



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY

# ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

e-ISSN: 2587-1854

YIL/YEAR 2022

Sayı / Issue

52

Haziran/ June



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
**İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



**e-ISSN: 2587-1854**  
Issue / Sayı: 52 - Samsun  
Haziran/ June 2022

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
e-ISSN: 2587-1854  
2022 Sayı: 52

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY  
e-ISSN: 2587-1854  
2022 Issue: 52

**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. Osman ŞAHİN  
Dekan / Dean

**Baş Editör/Editor in Chief**  
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye AYDIN BULUT

**Alan Editörleri / Field Editors**  
Arş. Gör. Enes ER (Temel İslam Bilimleri)  
Arş. Gör. Mustafa Sait KAPLAN (Temel İslam  
Bilimleri)  
Arş. Gör. Reha ELÇİ (Temel İslam Bilimleri)  
Arş. Gör. Nurhibe Büşra ER (Felsefe ve Din  
Bilimleri)  
Arş. Gör. Yasemin BİRİŞİK ŞAHİN (Felsefe ve Din  
Bilimleri)  
Arş. Gör. Senem ARSLAN (İslam Tarihi ve Sanatları)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**  
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ  
Prof. Dr. Osman ŞAHİN  
Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN  
Doç. Dr. Yaşar AKASLAN  
Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ  
Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARTAL  
Dr. Öğr. Üye. Mehmet KÖKLÜDAĞ  
Dr. Öğr. Üye. Şule AKTI  
Arş. Gör. Osman CURUK

**Dil Editörleri / Proof Reading**  
Öğr. Görevlisi Salih KILIÇ (İngilizce)  
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (İngilizce)  
Arş. Gör. Recep Demir (Türkçe)

**Mizanpaj / Layout**  
OMÜ Yayın Koordinatörlüğü

**Mizanpaj Editörleri/ Layout Editors**  
Kısmet AYDIN  
Özlem TEKİNER  
Cemre AŞLAN  
Abdussemet YAPALIKAN  
Derya YAVUZ  
Mertcan TURAL

**Yayın Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date**  
Samsun, 30 Haziran/ June 2022

Taradığımız Dizin ve Veri Tabanları



TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve

EBSCO Religion & Philosophy Collection uluslararası alan indeksi,

SOBIAD Sosyal Bilimler Atıf Dizini

MIAR Information Matrix for the Analysis of Journals

**YAYIN DANIŞMA KURULU /  
ADVISORY BOARD**

- Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI  
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR  
Prof. Dr. Abdölbaki GÜNEŞ  
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI  
Prof. Dr. Ahmet İŐhak DEMİR  
Prof. Dr. Ahmet KOÇ  
Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL  
Prof. Dr. Ali BULUT  
Prof. Dr. Ali Osman KURT  
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN  
Prof. Dr. Ali Rıza GÖL  
Prof. Dr. Ali TOKSARI  
Prof. Dr. Ali YILMAZ  
Prof. Dr. Bahattin YAMAN  
Prof. Dr. Bekir ŐŐMAN  
Prof. Dr. Bilal SAKLAN  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR  
Prof. Dr. Dilaver GÖRER  
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM  
Prof. Dr. Eyüp BAŞ  
Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ  
Prof. Dr. Faruk KARACA  
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ  
Prof. Dr. Gerald R. HAWTING  
Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR  
Prof. Dr. H. İbrahim BULUT  
Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK  
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN  
Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL  
Prof. Dr. Halil APAYDIN  
Prof. Dr. Harun YILDIZ  
Prof. Dr. Hasan AYIK  
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ  
Prof. Dr. İbrahim İŐITAN  
Prof. Dr. İsmail YİŐIT  
Prof. Dr. İsmet ERSÖZ  
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK  
Prof. Dr. Kadir GÖRLER  
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ  
Prof. Dr. Kemal YILDIZ  
Prof. Dr. Kerim BULADI  
Prof. Dr. Latif TOKAT  
Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ  
Prof. Dr. M. Doğan KARAÇÖŐKUN  
Prof. Dr. M. Münir ATALAR  
Prof. Dr. Mahmut AYDIN  
Prof. Dr. Mehmet ATALAY  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN  
Prof. Dr. Metin YURDAGÖR  
Prof. Dr. Michel REEBER  
Prof. Dr. Muhsin AKBAŐ  
Prof. Dr. Musa YILDIZ  
Prof. Dr. Mustafa ALICI  
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR  
Prof. Dr. Mustafa BIYIK  
Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU  
Prof. Dr. Münir KOÇTAŐ  
Prof. Dr. Nebi GÖMÖŐ  
Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR  
Prof. Dr. Niyazi USTA  
Prof. Dr. Nurullah ALTAŐ  
Prof. Dr. Osman ŐAHIN  
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ  
Prof. Dr. Ramazan AYVALI  
Prof. Dr. Remzi KAYA  
Prof. Dr. S. Leyla GÖRKAN;  
Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ  
Prof. Dr. Samim AKGÖNÖL  
Prof. Dr. Selahattin POLAT  
Prof. Dr. Selim EREN  
Prof. Dr. Soner GÖNDÖZÖZ  
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK  
Prof. Dr. Süleyman TÖLÖCÜ  
Prof. Dr. Şevket TOPAL  
Prof. Dr. Şevket YAVUZ  
Prof. Dr. Őinasi GÖNDÖZ  
Prof. Dr. Őuayip ÖZDEMİR  
Prof. Dr. Üzeyir OK  
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN  
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ  
Prof. Dr. Yavuz ÖNAL  
Prof. Dr. Yurdagöl MEHMEDOĞLU  
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK  
Doç. Dr. Ayşe ZiŐan FURAT  
Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL  
Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR  
Doç. Dr. Kemal ÖZKURT  
Doç. Dr. Kenan AYAR  
Doç. Dr. Macid YILMAZ  
Doç. Dr. Süleyman TURAN  
Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR  
Dr. Öğr. Üyesi M. Kâmil YAŐAROĐLU

## BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THE ISSUE

Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL  
Prof. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY  
Prof. Dr. Hasan ÖZALP  
Prof. Dr. İsrail BALCI  
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN  
Prof. Dr. Mustafa ALICI  
Prof. Dr. Oya LEVENDOĞLU  
Doç. Dr. Ahmet ARAS  
Doç. Dr. Ahmet GÖKDEMİR  
Doç. Dr. İbrahim TÜFEKÇİ  
Doç. Dr. Mehmet İLHAN  
Doç. Dr. Mehmet ÖNCEL  
Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN  
Doç. Dr. Mualla YILDIZ  
Doç. Dr. Mustafa KILIÇ  
Doç. Dr. Nazife Nihal İNCE  
Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN  
Doç. Dr. Recep KOYUNCU  
Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ  
Doç. Dr. Yunus İNANÇ  
Doç. Dr. Halise Kader ZENGİN  
Doç. Dr. Salih AYDEMİR  
Dr. Öğrt. Üyesi İslam MUSAYEV  
Dr. Öğr. Üye. Yusuf İbrahim YÜCEL  
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin GÖKALP  
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ  
Dr. Öğr. Üyesi İslam DEMİRCİ  
Dr. Öğr. Üyesi Merve AR  
Dr. Öğr. Üyesi Necmi KARSLI  
Dr. Öğr. Üyesi Nesrin ÜNLÜ  
Dr. Öğretim Üyesi Doğan FIRINCI  
Dr. Öğretim Üyesi Fatih YEDİYILDIZ  
Dr. Öğretim Üyesi Züleyha BİRİNCİ  
Arş Gör. Yasemin Birışık ŞAHİN  
Arş. Gör. Beyza Nur ÇAVUŞ  
Arş. Gör. Ömer Faruk GÜNDÜZ

### **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 yayınlanamaz.

### **Yazışma Adresi / Corresponding Adress**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

**Tel:** 0362 457 60 84 **Fax:** 0362 457 60 83

**e-mail:** ilahiyat.dergi@omu.edu.tr **web:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd>

# İÇİNDEKİLER

## Araştırma Makalesi/Research Article

**Mevlana'da Marifet: Var Olanın Fenomenolojik ve Epistemolojik Yönlerine Duyulan Eğilim . . . . . 1-8**

*al-Marifa in Maulana: The Tendency towards to the Phenomenological and Epistemological Aspects of What Exists*

**Prof. Dr. Metin YASA**

**Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumuna Dair Bir Deneme . . . . . 9-32**

*Congregating with Nature in terms of Philosophy of Religion: An Essay on the Formation of Nature and Ecological Consciousness*

**Dr. Öğr. Üyesi Saim GÜNDOĞAN**

**Din - Felsefe Tartışmaları Bağlamında Osmanlı Tehâfüt Geleneği . . . . . 33-56**

*The Ottoman Tradition of Tahâfut in The Context of Religion- Philosophy Discussions -Musa Kazım Efendi Example-*

**Dr. Öğr. Üyesi Osman DEMİRCİ**

**Genç ve Yetişkinlerde Çevre Bilinci ve Dindarlık . . . . . 57-78**

*Environmental Awareness and Religious Devoutness in Youth and Adults*

**Doç. Dr. Necmi KARSLI**

**Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeği'nin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri . . . . . 79-106**

*Developing the Religiosity Scale in Individual and Social Life and its Psychometric Properties*

**Dr. Rıza KARABAĞ**

**Almanya'daki Okullarda İslam Din Dersinden Öğretmenlerin Beklentileri: Baden-Württemberg Örneği. . . . . 107-132**

*Teachers' Expectations from Islamic Religion Lesson in Schools in Germany: Example of Baden-Württemberg*

**Dr. Şenay YAZGAN**

**Hâtim et-Tâî'nin Şiirlerinde Talebî İnşâ . . . . . 133-164**

*The Demand Insha in Hâtim et-Tâî's Poems*

**Doç. Dr. Ahmet TEKİN**

**Nahiv İlminde Benzerlik Olgusu . . . . . 165-184**

*The Case of Similarity in the Nahw*

**Doç. Dr. Yunus İNANÇ**

- Sayı Mistisizminin Arap Dilindeki Yansıması: Vâv-ı Semâniye -Tarihsel Bir Okuma Denemesi** ..... 185-206  
*The Reflection of Number Mysticism in Arabic Language:  
Wâw al-Thamâniyah-A Historical Reading Essay-*  
**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk ÇİFÇİ**
- En-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)** ..... 207-234  
*An-Nashr Centered Studies (Example of Tahrîrât)*  
**Dr. Öğr. Görevlisi Osman BOSTAN**
- Mecelle'de Beyyineler Arasında Teâruz ve Tercih** ..... 235-262  
*Conflict of Evidence (Taa'rud) and Preference among Manifest Proofs (Al-Bayyinât) in the Majalla*  
**Araştırma Görevlisi Elif MAZLUM**
- Cerîr b. Abdullah El-Becelî'nin Askerî ve Siyasi Faaliyetleri** ..... 263-286  
*Military and Political Activities of Jarîr Ibn Abdullah al Bajalî*  
**Dr. Öğr. Üyesi Yasemin BARLAK**
- Kilis Yahudi Cemaati ve Onlardan Kalan Bir Miras: Kilis Sinagogu** .... 287-322  
*The Jewish Community in Kilis And Their Heritage in The City: The Kilis Synagogue*  
**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ALTUNCU, Dr. Öğr. Üyesi Akın TERCANLI**
- İran Musikisinde Kullanılan Yedi Destgâha Ait Ana Dizilerle Ortak Özellikler Taşıyan Türk Musikisi Makam Dizileri** ..... 323-350  
*Turkish Music Maqam Scales that have Common Features with Seven Destgah Main Scales Used in Iranian Music*  
**Yüksek Lisans Öğrencisi Ehsan RAEİSİ, Prof. Dr. Ferit BULUT**
- Düzeltilme Yazısı/ Erratum**
- Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları:  
Risâletu Usûli'l-Hadîs** ..... 351-378  
*Methodology of Hadith Studies in Anatolian "Risâletu Usûli'l-Hadîs*  
**Dr. Öğr. Üyesi Osman AYDIN**

**Kitap İncelemesi / Book Review**

**John Hick. İnançların Gökkuşuğu : Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar. .... 379-382**  
*The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism*  
**Araştırma Görevlisi Tuğba TAŞDEMİR**

**Yaran, Cafer Sadık, Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlaki Erdemler. . 383-386**  
*Moral Virtues That a Muslim Should Obtain*  
**Yüksek Lisans Öğrencisi Onur USTA**

---





## **Mevlana'da Marifet: Var Olanın Fenomenolojik ve Epistemolojik Yönlerine Duyulan Eğilim**

al-Marifa in Maulana: The Tendency towards to the Phenomenological and Epistemological Aspects of What Exists

**Prof. Dr. Metin YASA<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi/Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
•metinyasa@yahoo.com • ORCID > 0000-0002-3040-8133

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma / Research

**Geliş Tarihi / Received:** 21 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12 Haziran / June 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı - Issue:** 52 | **Sayfa / Pages:** 1-8

**Atıf/Cite as:** Yasa, M. "Mevlana'da Marifet: Var Olanın Fenomenolojik ve Epistemolojik Yönlerine Duyulan Eğilim"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52, Haziran 2022: 1-8.

## MEVLANA'DA MARİFET: VAR OLANIN FENOMENOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK YÖNLERİNE DUYULAN EĞİLİM

### ÖZ:

Mevlana, marifet kavramının kullanımına ilişkin yaptığı ayırımlarla, marifeti yanlış yerde kullanmak yerine konumunda kullanmak gerektiğine işaret etmiş sayılır.

Bilme eğilimi, bilen bir varlık olarak insanı var olanı bir bütün halinde bilmeye yöneltir. Marifetin bu bağlamda yüklendiği işlev, üzerinde durulmaya değer görünür.

Marifet, aynı zamanda, günümüz dijital çağında daha önemli hale gelebilir. Bu çıkarıma özel atıfla, var olanın insan anlığını zorlayan fenomenolojik ve epistemolojik yönleri, marifet üzerinden, bir bilgi sorunu olarak yeniden düşünülebilir.

*Anahtar Kavramlar: Marifet, Fenomenolojik Yön, Epistemolojik Yön.*



## AL-MARİFA IN MAWLANA: THE TENDENCY TOWARDS THE PHENOMENOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL ASPECTS OF WHAT EXISTS

### ABSTRACT

With the distinctions he made regarding the use of the concept of al-marifa, Mawlana is deemed to have pointed out that it is necessary to use al-marife in its true position rather than in its wrong place.

The tendency of knowing leads man as a knowing one to know what exists as a whole. The function of al-marifa in this context seems worthy of attention.

In addition to this, in today's digital age, al-marifa can become more important. With special reference to this inference, the phenomenological and epistemological aspects of what exists that force the human mind can be rethought as a problem of knowledge through al-marifa.

*Keywords: al-Marifa, Phenomenological Aspect, Epistemological Aspect.*



## I

Marifetin doğru ve etkin alanı, var olanın görünen ve bilinen yönüne ek olarak görünmeyen ve bilinmeyen yönüne de odaklanmanın bir sorun olarak ele alınması halinde ortaya çıkar.<sup>[1]</sup> İnsan, çoğu kez dillendirildiği üzere, taşıdığı öz gereği, inanma, sevme, düşünme türü eğilimlerin yanında, temel getirisi olgunlaşma olan bilme eğilimi de olan bir varlıktır.

Doğrusu biz, marifet kavramı üzerinden, var olanın görünen ve bilinen yönü ile görünmeyen ve bilinmeyen yönü arasında bilgiye ulaşma kanalı, bilgiyi irdeleme zinciri ve bilgiyi konumunda kullanma gereği açılarından yeni ufukların açılacağı kanısındayız. Bu durum, hızlı teknolojik gelişmeler ışığında sanal gerçekliğin sanallığın dışına çıkma eğiliminin neredeyse deneyimlenir hale gelmiş olmasının dikkate alınması halinde, günümüz dijital çağı için adeta zorunlu görünmektedir. Gerçi içinde yaşadığımız dijital çağ, insan anlığının her şeye görece yaklaştığı bir zaman dilimidir. Bu gidiş nereye kadar sorusu bu bağlamda öne çıkar. Dolayısıyla insan anlığının bu eğiliminin, marifet üzerinden ifade edilecek olursa, sonunda, güvenilir olana sığınmaya evrilmesi gerektiği öngörülebilir ve bu aşamada iki temel noktanın dikkat çekici olduğu gözlemlenebilir:

i. Marifet, var olanın fenomenolojik<sup>[2]</sup> ve epistemolojik<sup>[3]</sup> yönleri bağlamında kendini daha net duyumsatmaya başlamışsa, dijital çağın sanal gelişmeleri ışığında, insan doğasının insanca gelişimine katkı sağlayabileceği hususu düşünülmeden edemez.

ii. Marifet, var olanın her yönüyle anlaşılabilmesine katkı sağlayacak fenomenolojik ve epistemolojik verilere işaret ediyorsa, dijital çağın sanal gerçekleriyle çelişir görülemez

Durum bu olmakla birlikte, unutmamak gerekir ki, dijital çağın teknolojik hızlı gelişim süreci, var olanın görünmeyen ve bilinmeyen yönüne ilişkin fenomenolojik ve epistemolojik düzeyde anlaşılır iki tehdidi beraberinde getirmiştir. Var olanın görünmeyen ve bilinmeyen yönleri dikkate alındığında olası bu tehditlerden birinin, sözü edilen yönlerle ilişkin öz, diğerinin ise kaynak ile bağlantılı olduğu dikkat çeker.

[1] Seyyid Yahya Yesribi, *İrfan Felsefesi*, çev. Kenan Çamurcu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 214-215.

[2] Fenomenoloji konusunda, sözcüğü, bk., Santiago Arango-Munoz, "Cognitive Phenomenology and Metacognitive Feelings", *Mind & Language*, 34 / 2, (2019), 247-262. (Erişim: 27. 04. 2022).

[3] Epistemoloji konusunda, sözcüğü, bk., Lydia B. Amir, "Epistemology as a Practical Activity", *Hacer-Revista Internacional De Filosofia Aplicada*, 2, (2011), 41-65. (Erişim: 27. 04. 2022).

Fenomenolojik ve epistemolojik düzeyde öze ve kaynağa ilişkin dikkat çeken bu tehditler, açıklayıcı kimi söylemler ışığında daha net anlaşılır hale gelebilir ve anılan bağlamda üç temel noktaya yer verilebilir:

i. Günümüz dijital çağında gerçekleşen teknolojik gelişmeler dikkate alındığında var olanın yalnızca görünen ve bilinen yönüyle yetinmiş isteği.

ii. Var olanın görünmeyen ve bilinmeyen yönüne ilişkin dijital çağla gelen yeni sürecin etkisi.

iii. i ve ii üzerinden var olanın görünmeyen ve bilinmeyen yönüne ulaşma özleminden geri durulmayacağı gerçeği.

Öyle anlaşılıyor ki, dijital çağda, var olanın görünen, görünmeyen, bilinen ve bilinmeyen yönlerine ilişkin fenomenolojik ve epistemolojik çok şeyin görünür hale geldiği dikkatlerden kaçacak gibi değildir. Nitekim dolaşımdaki giderek gücünü duyumsatan ve etki alanını genişleten metaverse, transhümanizm, yapay zeka, avatar görseli, sanal dindarlık gibi dijital gelişmeler ve tüm bu dijital gelişmelere ilişkin anlatımların olası uzantıları sözü edilen gelişmeler konusunda bir açılım sağlayabilir.

Var olanı her yönüyle kavramaya ve anlamaya ilişkin günümüz dijital çağında yaşanan süreç, bize öyle geliyor ki, bir yandan anlamlı fenomenolojik ufuk yakalamayı, diğer yandan ölçülü epistemolojik veri kontrolü yapmayı gerekli kılmaktadır.

## II

Mevlana'nın marifet kavramını fenomenolojik ve epistemolojik açıdan değer taşıyacak özde üç farklı anlamda kullandığı dikkat çeker. Bu kullanımlar, deyim yerindeyse, şöyle kategorize edilebilir: Niyette hinlik, eylemde etkinlik, bilgide derinlik.

Mevlana'nın marifeti niyette hinlik anlamında kullanışı aşağıdaki ifadesinde net olarak görülebilir. Şöyle der:

Marifetlerin ıslık sesine benzer

Şu kuşların sesi, kuşu, ava çeker.<sup>[4]</sup>

Mevlana'nın marifeti eylemde etkinlik anlamında kullanımının açıklayıcı bir örneği aşağıdaki ifadelerinden rahatlıkla anlaşılabilir:

Biri dedi: Ey hüner anlatanlar

İki kulağımda bir duyarlık var.<sup>[5]</sup>

[4] Mevlana, *Mesnevi*, tas. Reynold Alleyne Nicholson, (6 Cilt Halinde), (Ayende: 1979), II, 2691.

[5] Mevlana, *Mesnevi*, VI, 2823.

Anlarım, ne der, havlarsa eğer köpek

Dediler: Ne değer içerir bu emek.<sup>[6]</sup>

Dahası; Mevlana, eylemde etkinliği anlatma bağlamında, göz üzerinden karanlıkta birini tanıma, kol kuvvetine atıfla duvarı delme, burun duyusunu öne çıkararak toprağı koklamak suretiyle sözgelimi iz sürme türü daha başka örnekler üzerinde durur.<sup>[7]</sup>

Mevlana, sözü edilen ilk iki marifet türü ile son tahlilde bir yere ulaşamayacağına dikkat çeker.<sup>[8]</sup>

Mevlana'nın marifeti bilgide derinlik anlamında kullanımının anlaşılır bir örneği aşağıdaki ifadesinde açıkça görülebilir:

Gerçek bilgiye çoğu bilgin eremez.

Bilgiyi ezber eder, onu sevemez.<sup>[9]</sup>

Mevlana'nın marifet kavramının kullanımına ilişkin öngördüğü ayrımlar dikkate alındığında, asıl marifetin, fenomenolojik ve epistemolojik yönleriyle bilgide derinleşmeye neden olan tür olduğu açıkça anlaşılabilir. Bgilde derinleşme nedeni olan bu tür, Mevlana'ya göre, ancak gönülde köklü arifane<sup>[10]</sup> nur ile kazanılabilir.<sup>[11]</sup>

Dahası; Mevlana'nın marifeti var olana ilişkin bilgide derinlik olarak anlama girişimi, fenomenolojik ve epistemolojik bağlamda açıklayıcı görülen kimi kavramlarla birlikte anlılır ve bu kavramlar arasında, bilgi, irfan, önderlik ve yarar<sup>[12]</sup> gibi kavramlar rahatlıkla sayılabilir.

Bununla birlikte, Mevlana'nın marifeti bilgide derinlik olarak algısının, ilk bakışta, en azından iki temel iletişinin var olduğu dikkat çeker. Gelineen noktada, bilgide derinliği öngörme bağlamında:

i. Genişleme üzerinde durmak: Bu noktada var olanı anlamaya yönelik görünmeyenin habercisi görünen göz ardı edilemez. Sonuçta, yerel çıkarım yerini ev-

[6] Mevlana, *Mesnevi*, VI, 2824.

[7] Mevlana, *Mesnevi*, VI, 2825vd.

[8] Mevlana, *Mesnevi*, VI, 2914.

[9] Mevlana, *Mesnevi*, III, 3082.

[10] Mevlana'nın ariflik ve bilgi elde etmede kaynak bütünlüğünün önemi bağlamındaki görüşlerinin felsefi ve teolojik bir çözümlemesi için bk., Metin Yasa, "Arif: Mevlana'da Bilinmeyen Bilgesi", *Tabula Rasa: Fesefe ve Teoloji*, (Yayın Sürecinde).

[11] Mevlana, *Mesnevi*, VI, 4406.

[12] Mevlana, *Mevlana*, III, 3034.

rensel çıkarıma bırakmak durumundadır ve buna göre sözü edilen bağlama ilişkin anlamlı öz, açık bilgi ve doğru veri ancak genişleme ile gelebilir.

ii. Çevreleme düşüncesini öne çıkarmak: Bu aşamada var olanı anlama bağlamında kaynak bütünlüğüne giden yol tıkanmaya çalışılmaz. Sonuçta, kaynak ayrışmasının yerini kaynak bütünlüğü almak durumundadır. Nitekim kaynak ayrışması, ne var olanı kavramaya, derin çözümlene yapmaya ne de bağlayıcı sonuca ulaşmaya katkı sağlar.

Öyle anlaşılıyor ki, Mevlana'nın düşünceleri üzerinden marifete yönelik dile getirilen ayırımdan ilk ikisi, niyette hinlik ile eylemde etkinlik yansımalı fenomenolojik uğraş, sonuncusu, bilgide derinlik ise insanı olgunlaştıran epistemolojik çaba olarak dikkat çeker.

### III

Mevlana, bir yerde fenomenolojik açıdan var olanın görünmeyen yönüne işaret ederken oldukça özlü bir ifade kullanır. Şöyle der:

Bilgide yarara yönel

Ölmeden ikrara yönel

Var görünen yoku bırak

Yok görünen vara yönel<sup>[13]</sup>

Öte yandan, yine Mevlana, epistemolojik açıdan var olanın bilinmeyen yönüne işaret ederken aşağıdaki türden açık bir ifade kullanır:

Bir lokma iste ki ağızdan taşsın

Bir bilgi iste görüneni aşsın<sup>[14]</sup>

Bununla birlikte, Mevlana'ya göre, marifet üzerinden var olanın görünmeyen ve bilinmeyen yönüne açılmak bireysel benin olgunlaşmasına yönelik önemli bir adımdır. Atılan bu adım, gücünü, aftar-e ma'rifet, marifet güneşinden alır.<sup>[15]</sup> Mevlana, konunun açılımına yönelik şöyle der:

[13] Mevlana, *Hız. Mevlana'nın Rubailerini*, I, çev. Şefik Can, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), no. 118.

[14] Mevlana, *Rubailer I*, no. 116.

[15] Mevlana, *Mesnevi*, II, 50vd.

Yoktur marifet güneşine nakil

Doğuş yeri yalnızca can ve akıl<sup>[16]</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, Mevlana'ya göre, “marifette yetkin olma”<sup>[17]</sup> istenilen ve özlenen bir niteliktir. Doğrusu, marifette yetkin olmanın temel getirisi insanı olgunlaştırmada üstlendiği rolde görülebilir. Öte yandan, Mevlana'nın düşüncelerine özel atıfla ifade edilecek olursa, marifette yetkin olan birey, öncesizlik halinde, kendisine irfandan bir damla bağışlandığının ayırına varır. Böylece marifette yetkin olan birey sözü edilen bir damla irfan üzerinden sonsuz irfan denizine kavuşmayı arzular.<sup>[18]</sup>

Marifette yetkin olma çaba ve uğraşı ile her yönüyle var olanla ilgilenme arasında anlaşılır bir bağlantı vardır. Mevlana, sözü edilen bağlantıyı, mucize üzerinden konuşlandırmaya çalışır. O, bu bağlamda, teolojik içerikleri üzerinden, sopanın yılanı dönüşüne ve direğin haber alışına atıf yapar. Şöyle der:

Musa ile Ahmed'in mucizelerini gör

Direk haber alır, sopa yılanı dönüşür.<sup>[19]</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, marifette yetkin olan birey, fenomenolojik ve epistemolojik çaba ve uğraş içerisinde coşkunluğa varır, ancak bununla yetinmez ve coşkunluğun motive edici gücü oranında, sürekli etkin olan gönlünün yanında, aklını da sanı ve zandan uzak tutarak etkin hale getirmesini çok iyi bilir.<sup>[20]</sup>

#### IV

Bilme yeteneği olan bir varlık olarak insan, bilme eğilimi yönünde girişimde bulunması halinde, kimi seçeneklerle karşılaşır. Doğrusu, bilme eğilimi taşıyan insan, kendisine bir şekilde göstergelerle yönlendirilmediği, veri sunulmadığı ve açıklama yapılmadığı sürece:

i. Bilinebilir olanı kimi zaman bilemeyebilir. X, Y kişisini tanıyabilir, ama nerde olduğunu kimi zaman bilemeyebilir.

ii. Bilinmesi istenmeyi çoğu zaman bilemeyebilir. Y, X kişinin gizlediği ve bilinmesini istemediği bir şeyi çoğu zaman bilemeyebilir.

[16] Mevlana, *Mesnevi*, II, 43.

[17] Mevlana, *Mesnevi*, I, 187.

[18] Mevlana, *Mesnevi*, I, 1882.

[19] Mevlana, *Mesnevi*, I, 2197.

[20] Mevlana, *Mesnevi*, I,1848.

iii. Bilinmesi olanaksız olanı şimdi ve burada bilemez. Ne X ne de Y, insan anlayışını aşan görünmeyen ve bilinmeyen gerçeklikleri bilebilir.

Var olanın görünen, bilinen, görünmeyen, bilinmeyen gibi yönlerinin çatışma konusu edildiği farklı zaman dilimlerinden söz edilebilir. Bunun için felsefe ve teoloji tarihine bütünlük içinde bir göz atmak yeterlidir. Mevlana, soruna dikkat çeker ve anılan sorunun zor olan yönünü şöyle ortaya koyar: İnsanlarca marifet ile bağlantılı olarak var olanın görünmeyen ve bilinmeyen yönünü anlama yarışı içine girilse bile, soruna yönelik olarak, filozof başka türden bir açıklama getirirken, bir diğer araştırmacı filozofun görüşünü eleştirir. Derken bir başkası çıkar her ikisinin açıklamasını da doğru bulmaz. Sonuçta bu durum böylece uzayıp gider.<sup>[21]</sup> Sorun olan bu gidişin önemli bir çözümü, son tahlilde, bilgisizlik kaynağını yok etmede görülür.<sup>[22]</sup>

Gerçi, marifet, Mevlana'ya göre, bir ürün, bir çıktıdır.<sup>[23]</sup> Ancak marifetin: değil mi ki ağırlık yönünü bilgide derinleşme çabası oluşturmaktadır, öyleyse günümüz dijital çağında artık pasif bir konumdan çıkıp fenomenoloji ve epistemoloji ile ilişki içine girmesi gerekir. Anılan ilişkinin doğru konuşlandırılması halinde aşağıdaki türden kimi kazanımlar elde edilebilir:

- i. Bilgi sorununa doğru veriler ışığına eğilmek.
- ii. Din-bilim ilişkisine<sup>[24]</sup> ve dinsel epistemolojiye<sup>[25]</sup> gereken değeri vermek.
- iii. Var olanı her yönüyle bilmeye ve anlamaya çalışmak.<sup>[26]</sup>

Şu ana dek dile getirilen düşünceler ve ulaşılan felsefi çözümler üzerinden konuşulacak olursa, var olanı farklı yönleriyle irdelemede marifet kavramının, günümüz dijital çağının koşulları çerçevesinde, işlevinin gözden geçirilmesi ve yenilenmesi gerektiği sürecine işaret edilebilir.

[21] Mevlana, *Mesnevi*, II, 2961vd.

[22] Mevlana, *Mesnevi*, II, 2068.

[23] Mevlana, *Mesnevi*, VI, 2093.

[24] Din-bilim ilişkisi bağlamında öne çıkan kimi özlü değerlendirmeler için bk., Metin Yasa, *Din Felsefesi: Soru-Sorgu-Sonuç*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 139vd.

[25] Bk., Yasa, *Din Felsefesi: Soru—Sorgu-Sonuç*, 121vd.

[26] Var olanı her yönüyle bilme girişimi ve dinsel epistemolojiyi tartışma bağlamında karşılaştırmalı bir çalışma için sözelimi bk., Metin Yasa, "Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gereksinimi: Dinsel Bilgiyi Anlama Ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 / 28, (Şubat 2010), 37-52.



## V

Düşünce tarihine bakıldığında var olanın görünmeyen ve bilinmeyen yönünü anlamaya yönelik süreçler hep var olmuştur. Bugün biz, bilginin kendisinin ve kaynaklarının genişletildiği ve yeniden gözden geçirilmesi gerektiği dikkatlerden kaçmayan dijital bir çağda yaşamaktayız. Nitekim günümüz dijital koşullarında, metaverse örneği üzerinden konuşulacak olursa, hem var olanın kendisinin hem de var olana ilişkin fenomenolojik ve epistemolojik bir verinin, kimi spekülasyonlar bir yana, sembolik oluşun ötesinde yeniden konuşlandırıldığı dikkat çeker.

Dahası; marifet, fenomenolojik ve epistemolojik sorunlar bağlamında, bir doktrine kaynaklık edebilir, bir veriyi güçlendirebilir, bir sonuca iletebilir. Bu durumda günümüz dijital çağında, marifet üzerinden, bir yandan var olanın fenomenolojik yönü üzerine odaklanan doktrinler arasında görülen karşılıklı etkileşim daha rahat izlenebilir, diğer yandan yine var olanın epistemolojik yönüne ilişkin tek yönlü çıkarımların eksiklikleri ileri düzeyde çözümlenebilir. Böylece de var olanın görünen ve bilinen yönüne ilişkin bilgi alanının anlamsız özde genişletilme süreci içinde kendini duyumsatan sahte algı oluşturma, haksız kaynak manipülasyonu, yanlış hedef gösterme türü çabalar, marifetin var olanın fenomenolojik ve epistemolojik yönü ile bağlantısının dikkate alınması halinde, daha rahat denetlenebilir.

## KAYNAKÇA

- Arango-Munoz, Santiago. "Cognitive Phenomenology and Metacognitive Feelings". *Mind & Language*, 34 / 2, 2019.
- Amir, Lydia B. "Epistemology as a Practical Activity", *Haser-Revista Internacional De Filosofia Aplicada*, 2, 2011.
- Mevlana. *Mesnevi*. Tas. Reynold Alleyne Nicholson. (6 Cilt Halinde). Ayende: 1979.
- Mevlana. *Hız Mevlana'nın Rubailerini*, I. Çev. Şefik Can. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Yasa, Metin. "Arif: Mevlana'da Bilinmeyen Bilgesi". *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, (Yayın Sürecinde).
- Yasa, Metin. *Din Felsefesi: Soru-Sorgu-Sonuç*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Yasa, Metin. "Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gereksinimi: Dinsel Bilgiyi Anlama Ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 / 28, Şubat 2010.
- Yesribi, Seyyid Yahya. İrfan Felsefesi. Çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.



## **Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumuna Dair Bir Deneme**

Congregating with Nature in terms of Philosophy of  
Religion: An Essay on the Formation of Nature and  
Ecological Consciousness

**Dr. Öğr. Üyesi Saim GÜNDOĞAN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> İlahiyat Fakültesi / Hakkâri Üniversitesi, Hakkâri  
• saimgndgn@gmail.com • ORCID > 0000-0002-0150-7239

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma / Research

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Mayıs / May 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 52 | **Sayfa / Pages:** 9-32

**Atıf/Cite as:** Gündoğan, S. "Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumu"  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52, Haziran 2022: 9-32.

## DİN FELSEFESİ AÇISINDAN DOĞA İLE BÜTÜNLEŞMEK: DOĞA VE EKOLOJİK BİLİNCİN OLUŞUMUNA DAİR BİR DENEME

### ÖZ:

Dünyadaki tüm yaşam biçimlerinin varlığını tehdit eden bir doğa ve ekoloji krizinin ortasında insanın dünyayla yeni ve destekleyici bir ilişki arayışına girdiği bir dönemdeyiz. Bu dönemde kaynakların tükenişinden ve bazı canlı türlerinin yok oluşundan aşırı çevre kirliliği yüküne ve toksit atıklara kadar uzanmak üzere, gezegenimiz şimdiye kadar benzeri görülmemiş sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. İnsanın daha önce şahit olmadığı ölçekteki nüfus patlaması, sanayileşmenin artması, teknolojik manipülasyon ve uluslararası silahlanma bu durumu daha da ağırlaştırmıştır. Bu nedenle hayatı devam ettiren yeterli su, temiz hava ve ekilebilir toprak gibi temel unsurlar birçok bakımdan risk altına girmiştir. Bu risk, dünyadaki yaşamın tüm dokusuna has olan ahengi ve insan yaşamını mümkün kılan sistemi tehlikeye düşürmüştür. Bu nedenle doğa ve ekolojik çevreyi oluşturan dünya, ilgimizi acilen bekleyen ciddi sorunlar içindedir. Böylesi karmaşık ve kapsamlı sorunlar, bir yandan ekonomik, siyasal ve toplumsal etkenlerin; öte yandan dünsel, fikirsnel ve dinsel anlayışların sonucunda ortaya çıkmaktadır. Buna çözüm bulmak açısından daha geniş ya da farklı felsefi ve dinsel anlayışlara ihtiyaç vardır. Bu bakımdan doğa ve ekolojiyi gündemine alan kimi görüşler, yeniden değerlendirilmelidir. Çünkü sözü edilen görüşler, insanın doğa ve ekolojiye karşı tutumlarına biçim vermeye, bilinçlenmeye katkı sunmaktadır. Bu çalışmada söz konusu sorunlar ışığında Mevlânâ'nın görüşlerine başvurulacaktır. Mevlânâ, mantıksal çıkarımları, kendine has üslubu ve zengin kurgusuyla sahip olduğu bilgi, hikmet ve birikimle yaşadığı döneme ve çağımıza damga vuran önemli simalardan biridir. O, tasavvuf, edebiyat ve felsefe alanında etkin bir düşünürdür. Onun bu geniş düşünce dünyasında yer alan konulardan biri, doğanın bütünlüğü ilkesi bağlamında işlediği doğa ve ekolojik bilinç kavramlarına ilişkin söylemleridir. Onun düşüncesinde bu bilinç, doğa ve ekolojiye ilişkin çıkarımları, süreç felsefesi ve ulûhiyyet yaklaşımı etrafında işlenmiştir. Mevlânâ'nın bu bilinç algısının ve konu hakkındaki mesajlarının günümüz din felsefesi sınırları içerisinde canlılığını muhafaza eden süreç felsefesi ışığında ortaya koymak ve çözümlemek, çalışmanın önemi, problematiği ve amacı açısından değerlidir. Ayrıca Mevlânâ'nın doğa ve ekolojik bilinç tasvirini ve tasavvurunu idrak etmek, bunu süreç felsefesi bakımından incelemek, bazı süreççi verileri önelediğini, kimi süreççi dinamiklerle bir entegrasyon oluşturduğunu ve mukayese edilebilir bir öz taşıdığını saptamak, çalışmanın problemi ve amacı açısından büyük bir önem taşır. Çünkü bu çalışmanın temel amaçlarından biri, Mevlânâ'nın söz konusu bilinç anlayışını kavramada önemli bir işlev gören Tanrı görüşünün panenteistik ulûhiyyet yaklaşımı bağlamında anlaşılması ve irdelenmesidir. Bir diğer amaç ise Mevlânâ'nın eserlerine özel atıfla söz konusu bilince dair öne sürdüğü kavramların, anlatımın ve düşüncelerin din felsefesi açısından çözümlenişinin hem küresel ve çağdaş bir problem olan doğa bilincine ışık tuttu-

ğunu hem de din felsefesinde konu zenginliğine zemin hazırladığını belirlemektir. Sözü edilen hususların açıklığa kavuşması için Mevlânâ'nın doğa ve ekolojik bilinç kavramları başta olmak üzere bu bilincin oluşmasında öne çıkan kavramlar; doğa bilincinin yapılanışı bağlamında bütüncül yaklaşım, canlı doğa ya da doğanın konuşması; ekolojik bilincin varlık ve besin zinciri ile bunların metafiziksel ve fiziksel boyutu gibi konular ele alındı.

**Anahtar Kelimeler:** *Din Felsefesi, Tanrı, Mevlânâ, Doğanın Bütünlüğü İlkesi, Doğa Bilinci, Ekolojik Bilinç, Süreç Felsefesi.*



## INTEGRATION WITH NATURE IN TERMS OF PHILOSOPHY OF RELIGION: AN ESSAY ON THE FORMATION OF NATURE AND ECOLOGICAL CONSCIOUSNESS

### ABSTRACT

In the midst of a crisis of nature and ecology that threatens the existence of all forms of life on Earth, we are in a period in which man is seeking a new and supportive relationship with the world. During this period, from the depletion of resources and the extinction of some living species to the burden of extreme environmental pollution and toxic waste, our planet has faced unprecedented problems. The population explosion on a scale never before witnessed, the increase in industrialization, technological manipulation and international armament have exacerbated this situation. For this reason, basic elements such as sufficient water, clean air and arable land that sustain life have been put at risk in many respects. This risk has endangered the harmony inherent in the entire fabric of life on Earth and the system that makes human life possible. For this reason, nature and the world that constitutes the ecological environment are in serious problems that urgently await our attention. Such complex and far-reaching problems, on the one hand, are characterized by economic, political and social factors; on the other hand, it emerges as a result of intellectual, ideational and religious understandings. In order to find a solution to this, broader or different philosophical and religious understandings are needed. In this respect, some views that put nature and ecology on the agenda should be re-evaluated. Because the views mentioned contribute to shaping the attitudes of man towards nature and ecology and to raising awareness. In this study, in the light of these problems, Mevlana's views will be applied. Mevlana is one of the important figures who left his mark on the period and our age with his logical inferences, unique style and rich fiction with his knowledge, wisdom and accumulation. He is an influential thinker in the field of Sufism, literature and philosophy. One of the issues that take place in this vast world of thought is his discourses on the concepts of nature and ecological consciousness, which he operates in the context of the principle of the integrity of nature. In his thought,

this consciousness, its implications for nature and ecology are processed around the philosophy of process and the approach of divinity. Revealing and analyzing this perception of consciousness of Mevlana and his messages on the subject in the light of the philosophy of process that maintains its vitality within the boundaries of today's philosophy of religion is valuable in terms of the importance, problematic and purpose of the study. In addition, comprehending Mevlana's description and conception of nature and ecological consciousness, examining it in terms of process philosophy, determining that it prioritizes some processist data, creates an integration with some processist dynamics and has a comparable essence is of great importance in terms of the problem and purpose of the study. Because one of the main purposes of this study is to understand and examine Mevlana's view of God, which plays an important role in comprehending this understanding of consciousness, in the context of the panentheistic approach to divinity. Another aim is to determine that the analysis of the concepts, expressions and ideas put forward by Mevlana about this consciousness in terms of philosophy of religion with special reference to his works sheds light on the consciousness of nature, which is a global and contemporary problem, and also prepares the ground for the richness of subjects in the philosophy of religion. In order to clarify the aforementioned issues, the concepts that stand out in the formation of this consciousness, especially Mevlana's concepts of nature and ecological consciousness; holistic approach in the context of the structuring of nature consciousness, living nature or the talk of nature; issues such as the existence and food chain of ecological consciousness and their metaphysical and physical dimension were discussed.

**Keywords:** *Philosophy Of Religion, God, Mevlânâ, The Principle Of The Integrity Of Nature, Natural Consciousness, Ecological Consciousness, Process Philosophy.*



## GİRİŞ

Doğanın bütünlüğü, ekolojinin temel prensiplerinden biridir. Bu ilke, varlığı, doğayı, insanı, hayvanı ve bitkiyi bir bütün olarak kabul eder. Bu bütün içerisinde ifade edilen ana etmenlerden biri “besin zinciri”dir.<sup>[1]</sup> Bir diğer etmen ise besin zinciriyle birlikte ele alınan “metafizik, mistik ve etik eğilimleri” öne çıkaran, din ve felsefenin doğaya dair bütüncül yaklaşımını temsil eden “varlık zinciri”dir.<sup>[2]</sup> Varlık zincirinin etrafındaki her şey, “bütüncül bir dekorun vazgeçilmez bir unsurudur.”<sup>[3]</sup>

[1] Mine Kışlalıoğlu/Fikret Berkes, *Çevre ve Ekoloji* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 20; Doğanın bütünlüğü ilkesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Frederic Vester, *Ekolojinin Anlamı: Evrendeki Bütünsellik Açınının Kavranması*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1997).

[2] Mehmet Bayraktar, *İslam ve Ekoloji* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 87vd; Kemal Görmez, *Çevre Sorunları* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007), 104.

[3] Sadık Kılıç, *Tabiattaki Metafizik ve Guenon'un Doğu Metafiziği* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 47.

Bu açıdan metafiziksel bilgilerin yol gösterici olduğu söylenebilir. Çünkü metafizik, Hakikat'ın, her şeyin başlangıcının ve sonunun, Mutlak'ın ve onun ışığında görelî, belirli ilkelere bağlı, hem entelektüel sezgiye hem de akıl yürütmelere dayalı olanın ilmidir. İnsan, bu ilmin ışığında hakikatin katmanlarıyla varlık aşamalarını birbirinden ayırıp her şeyi “bütün” içerisindeki yerine oturtabilir.<sup>[4]</sup>

Çoğunlukla filozofların ele aldığı “varlık zinciri” ile ekolojistlerin üzerinde durduğu “besin zinciri”<sup>[5]</sup>, “ekolojik denge” bakımından son derece önemlidir. Bu açıdan doğa ile bütünleşmede, ekolojistlerin ortaya koyduğu düşüncelerle bazı filozofların “varlığın birliği” çerçevesinde ileri sürdüğü yaklaşımlar arasında birtakım benzerliklerin olduğu söylenebilir.<sup>[6]</sup> İşte bu çalışmada, doğa ile bütünleşme anlayışının din felsefesi açısından ele alınması; bu bağlamda doğa ve ekolojik bilincin oluşturulması adına Mevlânâ Celâleddin Rumî (ö.1273)'nin görüşlerine başvurulması amaçlanmaktadır. Bu amacın gerçekleşmesi için öncelikle ekoloji kavramından ve doğa-insan ilişkisinde öne çıkan sorunlardan kısaca söz etmekte yarar görülmektedir.

Ekoloji kavramını terimsel anlamda ilk kullanan Henry Thoreau (ö.1862)'dir. Ancak kavramı ilk kez Earnst Haeckel (ö.1919), “*Doğanın ekonomisi ile ilgili tüm bilgileri belirtmek ve bu bilgilerin de hayvanların organik ve inorganik çevreleriyle olan tüm ilişkileri*”<sup>[7]</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Tarihsel ardalanı insanın varlığıyla birlikte kabul edilen ekoloji hakkındaki veri ve çıkarımlar, Sümer kaynaklarından Çin felsefesine ve Eski Anadolu uygarlıklarına kadar uzanır.<sup>[8]</sup> Ancak konumuz itibarıyla felsefi açıdan ekolojik izahlara ve söylemlere Aristoteles (M.Ö. ö.322)'in *Metafizik*<sup>[9]</sup> ve *Fizik*<sup>[10]</sup> gibi eserlerinde rastlamak mümkündür. Ayrıca, Hristiyan dünyasında St. Augustine (ö.430) ve St. Thomas Aquinas (ö.1274) gibi teologlar<sup>[11]</sup>; İslam dünyasında ise İbrahim Naz-

[4] Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nâbi Avcı (Ankara: Gençlik ve Spor Yayınları, 2019), 93-94.

[5] Besin zinciri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. William E. Hazen, *Reading in Population and Community Ecology* (Philadelphia: W.B. Saunders Company, 1970), 317-335.

[6] C. Clarke, “Canlı Evren: Celaleddin Rumî'nin Mesnevî'sinde Doğa”, *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*, haz. R. C. Foltz-F. M. Denny-A. Baharuddin, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Oğlak Bilimsel Yayıncılık, 2003), 68-83.

[7] Ahmet Kocataş, *Ekoloji ve Çevre Biyolojisi* (İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1992), 1; Ayrıntılı bilgi için bkz. Panov V.I., “Ecological Thinking, Consciousness, Responsibility”, *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 86 (2013): 379-383; Emrullah Güney, *Çevre ve İnsan Toplum Doğa İlişkileri* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2003), 14; Eugene P. Odum, Gary W. Barret, *Ekolojinin Temel İlkeleri*, çev. Kani Işık (Ankara: Palme Yayıncılık, 2008), 2.

[8] Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul Kocabalı Yayınları, 2002), 98; Ekrem Akurgal, *Anadolu Kültür Tarihi* (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1997), 231.

[9] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996).

[10] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012).

[11] Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy* (Newyork: McGraw-Hill Book Company, 1966), 181-211.

zâm (ö.231/845)<sup>[12]</sup> ve Ömer Hayyam (ö.1131)<sup>[13]</sup> gibi düşünürlerin yanı sıra bizzat Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in döneminde söylemler ve argümanlar ile ele alınmıştır.<sup>[14]</sup> Sonraki dönemlerde ekolojik konular içerikli eserler ele alınmaya devam etmiştir. Özellikle 18. yüzyılda Endüstri Çağı'nın başlamasıyla birlikte sanayileşmenin hızla ilerlemesi, insan ve balta girmemiş doğal çevrelerin tahrip edilmesi, yerleşim alanlarının artması ve değişmesi gibi yeni ekolojik problemler ortaya çıkmıştır.<sup>[15]</sup>

Ekolojik bilinç söz konusu olduğunda, insan ile doğa arasındaki ilişki gündeme gelir. Bu ilişki, insanın doğayı kendi menfaatleri çerçevesinde kötü kullanmasıyla ele alınır. Bunun temel sebebi, doğanın üst bir seviyede saf dışı bırakılarak yapay bir çevre oluşturulmasıdır. Böylece doğa, anlamsız bir "şey" haline gelmiştir. İnsanî varoluşun bu hayatî boyutunun kaybolmasıyla ortaya çıkan boşluk, insanların iç dünyasında sürüp gitmekte; kendini farklı yollardan, bazen şiddeti tercih etme bazen de ümitsizlik şeklinde açığa vurmaktadır. Bu varoluşsal durum, bir yandan doğa tarafından tehdit edilirken öte yandan insan ile doğa arasındaki dengesizliği, doğa karşısında kazanılan tüm o "zafer"leri tehdit etmekte olduğunu hissettirmektedir. Böylelikle insan-doğa ilişkisi yeni ve farklı bir boyuta ulaşmış ve herkesi ilgilendiren ortak bir sorun haline almıştır. Nitekim doğa, "ulaşılması mümkün son noktasına kadar kullanılacak ve istismar edilecek bir "şey" gibi görülmektedir. Çağdaş insan, tabiatı kendisinden yararlandığı, ama kendisine karşı ayrıca sorumlu da olduğu bir eş gibi değil, bir fahişe gibi görmektedir."<sup>[16]</sup>

İnsan ile doğa arasındaki dengenin bozulduğu apaçık bir şekilde görülmektedir. Bu denge, doğanın sürekli olarak daha fazla keskin bir şekilde kullanılmasıyla birlikte doğal ritim ve ahengin bozulmasıyla zirveye çıkmaktadır.<sup>[17]</sup> Doğanın bir parçası olan hayvanların ve onların besinlerinin, derilerinin bir zevk veya haz unsuru olarak kullanılması, bazı türlerinin yok olma ile karşı karşıya kalması örnek olarak gösterilebilir.<sup>[18]</sup> Dolayısıyla insanın doğadan kopması, doğaya yabancılaşması ve bunun sonucunda ortaya çıkan çevresel kirlilik ve değişim gibi birtakım ciddi ekolojik sorunlar büyüyerek devam etmektedir. Anılan sorunların insanla

[12] Saim Gündoğan, "Hicri İkinci Asırda Din Felsefesinin İzleri", *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler-4*, Ed. Hidayet Aydar vd. (Ankara: İKSAD Uluslararası Yayınevi, 2022), 214.

[13] Ömer Hayyam, *Rubailer*, çev. Ali Güzelyüz (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012); Krş. Metin Yasa, *Hayyam'ın Rubailerini Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme* (Ankara: Elis Yayınları, 2009). Hayyam, "doğa ile bütünleşmeyi, doğa ile insanı özerlerinden uzaklaştırmadan, açıklayıcı bir anlam örgüsü içinde" anlatmayı amaçlamaktadır. Metin Yasa, "Doğa ile Bütünleşmek: Ömer Hayyam'ın Rubailerinde Doğa Bilinci", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyum, C.2* (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008), 265 vd.

[14] Bayraktar, *İslam ve Ekoloji*, 25-26.

[15] Lawrence B. Slobodkin, *A Citizen's Guide to Ecology* (New York: Oxford University Press, 2003), 3-32.

[16] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 19.

[17] Kılıç, *Tabiatdaki Metafizik ve Guenon'un Doğu Metafiziği*, 18.

[18] Jiddu Krishnaamurti, *Doğa ve Çevre Üzerine*, çev. Nurgül Demirdöven-Deniz Demirdöven (İstanbul: Ayna Yayınevi, 2001), 23.

Tanrı arasındaki uyumun ve felsefe ile teoloji arasındaki ilişkinin bozulmasından kaynaklandığı ifade edilebilir. Sözü edilen uyumu ve ilişkiyi güçlü, özlü ve çözümlenici bir şekilde ele almak, onların arasında bir köprü kurmaya çalışmak adına Mevlânâ'nın doğa ve ekolojik bilinç konusundaki düşüncelerine başvurulabilir.

Mevlânâ, tüm mahlûkata mevcut kutsallıklarını hatırlatma ve kazandırma girişiminde bulunmuş bir düşünürdür. Çünkü o, Tanrı-merkezli bir yaklaşımla, topyekûn kurtuluşun bir başına değil, ancak bütün mahlûkatla birlikte gerçekleşebileceğini ifade eder. Bu bakımdan onun söylemlerinde, doğanın hem felsefi hem de manevî bir yorumunu yapma, onun kutsal ve sembolik özelliğini yeniden gün ışığına çıkarma ve özellikle onun insan karşısında öteki olmadığını ortaya koyma gereksinimi öne çıkmaktadır. Onun doğa ile insan arasında bir köprü kurabilecek bir doğa teolojisine atıf yaptığı söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışma, onun düşüncelerine atıfla, din felsefesi dolayımında ekolojik sorunların dinî ve felsefi yönünü araştırarak, doğaya karşı saygılı, itinalı bir tavır takınmaya ve duyarlı bir ekolojik bilinç oluşturmaya çalışacaktır.

## 1. DOĞA BİLİNCİ: BÜTÜNCÜL YAKLAŞIM

Bir ilke olarak savunulan bütüncül yaklaşım, düşünce tarihinde İbn Arabî (ö.1240)<sup>[19]</sup>, Ömer Hayyam (ö.1131)<sup>[20]</sup> ve Mevlânâ gibi filozoflar tarafından varlığı anlamak ve anlamlandırmak, Tanrı ve Tanrı-evren ilişkisini belirgin kılmak ile günümüz din felsefesinin bazı ana problemlerine ışık tutmak adına ortaya konulan bir yöntem olarak gösterilebilir. Çalışmada düşüncelerine başvurulacak Mevlânâ, bütüncül yaklaşımı, doğa bilincinin temel paradigması şeklinde öne sürer. Çünkü onun düşüncesinde bütünlük, doğa bilinci açısından, güzel olan Tanrı, evren, evrenin içindeki varlıklar ve tüm bunların birbirleriyle olan münasebetin niteliğini ortaya koyar. Yani bütünlük, bir yönüyle, varlık zincirini meydana getiren fenomenler arasındaki münasebetin Tanrı ile olan değerini ortaya koyar.

Mevlânâ, varlığı, soyut olan Tanrı ve somut olan evren bağlamında ele alır. Bu ele alış, bir taraftan varlığı bir bütün olarak öne sürme, öte taraftan bütün varlığın parçaları durumunda olan varlıkları kendi özel konumlarında ortaya koyma şeklinde belirlenmektedir. Örneğin o, güzellik kavramını soyut olan bakımından Tanrı'ya, somut olan bakımından ise bütünlük oluşturacak şekilde Tanrı'yla olan evren geneline ve doğa özeline bağdaştırır. Anılan bağdaştırma, güzellik içinde güzellik şeklinde ifade edilebilir. Bu çerçevede, "*Âlem-i kull' bütünlük âleminde gizlenmiş*

[19] Metin Yasa, *İbn Arabî'de Tanrı Merkezli Bütün'ü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 9vd.

[20] Metin Yasa, *Hayyam'ın Rubailerini Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 97-103.



*hazine biziz.*<sup>[21]</sup>, “*Bizim gözümüze bak, Hakk’ın cemâlini gör. Hak da cemâlini bizde görür.*”<sup>[22]</sup> ve “*Bütün cihan, başdan başa benim âşkımdır.*”<sup>[23]</sup> gibi ifadeler konuya açıklık getirmesi açısından örnek olarak gösterilebilir.

Mevlânâ’nın dikkat çektiği bütünlük, panenteistik bir ulûhiyyet anlayışına kapı aralamaktadır. Bu bağlamda o, Tanrı ve Tanrı-evren ilişkisi konusunda “Her şey O’dur.”<sup>[24]</sup> düşüncesini ileri sürer. Bu düşüncenin temelinde bütünlük içinde görme yaklaşımına ilişkin ortaya konulan metafizik ve epistemolojik bütüncülük anlayışları yer alır.<sup>[25]</sup> Mevlânâ, bütünde görülen güzelliğin fark yarattığı düşüncesindedir. Buna gerekçe olarak Mevlânâ’nın, “*Havadaki, gökteki her zerre, bizim gözümüzde bütün gül bahçesi, elma bahçesidir.*”<sup>[26]</sup> ifadesi örnek olarak gösterilebilir. Çünkü Mevlânâ, her fırsatta insanın bir güzellik evreninde yaşadığını vurgular. Nitekim güzel olan evren, kendini fiziksel bir uyum içinde açmaktadır. O, bunu “göz” analjisiyle ortaya koyar.<sup>[27]</sup> Onun bu yaklaşımı, somut güzellik örneklerine dair bir izahdır. Mevlânâ, varlığın, evrenin, bütün doğanın ve onun özel parçası olan insanın Tanrı’dan aldığı güzele ortak olduğunu ifade ederek, somut güzelliklere dikkat çeker. Çünkü onun düşüncesinde insan, doğayla bir bütündür.<sup>[28]</sup>

Mevlânâ’ya göre, bütünlükte açığa çıkarılması gereken konu, evrende var olan her bir parçanın bütünlük içinde değer kazanmasıdır. Zira o, tek başına bir anlam değeri taşımayan parçanın, bütün içinde yerini aldığı anda değerli bir görev taşıyacağını doğal fenomenlerden yola çıkarak “*Külle doğru varan, bütüne ulaşan parça-buçüğün bütün dikenleri güzelleşir, güle döner.*”<sup>[29]</sup> ve “*Bütünün çeşit-çeşit, renkre renkre parça-buçukları var. Bu bütünün parça-buçuğu, bütüne karşı parça-buçuklara benzemez; güllün bir parçası olan gül kokusu gibi de değildir.*”

[21] Çalışmamızda kullandığımız *Rubâîler*’de geçen beyitleri, Şefik Can’a ait Hz. Mevlânâ’nın *Rubâîleri* çevirisinden alıntıladık. Karşılaştırma yapmak için Abdülbaki Gölpınarlı’nın çevirisinden de yararlandık. Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Hiz. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, çev. Şefik Can, C. I-II (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991); Aynı mlf., *Rubâîler*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2009); Mevlânâ, *Hiz. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. II, B. 1501.

[22] Mevlânâ, *Hiz. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. II, B. 1693.

[23] Mevlânâ, *Hiz. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. II, B. 1663.

[24] Mevlânâ, *Rubâîler*, 355 (Abdülbaki Gölpınarlı Açıklaması).

[25] Metafizik ve epistemolojik bütüncülük için bkz. Joseph R. Des Jardins, *Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş*, çev. Ruşen Keleş (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 338-340; Krş. Saim Gündoğan, *Mevlânâ Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 67-68

[26] Mevlânâ, *Hiz. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. I, B. 304.

[27] Mevlânâ, *Hiz. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. I, B. 216.

[28] Mevlânâ, *Hiz. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. I, B. 267; C. II, B. 1502; Bu bağlamda güzellik merkezli bir çevre etiğinin oluşturulması gerekliliği için bkz. Gülsüm Turhan, *Din Felsefesi Açısından Çevre Etiği ve Güzellik İlişkisi* (Ankara: Platanus Publishing, 2020).

[29] Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, C. I-VI (İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1990), C. I, B. 3019; Aynı mlf., *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, C. I-VI (İstanbul: MEB Yayınları, 1988), C. I, B. 3007.

*Yeşilliğin güzelliği, gülün güzelliğinin parça-buçuğudur; kumrunun sesi, bülbülün şakımasından bir parçadır.*<sup>[30]</sup> şeklinde izah eder.

Mevlânâ'nın parçaların bütünlük içindeki anlam örgüsü, günümüzde çağdaş ekolojide savunulan “Bir bütün, parçalarının toplamından farklıdır.”<sup>[31]</sup> prensibi ile eşdeğer görülmektedir. Zira onun düşüncesinde parça halinde bulunan bir şey, anlam ve varlıktan yoksundur. Bu bakımdan varlıkların varlık-anlam ilişkisi içinde bütünlü olması gerektiği fikri ısrarla vurgulanır.<sup>[32]</sup> Bu hususta “kabuk analojisi”ne başvuran Mevlânâ, araç-amaç ilişkisine işaret eder. Varlıklardaki amaç nasıl öze karşılık geliyorsa ve kabuk olarak kabul edilen parça öz için varlık kazanmış bir araçsa, bütün ile parça arasında da benzer bir ilişki mevzubahistir. Onun ifadesiyle, “Küllî akıl özdür, içtir, parça-buçuk akılsa deridir, kabuktur.”<sup>[33]</sup> Bu nedenle. “Parça-buçuğu bırak da tüme yüz çevir.”<sup>[34]</sup>

Mevlânâ'nın doğa bilincini ortaya koyan bütüncül bakışı konusunda şu çıkarımlarda bulunmak mümkün görünmektedir. Bütüncül bakış, çağdaş ekolojinin felsefi bir öğreti şeklinde öne sürdüğü tabiattaki her şeyin birbiriyle ilişkili ya da karmaşık durumda olduğu ve insanın bunun içinde bulunduğu anlayışına<sup>[35]</sup> karşılık gelmektedir. Mevlânâ, yalnızca klasik çıkarımlarla değil, süreç felsefesinin modern çıkarımlarına benzer şekilde bütünsel doğa içerisinde varlık zincirinin ontolojik değerini öne sürmektedir.<sup>[36]</sup> Bu bağlamda doğa ile ekolojik dengeye zarar veren ben-merkezli bakış açısının değiştirilmesi konusunda uyarılarda bulunmuş, bunun yerine doğayı kutsal gören bir perspektif sunmuştur. Tüm bunlarla beraber doğa bilincinin oluşması adına canlı doğa anlayışının ele alınması son derece önem arz etmektedir.

## 2. DOĞA BİLİNCİ: CANLI DOĞA YA DA DOĞANIN KONUŞMASI

Doğa bilinci söz konusu olduğunda, ele alınması gereken en temel hususlardan biri canlı doğa veya evrenin canlı oluşudur. Canlı doğa, çağdaş din felsefesinde tartışılan konulardan biri olan süreç felsefesinde ele alınmaktadır. Süreç felsefesinde tüm var olanlar arasında organik bir ilişki vardır. Bir şey, diğerlerinden tümüyle ayrı düşünülemez. Geleneksel metafizikte benimsenen “ferdi cevher” anlayışı burada yoktur. Çünkü varoluşun temelini meydana getiren şey, ötekilerle bir ilişki

[30] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 2916-2918 (Gölpınarlı Çevirisi); Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 2904-2906 (İzbudak Çevirisi).

[31] Odum ve Barret, *Ekolojinin Temel İlkeleri*, 7.

[32] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III, B. 1940-1941 (Gölpınarlı Çevirisi).

[33] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 3756 (Gölpınarlı Çevirisi).

[34] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III, B. 988 (Gölpınarlı Çevirisi).

[35] Richard Spurgeon, *Ekoloji*, çev. Deniz Yurtören (Ankara: Tübitak Yayınları, 2002).

[36] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 854 (Gölpınarlı Çevirisi).

içerisinde olmaktadır.<sup>[37]</sup> Her “bilfiil şey (actual entities)”in özü süreçtir. Bu şeyler, onların varoluş ve yok oluş kavramları içinde anlaşılır. Sürece katılma, bir şeyin ferdiyetinin yok olması manasına gelmez. Her asıl şey ya da hal, kendi doğası içinde sınırlıdır. Tüm mükemmeliyeti yapısında bir araya getiren bir bütünlükten söz edilmeyebilir. Evrendeki en iyi uyum, bütünlük bildiren bir geçmişe bağlı olarak birbirine bağlanmış “kalıcı ferdiyetlerin (enduring individualities)” meydana getirdiği uyumdur.<sup>[38]</sup>

Süreç felsefesinin bütüncül yaklaşım çerçevesindeki canlı doğa yaklaşımını ortaya koyan “organik ilişki” ve “kalıcı ferdiyet” kavramlarıdır. Organik ilişki kavramı, bir yandan bütünlük içerisinde canlı bir doğa yaklaşımını öne sürmekte, öte yandan Tanrı'nın içkin yönünü öne çıkarmaktadır. Kalıcı ferdiyet kavramı ise zorunlu değişim içinde, değişmeyen bir şeyin olduğunu ortaya koymaktadır.

Sözü edilen süreç felsefesinin kimi temel çizgilerinin Mevlânâ düşüncesinde yer aldığı söylenebilir. Bu konuda, Mevlânâ'dan hareketle, hem süreç felsefesinin söz konusu kimi dayanakları hem de canlı doğa anlayışı ortaya konulacaktır. Mevlânâ düşüncesinde sözü edilen konu, dinamik bir şekilde ortaya konulmuştur. O, doğa bilincine süreklilik kazandıran canlı doğa düşüncesini, doğada canlılığı/sistematigi oluşturan besin zinciri ve varlıkların canlılığı üzerinden ele alır. Bu bakımdan onun canlı doğa öğretisi, “âlem”, “diri”, “canlı”, “toprak”, “dağ”, “demir”, “yel”, “deniz”, “ay”, “ateş” ve “taş” terimlerinin betimlemeleri ve konuşmaları üzerinden ortaya konulmaktadır.<sup>[39]</sup> Mevlânâ'nın düşüncelerinin genelinde görülen bu yaklaşım, çağdaş ekolojik ve felsefi çalışmalarda da yer edinmiştir. Örneğin M. Bayrakdar, doğadaki söz konusu canlılığı “tüm canlılık (panbiyoizm)” kavramı ile ifade eder.<sup>[40]</sup> Gerçi Mevlânâ, her şeyin gerçek ve doğrudan sebebi olan Tanrı'nın dolaysız olarak ona hayat vermesi sebebiyle doğanın canlı olduğunu anlatır. Bu noktada o, süreç felsefesinin temel unsurlarından olan “organik ilişki” ve “kalıcı ferdiyet” kavramlarına atıfta bulunur. Çünkü Mevlânâ'ya göre, her ayrı parça Tanrı'nın sürekli ve ayrı yaratıcı eylemleriyle canlandırılır. Bu bakımdan, sözü konusu edilen bu ahenk içerisinde hem organik bir bağ hem de kalıcı ferdiyet fikri bulunur. Bu fikir, “*Yel de kuldur, toprak da; su da kuldur, ateş de. Bana karşı, sana karşı ölüdür bunlar; Tanrı ile diridirler.*”<sup>[41]</sup> gibi ifadelerle ortaya konulur. Burada geçen “diri” kavramı, mecazî anlamdan ziyade, gerçek manada kullanılmıştır. Çünkü anılan dirilik, arızı evrenin her hakikati kadar somut bir canlılıktır.

[37] Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (New York: The Free Press, 1968), 11-15.

[38] Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967), 280; krş. Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah'a* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001), 42.

[39] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III, B. 1006-1019 (Gölpınarlı Çevirisi).

[40] Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*: 89.

[41] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 843 (Gölpınarlı Çevirisi).

Mevlânâ düşüncesinde Tanrı'nın her andaki müdahalesi sayesinde öne çıkan söz konusu canlılık, aynı zamanda doğanın konuşmasına da vesile olur. Konuşan bir varlık olarak doğa, “*Suyun sözünü, toprağın sözünü, balçığın sözünü gönül ehli duyar-anlar.*”<sup>[42]</sup> gibi ifadelerle kendini sunar. Çok yönlü ve sürekli olan doğanın konuşması Mevlânâ tarafından “uğultu” şeklinde dillendirilir.<sup>[43]</sup> Bu konuşmalardan kimilerinin bizzat doğal şeyler arasında yürütülmesi, doğadaki süreçlerin mekanik olmak bir yana, canlı, dinamik, idrakli, deruni ve dokunaklı olduğunu gösterir. Mevlânâ, bunu “*Hamel burcundaki güneş, otlara ve henüz olmamış hurmalara ne yapar? Bilirsin ya. Arı duru su, çiçeklerle fidanlara neler söyler? Onu da bilirsin.*”<sup>[44]</sup> ifadesiyle ortaya koyar. Doğanın kendi içerisindeki bu konuşmaların yanı sıra doğa ile Tanrı arasında geçen şu konuşma daha fazla öne çıkar: “*Tanrı'nın sanatı, cihanın bütün cüzilerine karşı adeta afsuncuların ağzından çıkan soluğun, harfin tesirini yapar. Tanrı çekişi, tesir ve sebeplerle olur. Harfsiz, dudaksız yüzlerce söz söyler Tanrı. Tesir ediş de kederden değil midir? Fakat tesiri, akılla anlaşılmaz.*”<sup>[45]</sup>

Doğanın kendi içerisinde ve Tanrı ile konuşmasının önemi, Kur'an'da açık bir şekilde öne sürülür. Çünkü Kur'an'da her şeyin kendi usulünce vahiy aldığı ve her şeye kendi gerçekliğinin verildiği ifade edilir. Bu bakımdan doğa, Tanrı'nın takdirinin ve rahmetinin bir işareti olarak betimlenmiştir.<sup>[46]</sup> Nitekim doğanın kendine has ve belirli bir hikmeti vardır. Hz. Süleyman örneğinde olduğu gibi, doğa, duyu bahşedilmiş bir şahsa sözü edilen hakikatleri gerçekten söyleyip iletebilir. Mevlânâ, bize Hz. Süleyman'ın her sabah Kudüs'teki Mescid-i Aksa'ya gitmeyi ve orada yetişen şifalı otları sorgulamayı alışkanlık haline getirdiğini şöyle ifade eder: “*Mescitte yeni bir ot bittiğini gördü mü, ota, adını, faydanı söyle derdi. Her ot, yaptığı işi, adını söyler, ona canım âdetâ, bunaysa zehirim derdi.*”<sup>[47]</sup>

Doğa, kendi hikmetini, besin zincirini anlayanlara ve sormayı bilenlere açmaktadır. Bu durum, doğanın Tanrı'yla, insanla bir bütün olması ve iletişim kurması bağlamında gerçekleşmektedir. Sözü edilen iletişimi ya da ilişkiyi gerçekleştiren, doğa bilincinde ve Mevlânâ düşüncesinde önemli olan akıl kavramını ele almakta yarar görünmektedir. Mevlânâ'ya göre akıl, insanı dosta kavuşturan, zorlukların üstesinden gelmeye vesile olan yüce bir varlık ve “altın taç”tır.<sup>[48]</sup> Tanrı'nın yarattığı

[42] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 3291 (Gölpınarlı Çevirisi).

[43] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III, B. 1019-1029 (Gölpınarlı Çevirisi).

[44] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. VI, B. 1068-1069 (İzbudak Çevirisi).

[45] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. VI, B. 1070-1072 (İzbudak Çevirisi).

[46] *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/164.

[47] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. IV, B. 1288-1292 (Gölpınarlı Çevirisi).

[48] Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Mecâlîs-i Sab'a (Yedi Meclis)*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp, 2010), 101. Bu konuda bkz. Nejdîet Durak, “Mevlânâ ve Kant Felsefesinde Aklın Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/19 (2007/2), 27-50; Cevdet Kılıç, “Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 20 (2007), 175-202.

ilk varlık<sup>[49]</sup> ve seçkin yetilerden biri akıldır. Bu nedenle akıl, manevî ve ontolojik bir değer taşır.[50] Ona göre akıl, rehbersiz olduğu takdirde insanı kendi hazzı ve nefsi istekleri bağlamında şekillendirir. Bu nedenle akıl, kendine bir rehber edinmelidir.<sup>[51]</sup> Bu akıl ise küllî akıldır. Ona göre ilâhî yönlü bir mahiyete sahip olan küllî akıl, Tanrı'nın yarattığı yüce manevî yeti ve şahsî ya da cüzî akılların ondan meydana geldiği varlıktır. Bunu, "Akıl, bizim size gönderilmiş bir peygamberimizdir."<sup>[52]</sup> ifadesiyle özetler. Mevlânâ, söz konusu akıllar arasındaki ilişkiye atıfla şu ifadeleri ileri sürer: "Aklı cüzî gâh üstündür, gâh baş aşığı, Akl Küllî ise bütün hâdiselerden kurtulmuştur, emindir."<sup>[53]</sup> O, cüzî akıl karşısında küllî akı, en üstün yeti olarak görür. Bunu, "Akl-ı Küll içtir, Akl-ı Cüz'i ise deridir."<sup>[54]</sup> ifadesiyle özetler.

Mevlânâ, akla değer ve önem vermekle, akıl-merkezli bir felsefe yapabilmeyenin imkânına ve doğa ile doğadaki her şeyin bir akla sahip olduğuna işaret etmektedir. Ancak o, akıl yetisini bilginin biricik ve mutlak kaynağı olduğunu iddia eden felsefî anlayışa ve filozoflara karşı çıkmaktadır. Onun düşüncesinde akıl, yalnız başına metafizik realiteleri anlamakta yetersiz kalan bir yetidir. Çünkü ilâhî gerçeklere varmanın en iyi yolu, aşktır.<sup>[55]</sup>

Mevlânâ, felsefe ve din konularını ortaya koyarken, akıl-merkezli bir yaklaşımı tercih etmekten ziyade, daha çok aşk-merkezli bir anlayışa başvurur. Çünkü o, felsefe anlayışını insanın kendini bilmesine ve neden yaratıldığının şuuruna varmasına vesile olan aşk kavramı üzerine yoğunlaştırır. Çünkü onun düşüncesinde aşk, kişiyi dinî tecrübeye götüren ve soyut yüksekliklere ulaştıran kişinin ruhsal hayatını düzene koyan, kâmil bir etken ve içsel bir dinamiktir. Zira Platon'a atıfla, felsefe yapmaya bilgelik aşkı deniliyorsa,<sup>[56]</sup> bu Mevlânâ için de söz konusudur, bunun yanı sıra, Mevlânâ, "aşkın dilini kullanan"<sup>[57]</sup> bir düşünürdür.

Gerçi, aşka atıfla felsefe yapmak, var olanın ötesine geçmenin bir karşılığıdır. Bu anlayış, aşk konusunda kazandığı tecrübe ve edindiği kişilikten beklenen ölçüde açıklamalar yapan Mevlânâ söz konusu olunca daha bir belirginlik kazanır. Mevlânâ, aşkı hem dinde hem de felsefede kullanırken, aşkın sadece tanımını yapmaz, aynı zamanda aşka bir işlev de yükler. Onun takındığı bu tutumu, dinî ve felsefî kanıları yönlendirir. Bu nedenle düşünürün felsefe anlayışını araştıranlar, onun

[49] Mevlânâ, *Mesnevi*, C. I, B. 1936 (İzbudak Çevirisi).

[50] Mevlânâ, *Mecâlis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, 102.

[51] Mevlânâ, *Mesnevi*, C. I, B. 2497-2498 (İzbudak Çevirisi).

[52] Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Dîvân-ı Kebîr (Seçmeler)*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, C. I-VII (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), C. III, B. 1037.

[53] Mevlânâ, *Mesnevi*, C. III, B. 1145 (İzbudak Çevirisi).

[54] Mevlânâ, *Mesnevi*, C. I, B. 3744 (İzbudak Çevirisi).

[55] Mevlânâ, *Mesnevi*, C. IV, B. 3878-3881 (İzbudak Çevirisi).

[56] Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 64.

[57] Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan (İstanbul: Ribat Yayınları, 1982), 38.

kendini betimleyeceği en önemli yolun aşk yolu olduğunu anlarlar. Onun düşüncesinde aşk, boş bir kavram olmaktan öte, fonksiyonel yönü olan, değer koyucu ve koruyucu ruhu olan bir dinamiktir. Çünkü ona göre aşk, temel bir gereksinimdir. Bunu, “*Ey aşk, bütün canlar, senin canının eseridir. Ey aşk, zevkler, güzellikler, senin güzellik kaynağımandır.*”<sup>[58]</sup> ifadesiyle ortaya koyar. O, aşkın tanımını ise “*Ey aşk, sen ne biçim şeysin ki, evrende var olan her şey senin ve her şey sensin.*”<sup>[59]</sup> gibi ifadelerle ortaya koyar. Ayrıca onun, aşkın can vermek ve iki cihandan vazgeçmek olduğunu ifade ederek işe giriştiğini söylemek mümkündür.<sup>[60]</sup>

Aşka atıfla felsefe yapan Mevlânâ'nın aşkın, Tanrı'yı, evreni ve doğayı anlamada etkin bir role sahip olduğu çıkarımında bulunulabilir. Nitekim Mevlânâ'nın düşünce ve söylemlerinden hareketle şu sonuçlara varmak mümkündür: Yaratılışın nedeni aşktır. Tanrı, hem estetik hem de varoluşsal açıdan aşkı yüce bir varlık olarak yaratmıştır. Çünkü aşk, her varlıkta, ilgili varlığın egzistansiyel konumuna göre yansır ve belirir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın düşünceleri ışığında, tartıştığı felsefi konu ve sorunlar arasında bütüncül bir yaklaşımın aşk kavramı üzerinden ortaya konulduğu söylenebilir.<sup>[61]</sup>

Mevlânâ için, felsefe yapmak aşk-merkezli bir yaklaşımla daha anlamlı olmakta, Tanrı-evren ilişkisi bağlamında bir bütünlüğün olduğu yönünde aşk kavramının fonksiyonu öne çıkmakta, Tanrı hakkında ben-merkezli konuşurken aşk aktif bir rol üstlenmekte, ilâhî aşkı hissedenin artık Tanrı'nın varlığına delil arama durumunda kalmayacağı hususunda aşkın doyurucu ve tatmin edici gücü idrak edilmekte, Tanrı'yla bütünleşmenin yöntemini aramada aşk etkin bir konum kazanmakta, ölüm ve ölümden sonra hayatın ebedî güzelliği aşkla son bulmakta, varlığı tanıma ve bilgisine ulaşma ile doğa bilinci, doğayla konuşma aşkla mana ve değer kazanmakta gibi sonuçlar ortaya çıkmaktadır.<sup>[62]</sup>

Görüldüğü üzere Mevlânâ, felsefi ve hatta dinî düşüncelerini ortaya koyarken temel olarak işaret ettiği ilk kavram aşktır. Bu anlayışla aşkı izah etmeye çalışmış ve Tanrı'nın varlığından âlemin varoluş nedenine kadar her şeyi aşk bağlamında idrak etmek gerektiği görüşünü ileri sürmüştür. Bu görüşü, “*Aşksız yaşama ki öl-meyesin. Aşk yolunda can ver ki sonsuz bir hayata kavuşasın.*”<sup>[63]</sup> ifadesiyle özetleyen düşünür, aşk kavramının zengin bir içeriğe sahip olduğunu, evrenin, doğanın, doğanın kendisiyle ve Tanrı ile konuşmasının, evrenin içindeki varlıkların var olma sebebinin de aşk olduğu yaklaşımını savunur. Ona göre, Tanrı, evren ve içindeki

[58] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. I, B. 782.

[59] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. I, B. 781.

[60] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. II, B. 2211.

[61] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. I, B. 521, 673, 840; C. II, B. 1166, 1633, 1746.

[62] Krş. Mahmut Erol Kılıç, *Evvele Yolculuk* (İstanbul: Sufi Kitap, 2008), 15; Metin Yasa, *Rubâileri Işığında Mevlânâ'da Aşk ve İşlevi* (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 10.

[63] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. II, B. 1793.

varlıkları aşk uğruna yaratmıştır. Tanrı'yla işlev kazanan ve bir başlangıç ilkesi olan aşk, merkezi bir pozisyona sahiptir.

Sonuç olarak, Mevlânâda ileri sürülen canlılık, dinamizm, akıl ve aşk kavramları üzerinden varlığın özünü anlamak ve anlamlandırmak adına günümüz süreç felsefesi açısından bir önem, değer ve öz içermektedir. Her şeyin canlı ve hatta idrak sahibi olduğu fikri, bir yandan süreç felsefesinin temel dinamiklerine atıf yaparken öte yandan doğaya ve doğanın her bir zerresine karşı sorumluluk bilincini, duyarlılığı ve saygıyı da beraberinde getirir. Bu durumu ise ekolojik bilinci gündeme getirir.

### 3. EKOLOJİK BİLİNÇ: SÜREÇ VE OLUŞ

Günümüzde ekolojik veriler ve ekolojik bilinç açısından, Mevlânâ'nın düşünce dünyasında nasıl makul bir yaklaşım çıkarılabilir? Çünkü on üçüncü yüzyıl metafiziği, günümüzde kullanılacak ve başvurulacak tek arayış olmamalıdır. Ancak Mevlânâ, kendi çağını ve ötesini aşan bir felsefi derinlik, bilgi, birikim ve kabiliyete sahip olduğu için günümüzün birçok sorununa cevap oluşturacak felsefi ve dinî dayanak ortaya koymaktadır. Örneğin, ekolojik açıdan onun düşüncelerinin önemi ve değeri, evreni, evrenin içindeki varlıkları ve Tanrı-evren ilişkisini yakından tanımaya, anlamaya ve anlamlandırmaya vesile olduğu noktalarda yatar. Bütün bunlar, açık bir anlatımla değil, daha çok şiirsel ifadeler bağlamında, akılla, sezgiyle ve aşkla daha iyi kavranabilecek bir üslupla aktarılır. Mevlânâ'nın düşüncelerinin bütününde ışıldayan şey, söz konusu kavramlar vasıtasıyla ekolojiye dair öne sürülen iyimserlik ile ekoloji ile doğrudan veya özgün bir ilişki halinde bulunmak gibi hususlardır. Örneğin, yukarıda bir nedenle ifade edildiği üzere her şeye Tanrı'nın can vermesi, her şeyin insan için bir birey olarak görülmesini ve ona göre ilgi gösterilmesini gerektirmektedir. Bu bakımdan insanın evrende yalnız olmadığı ve doğanın bizzat kendisinin yol arkadaşı olduğu sonucu çıkmaktadır. Çünkü Mevlânâda Tanrı, evren, evrenin içindeki varlıklar ve bizzat ekolojik varlıkların kendisi bir bütünlük içinde bulunduğu için her şey insan gibi canlıdır. Bu açıdan Mevlânâ'nın ekolojik mesajları ve anlayışı, ekolojik bilinç oluşturmak adına gündeme getirilmeyi hak eden bir öz ve değer taşımaktadır. Nitekim günümüzde insan, ekoloji ile olan bağı hakkında konuşmaktan utanacak bir duruma gelmiştir. Doğanın insanı yargılayacak bir konuma gelmesi, insanın içgüdüsel olarak taşıdığı bir durumdur. Çünkü insan günden güne ekolojik bilinçten uzaklaşmakta ve kendisinin ontolojik olarak ilişki kurduğu Tanrı, evren ve evrendeki bütün varlıklara yabancılaşmaktadır. Tam bu noktada Mevlânâ'nın düşünceleri, bizlere farklı bir görüş, yol ya da bir ekolojik düşünce kazandırabilecek mahiyettedir.

Mevlânâ'nın ekoloji bilincini doğru bir şekilde idrak etmek için öncelikle, söz konusu bilinci izah etmeye dair ifadeleri titiz bir çözümlemeden geçirmek gerekir. Bu sebeple onun ekolojik bilinç anlayışını meydana getiren ana unsurlar, süreç

kavramı bağlamında ele alınacaktır. Bu ele alışın iki temel sebebi bulunmaktadır. Birincisi, aynı kavramların süreç felsefesinde de ciddi bir konumda bulunmasıdır. İkincisi ise sözü edilen bilincin süreç felsefesi ile bütünlük içerisinde yer almasıdır. Anılan iki konunun net bir şekilde idrak edilmesi için konuyla ilişkili olarak kısaca süreç felsefesi ve süreç kavramından söz etmekte yarar vardır.

Anahatlarıyla süreç felsefesi, değişimin, hareketin ve oluşun asıl kaynak olduğunu, varlık alanının sabit yapılardan öte süreç ve oluşlardan meydana geldiğini öne süren metafizik bir yaklaşımdır. Bu düşüncenin kökleri, Batı'da Yunanlı filozof Heraklitos (ö.M.Ö.475)'a<sup>[64]</sup>, Doğu'da ise Budist felsefeye dayanmaktadır.<sup>[65]</sup> Ancak daha modern bir felsefi düşünce olarak kabul edilirse, süreç felsefesi, Henri Bergson (ö.1941), William James (ö.1910) gibi kimi filozoflarda açık bir şekilde ele alınsa bile, sistematik olarak Alfred North Whitehead (ö.1947) tarafından öne sürülmüştür.<sup>[66]</sup> Whitehead düşüncesinde, insanda sezgisel bir farkındalık şeklinde algılanan "her şey akar" ilkesi görüldüğünden daha farklı anlamlar taşır. Ona göre düşünce sistemi, söz konusu farkındalık üzerine inşa edilmelidir. Filozof, bu düşüncesini şöyle özetler: "*Şüphesiz, kuramın kompleks bir hale getirilmesiyle çarpıtılmış, o temel, izah edilişi felsefenin nihai gayesi olan bütünlüyci tecrübeye dönersek, şeylerin akışı, felsefe sistemimizi üzerine inşa etmemiz gereken bir genellemedir.*"<sup>[67]</sup> Bu yaklaşıma göre süreç, asıl olandır ve varoluş bu yolla kavranabilir. Çünkü süreç, varlığın temelinde değişim ve oluşun olduğunu iddia eden, öngörülen dinamizm içine Tanrı'ya ya aşkın ya da içkin bir şekilde dâhil eden süreklilik olarak öne sürülür.<sup>[68]</sup> Bu yaklaşım, statizm, izolasyon, monotonluk gibi durağan durumların yerine dinamizmi, ilişkiselliği, yaratıcılığı öngörür. Bu bağlamda konu Mevlânâ düşüncesinde ele alındığında, doğaya ya da ekolojik hususlarda öne çıkan ifadelerin, süreç felsefesinin esas unsurlarından olan "değişim" ve "oluş" kavramlarına karşılık geldiği görülmektedir. Buna örnek olarak "*A insanlar, sınırsız rahmet, her zaman akıp durmakta; fakat siz onu anlamıyorsunuz; uyumuş kalmışsınız.*"<sup>[69]</sup>, "*Canın halden hale girmesi gibi her zaman değişir-durur; can, orada her zaman, yeniden yeniye apaçık başka bir âlem görür.*"<sup>[70]</sup> ve "*Her solukta, anlayışına bir şey dokunur; bak da gör, her solukta toprağından yeni bir ot biter.*"<sup>[71]</sup> gibi ifadeler gösterilebilir.

[64] Diogenes Laertios, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 419-425.

[65] Budist felsefe ile ilişkili çalışmalar için bkz. <http://ctr4process.org/publications/Biblio/Thematic/Buddhism.html> (26 Kasım 2021).

[66] Ayrıntılı bilgi için bkz. John B. Cobb-David R. Griffin, Süreç Teolojisi, çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 14-37.

[67] Alfred North Whitehead, Process and Reality: An Essay in Cosmology, Ed. David R. Griffin&Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1978), 208.

[68] Cobb- Griffin, Süreç Teolojisi, 17-37.

[69] Mevlânâ, Mesnevî, C. IV, B. 3304 (Gölpınarlı Çevirisi).

[70] Mevlânâ, Mesnevî, C. IV, B. 2382 (Gölpınarlı Çevirisi).

[71] Mevlânâ, Mesnevî, C. IV, B. 3077 (Gölpınarlı Çevirisi).



Mevlânâ evrendeki durumları/vakaları, “değişim” ve “an”lardan meydana gelen “oluş” kavramı bağlamında değerlendirmektedir. Varlığa dair öne sürülen bu ansal durumlar/vakalar, süreç felsefesinde, zamansal sürecin gerçek halden bir ötekine “geçiş”i ifade eder. Bu geçiş, Mevlânâda değişim ve ilerleme üzerinden işlenmiştir. Onun ortaya koyduğu değişim anlayışı ise “yenilenme”ye kapı aralayacak bir mahiyete sahiptir. Çünkü ona göre, evrendeki her varlık her an yeni bir ruh veya bedene sahip olabilmektedir.<sup>[72]</sup> *Bu hususu açıklayıcı bir şekilde ortaya koyan “Her solukta dünya da yenilenir; fakat biz onu, duruyor görürüz de bu yenilenmeden haberimiz bile olmaz.”<sup>[73]</sup>, “Bizim hilmimizden, her solukta yüzlerce baba, yüzlerce ana doğar; sonra da hemen yokluğa düşer-gider.”<sup>[74]</sup> ve “Orada can, her an sûret değiştirir... her an yeniden yeniyi ve apaçık bir âlem görür.”<sup>[75]</sup> gibi ifadeler örnek olarak ele alınabilir.*

Buradaki beyitler, bir yandan değişimle beraber gerçekleşen yenilenmeye karşılık gelirken; öte yandan “her an yenilenme”, “süreklilik”, “doğuş”, “sûret değiştirme” vs gibi kavramların süreç felsefesinin ileri sürdüğü “yaratıcı tekâmül”<sup>[76]</sup> düşüncesini desteklediğini ve açıkladığını gösterir. Ancak Mevlânâ düşüncesinde yenilenme, Tanrı’nın her an yaratması ve yok etmesi manasında öne sürülmüştür. Bunu, “Sana, her solukta bir ölüm var, bir geriye dönüş var; Mustafa da ‘Dünya bir andan ibarettir.’ buyurdu.”<sup>[77]</sup> ifadesiyle özetler. Ayrıca yenilenme konusunda o, evrenden bahsederken “sürekli bir yenilenme olduğunu” ısrarla vurgular. Öte yandan Tanrı’dan söz ederken hiçbir şeyin kendisine gizli kalmadığı, adaletli, cömert ve ihsan sahibi<sup>[78]</sup>, bütün yarattıklarına yakın olan<sup>[79]</sup>, her şeyi gören-duyan-bilen<sup>[80]</sup> gibi a posteriori ifadeler kullanır. Tanrı’ya ilişkin bu sıfatlar, yukarıda başka bir nedenle ifade edildiği üzere, filoteolojik bir yaklaşımla aşk ile temellendirilir.<sup>[81]</sup> Mevlânâ’nın söz konusu temellendirme yolu olan aşk-merkezli yaklaşım, a posteriori söylemlerden yola çıkarak Tanrı’nın içkinliğini önceleme girişimidir. Çünkü ona göre Tanrı, içkin yönü ile âlemin her yerinde ve anında vardır.

Mevlânâ’nın değişim, oluş ve yenilenme konusunda öne sürdüğü ifadeler, Whitehead’ın süreç felsefesi konusundaki düşüncesiyle benzerlik taşımaktadır. Örneğin Mevlânâ, bu evrende olup bitenin melekût âlemine geçtiğini ve orada olanların

[72] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. VI, B. 764 (Gölpınarlı Çevirisi).

[73] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 1149 (Gölpınarlı Çevirisi).

[74] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 2686 (Gölpınarlı Çevirisi).

[75] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. IV, B. 2382 (İzbudak Çevirisi).

[76] Krş. Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (İstanbul: MEB Yayınları, 1947).

[77] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 1147 (Gölpınarlı Çevirisi).

[78] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. VI, B. 2883-2890 (Gölpınarlı Çevirisi).

[79] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. VI, B. 4231-4242 (Gölpınarlı Çevirisi).

[80] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. IV, B. 218-230 (Gölpınarlı Çevirisi).

[81] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. V, B. 2012-2014 (Gölpınarlı Çevirisi).

da bu âleme geri geldiklerini ifade eder.<sup>[82]</sup> Benzer şekilde Whitehead, bu evrende olanların “sürekli yok olma (perpetually perishing)” ile karşı karşıya kaldıklarını ve bu nedenle gayp âlemine geçiş yaptıklarını; benzer şekilde gayp âleminde olanların ise bu evrene geri döndüklerini öne sürer. Bu geçiş aşamalarında sevgi duygusunun bu âlemden ötekine ve öteki âlemden bu âleme taşmakta olduğunu da ifade eder.<sup>[83]</sup> Whitehead’in atfı yaptığı söz konusu âlemler arasındaki geçişlerde ortaya çıkan oluş ve sevgiye dayalı güçlü bağ, daha önce başka nedenle dile getirilen Mevlânâ’nın aşk-merkezli felsefesi ile ortaya çıkan ilişkiye benzemektedir. Bu benzerlik, Mevlânâ düşüncesinde âlemin her parçasında, evrende ve evrenin içindeki varlıklarda, öne sürülen değişim, oluş ve yenilenme kavramlarında daha fazla öne çıkmaktadır. Bu durumu en iyi izah eden yaklaşımlardan biri, süreç felsefesidir. Çünkü tüm bunlar, süreç felsefesi ile bir bütünlük oluşturmaktadır.

Gelinen aşamada, değişim ve yenilenme kavramları, Mevlânâda evrendeki ansal oluşumların temel kavramları olarak ifade edilmiştir. O, bu kavramlarla birlikte ilerleme kavramına da değinir. İlerleme kavramı açısından evrende var olan her varlık, her an kemâle ulaşmak için devamlı olarak adımlar atar. Ona göre, yokluktan varlığa ve varlığın da kendi içinde katmanlaşma ve geçişlerine ilişkin evreler bulunmaktadır.<sup>[84]</sup> Bu evreler, bir konumdan daha yüksek bir konuma intikaldeki aşamada ezeli olarak takdir edilmiş devir halleridir. Bu devir halleri, sözü edilen devir kuramının izahlarıdır. Mevlânâ, söz konusu halleri sırasıyla dile getirir. İnsan, ilkin cansız varlıktı, sonra gelişen bir bitkiye dönüştü, bitkiyken öldü, daha sonra hayvan şekliyle ortaya çıktı; hayvanken öldü ve ardından, insan oldu. Haller arasındaki bu geçişler, insanın hayvansal içgüdülerinden ve isteklerinden vazgeçerek yeni bir hal için kapı aralamasıdır. Bu hal için insanın insanken ölmesi gerekir. Çünkü insan, ancak bu haliyle melek yönünü ortaya koyar. Başka bir deyişle insan, ruhî yönüyle bağlandığı melekût âlemine ulaşmış olur. Böylece insan, asıl kaynağına kavuşmuş olur. İnsan melek âlemine ulaştıktan sonra da kendini Tanrı’ya kurban etmelidir. Çünkü yalnızca bu şekilde tarif edilemeyen, açıklanamayan dairenin bitiş noktasına varılmış olur.<sup>[85]</sup>

Açıkça anlaşıldığı üzere, evrendeki her şey en küçük parçasından en büyüğüne kadar süreklilik arz eden çok hızlı bir değişim, oluşum ve ilerleme içindedir. Bu nedenle tüm varlık, her an yok olup var olabilecek bir devir aşamasındadır. Bunun gerçekleşmesi ise Tanrı sayesinde. “Her an Tanrı ile birliktelik” düşüncesine karşılık gelen söz konusu yaklaşım, Tanrı-evren bütünlüğünü öngörür. Süreç felsefesi bakımından da önem taşıyan bu bütünlük, Tanrı’nın içkin yönüne dair açıklayıcı bir atıftır. Nitekim Mevlânâda Tanrı’nın evreni kuşatan bir varlık olduğu

[82] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 1897-1899 (Gölpınarlı Çevirisi).

[83] Whitehead, *Process and Reality*, 341-344.

[84] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 791-794 (Gölpınarlı Çevirisi).

[85] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III, B. 3902-3907 (Gölpınarlı Çevirisi).

fikri, geniş bir yer edinir.<sup>[86]</sup> Bu fikir ise evrenin Tanrı'dan bağımsız düşünülmemesi gerektiğine karşılık gelir. Onun ifadesiyle, “*Biz onun gölgesiyiz, cihan da bizim gölgemizdir.*”<sup>[87]</sup> Çünkü ona göre, Tanrı'nın sürekli yaratması, Tanrı'nın evren ile bir bütünlük oluşturmasıdır. Bu bütünlük, bir yandan Tanrısız evren veya evrensiz Tanrı olmayacağı, yani Tanrı'nın aşkınlığı ve içkinliği vurgusunu öne çıkarır. Öte yandan ise devir nazariyesinde olduğu gibi, varlık zincirini meydana getiren her halkanın önemli ve değerli olduğu yapısına karşılık gelir. Söz konusu varlık zinciriyle vurgulanan husus ise hem âlemde var olan dengeye işaret etmek; hem de varlığı anlamaya ve bilgisini temellendirmeye dair bir girişimdir. Bu girişim, doğa ve ekolojik bilinç arasındaki etkileşimin veya ilişkinin nasıl ele alınması gerektiğine dair bir ipucudur.

#### 4. DOĞA BİLİNCİNDEN EKOLOJİK BİLİNCE DOĞRU

Doğa ve ekolojik bilincin oluşması için hem felsefi hem de dinî açıdan değer taşıyan ve öne çıkan yaklaşımların başında bütüncül yaklaşım gelir. Çünkü bu yaklaşım, bir yandan çağdaş ekolojinin felsefi bir kuram olarak ortaya koyduğu doğadaki her şeyin birbiriyle ilişkili ya da kompleks durumda olduğu ve insanın bunun içinde bulunduğu perspektifine karşılık gelir. Öte yandan ise teolojik açıdan dinlerin köklerini oluşturan, örneğin İslâm'ın, tevhid anlayışı, itikat ve maneviyat için bereketli bir toprak sağlayan birlik ilkesine dayanır. Birlik, İslâm dini için aslıdır. Çünkü İslâm dini, Tanrı'nın, vahiy akışının, âlemin, tabiatın, insanlığın ve nihai olarak var oluşun birliğini vurgular. Bütün parçalara yansıyan bu birlik, çeşitliliği kucaklar ve diri tutar. Kur'an'da belirtildiği gibi, “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”<sup>[88]</sup> Açıkça anlaşıldığı üzere Tanrı'nın aşkın ve içkin olduğu konusuna atıf yapılmaktadır. Çünkü Tanrı, bâtın ve zâhirdir<sup>[89]</sup>, yani hem içe dönük hem de dışa dönüktür. İslâm'ın gücü, görünüşte zıt şeyleri bağdaştırma ve çeşitliliği uyumlulaştırarak temeldeki birliğin kavranmasını ve uyumsuzluğun barışıklığa dönüşmesini sağlama kabiliyetinden gelir.<sup>[90]</sup> Konumuz itibarıyla ortaya konulan hem felsefi argümanlar hem de dinî dayanaklar, bu anlayışa, Tanrı'nın ve bütün var oluşun birliğine, bütünlüğüne dayanan bir doğa ve ekoloji bilinci öngörmektedir. Bu bilincin en temel esası ise insanın ilâhî güçle ve tabiatla bağlantılılık aracılığıyla bütünleşmeyi yaşamasıdır. Hem felsefenin hem de dinin ayrılmaz bir parçası olan bu tema, Mevlânâ tarafından etraflıca işlenmiştir.

[86] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 1493 (Gölpınarlı Çevirisi).

[87] Mevlânâ, *Hız. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. I, B. 473.

[88] el-Bakara 2/115.

[89] el-Hadîd 57/3.

[90] Abdul Aziz Said ve Nathan C. Funk, “İslam'da Barış: Bir Maneviyat Ekolojisi”, *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*, haz. R. C. Foltz-F. M. Denny-A. Baharuddin, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Oğlak Bilimsel Yayıncılık, 2003), 155.

Mevlânâ'nın doğa ve ekolojik bilinç konusundaki görüşleri ele alındığında, bütüncül yaklaşım ile birlikte ele alınması gereken en önemli hususlardan biri ulûhiyyet anlayışıdır. Onun ulûhiyyet yaklaşımı, doğa ve ekoloji algısını belirleyen bir sisteme sahiptir. Çünkü o, ulûhiyyet görüşünü öne sürerken bazı a priori ve a posteriori ifadeleri birlik ve bütünlük içerisinde işlemiştir. Mevlânâ'nın a priori ifadeleri (Tanrı'nın aşkın boyutu), doğa bilincinin metafizik yönüne; a posteriori ifadeleri (Tanrı'nın içkin boyutu) ise doğa bilincinin fizik yönüne işaret eder. Düşünürün söz konusu bütüncül yaklaşımı, süreç felsefesi açısından önem taşıyan Tanrı-evren bütünlüğünü çağırıştırır. Mevlânâ'nın bahse konu olan düşüncelerinin günümüz süreç felsefesine işaret ettiği şeklinde bir yorum desteklenebilir. Çünkü o, Tanrı, evren ve doğa konusunda bütünsel bir dünya görüşünü savunur.

Mevlânâ, Tanrı'ya dair görüşlerini ortaya koyarken Tanrı'nın aşkın ve içkin yönlerine dikkat çekerek, çift kutupluluğa işaret eder. Tanrı'nın aşkınlığı, değişmez, bağımsız ve mutlak olan yönlerine karşılık gelirken; içkinliği ise evrenin içinde bulunan, evrenin içindeki bütün oluşa müdahale eden ve değişen yönlerine karşılık gelmektedir. Sözü edilen aşkınlık ve içkinlik, birbirinden farklı kutuplar biçiminde görülen ve paradoksal iki kutuptan söz ediliyor şeklinde anlaşılabilir, ancak Tanrı, anılan kutupların birbirini içermesi sonucunda bir ve aynıdır.<sup>[91]</sup>

Mevlânâ için aşkınlık söz konusu olduğunda, konumuz itibariyle doğa ve ekolojik mesajlar göz önünde bulundurularak, metaforlar aracılığıyla<sup>[92]</sup> Tanrı'nın aşkın yönünü a priori bir yaklaşımla, "Güzel Tanrı" ve "Tanrısal Güzellik" gibi kavramlar kullanmak suretiyle "Tanrısal Güzel İsimler"e işaret etmektedir.

Mevlânâ, âlemde bulunan tüm güzelliklerin ve doğanın, Tanrı'nın mutlak ve güzel olmasından ötürü, pay aldığı ısrarla vurgulamaktadır. Mevlânâ'nın Tanrı'ya dair işaret ettiği güzellik, "âlemi aydınlatan"<sup>[93]</sup>, "göze hitap eden"<sup>[94]</sup> ve "baş döndüren"<sup>[95]</sup> şeklindeki nitelikleri özünde taşımaktadır. Bu nitelikler ise a priori güzelliğin âleme yansıdığına göstergesidir.

Mevlânâ'nın Tanrı'ya atfettiği aşkın yön, bir taraftan Tanrı'yı zorunlu varlık yaparken, öte taraftan O'nu varlığın her görünümü içinde varlıkla bütünleşen bir varlık olarak görülmesine sebep olur.<sup>[96]</sup> O, Tanrı'nın aşkın boyutu bağlamında,

[91] Metin Yasa, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18-19 (2005), 137; Fatma Karakaş, Mevlânâ'nın *Mesnevi'sinde Doğa Bilinci* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 36-55.

[92] Krş. Nihat Keklik, "Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe", *1. Milli Mevlânâ Kongresi* (Konya: Selçuklu Üniversitesi Yayınları, 1986), 39-93.

[93] Mevlânâ, *Rubâîler*, 30.

[94] Mevlânâ, *Hız. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. II, B. 1509.

[95] Mevlânâ, *Hız. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. II, B. 1774.

[96] Mevlânâ, *Rubâîler*, 21.

Tanrı'nın bizim için sıradan herhangi bir obje olduğu sonucuna varmaz. Çünkü Tanrı, bizsiz bir ilktir, her şeyin ötesinde olma anlamında bağımsız ve aşkındır. Başka bir ifadeyle, O, evren veya evrenlere gereksinim duymaz, her şeyi kuşatır; ancak O'nu hiçbir şey kuşatamaz.

Mevlânâ, Tanrı'nın aşkın yönünün insan ve evren aracılığıyla bilinebileceğini ifade eder.<sup>[97]</sup> Bu yaklaşımı “*Biz onun gölgesiyiz, cihan da bizim gölgemizdir.*”<sup>[98]</sup> ifadesiyle özetler. Burada öne çıkan husus, Tanrısız evren veya evrensiz Tanrı olmayacağı vurgusudur. Çünkü Mevlânâ'ya göre, Tanrı, kendisini hem batin hem zahir olarak niteler.<sup>[99]</sup>

Mevlânâ'da evreni, doğayı ve insanı kuşatan güç, Tanrısal birliktir. Anılan birliğe kaynaklık eden şey ise Tanrısal aşkınlıktır. Bu birlik ve aşkınlık düşüncesi, “*Sen şekle taptıkça iki görünür sana; fakat şekilden kurtulana göre birdir o.*”<sup>[100]</sup> gibi paradoksal ifadelerle anlatılarak, Tanrısal aşkınlık ve içkinliğe bağlı zıtlıkları bağdaştırma ve uyumlu hale getirme hedeflenmiştir. Mevlânâ'da, “*Hem ap-açık meydanda, hem gizli.*”<sup>[101]</sup> gibi paradoksal ifadeler, yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Bu ifadeler, bir taraftan Tanrı'yı bilme, anlama ve tanımlama; diğer yandan ise Tanrı'ya atıfla âlemi ve tabiatı algılama arzusuna dayanır. Burada öne çıkan hususlardan biri, hem süreç felsefesinin temel kavramlarından olan hem de doğa bilincinin metafizik yönünü içeren “Tanrısal kuşatıcılık” kavramıdır. Mevlânâ, Tanrısal kuşatıcılığı Tanrı'nın muhit<sup>[102]</sup>, tek<sup>[103]</sup>, ezeli-ebedî<sup>[104]</sup>, doğmayan-doğurmayan<sup>[105]</sup> gibi sıfatlarıyla dile getirir.

Mevlânâ'ya göre Tanrı'nın aşkın yönü, güzellik ve Tanrısal güzel kavramları ile bunun evrene yansıyan nitelikleri; Tanrı'nın tek, eşsiz ve mutlak gibi sıfatları ve Tanrı, evren, insan ilişkisinin karşılıklı tezahürleri bağlamında ortaya çıkar. Bir başka deyişle, evrenin ve evrendeki hiçbir varlığın Tanrı'dan bağımsız düşünülme-yeceği vurgusu söz konusudur. Bu bakımdan doğa ve ekolojik bilinç söz konusu edildiğinde, Mevlânâ felsefesi, insan-merkezli veya doğa-merkezli bir anlayıştan öte, Tanrı merkezli bütünü öngören bir anlayışı ortaya koyduğu söylenebilir. Şimdi sözü, Tanrı'nın içkin yönüne getirelim.

Mevlânâ düşüncesinde, Tanrı'nın içkinliği, aşkınlık ile bir bütün halinde ortaya konulur. Ayrıca Tanrı'nın içkin yönü, O'nun diğer varlıklarla ilişkisini tayin etmesi

[97] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. II, B. 1858.

[98] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. I, B. 473.

[99] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. I, B. 483.

[100] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 680 (Gölpınarlı Çevirisi).

[101] Mevlânâ, *Rubâîler*, 28.

[102] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 1493 (Gölpınarlı Çevirisi).

[103] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. IV, B. 2511 (Gölpınarlı Çevirisi).

[104] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. IV, B. 3501 (Gölpınarlı Çevirisi).

[105] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 2769 (Gölpınarlı Çevirisi).

bakımından son derece önem arz eder. Düşünürün bu yaklaşımı güzellik kavramı bağlamında ele alındığında, içkin yön hem anlam kazanmakta hem de iyice ortaya çıkmaktadır. Burada, Mevlânâ'ya göre a posteriori güzellik ile evrende ve evrendeki varlıklarda görülen güzelliklere işaret edilmektedir. Bu şekildeki güzellikler, içkinlik kavramı ile dile getirilebilir. Nitekim düşünür, eserlerinde Tanrı'nın içkin boyutuyla âlemde bulunduğunu, kendisinin güzelliğini ve kendi niteliklerini âleme yansıttığını açık bir şekilde ifade eder. O, ilk etapta, evren genelinde ve doğa özelinde en güzel olan varlığın Tanrı olduğunu belirtir.<sup>[106]</sup> Güzel olan Tanrı, bunu evrene de yansıtır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın içkin olan boyutuna karşılık gelir. Tanrı'dan gelen güzellik ile nitelenen bu âlem, doğa ve âlemin içindeki varlıkların, güzelliklerini Tanrı'ya borçlu olduğu vurgulanır.<sup>[107]</sup>

Dahası, Mevlânâ, Tanrı'nın içkin yönünü, a posteriori güzellik açısından "güzel evren" ve güzel evrende güzellik örnekleri" gibi kavramlarla ifade eder. Bu âlem ve içindeki varlıklar, Tanrı'nın varlığına işaret eden en önemli kanıtlardan biridir. Çünkü O, bütün ihtişamı, kusursuzluğu, mükemmelliği ve güzelliğiyle bu evrende tecelli etmiştir. Bu nedenle Mevlânâ, hem mutlak güzel olan Tanrı'ya hem de tanrısal güzelliğin a posteriori şeklinde tecelli ettiği güzel evrene ve doğaya değer vermektedir.<sup>[108]</sup>

Mevlânâ'nın ortaya koyduğu güzel evren yaklaşımı, İbn Arabî ve Gazzalî (ö.1111)'nin güzel evren konusundaki görüşlerine benzemektedir.<sup>[109]</sup> İbn Arabî ve Gazzalî'ye göre evren, güzel ve yetkin olan Tanrı'dan pay almıştır. Benzer şekilde Mevlânâ, evren ve onun her tarafında güzelliğin mevcut olduğunu açıkça ifade eder.<sup>[110]</sup> Ayrıca Mevlânâ'nın söylemleri dikkate alındığında, Tanrı'nın aşkınlık ve içkinlik yönlerine dair, destekleyici seviyede, Muhammed İkbal (1877-1938)'in düşüncelerine atıf yapılabilir. İkbal, Tanrı'nın eşzamanlı olarak aşkın ve içkin olduğunu vurgular.<sup>[111]</sup> İkbal'in ifade ettiği paradoksal yaklaşım, Mevlânâ tarafından, önceden ele alınmıştır. Bu konuda Mevlânâ'nın "Ne ben benim, ne sen sensin, ne bensin; hem ben benim, hem sen sensin, hem sen bensin. Seninle öyle bir haldeyim ki; ben mi benim, sen mi bensin?"<sup>[112]</sup> ifadesi yeterince açıklayıcı görünmektedir.

Mevlânâ, Tanrı, öteki ile ilişki kurduğunda, ötekinin ontolojik statüsünde alınganmaz. Çünkü Tanrı'nın aşkınlık ve içkinliği kendine hastır ve ötekinden yücedir. Bu tutumu, Aydın'ın Whitehead hakkındaki "Tanrı'nın 'asli' yanı da sürece

[106] Mevlânâ, *Rubâiler*, 37.

[107] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. I, B. 316, 810.

[108] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. I, B. 14, 19; C. II, B. 211.

[109] Metin Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi Söylemler ve Çıkarımlar* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 117-118.

[110] Mevlânâ, *Rubâiler*, 58.

[111] Muhammed İkbal, *Cavidnâme, çev. Annemarie Schimmel* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958), B. 580.

[112] Mevlânâ, *Rubâiler*, 226.

*dâhil olan yanı da tamamen Tanrı'ya özgüdür.*<sup>9[113]</sup> tespiti, Mevlânâ'nın Tanrı görüşü için de yapılabilir. Çünkü ona göre burada bir bütünlük söz konusudur. Zira Mevlânâ'nın Tanrı'nın içkin yönü ile kendine özgünlüğünü ve ötekine kapalılığını bir bütün halinde ileri sürdüğü anlaşılır. Mevlânâ'nın buradaki temel vurgusu, insanın hem teorik hem de dinî bilincinin tatmin edilmesine dayanır. Büyük ölçüde, teorik bilinçle, güzel Tanrı'nın, güzel olan evrenin tamamına içkin olduğu ve evrene yayıldığı, bütün duysal realiteye, güzelliklere ve evrendeki güzel örneklerle hâkim olduğu ve kendini duysal realite bağlamında gösterdiği kast edilir. Öte yandan, dinî bilinçle de Tanrı'nın Mutlak güzellik ve aşkın yönüyle ötekenden farklı olduğu öne sürülmüştür. Ayrıca bu hususla ilgili olarak düşünürün ısrarla vurguladığı şey, Tanrı'nın insanı içine aldığı ancak onun üzerinde olduğu ve insanın da Tanrı karşısında bir öteki gibi durmadığı fikridir.

## SONUÇ

Doğa ile bütünleşme, hem özlenen ve arzulanan doğal görünüşleri ortaya çıkaran hem de yaşanan doğa ve ekoloji sorunlarının çözümüne katkı sağlayan bir içerik ve güce sahiptir. Bu gücü ortaya çıkaracak olan felsefe, bilim, teoloji ile birlikte din felsefesi açısından bazı düşünceleri ele alıp tartışma gerekliliği doğmaktadır. Bu düşünceden hareketle Mevlânâ'nın konuya dair görüşleri incelenmiştir. Mevlânâ, doğa ve ekoloji konusunda öne sürülen birçok problemi ele almış ve bunu kendine has üslubuyla teolojik ve felsefi düzeyde ortaya koymuştur.

Mevlânâ'nın konu hakkındaki görüşleri arasında dikkatimizi en çok çeken kavram güzellik kavramıdır. Çünkü güzellik kavramı ile Tanrı arasında bir bağ olabileceği fikri akla gelmektedir. Bu fikir, düşünen özne için bir yandan görme, bakma veya kalp ile idrak etme, tasdik etme tefekkürüne dayanırken, öte yandan güzelliğin içindeki ve ötesindeki realiteyi keşfetme, bulma amacına bağlıdır. Bu tefekkür ve amaç, nihayetinde var olan tüm güzelliklerden daha güzel ve mutlak olan bir Tanrı'nın olduğu sonucuna götürür. Bu netice ise doğa ve ekolojik bilincin oluşmasının kapısını aralamaktadır. Nitekim Tanrı'nın mutlak güzel olması, âlem ve içindeki bütün güzelliklerin ondan kaynaklandığını ve bunda, insanda bulunan antropomorfik özelliklerden sonlu olma, artma ve eksilme olmadığı belirtilmelidir. Çünkü güzel olan Tanrı'nın mükemmel güzelliği ezeli ve ebedidir. Böylelikle doğanın sadece insanın tasarrufuna bırakılmadığını, doğanın tek sahibi olmaktan ziyade, bir parçası olduğunu anlayan insanın istediği gibi ve sorumsuzca doğayı kullanamayacağı gerçeği açığa çıkmaktadır.

Mevlânâ, doğa bilincine kapı aralayan bütüncül bir yaklaşıma işaret ederek, evrenin Tanrı'yla oluşu, güzel Tanrı sayesinde evrenin güzel olarak nitelenmesinin olası olduğunu vurgular. Anılan bağlamda o, evren ve evrenin içindeki varlıkların,

[113] Aydın, *Âlemden Allah'a*, 76.

Tanrı'nın "her şey olması" sonucunda yeni bir anlam örgüsü kazandığına da işaret eder. Söz konusu anlam örgüsü, Mevlânâ'nın düşüncesinde geniş bir yer tutan bütünlük anlayışıdır. Bu anlayış, açıklayıcı, olgunlaştırıcı ve birleştirici yönlerinin ortaya koyduğu özde barınmaktadır. Bu öz, Mevlânâ için, Tanrı'yı, varlığı, varlık zincirini, evreni ve evrenin içindeki varlıkları, doğayı bir bütün halinde görme çabasının ortaya koyduğu anlamdır. Dolayısıyla, doğru içerikli bir yaklaşımla ikiyi adeta bir gören ve evreni Tanrı'yla anlamaya çalışan derin bir bütünlük görüşü ortaya çıkmaktadır. Bu görüş doğru bir şekilde anlaşıldığında, ne Tanrı'nın evrenleştirildiği ne de evrenin Tanrısallaştırıldığı sonucunu ortaya çıkarır. Onun teosofisini oluşturan bu sonuç, bütün evreni, doğayı kucaklar. Bu doğa, sadece organik, doğal ve somut şeyleri değil, çevredeki her şeyi kapsayan canlı bir doğadır.

Mevlânâ'nın canlı doğa öğretisi, süreç felsefesinin kimi temel unsurlarını kapsayan bir yaklaşımla dinamizm, varlık ve besin zinciri, akıl ve aşk gibi kavramlar bağlamında işlenmiştir. Doğa söz konusu edildiğinde, Mevlânâda bu kavramlar arasında aşk kavramı daha fazla öne çıkmaktadır. Çünkü ona göre aşk olmadan Tanrı ve evren anlaşılmaz. Aşk, Tanrı'yı anlamada, O'na ulaşmada, evren ve içindeki varlıklarla münasebet kurulmasına imkân sağlamada, doğa bilincinin oluşmasında ve bütün bunların basit bir şekilde idrak edilmesinde önemli bir öz taşıyıcıdır. Bu öz, Tanrı'yı, evreni ve insanı organik bir bütünlük içerisinde birleştirmektedir. Evrendeki her varlığın sözü edilen bütünlük içerisinde daha anlamlı ve değerli hale gelmesi, bir yandan süreç felsefesine katkı sunarken öte yandan ise bazı ekolojik verileri ve ekolojik bilinç ile doğa bilincini incelemektedir.

Ekolojik bilinç söz konusu olduğunda, tabiattaki canlıların varlığında öne çıkan değişim, süreç, oluş, yenilenme ve ilerleme, Tanrısal sürece tabii melekût âleminde gelen devamlı akışlarla mümkün olmaktadır. Öte yandan varlıkların her an halden hale girmeleri, "en iyi" olana ulaşmaları durumudur. Bu durum ise ekolojik bilinç oluşturmanın teolojik ve felsefi bir izahıdır. Bu izah, süreç felsefesinin temel dinamikleri olan süreç ve oluş kavramlarının gerekliliğini, doğanın kendisinin Tanrı'dan ve insandan bağımsız olmadığını ve bir Tanrı-evren bütünlüğünü kapsamaktadır.

Tanrı-evren bütünlüğünü öngören çift kutupluluğunun görünümü ve bunların doğa ve ekolojik bilinç ile olan ilişkisi konusunda birtakım çıkarımlar öne sürülebilir. Tanrı'nın her an yaratma halinde olduğu düşüncesi, doğanın Tanrı'yla sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu ortaya koyar. Güzel Tanrı ve O'nun yansıması olan güzel evren, güzel bir doğanın yaratıldığına ve bunun aynı şekilde korunması gerektiğine işaret eder. Tanrı'nın varlığının kendinde olması ve varlıkların varoluşlarını ve sürekliliğini devam ettiren bir etken olarak varlıklara kaynaklık etmesi, doğa bilincinin fizik yönünü açıklayan a posteriori örneklerle desteklendiğini gösterir. Tanrı ile her an birlikte olmanın bir sonucu olarak doğayı ve evreni kuşatan ilâhî güzellikler, doğa bilincini dikkate almanın değerini açıklayıcı bir şekilde öne sürer.



Bir muhit olarak Tanrı'nın her şeyi kuşatan bir varlık olması fikri, insanların doğa bilinci açısından çevresine karşı daha duyarlı, sorumlu ve hassas olmasını sağlar. Mevlânâdan hareketle ileri sürülen bu çıkarımlar, özünde değişim ve oluşumu savunurken, öte yandan bütün değişimlerin gerisinde değişmeyen bir varlığa dair argümanlardır. Söz konusu değişen ve değişmeyen bu yaklaşımlar, Tanrı'nın içkin ve aşkın yönleridir. Doğa ve ekolojik bilincin fizik ve metafizik yönleri buna göre şekillenir.

Sonuç olarak, Mevlânâ'nın düşüncesinde doğa bilinci, süreç felsefesinin öngördüğü felsefi derinliğe paralel bir şekilde, evrenin ansal oluşumlarla, evren ve içindekilerin Tanrısal içkinlik ile iç içe olduğu düşüncesiyle ifade edilmiştir. Mevlânâ'nın kendine özgü ifadelerle öne sürdüğü ulûhiyyet anlayışı, söz konusu çift kutupluluğa dayanmaktadır. Bu yaklaşım, hem ekoloji açısından yeni bir bakış açısına hem günümüzde öne çıkan ekolojik sorunlara farklı bir açılıma hem de doğa ve ekolojik bilince dair farkındalık oluşturmada kapı aralayacak bir öz taşıır.

## KAYNAKÇA

- Akurgal, Ekrem. *Anadolu Kültür Tarihi*. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1997.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aydın, Mehmet S. *Älemden Allah'a*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam ve Ekoloji*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekamül*. çev. Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: MEB Yayınları, 1947.
- Burckhardt, Titus. *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*. çev. Fahreddin Arslan. İstanbul: Ribat Yayınları, 1982.
- Cevdet Kılıç. "Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 20/8 (2007), 175-202.
- Clarke, C. "Canlı Evren: Celaleddin Rumî'nin Mesnevî'sinde Doğa". *İslam ve Ekoloji Bahsedilmiş Bir Emanet*. haz. R. C. Foltz-F. M. Denny-A. Baharuddin. çev. Nurettin Elhüseyni. 67-87/İstanbul: Oğlak Bilimsel Yayıncılık, 2003.
- Cobb, John B. - Griffin, David R. *Süreç Teolojisi*. çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Durak, Nejdet. "Mevlânâ ve Kant Felsefesinde Aklın Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19/2 (2007), 27-50.
- Görmez, Kemal. *Çevre Sorunları*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.
- Gündoğan, Saim. "Hicri İkinci Asırda Din Felsefesinin İzleri". *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler-4*. ed. Hidayet Aydar vd. 193-223. Ankara: İKSAD Uluslararası Yayınevi, 2022.
- Gündoğan, Saim. *Mevlânâ Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Güney, Emrullah. *Çevre ve İnsan Toplum Doğa İlişkileri*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2003.
- Hayyam, Ömer. *Rubailer*. çev. Ali Güzelyüz. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012.
- Hazen, William E. *Reading in Population and Community Ecology*. Philadelphia: W.B. Saunders Company, 1970. <http://ctr4process.org/publications/Biblio/Thematic/Buddhism.html> (26 Kasım 2021).
- İkbal, Muhammed. *Cavidnâme*. çev. Annemarie Schimmel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.
- Keklik, Nihat. "Mevlânâ'da Metafor Yoluyula Felsefe". *1. Milli Mevlânâ Kongresi*. 39-93. Konya: Selçuklu Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Evvele Yolculuk*. İstanbul: Sufi Kitap, 2008.
- Kılıç, Sadık. *Tabiatdaki Metafizik ve Guenan'un Doğu Metafiziği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Kışlalıoğlu, Mine & Berkes, Fikret. *Çevre ve Ekoloji*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Kocataş, Ahmet. *Ekoloji ve Çevre Biyolojisi*. İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1992.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2002.
- Krishnaamurti, Jiddu. *Doğa ve Çevre Üzerine*. çev. Nurgül Demirdöven-Deniz Demirdöven. İstanbul: Ayna Yayınevi, 2001.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. çev. Nâbi Avcı. Ankara: Gençlik ve Spor Yayınları, 2019.
- Odum, Eugene P. & Barret, Gary W. *Ekolojinin Temel İlkeleri*. çev. Kani Işık. Ankara: Palme Yayıncılık, 2008.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Dîvân-ı Kebîr (Seçmeler)*. çev. Abdalbaki Gölpınarlı. C. I-VII. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Hız. Mevlânâ'nın Rubâileri*. çev. Şefik Can. C. I-II. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Mecâlis-i Sab'a (Yedi Meclis)*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp, 2010.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*. çev. Abdalbaki Gölpınarlı. C. I-VI. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1990.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. C. I-VI. İstanbul: MEB Yayınları, 1988.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Rubâiler*. çev. Abdalbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2009.
- Said, Abdul Aziz ve Funk, Nathan C. "İslam'da Barış: Bir Maneviyat Ekolojisi". *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*. haz. R. C. Foltz-F. M. Denny-A. Baharuddin. çev. Nurettin Elhüseyini. 155-175. İstanbul: Oğlak Bilimsel Yayıncılık, 2003.
- Slobodkin, Lawrence B. *A Citizen's Guide to Ecology*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Spurgeon, Richard. *Ekoloji*. çev. Deniz Yurtören. Ankara: Tübitak Yayınları, 2002.
- Stumpf, Samuel Enoch. *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*. Newyork: McGraw-Hill Book Company, 1966.
- Turhan, Gülsüm. *Din Felsefesi Açısından Çevre Etiği ve Güzellik İlişkisi*. Ankara: Platanus Publishing, 2020.
- Topaloğlu, Aydın. "Teizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- V.I., Panov. "Ecological Thinking, Consciousness, Responsibility". *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 86 (2013): 379-383.
- Vester, Frederic. *Ekolojinin Anlamı: Evrendeki Bütünsellik Ağının Kavranması*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1997.
- Weischedel, Wilhelm. *Felsefenin Arka Merdiveni*. çev. Sedat Umran. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Whitehead, Alfred North. *Adventures of Ideas*. New York: The Free Press, 1967.
- Whitehead, Alfred North. *Modes of Thought*. New York: The Free Press, 1968.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. ed. David R. Griffin & Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978.
- Yasa, Metin. "Doğa ile Bütünleşmek: Ömer Hayyam'ın Rubailerinde Doğa Bilinci". *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyum*, C.2.265-272. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008.
- Yasa, Metin. *Estetik-Etik İlişkisi Söylemler ve Çıkarımlar*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Yasa, Metin. *Hayyam'ın Rubailerini Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Yasa, Metin. *İbn Arabî'de Tanrı Merkezli Bütün'ü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Yasa, Metin. *Rubailerini Işığında Mevlânâ'da Aşk ve İşlevi*. Ankara: Elis Yayınları, 2010.



## **Din - Felsefe Tartışmaları Bağlamında Osmanlı Tehâfüt Geleneği -Mûsâ Kâzım Efendi Örneği-**

The Ottoman Tradition of Tahafut in The Context of  
Religion- Phiosophy Discussions  
-Musa Kazım Efendi Example-

**Dr. Öğr. Üyesi Osman DEMİRCİ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> İlahiyat Fakültesi/ Trabzon Üniversitesi, Trabzon  
• osman.demirci@windowslive.com • ORCID > 0000-0002-0620-6670

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma / Research

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Mart / March 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 22 Mayıs / May 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 52 | **Sayfa / Pages:** 33-56

**Atıf/Cite as:** Demirci, O. "Din - Felsefe Tartışmaları Bağlamında Osmanlı Tehâfüt Geleneği -Mûsâ Kâzım Efendi Örneği-"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 33-56.

## DİN - FELSEFE TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA OSMANLI TEHÂFÛT GELENEĞİ -MÛSÂ KÂZİM EFENDİ ÖRNEĞİ-

### ÖZ:

Bu makalede Gazzâlî'nin İslâm filozoflarını eleştirmek amacıyla yazdığı Tehâfütü'l-felâsife adlı eserinin ismiyle özdeşleşen ve bir din-felsefe tartışmasına dönüştürülen Tehâfüt geleneği içinde son dönem Osmanlı âlimlerinden Mûsâ Kâzım Efendi'nin yeri incelenecektir. Bu çerçevede din-felsefe tartışmalarının İslâm dünyasındaki seyri kısaca ele alınarak Tehâfüt tartışmalarına zemin hazırlayan gelişmelere değinilecek, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün karşılıklı eleştirilerine yer verilecek ve Mûsâ Kâzım Efendi'nin de dâhil olduğu Osmanlı dönemindeki Tehâfüt yazarlarının bu tartışmada temel bakış açıları irdelenecektir. Din-bilim, din-akıl tartışmalarının yoğunlaştığı Osmanlı'nın son döneminde şeyhülislâmlık yapan Mûsâ Kâzım Efendi, bir kelâmcı olmasına rağmen Tehâfüt geleneğinde eser veren diğer kelâmcılardan radikal bir şekilde ayrılarak İbn Rüşd'ü Gazzâlî'ye karşı savunacak ve bu tartışma üzerinden İslâm'da din-bilim, din-akıl çatışmasının olmadığını göstermeye çalışacaktır. Mûsâ Kâzım Efendi, Tehâfüt geleneğinde İbn Rüşd'ü merkeze alması, İslâm'ın bir din olarak gelişmeye engel olduğunu ileri süren pozitivist düşünür Renan'ın aynı zamanda bir İbn Rüşd uzmanı olduğunu düşündüğümüzde zamanlama açısından da oldukça ilginçtir. İbn Rüşd'e tekrar yoğun bir ilginin başladığı bir dönemde Mûsâ Kâzım Efendi güçlü bir şekilde İbn Rüşd'ün şahsında felsefenin meşruiyetini temellendirmeye çalışacak ve aynı zamanda İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik oldukça sert eleştirilerinin çoğuna da katılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Felsefe, Tehâfüt Geleneği, Osmanlı, Mûsâ Kâzım Efendi.



## THE OTTOMAN TRADITION OF TAHÂFÛT IN THE CONTEXT OF RELIGION- PHILOSOPHY DISCUSSIONS -MUSA KAZIM EFENDI EXAMPLE-

### ABSTRACT

In this article, the importance of Musa Kazım Efendi, one of the last period Ottoman scholars, will be discussed with reference to the tradition of Tahâfüt which is turned into a religion-philosophy debate and is identified with Ghazali's work called Tahâfüt al-Falâsifa written to criticize Islamic philosophers. In this context, the course of the religion-philosophy debates in the Islamic world will be briefly

discussed, the developments that paved the way for the Tahâfüt discussions will be mentioned, the mutual criticisms of Ghazali and Ibn Rushd will be included, and the basic perspectives of the authors of the Tahâfüt in the Ottoman period, including Musa Kazım Efendi, will be examined. Mûsâ Kazım Efendi, who was a sheikh al-Islam in the last period of the Ottoman Empire, when the debates on religion-science and religion-mind were intense, defends Ibn Rushd against Ghazali by radically separating from other theologians writing works in the tradition of Tahâfüt and tries to reveal that there is no religion-science, religion-mind conflict although he is a theologian. Musa Kazım Efendi's centralization of Ibn Rushd in the tradition of Tahafut is quite interesting in terms of timing when we consider that Renan, a positivist thinker who claims that Islam is an obstacle to development as a religion, is also an Averroism expert. At a time when there was a renewed interest in Ibn Rushd, Musa Kazım Efendi would strongly try to justify the legitimacy of philosophy in the person of Ibn Rushd and at the same time would agree with most of Ibn Rushd's rather harsh criticisms of Ghazali.

**Keywords:** *Kalam, Philosophy, Tradition of Tahâfüt, Ottoman, Musa Kazım Efendi.*



## GİRİŞ

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İslâm filozoflarına yönelik eleştirel amaçla yazdığı *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eseriyle başlayan ve bu eserin ismiyle özdeşleşen *Tehâfüt* tartışmaları, İslâm düşünce tarihinde felsefe-din, akıl-vahiy ilişkisinin ele alındığı bir geleneğe dönüşecektir. Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerine onları temsilen daha sonra İbn Rüşd (ö. 520/1126) bir reddiyeyle cevap vermişse de, gelenek, Gazzâlî ile Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) arasındaki bir tartışma olarak devam etmiş ve İbn Rüşd âdetâ görmezlikten gelinmiştir. Modern dönemlere gelindiğinde ise bilimsel bilginin ve rasyonelleşmenin radikal bir şekilde önem kazanmasına paralel olarak felsefî düşüncenin en iyi temsilcilerinden sayılan İbn Rüşd'e tekrar ilgi duyulmaya başlanacaktır. Mu'tezile ve Mâtürîdîliğin ön plana çıkartılıp Eş'arîliğin sorgulandığı, aklın dindeki konumunun tartışıldığı, Gazzâlî'nin İslâm dünyasındaki felsefî düşünceyi durduran biri olarak görüldüğü bu dönemde

dikkatler İbn Rüşd üzerinde yoğunlaşacaktır.<sup>[1]</sup> *Tehâfût* geleneğinin Osmanlı son dönem temsilcisi sayılan Mûsâ Kâzım Efendi'nin (ö. 1861-1920)<sup>[2]</sup> İbn Rüşd'ü Gazzâlî'ye karşı savunması, *Tehâfût* geleneğindeki hâkim paradigmanın değişimini göstermesi açısından dikkate değer bir gelişmedir. Din-felsefe tartışmalarının ise Gazzâlî'den çok önceye dayanan bir geçmişi vardır.

## 1. GAZZÂLÎ ÖNCESİ DİN - FELSEFE İLİŞKİSİ

Felsefe-din tartışmaları, Gazzâlî'den çok önceleri ilk İslâm filozofu sayılan Kindî'den (ö. 252/866 [?]) itibaren başlamış ve akabinde hemen hemen felsefeyle meşgul olan herkesin ilgilenmesi gereken en önemli sorunlardan biri haline gelmiştir. Halifeye yazdığı mektupta felsefeye karşı çıkanları dinle alakası olmayan “hasetçiler” ve “din tacirleri” olarak tavsif eden Kindî'ye göre peygamberlerin getir-

[1] Mesela Muhammed Abduh (1849-1905), İbn Rüşd'ü Hristiyan bir Arab'a karşı bir makaleyle savunacak (Louis Gardet-Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yay. 2017), 416.), Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914) İbn Rüşd ayarında bir düşünürün İslâm toplumlarında yetişmemesini Gazzâlî'nin Tehâfût tartışmasındaki felsefî düşünceye yönelik yıkıcı söylemlerine bağlayacaktır. Filibeli'ye göre Aristo felsefesi Gazzâlî'nin yıkıcı darbelerine maruz kalarak Müslümanlar üzerindeki etkisini bütünüyle yitirmiş ve bu tartışmanın başlatıcısı olan Gazzâlî, felsefî düşünceyi İslâm toplumundan yok ederek İbn Rüşd ayarında bir düşünürün İslâm toplumunda bir daha yetişmemesine neden olmuştur (Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzuru Aklü Fende Maddiyûn Meslek-i Dalaleti*, haz. Sadık Albayrak, Tercüman 1001 Temel Eser, (yy), 1974, 149). Watt'a göre Gazzâlî'nin filozoflara reddiyesi olan *Tehâfût*, birçok İslâm ülkesinde felsefenin çökmesinde etkili olmuştur. İbn Rüşd'den sonra Müslümanların felsefeyle ilgilerini kestiklerine dair görüşünü liberal Müslüman düşünür Muhammed Arkoun'a atf yaparak güçlendiren (Bk. W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İz Yay. 2016), 17-33) Watt'a göre bağımsız bir disiplin olan felsefe İslâm ülkesinde zaten itibar görmezken Gazzâlî'den sonra bütünüyle ortadan kalkarak Batı'ya geçmiş, kelâm ise felsefeyi kendi içerisinde eriterek ondan gelecek muhtemel tehlikeleri böylece önlemiştir (Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, 57). Uludağ da sonraki süreçte İslâm dünyasının Gazzâlî'yi galip, İbn Rüşd'ü mağlup saydığını ve Tanzimat'a kadaraki dönemde dini ve felsefî düşüncenin çöktüğünü iddia ederek bu düşünceye katılacaktır. (Bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl El-Keşf An Minhâci'l-Edile*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul, Dergâh Yay. 2004), 43-60. Gazzâlî'nin felsefe karşısında bir zafer kazandığını düşünen Arslan'a göre din-felsefe, akıl-iman arasındaki ilişkiler toplumda felsefenin saygınlığını koruyacak şekilde çözülmemiş; Gazzâlî, Doğu'da felsefeyi bitiren hamlesinden sonra, felsefe varlığını kelâmın bünyesinde devam ettirmek zorunda kalmış; kelâm, felsefî mirasın başta mantık olmak üzere sadece işine yarayan kısımlarını almıştır (Ahmet Arslan, *Haşiye Ala't-Tehâfût Tahliili* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 1987), 15). Aslında Gazzâlî'nin felsefe karşısı olmadığını, sadece filozofların düşüncelerine karşı olduğunu düşünen araştırmacılar da bulunmaktadır (Ömer Faruk Erdoğan, “Osmanlı'da Kelâm-Felsefe İlişkisi ve Tehâfût Geleneği”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/ 28 (2016), 280). İkbâl'in, Gazzâlî'nin felsefe eleştirisini onun epistemolojideki değişimiyle açıklayarak tasavvufî bilgiyi öncelemesine dayandırması ise Gazzâlî'nin sadece felsefenin değil, kelâmın meşruiyetini de sorgulayan tavrını en iyi şekilde açıklamaktadır. İkbâl'e göre Gazzâlî, İslâm teolojisinin dogmasını kuru kuruya savunmaktan çok daha yüksek bir bilgi kaynağına işaret ederek döneminin rakip nazariyeleri karşısına tasavvufun zaferini ilan etmişti (Muhammed İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*. çev. Cevdet Nazlı (İstanbul: Külliyyat Yay. 2017), 81-84).

[2] Hayatı hakkında bk. Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları* (Ankara: Ayıldız Matbaası, 1972), 233-237; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Millî Gazete Yayınları, 1981), 157-158; Hüseyin Atay, *Osmanlılar'da Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 209; Ferhat Koca, *Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı Ve Fetvaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 30 vd.

diği vahiy bilgileri dahi felsefi bilgi türündendir.<sup>[3]</sup> Felsefenin meyvesi hükmünde gördüğü metafizikle dinî bilginin arasında bir çatışmanın imkânsızlığını savunan Âmirî de (ö. 381/992) felsefeye dinî bir meşruiyet bulma adına felsefi bilgiyi de vahiy bilgisi gibi peygamberlere dayandırarak dinî ve felsefi bilginin aynı kaynaktan geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre Empedokles felsefi bilgiyi Lokman Hekim'den; Pisagor, Süleyman peygamberin öğrencilerinden öğrenmiş ve bu bilgi Pisagor vasıtasıyla Sokrat ve Eflatun'a aktarılmıştır.<sup>[4]</sup> Felsefi bilginin din açısından zorunlu olduğunu, dinin ıslahının dahi felsefeyle yapılmasının gerekliliğini, insanların huzur ve mutluluğunun ancak felsefeleşmiş bir dinde mümkün olduğunu ileri süren İhvân-ı Safâ, din-felsefe arasındaki bu gerilimi, hakikatin farklı düzeyleri olarak zâhir-bâtın ve farklı muhatapları olarak da avam-havas ayrımlarıyla aşmaya çalışmıştır. İhvân-ı Safâ'nın felsefi bilgiyi bütün mezhep ve din taassubunu aşmanın aracı olarak gören, dinî çoğulculuğa kapı aralayan,<sup>[5]</sup> din seçiminde özgürlüğü savunan, dinde zorlamanın olmamasını isteyen hatta insanın sık sık din değiştirmesinin gerekliliğini<sup>[6]</sup> ileri süren önerileri felsefenin meşruiyetini zorlaştırarak yeni sorunlara neden olan ve halkta bir karşılığı olmayan önerilerdi. Endülüs'te İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkilerine dair düşünceleri, Batı'da Rönesans'ın başlamasını tetikleyecektir. İbn Tufeyl Hayy b. Yakzân isimli felsefi romanında dinle felsefenin çatışmayacağı sonucuna varmıştı.<sup>[7]</sup> Söz konusu romanın başkarakteri olan Hayy'a göre dinin zâhirine, bâtınına veya te'viline yönelmek bir meşrep meselesinden ibaretti.<sup>[8]</sup> Ona göre halkın kurtuluşu dinin zâhirinde olsa da<sup>[9]</sup> bu sadece halkın muhayyilesine uygun olarak hakikatin bir ifade edilme biçimiydi ve hakikat bundan ibaret değildi. Bundan dolayı romanın başkarakteri olan Hayy, halkın seviyesinin zorunlu sonucu olarak kurtuluşlarının zâhirde olduğunu takdir etme mecburiyetinde kalacaktır.<sup>[10]</sup> Din-felsefe ilişkisi vahiy-akıl ilişkisini ve akabinde nübüvvet konusunu gündeme getirmekteydi. Aklın olduğu yerde vahye gerek olup olmadığı meselesi dahası nübüvvetin gerekliliği Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ile Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) arasında tartışma konusu olacaktır.<sup>[11]</sup>

[3] Bk. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yay. 2003), 3-42.

[4] Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 201-206. Hikmetin kaynağı olması bakımından üzerinde en fazla konuşulan isim, kimliği üzerinde bir hayli tartışma yapılan İdris (Hermes) peygamberdir. Bk. Mahmut Erol Kılıç, "Hermes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yay. 1998), 17/228-233.

[5] Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 211-225.

[6] Ömer A. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", çev. İlhan Kutluer, ed. M. M. Şerif - Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yay. 1990), 1/346-347.

[7] Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 335-359.

[8] Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 450-452.

[9] Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 458.

[10] Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 458-459.

[11] Yusuf Şevki Yavuz, "A'lâmü'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 1989), 2/337-338. Bu tartışma için ayrıca bk. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 83-99.

## 2. GAZZÂLÎ'NİN TEHÂFÛT'ÜNÜ YAZMASININ MUHTEMEL GEREKÇELERİ VE FİLOZOFLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Gazzâlî'nin, büyük eseri *Tehâfüt'e* bir mukaddime olarak yazdığı ve filozofların görüşlerini eleştirmeden aktardığı *Makâsîdül-felâsife* adlı eserindeki ifadelerinden<sup>[12]</sup> uzun zamandır *Tehâfüt'ü* yazmayı tasarladığını anlamaktayız. Gazzâlî, *Tehâfüt'ün* başında bu eseri, şeriatın hükümlerini önemsiz gören, halkın inançlarını küçümseyen insanların, metafiziğe dair konulardaki çelişkilerini göstermek amacıyla yazmış olduğunu onları aşağılayan bir üslupla belirtmektedir. Gazzâlî'nin değerlendirmelerine göre kesin bir bilgiye dayanmayan ve şüpheler içinde kalan insanlar (filozoflar), kendileri saptıkları gibi diğer insanları da saptırmakta, taklide karşı olduklarını iddia etmelerine karşın Aristo, Platon ve Sokrat gibi Yunan filozoflarını taklit etmektedirler.<sup>[13]</sup> Oysa şeriata karşı olanların cezalandırılmasını isteyen İbn Rüşd,<sup>[14]</sup> şeriatın muhafazası konusunda Gazzâlî'yle benzer hassasiyeti göstermektedir. Gazzâlî'nin İslâm filozoflarına yönelik bu ithamlarının bir benzerini Endülüs'teki Hristiyan teologlar, İbn Rüşd için söyleyeceklerdir. Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirileri oldukça yıkıcıdır. Filozoflar onun gözünde dinî buyrukları ciddiye almayan, kendi zanlarının peşinde sürüklenen ve dinden tamamen kopmuş insanlardır. Onları inkârcılarla aynı kategoride değerlendiren, kâfirler hakkındaki âyeti<sup>[15]</sup> onlar için kullanan Gazzâlî'ye göre onların inkârları dahi bilgiye değil, onur kırıcı bir şekilde taklide dayanmaktadır. Gazzâlî, filozoflar konusunda eleştiri ve tahkîr konusunda pek sınır tanımaz gibidir. Daha kitabının başında filozofların düşüncelerinden çok şahıslarına saldıran Gazzâlî, onları kalın kafalı, ahmak, taklitçi, zındık, şeytan gibi ifadelerle tasvir etmektedir.<sup>[16]</sup> Gazzâlî, İslâm filozoflarını küçümser bir tavırla asıl muhatabının Aristo olduğunu vurgulamakta, nakilci ve mukallit saydığı İbn Sînâ ve Farâbî üzerinden direkt Aristo'yu eleştireceğini belirtmektedir.<sup>[17]</sup> Bu kadar yoğun nefret duygularıyla eserini kaleme alan Gazzâlî, bizlere objektif bir eleştiri yapacağına dair herhangi bir teminat vermemektedir. Gazzâlî, eserinin girişinde filozofların, dinin temel inanç esasları olan âlemin yaratılmış olmasını, Allah'ın sıfatlarını ve bedenlerin tekrar dirilişini

[12] Gazzâlî, *Makâsîdül-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: 1961), 31-32.

[13] Gazzâlî, *Tehâfütül-Felâsife-Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sağiroğlu, (İstanbul: Klasik Yay. 2005), 1-4. Gerek el-Munkız'da gerekse *Tehâfüt'te* filozofları küfürle itham etmesine rağmen Gazzâlî'nin filozoflar hakkında oldukça olumlu ifadelerine dayanarak onun filozofları küfürle itham etmesindeki asıl saikin dinî değil, politik ve toplumsal olduğu iddia edilecektir. (Bk. Gürbüz Deniz, "Gazzâlî'yi Anlamanın Usûlü", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî* (Ankara: DİB, Yay. 2013, 17-41). Ayrıca âyetleri felsefî tefsir yöntemiyle yorumlayan Gazzâlî'nin başta İbn Sînâ olmak üzere filozofların görüşlerini kullanmış olması da (Mesut Okumuş, "Gazzâlî'nin Kur'an Anlayışı Ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî*, 59) onun bütünüyle bir felsefe karşıtı olmadığını göstermektedir.

[14] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütül-felâsife*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübül-ilmiyye, 1971), 346.

[15] Hûd 11/19.

[16] Gazzâlî, *Tehâfütül-Felâsife-Filozofların Tutarsızlığı*, 1-4.

[17] Gazzâlî, *Tehâfütül-Felâsife-Filozofların Tutarsızlığı*, 4.



inkâr ettiklerini açıkça belirtmekte ve insanların zihinlerinde filozoflara dair tam bir “kâfir” profili çizmektedir. Böyle konumlandığı filozofları eleştirmek noktasında bütün mezhepleri aralarındaki ihtilafları bir yana bırakarak dinin aslına saldıran ortak düşmanları olan filozoflara karşı tek cephede bir araya gelmeye çağırmakta, kendisi de filozofları eleştirirken Mu‘tezile ve Kerrâmiyye dâhil bütün mezheplerden yardım alacağını vurgulamaktadır.<sup>[18]</sup> Netice itibarıyla Gazzâlî eliyle âdeta bütünüyle yok etmek adına felsefeye karşı topyekûn bir savaş açılmıştır. Gazzâlî’nin açıkça ifade ettiği gerekçeler ve filozoflara yönelik ağır ithamlara rağmen meseleye farklı açılardan bakan bazı araştırmacılara göre Gazzâlî’nin filozofları küfürle itham etmesinin altında döneminin siyasî konjonktürü de etkili olmuş ve Gazzâlî, filozoflara karşı küfür ithamını siyasî bir malzeme olarak kullanmıştır.<sup>[19]</sup> Fakat Gazzâlî’nin siyasî bir emirle veya siyasî bir amaç gözeterek bu eseri yazdığına dair bir imada bulunmamasının yanında, İslâm filozoflarına dair sert eleştirilerinde yalnız da değildir. Şehristânî (ö. 548/1153), Senûsî (ö. 895/1490) ve Bâcûrî (ö. 1277/1860) gibi Eş‘arî kelâmcıları eleştiri dozunu daha da artıracaklardır.<sup>[20]</sup>

Bu tartışmayı muhtemel gerekçelere bağlayan araştırmacılar farklı bağlantılar üzerinden konuyu temellendirmeye çalışacaklardır. Anlaşılan toplumsal baskıyla kelâm gibi felsefe de bir meşruiyet krizine girmiştir. Bu durumda Gazzâlî’nin felsefe eleştirisi felsefenin kaderini belirleyen bir sebep değil, toplumsal baskının yarattığı bir sonuçtu. Gerek kelâm gerekse felsefenin İslâm toplumundaki yaşadığı meşruiyet krizi sonrası kelâmcıların kelâm ilminin krizini filozoflar üzerinden çözmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bundan dolayı kelâmcıların “İslâm dinini tahrif edecek potansiyele sahip dinin güçlü hasımları olarak gördükleri filozoflarla ancak kendilerinin din adına mücadele edebileceklerini” ileri sürerek kendi varlık gerekçelerini toplum içinde sağlamlaştırmaya çalışmaları Âmirî’nin sert tepkilerine neden olacaktır.<sup>[21]</sup> Gazzâlî’nin Tehâfüt’le yapmaya çalıştığı şey güçlü hasım olarak görülen filozofların hakkından kelâmcıların geldiğini ispat ederek, kelâmcılara gösterilecek tepkinin filozoflara yönlendirilmesini sağlamaktır. Bu tartışmanın temelinde gerçeğin ortaya konulmasından çok, Gazzâlî gibi karizmatik bir âlimin eliyle meşruiyet krizi yaşayan felsefeye öldürücü darbenin indirilmesi ve onların halk arasındaki itibarının bitirilmesi amaçlanmıştı. Aslında böyle bir amacın bizzat Gazzâlî tarafından dile getirilmesini hayretle karşılayan İbn Rüşd, Gazzâlî’ye yakıştıramadığı bu tavrı onun içinde bulunduğu şartlara bağlayacaktır.<sup>[22]</sup> Çağrıcı, *Tehâfüt* tartışmalarını kelâmcılarla filozofların bir hesaplaşması, dışarıdan gelen ve Gazzâlî’nin “yozlaşma” olarak değerlendirdiği felsefi ilimlere karşı verilen bir iç

[18] Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife-Filozofların Tutarlılığı*, 5-9.

[19] Erdoğan, “Gazzâlî Üç Meselesinde İbn-i Sînâ’ya Karşı Ne Kadar Tutarlıdır”, 153-154.

[20] Louis Gardet-Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2017), 470.

[21] Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 206-208.

[22] İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Felâsife*, 81.

tepki, bir zihniyetler çatışması ve bir karşı reaksiyon olarak değerlendirilmektedir. Nizâmülmülk, Eş'arîliği güçlendirmek ve filozofların Ehl-i sünnetle bağdaşmayan düşüncelerini çürütmek görevini Gazzâlî'ye vermiştir. Gazzâlî'nin İslâm filozoflarını küfürle itham etmesini Çağrıcı, sosyolojik bir saptama şeklinde yumuşatarak Gazzâlî'nin bu tavrıyla onların İslâm toplumunun dışına çıktıklarını ima etmiş olduğu sonucuna varacaktır.<sup>[23]</sup>

### 3. İBN RÜŞD'ÜN GAZZÂLÎ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Gazzâlî'nin din-felsefe tartışmalarını alenileştirmesinde iyi bir niyet görmeyen ve inançlarını sarsacağı endişesiyle te'vil konusunun avama açılmaması konusunda oldukça titiz olan İbn Rüşd'e göre Gazzâlî, te'vil kapısını açmakla şeriata da felsefeye de zarar vererek birçok insanı dalâlete düşürmüştür.<sup>[24]</sup> Tuhaf olan ise Gazzâlî'nin de benzer kaygılar taşıması, avamın imanını korumak amacıyla filozofları sert bir şekilde eleştirerek onları küfürle itham etmesidir.<sup>[25]</sup> Filozof, çözümü "felsefe ve şeriata birbirlerine karşı olmayan hakikatin farklı dilleri olduğuna" dair ileri sürdüğü çifte hakikat tezinde bulacaktır.<sup>[26]</sup> İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin hikmet ve şeriata karşı işlemiş olduğu bu hata, iyi niyetle yapılmış olsa bile sonuç olarak felsefeye de şeriata da güvenmeyen bir kitlenin oluşmasına neden olacak, kararsız tabiatından dolayı yazdığı kitaplarda bazen Eş'arî bazen filozof bazen de sûfî bir profil çizen Gazzâlî'nin<sup>[27]</sup> farklı eserlerdeki bu fikrî zikzakları halkın kafasının karışmasına neden olacaktır. Gazzâlî'nin Tehâfüt'te filozofları tekfir ettiği konular hakkında ortaya koyduğu düşünceleri bir takım cedeli ifadelerden ibaret gören filozofa göre Gazzâlî'nin gerçek düşünceleri, hak ve doğru olan görüşleri *el-Madnûn bih 'alâ ğayri ehlih adli* eserindedir. *Miškâtü'l-envâr* adlı eserinde Gazzâlî, filozofların görüşlerini benimsemişken,<sup>[28]</sup> *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde tekrar filozoflara hücum etmiş ve bu görüşlerini *Kimyâu's-saade* adlı eserinde devam et-

[23] Bk. Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yay. 1996), 13/489-505.

[24] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 202.

[25] Gazzâlî, *Kelâm ve Halk İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-kelâm el-Kânûnu'l-küllî fi't-Te'vil*, nşr. Mahmut Kaya-Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yay. 2018) 12-19.

[26] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 87.

[27] Ona göre amacı hakikati bulmak değil, felsefenin itibarını bitirmek olan Gazzâlî, birçok önemli konuda filozoflarla aynı görüşte olmasına rağmen şeriata savunan bir kahraman rolü oynamıştır (İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 110).

[28] *Miškâtü'l-envâr ve el-Madnûn bih 'alâ ğayri ehlih* isimli eserlerin ona aidiyeti tartışılmışsa da (Said Özervarlı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yay. 1996), 13/511.) neticede bu eserlerin ona aidiyetinde bir sorun olmadığı anlaşılmaktadır. Özellikle *Miškâtü'l-envâr*'ın ona aidiyeti kesindir (Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yay. 1996), 13/522).

tirerek halkı ihtilafa düşürmüştür.<sup>[29]</sup> “Felsefeyi yasaklamayı”, “dinin emrettiği bir ilmi yasaklamak” olarak gören İbn Rüşd, felsefeye dinî bir zemin aramakta ve bununla alakalı bazı âyetleri kanıt olarak sunmaktaysa da<sup>[30]</sup> “Avamın, Gazzâlî'nin ilmî eserlerini okumaktan men edilmeleri gerektiğini” söylemekten de kendini alamamaktadır.<sup>[31]</sup> İbn Rüşd'e göre, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* adlı eserindeki te'vil yapanların tekfir edilemeyeceğini söyleyen Gazzâlî'nin, İbn Sînâ ve Fârâbî'yi tekfir etmemesi gerekmektedir.<sup>[32]</sup> Oysa *Minhâcü'l-edille* adlı eserinde onları tekfir eden Gazzâlî,<sup>[33]</sup> *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* adlı eserindeki görüşüyle çelişkiye düşmüştür.<sup>[34]</sup> Ona göre Gazzâlî'nin felsefe ve din konusundaki zararı aslî ve zâtî; faydası ise tâlî ve arizidir.<sup>[35]</sup> İyi bir Gazzâlî okuyucusu olduğu anlaşılan İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozofluğunu eleştirirse de yer yer onun Allah'ın irade ve kudret sıfatları gibi konulardaki İbn Sînâ eleştirilerine katılmaktadır.<sup>[36]</sup>

İbn Rüşd asıl eleştirilerini Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini eleştirmek amacıyla ele aldığı *Tehâfütü'l-felâsife*'sine yönelik kaleme aldığı *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserinde gösterecektir. İbn Rüşd'e göre bütün filozofları yargılayan Gazzâlî, felsefenin konularına vâkıf değildir ve bu noktada sadece İbn Sînâ'nın eserlerini tanımaktadır. İbn Sînâ ve Fârâbî ise felsefeyi yanlış aktarmalarından dolayı âdeta Gazzâlî'nin eleştirilerine zemin hazırlamışlardır.<sup>[37]</sup> İbn Sînâ'nın Aristo'yu anlamaması da onun üzerinden felsefeyi anlamaya çalışan Gazzâlî'nin yanlış bir hükme varmasına, dolayısıyla da bazı konulardaki eleştirilerinde haklı olmasına

[29] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 202-203. Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerinde ilkesel tutarsızlık İbn Tufeyl tarafından da eleştirilmektedir. Gazzâlî'nin bir eserinde kabul ettiği görüşünün bir başka eserinde reddederek kendisiyle çelişkiye düşmesi *Tehâfüt*'teki filozoflara yönelttiği eleştirileri başka eserlerinde kabul eden Gazzâlî'nin bu tutarsızlığı hayranlarını da hayal kırıklığına uğratacaktır (Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yay. 1998, 193). İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin eserlerindeki bu tutarsızlıkları onun eserlerini farklı amaçlarla ele almasına bağlamaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin görüşleri, halka, soru sorana ve kendisi gibi olanlara yönelik olduğundan bu yazma amaçlarının değişmesiyle tutarsızlık kaçınılmazdır. Gazzâlî, küfürle itham ettiği filozofların bazı görüşlerini bizzat kendisi başka eserlerinde kabul etmektedir (Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 443-444). Benzer eleştiriler için bk. Binyamin Abrahamov, “Gazzâlî'nin Nedensellik Teorisi”, çev. Yaşar Türkben, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2/1 (Bahar 2009), 115-141.

[30] Lokman 131/13; İsrâ 17/85; İsrâ 16/25; Ahzap 33/72 (İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 86-120).

[31] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 112.

[32] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 93. İbn Rüşd de Gazzâlî gibi tekfir silahını kullanmakta, başta Eş'ariler olmak üzere bazı mezhepleri dalâletle suçlamaktan ve bazen tekfir etmekten de geri durmamaktadır (İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 142-145).

[33] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 202.

[34] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 203.

[35] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 204.

[36] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 58, 82, 118; Atilla Arıkan, “Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî”, 900. *Vefat Yılında İmâm Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul: M.Ü İlahiyat Vakfı Yay. 2012, 655.

[37] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 136-140.

yol açmaktadır. Gazzâlî yanlış referanslar vermekte,<sup>[38]</sup> filozofların ilkelerine sadık kalmamakta,<sup>[39]</sup> gerçeği araştırmak gayesi gütmemekte,<sup>[40]</sup> vâkıf olmadığı konularda önyargılı davranmakta, öğrenme amacı taşımamaktadır.<sup>[41]</sup>

İbn Rüşd'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ da benzer şekilde filozofların görüşlerini çarpıtmaktadırlar. Gazzâlî ise filozofların görüşlerini çarpıtarak filozofların sözcüsü gibi davranan İbn Sînâ'nın eserleri üzerinden felsefeyle irtibat kurmakta ve filozofların düşüncelerini asıl kaynaklarından aktarmamaktadır.<sup>[42]</sup> Filozoflara demediklerini dedirten Gazzâlî'nin<sup>[43]</sup> filozofların tutarsızlıklarını eleştirmek için yazdığı eser tutarsızlıklarla doludur.<sup>[44]</sup> İbn Rüşd'e göre şüphe ve şaşkınlık içinde olan Gazzâlî,<sup>[45]</sup> felsefî konulara vakıf olmadığı gibi iyi bir niyete de sahip değildir.<sup>[46]</sup> Bundan dolayı filozofları onların kabul etmediği görüşler üzerinde eleştiren<sup>[47]</sup> ve materyalistlerin düşüncelerini filozoflara mal eden Gazzâlî'nin<sup>[48]</sup> kanıtları oldukça zayıftır.<sup>[49]</sup> Bütün bu eleştirilerine rağmen Gazzâlî'ye olan saygısından olacak, İbn Rüşd, onun böyle bir kitabı yazmasını yaşadığı bölgeye ve onu böyle bir kitap yazmaya götüren nedenlere bağlayacaktır.<sup>[50]</sup>

#### 4. TEHÂFÛT TARTIŞMALARININ BATI DÜNYASINDAKİ YANSIMALARI

Din-felsefe ilişkileri bağlamında *Tehâfüt* tartışmaları sadece İslâm ülkeleriyle sınırlı kalmamış, Batı dünyasındaki teolojik tartışmalara yön vererek ilmî gündemi belirlemiştir. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü, felsefe eleştirisi açısından Batı'da da en önemli referanslardan sayılmakta,<sup>[51]</sup> Hristiyan teologlar, İbn Rüşd'ün görüşlerini çürütmede en büyük yardımı Müslüman düşünür Gazzâlî'den almaktadırlar.<sup>[52]</sup>

[38] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 154-170.

[39] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 141.

[40] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 93.

[41] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 37.

[42] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 126-130.

[43] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 122.

[44] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 106, 51.

[45] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 85-87.

[46] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 81, 264.

[47] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 272.

[48] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 274.

[49] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 55, 57, 83,85.

[50] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 81. Bazı araştırmacılar İbn Rüşd'ün bu eleştirilerini onaylarcasına Gazzâlî'yi etik kurallara riayet etmemekle, filozofların sözlerini bağlamından koparmakla, onların amaçlarını ciddiye almamakla, empatiden yoksun yıkıcı bir dil kullanmakla ve hiç gerekmediği halde bu konuları avamın diline indirgenmekle itham etmektedir (Arıkan, "Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı", 660-661).

[51] Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük Tarihsel Deneme*. çev. Ayşe Meral (İstanbul: Albaraka Yay. 2021), 145,149,

[52] Renan, *İbn Rüşd*, 180.

Batı'da Yahudi ve Hristiyan teologların ilgisini çeken bu tartışma çerçevesinde Gazzâlî'nin Tehâfüt'ü de İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ü de tercüme edilmiştir.<sup>[53]</sup> Gazzâlî, Batı'da sadece bir kelâmcı değil, İbn Sînâ gibi felsefi otoritelerden birisi olarak kabul edilmektedir.<sup>[54]</sup> Buna karşın İbn Rüşd'ün eserleri de Hristiyan dogmacılara karşı kullanılmakta, İbn Rüşd, havarilere tercih edilmektedir.<sup>[55]</sup> Batı'da İbn Rüşd, inançsızlığın ve dini küçümsemenin sembol ismi olarak görülürken, İbn Sînâ'dan da bir kâfir olarak söz edilmektedir.<sup>[56]</sup> Batı'da bütün Ortodoks teologların saldırdığı,<sup>[57]</sup> kendisine Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği itirazlara benzer itirazların yöneltildiği,<sup>[58]</sup> "filozof" isminin âdeta kendisiyle özdeşleştiği İbn Rüşd'ün kâfirliği konusunda âdeta bir mutabakat vardır.<sup>[59]</sup> Filozof; ateist, deist olmakla, yoldan çıkmış ve dinleri küçümsemekle itham edilmektedir. İbn Rüşd, din karşıtlığının en sembol isimlerinden, inançsızlığın elebaşlarından biri olarak tasvir edilmekte, İbn Rüşdcülük dinsizliğin eşanlamlısı olarak yorumlanmaktadır.<sup>[60]</sup> Filozofun dini savunmasında samimi olmadığını düşünen<sup>[61]</sup> Renan'a göre İbn Rüşd, *Tehâfüt*'ünde felsefeyi riske atmamak adına ihtiyatlı bir dil kullanarak asıl görüşlerini bu eserinde dile getirmemektedir.<sup>[62]</sup>

## 5. OSMANLI'DA TEHÂFÛT GELENEĞİ

Osmanlı'da *Tehâfüt* tartışmaları Fatih Sultan Mehmet'in kişisel gayretleriyle başlayacak ve asırlarca devam edecek bir geleneğe dönüşecektir. Fatih, Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482) ile Hocazâde diye bilinen Mustafa Muslihiddin Bursevîden (ö. 893/1488) konu hakkında birer kitap yazmalarını istemiştir.<sup>[63]</sup> *Tehâfüt* konusu Osmanlı coğrafyasında, 16. yüzyılın önemli ilim adamlarından olan Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534), Hocazâde'nin *Tehâfüt*'üne yazdığı haşiyeyle tekrar gündeme

[53] Calonyme, İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ünü 1328'de Arapça'dan İbranice'ye çevirmiş; Yahudi teolojisinde teologlar yaratılışı, vahiy olgusunu ve ölümsüzlüğü filozoflara karşı savunmuşlar, Rabbi Moses Almosnino filozoflarla olan tartışmalarda bir katkı olması açısından Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü 1538'lerde şerh etmiştir (Renan, *İbn Rüşd*, 145-149).

[54] Renan, *İbn Rüşd*, 166.

[55] Renan, *İbn Rüşd*, 249-251.

[56] Renan, *İbn Rüşd*, 168.

[57] Renan, *İbn Rüşd*, 182.

[58] Renan, *İbn Rüşd*, 194.

[59] Renan, *İbn Rüşd*, 258-260.

[60] Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük Tarihsel Deneme*. çev. Ayşe Meral, 289-298. "Bu kişi kelâmcının dudaklarının nefret ettiği bu kâfir, İbn Rüşd'dür." (Renan, *İbn Rüşd*, 219).

[61] Renan, *İbn Rüşd*, 284-288.

[62] Renan, *İbn Rüşd*, 121.

[63] Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. 1985), 99.

taşınmıştır.<sup>[64]</sup> İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü istisna edilirse *Tehâfüt* geleneği Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü üzerinden devam edecek, onun sistematığı esas alınarak Fârâbî ve İbn Sînâ eleştirisi yapılacaktır. Osmanlı döneminin en etkili *Tehâfüt* yazarı olarak görülen Hocazâde, İbn Rüşd'ün ismini bile anmamaktadır. Uludağ'ın Osmanlı ulemasının İbn Rüşd'ün eserlerinden haberdar olmadığına dair iddiasını<sup>[65]</sup> ise ihtiyatla karşılamak gerekmektedir.

Tûsî, söz konusu eserinde herhangi bir taassuba kapılmayacağı ve nesnel bir araştırma yapacağı noktasında teminat verse de genelde kelâmcıların tarafını tutarak Gazzâlî'nin tezlerini savunmakta,<sup>[66]</sup> nadiren Gazzâlî'ye itiraz etmektedir.<sup>[67]</sup> Kelâmcıların tezlerini filozoflara karşı savunan Tûsî, filozofların görüşlerine karşı "biz" veya "hak ehli"<sup>[68]</sup> dediği kelâmcıların görüşlerini ileri sürmektedir.<sup>[69]</sup> Onun da Gazzâlî gibi asıl hedefi filozofları eleştirmek, aklın sınırlarını göstermek ve vahiyle bilinebilecek konularda aklın spekülâtif bilgilerine güvenilemeyeceğini ispat etmektir.<sup>[70]</sup> Tûsî, Gazzâlî'nin "filozofların görüşleri" olarak naklettiği bilgilerin gerçeği yansıtmıyorsa yansıtmadığına bakmaksızın olduğu gibi kullanmakta,<sup>[71]</sup> filozoflara oldukça ağır ithamlarda bulunmaktadır.<sup>[72]</sup> Filozofların tezlerini çürütürken, Gazzâlî'ye herhangi bir atıfta bulunmamakta, Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği noktalarda Tûsî de tereddüt etmeden onları tekfir etmektedir.<sup>[73]</sup>

Felsefeleşmiş kelâm döneminin temsilcileri olan Gazzâlî sonrası kelâmcıların dan Hocazâde ve Kemalpaşazâde yoğun bir şekilde Gazzâlî eleştirisi yapmaktan geri durmazlar. Kemalpaşazâde, Hocazâde'nin Haşiyesi'ni filozofların değil de sanki Gazzâlî'nin tutarsızlıklarını ortaya çıkarmak için yazdığından yakınmaktadır. Bu durum onların yaşadıkları dönem itibarıyla felsefenin kelâmın muhalifi olma konumunu kaybetmesinin ve kelâmı felsefenin iç içe geçmesinin bir göstergesi olarak yorumlanacaktır.<sup>[74]</sup> Osmanlı dönemi *Tehâfüt* geleneğini devam ettiren Hocazâde, Tûsî ve Kemalpaşazâde'nin yararlandıkları ana kaynaklar, Gazzâlî sonrası kelâmcıların Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddin Tûsî, Adudüddin el-İcî, Seyyid Şerîf Cürçânî ve Teftâzânî'nin eserleridir.<sup>[75]</sup>

[64] Bu haşiyeyi ele alan bir çalışma için bk. Ahmet Arslan, *Haşiyeye Ala't-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 1987. Bu haşiyenin Arslan tarafından edisyon kritikli bir neşri de doktora çalışması olarak yapılmıştır. Bk. Kemalpaşazâde, *Hâşiyeye Alâ Tehâfüt*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 1987).

[65] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 49.

[66] Alâeddin Ali Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, çev. Recep Duran (Ankara: Hece Yay. 2013), 20-22.

[67] Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, 63.

[68] Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, 153.

[69] Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, 115,126, 159, 309.

[70] Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, 128-129.

[71] Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, 143-151.

[72] Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, 153-163, 270. 282.

[73] Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, 341-342.

[74] Arslan, *Haşiyeye Ala't-Tehâfüt Tahlili*, 18-19.

[75] Arslan, *Haşiyeye Ala't-Tehâfüt Tahlili*, 29-30.

Söz konusu yazarlar temelde kelâmcı tezleri kabul etseler de tamamen Gazzâlî'nin tezlerini savunmak üzere eserlerini yazmadıkları gibi gerek birbirlerini gerekse Gazzâlî'yi eleştirmekte ve filozofları haklı görmekte oldukça esnek davranmaktadırlar.<sup>[76]</sup>

Fatih döneminin etkisinin hâlâ devam ettiği 16. yüzyılda oldukça yoğun olan *Tehâfüt* tartışmaları sonraki yüzyıllarda aynı yoğunlukta devam etmez. Bu sırada nüshasına henüz erişilmeyen Hekimşâh Muhammed el-Kazvî'nin (ö. 929/1523) Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine hâşiye olarak yazdığı *Tehâfüt-ü Hekimşâhî*, Kemâlpaşazâde'nin Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife'si* üzerine yazdığı Hâşiye âlâ Tehâfütü'l-felâsife'si, Karabâğî'nin (ö. 942/1535) Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife'si* üzerine yazdığı *Ta'lika âlâ Şerhi Tehâfütü'l-felâsife li Hocazâde'si*, Müeyyездâde'nin (ö. 922/1516) Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife'si* üzerine yazdığı ve fakat nüshasına ulaşılamayan Hâşiye'si ve yine Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife'si* üzerine yazdığı fakat nüshasına ulaşılamayan Yahya b. Ali b. Nasûh el-Kostantin Nev'î Efendi'nin *Hâşiye'si Tehâfüt* geleneği çerçevesinde yazılan eserlerdendir.<sup>[77]</sup> 18. yüzyılda Mestçizâde (ö. 1150/1737) *el-Hilâfiyyât ve'l-vifâkiyyât beyne'l-Hükema ve'l-Mütekellimîn* adlı eserinde konuyu felsefecilerle kelâmcılar arasındaki bir tartışma olarak ele almış,<sup>[78]</sup> Mehmed Emin el-Üsküdârî (ö. 1149/1736) Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife'sinin* özeti olan<sup>[79]</sup> *Telhîs-u Tehâfütü'l-Hükemâ* adlı eserini<sup>[80]</sup> yaz-

[76] Özellikle Hocazâde Gazzâlî'yi birçok meselede eleştirdiği gibi (Arslan, *Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlîli*, 110, 111, 113, 125, 163-164, 167, 201, 216, 218, 246, 293, 297, 299, 327, 356, 358, 366 vd.) Kemalpaşazâde de eseri üzerine hâşiye yazdığı Hocazâde'ye oldukça sert eleştiriler yöneltecektir (Arslan, *Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlîli*, 268-269, 275, 297, 313, 173-174, 191). Kemalpaşazâde'ye göre, Hocazâde, kitabını filozofları eleştirmek amacıyla yazmış olmasına rağmen eser boyunca Gazzâlî'nin tezlerini çürütmeye odaklanmış, filozoflarının tutarsızlıklarını ortaya koymak için yazdığı eserde Gazzâlî'nin tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Eserini filozofların tezlerini çürütmek üzere kaleme aldığını söyleyen Hocazâde'nin Gazzâlî'yi tenkit etmenin ötesinde filozofların görüşlerini Gazzâlî'nin görüşlerine tercih etmesini Arslan, kelâmın felsefeleşmeye başladığı Gazzâlî sonrası dönemde kelâmcıların filozofların bazı temel görüşlerini kabul etmesiyle açıklamaktadır (Arslan, *Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlîli*, 350-352). Hocazâde de Gazzâlî'yi Allah'ın failiği, iradesi ve cüz'ileri bilmesi gibi temel tartışma konularında filozofların söylemediği bir delili onlara nispet etmekle itham etmektedir (Arslan, *Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlîli*, 358-367). Hocazâde'nin âlem ve Tanrı'ya dair görüşlerini açıkça ve korkusuzca belirten filozofların Gazzâlî tarafından gerçek inançlarını saklamakla itham edilmesini insafsızca bir yargı olarak değerlendirmesine Kemalpaşazâde de katılmaktadır (Arslan, *Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlîli*, 165-171). Sadece Osmanlı dönemi kelâmcıları değil Gazzâlî'ye bazen Adudüddin İcî (ö. 756/1355) ve Seyyid Şerîf Cürcânî de (ö. 816/1413) itiraz etmektedir (Arslan, *Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlîli*, 117). Kemalpaşazâde, bazen hem Hocazâde'ye hem de Gazzâlî'ye itiraz etmekte (bk. Arslan, *Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlîli*, 124, 127, 137, 148, 154, 155, 234, 236). Bazen de filozofların görüşlerini kelâmcıların görüşlerine tercih etmektedir (Arslan, *Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlîli*, 237).

[77] Erdoğın, "Osmanlı'da Kelâm-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği", 303-317.

[78] Bu eserin içerik açısından *Tehâfüt* geleneği içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışmalı bir konudur (Erdoğın, "Osmanlı'da Kelâm-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği", 316).

[79] Bk. Mehmed Emin Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfütü'l-Hükemâ*, eleştirel metin-çeviri, Kamuran Gökdağ, ed. Deniz Gürbüz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Yay. 2014), 39.

[80] Üsküdârî, tekfîr noktasında Gazzâlî'ye katılmamaktadır (Mehmed Emin Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfütü'l-Hükemâ*, 23).

mıştır. Konuyla ilgilenen II. Abdülhamid, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü Serküttâb-ı Hazret-i Şehriyârleri Süleyman Hasbî Efendi'ye çevirtmiştir.<sup>[81]</sup> Son olarak bu gelenek içerisinde zikredilen, son eser bizim de incelememize konu olan Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin yazdığı *Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, Dinî İctimai Makaleler* isimli eserinin içine aldığı *İbn Rüşd'ün Felsefî Metodu ve İmam Gazzâlî İle Bazı Konulardaki Münazarası* Üzerine adlı risalesidir.<sup>[82]</sup> Bu eserlerin dışında nüshalarına ulaşamayan Osmanlı döneminde *Tehâfüt* tarzında yazılan eserlerin varlığından da bahsedilmektedir.<sup>[83]</sup>

## 6. TEHÂFÛT GELENEĞİNDE ŞEYHÛLİSLÂM MÛSÂ KÂZİM EFENDİ'NİN YERİ

Mûsâ Kâzım Efendi, bu konuya dair yazdığı söz konusu risalesi bir risale olarak düşünüldüğünde oldukça hacimli (57 sayfa) sayılabilirse de eserde gerek Gazzâlî'ye ve gerekse İbn Rüşd'e ait alıntılar büyük bir yekûn tutmaktadır. Kendisine ait değerlendirmeler ise çok daha azdır. Mûsâ Kâzım Efendi diğer Osmanlı müelliflerinden farklı olarak konuyu Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında bir tartışma olarak ele almakta ve felsefe açısından İbn Rüşd'ü Gazzâlî'den daha yetkin görmekte, onu felsefeyle dini birleştiren büyük bir filozof olarak takdim etmektedir. Gazzâlî'yi yersiz kaygılarından dolayı meseleleri büyüttüğü ve daha da önemlisi felsefî bilgiyi çarpıttığı için eleştirmektedir. Filozofların tekfir edilmeleri bir yana, bazı hatalarının yaşadıkları dönemin evren tasavvuruna dayanmasından dolayı bunun dinî bir sorun olarak görülemeyeceği kanaatindedir. *Tehâfüt* tartışmalarında Mûsâ Kâzım Efendi'nin İbn Rüşd'ü, İslâm filozoflarını tekfir eden Gazzâlî'ye karşı savunması, aynı zamanda akli, bilimi ve felsefeyi savunması anlamına gelmekteydi. Batıda rasyonelliğin değer kazanması ve bilimsel gelişmelere paralel olarak pozitivist düşünür Ernest Renan'ın İslâm'ın akla ve bilime karşı olduğuna dair başlattığı "İslâm dininin terakkiye mâni olduğu" propagandası Renan'a karşı birçok reddiyenin yazılmasına neden olacaktır. Modern dönemlerde yoğun bir şekilde din-felsefe tartışması geleneksel *Tehâfüt* tartışmalarını gündeme taşımak için iyi bir fırsat olmalıydı ve bu noktada Renan'ın da üzerinde çalıştığı bir düşünür olması açısından İbn Rüşd, merkezi bir rol oynamaktaydı. Bu noktada Mûsâ Kâzım Efendi, her ne kadar Gazzâlî'ye karşı saygılı bir dil kullansa da İbn Rüşd'ün yanında yer almak noktasında herhangi bir tereddüdü yoktur ve onun Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerine büyük ölçüde katılmaktadır. İbn Rüşd'ü âdeta yok sayan Osmanlı *Tehâfüt* geleneği içerisinde böyle bir tercih bile hem birey olarak kendinin hem de döneminin değişmekte olan algıları hakkında ipucu vermesi açısından dikkate değer bir gelişmedir.

[81] Recep Duran, "Giriş", Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, XIII. Bu eser de *Tehâfüt* geleneği içerisinde değerlendirilmiştir (Erdoğan, "Osmanlı'da Kelâm-Felsefe İlişkisi ve *Tehâfüt* Geleneği", 319).

[82] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, Dinî İctimai Makaleler* (Dersaadet: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 139-196.

[83] Erdoğan, "Osmanlı'da Kelâm-Felsefe İlişkisi ve *Tehâfüt* Geleneği", 283.



Osmanlı dönemi *Tehâfüt* tartışmalarının son halkası olarak görebileceğimiz Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin kendi açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla İbn Rüşd'ün eserlerine oldukça âşinadır. Aristo'ya tamamen sadık olduğunu düşündüğü İbn Rüşd'ün "sahih din ile gerçek felsefe arasında bir zıddiyet olmadığı" görüşünü haklı bulan<sup>[84]</sup> Mûsâ Kâzım, İbn Rüşd üzerinden felsefenin meşruiyetini kanıtlamaya çalışacaktır. Her ne kadar kelâma dair birçok makale yazmış birisi olarak meşreben kelâmcı bir profil çizse de, geleneksel Osmanlı sentezci âlim profiline uygun olarak çok yönlü bir kişiliği olan Mûsâ Kâzım Efendi, İslâm düşüncesinin üç temel akımı olan kelâm, felsefe ve tasavvufu yakından ilgilidir ve bu ilimleri bir potada eritmeyi başarmış bir geleneğin son dönem temsilcilerindendir. Bu nedenle yerine göre kelâm-felsefe-tasavvuf tezlerinden seçimler yapan bu geleneğe uygun olarak *Tehâfüt* bağlamında daha çok felsefenin tezlerini savunacaktır. Filozofların görüşlerine karşı olduğu yerlerde dahi eleştirileri yıkıcı değildir. Mûsâ Kâzım söz konusu eserinde Osmanlı müelliflerine de İbn Sînâ ve Fârâbî'ye de atıfta bulunmadan konuyu sadece Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün eserleri üzerinden ele almaktadır. Mûsâ Kâzım Efendi'nin Osmanlı müelliflerinden bir diğer farkı ise *Tehâfüt* çerçevesinde tartışılan yirmi meseleden sadece beş konuyu ele alması ve bu konular üzerinden açık bir şekilde felsefenin meşruiyetini sağlamaya çalışmasıdır. Bu amaca kilitlenen müellif, ele aldığı tartışma konularını derinleştirerek meselelere yeni bir boyut kazandırmamakta âdeta konulardan ziyade sonuçlarla, varılan hükümlerle ilgilenmektedir. Gazzâlî'nin planına uygun olarak sırasıyla kelâmcılarla filozofların en temel tartışma konularından olan âlemin kıdemi sorunu (Ezeliyet-i Âleme Dâir Münâzara)<sup>[85]</sup> ve buna bağlı olarak âlemin ebediliği sorunu (Ebediyet-i Âleme Dâir Münâzara)<sup>[86]</sup> ele alınmaktadır. Gazzâlî'nin filozofların Allah'ın yaratıcısı ve âlemin onun fiili olduğu konusundaki kafa karışıklığı meydana getirdiklerine dair iddiasının ele alındığı "telbîs" sorunu (Felâsifenin "Allah Sâni-'i 'Âlemdir" Kavillerindeki Telbîsi)<sup>[87]</sup> üçüncü tartışma konusudur. Dördüncü mesele olarak âlemin bir yaratıcıya olan ihtiyacı noktasında filozofların çaresizliğine (Felâsifenin 'Âlem İçin Bir Sâni-'i İsbâtında Aczleri)<sup>[88]</sup> dair Gazzâlî'nin iddiası ele alınmaktadır. Son konu ise Gazzâlî'nin de yirminci mesele olarak en son ele aldığı yeniden dirilişin kefiyeti (Felâsifenin Me'ad-ı Cismânîyi İnkârları)<sup>[89]</sup> meselesidir. Mûsâ Kâzım Efendi, metot olarak önce Gazzâlî üzerinden filozofların görüşlerine, Gazzâlî'nin bu görüşlere yönelik eleştirilerine, ardından İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik itirazlarına ve en son olarak da kendi değerlendirmelerine yer vermekte, bazen de araya girerek modern bilimsel bilgilerle konuya katkıda bulunmakta bazen de kısa açıklamalar yapmakta, dipnotlar düşmektedir. \*

[84] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, Dinî İctimaî Makaleler*, 139.

[85] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 140.

[86] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 153.

[87] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 158.

[88] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 163.

[89] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 168.

## 6.1. Âlemin Kadîm Olması Sorunu

İbn Rüşd'ün Gazzâlî başta olmak üzere kelâmcıların filozofların görüşlerini anlayamadıkları iddialarına<sup>[90]</sup> katılmayan Mûsâ Kâzım'a göre şeriatı korumak amacıyla eleştirdiği felsefî görüşleri herkesin anlayabileceği bir seviyeye indiren Gazzâlî,<sup>[91]</sup> Allah'ın kıdem, beka, muhâlefetün li'l-havâdis sıfatlarının hakikatlerini korumak adına tepkisel davranmak zorunda kalmıştır.<sup>[92]</sup> İlahî sıfatlar konusundaki yorum farklılığından kaynaklanan bu tartışmada, ilahî sıfatların insan sıfatlarıyla karşılaştırılmaması gerektiğine dair İbn Rüşd'ün tepkisine<sup>[93]</sup> Mûsâ Kâzım da katılmaktadır. Anlaşılan Mûsâ Kâzım Efendi, Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini çarpıtmak ve onların tezlerini bu şekilde çürütmek adına zayıf kanıtlar getirmesine yönelik İbn Rüşd'ün iddialarına katılmakla birlikte, Gazzâlî'nin bu yöntemini kutsal bir amaca hizmet ettiği gerekçesiyle meşrulaştırmaktadır. Mûsâ Kâzım'ın Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini oldukları gibi nakletmesi halinde onları çürütmek için bir gerekçesinin kalmayacağını söylemesi<sup>[94]</sup> ise İbn Rüşd'ün, filozofların görüşlerini bilmediğine veya bilerek saptırdığına dair Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerine de zimmen katıldığını göstermektedir.

Müellif, konuyla ilgili olarak Gazzâlî ve İbn Rüşd'den oldukça uzun alıntılar yaptıktan sonra Gazzâlî'yle filozoflar arasında çok büyük farkın olmadığı sonucuna varmakta, Gazzâlî'nin filozofların sözlerini anlamadığına dair İbn Rüşd'ün eleştirisine ise temkinli yaklaşmaktadır. Anlaşılan böyle bir ithamda bulunmaktan edeben de olsa çekinen Mûsâ Kâzım, Gazzâlî'nin filozoflara karşı olan bu sert muhalefetini onun şeriatı korumak amacına bağlayarak te'vil etmekte, konunun esası üzerindeki tartışmaya girmemektedir. Ona göre mesele gerçek bir hakîm ve filozof olan İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu şekliyle bilinmiş olsa bu tarz savunmalara dahi gerek kalmayacaktı.<sup>[95]</sup> Mûsâ Kâzım, açıklamalarını oldukça ikna edici bulduğu İbn Rüşd'ün tarafındadır. Gazzâlî'nin haksızlığını ve yetersizliğini ise onun iyi niyetine ve imkânsızlığına bağlamakta böyle karizmatik bir ismi mümkün olan en yumuşak dille eleştirmektedir.

## 6.2. Âlemin Ebediyeti Meselesi Üzerine

Müellif, filozofların "âlemin kadîm olduğu gibi bu hükmün doğal bir sonucu olarak da ebedî olduğuna" dair görüşüne bir kelâmcı olarak Gazzâlî gibi itiraz etmektedir. İbn Rüşd'ün filozofların burhânî değil, iknaî düzeyde getirdikleri delilin

[90] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 23-25.

[91] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 151. Şeriatın ilkelerinin insan aklının sınırlarını aştığı noktasında İbn Rüşd de Gazzâlî gibi düşünmektedir (*İbn Rüşd, Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 355).

[92] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 150.

[93] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 306.

[94] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 150.

[95] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 149-150.

Gazzâlî tarafından yanlış anlaşıldığı<sup>[96]</sup> noktasındaki gerekçesini haklı bulsa da neticede ona göre de iknaî düzeydeki bir delille âlemin ebedî olduğu isbât edilemez. Câlînû'sa (Galen) (ö. 200 [?]) nispet edilen ve filozofların kullandığı söz konusu delile göre güneşin varlığının bugüne kadar eksilmeden devam etmesi, âlemin ebedî olduğunu göstermektedir.<sup>[97]</sup> Mûsâ Kâzım'a göre o zamanlar dahi zandan ibaret olan, günümüzde bilimsel bilgilerle tamamen çürütülen filozofların söz konusu delilinin hiçbir değeri kalmamıştır. Güneşin yok olacağı kesinleştiği ve hatta bunun için tarihler dahi verildiği günümüz açısından filozofların bu iddiası çökerken âyetin de vurguladığı şekilde<sup>[98]</sup> "âlemin de bir sonu olduğunu" savunan kelâmcı tezler doğrulanmıştır.<sup>[99]</sup> Fakat Mûsâ Kâzım Efendi buradan bir felsefe eleştirisi değil bir uzlaşma çıkarmak niyetinde olduğu için söz konusu tartışmaların hakiki değil, kavramlara farklı anlamlar yüklemekten mütevellid lafzî tartışmalar olduğunu düşünmektedir. Ona göre Müslüman filozoflar hem nasslarda vârid olan bilgilere iman ettikleri ve hem de bu âyeti bildikleri halde böyle bir görüşü savunmalarına bakılırsa, sorun onların görüşlerinde veya inançlarında değil, kıdem konusunda olduğu gibi fenâ kavramına verdikleri anlamda düğümlenmektedir.<sup>[100]</sup> Bu kavramlardan onların kastettikleri ile Gazzâlî'nin anladığı veya anlamak istediği anlamların aynı olmaması bu tartışmanın aslında lafzî bir tartışma olduğunu göstermektedir. Ona göre nihâyetinde kâinatın fail ve kâdir olan bir iradeyle var olduktan sonra yine aynı fail tarafından yıkılacağı konusunda İmam Gazzâlî'yle filozoflar arasında bir ihtilaf değil, apaçık bir ittifak vardır. İhtilaf keyfiyettir ve iman açısından temel bir soruna yol açmayacak bu ihtilafa dönemin astronomi ilmindeki verilerin rolü bulunmaktadır. Bilimsel gelişmeler klasik dönemdeki filozofların dayandığı dünya merkezli evren anlayışını kökten değiştirmiştir. Onların asırlarca süren Batlamyus Nazariyesi'ne dayalı evren anlayışları, metafizik konulardaki yanlışların da temel sebebidir. Dolayısıyla filozoflarla Gazzâlî'nin bu noktadaki tartışmaları cüz-i lâ yetecezzâ konusundaki tartışmalar kabilindedir. Buradan bakıldığında Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında âleme verilen kıdem ve beka nitelikleri dönemin astronomi biliminin sonuçlarından kaynaklı lafzî bir tartışmadan ibarettir.<sup>[101]</sup>

[96] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 58.

[97] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 93-94.

[98] "Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır" (er-Rahman 55/26-27).

[99] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 156-157. Bu güneş örneğine Gazzâlî de Ho-cazâde de itiraz edeceklerdir. Buna göre güneşin ortadan kalkması için büzülmesine küçülmesine gerek yoktur. Güneşin ansızın ortadan kalkması da caizdir. Ayrıca güneşin küçülüp küçülmediği de kesin olarak bilinmemektedir. Her iki kelâmciya göre de âlemin ebedî olmasının gerçek nedeni Tanrı'nın iradesidir (Arslan, *Haşiyeye Ala't-Tehâfüt Tahlii*, 151-158).

[100] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 157.

[101] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 157-158.

Mûsâ Kâzım tarafından Tehâfüt tartışmaları bağlamında ortaya çıkan ihtilaf noktaları önemsizleştirilerek felsefe ve din arasında gösterilmeye çalışılan uçurumun yapaylığına işaret edilmekte ve İslâm filozoflarının Gazzâlî tarafından yargılanmalarındaki haksızlığa dikkat çekilmektedir. Aslında ona göre Gazzâlî'yle filozoflar arasında esaslı bir tartışma noktası olmamasına ve aynı hakikatlerin farklı şekillerde ifade edilmesine karşın Gazzâlî, "gayret-i diniyesiyle" bunları bü-yütmektedir. Sonuçta filozofların Allah'ın varlığını ve birliğini kabul ettikten sonra âlemin kıdemini tartışmaları bir iman konusu olmayan tâli bir meseledir. Allah'ın kâinatı yarattığı kabul edildikten sonra Tanrı-âlem ilişkisine dair yorumlardaki farklılık tabiidir. Filozofların Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki yorumlarından dolayı Gazzâlî'nin onları tekfir etmesini insafla bağdaştırmayan Mûsâ Kâzım,<sup>[102]</sup> âlemin kıdemi ve ebediliği konusunda Gazzâlî'ye katılmasına rağmen onun filozoflar hakkında verdiği hükme katılmayacaktır. \*

### 6.3. Filozofların Âlemin Yaratıcısı Olarak Allah'ın Varlığını Kabul Ettiklerine Dair Tartışma

Mûsâ Kâzım, Gazzâlî'yi sadece ilmî açıdan değil, ahlâkî açıdan da sorgulamakta ve onu ahlâkî davranmamakla itham etmektedir. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerine olduğu gibi katılan Mûsâ Kâzım'a göre filozofları itham etmek adına onlara ait olmayan fikirleri sanki onların fikirleriymiş gibi aktarmakla ilmî ve ahlâkî olmayan bir tavır sergileyen Gazzâlî, Allah'ın varlığını inkâr eden Dehriyyûn'un (Materyalistler) görüşlerini filozofların görüşleriymiş gibi sunarak bu görüşler üzerinden filozofları eleştirmektedir. Ona göre İslâm filozofları Allah'ı âlemin yaratıcısı ve faili görmemek bir tarafa, onun dışında hakiki bir fail olamayacağını ileri sürecek kadar ifrat noktasına varmışlardır. Onların ifrat noktasına ulaşan bu görüşleri, Gazzâlî tarafından tefrit noktasına vardırılarak saptırılmaktadır. Kâinatın tek hakiki failinin Allah olduğunu iddia edenlerin Allah'ın âlemin faili olmadığını söylediklerini iddia etmek açık bir saptırmadır.<sup>[103]</sup> Bu konuda İbn Rüşd'ün "Allah'ın ilminin bizim ilmimize benzemediği gibi onun iradesinin de bizim irademize benzemeyeceği"<sup>[104]</sup> şeklinde ilahî iradenin keyfiyeti konusundaki izahlarını "müdekkikâne" bulan Mûsâ Kâzım'a göre ilahî iradeyi insan iradesi gibi değerlendiren ve filozofların ilahî iradeye yüklediği anlamı fark edemeyen Gazzâlî, hükmünde haksızdır. Allah'ın ilim, semi, basar, kudret gibi sıfatları nasıl beşerî sıfatlarla aynı değilse, irade sıfatı da aynı değildir. Mûsâ Kâzım'a göre irade sıfatının keyfiyetinin kelâmcılar arasında da anlaşılması oldukça zor ve ihtilafli bir konu olması, ilahî iradenin keyfiyetini saptamanın ne denli zor olduğunu göstermektedir.<sup>[105]</sup> Dolayısıyla insan bilgisinin sınırlarını aşan bu konuda farklı yorum yapanlar

[102] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 158.

[103] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 161-162.

[104] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfütü'l-felâsîfe*, 28-29, 280.

[105] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 162.

inkârla suçlanamazlar ve İbn Rüşd de bu konunun insan bilgisinin sınırlarını aştığını baştan kabul etmektedir.<sup>[106]</sup> İrade konusunda cebr-i mutlak ve kader-i mutlak arasında irade-i cüz'iyenin varlığı kabul edilerek bir orta yol bulunmak zorunda kalınmış olmasını da insan iradesinin Allah'ın iradesini anlama konusunda bir ölçü olamayacağını bir kanıtı olarak yorumlayan Mûsâ Kazım,<sup>[107]</sup> İbn Rüşd'ün bu konudaki itirazlarını haklı bulmaktadır. Bu kadar yoruma açık bir konuda görüşlerinden dolayı filozofları inkârla suçlamak ona göre ne ilimle ne insafla bağdaşmaktadır. Bunun gibi Allah'ın varlığına inanan filozofları Allah'ın failliği noktasında bilinçli bir karışıklığa -telbîs- sebep olmakla suçlamak da doğru değildir. Böyle bir yola girmelerinin rasyonel hiçbir gerekçesi olmamasına karşın filozoflara "telbîs" isnat etmenin felsefeye vâkıf olanlarca hiçbir kıymeti yoktur ve böyle bir hüküm yok hükmündedir.<sup>[108]</sup> Netice itibarıyla ona göre bu başlık altında Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirileri ilmi dayanaklardan yoksun bir saptırmadan başka bir şey değildir. Buradaki bütün ithamların asıl muhatapları Dehriyyûn olması gerekirken bilinçli olarak Gazzâlî tarafından İslâm filozofları hedefe konulmakta ve filozoflar kendilerine ait olmayan görüşlerden dolayı yargılanmaktadırlar. Bütün bunlardan sonra Gazzâlî'nin neden böyle bir yola tenezzül ettiği ise onun gayret-i diniyesiyle te'vil edilmektedir.<sup>[109]</sup>

#### 6.4. Âlemin Bir Yaratıcıya Olan İhtiyacı Noktasında Filozofların Çaresizliğinin İspatına Dair

Gazzâlî bu konuyu âlemin kıdemi konusuyla bağlantılı olarak ele almakta ve böyle bir evren tasavvurunda bir yaratıcının varlığına gerek kalmadığını düşünmektedir. Bu konuda da Gazzâlî'nin materyalistler gibi âlemin kadîm olduğunu ileri süren filozofların aynı zamanda bir yaratıcının varlığını ispat etmelerinde bir çelişki olduğu noktasındaki ithamına<sup>[110]</sup> karşı İbn Rüşd'ün cevabını yerinde bulan Mûsâ Kâzım'a göre Gazzâlî, materyalistlere yöneltmesi gereken eleştirileri filozoflara yöneltmektedir.<sup>[111]</sup> İbn Rüşd, etkisi kadîm olan kadîm varlığın, hareketin faili olması hasebiyle de evrenin faili olduğu ve evrenin varlığının ve düzeninin bu etkinin bir an olsun kesintiye uğramaksızın devam etmesine bağlı olduğu kanaatindedir.<sup>[112]</sup> İslâm filozofları Allah'ı hakiki fail olarak kabul etmelerine karşın

[106] İrade sıfatı konusundaki temel tartışma, irade kavramı üzerinden, dahası İbn Rüşd'ün üzerinde uzunca duracağı ilahî iradenin beşerî iradeyle karşılaştırılması üzerinden şekillenmektedir (İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 107-127).

[107] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 162.

[108] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 163.

[109] Renan, Gazzâlî'nin bu tavrını onun coşkulu meşrebine ve tutturmadığı yolda başkalarının da huzurlarını bozmak istemesine bağlasa da filozofların tutarsızlığı konusunda Gazzâlî'yi eleştirilerinde tamamen de haksız görmemektedir (Renan, İbn Rüşd,132).

[110] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife-Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sağıroğlu, 79-84.

[111] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 168.

[112] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, 175-177.

tartışma daha tâli ve insan aklıyla tam olarak çözümü imkânsız olan bir noktada, fail-fiil ilişkisi çerçevesinde ve ilahî fiilin keyfiyeti üzerinden yapılmaktadır. Mûsâ Kâzım bu konuda fiil-fail ilişkisi üzerine yoğunlaşmakta ve İbn Rüşd'ün yanlış anlaşıldığını ima etmektedir. İbn Rüşd'ün görüşlerini desteklemek amacıyla hareket-failiyet ilişkisinde failin rolünü bir matbaa makinesi üzerinden anlatan müellif, bu süreçteki birçok failden bahsedilmesine rağmen bütün bu süreci yöneten ve makinayı kullanan insanın hakiki fail olduğuna dikkat çekerek, filozofların âlemdeki fiil-fail ilişkisindeki görüşlerine açıklık getirmeye çalışmaktadır. Bu misal üzerinden âlemdeki fiillerin farklı failer eliyle olsa da en nihayetinde bütün bu sürecin yöneticisi olan Cenâb-ı Hakk'ın hakiki fail olduğu noktasında filozofların bir kuşkusunu olmadığını bilinmesini istemektedir. Dolayısıyla müellif, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği yaratıcıyı ispatlama konusunda yetersiz kaldıkları ithamını kabul etmemektedir. Gazzâlî'nin ve İbn Rüşd'ün delillerine yer veren Mûsâ Kâzım, İbn Rüşd'ün muharrik-i evvel olarak eşyayı halk ve icâd eden ve sonra da bu yaratıkların koruyan fail-yaratıcı anlayışını ikna edici bulacaktır.<sup>[113]</sup> \*

### 6.5. Haşr-i Cismânî Tartışması

Gazzâlî'nin bu konuyu da diğer konularda olduğu gibi halkın inancını korumak gibi iyi niyetle tartışmaya açtığını düşünen Mûsâ Kâzım, aynı zamanda Gazzâlî'nin ilk defa filozofların sözlerini objektif bir şekilde aktardığını belirtecektir.<sup>[114]</sup> Mûsâ Kâzım açısından bu tartışma, Hristiyanlık başta olmak üzere diğer dinlerde görülmeyen bir perspektif vermekte, İslâm geleneğindeki düşünce özgürlüğünün ve aklın değerinin anlaşılması açısından başlı başına değer arz etmektedir. Ona göre taassuba sığınmadan akli delillerle bu tartışmaların sürdürülmesi, akli delillerin yine akli dellillerle çürütülmeye çalışılması, İslâm toplumunda bilim-din çatışmasının olamayacağını göstergesidir. Bu perspektiften bakıldığında İslâm düşüncesi açısından gerek rasyonel gerekse bilimsel deliller skolastik bir yaklaşımla yok sayılmazlar. Batı'da bu anlayış hâkim olmadığından, dünyanın yuvarlak olması konusundaki bilimsel izahlar kilise babaları tarafından onların akli deliller olduğuna bakılmaksızın yargılanmışlardır.<sup>[115]</sup>

[113] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 166-168.

[114] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 175.

[115] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 182. Genel olarak dinlerin varlığının sorgulandığı ve hakiki dinin hangisinin olduğu tartışmaların döndüğü bu dönem açısından ele alınan konularda diğer dinlerle ve özellikle Hristiyanlıkla mukayeseye gidilmesi, dönemin yazarları tarafından sıklıkla kullanılan bir metottur. Buradaki amaç, Hristiyanlık gibi din-bilim, din-felsefe çatışmasının İslâm'da olmadığını kanıtlamasıdır.

İslâm'da akla ve bilime verilen değerin diğer dinlerden özellikle Hristiyanlık'tan farklı olduğuna dair görüşler dönemin birçok âlimi tarafından tekrarlanacak ve Hristiyanlığa yönetilen tenkitlerin İslâm için geçerli olmayacağını altı çizilecektir.<sup>[116]</sup>

Mûsâ Kâzım Efendi'ye göre diğer konularda olduğu gibi haşr-i cismânî konusunda da filozofların itirazları esasa müteallik ve imana tesir edecek noktalara değil, keyfiyete yönelik noktalara olmuştur. İlginç olanı ise bu konuda filozofların görüşlerini eleştiren Gazzâlî, kendisi de bu görüşleri kabul etmektedir. Gazzâlî, müstakil olarak varlığını kabul ettiği ruhun ölümden sonra aynı bedene veya benzer bedene dönmesinde bir sorun görmemektedir.<sup>[117]</sup> Filozoflar haşre de âhirete de iman ettikleri için haşr-i cismânî konusunda asıl iman edilmesi gereken noktada bir ihtilaf yoktur. Mûsâ Kâzım'a göre direkt imanla ilgili olmamasından dolayı yeniden dirilmenin imkânının tartışılmasında ise bir sorun yoktur. Ayrıca Gazzâlî de cismânî haşrin dünyadaki bedeninin aynıyla, benzeriyle veya farklı bir maddeden yaratılan yeni bir bedenle olabileceği noktasında filozoflardan farklı düşünmemektedir. Buna göre farklı cismânî dirilişi mümkün gören Gazzâlî'nin, filozofları bu noktada eleştirmesinin bir anlamı yoktur. Netice itibarıyla yeniden dirilişin aynı bedenle olmasını zorunlu görmeyen Gazzâlî'yle filozoflar arasında tartışılacak bir nokta da kalmamıştır.<sup>[118]</sup>

İlk yaratılışın da ikinci defa yaratılışın da keyfiyetinin insan bilgisinin sınırlarını aştığı noktasında Mûsâ Kâzım, konunun bilgi değil iman meselesi olduğuna dikkat çekerek dolaylı olarak bu konuda da İbn Rüşd'e desteğini sürdürecektir.<sup>[119]</sup> Ona göre filozofları küfürle itham etmek için âdeta bahaneler arayan Gazzâlî, bu amaç uğruna birçok konuyu saptırmakta, filozofları tekfirle suçlamak için onların kastetmedikleri anlamlar üzerinden onlara eleştiriler yöneltmektedir. Mûsâ Kâzım'a göre İbn Rüşd, felsefeyle dini uzlaştırmayı başarmış âlim-filozof bir zâttır. Filozofların "âhret ahvalinin metaforlar üzerinden anlatıldığı" iddiasının eleştiri konusu yapılmasını da doğru bulmaz. Ona göre bu metot, Kur'an tarafından da kullanılmıştır.<sup>[120]</sup>

[116] Mesela Elmalılı'ya göre akıl ve bilimle çatışma halinde olan Hristiyanlığın teslis inancında dahi aklın anlayamadığı bir sır değil, aklın kabul edemeyeceği bir tenâkuz bulunmaktaydı. İslâm kelâmında taklidi imanin caizliğine dair tartışmaları İslâm'da akla verilen rolün kanıtlarından birisi olarak gösteren Elmalılı, Müslümanların geri kalmalarını dinin gereği olan ilimden ve çalışmaktan uzaklaşmasıyla açıklayacak, daha da ileri giderek İslâm'dan başka dinde felsefenin haram olacağını iddia edecektir (Elmalılı Hamdi Yazır, "Dibâçe", çev. Elmalılı Hamdi Yazır, *Tahlîlî Târih-i Felsefe Metâlip ve Mezâhip*, Paul Janet-Gabriel Séa-iles, haz. Asım Cüneyt Köksal (İstanbul: İnsan Yay. 2019), 35-52). İzmirli'ye göre de İslâm dininde her konu tartışmaya açıktır ve akla ve bilime aykırı bir konu yoktur (İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yay. 1981), 5).

[117] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 182.

[118] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 190-191.

[119] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 191-192.

[120] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 191-192.

Mûsâ Kâzım Efendi, felsefeyi ve filozofları meşrulaştırmak adına onların görüşlerini destekleyen âyetlere de yer vermektedir.<sup>[121]</sup>

Mûsâ Kâzım'ın, İbn Rüşd'ü Gazzâlî'ye karşı savunmak adına kaleme aldığı bu risalesinde İbn Rüşd'ün imam Gazzâlî'yi ehliyetsizlikle itham etmesi noktasında bu ehliyetsizliğin makul sebeplerini izah etmeye çalışması, dolaylı olarak bu ithama katıldığını göstermektedir. Mûsâ Kâzım, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik temel eleştirilerini âdetâ tekrarlamakta ve teyit etmektedir. Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini saptırarak anlatmasını, İbn Rüşd gibi o da Gazzâlî'nin içinde bulunduğu şartlarla açıklamaktadır. Buna göre Gazzâlî'nin Yunan felsefesinin Arap dünyasına düzenli bir şekilde aktarılamaması ve kaydedilememesinden dolayı, felsefeyi tam olarak öğrenememesine <sup>[122]</sup> karşın Endülüste yaşayan, Yahudi ve Hristiyanların ellerindeki kadim kitaplara vâkıf olan ilim ve felsefe tarihini çok daha iyi ve doğru bir şekilde öğrenen İbn Rüşd, Aristo felsefesini de Gazzâlî'den daha iyi bilmektedir. Bu noktada İbn Rüşd'ün şartlarından mahrum olan İslâm âlimleri de filozofların aralarındaki ihtilaflara vâkıf olamama konusunda Gazzâlî'yle aynı kaderi paylaşmaktadırlar. Tek bir felsefi düşüncenin olduğuna inanan İslâm âlimleri, felsefi akımlar arasında ciddi ihtilaf noktalarını fark edemeyerek filozofların fikirlerini birbirine karıştırmışlardır.<sup>[123]</sup> Görüleceği üzere aslında bu eleştirilerle Mûsâ Kâzım, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerini daha umumileştirerek felsefenin tam olarak bilinmemesini bütün İslâm âlimlerine teşmil etmekte, İslâm dünyasında felsefe eleştirilerinin temelinde yeterli bir felsefe bilgisinin olmamasını ima etmekte ve buradan felsefeye bir meşruiyet kazandırmaya çalışmaktadır. Allah'ın varlığı konusunda derin tefekkürleri olan Aristo ve Platon gibi filozofların yanında, Kur'an'da ismi geçen Lokman Hekim'in de filozof olduğunu ileri süren<sup>[124]</sup> Mûsâ Kâzım, felsefeyi meşrulaştırmak adına felsefi bilgiyi peygamberlere dayandıran geleneksel düşünceye katılmaktadır.

## SONUÇ

İslâm tarihinde felsefe-din tartışmaları, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü yazmasıyla gelenek haline gelerek bir *Tehâfüt* literatürü oluşmuş ve bu eser etrafında konu sürekli güncelliğini korumuştur. Sonuçları tartışmaya açık olmakla birlikte Gazzâlî'nin felsefeye ve filozoflara savaş açtığı ve dönemindeki bütün mezhepleri de aralarındaki tartışmaları bir kenara bırakarak bu ortak düşmana karşı bu savaşta yanında olmaya davet ettiği te'vile yer bırakmayacak kadar açıktır. Bu anlamda Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde bir hakikat arayışı ve objektif bir dil değil, kâfir olduklarına kanaat getirilen filozofların itibarlarının yok edilmesine yönelik yoğun bir duygusal ton,

[121] Enbiya 21/80; Bakara 2/26.

[122] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 195.

[123] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 195.

[124] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi*, 196.



bir nefret dili hâkimdir. Bu duygusallık Gazzâlî'nin onların düşüncelerini soğukkanlı bir şekilde anlamasının dahi önüne geçmiş görünmektedir. Dahası Gazzâlî, filozofların kâfir olduklarına hükmetmesiyle onların öldürülmelerinin meşruiyetinin yolunu açacak, dolayısıyla onların sadece düşüncelerinin değil, kendilerinin de yok olmasını zimmen istemiş sayılacaktır. Onun böyle bir riskli ve yıkıcı dil kullanması, meseleyi bir hak-bâtil konusu haline getirerek İslâm filozoflarını âdeta şeytanlaştırması, Osmanlı *Tehâfüt* yazarlarınca çok fazla itibar görmemiş gibidir. Önemli Osmanlı *Tehâfüt* yazarlarınca bu dil yumuşatılmış hatta Gazzâlî eleştirilerin hedefi dahi olmuştur. Şu kadar ki kelâmcı bir kimliğe sahip Osmanlı Tehâfüt yazarlarının Gazzâlî'ye yönelik eleştirileri olsa da genel olarak Gazzâlî'nin tezlerini Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının tezlerine tercih etmişler, İbn Rüşd'ü ise tartışmanın dışında tutmuşlardır. Osmanlı *Tehâfüt* geleneğinin bir halkası olan Mûsâ Kâzım Efendi ise bu gelenekten farklı olarak İbn Rüşd'ün şahsında filozofları savunmak ve felsefenin meşruiyetini temellendirmek adına Gazzâlî'ye yönelik oldukça sert eleştiriler yöneltecek daha doğrusu İbn Rüşd'ün Gazzâlî eleştirilerini tekrarlayacaktır. Gazzâlî'ye olan saygısını koruyan ve bir kelâmcı olarak temel meselelerde onunla aynı görüşleri paylaşan Mûsâ Kâzım Efendi, onun filozofları tekfir etmesine katılmadığı gibi bu konuda Gazzâlî'yi eleştirmekten de çekinmemektedir. Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin tutarsızlığı, felsefe bilgisinin yetersizliği, filozofların görüşlerini önce çarpıtarak bu görüşler üzerinden felsefe eleştirisi yaptığı, nesnel ve insafı davranmadığına dair İbn Rüşd'ün temel eleştirilerini onda da görmekteyiz. Mûsâ Kâzım Efendi'nin İbn Rüşd'e karşı derin bir hayranlığının altında onun felsefeyle dini uzlaştıran Müslüman filozof tipinin en saygın temsilcisi olduğuna dair inancı yatmaktadır.

Mûsâ Kâzım Efendi'nin geleneksel *Tehâfüt* tartışması bağlamında din-felsefe tartışmasında din nazarında felsefeye bir meşruiyet arama çabası olarak göreceğimiz bu risalesinde İbn Rüşd'ü savunması, yaşadığı dönemin değişen algısını göstermesi bakımından da önemlidir. Bir din olarak İslâm'ın akla ve bilime ve buna bağlı olarak ilerlemeye karşı olmadığını ispatlamak adına felsefenin ve bilimin İslâm'da bir sorun olmadığını göstermek dönem açısından sadece Mûsâ Kâzım Efendi'ye özgür bir tavır da değildir. Mûsâ Kâzım Efendi'nin bu amaç doğrultusunda felsefenin kaynağını nübüvvet müessesine bağlayarak felsefi bilginin vahyî bilgiyle temelde aynı kaynaktan geldiğine dair vurgusu, felsefenin meşrulaştırılması konusunda kadim bir yöntemdir. Osmanlı'da Şeyhülislâmlık yapmış hem medrese kökenli hem de icazetli bir mutasavvıf olan Mûsâ Kâzım Efendi'nin *Tehâfüt* tartışmasında İbn Rüşd'ü ve felsefeyi savunan bir rol üstlenmesi her hâlükârda oldukça cesur bir hamle sayılmalıdır. \*

## KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. "Gazzâlî'nin Nedensellik Teorisi". çev. Yaşar Türkben. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (Bahar 2009), 115-141.
- Alâaddin Ali Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, çev. Recep Duran. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 1981.
- Altınsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislâmları*. Ankara: Ayıldız Matbaası, 1972.
- Ankan, Atilla. "*Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî*". 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı. İstanbul: M.Ü İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Arslan, Ahmet. *Hâşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılar'da Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
- Deniz, Gürbüz. "Gazzâlî'yi Anlamanın Usûlü", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî*. Ankara: DİB. Yayınları, 2013. 17-43.
- Erdoğan, Ömer Faruk. "Gazzâlî Üç Meselesinde İbn-i Sînâ'ya Karşı Ne Kadar Tutarlıdır". *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn-i Sînâ*, Ankara: DİB. Yayınları, 2015, 151-187.
- Erdoğan, Ömer Faruk. "Osmanlı'da Kelâm-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/ 28, (2016), 273-326.
- Feruh, Ömer A. "İhvân-ı Sâfa", çev. İlhan Kutluer. ed. M. M. Şerif - Mustafa Armağan. *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 1/327-349. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Huzuru Aklü Fende Maddiyûn Meslek-i Dalaleti*. haz. Sadık Albayrak. Tercüman 1001 Temel Eser, (yy), 1974.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kelâm ve Halk İlcâmü'l-Avâm an İlmî'l-kelem el-Kânûnu'l-küllî fi't-Te'vil*, nşr. Mahmut Kaya - Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, Birinci Basım, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife-Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya Hüseyin Sağıroğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Makâsidü'l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: 1961.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Hilav, Selahattin. *Diyalettik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul: YKY, 3. Basım, 2018.
- İbn Rüşd, el-Kurtubî el-Endelüsî. *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl El-Keşf An Minhâcî'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul, Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2004.
- İbn Rüşd, el-Kurtubî el-Endelüsî. *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İkbal, Muhammed. *İslâm Felsefesine Bir Katkı İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*. çev. Cevdet Nazlı. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2017.
- Karlığa, Bekir. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/ 530-534. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996, Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Hâşiye Ala't-Tehâfüt*. çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987. Kılıç, Mahmut Erol. "Hermes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/228-233. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Koca, Ferhat. *Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı Ve Fetvaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Louis. Gardet. - Georges, Anawati. *İslâm Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2017.
- Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi. Dinî İctimai Makaleler*. Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.
- Özervarlı, Said. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/505-511. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996, Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük Tarihsel Deneme*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 5. Basım, 1998.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmî Hareketler ve Modernlik*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Alâmü'n-Nübüvve". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/ 337-338. Ankara: İSAM Yayınları, 1989.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. nşr. Ahmed Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.





## Genç ve Yetişkinlerde Çevre Bilinci ve Dindarlık

### Environmental Awareness and Religious Devoutness in Youth and Adults

Doç. Dr. Necmi KARSLI<sup>1</sup>

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi/ Trabzon Üniversitesi, Trabzon  
• necmikasli@hotmail.com • ORCID > 0000-0002-2975-9307

#### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Received: 27 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Mart / March 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 52 | Sayfa / Pages: 57-78

Atıf/Cite as: Karşlı, N. "Genç ve Yetişkinlerde Çevre Bilinci ve Dindarlık"  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52, Haziran 2022: 57-78.

**Etik Kurul İzin Raporları:** "Bu makale çalışması için gerekli olan Etik Kurul İzin Raporu Trabzon Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 22.02.2021 tarihinde E-81614018-000-160 sayılı kararı ile kabul edilmiştir."

## GENÇ VE YETİŞKİNLERDE ÇEVRE BİLİNCİ VE DİNDARLIK

### ÖZ:

İçinde yaşadığımız dünya çevre kirliliği, yanlış kentleşme, aşırı ve kontrolsüz tüketim, küresel ısınma ve salgınlar nedeniyle gittikçe yaşanabilir bir yer olmaktan uzaklaşmaktadır. Dünyada biyolojik yaşamın devamı bireylerde çevre bilincinin geliştirilmesine bağlıdır. Bireylerde çevre bilincini geliştiren önemli olgulardan birisi dindir. Semavi ve dünyevi dinlerde insanoğlunun çevre ile ilişkisini düzenleyen birtakım öğretiler bulunmaktadır. Bu çalışmada çevre bilinci ile bazı demografik değişkenler ve dindarlık arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Araştırmanın örneklemini Trabzon'da ikamet eden farklı yaş ve meslekten 589 bireyden oluşmaktadır. Araştırmada ölçme araçları olarak Çevre Bilinci Ölçeği ve Ok-Dini Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Verilerin çözümlenmesinde korelasyon, t-testi, tek yönlü anova ve regresyon analizi işlemleri uygulanmıştır. Analizler sonucunda yaş, cinsiyet, medeni durum ve meslek ile dini tutum ve çevre bilinci arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Araştırmanın temel problemi ile ilgili olarak dini tutum ile çevre bilinci arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Araştırma çevre sorunlarıyla etkin bir şekilde mücadelenin bireylerde çevre bilincinin geliştirilmesi ile mümkün olduğunu, bu konuda dinin önemli katkılar sağlayabileceğini ortaya koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Çevre sorunları, Çevre Bilinci, Din, Dindarlık.



## ENVIRONMENTAL AWARENESS AND RELIGIOUS DEVOUTNESS IN YOUTH AND ADULTS

### ABSTRACT

Due to environmental pollution, unplanned urbanization, excessive and uncontrolled consumption, global warming and pandemics, the world we live in is gradually moving away from being a liveable place. The continuation of biological life in the world depends on the improvement of environmental awareness in individuals. One of the important phenomena that develops environmental awareness in individuals is religion. There are some teachings in the heavenly and worldly religions that regulate the relationship of human beings with the environment. In this study, the relationship between environmental awareness and some demographic variables and devoutness were examined. The research sample consists of 589 individuals from different ages and professions residing in Trabzon. Environmental Awareness Scale and Ok-Religious Attitude Scale were used as measurement tools in the research. Correlation, t-test, one-way anova and regression analysis

processes were applied in the analysis of the data. As a result of the analysis, statistically significant relationships were found between age, gender, marital status and occupation, religious attitude and environmental awareness. Regarding the main problem of the research, positive and significant relationships were found between religious attitude and environmental awareness. The research has revealed that the effective struggle with environmental problems is possible with the development of environmental awareness in individuals, and religion can make important contributions in this regard.

**Keywords:** *Psychology of Religion, Environmental Problems, Environmental Awareness, Religion, Devoutness.*



## GİRİŞ

İnsanoğlu doğa ile karşılıklı ilişki içerisinde olan bir varlıktır. Sadece bitkisel ve hayvansal gıda temini için değil aynı zamanda enerji ve hammadde üretimi için de doğaya muhtaçtır. Sanayileşmenin ortaya çıkmasıyla birlikte insanoğlunun doğa üzerindeki hakimiyeti artmış, daha fazla güç ve zenginlik uğruna doğal kaynakları kontrolsüz ve aşırı şekilde tüketmeye başlamıştır. Tüm bunların sonucunda ortaya çıkan küresel iklim değişimi, kuraklık, kıtlık, çevre kirliliği, karbon salınımı, temiz su kaynaklarının azalması, hayvanların yaşam alanlarının yok edilmesi ve salgın hastalıklar insanoğlunun dünyadaki varlığını tehdit eder hale gelmiştir. Avrupa Çevre Ajansı'nın 2019 yılı raporuna göre Avrupada hava kirliliğinden kaynaklı olarak 412.000 erken ölüm meydana gelmiştir.<sup>[1]</sup> Gelişmiş olan ülkeler gelişmemiş ve gelişmekte olan ülkelere nazaran çevreye çok daha fazla zarar vermektedirler. Uluslararası yardım kuruluşu Oxfam'ın Glasgow 2021 BM İklim Değişikliği Zirvesi'nde sunduğu raporda 2030 yılına kadar dünyadaki en yoksul ülkelerin %50'sinin karbon ayak izlerinin Paris İklim Antlaşması'nda belirlenen %1,5'lük sınırın çok altında kalacağı, bununla birlikte dünyadaki en zengin %1'lik kesimin karbon ayak izlerinin ise uygun olan seviyeden otuz kat daha fazla olabileceği öngörülmüştür.<sup>[2]</sup> Küresel çevre sorunlarının arka planında pek çok neden olmakla birlikte dikkatten kaçırılan önemli bir neden ise erken gelişim dönemlerinden itibaren bireylere kazandırılması gereken dini ve insani değerlerdir. Zira insanlık tarihi kadar eski bir olgu olan din, ihtiva ettiği inanç ve ritüeller ile insan duygu ve davranışlarını yönlendiren en önemli olgulardan birisidir. Bu araştırmada iki temel problem ele alınmıştır. Birincisi yaş, cinsiyet, medeni durum gibi demografik değişkenlerin

[1] Europe Environment Agency, "EEA Report No 10/2019", Erişim Tarihi: 15.01.2022, <https://www.eea.europa.eu/publications/air-quality-in-europe-2019>

[2] NTV, "Araştırma: Süper zenginler iklime 30 kat fazla zarar veriyor", Erişim Tarihi: 06.11.2021, <https://www.ntv.com.tr/galeri/dunya/araştırma-super-zenginler-iklime-30-kat-fazla-zarar-veriyor,r0Ge6bop5Umv2p-VUq2t89g/ly6crwsUq0mtDcQfBWhbdw>

çevre bilinci ve dindarlık ile olan ilişkileri nasıldır? İkincisi ise dini tutum ile çevre bilinci arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Konu güncel bir sorunla ilişkili olmakla birlikte Türkiye’de çevre bilinci ve dindarlık ilişkisi üzerine yapılmış nicel çalışma sayısı oldukça azdır. Bu bağlamda çalışma, çevre bilinci ve dindarlık ilişkisi üzerine alan yazındaki boşluğun doldurulmasına katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir. Çevre konusu daha önce Ünal<sup>[3]</sup>, Ayten<sup>[4]</sup>, Kavalcı<sup>[5]</sup> ve Kandemir<sup>[6]</sup> ve Keçeci<sup>[7]</sup> tarafından dindarlık; Keskiner<sup>[8]</sup> tarafından din eğitimi, Bozyiğit<sup>[9]</sup> tarafından İslam ahlakı ile ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.

## 1. ÇEVRE SORUNLARI

Çevre, sözlükte bir şeyin yakını, etraf, hayatın gelişmesinde etkili olan doğal, sosyal, kültürel faktörlerin toplamı, içinde yaşanılan toplumu meydana getiren ortam gibi anlamlara gelmektedir. Çevre kirliliği ise doğal kaynakların yanlış kullanımı ve tahrip edilmesi sonucunda doğanın dengesinin bozulması ve birtakım sorunların meydana gelmesi şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>[10]</sup>

Dünyanın karşı karşıya kaldığı çevre problemleri genel olarak küresel ısınma, iklim değişimi, kara, hava ve su kirliliği, ormanların tahrip edilmesi, aşırı nüfus artışı, atık yönetimi problemi, okyanusların asitleşmesi, biyo-çeşitliliğin azalması, ozon tabakasının delinmesi, asit yağmurları, genel sağlık sorunları ve gıda israfıdır.<sup>[11]</sup>

Günümüzün en önemli çevresel problemlerinden birisi küresel sıcaklık artışı ve iklim değişimleridir. Endüstriyel faaliyetler, fosil yakıtların yakılması, gübreler, ormanların yok edilmesi ve çürüyen atıklar yoluyla atmosfere salınan karbondi-

- [3] Vehbi Ünal, *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 59.
- [4] Ali Ayten, “‘Sahip Olma’ mı ‘Emanet Görme’ mi? -Çevre Bilinci ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010): 203.
- [5] Hilal Nur Kavalcı, *Çevreci Davranışlarda Bulunma ve Dindarlık İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41.
- [6] Fatih Kandemir, “İçsel Dinî Motivasyon Bağlamında Dindarlık ve Çevre İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020): 287.
- [7] Hatice Keçeci, Dindarlık ve çevre ilişkisi (Erzincan: Binalı Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 128.
- [8] Emine Keskiner, “Çevre ve Din Eğitimi: İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Kitapları Üzerine Bir İnceleme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/20 (2014): 187.
- [9] Ahmet Bozyiğit, “İslam ahlak öğretilerinde çevre bilinci”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016): 9.
- [10] İsmail Parlatur- Türk Dil Kurumu, ed., *Türkçe sözlük*, 9. baskı (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998), 527.
- [11] The Blue and Green Journey, “10 Major Current Environmental Problems” Erişim Tarihi: 05.11.2021, <https://thebluegreenjourney.com/blog/10-major-current-environmental-problems/>

oksit (CO<sub>2</sub>), metan, azot oksit gibi sera gazlarının salınımının oldukça artması sonucunda küresel sıcaklık artışı ve iklim değişiklikleri meydana gelmektedir.<sup>[12]</sup> Ayrıca atmosferde karbondioksit oranının artmasının yol açtığı bir başka problem okyanusların asitleşmesidir. Havadaki karbondioksitin deniz suyu ile temas etmesi deniz suyunun daha asidik bir hale gelmesine yol açmakta, bu ise deniz suyunun pH seviyesini artırarak deniz canlılarını ve mercan resiflerini olumsuz etkilemektedir.<sup>[13]</sup> Endüstride ve günlük yaşamda kullanılan CFC'ler (kloroflorokarbonlar) dünyayı güneşten gelen zararlı ışıklardan koruyan ozon tabakasında tahribatlara yol açmaktadır. Bu durum insanların ve hayvanların güneşin zararlı ultraviyole ışınlarına maruz kalarak kanser dahil olmak üzere çeşitli cilt hastalıklarına yakalanmalarına neden olmaktadır.<sup>[14]</sup> Günümüzün en önemli çevresel sorunlarından birisi çevre kirliliğidir. Fosil yakıtların ve bireysel/endüstriyel atıkların yol açtığı plastik, ağır metal ve nitrik gibi toksinlerin doğaya ve denizlere salınımı hava, toprak, su kirliliğine neden olmaktadır.<sup>[15]</sup> Büyük Okyanusun güneyinde yer alan, en yakın karaya 5 bin kilometre uzaklıkta üzerinde hiç kimsenin yaşamadığı Handerson adasında dalgalarla ulaşılmış olan 18 ton çöp bulunmakta ve her gün çoğunluğu plastik atıkların oluşturduğu 27 adet yeni çöp adaya ulaşmaktadır.<sup>[16]</sup> Peng ve arkadaşlarının araştırmasında 2021 yılının Ağustos ayı itibarıyla 193 ülkede yaklaşık 8,3 milyon ton salgınla ilişkili maske ve eldiven gibi plastik atık çöpi üretildiği ve bu atıkların yaklaşık 26 bin tonunun okyanuslara sızmış olduğu ortaya konulmuştur.<sup>[17]</sup> Uluslararası kuruluşlarının 2019'da ortaklaşa yaptıkları bir çalışmaya göre dünyadaki plastik kirliliğinin yarısından fazlasından gelişmiş ülkelerdeki 20 dev şirket sorumludur.<sup>[18]</sup> Bir başka küresel sorun ormanların yok edilmesidir. Günümüzde dünya karalarının yaklaşık %30'u ormanlarla kaplıdır. Tropik ormanların oranı ise %6-7 civarındadır. Tarım faaliyetleri, tomrukçuluk, yangınlar ve iskân nedeniyle ormanların aşırı ve orantısız bir şekilde yok edilmesi toprak erozyonu, düzensiz yağışlar ve sellerde artışa neden olmaktadır.<sup>[19]</sup> Biyolojik çeşitliliğin azal-

[12] Just Energy, "The Top 9 Environmental Problems", Erişim Tarihi: 06.11.2021, <https://justenergy.com/blog/the-top-9-environmental-problems/>

[13] Ecobin, "Top 10 Global Environmental Problems", Erişim Tarihi: 08.11.2021, <https://www.ecobin.com.au/top-10-global-environmental-problems/>

[14] Byju's, "Environmental Issues and Solutions", Erişim Tarihi: 08.11.2021, <https://byjus.com/biology/environmental-issues-solutions/>

[15] DW, "Five of the world's biggest environmental problems", Erişim Tarihi: 05.11.2021, <https://www.dw.com/en/five-of-the-worlds-biggest-environmental-problems/a-35915705>

[16] NTV, "Hiç kimsenin yaşamadığı adada 18 ton çöp var", Erişim Tarihi: 18.05.2021, <https://www.ntv.com.tr/teknoloji/hic-kimsenin-yasamadigi-adada-18-ton-cop-var,quUpkvCud00Tkbb9-FjLOA>

[17] Yiming Peng vd., "Plastic waste release caused by COVID-19 and its fate in the global ocean", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 118/47 (2021): 1.

[18] NTV, "Dünyadaki plastik atık kirliliğinin yarısından fazlasından 20 dev şirket sorumlu", Erişim Tarihi: 18.05.2021, <https://www.ntv.com.tr/galeri/ekonomi/dunyadaki-plastik-atik-kirliliginin-yarisindan-fazlasindan-20-dev-sirket-sorumlu,9jQZQWMBJkat1INZuH7ltw/4oEwuqDBoE2EFDQhazhfig>

[19] Ecobin, "Top 10 Global Environmental Problems", Erişim Tarihi: 06.11.2021, <https://www.ecobin.com.au/top-10-global-environmental-problems/>



ması bir diğer küresel problemdir. Biyolojik çeşitlilik dünyadaki pek çok ekosistemin gelişimine ve sağlıklı ve dengeli kalmasına yardımcı olarak dünyada yaşamın devam etmesinde önemli bir rol üstlenmektedir. Bununla birlikte ormanların yok edilmesi, iklim değişimi ve aşırı avlanma nedeniyle dünyada pek çok canlı türü yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Living Planet Report 2020 raporuna göre dünyada memelilerin, kuşların, balıkların, amfibilerin ve sürüngenlerin sayısında 1970'den günümüze %68 oranında bir düşüş meydana gelmiştir.<sup>[20]</sup> Nüfus artışı bir diğer küresel problemdir. 1950'den buyana dünya nüfusu 5,3 milyardan 7,3 milyara yükselmiştir. 2050'ye kadar dünya nüfusunun 9,7 milyara ulaşması tahmin edilmektedir. Nüfus artışı bireylerin hayatta kalma sürelerini uzatan ilaç ve aşılardaki ilerlemeler ve besleyici gıdaya daha fazla erişimden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte artan nüfus sayısı gittikçe daha fazla sayıda insanı sağlıklı ve üretken tutmak için doğal kaynakların daha fazla tüketilmesine yol açmaktadır.<sup>[21]</sup> Gıda israfı bir başka küresel sorundur. Amerikan Tarım ve Gıda Örgütü'ne göre dünyada her yıl gıdaların yaklaşık olarak üçte biri israf edilmektedir. İsraf edilen gıda miktarı kabaca 1,3 milyar tona eşittir ve bu miktar 3 milyar insanın beslemeye yeterlidir. Dünyada 690 milyon insanın yetersiz beslenmeden mustarip olduğu düşünüldüğünde bu miktar açlıkla mücadele eden herkesin karnını doyurmak için oldukça yeterlidir. Açlığın neden olduğu insanlık dramı bir tarafa gıda üretimi çevreye en çok zarar veren faaliyetlerden birisidir ve gıda israfından dolayı gittikçe daha fazla tarım alanı gıda üretimine ayrılmak zorunda kalınmaktadır.<sup>[22]</sup>

Bireysel, toplumsal ve politik kaynakları olan çevre sorunlarıyla mücadele çok yönlü ve uzun soluklu bir süreçtir. Sorunun kısa vadede çözümü hükümetlerin çevre dostu politikaları kararlılıkla uygulamaya koymasını gerekli kılarken, sorunun uzun vadede kalıcı çözümü erken gelişim dönemlerinden başlayarak bireylerde çevre bilincinin kazandırılması ile mümkündür. Küresel ısınma ve iklim değişimleri gibi küresel sorunlarda geri döndürülmesi mümkün olmayan eşik noktaya yaklaşıldığından dolayı hükümetler tarafından acil olarak çevre dostu politikaları uygulamaya konulması insanlığın geleceği açısından önem arz etmektedir. Çevre sorunları hakkında geçmişten günümüze birtakım uluslararası toplantılar düzenlenmiş ve kararlar alınmıştır. Bu toplantılarda kabul edilen metinler ya hard law (antlaşma, sözleşme, şart, protokol) veya soft law (bildirgeler, önergeler, eylem planları vs.) şeklindedir. Bu sözleşmelerin bazılarında sözleşmelere taraf olmayan ülkelerin menfaate ortak olup, külfete ortak olmamalarını önlemek için anlaşmaya taraf olmayan ülkelere ithalatı sınırlandırma gibi kararlar yer almaktadır.<sup>[23]</sup> Çevre sorunlarıyla ilgili ilk toplantı 1972'de Stockholm'de düzenlenen BM İnsan

[20] WWF, "Living Planet Report 2020", Erişim Tarihi: 08.11.2021, <https://livingplanet.panda.org/en-gb/>

[21] Just Energy, "The Top 9 Environmental Problems", Erişim Tarihi: 06.11.2021, <https://justenergy.com/blog/the-top-9-environmental-problems/>

[22] Earth.org, "Drawn Up: The Biggest Environmental Problems of 2021", Erişim Tarihi: 06.11.2021, <https://earth.org/drawn-up-biggest-environmental-problems-of-2021/>

[23] Komisyon, *Uluslararası Çevre Koruma Sözleşmeleri* (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2014), 4-17.

Çevresi Konferansı'dır. İlk hükümetler arası çevre antlaşması 1992- Rio de Janeiro'da imzalanan Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi'dir. Bu antlaşma BM öncülüğünde küresel ısınmayla mücadele için imzalanan ilk çevre antlaşmasıdır. 1997'de Koyoto'da imzalanan Kyoto Protokolü, küresel iklim değişikliğine neden olan sera gazı emisyonlarının azaltılmasına yönelik birtakım kararlar içermektedir. Bununla birlikte en fazla sera gazı salınımı yapan ülke olan ABD'nin bu protokole katılmaması, diğer gelişmiş ülkelerin sınırlı birtakım taahhütlerle sorumlu tutulması, ayrıca gelişmekte olan ülkelerin çoğunluğunun protokolda öngörülen hedefleri yerine getirememeleri Kyoto protokolünün başarısız olmasına yol açmıştır. Çevre ile ilgili bir diğer önemli toplantı 2015 yılında Paris'te 190'dan fazla ülkenin katılımı ile imzalanan Paris İklim Antlaşması'dır. Antlaşma taraf olan ülkeleri bağlayıcı hükümler içermesi ve en kısa sürede en fazla sayıda katılım sağlanan antlaşma olması yönüyle önemlidir. Antlaşmada yüz yılın sonunda kadar küresel sıcaklık artışının 1,5 ile 2 derece arasında sınırlandırılması hedeflenmektedir.<sup>[24]</sup> 2021'de Glasgow'da düzenlenen Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Konferansı'nda küresel iklim değişiklikleri ile mücadele için fosil yakıtların yer altında tutulması, metan emisyonlarının durdurulması, yenilenebilir enerjiye geçilmesi, benzin ve dizel yakıtların bırakılması, daha fazla ağaç dikilmesi, sera gazlarının havadan temizlenmesi ve fakir ülkeler yardım edilmesi konuları görüşülmüş, konferansa katılan aralarında Türkiye'nin de yer aldığı 33 ülke 2040'a kadar sıfır emisyon araçlara geçme konusunda mutabakat metni imzalamıştır.<sup>[25]</sup>

## 2. ÇEVRE BİLİNCİ VE DİN

Çevre bilinci ve dindarlık ilişkisine geçmeden önce din, dindarlık ve maneviyat kavramlarına kısaca değinmek gerekir. Din sözlükte, Tanrı'ya, doğüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum, diyanet anlamlarına gelmektedir.<sup>[26]</sup> Kültürel eğilim ve insan kaynaklı dünyevi ideolojilerden arındırılmış bir tanıma göre din içerisinde doktrin, mit, etik, ritüel, tecrübe ve sosyal kurumlar gibi birbiri ile ilişkili unsurlar ihtiva eden bir değerler sistemidir.<sup>[27]</sup> Dinin bireysel ve toplumsal yaşantıya aktarılmış hali olan dindarlık ise inanç, bilgi, duygu, davranış ve etki gibi pek çok yönü olan, yaş, cinsiyet, eğitim durumu, meslek, ekonomik durum, medeni durum, sağlık gibi pek çok faktörden etkilenebilen bireysel, duygusal, dinamik bir yapıdır. Dinle yakından ilişkili bir diğer kavram olan maneviyattır. Maneviyat kavramı 1980'lerden itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır. Bunda geleneksel dini kurumlarda gerileme olması, bi-

[24] AA, "Çevreyi koruma anlaşmaları uygulanamıyor", Erişim Tarihi: 10.11.2021, <https://www.aa.com.tr/tr/temiz-cevre-temiz-su/cevreyi-koruma-anlasmalari-uygulanamiyor/1497344>

[25] NTV, İklim krizi ve küresel ısınma ile mücadele etmenin 7 yolu, Erişim Tarihi: 12.11.2021, <https://www.ntv.com.tr/galeri/dunya/iklim-krizi-ve-kuresel-isinma-ile-mucadele-etmenin-7-yolu,VM9WW-OZLOSqyikefr-CHOQ>

[26] Parlâtır- Türk Dil Kurumu, *Türkçe sözlük*, 668.

[27] David Adams Leeming, *Encyclopedia of psychology and religion* (Cham: Springer, 2020), 764.

reyselleşmiş inanç ifade biçimlerinde artış, inanç vurgusundan kutsalın doğrudan deneyimlenmesine doğru eğilim ve dini çoğulculuk gibi faktörler etkili olmuştur. Maneviyat kavramı zaman zaman din ile eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklılıklar vardır. Din, sabit, değişmez, kurumsal, nesnel ve inanç odaklı bir sistem iken maneviyat işlevsel, dinamik, bireysel, öznel ve tecrübe odaklı bir yapıdır.<sup>[28]</sup>

Çevre bilinci ve dindarlık ilişkisi konusunda yapılan araştırmalarda farklı sonuçlar elde edilmiştir. Çevre ve dindarlık ilişkisini inceleyen araştırmaların bazılarında pozitif, bazılarında negatif yönlü ilişkiler bulunurken bazı araştırmalarda ise anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Örneğin Biel ve Nilsson'un Hristiyan örneklem üzerinde yaptığı araştırmada dini değerlerin çevreye yönelik olumlu tutumu kısmen etkilediğini ortaya koymuştur.<sup>[29]</sup> Müslüman örneklem üzerinde yapılan araştırmalarda genel olarak çevre duyarlılığı ile dindarlık arasında pozitif yönlü ilişkiler bulunmuştur. Örneğin Ünal'ın araştırmasında dindarlık ile çevre duyarlılığı arasında anlamlı pozitif ilişki bulunmuştur.<sup>[30]</sup> Kandemir'in araştırmasında içsel dini motivasyon ile çevreyi emanet görme tutumu ve israftan kaçınma arasında pozitif, sahip olma yönelimi ve aktif çevre duyarlılığı arasında ise negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir.<sup>[31]</sup> Ateş'in araştırmasında dini inanç, dini duygu, dini davranış boyutları ile çevre bilinçli tüketim algısı arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler bulunmuş; dini bilgi boyutu ile çevre bilinçli tüketim algısı arasında ise anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.<sup>[32]</sup> Kavalcı'nın araştırmasında ise dindarlık ile çevre duyarlılığı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.<sup>[33]</sup>

Lynn White<sup>[34]</sup> gibi bazı düşünürler çevre sorunlarına dinlerdeki her şeyin insanoğluna hizmet için yaratılmış olduğu, insanoğlunun doğa karşısında egemen ve üstün kılındığı inancının, kısacası insan merkezli alem anlayışının neden olduğunu iddia etseler de dinlerin mesajına bütüncül olarak baktığımızda dinlerin bireyin doğa ile olan ilişkisini düzenlen pek çok ilahi emir ihtiva ettiğini açık bir şekilde görebiliriz. Yahudilikte Dünya'ya ve onun sakinlerine nasıl davranılması gerektiğini öğreten ilahi emirler bulunmaktadır. Yahudi Kutsal metinlerinde, Tanrı'nın yarattığı dünyanın "çok iyi" olduğu<sup>[35]</sup> bildirilmekle birlikte dünya ne mükemmel

[28] Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park, ed., *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (New York: Guilford Press, 2005), 24.

[29] Biel Anders - Andreas Nilsson, "Religious Values and Environmental Concern: Harmony and Detachment", *Social Science Quarterly* 86/1 (2005): 178.

[30] Ünal, *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi*, 196.

[31] Kandemir, "İçsel Dini Motivasyon Bağlamında Dindarlık ve Çevre İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 287.

[32] Sümeyye Ateş, *Dindarlık ve tüketim algıları arasındaki ilişki* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 107-108.

[33] Kavalcı, *Çevreci Davranışlarda Bulunma ve Dindarlık İlişkisi*, 42.

[34] Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science* 155/3767 (1967): 1203-1207.

[35] Yar. 1:31.

ne de özünde kutsal olarak görülmez. Yalnızca “Tanrı’nın suretinde”<sup>[36]</sup> yaratılan insanlar, ilahi emre uygun olarak hareket ederek dünyayı mükemmelleştirebilirler. Yahudi Kutsal metinlerinde bitkilerin, meyve ağaçlarının, balıkların, kuşların ve kara hayvanlarının melezlenmesi<sup>[37]</sup>, yavrularıyla birlikte ana tavuğun öldürülmesi<sup>[38]</sup> ve kuşatma sırasında meyve veren ağaçların kesilmesi<sup>[39]</sup> yasaklanmıştır.<sup>[40]</sup> Yahudilikte insanların doğaya yakınlaşmasını sağlayan dini ritüelleri içeren bir takım kutsal günler ve dini ritüeller bulunmaktadır. Tarımsal kutlamalara dayanan Yahudi bayramlarının yanı sıra cumartesi Yahudiler tarafından haftanın en kutsal günü olarak kabul edilmektedir. Yahudiler Tanrıyla yaptıkları ittifak doğrultusunda cumartesi gününe, bayramlara ve yedi yılda bir toprağın dinlendirilmesi gibi zirai kanunlara titiz şekilde riayet etmektedirler. Tabiatı yaratıcının harika bir eseri olarak gören ve tabii düzeni insanın üzerinde tutan ayetlerin sık sık işlendiği Kitab-ı Mukaddes’te Allah’ın emirlerine karşı gelen günahkâr ve asilerin durumu hakkında bilgi verilmiş, doğanın sadece nimetlerinden yararlanıp refah içinde yaşamak üzere insanoğluna verilmediği, yaratıcının onunla kötülerden öç alacağı ve tabiat kanunlarını iyiyi kötüden ayıran bir mizan gibi kullanacağından da bahsedilmektedir.<sup>[41]</sup> Hristiyanlık inancında doğayı ve yaratılmışları sevmek ve onlara iyi davranmak aynı zamanda Tanrı’yı sevmek ve ilgilenmek anlamına gelirken, onlara kötülük yapmak Tanrı’ya kötülük yapmakla eşdeğer olarak görülmektedir. Doğa kendi haliyle Tanrı’ya ibadet etmektedir. Bu anlamda Tanrı’ya kulluk doğaya saygı göstermeyi gerektirmektedir. Doğa aynı zamanda Tanrı’yı tanımak için bir araç olarak görülmektedir. İnsanoğluna doğa üzerinde hakimiyet verilmiş olmakla birlikte aynı zamanda diğer canlılarla dostluk içinde olma ve doğaya karşı yerine getirilmesi gereken bazı sorumluluklar da verilmiştir. Tanrı İsa’da somutlaşmış ve doğada bedene bürünmüştür. Bu bakımda doğa aynı zamanda Tanrı’nın bir parçası olarak görülmektedir.<sup>[42]</sup> Hristiyanlıkta doğadaki tüm varlıklar birbiri ile bağlantılı olarak görülmekte ve canlılara karşı iyi davranmak tavsiye edilmektedir. Başkalarına yapılan bir hizmet aslında Tanrı’ya hizmettir.<sup>[43]</sup> İncil’de yer alan “*Suyun canlı yaratıklarla dolup taşmasına izin verin ve yeryüzünün üzerinde, gökyüzünün genişliği boyunca kuşlar uçsun*”<sup>[44]</sup> beytinde yeryüzünde insanlar dışındaki diğer tüm canlıların da devredilemez yaşam hakkı olduğuna vurgu yapılmaktadır.

[36] Yar. 1:28.

[37] Yas. 22:9-11.

[38] Yas. 22:6.

[39] Yas. 20:19.

[40] Willis Jenkins vd., ed., *Routledge handbook of religion and ecology* (London: New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2017), 62.

[41] Gülhan Karadağ Ağkurt, *Dinlerin Ekoloji ve Çevreye Bakışı: Ekoloji ve Dinler* (Gülhan Karadağ Ağkurt, 2020), 62.

[42] Willem B. Drees, ed., *Technology, trust, and religion: roles of religions in controversies on ecology and the modification of life* (Leiden: Leiden University Press, 2009), 87.

[43] Mat. 25:40.

[44] *Kutsal Kitap* (Erişim: 30 Kasım 2021), Yar. 1:20-21.

İslam inancına göre Allah evreni hassas bir denge ve düzen içerisinde yaratmıştır. Bu husus, Kur'an- Kerimde yer alan *"Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengeyle yarattık"*<sup>[45]</sup> ayetinde ifade edilmektedir. Küresel ısınma ve diğer pek çok çevre probleminin temelinde insanoğlunun aşırılıkları ve yanlış davranışları yer almaktadır. Birleşmiş Milletler tarafından düzenlenen Hükümetler Arası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) raporu, 1950'lerden bu yana meydana gelen gezegen yüzeyinin ısınmasının çoğuna insanların neden olduğuna dair yüzde 95 kesinlik olduğunu ortaya koymuştur.<sup>[46]</sup> İnsanoğlunun çevresine zarar verici eğilimi Kur'an-ı Kerimde *"İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır"*<sup>[47]</sup> ayetinde ifade edilmektedir.

İslam ihtiva ettiği öğretisi ve ritüeller ile bireyin çevre ile olan ilişkisini düzenlemekte, duygu ve davranışlarında kontrollü olmasına katkı sağlamaktadır. Doğayı korumak İslam'ın bireye yüklediği çevre ile ilgili sorumluluklardandır. İslam'ın doğanın korunmasına olan katkısı önleyici ve geliştirici şeklinde iki yönlüdür. Önleyici yönle ilgili olarak İslam, aşırılığı<sup>[48]</sup>, israfı<sup>[49]</sup>, bozgunculuğu<sup>[50]</sup>, hayvanlara ve çevreye zarar vermeyi<sup>[51]</sup> yasaklayarak doğanın korunmasına katkı sağlamaktadır. Geliştirici yönle ilgili olarak ise, İslam emanet bilincini geliştirerek<sup>[52]</sup>, temizliği<sup>[53]</sup>, sabrı<sup>[54]</sup>, öz kontrolü<sup>[55]</sup>, kanaatkarlığı, tasarrufu<sup>[56]</sup> çevreye yönelik olumlu davranışları<sup>[57]</sup> tavsiye ederek doğanın korunmasına katkı sağlamaktadır. Müslümanlar için ahlaki bir model olan Hz. Muhammed bir hadisinde "Elinizde bir ağaç fidanı varsa, kıyamet kopmaya başlasa bile eğer onu dikecek kadar vaktiniz varsa, mutlaka dikin"<sup>[58]</sup> buyurarak bitki örtüsünün korunmasının önemini vurgulamıştır.

[45] el-Kamer 54/49.

[46] NASA, "New U.N. report: Humans responsible for climate change", Erişim Tarihi: 24.11.2021, <https://climate.nasa.gov/news/988/new-un-report-humans-responsible-for-climate-change/>

[47] er-Rûm 30/41.

[48] el-Maide 5/87; Bakara 2/190; Taha 20/81.

[49] el-A'râf 7/31.

[50] A'raf 7/56.

[51] Nesâi, "Hacc", 78; Müslim, Birr, 78, 79.

[52] en-Nisâ 4/126.

[53] Müslim, "Tahâret", 1.

[54] el-Bakara 2/155.

[55] Âl-i İmrân 3/134.

[56] el-Furkan 25/67; Tirmizi, "Zuhd", 35.

[57] Buhârî, "Cezau's-sayd", 9; Ebu Davud, "Cihad", 112; Müslim, "Musâkât", 10.

[58] Buhârî, "El-Edebu'l-Müfred", 168.

Çevre sorunlarının temelinde insanoğlunun aşırılığı<sup>[59]</sup>, maddeye aşırı düşkünlüğü<sup>[60]</sup> ve haddini aşması<sup>[61]</sup> yer almaktadır. İslam inananların din ve dünya işleminde aşırılığa gitmelerini yasaklayarak orta yolu tutmayı tavsiye etmiştir. Bu konuda Hz. Muhammed *“Ey insanlar! Mutedil davranın (ifrat ve tefritten sakının)!”*<sup>[62]</sup>; *“Orta yolu tutunuz, amellerinizi mükemmelleştirmeye ve Allah’a yakın olmaya gayret ediniz”*<sup>[63]</sup> buyurmuştur. En önemli küresel sorunlardan birisi gıda israfıdır. Daha önce ifade edildiği gibi dünyada her yıl gıdaların yaklaşık olarak üçte biri israf edilmektedir. Küresel iklim değişimleri nedeniyle gıda ve su krizinin kapıda olduğu günümüzde israfın önlenmesi ve kanaat her zamankinden daha fazla önem arz etmektedir. İslam’da israf etmek yasaklanmış ve kanaat ise tavsiye edilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de *“Ey Âdemoğulları! Her mescide gidişinizde güzel giysilerinizi giyin ve yiyin, için, fakat israf etmeyin, Çünkü Allah israf edenleri sevmez”*<sup>[64]</sup> buyurulmuştur. Bir diğer küresel problem çevre kirliliğidir. İslam dini maddi ve manevi temizliğe önem vermiş, temiz olmayı iman etmek kadar önemli kabul etmiştir. Muhammed’in *“temizlik imanın yarısıdır”*<sup>[65]</sup> hadisi ve *“Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar”*<sup>[66]</sup> ayeti İslam’ın beden ve kalp temizliğine verdiği önem açıkça ortaya koymaktadır.

### 3. YÖNTEM

Bu araştırmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Bu modelde çok sayıdaki değişkenler arasındaki ilişkinin varlığının ve derecesinin belirlenmesi amaçlanmaktadır. İlişkisel tarama modelinde aralarında ilişki aranacak olan değişkenler ayrı ayrı sembolleştirilmektedir. Ayrıca bu sembolleştirme ilişkisel bir çözümlemeye imkân sağlayacak veri çiftleri şeklinde yapılmaktadır.<sup>[67]</sup>

#### 3.1. Örneklem

Araştırma örneklemini 2020-2021 eğitim öğretim döneminde Trabzon Üniversitesi’nin farklı fakülte ve bölümlerinde öğrenim görmekte olan öğrenciler ile Trabzon İl Merkezinde ikamet eden farklı yaş ve meslekten bireyler arasından tesadüfi olarak seçilmiş 589 bireyden meydana gelmektedir. Örneklemin 245’i (%41,6) 17-21 yaş grubunda, 285’i (%48,4) 22-39 yaş grubunda, 59’u (%10) 40-59 yaş grubunda yer almaktadır. Örneklemin 467’si (%79,3) kadın, 122’si ise (%20,7) erkek-

[59] el-Bakara 2/190; el-Mâide 5/77.

[60] Âl-i İmrân 3/14.

[61] el-Mâide 5/87.

[62] İbn Mâce, “Zühed”, 28.

[63] Buhârî, “Rikâk” 18.

[64] el-A’râf 7/31.

[65] Müslim, “Tahâret”, 1.

[66] Müslim, “Birr”, 34.

[67] Niyazi Karasar, *Bilimsel araştırma yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 114.

tir. Örneklemin 104'ü (%17,7) evli, 485'i ise (%82,3) bekarıdır. Örneklemin 460'ı (%78,1) üniversite öğrencisi, 49'u (%8,3) öğretmen, 22'si (%3,7) akademisyen, 11'i (%1,9) din görevlisi, 14'ü (%2,4) memur, 8'i (%1,4) serbest meslek, 25'i (%4,2) ev hanımıdır. Örneklemin 56'sının (%9,5) sosyo-ekonomik düzeyi düşük, 516'sının (%87,6) orta, 17'sinin ise (%2,9) sosyo-ekonomik düzeyi yüksektir.

### 3.2. Veri Toplama Araçları

**Kişisel Bilgi Anketi:** Demografik değişkenler hakkında bilgi toplanmanın amaçlandığı bu kısımda yaş, cinsiyet, medeni durum, meslek ve sosyo-ekonomik duruma ilişkin ifadeler bulunmaktadır.

**Çevre Bilinci ve Çevresel Duyarlılık Ölçeği:** Yeşilyurt ve arkadaşları tarafından bireylerin çevre bilinci ve çevresel duyarlılığa yönelik görüşlerini belirlemek için geliştirilen ölçek likert formatında toplam 37 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin madde analizi için madde-toplam korelasyonları, güvenilirlik tespiti için Cronbach Alpha iç tutarlık katsayısı incelenmiştir. KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) (0,78) ve Bartlett testine (8358.195)  $p < 0.001$  ait değerler ölçeğin faktör analizi için uygun olduğunu ortaya koymuştur. Ölçeğin yapı geçerliğini tespit için ise faktör analizi yapılmıştır. Yapılan analizler sonucunda ölçekte 2 faktörlü bir yapı elde edilirken, bu faktörler toplam varyansın %40,68'ini açıklamıştır. Ölçeğin güvenilirlik testlerinde tüm maddelerin Cronbach Alpha tutarlılık katsayısı 0.921 olarak bulunmuştur. Analizler sonucunda ölçeğin çevre bilinci ve çevresel duyarlılığı ölçmede güvenilir bir ölçüm aracı olduğu anlaşılmıştır.<sup>[68]</sup>

**Ok-Dini Tutum Ölçeği:** Dini Tutum Ölçeği likert formatında toplam 8 maddeden oluşmakta ve dini biliş, dini duygu, dini davranış ve Tanrı ile ilişki şeklinde dört boyut ihtiva etmektedir. Ölçek maddelerine uygulanan faktör analizi sonucunda ölçeğin maddelerinin toplam 4 faktörde kümelendiği ve tüm maddelerin toplam varyansın %78'ini açıkladığı görülmüştür. Ölçek alt boyutlarının alfa düzeylerinin yeterli seviyede olduğu, bununla birlikte dinin davranış boyutunun alfa katsayısı düzeyinin diğerlerine göre daha düşük (.60) kaldığı görülmüştür. Ölçeğin alt boyutlarının kendi aralarındaki korelasyon katsayıları .26-.52 arasında değişmektedir. Farklı uygulamalar sonucunda ölçeğin alt boyutları ile birlikte tatmin edici düzeyde iç tutarlılığa sahip olduğu (.81 ve .91), açılımsal, doğrulayıcı faktör ve kriter geçerliliğine sahip olduğu tespit edilmiştir.<sup>[69]</sup>

[68] Selami Yeşilyurt vd., "Biyoloji Öğretmen Adaylarının Çevre Bilinci ve Çevresel Duyarlılığı: Ölçek Geliştirme Çalışması", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2013): 38-54.

[69] Üzeyir Ok, "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.

### 3.3. Hipotezler

Araştırmada iki kısım hipotez yer almaktadır. Birinci kısım hipotezler bazı demografik değişkenlerin çevre bilinci ve dini tutum arasındaki ilişkiler ile ilgilidir. İkinci kısım hipotezler ise çevre bilinci ve dini tutum ilişkisi üzerinedir.

#### **Birinci kısım hipotezler:**

- A1. Yaş arttıkça bireylerde dindarlık ve çevre bilinci artar.
- A2. Kadınların dindarlık ve çevre bilinci düzeyi erkeklerinkinden daha yüksektir.
- A3. Evli bireylerin dindarlık ve çevre bilinci düzeyi bekarlarinkinden daha yüksektir.
- A4. Öğrencilerin dindarlık ve çevre bilinci düzeyi diğer meslek gruplarınkinden daha düşüktür.

#### **İkinci kısım hipotezler:**

- B1. Çevre bilinci ile dini tutum arasında pozitif yönlü ilişki vardır.
- B2. Dini tutum düzeyi yüksek olanların çevre bilinci düzeyi dini tutum düzeyi düşük olanlarınkinden daha yüksektir.

### 3.4. İşlem

Araştırma anketinin uygulanması için gerekli olan etik kurul izni alındıktan sonra Trabzon Üniversitesi'nin farklı fakülte ve bölümlerinde öğrenim görmekte olan öğrenciler ile farklı yaş ve meslekten rastlantısal olarak seçilmiş 586 birey üzerinde elektronik anket uygulaması yapılmıştır. Örneklem araştırmanın amacı elde edilecek verilerin sadece bilimsel amaçla kullanılacağı konularında bilgilendirme yapılmıştır.

### 3.5. Verilerin Analizi

Analizlerde için öncelikle demografik değişkenlerden yaş, cinsiyet, medeni durum, meslek ve sosyo-ekonomik durum ile çevre bilinci ve dini tutum arasındaki ilişkilere daha sonra çevre bilinci ile dini tutum arasındaki ilişkilere bakılmıştır. Analizler için SPSS (v25) programı kullanılmış, frekans, korelasyon, t-testi, tek yönlü varyans (Anova) ve regresyon analizi uygulamaları yapılmıştır.



## 4. BULGULAR

### 4.1. Demografik Değişkenler ile Çevre Bilinci ve Dindarlık Arasındaki İlişkiler

**Tablo 1.** Demografik Değişkenler ile Çevre Bilinci ve Dini Tutum Arasındaki Korelasyonlar

	Yaş	Cinsiyet	Medeni durum	Meslek	Ekonomik durum
Çevre Bilinci	.219**	-.204**	-.134**	.182**	.004
Dini Tutum	.148**	-.014	-.143**	.124**	.047

Tablo 1'de görüldüğü gibi çevre bilinci ile yaş ( $r=.219$ ,  $p<.01$ ), cinsiyet ( $r=-.204$ ,  $p<.01$ ), medeni durum ( $r=-.134$ ,  $p<.01$ ), meslek ( $r=.182$ ,  $p<.01$ ), madde 44 ( $r=.263$ ,  $p<.01$ ), madde 45 ( $r=.154$ ,  $p<.01$ ) ve madde 46 ( $r=.289$ ,  $p<.01$ ) arasındaki ilişkiler; dini tutum ile yaş ( $r=.148$ ,  $p<.01$ ), medeni durum ( $r=-.143$ ,  $p<.01$ ) ve meslek ( $r=.124$ ,  $p<.01$ ) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır. Çevre bilinci ve dini tutum ile ekonomik durum, dini tutum ile cinsiyet arasındaki ilişkiler ise anlamlılık derecesine ulaşmamıştır.

**Tablo 2.** Yaş Durumuna Göre Çevre Bilinci ve Dini Tutum Düzeyleri

	Yaş	N	%	$\bar{X}$	ss	Tamhane
Çevre Bilinci	1- 17-21 yaş grubu	245	41.6	140.93	13.57	1/2,3
	2- 22-39 yaş grubu	285	48.4	144.76	15.23	
	3- 40-59 yaş grubu	59	10	152.18	12.11	
	Toplam	589	100	143.91	14.62	
	$F_{(2,586)} = 15.757$ $p=.000$ $p<.05$					
Dini Tutum	1- 17-21 yaş grubu	245	41.6	33.77	6.37	1/2,3
	2- 22-39 yaş grubu	285	48.4	34.97	4.98	
	3- 40-59 yaş grubu	59	10	36.40	3.90	
	Toplam	589	100	34.61	5.57	
	$F_{(2,586)} = 6.582$ $p=.001$ $p<.05$					

Tablo 2'de görüldüğü gibi 17-21 yaş grubunun çevre bilinci skoru  $\bar{X}=140.93$  iken, 22-39 yaş grubunun  $\bar{X}=144.76$ , 40-59 yaş grubunun çevre bilinci skoru ise  $\bar{X}=152.18$ 'dir. Uyguladığımız tek yönlü varyans (Anova) analizine göre yaş ile çevre

bilinci arasında anlamlı pozitif ilişki bulunmuş olup hipotez A1 desteklenmiştir ( $p=.000$   $p < .05$ ). Post Hoc (Tamhane) analizine göre bu durum 17-21 yaş grubu ile diğer yaş grupları arasındaki ayrışmadan kaynaklanmaktadır. Yine tablo 2'de görüldüğü gibi 17-21 yaş grubunun dini tutum skoru  $\bar{X}=33.77$  iken, 22-39 yaş grubunun  $\bar{X}=34.97$ , 40-59 yaş grubunun dini tutum skoru  $\bar{X}=36.40$ 'tır. Uyguladığımız tek yönlü varyans (Anova) analizine göre yaş ile dini tutum arasında da pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuş olup hipotez A1 desteklenmiştir ( $p=.001$   $p < .05$ ). Post Hoc (Tamhane) analizine göre bu durum 17-21 yaş grubu ile diğer yaş grupları arasındaki ayrışmadan kaynaklanmıştır.

**Tablo 3.** Cinsiyete göre çevre bilinci düzeyleri

	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	ss
Çevre Bilinci	Erkek	122	138.07	17.29
	Kadın	467	145.44	13.45
		t=4.373	df=161,241	p=.000

Tablo 3'te görüldüğü gibi erkeklerin çevre bilinci ortalaması  $\bar{X}=138.07$  iken, kadınların ki  $\bar{X}=145.44$ 'tür. T-Testi analiz sonucunda göre kadınların çevre bilinci düzeyinin erkeklerin çevre bilinci düzeyinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup hipotez A2 desteklenmiştir ( $t(0,05;161,241) = 4.373$ ,  $p=.000$ ,  $p < .05$ ). Cinsiyet ile dindarlık ilişkisi ile ilgili olarak araştırmada kadınların dini tutum düzeylerinin erkeklere nazaran bir miktar daha yüksek olduğu tespit edilmiş olmakla birlikte aradaki fark anlamlılık derecesine ulaşmamıştır.

**Tablo 4.** Medeni duruma göre çevre bilinci ve dini tutum düzeyleri

	Medeni Durum	N	$\bar{X}$	ss
Çevre Bilinci	Bekar	485	143.00	14.36
	Evli	104	148.15	15.13
		t = 3.282	df = 587	p = .001
Dini Tutum	Bekar	485	34.25	5.84
	Evli	104	36.33	3.65
		t = 4.674	df = 231.88	p = .000

Araştırma örnekleminde dul bireyler bulunmadığından dolayı medeni durum grubumuz bekar ve evli bireylerden oluşmaktadır. Tablo 4'te görüldüğü gibi bekarların çevre bilinci ortalaması  $\bar{X}=143.00$  iken, evlilerin ki ise  $\bar{X}=148.15$ 'tir. T-testi analiz sonucuna göre evlilerin çevre bilinci düzeyinin bekarlarınkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup hipotez A3 desteklenmiştir ( $t(0,05;587) = 3.282$ ,  $p=.001$ ,  $p < .05$ ). Yine tablo 4'te görüldüğü gibi bekarların dini tutum ortalaması  $\bar{X}=34.25$  iken, evlilerin ki ise  $\bar{X}=36.33$ 'tür. T-testi ana-

lizi sonucunda evlilerin dini tutum düzeyinin bekarların dini tutum düzeyinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Böylece hipotez A3 desteklenmiştir ( $t(0,05:231,88)=4.674, p=.000, p<.05$ ).

**Tablo 5.** Meslek durumuna göre çevre bilinci ve dini tutum düzeyleri

	Meslek	N	%	$\bar{X}$	ss	Tukey HSD
Çevre Bilinci	1- Öğrenci	460	78.1	142.24	14.25	1/2,7
	2- Öğretmen	49	8.3	150.69	13.44	
	3- Akademisyen	22	3.7	146.86	15.32	
	4- Din görevlisi	11	1.9	147.45	13.65	
	5- Memur	14	2.4	148.57	21.92	
	6- Serbest meslek	8	1.4	149.25	13.29	
	7- Ev hanımı	25	4.2	152.88	11.51	
	Toplam	589	100	143.91	14.62	
$F_{(6,582)} = 5.199 \quad p=.000 \quad p<.05$						
	Meslek	N	%	$\bar{X}$	ss	Tamhane
Dini Tutum	1- Öğrenci	460	78.1	34.20	5.87	1/7
	2- Öğretmen	49	8.3	36.18	4.01	
	3- Akademisyen	22	3.7	35.50	4.59	
	4- Din görevlisi	11	1.9	35.90	4.67	
	5- Memur	14	2.4	35.00	4.33	
	6- Serbest meslek	8	1.4	36.12	3.31	
	7- Ev hanımı	25	4.2	37.12	3.20	
	Toplam	589	100	34.61	5.57	
$F_{(6,582)} = 2.227 \quad p=.039 \quad p<.05$						

Tablo 5'teki görüldüğü gibi öğrencilerinin çevre bilinci skoru  $\bar{X}=142.24$  iken (öğretmen=150.69; akademisyen=146.86; din görevlisi=147.45; memur=148.57; serbest meslek=149.25), ev hanımlarının çevre bilinci skoru ise  $\bar{X}=152.88$ 'dir. Uygulanan tek yönlü varyans (Anova) analizine göre çevre bilinci ile meslek arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki tespit edilmiştir ( $p=.000 \quad p <.05$ ). Araştırmada en düşük çevre bilinci düzeyine öğrencilerin sahip olduğu tespit edilmiş olup hipotez A4 desteklenmiştir. Analiz sonucunda göre meslek grupları içerisinde en düşük çevre bilinç düzeyine öğrencilerin, en yüksek çevre bilinci düzeyine ise ev hanımları ve öğretmenler sahip olduğu bulunmuştur. Post Hoc (Tukey HSD) analizine göre bu durum öğrenciler ile öğretmen ve ev hanımları arasındaki farklılaşmadan kaynaklanmaktadır. Yine tablo 5'te görüldüğü gibi öğrencilerin dini tutum skoru  $\bar{X}=34.20$  iken (öğretmen=36.18; akademisyen=35.50; din görevlisi=35.90; memur=35.00; serbest meslek=36.12), ev hanımlarının dini tutum skoru ise  $\bar{X}=37.12$ 'dir. Uyguladığımız tek yönlü varyans (Anova) analizine göre dini tutum ile meslek arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki tespit edilmiştir ( $p=.039 \quad p <.05$ ). Araştırmada en düşük dini tutum düzeyine öğrencilerin sahip olduğu tespit edilmiş olup hipotez A4 desteklenmiştir. Araştırmada meslek grupları içerisinde en düşük dini tutum düzeyine öğrencilerin, en yüksek dini tutum düzeyine ise ev hanımlarının sahip olduğu görülmüştür. Post Hoc (Tamhane) analizine göre bu durum öğrenciler ile ev hanımları grubu arasındaki ayrışmadan kaynaklanmaktadır.

#### 4.2. Çevre Bilinci ve Dini Tutum Arasındaki İlişkiler

**Tablo 6.** Dini Tutum ile Çevre Bilinci Arasındaki Korelasyon İlişkisi

<b>Çevre Bilinci</b>	<b>Dini Tutum</b> .204**
----------------------	-----------------------------

Tablo 6’da görüldüğü gibi çevre bilinci ile dini tutum ( $r=.204$ ,  $p<.01$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki bulunmaktadır. Böylece “Çevre bilinci ile dini tutum arasında pozitif yönlü ilişki vardır” şeklindeki hipotez B1 desteklenmiştir.

**Tablo 7.** Dini Tutum Durumuna Göre Çevre Bilinci Düzeyleri

	<b>Dini Tutum</b>	<b>N</b>	<b><math>\bar{X}</math></b>	<b>ss</b>
<b>Çevre Bilinci</b>	Düşük	80	139.52	17.25
	Yüksek	145	149.95	13.03
$t = -5.107$ $df = 223$ $p = .000$				

Tablo 7’de görüldüğü gibi dini tutum düzeyi düşük olanların çevre bilinci ortalaması  $\bar{X}=139.52$  iken, dini tutum düzeyi yüksek olanların çevre bilinci ortalaması  $\bar{X}=149.95$ ’tir. T-testi analiz sonucunda dini tutum düzeyi yüksek olanların çevre bilinci düzeyinin dini tutum düzeyi düşük olanlarınkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup hipotez B2 desteklenmiştir ( $t(0,05;223)=-5.107$ ,  $p=.000$ ,  $p<.05$ ).

**Tablo 8.** Çevre Bilinci ile Dini Tutum Arasındaki Regresyon Analizi

<b>Çevre Bilinci</b>	<b><math>\beta</math></b>	<b>t</b>	<b>p</b>	<b>R<sup>2</sup></b>
	.491	4.847	.000	.241

Tablo 8’de çevre bilinci ile din tutum arasındaki tekli regresyon analizine sonucuna yer verilmiştir. Analiz işlemi bağımlı değişken olarak çevre bilinci, bağımsız değişken olarak ise dini tutum kabul edilmiştir. Uygulamış olduğumuz tekli regresyon analizi sonucunda dini tutumun çevre bilinci üzerindeki etkisinin %24,1 oranında olduğu tespit edilmiştir ( $\beta=.491$ ,  $p=000<.05$ ). Buna göre örneklemin dini tutum düzeyi yükseldikçe çevre bilinç düzeyi %24,1 oranında artacaktır.

## TARTIŞMA VE SONUÇ

Yaş ile çevre bilinci ve dini tutum ilişkisi ile ilgili olarak, örneklemin yaş ortalaması arttıkça çevre bilinci ve dini tutum düzeyinin istatistiksel olarak anlamlı derecede artmakta olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 2). Genel olarak bireylerde yaş arttıkça olgunlaşma, hayat tecrübesi, öz kontrol, olaylara farklı açılardan bakabilme kabiliyetinde artış meydana gelmektedir. Bu faktörler, araştırmada üst yaş gruplarındaki bireylerin çevre bilinci düzeylerinin alt yaş gruplarından daha yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Üst yaş gruplarındaki bireylerin çevre bilinci düzeylerinin alt yaş gruplarından daha yüksek çıkmasını etkileyen bir diğer faktör dindarlıktır. Zira tablo 2’de üst yaş gruplarının dini tutum düzeylerinin alt yaş gruplarından anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ( $p=.001$ ). Din ihtiva ettiği inanç, öğreti ve ritüeller ile bireylerin duygu, düşünce ve davranışlarında daha kontrollü olma kabiliyetini geliştirmektedir. Yapılmış pek çok araştırmada dindarlık ile sabır<sup>[70]</sup>, öz kontrol<sup>[71]</sup>, empati<sup>[72]</sup> ve psikolojik iyi oluş<sup>[73]</sup> arasında pozitif, saldırganlık<sup>[74]</sup> ve şiddet eğilimi<sup>[75]</sup>, öfke<sup>[76]</sup> ve umutsuzluk<sup>[77]</sup> arasında ise negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Ünal’ın araştırmasında da katılımcıların yaş ortalaması arttıkça çevre duyarlılığının anlamlı bir şekilde artmakta olduğu bulunmuştur.<sup>[78]</sup> Ayten’in yaşları 17-76 arasında değişen 243 birey üzerinde yaptığı araştırmada yaş arttıkça çevreye yönelik sahip olma yöneliminin arttığı görülmüştür.<sup>[79]</sup> Değirmenci’nin araştırmasında ise en yüksek çevre bilinci ortalamasına 49-58 yaş grubunun sahip olduğu tespit edilmiştir.<sup>[80]</sup> Erdal ve arkadaşlarının üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmada gençlerin %75,49’unun çevre sorunlarına yeterli hassasiyet göstermedikleri bulunmuştur. Araştırmacılar bu durumu gençlerin çevre sorunları ile ilgili olarak yeterli düzeyde

[70] Mebrure Doğan, *Sabır psikolojisi: pozitif psikoloji bağlamında bir araştırma* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 331.

[71] Necmi Karşlı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 362.

[72] Ali Ayten, *Empati ve din: Türkiye’de yardımlaşma ve dindarlık üzerine psiko-sosyal bir araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 207.

[73] Necmi Karşlı, “Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 193.

[74] Necmi Karşlı, “Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 306.

[75] Mustafa Ulu- Mehmet İkis, “Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (2016): 87

[76] Karşlı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık*, 360.

[77] Muhammed Kızılgöç, Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021), 288; J. Kim vd., “Religion and hopelessness among Korean older adults”, *Innovation in Aging* 1/1 (2017): 864.

[78] Ünal, *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi*, 137.

[79] Ayten, “Sahip Olma’ mı ‘Emanet Görme’ mi? -Çevre Bilinci ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, 222.

[80] Bekir Değirmenci, “Çevresel Bilinç ile Çevresel Bağlılık İlişkisinin ‘Demografik Özellikler’ Bağlamında İncelenmesi”, *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/4 (2020): 10.

bilgi sahibi olmamaları ile açıklamışlardır.<sup>[81]</sup>Demircioğlu ve arkadaşlarının üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada da gençlerin çevreye karşı bilgi ve davranışlarının yeterli seviyede olmadığı görülmüştür.<sup>[82]</sup>Kavalcı'nın 18 yaş üstü 378 birey üzerinde yaptığı araştırmada yaş grupları ile çevre bilinci arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.<sup>[83]</sup>

Cinsiyet ile çevre bilinci ve dini tutum ilişkisi ile ilgili olarak, kadınların çevre bilinci düzeylerinin erkeklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 3). Ayrıca araştırmada, anlamlılık derecesine ulaşmamış olmakla birlikte kadınların dini tutum düzeylerinin de erkeklerinkinden daha yüksek olduğu görülmüştür. Konu üzerine yapılmış başka araştırmalarda da kadınların çevre bilinci düzeyi erkeklerinkinden daha yüksek olduğu bulunmuştur. Kadınların erkeklere nazaran daha duygusal, hassas ve öz kontrollü bir yapıya sahip olmaları, toplumun kadından beklentileri, kadınların çevre konusunda daha fazla bilinçli olmalarında etkili olmuş olabilir. Kanaatimize göre kadınların çevre bilinci düzeyinin erkeklerinkinden daha yüksek olmasını etkileyen bir başka faktör dindarlıktır. Zira araştırmada anlamlılık derecesine ulaşmamış olmakla birlikte kadınların dini tutum düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek olduğu görülmüştür. Dolayısıyla cinsiyet kaynaklı nedenlerin yanında, kadınların dinin duygu ve davranışları kontrol edici etkisinden daha fazla istifade etmiş olmaları çevre bilinci düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Ünal'ın araştırmasında da kadınların çevre sorunlarına karşı erkeklerden daha duyarlı oldukları görülmüştür.<sup>[84]</sup> Ayten'in araştırmasında kadınların doğayı emanet olarak görme eğiliminin, erkeklerin ise sahip olma eğiliminin daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Ayten bu sonucu kız ve erkeklerin ailelerindeki yetiştirilme tarzı, toplumsal rol ve beklentilerinin içselleştirilmesi ve hayata tutum olarak yansıtılmasıyla açıklamıştır.<sup>[85]</sup> Keçeci'nin araştırmasında ise erkeklerin aktif çevre duyarlılığı kadınlarinkinden daha yüksek çıkmıştır.<sup>[86]</sup> Kavalcı'nın<sup>[87]</sup>, Değirmenci'nin<sup>[88]</sup> ve Demircioğlu ve arkadaşlarının<sup>[89]</sup> araştırmalarında cinsiyet ile çevre bilinci arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

[81] Hilmi Erdal vd., "Üniversite Öğrencilerinin Çevre Bilinç Düzeyi Araştırması: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği", *Gaziosmanpaşa Bilimsel Araştırma Dergisi* 4 (2013): 62.

[82] Yeşilyurt vd., "Biyoloji Öğretmen Adaylarının Çevre Bilinci ve Çevresel Duyarlılığı: Ölçek Geliştirme Çalışması", 38.

[83] Kavalcı, *Çevreci Davranışlarda Bulunma ve Dindarlık İlişkisi*, 50.

[84] Ünal, *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi*, 134.

[85] Ali Ayten, *Doğa Bize Emanet, Dini ve Psikolojik Yönleriyle İnsan-Doğa İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 54.

[86] Keçeci, *Dindarlık ve çevre ilişkisi*, 111.

[87] Kavalcı, *Çevreci Davranışlarda Bulunma ve Dindarlık İlişkisi*, 47.

[88] Değirmenci, "Çevresel Bilinç ile Çevresel Bağlılık İlişkisinin 'Demografik Özellikler' Bağlamında İncelenmesi", 9.

[89] Yeşilyurt vd., "Biyoloji Öğretmen Adaylarının Çevre Bilinci ve Çevresel Duyarlılığı: Ölçek Geliştirme Çalışması", 38.

Medeni durum ile çevre bilinci ve dini tutum ilişkisi ile ilgili olarak, evlilerin çevre bilinci ve dini tutum düzeylerinin bekarlarından istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 4). Evlilik bireyde, sorumluluk ve öz kontrol kabiliyetini geliştiren önemli yaşamsal olaylardan birisidir. Evli bireyler çocuklarına iyi örnek olmak ve evliliklerini devam ettirebilmek için duygu ve davranışlarında daha kontrollü olma eğiliminde olurlar. Araştırmada bekarlara nazaran evlilerin çevre bilinç düzeylerinin daha yüksek çıkmasında üst yaş gruplarında yer almalarından ötürü yaş ve dindarlık faktörlerinin de etkili olduğunu düşünmekteyiz. Zira tablo 2’de yaş ortalaması arttıkça dindarlığın anlamlı bir şekilde artmakta olduğu ( $p=.001$ ) ve tablo 4’te ise evlilerin dini tutum düzeylerinin bekarlarından anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ( $p=.000$ ). Bekarların çevre bilinç düzeylerinin daha düşük düzeyde çıkmasında ise çoğunluğu genç bireylerden oluşan bekarların çevre sorunları hakkında yeterli bilgi ve bilince sahip olmamaları, tecrübe azlığı, düşük dindarlık düzeyleri, yoğun eğitim faaliyetleri, sınavlar, iş ve eş arayışlarından ötürü çevre ile ilgilenemeyecek kadar meşgul olmaları gibi faktörler etkili olmuş olabilir. Ayten’in araştırmasında evlilerin doğaya yönelik emanet olarak görme ve sahip olma yönelimlerinin bekarlarından daha yüksek düzeyde olduğu bulunmuştur.<sup>[90]</sup> Ünal’ın<sup>[91]</sup>, Kavalcı’nın<sup>[92]</sup> ve Keçeci’nin<sup>[93]</sup> araştırmalarında ise medeni durum ile çevre duyarlılığı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.

Meslek ile çevre bilinci ve dini tutum arasında da istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir (bkz. Tablo 5). Buna göre, en düşük çevre bilinci ve din tutum düzeyleri öğrencilerde, en yüksek çevre bilinci ve dini tutum düzeyleri ise ev hanımlarında görülmüştür. Öğrencilerin yoğun eğitim faaliyetleri, sınavlar, iş ve eş arayışları gibi faaliyetlerle meşgul olmaları, çevre sorunları hakkında bilgi ve bilinç eksikliği, dürtü ve öz kontrol kabiliyetlerinin düşük olması, akıl ve mantıktan ziyade duygularına göre davranışta bulunmaları çevre bilinç düzeylerinin düşük çıkmasında etkili olmuş olabilir. Öğrencilerin çevre bilinci düzeylerinin düşük çıkmasını etkileyen bir başka faktör ise bireylerde duygu ve düşünce kontrolü sağlayan önemli olgulardan birisi olan dindarlık düzeylerinin düşük olmasıdır. Ev hanımlarının en yüksek çevre bilinci düzeyine sahip grup olarak çıkmasında cinsiyet faktörünün yanında yaş olarak daha olgun olmalarından ötürü çevre sorunları hakkında daha fazla bilgili ve bilinç sahibi olmaları ve dindarlık durumları etkili olmuş olabilir. Ünal’ın araştırmasında da en düşük çevre duyarlılığı öğrencilerde, en yüksek çevre duyarlılığı serbest ve diğer meslek grubunda olduğu tespit edilmiştir.<sup>[94]</sup>

[90] Ayten, “‘Sahip Olma’ mı ‘Emanet Görme’ mi? -Çevre Bilinci ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, 221.

[91] Ünal, *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi*, 138.

[92] Kavalcı, *Çevreci Davranışlarda Bulunma ve Dindarlık İlişkisi*, 52.

[93] Keçeci, *Dindarlık ve çevre ilişkisi*, 117.

[94] Ünal, *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi*, 141.

Keçeci'nin araştırmasında ise en yüksek aktif çevre duyarlılığı öğrencilerde, en düşük aktif çevre duyarlılığının ise ev hanımlarında olduğu bulunmuştur.<sup>[95]</sup>

Araştırmada dini tutum ve çevre bilinci arasında pozitif yönlü güçlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir (bkz. Tablo 6,7,8). Konu üzerine yapılan başka araştırmalarda da genel olarak dindarlık ile çevre bilinci arasında pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Örneğin Ünal'ın<sup>[96]</sup> araştırmasında örneklemin dini bilgi, dini inanç, ibadetlere katılım, dini yaşayış düzeyi arttıkça çevre duyarlılığının anlamlı bir şekilde artmakta olduğu tespit edilmiştir. Ayten'in<sup>[97]</sup> araştırmasında dindarlık ile çevreyi emanet olarak görme yönelimi ve israftan kaçınma arasında pozitif yönlü ilişki bulunmuştur. Bozyiğit'in<sup>[98]</sup> araştırmasında çevreye yönelik olumlu tutum ile içsel dini değerler arasında pozitif, dışsal dini değerler ve takıntılı satın alma eğilimi arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Bozyiğit bu sonucu içsel dini değerlere sahip olanların helal ve haramlara daha fazla dikkat etmeleri, dışsal dini değerlere sahip olanların dinin gereklerini yapmaktan sosyalleşme ve statü sahibi olmayı daha fazla önemsemeleri ile açıklamıştır. Daha önce ifade edildiği gibi din, ihtiva ettiği inanç, öğreti ve ritüeller ile bireylerin duygu ve davranışlarını kontrol eden en önemli olgulardan birisidir. Dinin aşırılığı<sup>[99]</sup>, israfı<sup>[100]</sup>, bozgunculuğu<sup>[101]</sup>, hayvanlara ve çevreye zarar vermeyi<sup>[102]</sup> yasaklaması, emanet bilincini geliştirmesi, temizliği<sup>[103]</sup>, sabrı<sup>[104]</sup>, öz kontrolü<sup>[105]</sup>, kanaatkarlığı, tasarrufu<sup>[106]</sup> çevreye yönelik olumlu davranışları<sup>[107]</sup> tavsiye etmesinin dini tutum düzeyi yüksek olan bireylerin çevre bilinç düzeylerinin daha yüksek çıkmasında etkili olduğu söylenilebilir.

Sonuç olarak çevre bilinci ve dini tutum ilişkisinin incelendiği bu araştırmada bireylerde yaş arttıkça çevre bilinci ve dini tutum düzeyinin anlamlı bir şekilde arttığı, kadınların çevre bilinci düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu, evlilerin çevre bilinci ve dini tutum düzeylerinin bekarlarından

[95] Keçeci, *Dindarlık ve çevre ilişkisi*, 122.

[96] Ünal, *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi*, 145-196.

[97] Ayten, "‘Sahip Olma’ mı ‘Emanet Görme’ mi? -Çevre Bilinci ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", 203.

[98] Sezen Bozyiğit, "Dini Değerlerin Takıntılı Satın Alma Eğilimi ve Çevreye Yönelik Tutum Üzerindeki Etkisine Yönelik Bir Araştırma", *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 9/18 (2019): 333.

[99] el-Maide 5/87; Bakara 2/190; Taha 20/81.

[100] el-A'râf 7/31.

[101] A'raf 7/56.

[102] Nesâî, "Hacc", 78; Müslim, Birr, 78, 79.

[103] Müslim, "Tahâret", 1.

[104] el-Bakara 2/155.

[105] Âl-i İmrân 3/134.

[106] el-Furkan 25/67; Tirmizi, "Zuhd", 35.

[107] Buhari, "Cezau's-sayd", 9; Ebu Davud, "Cihad", 112; Ahmed b. Hanbel, "Müsned", III, 191.



anlamli derecede daha yuiksek olduğu, oğrencilerin en duik, ev hanimlarının en yuiksek cevre bilinci ve dini tutum duzeyine sahip oldukları, arastırmanın temel problemi ile ilgili olarak ise dini tutum duzeyi yuiksek olanların cevre bilinci duzeylerinin dini tutum duzeyi duik olanlarınkinden anlamli derecede daha yuiksek olduğu tespit edilmiştir. Arastırma bireysel, toplumsal, siyasi ve ekonomik pek cok nedeni olan cevre sorunları ile muicadelede dinin onemli katkilar sağlayabileceğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda cevre sorunları ile kalıcı ve etkin bir muicadele iwin ahlaki, insani ve manevi değerlerin bireylere erken cocukluk doneminden başlayarak kazandırılması onem arz etmektedir.

### KAYNAKÇA

- AA. "Cevreyi koruma anlaşmaları uygulanamıyor". Erişim Tarihi: 10.11.2021. <https://www.aa.com.tr/tr/temiz-cevre-temiz-su/cevreyi-koruma-anlaşmaları-uygulanamıyor/1497344>
- Ağkurt, Gülhan Karadağ. Dinlerin Ekoloji ve Cevreye Bakışı: Ekoloji ve Dinler. Gülhan Karadağ Ağkurt, 2020.
- Anders, Biel - Nilsson, Andreas. "Religious Values and Environmental Concern: Harmony and Detachment". *Social Science Quarterly* 86/1 (2005): 178-191.
- Ateş, Sümeyye. *Dindarlık ve tüketim algıları arasındaki ilişki*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ayten, Ali. *Doğa Bize Emanet, Dini ve Psikolojik Yönleriyle İnsan-Doğa İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Ayten, Ali. *Empati ve din: Türkiye'de yardımlaşma ve dindarlık üzerine psiko-sosyal bir arastırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Ayten, Ali. "'Sahip Olma' mı 'Emanet Görme' mi? -Cevre Bilinci ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Arastırma". *Dinbilimleri Akademik Arastırma Dergisi* 10/2 (2010): 203-233.
- Bozyiğit, Ahmet. "İslam ahlak oğretisinde cevre bilinci". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016): 9-23.
- Bozyiğit, Sezen. "Dini Değerlerin Takıntılı Satın Alma Eğilimi ve Cevreye Yönelik Tutum Üzerindeki Etkisine Yönelik Bir Arastırma". *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 9/18 (2019): 319-337.
- Byju's. "Environmental Issues and Solutions". Erişim Tarihi: 08.11.2021. <https://byjus.com/biology/environmental-issues-solutions/>
- Değerimci, Bekir. "Çevresel Bilinç ile Çevresel Bağlıtlık İlişkisinin 'Demografik Özellikler' Bağlamında İncelenmesi". *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/4 (2020): 1-13.
- Doğan, Mebrure. *Sabır psikolojisi: pozitif psikoloji bağlamında bir arastırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Drees, Willem B., ed. *Technology, trust, and religion: roles of religions in controversies on ecology and the modification of life*. Leiden: Leiden University Press, 2009.
- DW. "Five of the world's biggest environmental problems". Erişim Tarihi: 05.11.2021. <https://www.dw.com/en/five-of-the-worlds-biggest-environmental-problems/a-35915705>
- Earth.org. "Drawn Up: The Biggest Environmental Problems of 2021". Erişim Tarihi: 06.11.2021. <https://earth.org/drawn-up-biggest-environmental-problems-of-2021/>
- Ecobin. "Top 10 Global Environmental Problems". Erişim Tarihi: 08.11.2021. <https://www.ecobin.com.au/top-10-global-environmental-problems/>
- Erdal, Hilmi - Erdal, Gülistan - Yücel, Mustafa. "Üniversite Öğrencilerinin Çevre Bilinç Düzeyi Arastırması: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği". *Gaziosmanpaşa Bilimsel Arastırma Dergisi*. 4 (2013): 57-65.
- Europe Environment Agency. "EEA Report No 10/2019". Erişim Tarihi: 15.01.2022, <https://www.eea.europa.eu/publications/air-quality-in-europe-2019>
- Jenkins, Willis - Tucker, Mary Evelyn - Grim, John, ed. *Routledge handbook of religion and ecology*. London : New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2017.
- Just Energy. "The Top 9 Environmental Problems". Erişim Tarihi: 06.11.2021. <https://justenergy.com/blog/the-top-9-environmental-problems/>
- Kandemir, Fatih. "İçsel Dinî Motivasyon Bağlamında Dindarlık ve Çevre İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Arastırma". *Mesned İlahiyat Arastırmaları Dergisi* 11/1 (2020): 287-305.

- Karasar, Niyazi. *Bilimsel araştırma yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Karslı, Necmi. *Öfke Kontrolü ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Karslı, Necmi. "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 173-205.
- Karslı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020): 305-338.
- Kavalcı, Hilal Nur. *Çevreci Davranışlarda Bulunma ve Dindarlık İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Keçeci, Hatice. *Dindarlık ve çevre ilişkisi*. Erzurum: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Keskiner, Emine. "Çevre ve Din Eğitimi: İmam Hatip Lisesi Meslek Derleri Kitapları Üzerine Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/20 (2014): 187-215.
- Kızılgöçer, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Kim, J. - Han, S. - Lee, Y. - Park, E. "Religion and Hopelessness among Korean Older Adults". *Innovation in Aging* 1/suppl\_1 (2017): 864-864.
- Komisyon. *Uluslararası Çevre Koruma Sözleşmeleri*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2014.
- Kutsal Kitap*. Erişim 30 Kasım 2021. <https://kutsalkitap.info.tr/>
- Leeming, David Adams. *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Cham: Springer, 2020.
- NASA. "New U.N. report: Humans responsible for climate change". Erişim Tarihi: 24.11.2021. <https://climate.nasa.gov/news/988/new-un-report-humans-responsible-for-climate-change/>
- NTV. "Hiç kimsenin yaşamadığı adada 18 ton çöp var". Erişim Tarihi: 18.05.2021. <https://www.ntv.com.tr/teknoloji/hic-kimsenin-yasamadigi-adada-18-ton-cop-var,quUpkvCudOOTkbb9-FjL0A>
- NTV. "Dünyadaki plastik atık kirliliğinin yarısından fazlasından 20 dev şirket sorumlu". Erişim Tarihi: 18.05.2021. <https://www.ntv.com.tr/galeri/ekonomi/dunyadaki-plastik-atik-kirliiliginin-yarisindan-fazlasindan-20-dev-sirket-sorumlu,9JQZQWMBJkat1INZuH7ltw/4oEwuqDBoE2EFDQhazhfig>
- NTV. "Araştırma: Süper zenginler iklime 30 kat fazla zarar veriyor". Erişim Tarihi: 06.11.2021. <https://www.ntv.com.tr/galeri/dunya/arastirma-super-zenginler-iklime-30-kat-fazla-zarar-veriyor,r0Ge6bop5Umv2pVUq2t89g/ly6crwsUq0mtDcQfBWhbdw>
- NTV. İklim krizi ve küresel ısınma ile mücadele etmenin 7 yolu. Erişim Tarihi: 12.11.2021. <https://www.ntv.com.tr/galeri/dunya/iklim-krizi-ve-kuresel-isinma-ile-mucadele-etmenin-7-yolu,VM9WW-OZL0SqyikefrCHOQ>
- Ok, Üzeyir. "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.
- Paloutzian, Raymond F. - Park, Crystal L., ed. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford Press, 2005.
- Parlatır, İsmail - Türk Dil Kurumu, ed. *Türkçe sözlük*. 9. baskı. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998.
- Peng, Yiming - Wu, Peipei - Schartup, Amina T. - Zhang, Yanxu. "Plastic Waste Release Caused by COVID-19 and Its Fate in the Global Ocean". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 118/47 (2021): e2111530118.
- The Blue and Green Journey. "10 Major Current Environmental Problems". Erişim Tarihi: 05.11.2021. <https://thebluegreenjourney.com/blog/10-major-current-environmental-problems/>
- Ulu, Mustafa - İkis, Mehmet. "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (2016): 75-96.
- Ünal, Vehbi. *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". *Science* 155/3767 (1967): 1203-1207.
- WWF. "Living Planet Report 2020". Erişim Tarihi: 08.11.2021. <https://livingplanet.panda.org/en-gb/>
- Yeşilyurt, Selami - Gül, Şeyda - Demir, Yavuz. "Biyoloji Öğretmen Adaylarının Çevre Bilinci ve Çevresel Duyarlılığı: Ölçek Geliştirme Çalışması". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2013): 38-54.



# Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeği'nin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri

## Developing the Religiosity Scale in Individual and Social Life and its Psychometric Properties

Dr. Rıza KARABAĞ<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Millî Eğitim Bakanlığı

• rizakarabağ@gmail.com • ORCID > 0000-0001-6163-7812

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma / Research

**Geliş Tarihi / Received:** 28 Mart / March 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 23 Mayıs / May 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 52 | **Sayfa / Pages:** 79-106

**Atf/Cite as:** Karabağ, R. "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeği'nin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri"  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52, Haziran 2022: 79-106.

**Etik Kurul İzin Raporları:** 'Bu çalışma 2021 tarihinde sunduğumuz "Göçün Azerbaycan Türklerinin Dini Hayatı Üzerindeki Etkileri: Bakü ve Amasya Örneği" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Effects Of Migration On The Religious Life Of Azerbaijani Turks: The Case Of Baku And Amasya" (Ph.D. Dissertation, Ondokuz Mayıs University, Samsun/Turkey, 2021)'

\* "Bu çalışmada yürütülen anket ve mülakat çalışmaları için gerekli olan Etik Kurul İzin Raporu Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından 28.06.2019 tarihinde 2019-232 sayılı karar ile kabul edilmiştir."

## BİREYSEL VE TOPLUMSAL HAYATTA DINDARLIK ÖLÇEĞİ'NİN GELİŞTİRİLMESİ VE PSİKOMETRİK ÖZELLİKLERİ

### ÖZ:

Çalışmanın amacı; bireylerin kişisel ve toplumsal hayatlarında dindarlık anlayışlarını ve düzeylerini ölçmek üzere geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirmektir. Araştırmanın çalışma grubunu 18-70 yaş arası 436 katılımcı oluşturmuştur. Araştırma kapsamında İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık Ölçeği, Ailevi ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği ve İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği olmak üzere üç alt ölçek hazırlanmıştır. Ölçeklerin yapısal özelliklerini değerlendirmek üzere açımlayıcı (AFA) ve doğrulayıcı (DFA) faktör analizleri yapılmıştır ve model uyumları doğrulanmıştır. Ayrıca toplumsal hayatın üç farklı nazari ve pratik veçhesine dair unsurları içeren alt ölçeklerin daha üst bir teorik modelde istatistiki olarak mükemmel düzeyde uyum gösterdikleri belirlenmiştir. Buna göre hem ayrı ayrı hem de bütüncül bir “Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeği” olarak kullanılabilen, dindarlığın bireysel ve toplumsal hayata yansımalarını/ tezahürlerini ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı elde edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Bireysel ve Toplumsal Hayat, Din Anlayışı, Dindarlık, Dindarlık Ölçeği.



## DEVELOPING THE RELIGIOSITY SCALE IN INDIVIDUAL AND SOCIAL LIFE AND ITS PSYCHOMETRIC PROPERTIES

### ABSTRACT

The aim of the study: To develop a valid and reliable measurement tool to measure the understanding and level of religiosity in individuals' personal and social lives. The study group of the research consisted of 436 participants between the ages of 18-70. Within the scope of the research, three sub-scales were prepared: the Scale of Piety in Faith and Worship, the Scale of Religiosity in Familial and Socio-cultural Life, and the Scale of Religiosity in Economic and Political Life. Exploratory (EFA) and confirmatory (CFA) factor analyzes were performed to evaluate the structural features of the scales, and model adjustments were verified. In addition, it has been determined that the subscales, which include elements of three different theoretical and practical aspects of social life, show a statistically perfect adjustment in a higher theoretical model. Accordingly, a valid and reliable measurement tool that can be used both separately and as a holistic “Religiosity Scale in Individual and Social Life” has been obtained, measuring the reflections/ manifestations of religiosity in individual and social life.

**Keywords:** Individual and Social Life, Understanding Of Religion, Religiosity, Religiosity Scale.

## GİRİŞ

Din sosyolojisi günümüzde, entelektüel ve kuramsal boyutta muazzam genişleme sürecinden geçmektedir. 1960'lardan itibaren din sosyologlarının yanında diğer temel alanlarda uzmanlaşan bilginlerin din sosyolojisinde teoriler geliştirmesi, genişleme sürecinin göstergesi oldu. Ayrıca süreç sekülerleşme teorilerinin çıktığını, üstelik 1970'lere kadar gezegende çıkan olaylar dinin, birey-toplum hayatına ve toplumsal kurumlara yansımada yadsınamaz güce ulaştığını gösterdi. Din sosyolojisi ile sosyolojinin diğer alanları (Siyaset, iktisat, kültür, aile/toplumsal cinsiyet) arasındaki teorik ve ampirik bağlantılar, bilime ilginin yeniden canlanmasında önemli rol oynadı. Sosyologların yanında diğer kuramcılar, dini kurumların işlevsel farklılaşmasının siyaset, ekonomi, kültür, sosyal ve gündelik hayatın diğer alanları üzerindeki dini etkilere mani olmadığını, bilakis dinin bu alanlarda önemli ölçüde tesir/tezahür ettiğini iddia ettiler. Bu süreçte din yalnızca varoluşunu devam ettirmekle yetinmeyerek iktisadi, siyasi, toplumsal cinsiyet/ailevi gibi alanlar üzerindeki etkisini devam ettirmektedir. Sonuçta din sosyolojisine ilginin artması, dini inançlar, mensubiyetler ve kurumların, toplumsal yaşamın diğer alanlarındaki etkilerinin araştırılmasına gösterilen ilgide artmış, dinin diğer alanlara nasıl yansıdığının incelenmesine ivme kazandırmıştır (Sherkat - Ellison, 2017, 229-231, 237; Berger, 2017, 265; Kurt, 2012, 214). Bu çerçevede dinin söz konusu bu (Siyaset, ekonomi, kültür ve sosyal hayatın diğer) alanları üzerindeki tesirlerinin/yansımalarının araştırılmasına gösterilen artış, beraberinde bu alanların özelliklerine uygun dindarlık ölçme araçlarının geliştirilmesine olan ihtiyacı doğurduğu söylenebilir.

Çalışmada, din ve dindarlığın; dini inanç ve ibadet/pratik boyutu ve toplumsal hayatın sosyokültürel, ailevi, siyasi ve iktisadi hayat boyutu üzerindeki tesir/tezahürlerinin düzeyini ölçmek için geliştirilen, dindarlığın bireysel ve toplumsal hayata yansımalarını/tezahürlerini ölçen "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeği"nin geçerlilik ve güvenilirlik çalışması yapılacaktır. Bu çalışma yapılırken, öncelikle konunun teorik boyutu ve metodolojik yönü üzerinde durulacaktır.

### 1. DİN VE DİNDARLIK

Din, insan medeniyetinin başlangıcından itibaren toplum üzerinde mutlak etkiye sahiptir. Dolayısıyla toplumun farklı birim ve kurumları bundan etkilenmiştir. Ayrıca toplumsal kurumların din üzerindeki tesiri ortadadır. Din sosyolojisi, din ile toplum arasındaki etkileşimin incelenmesi olarak da tanımlandığında; dini inanç ve kurumların, toplumsal kurumlar üzerinde; toplumsal kurumların din üzerindeki etkileşimin incelenmesinin önemi anlaşılabilir (Wach, 1995, 261).

İnsanoğlunun, tarihinin başlangıcından itibaren "din" ile karşılaştığı, insanüstü bir varlığa inandıkları düşünülerek (Frayer, 2013, 53-54), bu olgunun ince-

lenmesine, tanımlanmasına çalıştıkları bilinmektedir. Dolayısıyla fert-toplum hayatında, toplumsal yapılarda, sosyal ilişkilerde varlığını hissettiren din (Er, 1998, 3) tanımlanmaya çalışılmış, ancak tanımında zorlanılmıştır. Toplumbilimcilerin bir din nazariyesinde ve buna bağlı din tanımında birleştikleri görülmemiştir (Günay, 1998, 216). Kutsalı tanımlayan yaklaşımlardan bazıları ontolojik, bazıları psikolojik, bazıları sosyal yönüne ağırlık verdikleri (Er, 1998, 4-5), bazen dinin bilgi veren (kognitif) yönünü vurgularken, psikolojik yönünü ihmal eden veya ahlak-duygu yönünü önceleyen tanımlamalar yapılmıştır. Tanımlanan devirde egemen olan sosyal, siyasal, iktisadi, sosyokültürel gibi temayüllerin getirdiği güçlükler eklenebilir. Geçekte dini araştıran psikolog, “dini, yaşanan bir tecrübe”; sosyolog, “sosyal bir kurum”; kelamcı “akıl ve nakille savunulan bir sistem” nitelendirmeleriyle, gayelerine uyan tanımla işe başlamışlardır. Marx, Freud ve Comte’un dine yönelik indirgemeci yaklaşımları eklendiğinde, daha karmaşık durum ortaya çıkmıştır. Güçlüğün sebebi, din çeşitliliği, dinin çeşitli yorumlarına bağlı farklı tatbik yöntemleri ve onun toplumsal olgu olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır (Aydın, 2012, 5-6; Yaparel, 1987, 405; Okumuş, 2003, 54-55; Frayer, 2013, 75). Bu çerçeveden bakıldığında, tüm teorisyenlerin uzlaştığı bir din tanımdan bahsetmenin imkânsızlığı anlaşılabilir.

Ortak tanım olmamasına rağmen, tanımlarda ortak hususların vurgulandığı belirtilmektedir (Okumuş, 2003, 55-56). Dolayısıyla dinin sosyolojik, psikolojik, teolojik tanımlarının<sup>[1]</sup> irdelenmesinin yazının gayesi dâhilinde olmadığı, amacın dindarlığın incelenmesi ve ölçülmesi nedeniyle gayeye uygun din tanımından yola çıkıldığı söylenebilir. Şunu belirtmek gerekir ki, çalışmanın amacı ne din, nede dindarlığın tanımı değil, bir dindarlık ölçeğinin geliştirilmesidir. Vurgulanan hususlar çerçevesinde araştırmada, (J. Wach, G. Mensching gibi) önemli toplumbilimcileri etkileyen Rudolf Otto’nun din tanımı temel alınmıştır. Otto dini, “*korkutucu ve büyüleyici sır*” olarak nitelediği “*kutsalın tecrübesi*” veya “*yaşanması*” biçiminde tanımlamaktadır (Wach, 1995, 37; Kehrer, 1992, 32-33; Günay, 2014, 221, 225; Köktaş, 1993, 25; Subaşı, 2014, 23). Bu tanım, dini öz cevheriyle tanımlayarak, dinin tecrübe, inanç, amel, tören, bilgi, düşünce gibi birçok yönlerde gerçekleşebileceğini belirten “süstantif” tanım olduğu, dini tecrübenin objektif mahiyetini vurgulayarak, sadece sübjektif niteliğini vurgulayan psikolojik teorisyenlerin eksikliğini belirleyerek, karşıtlığını göstermiştir. Ayrıyeten, psikolojik olgu olması dolayısıyla ferdi ilgilendiren din, toplumsal fenomen olması nedeniyle topluma yöneliktir (Günay, 2014, 221, 225, 227-228; Kehrer, 1992, 32-33; Wach, 1995, 37). Dolayısıyla dinin bu şekildeki tanımı, onun toplumsal yansımalarının tespitine yön verdiği gibi, kendisi kadar tanımında güçlük çekilen kavramlardan olan dindarlığın tanımlanmasına da yol göstereceği söylenebilir.

[1] Din tanımları konusunda bk: Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, 9-12; Günay, *Din Sosyolojisi*, 211-226; Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi*, 16-27.

Dinin tanımındaki karmaşıklık, dindarlığın tanımında da yaşanmaktadır. Dolayısıyla teorisyenlerin bir tanım üzerinde birleştikleri veya yapılan her tanım, sınıflama ve kavramlaştırmanın, dindarlığı tüm çerçevesiyle kapsayacak vasıfta olduğunu söylemek mümkün görülmemektedir. Belirli insan veya zümrenin başkalarına oranla dindarlık boyutlarının açıklık-koyuluğunun, şiddet, azlık-çokluğunun tespiti, din ve dindarlardan ne anlaşıldığına, hangi ölçütlere göre, nasıl bir tanımlamanın yapıldığına bağlıdır (Köktaş, 1993, 62-63). Dindarlık bireyler, toplumlar, kültürler, coğrafyalar arasında hatta bağlı bulunulan dinin niteliklerine göre dahi farklılıklar gösterebilir. Aynı din mensupları arasındaki dindarlık anlayışları, ritüelleri farklılık gösterebileceği ve farklılıkların grup içi çatışmalara dahi neden olabileceği gibi; dindarlıklarını sosyokültürel, ailevi, siyasi, iktisadi, vb. gibi hayatlarına yansıtma da farklılıkların olabileceği söylenebilir (Hökelekli, 2010, 44; Kurt, 2009, 3). Tanımında yaşanan karmaşıklığın yanında dindarlığın, belli tarihsel, ailevi, sosyokültürel, ekonomik, siyasal ve dinsel eğilimlerin sonucu olarak belirlediği (Subaşı, 2002, 25), birbiriyle ilişkili çeşitli etkenlerden etkilenerek kendine has yapı ve içeriğinin olduğu söylenebilir. Bu bağlamda dindarlığın, “bireyin kişilik yapısı, dini kökenli inanç ve pratikler, sosyokültürel ortam, ekonomik, siyasal eğilimler,” gibi birbirleriyle alakalı birçok temel etkenin etkisinde şekillendiği belirtilebilir. O halde bireysel dindarlığı biçimlendiren öğeler değerlendirildiğinde; bağlanılan dinin, sosyokültürel yapının ve kişisel özelliklerin dini algılama, değerlendirme ve yaşamayı nasıl, ne seviyede etkilediğinin dikkate alınması gerektiği bilinmelidir (Yapıcı, 2006, 68). Aynı zamanda toplumda (Sosyokültürel, ailevi, siyasi, iktisadi, vb.) çeşitli boyutlarda ve şekillerde gözlemlenebilen çeşitli dindarlık eğilimlerinin empirik bir anlayış ile nasıl ölçülebileceği meselesi ortaya çıkmaktadır.

Dinin tanımından yola çıkılarak dindarlık, ferдин anladığı/hissettiği, tecrübe ettiği/yaşadığı din olduğu; “kutsal olanın yahut onun özel bir formu olmak itibarıyla bir dinin muayyen bir zaman ve şartlarda belli kişi-grup veya toplum tarafından yaşanmasıdır” (Günay, 2006, 22). Dolayısıyla dindarlık, ferдин kutsal olan ile ve dini yapıyla kurduğu bağın sübjektif yansıması, gündelik hayatında objektifleşerek uygulaması/operasyonelleşmesi olduğu söylenebilir. Operasyonellik muayyen göstergelerle yansıyabilen dindarlığın farklı boyutları aracılığıyla olur. Bu şekilde betimlenen ve operasyonelleştirilen dindarlık belli tarihsel, ekonomik, siyasal, dinsel eğilimlerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Subaşı, 2002, 19, 24).

Bireyin bağlandığı dini inanç, bilgi düzeyine bağlı olarak somutlaştırdığı tutum ve davranışları gözlemlenerek, o bireyin dindarlığı konusunda kaniya varılabilir. Dolayısıyla ferдин dindar ol(up)madığı veya dindarlık düzeyi, ancak o ferдин dini tutum ve davranışlarından yola çıkılarak belirlenebilir. Bu durumda, dindarlığın ölçülmesi ve buradan yola çıkılarak bireylerin dindarlık düzeylerinin saptanması üzerinde çalışılabilir.

Dindarlıkta kutsalla kurulan içsel bağlantı ve dini bağlılık düzeyi öznedir. Dolayısıyla özgül, kişisel “hal”dir. Bu durumda dindarlığı operasyonelleştirmek, empirik ölçütlerle saptamak kolay değildir. Doğrusu dini tutum ve davranışın, bireye has içsel ve psikolojik vechesi dolayısıyla davranışa dönüştürülmeden/operasyonelleştirilmeden ölçülebilmesi olası değildir. Davranışa dönüştürme işleminde, ölçülmek istenen duruma göre dinin inanandan istediği inanç, ibadet, toplumsal yapıya/çevreye yansıyan görüntüleri ve belirlenen tutum ve davranış ifadeleri vasıtasıyla başarılabılır. Böylece dini davranışı tespit edici birer faktör olarak dini tutumların ölçülmesi göreceli şekilde olası olabilir (Subaşı; 2004, 61; Arslantürk, 1999, 169; Tavşancıl, 2002, 107). Dolayısıyla dini tutum ölçümüne dair gerçekleştirilen sistematik araştırmalar, amaçlanan gaye zemininde ölçülmeye çalışılan dini tutum ve davranışlardan yola çıkılarak, bireylerin dindarlık düzeylerine yönelik tespitlerden oluştuğu söylenebilir. Böylece bilimsel anlayış içerisinde bireylerin dindarlık düzeylerine yönelik tespitlerden yola çıkılarak dindarlığın nasıl ölçülebileceği konusu, çalışmanın kapsamındadır.

Dindarlık ölçme çalışmalarına 20. asırda Le Bras ile başlandığı bilinmektedir. O, dini yaşantı, iman, ibadet, cemaat gibi konularda çeşitli metot ve kantitatif teknikler uygulamıştır (Günay 2006, 2-3). Le Bras’dan sonra araştırmacılar coğrafi bölgeler, sosyo-ekonomik statüler, toplumun çeşitli kısımları ve bunların dinî tutum ve davranışları, başka sosyal kurumlarla (Kültür, aile, ahlak vb.) olan etkileşimleri araştırmıştır. Böylece dini davranış bilimsel niteliğe dönüştürülmüş, sonra birçok ölçek geliştirilmiştir (Günay 2014, 185-186). Din ve dindarlık tanımındaki çeşitlilikler, güçlükler dindarlığın ölçümünde de çeşitlilik ve güçlüğü yaşanmasına neden olduğu görülmektedir.

Batı literatüründe dindarlık ölçme araştırmaları 1940’da başlamış, 1960’dan sonra ileri ölçüm tekniklerinin uygulandığı saha çalışmaları izlemiştir. (Onay, 2004: 45, Mehmedoğlu 2006, 469). Çalışmalarda birçok dindarlık boyutunun geliştirildiği görülmektedir. Sözelimi 1944’de Wach üç faktör, 1961’de Lenski dört faktör, 1965’de Glock ve Stark beş boyut, 1960’da Fukuyama ve 1967’de King dokuz boyut, King, Hunt ile beraber on bir boyut ve 1972’de on boyuttan ibaret olan ölçekler geliştirmişlerdir (Himmelfarb 1975, 606; Pearce vd., 2017: 368-369).

Türkiye’de 1962’de Taplamacıoğlu (1962) ile başlayan dindarlık ölçme araştırmaları, 1977’de Fırat (1977) ve 1989’da Mutlu’nun (1989) saha çalışmalarıyla devam etmiştir. Türkiye’de geçerlilik-güvenirlilik testi uygulanan ilk ölçek Mutlu’nun çalışması olmuş, dindarlık ve fundamentalizm arasındaki bağı incelemek için kullanılmıştır. Çalışmalarda geliştirilen dindarlık ölçekleri, Batı’da geliştirilen ölçeklerinin Türkçeye çevrilerek-uyarlanarak akademik, kuramsal şablona aktarılmasına dayanmaktadır. (Günay 2006, 49; Subaşı, 2002, 20-22).



Alanyazın araştırıldığına üç tip dindarlık ölçüm yaklaşımlarının kullanıldığı anlaşılmaktadır. İlki, dindarlığı içsel-dışsal şekilde ikiye ayıran Allport-Ross'un yaklaşımıdır. İkincisi, King ve Hunt'un bireyin nasıl dindar (Hiristiyan, Müslüman) olduğunu ölçen, çok boyutlu dindarlık ölçekleridir. Üçüncüsü duygu, düşünce ve davranış boyutunda dinî yönelim düzeyini ölçen yaklaşımlardır (Onay, 2004, 44-45; Yıldız, 2001, 24). Dindarlığı ölçmede iki görüş olduğu ileri sürülmektedir. İlkinde, dindarlık kavramını çok boyutlu fenomen olarak ele alan, boyutların içeriğinde-sayısında farklılıklar taşıyan, 1964'de Lenski'nin dört, 1965'de Glock ve Stark'ın beş, 1966'da Faulkner ve DeJong'un beş ve Allport ve Ross'un iki boyutlu dindarlık ölçekleridir. İkinci yaklaşım daha doğrudan deneyseldir. Geniş gösterge havuzundan elde edilen öge setlerinin yanında matematiksel ilişkilerin aranmasını içerir. Örneğin 1967'de King'in, 1975'de King ve Hunt'un genişletilmiş ölçekleridir. Dindarlık ölçme araştırmalarında en kapsamlı çalışma 1999'da Hill ve Hood tarafından (Cornwall, vd., 1986, 226; Köktaş, 1993, 51-56) yapılmıştır.<sup>[2]</sup>

Dindarlık ölçümüyle ilgili alanyazında çalışılmış birçok ölçeğin bulunduğu, dindarlığın nasıl-neyi ölç(ül)meli gibi meselelere çözüm arandığı ve çalışmaların sürdüğü bilinmektedir. Farklı din, dindarlık tanımlarının çeşitli dindarlık ölçümlerini ortaya çıkardığı, araştırmacıların her biri öz tanımlaması cihetinde dindarlığı ölçmeye yaklaştığı, böylece her araştırmamanın farklı dindarlık ölçeklerini hazırladığı görülmektedir. Dolayısıyla kullanılan çeşitli yöntemlerle bireylerin cevapları zemininde ferdin dindar, ne kadar-ne yönde dindar olduğunun saptanmaya çalışıldığı söylenebilir.

[2] Dindarlığı çok boyutlu ölçme çalışmalarına bakıldığında, ilk 1954'de dindarlığı uyku halinde, marjinal, şekilsel ve öz olarak dört boyut içeren Fichter'in; doktrinal ortadoksi, teslimiyet, derneksel katılım ve toplumsal katılım olarak dört boyutlu dindarlık içeren Lenski'nin ölçeğidir. Lenski'nin ölçek boyutlarının ilk ikisi dinî yönelimle, diğer ikisi dinî katılımla ilgilidir. (Allport - Ross 1967, 434; Lenski, 1963, 18-25; Köktaş, 1993, 51-52). Allport, 1950'de dindarlığı olgunlaşmış ve olgunlaşmamış olarak ayırmış, sonra dinî yönelim biçimleri olan içsel ve dışsal iki boyuta karşılık geldiğini belirtmiştir (Allport, 2014, 13). 1967'de Allport Ross ile dindarlığın içsel ve dışsal yönelim boyutunu ölçen beşli likert tipi ölçek geliştirmişlerdir (Allport - Ross 1967, 438). Allport-Ross ölçeğiyle birlikte literatürde çok kullanılan 1966'da geliştirilen Glock ve Stark'a ait inanç, ritüel, deneyim, bilgi ve sonuçlar olarak beş boyutlu geliştirilen ölçeğinin, tüm dinleri kapsayacak uzlaşma sağlayabileceğini belirten Glock, ölçeğin güvenilirlik sonucuna yer vermemiştir. Sonra Faulkner ve De Jong, 1966'da Glock-Stark'ın beş boyutunun ölçeklenebilirliğini geliştirmek amacıyla ideolojik, ritüelistik, deneysel, entellektüel ve sonuçsal boyutlardan oluşan "Beş Boyutlu Dindarlık Ölçeği"ni geliştirmiştir (Faulkner - De Jong 1966, 246, 248). De Jong ve arkadaşları 1976'da inanç, deneyim, dinî pratikler, dinî bilgiler, bireysel ahlaki sonuçlar, sosyal sonuçlar olarak altı boyutlu "Dindarlığın Kültürler Arası Boyutları" ölçeğini geliştirmişlerdir (De Jong vd., 1976, 885). King ise 1967'da 87 maddeden oluşan dokuz boyutlu ölçeğini geliştirmiştir (King, 1967, 176-177). Bu ölçek 1969'da King ve Hunt tarafından geliştirilerek on bir boyutlu şekle dönüştürülmüştür (King - Hunt, 1969, 322-323). 1975'de temel dinî ölçekler (Yedi altı boyut), bileşik dinî ölçekler (Üç altı boyut), bilişsel tarz ölçekler (Üç altı boyut) ile üç ana bölüm altında on üç boyutlu biçime dönüştürülmüştür (King - Hunt 1975, 17). Farklı dindarlıkların toplu sunumu ve değerlendirilmesi için bakınız: (Köktaş, 1993, 47-58; Okumuş, 2002, 38-43, 60-64; Onay, 2001, 439-443).

Türkiye’de Batı’dakilere benzer dindarlık ölçekleri geliştirilmiştir.<sup>[3]</sup> Dolayısıyla Batı’da ve Türkiye’de her bir yaklaşım modelinin, dinin toplum ve kurumsal yapıları zemininde birçok farklı biçim/boyutlarda görünen yansımalarının çeşitli yöntemsel yaklaşım kalıplarıyla incelendiği anlaşılmaktadır. Böylece geliştirilen dindarlık ölçekleri, bireylerin farklı biçim/boyutlarda gerçekleşen dini yaşamlarındaki başlıkları belirtmekte kullanıldığı söylenebilir. Bu bağlamdan hareketle dindarlık, bireyin kutsalla ilişkisi, tecrübesi ve yaşamsal etkinliklerine yansımaları bağlamında bireysel olarak, inanç/ideoloji ve ibadet/pratik; toplumsal olarak, gündelik ve toplumsal hayatı etkileme (Sosyokültürel, ailevi, siyasi, iktisadi) boyutlarında gözlemlenebilen uygulama, etki, tepki ve yansımaları olarak incelenebilir. Bireyin muhtelif etki-tepkisi, onun dindarlık boyutlarının derecesinin birer göstergesidir. Dolayısıyla bireyin dini konudaki etki-tepkileri, belirttiği düşünce, tutum ve davranışları, inanç ve ritüelleri ve bunların toplumsal (Sosyokültürel, ailevi, siyasi, iktisadi) yapıya yansımaları deney(im)lenerek anlaşılabilir. Çalışmanın yaptığı gibi geliştirilecek yeni dindarlık ölçekleriyle, dindarlığın boyutları ve tezahürleri belirlenebilir.

## 2. DINDARLIĞIN BOYUTLARI

Ampirik çalışmalar zemininde dindarlık araştırmasında hangi göstergelerin değerlendirileceği ve meselesi din sosyolojisi çalışmalarının önemli tartışma konusu olmuştur. Dindarlığın boyutları meselesi olarak anılan bu tür tipolojiler, dindarlık boyutlarının nasıl saptanacağı veya dinin yaşamın hangi cihetinde, ne

- [3] Türkiye’de dindarlık ölçme araştırmalarının 1962’de Mehmet Taplamacioğlu ve 1977’de Erdoğan Fırat’ın başlattığı bilinmekte, ancak çalışmaların teknik-yöntem bakımından yeterli olmadığı görülmektedir (Taplamacioğlu, 1962, 145; Onay 2004, 55). Dolayısıyla geçerlilik-güvenilirlik testlerinin yapıldığı ilk çalışma, 1989’da Kayhan Mutlu’nun dindarlık ve fundamentalizm ilişkisini araştırmak için geliştirdiği “Bir Dindarlık Ölçeği”dir. Mutlu, Batı’da geliştirilmiş ölçek maddelerini Türkçeye çevirmiştir (Mutlu, 1989, 194; Uysal 1995, 263). M. Emin Köktaş Müslüman dindarlığını ölçmek amacıyla Glock ve Stark’ın dindarlık anlayışını benimseyerek dindarlığı İnanç, ibadet, dinî tecrübe, dinî bilgi, dinin toplumsal etkisi şeklinde beş boyutlu tanımlamıştır. Ölçekte dindarlık tespitiyle doğrudan ilgisi olmayan dinî tutum, dine atfedilen önem soruları bulunmaktadır (Köktaş, 1993, 66-70). Veysel Uysal dindarlığı, Dindarlığın hayata etki, inanç, bilgi, ibadet boyutları ve ibadetlerin bireysel-sosyal boyutu şeklinde beş boyutlu inceleyen Müslümanlar için geçerli olabilecek “İslami Dindarlık Ölçeği” geliştirmiştir (Uysal, 1995, 263-268). Ahmet Onay, 1999’da bireylerin yaşamında dinin ne boyutta yer aldığını ve dini yönelimini ölçmek amacıyla düşünce, davranış, duygu boyutlarından oluşan “Dini Yönelim Ölçeği”ni hazırlamıştır (Onay, 2001, 443). Popüler dinî tutumları ölçmek gayesiyle Mustafa Arslan, “Popüler Dindarlık Ölçeğini” oluşturmuştur (Arslan, 2003, 97-107). Kemalettin Taş, dindarlık kriterlerine özgü tutumları ölçmek gayesiyle Geleneksel/İlmihalci, Modernist/Hümanist, Popüler/Hurafeci dindarlık faktörlerinden oluşan “Dindarlık Kriterleri Ölçeği” geliştirmiştir (Taş, 2006, 195-201). Hakkı Karashaşin, kırsal yerleşimlerdeki dinî bağlılık, dindarlığa özgü yönelimleri ölçmek amacıyla; dinin toplumsal, teorik, pratik, ahlaki anlatımına yönelik dört alt ölçekli “Kırsal Dindarlık Ölçeğini” oluşturmuştur (Karashaşin, 2007, 110-116). Yakup Coştu, 2009’da dine normatif-popüler yaklaşım temelinde “Bir Dinî Yönelim Ölçeği” geliştirmiştir (Coştu, 2009, 119, 125-127). Beyazıt Yaşar Seyhan, 2015’de çocukluk haricindeki yaşam dönemlerine uygulanabilir test-tekrar test yöntemi ile dinî değer, dinî bilinç-dinî davranış boyutlarından oluşan üç faktörlü “Dinî Şuur Ölçeği”ni geliştirmiştir (Seyhan, 2015, 377, 382-383). Farklı dindarlıkların toplu sunumu için bakınız: (Köktaş, 1993, 47-58; Okumuş, 2002, 38-43, 60-64; Onay, 2001, 439-443).

derecede etkili olacağı, toplumsal yapılarda nasıl tezahür edeceği gibi mevzular önemlidir. Dolayısıyla araştırmacılar, farklı tip/tarzlarda yaşanan dini yaşamlardaki başlıkları belirlemek için, dindarlıkta çok boyutlu değişkenlerin belirlediği analitik tasarlanmış teoriden yola çıkarlar. Değişkenlerin boyutları çeşitli formlarda belirlenebilir/değerlendirilebilir. Böylece çok boyutlu anlayış zemininde dini yapının, tecrübenin çeşitliliğine yaklaşılabılır. Dolayısıyla bireyin dindarlığının farklı yönlerden oluştuğunu vurgulayan analizden yola çıkarak, dindarlığın çeşitli boyutlarının göreceli bağımsız farklılaştığı söylenebilir. Herhangi bireyde bir dindarlık boyutu etkiliyken, diğer dindarlık boyutu zayıf kalabilir. Dolayısıyla dini hayatın tüm biçimlerini dikkate almadan yapılan kuramsal eylem, teori olsa da yetersiz kalabilir. Dindarın gündelik-toplumsal yaşamında sosyokültürel, ailevi, siyasi, iktisadi etkinliklerinde birbirinden ne seviyede farklılaştıkları, dinin söz konusu alanlarda hangi düzeylerde tezahür ettiği, aralarındaki farklılıklarda dinin etkisinin olup, olmadığı veya etki düzeyinin ölçülmesi önemlidir. Modern toplumda dinî kurumların öneminin ve seküler kurumlara yansıyan boyutlarının test edilmesinin gerekliliği ortadadır. Dinler arasında ve aynı din bünyesinde sayısız farklılığın olduğu bilinse de, dindarlığın kendisini ortaya koyduğu genel alanlar yönünden mühim derecede benzerliklerin bulunduğu söylenebilir. Bu tespiti dayanılarak araştırmada, dindarlığın temel boyutları olarak kabul edilebilecek genel alanlar altı boyutta ele alınmıştır. Bu çok boyutlu yaklaşım daha ayrıntılı olarak şöyle değerlendirilebilir.

Kutsal ve kutsal dışı dikotomisi bağlamında her bir din sistemi eşya ve eylemlerde ikili bir ayrım gözettiğinden, sosyal hayatın önemli tezahürü olan dinî yaşayış içinde iki önemli temel alanı vurgulamak gerekmektedir. Birincisi, esasını dinden alan ve ortaya çıkan "salt dinî hayat" olarak vasıflandırılacak dini inançlar, pratikler, düşüncelerdir. İkincisi; dinin kültür, aile, siyaset, iktisat gibi toplumsal hayatın diğer yapı ve kurumlarıyla olan ilişkileridir (Günay, 1999, 70; Wach, 1995, 43). Menşeyini kutsalla kurulan bağdan alan ve dinin kendi asıl alanı olarak tanımlanan spesifik dinî hayatın tetkik edilmesine, dinin inanç ve pratik/ibadet boyutu konuları dahil edilecektir. Din dışı alanlar ve eylemlerde dini faktörlerin payının/yansımalarının incelenmesinde, toplumsal hayatın sosyokültürel, ailevi, siyasi ve iktisadi alan konuları ele alınacaktır.

## 2.1. Dinî İnanç/İdeoloji Boyutu

İnsanlığın başlangıcıyla ortaya çıkan milli-evrensel dinlerin inananlarıyla kutsal arasında kurulan ilişkiye göre betimlenmesi temel alındığında, toplum ortamında nesnelleşen, mensuplarının ortak değeri olma vasfını kazanan dinî tecrübe, inançlar-pratikler sistemiyle müminler toplumunda organize olur. Dolayısıyla toplumda her din sisteminin teorik, pratik ve sosyolojik anlatımı olup, buna iman, ibadet, cemaat de denilebilen üç farklı izahı vardır. Teorik anlatım, dinî tecrübenin ilk açıklanacak konusu olan dinlerdeki birtakım inançlar, o dinin en önemli/temel

unsurunu oluşturduğu, sezgi, düşünce veya doktrin şeklinde belirlediği söylenebilir (Wach, 1995, 44-45). Bu yönüyle dinler inanç ilkelerine göre kendilerine mahsus sistem kurar ve bağlularından bu inançları bilmelerini, gönülden kabullenmelerini ister. Dini inançlar kutsala bağlı olmakla birlikte toplumsaldırlar. İnançların biçimi-yoğunluğu toplumsal yapı ve şartlara bağlıdır. Dini topluluğun bütünleşmesinde akide, en başat rolü oynar. Her dinî grupta toplumsal bütünleşmenin esas faktörü, mensuplarının dinî inançları, değerleri kolektif şekilde paylaşmalarında aranmalıdır. Dinlerin inanç boyutunu belirten teorik kavramlar her dinde farklı şekillerde değişmez temel ilkeler olarak bilinmesinin yanında, inanç esaslarının içeriği farklı dinlerde olduğu gibi aynı dinî geleneğin içinde de farklı olabilir. Dindarlığın boyutları içinde yer alan inanç esasları ve işlevi veya anlamının araştırılması din sosyolojisinin konuları arasındadır (Günay, 1999, 71; Koştaş, 1995, 12). Dolayısıyla çalışmanın inanç boyutu konusunda, dine inanan kişilerin belli inanç ilkelerini, yani “imana” yönelik hususları bilmesi, kabul etme(me)si ya da inanç veya inançsızlık boyutunun ölçülmesi kastedilmektedir.

## 2.2. Dinin İbadet/Pratik Boyutu

Dinî tecrübenin pratik yönünü, inancın hayata yansımalarıyla amel olarak somutlaşan ibadetler oluşturmaktadır. Bireyin kutsalla kurduğu ilişki çerçevesinde dini tecrübeden doğan ve onun tarafından belirlenmiş olan bütün ameller, onun pratik anlatımı olarak kabul edilmektedir. Dinlerin teorik-pratik yönleri arasında yakın bağ olması, iman ve ibadetin birbirlerini bütünleyici niteliğinin bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ibadetsiz imanın soyut ve sosyal hayattan uzaklaşacağı, ibadetsiz dinin varlığını sürdürmesi de kolay olmayacaktır (Wach, 1995, 44-45, 51-52).

İbadet, bireyin bilinçsel aktivitesi veya inancıyla ameli arasındaki ahengi sağlayarak, inancın hayata aktarılmasını ve toplumsal hayatta tezahürünü temin eder. Aynı inancı taşıyanların ortak amelleri yapmaları, toplumun müşterek değerlerde bütünleşip kaynaşmalarına vesile olur. İlkelerinden çağdaşına her toplumda dinin pratik tezahürünün ibadet, ayin, törenler formunda yansıdığı bilinmektedir (Günay, 2014, 245-250). Dolayısıyla dinî pratiklere bağlılık ve eda et(me)me hususunun mühim ölçüt olarak göz ardı edilmemesi gerektiği, dini yaşayışın etkinlik seviyesini anlamada-ölçmede çalışılması gereken önemli dindarlık boyutu olduğu söylenebilir.

## 2.3. Sosyokültürel Boyut

J. Wach, dini tecrübenin ifade biçimlerinin, teorik boyutuna “inanç”, pratik boyutuna “ibadet”, dünyevi hususlarla ilgili kısmına “sosyolojik” boyutu olarak üç ana kategoriye ayırmıştı (Wach, 1995, 45). Dolayısıyla çalışma, dinin toplumsal hayatta ne şekil ve derecede kavrandığı/anlaşıldığı, sosyal ve gündelik hayatın sosyokül-

türel, ailevi, siyasi ve iktisadi gibi alanlarına ne derecede yansıdığına ölçümünü önemli görmektedir. Bu alanlarla ilgili dindarlık boyutlarının ve dinin, sırf dini yaşam ve bu yaşamın dışında kalan dindışı ve dünyevi durumlara tezahür eden boyutlarının incelenmesi/ölçülmesi ile bütüncül bir yaklaşımla dindarlığın tam ve bütün boyutlarını dışarıda bırakmadan incelenmesini/ölçülmesini sağlayabileceği söylenebilir.

İnsan doğumundan itibaren muayyen kültürel ortamda bulunmakla kimliğini, inancını, anlayışını ve tutumlarını oluşturur. Bu bağlamda farklı şekillerde beliren kültürü Sorakin, bio-fiziksel araçlar olarak maddi boyutu ve (Araştırmanın ağırlık verdiği kısmını oluşturan) anlamlar, değerler, kurallar olarak manevi boyutlarının bütünü olarak anlamlandırmakta; anlamlı etkileşim şeklinde toplumsal ilişkiler bütünü olarak betimlemektedir. Boyutları sosyal ortamda oluşturan, işleyen, anlamlı etkileşimlerde kullanan kişiler ve gruplardır. Dolayısıyla Sorakin, “sosyo-kültürel” terimiyle “toplumsal/sosyal ve kültürel” kavramın birbirinden ayrılmaz vasıfta olduğunu vurgulamaktadır (Kongar, 1985, 41-42). Sosyal çevre topluluğun fertlerini etkileyen aynı, özdeş sosyal hususları, rolleri içermektedir. Ferdin yaşadığı veya eğitildiği kültürle, etkileştiği cemiyet ve kurumlardır. Dolayısıyla sosyal ve kültürel hususlar sosyokültürel boyutun unsurlarıdır. Bir gruptaki sosyal-kültürel yaklaşımlar, inançlar, vb. unsurlar sosyal hayatın, sosyokültürel boyutunu oluşturur. (Güvenç, 2003, 102, 105).

Kültür bütünü içinde din de mühim bir alanı oluşturmaktadır. Kültürel unsurlar mekâna-zamana bağlı olarak değişme-gelişme özelliği taşıdığından, dinin sosyokültürel yapıdaki işlevlerinin de değiştiği bilinmektedir. Sözelimi din, geleneksel toplumda kültürün bütüncül yapısına malik iken kültürel normların aslını oluşturmakta olup, kültürün sosyo-psikolojik tarafını meydana getiren inanç ve etkinlik tarzlarından ibaretti (Türkdoğan, 1977, 43-45). Ancak şimdiki modern/postmodern toplumların sosyokültürel teşkilatları içinde dinin yeri kökten değişime uğramıştır. Fakat modern toplumda bireyleri kutsala yönlendirerek kişiliklerinin birliğini sağlayan, parçalanmaya karşı koruyan din (Günay, 2014, 347-348), böylece kültürün kendisinden soyutlanması imkânsızlaşan unsuru olmayı sürdürmektedir. Din, sırf dini işlevlerinin yanında sosyal kurumlar arasında bütünleyici görev üstlenerek, başka toplumsal işlevleri yerine getirmektedir. Ayrıca toplumsal teşkilatların sosyokültürel, aile, siyaset, iktisat gibi farklı kısımlarının dinin tesirinden sıyrılmaları süreci her toplumda benzer seviyede seyretmemekte, toplumun yapısına ve kültürel evrim düzeyine bağlı olmaktadır (Frayer, 2013, 104-107; Türkdoğan, 1977, 263). Kültürel hayat sürekli değişim-dönüşüm sürecinde olup modernleşmeyle birlikte değişim-dönüşüm hız kazanmıştır. Ancak sosyal normların adet halini alması nedeniyle kurumlar alanında yenilik-değişiklik yapmak zordur. Zorluk, dini hayat ve dini kültür için de geçerlidir. Bu perspektiften bakıldığında Türkiye, son iki yüzyıldır Batı kültürünün tesiri altına girdiği, Cumhuriyet ile birlikte kendine Batılılaşma ve modernleşme yolunu seçtiği bilinmektedir.

Dolayısıyla Kapitalizmin ve Liberalizmin parametreleri doğrultusunda sosyokültürel, ailevi, siyasî ve iktisadî yaşamda düzenlemeler (bankacılık, rasyonel eğitim, gibi) yaptığı, laikliğin kabul edilmesiyle birlikte dini alana birçok tezahürlerin olduğu görülmüştür (Mardin, 2014, 141-146). Bu çerçevede din sisteminin, toplumun sosyokültürel, ailevi, siyasî ve iktisadî sistemleriyle ilişki-etkileşim halinde olduğu zemininden hareketle, toplumsal önemini ne derecede korumakta olduğu veya etki ve tezahür düzeyinin boyutunun ölçülmesinin büyük ehemmiyet taşıdığı söylenebilir.

#### 2.4. Toplumsal Cinsiyet ve Ailevi Boyut

Aile insanın gerçekleştirdiği sınırlı sosyal örgütlenme modelidir. Kan, nikâh, yasal esaslarla bağlı üyelerden oluşmuş, mahrem ilişkilerle örülü, üyelerinin birbirlerini etkilediği, ortak kültür yaratan toplumsal birimdir (Marshall, 2014, 7). Aile dinsel teşekkülün temel birliğidir. Aileyi tutarlı ilişkiler ağına döndüren, toplumla ilişkilendiren/bütünleştiren dindir. Aile toplumda dinin etkisine açık bir kurum olmasıyla kutsal birlik olarak betimlenmiştir. Zira dini yaşayışın önemli kısmı ailede gerçekleşmekte, dinle bireyin irtibatını sağlayan iletişim kanallarından birini oluşturmaktadır (Mensching, 2012, 34). Aile içindeki etkinlikler (Evlenme, boşanma, kişiliklerinin inşası gibi) dinsel ritüele dönüşme gücüne sahiptir. Ailedeki diğer öğelerde dini bileşenler mevcuttur (Wach, 1995, 93-107) Aile Türk toplumunun sosyo-dini yaşamında mühim işlevleri olan esas toplumsal birliktir. Aile, üyelerinin dini hayatını etkilediği gibi, dinin de Türk toplumunda biçimlenmiş aile ve onun hayatında tesirli olduğu bilinmektedir (Koştaş, 1995, 76).

İnsanlığın başlangıcından günümüze değişik toplumlarda evlenme şekilleri, tek-çok eşlilik, hâkimiyetin dağılışı gibi parametreler, farklı (Geleneksel/geniş-çerçirdek) aile tiplerinin oluşmasına, üyeler arasında kontrol gücü, bağlılık şuurlarında farklılığın oluşmasına ve aile yapısında değişim-dönüşümün yaşanmasına neden olmuştur. Modernleşme süreciyle birlikte ailenin şekli, yapısı, işlevlerinde yer ve zamanla ilgili birtakım değişim-dönüşümlerin olduğu bilinmekte, değişimin din-aile ilişkilerinde ortaya çıktığı görülmektedir (Fraye, 2013, 66-69; Wach, 1995, 93-96; Mensching, 2012, 34-36). Gelenekselden modern hayata geçiş sürecinden günümüze Türk aile yapısında birçok parametrelerde değişim-dönüşüm sürecinin yaşandığı belirtilmektedir. Dönüşümde 1926'da çıkarılan medeni kanunla İslam dini ve Osmanlı aile yapısından aktarılan dini prensiplerin hukuki geçerliliğinin kaldırıldığı, ancak tamamen bireylerin inanışından silinmediği bilinen husustur (Günay, 1999, 183). Tüm bu süreç ve parametreler dikkate alındığında din-aile münasebetlerinin incelenmesinin, birbirine olan etki ve yansımalarının boyutlarının ölçümünün bir gereklilik-gerçeklik arz ettiği söylenebilir.

## 2.5. Siyasi Boyut

Siyaset, güç ve iktidarın belirlenmesinde değişimlere neden olan, toplumların içindeki güç dağılımlarının sebep ve neticeleriyle sosyal, siyasal mücadeleleri kapsayan alandır. Siyasetin temel zemini devlettir. Egemenlik, meşruiyet anahtar kavramlar arasında bulunur. Yönetim aygıtları, seçimler, siyasal ideolojiler/kültürler/kanaatler, dernekler, yerel cemaatler vb. siyasetin kapsama alanı içinde bulunan bileşenleridir. Sosyoloji siyasetin kapsamındaki bileşenleri arasındaki karşılıklı ilişkiler ve siyasal fenomenlerin çözümlenmesiyle uğraşır. Din sosyolojisi, siyasetin imkân-kazanımlarını ihmal etmeden gündelik hayat, devlet ve otorite ilişkileri, dinin devletle ilişkileri, sistemin parçası olma veya ona karşı bağımsız yapı üretme gibi konuları, siyaset alanını gözeterek değerlendirir. Siyasetin esas fonksiyonun güç, dinin ana fonksiyonunun meşruiyet olduğu temel alındığında; siyaset gerekli gördüğü meşruiyeti kazanmak için dine, dini çevreler refahları gereği güçten faydalanmak için siyasete yönelmeleri nedeniyle aralarında mecburi bağ olduğu bilinmektedir (Marshall, 2014, 666-668; Kehrer, 1992, 93-94; Subaşı, 2014, 211-212; Aydın, 2014, 194).

Tarihi süreçte din-devlet-siyaset ilişkileri farklı şekillerde cereyan etmiştir. Batı toplumunun tarihi-toplumsal koşullarının ürünü olarak, kişilerin din ve vicdan özgürlüğünü sağlama, din-devlet işlerini ayırmak (Kehrer, 1992, 97) amacıyla şekillenen laiklik, zamanla diğer ülkelere yayılmıştır. Laikliğin 1937'de Türkiye anayasasına girmesiyle, toplum katmanları arasında yaşayan biçimiyle ve tarihsel parametreler neticesi olarak dinin yumuşak ideolojiye dönüştüğü belirtilmektedir. 1945'ten sonra çok partili hayat, sivil toplum örgütlerinin faaliyetleri neticesinde siyasal bilinçlenmenin sağlanması, eğitim sorunları, ekonomik yoksunluklar, toplumsal-kamusal alandaki yapısal bozukluklar gibi durumlar nedeniyle, dinin siyasal davranışı etkilediği görülmüştür (Mardin, 2014, 145, 149; Türkoğlu, 1975, 41-42). Günümüzde din-siyaset ilişkisinin göstergelerinden biri, siyasetin dini kesimlere dini grupların siyasete yakın olmaları; dinin bütün alınıp devletle ilişkiye girdirme gayretleri neticesinde, problemleri bir münasebet şeklini ortaya çıkarmıştır (Kehrer, 1992, 98; Aydın, 2014, 196). Görüldüğü üzere tarihsel süreç içinde günümüze kadar çeşitli parametreler ve toplumsal bağlamın farklı şekillerde etkilediği din-devlet-siyaset ilişkisinin incelenmesi, karşılıklı tezahürlerinin tahlil edilmesi, boyutlarının ölçülmesi kapsamlı ve başlı başına büyük alanı kapsadığı söylenebilir.

## 2.6. Ekonomik/İktisadi Boyut

Temel sosyal kurum olan ekonomi, ilk insandan itibaren kişilerin bireysel-toplumsal boyutta yaşamını sürdürebilmesi için lüzumlu olan yeme, giyim, barınma, eğlence gibi maddi faktörler ve bu bağlamdaki başka bir dizi ekinlikler şeklinde betimlenir. Kurumsal ve toplumsal yapı üreten; birey, eşya, toplum bileşenleri arasındaki ilişkilerin doğurduğu sistem şeklinde betimlenebilir. Üretim-tüketim-dağıtım bileşenleri temelindeki etkinlikler bağlamında sosyolojinin de konusudur.

Ekonomi mülkiyet ilişkileri, sermaye gibi iktisadi kavramlar yanında, din-ahlak ile yapısal ilişki içinde yorumlanmasına neden olan kavramlar bulundurması, din kurumuyla da aynı düzlemi paylaşması sebebiyle karşılıklı ilişki ve etkileşimde bulunmaktadır. Ekonomi temelli zamanla beliren kapitalizm, sosyalizm gibi sosyo-ekonomik paradigmlar toplumun dini ve ahlaki şifrelerini temelden farklılaştırabilmekte, emeğin paylaşımı, gündelik hayat gibi düşüncelerin şekillenmesi yönünden birbirinden ayrılan tasarı ve uygulamalarıyla farklı sosyo-ekonomik düzen oluşturmaktadır (Kehrer, 1992, 86-87; Subaşı, 2014, 208-209).

Ekonomi, Marx, Weber gibi sosyologlar arasında temel sorunsal olarak araştırılmaktadır. Marx, alt yapısı üretim ilişkileri temelinde kurulmuş toplumun üst yapısının din olduğu tezini kanıtlamak ve tarihi materyalizm yaklaşımını temellendirmekle uğraşmıştır. Weber, her bir ekonomik zihniyetin iktisadi şekillerin bağı işlevi olmadığı gibi, din aracılığıyla güdülendirilmiş bir zihniyetin sonucu da olmadığını tespit etmiştir. Ama dinin, ahlaki zihniyeti oluşturan faktörler içinde en etkili olduğunu, dolayısıyla Batı kapitalist zihniyetinin oluşmasında Protestanlığın belirleyici olduğunu saptamıştır (Kehrer, 1992, 27-31, 90). Sosyolojik açıdan dine özgü olan zihniyet, aile, meslek, ekonomi gibi toplumsal olgulara yönelik tutumun takınılmasını gerektirmiştir (Frayer, 2013, 71-72). Tarihsel süreçte her din, dünya hayatına yönelik anlayış geliştirmiş, zamana ve zemine bağlı olarak değişim ve dönüşümlere uğramıştır. Aynı durum İslam için de söylenebilir. Zira Günay'ın (1999, 207-210) araştırmasında Türkiye'de, Cumhuriyetle birlikte reform-kalkınma atılımlarının uygulanmasına rağmen, modern-akılcı iktisat anlayışının, yerleşmesinde sıkıntıların yaşandığı, bu duruma toplumun inanç ve değerlerinin etkileri olduğu vurgulanmaktadır. Sözgelimi kırsalda esası toplumda biçimlenmiş dini inanç ve değerlere yaslanan dünya görüşünün sosyo-ekonomik hayata etkide bulunduğunun tespiti yapılmıştır.

Görüldüğü üzere dini inancın yaşandığı toplumlarda ve ülkemizde ekonomik değişim-dönüşüm süreçlerinin gündelik hayatın geleneksel normlarını büyük ölçüde allak bullak ettiği gözlemlenmektedir. Üzerinde durulan teorik zemin çerçevesinde, dini zihniyet ve değer yargılarının toplumun iktisadi hayatı üzerinde önemli tezahürlerinin olduğu gerçeğinden hareketle, bu yansımaların ve boyutlarının ölçümünün gerekliliğinin bir realite olduğu söylenebilir.

Bireylerin dine dair tepki-etkilerinin psikolojik tezahürü araştırmanın konusu haricinde tutulduğundan dolayı, çalışma dindarlığın toplumsal ve kültürel alanda incelenen boyutuyla sınırlandırılmıştır. Yapısal-fonksiyonel yaklaşımdan yola çıkılarak temellendirilen bireysel ve toplumsal hayatta dindarlık, dine tabi olarak şekillendirilen hayatın yoğunluk ve boyutlarını saptamakla yararlanılan bir kavram olarak araştırılmıştır. Dindarlığın gündelik yaşamın modern ilkeleri temelinde bariz bir değişim-dönüşüm sürecinde olması, üstelik bu süreç zarfında dinin yeniden tanımlanıp incelenmesi gündemde yerini almış ve araştırmanın konusu



olmuştur. Bu durumda bireysel ve toplumsal hayatta dindarlık, dinin bireysel ve toplumsal hayatta yeni düzey ve tezahürlerini betimlemeyi hedeflemiştir. Anlaşıldığı üzere, her din teolojik sisteme ve bu sistemi muhafaza eden pratiğe, yani ritüeller/ibadetler dizisine/toplamına haizdir. Bireysel ve toplumsal hayatta dindarlık, bu inanç-ibadet zemininden yola çıkarak toplumsal yaşama yansiyacaktır. Üstelik dini yaşamda, bahis konusu bu toplamın özgün bileşkesinden ibarettir. Bu konuda anlamlı olan, hangi dinin nasıl teolojik-pratiksel tezahürlere haiz olduğu değil, bilakis bu bağdaşık öğelerin toplumsal (Sosyokültürel, ailevi, siyasi ve iktisadi) alana aksettirdiği tesirin ne gibi belirti, iz ve göstergelerle kendine hayat zemini sağlayabildiğidir. Bu çerçevede araştırmada kastedilen ve ölçülmesi tasarlanan bireysel ve toplumsal hayattaki dindarlıkta, bireylerin dini tutum ve davranışlarını tek tek derleyen dindarlıklarının yanında dinin, (İnanç, ibadet gibi) sırf dini alandan din dışı (Sosyokültürel, ailevi, siyasi ve iktisadi) alana taşarak, bu alana yansıyan tezahürlerinden elde edilebilecek genel anlam evrenine vurgu yapılarak, bu evrene yansıyan boyutlarının tespit edilmesidir. Hakikaten gündelik hayat taktikleri içinde dine dayandırılan buyruk ve yasaklara kişisel zeminde uyulmakta, diğer taraftan din, sosyal hayatın odağına yerleştirilerek gündelik yaşam kontrol edilmektedir. Buradaki otoritenin din odaklı gerçekleşeceğinde şüphe yoktur. Dolayısıyla bireysel ve toplumsal hayattaki dindarlık, gündelik yaşamın sosyal evreninde oluşan daha umumi (Sosyo kültürel, ailevi, siyasi, iktisadi) katılımı da öne çıkarmaktadır. Böylece dinin ve dindarlığın, Tanrı-insan ve insan-Tanrı ilişkisi zemininde şekillenen pratiklerinden bahsetmenin yanında; bireysel ve toplumsal hayattaki dindarlıkta, toplumsal yapının gündelik yaşama sızan ve onun evrenini meydana getiren ortamına ve dinin de, bu toplumsal (Sosyokültürel, ailevi, siyasi, dini) yapıları yansıyan dindarlık görünümüne vurgu yapılmaktadır. Bu görüntü, gündelik yaşamın katılımcıları arasında özümşenen bir tutum, eylem ve tüm bunların bir neticesi olarak da bireysel ve toplumsal hayattaki dindarlık tarzı şeklinde anlaşılabilir. Böylece bireysel ve toplumsal hayattaki dindarlık, sosyal bir görüntü şeklinde, bireylerin, kişisel yaşamlarındaki yönelimlerinden kamusal/toplumsal yaşamda gerçekleştirdikleri görüntülerine kadar şekillenen anlayışlarını, istikrarlı bir şekilde, var olan değişkenlerden bağımsız olmaksızın, zaman-zemin çerçevesinde gündelik yaşama yansıtan birer ayna pozisyonuna sahip olmaktadır.

Bireysel ve toplumsal hayatta gözlemlenebilen dindarlık, inanç boyutu, ibadet/pratik hayat boyutu, sosyokültürel hayat, toplumsal cinsiyet/ailevi hayat, siyasal hayat ve iktisadi hayat boyutu olarak altı boyutlu tasarlanmıştır. Ahmet Onay (2004, 67): “dindarlık ölçme araçlarını amacına ve dindarlık tanımına bağlı olarak çeşitlilik gösterebileceğini, farklı dindarlık ölçeklerinin araştırmacıları, dindarlığı çeşitli yönlerden ölçmelerine de fırsat vereceğini” belirtmiştir. Bu çerçevede, “Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeği”, dindarlığı neredeyse tüm boyutlarını bütüncül zeminde hemen hemen hiçbir boyutu dışarıda bırakmadan ölçebileceği çok boyutlu ölçek şeklinde tasarlanması dolayısıyla yurdumuzda geliştirilen öteki dindarlık ölçeklerinden farklılaştığı söylenebilir. Kaldı ki, modern/

post modern hayatın önlenmez, baş döndürücü hızda birey ve toplumları değiştirdiği-dönüştürdüğü bu süreçlerde, dini yaşamda da hızlı değişim-dönüşümün yaşandığı bilinmektedir. Dolayısıyla yeni, farkı dindarlık formlarının ortaya çıktığı ve çıkmaya devam edebileceği, din ve dindarlığın değişen-dönüşen yeni formlarıyla modern/postmodern toplumun yapı ve kurumlarına sızarak bu yapılarda farklı dini motif ve desenleri meydana getirdiği söylenebilir. Böylece bu yapılarda beliren (Banka kredisi, sperm bankası, sosyal medya, siyaset-ticaret-dini grup ilişkisi gibi) dini motif ve desenleri, geleneksel hayatın (Misafirlik, aile reisliği gibi) motiflerini birlikte harmanlayarak değişim-dönüşümün yön ve hızını karşılaştırmalı ve bir arada ölçmeyi gaye edinen bu çalışmaya özgünlük konumu kazandırabileceği söylenebilir.

Teorik olarak ortaya konulan dindarlık boyutlarının ampirik yönden de ilişkili ve uyumlu olduklarını, her bir boyut arasındaki ilişkinin nasıllığını, dindarlığın çok boyutlu bir zihniyet olduğunu test ederek operasyonelleştirilmiş olan çalışma, din sosyolojisi alanının literatürüne sunulmuştur.

### 3. YÖNTEM

Bu bölümde, ölçek geliştirme çalışması olarak tasarlanan araştırmanın; çalışma grubu, ölçme aracının geliştirilme süreci, veri analiz yöntemleri paylaşılmaktadır.

#### 3.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, basit tesadüfi örnekleme yöntemiyle belirlenmiş, Amasya'da yaşayan, 18-70 yaş arası 436 kişi oluşturmaktadır. Katılımcılara ilişkin demografik bilgiler incelendiğinde: 236 (%54,1) erkek, 200 (%45,9) kadın; 102 (%23,4) genç (18-30) yaş, 183 (%42,0) orta (31-50) yaş, 146 (%33,5) yaşlı (51 yaş ve üstü); 227 (%52,1) ilköğretim-ortaöğretim mezunu, 179 (%41,1) ön-lisans-lisans mezunu, 28 (%6,4) y. lisans- doktora mezunu; 108 (%24,8) köyde, 323 (%74,1) şehir merkezinde yaşadığı görülmektedir.

#### 3.2. İşlem Yolu ve Veri Analizi

Araştırmanın teorik kapsamının belirlenmesinde tümden gelim yöntemi kullanılmıştır. Bireylerin din anlayışlarının, dindarlık düzeylerinin, dinin toplumsal yapıdaki tezahürlerinin ve etkileşiminin “İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık”, “Ailevî ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık”, “İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık” olarak üç farklı teorik kapsamda değerlendirilebileceğine karar verilmiştir. Bu kavramsal çerçevede üç farklı alt ölçek üzerinde çalışılma kararı benimsenmiştir. Buna göre ilgili alanyazın taranmış, alanda geliştirilmiş çeşitli ölçekler, anketler, görüşme soruları taranarak soru havuzu oluşturulmuştur. Soru havuzundaki maddeler için 12 alan uzmanı akademisyenin görüşü alınmıştır. Alan uzmanlarından, ölçeklerde bulunan her bir maddeyi teorik kapsam ve uygunluk bakımından değerlendirmeye

leri, ayrıca varsa her bir maddeyle ilgili tavsiyelerini belirtmeleri istenmiştir. Alan uzmanlarının görüş ve tavsiyeleri doğrultusunda madde havuzunda bulunan aday sorular revize edilmiş, bazı maddeler birleştirilmiş, bazı sorular tümüyle havuzdan çıkartılmıştır. Uzman görüşleri doğrultusunda son şekli verilen madde havuzunda bulunan sorular anlam ve anlaşılabilirlik bakımından Türkçe dil uzmanları tarafından değerlendirilmiş ve gerekli düzeltmeler yapılmıştır.

Katılımcıların kolaylıkla cevaplandırabilmesi için, likert tipte hazırlanmış ölçme aracı beşli derecelendirme kullanılmıştır. Ankette bulunan maddeler; 1. Hiç katılmıyorum veya Hiç (1,00-1,80), 2. Katılmıyorum veya Az (1,81-2,60), 3. Kararsızım veya Orta (2,61-3,40), 4. Katılıyorum veya Çok (3,41-4,20) ve 5. Tamamen katılıyorum veya Pek çok (4,21-5,0) şeklinde derecelendirilmiştir. Ölçekler için saha verisi toplamak üzere Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'ndan izin alınmış, takiben veri toplama çalışması yapılmıştır.

Söz konusu ölçeklerin yapısal özelliklerini değerlendirmek üzere AFA ve DFA uygulanmıştır. Veri setinin faktör analizleri için uygun olup olmadığını değerlendirmek için, Kaiser-Meyer-Olkin ve Barlett testleri kullanılmıştır DFA kapsamında model uyumunu değerlendirmek üzere  $\chi^2/sd$ , GFI, CFI, NFI, RMSEA indeksleri kullanılmıştır. Ölçeğin güvenilirliğini tespit etmek üzere iç tutarlılık katsayıları ve alt boyutlar arasındaki korelasyonlar incelenmiştir.

Son aşamada, geliştirilen üç alt ölçeğin daha geniş kapsamlı bir "Dindarlık Modeli"ni ortaya koyup koymadığını istatistiki olarak değerlendirmek üzere ikinci düzey DFA çalışması yapılmıştır. İkinci düzey DFA sonuçları doğrultusunda, geliştirilen üç alt ölçeğin, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeği" adı verilebilecek bir teorik model oluşturabildiği istatistiki olarak da doğrulanmıştır.

#### 4. BULGULAR

Bu bölümde alt ölçeklere ve oluşturulan nihai modele ilişkin geçerlik ve güvenilirlik analizlerinin sonuçları paylaşılmıştır.

##### 4.1. İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık Ölçeği (İİHD)

İİHD Ölçeği için hazırlanan 58 maddeden oluşan madde havuzu, uzman görüşleri doğrultusunda 27 maddeye düşürülmüştür. 27 maddelik ölçme aracı ile yapılan pilot uygulama doğrultusunda çalışma grubundan elde edilen veri setleri üzerinde ayrı ayrı açılımlayıcı (AFA) ve doğrulayıcı faktör analizi (DFA) çalışmaları yapılarak, ölçeğin yapısal özellikleri tespit edilmiştir.

Ölçek yapısını tespit etmek üzere veri analizine geçilmeden önce, verinin analiz için gerekli varsayımları ne seviyede sağladığı incelenmiştir. Bu çerçevede veri dağılımının normalliği ile maddeler arası korelasyon değerleri değerlendirilmiş ve verinin analize uygun olduğu tespit edilmiştir ( $-2 < z < 2$ ). Ayrıca veri üzerinde

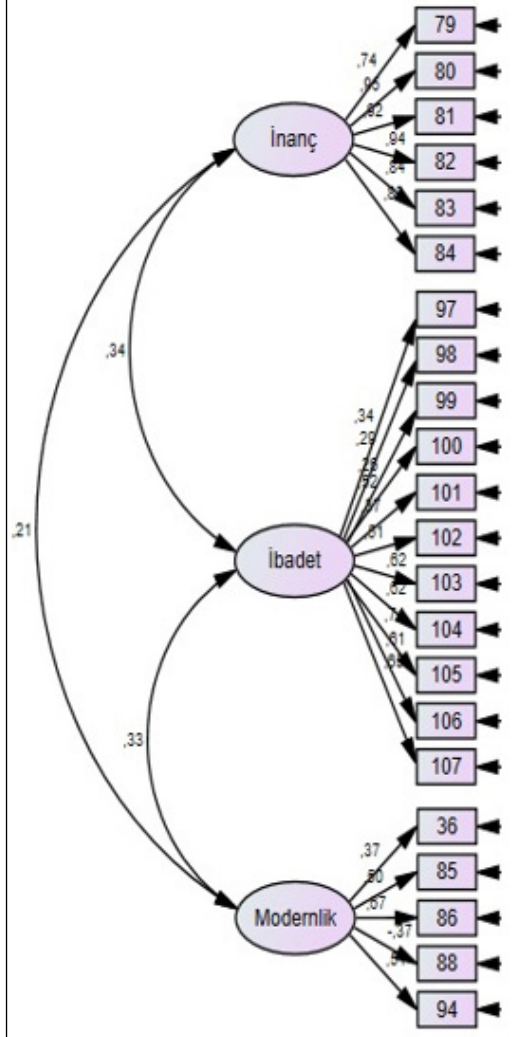
faktör analizi yapıp yapılamayacağını değerlendirmek için, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO=.97) ve Barlett testleri kullanılmıştır ( $X^2(302)=14251.32$ ;  $p<.01$ ). Test sonuçları, verinin faktör analizi için uygun olduğunu ortaya koymaktadır.

Buna göre örneklem üzerinde temel bileşenler analizi ve dik döndürme yöntemi kullanılmak suretiyle AFA çalışması yapılmıştır. Faktör yapısının belirlenmesinde öz değerlerin 1'den büyük olması kuralı esas alınmıştır (Büyüköztürk, 2002, 474-477; Tavşancıl, 2002, 48-50, 206). AFA sonuçları, ölçeğin üç faktörlü yapıda olduğunu göstermiştir. Ölçeğin üç faktörlü yapısına ilişkin AFA sonuçları Tablo 1'de sunulmaktadır.

**Tablo 1: İİHD Ölçeği AFA Sonuçları**

Ölçek Maddeleri	Bileşenler			Düzeltilmiş Madde Korelasyonları	
	İnanç	İbadet	Modern/Laik		
79 Allah vardır ve birdir.	.804			.408	
80 Hz Muhammed Allah'ın emirlerini insanlara ulaştıran son peygamberdir.	.946			.457	
81 Ölümünden sonra dirilme gerçektir ve ahiret hayatı vardır.	.913			.485	
82 Kur'an Allah tarafından gönderilmiş son ilahi kitaptır, bildirdiği her şey doğrudur	.935			.470	
83 Her şeyi yaratan ve idare eden Allah'tır. Fakat insan iyi veya kötü yönü kendisi seçer ve bundan da ahirette sorumlu olur.	.874			.402	
84 Melekler vardır ve yaptığımız iyi ve kötü davranışlar melekler tarafından yazılmaktadır.	.868			.457	
86 Toplumumuzun ahlaki yapısı dinden uzaklaştıkça daha da kötüye gidiyor.		.451		.386	
85 Allah'a inanmayan bir insan da yaşamında mutlu bir insan olabilir.		.577		.141	
86 Ahlaklı bir insan olmanın ahirette mükâfatını/karşılığını, ödülünü almak için inanmak şart değildir.		.559		.275	
88 Modern yaşamda İslam'ın hükümlerini aynen uygulamak imkânsızdır.		.365		.205	
94 Allah'a yaklaşmak için ibadet şart değil, önemli olan kalp temizliğidir.		.481		.231	
97 Günde beş vakit namaz kılarım.		.316		.377	
98 Cuma namazı kılarım.		.695		.329	
99 Bayram namazı kılarım.		.673		.292	
100 Dinin uygun gördüğü mazeretlerin dışında Ramazan ayında oruç tutarım.		.505		.500	
101 Nafile ibadetleri (namaz, oruç) yaparım.		.281		.357	
102 Sadaka veririm, hayır işleri yaparım.		.487		.393	
103 Hacca gittim/Veya maddi gücüm yeterse giderim.		.625		.543	
104 Umre hacı yaptım/Veya maddi gücüm yeterse yaparım.		.624		.537	
105 Zekât verdim/Veya maddi gücüm yeterse veririm.		.639		.489	
106 Kurban kestim/Veya maddi gücüm yeterse her yıl keserim		.680		.417	
107 Dua ederim.		.591		.543	
	Bileşenlere ait öz değerler	5.973	3.203	1.945	-
	Bileşenlere ait açıklanan varyanslar	27.15	14.56	8.84	-
	Toplam varyans		50.57		-
	İç tutarlılık (Alpha) değerleri	.88	.78	.61	-

AFA sonuçları ölçek maddelerinin; ibadet, inanç, modern ve laik olarak tasnif edilebilecek, öz değeri 1'den yüksek olan 3 faktörlü bir yapı gösterdiğini ortaya koymaktadır. AFA sonuçlarına göre, birden çok faktöre 0.1 değerinin altında yakın yük vererek, binişiklik gösteren 5 maddenin (87., 91., 92., 93. ve 95. maddeler) ölçekten çıkartılmasına karar verilmiş ve ölçek 22 maddeye düşürülmüştür. Buna göre 3 faktör toplam varyansı %51 oranında açıklamaktadır. Ölçeğin üçlü faktör yapısının model uyumu (DFA) ile değerlendirilmiştir. Ölçek yapısına ilişkin DFA modeli Şekil 1'de yer almaktadır.



Şekil 1: İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık Ölçeği DFA Sonuçları

DFA sonuçlarına göre ölçeğin faktör yapısının kabul edilebilir bir model uyumu gösterdiği [ $\chi^2/sd=3.24$ ; GFI=.89; CFI=.92; NFI=.89; RMSEA=.07] tespit edilmiştir.

Son olarak ölçeğin iç güvenilirliği için Cronbach alfa iç tutarlılık değerleri hesaplanmıştır.

**Tablo 2:** Ölçek Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Değerleri

Sub-scales Alt ölçekler	$\bar{X}$	SD	$\alpha$	$\alpha$
İnanç	4,8723	,32085	.88	
İbadet	3,9082	,71483	.78	.78
Modern/laik	3,6648	,81927	.61	

Tablo 2’de görüleceği gibi ölçek alt boyutlarına ilişkin iç tutarlılık değerlerinin örneklem için yeterli düzeyde olduğu söylenebilir. Zira Reha Alper (2011, 815), iç güvenilirlik katsayısının .80 ile .100 arasında olmasını “yüksek derecede güvenilir”, .60 ile .79 arasında olmasını ise “oldukça güvenilir” şeklinde açıklamaktadır.

#### 4.2. Ailevi ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği (ASHD)

ASHD Ölçeği için hazırlanan 79 maddeden oluşan madde havuzu uzman görüşleri doğrultusunda 38 maddeye düşürülmüştür. 38 maddelik ölçme aracı ile elde edilen veri setleri üzerinde doğrulayıcı faktör analizi (DFA) çalışmaları yapılarak, ölçeğin yapısal özellikleri tespit edilmiştir.

Ölçek yapısını tespit etmek üzere, veri analizine geçilmeden önce verinin analiz için gerekli varsayımları ne seviyede sağladığı incelenmiştir. Bu çerçevede veri dağılımının normallığı ile maddeler arası korelasyon değerleri değerlendirilmiş ve verinin analize uygun olduğu tespit edilmiştir ( $-2 < z < 2$ ). Ayrıca veri üzerinde faktör analizi yapıp yapılamayacağını değerlendirmek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO=.87) ve Barlett testleri kullanılmıştır ( $X^2(272)=4898.593$ ;  $p < .01$ ). Test sonuçları, verinin faktör analizi için uygun olduğunu ortaya koymaktadır.

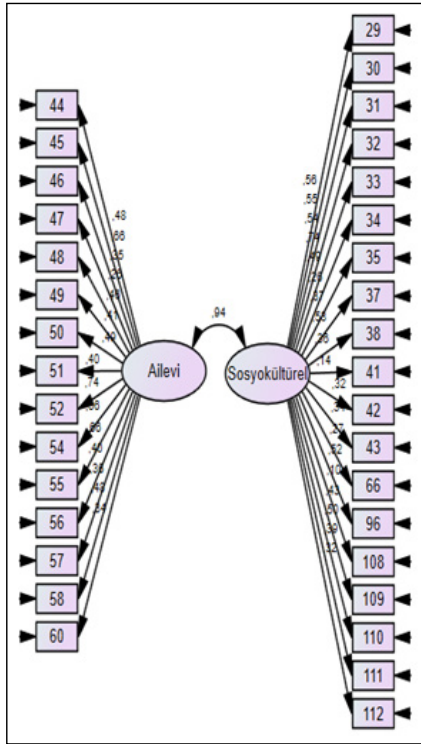
Buna göre örneklem üzerinde, temel bileşenler analizi ve dik döndürme yöntemi kullanılmak sureti ile AFA çalışması yapılmıştır. Faktör yapısının belirlenmesinde öz değerlerin 1’den büyük olması kuralı esas alınmıştır (Büyüköztürk, 2002, 474-477; Tavşancıl, 2002, 48-50, 206). AFA sonuçları ölçeğin iki faktörlü bir yapıda olduğunu göstermiştir. Ölçeğin iki faktörlü yapısına ilişkin AFA sonuçları Tablo 3’te sunulmaktadır.

**Tablo 3:** ASHD Ölçeği AFA Sonuçları

Ölçek Maddeleri	Bileşenler		Düzeltilmiş Madde Korelasyonları
	Ailevi	Sosyo-kültürel	
29 Misafirlikte kadın ile erkek ayrı oturmalıdır.	.400	.525	
30 Eğlenme, dinlenme amacıyla da olsa yapılan sosyal faaliyetlerde, dost toplantılarında dini hassasiyetlerin gözetilmesine önem veririm	.652	.501	
31 Sosyal medyada, televizyon ve gazetelerde dini hassasiyetlere saygılı olunmasına önem veririm.	.692	.466	
32 Çocuklarımızın eğitiminde dünyevi/mesleki eğitimden önce dini eğitime öncelik verilmelidir.	.627	.635	
33 Okullarda verilen din eğitimi yetersizdir.	.502	.411	
34 Din eğitimi devlet (millî eğitim bakanlığı ve diyanet işleri başkanlığı) yerine; vakıf, dernek, cemaat, tarikat vb. sivil dini topluluklar verebilmelidir.	.535	.270	
35 Çocuklar, bakıma muhtaç anne-babalarına bakmak için gereken her türlü fedakârlığı yapmalıdır.	.485	.326	
37 Dünya ve ahiretime faydası olmayan (TV ve internette boş vakit geçirme, kahvede/kafede oyun oynama gibi) işlerle meşgul olmam.	.445	.469	
38 Eğer dinimi yaşama konusunda bulunduğum yerde zorluk yaşarsam, daha rahat yaşayabileceğim başka bir yere taşınırım/göçerim.	.354	.308	
41 Türbe ve yatırlardan manevî yardım ve şifa beklerim.	.351	.178	
42 Cemaat gibi dini grupları toplum için faydalı buluyorum.	.664	.391	
43 Tarikat gibi dini grupları toplum için faydalı buluyorum.	.691	.422	
66 Oy kullanırken güvendiğim dini grup önderlerinin (Tarikat, cemaat liderlerinin) fikirlerini dikkate alırım.	.603	.299	
96 Dindar insanlara güvenirim.	.355	.465	
108 Cenaze merasimlerine katılırım.	.350	.111	
109 Kandil gecelerini diğer günlerden biraz daha farklı olarak (İbadet ederek, mevlit-Kur'an dinleyerek) dini ağırlıklı geçiririm.	.396	.406	
110 Dügün törenlerinde(Sünnet veya evlilik) Kur'an, mevlit okuturum.	.386	.493	
111 Dini topluluklarca (tarikat, cemaat vb.) yapılan sohbet vb. toplantılara katılırım.	.660	.439	
112 Türbe, yatır ziyaretleri yaparım.	.428	.387	
44 Bir erkek ile bir kadının evlilik öncesi arkadaşlık yapmasını doğru bulmam.	.382	.455	
45 Eş seçiminde, eşin dindar olmasına önem veririm.	.606	.569	
46 Müslüman bir erkek veya kadın, ateist birisiyle evlenebilir.	.424	.297	
47 İki insanın aile hayatını yaşaması için evlenmeye ve nikâha gerek yoktur.	.333	.188	
48 Bazı kadınların evlenmeden çocuk sahibi olmasını doğru bulmam.	.588	.430	
49 Sperm bankası yoluyla çocuk sahibi olmayı doğru bulmam.	.522	.371	
50 Daha fazla çocuk istemeyen bir karı-kocanın çocuğu aldırmasını (Yani kürtaj yaptırmasını) doğru bulmam.	.571	.446	
51 Doktorlar bebeğin engelli doğacağını belirlemişse, karı-kocanın çocuğu aldırmasını (Yani kürtaj yaptırmasını) doğru bulmam.	.459	.351	
52 Müslüman bir kadın tesettüre uygun (Dinin emrettiği şekilde) giyinmelidir.	.664	.638	
54 Baba evin reisidir ama ailevi kararlar, aile üyeleriyle istişare edilerek (Konuşularak) alınmalıdır.	.514	.285	
55 Miras paylaşımında İslam hukukuna göre hareket edilmelidir.	.539	.584	
56 Çocukların eş seçiminde en son sözü anne-babalar söylemelidir.	.422	.422	

57 Kadınların yeri evidir, kadınlar bir işte çalışmamalıdır.	.556	.386
58 Ülkede işsizlik sorunu varsa işe alımda erkeğin kadına göre önceliği olmalıdır.	.510	.497
60 Dinen kadınlar yönetici olmamalıdır.	.605	.398
Bileşenlere ait öz değerler 10.519 3.727 -		
Bileşenlere ait açıklanan varyanslar 30.94 10.52 -		
Toplam varyans 41.460 -		
İç tutarlılık (Alpha) değerleri .79 .80 -		

AFA sonuçları, ölçek maddelerinin ailevi hayat ve sosyokültürel hayat olarak tasnif edilebilecek, öz değeri 1'den yüksek olan 2 faktörlü bir yapı gösterdiğini ortaya koymaktadır. AFA sonuçlarına göre, birden çok faktöre 0.1 değerinin altında yakın yük vererek binişiklik gösteren 4 maddenin (39., 40., 53. ve 59. maddeler) ölçekten çıkartılmasına karar verilmiş ve ölçek 34 maddeye düşürülmüştür. Buna göre 2 faktör toplam varyansı %41 oranında açıklamaktadır. Ölçeğin ikili faktör yapısının model uyumu (DFA) ile değerlendirilmiştir. Ölçek yapısına ilişkin DFA modeli Şekil 2'de yer almaktadır.



Şekil 2: Ailevi ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA Sonuçları



Şekil 2'deki Ailevi ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA sonuçlarına göre ölçeğin faktör yapısının kabul edilebilir bir model uyumu gösterdiği [ $\chi^2/sd=3.51$ ; GFI=.98; CFI=.91; NFI=.84; RMSEA=.06] tespit edilmiştir.

Son olarak ölçeğin iç güvenilirliği için Cronbach alfa iç tutarlılık değerleri hesaplanmıştır.

**Tablo 4:** Ölçek Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Değerleri

Sub-scales Alt ölçekler	$\bar{X}$	SD	$\alpha$	$\alpha$
Ailevi	3,5868	,64767	.79	
Sosyokültürel	3,1837	,56491	.80	.88

Tablo 4'te görüleceği gibi ölçek alt boyutlarına ilişkin iç tutarlılık değerlerinin örneklem için yeterli düzeyde olduğu söylenebilir. Zira Reha Alper (2011, 815), iç güvenilirlik katsayısının .80 ile .100 arasında olmasını "yüksek derecede güvenilir", .60 ile .79 arasında olmasını ise "oldukça güvenilir" şeklinde açıklamaktadır.

#### 4.3. İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği (İSHD)

İSHD Ölçeği için hazırlanan 42 maddeden oluşan madde havuzu, uzman görüşleri doğrultusunda 18 maddeye düşürülmüştür. 18 maddelik ölçme aracı ile elde edilen veri setleri üzerinde doğrulayıcı faktör analizi (DFA) çalışmaları yapılarak, ölçeğin yapısal özellikleri tespit edilmiştir.

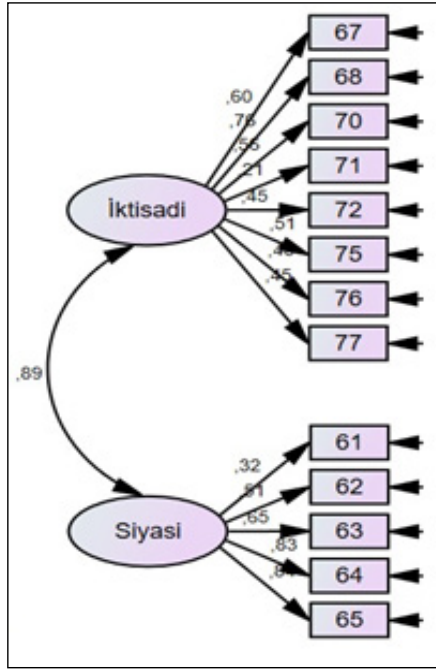
Ölçek yapısını tespit etmek üzere veri analizine geçilmeden önce, verinin analiz için gerekli varsayımları ne seviyede sağladığı incelenmiştir. Bu çerçevede veri dağılımının normalliği ile maddeler arası korelasyon değerleri değerlendirilmiş ve verinin analize uygun olduğu tespit edilmiştir ( $-2 < z < 2$ ). Ayrıca veri üzerinde faktör analizi yapıp yapılamayacağını değerlendirmek için, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO=.87) ve Barlett testleri kullanılmıştır ( $X^2(272)=1898.516$ ;  $p < .01$ ). Test sonuçları, verinin faktör analizi için uygun olduğunu ortaya koymaktadır.

Buna göre örneklem üzerinde, temel bileşenler analizi ve dik döndürme yöntemi kullanılmak sureti ile AFA çalışması yapılmıştır. Faktör yapısının belirlenmesinde öz değerlerin 1'den büyük olması kuralı esas alınmıştır (Büyükoztürk, 2002, 474-477; Tavşancıl, 2002, 48-50, 206). AFA sonuçları ölçeğin iki faktörlü bir yapıda olduğunu göstermiştir. Ölçeğin iki faktörlü yapısına ilişkin AFA sonuçları Tablo 5'te sunulmaktadır.

Tablo 5: İSHD Ölçeği AFA Sonuçları

Ölçek Maddeleri	Bileşenler		Düzeltilmiş Madde Korelasyonları
	Siyasî İktisadî		
61 Din, Allah ile kul arasında kalmalı, devlet idaresi dinin tesirinden uzak tutulmalıdır.	.551		.234
62 Anayasa ve diğer kanunlar Kur'an ile çelişmemelidir.	.498		.447
63 İlköğretimden sonra kız ve erkek çocuklar ayrı sınıflarda eğitim görmelidir.	.731		.572
64 Ülkeyi yönetenlerin dinî hassasiyetlerinin güçlü olmasını tercih ederim.	.700		.725
65 Ülkenin yönetiminde tüm kanun ve kurallar dinin hükümlerine göre düzenlenmelidir.	.786		.729
67 İşimle ilgili şüpheye düştüğüm bir konuda, din konusunda bilgili birinden icazet ya da fetva(görüş) alırım.	.631		.500
68 Dinî kurallar ile işimin gerekleri birbiri ile çelişir ise dinimin gerektirdiği yönde karar alırım.	.614		.659
70 Alışveriş yaparken firma sahibinin dindar olup olmadığına dikkat ederim.	.716		.493
71 Rüşvet alıp-vermek günah olduğu için rüşvet almamalıyız ve vermemeliyiz.	.638		.235
72 Hangi koşulda olursa olsun, faiz haramdır.	.672		.434
75 Müslümanların çoğunluk olarak yaşadığı bir devlette faizli banka olmamalıdır.	.512		.462
76 Müslümanların çoğunluk olarak yaşadığı bir toplumda ekonomik sıkıntıya düşen bir kişi dost ve yakınlarından borç bulabilmelidir.	.727		.448
77 İşlerimizde elimizden geleni fazlası ile yapıp sonucu Allah'tan beklemeliyiz.	.711		.450
	Bileşenlere ait öz değerler		-
	4.709	1.757	-
	Bileşenlere ait açıklanan varyanslar		-
	36.22	13.51	-
	Toplam varyans		-
	49.735		-
	İç tutarlılık (Alpha) değerleri		-
	.72	.75	-

Tablo 5'de sunulan İSHD Ölçeği AFA sonuçları ölçek maddelerinin siyasî hayat ve iktisadî hayat olarak tasnif edilebilecek, öz değeri 1'den yüksek olan 2 faktörlü bir yapı gösterdiğini ortaya koymaktadır. AFA sonuçlarına göre, birden çok faktöre 0.1 değerinin altında yakın yük vererek, binişiklik gösteren 5 maddenin (69., 73., 74., 78. ve 89. maddeler) ölçekten çıkartılmasına karar verilmiş ve ölçek 13 maddeye düşürülmüştür. Buna göre 2 faktör toplam varyansı %50 oranında açıklamaktadır. Ölçeğin ikili faktör yapısının model uyumu (DFA) ile değerlendirilmiştir. Ölçek yapısına ilişkin DFA modeli Şekil 3'te yer almaktadır.



Şekil 3: İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA Sonuçları

Şekil 3'de sunulan İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA sonuçlarına göre ölçeğin faktör yapısının kabul edilebilir bir model uyumu gösterdiği [ $\chi^2/sd=4.50$ ; GFI=.90; CFI=.88; NFI=.85; RMSEA=.08] tespit edilmiştir.

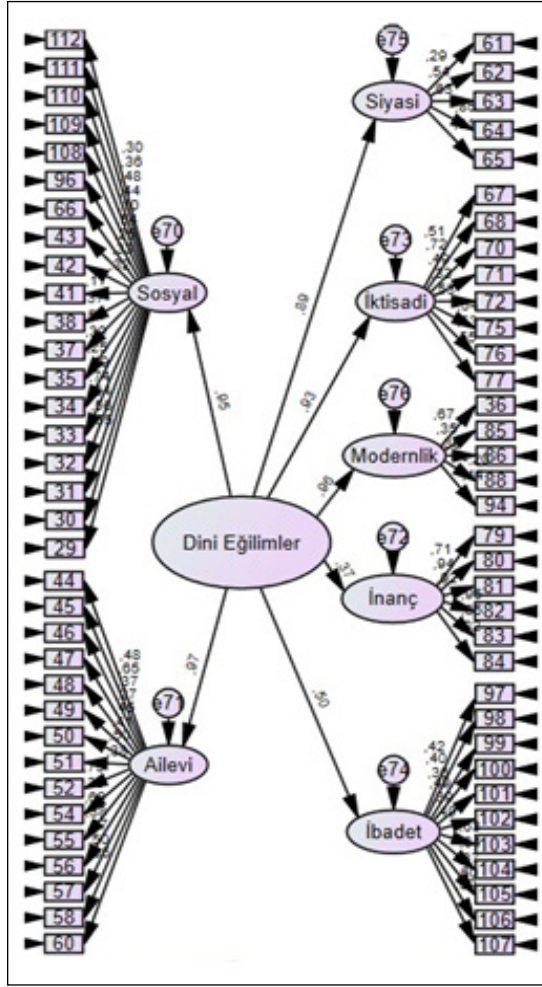
Son olarak ölçeğin iç güvenilirliği için Cronbach alfa iç tutarlılık değerleri hesaplanmıştır.

Tablo 6: Ölçek Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Değerleri

Sub-scales Alt ölçekler	$\bar{X}$	SD	$\alpha$	$\alpha$
İktisadi	3,7464	,61241	.72	.82
Siyasî	3,1905	,95752	.75	

Tablo 6'da görüleceği gibi, ölçek alt boyutlarına ilişkin iç tutarlılık değerlerinin örneklem için yeterli düzeyde olduğu söylenebilir. Zira Reha Alper (2011, 815), iç güvenilirlik katsayısının .80 ile .100 arasında olmasını "yüksek derecede güvenilir", .60 ile .79 arasında olmasını ise "oldukça güvenilir" şeklinde açıklamaktadır.

Son olarak gündelik hayatın 3 farklı nazari ve pratik veçhesine dair unsurları ihtiva eden ölçek boyutlarının, daha üst bir teorik modele istatistiki olarak uyumlu olup olmadığını test etmek üzere, bütüncül bir kuramsal model inşa edilmiştir. Bu model ile mevcut üç ölçüğün bir arada geniş kapsamlı bir “Dindarlık Modeli”ni istatistiki olarak ortaya koyup koymadığı incelenmiştir. Söz konusu modele dair DFA yapısı aşağıda Şekil 4’te sunulmaktadır.



Şekil 4: Dindarlık Boyutları/Eğilimleri Modeli

Modele ait uyum indeksleri incelendiğinde bütüncül bir dindarlık boyutları modelinin, özellikle bazı önemli uyum indisleri açısından mükemmel düzey-

de uyumlu sonuçlar gösterdiği görülmektedir [ $\chi^2/sd=2.93$ ; CFI=.70; GFI=.77; NFI=.70; RMSEA=.06]. Cronbach alfa iç tutarlılık değeri .92 olarak hesaplanmıştır. Sonuçlar, kuramsal yapının farklı örneklem grupları için test edilebilir bir model olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre ölçme araçlarının üç farklı alt ölçek olarak kullanılabilmesi gibi, geniş muhteviyatı haiz bir bağlamda dindarlık boyutlarını ortaya koyma gücünün haiz olduğu ileri sürülebilir.

## SONUÇ

Bireysel ve sosyal hayatta dindarlığı ölçmek amacıyla geliştirilen ölçeklerin geçerli ve güvenilir olduğu bulunmuştur. İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık Ölçeği, İnanç boyutu, İbadet Hayatı, Modern/Laik Din Anlayışı boyutu olarak üç faktörden; Ailevi ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği, ailevi ve sosyokültürel hayat olarak iki faktörden; İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği, İktisadi ve Siyasi Hayat boyutu olarak iki faktörden İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık Ölçeği 3 faktörlü, Ailevi ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği 2 faktörlü, İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği oluşmaktadır. Her bir ölçek diğer ölçeklerden bağımsız bir şekilde kullanılabilmesi gibi, bir arada geniş kapsamlı bir "Dindarlık Modeli"ni istatistikî olarak ortaya koyan mevcut üç ölçek, Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeği adı ile de kullanılabilir. Bu bağlamda üç ölçeğin bir araya gelmesiyle oluşan bütüncül ölçeğin ve her biri ayrı ayrı kullanılacak olan dindarlık ölçeklerinin doğrulayıcı faktör analizinin uyum belirteçleri ile belirlenmiş ve bu model kuramsal olarak ve istatikselsel açıdan uygun bulunmuştur.

İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık Ölçeği, 22 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin boyutlarının güvenilirlik katsayıları, .61 ile .88 arasında değişmektedir. Ailevi ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği 34 maddeyi kapsamaktadır. Ölçeğin boyutlarının güvenilirlik katsayıları, .79 ile .80 arasında değişmektedir. İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeğinde 13 madde vardır. Ölçeğinin boyutlarının güvenilirlik katsayıları, .72 ile .75 arasında değişmektedir. Bir arada geniş kapsamlı olarak kullanılacak olan Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık ölçeği en son hali ile bütün olarak 69 ifadeden/maddeden oluşmaktadır. Güvenirlik katsayısı .93 olarak hesaplanmıştır. Ailevi Hayat boyutu ile ilgili 46 ve 47. ifadeler, Siyasi Hayat boyutu ile ilgili 61. ifade, İktisadi Hayat boyutu ile ilgili 69., 73. ve 74. ifadeler, İnanç boyutu ile ilgili 85., 86. ve 88. ifadeler, İbadet hayatı boyutu ile ilgili 94. ifade ters puanlama gerektiren maddelerdir. Ölçekler, geçerlik ve güvenilirlikleri ile yeterli düzeyde psikometrik özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Bu sonuçlara bakılarak ölçeklerin, bireysel ve toplumsal hayatın din anlayış ve dindarlık yeterliklerinin ölçülmesinde kullanılabilmesi ve gerekli dönütleri sağlamada yeterli olacağı söylenebilir. Ayrıca bu çalışmadan başka yürütülecek çalışmalarla, ölçeklerin geçerliliği ve güvenirliliği ile ilgili ek kanıtlar araştırılabilir. Ölçeğin yapı geçerliliği farklı örneklem grupları üzerinde de incelenebilir.

## KAYNAKLAR

- Allport, Gordon W. *Birey ve Dini*. Ankara: Elis, 2014.
- Allport, W. Gordon - J. Michael Ross. "Personal Religious Orientation And Prejudice". *Journal Of Personality And Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.
- Alper, Reha. *Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Yöntemler*. Ankara: Detay, 2011.
- Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003), 97-116.
- Aslantürk, Zeki. *Araştırma Metot ve Teknikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1999.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2012.
- Aydın, Mustafa. *Sistemantik Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Berger, Peter. L. "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler". çev. İhsan Çapçioğlu. *Din Sosyolojisi. Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. 263-280. Konya: Çizgi, 2017.
- Büyükköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yöntemi* 32/32 (2002), 470-483.
- Cornwall, Maria L. vd. "The Dimensions Of Religiosity: A Conceptual Model With An Empirical Test". *Review Of Religious Research* 27/3 (1986), 226-244.
- Coştu, Yakup. "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım 'Bir Dinî Yönelim Ölçeği Denemesi'". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 119- 139.
- De Jong F. vd. "Dimensions Of Religiosity Reconsidered: Evidence From A Cross-Cultural Study". *Social Forces* 54/4 (1976), 866-889.
- Er, İzzet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Akçağ, 1998.
- Faukner, E. Joseph - De Jong, F. Gordon. "Religiosity İn 5-D: An Empirical Analysis". *Social Forces* 45/2 (1966), 246-254.
- Frayser, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Doğu Batı, 2013.
- Gustav, Mensching. *Din Sosyolojisi*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Literatürk, 2012.
- Günay, Ünver. "Dindarlığın Sosyolojisi". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celalettin Çelik. 1-60. Adana: Karahan, 2006.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan. 2014.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.
- Himmelfarb, S. Harold. "Measuring Religious Involvement". *Social Forces* 53/4 (1975), 606-618.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem, 2010.
- Karavaşin, Hakkı. "Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma (Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)". *Dinî Araştırmalar* 10/4 (2007), 105-117.
- Kehrer, Günter. *Din Sosyolojisi*. çev. Semahat Yüksel. İstanbul: Kubbealtı, 1992.
- King, B. Morton - Hunt, A. Richard. "Measuring The Religious Variable National Replication". *Journal For The Scientific Study Of Religion* 14/1 (1975), 13-22.
- King, B. Morton - Hunt, A. Richard. "Measuring The Religious Variable: Amended Findings". *Journal For The Scientific Study Of Religion* 8/2 (1969), 321-323.
- King, B. Morton. "Measuring The Religious Variable: Nine Proposed Dimensions". *Journal For The Scientific Study Of Religion* 6/2 (1967), 173-190.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Koştaş, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*. Ankara: Diyanet Vakfı, 1995.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye'de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret, 1993.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez, 2012.
- Lenski, E. Gerhard. *The Religious Factor; A Sociological Study Of Religion's Impact On Politics, Economics And Family Life*. Garden City, New York: Anchor Books, 1963.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim, 2014.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akinhay - Derya Kömürçü. Ankara: Bilim Sanat, 1999.
- Mehmedoğlu, A. Ulvi. "Dindarlığın Peşinde: Din Psikolojisinde Araştırma, Ölçme ve Yorumlama Üzerine". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 465-478.

- Mutlu, Kayhan. "Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyoloji'de Yöntem Üzerine Bir Tartışma)". *İslami Araştırmalar* 3/4 (1989), 194-199.
- Okumuş, Ejder. *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: Ark, 2002.
- Onay, Ahmet. "Dindarlık Ölçme Araştırmaları". *İslami Araştırmalar* 14/3-4 (2001), 439-449.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Dem, 2004.
- Pearce, Lisa D. vd. "Measuring Five Dimensions Of Religiosity Across Adolescence". *Rev Relig Res* 59/3 (2017), 367-393. Erişim 01.09.2021. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5602559>
- Seyhan, B. Yaşar. "Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Ekev Akademi Dergisi* 61 (2015), 399-414.
- Sherkat, Darren. E. - Ellison, Christopher. G. "*Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler ve Günümüzdeki Tartışmalar*". çev. İhsan Çapçioğlu. *Din Sosyolojisi*. Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar. 229-262. Konya: Çizgi, 2017.
- Subaşı, Necdet. "*Türk(lye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler*". *İslâmiyât* 5/4 (2002), 17-40.
- Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Dem, 2014.
- Subaşı, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz, 2004.
- Taplamacioğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 141-151.
- Taş, Kemaleddin. "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay ve Celalettin Çelik. 175-206. Adana: Karahan, 2006.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel, 2002.
- Türkddoğan, Orhan. "Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Seçmenlerin Siyasal Katılma Eylemleri". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 33/1-4 (1973), 41-77.
- Türkddoğan, Orhan. *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*. İstanbul: Dede Korkut, 1977.
- Uysal, Veyssel. "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma". *İslami Araştırmalar* 8/3-4 (1995), 263-271.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1995.
- Yaparel, Recep. "Dinin Tanımı Mümkün Mü?". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 403-417.
- Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 66-116.
- Yıldız, Murat. "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma". *Tabula-Rasa* 1 (2001), 19-42.



# Almanya'daki Okullarda İslam Din Dersinden Öğretmenlerin Beklentileri: Baden-Württemberg Örneği

Teachers' Expectations from Islamic Religion Lesson  
in Schools in Germany: Example of  
Baden-Württemberg

Dr. Şenay YAZGAN<sup>1</sup>

• senay.yazgan@gmail.com • ORCID > 0000-0001-9246-6761

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Received: 12 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Haziran / June 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 52 | Sayfa / Pages: 107-132

**Atıf/Cite as:** Yazgan, Ş. "Almanya'daki Okullarda İslam Din Dersinden Öğretmenlerin Beklentileri: Baden-Württemberg Örneği"  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52, Haziran 2022: 107-132.

**Etik Kurul İzin Raporları:** 'Bu makale, 2020 yılında Prof. Dr. Mevlüt Kaya danışmanlığında yürütülen ve Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda kabul edilen "Almanya'daki Okullarda İslam Din Dersinden Öğretmen ve Velilerin Beklentileri: Baden-Württemberg Örneği" isimli doktora tezinden üretilmiştir.



## ALMANYA'DAKİ OKULLARDA İSLAM DİN DERSİNDEN ÖĞRETMENLERİN BEKLENTİLERİ: BADEN-WÜRTEMBERG ÖRNEĞİ

### ÖZ:

Bu çalışma, Almanya'nın Baden Württemberg eyaletinin 2018/2019 eğitim-öğretim yılında kamu okullarında 1-4. sınıf düzeyinde pilot proje olarak uygulanan mezhebe dayalı İslam din dersinden, dersin işleyişi ve uygulamasına yönelik İslam din dersi öğretmenlerinin görüş ve beklentilerini tespit ederek dersin güncel durumu hakkında bilgi edinmek amacıyla yapılmıştır. Almanya`da mezhebe dayalı İslam din dersinin henüz teşekkül sürecinde olması nedeniyle dersin uygulaması ve gidişatı noktasındaki bilgiler dersin geliştirilmesi noktasındaki çalışmalara kılavuzluk etmesi açısından önem arz etmektedir. Araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırma verileri açık uçlu sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile toplanmıştır. Araştırma örneklemini 11 İslam din dersi öğretmeninden oluşmaktadır. Araştırmada analiz kategorileri yardımıyla öğretmenlerin görüş ve beklentileri ifade edilmiştir. Böylece İslam din dersinin hangi noktalarda beklentilere uygun olduğu, hangi noktalarda ise uygun hale getirilmesi gerektiğine ilişkin değerlendirmelerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** *Din Eğitimi, İslam Din Dersi, Baden Württemberg, Öğretmenler, Beklentiler.*



## TEACHERS' EXPECTATIONS FROM ISLAMIC RELIGION LESSON IN SCHOOLS IN GERMANY: EXAMPLE OF BADEN-WÜRTEMBERG

### ABSTRACT

Abstract: This study was conducted in public schools 1-4 in the 2018/2019 academic year of the German state of Baden-Württemberg. The aim of this study was to determine the opinions and expectations of the teachers of the Islamic religion lesson about the operation and implementation of the sect-based Islamic religion lesson, which was implemented as a pilot project at the grade level, and to obtain information about the current status of the lesson. Since the sect-based Islamic religion lesson is still in the process of formation in Germany, the information on the application and course of the course is important in terms of guiding the studies at the point of development of the course. Qualitative research method was used in the research. Research data were collected by semi-structured interview technique consisting of open-ended questions. The research sample consists of 11 Islamic religion lesson teachers. In the research, teachers' opinions and expectations were expressed with the help of analysis categories.

Thus, evaluations were made about at which points the Islamic religion course is suitable for expectations and at which points it should be made appropriate.

**Keywords:** *Religious Education, Islamic Religion Lesson, Baden Württemberg, Teachers, Expectations.*



## GİRİŞ

Almanya'da devlet okullarında verilen İslam din derslerinde, hangi İslam'ın verilmesi gerektiği konusundaki tartışmalar, ders hakkında yapılan tartışmaların önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. İslam din dersinin müfredat konuları; Tanrı, yaratılış, Kur'an, Muhammed peygamber, birlikte yaşama ve diğer dinleri tanıma ana başlıkları altında işlenmekteyken; bu başlıklar hangi yaklaşımlarla hangi içeriklere sahip olmalı, hangi beklentileri karşılamalı, içerik oluşumunda hangi geleneksel kaynaklardan faydalanılmalı gibi sorular çözüm bekleyen sorunlar arasında önemli yer tutmakta ve uygulanan müfredatlar bu sorulara henüz cevap verememektedir. Çözüm bekleyen diğer bir mesele ise din dersi öğretmenlerine kimin karar vereceği meselesidir. Dersi verecek öğretmenlerin kriterlerinin kim tarafından belirleneceği ile öğretmenlerin nasıl bir eğitim almaları gerektiği, İslam din dersinin gelişimi sürecinde gündemde ağırlığını hissettiren konular arasında yer almaktadır. Dersin nasıl öğretileceği, metotlarının ne olması gerektiği üzerinde durulan önemli diğer konulardandır. Hangi metotların İslam din derslerine uygun olduğu noktasında soru işaretleri vardır. Derste konunun aktarımı sırasında peygamberlerle, meleklerle ilgili öğrenme düzeylerinin artırılmasına yönelik resimlerin kullanılması durumunda öğrenci ailelerinden tepkiler geldiği görülmektedir. Bu noktada "İslam din dersine uygun metotlar hangileridir" sorusunun aydınlatılması önem arz etmektedir. Diğer göze çarpan önemli bir husus ise öğretim materyallerinin yeterli düzeyde olmayışıdır. İhtiyaç duyulan materyal desteğinin nasıl sağlanacağı ise şimdilik öğretmenlerin şahsi çabalarına bırakılmıştır. Diğer açıklığa kavuşturulması gereken zor alanlardan birini de İslam din dersinin hedefleri oluşturmaktadır. Burada dikkat çeken husus, okullarda İslam din dersinin hangi hedeflerle verildiği ve bu hedeflerin ailede verilen dinî eğitimden hangi noktalarda farklılık gösterdiği sorusudur.<sup>[1]</sup> Öte yandan Almanya'da İslam din dersleri, uygulamaya konulduğu ilk yıllardan itibaren genellikle teorik tartışmalarla sınırlı bir konu olarak kaldığı görülmektedir. İslam din dersi uygulamalarının okullarda yaygınlaşmasıyla birlikte dersin önemi artmış; teorik tartışmalar zamanla yerini pratik uygulamalara bırakmaya başlamıştır.

[1] Michael Kiefer, "Islamische Religionspädagogik und -didaktik - Offene Fragen zu den Gegenständen einer neuen wissenschaftlichen Fachrichtung", *Islamunterricht-Islamischer Religionsunterricht-Islamkunde, Viele Titel-ein Fach?*, Irka-Christin Mohr und Michael Kiefer, (Bielefeld: transcript Verlag 2009), 21-33.

Dersin çözüm bekleyen birtakım sorunlarının artmasıyla birlikte yeni çözüm arayışlarına yönelik çalışmalar yapılırsa da dersin uygulamasına yönelik daha çok sayıda bilimsel araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Araştırma konusu ile yakından ilişkili Almanya`da bugüne kadar birçok çalışmanın kaleme alındığı görülmektedir. Bu çalışmalar Türkiye`deki çalışmalarla kıyaslandığında, Türkiye literatüründe araştırma konusuyla ilgili olan az sayıda çalışmaya rastlanmaktadır. Almanya`da yapılan çalışmalara bakıldığında; İslam din dersi, Uçar ve Bergmann tarafından kaleme alınan kitapta dersin amaçları ve dersten beklentiler başlığı altında geniş bir şekilde ele alınmış<sup>[2]</sup>, tartışılan konular; henüz çözüm bekleyen İslam din derslerinin içeriği, taslağı, didaktiği, hukuksal temelleri etrafında yoğunlaşmıştır. Uçar`a göre İslam din dersinin içeriğinin ne olacağı önemlidir. Öğrencilerin kendini içinde bulabileceği iyi bir içerik tespiti, iyi bir din dersinin ihtiyacı olarak görülmektedir. Kitapta eğitim ilke ve yöntemlerinin belirlenmesinde, müfredatın geliştirilmesinde ve öğretmenlerin yetiştirilmesinde öğrencinin kendini içinde bulabileceği bir bakış açısının öneminden bahsedilmektedir. İslam dersinin hedefine ulaşabilmesi için dersin hedef kitesini oluşturan öğrencilerin ihtiyaç ve beklentilerinin araştırılması önem arz etmektedir.<sup>[3]</sup> Selçuk<sup>[4]</sup>, Almanya`daki İslam dersleri konusunda bu çalışmaya yön veren bazı kilit sorulara yer vermektedir. Selçuk`a göre İslam din dersi uygulamasında karşılaşılan güçlüklerin aşılması ve dersin başarılı uygulanabilmesi için şu soruların cevaplanması gerekmektedir: Ne öğretilmesi gerekiyor? (içerik), niçin öğretilmesi gerekiyor? (hedef), nerede öğretilmesi gerekiyor? (öğrenim ortamı), ne zaman öğretilmesi gerekiyor? (gelişim düzeyi), nasıl öğretilmesi gerekiyor? (metod), kim öğretmesi gerekiyor? (öğretici). İslam din dersinin pratiğine yönelik çalışmaların zenginleştirilmesi ve ders işleyişinin iyileştirilmesi açısından bu soruların öğretmenlerin ders tecrübeleri neticesindeki görüş ve beklentilerinin göz önünde bulundurulması araştırma için önem arz etmektedir. Türkiye akademik camiasında Aşıkoğlu`nun Almanya`daki okullarda İslam din derslerinin genel durumunu ile Baviera ve Baden-Württemberg eyaletlerindeki İslam din derslerinin durumu hakkında anket ve gözleme dayalı karşılaştırmalı bilgilere yer veren doktora tezi<sup>[5]</sup>, Tosun`un Federal Almanya`da yaşayan Türklerin din eğitimindeki caminin yeri ve din görevlilerinin yeterliliklerini ele alan doktora tezi<sup>[6]</sup>, Topçuk`un İslam din derslerinden öğrenci ve

[2] Bülent Uçar und Danja Bergmann (Hg.), Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: *fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele* (Osnabrück, Göttingen: V&R Unipress, 2010).

[3] Uçar - Bergmann, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland*, 11-12.

[4] Mualla Selçuk, "Überlegungen zum Islamischen Religionsunterricht in Deutschland", *Islamische Religionspädagogik-Etablierung eines neuen Faches*, Peter Graf (Hg.) (Göttingen: V&R Unipress, 2007), 106.

[5] Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, *Federal Almanya'daki Türk Çocuklarının Temel Eğitiminde Din Eğitiminin Yeri ve Baden-Württemberg Eyaletlerinde Mukayeseli Bir Alan Araştırması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992); Bkz. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, *Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993).

[6] Cemal Tosun, *Federal Almanya'da Yaşayan Türklerin Din Eğitiminde Caminin Yeri ve Din Görevlilerinin Yeterlilikleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992).

öğrenci velilerinin düşünce ve beklentilerini ele alan doktora tezi<sup>[7]</sup>, Başkurt'un Federal Almanya'da din eğitimini ele alan doktora tezi<sup>[8]</sup> ile Almanya'nın Bavyera eyaleti odaklı İslam din öğretimi modellerini kaleme alan Zengin'in doktora tezi<sup>[9]</sup> Almanya'daki İslam din dersleri çerçevesinde kaleme alınan ve Müslümanların din dersi ve eğitimi hakkında önemli bilgilere yer veren çalışmalar arasında yer alsada sonuç itibarıyla Almanca dilinde mezhebe dayalı pilot proje kapsamında verilmeye başlanan İslam din dersi hakkında doğrudan dersin pratiğini ilgilendiren, derse ilişkin sorunların çözümünde önemli rol oynayan ders muhataplarının görüş ve beklentilerini doğrudan ele alan çalışma yok denecek kadar azdır. Derse ilişkin tartışmalar ise dersin daha çok eğitim politikaları çerçevesinde ilgi uyandırmıştır. Bu nedenle dersin muhataplarının ihtiyaç ve beklentileri ile dersin pratiği noktasındaki araştırmaların eksik olduğu görülmektedir.

Baden Württemberg eyaletinde pilot proje kapsamında uygulanan İslam din derslerinin uygulanması esnasında tartışılan sorunlar karşısında İslam din dersi öğretmenlerinin ders hakkındaki tecrübelerinden hareketle düşünce ve beklentilerinin irdelenmesi, dersin sağlam bir zeminde yürütülmesinde ve geliştirilmesinde önem arz etmektedir. Araştırmanın temel problemi tüm bu bilgiler ışığında değerlendirilerek ele alındığında "Baden Württemberg eyaletinin devlet okullarında pilot proje kapsamında uygulanan İslam din dersinin başarılı ve verimli uygulanabilmesine yönelik İslam din dersi öğretmenlerinin görüş ve beklentileri nelerdir?" şeklinde ifade edilebilir. Beklentileri karşılayabilen bir İslam din dersinin, gerçek hayatla bütünleşerek ihtiyaçlara cevap vermesi bakımından önemi ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle okullarda her geçen gün gelişen İslam din dersinin teorisinden ziyade pratiğini ele alarak, İslam din dersi öğretmenlerinin derse dair düşünce ve beklentilerini tespit eden bir çalışma yer almamaktadır. Bu açıdan bu çalışma, öğretmenlerin derse yönelik görüş ve beklentilerinin neler olduğunu ortaya koymak, verimli bir İslam din dersi için bir perspektif sunarak dersin gelişme sürecine öneriler geliştirmek ve alana katkı sağlamak amacıyla yapılmıştır.

## 1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

### 1.1. Araştırma Modeli

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın yaklaşımını belirleyen nitel araştırma desenlerinden örnek olay kullanılmış, sıklıkla nasıl ve neden sorularına cevap arandığından ve derinlemesine inceleme amaçlandığından örnek olay çalışması tercih edilmiştir.

[7] Ali Topçuk, Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

[8] İrfan Başkurt, Federal Almanya'da Din Eğitimi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

[9] Halise Kader Zengin, Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri, Bavyera Eyaleti Örneği (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007)

## 1.2. Araştırma Evreni ve Örneklem

Araştırma evrenini, Federal Almanya'nın Baden Württemberg eyaletinin İslam din dersi uygulamasına sahip kamu ilkokullarında İslam din dersi veren öğretmenler oluşturmaktadır. Araştırma örneklemini; eyaletin pilot proje kapsamında İslam din dersi verilen kamu ilkokullarında İslam din dersi veren 11 öğretmenden oluşmaktadır. İslam din dersi öğretmenlerinin çoğunluğunu Türk öğretmenler oluşturduğundan araştırmaya katılan öğretmenlerin tamamı Türk öğretmenlerden oluşmaktadır. Örneklemi oluşturan öğretmenlere kartopu yöntemi yoluyla ulaşılmıştır. Örneklemi oluşturan her bir öğretmen Ö\_01, Ö\_02 şeklinde kodlanarak görüşme sırasına göre numaralandırılmıştır. Öğretmenlere yönelik uygulanan kısa anket formundan elde edilen temel kişisel bilgilere aşağıda yer verilmektedir:

**Tablo 1:** Öğretmenlerin Bilgileri

Katılımcı	Ö_01	Ö_02	Ö_03	Ö_04	Ö_05	Ö_06
Cinsiyeti	Kadın	Kadın	Erkek	Kadın	Kadın	Kadın
Ana Branşı	Almanca Matematik	Almanca Ekonomi Biyoloji	Almanca İngilizce Beden Eğitimi	Almanca Tarih Etik	Almanca İngilizce	Matematik Teknik Bilgisayar
İslam Din Dersi Öğretmenliği için Alınan Eğitim ve Süresi	Eğitim Fakültesi 2 yıl	Eğitim Fakültesi 1,5 yıl	Eğitim Fakültesi 1 yıl	Eğitim Fakültesi 1 yıl	Eğitim Fakültesi 1 yıl	Eğitim Fakültesi 1,5 yıl
Arapça Dil Seviyesi Durumu	Temel	Temel	İleri	Temel	Bilmiyor	Bilmiyor
Katılımcı	Ö_07	Ö_08	Ö_09	Ö_10	Ö_11	
Cinsiyeti	Kadın	Erkek	Kadın	Kadın	Kadın	
Ana Branşı	Almanca Matematik İş Eğitimi	Matematik Teknik	Coğrafya Matematik Teknik	Almanca Ev Ekonomisi Teknik	Matematik Teknik	
İslam Din Dersi Öğretmenliği için Alınan Eğitim ve Süresi	Eğitim Fakültesi 1 yıl	Eğitim Fakültesi 1,5 yıl	Eğitim Fakültesi 1 yıl	Eğitim Fakültesi 2 yıl	Eğitim Fakültesi 1 yıl	
Arapça Dil Seviyesi Durumu	Zayıf	Zayıf	Temel	Çok Zayıf	Bilmiyor	

### 1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma verileri görüşme yoluyla elde edilmiştir. Araştırmanın ulusal ve uluslararası olmak üzere ilgili kaynaklar seçilerek oluşturulan teorik çerçevesi ışığında İslam din dersi öğretmenlerine yönelik açık uçlu görüşme soruları hazırlanmıştır. 11 öğretmenin ders hakkındaki görüşleri alınarak dersten görüş ve beklentiler tespit edilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile oluşturulan görüşme sorularının hazırlanması aşamasında alanın uzmanları ile görüşülerek bir ön hazırlık yapılmıştır. Görüşme soruları öncelikle gönüllü bir öğretmene deneme görüşmesi olarak uygulanmıştır. Sorular yeniden gözden geçirilerek iyileştirilmiş ve kullanıma hazır hale getirilmiştir. Görüşmeden elde edilen cevaplar görüşülen kişinin izni dahilinde ve anonim kalması şartıyla ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Görüşmede, katılımcılar kendilerini Türkçe ya da Almanca hangi dilde rahat ifade edeceklerse o dili kullanmaları noktasında serbest bırakılmıştır. Almanca görüşlere, Türkçe'ye çevirisi yapılarak yer verilmiştir.

### 1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın amacı doğrultusunda dersin verildiği okullar tespit edilerek hedef kitleleri belirlenmiştir. Hedef kitleye araştırmanın önemi, amacı hakkında kısaca bilgi verilmiş ve alınacak bilgilerin bilimsel amaçlı kullanılacağına yönelik açıklama yapılmıştır. Katılımcılara görüşmenin yaklaşık 30-40 dakika sürebileceği ve istedikleri takdirde görüşmeye ara verebilecekleri de belirtilmiştir. Görüşme formu ile toplanan veriler transkripsiyon<sup>[10]</sup> ile yazıya aktarılmıştır. Araştırma grubunu oluşturan katılımcılara ait özel bilgilerin gizliliğinin sağlanması nedeniyle katılımcıların isimlerine ve pilot uygulama kapsamındaki okul isimlerine yer verilmemiştir. Araştırmada katılımcılarla yaklaşık 35-50 dakika arasında bir görüşme yapılmıştır. Transkripsiyonu yapılan kayıtlara, katılımcı görüşlerini belirtmek ve araştırma bulgularının geçerliğini artırmak amacıyla doğrudan alıntılar yapmak suretiyle yer verilmiştir. Verilerin analizinde görüşmelerden elde edilen veriler, ortak özelliklere sahip bir sistem içinde bölümlere ayrılarak kategorileştirilmiştir. Böylece katılımcı görüşlerinden elde edilen veriler, kategoriler altında sistemli bir şekilde analiz edilerek verilmiş ve belirlenmiş kategoriler aracılığıyla özetlenerek yorumlanmıştır. Bulguların yorumlanması aşamasında ise toplanan veriler arasında neden-sonuç ilişkisi kurularak verilere anlam kazandırılmış ve elde edilen sonuçlara ilişkin açıklamalar yapılmıştır. Araştırmada kullanılan kategorilerin oluşturulması aşamasında öncelikle teorik çerçeveden faydalanılarak bir yapı oluşturulmuş, sonrasında ise oluşturulan bu kategoriler deşifrelerin okunması esnasında verilerden ortaya çıkan yeni durumlarla birlikte değerlendirilerek teorik perspektif ışığında yeniden yapılandırılmıştır.

[10] Thorsten Dresing - Thorsten Pehl, *Praxisbuch Interview, Transkription&Analyse Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende* (Marburg: Eigenverlag, 2013), 17.

## 2. BULGULAR VE YORUM

Araştırma bulgularına; aşağıda birbiriyle ilişkili farklı temalar altında tanımlanan kategoriler aracılığıyla doğrudan katılımcı görüşlerinden elde edilerek yer verilmiştir.

### 2.1. Din-Devlet İlişkilerine Yönelik Görüşler

İslam din dersinin sorumluluğu noktasında ilgili mercilerin hangi sorumlulukları yerine getirmesi gerektiği katılımcılara sorularak dersten din-devlet ilişkileri bağlamındaki talep ve beklentiler tespit edilmiştir.

**Dersin Sorumluluğu:** İslam din dersinin devletin mi yoksa dinî cemaatlerin mi sorumluluğunda verilmesi gerektiği ile ilgili soru araştırmaya katılan öğretmenlere yöneltilmiştir. Katılımcılardan Ö\_02 görüşünü şöyle ifade etmiştir: “Devlet sorumlu olmalı. Çünkü cemaatler arası düşünceler, fikirler, inançlarda, uygulamada, eğitim şekillerinde farklılıklar görüyoruz. Zaten derste her türlü cemaatlerden olan çocuklar bulunuyor ve kendi aralarında bile bazı konularda hem fikir olmuyorlar.” Dersin sorumluluğu ile ilgili katılımcı beklentileri incelendiğinde; öğretmenlerin çoğunluğunun (Ö\_02, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) dersin devlet sorumluluğunda verilmesi gerektiği yönünde olduğu görülmektedir. Katılımcılarda, dersin mevcut durumdaki dinî cemaatlerin sorumluluğunda verilmesi halinde cemaatler arası fikir ayrılıkları, farklı dinî anlayışlar sebebiyle bazı karışıklıklara ve ayrımcılığa sebebiyet verebileceği düşüncesinin hakim olduğu görülmektedir. Bu endişe nedeniyle dinî cemaatler dersin sorumluluğuna uygun görülememektedirler.

Dinî cemaatlerin de devletle birlikte ortaklaşa bu derse önemli katkılar sunması gerektiğinin önemine de dikkat çeken katılımcılar (Ö\_01, Ö\_03, Ö\_08, Ö\_09) olmuştur. Ö\_09'un görüşü şöyledir: “Bizim çok desteğe ihtiyacımız var. Parasal konuda da desteğe ihtiyacımız var. Birisi Kur'an-ı Kerim verse, yardımcımız olsa iyi olur. Devlet olduğu için bu konularda bize yardım etmiyorlar ama dinî kurumlar olsaydı yardım olurdu.” Katılımcılar, dersin verilmesinde devleti, dinî cemaatler arasında dengeleyici bir unsur olarak görürken; dinî cemaatler, din eğitimi tecrübesi açısından dersin işleyişine katkısı olabilecek bir destek olarak görülmektedir.

İslam din dersinin sorumluluğu noktasında dinî cemaatlere değinen araştırmalara bakıldığında; dinî cemaatlerin henüz bu yetkinliğe ulaşacak niteliklerinin olmadığı belirtilmektedir. Dinî cemaatlerin okullarda İslam din dersini verme noktasında henüz hazır olmadığını belirten Konya, dinî cemaatlerin İslam din dersi gelişmelerini şüphelilikle izlediklerini dile getirmektedir. Dinî cemaatlerin, çocuklarını İslam din dersine göndermek isteyen üyelerinin derse ilişkin görüşlerini ve endişelerini onaylamayı tercih ettiklerini belirten Konya, dinî cemaatlerin

İslam din derslerine tecrübesiz ve hazırlıksız yakalandıklarını ifade etmektedir. Bunun yanında Osnabrück üniversitesindeki İslam din dersine ilişkin gelişmelerin DİTİB tarafından önemli ölçüde desteklendiğini ve takip edildiğini dile getiren Konya, dinî cemaatlerin Müslüman toplumun bütününe ulaşamadıklarını ve kendi içlerinde kapalı kaldıkları sürece bu gençleri de kaybedeceklerini bildiklerine dikkat çekmektedir.<sup>[11]</sup> Konya'nın dinî cemaatlerin derslerle alakalı sorumluluk alma noktasındaki endişeleriyle, araştırmaya katılan öğretmenlerin endişelerinin benzer yönlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcıların çoğunluğunun görüşleri doğrultusunda bir değerlendirme yapıldığında; katılımcıların, dersin sorumluluğu noktasında dinî cemaatlerin yetersizliklerinden dolayı devlet kontrolünde bir İslam din dersi profili çizdikleri görüldü de, bir kısım katılımcıların da belirttiği üzere dersin ihtiyaç duyduğu noktalarda dinî cemaatlerin yapacağı katkılar yönüyle dinî cemaatlerin önemli görüldüğü ve dersin cemaatlerden bağımsız görülemediği söylenebilir. Almanya'daki Müslümanların dinî eğitiminde oynadığı önemli roller itibarıyla dinî cemaatlerin, İslam din dersinin verimli işlenebilmesi amacıyla ders sürecine olan katkıları yönüyle işlevsel olmaları gerektiğine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Dersin denetimini ve sorumluluğunu tamamen dinî cemaatlere verememe yönündeki görüş ve düşüncelerin; dinî cemaatler arasındaki farklı din algılarının getirdiği farklı dinî anlayışlar sebebiyle olduğu görülmektedir. Bu nedenle İslam dersi müfredatının oluşturulması, dersin öğretmenlerinin seçimi gibi dersin uygulamasını ilgilendiren önemli konulardaki ders sorumluluğunun tamamen dinî cemaatlere bırakılmasının dinî cemaatlerin mevcut durumları dahilinde mümkün görülmediğini söylemek mümkündür.

**Okul Yönetimi:** Okul yönetiminin derse katkıları noktasında katılımcıların çoğunluğu (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_08, Ö\_10, Ö\_11) okul yönetiminin derse verdikleri destekten dolayı oldukça memnun olduklarını ifade etmişlerdir. Ö\_04'ün görüşü şöyledir: "Okul yönetimi din dersine çok destek veriyor. Öteki din derslerini nasıl görüyorsa din dersini de aynı şekilde görmesini, aynı değeri vermesini isterim." Katılımcılar, müdürlerin negatif bir tavır sergilemediklerini aksine materyal, ders kitabı, araç ve gereç gibi çeşitli ders donanımlarını sağlamaya çalıştıklarını belirterek bu noktadaki beklentilerinin karşılandığını belirtmişlerdir. Katılımcılar okul yönetiminden İslam din dersinin geleceğine yönelik dersin kabullenirliğini ve önemini artırmak amacıyla okul müdürlerinin dersin tanıtımını yaparak, dersi duyurarak daha aktif roller üstlenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Katılımcı görüşlerinden hareketle; katılımcıların çoğunluğu (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_08, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) okul müdürlerinden, İslam din dersinin okul üyeleri tarafından kabullenilebilirliği için dersi tanıtımalarını, ders hakkında okulu, öğretmenleri bilgilendirici çalışmalar yapma-

[11] Pervin Konya "Erfahrungen als Lehrkraft für Islamunterricht in deutscher Sprache", *Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung. Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte*, Bülent Uçar (Hrsg.) (Frankfurt: Peter Lang, 2011), 476-477.



larını beklemektedirler. Müdürlerin derse her türlü maddi-manevi desteği verme noktasında çaba göstermeleri ve dersin içeriği hakkında bilgiler vermeleri önemli beklentiler arasında özetlenebilir. Ayrıca toplumda oluşan olumsuz İslam algısını kırmak ve derse okul içinde hak ettiği değeri vermek amacıyla okul müdürleri tarafından dersin tanıtımının yapılması güven ve samimiyet duygularının gelişmesi açısından öğretmenler tarafından oldukça önemli görülmektedir.

**Danışma Kurulu:** Katılımcılara, BW eyaletinde dinî cemaat muhatap sorununa geçici yollarla çözüm üretilerek oluşturulan İslam din dersi danışma kurulundan (Beirat) beklentileriyle alakalı soru yöneltmiştir. Katılımcılardan Ö\_01'in görüşü şöyledir: "Ders sağlıklı verilebilsin diye dersin arkasında durmasını bekliyoruz. Çünkü din dersinin bir sorumlusu olmadan olmaz. Desteklesinler, profesyonel çalışabilsinler ki biz de işimizi profesyonel yapalım." Katılımcıların tamamının bu kuruldan ortak beklentilerinin, kurulda yer alan üyelerin dersin işleyişi, gelişimi, eğitim-öğretim sürecinin iyileştirilmesi noktasında aktif ve özverili çalışmalar yapması gerektiği yönünde olduğu görülmektedir. Katılımcılar, dersin işleyişi noktasında kendilerinin kurul tarafından bilgilendirilmelerini, dersin içeriğine yönelik daha iyi organize olmalarını, öğretmenleri derse motive edecek destekleyici çalışmalar yapmalarını beklemektedirler. Öğretmenlerin ders sürecinde kendilerini desteksiz ve kendi başına hissettikleri anlaşılmaktadır. Öğretmenler dersin içerik, metot, yöntem, ders araç ve gereçleri noktasında dersin verimini artırmak amacıyla sürece ilişkin bilgi, beceri ve davranışların kazandırılması açısından danışma kurulunun öğretmenlerle iletişim halinde kendilerine rehberlik etmesini beklendiklerini söylemek mümkündür.

**Öğretmenlerin Eğitimi:** İslam din dersi öğretmenliği için alınan eğitimin nasıl bulunduğuna ilişkin soruda, katılımcıların çoğunluğu tarafından (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) eğitimin ilk verilmeye başlandığı zamanlarda ders modüllerinin ve eğitim süresinin yetersiz olduğu ifade edilmiştir. Ö\_06'nın görüşü şöyledir: "Ben üç dönem okudum. Şimdi iki seneye çıktı. Daha fazla bilgi veriliyor. Hem genel bilgi hem de çocuklara din sevgisini nasıl aşılayabileceğimiz veriliyor. Eğitimimizde daha çok tarihi bilgiler verildi. Didaktik de vardı. Çocuklara vereceğimiz eğitimde tarihi bilgi gereksiz, önemsiz. Onun yerine ana bilgiler, genel bilgilerin tekrar verilmesi önemli." Ö\_06, eğitimin tarihi bilgi ağırlıklı bir program olması bakımından yetersizliğine ve bu nedenle dersin pratiğine yönelik içerikli bir eğitim programının beklendiğine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte katılımcılar, eğitim programının zamanla kendini yenilemesini ve geliştirilmesini de memnun edici bir gelişme olarak görmektedirler. Katılımcıların çoğunluğu tarafından ifade edilen görüşler çerçevesinde bir değerlendirme yapıldığında; öğretmenler üniversitede aldıkları eğitimi yetersiz ve yüzeysel bulmaktadırlar. Eğitimin yüzeysel bulunma sebeplerinin temelinde, İslam dersinin pratiğine yönelik yetersizlik ve eksikliklerin üniversitedeki eğitimle tamamlama isteklerinin olduğu söylenebilir. Eğitimin teoriden daha çok pratiğe yönelik olması gerektiği yönünde-

ki isteklerini ise; öğretmenlerin dersin pratiğine ve uygulamasına yönelik bilgiler noktasında kendilerini yetersiz hissetmeleriyle ilişkilendirmek mümkündür.

## 2.2. İslam Din Dersinin Hedefine İlişkin Görüşler

Dersin hangi hedefler doğrultusunda verilmesi gerektiği sorusu İslam din dersi tartışmalarında en çok gündeme getirilen konuların başında gelmektedir. Bu tema altında oluşturulan kategoriler, dersin hedefleri noktasındaki öğretmen beklentilerini içermektedir.

**Dersin Hedefleri:** Katılımcıların çoğunluğu İslam din dersi hedeflerine ilişkin soruda hedeflerin, yeni öğretim programındaki son değişikliklerle birlikte bir önceki program hedeflerine kıyasla daha açık ve anlaşılır hale getirildiğini ve yeni müfredatla birlikte belirlenen hedeflerden memnun olduklarını ifade etmişlerdir. Ö\_02'nin görüşü şöyledir: "Yeni müfredatta hedefler net ve yeterli. Çocukların temel dinî bilgilere ihtiyacı var. Benim bulunduğum okulda temel bilgi eksikliği var. Altıncı sınıfta hala inanç nedir, beş büyük görevimiz nedir gibi her sene soruları tekrarlamam gerekiyor. Dinleri hakkında Almanca konuşabilmeleri, terimleri öğrenmeleri, dinî bayramları kutlamayı öğrenmeleri önemli. Önemli hedeflerden biri de hocanın dediğini değil de ben kendim dinî anlamam gerekiyor, bu benim sorumluluğum dedirtebilmektir." Katılımcıların çoğunluğuna göre; İslam dininin temel dinî bilgilerini aktarmak ile din hakkında genel bilgiler vermek (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_08, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) ve öğrencilere dinini Almanca dilinde aktarabilme yeteneği kazandırmak (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_07, Ö\_08, Ö\_09, Ö\_11) dersin önemli hedefleri olarak tanımlanmaktadır. Katılımcılara göre, müfredatta yer alan İslam din dersinin hedefleri öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda öğretmenler tarafından belirlenmesine imkan verecek mahiyettedir. Bu durum, müfredatın sınırları çerçevesinde, öğretmenlerin kendi hedefleri doğrultusunda bir dersin işlenmesine izin verdiği anlaşılmaktadır. Katılımcı öğretmenlerin, eğitim-öğretim sürecinin sonunda öğrencide görmek istedikleri bilgi ve davranışları öğrenciye kazandırmak hedefinde oldukları anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin asıl hedeflerinin; çocuklara dinî sevdirmek ve dinin temellerini neden, niçin ve nasıl üçgeninde kavratmaya çalışmak ve sorgulamak olduğu anlaşılmaktadır.

**Dersin Öğrenci Üzerindeki Etkisi:** İslam din dersinin öğrenciler üzerinde nasıl bir etki gösterdiğine ilişkin katılımcı görüşlerinin tamamı, dersin oldukça pozitif etkiler bıraktığı yönündedir. Ö\_1 düşüncesini şöyle ifade etmiştir: "Bize velilerden gelen tepkiler çok olumlu. Çocukların ailelerine anlattıkları şeyler de çok olumlu. Okul içerisinde de diğer din dersleri ile aynı zamanda eşit şekilde ders görebilmek diğer din derslerinin içinde bizim değerimizi arttırıyor. Bizim de dinimiz var diyerek çocuklar kendilerine bir değer verildiğini hissediyorlar. O değişimi, çocuklardaki o bilgi artışını görebiliyorum." Araştırmaya katılan öğretmenlerin

çoğunluğu (Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) İslam dersinin öğrenci üzerindeki etkilerinden bahsederken, öğrencilerin bu ders sayesinde öncelikle kendi dinleri hakkında Almanca konuşabilme kabiliyeti kazandıkları üzerinde de durmaktadır. Katılımcılar; öğrencilerin, dinlerini Almanca kavramlarla ifade edebilmelerini ve dinleri hakkında Almanca konuşabilmelerini dersin öğrenciler üzerindeki önemli pozitif etkileri arasında görmektedirler. Ö\_06'nın görüşü şu şekildedir: "Ben çok pozitif görüyorum. Kendilerini açık bir şekilde ifade edebilmeye başlıyorlar. Alman arkadaşlarının yanında bile bana Selamün Aleyküm diyebiliyorlar. Öğretmenlere de arkadaşlarına da Ramazan ile ilgili bilgiyi Almanca verebiliyorlar." Katılımcı görüşleri içerisinde; dersin okullarda verilmeye başlanmasıyla birlikte, İslam'ın okulun bir parçası haline geldiği şeklinde ifadesi bulunan bir katılımcı görüşünün (Ö\_02: İslam bu ders ile birlikte bizim okulun bir parçası oldu. Din dersi ile diyalog oluyor. Kendi öğrenci zamanımda, kendimi okulun bir parçası olarak hissetmiyordum. Ama şimdiki çocuklar kendini okula ait hissediyor. Çünkü dinî, okulda kabul görmüş.) bütün katılımcıların konuya ilişkin düşünce ve görüşlerini özetleyen bir yanının olduğunu söylemek mümkündür. İslam din dersinin okullardaki varlığının ve imkanının, Müslüman öğrencilerin diğer din mensubu arkadaşları tarafından ciddiye alınmasını sağladığını göstermektedir. Dolayısıyla öğretmenler bu dersi öğrenciler arasında birlik ve beraberliğin geliştirilmesi açısından önemli bir faktör olarak görmektedir. Buradan hareketle, öğrencilerin, diğer dinlerden insanlarla bir arada yaşamayı bu ders sayesinde öğrendiklerini söylemek mümkündür.

Katılımcı görüşlerinden hareketle; dersin öğrencilerin kişilik ve dinî kimliğine önemli ölçüde katkı sağladığını, öğrencilerde özgüveni artırıcı bir etkisi olduğunu, diğer dinlerle olan ilişkilerde önemli bir etken olduğunu, aileleri tarafından din eğitimi ihtiyacı giderilmeyen çocukların okulda bu ders sayesinde dinî hakkında bilgi edinme imkanı bulduğunu, öğrencilerin merak ettikleri dinî soruların cevaplarını bulabildiklerini söylemek mümkündür. Ayrıca dersin öğrenciler üzerindeki dolaylı yönden olumlu etkisine; öğrencilerin ders sayesinde rahatladıklarını, kendilerini daha iyi ifade etme ortamı bulduklarını da ilave etmek mümkündür.

### 2.3. İslam Din Dersinin İçeriğine İlişkin Görüşler

Dersin içeriğine ilişkin sorular aşağıda sıralanan kategoriler altında katılımcı öğretmenlere yöneltilmiştir.

**Ders İçeriği:** İslam din dersi müfredatının yeterliliğine ilişkin öğretmenlerin çoğunluğu (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_08, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) memnuniyet içeren olumlu görüşler bildirmiş, müfredatın oldukça yeterli ve kapsamlı olduğunu ifade etmiştir. Katılımcılara göre müfredatta ilkökul ders programında öğretilmesi gereken temel bilgilerin hepsi mevcuttur. Ö\_02'nin görüşü şöyledir: "Yeterli. Üzerine çok çalışıldı ve tartışıldı. Bundan öncekine nazaran

üzerine gerçekten çalışılmış, daha derinleştirilmiş. Yeni müfredatla birlikte yeterli buluyorum.” Katılımcıların çoğunluğu, müfredatın yeterli ve kapsamlı olduğunu, gereken konulara yer verildiğini ve bu nedenle bir eksiklik görmediklerini düşünmektedir. Müfredatın anlaşılır, hedef kitleye uygun, dinî kazanımlara yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Öğretmenlerin tamamına yakınının ders içeriği noktasındaki memnuniyetleri ile içerik beklentilerinin olmaması durumunun, bir katılımcının (Ö\_07) “Müfredatı çok iyi buluyorum, memnunum. Ona göre konular hazırlıyorum. Allah sevgisi, peygamberimiz, peygamberler, Kur'an-ı Kerim, başka dinler. Bunların içeriğini doldurmak bize kalıyor.” yönündeki görüşünden hareketle, müfredatın öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda öğretmenler tarafından şekillendirilmeye imkan verecek esnek bir yapıya sahip olma özelliği ile ilişkili olduğu söylenebilir.

İslam din dersinin dinî ihtiyaçları karşılamadaki yeterliliğine ilişkin katılımcı öğretmenlerin çoğunluğu (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) dersin, çocukların günlük yaşamda ihtiyaç duyabileceği; dinin aktarımı, anlatılması, din hakkında konuşma ile ilgili ihtiyaçları gidermede yeterli olduğunu ifade etmişlerdir. Ö\_09'un görüşü şöyledir: “Çocuklar hep Almanca konuşuyorlar. Arkadaşlarına veya bir Hristiyan veya bir Yahudiye veya inanmayan bir çocuğa dinini ifade edebilmek için Almancasını bilmesi gerekiyor.” Katılımcılara göre ders, Almanca dilinde dinî ifade etme yeteneği kazandırarak öğrencilerin dinî ihtiyaç ve beklentilerine cevap olabilmektedir. Katılımcı görüşlerinden hareketle, ders içeriğinin sosyal hayatta konuşularak öğrenciler tarafından işlevsel hale getirildiğini söylemek mümkündür.

Katılımcılardan Ö\_01, Ö\_02, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_07, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11 dinî ihtiyaçlarının karşılanması noktasındaki tamamlayıcı sorumluluğu, camilerde veya ailede verilen din eğitiminde görmektedir. Dolayısıyla öğrencilerin günlük hayata dair dinî ilgi ve ihtiyaçlarının karşılanması ancak bir ucunda okul diğer ucunda cami bir diğer ucunda ise aile faktörü olan bir üçgen çerçevesinde mümkün görülmektedir. Ailelerin veya cami ortamlarının çocuklara dinî benimsetme, dindar yapma veya o dinin mümini yapma gibi ibadete yönelik fonksiyonlarından hareketle, temel bilgilendirmeye dayalı İslam din dersinin dışında bir dinî eğitim mercinin İslam dersine takviye amaçlı önemli bulunduğu söylenebilir.

**Öğrenme Alanları:** Etkili bir İslam din dersi için katılımcı öğretmenlere iman, ibadet, ahlak öğrenme alanlarının sıralamasına ilişkin yöneltilen soruda katılımcıların çoğunluğu (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) inanç alanı ile ilgili konuları öncelikli öğretilmesi gereken konular arasında görmüştür. İkinci olarak ahlak alanı ile ilgili konuların derste işlenmesi istenirken, ibadet alanı sıralamada üçüncü sırada tespit edilmiştir. Ö\_05'in görüşü şöyledir: “İlk başta inanç. Çünkü inanç olduğu zaman ahlaka da yönlendirebiliyorsunuz. Bir çocuğun ahlakı iyi olduğu zaman zaten ibadet etmek isteyecektir.” Katılımcıların yaptığı sı-

ralamada ibadet konu alanının son sırada yer aldığı görülmektedir. Katılımcıların bir kısmı ibadetler noktasındaki konuların; kişinin kendi ile Allah arasında olan konulardan olduğuna fakat dinin ahlaki boyutunun ise bütün toplumu ilgilendiren ve imanı tamamlayan bir unsur olma yönüne vurgu yapmışlardır. Katılımcılarda; öğrencilerin iman ve ahlaka dair konularda bilinçlendirilmeleri halinde öğrencilerde ibadetin kendiliğinden gelişebileceği düşüncesinin hakim olduğu görülmektedir. Ahlak öğrenme alanının öncelikli olduğunu düşünen 2 katılımcıdan (Ö\_04, Ö\_08) Ö\_08'in görüşü şöyledir: "İslam'ı yapan İslam ahlakıdır. Sonra inanç ve ibadet." Katılımcılar, öğrencilere ahlaki terbiye vermek ve ahlaklı olmalarını sağlamak amacıyla dinin ahlaki boyutunun öncelikli olduğunu düşünmektedirler. Her iki katılımcı da ahlak öğrenme alanından sonra inanç öğrenme alanını önemli bulmaktadır.

Katılımcı görüşlerinden hareketle, katılımcıların çoğunluğu inanç öğrenme alanının öncelikli olması gerektiğini ifade etmişlerdir. İslam dersinin içeriğiyle asıl hedeflenenin öğrencilerin zihinsel düzeyde var olan inançlarının dayanağını ortaya çıkarmak ve inanç konularının kazanımlarına yer vermek olduğu söylenebilir. Öğretmenlerin İslam din dersi ile öğrencilerin dinleri hakkında doğru ve yeterli bilgiye sahip olmalarını hedefledikleri anlaşılmaktadır. İman-inanç konularının ahlak ve ibadetlerle doğrudan ilişkili olduğu bu açıdan imanı içselleştiren öğrencinin sonrasında davranışlarının olumlu yönde etkilebileceği düşünülmektedir. Bu anlamda dersin öğretmenler tarafından bilinçlendirmeye yönelik tasarlandığı söylenebilir. Öğretmenlerin derste verilen bilgilerle iman-ibadet farkındalığı oluşturmaya çalıştıklarını fakat ibadetlerin pratiğine yönelik bir eğitim beklentilerinin olmadığı anlaşılmaktadır.

**Ders İçeriğinin Öğrencinin Gelişim Düzeyine Uygunluğu:** İslam din dersi içeriğinin öğrenci düzeylerine uygun olup olmadığı sorusu öğretmenlere sorulmuştur. Katılımcı öğretmenlerin çoğunluğu (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_08, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) ders müfredatının öğrencinin gelişim düzeyine, sınıf düzeyine ve öğrenci seviyesine göre uygun olduğunu belirtmiştir. Ö\_11 görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Pedagojik olarak bir özgürlüğümüz var. Herkes kendi sınıfına göre, kendi seviyesine göre ilerleyebilir. Benim bazı seneler çok yavaş ilerlediğim oldu. Müfredatın yarısına ulaşabildiğim oldu. Bazı sınıflarda da daha hızlı ilerleyebiliyordum." Katılımcılar ders içeriğinin öğrenci seviyelerine uygun hale getirilmesinde öğretmenin büyük role sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcılar, müfredatın öğretmen tarafından istenilen şekilde ayarlanabilir esnek yapısından dolayı öğretmenlerin ders müfredatını sınıf seviyelerine uygun hale getirebildiklerinden bahsetmişlerdir. Her sınıfın seviyesi öğretmen tarafından dikkate alınarak dersin muhtevası ya sadeleştirilmek ya da derinleştirilmek suretiyle öğrenci seviyesine uygun hale getirildiği dile getirilmiştir. Ders müfredatının öğrencinin gelişim düzeyine ve öğrenci seviyesine uygun olduğu ifade edilse de, öğretmenlerin bu müfredatı öğrenci seviyelerine uygun hale getirebilmelerinde uyarılma çabalarının önemli olduğunu söylemek mümkündür.

## 2.4. İslam Din Dersi Kitaplarına ve Materyallerine İlişkin Görüşler

Ders kitaplarının derse yön verme özelliğinden hareketle bu tema altında İslam din dersi öğretmenlerinin ders kitaplarına ve materyallerine ilişkin görüş ve beklentileri tespit edilmiştir.

**Dersi Kitapları:** Araştırmaya katılan öğretmenlere derste hangi kitapları kullandıklarına ilişkin sorulan soruya öğretmenlerin tamamı, piyasadaki belli yayınevlerine ait farklı İslam din dersi kitaplarından elde ettikleri içerikleri bir araya getirmek suretiyle dersi işleyebildiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcılar dersi tek bir kitaptan değil, farklı yazarlara ait farklı kitaplardan faydalanarak takip etmektedir. Ö\_10'nun kitaplar hakkındaki görüşü şöyledir: "Şu kitabı kullanıyorum diyecek bir kitap yok. Miteinander auf dem Weg hoşuma giden bir kitap. En çok ilkokulda onu kullanıyorum. Mein Islambuch'dan, Mein Blick in den Islam'dan, Saphir'den bir şeyler alıyorum. Bismillah defterini kullanıyorum. Avusturya'dan Islamstunde kitapları var. Onlardan çok kullanıyorum. Bismillah yardımcı kitabı çok basit, iki dakikada bitiriyorlar." Katılımcıların çoğunluğu (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_08, Ö\_09, Ö\_10) genellikle derste Miteinander auf dem Weg (Yolda Birlikte) ders kitabından faydalandıklarını belirtmişlerdir. Yine katılımcıların çoğunluğunun ise (Ö\_01, Ö\_03, Ö\_07, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) derste Bismillah isimli yardımcı kitaptan faydalandığı görülmektedir. Sayılan bu kitaplarla birlikte, katılımcıların bir kısmının ise (Ö\_01, Ö\_06, Ö\_08) derste bir diğer kitap olarak Mein Islambuch (İslam Kitabım) isimli ders kitabını da kullandıklarından bahsettiği görülmektedir. Katılımcılardan Ö\_03, Ö\_07 ile Ö\_10, Avusturya'da okullarda İslam dersinde okutulan Islamstunde isimli ders kitaplarından faydalandıklarını ifade etmişlerdir. Araştırma verilerine göre; İslam dersi kitapları arasında katılımcılar tarafından benimsenerek okutulması uygun görülen belirli bir ders kitabı henüz mevcut değildir. Öğretmenlerin dersi tek bir kitaptan değil de farklı kitaplardan takip etmelerinin temelinde; ders kitaplarının içerik, görsel sunum, anlatım tarzı ve dil bakımından yetersizliğin vurgulandığı görülmektedir. Bu nedenle öğretmenler, kendi hazırladıkları ders materyallerini ders kitabının yerine koyarak ders kitabı eksikliğini gidermeye çalışmaktadırlar. Buradan hareketle katılımcılar, ders kitaplarını birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görmekteydiler; bu nedenle tek bir kitapla dersi işlemek mümkün gözükmemektedir.

Katılımcıların ders kitaplarına yönelik ağırlıklı görüşlerinin; bazılarının görüntü, bazılarının üslup bakımından problemliliği olduğu, bazılarının içerik bakımından kapsamsız ve yetersiz olduğu bu nedenle ders kitaplarının eğitim-öğretim dönemi boyunca kullanılabilir nitelik ve yeterlilikten yoksun olduğu yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Henüz köklü bir geçmişi olmayan dersin, İslam din dersi öğretmenlerinin bilgi ve tecrübeleri doğrultusunda ilerlediği düşünüldüğünde, dersin başarısı için hem öğretmenlere hem derse kılavuzluk edebilecek nitelikli ders materyallerinin geliştirilmesi aşamasında öğretmenlerin bilgi ve tecrübelerinden faydalanmanın anlamlı olduğu söylenebilir.

İslam din dersi uygulamalarındaki karşılaşılan zorluklara ilişkin Konya, ders kitaplarının ve materyallerinin eksikliğini dile getirmektedir. Her fikir, her çalışma kağıdı veya küçük şeylerin bile öğretmene dersi sunmada bir ışık kaynağı oluşturduğunu belirten Konya, Kültür Bakanlığı'nın verdiği eğitim seminerlerinde uzman Katolik ve Protestan din dersi öğretmenleri ile birlikte yapılan materyal çalışmalarının oldukça yardımcı olduğunu ifade etmektedir. Konya yine de dersin amacını yerine getirecek bir ders kitabı veya ders materyalinin varlığından söz etmenin güç olduğunu belirtmektedir. Konya'ya göre yeterli ders materyalinin sağlanması halinde hem dersin işlenmesi kolaylaşacak hem de dersin düzenli bir ders olması yönündeki genel kabullenirlik artacaktır.<sup>[12]</sup> Konya'nın araştırma bulgularıyla örtüşen görüşlerinden hareketle ders sürecinin verimli hale getirilmesinde ders materyallerinin zenginleştirilmesinin önemi ortadadır. Ders kitaplarının, hem bütçe sorunu hem de nitelikli ders kitaplarının kısıtlılığı nedeniyle tercih edilmeyişinden kitapların sınıftaki bütün öğrenciler için sağlanamadığı da göz önünde bulundurulduğunda; ders sürecinin bu durumdan olumsuz etkilenmesi söz konusu olabilir. Bu nedenle öğrencilerin derse ilgisini artırmak amacıyla nitelikli ders kitaplarının geliştirilmesinin aciliyeti önemli gözükmektedir.

**Kitapların Hazırlanma Kriterleri:** İslam din dersi öğretmenlerinin ders tecrübeleri doğrultusunda nasıl bir ders kitabı hazırlanması gerektiği hakkında katılımcıların çoğunluğu (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_09, Ö\_11) öğrencilerin kolaylıkla anlayabileceği, öğrenci düzeyine uygun, anlaşılır, sade bir dil kullanımı ile resimlerinin ilgi çekiciliğini dile getirmişlerdir. Ö\_05'in görüşü şöyledir: "Resimler bir de dilin kolay olması lazım. Algılanabilmesi lazım çocuklar için. Az bilgi içermesi lazım o yaşlar için." Katılımcıların kitaplar hakkındaki görüşlerinin dil ve resim bakımından yetersiz olduğu yönünde olduğu görülmektedir. Kitaplar dil bakımından bazen uzun, bazen karmaşık ya da anlaşılmasız değerlendirilirken; kitap resimlerinin ise ayrımcılık içeren veya melek, peygamber çizimleri gibi dinî değerlerle bağdaşmayan öğeler içermesi yönüyle eleştirildiği görülmektedir. Katılımcılar tarafından ders kitaplarının öğrencilerin yaş ve sınıf seviyelerine uygun hale getirilmesi gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca ders kitaplarında kullanılan resimlerin çizimine dinin hassasiyetlerinin göz önünde bulundularak yer verilmesi gerektiğini söylemek mümkündür. Katılımcı görüşlerinden, kitapların pedagojik formasyon tecrübesine sahip, alanında uzman kişiler tarafından hazırlanmasını uygun gördükleri anlaşılmaktadır. Bütün katılımcı öğretmen görüşleri dikkate alındığında ders kitapları; anlaşılır, sade bir dil ve ilgi çekici resimler ile öğrenci seviyelerine uygun hale getirilmelidir. Kitaplardaki içerik; öğrenci düzeyine uygun anlaşılabilir bir dil ile profesyonel ve ilgi çekici resimlerle desteklenmelidir. Buna karşın ders kitabının; sade ve anlaşılır bir dil yerine ağır bir üslupla yazılmış olması, kitapta çok fazla yazıya yer verilmesi, kitaptaki resimlerin İslami unsurlarla bağdaşmaması ile öğrencileri birleştirici öğelere sahip olmaması

[12] Konya "Erfahrungen als Lehrkraft für Islamunterricht in deutscher Sprache", 475.

açısından yetersizliği ile içerik ve resimlerinin uyumsuzluğu gibi etkenler öğrencinin kitaba odaklanmasını zorlaştırdığından bu tür kitapların ders kitabı olarak öğretmenler tarafından tercih edilmediği anlaşılmaktadır.

**Kitapların Müfredata Uygunluğu ile Görsel ve İçerik Tasarımı:** Ders kitaplarının müfredata uygunluğu noktasındaki görüşlere bakıldığında, katılımcıların tamamının (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_08, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) ders kitaplarında yer alan ders konularının müfredata uygun hazırlandığını ifade ettikleri görülmektedir. Ö\_07: “Uygun. Genelde her kitabın konuları da aynıdır. Tam müfredata bire bir uygun olamaz. Kendimiz tamamlıyoruz.” Ders kitaplarının müfredata uygun hazırlandığını belirten öğretmenler, eksik ve yetersiz bulduklarını da belirtmişlerdir. Katılımcıların çoğunluğuna göre ders kitaplarında müfredatla uyumlu yer alan konular, bilgi bakımından eksik ve yetersizdir. Bu nedenle öğretmenler kitaplarda yer alan konu içeriklerini tek bir kitaptan değil, farklı kaynaklardan birleştirerek kendi çalışmalarıyla zenginleştirdiklerini belirtmişlerdir.

İslam din dersi kitaplarında yer alan görsellerin ve içerik tasarımının değerlendirilmesine ilişkin araştırma sorusuna, araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğu (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) tercih ettikleri ders kitaplarının görsel ve içerik tasarımı hakkında olumlu yönde görüş bildirmişlerdir. Ö\_06'nın görüşü şöyledir: “Öğrencilerin ilgisi resimlere göre oluyor. Resmi görüyorlar ben bu resimdekini biliyorum deyip sonra yazıyı okumaya başlıyorlar. Kabe'yi gördüm, Kabe'yi biliyorum, acaba ne yazıyor şeklinde okuyorlar.” Öğretmenlerin çoğunluğu derste kullanmayı tercih ettikleri bazı İslam din dersi kitaplarını öğrencilerin ilgisini çekmesi yönüyle derste kullanılabilirliği açısından görsel ve içerik tasarımını beğendiklerini ifade etmişlerdir. Öğretmenler kitap resimlerini özellikle öğrencinin ilgisini çekerek öğrenciyi konuya odaklaması yönüyle değerlendirmişlerdir. Kitap görsellerinin pozitif değerlendirilme ölçütlerini; öğrencinin ilgisini çekmesi, günlük yaşamla bağı koparmaması, konu hakkında öğrencinin konuşmasına, düşünmesine imkan vermesi şeklinde ifade etmek mümkündür. Bir kısım katılımcı öğretmen (Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) kitaplarda yer alan resimleri, katılımcı Ö\_10'un görüşünde de görüleceği üzere “Görseller fena değil, kullanışlı. İslamiyete de uygun. Peygamberimizin resmini yapmışlar, melek yapmışlar; yüzü yok, bedeni var. Çocuklara açıklama yapıldığı takdirde olabilir.” yönünde değerlendirerek, peygamberlerin ve meleklerin yüz şekline yer vermeyen ders kitaplarını derse daha uygun bulduklarını belirtmişlerdir. Katılımcıların içerik ve resim açısından ayrıştırıcı unsurlar ve öğeler içermeyen ve İslamiyet'e uygun olduğunu düşündükleri kitapları ders kitabı olarak tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin görüşleri doğrultusunda; ilk olarak bazı kitapların öğrencileri konuya odaklayacak ve öğrenmeyi destekleyecek nitelikte olması açısından kitaptaki resimlerin ve içeriğin verilmiş biçiminin başarılı olduğunu söylemek mümkündür.



Bazı katılımcılar (Ö\_08, Ö\_09, Ö\_11) ders kitaplarını genel itibariyle uygun bulduklarını ifade etmelerine rağmen bazı kitapların içeriğinin kültürel ağırlıklı verildiğinden (örneğin Türklere özgü el öpme geleneği), Türk mimarisinin etkisinde çizilen resimlerin diğer ülkelerden gelen Müslüman öğrenciler tarafından İslam dinî ile bağdaştırılmadığından bahsetmişlerdir. Bazı katılımcılar da (Ö\_01, Ö\_03, Ö\_05, Ö\_11) ders kitaplarında kadınların sadece başörtülü veya başörtüsüz resmedildiğine değinmektedirler. Katılımcılardan Ö\_01 öncelikle, ilk çıkarılan ders kitaplarının Hristiyan din kitaplarından alıntı olduğunu ve bu nedenle resimlerinin problemliliğini ifade etmektedir. Sonrasında ise kadınların başörtülü resmedilişine değinerek son çıkan ders kitaplarında bu durumun düzeltildiğini ve kadınların başörtüsüz de resmedildiğini dile getirmektedir. Katılımcı, çocukların toplumsal yaşamın içinden, günlük hayatlarında karşılaşabilecekleri kadın resimlerine de yer verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Katılımcılardan Ö\_05 ve Ö\_07'nin ders kitaplarında yer alan rahatsız edici başka bir unsur olarak savaş konusunu dile getirdikleri görülmektedir. Katılımcılardan Ö\_03 ve Ö\_06 ise bazı ders kitaplarını peygamberlerin veya meleklerin yüzünün resmedilmesinden dolayı eleştirmektedir. Bazı katılımcılar da (Ö\_09, Ö\_11) da buradaki 2 katılımcının görüşlerini destekler mahiyette peygamber veya melek çizimlerine yer vermeyen kitapları tercih ettiklerini, bu tür kitapların İslam'a daha uygun olduğunu belirtmişlerdir.

Katılımcı görüşlerinden hareketle, katılımcıların çoğunluğunun (Ö\_01, Ö\_03, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_08, Ö\_09, 10, Ö\_11), bazı İslam din dersi kitaplarını görselleri veya içeriği nedeniyle uygun bulmadıklarından bu kitapları ders kitabı olarak da tercih etmek istemedikleri görülmektedir. İslam din dersi kitaplarının görsellerinin kültürel çeşitliliği içermemesi, kadınların kitap boyunca ya sadece başörtülü veya sadece başörtüsüz çizimlerine yer verilmesi, kitap görsellerinin veya içeriğinin şiddet unsurları içermesi, peygamberin ve meleğin İslam'a uymayan çizim şekilleri bakımından ders kitaplarının görsel ve içerik tasarımı noktasında katılımcıların olumsuz görüşlere sahip olduğu görülmektedir.

Kitapta yer alan görsellerin anlamlı ve faydalı olması için bazı kriterler söz konusu edilmektedir. Bunlar arasında zikredilen önemli kriterlerden bazıları şunlardır:<sup>[13]</sup>

- Konu ve dersin içeriğiyle görseller arasında bir ilişkinin olması
- Görsel öğelerin konuya, programa ve amaca uygunluğu
- Seçilen görsellerin ilgi uyandırması ve öğrenciyi düşünmeye sevk etmesi

[13] Nihat Şimşek, *Derste Eğitim Teknolojisi Kullanımı* (Ankara: Anıl Matbaa, 1997), 69, Akt. Ebru Demircioğlu, "Dokuzuncu Sınıf Tarih Ders Kitabında Yer Alan Görseller Hakkında Öğretmen Görüşleri: Trabzon Örneği", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/7* (Summer 2013), 97.

Kitapta yer alan görsellerin anlamlı ve faydalı olmasına ilişkin sıralanan bu kriterlerin, araştırma bulguları ile örtüştüğü görülmektedir. Buradan hareketle, tercih edilen İslam din dersi kitaplarına biçim ve içerik açısından olumlu yaklaşan fakat genel itibarıyla İslam din dersi kitapları biçim ve içerik açısından iyileştirilerek geliştirilmeli diyenlerin; kitaplardaki konu ve içeriklerin görsellerle uyumlu olması, görsellerin ve içerik tasarımının öğrencilerde ilgi uyandırması, görsellerin İslam dersinin amacına uygun olması, görsel ve içeriğin öğrencileri birleştirmesi, derse motiveyi sağlaması, ayrımcılığa, tartışmaya veya dışlanmaya yer vermemesi yönüyle İslam din dersi kitaplarını değerlendirdiklerini söylemek mümkündür.

**Ders Kitaplarının Hazırlanması:** İslam din dersi kitaplarının kimler tarafından hazırlanması gerektiği noktasındaki katılımcı görüşlerinin çoğunluğunun (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_07, Ö\_09, Ö\_10, Ö\_11) pedagojik bilgisi olan kişiler ve alan bilgisine sahip teologlar tarafından birlikte hazırlanması gerektiğinden yana olduğu görülmektedir. Ö\_11'in görüşü şöyledir: "Hem pedagojik bilgisi olan hem de dinî yönden vasıflı olması lazım. Sınıf seviyesine göre mesela sekizinci, dokuzuncu sınıflara teologlar da hazırlayabilir. Ama her zaman pedagojik yön olması lazım." Katılımcılar, ders tecrübesine sahip öğretmenlerin de kitap hazırlama komisyonunda yer alması gerektiğini düşünmektedirler. Sadece teologlar tarafından yazılan bir ders kitabının pedagojik açıdan yetersiz olduğu, bu nedenle öğretmenlerin veya eğitimcilerin din dersi kitabı hazırlama komisyonuna dahil edilmesi istenmektedir. Bu görüşlerin temelinde; ders kitaplarının pedagojik açıdan yetersiz olduğu düşüncesinin yattığı söylenebilir. Katılımcılar, ilahiyatçı uzmanların İslam din ders kitaplarını hazırlamada kendi başına yeterli olmayacaklarını, bu uzmanlarla birlikte öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarının farkında olan pedagojik donanıma sahip eğitimcilerin de çalışması gerektiğini belirtmektedirler.

**Öğretim Materyallerinin Yeterliliği:** Öğretim materyallerinin yeterliliği noktasında katılımcıların tamamı, alternatif öğretim materyallerinin yetersizliğine değinerek bu tür yardımcı materyallerin bizzat kendileri tarafından geliştirilmek suretiyle oluşturulduğunu ifade etmişlerdir. Ö\_01'in görüşü şöyledir: "Kesinlikle yeterli bulmuyoruz. Kendimiz geliştiriyoruz, internete bakıyoruz. Öğretmenler bir konuyu uygulamalı işledikleri zaman kendi aralarında değiş tokuş şeklinde paylaşıyorlar." Katılımcı öğretmenler ihtiyaç duydukları yardımcı eğitim-öğretim materyallerine; aralarında fikir alışverişi yapmak amacıyla oluşturdukları sosyal medya grupları veya paylaşım siteleri ile bizzat İslam din dersi öğretmenleri tarafından hazırlanan ders materyallerinin grup üyeleri arasında paylaşılması yoluyla veya hizmet içi seminerlerindeki tecrübe alışverişi ile ulaşmaya çalıştıklarını belirtmişlerdir. Katılımcı görüşlerinden; alıştırmalar, resimler, müzikler, öğretici videolar, maketler gibi derste kullanılacak yazılı veya görsel malzeme ve materyallerin yetersiz olduğu anlaşılmaktadır.

Müller, Baden Württemberg eyaletindeki ilkokullarda verilen İslam din dersleri üzerinde yaptığı araştırmasında derste kullanılan çeşitli metotlara dikkat çekmektedir. Müller; ders sunumunun, dersin hedefleri ve amaçlarına uygun olarak şarkı söyleme ve el işi etkinlikleri ile zenginleştirildiği takdirde, dersin öğrenciler tarafından olumlu yönde değerlendirildiğini ifade etmektedir.<sup>[14]</sup> Müller'in araştırmasında bahsettiği bu metotlar ile katılımcı öğretmenlerin geliştirmeye veya ulaşmaya çalıştıkları alternatif öğretim materyalleri benzerlik göstermektedir. Bu nedenle öğretmenlerin bu tür yardımcı materyalleri öğrenmeyi kolaylaştırmak, dersin etkinliğini artırmak amacıyla geliştirdiklerini ve bu tür materyallerin öğretmenlerin önemli beklentileri arasında olduğunu söylemek mümkündür.

## 2.5. Dersin Diline İlişkin Görüşler

İslam din dersi öğretmenlerine Almanca dilinde iyi bir İslam dersi imkanı için bazı sorular yöneltilmiştir. Araştırma bulgularına aşağıda kategoriler altında yer verilmektedir.

**Almanca İslam Din Dersi:** Katılımcı öğretmenlerin hepsi, öğrencilerin İslam din dersinin Almanca dilinde verilmesinden yana olumlu görüş bildirmişlerdir. Katılımcılar, öğrencilerin dersi Almanca dilinde anlayabildiklerini, dinlerini Almanca dilinde öğrenebildiklerini dile getirmişlerdir. Katılımcılar, öğrenciler tarafından anlaşılmayan Almanca dinî kavramların veya konuların, Türkçe veya Arapça ya da öğrencilerin kendi dillerinde karşılığını vermek suretiyle Almanca dinî kavramların anlaşılması noktasında ortaya çıkan zorluğun aşıldığından bahsetmişlerdir. Ö\_11 görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Almanca'da çocuklarla iyi anlaşırız. Ve çocuklar zaten farklılıklarını kendileri dile getiriyor. Suriyeli çocuk onu öyle telaffuz etmiyoruz diyebiliyor. Türk çocuk ben abdest alıyorum diyor. Ben Türkçe abdest, Almanca Gebetswaschung diyorum. Arap çocuk biz wudu diyoruz diyor. Almanca olması da hepsini bi noktada birleştirmek için çok önemli." Katılımcı ifadelerinden; öğretmenlerin, çocukların konuyu kavrayabilmelerine yardımcı olmak amacıyla dersi oldukça öğrenci düzeyine uygun hale getirerek kolay bir dille anlatmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Katılımcı öğretmenlerden bazıları (Ö\_02, Ö\_06, Ö\_10), öğrencilerin derste zorlanmalarındaki etkeni dersin Almanca dilinde işlenmesinde değil; öğrencilerin dinlerindeki bazı kavramları Almancada veya kendi ana dilinde hangi kelimeye karşılık geldiğini bilmemelerinde görmektedir. Bu durumun nedenini katılımcılardan Ö\_10'nun da belirttiği gibi; öğrencilerin dinlerini aile ortamında sadece kendi ana dillerinde konuşmalarına, öğrencilerin İslam dersi ile karşılaşmalarına kadar dinlerini Almanca dilinde duyma, konuşma fırsatı bulamadıklarına bağlamak mümkündür.

[14] Peter Müller "Christen sind trotzdem unsere Freunde. Schwerpunkt Baden Württemberg", *Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*, Harry Harun Behr, Christoph Bochinger, Mathias Rohe und Hansjörg Schmid (Hg.) (Berlin: Lit Verlag, 2010), 11.

Müller yaptığı araştırmasında, Almanca dilinde verilen din dersinin, öğrencilere inancını Almanca dilinde konuşabilme ve tartışabilme imkanı verdiğiinden, bununla birlikte öğrenciye bazı Kur'an ayetleri üzerinde Almanca tartışabilme ve bu tartışmalarla Almanca baş edebilme yeteneği kazandırdığından bahsetmektedir.<sup>[15]</sup> Katılımcı öğretmenlerin görüşleri bu doğrultuda değerlendirildiğinde; öğrenciler, ana dilinde bildikleri, tanıdıkları dinî kavramların Almanca dilindeki karşılığını derste öğrenme imkanı bulmaktadır. Böylece öğrencilerin, ana dilindeki dinî kavramları Almanca karşılıkları ile ilişkilendirmek suretiyle Almanca dilinde de dinini tanıma, anlama, konuşma ve tartışma becerilerini geliştirebilme imkanı bulduklarını söylemek mümkündür.

**Almanca Dinî Kavramlar:** Dinî kavramların Allah-Gott, İsa-Jesus örneği üzerinden Almanca dilinde kullanımına ilişkin araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğu (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_08, Ö\_11) dinî kavramların Almanca diline anlam aktarımı noktasında derste bir sorun yaşamadıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcıların, dinî kavramları Almanca dilinde anlatırken; öğrencilerin Almanca dinî kavramlarla ilk defa karşılaşması esnasında anlamakta zorluk çektiklerini fakat bu kavramların öğrencilerin kendi dillerinde de karşılığını bulacak şekilde açıklamasının yapıldığı takdirde öğrencilerin kavramları kavrayabildiklerini ve kolay öğrenebildiklerini ifade etmişlerdir. Ö\_08'in görüşü şöyledir: "Öğretmen Allah ya da Gott kelimesini nasıl bir ayırıştırma ile anlattığı önemli. Allah diyorsunuz ama Almanya'da Gott'tan başka kelime bilinmiyor ki! Ama Allah kelimesini kullanmak zorundayız diye anlatıyorum. Jesus ile İsa'nın aynı manaya geldiğini İslami açıdan anlatmaya çalışıyorum." Katılımcılar, Almanca dilinde ifade edilen dinî kavramların anlam karmaşıklığına sebebiyet vermediğini, sorun olduğu durumlarda öğretmen tarafından açıklandığı takdirde o kavramın öğrenciler tarafından anlaşıldığını belirtmişlerdir.

Allah-Gott, İsa-Jesus terimlerinin öğrenciler tarafından anlaşılacak, ayırt edilip edilemediği noktasındaki soruya katılımcılar; bu terimlerin Hristiyanlık ve İslamiyet'te işaret ettiği manalarına karşılaştırmalı açıklamalarla yaklaşıldığı takdirde, öğrenciler tarafından kavrandığını ve öğrencilerde bir karışıklık oluşturmadığını belirtmişlerdir. Katılımcılar bu terimlerin birbiri yerine kullanılabileceğini, terimlerin Almanca karşılığının ondan başkasının olamayacağını ifade etmişlerdir. Katılımcı görüşlerinden hareketle, Almanca dilinde ortak bir din dili oluşturmak ve dolayısıyla Müslüman öğrencilerle Almanca dilinde iletişim kurabilmek amacıyla bu terimlerin birbiri yerine kullanıldığını anlamak mümkündür.

Bazı katılımcılar (Ö\_09, Ö\_10) Gott-Allah kullanımına ilişkin farklı görüş bildirmişlerdir. Ö\_10'un görüşü şu şekildedir: "Allah bizim için zaten her zaman

[15] Ingrid M. Müller, "Natürlich ist ein Religionsunterricht im eigenen Glauben besser", *Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*, Harry Harun Behr, Christoph Bochinger, Mathias Rohe und Hansjörg Schmid (Hg.) (Berlin: Lit Verlag, 2010), 22.

Allah`tır, onu Gott olarak tercüme etmiyoruz. Gott olarak kullanılsa karmaşa yaşayabilir. Hz. İsa olarak kullanıyoruz.” Katılımcı iki öğretmen; Allah ve Gott kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanımlarının öğrencilerde kafa karışıklığına sebebiyet verebileceğini ifade etmektedirler.

Katılımcıların bir kısmı (Ö\_02, Ö\_04, Ö\_07, Ö\_09, Ö\_11) bazı dinî kavramların başka alfabeyle aktarılması esnasında oluşan yazılış biçimi sorunundan bahsetmektedir. Katılımcılardan Ö\_02, Ö\_09, Ö\_11; namaz teriminin örneğini vererek, bu kelimenin Arapça`da hem salah hem de salat olarak Arapça dilinden kaynaklanan farklı yazılış şekilleriyle okunabileceğini, bu kelimenin Almanca karşılığının Gebet olduğunu ve Gebet kelimesinin öğrencilerin kendi dillerinde de ilişkilendirilecek şekilde açıklandığı takdirde işaret ettiği anlamı bakımından bir sorun oluşturmayacağına işaret etmişlerdir. Yine bir katılımcı (Ö\_04) Hz. Hatice`nin ismini örnek göstererek, bu ismin yazılışını Türk öğrenciler için Hatice, Arap öğrenciler için Hatica olarak tercih ettiğini ifade etmektedir. Katılımcı, Hatica isminin Hatice ile aynı olduğunu Türk öğrencilere açıkladığını dile getirmektedir. Katılımcılardan Ö\_07 tarafından; farklı yazılış biçimlerinin öğrencilerin zihninde karışıklığa sebebiyet vermemesi amacıyla tek bir yazılış biçiminin benimsenerek bütün kaynaklarda standartlaştırılması önerilmektedir. Böylece dersin odak noktasının terimlerin aktarım şekilleri değil; dinî terimin işaret ettiği konunun bizzat kendisi haline gelebileceğini söylemek mümkündür.

Hem dinî terimlerin, Allah-Gott, İsa-Jesus örneğinde olduğu gibi Almanca diline aktarımıyla ilgili hem de dinî kavramların aktarımı noktasında anlam ve biçime ilişkin hususlarla ilgili katılımcı görüşleri değerlendirildiğinde; öğretmenlerin, bu kavramların doğru şekilde izahı ile ilgilendiklerini söylemek mümkündür. Farklı ders kitaplarında yer alan farklı aktarım biçimleri hakkında ise, İslam din dersi öğretmenleri tarafından öğrencilere bu aktarımlar noktasında gerekli açıklamaların yapılması suretiyle olası karışıklığın önüne geçildiği anlaşılmaktadır.

## 2.6. Öğrenci Velilerine İlişkin Görüşler

Araştırmaya katılan İslam din dersi öğretmenlerine dersin velileri ilgilendiren yönlerine ilişkin sorular sorularak kategoriler altında sınıflandırılarak aşağıda verilmiştir.

**Velilerle İletişim:** Araştırmaya katılan öğretmenlere derse gelen öğrencilerin velileri ile iletişim ve irtibatları hakkında sorulan soruya katılımcıların tamamı, veliler ile düzenli bir iletişim ve iş birliği içinde olmadıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılar, velileri derse karşı ilgisiz bulduklarını belirtmişlerdir. Ö\_01`in görüşü şöyledir: “Veliler ya ilgilenmiyorlar ya gerçekten ilgilenmek istemiyorlar. Hiç ulaşamadığımız hiç görüşemediğimiz veliler oluyor.” Elde edilen görüşler çerçevesinde; katılımcılarla veliler arasında iletişimin oldukça kısıtlı olduğu veya hiç ol-

madığı anlaşılmaktadır. Katılımcı görüşleri dikkate alındığında; bu iletişimsizliğin nedeni olarak ya velilerin derse karşı ilgisiz bir tavır içinde oldukları veya bu ders hakkında bilgi sahibi olmadıkları söylenebilir. Velilerin öğretmenlerle iletişimsizliklerinin temelinde; bir katılımcı öğretmenin (Ö\_08) "Genel olarak Türk ve Müslüman ailelerde bir ilgisizlik hala var." şeklindeki görüşü doğrultusunda, göçmen ailelerin göçe bağlı sosyal, ekonomik, kültürel yapılarından kaynaklanan eğitime yönelik ilgisizliklerinin olduğunu düşündürmektedir.

Katılımcılardan 3'ü velilerle yaşadıkları bazı sorunlardan bahsetmişlerdir. Katılımcılardan Ö\_05 derste Allah yerine Gott kullandığından dolayı sorun yaşadığını ifade etmiştir. Veli, katılımcı öğretmene, Hristiyanlar Allah kavramını kullanmazlarken, Müslümanların neden Gott'u tercih ettiğini sormaktadır. Yine bir başka veli, katılımcının hangi dinî cemaate ait olduğunu öğrenmek istemiştir. Bir diğer katılımcı ise (Ö\_06), bazı veliler tarafından eğitiminin yetersiz bulunduğunu, diğer dinler hakkında bilgi veren ders konularının bazı veliler tarafından problemli görüldüğünü ve anlayışla karşılanmadığını ifade etmektedir. Ö\_09 ise sünni mezhebe dayalı verilen dersin, diğer mezheplerden olan öğrencilerin velileriyle sorunlar yaşattığını belirtmektedir. Katılımcıların velilerle genellikle dersin içeriğine yönelik sorunlar yaşadığı anlaşılmaktadır. Velilerin genellikle sahip oldukları dinî algı ve anlayışlarından dolayı öğretmenlerle sorun yaşadığını söylemek mümkündür.

Velilerin derse ilgilerine ilişkin görüşler bildiren Konya, bazı öğrenci velilerinin derse ilgili olduğunu, dersin içeriği hakkında bilgi sahibi olmaya çalıştıklarını belirtirken; buna karşın bazı velilerin ise derse ilgisiz olmasına rağmen çocuklarını derse yolladıklarını ve dersin yetersiz olduğunu belirttiklerini ve bu velilerin ise derse karşı ön yargılı olduklarını ifade etmektedir. Konya'ya göre aileler kendi dinleri hakkında çok az bilgiye sahiptir. Aileler dinî bilgileri ya kulaktan dolma ya da ailelerinden edindikleri kadarıyla bilmektedir. Konya'ya göre bazı ailelerle bu sebepten dolayı dersin içeriği noktasında anlaşmazlık yaşanabilmektedir.<sup>[16]</sup> Konya'nın araştırma bulgularıyla örtüşen görüşlerinden hareketle; velilerin derse ilgisiz olmasının temelinde, ailelerin hem dinleri hakkında az bilgiye sahip olmaları hem kulaktan dolma bilgilerin de etkisinin yanında ailelerdeki havaleci eğitim anlayışının etkisiyle de velilerin çocuklarının eğitimleri konusunda ilgisizliklerinin hakim olduğu söylenebilir.

**Velilerin Derse Katkısı:** Velilerin İslam din dersine yapacakları katkılar noktasında katılımcı öğretmenlerin çoğunluğu (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_08, Ö\_09, Ö\_11), velilerin din dersi sürecine çeşitli faydalı katkılar yapmaları gerektiği yönünde görüş bildirmişlerdir. İlk olarak katılımcı öğretmenlerin çoğunluğunun (Ö\_01, Ö\_02, Ö\_03, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_07, Ö\_09) beklenti ola-

[16] Konya "Erfahrungen als Lehrkraft für Islamunterricht in deutscher Sprache", 476.

rak yoğunlaştıkları nokta; velilerin, çocuklarının dinî eğitimlerini desteklemeleri ve İslam dersine ilgili olmaları gerektiğidir. Ö\_11'in görüşü şöyledir: "Veliler her bayramda gelip de bayramı biz organize edeceğiz ne zaman yapalım deseler çok sevindirir." Yine katılımcıların çoğunluğunun (Ö\_03, Ö\_04, Ö\_05, Ö\_06, Ö\_08, Ö\_09, Ö\_11), velilerin dinî aktiviteler organize etmeleri, bu aktivitelere iştirak etmeleri ve bu tür dinî etkinlikleri desteklemek suretiyle dersin başarısına katkıda bulunmaları gerektiği yönünde görüş bildirdikleri görülmektedir. Ö\_08'in görüşü şöyledir: "Velilerle iş birliği önemli. Okulda bir kutlama gibi herhangi bir şey yapmak istense biz öğretmen olarak dayanacaklarımız ebeveynler." Beklentilerden hareketle; velilerin derse ilgili davranmaları, ders etkinliklerine iştirak etmeleri veya bu tür etkinlikleri bizzat organize ederek düzenlemeleri suretiyle dersin anlam ve önemini çocuklarına hissettirmeleri gerektiği anlaşılmaktadır. Katılımcılar, velileri pasif öğretimden aktif öğretime geçmede önemli bir araç olarak görmek istemektedirler denilebilir. Ayrıca ders içeriklerinin hayatla buluşturularak dersin işlevsellik kazanması noktasında velilerin önemli görüldüğünü söylemek mümkündür.

### SONUÇ VE ÖNERİLER

1. Öğretmenlere göre İslam din dersinin sorumluluğu devletin gözetiminde bütün kamu okullarında düzenli bir ders halinde devam etmelidir. Devlet, dersin verimi noktasında işin ehli olan dinî cemaatlerle iş birliği yapabilir.
2. Okul yönetiminden dersin toplum tarafından kabullenirliğini artırmak ve dersi tanıtmak amacıyla aktif roller üstlenilmesi beklenmektedir.
3. BW eyaleti İslam din dersi danışma kurulunun; öğretmenleri bilgilendirmeleri, dersin içeriğini ilgilendiren çalışmaları hızlandırmaları ve öğretmenlerin derse yönelik soru ve sorunları karşısında yol gösterici bir kılavuz olması kuruldan beklenen önemli isteklerdendir.
4. Ders hedefleri önceki hedeflere kıyasla daha açık ve memnun edici bulunmuştur. Öğretmenler İslam din dersiyse İslami bilinç oluşturmayı hedeflemek istemektedirler.
5. Dersin, öğrencilerde özgüveni artırıcı, diğer dinlerle olan ilişkilerde birleştirici bir fonksiyona sahip olması beklenmektedir.
6. İnanç alanına giren konular öncelikli öğretilmesi gereken konular arasında görülmektedir. İkinci sırada ahlakla ilgili konular yer alırken son sırada ibadet alanına giren konular yer almalıdır.
7. Müfredat uygun bulursa da müfredatın öğrenci seviyelerine uygun hale getirilerek işlenmesi sürecinde faydalanmak üzere İslam din dersi kitabı ve materyalleri noktasında çalışmalar yapılması önemli beklentiler arasındadır.
8. Miteinander auf dem Weg (Yolda Birlikte) ders kitabı ile Bismillah yardımcı kitabı en çok tercih edilen ders kitaplarındandır. Öğretmenler; görsel, dil,

anlatım biçimi açısından öğrenci seviyesine uygun, eğitim-öğretim süreci boyunca kullanıma elverişli olan nitelikli İslam din dersi kitabı çalışmalarına hız kazandırılmasını beklemektedirler.

9. İslam din dersi kitapları genellikle içerik, dil ve resim bakımından yetersiz bulunmuştur. Görselleri ve içeriği bakımından dersin amacını saptırmayan, ayrımcılığa fırsat vermeyen, öğrencileri derse odaklayan kitaplar pedagoğlar ve İslam ilahiyatçıların iş birliğinde hazırlanmalıdır.

10. Resimler, dinî müzikler, dinî içerikli videolar, maketler, alıştırmalar gibi yazılı ve görsel malzeme ve materyallerin tasarımına ihtiyaç duyulmaktadır.

11. Almanca dilinde verilen ders, öğrencinin diğer din mensubu arkadaşları arasında aidiyet ve kimlik duygularının ortaya çıkmasında önemli bir faktör olarak görülmektedir ve bu nedenle dersin Almanca dilinde desteklenmesi beklenmektedir.

12. Bazı dinî kavram veya konuların öğrenciler tarafından Almancada daha kolay anlaşılmasını ve öğrenilmesini sağlamak amacıyla öğrencilerin genel olarak yetersiz olan Almanca`larının mutlaka geliştirilmesi beklenmektedir.

13. Öğretmenler öğrenci velilerini derse karşı ilgisiz ve derse ilişkin bazı hususlarda bilgisiz bulmaktadırlar. Bu bakımdan öğretmenler, velilerle iletişim ve iş birliği içinde olmayı istemektedirler.

## ÖNERİLER

14. Devletin dersin verimi için din eğitimi alanında yetkin dinî cemaatlerle iş birliği yapması, öğretmenlerin dersi yürütme ve yönlendirme sürecinde önem arz etmektedir.

15. Ders kitapları içerikli, seviyeye uygun, anlaşılır, sade hazırlanmalı ve bir eğitim öğretim süreci boyunca öğretmenlere rehberlik etmelidir. Burada yetkin dinî cemaatler bir çözüm olabilir.

16. Nitelikli İslam din dersi öğretmeni yetiştirmek amacıyla Türk-Alman üniversitelerinin iş birliğiyle ortak bir eğitim programı yürütülebilir.

17. Din dersi danışma kurulu ya da dinî cemaatlerin uzmanları tarafından öğrenciler tarafından günlük hayatla ilgili dinî sorulara yönelik soru-cevap platformu veya katalogu hazırlanabilir.

18. İslam din dersi öğretmenleri alanlarındaki gelişmeleri takip edebilmeleri için ilahiyatçılarla buluşturulup bir araya getirilerek aralarında bilgi akışının sağlanması hususundaki çalışmalara yer verilmelidir.

19. Almanya'nın diğer eyaletlerindeki öğretmenlerin de görüş ve beklentileri de tıpkı bu araştırmada olduğu gibi bilimsel yöntemlerle ele alınarak analiz edilmesi ve ders ilgi, ihtiyaç ve beklentilere göre şekillendirilmelidir.



20. Ortaöğretim ve lise düzeyinde ders veren İslam din dersi öğretmenlerinin de dersten beklentileri tespit edilmelidir.

21. Akademisyelerin bu bilgiler ışığında ilgili meselelerde çözüm önerileri geliştirerek Almanya`daki okullarda uygulanan İslam din dersinin ihtiyaç ve beklentiler odaklı geliştirilmesine destek olmaları beklenmektedir.

22. İslam din dersinin çerçevesi ne ile, neden, nasıl, ne amaçla İslam din dersi soruları kapsamında incelenerek; öğretmen, içerik ve hedef kitle üçgeninde bütün sınıf seviyelerine yönelik bir İslam din dersi didaktiği oluşturulmalıdır.

### KAYNAKÇA

- Aşkoğlu, Nevzat Yaşar. *Federal Almanya'daki Türk Çocuklarının Temel Eğitiminde Din Eğitiminin Yeri ve Baden-Württemberg Eyaletlerinde Mukayeseli Bir Alan Araştırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Aşkoğlu, Nevzat Yaşar. *Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Başkurt, İrfan. *Federal Almanya'da Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Demircioğlu, Ebru. "Dokuzuncu Sınıf Tarih Ders Kitabında Yer Alan Görşeller Hakkında Öğretmen Görüşleri: Trabzon Örneği". *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/7* (Summer 2013), 95-107.
- Dresing, Thorsten – Pehl, Thorsten. *Praxisbuch Interview, Transkription&Analyse Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende*. Marburg: Eigenverlag, 5. Auflage, 2013.
- Kiefer, Michael. "İslamische Religionspädagogik und -didaktik - Offene Fragen zu den Gegenständen einer neuen wissenschaftlichen Fachrichtung". *Islamunterricht-Islamischer Religionsunterricht-Islamkunde, Viele Titeln ein Fach?*. Irka-Christin Mohr und Michael Kiefer. 21-33. Bielefeld: transcript Verlag, 2009.
- Konya, Pervin. "Erfahrungen als Lehrkraft für Islamunterricht in deutscher Sprache". *İslamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung. Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte*. Bülent Uçar (Hrsg.). 475-478. Frankfurt: Peter Lang, 2011.
- Müller, Ingrid M. "Natürlich ist ein Religionsunterricht im eigenen Glauben besser". Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht. Harry Harun Behr, Christoph Bochinger, Mathias Rohe und Hansjörg Schmid (Hg.).15-24. Berlin: Lit Verlag, 2010.
- Müller, Peter. "Christen sind trotzdem unsere Freunde. Schwerpunkt Baden Württemberg". *Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*. Harry Harun Behr, Christoph Bochinger, Mathias Rohe und Hansjörg Schmid (Hg.). 9-14. Berlin: Lit Verlag, 2010.
- Selçuk, Mualla. "Überlegungen zum Islamischen Religionsunterricht in Deutschland". *İslamische Religionspädagogik-Etablierung eines neuen Faches*. Peter Graf (Hg.). 105-117. Göttingen: V&R Unipress, 2007.
- Şimşek, Nihat. *Derste Eğitim Teknolojisi Kullanımı*. Ankara: Anıl Matbaa, 1997.
- Topçuk, Ali. *Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Derstleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tosun, Cemal. *Federal Almanya'da Yaşayan Türklerin Din Eğitiminde Caminin Yeri ve Din Görevlilerinin Yeterlilikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Uçar, Bülent – Bergmann, Danja (Hg.). *İslamischer Religionsunterricht in Deutschland: fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. Göttingen: V&R Unipress Osnabrück, 2010.
- Zengin, Halise Kader. *Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri, Bavvera Eyaleti Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.





## **Hâtim et-Tâî'nin Şiirlerinde Talebî İnşâ**

### The Demand Insha in Hâtim et-Tâî's Poems

**Doç. Dr. Ahmet TEKİN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İslami İlimler Fakültesi / Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin  
• [anadoluplatformu@hotmail.com](mailto:anadoluplatformu@hotmail.com) • ORCID > 0000-0002-3402-2895

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma / Research

**Geliş Tarihi / Received:** 3 Ocak/Jan 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 7 Nisan/April 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 52 | **Sayfa / Pages:** 133-164

**Atıf/Cite as:** Tekin, A. "Hâtim et-Tâî'nin Şiirlerinde Talebî İnşâ"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 133-164.

## HÂTİM ET-TÂÎ'NİN ŞİİRLERİNDE TALEBÎ İNŞÂ

### ÖZ:

Arap belâgatının iki ana esasından biri olan inşâ, talebî ve gayr-i talebî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Talebî inşâ, emir, nehiy, istifham, nidâ ve temennî kısımlarına ayrılmaktadır. Bu olguların her biri asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belagî amaçlardan dolayı asıl manası dışında da kullanılmıştır. Talebî inşâ Arap diline ilgi duyanlar tarafından şimdiye kadar genellikle nazari boyutuyla ele alınmış veya sınırlı birkaç örnekle yetinilmiştir. Dolayısıyla şiirin uygulama alanı olduğu talebî inşâ çalışmaları azdır. Câhiliye döneminin ünlü şairlerinden biri olan Hâtim et-Tâî'nin (ö. 578?) şiirlerinin şimdiye kadar talebî inşâ açısından değerlendirilmemiş olması bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir. Bu çalışmada Hâtim et-Tâî'nin şiirleri talebî inşâ açısından incelenmiş ve talebî inşânın uygulamalı bir örneği ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Hâtim et-Tâî'nin, muhtevası Allah'a iman, cömertlik, cesaret, bağışlayıcılık, iffet, dürüstlük, sadakat, alçakgönüllülük, şerefini korumak, esiri salıvermek, açları doyurmak, çıplakları giydirmek, misafire ikramda bulunmak, yemek yedirmek, herkese selam vermek ve hiçbir isteği geri çevirmemek gibi meziyetlerden oluşan şiirlerinde bu üslubu büyük bir ustalıkla kullandığı tespit edilmiştir. Bu çalışmanın neticesinde talebî inşânın hangi kısımlarının Hâtim'in şiirlerinde yer aldığı ve bu kısımlardan hangilerinin asıl manalarında veya temel manalarının dışında kullanıldığı ve kendi manasının dışında kullanılırken elde edilen anlamın siyaktan mı yoksa üslubun kendisinden mi elde edildiği ile ilgili zihinlerde yer alan sorular yanıtını bulmuştur. Buna ilaveten Hâtim'in kimliği, şiirleri, şiirlerinde savunduğu değerler ve şiirlerinde yer alan talebî inşâ örnekleri hakkında verilen malumat da söz konusu sorulara cevap olacaktır.

Çalışmamızın giriş kısmında belâgat ilminin alt disiplinlerine kısaca değinilmiş ve Hâtim et-Tâî ve divânı hakkında özet bir bilgi verilmiştir. Sonrasında me'ânî ilminin iki ana başlığından biri olan inşâ konusuna yer verilmiş ve Hâtim et-Tâî'nin şiirleri talebî inşânın kısımlarını oluşturan emir, nehiy, istifham, nidâ ve temennî üslupları açısından incelenmiştir. Çalışmamızın sonuç kısmında ise çalışmada varılan sonuçlara yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Belâgat, Talebî İnşâ, Hâtim et-Tâî, Şiir.



## THE DEMAND INSHA IN HÂTIM ET-TÂÎ'S POEMS

## ABSTRACT:

Insha, which is one of the two main branches of Arabic rhetoric is divided into two parts: demanding and non-demanding. Demanding insha is divided into parts such as order, prohibition, rhetorical question, solicitation and request. Each of these parts is used in its original meaning as well as for some rhetorical purposes. Demanding insha has been dealt with theoretically by those who are interested in the Arabic language, or a limited number of examples have been sufficed until now. Therefore, there are few demanding insha studies in which poetry is an application area. The fact that the poems of Hâtım et-Tâî (d. 578?), one of the famous poets of the Age of Ignorance, have not been evaluated in terms of demanding insha until now has prompted us to do such a study. In this research, the poems of Hâtım et-Tâî were examined in terms of demanding insha and an attempt was made to present an applied example of demanding insha. In the content of Hatim al-Tâî, it has been determined that he uses this style with great mastery in his poems, which consist of virtues such as belief in Allah, generosity, courage, forgiveness, chastity, honesty, loyalty, humility, protecting one's honor, releasing the prisoner, feeding the hungry, dressing the naked, serving the guest, feeding food, greeting everyone and not rejecting any request. As a result of this study, the questions in the minds about the parts of the demanding insha which are included in Hatim's poems, the parts that are used in their original meanings or out of their original meanings and whether the meaning obtained when used outside the original meaning is obtained from the context or from the style itself has been answered. In addition to this, the information given about Hâtım's identity, his poems, the values he defended in his poems and the examples of demanding inşâ in his poems will also answer the questions.

In the introduction part of our study, the sub-disciplines of the science of rhetoric are briefly mentioned and a brief information about Hâtım et-Tâî and his poems is given. Afterwards, the subject of insha which is one of the two main titles of the science of meaning is included and the poems of Hâtım et-Tâî are examined in terms of the styles of command, prohibition, rhetorical question, solicitation and request which form the parts of demanding construction. In the conclusion part of our study, the results of the research are given.

**Keywords:** *Arabic Language, Rhetoric, Demanding Insha, Hâtım et-Tâî, Poetry.*



## GİRİŞ

Belâgat kelimesi, sözlükte “Sözün fasih ve açık seçik olması” anlamındadır.<sup>[1]</sup> Belâgat âlimleri, bu sözcüğün ıstilahî anlamı için iki farklı tanım geliştirmişlerdir. Nitekim belâgatçılar, biri “Meleke”, diğeri “İlim” olmak üzere bu kelimeyi iki farklı manada kullanmışlardır. Söz konusu dilciler, meleke manasındaki belâgat için “Sözün, fasih olmasıyla beraber muktezayı hâle (durumun gereğine) uygun olarak maksadı dile getirmesi” şeklinde bir tanım geliştirirken ilim manasındaki belâgati ise “Düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen bilim” şeklinde tarif etmişlerdir. Belâgat ilmi, me’ânî, beyân ve bedî olmak üzere üç alt disiplinden oluşmaktadır.<sup>[2]</sup> Me’ânî ilmi, sözü duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini incelerken beyân ilmi, bu nitelikteki sözü, açıklık ve kapalılık bakımından birbirinden farklı olan anlatım biçimleriyle ifade etmenin ele alındığı disiplindir. Me’ânî ve beyan şartlarını haiz olan ifadeyi güzelleştiren sanatlardan bahseden disipline ise bedî adı verilmiştir.<sup>[3]</sup>

Bu çalışmada İslâmiyet’ten önceki mert ve cömert Arap tipinin ideal örneğini oluşturan Hâtim et-Tâî’nin şiirleri me’ânî ilminin alt başlıklarından biri olan talebî inşâ açısından incelenmekte ve böylece talebî inşânın uygulamalı bir örneği ortaya konulmaya gayret edilmektedir. Nitekim talebî inşâ şimdiye kadar genellikle nazari boyutuyla ele alınmış veya sınırlı birkaç örnekle yetinilmiştir. Dolayısıyla şiirin uygulama alanı olduğu talebî inşâ çalışmaları azınlıkta kalmıştır. Câhiliye şairlerinin en ünlülerinden biri olan Hâtim et-Tâî’nin şiirlerinin şimdiye kadar talebî inşâ açısından değerlendirilmemiş olması bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir. Çalışmanın amacı, Hâtim’in şiirlerinde yer alan talebî inşâ örneklerini tespit etmek ve bunlar hakkında bilgi vermektir. Şiirlerindeki talebî inşâ örnekleri seçilirken Hâtim’in hayatı boyunca savunduğu değerler de göz önünde bulundurulmuş ve o değerleri haiz örneklerle istişhâd etmeye gayret edilmiştir. Nitekim şerefini korumak, esiri salıvermek, açları doyurmak, çıplakları giydirmek, misafire ikramda bulunmak, yemek yedirmek, herkese selam vermek ve hiçbir isteği geri çevirmemek gibi meziyetlere sahip olan Hâtim et-Tâî, şiirlerinde Allah’a iman, cömertlik,

[1] el-Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed b. ‘Amr, *Kitâbu’l-Ayn*, Thk. Mehdi el-Mahzûmî İbrâhîm es-Sâmerrâî, (Beirut: Mektebetu’l-Hilâl, ts.), 4, 421; İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu’l-Arab*, (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 8, 420.

[2] Ebû’l-Me’âlî Celâlüddîn el-Hafîb Muhammed b. ‘Abdirrahmân el-Kazvîni, *el-İdâh fî ‘ulûmi’l-belâge*, Thk. Muhammed ‘Abdulmun’im el-Hafâcî, (Beirut: Dâru’l-Cil, 1993), 1, 47; ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, et-Ta’rîfât, (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye), 1983, s. 46; Nasrullah Hacimüftüoğlu, “Belâgat ilminin gelişmesine müessir olan kaynaklar”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/0, (1993), 268; Ahmet Tekin, ‘Abdulkâhîr el-Curcânî ve Esrâru’l-belâga adlı eseri, (Ankara: İlahiyat Yayınları), 2021, s. 13; Hamit Salihoğlu, *Abdulkerîm el-Muderris ve Mevâhibu’l-Rahmân Adlı Eserinin Nahiv Açısından İncelenmesi*, (Diyarbakir: Seyda yayınları, 2018), s. 67.

[3] Kazvîni, *el-İdâh fî ‘ulûmi’l-belâge*, 1, 50; Muhammed Ahmed Kâsım-Muhyiddîn Dîb, ‘Ulûmu’l-Belâge el-Bedî’ ve’l-Beyân ve’l-Me’ânî, (Lübnan: el-Muessesetu’l-Hedîse li’l-Kitâb, 2003), s. 258; İsmail Durmuş, “Me’ânî”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28, 204-206.

cesaret, bağışlayıcılık, iffet, dürüstlük, sadakat, alçakgönüllülük ve onur gibi değerleri dile getirmiştir.<sup>[4]</sup>

## HÂTİM ET-TÂÎ

Tam adı Ebû Seffâne (Ebû 'Adî) Hâtim b. Abdillâh b. Sa'd et-Tâî el-Kahtânî olan Hâtim,<sup>[5]</sup> çocukluk yaşlarından itibaren cömertliği ve misafirperverliğiyle tanınarak "Cevâd" lakabıyla anılmış ve bu özelliği darbimesel haline gelmiştir.<sup>[6]</sup> İslamiyet'ten önceki mert ve cömert Arap tipinin ideal örneğini oluşturan Hâtim'in Mâviyye ve Nevvâr isminde iki hanımı ve 'Adî, Abdullah ve Seffâne isminde üç çocuğu vardır.<sup>[7]</sup> Hâtim'in şiirlerinden onun cömertlik, hoşgörü, tevazu, sadakat, iffet ve vefakârlık gibi erdemlerle temayüz etmiş bir insan olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilaveten hakkında bilgi veren kaynaklar, onun şarap içmeyi ve sefahati haram saydığı, Tay kabilesi arasında yaygın olmasına rağmen Hıristiyanlığı kabul etmediği ve atalarının dinine sadık kaldığını bildirmektedir.<sup>[8]</sup> Hâtim et-Tâî'nin ölüm tarihiyle ilgili farklı rivayetler vardır. Ancak genel kabule göre Hâtim, Miladi 578 yılında Hâil vadisinin Tünega yöresinde bulunan Uvâruz dağında ölmüş ve orada defnedilmiştir.<sup>[9]</sup>

## ŞİİRLERİ

Hâtim et-Tâî tarafından hayatının çeşitli safhalarında söylenen şiirler Ebû Sâlih Yahyâ b. Müdrîk et-Tâî tarafından İbnü'l-Kelbîden yapılan rivayete dayanılarak

- [4] el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Kitâbu'l-eğânî*, thk: İhsan 'Abâs vd., (Beyrut: Dâru Sâdir, 2008), 17, 261; Hâtim et-Tâî, *Divân*, nşr. Müfîd M. Kumeyha, naşirin girişi, (Beyrut: 1986), s. 76.
- [5] el-Merzubânî, Ebû 'Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Sa'îd el-Horâsânî el-Bağdâdî *Mu'cemu's-şu'arâ*, tsh. Fritz Krenkow, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), s. 301; Abdülvehhab Öztürk, Hâtim Tâî divanı, tercüme, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014), s. 13.
- [6] er-Râgîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Muhâdarâtu'l-udebâ ve muhâverâtu's-şu'arâ ve'l-buleğâ*, (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420), 2, 228; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *eş-Şî'r ve's-şu'arâ*, (Kahire: Dâru'l-Hedîs1423), 1, 235-238; Şevki Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî: el-asru'l-Câhilî*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif ts.), s. 68; ed-Diyârbekrî, Kadî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan, *Târihu'l-hamîs fî ahvâli enfesi'n-nefis*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.) 1, 255; Süleyman Tülücü, "Hâtim et-Tâî" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16, 472-473.
- [7] Ömer Ferrûh, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn), 1997, 1, 187; Ebû Sâlih Yahyâ b. Müdrîk et-Tâî, *Divânu şî'ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruhu*, thk. 'Adil Süleyman Cemal, (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.), s. 12-15.
- [8] er-Râgîb el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ ve muhâverâtu's-şu'arâ ve'l-buleğâ*, 2, 228; İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şu'arâ*, 1, 235-238; Şevki Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî: el-asru'l-Câhilî*, S. 68; ed-Diyârbekrî, *Târihu'l-hamîs fî ahvâli enfesi'n-nefis*, 1, 255; Süleyman Tülücü, "Hâtim et-Tâî" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16, 472-473.
- [9] Bkz. E'lem, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Süleyman b. İfâ eş-Şentemerî el-Endelûsî, *Eş'aru's-şu'arâ-i'l-Câhiliyyin-i's-sitte*, by., ts. S. 112-113; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâîyn, 1979, 2, 151; Fecir Begdeş, *Hâtim et-Tâî ve Hassân B. Sâbit'in şiirlerinde İnsani Değerler*, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), s. 24.

düzenlenmiş ve bir divanda toplanmıştır. Şifahi rivayet yöntemiyle aktarılan ve vefatından çok sonra derlenen bu esere Dîvânu Hâtîm et-Tâî adı verilmiştir. Ancak Yahyâ b. Müdrîk'in katkısı sadece İbnü'l-Kelbî'den yapılan rivayetlerle sınırlı değildir. Nitekim kendisi de divana birçok şiir ilave ettiği gibi İbnü'l-Kelbî dışındaki ravilerden de rivayette bulunmuştur.<sup>[10]</sup>

Birçok defa neşredilen divanın ilk baskısı Rizkullâh Hassûn tarafından 1872 yılında Londrada yapılmıştır. Daha sonra Emin Ömer Zeytûne tarafından (*Mecmû' müştemil 'alâ hamsi devâvîn* adlı eser içinde) 1293/1876 yılında Kahirede basılmıştır. Sonraki yıllarda da divan, tahkik ve şerh edilerek farklı baskıları yayınlanmıştır. Divanın diğer baskılarına ait bilgiler şöyledir: Feyz el-Hasan Lahor 1878. Luvîs Şeyho, (eş-Şu'arâ'ü'n-Nasrâniyye içinde) Beyrut 1890. Fr. Schulthess, Leipzig 1897; Beyrut 1383/1963; İbrâhim el-Cuzeynî, Beyrut 1968; Fevzî el-Atvî, Beyrut 1969; Âdil Süleyman Cemâl, Kahire 1975; Kerem el-Bustânî, Beyrut 1953, 1982; M. Muhammed, Cidde 1988; Müfid M. Kumeyha, Beyrut 1986; Cidde 1987.<sup>[11]</sup>

Divanında yer alan şiirler içerik açısından şerefın korunması, esirin salıverilmesi, açların doyurulması, çıplakların giydirilmesi, misafirlere ikramda bulunulması, yemek yedirilmesi, herkese selam verilmesi ve hiçbir isteğın geri çevrilmemesi gibi konulara sahiptir. Bunun yanı sıra Allah'a iman, cömertlik, cesaret, bağışlayıcılık, iffet, dürüstlük, sadakat, alçakgönüllülük ve onur gibi değerler de şiirlerinin temasını oluşturmaktadır.<sup>[12]</sup>Hâtîm et-Tâî'nin divanında yer alan lafızların kulağı tırmalayan tenafür ve zihinleri yoran garabet olgularından uzak olması cömertliğinin divanına da yansıdığını göstermektedir. Onun divanı da tıpkı sahibi gibi kendiliğindenlik, basitlik ve dürüstlük ile diğer divanlardan ayrılmaktadır.<sup>[13]</sup>

Bu çalışmada, Hâtîm'in hayatı ve şiirleri üzerine kapsamlı bir incelemeyi de ihtiva eden Âdil Süleyman Cemâl'in neşri esas alınarak incelemeler yapılmıştır.

## I. İnşâ

İnşâ kelimesi, sözlükte, "ortaya çıkarmak, icat ve ihdas etmek ve yaratmak" gibi manalarda kullanılmıştır.<sup>[14]</sup>Bu kelimenin ıstılâhî anlamı ise "Yalana ve doğruya

[10] Tâî, *Divânu şîri Hâtîm b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 112-114.

[11] Bkz. et-Tâî, *Divânu şîri Hâtîm b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 138-141; Tülüçü, "Hâtîm et-Tâî" DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, DİA, (İstanbul: TDV yayınları, 1997), 16, 472-473.

[12] el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Kitâbu'l-eğânî*, thk: İhsan 'Abbâs vd., (Beyrut: Dâru Sâdir, 2008), 17, 261; Hâtîm et-Tâî, *Dîvân*, nşr. Müfid M. Kumeyha, naşirin girişi, (Beyrut: 1986), s. 76.

[13] İbrahim Abbas, *Şerhu Divâni Hâtîm Tâî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1995), s.11.

[14] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/171; İsmail Durmuş, "İnşâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, DİA, (İstanbul: TDV yayınları, 2000), 22, 334-337.



ihtimali olmayan söz” şeklindedir.<sup>[15]</sup> İnşâ, me’ânî ilminin iki ana başlığından biridir. Nitekim belâgat âlimleri, me’ânî ilmini iki ana esas üzerine tesis etmiştir. Bunlardan biri haber, diğeri de inşâdır.<sup>[16]</sup> İnşâ, haberin karıştıdır. Zira kurulan cümle herhangi bir yargı bildiriyorsa yani bu cümle için “doğrudur” ya da “yanlıştır” gibi bir hüküm verilebiliyorsa bu cümle haber cümlesidir.<sup>[17]</sup> Kurulan cümle henüz meydana gelmemiş bir işten bahsediyorsa yani doğruluk ve yanlılık sıfatlarına sahip olamıyorsa bu cümle inşâ cümlesidir.<sup>[18]</sup> İnşâ, talep bildiren (söylenildiği anda henüz meydana gelmemiş bir fiilin yapılmasını isteyen) ve talep bildirmeyen olmak üzere iki kısma ayrılır. İnşânın birinci kısmı için talebî inşâ, ikinci kısmı için ise gayr-i talebî inşâ denilmektedir.<sup>[19]</sup> Gayr-i talebî inşânın övme, yerme, kase ve taaccüp gibi talep içermeyen örnekleri vardır. Belâgat âlimlerinin çoğu bu kısımın haber konuları arasında saymışlardır.<sup>[20]</sup> Talebî inşâ, gayr-i talebî inşâda olmayan birçok belâgî inceliğe sahip olduğu için araştırmacılar inşânın talebî olan kısmına odaklanmışlardır. Bu nedenle bu çalışmada Hâtim et-Tâi'nin şiirlerinde bulunan bu kısma değinilmemiştir. Talebî inşâ emir, nehiy, istifham, nidâ ve temennî kısımlarına ayrılmaktadır.<sup>[21]</sup> Bu olguların her biri asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belâgî amaçlardan dolayı asıl manası dışında da kullanılmıştır.

### I.I. Emîr

Emir, nehyin zıddı olup daha üst konumda olan kişinin emri alan kişiden bir fiilin yapılmasını talep etmesidir.<sup>[22]</sup> Belâgat âlimleri, emrin ıstılâhî manasını “makam bakımından muhatabından üstün olan kişinin, muhatabından isti’la (üstünlük) yoluyla bir işin yapılmasını talep etmesi” şeklinde vermektedir.<sup>[23]</sup> Emir, asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belâgî amaçlardan dolayı asıl manası dışında dua, iltimâs, ta’cîz, ibâhe, irşâd, tahkîr ve tedîb gibi anlamlarda da kullanılabilir.

[15] el-Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa, *Cevâhiru'l-belâğe fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, Thk. Yusuf es-Samîlî, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), s. 69; Abdulazîz 'Atîk, *'İlmu'l-me'ânî*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'İlmiyye, 2009), s. 69.

[16] Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, *Miftâhu'l-'ulûm*, Thk. Na'im Zerkûr, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987), s. 164; *Kazvîni, el-Idâh fi 'ulûmi'l-belâğe*, 1, 57.

[17] el-Curcânî, Ebû Bekr 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahmân b. Muhammed, *Delâilu'l-'icâz*, Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Mektebetu'l-Medenî, 1992), s. 533.

[18] et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, *el-Mutavvel*, Thk. 'Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2013), s. 171.

[19] Kazvîni, *el-Idâh*, 3, 51; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğe*, S. 69.

[20] Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğe*, 69-70; Habenenne, *el-Belâğetu'l-'Arabiyye*, 1, 168; Ali Bulut, *el-Belâğatu'l-muyessere*, (İstanbul: İlav yayınları, 2016), s. 56.

[21] Kazvîni, *el-Idâh*, 3, 52-93; 'Atîk, *'İlmu'l-me'ânî*, s. 70-71.

[22] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4, 26. el-Fıyruzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-muhî't*, thk. Komisyon, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 1, 344; Curcânî, 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983), s. 37.

[23] Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-Tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1, 121; Kazvîni, *el-Idâh*, 3, 81.

Emir kipinin ne ifade ettiği ise cümlenin siyak ve sibakından ve söylendiği ortam ve durumlardan anlaşılmaktadır.[24] Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan emir kalıbının kullanıldığı başlıca manalar şunlardır:

### I.I.I. Emir Kipinin Asıl Manasında Kullanılması

Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan emir kipleri asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belagî amaçlardan dolayı asıl manası dışında da kullanılmıştır. Asıl manasında kullanılan emir kipi için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

فَكَكَّتْ عَدِيًّا كُلَّهَا مِنْ إِسَارِهَا فَأَفْضِلُ وَشَقِيحِي بِقَيْسِ بْنِ جَحْدَرٍ  
أَبُوهُ أَبِي وَالْأَمْهَاتُ أَمْهَاتُنَا فَأَنْعِمِ فَدَتَكَ النَّفْسُ قَوْمِي وَمَعْشَرِي

"Ateş yak! Gece soğuktur. Ey ateş yakan! Rüzgâr da serttir. Belki buralardan geçen biri ateşini görür. Eğer yaktığın ateş misafir getirirse sen hürsün."<sup>[25]</sup>

Hâtim, bu şiirinde kölesine ateş yakma emrini vermektedir. Hâtim, makam bakımından muhatabından üstün olduğu için burada isti'la söz konusu olmuş ve emir kipi asıl manasında kullanılmıştır.

### I.I.II. Emir Kipinin Asıl Manası Dışında Kullanılması

Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan emir kiplerinin asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belagî mülahazalardan dolayı asıl manası dışında da kullanıldığı söylenmiştir. Söz konusu anlamlar şunlardır:

#### I. Dua

Dua, sözlükte "çağırarak, seslenmek, istemek ve yardım talep etmek" gibi manalarda kullanılan sülâsî mücerredin birinci babından دَعَى الدُّعُو fiilinin masdarıdır.<sup>[26]</sup> Dua kelimesi, belâgat ıstılahında "makam bakımından muhatabından düşük olan kişinin, muhatabından yalvarma yoluyla bir işin yapılmasını talep etmesi" şeklinde tanımlanmaktadır.

[24] Kazvîni, *el-Idâh*, 3, 82-88.

[25] Hâtim et-Tâî, *Divân*, thk. Ahmed Reşâd, (Beirut Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), s. 28; Tâî, *Divânü şî'ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruhu*, s. 271.

[26] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14, 257-260; el-Fîyrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-muhîr*, s. 1282-1283; Osman Cilacı, "Dua", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9, 529-530.

Buna göre derece bakımından düşük olanın kendinden daha yüksek derecede bulunan birinden, yaşça küçük olanın daha büyük olandan, zayıfın güçlüden, kulun Rabbinden bir şey talep etmesi duadır.<sup>[27]</sup>

Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan bazı emir kipleri dua anlamında kullanılmıştır. Onun şu beyitleri dua manasında kullanılan emir kiplerine örnek olarak verilebilir:

فَكَكَّتْ عَدِيًّا كُلَّهَا مِنْ إِسَارِهَا فَأَفْضِلْ وَشَفِّعِي بِقَيْسِ بْنِ جَحْدَلٍ  
أَيُّهُ أَبِي وَالْأُمَّهَاتُ أُمَّهَاتُنَا فَأَنْعِمِ فَدَنْتَكَ النَّفْسُ قَوْمِي وَمَعَشَرِي

*“Adî kabilesinin bütün esir fertlerini serbest bıraktım. Lütfen Kays b. Cahder için de şefaati mi kabul et. Babası babamdır. Analar analarımızdır. İhsan et! Canım, kavmim ve aşiretim sana feda olsun.”<sup>[28]</sup>*

Hâtim et-Tâî, Nu'mân Gassânî tarafından esir alınmış akrabalarını kurtarmak için ondan ricada bulununca Kays b. Cahder hariç esir tutulan akrabaları serbest bırakılır. Nu'mân Gassânî'nin, başka bir talebinin olup olmadığını sorması üzerine Hâtim, bu beyitleri ona hitaben okur ve Kays b. Cahder'in de diğerleri gibi serbest bırakılmasını ister. Bunun üzerine Nu'mân Gassânî, onu da serbest bırakır. Beyitlerde geçen emir kiplerinin dua manasında kullanıldığı cümlenin söylendiği ortam ve durumdan anlaşılmaktadır.<sup>[29]</sup>

## II. İltimâs

İltimas kelimesi, sözlükte “el sürme ve dokunma” anlamındaki لَمَسٌ kökünden türetilmiş iki harf ilaveli sülûsî mezid bir masdar olup “istemek ve aramak” manasındadır.<sup>[30]</sup> Bu kelimenin belâgat ıstılahındaki manası ise “mevki ve sosyal statü olarak denk olan kişilerin üstünlük taslamadan ve birbirlerini hakir görmenden birbirlerinden emir kipi ile bir şeyin yapılmasını istemeleridir.”<sup>[31]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan iltimas manasındaki emir kiplerine onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

[27] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, s. 319; Atîk, *İlmu'l-me'ânî*, s. 70-71.

[28] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 193.

[29] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 192-193.

[30] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6, 209; Fîyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 573.

[31] Kazvîni, *el-İdâh*, 3, 86; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabîyye, li'l-Mevsû'ât, 2006), 1, 317.

أَعَاذِلْ! لَا أَلُوكِ إِلَّا خَلِيْقَتِي فَلَا تُجْعَلِي فُوقِي لِسَانَكَ وَمِزْدَا  
 دَرِيْنِي بَكُنْ مَالِي لِعِرْضِي جُنَّةً تَبِي الْمَالُ عِرْضِي قَبْلَ أَنْ يَتَبَدَّدَا

*“Ey kınayan kadın! Dilini üzerimde törpü gibi kullanma! Karakterim hariç senden hiçbir şey esirgemem. Beni bırak! (malımı cömertçe harcayayım) malım namusuma kalkan olsun. Mal dağılıp yok olmadan önce namusumu korur.”<sup>[32]</sup>*

Hâtim et-Tâî, bu beyitlerle cömertlikte fazla ileri gittiği gerekçesiyle onu eleştiren hanımına hitap etmektedir. Beyitteki emir kipi asıl manasında (üstün asttan bir şeyi talep etmesi) kullanılmamıştır. Nitekim kişinin hanımı onunla aynı sosyal statüye sahip olduğu için onun dengidir. Dolayısıyla Hâtim’in bu ve benzeri beyitlerde hanımlarına hitaben sarf ettiği emir kipleri eşit olan iki kişiden birinin diğerinden bir şey talep etmesi şeklindedir.

### III. Ta’ciz

Sözlükte “gücü yetmemek, yapamamak” anlamındaki عجز kökünden türetilen تعجز kelimesi “âciz bırakmak” demektir.<sup>[33]</sup> Bu kelimenin belâgat ıstılahındaki manası ise “muhababın acizliğini ortaya çıkarmak için onun yapamayacağı bir şeyi yapmasını emretmek” şeklindedir.<sup>[34]</sup> Hâtim et-Tâî’nin şiirlerinde bulunan bu türden emir kipleri için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

أَرِيْ حَوَادَا مَاتَ هَزَلًا لَعَلِّي أَرَى مَا تَرِيْنَ أَوْ يَجِيْدَا مَحَلَّدَا  
 وَأَلَا فَكُنِّي بَعْضَ لَوْمِكِ وَاجْعَلِي لِي رَأْيِي مِنْ تَلْحُونِ رَأْيِكَ مُسْتَمَدَا

*“Bana açıklıktan ölen bir cömert veya hiç ölmeyen bir cimri göster! Belki ben de senin gördüğünü görürüm. Yoksa sesini kes görüşünü kınadığım kişinin görüşüne daya.”<sup>[35]</sup>*

Hâtim et-Tâî, bu beyitlerle onu eleştiren hanımına hitap etmektedir. Nitekim hanımları her defasında Hâtim’i, malını yok yere insanlara dağıtmak ve onlar için harcamakla eleştirmişlerdir. Hâtim de onların bu eleştirilerine farklı yöntemlerle cevap vermiştir. Onun bu yöntemlerinden biri de ta’ciz yöntemidir. Zira Hâtim,

[32] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahhârûh*, s. 230.

[33] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5, 369; Fıyruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîr*, s. 516.

[34] Kazvîni, *el-Idâh*, 3, 84; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğiyeye ve tatavvuruhâ*, 1, 319; 'Atîk, *'İlmu'l-me'ânî*, s. 80.

[35] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahhârûh*, s. 230.

beyitte de görüldüğü gibi onları göstermeleri mümkün olmayan bir hususu (açlıktan ölmüş bir cömert veya hiç ölmeyen bir cimri) göstermekle mükellef kılmıştır.

#### IV. İbâha

İbâha kelimesi, sözlükte “açık olmak; açığa çıkarmak” anlamlarındaki **اَبَحَ** kökünden türetilmiş bir harf ilaveli sülâsî mezid bir masdar olup “serbest bırakmak, müsaade etmek ve yasağı kaldırmak” anlamındadır.[36] Bu kelime belâgat ıstılahında “muhataba müsaade etmek, önündeki yasağı kaldırmak ve bir işi yapıp yapmamakta onu serbest bırakmak” anlamına gelmektedir.[37] Hâtim et-Tâi'nin şiirlerinde bulunan ibâha tarzındaki emir kipleri için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

يُتَوَلَوْنَ لِي: أَفَلَكُنْتُ مَالِكًا، فَافْتَصِدْ، وَمَا كُنْتُ، لَوْلَا مَا تَقُولُونَ، سَيِّدًا  
كُلُوا الْيَوْمَ مِنْ رِزْقِ الْإِلَهِ وَأَنْبِئُوا فَإِنَّ عَلَى الرَّحْمَنِ رِزْقَكُمْ عَدَا

*“Bana diyorlar ki: malımı bitirdin biraz iktisat et! Eğer malımı bitirmeseydim halkımın efendisi olmazdım. Şimdi Allah'ın rızkından yiye ve infak edin! Yarınki rızkınız Rahman'ın üzerindedir.”<sup>[38]</sup>*

Hâtim, halkının tutumlu olması yönündeki telkinlerine aldırış etmeden malını harcamakta ve onlara ikram etmektedir. Hâtim, rızkın Allah'a ait olduğunu ve halkının bu hususta endişe etmemeleri gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla kendilerine sunulan ikramları gönül rahatlığıyla yiyebileceklerini emretmektedir. Hâtim'in bu beyitte kullandığı emir kipi asıl manasından çıkıp ibâha manasında kullanılmıştır.

#### V. İrşâd

İrşâd kelimesi, sözlükte “doğru yolu bulup kararlılıkla benimsemek” anlamındaki **رُشِدَ** kökünden bir harf ilaveli sülâsî mezid bir masdar olup “doğru yolu göstermek” manasındadır.<sup>[39]</sup> İrşâd kelimesinin belâgat ıstılahındaki anlamı ise “zorlayıcı bir gaye güdülmeden öğüt verme tarzında emir kipi ile bir şeyin yapılmasını talep etmek” şeklindedir.<sup>[40]</sup> Hâtim et-Tâi'nin şiirlerinde bulunan irşâd tarzındaki emir kipleri için onun şu beyiti örnek olarak verilebilir:

[36] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 416.

[37] Kazvîni, *el-İdâh*, 3, 83; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğiyye ve tatavvuruhâ*, 1, 315-316; 'Atik, *'İlmu'l-me'ânî*, s. 79-80.

[38] Tâi, *Divânu şi'ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâi ve ahbâruh*, s. 231.

[39] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3, 176; *Fiyruzâbâdî, el-Kâmûsü'l-Muhîd*, s. 282.

[40] Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğiyye ve tatavvuruhâ*, 1, 316; 'Atik, *'İlmu'l-me'ânî*, s. 78.

فَأَخْبِينِ فَلَا عَارَ فِيمَا صَنَعْتَ تُحْيِي جُدُوداً وَتَبْرِي جُدُوداً

“İyilik et! Yaptığında utanacak bir şey yoktur. Malının bir kısmını harcamakla yeni mallar kazanırsın.”<sup>[41]</sup>

Hâtim’in bu beyiti, Hâris b. ‘Amr el-Cefnî’nin huzurunda söylediği övgü ve tavsiye mahiyetindeki kasidesinin bir parçasıdır. Hâtim, beyitinde Hâris b. ‘Amr el-Cefnî’ye iyilikte bulunmasını tavsiye etmekte ve iyilik yolunda harcanan malın yerinin dolacağını haber vermektedir. Hâtim, bu tavsiyesini zorlayıcı bir gaye güdülmenden öğüt verme tarzındaki emir kipi ile dile getirmiştir.

## VI. Tahkîr

Tahkîr kelimesi, “zillet” anlamındaki حَفْرٌ kökünden bir harf ilaveli sülâsi mezid bir masdar olup sözlükte “onura dokunma, onur kırma, aşağılama ve hakir görme” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>[42]</sup> Tahkîr kelimesinin Arap belâgatindeki ıstılahî anlamı ise “muhatapı aşağılamak, değerini düşürmek ve onu küçük göstermek için emir kipi ile ondan bir şey yapmasını talep etmek” şeklindedir.<sup>[43]</sup> Hâtim et-Tâî’nin şiirlerinde bulunan tahkîr tarzındaki emir kipleri için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

بَلِّغْ بَنِي لَأْمٍ بَأَنَّ جِيَادَهُمْ عَقْرَى، وَأَنْ يَجَادَهُمْ لَمْ يَرْشُدِ  
هَا إِنَّمَا مُطِرَتْ سَمَاؤُكُمْ دَمًا وَرَفَعَتْ رَأْسَكَ مِثْلَ رَأْسِ الْأَصْبِيِّ

“Le’m oğullarına ulaştır ki övünme çabaları boşuna gitmiş ve atlarının ayakları kesilmiştir. Ha, göğünüzden kan yağmıştır. Başını da kibirli adam gibi kaldırdın.”<sup>[44]</sup>

Hâtim et-Tâî’nin beyitlerdeki asıl muhatapları Tay kabilesinin diğer bir kolu olan Le’m oğullarıdır. Hâtim, Le’m oğulları ile -kaybeden tarafın müsabakanın hakeminde rehin bıraktığı atlarını oradaki topluluğa kestirmek şartı ile- girdiği övünme müsabakasını kazanıp onların atlarını kestirmiş ve şarap eşliğinde izleyicilere yedirmiştir. Hâtim, bunun sonucunda onları aşağılamak ve oradaki topluluğun gözünden düşürmek için bu beyitlerin de içinde bulunduğu bir kasideyi onlara hitaben okumuştur. Burada yer alan emir kipi asıl manasından çıkmış ve muhatapı aşağılama anlamında kullanılmıştır.<sup>[45]</sup>

[41] Tâî, *Divânu şî’ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 207.

[42] İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 4, 207.

[43] Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtîl-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, 1, 316; ‘Atîk, *‘Ilmu’l-me’ânî*, s. 81.

[44] Tâî, *Divânu şî’ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 260.

[45] İsfahânî *Kitâbu’l-eğânî*, 17, 263-265.

## VII. Te'dîb

Te'dîb kelimesi, “davet, incelik, kibarlık, beğenme, alışkanlık gelenek, görenek, ahlâk ve âdet” gibi anlamlarda kullanılan اَدَب kökünden bir harf ilaveli sülâsî mezid bir masdar olup sözlükte “birini bir konuda eğitime ve bilgilendirme” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>[46]</sup> Te'dîb kelimesinin belâgat ıstılahındaki anlamı ise “birini bir konuda eğitime ve bilgilendirme tarzında emir kipi ile bir şeyin yapılmasını talep etmek” şeklindedir.<sup>[47]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan te'dîb tarzındaki emir kipleri için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

إِذَا كُنْتُ رِبَاً لِلْقُلُوبِ، فَلَا تَدْعُ زَيْفُكَ بِمَشِي خَلْقَهَا، غَيْرَ رَاكِبٍ  
أُنْجِيهَا، فَأَزِدْهُ، فَإِنْ حَمَلْتَكُمَا فَذَاكَ، وَإِنْ كَانَ الْعِقَابُ فَعَاقِبِ

“Genç bir deveye sahip olduğunda, arkadaşının ona binmeden arkasında yürümesine izin verme. Deveni çöktür! Arkadaşını arkana bindir! Eğer ikinizi taşırsa ne ala. Eğer nöbetleşe binmek gerekirse onunla nöbetleş!”<sup>[48]</sup>

Hâtim, bu beyitlerle muhatabını gelenek, görenek, ahlâk ve adabı muâşeret konusunda eğitip te'dîb etmiş ve bu hususu te'dîb tarzındaki emir kipi ile dile getirmiştir.

## I.II. NEHİY

Talebî inşânın kısımlarından biri de nehiydir. Nehiy, emrin zıddı olup sözlükte “yasaklamak, bir işten vazgeçilmesini istemek ve engellemek” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>[49]</sup> Belâgat âlimleri, nehyin ıstılahî manasını “buyurucu bir tarzda bir işten kaçınmayı talep etmek” şeklinde açıklamışlardır.<sup>[50]</sup> Nehiy, isti'la (üstünlük) yoluyla gerçekleşme noktasında emir ile ortak bir paydada buluşmaktadır. Ancak kiplerinin farklı oluşu, emrin talep, nehyin ise engellemeyi ifade etmesi ve emri alan kişinin iradesinin söz konusu olması ve nehiy edilen kişide ise rahatsızlığının var olması noktalarında ayrışmaktadır.<sup>[51]</sup> Nehiy de tıpkı emir gibi asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belâgî mülâhazalardan dolayı asıl manası dışında dua, iltimâs, ta'cîz, ibâha, irşâd, tahkîr ve te'dîb gibi anlamlarda da kullanılabilir. Nehiy kipiyle kastedilen anlam, cümlenin siyak ve sibakından ve söylendiği ortam ve du-

[46] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1, 206; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 58.

[47] Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, 1, 317-318.

[48] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 100.

[49] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15, 343-344.

[50] Kazvîni, *el-İdâh*, 3, 88; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğ*e, s. 76; 'Atîk, *'İlmu'l-me'ânî*, s. 83.

[51] Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, 2, 344.

rumlardan anlaşılmalıdır.<sup>[52]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan nehiy kipinin kullanıldığı başlıca manalar şunlardır:

### I.II. I. Nehiy Kipinin Asıl Manasında Kullanılması

Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde asıl manasında kullanılan nehiy kipleri için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

فَمَهْلًا! فِدَاكَ الْيَوْمَ أُمِّي وَخَالَتِي فَلَا يَا مَرْيَمُ، بِالْدُنْيَا، أَسْوَدُ  
عَلَى حِينٍ، أَنْ ذَكَّيْتُ، وَاشْتَدَّ جَانِبِي أُسَامُ الْتِي أَعْيَيْتُ، إِذْ أَنَا أَمْرُدُ

“Ağır ol! Anam ve teyzem sana feda olsun. Esved bana asla adiliği tavsiye etmesin. Deve kestğim zaman. Çünkü ben gençken ve etrafım zorken, içinden çıkamadığım şeyler bana reva görüldü.”<sup>[53]</sup>

Hâtim, bu beyitinde Esved isimli (veya zenci) kölesinden buyurucu bir tarzda bir işten kaçınmasını talep etmektedir. Hâtim, makam bakımından söz konusu şahıstan üstün olduğu için burada isti'la mevzu bahis olmuş ve nehiy kipi asıl manasında kullanılmıştır.

### I.II. II. Nehiy Kipinin Asıl Manası Dışında Kullanılması

Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan nehiy kiplerinin asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belagî mülahalazardan dolayı asıl manası dışında da kullanıldığı söylenmiştir. Söz konusu anlamlar şunlardır:

#### I. Dua

Nehiy kipinin dua anlamında “makam bakımından muhatabından düşük olan kişinin, muhatabından yalvarma yoluyla bir işin yapılmasını talep etmesi” kullanılması daha çok kuldan rabbe doğru yönelen sözlerde söz konusu olmaktadır. Buna ilaveten insanlar arasında da bu kullanımın olduğu görülmektedir. Nitekim kendilerine yapılmasını istemedikleri bir hususu nehiy kipi ile birbirlerinden talep ettikleri görülmektedir.<sup>[54]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde de nehiy kipi dua anlamında kullanılmıştır. Onun şu beyitleri dua manasında kullanılan nehiy kiplerine örnek olarak verilebilir:

[52] Kazvîni, *el-Idâh*, 3, 88; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğ*e, s. 76; 'Atîk, *'Ilmu'l-me'ânî*, s. 84-88.

[53] Tâî, *Divânu şî'ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 93.

[54] Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, 2, 344.



أَتَيْتُ بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ أَمْرَ إِخْوَتِهِمْ أَهْلِي فِدَاؤُكَ إِنْ ضُرُّوا وَإِنْ نَفَعُوا  
لَا تَجْعَلُنَا، أَبَيْتَ اللَّعْنَ، ضَاجِكُمْ كَمَعَشْرِ صَلِمُوا الْآذَانَ أَوْ جُدِعُوا

*“Ailem sana feda olsun. Sana zarar ya da yarar verseler de kardeşleri için yaptığının aynısını Abdüşşems oğulları için de yap. Lanetlenmeyi reddetmiş biri olarak lütfen bizi kulakları veya burunları kesilmiş bir topluluk gibi gülünç duruma düşürme.”<sup>[55]</sup>*

Nu'mân Gassânî, Hâtim et-Tâi'nin akrabalarından yetmiş kişiyi esir alınca Hâtim de onları kurtarmak için Milhân b. Hârise ile birlikte Nu'mân Gassânî'nin huzuruna çıkmış ve ona bazı beyitler okumuştur. Bu durumdan hoşnut olan Nu'mân Gassânî, İmruulkays b. 'Adî oğullarını serbest bırakmış ve Hâtim'e içkili bir sofraya hazırlatmıştır. Hâtim'i bu vaziyette gören Milhân b. Hârise onu “halkın zincirlere vurulmuşken sen burada içki mi içiyorsun? Kalk Nu'mân Gassânî'den Abdüşşems oğullarının da bağışlanmasını iste” şeklinde azarlamıştır. Bunun üzerine Hâtim, tekrar onun huzuruna çıkmış ve yukarıdaki beyitlerin de içinde bulunduğu bir kaside okumuştur.<sup>[56]</sup> Beyitte yer alan nehiy kipi (لَا تَجْعَلُنَا) dua manasındadır. Buradaki nehiy kipinin dua anlamında kullanıldığı ise cümlelerin söylendiği ortam ve durumdan anlaşılmaktadır

## II. İltimâs

Mevki ve sosyal statü olarak denk olan kişilerin üstünlük taslamadan ve birbirlerini hakir görmeden birbirlerinden bir şeyin yapılmamasını talep etmeleri nehiy kipiyle gerçekleşmektedir.<sup>[57]</sup> Hâtim et-Tâi'nin şiirlerinde de nehiy kipi iltimâs anlamında kullanılmıştır. Hâtim et-Tâi'nin şiirlerinde bulunan iltimâs manasındaki nehiy kiplerine onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

مَهْلًا نَوَارُ، أَقْلِي اللُّومِ وَالْعَدْلَا، وَلَا تَقُولِي، لَشَيْءٍ فَاتٍ، مَا فَعَلَا؟  
وَلَا تَقُولِي لِمَالٍ، كُنْتُ مَهْلِكُهُ، وَمَهْلًا، وَإِنْ كُنْتُ أَعْطِي الْحَيِّ وَالْحَبْلَا

*“Ağır ol ey Nevvâr! Yermeye ve kınamayı azalt! Giden bir şey için ne yaptığını deme. Cin ve şeytanlara dahi versen de elden çıkardığım mal için yavaş ol deme!”<sup>[58]</sup>*

[55] Tâî, *Divânü şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahhârûh*, s. 57, 280.

[56] İsfahânî *Kitâbu'l-eğânî*, 17, 268-269.

[57] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğ*, s. 76; 'Atîk, *'İlmu'l-me'ânî*, s. 85.

[58] Tâî, *Divânü şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahhârûh*, s. 200.

Hâtim et-Tâî, bu beyitlerle cömertlikte aşırıya kaçtığı gerekçesiyle kendisini eleştiren hanımına hitap etmektedir. Beyitteki nehiy kipi asıl manasında (buyurucu bir tarzda bir işten kaçınmayı talep etmek) kullanılmamıştır. Nitekim kişinin hanımı onunla aynı statüye sahip olduğu için onun dengidir. Dolayısıyla Hâtim'in bu beyitte hanımına hitaben sarf ettiği nehiy kipi eşit olan iki kişiden birinin diğerinden bir şey talep etmesi şeklinde olup iltimâs manasındadır.

### III. İrşad

Nehiy kipinin asıl manasının dışına çıktığı yerlerden biri de irşâd için kullanılmasıdır. Nehiy kipi, öğüt ve nasihat tarzı ifadelerle birlikte kullanıldığı vakit asıl manasından çıkıp irşâd anlamını almaktadır.<sup>[59]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan irşâd tarzındaki nehiy kipleri için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

أَهْنُ لِلَّذِي تَحْوَى التَّلَادَ، فَإِنَّهُ إِذَا مَتَّ كَانَ الْمَالُ نَهْبًا مُقْسَمًا  
 وَلَا تَشْقَرَنَّ فِيهِ، فَيَسْتَعَدَّ وَارْتُ بِي، حِينَ تَحْمِي أَعْيَرَ اللَّوْنِ، مُظْلِمًا  
 يُقْسِمُهُ غُنْمًا، وَيَشْرِي كِرَامَةً وَقَدْ صِيْرَتْ، فِي خَطِّ مِنَ الْأَرْضِ، أَعْظَمًا

*“Eski malı sevene önem verme! Çünkü öldüğüm zaman mal yağmalanıp bölüşülür. O yüzden bedbaht olma! Karanlık kara toprağa girdiğin zaman mirasçın mutlu olur. Yerin altında kemiklerin çürürken mirasçın malını ganimet olarak taksim edip başkalarından takdir görmek için onlara ikram eder.”<sup>[60]</sup>*

Hâtim, malını harcamayıp mirasçılara bırakan kişinin önemsiz olduğunu ve harcanmayan malın mirasçılar arasında bölüşüleceğini ifade etmekte ve bu hususta muhatabına öğüt vermektedir. Hâtim, buna istinaden muhatabını bedbaht olmaktan nehiy etmekte ve bu konuda onu irşâd etmektedir.

### IV. Te'dib

Nehiy kipinin asıl manasının dışına çıktığı yerlerden biri de te'dib için kullanılmasıdır. Bir konuda birini eğitime ve bilgilendirme tarzında nehiy kipiyle bir şeyin yapılmamasını talep edilince nehiy kipi te'dib anlamında kullanılmış olur. Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan te'dib tarzındaki nehiy kipleri için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

[59] Matlûb, *Mu'cemul'-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, 2, 345; 'Atik, 'İlmu'l-me'âni, s. 86.

[60] Tâî, *Divânu şî'ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 236.

لا تَسْتُرِي قَدْرِي، إِذَا مَا طَبَخْتَهَا عَلَيَّ، إِذْنُ مَا تَطْبُخِينَ، حَرَامٌ  
وَلَكِنَّ بِهَذَاكَ الْيَفَاعِ، فَأَوْقَدِي بَجَزَلٍ، إِذَا أَوْقَدْتِ، لَا بَضْرَامٌ

“Yemek pişirdiğin zaman kazanımın üzerini kapatma! O vakit pişirdiğin yemek bana haramdır. Ancak kazanımın altını yaktığın vakit şu tepede altını ince değil kalın odunlarla yak!”<sup>[61]</sup>

Rivayete göre hanımı onunla bir gün baş başa sofrada oturup birlikte bir öğün yemek istemiş ve yemek kazanının üstünü örterek çadırın arkasında yemeği pişirmiştir. Bu durumdan rahatsız olan Hâtim, yaptığıın yanlış ve misafirden saklanan yemeğin kendisine haram olduğunu ifade etmiştir. Hâtim, kazanın gizlenerek değil, oradan geçen yolcuların görebileceği bir tepede kalın odunlarla altının yakılmasını emretmiştir.<sup>[62]</sup> Hâtim, bu beyitlerle hanımını gelenek, görenek, ahlâk ve adabı muaşeret konusunda eğitip te'dib etmiş ve bu hususu te'dib tarzındaki nehiy kipi ile dile getirmiştir.

#### V. Tahkîr

Nehiy kipinin asıl manasından çıkararak ifade ettiği manalardan biri de tahkirdir.<sup>[63]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan tahkîr tarzındaki nehiy kipleri için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

فلا الجودُ يُعني المألَّ قبل فنائه ولا البخلُ في مال الشحيح يزيدُ  
فلا تَلْتَمِسْنَ مالا بعيش مُقْتَرٍ لِكُلِّ غَدٍ رِزْقٌ يعوُدُ جديدُ  
ألم تر أن المألَّ غادٍ ورائحٌ وأن الذي يُعطيك غيرُ بعيدُ

“Cömertlik malı daha erken yok etmez. Cimrilik de cimrinin malını artırmaz. Cimri yaşamakla mal arama! Her gün için geri gelecek yeni bir rızık vardır. Görmez misin mal gelip geçidir. Onu sana veren de senden uzak değildir.”<sup>[64]</sup>

[61] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 172.

[62] ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-Mu telif ve'l-Muhtelif*, thk. Muvaffak b. 'Abdillâh b. 'Abdilkadir, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-Islâmî, 1986), 3, 1679.

[63] 'Atîk, *'Ilmu'l-me'ânî*, s. 87.

[64] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 264-265.

Rivayete göre Hâtim, Cerîr b. Abdilmesîh b. Abdillâh b. Yezd ed-Dubaî el-Mutelemmis'in (ö. 569 veya 580)

قَلِيلُ الْمَالِ تَصْلَحُهُ فَيَبْقَى وَلَا يَبْقَى الْكَثِيرُ عَلَى الْفَسَادِ  
وَحَفِظَ الْمَالِ خَيْرٌ مِنْ فَنَاهُ وَعَسَفَ فِي الْبِلَادِ بَغِيرُ زَادِ

“Bakımını yaptığın mal az olsa da kalır. Harca yıp önemsemediğin çok olsa da gider. Malı korumak onu yok etmekten ve memleketlerde azıksız dolaşmaktan daha hayırlıdır.” şeklindeki beyitlerini iştirince baya sınırlanmış ve “Ona ne oluyor, Allah, onun dilini kessin. İnsanları cimriliğe sürüklemiş. Şöyle deseydi ya” demiş ve yukarıdaki beyitleri okumuştur. Hâtim burada Mutelemmis'i aşağılamak, değerini düşürmek ve onu küçük göstermek için nehiy kipi ile ondan böyle bir şey yapmamasını talep etmiştir.<sup>[65]</sup> Nehiy kipinin burada tahkir manasını ifade etmesi bağlamdan anlaşılmaktadır.

## VI. Tevbîh

Tevbîh kelimesi, sözlükte “yermek, kınamak ve ayıplamak” anlamındaki *بغ* kökünden türetilmiş bir harf ilaveli sülâsî mezid bir masdardır.<sup>[66]</sup> Bu kelimenin belâgat istilâhındaki manası ise “bir insanı, bir nesneyi veya davranışı onda bulunan veya bulunduğu iddia edilen kötü ve çirkin bir niteliği yüzünden yermek, kınamak ve ayıplamak” şeklindedir.<sup>[67]</sup> Bu tarz bir kınama farklı yöntemlerle yapılabilmektedir. Söz konusu yöntemlerden biri de mevzubahis kınamanın nehiy kipiyle yapılmasıdır. Nehiy kipi, böyle bir manada kullanıldığı vakit asıl anlamından çıkmış olmaktadır. Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan tevbîh tarzındaki nehiy kipleri için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

لَا تَعْلِيلِي عَلَى مَا لِي وَصَلْتُ بِهِ رَحْمًا، وَخَيْرُ سَبِيلِ الْمَالِ مَا وَصَلَا  
يَسْعَى الْفَتَى، وَجِهَامُ الْمَوْتِ يُدْرِكُهُ وَكُلُّ يَوْمٍ يُدْرِكِي لَلْفَتَى الْأَجَلَا

“Akrabalara verdiğim mal için beni kınama! En hayırlı mal akrabalara verilendir. Deli kanlı koşturur. Ölüm yazgısı ona yetişir ve her gün onu ecele yakınlaştırır.”<sup>[68]</sup>

[65] İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ 'İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1988), 2, 273-274.

[66] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3, 65-66.

[67] 'Atîk, *'İlmu'l-me'âni*, s. 86-87.

[68] Tâî, *Divânu Şi'ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahhâruhu*, s. 201.

Hâtim, bu beyitlerle hanımına hitap etmekte ve akrabalarına verdiği maldan dolayı kendisini kınayan hanımını bu işten sakındırmaktadır. Hâtim, hanımına “Beni bu işten dolayı kınama!” derken aslında kendisi hanımını onda bulunan bu kötü ve çirkin davranış yüzünden kınamaktadır. Dolayısıyla Hâtim'in bu beyitte hanımına hitaben sarf ettiği nehiy kipi siyak ve sibakıyla değerlendirildiği vakit tevbîh manasını ifade etmektedir.

### I.III. İSTİFHÂM

Talebî inşânın kısımlarından biri de istifhâmdır. İstifhâm kelimesi bir şeyi bilmek, kalp ile sezme, akıl etmek ve anlamak gibi manalara gelen فهِم kökünden türetilmiş, üç harf ilaveli sülâsî mezid istif'âl babından bir masdardır. İstifham kelimesi sözlükte “önceden bilinmeyen bir şeyi anlamayı istemek” anlamına gelmektedir.<sup>[69]</sup> Bu kelime belâgat üslûhında “bilinmeyen bir şey hakkında bilgi istemek ve iki şey arasındaki isnadın var olup olmadığını öğrenmeye çalışmak” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>[70]</sup> Talebî inşânın kısımlarından biri olan istifhâm, esas manasında -bilinmeyen bir şey hakkında bilgi istemek- kullanıldığı gibi bu mananın dışında da kullanılmıştır. İstifhâmın ne ifade ettiği ise cümlenin siyak ve sibakından ve söylendiği ortam ve durumlardan anlaşılmaktadır.<sup>[71]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerindeki istifhâm, her iki manada da kullanılmıştır.

#### I.III. I. İstifhâmın Asıl Manasında Kullanılması

Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan istifhâm, asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belâgî amaçlardan dolayı asıl manası dışında da kullanılmıştır. Asıl manasında kullanılan istifhâm için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

أتاني مِنَ الرِّيَانِ أَمْسِ رِسَالَةً وَغَدْرًا بِحَيِّ مَا يَقُولُ مَوَاسِلٌ  
هُمَا سَأَلَانِي: مَا فَعَلْتِ؟ وَإِنِّي كَذَلِكَ عَمَّا أَحَدْتَا أَنَا سَائِلٌ  
فَقُلْتِ: أَلَا كَيْفَ الزَّمَانُ عَلَيْكُمَا؟ فَقَالَا: بِخَيْرٍ، كُلُّ أَرْضِكَ سَائِلٌ

“Dün bana Reyân Dağından bir mektup geldi. Muvâsil Dağı da kabileye hainlik edecek bir şey demez. Bu iki dağ, bana ne yaptın? Diye sordular. Ben de aynı şekilde onlara soruyorum. Dedim ki: Zamanınız nasıl geçiyor? Dediler ki: çok iyi her taraf akıyor.”<sup>[72]</sup>

[69] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12, 459.

[70] Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, 1, 181; 'Atîk, 'İlmu'l-me'ânî, s. 88; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 78.

[71] 'Atîk, 'İlmu'l-me'ânî, s. 95.

[72] Tâî, *Divânü şî'ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruhu*, s. 284.

Hâtim et-Tâî, bu beyitlerde yer alan istifhâm edatlarını asıl manasında (bilinmeyen bir şey hakkında bilgi istemek) kullanmıştır.

### I.III. II. İstifhâmın Asıl Manası Dışında Kullanılması

Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan istifhâm edatlarının asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belagî mülahazalardan dolayı asıl manası dışında da kullanıldığı söylenmiştir. Söz konusu anlamlar şunlardır:

#### I. Taktır

Taktır kelimesi, sözlükte “bir şeyi bir yere yerleştirmek, istikrar bulmak, sakinleşmek, gerçeği kabul etmek ve bir söze açıklık getirmek” anlamındaki تَوَكَّرَ kökünden türetilmiş bir harf ilaveli sülâsî mezid bir masdardır.<sup>[73]</sup> Taktır kelimesi, belâgat ıstılahında “herhangi bir amaç için muhatapı sorunun içeriğini ikrar ve itiraf etmeye yönelten bir ifade biçimidir” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>[74]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde taktır manasında kullanılan istifhâm için onun şu beyiti örnek olarak verilebilir:

يَا أَيُّهَا الضَّيْفُ نَابِي، وَعَزَّ الْقَيْرَى، أَقْرَى السَّدِيفِ

“Bilmez misin? Misafire ikram edecek şey azaldığı esnada bana misafir gelince, ben deve hörgücünün yağını ikram ederim.”<sup>[75]</sup>

Hâtim, diğer insanların varlık dönemlerinde misafirlerine ikram ettikleri deve etinin en lezzetli kısmı olan deve hörgücünün yağını kendisinin kıtlık döneminde ikram ettiğini söylemekte ve bu hususta hanımına bu durumu bilip bilmediğini sormaktadır. Hâtim'in buradaki soru sorma tarzı muhatapı sorunun içeriğini ikrar ve itiraf etmeye yönelten bir ifade biçimidir. Dolayısıyla buradaki istifhâm taktır manasında kullanılmıştır.

#### II. İnkâr

İnkâr kelimesi, “bilmemek, yadırgamak” manasındaki كَرَّ kökünden türetilen bir harf ilaveli sülâsî mezid bir masdar olup sözlükte “kabul etmemek, reddetmek ve hoş görmemek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>[76]</sup> Bu kelimenin belâgat ıstılahındaki manası ise “sorulan şey çirkin ve hoş karşılanmayan bir şey olup soruyu soran

[73] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5, 84-85.

[74] 'Atik, *'İlmu'l-me'ânî*, s. 99.

[75] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruhu*, s. 67.

[76] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5, 234-235; Fîyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, s. 487.

kişi tarafından hoş görülmemekte ve inkâr edilmektedir.” şeklindedir.<sup>[77]</sup> İstifhâm bu manayı alarak sorulan şeyin örf veya din açısından istenmeyen bir şey olduğuna delalet etmektedir.<sup>[78]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan bu türden istifhâm unsurları için onun şu beyiti örnek olarak verilebilir:

أَفْضَحُ جَارِي وَأَخَوُ جَارِي؟ مَعَاذَ اللَّهِ أَفْعَلُ مَا حَيِّبْتُ

“Komşuma ihanet edip karısını rezil eder miyim? Allah korusun. Hayatımda böyle bir şeyi yapmam.”<sup>[79]</sup>

Hâtim, bu beyitte muhatabına muhtevasını kabullenmediği bir soru sormakta ve böyle bir şeyi yapmaktan Allah'a sığındığını dile getirmektedir. Hâtim'in burada başvurduğu istifhâm üslubu inkâr tarzındaki bir üsluptur. Dolayısıyla beyitteki istifhâm edatı asıl manası dışında kullanılmıştır.

### III. Teşvik

Teşvik kelimesi, “nefsin bir şeyi arzulaması, önemsemesi, özen göstermesi ve bir işin elden geldiğince iyi olmasına çabalaması” anlamındaki شَوْق kökünden türetilen bir harf ilaveli sülâsî mezid bir masdar olup sözlükte “özendirmek ve birini bir şeye teşvik etmek” anlamında kullanılmıştır.<sup>[80]</sup> Teşvik tarzındaki istifhâm belâgat ıstılahında “soru soran kişi bilmediği bir şeyi sormamakta muhatabını sorduğu şeyi gerçekleştirmesi için teşvik etmektedir.” şeklinde açıklanmıştır.<sup>[81]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan teşvik tarzındaki istifhâm unsurları için şu beyit örnek olarak verilebilir:

فَمَنْ مُبْلِغٌ عَنَّا سَلَامَانَ مَأَلِكَا وَسِنِينَ هَلْ حَادِرْتُمْ مَا أُحَادِرُ

“Kim Selâmân ve Sinbis'e şu mesajımı iletir? Benim sakındığım şeyden siz de sakındınız mı?”<sup>[82]</sup>

Hâtim, bu beyitte gerçek anlamda mesajını kimin ulaştıracağını öğrenmek istemiyor. Aksine birilerinin bir an önce mesajını iletmesi için etrafındakileri teşvik ediyor. Dolayısıyla beyitteki istifhâm üslubu bağlamdan aldığı destek ile teşvik manasında kullanılmıştır.

[77] 'Atîk, 'İlmu'l-me'ânî, s. 102.

[78] Yahya Suzan, Kur'ân'da istifhâm, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020), s. 71.

[79] Tâî, Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh, s. 85.

[80] Ibn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, 10, 192.

[81] 'Atîk, 'İlmu'l-me'ânî, s. 106.

[82] Tâî, Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh, s. 274.

#### IV. Tahkîr

İstifhâm üslubunun asıl manası dışında kullanıldığı yerlerden biri de tahkîr anlamıdır. Burada mütekellim, sorulan şeyin muhtevasını öğrenmek için istifhâm yöntemine başvurmamaktadır. Aksine o, sorulan şeyin içeriğini bilmektedir. Ancak mütekellim, sorulan şeyi küçümsemek ve muhataba böyle bir soru sormakla ona hakaret etmek için istifhâm edatını kullanmaktadır.<sup>[83]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan bu türden istifhâm unsurları için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

أَبَا الْحَيَّبَرِيِّ وَأَنْتَ أَمْرٌ حَسْبُكَ الْعَنَبِيَّةُ شَتَامَتُهَا

فَمَاذَا أَرَدْتَ إِلَى رَمِيَّةٍ بِدَوِيَّةٍ صَجِبَ هَامُهَا

تُبْعِي أَذَاهَا وَأَعْسَارَهَا وَخَوْلِكَ عَوْتُهَا وَأَنْعَامُهَا

وَإِنَّا لَنُطْعِمُ أَضْيَاقَنَا مِنَ الْكُومِ بِالسَّيْفِ نَعَامُهَا

“Ey Ebu’l-Hayber! Sen küfürbaz ve hasetçi bir aşirete sahip bir adamsın. Baykuşların ses çıkardığı çölde çürümüş kemiklerden ne istedin?” Etrafında Ğavs kabilesi ve davarları olduğu halde ona eziyet edip onu zora sokmak istiyorsun. Biz seçkin deve sürülerini kılıçla keser ve misafirlerimize yediririz.”<sup>[84]</sup>

“Rivayete göre bir akşam vaktinde Ebu’l-Hayber isminde bir zat akrabalarıyla birlikte Hâtim’in kabrinin bulunduğu çölde konaklamışlar. Bu zat, ey Hâtim kabrinden kalk da bizi ağırla deyince beraberindekiler, sen çürümüş kemiklerle mi konuşuyorsun demişler. Bunun üzerine Ebu’l-Hayber, Tay kabilesi, bu adam kabrinde bile misafir ağırladığını söylüyorlar ben de bunun yalan olduğunu ispat etmek için böyle bir şey yaptım dedi. Gecenin ilerlemesiyle birlikte Ebu’l-Hayber’in arkadaşları onun çılgınlıklarıyla uyandılar. Ebu’l-Hayber, Hâtim’in kabrinden çıktığını ve devesini kestiğini söyleyince arkadaşları devesinin gerçekten de kesildiğini görmüş ve Allah’a yemin olsun ki Hâtim gerçekten kabrinde bile bizi ağırlayıp misafirperverliğini gösterdi dediler ve Ebu’l-Hayber’in devesinin etini orada yediler. ‘Adî b. Hâtim, sabahleyin bu kafilenin peşine düşmüş ve onları yolda yakalamıştır. ‘Adî, babasını rüyasında gördüğünü Ebu’l-Hayber’e yukarıdaki beyitleri söylemesini ve ona develeri arasından seçkin bir deve vermesini emrettiğini söylemiş ve babasının vasiyetini yerine getirmiştir.”<sup>[85]</sup> Hâtim et-Tâî burada, sorulan şeyin muhtevasını öğ-

[83] Atik, ‘İlmu’l-me’ânî, s. 100.

[84] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahabârüh*, s. 176.

[85] İsfahânî, *Kitâbu’l-eğâni*, 17, 267-268.



renmek için istifhâm yöntemine başvurmamıştır. Aksine o, sorulan şeyin içeriğini bilmektedir. Ancak o, sorguladığı davranışı küçümsemek ve Ebu'l-Hayber'e böyle bir soru sormakla ona hakaret etmek için istifhâm yöntemine başvurmaktadır.

## V. 'Arz

'Arz kelimesi sözlükte "ortaya koymak, göstermek, sunmak, bir şeyi gözden geçirip durumuna bakmak ve teklif etmek" gibi anlamlara gelir.<sup>[86]</sup> Bu kelimenin belâgat istilâhındaki manası ise "bir talebin nazikçe istifhâm tarzında dile getirilmesi" şeklindedir. Bu mananın elde edilmesi için istifhâm hemzesine nefiy edatlarından ʾ ve ʾ'nın eşlik etmesi ve fiil cümlesinin başında kullanılması gerekmektedir.<sup>[87]</sup> Hâtim et-Tâi'nin şiirlerinde bulunan bu türden istifhâm için onun şu beyiti örnek olarak verilebilir:

أَلَا أَعَانُ، عَلِيَّ جَوْدِي، مَيْسَرَةً، فَلَا يَزِيدُ نَدَى كَفْيِي إِقْتَارِي

"Cömertlik için kolaylık ile yardım edilmez miyim? Pintiliğim elimin açıklığını engellemez."<sup>[88]</sup>

Hâtim et-Tâi, burada muhatabından malını harcama hususunda kendisine engel olunmaması ve cömertliği için kendisine kolaylık sağlanmasını talep etmekte ve bu talebini 'arz tarzındaki istifhâm üslubuyla dile getirmektedir.

## I. IV. TEMENNÎ

Talebi inşânın kısımlarından biri de temennîdir. Temennî kelimesi، مَنَى kökünden iki harf ilaveli sülâsi mezid bir masdar olup sözlükte "rağbet edilen bir şeyin gerçekleşmesini arzulamak" manasındadır.<sup>[89]</sup> Bu kelimenin belâgat istilâhındaki manası da aynı şekildedir.<sup>[90]</sup> Tereccî ile arasındaki fark şöyledir: temennî edatı ile arzulanan şeyin gerçekleşmesi imkânsız iken tereccî edatı ile arzulanan şeyin gerçekleşmesi mümkündür.<sup>[91]</sup> Bununla birlikte belâgat âlimleri temenniye iki kısma ayırmaktadır: birincisi

أَلَا لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ يَوْمًا فَأُخِيرَهُ بِمَا فَعَلَ الْمَشَيْبُ

[86] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7, 166-170; Fîyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 646-647.

[87] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 321.

[88] Tâi, *Divânu şî'ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâi ve ahhâruh*, s. 180.

[89] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15, 294; Fîyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1336.

[90] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 407.

[91] Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed, Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beyrût Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1957), 2, 323.

“Keşke gençliğim bir gün geri gelseydi de ihtiyarlığım bana ettiklerini ona söyleseydim.” şiirinde olduğu gibi imkânsız olduğu için gerçekleşmesi umulmayan bir şeyi arzulamak. Diğeri de *كَيْتَ كَارُونِ أَوْ بَيْتِ نَارُونِ* “Keşke Kârûn’a verilenin bir benzeri bize de verilseydi!”<sup>[92]</sup> ayetinde olduğu gibi mümkün olduğu halde ulaşılmasında aşırı bir hırs olmadığı için gerçekleşmesi umulmayan bir şeyi arzulamaktır.<sup>[93]</sup> Zira böylesi büyük bir servet, Kârûn’a verilmişse, bir başka kula daha verilmesi imkân dâhilindedir. Temennî manasını ifade etmek için vad’edilen edat *كَيْتٌ* dir. Ancak *هَلْ* ve *لَعَلَّ* edatları da ilk anlamları farklı olmakla birlikte bu anlamda da mecazen kullanılmıştır.<sup>[94]</sup> Temennî de inşânın diğer kısımları gibi asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belagî mülahazalardan dolayı asıl manası dışında tereccî ve teessüf anlamında da kullanılabilir. Temennî edatıyla kastedilen anlam, cümlenin siyak ve si-bakından ve söylendiği ortam ve durumlardan anlaşılmalıdır. Hâtim et-Tâî’nin şiirlerinde geçen temennî edatının kullanıldığı başlıca manalar şunlardır:

#### I. IV. I. Temennî Edatının Asıl Manasında Kullanılması

Hâtim et-Tâî’nin şiirlerinde bulunan temennî, asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belagî amaçlardan dolayı asıl manası dışında da kullanılmıştır. Asıl manasında kullanılan temennî için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

يَسْعَى الْفَتَى، وَجِهَامُ الْمَوْتِ يُدْرِكُهُ وَكَلُّ يَوْمٍ يُدْنِي، لِلْفَتَى، الْأَجَلَا  
إِنِّي لِأَعْلَمُ أَنِّي سَوْفَ يَدْرِكُنِي يَوْمِي، أَصْبَحَ، عَنِ دُنْيَايَ، مَشْتَعَلَا  
فَلَيْتَ شَعْرِي، وَلَيْتَ غَيْرُ مُدْرِكِي لَأَيِّ حَالٍ بِهَا أَضْحَى بُو تُعَلَا

“Ölüm yazgısı ona yetişip her gün onu ölüme yaklaştırdığı halde delikanlı koşturur. İy biliyorum ki benim de günüm gelecektir. O gün dünya ile meşgul olmayacağım. Keşke Su’al oğullarının sonunu bilseydim, keşkeye de ulaşılmaz.”<sup>[95]</sup>

Hâtim et-Tâî, temennî edatını burada asıl manasında kullanmıştır. Nitekim Su’al oğulları kabilesinin akıbetinin Hâtim tarafından bilinmesi imkânsızdır.

#### I. IV. II. Temennî Edatının Asıl Manası Dışında Kullanılması

Hâtim et-Tâî’nin şiirlerinde bulunan temennî edatının asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belagî mülahazalardan dolayı asıl manası dışında da kullanıldığı söylenmişti. Söz konusu anlamlar şunlardır:

[92] Kasas, 28/79.

[93] Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğiyye ve tatavvuruhâ*, 2, 353-354.

[94] Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, s. 307; Kazvîni, *el-Idâh*, 3, 52-54.

[95] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahhâruh*, s. 201.

## I. Tereccî

Tereccî sözcüğü, sülâsî mücerredin birinci babından “ümitsizliğin zıddı ve ümit etmek” manasındaki رَجَى kökünden iki harf ilaveli sülâsî mezid bir masdardır.<sup>[96]</sup> Bu kelime sözlükte “gerçekleşmesi mümkün olan bir şeyi arzulamak” manasında kullanılmıştır. Bu kelimenin belâgat ıstılahındaki manası da aynı şekildedir.<sup>[97]</sup> Bazen temennî edatı belâğî bir amaçtan dolayı gerçekleşmesi mümkün olan şeylerin arzulanmasında da kullanılmaktadır. Söz konusu belâğî amaç genellikle mümkün olan şeyin imkânsız bir forma sokularak temennî edilen şeyin şiddetli bir şekilde arzulandığını ifade etmek şeklinde açıklanmaktadır.<sup>[98]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan bu türden temennî edatları için onun şu beyiti örnek olarak verilebilir:

لَيْتَ شِعْرِي، مَتَى أَرَى قُبَّةَ ذَاتِ قِلَاعٍ لِلْحَارِثِ الْحَرَابِ

“Keşke savaştı Hâris'in yelkenli çadırını ne zaman göreceğimi bilseydim.”<sup>[99]</sup>

Hâtim, bu şiirinde Hâris'in yelkenli çadırını göreceği zamanı öğrenmeyi tereccî etmektedir. Böylece temennî edatı gerçekleşmesi mümkün olan bir manada kullanılarak asıl manasının dışına çıkmıştır.

## II. Teessüf

Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan temennî edatları bazı belâğî mülahazalardan dolayı “esef etmek, korkup keder etmek, üzüntüden yakınmak, tasalanmak ve acımak gibi anlamlara gelen teessüf manasında da kullanılmaktadır.<sup>[100]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan bu türden temennî edatları için onun şu beyiti örnek olarak verilebilir:

كَأَنَّ رِيَاخَ اللَّحْمِ، حِينَ تَغَطَّطَتْ رِيَاخَ عَمِيرٍ بَيْنَ أَيْدِي الْعَوَاطِرِ

أَلَا لَيْتَ أَنْ الْمَوْتَ كَانَ حَمَامَةً، أَلْيَا لَيْتَ حَلَاةَ الْحَيِّ أَكْنَفَ حَابِرِ

لِيَا لَيْتَ يَدْعُونِي الْهُوَى، فَأُجِيبُهُ، حَشِينًا، وَلَا أُزْعِي إِلَى قَوْلِ زَاخِرِ

“Şiddetle kaynayan etin kokusu, aktarlardaki esans kokusuna benziyor. Keşke kabile Hâbir çevresinde konakladığı gecelerde ölüm mukadder olsaydı. O gecelerde aşk beni davet ediyor ben de kınayanlara aldırış etmeden hemen ona karşılık veriyorum.”<sup>[101]</sup>

[96] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14, 310-312.

[97] Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, 2, 353.

[98] Atîk, *'İlmu'l-me'ânî*, s. 114.

[99] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahhâruh*, s. 201.

[100] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4, 5.

[101] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahhâruh*, s. 199.

Hâtim'in beyitinde yer alan temennî edatının teessüf için kullanıldığı bağlamdan anlaşılmaktadır. Nitekim Hâtim, bu beyitlerin içinde geçtiği kasidesinin başında şöyle demektedir:

صَحَا الْقَلْبُ مِنْ سَلْمَى، وَعَنْ أُمِّ عَامِرٍ وَكُنْتُ أُرَانِي عَنْهُمَا غَيْرَ صَابِرٍ  
وَوَشْتُ وَشَاءَ بَيْنَنَا، وَتَقَادَفْتُ نَوَى غَرِيْبَةٍ، مِنْ بَعْدِ طَوْلِ التَّجَاوِرِ

“*Kalbim, Selma ve Ümmü ‘Amir’e olan tutkusundan uyandı. Hâlbuki onların ayrılığına dayanamayacağımı sanıyordum. Hainler aramızı açtı ve uzun birliktelikten sonra araya gurbet girdi.*”<sup>[102]</sup>

Hâtim, bu beyitlerde dedikoducular yüzünden Selma ve Ümmü ‘Amir isimli kadınlardan ayrıldığını ifade etmiş ve onlarla daha önce Hâbir bölgesinin çevresinde konakladığı gecelerde bir araya geldiği günleri hatırlamış ve “keşke o vakit ölseydim” diyerek aşırı üzüntüsünü dile getirmiştir. Bu itibarla şiirdeki temenni edatı ölümü istemesinden ziyade aşırı teessüf ve hüznü işaret etmektedir.

## I. V. NİDÂ

Talebî inşânın kısımlarından biri de nidâdır.<sup>[103]</sup> Nidâ kelimesi sözlükte “davet, çağrı, çağırma ve ünlem anlamlarına gelmektedir.<sup>[104]</sup> Bu kelimenin belâgat ıstılahındaki manası ise “nidâ edatlarından biri ile kişinin, muhatabından kendine yönelmesini istemesi” şeklindedir.<sup>[105]</sup> Nida harfleri sekiz tanedir: آ – أ – إ – ع – هـ – هـ – و – وا. Bu harflerden ilk ikisi yakın, diğerleri ise uzakta olan münâdayı çağırma içindir. Söz konusu harflerin bazı mülâhazalardan dolayı birbirlerinin yerine kullanılması mümkündür.<sup>[106]</sup>

Nidâ da inşânın diğer kısımları gibi asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belâgî mülâhazalardan dolayı asıl manası dışında da kullanılabilir. Nidâ edatıyla kastedilen anlam, cümlenin siyak ve sibakından ve söylendiği ortam ve durumlardan anlaşılmaktadır. Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde geçen nidâ edatının kullanıldığı başlıca manalar şunlardır:

[102] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruhu*, s. 197.

[103] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 323; Kazvîni, *el-Idâh*, 3, 91.

[104] Fiyruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1338.

[105] Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, 3, 326; 'Atîk, *'İlmu'l-me'ânî*, s. 114.

[106] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğîye*, s. 89.

### I. V. I. Nidâ Edatının Asıl Manasında Kullanılması

Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunup asıl manasında kullanılan nidâ için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

أماوي! إني لا أقول لسائلٍ، إذا جاء يوماً، حلّ في مالنا نزرُ

“Ey Mâviyye! Kapıma gelen istekçi için asla malım azaldı demem.”<sup>[107]</sup>

Hâtim et-Tâî, bu beyitlerde yakın nidâ harflerinden hemze edatını kullanarak hanımı Mâviyye'ye seslenmekte ve ondan bazı taleplerde bulunmaktadır. Beyitlerde geçen nidâ edatı asıl manasında kullanılmıştır.

### I. V. II. Nidâ Edatının Asıl Manası Dışında Kullanılması

Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan nidâ edatlarının asıl manasında kullanıldığı gibi bazı belâgî mülâhazalardan dolayı asıl manası dışında da kullanıldığı söylenmişti. Söz konusu anlamlar şunlardır:

#### I. İğrâ

İğrâ kelimesi, sözlükte “kışkırtma, ayartma, teşvik etme, sevk etme ve yönlendirme” anlamındadır<sup>[108]</sup>. Bu kelimenin ıstılahî anlamı ise “iyi bir iş yapması için muhatabı uyarıp teşvik etmek” şeklindedir.<sup>[109]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan bu türden nidâ üslupları için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

أَوْقِدْ فَإِنَّ اللَّيْلَ لَيْلٌ قَرٌّ وَالرِّيحَ يَا مَوْقِدُ رِيحٌ حَبِئْرٌ  
عَسَى يَرَى نَارَكَ مِنْ يَمْرِؤٍ إِنَّ جَلْبَبَتَ ضَيْفَا فَأَنْتَ حَرٌّ

“Ateş yak! Gece soğuktur. Ey ateş yakan! Rüzgâr da serttir. Belki buralardan geçen biri ateşini görür. Eğer yaktığın ateş misafir getirirse sen hürsün.”<sup>[110]</sup>

Hâtim, bu şiirinde kölesine seslenmekte ve ona ateş yakma emrini vermektedir. Cömertliğiyle nam salmış Hâtim, o soğuk kış gecesinde kölesini ateş yakmaya teşvik etmek için ona ateşinin misafir getirmesi durumunda onu azat edeceğini söylemektedir. Beyitteki nidâ üslubu, asıl manasından “kişinin, muhatabından kendine yönelmesini istemesi” çıkmış ve iğrâ manasında kullanılmıştır.

[107] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 80.

[108] Ibn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15, 121.

[109] es-Sabbân, Ebû'l-İrfân Muhammed b. Alî el-Mısrî, *Menhecû's-sâlik ilâ elfıyyeti İbn Mâlik*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 3, 278.

[110] Tâî, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 271.

## II. Tahkîr

Nidâ üslubunun asıl manası dışında kullanıldığı yerlerden biri de tahkîr anlamıdır. Hâtîm et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan bu türden nidâ üslupları için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

أَيُّهَا الْمُوعِدِي فَإِنَّ لُبُونِي بَيْنَ حَقْلِي، وَبَيْنَ هَضْبِ ذُبَابِ

حَيْثُ لَا أَزْهَبُ الْحَزْرَةَ، وَحَقْلِي تُعْلِيُونَ، كَاللِّيُوثِ الْعِضَابِ

“Ey beni tehdit eden zat! Sütü bol develerim tarla ile Zubâbe dağının arasındadır. Etrafımda öfkeli aslanlar gibi Su’al oğulları dururken ben orada zilletten korkmam.”<sup>[111]</sup>

Hâtîm et-Tâî, burada muhatabından kendisine yönelmesini istememektedir. Aksine o, muhatabını aşağılamak, değerini düşürmek ve onu küçük göstermek için nidâ edatıyla ona seslenmektedir.

## III. Övünmek

Nidâ üslubunun asıl manası dışında kullanıldığı yerlerden biri de övünmek anlamıdır. Hâtîm et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan bu türden nidâ üslupları için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

أَمَاوِي! إِنِّي، رَبِّ وَاجِدِ أَمَةً أَجْرَتْ، فَلَا قَتْلَ عَلَيْهِ وَلَا أَسْرَ

وَقَدْ عَلِمَ الْأَقْوَامُ، لَوْ أَنَّ حَائِمًا أَرَادَ ثِرَاءَ الْمَالِ، كَانَ لَهُ وَفْرٌ

“Ey Mâviyye! Ben nice annenin biricik evladını kurtardım. Onlar ne öldürüldü ne de esir alındı. Halk bildi ki eğer Hâtîm, mal toplamak isteseydi malı çok olurdu.”<sup>[112]</sup>

Hâtîm et-Tâî, burada hanımından kendisine yönelmesini istememektedir. Aksine o, övünmek için nidâ edatıyla ona seslenmektedir. Nida edatının burada övünme manasında kullanılması cümlenin akışından anlaşılmalıdır.

## IV. Temennî

Nidâ üslubunun asıl manası dışında kullanıldığı yerlerden biri de temennî anlamıdır. Hâtîm et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan bu türden nidâ üslupları için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

[111] Tâî, *Divânu şî'ri Hâtîm b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 196.

[112] Tâî, *Divânu şî'ri Hâtîm b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, s. 212.

فَمَا لَيْتَ خَيْرَ النَّاسِ، حَيًّا وَمَيِّتًا يَقُولُ لَنَا خَيْرًا، وَمُضَيِّبِي الَّذِي إِتَمَّرَ

فَإِنْ كَانَ شَرًّا، فَالْعَزَاءُ، فَإِنَّا عَلَى وَقَعَاتِ الدَّهْرِ، مِنْ قَبْلِهَا، صَبْرٌ

“Ey halkım! Keşke iyi insanların hepsi, hakkımızda hayırlı konuşsa ve emirlerini yerine getireselerdi. Eğer şer ise sabrederiz. Çünkü biz zamanın musibetlerine karşı daha önceden sabırlıyız.”<sup>[113]</sup>

Hâtim et-Tâi, burada muhataplarından kendisine yönelmelerini istememektedir. Aksine o, hem kendisi hem de onlar için bir temennide bulunmak amacını taşımakta dolayısıyla onlara nidâ edatıyla seslenmektedir. Asıl münada burada hazfedilmiştir.

## V. Dua

Nidâ üslubunun asıl manası dışında kullanıldığı yerlerden biri de dua anlamıdır. Hâtim et-Tâi'nin şiirlerinde bulunan bu türden nidâ üslupları için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

أَلَا أُلَيْعَا وَهَمَّ بِنِ عَمْرٍو رِسَالَةً، فَإِنَّكَ أَنْتَ الْمَرْءُ بِالْخَيْرِ أَجْدَرُ

رَأَيْتَكَ أَذَقِيَ النَّاسِ مَنَا قِرَائَةً وَغَيْرَكَ مِنْهُمْ كُنْتُ أَحْيُو وَأَنْصُرُ

إِذَا مَا أَتَى يَوْمٌ يُغْرِقُ بَيْنَنَا بِمَوْتِ، فَكُنْ يَا وَهْمُ دُو يَتَأَخَّرُ

“Vehm b. ‘Amr’a bir mesaj ulaştırın! Şüphesiz sen iyiliğe en layık kişisin. Senden başkalarına verip onlara yardım ettiğim halde seni (bu dar günümde) herkesten daha yakın gördüm. Bir gün gelir de ölüm bizi ayırırsa ey Vehm! En son kalan sen ol (ilk ölen ben olayım)!”<sup>[114]</sup>

Rivayete göre Hâtim ile Sa’d b. Hârise karşılıklı övünüp bahse girdiler ve Hîre’ye gittiler. Hâtim, daha önce araları bozuk olan kuzeni Vehm b. ‘Amr’ın evine gidip ondan yardım talebinde bulundu. Bunun üzerine Vehm, dokuz yüz devesinin onun emrinde olduğunu ve bahsi kazanınca ya da develeri bitirinceye kadar yüzer adet deveye bahse girebileceğini söylemiş.<sup>[115]</sup> Bu durumdan çok memnun olan Hâtim, ona hitaben yukarıdaki beyitleri okumuştur. Hâtim et-Tâi, burada nidâ üslubunu dua anlamında kullanmıştır.

[113] Tâi, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâi ve ahbâruh*, s. 189.

[114] Tâi, *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâi ve ahbâruh*, s. 272.

[115] İbrahim Şemsuddîn, *Kıyasu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 4, 58.

## VI. Zecr

Nidâ üslubunun asıl manası dışında kullanıldığı yerlerden biri de zecr anlamıdır. Bu kelime sözlükte “defetmek, kovmak, engellemek, mani olmak, azarlamak, paylamak ve baskı” anlamında kullanılmaktadır.<sup>[116]</sup> Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde bulunan zecr manasındaki nidâ üslupları için onun şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

أَعَادِلْ! لَا أَلُوكِ إِلَّا خَلِيقَتِي فَلَا تَجْعَلِي فَوْقِي لِسَانَكَ مِيزًا  
دَرِينِي نَكُنْ مَالِي لِعَرْضِي حُجَّةً يَتَّبِي الْمَالُ عِرْضِي قَبْلَ أَنْ يَتَبَدَّدَا

*“Ey kımayan kadın! Dilini üzerimde törpü gibi kullanma! Karakterim hariç senden hiçbir şey esirgemem. Beni bırak! (malımı cömertçe harcayayım) malım namusuma kalkan olsun. Mal dağılıp yok olmadan önce namusumu korur.”<sup>[117]</sup>*

Hâtim et-Tâî, bu beyitlerle cömertlikte fazla ileri gittiği gerekçesiyle onu eleştiren hanımına seslenmektedir. Beyitteki nidâ edatı asıl manasında kullanılmamıştır. Nitekim Hâtim, bu beyitlerle hanımını cömertliğine engel olmaması yönünde zecr etmektedir.

## SONUÇ

Hâtim et-Tâî tarafından hayatının çeşitli safhalarında söylenen şiirler Ebû Sâlih Yahyâ b. Müdrik et-Tâî tarafından İbnü'l-Kelbî'den yapılan rivayete dayanılarak düzenlenmiş ve bir divanda toplanmıştır. Şifahi rivayet yöntemiyle aktarılan ve vefatından çok sonra derlenen bu esere Divânu Hâtim et-Tâî adı verilmiştir. Hâtim'in şiirleri insani, İslami ve ahlaki değerler açısından zengin bir muhtevaya sahiptir. Nitekim Hâtim et-Tâî, Allah'a iman, cömertlik, cesaret, bağışlayıcılık, iffet, dürüstlük, hoşgörü, tevazu, vefakârlık sadakat, alçakgönüllülük, şerefini korumak, esiri salıvermek, açları doyurmak, çıplakları giydirmek, misafire ikramda bulunmak, yemek yedirmek, herkese selam vermek ve hiçbir isteği geri çevirmemek gibi erdemleri şiirlerinde savunmuştur. Hâtim, şiirlerinde savunduğu bu değerleri toplumda hâkim kılmak için hayatı boyunca mücadele etmiştir. Toplumun değerler üzerine inşasının önemine vurgu yapan Hâtim'in şiirleri, daha önce talebî inşâ açısından incelenmemiştir. Dolayısıyla böyle bir çalışmaya gerek görülmüştür. Hâtim'in şiirleri talebî inşâ açısından incelenmiş ve talebî inşânın uygulamalı bir örneği ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Bu çalışma neticesinde emir, nehiy, istifham, nidâ ve temennî olan talebî inşânın bütün kısımlarının Hâtim'in şiirlerinde büyük bir ustalıkla kullanıldığı tespit edilmiştir. Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde yer

[116] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4, 318-319.

[117] Tâî, *Divânu şi'ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahabâruhu*, s. 230.



alan bu üsluplar, asıl manalarında kullanıldığı gibi bazı belâğî amaçlardan dolayı asıl manaları dışında da kullanılmıştır. Hâtim et-Tâî'nin şiirlerinde yer alan ve hem asıl anlamlarında hem de asıl anlamlarının dışında kullanılan bu üslupların her birinin hangi anlamda kullanıldığı bazen lafzın kendisinden bazen de siyak, sibak ve bağlamdan anlaşılmıştır. Şiirlerindeki talebî inşâ örnekleri seçilirken Hâtim'in hayatı boyunca savunduğu değerler de göz önünde bulundurulmuş ve o değerleri haiz örneklerle istişhâd etmeye çalışılmıştır. Bu çalışma sonucunda Hâtim et-Tâî, şiirleri, şiirlerinde savunduğu değerler ve şiirlerinde yer alan talebî inşâ örnekleri hakkında zihinlerde yer alan soruların büyük ölçüde yanıtını bulacağı düşünülmektedir.

### KAYNAKÇA

- Abbas, İbrahim. Şerhu Divâni Hâtim Tâî, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1995.
- Ahmed Muhammed Kâsim-Muhjiddîn Dîb. *Ulûmu'l-belâğe el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Lübnan: el-Muessesetul-Hedîse lil-Kitâb, 2003.
- 'Atîk, Abdülazîz. *'İlmu'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-İlmiyye, 2009.
- Beğdeş, Fecir. *Hâtim et-Tâî ve Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde insani değerler*. (Yüksek Lisans Tezi Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Gaziantep, 2021.
- Bulut, Ali. *el-Belâğatu'l-Muyessere*. İstanbul: İfav yayınları, 2016.
- Cilacı, Osman. "Dua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları), 1994, 9/529-530.
- el-Curcânî, 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- el-Curcânî, Ebû Bekr 'Abdulkâhîr b. 'Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilul'l-câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetu'l-Medenî, 1992.
- ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*. thk. Muvaffak b. 'Abdillâh b. 'Abdilkadir, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986.
- Dayf, Şevkî. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- ed-Diyârbekrî, Kadî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi'n-nefis*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Durmuş, İsmail. "İnşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2000), 22/334-337.
- , "Me'ânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yayınları, 2003), 28/204-206.
- Ebû Sâlih Yahyâ b. Müdrîk et-Tâî. *Divânu şîri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*. thk. 'Adil Süleyman Cemal, Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.
- el-Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed b. 'Amr. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî İbrâhîm es-Sâmerrâî, Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Ferrûh, Ömer. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1997.
- el-Fîyrûzâbdâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Komisyon, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- el-Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğe fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l bedî'*; thk. Yusuf es-Samîlî, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Kitâbu'l-eğâni*, thk. İhsan 'Abbâs vd. Beyrut: Dâru Sâdir, 2008.
- el-Kazvîni, Ebû'l-Me'âli Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. 'Abdirrahmân. *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğe*. thk. Muhammed 'Abdulmun'im el-Hafâcî, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993.
- el-Merzubânî, Ebû 'Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Sa'îd el-Horâsânî el-Bağdâdî. *Mu'cemu's-şu'arâ*, tsh. Fritz Krenkow, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- er-Râgîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kasim Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Muhâdarâtu'l-udebâ ve muhâverâtu's-şu'arâ ve'l-bulağa*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420.
- eş-Şentemerî, E'lem, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. 'Îsâ el-Endelûsî. *Eş'aru's-şu'arâ-il-câhiliyyîn-is-sitte*, by. ts. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ 'İmâduddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *eş-Şî'r ve's-şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-Hedîs, 1423.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabîyye, li'l-Mevsû'ât, 2006.
- Öztürk, Abdülvehhab. *Hâtîm Tâî Divânî* (Tercüme). İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014.
- es-Sabbân, Ebû'l-'İrfân Muhammed b. Alî el-Mısırî. *Menhecu's-sâlik ilâ elfıyyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Salihioğlu, Hamit. *Abdulkerîm el-Muderris ve Mevâhibu'r-Rahmân Adlı Eserinin Nahiv Açısından İncelenmesi*. Diyarbakır: Seyda yayınları, 2018.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'îm Zerzûr, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Suzan, Yahya. *Kur'ân'da istifhâm*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020.
- Şemsuddîn, İbrahim. *Kıyasu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- et-Tâî, Hâtîm. *Dîvân*. nşr. Müfîd M. Kumeyyha, Beyrut: 1986.
- et-Tâî, Hâtîm. *Divân*. thk. Ahmed Reşâd, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *el-Mutavvel*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- Tekin, Ahmet. *'Abdulkâhîr el-Curcânî ve esrâru'l-belâğa adlı eseri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Tülücü, Süleyman. "Hâtîm et-Tâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, XVI, 472-473.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf 'an hakâiki çavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed, Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1957.
- ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dimaşkı. *el-A' lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.





# **Nahiv İlminde Benzerlik Olgusu**

## The Case of Similarity in the Nahw

**Doç. Dr. Yunus İNANÇ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İslami İlimler Fakültesi/ Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman  
• [yunus.inanc@gmail.com](mailto:yunus.inanc@gmail.com) • ORCID > 0000-0003-3659-1634

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma / Research

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Şubat / February 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 31 Mart / March 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 52 | **Sayfa / Pages:** 165-184

**Atıf/Cite as:** İnanç, Y. "Nahiv İlminde Benzerlik Olgusu"

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 165-184.

## NAHİV İLMİNDE BENZERLİK OLGUSU

### ÖZ:

Arap dilcileri, Arapların dile özgü kullanımlarını derleme ve derlenen verilerden dil kurallarına ulaşma süreçlerinin ardından dil kuralları ile ilgili derinlikli tartışmalar içerisine girmişlerdir. Başlangıçta temel dil meseleleri üzerinde duran dilciler zamanla konular üzerinde daha detaylı açıklamalar yapacak düzeye gelmişlerdir. İlk aşamalarda öncelikli ve zorunlu bilgiler üzerinde yoğunlaşırken daha sonra gerek dil ilimleri ve gerekse diğer ilimlerdeki gelişmelere paralel olarak zorunlu ve temel bilgilerin arka planına eğilmişlerdir. Nahvin kavramsal çerçevesinin tamamlanmasıyla beraber dil konularını kavramlar üzerinden daha derinlikli olarak tartışmışlar ve dil kurallarının arka planında yatan ve dil kuralı ile ilgili hükmü doğrudan etkileyen gerekçeler üzerinde düşünce üretmişlerdir. Bu çerçevede illet kavramı ortaya çıkmıştır. Ancak dilciler dil kuralları ile ilgili birincil illetlerin izahı ile yetinmeyip gerekçe arayışını ileri düzeylere taşımışlardır. İlet esaslı çalışmalar esnasında nahiv kurallarının arka planında etkin olan ve dilcilerin açıklamalarında dikkat çeken olgulardan biri de benzerlik olgusu olmuştur. Normal şartlarda gramer bakımından etkinliği bulunmayan bir öge benzerlik olgusu sayesinde başka ögeler üzerinde etkide bulunur hale gelmiştir. Bu çalışmada bir illet olarak benzerlik olgusu asıl ve fer' bağlamında ele alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** *Arap Dili ve Belagati, Nahiv, Asl, Fer', Benzerlik.*



## THE CASE OF SIMILARITY IN THE NAHW

### ABSTRACT

Arab linguists after the processes of compiling the language-specific uses of the Arabs and reaching the language rules from the compiled data entered into in-depth discussions about language rules. Linguists, who initially focused on basic language issues over time they have come to the level of making more detailed explanations on the subjects. While they focused on primary and compulsory information in the first stages, they later focused on the background of compulsory and basic information in parallel with the developments in both linguistics and other sciences. With the completion of the conceptual framework of Nahw, they discussed language issues in more depth over concepts and produced thoughts on the reasons behind the language rules and directly affecting the language rule. In this framework, the concept of "cause" emerged. However, linguists were not

satisfied with the explanation of the primary reasons related to language rules, and they took the search for reasons to an advanced level. During “cause” (‘ille)-based studies one of the phenomena that is effective in the background of syntax rules and draws attention in the explanations of linguists has been the phenomenon of similarity. Under normal circumstances, an element that is not effective in terms of grammar has become effective on other elements owing to the phenomenon of similarity. In this study, the phenomenon of similarity as a cause will be discussed in the context of the essential and the detail.

**Keywords:** *Arabic Language and Rhetorics, Nahw, Essential, Detail, Similarity.*



## GİRİŞ

Nahiv kurallarının tespit edilmesi sürecinde bazı dilciler kuralların arka planında yatan gerekçeleri ve nahiv hükümlerinin illetlerini bulmaya ve bunları izah etmeye çalışmışlardır. Nahiv ilminin teşekkül sürecinin ilk evrelerinde dil ile ilgili temel hususlara öncelik vermişler; söz gelimi fâil merfûdur, mef’ûl mansuptur şeklindeki temel hükümlere odaklanmışlardır. Fakat zaman içerisinde nahiv ilminin gerek diğer ilimlerdeki gelişmelere paralel olarak gerekse kendi içindeki gelişime bağlı olarak derinlik kazanmasıyla nahiv araştırmaları birincil hükümlerin arka planına doğru uzanmış, bu hükümler tartışma konusu edilmiş ve bunlarla ilgili bir gerekçe arayışı başlamıştır. Tespit edilen gerekçeler kimi zaman konuyu doğrudan izah eden gerekçeler olurken kimi zaman konudan uzaklaştıran zorlama gerekçeler olmuştur.

Nahiv kurallarının arka planında yatan ve dili kullananların fark etmesinin beklenmediği, daha çok dilcilerin dile dair çalışmaların ileri düzeyinde ele aldıkları meseleler nahiv ilminin teşekkül ettiği sürece yön veren temel nahiv kaynaklarında ana hatlarıyla yer almıştır. Daha sonraki süreçte ise bu kaynakların şerhlerinde ve telif düzeyindeki eserlerde sıklıkla gündeme gelmiştir. Aşağıda sözünü edeceğimiz konular ‘ilel temasını ön plana alan kimi eserlerde ise kendine daha çok yer bulmuştur. Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/949) el-İdâh fi 'ileli'n-nahv, Ebû'l-Hasan İbnü'l-Verrâk'ın (ö. 381/981) 'İlelu'n-nahv, Ebû'l-Bekâ el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) el-Lübâb fi 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb adlı eserleri bu çerçevede dikkat çekenlerin bazılarıdır.

Bu çalışmada nahivcilerin sıklıkla başvurdukları gerekçelendirme (ta'lil) biçimleri üzerinde kısaca durulacak, ardından nahiv ilminde benzerlik (şibh/müşâbehet) olgusu ve bunun klasik nahiv eserlerindeki tezahürleri çokça örnek zikredilerek ele alınacaktır. Başlangıçta benzerlik olgusu hakkında bilgi verilecek, benzerlikten neyin kastedildiği ifade edilecektir. Daha sonra benzerlik olgusunun

doğrudan etkide bulunduğu kullanımlara yer verilecek, benzerlik olgusunun güçlenmesi veya zayıflamasına bağlı olarak ortaya çıkan nahiv kuralları bağlamındaki sonuçlar irdelenecek, benzerlik durumunun ortadan kalkmasının doğurduğu sonuçlar ele alınacaktır.

## 1. ASIL VE FER' BAĞLAMINDA BENZERLİK OLGUSU

Benzerlik, Zeccâcî'nin kıyâs esaslı illetler çerçevesinde ele aldığı bir illet olup iki şey arasındaki ortak noktadan hareketle kurulan bir ilişki biçimidir. Bu ilişki nahiv ve belagat ilimlerinde çeşitli düzeylerde karşımıza çıkmıştır. Ancak burada belagattaki sanatsal bir gayenin sonucu olup ifadenin daha anlaşılır ve etkileyici bir şekilde söylenmesini önceleyen ve *müşebbeh*, *müşebbehun bih*, *vechuş-şebeh* ve *edatu't-teşbih* gibi unsurları içeren benzetme olgusu (teşbih) değil nahiv ilmindeki dil kuralları çerçevesinde dile getirilen ve estetik bir gaye güdülmeyen benzetme konusu ele alınacaktır. Benzerlik olgusu aşağıda zikredilecek örneklerden de anlaşılacağı üzere nahiv eserlerinde çokça zikredilen bir olgu olmakla birlikte *âmil*, *ma'mûl*, *i'râb*, *mu'rab*, *mebnî* gibi çerçevesi ve sınırı belli bir konu olarak karşımıza çıkmamış, bir diğer ifadeyle müstakil olarak ele alınan bir konu olmamıştır.<sup>[1]</sup>

Zeccâcî nahiv kurallarının arka planında yatan illetleri üç gruba ayırmıştır. Ona göre birinci grup illetler öğrenip öğretmeye konu olan illetler iken ikinci grup illetler kıyâs yoluyla ulaşılan illetlerdir. Üçüncü grup illetler ise teorik temelleri bulunan ve tartışma esasına dayalı illetlerdir. Zeccâcî bu illetleri şu şekilde izah etmiştir:

“Biz Arapların söylediği her şeyi duymadık. Başkası da duymamıştır. Fakat biz Arapların sözlerinden duymadıklarımızı duyduklarımıza kıyâs ettik. “قَامَ زَيْدٌ فَهُوَ قَائِمٌ” ve “رَكِبَ فَهُوَ رَاكِبٌ” ifadelerini duyduğumuzda ismi fâilin ne olduğunu anladık ve “أَكَلَ فَهُوَ آكِلٌ”, “ذَهَبَ فَهُوَ ذَاهِبٌ” dedik. Yine “إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ” cümlesindeki “زَيْدٌ” kelimesinin ne ile mansûb olduğu sorulduğunda اِنَّ'nin ismi nasp, haberi ref' yaptığını söyledik. İşte bu ve benzeri kullanımları böyle öğrendik ve öğrettik. Kıyâs esaslı illetlere gelince “إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ” cümlesinde yer alan “زَيْدٌ” kelimesinin “اِنَّ” ile mansûb olduğunu söyleyen kimseye اِنَّ'nin ismi neden nasp ettiği sorulduğunda; اِنَّ ve grubunun bir mef'ûle müteaddî olan fiile benzetildiği ve o fiillerle aynı çerçevede kullanıldığı, ona benzedikleri için onun gibi amel ettiği söylenmiştir. Sonuç olarak اِنَّ ile mansûb olan kelime lafız bakımından mef'ûle, اِنَّ ile merfû olan kelime de lafız bakımından fâile benzetilmiştir. Bir başka ifadeyle اِنَّ, “صَرَبَتْ” اِنَّ cümlesindeki gibi mef'ûlü fâilin önüne geçen fiillere benzetilmiştir.

[1] Modern dönemde bu konuda bir eser dikkatimizi çekmiştir ki bu da Muhammed Hasan Muhammed Yusuf tarafından kaleme alınan *el-Müşâbehetu fi'n-nahvi'l-Arabî* adlı çalışmadır. Bunun dışında tespit edebildiğimiz bir çalışma bulunmamaktadır.

Teorik temelli ve tartışma esaslı illetler ise bu iki illet düzeyinden sonra dile getirilecek olan bütün illetlerdir.”<sup>[2]</sup>

Dile özgü bir durumun başka bir duruma benzetilmesi halinde bir tarafta benzetilen öge, diğer tarafta ise benzeyen öge yer almıştır. A, B'ye benzetildiğinde B'nin sahip olduğu bütün özelliklerin A'ya uyarlanması, B için geçerli olan bütün durumların A için de geçerli olması zorunlu olmamıştır. Her ne kadar İbnü'l-Ver-râk “asla dâhil edilen bir şey asıl gibi muamele görür.”<sup>[3]</sup> dese de benzerlik olgusu nahiv eserlerinde daha çok Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) “bir şeye benzetilen, benzetildiği şeye bütün hükümlerinde uymaz.”<sup>[4]</sup> görüşü çerçevesinde şekillenmiştir. Zira iki şey arasındaki benzerlik ilişkisi bazı konularda aynı hükme tabi olmalarını gerektirdiği gibi bazı konularda ayrılmasını mümkün veya gerekli kılmıştır.

Benzerlik konusu daha çok asıl ve fer' bağlamında ele alınmıştır.<sup>[5]</sup> Ebûbekir Muhammed b. Serrâc (ö. 316/929) bu konuda şöyle demiştir: “Bir şeye benzetilen bütünüyle onun gibi kabul edilemez, onun gücünü elde edemez.”<sup>[6]</sup> Bu bağlamda benzetilen asıl, benzeyen ise fer' olmuş ve fer'in asla benzemesi onun hükmüne bütünüyle olmasa da büyük oranda tabi olmasını gerektirmiştir. Nahiv kuralları söz konusu olduğunda asıl şartsız amel ederken asla benzetilerek amel kazandırılan öge (fer') belirli şartlar altında amel etmiştir. Dolayısıyla fer'in aslın hükmüne tabi olması kapsamlı ve bütüncül bir bağlılık olmamış, ulaşılan hükümler belirli şartlara bağlanmış ve şartların yer almaması halinde asla sağlanan hareket alanı fer'e sunulmamıştır. Öte yandan nahiv bilginleri benzeyen-benzetilen, fer'-asıl konusunda ilkesel bir duruş sergilememişlerdir. Kimi zaman benzeyeni (fer'i) bütünüyle benzetilenin (aslın) yerine koymuşlar ve onu aynı muameleye tabi tutmuşlardır.

[2] Ebû'l-Kâsim Abdurrahman b. İsmail Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ilel'in-nahv*, nşr. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1986), 63, 64; Celâlüddîn Süyûtî, *el-İktirâh fî usûl'in-nahv*, nşr. Abdülhakîm Atıyye (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1427), 271.

[3] Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah Verrâk, *İlelu'n-nahv*, nşr. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş (Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1999), 540.

[4] Celâlüddîn Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'ül-cevâmi'*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 1/486.

[5] Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fî'n-nahv*, nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996), 2/332.

[6] İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fî'n-nahv*, 2/332, 352. Aynı çerçevedeki diğer görüşler için bkz: Cemâlüddîn Ebî Amr Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Emâli İbn'ul-Hâcib*, nşr. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre (Beyrut-Amman: Dâru'l-ciyâl-Dâru Ammâr, 1989), 1/417; Alemüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Sehâvî, *Sifru's-saâde ve seffiru'l-ifâde*, nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâî, 2. Bs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1415), 2/809.



Kimi zaman da aynı hükme tabi olamayacağını söyleyerek benzeyene kısıtlı bir alan bırakmışlardır.<sup>[7]</sup>

Benzerlik güçlenen ve zayıflayan bir olgu olup nahivde yaygın olarak işletilen ve nahiv kurallarının gerekçelendirilmesinde devamlı olarak başvuru olan illet olmuştur. İki şey arasındaki benzerlik güçlendikçe benzeyen öge benzetilenin özelliklerine daha çok yaklaşmış ve benzetilen için geçerli olan hüküm benzeyen için büyük oranda uygulanmıştır. Ancak benzerlik zayıfladıkça söz konusu durumdan uzaklaşmıştır.<sup>[8]</sup> Benzerlik başlıbaşına bir illet olarak etkinlik gösterdiği gibi bazen destekleyici mahiyette illet olarak da yer almıştır. Fakat ister başlıbaşına isterse destekleyici mahiyette etkinlik göstereceği gücü zayıfladığında illet olma özelliğini kaybetmiştir.<sup>[9]</sup> Buna gayri munsarıf kelimelerin durumunu örnek verebiliriz. Bilindiği üzere bir kelimenin diğerlerinden farklı olarak iki özelliğe veya iki özellik gücünde bir özelliğe sahip olması onu gayri munsarıf kelimeler grubuna sokmaktadır. Ancak bir kelimenin fiile benzemek gibi tek bir özelliğe sahip olması gayri munsarıf olması için yeterli sayılmamış, buna bir sebep daha eklenmesi halinde gayri munsarıf olacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla kimi zaman benzerlik yeterli bir sebep olmamıştır.<sup>[10]</sup> Bu nedenle Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî (ö. 392/1002) benzerliğin güçlü ve sağlam bir illet olmadığını, bilakis zayıf bir illet olduğunu belirtmiştir.<sup>[11]</sup>

Benzerliğin geniş kapsamlı bir güç kazandırmadığı ifade edilmişti. Nitekim fiil olup da benzerlik olgusu çerçevesinde fiil gibi amel eden, fiil olmadığı halde yine aynı çerçevede amel eden kelimeler de aynı şekilde benzetildiği aslın bütün hükümünü kapsayacak şekilde bir etkiye sahip olamamışlardır.<sup>[12]</sup> Söz gelimi ن و ve grubu ile (Hicâz lügatına göre) ما harfi fiile benzedikleri için fiil gibi amel ederler. Fakat

[7] Bu durum fiillerin gramer bakımından durumları izah edilirken söz konusu edilmiştir. Şöyle ki; fiilin iki tür ameli vardır. Bunların biri aslı ameli diğeri ise fer'î amelidir. Aslı amelinde merfû ma'mûlû mansûb ma'mûlünden önce yer alırken fer'î amelinde durum tersinedir. Bazı harfler (ن، ا، ك، ن، ا، ن) fiile benzedikleri için fiilin fer'î amelini üstlenmişlerdir. Dolayısıyla fiilin aslı ameli kendisi, fer'î ameli ise kendisine benzeyen ögeler tarafından üstlenilmiştir. Bu ögelerin hem lafız (harf sayısı) hem de anlam bakımından benzerlik göstermeleri bunu mümkün kılmıştır. Bkz: Muhammed Bedruddin b. Ebubekir b. Ömer Demâmîni, *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevaid*, nşr. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Mufdî (1983), 4/18; Ebu'l-Hasen Ali b. İsa Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, nşr. Yusuf b. Abdurrahman b. Nâsir el-Arifî (B.y.: y.y., ts.), 610.

[8] Ebu'l-Hasen Ali b. Mu'mîn b. Muhammed b. Ali İbn Usfûr, *el-Mumtiu'l-kebîr fî't-tasrîf*, nşr. Fahrreddin Kabâve (Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996), 226; Ebû Hayyân Endelûsî, *et-Tezîl ve't-tekmîl fî şerhi Kitâbi't-Teshîl*, nşr. Hasan Hindâvî (Dimaşk-Riyad: Dârul-kalem, 2013), 1/125; Demâmîni, *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevaid*, 2/214.

[9] Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/446.

[10] Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Munsif şerhu kitâbi't-tasrîf*, nşr. Abdullah Emin İbrahim Mustafa (Kahire: İdâratü'l hayâtî't-türâsî'l-kadîme, 1954), 346; Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *et-Tebyân an mezâhibin-nahviyyine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Beyrut: Dârul-garb el-İslâmî, 1986), 217, 218.

[11] Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Mektebetu'l-ilmîyye, 1952), 1/137.

[12] Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*, nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğerleri (Kahire: Daru's-selam, 1428), 3/1461.

bunların haberleri kendilerinin önüne geçemezler. Zira kendisine benzetildiği fiillerin bütün eylemlerini üstlenecek kadar güçlü değildirler. Bu yüzden fiillerde mümkün olan her şey bunlarda mümkün kabul edilmemiştir.[13] Benzer durumu şurada da görmek mümkündür: ما harfi şimdiki zamanı olumsuzluğa çevirmesi, mübtedâ ve habere dâhil olması ve haberlerine ب harfinin dâhil olması yönüyle لَيْسَ'ye benzetilmiştir. Fakat aynı amel için belli şartları taşıması istenmiştir. Çünkü asıl, kendisine benzeyenden (fer') üstündür. Benzeyen benzediğine her konuda yaklaşmadığından لَيْسَ için geçerli olan her şey ما için geçerli olmamıştır. لَيْسَ marife kelimelerde de nekra kelimelerde de amel eder. Haberi isminin önüne geçebilir. İsmi ile haberinin arası لا ile ayrılabilir. Bu durumda dahi gramer bakımından gücü devam eder. Fakat ما fer' olduğundan ondan bir bakıma eksiktir. Haberin öne geçmesi, ismi ve haberinin arasının لا ile ayrılması veya olumsuzluğun لا ile bozulması halinde amel edememesi bu yüzdendir.[14]

Nahivcilerden "لات" kelimesi ile ilgili nakledilen tartışmaları da bu çerçevede ele almak mümkündür. Bu kelimenin aslının ne olduğu ve amelinin bulunup bulunmadığı لات ile ilgili öne çıkan tartışmalardandır. لات'ın amelinin bulunduğunu savunan dilcilerden aralarında Ebû Bısr Amr b. Osmân b. Kanber Sibeveyh'in (ö. 180/796) de olduğu bir gruba göre لات, لَيْسَ'nin amelini yapar. Sibeveyh Arapların kimi zaman, özellikle جين kelimesi ile kullanımında لات'yi لَيْسَ'ye benzettiklerini söylemiştir. لات'ın جين kelimesini mef'ul olmak üzere nasp ettiği, لات'ın لَيْسَ'ye لَيْسَ'nin de ضَرْب'ye benzetildiği, ضَرْب'nin mansûb ögesinin de mef'ul olduğu şeklinde bir izaha yer verilmiştir. لات'ın amel edebileceğini düşünenlerden kimi amelini جين kelimesi ile sınırlandırırken kimi de bu kelimenin eş anlamlısı olanlarda da amel edebileceğini söylemiştir.[15]

Buradaki benzerlik ilişkisinde dikkat çeken bir durum da asıl-fer' ilişkisidir. Aralarında benzerlik kurulan iki öğeden biri asıl, diğeri fer' olduğuna göre burada لَيْسَ asıl, لات ise fer'dir. Asıl için mümkün olmayanın fer' için mümkün olması kabul edilir bir durum değildir. Buna binaen لات'den sonra gelen جين kelimesinin mansupluğu izah edilirken Ahfeş gibi dilciler burada {ولات جين مناص} ayetini "لات الجين" şeklinde takdir etmişlerdir. Burada bir hazf söz konusu olduğundan bu izah doğru bulunmamıştır. لَيْسَ'nin isminin hazfi mümkün değilken ona benzetilen لات'ın isminin hazfedilmesi doğru görülmemiştir. Eğer bu doğru olsaydı aslında (لَيْسَ) mümkün olmayan bir şeyin fer'de (لات) mümkün olması söz konusu olacaktı ki bu imkân dâhilinde değildir.[16] Yine temyîzin mansûb olması da asıl ve fer' bağlamında, benzerlik olgusu çerçevesinde izah edilmiştir. Temyîz cümlelerinin asıl

[13] Zeccâcî, *el-İdâh*, 135, 136; *Şerhu İbn-i Akîl*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Kahire: Dâru't-turas, 1980), 2/296.

[14] Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Bed' fî İlmî'l-Arabiyye*, nşr. Fethî Ahmed Aliyyüddîn (Mekke: Câmîatu Ummu'l-kurâ, 1978), 1/566-568.

[15] Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4/490-494.

[16] Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4/494.

ve zaruri öğelerinden (عُضْمَة) olmayıp cümlelerin temel anlamının tamamlanmasının ardından ek bilgi vermek üzere getirilen ifadelerden (فَضْلَة) olması açısından mef'ûle benzetilmiştir. Temyizin âmili çoğunlukla çekimlenmeyen öğelerdendir. Bu nedenle kendisine benzetilen mef'ûl için mümkün olan takdim ve tehir temyizinde uygun bulunmamıştır.<sup>[17]</sup>

Bilindiği üzere cinsi nefyeden لا، اِنَّ، 'ye benzediği için اِنَّ gibi amel eder. Tespit edilen benzerlik noktaları şöyle ifade edilebilir: İkisi de isim cümlesinin önüne gelir. İkisi de tekit içindir. لا olumsuzluğu tekit etmek için gelirken اِنَّ olumlu durumu tekit etmek için gelir. لا، اِنَّ، 'nin zıddıdır. Bir şey nasıl ki benzerine hamledilirse aksine de hamledilebilir. Her ikisinin de cümlelerin başında gelme önceliği vardır.<sup>[18]</sup> Bu benzerlik ona bazı hakları kazandırsa da bütünüyle onun gibi olmasını sağlamamıştır. Bir diğer ifadeyle amel bakımından اِنَّ'ye hamledilen لا çeşitli hususlarda اِنَّ'den geri tutulmuş, ona tanınan hakların tamamı لا'ya tanınmamıştır. Ezherî bunları şu şekilde ifade etmiştir:

“اِنَّ'nin ismi hem zamir hem açık isim olurken لا'nın ismi sadece açık isim olmak zorundadır. اِنَّ'nin ismi hem marife hem nekra olabilirken لا'nın ismi nekra olmak zorundadır. لا'nın haberi zarf veya mecrûr olduğunda isminin önüne geçemezken اِنَّ'nin haberi geçebilir. لا'nın ismi tenvin alamazken اِنَّ'nin ismi alabilir. لا'nın müfret isminin mu'rablığı ve mebniliği konusunda ihtilaf varken اِنَّ'nin isminin mu'rablığı konusunda ihtilaf yoktur. اِنَّ herhangi bir şart olmaksızın amel ederken لا ancak belirli şartlarla amel etmektedir.”<sup>[19]</sup>

Öte yandan لا'nın اِنَّ gibi amel etmesi zayıf görülerek bu amele karşı çıkmıştır. Gerekçe olarak ileri sürülen görüş ise şudur: اِنَّ zaten fiile benzediği için amel etmiştir. Dolayısıyla asıl değil fer'dir ve ameli aslından değil başka bir şeye benzerliğindedir. Bir şeye benzediği için amel edebilen ögenin ameli zayıf olduğundan ona benzetilerek başka bir şey amel ettirilmemelidir.<sup>[20]</sup>

Benzerlik olgusunun asıl ve fer' kavramları bağlamında genel çerçevesini bu şekilde çizdikten sonra bu olgunun ortaya çıkış şekillerini detaylandırmak yararlı

[17] Zeccâcî, *el-İdâh*, 135, 136; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi Şerhi'l-Cümel*, nşr. Ali Haydar (Dımaşk, 1972), 158, 204; Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *el-Lübâb fi İleli'l-binâi ve'l-İrab*, nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât - Abdülilâh Nebhân (Dımaşk: Dâru'l-fikr el-muâsır-Dâru'l-fikr, 1995), 1/297; *Şerhu İbn-i Akil*, 2/296.

[18] Halid b. Abdullah Ezherî, *Şerhu't-tasrih ale't-tavzih*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, 2000), 1/336.

[19] Ezherî, *Şerhu't-tasrih ale't-tavzih*, 1/336, 337. لا'nın amel edebilmesi için ileri sürülen şartlar şunlardır: لا zâid değil olumsuzluk ifade eden اِنَّ olmalı. Onunla olumsuzluk yapılan ögenin bütün cinsiyetle olumsuzluk yapılmalı. O yüzden nekra üzerine dâhil olmalı.

[20] Necmü'l-emme Radiyyüddîn el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, thk. Hasan Muhammed Hıfzî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1414), 1/258; Demâmîni, *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevaid*, 4/112; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 3/1418.

olacaktır. Bu itibarla öncelikle söz konusu olgunun nahiv kurallarına doğrudan etki etmesi üzerinde durulacak, ardından güçlü ve zayıf olması halinde doğuracağı sonuçlara yer verilecek ve son olarak da iki şey arasındaki benzerlik sebebiyle ortaya çıkan yeni durumun benzerliğin ortadan kalkmasıyla devam edip etmeyeceği meselesine temas edilecektir.

## 2. BENZERLİK OLGUSUNUN DOĞRUDAN ETKİDE BULUNDUĞU NAHİV KURALLARI

Benzerlik olgusu dil kuralları bağlamında sonuca etkisi olan ikincil bir güç olarak karşımıza çıkmıştır. Bir kelime türü başka bir kelime türü ile benzerlik çerçevesinde değerlendirildiğinde yeni bir durum kazanmış, aksi takdirde aslı üzere kalmıştır.<sup>[21]</sup> Konuyu nahiv eserlerinden örneklerle detaylandırmanın yararlıacağı kanaatindeyiz.

Bilindiği üzere Arapçada kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üç türdür. Asıl itibarıyla isimler mu'rab, fiiller ve harfler mebnîdir. Ancak daha sonra ortaya çıkan bir illet bazı isimlerin mu'rab olmasını engellereyerek mebnîleşmesine yol açarken bir illet de bazı fiillerin mebnî olmasını engellereyerek mu'rab olmasına neden olmuştur. İsimlerin mu'rab olmasının önüne geçip mebnîliğine yol açan sebep harflere benzemeleridir. Fiiller için de aynı durum geçerlidir. Fiillerin de mebnîlikten mu'rablığa geçişine yol açan temel sebep isimlere benzemeleridir. Sonuç olarak harflere benzeyen isimler mebnîlik, isimlere benzeyen fiiller mu'rablık kazanmışlardır. Mu'rab isimler aslı üzere kalmış, mebnîleşenleri ise aslının dışına çıkmışlardır. Mebnî fiiller aslı üzere kalmış, mu'rab olanları ise aslının dışına çıkmışlardır. Harfler ise asılları üzere kalıp mebnîliklerini korumuşlardır.<sup>[22]</sup>

İsim ile harf arasındaki benzerlik; yapı benzerliği, anlam benzerliği ve kullanım benzerliği olmak üzere üç türdür. Yapı bakımından benzerlik harf sayısı ile irtibatlandırılmıştır ki bazı isimler tıpkı harfler gibi bir ya da iki harflidir. Bu durum mebnîliği gerektirecek bir neden olarak görülmüştür. Anlam bakımından benzerlikte ise ismin harflerden birinin anlamını içermesi kastedilmiştir. Söz gelimi مَتَى kelimesi "مَتَى تَقَمُّ أَقَمُّ" cümlesindeki gibi şart anlamında kullanıldığında aslında şart edatı olan اِنْ harfi anlamında kullanılmıştır. {مَتَى نَصْرُ اللَّهِ} âyetindeki gibi soru anlamında kullanıldığında istifham hemzisi gibi kullanılmıştır. Dolayısıyla anlam bakımından benzerlik mebnîliği gerektirecek bir durum olarak görülmüştür. Çünkü ismin görevi kendindeki manaya delalet etmesidir. Bununla birlikte kendindeki mana dışında başkasındaki bir manaya işaret etmesi söz konusu olduğunda harfe benzemiş olmaktadır. Zira başkasındaki manaya delalet etme durumu harfe özgü-

[21] İbnü'l-Esîr, *el-Bed' fi İlmî'l-Arabiyye*, 1/68.

[22] Zeccâcî, *el-İdâh*, 77; Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr Fârisî, *el-Mesâilü'l-Halebiyyât*, nşr. Hasan Hindâvî (Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & Dâru'l-menâre, 1987), 314; İbnü'l-Esîr, *el-Bed' fi İlmî'l-Arabiyye*, 1/37; 2/259; Nâziru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/229.

dür. Kullanım açısından benzerlik ise ismin fiilin yerine geçmesi, fiil gibi kullanılması gibi harfe özgü kullanım yollarından birine tabi tutulmasıdır. Nitekim هَيْهَاتَ, أَوْه isimler بَعُدَ, اتَّوَجَّعَ, بَعُدَ, أَسْكَنَتْ gibi fiillerin yerine kullanılmakta ve herhangi bir amilden etkilenmemektedirler. لَعَلَّ'nin اَلْتَمَنَى'nin اَلْتَرَجَّى anlamında kullanılması bu çerçevededir. Sonuç olarak ismin harfe benzemesi mu'rab olmasına engel, mebnî olmasına sebep olmuştur. İsimlerden harfe yapı, anlam ve kullanım bakımından benzerlik taşımayanlar ise aslı üzere kalıp mu'rab olmayı sürdürmüşlerdir.<sup>[23]</sup>

Fiillerden isimlere benzediği için mu'rab olan kelime grubu ise muzâri fiil grubudur. Fiillerde aslanan mebnî olmaktadır. Ancak muzâri fiil isme benzediği için mu'rab olmuştur. İbn Yaîşe göre bu benzerlik muzâri fiilin mu'rab olmasını zorunlu kılmıştır.<sup>[24]</sup> Adı da buradan gelmektedir. Nitekim “الفعلُ المُضارعُ” ifadesinde yer alan المضارع kelimesi benzemek, andırmak anlamlarına gelen “ضارِعُ المُضارِعُ” fiilinden gelmektedir. Dolayısıyla muzâri fiil ifadesi asıl itibariyle “الفعلُ المُضارعُ للإسم” şeklinde olup malum muzâri fiil ismi faile, meçhul muzâri fiil ismi mef'ûle benzetilmiştir. Bu benzerlik şu şekilde izah edilmiştir: “زَيْدٌ يَفْعُومُ” cümlesinde yer alan يَفْعُومُ kelimesi zaman bakımından şimdiki zamana da gelecek zamana da muhtemel olup cümle iki zamandan hangisine delalet ettiği konusunda bir belirsizlik taşımaktadır. “رَأَيْتَ رَجُلًا” cümlesinde yer alan رَجُلًا kelimesinde de bir belirsizlik söz konusudur. Ancak ilk cümleyi “سَيَفْعُومُ اسْوَفَ يَفْعُومُ زَيْدٌ” şeklinde, ikinci cümleyi de “رَأَيْتَ الرَّجُلَ” şeklinde ifade ettiğimizde belirsizlik ortadan kalkmaktadır. O halde nasıl ki muzâri fiile eklenen bir harf/edat belirsizliği ortadan kaldırıyorsa benzer durum isim için de geçerli olmuş, isme eklenen bir harf/edat belirsizliği ortadan kaldırmıştır. Benzerliğin bir yönü budur. Bir diğer yönü de muzâri fiil haber olduğunda kendisine “رَأَيْتَ الرَّجُلَ” cümlesindeki gibi التَّكْيِيدُ لَمْ bitişebilir. Bu durum isim için de geçerlidir ve “إِنَّ زَيْدًا لَدَاهِبٌ” demek mümkündür. Burada isme bitişen ل harfinin fiillerden sadece muzâri fiile bitişmesi aralarındaki benzerliğin güçlü olmasındandır. Bir diğer benzerlik yönü ise hem muzâri fiilin hem de ismin “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ يَفْعُومُ” ve “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ قَائِمٍ” cümlelerinde olduğu gibi nekra kelimeler için sıfat olarak gelebilmesidir.<sup>[25]</sup> Ayrıca “إِنَّ زَيْدًا يَفْعُومُ اِكَانَ زَيْدٌ يَنْطَلِقُ” ve “إِنَّ زَيْدًا قَائِمًا اِكَانَ زَيْدٌ مُنْطَلِقًا” cümlelerinde olduğu gibi her ikisi de haber olabilir. Sonuç olarak muzâri fiil, isim ve fiil arasındaki ortak kullanım alanına girmiştir.

[23] Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeyti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beirut: Mektebetu'l-asriyye, ts.), 1/54-60; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah İbn Akîl, *el-Musâid alâ teshîli'l-fevâid*, nşr. Muhammed Kâmil Berakât (Dimaşk-Cidde: Dâru'l-fikr-Dâru'l-medenî, 1400), 1/21; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/238, 239. İsmi harfe benzemesinin mu'rablığına engel olduğuna dair bkz: Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/236; Demâmîni, *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid*, 1/131.

[24] Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, nşr. Emîl Bedî' Yakub (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422), 4/210.

[25] Nekra kelimelerden sonra gelen mâzi fiil de sıfat anlamı taşır. Fakat burada muzâri fiilin isme benzerlik oranının diğer fiil türlerinin benzerlik oranından çok daha fazla olduğuna vurgu yapıldığından söz konusu edilmemiştir.

Benzerlik diğer fiiller için değil de büyük oranda muzâri fiil için söz konusu olmuş ve bu benzerlik sebebiyle de muzâri fiil mu'rab olmuştur.<sup>[26]</sup>

İsim ve muzâri fiil arasındaki benzerlik bir başka açıdan şöyle gerekçelendirilmiştir: Bilindiği üzere fâsıla zamiri (ضَمِيرُ الْفَصْلِ) mübtedâ ve haberden her ikisinin marife olması halinde araya giren ve mübtedâ-haber ilişkisi dışında başka bir anlamın ortaya çıkmasına engel olan zamirdir. Kısmen tekit/hasr anlamı da içermektedir. Bu zamiri Basralı dilciler fasıla, Kûfeli dilciler ise imâd (عَمَاد) olarak adlandırmışlardır.<sup>[27]</sup> Söz gelimi “زَيْدٌ هُوَ الْقَائِمُ” cümlesinde زيد mübtedâ, القائم ise haberdir. Her ikisi de marife olduğundan sıfat-mevsuf olmaları muhtemeldir. Bu durumda araya giren هُو zamiri hem vurgu ifade etmekte hem de anlam karışıklığını gidermektedir. Benzerlik konusu burada da karşımıza çıkmaktadır. Zira ifade edildiğine göre “زَيْدٌ هُوَ يَقُومُ” cümlesindeki gibi haberin muzâri fiil olması halinde de araya fasıla zamirinin girmesi mümkün görülmüştür. Temel gerekçe muzâri fiilin isme benzemesidir. Aynı genişlik mâzi fiile sağlanmamıştır. Çünkü isimle mâzi fiil arasında bir benzerlik ilişkisi yoktur.<sup>[28]</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere fiillerde asolan âmil olmaktadır.<sup>[29]</sup> Kelime türü itibariyle âmil olmadığı halde bazı isimler fiile benzerliği sebebiyle âmil olmuşlardır. Bu durum “ismin ameli zatından dolayı değil fiile benzemesi sebebiyledir.”<sup>[30]</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Fiil gibi amel eden ismi failin gramer bakımından sahip olduğu güç de bu benzerlikten kaynaklanmaktadır. Zira başında elif ve lâm bulunmayan ismi fâil muzâri fiile benzetildiği için fiil gibi amel etmiştir. Zeccâcî'nin ifadelerine göre “الضَّارِبُ” kelimesi “يَضْرِبُ” fiilinin amelini yapar. Nasıl ki “يَضْرِبُ” fiili “الضَّارِبُ” kelimesine benzetildiği için mu'rab olmuşsa “الضَّارِبُ” kelimesi de “يَضْرِبُ” fiiline benzetildiği için onun amelini yapmıştır. Bu nedenle birbirlerine benzetilmişler ve aynı işleme tabi tutulmuşlardır.<sup>[31]</sup>

[26] Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbânî Sîrâfî, *Şerhu Kitâb'î Sîbeveyh*, nşr. Ahmed Hasan Mehdelî-Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2008), 1/28; İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî ilmi'l-Arabiyye*, 1/29; Ahmed b. Hüseyin İbn Habbâz, *Tevcihu'l-luma' şerhu kitâb'î'l-Luma'*, nşr. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb, 2. Bs (Kahire: Daru's-selam, 1428), 356; el-Melikü'l-Müeyyed İmadüddin İsmâil b. Ali Ebü'l-Fidâ, *Kitâbu'l-Künnâş fî fenneyi'n-nahvi ve's-sarf*, nşr. Riyâd b. Hasen el-Havvâm (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2004), 2/8; İbn Ümmü Kâsim Murâdî, *Tavdihü'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Abdurrahman Ali Süleyman (Kahire: Dâru'l-fikr el-Arabî, 2001), 1/302; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1/72; Mustafa Galâyîni, *Câmi-ud-dürûsi'l-arabiyye*, nşr. Abdulmunim Hafâce (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1994), 2/161; Muhammed İd, *en-Nahvu'l-musaffâ* (Kahire: Mektebetu's-şebâb, 1971), 349; Ebü'l-Fidâ, *Kitâbu'l-Künnâş*, 2/6; İbnu's-Serrâc, *el-Usul fi'n-nahv*, 2/146; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 1/125.

[27] Ebü'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilil-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-küfiyyîn* (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2003), 2/578; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 2/288.

[28] İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî ilmi'l-Arabiyye*, 1/60.

[29] İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fî şerhi'l-Cümel*, 1/123.

[30] Ebu'l-İrfan Muhammed b. Ali Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûni 'alâ Elfîyyeti'bni Mâlik & Şerhu's-sevâhid li'l'Ayni*, nşr. Tahâ Abdurraûf Sa'd (B.y.: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.), 1/174.

[31] Zeccâcî, *el-İdâh*, 135, 136. İsmi fâil ile muzâri fiil arasında iki açıdan benzerlik kurulmuştur. Bunun için bkz: *Şerhu İbn-i Akîl*, 3/106.

Yukarıda ismin harfe, ismin fiile, fiilin isme benzemesinin gramer bakımından doğurduğu sonuçlar üzerinde durulmuştu. Şimdi de aynı kelime türü içindeki bir benzerlikten söz edilecektir. Zira mâzi ve muzâri fiil arasında da bir benzerlik kurulmuş ve bu benzerlik şöyle izah edilmiştir: Her ikisi de haber olabilir. “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ صَرَبٌ” ve “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ يَصْرَبُ” cümlelerinde olduğu gibi her ikisi de sıfat olabilir. “إِنْ قُمْتَ قُمْتُ” ve “إِنْ نَعَمْ أَقَمْ” cümlelerinde olduğu her ikisi de şart ve ceza (koşul-sonuç) cümlelerinde yer alabilir. Her ikisinin başına قد kelimesi gelebilir. Mâzi fiil ile muzâri fiil arasında kurulan bu benzerlik emir fiilde olmadığı için emir fiil farklı bir kategoride değerlendirilmiştir. Benzerlikten yoksun olan emir fiil şu noktadan hareket edilerek dışta bırakılmıştır: Bütün fiillerde aslanan mebnîliktir. Mâzi fiiller asıl olması gerektiği hal olan mebnîlik üzere kalmışlardır. Mebnîlikte aslanan sükûn üzere mebnî olmaktadır. Sükûn üzere değil de bir hareke ile mebnî olması ise telaffuz kolaylığı ve sık kullanılabilirliği ile irtibatlandırılmıştır. Zira çok kullanılan kelimelerde dile kolay gelen seçenekler tercih edilmiştir. Ayrıca mâzi fiil muzâri fiile benzeyince emir fiilden farklı bir özellik kazanmış ve sükûn üzere mebnî olmak yerine daha öncelikli olarak hareke üzere mebnî olması gerekmiştir.<sup>[32]</sup>

Benzerlik olgusunun etkin olduğu bir diğer konu كَانَ ve grubudur.<sup>[33]</sup> Ferrâ كَانَ'nin isminin faile benzediği için merfû, haberinin hâl'e benzediği için mansûb olduğunu söylemiştir.<sup>[34]</sup> Ona göre “كَانَ زَيْدٌ ضَاجِكًا” cümlesi “جَاءَ زَيْدٌ ضَاجِكًا” gibidir. كَانَ'nin ismi ve haberinin îrâbı tartışmasında Ferrâ ismin كَانَ ile merfû olduğunu belirtmiş, fakat merfûlüğünü fâil olduğu için değil, şekil olarak faile benzediği için aldığını eklemiştir. Ferrâ dışındaki Kûfelilere göre كَانَ'nin ismi zaten merfû idi. Bu yüzden onu merfû kılan كَانَ değildir. Sonrasında ismin neye benzediği tartışma konusu edilmiştir. Kimine göre gerçekleşmesi için bir mahal gerektirmemesine istinaden lâzım fiilin failine benzetilmiştir. Kimine göre ise anlamının kavranması iki ismi gerektirdiğinden müteaddî fiile benzetilmiştir.<sup>[35]</sup>

[32] İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fî şerhi'l-Cümel*, 104; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2/446.

[33] ve benzerlerinin nakis fiil olarak isimlendirilmesinin sebebi ve bu edatlarla ilgili hükümler hakkında geniş bilgi için bkz: Duran Ekizer, “Sa' duddîn et-Teftazanî'nin (ö. 792/1390) Şerhu Dîbaceti'l-Mişbah Adlı Risalesinin Tahkiki ve Nahiv Açısından Değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 62/2 (2021): 386, 387.

[34] كَانَ'nin haberi Basralı dilcilere göre mef'ûle, Ferrâ'ya göre hale benzetilmiştir. Ferrâ dışındaki diğer Kûfeli dilcilere göre ise haldir. Bkz: Hamdî Kevkeb, *el-Efâlu'n-nâkisa* (Darul'-buhûs ve'l-'ilâm, 2008), 151. Ferrâ'nın görüşüne şöyle karşı çıkmıştır: Haber tıpkı mef'ûl gibi zamir olarak gelebilir. Oysa hal zamir olarak gelemez. Haber mef'ûl gibi marife olarak gelebilir. Oysa halin şartı nekra olmasıdır. Haber camit olarak gelir. Hal ise müştak gelir. Haber cümle'nin aslı unsuru olup gözden çıkarılamaz. Oysa hal olmasa da olur. Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4/116, 131; Nâzırü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 3/1069. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2/680; İbn Habbâz, *Tevcihu'l-lumâ'*, 134; İbnü'l-Hâcib, *Emâli İbn'ul-Hâcib*, 1/408; Ebû Hayyân Endelûsî, *İrtişâfu'd-darb min lisâni'l-Arab*, nşr. Receb Osman Muhammed-Ramazan Abduttevvâb (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998), 3/1146.

[35] Demâmî'nî, *Ta'lîku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevaid*, 3/168.

كَانَ'nin haberinin gerçek anlamda mef'ûl olmayıp mef'ûle benzetildiği ve bir şeye benzetilen ögenin benzetildiği şeye her hususta tabi olmasının, onun için geçerli olanın bunda da bütünüyle geçerli olmasının düşünülmeceği belirtilmiştir.<sup>[36]</sup>

Benzerlikten dolayı kazanılan gücün sınırlı bir güç olduğuna işaret etmesi bakımından كَانَ'nin ismi ve haberinin hazfi ile ilgili ifade edilenler oldukça ilginçtir. Ebû Hayyân her ikisinin de hazfinin doğru olmadığını söylemiş, isminin hazfedilmesinin doğru olmadığına faile benzemesini gerekçe göstermiştir.<sup>[37]</sup> Öte yandan كَانَ'nin haberi ile ilgili benzerlik olgusu çerçevesinde ele alınan tartışmalardan biri de كَانَ'nin haberinin zamir olması halinde munfasıl veya muttasıl zamirden hangisinin daha uygun olacağı meselesidir. كَانَ'nin haberinin asıl itibariyle mübtedanın haberi olduğu, bu haberin ise muttasıl zamir olmayacağı belirtilmiştir. Fakat كَانَ'nin haberinin mef'ûle benzetilmesinden dolayı muttasıl olarak gelmesinin de mümkün olacağı belirtilmiştir. Bununla birlikte "كُنْتَ إِيَّاهُ" şeklinde munfasıl getirilmesinin "كُنْتُه" şeklinde muttasıl getirilmesinden daha güzel olacağı ifade edilmiştir.<sup>[38]</sup>

### 3. BENZERLİK OLGUSUNUN GÜÇLÜ VEYA ZAYIF OLMASININ SONUÇLARI

Benzerlik olgusu, yerine göre güçlenen veya zayıflayan bir olgu olarak nahiv eserlerinde yer almıştır. Amel etmeyen bir şeyin amel edene benzerliği amel etme ihtimalini artırmış ve bu benzerlik oranı arttıkça amel etme gücü artarken bu oran azaldıkça ameli zayıflamıştır.<sup>[39]</sup> Tek bir açıdan kazanılan benzerlik güçlü bir benzerlik olarak değerlendirilmemiştir.<sup>[40]</sup> Bu kısımda benzerlik olgusunun güçlü ve zayıf olması durumunda nahiv kuralları bakımından ortaya çıkardığı sonuçlar irdelenecektir.

ما ve لا harfleri, gramer bakımından كَيْسٍ'ye benzetilmişlerdir. Fakat aralarındaki benzerlik seviyesi dilciler tarafından farklı görülmüş ve ما'nın كَيْسٍ'ye benzerliğinin لا'nın benzerliğinden daha güçlü olduğu ifade edilmiştir. Bu çerçevede şöyle denmiştir: ما tıpkı كَيْسٍ gibi şimdiki zamanın olumsuzluğu için kullanılırken لا mutlak anlamda olumsuzluk için kullanılır. Bu yüzden ما hem marife hem nekra kelimelerde amel ederken لا sadece nekra kelimelerde amel etmiş ve لا'nın ameli ما'nın amelinden daha az olmuştur.<sup>[41]</sup>

[36] Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 6/6. Kimi zaman benzeyenle benzetilen aynı hükme tabi olmuştur. Söz gelimi ليس ve لا'nın isminin faile benzedikleri için hazfedilemeyeceği belirtilmiştir. Nasıl ki fâil hazfedilemezse faile benzetilenler de hazfedilemez. كان ve benzerleri de bir mef'ûle mütaddî olan fillere benzetilmiş olup bunların da isimlerinin hazfedilemeyeceği ifade edilmiştir. Bkz: Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 8/333.

[37] Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/369.

[38] Ukberî, *el-Lübâb*, 1/170; Kevkeb, *el-Efâlu'n-nâkisa*, 69.

[39] İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1/109.

[40] Verrâk, *İlelu'n-nahv*, 457.

[41] Ebü'l-Fidâ, *Kitâbu'l-Künnâş*, 1/154.



Kimi nahiv meselelerinde benzerlik oldukça güçlü şekillerde ortaya çıkmıştır. Fiile benzeyen harfler bu çerçevede ele alınmıştır. Nitekim اِنْ, اَنْ, اَنَّ, اَنَّ, اِنَّ harfleri fiile benzetilmiştir ve bu harflerle fiil arasındaki benzerlik ilişkisi güçlü bir ilişki olarak nitelenmiştir. Benzerliğin güçlü olması bu harflerin fiil manasını taşımalarıyla ve lafzen de fiil kalıbına benzerliğiyle izah edilmiştir. Lafız ve anlam benzerliği beş şekilde tezahür etmiştir: Bu harfler vezin bakımından fiile benzemektedirler. Fiil gibi fetha üzere mebnûdirler. Bu harfler de tıpkı fiiller gibi sadece isimlere özgü olup sadece isimler üzerinde amel edebilirler. Fiile dâhil olan nûnu'l-vikâye bunlara da dâhil olur. Bu harflerde fiil manası vardır.<sup>[42]</sup> Sonuç olarak fiile bu açılardan benzediklerinden fiil gibi amel etmeleri gerekmiştir. Bir fiilin hem merfû hem de mansûb ma'mûlü bulunmaktadır. O yüzden bu harflerin de merfû ve mansûb ma'mûlü olmalıdır. Merfû ma'mûl fâile, mansûb ma'mûl de mef'ûle eş görülmüştür. Fakat bu harflerin mansûb ma'mûlü merfû ma'mûlünden öne alınmıştır. Çünkü bu harflerin ameli fer'î ameldir.<sup>[43]</sup> Asli amel kendisine benzetilene, fer'î amel ise benzeyene uygun görülmüştür. Bu harfler lafız ve anlam bakımından fiile benzeseler de fiil değildirler. Bunların fiilden farklı olduklarının görünmesi için gramer sonucu itibarıyla farklı bir etkiye sahip olmaları gerekmiş ve bu nedenle mansûbu öne alınmıştır.<sup>[44]</sup>

İki şey arasındaki benzerlik derecesinin zayıf olması halinde benzetilen öğenin bütün imkânları benzeyene tanınmamış ve ona gramer bakımından sınırlı bir alan bırakılmıştır. Söz gelimi fiile benzetildiği için amel eden اِنْ grubunun fiile benzerliği güçlü bir benzerlik olarak nitelense de bu harfler fiil gibi çekime tabi tutulmadığı için fiilde mümkün olan her şey onda mümkün olamamış, fiilin sahip olduğu güce sahip olamamıştır. Nitekim fiilin mansup ma'mûlünün (mef'ûl) merfû ma'mûlünden (fâil) önce gelmesi mümkün ve doğru görülmüştür. Burada fiil asıl, bu harfler ise fer'dir. Asıl için mümkün olan esneklik fer' için mümkün olmamıştır. Çünkü fer' niteliğindeki öğeler tek bir duruma tabi olmuşlardır ve benzetildikleri asla sağlanan genişlik ve esneklik bunlara sağlanmamıştır. Benzerlik ilişkisiyle kazandıkları durumun dışına çıkamamışlardır. Bu yüzden fâilin mef'ûl önüne geçmesine bakıp benzerlik durumunu gerçekçe göstererek اِنْ cümlesinde yer alan haberin ismin önüne geçirilmesine imkân tanınmamıştır. Her ne olursa olsun اِنْ harftir ve kendisine benzetildiği şeyin (fiil) gücüne erişememiştir.<sup>[45]</sup>

[42] اِنْ ve اَنْ harfleri لَكِنْ kelimesi اَمْسْتَرْكَ, كَانْ kelimesi اَشْتَبَيْ, لَيْتْ kelimesi اَشْتَبَيْ, اَنْتَمَنْ, لَعَلْ fiilleriyle eşleştirilmiştir. İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, 169; İbn Yâfiş, *Şerhu'l-mufasssal*, 1/254.

[43] Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1988), 1/95; Sîrâfî, *Şerhu Kitâb'i Sibeveyh*, 1/399.

[44] İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1/145; İbn Habbâz, *Tevcihu'l-luma*, 147, 148. Bu harflerden لَعَلْ diğerlerinden bir açıdan farklıdır. Hepsini beş hususta fiile benzerken لَعَلْ nûn'ul-vikâye birleşmesi konusunda onlardan farklıdır. لَعَلْ ye nûn'ul-vikâye birleşmez. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1/183.

[45] Sîrâfî, *Şerhu Kitâb'i Sibeveyh*, 1/328. Burada şu noktaya dikkat çekmekte yarar vardır: Haber "إِنْ فِي الدَّارِ" اَنْتَمَنْ, لَعَلْ ise اَنْتَمَنْ, لَعَلْ kelimesi اَشْتَبَيْ, لَيْتْ kelimesi اَشْتَبَيْ, اَنْتَمَنْ, لَعَلْ fiilleriyle eşleştirilmiştir. İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, 169, 170. Sîrâfî'nin burada haberin ismin önüne geçmesinin mümkün olmadığını değil de âmilin önüne geçmesinin mümkün olmadığını kast etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu harflerle ilgili bir diğer tartışma da bu harflere ما harfinin bitişmesi halinde gramer bakımından işlevlerinin devam edip etmeyeceği tartışmasıdır. Bu harflerden bazıları işlevini sürdürürken bazıları kaybetmiştir. Söz gelimi kendisine ما bitişen اَمَلٌ amel etme bakımından diğerlerinden daha önde görülmüştür. Sibeveyh kendilerine ما bitişen اِنَّ ve اِنَّكَ'nin amel etmesini uygun bulmazken İbn Serrâc bunu mümkün saymıştır. İbnü'l-Verrâk'ın bu konudaki yorumunu şu şekilde özetlemek mümkündür: Bu iki harf cümlede yer alan olumluluğu pekiştirmek için getirilir. Bu nedenle asıl itibariyle amel etmemeleri gerekirdi. Fakat mana bakımından değil de lafız bakımından fiile benzetilmişlerdir. Böylece amel eder hale gelmişler ve amelleri zayıf olmuştur. Hal böyleyken bir de kendileriyle amel ettikleri öğelerin arasına ما harfinin bitişmesi amel etme konusundaki zayıflıklarını artırmıştır. Fiile benzetilen diğer harfler ise kısmen fiil anlamı da taşımaktadırlar. Nitekim “كَانَ”, teşbih anlamını, “لَعَلَّ” normal şartlarda olması muhtemel bir şeyin gerçekleşmesi umudunu, “لَيْتَ” ise normal şartlarda gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyin gerçekleşmesi umudunu içermektedir. Üzerine dâhil oldukları isim cümlesinin başlangıç cümlesi anlamını da ortadan kaldırarak güçlenmişlerdir. Böylece araya herhangi bir ögenin girmesi gramer bakımından işlevine zarar vermemiştir. Bu harflerin söz konusu durumda gramer bakımından etkisini kaybetmesi harfi cerlerin durumu ile kıyaslanmış ve harfi cerlerle mecrurlarının arasının başka öğelerle ayrılmasına rağmen etkisini kaybetmemesi hatırlatılmıştır. Ancak İbnü'l-Verrâk'ın şu ifadeleri buna itiraz olarak değerlendirilebilir: “Harfi cerler amel etme bakımından asıldıkları ve asıl olarak amel ederler. (Gramer bakımından sahip oldukları işlev) başkasına benzetilmek suretiyle kazandıkları bir işlev değildir. Bu harfler ise fiile benzetildikleri için amel ederler. Sonuç olarak asıl itibariyle âmil olan, başkasına benzetilmek suretiyle etki kazanan amilden daha güçlüdür.”<sup>[46]</sup> Bu nedenle her ne kadar benzerlik sayesinde gramer işlevi kazanan harflerin hepsi için ittifak edilmiş bir görüş olmasa da yapı bakımından değişim geçiren harflerin gramer bakımından işlevleri tartışmalıdır.

Harflere benzeyen isimlerin mebnîlik kazandıkları ifade edilmişti. Orada مَتَى kelimesinin “مَتَى تَعْمُ أَقْمُ” cümlesindeki gibi şart anlamında kullanıldığında aslında şart edatı olan اِنَّ harfi anlamında kullanıldığı, {مَتَى نَصُرُ اللّٰهَ} âyetindeki gibi soru anlamında kullanıldığında istifham hemzesi gibi kullanıldığı belirtilmişti ve ismin anlam bakımından harfe benzerliği mebnîliği gerektirecek bir durum olarak görülmüştü. Fakat اَيَّ kelimesi {اَيُّمَا الْأَجَلَيْنِ فَصَبِثْ} âyetinde şart edatı olarak kullanıldığı ve {فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ} âyetinde ise istifham için kullanıldığı halde mu'rab olmuştur. Çünkü isimlerin özelliği olan izafet kullanımına yer verilmiştir. Burada benzerlikten dolayı kazanılan mebnîlik benzerliğin zayıflamasıyla kaybedilmiştir. Yine هَذَانِ ve هَاتَانِ kelimeleri de işaret manası içermekle birlikte müsennâ şeklinde gelerek mu'rab olmuşlardır.

[46] Verrâk, *İlelu'n-nahiv*, 219.

Çünkü müsennâ olmak isme özgüdür. İsme özgü bir duruma yaklaşarak aslına dönmüşlerdir.<sup>[47]</sup>

#### 4. BENZERLİK OLGUSUNUN ORTADAN KALKMASININ SONUÇLARI

Benzerlik olgusu kimi zaman bir kullanıma geçici bir meşruiyet kazandırmış ve o kullanımı mümkün kılan şartların değişmesi veya ortadan kalkmasıyla söz konusu meşruiyetini yitirmiştir. Sibeveyh belli şartlar altında aynı çerçevede değerlendirilen iki durumun şartların değişmesi halinde benzerlik dışına çıkacağından daha önce kabul edilebilir görünen durumun aslına döneceğini ifade etmiştir.<sup>[48]</sup> Dolayısıyla benzerliğe bağlı olarak elde edilen kazanımlar benzerliğin ortadan kalkması veya zayıflaması nedeniyle geri alınmıştır. Bir diğer ifadeyle benzerliğin ortadan kalkması illeti benzerlik olan amillerin amelini ortadan kaldırmıştır.<sup>[49]</sup>

Kıyâsa göre amel etmemesi gereken bir kelimenin amel eden başka bir kelime ile aralarında benzerlik bulunması amel etmesini sağlamıştır. Söz gelimi تيس benzeyen م'nin amel etmesi bu çerçevede değerlendirilmiştir. Hicaz lügatına göre م amel etmektedir. Fakat aralarındaki benzerlik ilişkisi zayıf olduğundan haberde amel edecek güçte değildir. Ayrıca م fiile benzetilmiş bir harf olup mamulü üstünde tasarrufta bulunacak kadar güçlenememiştir. Haberin ismin önüne geçmesi, istisnâ edatının dâhil olması, aralarının ayrılması amelini engelleyici durumlar olarak görülmüştür. Şayet söz konusu benzerlik ilişkisi güçlü bir ilişki olsaydı bu durumlar amelini engel olamayacaktı.<sup>[50]</sup> تيس'ye benzetilen م'nin zikredilen sebeplerden dolayı aslına dönerek amel edememesi ile ilgili de şöyle denmiştir: م'nin amel etmesinin sebebi kendisine benzediği تيس'in olumsuzluğundan dolayıdır. Olumsuzluk ifade eden bir edattan sonra gelen لا edatı olumsuzluğun bozulmasına yol açmıştır. Bu da benzeme gerekçesini ortadan kaldırmış ve benzerlik yok olmuştur. Böylece amel edebilme imkânı kalmamıştır.<sup>[51]</sup> Bir diğer ifadeyle م'ye lafız bakımından değil anlam bakımından benzetilmiştir. Anlam ortadan kalkınca amel iptal olmuştur. Çünkü benzerlik ortadan kalkmış ve böylece aslına dönmüştür. Aslında ise amel etmemek vardır. Zira م hem isme hem de fiile dâhil olabilen bir harf olup isim ve fiilden herhangi birine özgü olma durumu yoktur. Oysa âmillerde aslolan isim ve fiilden birine özgü olmaktır.<sup>[52]</sup> Gramer açısından etkide bulunduğu kelime ile aralarının ayrılması halinde de aynı durum geçerli olup aslına dönecek

[47] İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1/54-60; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah İbn Akîl, *el-Musâid alâ teshîli'l-fevâid*, 1/21. İsmi harfe benzemesin mu'rablığına engel olduğuna dair bkz: Nâziru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/236; Demâmîni, *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid*, 1/131.

[48] Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/284; Sîrâfi, *Şerhu Kitâb'i Sibeveyh*, 3/21.

[49] Tahir b. Ahmed İbn Babeşâz, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-muhsibe*, nşr. Halid Abdülkerîm (Kuveyt: Matbaatu'l-asriyye, 1977), 1/258; Demâmîni, *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid*, 3/242.

[50] Verrâk, *İlelu'n-nahv*, 257; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1/135.

[51] İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1/92; Sîrâfi, *Şerhu Kitâb'i Sibeveyh*, 1/328.

[52] Verrâk, *İlelu'n-nahv*, 257.

ve amel etmeyecektir.<sup>[53]</sup> Benzer durum ismin mu'rab ve mebnilik durumları için de geçerlidir. Yukarıda ismin asıl itibariyle mu'rab olduğu, harfe benzemesi sebebiyle mebnî olduğu ifade edilmişti. İsmın harfe benzemesi mu'rab olmasını gerektirecek bir engel çıkmadıkça ismin mebnî olmasını sağlar. Fakat bir engel çıkması halinde harfe benzerliği yok sayılır ve isim mu'rab olur. Çünkü aslına dönmüş olur.<sup>[54]</sup>

Fiile benzetilen harflerin (لَعَنَّ لَيْتَ، لَكِنَّ، كَأَنَّ، أَنْ، إِنَّ) kendilerine harf ilave edilmesi veya kendilerinden harf düşmesi gibi değişimlere maruz kalması halinde eski durumlarını koruyup koruyamayacağı nahivciler tarafından tartışılmıştır. Zira bu harflerin son harfinin fetha üzere mebnî olması ve bazılarının üç harfe sahip olması gibi nedenler mâzi fiile benzemesinin gerekçesiydi. Dolayısıyla bu kelimelerin yapı bakımından uğradıkları değişikliğin sonuçsuz kalması düşünülemezdi. Söz konusu değişikliğin etkilediği harflerin başında أَنْ، إِنَّ ve كَأَنَّ gelmektedir. أَنْ، إِنَّ ve كَأَنَّ'nin muhaffef olması halinde amel edip etmeyeceği tartışmasında fasih kullanıma göre كَأَنَّ'nin كَأَنَّ şekline geldiğinde amel etmemesi evladır. Bunun için iki gerekçe ileri sürülmüştür: İlkine göre bu amelini kaybetmesinin nedeni fiile olan benzerliğinden uzaklaşmasıdır. Fiilden uzaklaşmasının en açık göstergesi ise kendisine harfi cerin bitişebilecek olmasıdır. Çünkü bu kelimeler fiile benzedikleri için amel etmişlerdir. Bu benzerlikten uzaklaştıkça kazandığı etki gücünü yitirmiştir. Yine إِنَّ'nin de muhaffef olması halinde isimlere özgü olma durumu ortadan kalktığından amel etmemesi yaygın olduğu gibi aslına itibarla amel etmesi de mümkündür. Fakat أَنْ muhaffef olup أَنْ haline geldiğinde amel etmeye devam etmiştir. Çünkü أَنْ'nin fiile benzerliği إِنَّ'nin benzerliğinden güçlü görülmüştür. Ancak bu durumda isminin zahir değil zamir, mezkûr değil mahzuf olması zorunlu tutulmuştur.<sup>[55]</sup>

Benzerlik sebebiyle kazandığı amelini kaybeden kelime gruplarından biri de gayri munsarîf kelimelerdir. Gayri munsarîf kelimelerin başına ال geldiğinde gayri munsarîfıktan çıkar ve munsarîf olurlar. Zira bu kelimelerin gayri munsarîf olmalarının sebeplerinden biri fiile benzemeleridir. Kelimelerin başına ال gelmesi ve izafet terkiibine dâhil olması isimlerin özelliğidir. Fiillerin başına ال gelmez ve fiiller muzâf olmazlar. Bu yüzden gayri munsarîf bir ismin başına ال geldiğinde veya muzâf olduğunda gayri munsarîflik illeti olan fiile benzeme özelliği zayıflamış ve illet ortadan kalkmış olur. Böylece kelime aslına dönmüş olur. نَعْم kelimesinin isim, fiil ve harfliği konusundaki tartışmalarda da sonuca benzerlik olgusu çerçevesinde varılmıştır. Bu kelimenin harf olmadığı konusunda icmâ edilmiştir. Harf değilse ya isimdir veya fiildir. Şu iki sebepten dolayı isim olamaz: Bu kelime fetha üzere mebnîdir. İsim olsaydı mebnî olmasını gerektirecek bir sebep yoktu. Çünkü isim harfe

[53] Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 3/21.

[54] Murâdî, *Tavdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi elfıyyeti İbn Mâlik*, 1/298; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullâh İbn Akîl, *el-Musâid alâ teshîli'l-fevâid*, 1/20-22.

[55] İbnü'l-Hâcib, *Emâli İbn'ul-Hâcib*, 2/695; Ebû'l-Fidâ, *Kitâbu'l-Künnâş*, 2/98; Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 1/330; İbn Yâfîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/550.

benzediği zaman mebnî olur. Oysa نَعْم ile harf arasında bir benzerlik yoktur. Eğer isim olsaydı mu'rab olurdu. O halde harf ve isim olmadığına göre fiildir.<sup>[56]</sup>

Öte yandan ismi fâil, amelini benzerlik illeti ile kazandığından benzediği ögenin (fiil) gücünü bütünüyle alamamıştır. Bu nedenle sadece şimdiki zamana ve gelecek zamana işaret etmesi halinde fiil gibi amel etmiştir. “هذا ضاربٌ زيداً غداً” ve “مُكْرَمٌ عَمْرَأَ السَّاعَةِ” cümleleri bu çerçevede sayılmış fakat geçmiş zamana işaret eden bir durumda amel edememiş ve “ضاربٌ زيدٌ أمس هذا” cümlesinde olduğu gibi sonrasındaki kelimeye muzâf olmuştur. İsmi fâil ile mâzi fiil arasında hiçbir benzerlik kurulamadığından benzerlik kurulan alanda geçmiş zaman anlamı dışta tutulmuştur.<sup>[57]</sup> Yine ismi fâil çoğu durumda fiil gibi amel etse de ismi fâil ile etkide bulunduğu ögenin aralarının harici bir unsurla ayrılması hoş görülmemiş<sup>[58]</sup> ve bir sıfatla nitelendiğinde amelini kaybetmiştir. Çünkü fiile benzemekten uzaklaşmıştır.<sup>[59]</sup>

## SONUÇ

Dilcilerin Araçların kullanımlarından yola çıkarak vardıkları dil kurallarının arka planında yatan gerekçeler nahiv eserlerinde fazlasıyla yer tutmuştur. Bu gerekçelerden biri de benzerlik olgusu olmuştur. Benzerlik, kimi zaman nahivcilerin kural gerekçelendirme sürecinde başvurdukları bir illet olarak zaman da bir âmil türü olarak karşımıza çıkmıştır. Nahivciler benzerliği amiller arasında saymasalar da konuları ele alırken başvurdukları izah biçimleri benzerliğin bir âmil gibi fonksiyon icra ettiğini ve bazı konuların arka planında en temel belirleyici olarak yer tuttuğunu göstermiştir. Benzerlik kimi zaman bir nahiv kuralına ulaşmada doğrudan etken olmuş ve normal şartlarda gramer bakımından etkinliği bulunmayan bir ögeye etkinlik kazandırmıştır. Kimi zaman başka kullanımlarla kıyas edilerek onların sahip olduğu gramer yetkisine sahip olmayan kullanımların durumu benzerlik olgusu ile irtibatlandırılmış ve aralarında benzerlik bulunduğu için birinin diğerinden geri kaldığı söylenmiştir. Kimi zaman da benzerlik sebebiyle kazanılan gramer yetkisinin benzerliğin zayıflaması veya ortadan kalkmasıyla kaybedildiğine şahit olunmuştur. Sonuç olarak çalışmada ele alınan benzerlik konusu, nahivcilerin kural gerekçelendirmelerinin arka planında yatan güçlü bir olgu olarak karşımıza çıkmış ve detaylara bakılması halinde farklı olguların tespit edilebileceğini göstermiştir.

[56] Ukberî, *et-Tebyîn*, 276.

[57] İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/82.

[58] İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fî şerhi'l-Cümel*, 1/128; Endelûsî, *İrtişâf*, 2/943. İsmi fâil ve muzârî fiille ilgili diğer benzerlik ilişkileri için bkz: İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 3/250.

[59] Rادییüddin Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî Radî, *Şerhu's-Şâfiye*, nşr. Muhammed Nûr el-Hasen, Muhammed ez-Zifzâf, Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1975), 1/292.

## KAYNAKÇA

- Demâmîni, Muhammed Bedruddin b. Ebubekir b. Ömer. *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevaid*. Nşr. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Mufdî. 1983.
- Ebû Muhammed Bahâüddin Abdullah İbn Akîl. *el-Musâid alâ teshîli'l-fevâid*. Nşr. Muhammed Kâmil Berakât. 4 Cilt. Dimaşk-Cidde: Dâru'l-fikr-Daru'l-medenî, 1400.
- Ebû'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmadüddin İsmâil b. Ali. *Kitâbu'l-Künnâş fî fenneyin-nahvi ve's-sarf*. Nşr. Riyâd b. Hasen el-Havvâm. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2004.
- Ekizer, Duran. "Sa'uddin et-Teftazanî'nin (ö. 792/1390) Şerhu Dîbaceti'l-Mişbah Adlı Risalesinin Tahkiki ve Nahiv Açısından Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 62/2 (2021).
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *et-Tezvil ve't-tekmîl fî şerhi Kitâbi't-Teshîl*. Nşr. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dimaşk-Riyad: Dâru'l-kalem, 2013.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *İrtîşâfu'd-darb min lisâni'l-Arab*. Nşr. Receb Osman Muhammed-Ramazan Abdu'ttevvâb. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998.
- Ezherî, Halid b. Abdullah. *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*. Nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000.
- Fârîsî, Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr. *el-Mesâilu'l-Halebiyyât*. Nşr. Hasan Hindâvî. Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & Dâru'l-menâre, 1987.
- Galâyîni, Mustafa. *Câmiu'd-dürûsi'l-arabiyye*. Nşr. Abdulmunim Hafâce. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1994.
- İbn Babeşâz, Tahir b. Ahmed. *Şerhu'l-Mukaddîmeti'l-muhsibe*. Nşr. Halid Abdülkerîm. 2 Cilt. Kuveyt: Matbaatu'l-asriyye, 1977.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Nşr. Muhammed Ali Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-ilmiyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Munsif şerhu kitâbi't-tasrîf*. Nşr. Abdullah Emin İbrahim Mustafa. 3 Cilt. Kahire: İdâratü'l hayâti't-türâsi'l-kadîme, 1954.
- İbn Habbâz, Ahmed b. Hüseyin. *Tevcihu'l-Luma' şerhu kitâbi'l-Luma'*. Nşr. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb. 2. Bs. Kahire: Daru's-selam, 1428.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*. Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, ts.
- İbn Ufûr, Ebu'l-Hasen Ali b. Mu'min b. Muhammed b. Ali. *el-Mumtiu'l-kebir fî't-tasrîf*. Nşr. Fahreddin Kabâve. Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. Nşr. Emîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fî'n-nahv*. Nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *el-İnsâf fî mesâli'l-hilâf beyne'l-basriyyin ve'l-küfiyyin*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2003.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin Ebû's-Seâdet el-Mübârek b. Muhammed b. Eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Bedî' fî ilmi'l-Arabiyye*. Nşr. Fethî Ahmed Aliyyüddin. 2 Cilt. Mekke: Câmiatu Ummu'l-kurâ, 1978.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddin Ebî Amr Osman b. Ömer. *Emâli İbn'ul-Hâcib*. Nşr. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre. 2 Cilt. Beyrut-Amman: Dâru'l-ciyl-Dâru Ammâr, 1989.
- İbnü'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Mürtecel fî şerhi'l-Cümel*. Nşr. Ali Haydar. Dimaşk, 1972.
- Îd, Muhammed. *en-Nahvu'l-musaffâ*. Kahire: Mektebetu's-şebâb, 1971.
- Kevkeb, Hamdî. *el-Efâlu'n-nâkisa*. Daru'l-buhûs ve'l-İlâm, 2008.
- Murâdî, İbn Ümmü Kâsım. *Tavdîhu'l-mekâsid ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*. Nşr. Abdurrahman Ali Süleyman. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-fikr el-Arabî, 2001.
- Nâziru'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed. *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*. Nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğerleri. 11 Cilt. Kahire: Daru's-selam, 1428.
- Radiyyüddin el-Esterâbâdî, Necmü'l-eimme. *Şerhu'l-Kâfiye*. Thk. Hasan Muhammed Hıfzî. 2 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1414.
- Radî, Radiyyüddin Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî. *Şerhu's-Şâfiye*. Nşr. Muhammed Nûr el-Hasen, Muhammed ez-Zifzâf, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1975.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa. *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*. Nşr. Yusuf b. Abdurrahman b. Nâsır el-Arifî. B.y.: y.y., ts.

- Sabbân, Ebu'l-İrfan Muhammed b. Ali. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti'bni Mâlik & Şerhu'ş-şevâhid li'l'Aynî*. Nşr. Tahâ Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. B.y.: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.
- Sehâvî, Alemuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Sıfru's-saâde ve sefiru'l-ifâde*. Nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. 2. Bs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1415.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbânî. *Şerhu Kitâb'î Sîbeveyh*. Nşr. Ahmed Hasan Mehdelî-Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2008.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Iktirâh fî usûli'n-nahv*. Nşr. Abdulhakîm Atıyye. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1427.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*. Nşr. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Şerhu Ibn-i Akîl*. Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-türas, 1980.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin. *el-Lübâb fî ileli'l-binâi ve'l-irrab*. Nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât - Abdülilâh Nebhân. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-fikr el-muâsır-Dâru'l-fikr, 1995.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin. *et-Tebyîn an mezâhibi'n-naĥviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1986.
- Verrâk, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah. *İleu'n-nahv*. Nşr. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş. Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1999.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail. *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*. Nşr. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1986.







## **Sayı Mistisizminin Arap Dilindeki Yansıması: Vâv-ı Semâniye -Tarihsel Bir Okuma Denemesi-**

The Reflection of Number Mysticism in Arabic  
Language: Wâw al-Thamâniyah  
-A Historical Reading Essay-

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk ÇİFÇİ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi / Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu  
• mehmetfarukcifci@ibu.edu.tr • ORCID > 0000-0002-5078-6262

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma / Research

**Geliş Tarihi / Received:** 03 Ocak / January 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 01 Nisan / April 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 52 | **Sayfa / Pages:** 185-206

**Atrf/Cite as:** Çifçi, F. M. "Sayı Mistisizminin Arap Dilindeki Yansıması: Vâv-ı Semâniye-Tarihsel Bir Okuma Denemesi"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 185-206.

## SAYI MİSTİSİZMİNİN ARAP DİLİNDEKİ YANSIMASI: VÂV-İ SEMÂNİYE -TARİHSEL BİR OKUMA DENEMESİ-

### ÖZ:

Bu makale; bazı Arap dilcileri, edebiyatçıları ve tefsir âlimleri tarafından Arap dilinde sâbit bir kullanım olduğu iddia edilen vâv-ı semâniyenin tarihsel arka planı ve ideolojik yansımaları hakkındadır. Konu yaklaşık on asırdır muhtelif tefsirlerde ve gramer kitaplarında lugavî bir tartışma şeklinde ele alınmış, lehte ve aleyhte taraftar bulmuştur. Özellikle Kur'an'ın sırları çerçevesinde değerlendirilmeye müsait oluşu konunun günümüzde de gündemde kalmasının başlıca sebeplerindendir. Ancak gramatik açıdan güçlü temellere dayanmayan bir iddia olmasına rağmen bu kadar ilgi görmesi vâv-ı semâniye düşüncesinin ardında farklı bir motivasyonun olabileceği ihtimalini akla getirmiştir. Bu makale bahsi geçen motivasyonu tespit etmek için kaleme alınmıştır. Çalışmada, konuyu herhangi bir yönüyle ele alan birçok tefsir ve gramer eseri kronolojik olarak incelenmiş, ayrıca vâv-ı semâniye kuralının isnat edildiği ilk dönem dilcilerinin eserlerinde bu görüşün izi sürülmüştür. Bu çerçevede yürütülen çalışmada vâv-ı semâniye düşüncesinin lugavî yönünün yanında sayı mistisizmiyle de alakalı olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan Seb'iyye olarak da anılan İsmâilîye fırkasının bir dönem benimsediği yedili devir inancını güçlendirmek üzere vâv-ı semâniye kuralını kullanmaya çalıştığına dair ciddi bilgiler elde edilmiştir. Ancak takribî 700/1300 yıllarından sonra vâv-ı semâniyenin bu yönlerinin göz ardı edildiği ve nahvî bir meseleye dönüştürüldüğü görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Nahiv, Vâv-ı Semâniye, Sayı Gizemciliği, İsmâilîye.



## THE REFLECTION OF NUMBER MYSTICISM IN ARABIC LANGUAGE: WÂW AL-THAMÂNİYAH -A HISTORICAL READING ESSAY-

### ABSTRACT

This article is about the historical background and ideological reflections of wâw al-thamâniyah, which is claimed to be a fixed usage in the Arabic language by some Arab linguists, writers and commentators. The subject has been handled as a grammatical discussion in various tafsir and grammar books for about ten centuries, and it has found supporters in favor or against it. The fact that it is suitable to be evaluated within the framework of the secrets of the Qur'an is one of the main reasons why the issue remains on the agenda today. However, wâw al-thamâniyah

is a claim that is not based on strong grammatical foundations. On the other hand, the fact that it received so much attention has brought to mind the possibility that there may be a different motivation behind the idea of the wâw al-thamâniyah. The reason why this article was written is to try to identify this motivation. In the study, many tafsir and grammatical works that deal with the subject from any aspect were examined chronologically. In addition, this view has been traced in the works of the first period linguists, who are said to have accepted the wâw al-thamâniyah rule. In the study which carried out in this framework, it has been determined that the idea of wâw al-thamâniyah is related to number mysticism as well as its lexical aspect. On the other hand, serious information has been obtained that Ismailiye, also known as Seb'iyye, tried to use the rule of wâw al-thamâniyah to strengthen his doctrines. Because they adopted the belief of seven eras for a period. However, after approximately 700/1300 years, it was seen that this situation was ignored and the wâw al-thamâniyah was turned into a linguistic issue.

**Keywords:** *Arabic Language, Nahw, Wâw al-Thamâniyah, Number mysticism, Ismailiyah.*



## GİRİŞ

Bu makale; bazı Arap dilcileri, edebiyatçıları ve müfessirler tarafından Arap dilinde sâbit bir kullanım olduğu iddia edilen ve özellikle de Kureyş kabilesinin sayı sayma usulüyle ilişkilendirilen vâv-ı semâniyenin yani sekiz vâvının kökeni ve ideolojik yansımaları hakkındadır. Sekiz sayısının, bir şahsa ya da bir nesneye ait sekizinci sıfatın ya da sekizle ilgisi olan bir mefhumun başına geldiği söylenen bu harfin Arap dilinde sâbit bir kullanıma sahip olup olmadığı, eğer kullanılıyorsa Kur'ân-ı Kerîm'den delilinin ne olduğu şeklindeki tartışmalar hicri 6. asırdan bu yana kaleme alınan tefsirlerin, tefsir türüne ait eserlerin birçoğunda, nahiv kitaplarında ve hatta itikada müteallik bazı eserlerde yer bulmuştur. Günümüzde de özellikle Arap dünyasında, popüler yayınlarda bu kullanımın Kur'ân'ın sırlarından biri olduğundan ya da tam aksine bunun bir hurâfe olduğundan bahsedilmiş<sup>[1]</sup> ayrıca bu görüşler akademik çalışmalarda âyetler üzerinden derinlemesine ele alınmıştır.<sup>[2]</sup> Ancak bu çalışmalarda konunun lugavî bir tartışma ekseninde ele alındığı, vâv-ı semâniyeyi kimlerin kabul edip etmediği ve bunun nedenleri üzerinde

[1] Örnek olarak bk. Faruk Müvâsî, "Vâvü's-semâniye". diwanalarab.com (Erişim 5 Eylül 2021); Muhammed Saîd el-Müştehrî, "Bid'atü'l-l'câz ve fitnetü'l-l'flâs ve «vâvü's-semâniye»", [http:// islamrassoul.com](http://islamrassoul.com) (Erişim 8 Eylül 2021).

[2] Bk. Muhammed el-Havârî-Muhammed el-Cemâl, "Mefhûmu vâvi's-semâniye fı'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-müsbitin ve'n-nâfin ve esrâru't-ta'bîr fi'n-nazmi'l-kerîm". *Ebhâsü'l-Yermûk Silsiletü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye*, 2/27 (2011/1432), 1418-1434 ; Seyyid Şenâvî, "Vâvü's-semâniye fı'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-kabûl ve'r-red", *Mecelletü Külliyyeti't-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 35 (2018), 2870-2930; Umar b. Abdullah el-Umerî, *Vâvü's-semâniye* (PDF, by., ty). Bu eserin linki kaynakçada mevcuttur.

durulduğu görölmüştür. Bizim çalışmamızın hedefi ise vâv-1 semâniyenin var olup olmadığını göstermek değil böyle yüzeysel bir gramer konusunun bu kadar tartışılmasının arkasında hangi düşüncenin var olduğunun bilgisine ulaşmaktır. Bu anlamda vâv-1 semâniyeyi tarihsel arka planı ve ideolojik yansımaları üzerinden irdeleyen bir çalışmanın akademik anlamda faydalı olacağı düşünölmüştür. Bu maksatla kaleme alınan çalışmada vâv-1 semâniyenin ortaya çıkış ve tartışılma süreçleri kronolojik olarak tahlil edilmiş, ulaşılan bulgular üzerinden meselenin kökenine inilmek istenmiş ve vâv-1 semâniyenin dillendirildiği zaman ve zeminlerle konu arasında bağlantılar kurulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede konunun sayı gizemciliği üzerinden ve ideolojik açıdan da incelenmesi gerektiği düşüncesi temellendirilmek istenmiştir.

## 1. ARAP DİLİNDE VÂV-I SEMÂNİYE

Arap alfabesinin yirmi yedinci harfi olan vâv, kelimelerin terkininde rol alan müstakil bir harf oluşu yanında daha çok kelime ya da cümleleri birbirine bağlayan bir edat mahiyetinde kullanılmaktadır.<sup>[3]</sup> Zira atıfta vâv, diğer atıf harflerine göre asıldır.<sup>[4]</sup> En yaygın haliyle atıf için getiriliyor olsa da vâv harfi muhtelif kullanımlara sahiptir. Örneğin İbn Hişam (ö. 761/1360) vâv-1 atıf, vâv-1 isti'nâf, vâv-1 hâl, vâv-1 ma'iyye, sarih ya da müevvel isme atıf için muzârinin başına gelen vâv, vâv-1 kasev, vâv-1 rubbe, vâv-1 zâide, mevşuf cümlenin başına gelen vâv, vâv-1 zamîri'z-zükûr, Tayy ya da Ezd kabilesinin dilinde müzekker için gelen vâv, vâv-1 inkâr, vâv-1 tezekkür ve mâ kabli dammeli istifham hemzesinden bedel olan vâv şeklindeki kullanımlardan bahsederken vâv-1 semâniye'ye de uzun bir pasaj tahsis etmiştir.<sup>[5]</sup>

Vâv-1 semâniye bir terimden ziyade vâv harfinin dildeki kullanımlarından birini nitelemektedir. Bundan hareketle bir tarif yapmak gerekirse vâv-1 semâniyenin: "Arap dilinin cümle kurgusunda sekizinci sırada gelen bir sıfattan, sayısı sekiz olan bir unsurdan ya da sekizle mefhum itibariyle ilgisi bulunan bir nesne ya da varlıktan bahsedilirken kullanıldığı iddia edilen vâv harfi" olduğunu söylemek mümkündür. Bu harfe bir tanım getiren İsmail Durmuş'un "İsim, sıfat, durum sayımı veya bunların sıralamalarında sekizinci sıradaki kelimenin başına gelen vâv harfi"<sup>[6]</sup> şeklindeki ifadelerinin de harfin kullanımına uygun düştüğü görölmektedir.

Vâv-1 Semâniyenin sâbit bir kullanım olduğunu kabul edenlerin delillerinin başında {سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَازِيَةَ أَيَّامٍ} , {حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُجِّتِ أَبْوَابُهَا} , {وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا عَلَيْهِمْ مُقْتَدِرِينَ} , {وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ} [7] âyetlerindeki vâv harfleri gelmektedir. Bu görüşü savunan-

[3] İsmail Durmuş, "Vâv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/574.

[4] Muslihiddin Mustafa b. Şa'bân es-Sürûri, *Şerhu's-Sürûri 'alâ Misbâhi'l-Mutarrizi*, thk. Hüseyin Okur (İstanbul-Beyrut: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 1438/2017), 488.

[5] İbn Hişam el-Ensârî, *Muğni'l-lebib 'an Kütübi'l-e'ârib*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003), 2/408-426.

[6] İsmail Durmuş, "Vâv", 42/576.

[7] Âyetler için bk. el-Hakka 69/7; el-Kehf 18/22; ez-Zümer 39/73, et-Tevbe 9/112.

lar, Arapların kadim zamanlarda bugün kullanılan onluk sistemi andıran yedili bir sistem kullandıklarını ve sekizden önce sayının yeniden başladığına delalet etmek üzere bir vâv harfi getirdiklerini iddia etmektedirler.<sup>[8]</sup>

Vâv-1 semâniyeden bahseden eserler üzerinde yaptığımız incelemeler, çok net olmasa da konunun birbirinden farklı iki düzlemde ele alındığına işaret etmektedir. Bunlardan ilki vâv-1 semâniye düşüncesinin ortaya çıktığı ve bazı müellifler tarafından kozmoloji ve mitolojide önemli bir yeri olan yedi sayısı üzerinden tartışıldığı dönemdir. Bu dönem aynı zamanda Fâtimiler öncesi İsmâîlî düşüncesinin yedili devir sistemini savunduğu süreci içine almaktadır.<sup>[9]</sup> Konunun ele alındığı ikinci dönem ise vâv-1 semâniyenin ilk dönemden farklı olarak lugavî bir tartışmaya dönüştürüldüğü ve yedi sayısındaki gizemden bağımsız ele alındığı zaman dilimi olup takriben 1300'lü yıllardan sonrasını ihtiva etmektedir.

### 1.1. Ortaya Çıkış Süreci

Vâv-1 semâniye tabirini ilk kullanan dilcinin Kûfe dil ekolüne mensup Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) olduğuna dair bir görüş vardır.<sup>[10]</sup> Buna karşılık Ferrânın *Meâni'l-Kur'ân, el-Eyyâm ve'l-Leyâlî ve'ş-Şuhûr, el-Müzekker ve'l-müennes ve el-Mankûs ve'l-memdûd* gibi günümüze ulaşan eserlerinde vâv-1 semâniye hakkında herhangi bir beyanı yoktur. Bilakis vâv-1 semâniye olduğu iddia edilen harfin Ferrâ'ya göre zâid olduğu söylenmiştir.<sup>[11]</sup> Dolayısıyla kuralın Ferrâ'ya nispeti şüphelidir.

Vâv-1 semâniyenin hakikat olduğunu söyleyen bir diğer dilci Kûfeli İbn Hâleveyh'tir (ö. 370/980).<sup>[12]</sup> Rivayete göre İbn Hâlevey ile Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) Seyfûddevlânın (ö. 356/967)<sup>[13]</sup> huzurunda iken hükümdar İbn Hâleveyh'e { وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُرَّارًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤَهَا فَتَحَتْ أَبْوَابُهَا }<sup>[14]</sup> âyetinde cehennem kapılarından bahsedilirken vâv gelmediği halde cennetin kapılarından bahsedilirken { وَفَتَحَتْ أَبْوَابُهَا } şeklinde neden vâv geldiğini sormuştur. İbn Hâleveyh soruya, bunun vâv-1 semâniye olarak isimlendirilen vâv olduğunu ve Arapların sekizi vâv

[8] Bedrüdîn ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârü't-Türâs, ts.), 3/189.

[9] Mustafa Öz - Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/129.

[10] Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 25/159.

[11] Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî, *Mesâilü'r-Râzî ve ecvibetühâ min çarâibi âyi't-tenzil*, thk. İbrâhîm Attûh Avad (Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1381/1961), 303.

[12] İbn Hîşâm (ö. 761/1360) bu görüşü İbn Hâleveyh'in zayıf nahivcilerden birisi olduğunu söyleyerek naklederken aynı düşüncüyü taşıyan âlimlerin iddialarını, ilgili âyetlerdeki vâv harflerinin farklı sebeplerle geldiğini anlatarak çürütmeye çalışmaktadır. Bk. İbn Hîşâm, *Muğni'l-lebîb*, 2/417-420.

[13] Hakkında bk. Abdülkerim Özeydin, "Seyfûddeve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/36.

[14] ez-Zümer 39/71.

olmaksızın atfetmediklerini söyleyerek cevap vermiştir. Devamında Seyfûddeve Ebû Ali'ye görüşün doğruluğunu sorunca Ebû Ali buna katılmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre cehennemin kapıları kapalı olduğu için açılması insanların oraya gelmelerine bağlanmıştır ve burada bir şart anlamı vardır. Yani Ebû Ali cümleyi “Onlar cehenneme gelip kapalı olan kapılar açıldığında” şeklinde takdir etmektedir. Ona göre diğer âyette anlam “Onlar cennete geldiklerinde -ki kapıları zaten açık durumdadır-...” şeklinde olup buradaki vâv ‘vâv-ı hâliye’dir.<sup>[15]</sup> Aktardığımız bu münâzara günümüze farklı kaynaklar üzerinden gelmiştir. İlginç olan İbn Haleveyh’in kendi kitaplarında hem bu vâvı “vâv-ı aşr” olarak nitelemesi hem de bunu tâli bir görüş olarak aktarmasıdır.<sup>[16]</sup> Dolayısıyla müellifin Ebû Âli ile konuyu münâzara ettiği söylenen meclise dair rivayetin şüpheli olduğunu söylemek mümkündür.

Görülebildiği kadarıyla vâv-ı semâniye tabirini ilk kullanan müfessir Ebû İshâk es-Sa’lebi’dir (ö. 427/1035). Sâ’lebi, hocası Abdullah b. Hâmid’in (ö. ?) Ebû Bekr b. Ayyâş’tan<sup>[17]</sup> (ö. 193/809) naklen sayılarda bugün nasıl ki onluk sistem kullanılıyorsa Kureyş’in geçmişte yedili bir sistem kullandığını, bu yüzden de sayma esnasında sekizin başına vâv getirdiğini aktarmaktadır.<sup>[18]</sup> Onun bu görüşüne {سبع لِيالٍ وثمانية أيام} âyetindeki vâvı delil getirmesi<sup>[19]</sup> İbn Hişâm ve Hâlid b. Abdullâh el-Ezherî (ö. 905/1499) tarafından “açık bir sehv” olarak değerlendirilip eleştirilmiştir.<sup>[20]</sup> Ancak Sa’lebi’nin naklettiği görüşe ait senedin Kûfe kurrâsından Ebû Bekr b. Ayyâş’a ulaşması vâv-ı semâniye düşüncesinin neşet ettiği ortam anlamında Kûfe’ye işaret etmektedir ki bu konuya ileride değinilecektir.

Lehte görüş beyan eden bir diğer âlim Arap dili ve edebiyatçılarından Ebû Mansur es-Se’âlibî’dir (ö. 429/1038). O, vâv-ı semâniyeyi: “Senin bir, iki, üç, dört, beş, altı, yedi ve sekiz şeklinde sayman gibidir.” diyerek basit bir dille aktardıktan sonra Kehf 22. ve Zümer 71. âyetleri görüşüne delil getirerek bu vâvın Arap dilinde kullanıldığını söylemektedir.<sup>[21]</sup> Benzer bir şekilde Muhammed b. Muhammed el-

[15] Zerkeşî, *el-Bürhân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, 3/189.

[16] Örneğin *el-Hucce*’de “ve fütihat ebvâbuhâ” âyetindeki vâv hakkında şöyle der: “Diğerleri dediler ki Araplar birden yediye kadar sayarlar ve bunu bir “aşr” olarak isimlendirirlerdi. Sonra da sayının tamam olduğuna işaret etmek için buraya bir vâv getirirler ve ona vâv-ı aşr derlerdi. Tevbe 112., Kehf 22 ve Zümer 73. âyetlerdeki vâvlar bu kabildendir.” Bk. Ebû Abdullah el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, *el-Hucce fî kırââtî’s-seb’*, thk. Abdülâl Sâlim (Beyrut: Dâru’s-Şurûk, 1399/1979), 31. *İrâbu kırââtî’s-seb’* adlı eserinde ise İbn Hâleveyh bu vâvın vâv-ı nesak olduğu görüşünü tercih etmekte ve vâv-ı aşr olduğu yönündeki görüşe sadece işaret etmektedir. Bk. İbn Hâleveyh, *İrâbu kırââtî’s-seb’ ve ‘ilelihâ*, thk. Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymin (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1413/1992), 2/258.

[17] Sa’lebi bu şahıstan çokça alıntı yapmakta ve bazen “Evinde ona okuyarak...” demektedir. Bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebi en-Nisâbü’rî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1422/2002), 1/82.

[18] Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, 6/162.

[19] Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, 8/258.

[20] İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 2/420; Hâlid b. Abdullâh el-Ezherî, *Mûsilü’t-tüllâb ilâ kavâ’idi’l-irâb*, thk. Ebû Bilal el-Hadramî-Hâlid b. Abûd Bââmir (San’a: Dâru’l-âsâr, 1440/2018), 281.

[21] Ebû Mansûr Abdûlmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se’âlibî, *Fıkhu’l-lüğa ve esrâru’l-Arabiyye*, haz. Yasîn Eyyûb (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1420/2000), 395.

Fürâvî (ö. 514/1120-1121)<sup>[22]</sup> Kureyş kabilesinin sayı sayarken sekize ulaştıklarında “ve semâniye” şeklinde saymaya devam ettiklerinden bahisle vâv-ı semâniyeyi bir hakikat olarak görmektedir.<sup>[23]</sup> Meşhur dil ve edebiyat âlimi İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181) ise {وَأَمَّنْهُمْ كَلْبِهِمْ} âyetinde vâvın beş ya da altıdan sonra değil de yediden sonra gelişini -vâv-ı semâniye terimini kullanmaksızın- bu sayının mübâlağa ifade etmesine bağlamaktadır. {وَفَتَحَتْ أَبْوَابَهَا} âyetindeki vâv ise ona göre zâiddir.<sup>[24]</sup>

Şii Müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) Belhî'den (ö?) naklen yedi sayısına ulaşıldıktan sonra “ve semâniye” demenin {وَأَمَّنْهُمْ كَلْبِهِمْ} âyetine ittibâen vacip olduğunu söylemektedir.<sup>[25]</sup> {وَفَتَحَتْ أَبْوَابَهَا} âyetinde ise vâvın cehennemin yedi, cennetinsekiz kapısı olduğuna işaret için geldiğine dair bir görüşe yer vermektedir. Akabinde Araplar'ın yediye kadar sayıp buna “bir aşr” dediklerini ve yediden sonra vâv-ı aşr tabir ettikleri harfi getirdiklerini aktarmaktadır.<sup>[26]</sup>

Makâmât müellifi Harîrî (ö. 516/1122) Dürretü'l-gavvâs'ta konuyu şöyle özetlemektedir:

“Arap dilinin özelliklerinden bir diğeri sekizinci sayının başına vâv harfinin getirilmesidir. {التَّابُونَ الْعَابِدُونَ سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعَهُمْ كَلْبِهِمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً} ve {الْحَامِلُونَ السَّائِحُونَ الرَّاعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ} şeklinde Kur'ân'da geldiği gibi... Benzer bir şekilde şanı yitice olan Allah cehennemin kapılarını zikrederken {حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا فَتَحَتْ أَبْوَابَهَا} âyetinde olduğu gibi vâv harfini zikretmemiştir. Çünkü onun yedi kapısı vardır. Ancak cennetin kapılarından bahsederken sayıları sekiz olduğu için vâvı zikretmiş ve {حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا فَتَحَتْ أَبْوَابَهَا} demiştir. Bu vâv, vâvü's-semâniye olarak isimlendirilmiştir.”<sup>[27]</sup>

Şunu ifade etmek gerekir ki böyle bir kural şayet âyetlerden yola çıkılarak tespit ediliyorsa âyetler arasında bir uyumun olması ve sekizinci sıfattan bahseden tüm âyetlerde bu vâvın bulunması beklenir. Ancak Ebû Hafs en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) dikkat çektiği üzere

{ وَلَا تُطْعَمُ كُلُّ خَلْفٍ مَّهِينٍ. هَمَّازٍ مَّسْنَاءٍ بِتَمِيمٍ. مُنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ. عُنُقٍ بَعْدَ ذَلِكَ رَنِيمٍ} <sup>[28]</sup> ve

[22] Hayatı hakkında bk. Hatice Büşra Türkcân Çiğçi, *Bir Tefsir Eseri Olarak el-Es'ile ve'l-ecvibe* Başlıklı *Eserler-el-Es'iletü'l-mufahhame fi'l-ecvibetü'l-müfeheme Örneği* (Bolu: BAİBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 33-40.

[23] Fürâvî, *el-Es'iletü'l-Mufahhame* (Hacı Selimağa Bölümü, 36), 212b.

[24] Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân fî garîbi'r-râbi'l-Kur'ân*, thk. Tâhâ Abdulhamîd Tâhâ (el-Hey'etü'l-Misriyye, 1400/1980), 2/104, 2/327.

[25] Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân*, thk. Ahmed Habib Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 9/49.

[26] Tûsî, *et-Tibyân*, 7/27, 9/49.

[27] Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî, *Dürretü'l-gavvâs fî evhâmi'l-havâs şerhuha ve havâşîha ve tekmiletühâ*, thk. Abdulhafız Fergalî - Alî el-Karanî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1996), 141.

[28] el-Kalem 68/10-13.

{ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ }<sup>[29]</sup> âyetlerindeki sekizinci sıfatlarda vâv gelmemiştir.<sup>[30]</sup>

Ebü'l-Kâsım en-Nisâbüri (ö. 553/1158'den sonra) vâv-ı semâniye konusunu doğrudan doğruya yedi sayısının mükemmelliği ile ilişkilendiren âlimlerdendir. Hatta o bu kemalin dilleri vaz'edenin bir tasarrufu olduğunu iddia ederek sebu' kelimesinin aslana delalet etmek üzere vaz'edilmesini onun güç ve kuvvetindeki yetkinliğe bağlamaktadır. Buna göre vâv-ı semâniye başlangıç ifadesi olarak kullanılmaktadır. Çünkü bir şey kemale ulaştığında yeniden başlar.<sup>[31]</sup> Osmanlı âlimi Kâfiyeci (ö. 879/1474) de bir atıf harfi olmasına rağmen bu harfin vâv-ı semâniye olarak isimlendirilmesini yedi sayısı ile irtibatlandırmıştır.<sup>[32]</sup> Bu kabilden olmak üzere el-Ensâb müellifi Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) Seb'iyye/İsmâiliyye fırkasının bu vâvın gelişile yedinin kâmil sayı oluşu arasında kurduğu bağlantıya dikkat çekmesi<sup>[33]</sup> konuyu başka bir boyuta taşımaktadır ki bunun üzerinde bir sonraki bölümde özellikle durulacaktır.

Mevzunun bu şekilde tartışılacağı 12. yüzyılda Tâhir b. Ahmed el-Kazvîni (ö. 575/1179-1180) *er-Risâletü'l-vâviyye* adlı müstakil bir risale kaleme almıştır.<sup>[34]</sup> Risâlede dikkati çeken en önemli bilgi müellifin vâv-ı semâniyenin hakikat olduğuna dair Arap şiirinden delillere yer vermesidir. Zira -onun dışında- bu vâv-ı kabul edenlerin de reddedenlerin de delilleri âyetlere dayanmaktadır.

Tâhir b. Ahmed'in Arapların sekizin başına vâv getirmeleri hakkındaki ilk iştişadı şu beyittir:<sup>[35]</sup>

تَجْمَعَنَّ مِنْ سَنَى ثَلَاثًا وَأَرْبَعًا / وَوَاجِدَةً حَتَّى كَمَلْنَا تَمَانِيَا  
سَلَّيْمِي فَسَلَّمِي فَالرَّيَابُ فَتَرَبِيهَا / فَأَرَوِي قَرِينًا فَالْمُنَى وَقَطَاوِيَا

Üçlü ve dörtlü iki grup halinde toplandılar ve biri daha... Ta ki sekiz kişi oldular.

Süleymâ, ardından Selmâ, Rabâb, Terbahâ, Ervâ, Reyyâ, Münâ ve Katâmiyâ...

[29] el-Hasr, 59/23.

[30] Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Tarhan Valide Sultan Bölümü, 115) 1/243b.

[31] Mahmud b. Ebî'l-Hasen el-Huseyn en-Neysâbüri el-Gaznevî, *Bâhiru'l-bürhân fi me'ânî müşkilî'l-Kur'ân*, thk. Süad Binti Sâlih b. Said Bâbekî (Mekke: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, 1419/1998), 1/609.

[32] Muhyiddin el-Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'dil-İrâb*, thk. Fahrüddin Kabâve (Dimeşk: Dâru Talas, 1989), 463.

[33] Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr *es-Sem'ânî, el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1408/1988), 3/216-217.

[34] Bk. Tâhir b. Ahmed el-Kazvîni, *er-Risâletü'l-vâviyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, 1363), 212b-220b.

[35] Kazvîni, *er-Risâletü'l-vâviyye* (Esad Efendi Bölümü, 1363), 217b.



Müellife göre beyitte her bir ismin başında “fâ” varken “Katâmiyâ”nın başında farklı olarak “vâv” gelmiştir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla bu şiir Sühaym Abdü Beni'l-Hashâs (ö. ?) isimli İslâmî dönem şairine ait olup ufak değişikliklerle el-Hamâsetü'l-Basriyye'de geçmektedir. Ancak orada müellifin dediğinin aksine tüm isimlerin başında vâv bulunmaktadır.<sup>[36]</sup> Her ne kadar Tâhir b. Ahmed'in rivayetinin doğru olma ihtimali söz konusu olsa da beyti Tâhir b. Ahmed'in rivayetindeki şekliyle aktaran başka bir kaynağa ulaşamadığımız için el-Hamâse'nin tahkikli neşrine itimat etmenin daha uygun olduğunu düşünmekteyiz. Onun günümüze ulaşan kaynaklarda tespit edemediğimiz bir diğer istişhadı şöyledir:<sup>[37]</sup>

جواد ربي أُرِجِيْ مسود / شجاع زكي ممتعل وصادق

*Cömert, âbid, yardımsever, yağız, cesur, zeki, şerefli ve sadıktır.*

Tahir b. Ahmed devamında diğer âlimlerin şâhit olarak aktardıkları âyetlere dikkat çekmekte, özellikle de {وَمُحْتَأْتِيهَا} âyetindeki vâvın cennetin sekiz kapısı olmasından mütevellit gelen vâv-ı semâniye olduğu düşüncesinin birçok müteahhir ulema ve müfessir tarafından kabul edilen bir görüş olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>[38]</sup>

Risalede dikkati çeken başka bir husus haftanın günlerinin, göklerin, yerlerin, okyanusların, Hz. Yusuf'un gördüğü rüyada kıtlık-bolluk yıllarının ve ineklerin sayısının yedi olması gibi durumlar zikredildikten sonra<sup>[39]</sup> sekizin yediden daha önemli olduğu görüşünün öne çıkartılmaya çalışıldığıdır. Müellif şöyle demektedir:

“Eğer mülhitler taifesi yedi imam iddialarında bunun gibi sayılara tutunmuş olsalardı ben daha yedi ile ilgili çok fazla şey söyledim. Mâmâfih Seb'iyye taifesinin iddialarını reddetmek adına yedinin bu hususiyetlerini inkâr edebilirim ve asıl kemal vasfının sekiz sayısında olduğunu gösterebilirim. Çünkü eşyanın çoğu sekizdir (sekiz adettir).”<sup>[40]</sup>

Meşhur dilci ve edebiyatçı Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî (ö. 616/1219) ise vav-ı semâniyeyi net ifadelerle kabul etmektedir. Ona göre {والناھون عن المنكر} âyetindeki vâv Araplar nazarında yedinin tam bir sayı olduğunu göstermek üzere sekizinci sıfatın başına getirilmiştir. Arapların “سبع في ثمانية” demeleri de bu kabildendir.<sup>[41]</sup>

[36] Sadrüddin Ali b. Ebi'l-Ferac b. el-Hasen el-Basrî, *el-Hamâsetü'l-Basriyye* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1420/1999), 1065-1066.

[37] Tâhir b. Ahmed, *er-Risâletü'l-vâviyye* (Esad Efendi Bölümü, 1363), 217b.

[38] Tahir b. Ahmed, *er-Risâletü'l-vâviyye* (Esad Efendi Bölümü, 1363), 217b.

[39] Tahir b. Ahmed, *er-Risâletü'l-vâviyye* (Esad Efendi Bölümü, 1363), 217b-218b.

[40] Tahir b. Ahmed, *er-Risâletü'l-vâviyye* (Esad Efendi Bölümü, 1363), 219a-219b.

[41] Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Huseyn el-'Ukberî, *et-Tibyân fî irâbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1976 ), 662.

Vâv-1 semâniyenin mantığı hakkında Fahrüddin er-Râzî'nin de (ö. 606/1210) açıklamaları bulunmaktadır. Onu vâv-1 semâniyenin var olduğu sonucuna ulaştıran teori genel hatlarıyla şöyledir: Mekân cisimleri, zaman da olayları kuşatır ve mekân yedi iklimden zaman ise yedi günden ibarettir. Ancak tüm olaylar bu iklimler ve günlerde vuku bulur. Bu yüzden yedi kesreti içine alan bir sayıdır. Diğer yandan, birden ona kadar olan sayılar bir akd sayılır ve bundan sonra gelen her sayı on bir, on iki gibi bu onluk sisteme eklenir. Bir terkinin oluşması için gereken en az sayı ise üçtür. Çünkü terkipte baş, orta ve bir son olmalıdır. Bu yüzden fiil ve isimler en az üç harften oluşmaktadır. Bu anlamda aslı sayı olan “on”un ilk kısmı üçtür. Bundan geriye kalan kısım ise üçe göre daha fazla olan yedilik kısımdır. Bu yüzden üç, ibadetlerde ve hadislerde killele yedi ise kesrete işaret etmek üzere kullanılmıştır. Örneğin, “Mü'min bir mideyle kâfir ise yedi mideyle yer” hadisinde kasıt mahza yedi değil kesrettir.<sup>[42]</sup>

Özetleyerek nakletmeye çalıştığımız değerlendirmelerin tam bu noktasında Râzî Arapların sayı sayarken sekizin başına vâv getirdiklerini söylemekte ve görüşüne destek olmak üzere Ferrâ'ya nisbet ettiği “Bu vâv-1 semâniyedir. Bunun getirilme nedeni sadece isti'nâftır. Çünkü örfe göre sayı yedi ile tamam olur. Sekizle yeni bir başlangıç yapılıır.” şeklindeki sözleri nakletmektedir. Râzî'nin “Diyecekler ki onların sayısı yedidir ve sekizincisi de köpekleridir.” mealindeki âyette gelen vâv harfinin de bu “kânun” üzere geldiğini söylediğinin altı çizilmelidir.<sup>[43]</sup>

Yine müfessir dilcilerden Ebû Bekr er-Râzî (ö. 666/1268) “ihvân-1 safâdan bir kardeşim” şeklinde tanımladığı bir şahısla yaptığı müzakerelerden esinlenerek kaleme aldığı *Es'iletü'l-Kur'ân* adlı eserinde vâv-1 semâniye'yi kabul etmektedir.<sup>[44]</sup> Bu noktada müellifin “ihvân-1 safâ” ifadesiyle Pisagor ve Yeni Eflatunculuk etkisinde kaldığı bilinen felsefe topluluğunu<sup>[45]</sup> kastetmiş olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

Buraya kadar görüşlerinden bahsettiğimiz ve özellikle Rey ve Kazvin gibi şehirlere nisbet edilen müelliflerin sünnî olmalarına rağmen vâv-1 semâniyeyi kabul etmeleri ya da en azından onu eserlerine taşımış olmaları tartışmanın milâdi XI. ve XII. asırlarda İran şehirlerine taşındığını gösterir. Mezkûr coğrafyada faaliyet gösteren Nizârî-İsmâilî hareketin<sup>[46]</sup> bunda etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira Tâhir b. Ahmed onlara doğrudan atıf yapmıştır.

[42] Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 25/159.

[43] Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 21/108.

[44] Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî, *Mesâilü'r-Râzî ve ecvibetühâ*, 124.

[45] Detay hakkında bk. Enver Uysal, “İhvân-1 Safâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/1-6.

[46] Mustafa Öz, “Nizâriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/ 200-201.

Müfessir İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) İbn Hâcib'ten (ö. 646/1249) naklen aktardığına göre Kadı el-Beyânî (ö. 596/1200) Kur'ân-ı Kerim'de vâv-ı semâniyenin kullanıldığına dair yeni bir delil bulunduğunu iddia etmiş, bunu Ebu'l-Cûd en-Nahvî'nin (ö. ?) huzurunda dillendirmiştir. Ebu'l-Cûd ise bu görüşünün isabetli olmadığını ona izah etmiştir. "Eğer böyle bir vâv varsa o, sayıların yedide nihayete erdiğini gösterme ihtiyacından başka bir şey için gelmez" şeklindeki sözleri onun nazarında vâv-ı semâniyenin gramer açısından bir ehemmiyeti olmadığına işaret etmektedir.<sup>[47]</sup> Diğer yandan İbn Kesir (ö. 774/1373) meşhur tefsirinde cennetin sekiz kapısı olduğu bilgisinin ancak sahih hadislerden öğrenileceğini, ilgili âyetteki vâv harfinden bunu istinbat etmeye çalışanın yolu şaşırması olduğunu söylemektedir.<sup>[48]</sup> Benzer bir şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350): "Cennetin sekiz kapısı olduğu için buraya gelen vâv, vâv-ı semâniyedir. Cehennem kapısı yedi olduğu için bu vâv orada kullanılmamıştır." sözünü zayıf, delilsiz bir söz olarak nitелеmekte ve Arapların da Arap dilcilerinin de bunu bilmediklerini ifade etmektedir. Ona göre bu, müteahhirinden bazılarının istinbâtından başka bir şey değildir.<sup>[49]</sup>

İbn Cüzey (ö. 741/1340) ise çerçeveyi biraz daha genişletip tartışmayı dil ekollerine kadar götürmekte, Basra ekolünün vâv-ı semâniyeyi kabul etmezken Kûfe ekolünün buna cevaz verdiğini iddia etmektedir.<sup>[50]</sup> Ancak ifade edilmelidir ki birkaç istisna dışında Kûfeli dilcilerin vâv-ı semâniyeyi kabul ettiğine dair genel bir sonuca ulaşılammıştır.

## 1.2. Lugavî Bir Meseleye Dönüştüğü Süreç

Yaptığımız araştırmalar vâv-ı semâniye kuralının 1300'lü yıllardan sonra daha çok lugavî bir konu şeklinde ele alındığını göstermektedir. Zira bu dönemden son-

[47] Şenâvî, "Vâv'ın semâniye fî'l-Kur'ânî'l-Kerim ", 2906-2907.

[48] İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmâil b. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), 12/158.

[49] Bk. Ebü Abdullah Muhammed b. Ebü Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdî'l-Ervâh ilâ bilâdî'l-efrâh*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1428), 1/101.

[50] Ebu'l-Kasim Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, haz. Muhammed Sâlim Hâsim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/506, 2/275, 2/464. Burada bir hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır: Hicri II. ve III. yüzyıllarda birbirinden farklı kaynaklardan beslenen ve farklı hedefleri olan iki ayrı ekol yani Basra ve Kûfe dil ekolleri oluşmuştur. O dönemde özellikle bu minkâda ilim adamlarının felsefî akımlardan etkilendikleri, dilbilimcilerin dile felsefî yönden yaklaştıkları ve dil felsefesi yapmaya çalıştıkları bilinmektedir. Örneğin Basra Aristocu mantık ekolünün, Kûfe ise Hermesçi ekolün etkisindedir hatta bu ekolün merkezi durumundadır. Bu çerçevede Hermesçi ekolü takip edenlerin çoğunun sembolizm ve tılsım gibi ilimlere meylettikleri bu sebeple de bu ekol mensuplarının dile Arapça olmayan sözler, terkipler karıştırdıkları, dilde ezoterik ve gnostik mânâya ağırlık verdikleri ve bahsi geçen felsefenin tesiriyle harfler ve kelimelerin arkasında gizli anlamlar aradıkları iddia edilmiştir. Bu sebeple vâv-ı semâniye görüşünün özellikle Kûfiyyûn'a nispet edilmesi üzerinde durulması gereken bir detaydır. Ayrıntı için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'Akli'l-'Arabî* (Beyrut: Merkezü Vahdeti'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye, 1986),199; Yusuf Benli, "Gnostizmin Şa'ni İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", *Gnostik Akımlar ve Ökültizm XVII. Kelm Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı 25-27 Mayıs 2012 Malatya*. Ed. Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2012), 193.

ra -ulaşabildiğimiz kadarıyla- vâv-1 semâniyeyi yedi sayısının kozmolojideki yeri ya da İsmâiliyye fırkası ile irtibatlandırıldığı görülmemektedir. Çalışmanın bu aşamasında mezkûr dönemden bazı örneklere yer verilecektir.

Konunun lügavî çerçeveye taşınmasında meşhur dilci İbn Hişâm'ın önemli bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira sonra gelen müellifler vâv-1 semâniye konusunda genelde onun görüşlerine itibar etmişlerdir. Ona göre {وَفَتَحَتْ أَبْوَابُهَا} âyetindeki vâv varlığı da yokluğu da müsâvî olan zâid bir harftir.<sup>[51]</sup> Çünkü burada cennetin kapılarının adedinden değil bilakis cennetin kapılarından bahsedilmektedir. Dolayısıyla gerçekten vâv-1 semâniye tesmiye edilen bir vâv mevcut olsaydı onun buraya zaten gelmemesi gerekirdi.<sup>[52]</sup>

{وَيَقُولُونَ سَبْعَةَ وَثَمَانِهِمْ كَلِمَةً} âyetindeki vâv ise cümlenin cümleye atfî için gelmiştir. Zira mânâ “Onlar yedi kişidirler (ve sekizincileri köpekleridir)” şeklindedir. Ya da bu Allah Teâlâdan “Evet! Yedi kişidirler ve sekizincileri de köpekleridir.” şeklinde bir tasdik cümlesidir.<sup>[53]</sup> Diğer yandan {وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ} âyetinde “النَّاهُونَ” kelimesinin sekizinci sıfat olduğu doğrudur ancak bunun başına vâvın gelmesi âyette daha önce vâvsız gelen sıfatların aksine bir önceki sıfatla zıt olması sebebiyledir. Zira emir ve nehiy zıt kelimelerdir. Bu noktada İbn Hişâm, Ebu'l-Bekâ (el-'Ukberî)'yi (ö. 616/1219) dilde imamlardan biri olmasına rağmen âyetteki vâvın vâv-1 semâniye olduğunu söylemesi sebebiyle eleştirmiştir.<sup>[54]</sup>

{عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَرْوَاحًا خَيْرًا مِمَّنْكَنُ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَائِمَاتٍ ذَاتَاتِ عِلْمٍ غَالِيَاتٍ سَالِحَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأُنُكْرًا} [55]

âyetindeki vâva gelinecek olursa İbn Hişâm'a göre bu hafzedilmesi mânâyâ halel getirecek olan bir atıf harfidir. Ayrıca dikkatle sayılacak olursa “أُنُكْرًا” sekizinci değil dokuzuncu sıfattır.<sup>[56]</sup>

Görüldüğü üzere İbn Hişâm tartışmayı tamamen bir gramer konusu haline getirmiştir. Onun bu tavrı sonraki eserlerde de görülmektedir. Örneğin Ahmed b. Ahmed el-Feyyûmî (ö. 1069/1659) *Risâle fî isbâti vâvi's-semâniye* adıyla kayıtlara geçen çalışmasında ilgili âyet hakkında İbn Hişâm'ın söylediklerini tekrar etmekle yetinmiştir.<sup>[57]</sup>

Süyûtî (ö. 911/1505) *Hem'u'l-Hevâmi'* adlı eserinde ilgili âyetleri bir araya getirerek dilci imamlardan hiçbirinin böyle bir vâvdan bahsetmediğine işaret etmek-

[51] İbn Hişâm *el-Ensârî, Muğni'l-lebîb*, 2/417.

[52] İbn Hişâm *el-Ensârî, Muğni'l-lebîb*, 2/419.

[53] İbn Hişâm *el-Ensârî, Muğni'l-lebîb*, 2/418.

[54] İbn Hişâm *el-Ensârî, Muğni'l-lebîb*, 2/419.

[55] *et-Tahrîm* 66/5.

[56] İbn Hişâm *el-Ensârî, Muğni'l-lebîb*, 2/420.

[57] Ahmed b. Ahmed el-Gharqâvî el-Ezherî, *Risâle fî isbâti vâvi's-semâniye* (Mısır: Teymüriyye Kütüphanesi, 1/204), 6b-7a.

tedir.<sup>[58]</sup> Burada ilginç olan Ferrâ ve ‘Ukberî gibi önemli dilcilerin görüşlerinin itibara alınmıyor olmasıdır. Aslında Ferrâdan aktarılan görüşün rivayetinde Râzî'nin tek kalması da ilginçtir. Bu durum Ferrâ'nın böyle bir görüşünün olmadığı ya da Râzî'nin naklinin nüshalara yanlış geçtiği ihtimalini akla getirmektedir.<sup>[59]</sup>

Süyûtî'den iki asır sonra Osmanlı ulemâsından İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) Nesefî'nin “Muhakkikler nazarında bunun aslı yoktur” şeklindeki kanaatini zikrederek konuyu kapatmakta<sup>[60]</sup> yakın dönem müfessirlerinden Âlûsî (ö. 1270/1854) de vâv-ı semâniyenin zayıf bir görüş olduğu düşüncesini beyân etmektedir.<sup>[61]</sup> Ancak Mısırlı âlim Şa'râvî (ö. 1998) vâv-ı semâniyenin bir hakikat olduğu hususunda çok nettir. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm Arapların âdeti üzere sekizden önce vâv getirmektedir zira sayı Araplar nazarında yedide son bulmaktadır.<sup>[62]</sup>

Tartışmayı çeşitli yönlerden ele alıp yeni bir fikir ortaya koymaya çalışan Tahir b. Âşûr'un (ö. 1973) görüşleriyle bu kısım sonlandırılacaktır. İbn Âşûr vâv-ı semâniyenin Kur'ân-ı Kerîm'de geldiği iddia edilen beş âyette ilginç bir durum tespit etmiştir. Ona göre âyetlerde sekizle bir şekilde alâkalı olan kelimelerin başına vâvın getirilmiş olması garip bir durumdur. Bu yüzden âyetlerdeki bu duruma latife kabilinden yaklaşmak uygundur ve -her ne kadar burada sabit bir kaideden bahsedilemse de- bazı ulemanın bu âyetlerden hareketle vâv-ı semâniyeye ulaşmaları uzak bir görüş değildir. Bu ve bunun gibi latifeler İbn Âşûr nazarında sadece kolanması ama dokunulmaması gereken çiçekler gibidir.<sup>[63]</sup>

Burada daha birçok kaynaktan benzer görüşler nakletmek mümkündür.<sup>[64]</sup> Ancak mezkûr örneklerin 1300 yıllarından sonra konunun gizemcilik ve ideolojik boyutundan uzaklaştırılarak lugavî bir düzleme taşındığını göstermeye kâfi olduğunu düşünmekteyiz.

## 2. YEDİ SAYISININ GİZEMİ - İSMÂLİYE VE VÂV-İ SEMÂNİYE İLİŞKİSİ

Vâv-ı semâniye bir önceki başlıkta yer verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere sekiz sayısından daha çok yedi sayısı ile ilgilidir. Çünkü sekizinci kelimenin başına vâv harfinin getirildiği iddiası; sayının yedi ile son bulunduğu ve bundan sonra gelen rakamla sayma sisteminin yeniden başladığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde yedi sayısına yüklenen bu değer nereden

[58] Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998), 3/161.

[59] Bk. Râzî, *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî*, 25/159.

[60] İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Dersaadet: Matbaat-ı Osmanîyye, 1330), 3/520.

[61] Şehâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 15/156.

[62] Muhammed Müttevevî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (Mısır: Ezher Mecma'u'l-buhûsî'l-İslâmîyye, 1991), 19/11725-26.

[63] Muhammed et-Tâhîr b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye, 1984), 15/293.

[64] Lehte ve aleyhte tüm görüşler hakkında bk. Şenâvî, “Vâvü's-semâniye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 2876-2923.

geldiği üzerinde durulacak, ilk olarak yedi sayısının kadim kültürlerdeki ve mitolojideki yerinden bahsedilecektir. Akabinde ise bu medeniyetlerde, özellikle de Sâmî kültüründe yedi sayısına atfedilen değerin Arap ve İslam kültüründeki yansımalarına ve bunun vâv-1 semâniye ile olan irtibatına dikkat çekilecektir.

## 2.1. Yedi Sayısının Kadim Kültürlerde ve İsmâiliye Fırkasında Önemi

Yedi sayısı tarihin çok eski dönemlerinden bu yana farklı medeniyetlerde kutsal sayılmıştır. Şöyle ki; yedi, Sâmî ve Fârisî geleneğe ruhânî sayılan üç ile cismânî sayılan dördün bir araya gelmesiyle oluşan bir sayı olması yönüyle önemlidir. Bu önemin eski Babil’de ayın dört evresinin yedi günde bir gözlemlenmesiyle irtibatlı olduğu sanılmaktadır. Yine Mecûsilikte ilâhların sayısı Ahura Mazda, güneş, ay, hava, ateş, su ve rüzgâr olmak üzere yediye ulaşmaktadır.<sup>[65]</sup>

Hellenist Yahudi Filozof Philo’nun, Solon ve eski ahitten derlediği bilgilere göre insan hayatı yedişer yıla bölünmüş on evreden oluşmaktadır. Bu taksimde ilk yedili dönem gerçek dişlerin çıktığı, ikincisi ergenliğin başladığı, üçüncüsü sakalların çıktığı ve dördüncüsü yaşamın en yüksek noktasına ulaşıldığı süreçlerdir. Beşinci yedilik evre evlilik, altıncısı düşünsel olgunluk dönemidir. Yedinci yedide akıl aracılığıyla ruh yücelirken sekizincide zekâ ve akıl kemale ulaşır. Dokuzuncu yedi ise tutkuların yumuşayıp adalet ve ölçülü olma yoluna girildiği dönemdir. Onuncu yedide artık insan faydasızdır ve ölüme hazır hale gelmiştir.<sup>[66]</sup>

Tevrat ve Kur’ân-ı Kerim’de yer alan kıssada Hz. Yusuf’tan yorumlaması istenilen rüyada geçen yedi zayıf, yedi semiz inek, yedi başak, yedi kıtlık yılı gibi ifadeler Orta Doğu kültüründe de bu sayının ayrı bir yeri olduğunu göstermektedir.<sup>[67]</sup> Özellikle Eski Ahit yedi sayısı etrafında şekillenen birçok olaydan bahseder. Nuh peygamberin yedi gün süren tufan hazırlığı, Fırat’ın yedi kolu, ödüllerin ve cezaların yedi kez tekrar edilmesi ve yine evlilik törenlerinin yedi kutsamanın bir parçası olması gibi ritüeller bunun örnekleridir.<sup>[68]</sup> Diğer yandan Sümerler dönemine ait bir ibadethanenin yedi kapılı olduğu ve inşaat işi bittikten sonra bu ibadethanede yedi inek ve yedi koyunun kurban edildiğine dair bilgiler mevcuttur.<sup>[69]</sup> MÖ 18. yüzyılda Hammurabi zamanında ortaya çıkan Babil takvimi de ayın yedişer günlük aşamalarını esas almış ve bu kültürde 7., 14., 21. ve 28. günler bazı işlerin yapılmaması gereken şanssız günler olarak görülmüştür.<sup>[70]</sup>

[65] Mustafa Öz, “Seb’a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/241.

[66] Annemaria Schimmel, *Sayıların Gizemi*, trc. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabalca Yayınevi, ts.), 141.

[67] Öz, “Seb’a”, 36/241.

[68] Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 144,145.

[69] Lazzat Torebekkyzy, “Türk Halk Kültüründe Ve Edebiyatında Yedi Sayısı”, *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 8/1 (Yaz 2021), 83.

[70] Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 143.

İbrânî mitolojisinde kasırgalarla birbirinden ayrılmış yedi evren mevcuttur ve yukarıya doğru sıralanışları Eres, Adama, Harabha, Şiyya, Yabbasha, Arqa, Tebhel ve Heled şeklindedir. Başka bir tasnife göre son derece güçlü bir ışığa sahip göğün yedinci katmanında baş melekler ve tanrının kutsal tahtı vardır ve burada ona sürekli dualar edilmektedir.<sup>[71]</sup> Tüm bunlar İslâm öncesi Orta Doğu ve Mezopotamya toplumlarında yedi sayısının kutsal bir yeri olduğu izlenimini uyandırırken Hac ibadetinde var olan Kâbe'yi yedi defa tavaf etme, Safâ ile Merve arasında yedi sa'y, yedi defa şeytan taşlama gibi ritüellerin Câhiliyye döneminde uygulandığına dair bilgiler İslâm öncesi Araplarda da durumun farklı olmadığını göstermektedir.<sup>[72]</sup> Hicri 582 senesinde yedi gezegenin bir araya gelmesi sebebiyle dünyanın rüzgâr ve zelzelelerle harap olacağına dair müneccimlerin kehanetleri, yedi cihan, haftanın yedi günü, yedi kat gök ve Zühal, Müşteri, Merih, Şems, Zöhre, Utarit ve Kamer<sup>[73]</sup> şeklinde seyyar gezegenlerin sayısının yedi oluşu gibi bilgiler<sup>[74]</sup> İslâm'ın yayılmasından sonra da Müslümanların yaşadığı bazı mıntukalarda yedi gezegen üzerine bina edilen kozmolojinin kabul gördüğünün emareleridir. Nitekim Salâhüddîn es-Safedî'nin (ö. 764/1363) tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili gibi ilimlerde yedi sayısıyla ifade edilen bilgileri ihtiva eden *Tardü's-Seb' fi serdi's-seb'* adlı hacimli bir eser kaleme alması<sup>[75]</sup> yedinin İslâm kültüründe de ciddi bir yer işgal ettiğinin kanıtı olarak karşımızda durmaktadır.

Mezkûr sayı tüm bu bahsi geçen kültürlerde bu derece şöhrete sahip olduğu için sayı mistisizminden beslenen bazı fırkaların yedi sayısındaki bu gizemi kullanmasına şaşırılmamak gerektiği ortadadır. Nitekim İslâm dünyasında bunun en bariz örneği bâtını bir fırka olan İsmâiliye diğer bir adıyla Seb'iyyedir. Ancak İsmâiliye yedili devir sistemini daha sonra terk etmiştir. Bu yüzden fırkanın Seb'iyye olarak anıldığı ve yedi sayısını kullandığı dönemin Fâtimiler'e kadar olan dönemi kapsadığı ifade edilmelidir.<sup>[76]</sup>

İslâm düşünce tarihinde birçok farklı isimle karşımıza çıkan "Bâtınıyye", nasları zâhir-bâtın ayırımına tâbi tutarak te'viller yapan, İslâm'ın temel hükümlerini Müslümanların genel anlayışından farklı olarak yorumlayıp inkâr veya ibâha sınırına kadar götüren itikadî fırkalar ve gizli örgütler vasıtasıyla merkezî idareye karşı girişilmiş isyan faaliyetlerinin başını çeken çeşitli siyasî gruplar hakkında kullanı-

[71] Robert Graves – Raphael Patai, *İbrani Mitleri Tekvin Yaratılış Kitabı*, trc. Uğur Akpur (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 66-69.

[72] Öz, "Seb'a", 36/241.

[73] Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, 2009, 8. Basım), 2/318-319-320.

[74] Tahir b. Ahmed, *er-Risâletü'l-vâviyye* (Esad Efendi Bölümü, 1363), 218a.

[75] Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Yeni Cami Bölümü 984 numaradadır. Bildiğimiz kadarıyla eser henüz tabedilmemiştir. <https://ketabpedia.com> adresinden de eser indirilebilmektedir.

[76] Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 175.

lan kapsamlı bir nitelemedir.<sup>[77]</sup> Bâtınlığın kuruluşunu Cafer-i Sadık'a (ö. 148/765) nisbet edenler olduğu gibi, bu hareketin arkasında Mecûsilerin ve Yahûdilerin olduğu, kılıçla baş edemedikleri İslam'ı içten çökertmek ve tahrif etmek maksadıyla Ehl-i beyt sevgisinin ardına gizlenerek faaliyet yürüttükleri de iddia edilmiştir.<sup>[78]</sup>

Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (ö. 711/1311) bu fırka için Bâtıniyye, Karâmîta, Karmatiyye, İsmâiliyye, Mübârekiyye, Seb'iyye, Ta'limiyye, İbâhiyye, Melâhide, Mezdekiyye, Zenâdika, Bâbekiyye, Hurremiyye, Muhammera ve Hürremdiniyye olmak üzere on beş lakab sayar.<sup>[79]</sup> Onun lakap dediği bu isimler farklı kaynaklarda Bâtınlığın kolları olarak da aktarılmakla birlikte tüm bunların İsmâiliyye/Seb'iyye tarafından temsil edildiği söylenmektedir.<sup>[80]</sup>

Şii âlimlerinden Nevbahtî'ye göre yedi sayısını ön plana çıkartan fırka Karmatîler'dir. Nevbahtî onların yedi kat gök, yer, bedendeki yedi organ ve yüzdeki yedi delikle yedi imam arasında irtibat kurduklarını söylemektedir. Buna göre insan vücüdü iki el, iki ayak, sırt, karın ve kalpten oluşur. Yüzde de iki göz iki kulak iki burun deliği ve bir ağız vardır. Ağızın içinde dil bulunur ki o göğüsteki kalp gibidir. İmamların durumu da böyledir ve onların kalbi Muhammed b. İsmail'dir.<sup>[81]</sup> İsmailî Dâî Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34), İsmâiliyye mezhebinin benzeri görüşlerini tafsilatlı ve daha sistemli bir halde *Kitâbu'l-İslah*'da aktarmaktadır.<sup>[82]</sup>

Bu tâifeye Seb'iyye denilmesinin nedeni imâmet konusunda yedili devir sistemini benimsemiş olmalarıdır.<sup>[83]</sup> Örneğin İsmâilî dâîlerden Muhammed b. Sa'd b. Dâûd (ö. ?) şöyle der: "Allah'ın salavâtı üzerlerine olsun imamlarımızdan biri der ki: Bizim devrimiz yedi adamla tamam olur."<sup>[84]</sup> Bu kompleks sistemi Yurdağur şu şekilde aktarmaktadır:

[77] Tanım için bk. Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/191. Ayrıca Bâtıniyye'nin kuruluş aşamaları hakkında genel bilgi için bk. Muhammed b. el-Hasen ed-Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî* (Lahor: İdaretü Tercümanüs's-Sünne, ts.), 21-22.

[78] İlhan, "Bâtıniyye", 5/191. Ayrıca bk. Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî*, 21-22; Farhad Daffar, *İsmâililer Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya (Ankara: Raslantı Yayınları, 2001), 63-116.

[79] Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtıniyye*, 21.

[80] Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtîni Te'vil Geleneği* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 44.

[81] Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Firaku's-Şi'a* (Beirut: Menşûrâtü'r-Rizâ, 1433/2012), 122.

[82] Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh* (Tahran: Müessesetü Mütâlaaati'l-İslâmî, 1383), 211-250.

[83] Mustafa Gâlib yedili sistemin İsmâilîlerin ortaya koyduğu nazariyelerden biri olduğunu söyler. Buna göre yedi nâtık ve bunların yedi esâsı vardır. Nâtık Âdem'in esâsı Şit, Nuh'un esâsı Sâm, İbrâhim'in esâsı İsmâil, Musa'nın esâsı Harun, İsâ'nın esâsı Şem'un, Muhammed'in esâsı Ali b. Ebi Talib, İsmâil'in esâsı Kaddâh'tır. Yedi İmam ise Ali, Hüseyin, Ali Zeynelâbidin, Muhammed el-Bâkir, Caferü's-Sâdik, İsmâil ve Muhammed b. İsmâil şeklindedir. Mustafa Gâlib, *Târîhu't-da'veti'l-İsmâiliyye* (Beirut: Dâru'l-Endelüs, 2. Basım, 1965), 52.

[84] Muhammed b. Sa'd b. Dâûd, "er-Risâletü'l-kâfiye", *Hamsu resâil İsmâiliyye*. thk. Ârif Tâmir (Suriye: Dâru'l-Ensâf, 1375/1956), 93.



“İnsanlık tarihi, ayrı ayrı şeriatlar tebliğ eden nâtık nebilerden sonra bir vasî ve altı sâmit imamın meydana getirdiği, her birine devir adı verilen yedili hiyerarşik silsileden teşekkül eder. Bu silsilede nâtık nebiler Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, İsmâ, Muhammed, Mehdi yahut Kâimdir. Bu silsile bazen Nûh'la başlatılır, bu durumda altıncı ve yedinci nâtıkın Ali ile Muhammed b. İsmâil el-Mektûm olduğu kabul edilir. Genellikle mehdi veya kâimin, son peygamber Hz. Muhammed'in şeriatını yeni bir devri başlatmak için ortadan kaldıracığı iddia edilen İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık veya oğlu Muhammed olduğu ileri sürülmüş, vasiden sonra gelen yedinci sâmit imamın olağan üstü güçlerinin bulunduğu ve yeni bir devrin başlatıcısı olduğu kabul edilmiştir. Yedi nâtık ile bunların her birinden sonra gelecek düzenli bir alt sistem oluşturan vasî ve imamların oluşturduğu bu yedili silsilenin her bir dönemi için “devrül-imâme” tabiri kullanılır.”<sup>[85]</sup>

Seb'iyye, insanın küçük evren, evrenin ise büyük insan olduğu şeklindeki bir tasavvura sahiptir. Buna göre yedi kat gök ve yedi yer olduğu gibi insan da iki el, iki ayak, karın, kalp ve baş şeklinde yedi temel organa sahiptir. Yine insan vücudunun ilik, kemik, sinir, damar, et, cilt ve kıl tabakaları<sup>[86]</sup> şeklinde yedi katmandan oluşması da bu anlayışıyla ilişkilidir. Bu görüşler fırkanın kâinata hâkim olan kozmolojik düzenle insanı oluşturan sistem arasında kurduğu bağlantıdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yedi sayısının fırkanın doktrininde bu kadar önemli olmasının nedeni kevnî ve beşerî düzenin yedili sistem üzerine kurgulanmasıdır.<sup>[87]</sup> Zira onlar yediye işaret eden tüm bu kozmolojik delillerden hareketle imamların sayısının yedi olduğu inancını delillendirmeye çalışmaktadırlar.<sup>[88]</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111), süflî âlemin yedi gezegen tarafından idare edildiği<sup>[89]</sup> düşüncesine dayanan bu kurgunun mühlid müneccimlerden çalıntı olduğunu söyler.<sup>[90]</sup> Ancak daha önce de ifade edildiği üzere İsmâiliye bu kozmolojiyi Fâtımiler döneminde terk etmiştir.

## 2.2. Vâv-1 Semâniye ve İsmâiliye İlişkisi

Öncelikle ifade edilmelidir ki vâv-1 semâniye tabirinin isnad edildiği en kadim dilci Kûfe dil ekolünün önde gelen simalarından Ferrâdır. Ancak “tarihsel süreç” başlığı altında aktarıldığı üzere bu nispet tarafımızdan teyit edilememiştir. Diğer yandan Sa'lebî'nin vâv-1 semâniyeyi Kureyş'e nispet ederken naklettiği rivayet yine Kûfe kurrasından Ebû Bekr b. Ayyâş'a dayanmaktadır.<sup>[91]</sup> Bu durum her ne kadar vâv-1 semâniye iddiasının Kûfe'den neşet etmiş olabileceğini akla getirirse de bu düşüncüyü destekleyen somut deliller mevcut değildir.

[85] Metin Yurdağar, “Devir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/232.

[86] Ebu'l-Meâlî Hâtîm b. Umran b. Zühre, “el-Usûl ve'l-ahkâm”, *Hamsu resâil İsmâiliyye*. thk. Ârif Tâmir (Suriye: Dâru'l-Ensâf, 1375/1956), 113.

[87] Fırkanın bu görüşleri ve yedi sayısı ile ilişkilendirilen diğer düşünceleri hakkında bk. Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, 406, 407.

[88] Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtiniyye*, 21-22.

[89] Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtiniyye*, 23.

[90] Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahmân Bedevî (Küveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 16.

[91] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, 1/82.

Vâv-1 semâniyenin İmâmiye Şiası'na mensup bir emir olan Seyfûddeve el-Hamdânî'nin<sup>[92]</sup> huzurunda tartışmaya açılmış olduğuna dair rivayetin de irdelenmesi gerekmektedir. Bu rivayette Şii temayülleri olduğu iddia edilen Kûfe ekolü mensubu İbn Hâleveyh'in<sup>[93]</sup> vâv-1 semâniye hakkındaki soruyu İsmâiliyye taraftarlarının iddiasını güçlendirecek şekilde cevaplaması ilgi çekicidir. Ancak İbn Hâleveyh'in kendi eserlerinde vâv-1 semâniyeyi kendi görüşü olarak değil tâli bir görüş olarak aktarması, ayrıca vâv-1 semâniye yerine vâv-1 aşr tabirini kullanması ilgili rivayetin de sıhhatini şüpheli hale getirmektedir.<sup>[94]</sup> Tüm bunlara istinaden vâv-1 semâniye kuralını İbn Cüzey'in yaptığı gibi Kûfeli dilcilere dayandırmak yerinde bir tespit olmayacaktır. Kûfe'nin, Şia'nın doğduğu yer olması hasebiyle vâv-1 semâniye düşüncesini Şia'ya nispet etmek de doğru değildir. Zira temel Şia tefsirlerinde yapılan incelemelerde Kummî (ö. 329/941), Tabersî (ö. 548/1154) ve Muhammed Hüseyin b. Muhammed et-Tabâtabâi (ö. 1904/1981) gibi Şii ulemanın vâv-1 semâniyenin kökeniyle ilgili Sünnî ulemeden farklı bir şey söylediği görülmemiştir. Diğer yandan gerek İhvân-ı Safâ risalelerinde gerekse Ebû Hâtim er-Râzî gibi İsmâilî dailerin eserlerinde yedi sayısı ve gizemleri hakkında uzun açıklamalar bulunmasına rağmen bu konudan bahsedilmemesi vâv-1 semâniyenin doğrudan İsmâilî düşünceyle irtibatlandırılmasına da engel olmaktadır. Ancak bir önceki bölümde görüldüğü üzere birçok tefsirde yedi sayısının kâmil bir sayı olduğu ve Arapların bu yüzden yedi sayısından sonra gelen sayıya geçmeden önce vâv harfini kullandıkları şeklindeki görüş sıklıkla yer almakta ve buna da Kur'ân-ı Kerîm'den istişhatlar yapılmaktadır. Dolayısıyla sekizin başına getirilen bu vâv harfini Orta Doğu ve Sâmî kültüründe var olan yedi sayısının kemale delalet ettiği anlayışının Arap dilindeki yansımaları olarak görmek mümkündür. Nitekim Kâfiyeci de vâv-1 semâniyenin yedi sayısı ile ilgili olduğu sonucuna varmıştır.<sup>[95]</sup>

Mamafih, İsmâilî kaynaklarda doğrudan yer almasa da İsmâilîler'den bahseden iki kaynaktan vâv-1 semâniye ile bu fırka arasında irtibat kurulduğu görülmektedir. Şöyle ki vâv-1 semâniyeyi müstakil bir risalede ele alan ve Alamut kalesine çok yakın bir şehir olan Kazvin'de Bâtınîlerle mücadele ettiği bilinen<sup>[96]</sup> Tâhir b. Ahmed (ö. 575/1179-80) vâv-1 semâniyenin -Arap dilinde sâbit bir kural olsa bile- mülhitlere malzeme vermemek adına kabul edilmemesi gereken bir düşünce olduğuna işaret etmektedir. Önemine binâen onun cümlelerini tekrar zikretmek yerinde olacaktır:

[92] Bk. Özeydin, "Seyfûddeve", 37/36.

[93] Bk. Hüseyin Tural, "İbn Hâleveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 20/15.

[94] Bk. İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, thk. Abdul'âl Sâlim, 31; *İrâbu kirââtî's-seb'* ve *ilelihâ*, thk. Abdurrahman b. Süleyman, 2/258.

[95] Abdurrahman Sa'ûd İbdâh, *el-Aded fî'l-Kur'âni'l-Kerim letâifuhû ve mesâiluhû* (Amman: Durûb Sekâfiyye, 2016), 146.

[96] Bk. Mehmet Faruk Çifçi, "İmam en-Neccâr ve Şerhu Nahvi'l-Bedv Adlı Eseri (Hakim et-Tirmizî'nin Fiile Davalı Nahiv Teorisi)," *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 31 (Winter 2015), 118-119.

“Eğer mühlitler taifesi yedi imam iddialarında bunun gibi sayılara tutunmuş olmasalardı ben daha yedi ile ilgili çok fazla şey söylerdim. Mâmâfih Seb’iyye taifesinin iddialarını reddetmek adına yedinin bu hususiyetlerini inkâr edebilirim ve asıl kemal vasfının sekiz sayısında olduğunu gösterebilirim. Çünkü eşyanın çoğu sekizdir (sekiz adettir).”<sup>[97]</sup>

Tâhir b. Ahmed’in kendisine gelen “{وفتحت أبوابها} âyetindeki vâvın durumu nedir?” şeklindeki soru üzerine kaleme aldığı bu risalenin yazıldığı dönem Nizârî hareketin Kazvîn civarında etkili olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Bu yüzden samimi bir Ehl-i sünnet müdafii olan müellifin Bâtınîlerin de-ğirmenine su taşıyacak hükümleri dillendirmek istememesi makuldür. Kaldı ki müellif vâv-ı semâniyenin kullanımına dair Arap şiirinden deliller de getirmiştir. Buna rağmen vâv-ı semâniyeyi kabul etmeye yaklaşmaması o gün Seb’iyye olarak bilinen İsmâîlîler’in vâv-ı semâniyeyi ideolojilerini tahkim maksadıyla kullandıklarına işaret etmektedir.

Benzer bir tavır Deylemî’de de görülmektedir. Zira O da –Tâhir b. Ahmed’in sekiz sayısının yediden daha değerli olduğunu aktararak yedinin kutsal olmadığını göstermeye çalıştığı gibi- dört ve beş gibi rakamlara tekabül eden önemli varlıkların mevcudiyetinden bahis açmaktadır.<sup>[98]</sup> Bu bağlamda bidatlara karşı tavizsiz duruşu ve tasavvuf karşıtlığıyla bilinen Hanbelî âlim İbn Kayyım el-Cevziyye’nin vâv-ı semâniye konusuna müdahil olarak onu inkâr etmesi,<sup>[99]</sup> yine İbn Kesir’in “Cennetin kaç kapısının olduğunu bu vâvdan öğrenmeye çalışan yolunu şaşırmıştır. Bu, sahih hadislerden öğrenilir.” şeklindeki sert ifadeleri onların da konuyu lugavî düzlemde ele almadıklarını gösterir. Nitekim İbn Kayyım’un “Bâtınîlikle temellenmiş sûfilik” anlayışına karşı olduğu ve bir ıslah hareketine giriştiği malumdur.<sup>[100]</sup> Dolayısıyla onun vâv-ı semâniyeyi akâid ile ilgili bir eserinde incelemesi dikkate alınmaya değerdir.

Kazvînî’de hissedilen ama net olarak anlaşılmayan Seb’iyye-vâv-ı semâniye irtibatı aynı tarihlerde tüm İran coğrafyasını gezmiş olan *el-Ensâb* müellifi Sem’ânî (ö. 562/1166)<sup>[101]</sup> tarafından çok daha net dillendirilmiştir. Şöyle ki Sem’ânî’nin aktardığına göre bu fırka yedinin tam sayı olduğunu ve bu yüzden sekiz eklenmek istendiğinde vâv harfinin getirileceğini söylemektedir. Buna dair delilleri ise Kehf 22, Zümer 71-73, Tevbe 112, Tahrim 5 ve Hakka 7. âyetlerde gelen vâv harfleridir. Sem’ânî’ye göre bu fırka itikadını bu ve benzeri görüşler üzerine kurmuştur.<sup>[102]</sup> Bu

[97] Tâhir b. Ahmed, *er-Risâletü'l-vâviyye* (Esad Efendi Bölümü, 1363), 219a-219b.

[98] Deylemî, *Beyânü Mezhebî'l-Bâtiniyye*, 23.

[99] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdî'l-Ervâh*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî, 1/101.

[100] H. Yunus Apaydın, “İbn Kayyım el-Cevziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 111.

[101] Hayatı ve seyahatleri hakkında bk. Mehmet Efendioğlu, Sem’ânî Abdülkerim b. Muhammed, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/461-462.

[102] Sem’ânî, *el-Ensâb*, 3/216-217.

noktada Sem'ânî'nin söylediklerini fırkanın sabit görüşleri olarak almamız elbette çok sağlıklı olmayacaktır. Ancak onun İsmâîliler'in yaşadığı birçok coğrafyayı gezip oralarda binlerce âlimle görüşmüş olması, ayrıca söylediklerinin İsmâîliye'nin o dönemde savunduğu yedi imam doktrini ile çelişmemesi dikkate alınmalıdır. Nitekim o da bizzat İsmâîli kaynaklarda geçtiği üzere yedi kat gök, yer, yedi gezegen, yedi iklim, yedi vasi ve yedi imam gibi iddialarının olduğundan bahsetmektedir.<sup>[103]</sup>

## SONUÇ

Bu makalede Arap dilinde var olduğu iddia edilen ve sekizinci sıfatın ya da sekizle alakalı herhangi bir kelimenin başına geldiği söylenen vâv-1 semâniye yani sekiz vâvı incelenmiştir. Çalışmanın ulaştığı sonuçlar sadedinde vâv-1 semâniye adı verilen kullanıma Kur'an-ı Kerim'den istişhad edilen delillerin İbn Hişâm'ın da vurguladığı üzere güçlü olmadığını, yine bu konuda Arap şiirinden getirilen şâhitlerin de şu an için teyide ihtiyaç duyduğunu söylemek mümkündür. Diğer yandan vâv-1 semâniye düşüncesini savunduğu söylenen Ferrâ ve İbn Hâleveyh gibi âlimlerin günümüze ulaşan eserlerinden yola çıkılarak böyle bir iddialarının olmadığı hatta İbn Hâleveyh'in vav-1 semâniye denilen harf için vâv-1 aşr ifadesini tercih ettiği ifade edilmelidir. Dolayısıyla İbn Cüzey'in vâv-1 semâniyeyi Kûfe dil ekolüne nispet etmesi tartışmaya açık bir konudur.

Çalışmada -her ne kadar vâv-1 semâniye düşüncesinin hangi kaynaktan çıktığı tespit edilemese de- Sâmi kozmolojisinde önemli bir yer tutan yedi sayısının gerek Sünnî gerekse Şii ve Bâtınî kaynaklarda kâmil ve gizemli bir sayı olduğu noktasında bir söz birliğinin olduğu müşahede edilmiştir. Bu çerçevede yedi sayısından sonra gelen sekizin başına vâv harfinin getiriliyor olmasının -Kâfiyeci olarak bilinen Arap dili âliminin de ifade ettiği gibi- yedi sayısındaki bu kemal ve gizemle ilişkili olması kuvvetle muhtemeldir. Bu da bizi Sâmi kültüründe yedi sayısına atfedilen gizemin Arap dilinde vâv-1 semâniye olarak yansıdığı düşüncesine götürmüştür.

Öte yandan çalışmada, Fâtimiler'e kadar yedili devir sistemini itikatlarının temelini yerleştiren İsmâîliye fırkasının özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda vâv-1 semâniye düşüncesini kendi itikatları doğrultusunda kullanmaya çalıştıklarına ve bu anlamda vâv-1 semâniye konusunun itikadî bir boyuta taşındığına dair güvenilir kaynaklara ulaşıldığı ifade edilmelidir. Ancak bu tarihlerden sonra konunun yedi sayısıyla olan irtibatının göz ardı edilerek bir gramer meselesi haline dönüştürüldüğü müşahade edilmiştir.

## KAYNAKLAR

Abdurrahman Sa'ûd İbdâh. *el-'Aded fi'l-Kur'âni'l-Kerim letâifuhû ve mesâiluhû*. Amman: Durûb Sekâfiyye, 2016.  
Ahmed b. Ahmed el-Ezherî el-Feyyûmî. *Risâle fi isbâti vâvi's-semâniye*. Mısır: Teymûriyye Kütüphanesi, 1/204, 1b-7b.

[103] Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/216-217.

- Apaydın, H. Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 20/109-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Âlûsî, Şehâbüddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Benli, Yusuf. "Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi". *Gnostik Akımlar ve Ökültizm XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı 25-27 Mayıs 2012 Malatya*. Ed. Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2012), 176-211.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Dersaadet: Matbaat-ı Osmanîyye, 1330.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvinü'l-'Akli'l-'Arabî*. Beyrut: Merkezü Vahdeti'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye, 1986.
- Çiğçi, Hatice Büşra Türkcan. *Bir Tefsir Eseri Olarak el-Es'ile ve'l-ecvibe Başlıklı Eserler-el-Es'iletü'l-mufahhame fi'l-ecvibetü'l-müfeheme Örneği*. Bolu: BAİBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çiğçi, Mehmet Faruk. "İmam en-Neccâr ve Şerhu Nahvi'l-Bedv Adlı Eseri (Hakîm et-Tirmizî'nin Fiile Dayalı Nahiv Teorisi)." *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 31 (Winter 2015), 113-133.
- Daftary, Farhad. *Muhâlif İslâmın 1400 Yılı İsmâîliler Tarih ve Kuram*. trc. Ercüment Özkaya. Ankara: Raslantı Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Vâv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/574-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebu'l-Meâlî, Hâtîm b. Umran b. Zühre. "el-Uşûl ve'l-ahkâm". *Hamsu resâil İsmâîliyye*. thk. Ârif Tâmir. Suriye: Dâru'l-Ensâf, 1375/1956, 100- 146.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sem'ânî Abdülkerim b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/461-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullah. *Mûsilü't-tüllâb ilâ kavâ'idü'l-i'râb*. thk. Ebû Bilal el-Hadramî-Hâlid b. Abûd Bââmîr. San'â: Dâru'l-âsâr, 4. Basım, 1440/2018.
- Fürâvî, Muhammed b. Muhammed b. Ali. *el-Es'iletü'l-Mufahhame*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Selimağa Bölümü, 36, 1b-262a.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Fedâihu'l-Bâtiniyye*. thk. Abdurrahmân Bedevî. Küveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.
- Gâlib, Mustafa. *Târîhu't-da'veti'l-İsmâîliyye*. Beyrut: Dâru'l-Endelûs. 2. Basım, 1965.
- Graves, Robert – Raphael Patai. *İbrani Mitleri Tekvin Yaratılış Kitabı*. trc. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Harîrî Kâsım b. Alî b. Muhammed. *Dürretü'l-gavvâs fî evhâmi'l-havâş şeruhâ ve havâşihâ ve tekmeletühâ*. thk. Abdulfahîz Fergalî- Alî el-Karanî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1996.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*. haz. Muhammed Sâlim Hâsım. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah el-Huseyn b. Ahmed. *İ'râbu kirââtî's-seb' ve 'ilelihâ*. thk. Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymin. 2. Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1413/1992.
- İbn Hâleveyh. *el-Hucce fî kirââtî's-seb'*. thk. Abdülâl Sâlim. Beyrut: Dâru's-Şurûk. 3. Basım, 1399/1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebubekr b. Eyyûb. *Hâdî'l-Ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*. thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî. 2 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1428.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât. *el-Beyân fî garibi'r-râbi'l-Kur'ân*. thk. Tâhâ Abdulhamîd Tâhâ. el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1400/1980.
- İbn Kesir, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Hişam el-Ensârî. *Muğni'l-lebib 'an Kütübî'l-e'arîb* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1424/2003.
- İlhan Avni. "Bâtiniyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kâfiyeci, Muhyiddin. *Şerhu Kavâ'di'l-İ'râb*. thk. Fahrüddin Kabâve. Dimeşk: Dâru Talas, 1989.
- Muhammed el-Havârî-Muhammed el-Cemâl. "Mefhûmu vâvi's-semâniye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm beyne'l-müsbîtin ve'n-nâfîn ve esrârü't-ta'bîr fi'n-nazmî'l-kerîm". *Ebhâsü'l-Yermûk Sülsiletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 2/27 (2011/1432), 1418-1434.
- Müvâsî, Faruk. "Vâvü's-semâniye". diwanalarab.com. Erişim 5 Eylül 2021. <https://www.diwanalarab.com/واو-الشمانية>
- Muhammed Saîd el-Müştehrî. "Bid'atü'l-l'câz ve fitnetü'l-İflâs ve «vâvü's-semâniye»". [http:// islamalarasoul.com](http://islamalarasoul.com). Erişim 8 Eylül 2021. <http://islamalarasoul.com/1622-23112020-ابدية الإعجاز - وقتة الإفلاس - و و او>
- Neybahtî, Hasan b. Musa. *Firaku'ş-Şi'a*. Beyrut: Menşûrâtu'r-Rizâ 1433/2012.
- Neysâbü'rî, Mahmud b. Ebi'l-Hasen el-Huseyn el-Gaznevî. *Bâhiru'l-bürhân fî me'ânî müşkilî'l-Kur'ân*. thk. Süad Bintî Sâlih b. Saîd Bâbekî. 3 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1419/1998.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2014.

- Öz, Mustafa-Mustafa Muhammed eş-Şek'a. "İsmâiliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/128-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. "Nizâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/ 200-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim. "Seyfüddeve". 37/35-36. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlılık ve Bâtını Te'vil Geleneği*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Râzî, Fahrüddin. *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1401/1981.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir. *Mesâilü'r-Râzî ve ecvibetühâ min ğarâibi âyi't-tenzil*. thk. İbrâhîm Attûh Avad. Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1381/1961.
- Râzî, Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân. *Kitâbu'l-İslâh*. Tahran: Müessesetü Mütâlaaaâtü'l-İslâmî, 1383.
- Sadrüddin Ali b. Ebî'l-Ferac b. el-Hasen el-Basrî. *el-Hamâsetü'l-Basriyye*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1420/1999.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil. *Fıkhü'l-lüĝa ve esrârü'l-Arabiyye*. haz. Yasin Eyyûb. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2. Basım, 1420/2000.
- Sa'lebi, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1408/1988.
- Seyyid Şenâvî, Mahmûd Yâsîn 'Awad. "Vâvü's-semâniye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm beyne'l-kabûl ve'r-red". *Mecelletü Külliyyeti't-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 35 (2018), 2870-2930.
- Schimmel, Annemaria. *Sayıların Gizemi*. trc. Mustafa Küpüşoĝlu. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, ts.
- Sürûrî Muslihiddin Mustafa b. Şa'bân, *Şerhu's-Sürûrî 'alâ Misbâhi'l-Mutarrizî*. thk. Hüseyin Okur. İstanbul-Beyrut: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 1438/2017.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-Hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'* thk. Ahmed Şemsüddin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Şarâvî, Muhammed Mütevellî eş-Şarâvî. Tefsîru's-Şarâvî. 19 Cilt. Mısır: Ezher Mecma'u'l-buhûsü'l-İslâmiyye, 1991.
- Tural, Hüseyin. "İbn Hâleveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân*. thk. Ahmed Habib Kasîr el-Âmilî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fahmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009, 8. Basım.
- Muhammed b. Sa'd b. Dâûd. "er-Risâletü'l-kâfiye". *Hamsu resâil İsmâiliyye*. thk. Ârif Tâmir. 90-97. Suriye: Dâru'l-İnsâf, 1375/1956.
- Torebekkyzy, Lazzat. "Türk Halk Kültüründe Ve Edebiyatında Yedi Sayısı". *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi* (8/1, Yaz 2021), 82-91.
- 'Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Huseyn. *et-Tibyân fî irrâbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1976.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fî't-tefsîr*. 2 Cilt. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Tarhan Valide Sultan Bölümü, 115, 1a-264b, 265a-527b.
- Tahir b. Ahmed el-Kazvîni. *er-Risâletü'l-vâviyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, 1363, 212b-220b.
- Umar b. Abdullah el-Umerî. Vâvü's-semâniye. PDF: by, ty. <https://elibrary.mediu.edu.my/books/MAL07674.pdf>
- Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Muhammed et-Tâhir b. Âşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tünûsiyye, 1984.
- Yurdagüç, Metin. "Devir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/232-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zerkeşî, Bedrüddin. *el-Bürhân fî 'ulümü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.





## en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)

## an-Nashr Centered Studies (Example of Tahrîrât)

Dr. Öğr. Görevlisi Osman BOSTAN<sup>1</sup>

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi /Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• bostanosman61@hotmail.com • ORCID > 0000-0002-7543-9187

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Received: 24 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Nisan / April 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 52 | Sayfa / Pages: 207-234

**Atıf/Cite as:** Bostan, O. "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 207-234.

**Etik Kurul İzin Raporları:** 'Bu makale, 2021 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda kabul edilen "Ahmed er-Rüşdi ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmî Açısından Tahlîlî" isimli doktora tezinin ilgili bölümlerinden istifade edilerek üretilmiştir.'



## EN-NEŞR MERKEZLİ ÇALIŞMALAR (TAHRİRÂT ÖRNEĞİ)

### ÖZ:

Bu makalede kıraat ilminin otoritelerinden kabul edilen İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) kaleme aldığı ve kıraat ilminin temel kaynaklarından biri olan en-Neşr etrafında oluşan tahrîrât çalışmaları ele alınacaktır. Bu amaca matuf olmak üzere önce en-Neşr hakkında kısaca bilgi verilerek en-Neşr'i merkeze alan manzûm, ihtisâr, şerh ve akademik çalışmalara temas edilecektir. Ardından da makalenin ana temasını oluşturan tahrîrâtın tarihi seyrine değinilecek, en nihayetinde en-Neşr tahrîrâtına ve bu alanda ortaya çıkan ruhsat ve azimet ekollerine yer verilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** *Kıraat, En-Neşr, Tahrîrât, Ruhsat Ekolü, Azimet Ekolü.*



## AN-NASHR CENTERED STUDIES (THE EXAMPLE OF TAHRİRÂT)

### ABSTRACT:

In this article, the tahrîrât studies, formed around the work of An-Nashr, which is one of the main sources in the science of Qur'an recitation, which was written by Ibn al-Jazarî (d. 833/1429), who is accepted as one of the authorities in this field, will be discussed. For this purpose, firstly, a brief information about An-Nashr will be provided and studies centered around An-Nashr such as mandhûm, summary, commentary and academic studies will be mentioned. Then, the historical course of the tahrîrât, which is the main theme of the article, will be handled, and finally, the tahrîrât of An-Nashr will be analyzed along with the rukhsah (permission) and azîmah (determination) schools that emerged in this field.

**Keywords:** *Recitation, An-Nashr, Tahrîrât, School Of Rukhsah, School Of Azîmah.*



## GİRİŞ

Hicri 5. asra kadar herhangi bir sayı sınırlaması olmaksızın ve infirâd usûlü<sup>[1]</sup> takip edilerek okunan kıraatler bu asırdan itibaren kıraat-i seb'a esas alınarak ve

[1] Infirâd usûlü: Her bir rivayetın ayrı ayrı hatim ile okunmasıdır. Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâti'l-'aşr*, thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd (Cezayir: Dârü'l-Muhsin li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1437/2016), 3/432-442; Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11), 135a-138b.

indirâc usûlü<sup>[2]</sup> ile okunmaya başlanmıştır. Hicri 9. asrın başlarına kadar bu şekilde devam eden kıraat eğitimi, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i<sup>[3]</sup> kaleme almasıyla birlikte yaygın olarak kıraat-i aşere üzerinden sürdürülmüştür.

Gerek *en-Neşr*'in içerdiği kıraat, rivayet ve tariklerin fazlalığı gerekse indirâc usûlünün getirmiş olduğu zorluktan ötürü kıraat vecihlerinin birbirine karışması sonucu ortaya çıkabilecek telifik ve terkîbin önlenmesi için tahrîrât çalışmalarına ihtiyaç duyulmuştur.

Bizzat İbnü'l-Cezerî tarafından Anadolu'da temelleri atılan *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* tahrîrâtı, *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât* adlı eseriyle Ali el-Mansûrî (ö. 1134/1721), *el-İtilâf fi vucûhi'l-ihtilâf* adlı eseriyle Yusuf Efendizâde (ö. 1167/1754) ve *Bedâi'u'l-burhân 'alâ Umdeti'l-irfân* adlı eseriyle Mustafa el-İzmîrî (ö. 1155/1742) gibi alanın öncü isimlerince sürdürülmüştür. Hatta söz konusu mütehasis âlimler benimsedikleri birtakım usûl ve yöntem farklılığıyla birbirinden ayrılarak her biri kendi adına nispetle anılan ekolün/okulun temsilcisi olmuşlardır.<sup>[4]</sup>

**en-Neşr fi'l-Kirââtî'l-'Aşr:** Yıldırım Bayezid'in daveti üzerine 798/1396'da Bursa'ya gelen İbnü'l-Cezerî Rebiülevvel/Aralık 799/1396'da telifine başladığı *en-Neşr*'ini yaklaşık sekiz ay gibi kısa bir süre sonra Zilhicce/Eylül 799/1397'de bitirmiştir.<sup>[5]</sup>

*en-Neşr*, mukaddime, üç ana bölüm ve hatime diye tasvir edildiğinde eserin ihtiva ettiği konular şu şekilde özetlenebilir:

İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*'in mukaddime bölümünde Kur'an-ı Kerim'i öğrenmenin ve öğretmenin faziletinden, Kur'an'ın cem' edilip mushaf haline getirilmesi ve istinsahundan, sahih kıraatin şartlarından ve bu şartlara uymayan kıraatlerin namazda okunup okunmayacağından, yedi harf meselesinden ve kıraat farklılıklarının sebeplerinden bahsetmiştir. Ardından *en-Neşr*'in kaynaklarını, müelliflerinin kısa hayat hikâyelerini ve bu kaynaklara ulaşan senedini zikretmiştir. Daha sonra on kıraat imamını, ravilerini, tariklerini ve bunların kısa biyografilerini, ayrıca kendisinin kıraat imamlarına varan silsilesini zikretmiştir.<sup>[6]</sup>

[2] İndirâc usûlü: Bir hatimde bütün kıraat vecihlerinin bir arada okunmasıdır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* 3/432-442; Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb* (İbrahim Efendi, 11), 135a-140b.

[3] Eser *en-Neşr*, *Neşru'l-kirââtî'l-'aşr*, *Neşru'l-'aşr* ve *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-'aşr* isimleriyle anılmaktadır. Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/67.

[4] Muhammed b. Abdîrrahman el-Halîcî, *Şerhu Mukarribi't-tahrîr li'n-neşri ve't-tahbîr*, thk. İhâb Fikrî - Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009), 49; Abdurrahman b. Mukbil b. Matar el-Eslemî es-Şemrî, "Eşheru'l-müellefât fi tahrîri'l-kirâât ve menâhicü'l-'ulemâi fihâ" (Erişim 14 Mart 2022); Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 102-106.

[5] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 4/592-593.

[6] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/117-552.

Birinci bölümde tecvid konularından mahâric-i hurûf ve sıfât-ı hurûf; tahkik, tedvir ve hadr usulleri; Kur'an'ın tertil ile okunması; tecvîd tanımı; her bir harfin okunuşunda dikkat edilmesi gereken hususlar ile vakf-ibtidâ ve sekte konularına değinmiştir.<sup>[7]</sup>

İkinci bölümde isti'âze-besmele, idğâm, hâ-i kinâye/zamir, med, hemzenin durumları, sakin nûn ve tenvînin hükümleri, feth, imâle, beyne beyne, râ'nın hükümleri, lâm'ın hükümleri, kelime sonlarında vakf, hat üzerine vakf, izâfet ve zevâid yâları gibi kıraat ilminin usûl konularından bahsetmiştir.<sup>[8]</sup>

Üçüncü bölümde ifrâdü'l-kirâât ve cem'ul-kirâât gibi konulara değinip ardından ferşü'l-hurûf denilen lafızlardaki kıraat farklılıklarını sûre tertibine göre ele almıştır.<sup>[9]</sup>

Hatime bölümünde ise Kur'an kıraatinde tekbirin yeri ve hükümlerinden; son olarak da Kur'an hatmi esnasında dua ve adabından bahsederek eserini bitirmiştir.<sup>[10]</sup>

Bu kısa muhteva analizinden sonra *en-Neşr*'i değerli kılan ve kendinden önceki kıraat eserlerinden ayıran özelliklerini kısaca şöyle sıralamak mümkündür:

*en-Neşr*, kıraat kitaplarının en sahihlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Şöyle ki, sahih kıraatleri bir araya getirirken daha önceki eserlerde olmayan şu iki özelliği göz önünde bulundurmıştır: Birincisi, bütün sahih kıraatleri bir araya getirmek; ikincisi, her bir kıraatin sıhhat şartını araştırıp ortaya koymaktır. Böylece, tespiti yapılan hiçbir sahih kıraat dışarıda bırakılmayacak şekilde eserde bir araya getirilmiştir. Daha önceki kitaplarda ise ya sıhhat şartına bakılmaksızın kıraatler bir araya getirilmiş ya da sıhhat şartına riayet edilmiş ancak bütün sahih kıraatler bir araya toplanmamıştır.<sup>[11]</sup> Örneğin, Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) *et-Teysîr*'de yedi sahih kıraati bir araya toplamış, diğer üç sahih kıraate ise yer vermemiştir.<sup>[12]</sup>

[7] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/5-87.

[8] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/88-613, 3/5-431.

[9] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/432-582, 4/5-465.

[10] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 4/466-593.

[11] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/65 (muhakkikin önsözü); es-Sâlim Muhammed Mahmud Ahmed eş-Şenkîti, *Şerhu'n-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (Mısır: Dâru İbn Sellâm, 2020), 1/9-12.

[12] Şenkîti, *Şerhu'n-Neşr*, 1/10.

Ebu'l-Kâsım el-Hüzelî (ö. 465/1073) ise *el-Kâmil*'de on sahih kıraate yer vermekle birlikte bu özelliği taşımayan kıraatlere de yer vermiştir.<sup>[13]</sup>

*en-Neşr*, kıraat kitaplarının en kapsamlısı olarak görülmektedir. Bunun sebebi ise icmâlî olarak on imamın kıraatini yirmi rivayet ve seksen tarikle bir araya getirirken tafsîlî olarak da yaklaşık bin tarikle ortaya koymasıdır. Bu özellik diğer kitaplarda nadir olarak görülmektedir. Zira bunlardan bazıları sadece on kıraati bir araya getirirken bazıları ise birtakım rivayetleri zikredip diğer bir kısmını ihmal etmiştir.<sup>[14]</sup> Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) *en-Neşr*'in bu özelliğini şöyle ifade etmektedir: “On kıraatin bütün tariklerini bir araya getirmiştir ki daha önce hiçbir kitap bunu yapmamıştır.”<sup>[15]</sup> Aynı şekilde Süyûtî (ö. 911/1505),<sup>[16]</sup> Kastallânî (ö. 923/1517)<sup>[17]</sup> ve Dimyâtî (ö. 1117/1705)<sup>[18]</sup> de *en-Neşr*'den önce onun gibi bir kitabın telif edilmediğini dile getirmişlerdir.

*en-Neşr*, İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilminin değişik konularına dair telif ettiği (*et-Temhîd*, *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, *Müncidü'l-mukriîn*, *Gâyetü'n-nihâye vb.*)<sup>[19]</sup> diğer eserlerinin bir özeti olarak kabul edilmektedir.<sup>[20]</sup>

Tüm bu özellikleriyle *en-Neşr* yazıldığı dönemden günümüze büyük bir tevecçühe mazhar olmuş ve hâlâ bu yerini muhafaza etmektedir.<sup>[21]</sup> Bunun neticesi olarak da eserin daha iyi anlaşılması, eğitim-öğretim faaliyetlerinde daha etkin, verimli kullanılması, eserden daha fazla istifade edilebilmesi için *en-Neşr* etrafında birtakım çalışmalar meydana getirilmiştir. Bu çalışmalarını manzûm, ihtisâr, şerh,

[13] es-Sâlim Muhammed Mahmud Ahmed eş-Şenkîti, *Menhecü İbni'l-Cezerî fi kitâbihi "en-Neşr" me'a tahkîki kısmi'l-usûl, vehüve min evveli'l-kitâb ilâ nihâyeti bâbi ifrâdi'l-kirâât* (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Doktora Tezi, 1421/2000), 1/160; Ebu'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cübâra b. Muhammed el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kirâati'l-aşri ve'l-erbe'ine'z-zâideti 'aleyhâ*, thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâ'î eş-Şâyib (y.y.: Müessesetü Semâ li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1428/2007), 9-17; Abdulhafız b. Muhammed Nûr b. Ömer el-Hindî, *el-İmâmü'l-Hüzelî ve menhecühû fi kitâbihi "el-Kâmil fi'l-kirâati'l-hamsîn"* (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1429/2008), 144-171.

[14] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/66 (muhakkikin önsözü).

[15] Hacı Halîfe Mustafâ b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi' l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Muhammed Şerafettin Yaltıkaya - Kilisli Rifat Bilge, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 2/1952.

[16] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982), 549.

[17] Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâifü'l-işrâât li fününi'l-kirâât*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tıbb'ati'l-Mushafî'ş-Şerîf, 1434/2013), 1/167.

[18] Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mehera (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011), 5.

[19] Eserler hakkında bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551-557.

[20] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/66 (muhakkikin önsözü).

[21] Abdulhamit Birişik, "en-Neşr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/19-20.

tahrîrât, en-Neşr üzerine bina/inşa edilen eserler ve son dönemlerde yapılan akademik çalışmalar şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

Makale iki bölümden oluşmakta olup birinci bölümde *en-Neşr* merkezli çalışmalar tasnife tabi tutulacak, ikinci bölümde ise tahrîrât çalışmaları ele alınacaktır.

## 1. EN-NEŞR MERKEZLİ ÇALIŞMALAR

### 1.1. Manzûm Çalışmaları

**Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-âşr:** İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*'i kaleme aldıktan sonra onu *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-âşr* adıyla 799/1397'de Bursa'da nazmetmiştir.<sup>[22]</sup> İbnü'l-Cezerî sadece eseri nazmetmekle kalmamış kıraat tedrisini bu eser üzerinden devam ettirmiştir. *en-Neşr*'in manzûm tarzdaki özeti olan eser<sup>[23]</sup> yazıldığı dönemden itibaren başta Osmanlı Devleti olmak üzere birçok İslâm ülkesinde kıraat eğitimine yön vermiştir.<sup>[24]</sup> Yaklaşık 1019 beyitten<sup>[25]</sup> meydana gelen manzûme üzerine, anlaşılması zor ve kapalı kalan kısımlarının izahı için birtakım şerhler kaleme alınmıştır.<sup>[26]</sup>

**el-Kasidetü't-Tâhira:** İbnü'l-Cezerî'nin önde gelen öğrencilerinden Fahrud-dîn Ebu'l-Hasan Tâhir b. 'Arab b. İbrahim b. Ahmed el-İsfehânî (ö. 886/1481)<sup>[27]</sup> tarafından kaleme alınan eserin tam adı *el-Kasidetü't-Tâhiriyye/Tâhira fi'l-kırââtî'l-âşr*'dir. Müellif eserde İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'ini manzûm hale getirmiştir. Ele aldığı konular ve tertip açısından *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr*'i takip etmiştir. 1153 beyitten oluşan manzûme vezin ve kafiye açısından *Şâtibiyye* örnek alınarak yazılmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin övgüsüne mazhar olan ve O'nun telmihiyle *et-Tâhiriyye/Tâhira* diye isimlendirilen eser üzerine çeşitli şerhler kaleme alınmıştır.<sup>[28]</sup>

[22] Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/554.

[23] Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-âşr*, thk. Âdil İbrahim Muhammed Rifâ'î (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tıbbâti'l-Mushaffîş-Şerîf, 1433/2012), 1/67.

[24] Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Derler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008), 36.

[25] Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/551-557.

[26] Eser hakkında geniş bilgi için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 241-428; Yaşar Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 81-292.

[27] Fahrud-dîn Ebu'l-Hasan Tâhir b. 'Arab b. İbrahim b. Ahmed el-İsfehânî, *el-Kasidetü't-Tâhira fi'l-kırââtî'l-âşr*, thk. Yûsuf 'Avvâde Bedrî ed-Düleymî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1441/2020), 47. Diğer bazı kaynaklarda vefat tarihi (ö. 857/1453'den sonra) şeklinde geçmektedir. bk. Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1351/1932), 1/339; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1341.

[28] Müellif ve eseri hakkında geniş bilgi için bk. Tâhir b. 'Arab, *el-Kasidetü't-Tâhira*, 38-50. Şenkîti, *Menhecü İbnü'l-Cezerî*, 1/148; Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbnü'l-Cezerî 'ale'l-mesâilî't-Tebrîziyye*, thk. Abdu'l-Azîz Muhammed Temîm ez-Zübî (Medine: Dâru Elif Lâm Mîm lî'n-Neşri ve't-Tevzî', 1437/2016), 49-50.

## 1.2. İhtisâr Çalışmaları

**Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr:** İbnü'l-Cezerî eğitim-öğretimde özellikle talebelere kolaylık olması için *en-Neşr*'ini 804/1401'de Bursa'da *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr* (*et-Takrîb fi muhtasari'n-Neşr*) adıyla ihtisâr etmiştir. İbnü'l-Cezerî önce mufassal bir şekilde *en-Neşr* (*Neşr-i Kebîr*)'ini yazmış, ardından onu *Tayyibetü'n-Neşr* adıyla manzûm şeklinde muhtasar hale getirmiş, daha sonra da *Takrîbü'n-Neşr* adıyla nesir tarzında ihtisâr etmiştir.<sup>[29]</sup> Kısa sürede kabul gören eser üzerine birtakım ta'likât ve ihtisâr çalışmaları yapılmıştır ki bunlardan biri de Zekeriyâ el-Ensârî'nin *Telhîsu Takrîbi'n-Neşr* adlı eseridir.<sup>[30]</sup>

**Muhtasarü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr:** Kıraat ilmi mütehasıslarından özellikle de tahrîrât denilince akla ilk gelen âlimlerden biri olan Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed el-İzmîrî tarafından kaleme alınan eser, *en-Neşr*'in bir muhtasarı mahiyetindedir.<sup>[31]</sup> Nitekim İzmîrî eserin mukaddimesinde, *en-Neşr*'in mufassal olup zaptının zorluğunu, *Takrîbü'n-Neşr*'in ise muhtasar olmakla birlikte muhtelif tarikleri kapsamadığını ve bundan dolayı okuyucunun hatadan emin olamadığını; bu sebeple tilâvet esnasında değişik vecihlerin edâsının kolay olması için her bir kıraatin farklı tariklerini tek tek açıklayarak *en-Neşr*'i ihtisâr etmek istediğini ifade etmektedir.<sup>[32]</sup> İzmîrî'nin *en-Neşr* üzerine yaptığı bu çalışma *Tahrîru'n-Neşr min tarîki'l-'aşr*, *Muhtasarü'n-Neşri'l-Kebîr* ve *Takrîbü husûli'l-makâsîd fi tahrîci mâ fi'n-Neşri mine'l-fevâ'id* gibi değişik isimlerle de anılmaktadır.<sup>[33]</sup>

## 1.3. en-Neşr Üzerine İnşa Edilen Çalışmalar/Eserler

Bu başlıktan kastımız büyük bir bölümünün İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inden yapılan alıntılar/aktarımlar üzerine inşa edilen eserlerdir. Söz konusu özelliğe sahip birçok eser bulunmakla birlikte biz burada bu yönüyle ön plana çıkan ve kıraat alanında kendilerine en çok müracaat edilen birkaç müellifin çalışmalarını zikretmekle iktifa edeceğiz.<sup>[34]</sup>

**el-Büdüru'z-zâhira fi'l-kırââtî'l-'aşri'l-mütevâtira:** Ömer b. Kâsım en-Neşşâr<sup>[35]</sup> (ö. 938/1531) tarafından kıraat-i aşere üzerine kaleme alınan eser birçok

[29] Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/551-557; İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr*, 1/67.

[30] İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr*, 1/67.

[31] Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaay-i Amire, 1333/1914), 1/28; Tayyar Altıkulaç, "İzmîrî, Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/530.

[32] Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed el-İzmîrî, *Muhtasarü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 66), 1b.

[33] *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-mahtût ulûmu'l-Kur'ân: Mahtûtâtü'l-Kırâa* (Amman: Cem'iyyetü Ammâli'l-Metâbi't-Te'avvüniyye, 1994), 201-205.

[34] *en-Neşr* üzerine bina edilen diğer eserler/çalışmalar için bk. Şenkîti, *Menhecü İbni'l-Cezerî*, 1/147-149.

[35] Eser ve müellif hakkında geniş bilgi için bk. Ömer b. Kâsım en-Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira fi'l-kırââtî'l-'aşri'l-mütevâtira*, thk. Ali Muhammed Mu'avved - Âdil Ahmed 'Abdî'l-Mevcûd (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1421/2000), 1/5-79.

yerinde *en-Neşr*'den yapılan alıntılar üzerine bina edilmiştir.<sup>[36]</sup> Eser diğer birçok kıraat kitabından farklı olarak usûl konularını müstakil başlıklar altında değil de yeri geldikçe işlemesi, ayrıca bütün sûreler arasındaki vecihleri tasrih etmesi gibi özelliklerle öne çıkmaktadır.<sup>[37]</sup>

**Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât:** Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallâni tarafından kıraat-i aşere ve buna ilave olarak dört şaz kıraat daha olmak üzere on dört kıraate dair telif edilen eserin en önemli kaynaklarından birisi İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'idir. Kastallâni eserinde özellikle kıraat-i aşere ile ilgili tahrîr ve tahlillerin büyük çoğunluğunu *en-Neşr*'den yapılan alıntılar üzerine kurmuştur.<sup>[38]</sup>

**İthâfî fûdalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer:** Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâti el-Bennâ tarafından kaleme alınan eser Kastallâni'nin *Letâifü'l-işârât*'ında olduğu gibi kıraat-i aşere ve dört şaz kıraat olmak üzere toplam on dört kıraati ihtiva etmektedir. Bennâ'nın kıraat ilmi sahasındaki yetkinliğinin bir göstergesi olarak kabul edilen eser,<sup>[39]</sup> kıraat vecihleri ve şaz kıraatler çıkarılınca geriye kalan kısmıyla *en-Neşr* üzerine inşa edildiği görülmektedir. Müellif eserin mukaddimesindeki sebep-i telif bahsinde buna işaret etmiştir.<sup>[40]</sup> Şaz kıraatler açısından *Letâifü'l-işârât*'ın, mütevâtir kıraatlar açısından da *en-Neşr*'in bir hulasası konumunda olan eser başta Osmanlı Devleti olmak üzere birçok İslâm ülkesinde takrib/aşru'l-kübrâ eğitiminde kendisine başvurulmuş eserler arasındaki yerini almıştır.<sup>[41]</sup>

#### 1.4. Şerh Çalışmaları

*en-Neşr* nesir tarzında olup birçok kıraat eserine göre mufassal olarak kaleme alındığından manzûm eserlere göre şerh edilmeye ihtiyaç duyulan pek fazla bir yönü bulunmamaktadır. Bununla birlikte son dönemlerde es-Sâlim Muhammed Mahmud eş-Şenkîti tarafından ders halkasında okunan ve bu esnada yapılan açıklamaları ihtiva eden ses kayıtları bir araya getirilerek *Şerhu'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* adlı dört ciltlik eser meydana getirilmiştir.<sup>[42]</sup>

[36] Örnekler için bk. Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira*, 1/102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111.

[37] bk. Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira*, 1/78-79, 87-88.

[38] Örnekler için bk. Kastallâni, *Letâifü'l-işârât*, 3/1000, 1005, 1009-1012. Eser ve müellif hakkında bilgi için bk. Şenel, Abdulkadir, "Kastallâni, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/583-584; Ahmet Kütükoğlu, *Kastallâni'nin Letâifü'l-işârât li Funûni'l-Kırâât Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından İncelenmesi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 37-57, 105.

[39] Tayyar Altıkulaç, "Bennâ, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/458.

[40] Dimyâti, *İthâfî fûdalâi'l-beşer*, 5.

[41] Yusuf Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 128.

[42] Şenkîti, *Şerhu'n-Neşr*, 1/5-7.

### 1.5. Akademik Çalışmalar

Kıraat ilminin dönüm noktalarından birini teşkil eden *en-Neşr* kaleme alındığı dönemden itibaren elde ettiği merkezi konumunu bugün de akademik çalışmalara yön vererek devam ettirmektedir. *en-Neşr* merkezli akademik çalışmaların ya da akademik çevrelerce yapılan çalışmaların genel olarak İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'deki menheci/metodu, *en-Neşr*'in tahkiki, *en-Neşr*'de lügat ve nahvî meseleler gibi konulara yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

**Menhecü İbnü'l-Cezerî fî Kitâbihî “en-Neşr” me’a Tahkiki Kısımî'l-Usûl:** es-Sâlim Muhammed Mahmud Ahmed eş-Şenkîti tarafından doktora tezi (Riyad 1421/2000) olarak hazırlanan çalışma *en-Neşr*'in birinci kısmını oluşturan usûl bölümünün tahkiki ile İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'deki metodunu ele almıştır.

**en-Neşr fi'l-kırââtî'l-âşr:** Bir önceki çalışmanın sahibi eş-Şenkîti doktora tezinde işlediği İbnü'l-Cezerî'nin metodu bölümüne bazı ilaveler yaparak *en-Neşr*'i altı cilt olarak tahkik etmiştir (Medine 1435/2015).

**en-Neşr fi'l-kırââtî'l-âşr:** Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd'un beş cilt halinde tahkik ettiği çalışmanın en önemli özelliği sayfanın üst kısmında *Tayyibe*'nin beyitlerini, alt kısmında ise bu beyitlere karşılık gelen *en-Neşr*'in ilgili bölümlerini verip, adeta *Tayyibe*'nin *en-Neşr* ile şerh edilmesi şeklindeki sunumudur (Cezayir 1437/2016). Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin tahrîrâta dair kaleme aldığı iddia edilen ve *en-Neşr*'in matbu nüshalarında bulunmayan ancak bazı yazmalarında yer alan *Mefkûdâtü'n-Neşr* diye ifade edilen risâle Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd tarafından tahkik edilerek *en-Neşr*'e ilave edilmiştir.<sup>[43]</sup>

**Neşru'l-kırââtî'l-âşr:** Eymen Rüşdi Süveyd *en-Neşr*'i İbnü'l-Cezerî'nin kendi isimlendirmesine dayanıp daha önceki çalışmalardan farklı olarak *Neşru'l-kırââtî'l-âşr* adıyla tahkik etmiştir.<sup>[44]</sup> Beş ciltlik bu çalışma İbnü'l-Cezerî'nin kıraatin ihtilafı meselelerini ele almadaki yöntemiyle, ayrıca *en-Neşr*'in isnâd ve masâdirine dair dipnotlarda verdiği ta'liklerle öne çıkmaktadır (Dimaşk 1439/2018).

**İbnü'l-Cezerî Kur'an ve Kırâat:** Abdülmecit Okçu tarafından kaleme alınan çalışma İbnü'l-Cezerî'nin kısa hayat hikâyesini ve *en-Neşr*'in ilk bölümünün (kıraatlerin senetleri başlığına kadar olan kısmın) tercümesini içermektedir (Erzurum 2001).<sup>[45]</sup>

[43] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 5/277-334; İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbnü'l-Cezerî*, 23.

[44] Eymen Rüşdi Süveyd'in bu ismi tercih etmesinin sebebiyle alakalı olarak bk. Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-âşr*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî lî'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018), 1/61-63.

[45] Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığınca Bursa'da “Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu” (1-4 Kasım 2018) düzenlenmiştir. Mezkûr çalışmalar dışında ülkemizde daha çok *Tayyibe* ve *Mukaddime* üzerine çalışmalar mevcuttur.



## 1.6. Tahrîrât Çalışmaları

Çalışmamızın ana konusunu oluşturan tahrîrât çalışmaları ikinci bölümde ele alınacaktır.

## 2. EN-NEŞR MERKEZLİ TAHRİRÂT ÇALIŞMALARI

Kur'an kıraatinin her türlü tahrîf, telfîk ve tağyîrden uzak, nazil olduğu şekliyle muhafazası için kıraat vecihlerini rivayet eden asıl sahiplerine isnâd ederek, ortaya çıkabilecek karışıklıkları bertaraf etmek amacıyla yapılan çalışmalar şeklinde nitelendirmemiz mümkün olan tahrîrât çalışmaları, fiili olarak eski olmakla birlikte alan tanımlaması itibariyle oldukça yenidir.<sup>[46]</sup>

Burada söz konusu çalışmaları bütün yönleriyle ele almak hem kapsam hem de araştırmamızın amacı itibariyle mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte makalemizi üzerine bina ettiğimiz *en-Neşr* merkezli tahrîrât çalışmalarını ortaya koymak için bu çalışmaları ana hatlarıyla sunmak yerinde olacaktır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle tahrîrâtın tanımı, doğuşu, gelişimi ve müstakil bir ilim/alan haline gelişine; daha sonra İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserleri etrafında oluşan tahrîrâta ve tahrîrât ekollerine değinilecektir.

### 2.1. Tahrîrâtın Tanımı

**Lügat Anlamı:** Tahrîrât (تَحْرِيرَات), tahrîr (تَحْرِير) kelimesinin çoğuludur. Tahrîr ise harrara (حَرَّرَ) fiilinin mastarıdır. Tahrîr kelimesi sözlükte: “Kölelikten âzâd etme, esaretten kurtarma, araştırma, dikkatle inceleme, ayıklama, düzenleme, kayıt altına alma, sağlamaştırma, iyice gözden geçirme, fazlalıklardan arındırma, eksik ve kusurları giderme” gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>[47]</sup>

[46] Muhammed el-Mütevelli, *er-Ravdu'n-nadîr fî tahrîri evcûhi'l-Kitâbi'l-Münîr*, thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd (b.y. 1425/2004), 46; İhâb Ahmed Fikrî, “Müşkilâtü'l-hilâf fî tahrîrâtü'l-kirâât ve'l-hulûlü'l-mukteraha”, *Uluslararası "el-Kirââtü'l-Kur'âniyye fî'l-Âlemi'l-İslâmî Evda" ve Mekasid" Sempozyumu* (Merrakeş: Merkezu'l-İmam Ebû Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'aniyyetü'l-Mütehassisa, 2013), 2/611; Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 49.

[47] İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lügâ ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1407/1987), 2/629; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir er-Râzî, *Mühtârü's-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), 69; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 4/184; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 375; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ty.), 10/588; İbrahim Muhammed Cermî, *Mu'cemü 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1422/2001), 80.

**Istilâh Anlamı:** Tahrîrâtın kıraat ilmindeki anlamıyla alakalı birçok tanım yapılmıştır. Bunların bir kısmı genel tanımlamalar iken diğer bir kısmı ise *en-Neşr* ve *Tayyibe*'yi merkeze alan tanımlamalardır. Kıraat ilmi ve özellikle tahrîrâta dair çalışmalarıyla öne çıkan son dönem araştırmacılarından birkaçının tanımını zikrederek bu tanımlamalar üzerinden konunun kapsamını çizmeye çalışacağız.

Abdurrâzık b. İbrâhîm Mûsâ tahrîrâtı şöyle tanımlamaktadır: “Kıraati gözden geçirip hata ve kapalılıklardan arındırarak kıraatlerin terkbinin/telfikinin, rivayetlerin birbirine karıştırılmasının ve kıraati onu, okuyandan başkasına nispet edilmesinin önüne geçmektir.”<sup>[48]</sup>

İhâb Fikrî de tahrîrât çalışmalarını şöyle izah etmektedir: “Müelliflerce mutlak olarak zikredilen kıraat vecih ve rivayetlerinin takyîd edilmesi için yapılan; bunu da mezkûr kitapların isnâd edildiği tariklere ve müelliflerince rivayet edilen ihtiyarlara uygun olarak yerine getiren inceleme ve araştırma çalışmalarıdır.”<sup>[49]</sup>

İhâb Fikrî bu mufassal tanımın ardından onu şu şekilde ihtisâr etmiştir: Tahrîrât, “Kitaplardan birinin zahirinden/ilk bakışta cevazı anlaşılabilir bazı vecihlerin okunmasının men’i/devre dışı bırakılmasıdır.”<sup>[50]</sup>

Hâlid Hasan Ebu’l-Cûd ise *en-Neşr*'i merkeze alarak tahrîrâtı şöyle tanımlamaktadır: “*en-Neşr*'de zikri geçen kıraatlerin gözden geçirilmesini, ayıklanmasını ve üzerinde ihtilâf/farklı okumaların bulunduğu kıraatlerin terkbinin/birbirine karışmasının önlenmesini konu edinen ve bunu da her bir tariki sahibine isnâd ederek bir harfin/vechin kendisinden nakledilenin dışındakilere nispet edilmemesini sağlamak suretiyle yerine getiren bir ilim/disiplindir.”<sup>[51]</sup>

Bu tanımlar göz önünde bulundurularak amacı, kapsamı ve yöntemini de kuşatacak şekilde tahrîrât çalışmalarını şöyle tanımlayabiliriz:

Kıraatleri nakleden müellefâtın gözden geçirilip tetkik edilmesini, müelliflerince mutlak ifadelerle zikredilen bazı vecihlerin, yine müelliflerin kaynaklarına gidilerek takyîd/tahsis edilmesini, kitabın zâhirinden/ilk bakışta cevazı anlaşılabilir bazı vecihlerin men’ini/engellenmesini ve böylece kıraatlerin edâsı esnasında vecihlerin kendisinden varit olmayan kimselere nispet

[48] Süleymân b. Hüseyin b. Muhammed el-Cemzûrî, *el-Fethu’r-Rahmânî şerhu Kenzi’l-me’ânî bi tahrîri Hirzi’l-emânî*, thk. Abdurrâzık b. Ali b. İbrâhîm Mûsâ (Riyad: Dâru İbnî’l-Kayyîm, 1426/2005), 24-25.

[49] Fikrî, “Müşkiletül’l-hilâf”, 2/611.

[50] Fikrî, “Müşkiletül’l-hilâf”, 2/611.

[51] Mütevellî, *er-Ravdu’n-nadîr*, 42.

edilmesi sonucu ortaya çıkabilecek terkîb ve telif gibi hataların bertaraf edilerek Kur'an'ın nazil olduğu şekliyle okunmasını amaç edinen çalışmalardır.<sup>[52]</sup>

## 2.2. Tahrîrâtın Amacı ve Faydası

Tahrîrât çalışmalarının amacı, Kur'an kıraatlerinin Hz. Peygamber'den vârid olduğu şekliyle intikali ve muhafaza edilmesidir.<sup>[53]</sup> Bu amaçla tahrîrât çalışmaları kıraat naklinde bulunan müellefâtı derinlemesine gözden geçirip mezkûr eserlerin zâhirinden cevazı anlaşılabilir bazı vecihleri yine bu kitapların kaynaklarına müracaatla böyle bir vechin olmadığını tespit ederek men' eder/engeller. Aynı şekilde eser sahiplerinin mücmel bıraktığı birtakım yerleri tafsîl edip mutlak ifadelerle aktardığı bazı vecihleri tahsîs/takyid eder.<sup>[54]</sup> Kıraat nakillerini tetkike tabi tutarak hangi vechin hangi kanalla/tarikle geldiğinin tespitini yaparak o vechin başkalarına nispet edilmesinin önüne geçer. Böylece kıraatlerin cem'i esnasında okunması caiz olan vecihler ile terkîb sebebiyle okunması caiz olmayan vecihleri açıklayarak birbirinden ayırt eder ve hatalı okumalara mani olur.<sup>[55]</sup>

## 2.3. Tahrîrâtın Kapsamı ve Yöntemi

**Tahrîrâtın Kapsamı:** Tahrîrâtın kapsamını iki açıdan ele almak mümkündür:

**1. Konusu İtibariyle:** Üzerinde ihtilafın/farklı okumaların bulunduğu ve okunmasının vacip/gerekli olduğu kıraat vecihlerini konu edinir.<sup>[56]</sup> Üzerinde ihtilafın/farklı okumaların bulunduğu ancak herhangi birinin okunmasının caiz/serbest

[52] Fikrî, "Müşkiletül'l-hilâf", 2/611; Muksim Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât beyne't-tarîkatil-mağribiyye ve't-tarîkatil-meşrikiyye", *Uluslararası "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî'l-Âlemi'l-İslâmî Evda" ve Mekasid" Sempozyumu* (Merrakeş: Merkezu'l-İmam Ebû Amr ed-Dâni li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'âniyyeti'l-Mütehassisa, 2013), 2/577-578; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 42; Cemzûrî, *el-Fethu'r-Rahmânî*, 24-25; Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 49; Abdurrâzık b. Ali b. İbrâhîm Mûsâ, *Teemmülât havle tahrîrâtî'l-ulemâi li'l-kırââtî'l-mütevâtira* (Medine: Matâbi'u'r-Raşîd, 1413/1992), 2; İbrâhîm b. Se'îd ed-Düserî, *Muhtasaru'l-İbârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kırâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevizî, 1429/2008), 42; Muhammed b. Ahmed el-Mütevelli, "el-Burhânü'l-esdak ve's-sıratu'l-muhakkak fî men'i'l-ğunneti li'l-Ezrak", *Mecelletü Ma'hedi'l-İmam eş-Şâtîbî*, thk. 'Abdulkayyûm b. 'Abdülğafur es-Sindî, 13, (1433/2012), 13/363; Muhammed Temîm b. Mustafa 'Âsim ez-Zübî, *Teysîru'l-fettâhî'l-alim şerhu Tenkîhi Fethi'l-Kerîm fî tahrîri evcühil-Kur'âni'l-Azîm* (Medine: Müessesetü'd-Duhâ, 1439/2018), 7; Ferîde Sekyû, "et-Tahrîrât ve'l-ihtiyârât fî'l-kırââtî'l-Kur'âniyye ve 'alâkatühâ bi ikrâi'n-Nebiyî sallellâhü 'aleyhi ve selleme ve ikrârihi", *Mecelletü Câmî'ati'l-Emîr 'Abdi'l-Kâdir li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, 30/2 (2016), 16; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî* (Ankara: Otto, 2016), 92-93; Akdemir, "Kıraat İlmînde Tahrîrât Meselesi", 85.

[53] Mûsâ, *Teemmülât*, 2; Fikrî, "Müşkiletül'l-hilâf", 2/612-613; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46; Cemzûrî, *el-Fethu'r-Rahmânî*, 23-24.

[54] Fikrî, "Müşkiletül'l-hilâf", 2/612-613; Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât", 580; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46; Cemzûrî, *el-Fethu'r-Rahmânî*, 23-24.

[55] Cemzûrî, *el-Fethu'r-Rahmânî*, 24-26; Şenkîtî, *Menhecü İbnî'l-Cezerî*, 1/125; es-Sâlim Muhammed Mahmud Ahmed eş-Şenkîtî, "Mesâilü mine't-tahrîrâtî beyne'd-dirâyeti ve'r-rivâye", *Uluslararası "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî'l-Âlemi'l-İslâmî Evda" ve Mekasid" Sempozyumu* (Merrakeş: Merkezu'l-İmam Ebû Amr ed-Dâni li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'âniyyeti'l-Mütehassisa, 2013), 2/649; Akdemir, "Kıraat İlmînde Tahrîrât Meselesi", 87-88.

[56] Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb* (İbrahim Efendi, 11), 139a-139b.

olduğu vecihler tahrîrâtın kapsamına girmez.<sup>[57]</sup> Örneğin, vakf esnasında medd-i ârizda ortaya çıkan tûl, tevessut, kasr, revm ve işmâm gibi okuyucunun tercihine bırakılan vecihler tahrîrât alanına dâhil değildir.<sup>[58]</sup>

**2. Kaynak Kitaplar İtibariyle:** Tahrîrât çalışmaları genel olarak sahih kıraatleri nakleden kitaplar üzerinde icra edilmekle birlikte; *Tayyibe* başta olmak üzere *Şâtıbiyye* ve *Dürre*<sup>[59]</sup> gibi daha çok manzûm tarzda kaleme alınan, yapıları gereği açıklanmaya, takyîd ve tahsîse ihtiyaç duyan eserler üzerinde yoğunlaşmıştır. Özellikle tarih sayıları bine ulaşması sebebiyle *en-Neşr* ve *Tayyibe*, tahrîrât çalışmalarının merkezini oluşturmaktadır.<sup>[60]</sup>

**Tahrîrâtın Yöntemi:** Tahrîrât çalışmalarının yöntem olarak ortak noktası, üzerinde tâhrîrde bulunulacak eserin tarihlerini ve kaynaklarını dikkate alarak bunlar üzerinden gerekli takyîd ve tahsîsin gerçekleştirilmesidir. Bir başka ifadeyle incelenecek olan eserin kaynaklarıyla birlikte tahlil edilmesidir.<sup>[61]</sup> Genel durum böyle olmakla birlikte tetkik edilen eserle kaynakları arasında farklı anlaşılabilir bir durumla karşılaşınca söz konusu eserin zahiri ile mi, yoksa kaynaklardaki bilgi ile mi amel edileceği gibi konularda izlenecek ve takip edilecek yol açısından farklı yaklaşımlar benimsenmiştir.<sup>[62]</sup> Söz konusu bu farklılığa “İbnü'l-Cezerî sonrasında tahrîrât ve ekoller” başlığında değinilecektir.

#### 2.4. Tahrîrâtın Doğuşu ve Gelişimi

Tahrîrâtın mefhum manası itibariyle ortaya çıkışının<sup>[63]</sup> Hz. Peygamber'in nazil olan Kur'an âyetlerini ashâbına aktarıp talim ettirmesiyle eş zamanlı olduğunu söy-

[57] Zübî, *Teysîru'l-fettâhî'l-âlim*, 7-8; İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbnî'l-Cezerî*, 16-17.

[58] Zübî, *Teysîru'l-fettâhî'l-âlim*, 7-8; İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbnî'l-Cezerî*, 16-17.

[59] *Şâtıbiyye* ve *Dürre* üzerine yapılan tahrîrât çalışmaları *en-Neşr* ve *Tayyibe* üzerine yapılan çalışmalara nispetle oldukça azdır. bk. İbrâhîm b. Se'îd ed-Düserî, *el-İmâmü'l-Mütevelli ve cühûdühû fî 'ilmi'l-kırâât* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 335.

[60] Mütevelli, *er-Ravdu'n-nadîr*, 42; Halîcî, *Şerh-u Mukarribî't-tahrîr*, 49; Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Me-selesi”, 86-87.

[61] Fikrî, “Müşkiletül'l-hilâf”, 2/611; Muhtâr, “İlmü't-tahrîrât”, 578; Mütevelli, *er-Ravdu'n-nadîr*, 40-42; Cemzûrî, *el-Fethu'r-Rahmânî*, 23-25; Halîcî, *Şerh-u Mukarribî't-tahrîr*, 49-50; Düserî, *Muhtasarul-İbârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kırâât*, 42; Zübî, *Teysîru'l-fettâhî'l-âlim*, 7-8; İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbnî'l-Cezerî*, 16-17.

[62] Mütevelli, *er-Ravdu'n-nadîr*, 49-50; Fikrî, “Müşkiletül'l-hilâf”, 2/612-613; Muhtâr, “İlmü't-tahrîrât”, 581.

[63] Tahrîrâtın ortaya çıkışıyla alakalı farklı yaklaşımlar mevcuttur. Söz konusu yaklaşımlar incelendiğinde bunların olaya bakış açısından tevelli ettiği görülmektedir. Bu yaklaşımları dört başlıkta özetlemek mümkündür: **Birincisi**, tahrîrât vahyin inzâli ile birlikte başlamıştır. bk. Fikrî, “Müşkiletül'l-hilâf”, 2/612-613; Mütevelli, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46; Zübî, *Teysîru'l-fettâhî'l-âlim*, 8. **İkincisi**, tahrîrât hicri beşinci asırda kıraatlerin cem'i ile beraber ortaya çıkmıştır. bk. Müsâ, *Teemmülât*, 2-3; Mütevelli, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46; Muhtâr, “İlmü't-tahrîrât”, 581. **Üçüncüsü**, Tahrîrât İbnü'l-Cezerî ile birlikte başlamıştır. bk. Mütevelli, *er-Ravdu'n-nadîr*, 47; Muhtâr, “İlmü't-tahrîrât”, 581. **Dördüncüsü**, tahrîrât Şehhâzetü'l-Yemenî (ö. 987/1579) ve/veya Muhammed el-Avfi (ö. 1052/1642) ile birlikte başlamıştır. bk. İbrâhîm b. Alî b. Alî Şehâse es-Semen-nûdî, *Câmi'u'l-hayrât fî tecvidi ve tahrîri evcühî'l-kırâât*, nşr. İbrâhîm el-Mezrûî, (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1428/2007), 486; Düserî, *el-İmâmü'l-Mütevelli*, 337; Mütevelli, *er-Ravdu'n-nadîr*, 47.

lemek mümkündür.<sup>[64]</sup> Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında cereyan eden olay tahrîrâtın amelî/tatbîkî olarak sahâbe döneminde başladığının bir göstergesidir. Bu olay kısaca şöyledir: Hz. Ömer Hişâm b. Hakîm'in arkasında namaz kılarken Furkân sûresini kendisinden farklı harfler/vecihler ile okuduğunu işitince bunları kimden öğrendiğini sorar. Hişâm b. Hakîm Rasûlüllâh'tan (s.a.s.) öğrendiğini söyleyince Hz. Ömer Hişâm b. Hakîm'i Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) huzuruna götürür ve olayı anlatır. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hişâm b. Hakîm'e daha önce okuduğu gibi okumasını emreder. Hişâm okumasını bitirince Rasûlüllâh (s.a.s.): "Bu şekilde indirildi" buyurur. Ardından Hz. Ömer'e okumasını emreder, Hz. Ömer de okumasını bitirince Rasûlüllâh (s.a.s.): "Bu şekilde indirildi. Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz." buyurur.<sup>[65]</sup>

Bir başka olay da Abdullah b. Mes'ûd'un naklettiği şu hadisedir: Rahmân sûresinin okunuşunda bir grupla ihtilafa düştük. Sorunun vuzûha kavuşturulması için Rasûlüllâh'a (s.a.s.) gidip olayı arz ettik. "İhtilafa düştük" sözünü duyunca Hz. Peygamber'in yüzü bir anda değişti ve "Sizden öncekiler ihtilafa helak oldular." dedi. Yanında bulunan Hz. Ali'ye emretti, Hz. Ali de: "Rasûlüllâh (s.a.s.) sizden her birinizin öğrettiği gibi okumasını emrediyor, sizden öncekileri ihtilaf helak etti." demesi üzerine olayı nakleden sahâbi şöyle devam eder: "Bunun üzerine kalktık ve her birimiz arkadaşının okumadığı bir harf/vecih ile okumaya devam etti."<sup>[66]</sup>

Zikri geçen bu hadiseler sahâbenin, kıraati Rasûlüllâh'tan (s.a.s.) hangi vecih ve kanalla aldıysa onu muhafaza edip tarikleri birbirine karıştırmadıklarının; dolayısıyla da tahrîrâtın "tarik ve vecihlerin birbirine karıştırılmadan muhafaza edilmesi" anlamını gerçekleştirdiklerinin en bariz göstergesidir. Bütün bunları göz önünde bulundurarak tahrîrâtın amelî/pratik yönü itibarıyla sahâbe döneminde başladığı söylenebilir.

Sahâbe devri ile birlikte başlayan Kur'an kıraatinin infirâd usûlü/her bir rivayetin ayrı ayrı hatim ile okunması hicri 5. asra kadar devam etmiştir.<sup>[67]</sup> İnfirâd usû-

[64] Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46; Fikrî, "Müşkiletül'l-hilâf", 2/612-613; Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât", 580; Zü'bî, *Teyşîru'l-fettâhî'l-alîm*, 8; İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbni'l-Cezerî*, 17; Muhammed b. Muhammed b. Halîl b. İbrahim ed-Dabbâh, *Fethu'l-aliyyî'r-Rahmân fî şerhi Hibetü'l-Mennân*, thk. Sabbâh Abdulcebbâr Alî Buhârî (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1435/2013), 16.

[65] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fedâilü'l-Kur'ân", 5; "Husûmât", 3; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 48. Ayrıca kıraat farklılıklarının sebepleri hakkında bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebî'l-Abbâs el-Mehdevî, *Be'yânü's-sebebi'l-müci'bi li'htilâfî'l-kirâât ve kesrati't-turuki ve'r-rivâyât*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 37-41.

[66] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, Müsned, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire Dâru'l-Hadîs, 1416/1995), 1/527; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993); 3/22.

[67] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/432-442; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1416/1996), 1/318-319; Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb* (İbrahim Efendi, 11), 135a-135b; Mûsâ, *Teemmülât*, 2-3; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46; Dabbâh, *Fethu'l-aliyyî'r-Rahmân*, 16.

lünün çok fazla zaman alması ve benzeri sebeplerden dolayı kıraatlere karşı azalan ilgiyi tekrar artırmak gayesiyle hicri 4. asrın sonları ile 5. asrın başından itibaren ihdas edilen indirâc/bir hatimde bütün kıraat vecihlerinin bir arada okunması usûlü günümüze kadar devam edegelmiştir.<sup>[68]</sup>

Kıraatlerin toplanmasına yönelik ilk telif faaliyetleri ve ardından hicri 5. Asırda Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1015), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), el-Ehvâzî (ö. 446/1055), İbn Şeydâ (ö. 450/1059), el-Hüzelî (ö. 465/1073) ve İbn Şüreyh (ö. 476/1084) gibi âlimler döneminde uygulamaya konulan indirâc usûlü, terkîb ve telfike düşmemek için tarik ve vecihlerinin iyice tetkik edilip ayıklanmasını zorunlu hale getirmiştir. Bu da tahrîrâtın nazarî/teorik olarak varlık sahasına çıkmasına zemin hazırlamıştır.<sup>[69]</sup> Ancak bu dönemde tahrîrât çalışmaları henüz müstakil bir hüviyet kazanmamıştır. Daha çok, *et-Teysîr* ve *Hirzû'l-emânî* gibi kıraat, rivayet ve vecihlerinin açıklandığı eserlerle mündemiç bir görünüm arz etmiştir.<sup>[70]</sup>

Sahâbe dönemi ile amelî/pratik olarak başlayan, ilk telif faaliyetlerini takiben 5. asırdan itibaren kıraatlerin cem'i ile birlikte nazarî/teorik olarak da devam eden tahrîrât çalışmaları, 8. asrın sonuna kadar müstakil bir yapı arz etmeksizin kıraat kitapları içerisinde gelişerek varlığını sürdürmüştür.<sup>[71]</sup> *Şâtibiyye* şerhlerinde de görüleceği üzere İbnü'l-Cezerî'ye kadar devam eden bu süreçte daha çok, kitabın içerdiği kıraat meselelerinin açıklanmasıyla yetinilmiştir.<sup>[72]</sup>

## 2.5. Tahrîrâtın Müstakil Bir Alan Haline Gelişi

Tahrîrât çalışmaları İbnü'l-Cezerî dönemi ile birlikte müstakil bir alan/disiplin haline gelmiştir.<sup>[73]</sup> Daha önce tedrisine devam edilen *et-Teysîr* ve *eş-Şâtibiyye* gibi kıraat-i seb'âya dair eserlerin kıraat ve rivayet sayıları oldukça azdı. Her bir kıraat imamının ikişer ravisi olmak üzere toplam on dört rivayeti içeriyorlardı.<sup>[74]</sup> Mezkûr kitapların içerdiği kıraat-i seb'âyı kıraat-i aşere'ye tamamlamak üzere İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı *Tahbîru't-Teysîr* ve bu eserin muhtevasını manzûm hâle getirdiği *ed-Dürretü'l-mudiyye*' de Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef için ikişer ravi ortaya

[68] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/432-442; Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb* (İbrahim Efendi, 11), 135a-135b.

[69] Mûsâ, *Teemmülât*, 2; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46; Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât", 581; Dabbâh, *Fethu'l-aliyyi'r-Rahmân*, 16.

[70] Fikrî, "Müşkiletül'l-hilâf", 2/613-614; Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât", 581; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46.

[71] İbrâhîm el-Abîdî, *et-Tehârîru'l-müntehabe 'alâ metni't-Tayyibe*, thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref (Tanta: Dâr'u's-Sahâbe li't-Türâs, t.y.), 42; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46-48; Fikrî, "Müşkiletül'l-hilâf", 2/613-614; Dabbâh, *Fethu'l-aliyyi'r-Rahmân*, 16.

[72] İhâb Ahmed Fikrî, "Günümüz Kıraat Tedrisatında (Tayyibe Merkezli) Tahrîrât Çalışmalarının Yeri", *Uluslararası 2. Kıraat Sempozyumu Tarihten Günümüze Kıraat İlimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021), 304-305.

[73] Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46-47; Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 50; Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât", 581-582; Zübî, *Teysîru'l-fettâhi'l-alîm*, 8-9; İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbni'l-Cezerî*, 21.

[74] Çetin, "et-Teysîr", 41/57; Fatih Çollak, "eş-Şâtibiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/377-379.

koymuştur.<sup>[75]</sup> Dolayısıyla kıraat-i aşere'de/el-‘aşru’s-suğrâ'da toplamda yirmi ravinin rivayeti söz konusu olmaktadır ki bu rivayetlerin tefriki çok zor değildir.<sup>[76]</sup> Bu sebeple söz konusu eserlerin içerdiği kıraat ve rivayetleri tahrîr etmek için bu dönemde (İbnü'l-Cezerî öncesi dönem) ayrıca bir tahrîrât çalışmasına ihtiyaç duyulmamıştır.<sup>[77]</sup>

Ne zaman ki İbnü'l-Cezerî yukarıda zikri geçen on kıraat imamının yirmi ravisinin her birine ikişer tarik, her bir tarike yine ikişer tarik olmak üzere yaklaşık bin<sup>[78]</sup> tarike kadar ulaşan silsileyi içeren *en-Neşr*'ini kaleme aldı, o zaman zorunlu olarak tahrîrât çalışmalarına ihtiyaç hâsıl oldu.<sup>[79]</sup> Nitekim İbnü'l-Cezerî'nin “Bu tarikleri tayin edip tafsil etmemizin ve her bir tarikin rivayetlerini içeren kitapları zikretmemizin amacı terkîbin ortadan kalkmasıdır. Bunlar birbirinden ayrılır ve açıklanırsa terkîb ortadan kalkar.”<sup>[80]</sup> sözü tahrîrât çalışmalarının gerekliliğini ifade etmektedir.

İbnü'l-Cezerî *en-Neşr* içerisinde rivayet ve tarikleri temyiz eden tahrîrât örnekleri ortaya koyduğu gibi bu meseleye dair müstakil risaleler de kaleme almıştır.<sup>[81]</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de ortaya koyduğu tahrîrâta örnek olarak şunu zikredebiliriz: İbnü'l-Cezerî Hafs rivayetinde kat' hemzesinden önce gelen sakin harfte sekteli ve sektesiz iki vecih rivayet etmiştir.<sup>[82]</sup> Yine bir başka yerde Hafs rivayetinde medd-i munfasılın kasırlı ve medli (tevessutlu) okunuşunu rivayet etmiştir.<sup>[83]</sup> Söz konusu iki rivayet birlikte düşünüldüğünde bu durum bizi zorunlu olarak medd-i munfasılın hem kasrı hem de meddi (tevessutu) ile sektenin okunulabileceği şeklinde bir sonuca götürmektedir. Ancak durum böyle değildir. İbnü'l-Cezerî Hafs'ın tariklerinden hangisinin sekt, hangisinin medd-i munfasılın kasr ve medli (tevessutlu) okuduğunu ortaya koyarak bu yanlış anlaşılmayı bertaraf etmiştir. İbnü'l-Cezerî Hafs rivayetinde hemze öncesinde sekte uygulamasını el-Uşnânî (ö. 307/919) kanalıyla Ubeyd b. es-Sabbâh (ö. 219/834) tarikinden nakletmiştir.

[75] *Tahbîru't-Teysîr ve ed-Dürretü'l-mudiyye* hakkında bilgi için bk. Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 205-219; Eymen Rüşdî Süveyd, *Manzûmetü'd-Dürretü'l-mudiyye fî'l-kırâti's-selâseti'l-merdiyye* (Dımaşk: Mektebetü İbnü'l-Cezerî, 1431/2010), 1.

[76] Mûsâ, *Teemmülât*, 5; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 47-48.

[77] Fikrî, “Günümüz Kıraat Tedrisatında (Tayyibe Merkezli) Tahrîrat Çalışmalarının Yeri”, 304-305.

[78] Eymen Rüşdî Süveyd, *en-Neşr*'in tarik sayısının 1018 olduğunu, hatta İbn Gâlbûn'un *İrşâd*'ından ilave ettiği 5 tarikte birlikte *en-Neşr*'in tarik sayısının 1023'e ulaştığını ifade etmektedir. bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırâti'l-aşr*, 1/645-646.

[79] Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 48; Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 50.

[80] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/538.

[81] Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 50-51; Zübî, *Teysîru'l-fettâhi'l-alîm*, 10-11; İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbnü'l-Cezerî*, 21-23; Muhtâr, “İlmü't-tahrîrât”, 581-582.

[82] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/454-456.

[83] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/462.

Bu tarihte medd-i munfasılın kasrı yoktur.<sup>[84]</sup> Aynı şekilde Hafs rivayetinde medd-i munfasılın kasrını Fil (ö. 289/902) kanalıyla Amr b. es-Sabbâh (ö. 221/836) tarikinden nakletmiştir. Bu tarihte de hemze öncesinde sekte uygulaması yoktur.<sup>[85]</sup> Sonuç olarak hemze öncesinde sekte uygulamasını (el-Uşnânî kanalıyla Ubeyd b. es-Sabbâh tarikine tahsis ederek) sadece medd-i munfasılın meddi (tevessutu) ile okunabileceğini ortaya koymuştur.<sup>[86]</sup> İbnü'l-Cezerî burada metinden ilk bakışta cevazı anlaşılabilir vechlerin her birini nakledenlerine nispet etmek suretiyle vechleri takyîd/tahsis ederek bir tahrîrât örneği ortaya koymuştur.<sup>[87]</sup>

İbnü'l-Cezerî tahrîrâta dair iki müstakil eser/risâle kaleme almıştır. Bunlardan birincisi, *en-Neşr*'in matbu nüshalarında bulunmayan ancak bazı yazmalarında yer alan ve *Mefkûdâtü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-âşr*<sup>[88]</sup> diye ifade edilen, yaklaşık on varaklık risâledir.<sup>[89]</sup> Bu risâlede İbnü'l-Cezerî Verş rivayetinin Ezrak tarikine göre yirmi yedi meseleyi tahrîr etmiştir.<sup>[90]</sup> Söz konusu risâleyi Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd, tahkiki yapımış olduğu *en-Neşr* kitabının beşinci cildine (üç nüsha üzerinden tahkik ederek) ilave etmiştir.<sup>[91]</sup>

İkincisi ise *el-Mesâilü't-Tebrîziyye* adıyla şöhret bulan risâledir.<sup>[92]</sup> Yirmi varaklık risâlede İbnü'l-Cezerî Tebriz şehrinde, tahrîrâta dair kırk bir meselede kendisine yöneltilen soruları cevaplandırmıştır.<sup>[93]</sup> Risâle Abdu'l-Azîz Muhammed Temîm ez-Zü'bî tarafından *Ecvibetü'l-İmâm İbni'l-Cezerî 'ale'l-mesâilü't-Tebrîziyye fi'l-k-irâât* adıyla önce yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş, ardından da neşredilmiştir (Medîne 1437/2016).

[84] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/462.

[85] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/462.

[86] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/462.

[87] Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 49-50; Fikrî, "Günümüz Kıraat Tedrisatında (Tayyibe Merkezli) Tahrirat Çalışmalarının Yeri", 314-315; Zü'bî, *Teysîru'l-fettâhi'l-alîm*, 9-10; İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbni'l-Cezerî*, 22.

[88] İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbni'l-Cezerî*, 23; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/279.

[89] Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât", 582; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/279.

[90] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/292-334; Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât", 582; Zü'bî, *Teysîru'l-fettâhi'l-alîm*, 10-11; İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbni'l-Cezerî*, 23.

[91] Bu risâlenin İbnü'l-Cezerî'ye mi yoksa öğrencilerinden birine mi ait olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Her ne olursa olsun bu, eserin müstakil bir tahrîrât çalışması olduğuna hâlel getirmemektedir. Eser hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/277-334; Zü'bî, *Teysîru'l-fettâhi'l-alîm*, 10-11.

[92] İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbni'l-Cezerî*, 9, 62; Ali b. Süleyman b. Abdullân el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât*, thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd (Kahire: Mektebetü Evlâdîş-Şeyh li't-Türâs, 2011), 137; Ahmed er-Rüşdî b. Yusuf b. Hüseyin b. Ahmed (Yusuf İmamefendizâde), *Mürşidü't-taleb ilâ idâhi vucûhi ba'di âyâtü'l-Kur'ânîyye min turuki't-Tayyibe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 71), 38b; Ahmed b. Ömer el-Eskâtî, *Ecvibetü'l-mesâilü'l-müşkilât fi 'ilmi'l-kırâât*, thk. Emin Muhammed Ahmed eş-Şenkîfî (Riyad: Dâru Kü'nûz İşbîliyyâ li'n-Neşri ve't-Tezî, 1429/2008), 90; Ali b. Muhammed ed-Dabbâ, *el-Cevheru'l-meknûn fi şerhi Risâleti Kâlûn*, (b.y.: el-Mektebû'l-Ezheriyye, 1427/2006), 36.

[93] İbnü'l-Cezerî, *Ecvibetü'l-İmâm İbni'l-Cezerî*, 73.



## 2.6. İbnü'l-Cezerî Sonrasında Tahrîrât ve Ekoller

İbnü'l-Cezerî ile müstakil bir hüviyet kazanan tahrîrât çalışmaları İbnü'l-Cezerî sonrasında da artarak devam etmiş, özellikle *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* etrafında muazzam bir tahrîrât edebiyatı oluşmuştur.<sup>[94]</sup>

Burada şunu vurgulamak gerekir ki İbnü'l-Cezerî ister *en-Neşr*'in içerisinde olsun isterse müstakil risâlelerinde olsun bütün konulara dair tahrîrâtta bulunmamıştır. Özellikle tedrisatta takip edilen *Tayyibetü'n-Neşr*'in manzûm bir metin olmasından dolayı birtakım veciz ve mutlak ifadelerle ortaya koyduğu kıraat ve cihlerinin açıklığa kavuşturulmasına ihtiyaç hâsıl olmuş, bu da İbnü'l-Cezerî sonrasında tahrîrât çalışmalarının hızla artmasına ve ekolleşmesine sebep olmuştur.<sup>[95]</sup>

Buraya kadar tahrîrâta dair mufassal tanımlara yer verildi. Hem bu tanımlardan hem de *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* etrafında oluşan çalışmalardan hareketle *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr*'i merkeze alan ve İbnü'l-Cezerî sonrası oluşan tahrîrâtı şu şekilde özetlemek mümkündür:

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'i kaleme alıp ardından onu *Tayyibetü'n-Neşr* adıyla nazmedip bu iki eserin münderacâtı çerçevesinde kıraat-i seb'a yerine kıraat-i aşere'yi ikame edince mezkûr eserlerin içerdiği kıraat meselelerinin incelenmesi, gözden geçirilmesi, bazı kıraat vecihlerinin takyîdi ve bazılarının men'i gibi hususlar çerçevesinde oluşan çalışmalardır.<sup>[96]</sup>

İbnü'l-Cezerî tarafından Anadolu'da kaleme alınan *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr*'in tahrîrâtı da yine Anadolu'da neşvünema bulmuştur.<sup>[97]</sup>

İbnü'l-Cezerî sonrasında ilk tahrîrât çalışmaları *Tayyibetü'n-Neşr* şerhleriyle birlikte ortaya çıkmıştır.<sup>[98]</sup> İlk dönemlerde daha çok şerhler içerisinde mündemiç bir yapıda olan bu çalışmalar Muhammed el-Avfi ile birlikte müstakil bir yapı kazanmış,<sup>[99]</sup> bir süre sonra da *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* tahrîrâtı, birtakım usul ve yaklaşım farklılığıyla birbirinden ayrılarak tahrîrât ekolleri meydana gelmiştir.<sup>[100]</sup>

[94] İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr*'i kaleme almasıyla beraber tahrîrât çalışmaları yeni bir ivme kazanmış ve müstakil bir alan/disiplin haline gelmiştir. Yine İbnü'l-Cezerî öncesinde *Şâtibiyye* gibi eserler üzerine yapılan müstakil tarzda tahrîrât çalışmaları pek gündeme gelmezken İbnü'l-Cezerî sonrasında gelişen tahrîrât çalışmalarıyla birlikte *Şâtibiyye* ve *ed-Dürre* gibi eserler üzerine de müstakil tahrîrât çalışmaları kaleme alınmıştır. Tahrîrât alanına dair kaleme alınan eserler için bk. Mütevellî, "el-Burhânü'l-esdak", 13/364-368; Eskâtî, *Ecvibetü'l-mesâil*, 18-22; Düserî, *el-İmâmü'l-Mütevellî*, 339-340; Dabbâh, *Fethu'l-aliyyi'r-Rahmân*, 18-19; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 96-101.

[95] Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 50-58.

[96] Cemzûrî, *el-Fethu'r-Rahmânî*, 24-25; Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 49; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 42.

[97] Maşalı, *Kıraat İlmi*, 92-93.

[98] Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 47.

[99] Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 47; Dabbâh, *Fethu'l-aliyyi'r-Rahmân*, 16.

[100] Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 47-52; Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 53-58; Fikrî, "Günümüz Kıraat Tedrisatında (Tayyibe Merkezli) Tahrîrât Çalışmalarının Yeri", 316-319.

*en-Neşr ve Tayyibetü'n-Neşr* tahrîrâtında genel olarak “ruhsat ekolü” ve “azimet ekolü” olmak üzere iki eğilim söz konusudur.

### 2.6.1. Ruhsat Ekolü

Anadolu'da Mısır tarihinin okutulması ve yaygınlaşmasında öncü rol üstlenen ve *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât* adlı eseriyle tahrîrât çalışmalarına farklı bir ivme kazandıran Ali el-Mansûrî'ye<sup>[101]</sup> nispetle “Medresetü'l-Mansûrî” diye anılan ekolün temel özelliği tahrîrâtta bulunurken *en-Neşr*'in zahirini dikkate alıp buna göre amel etmektir/etmesidir.<sup>[102]</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de ortaya koyduğu rivayet ve vecihlerin dışına neredeyse çıkmayan söz konusu ekol mensupları, daha çok İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de serdettiği kıraat vecihlerinin açıklanmasını ve kıraatlerin cem'i esnasında bu vecihlerin nasıl bir tertibe göre okunacağını tespitini yapmışlardır.<sup>[103]</sup> Bunu yaparken İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'in mukaddimesinde tafsilî olarak açıkladığı eserlerden tarik isnadında bulunduğu; ayrıca tarik isnadında bulunmaksızın nakilde bulunduğu kaynaklardan aktardığı vecihleri de dikkate almışlardır.<sup>[104]</sup> Ruhsat ekolü mensupları cüz'î birkaç mesele hariç hemen hemen İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de ortaya koyduğu vecihlere bağlı kalarak İbnü'l-Cezerî ile mutabık hareket etmişlerdir.<sup>[105]</sup> Tüm bu özellikleri sebebiyle Mansûrî ve tâbileri “ruhsat ehli” olarak tavsif edilmişlerdir.<sup>[106]</sup> Örneğin, Ali el-Mansûrî *Tahrîru't-turuk*'ta Verş'in Ezrak tarikiyle sakin nûn ve tenvini lâm ve râ harflerine ğunneli idğâm yaptığını ifade ederek bunu Hüzelî'nin *el-Kâmilî*'i<sup>[107]</sup> ile İbnü'l-Bâziş'in *el-İknâ'ina*<sup>[108]</sup> ve İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de *el-Müstenîr*'den<sup>[109]</sup> -ğunne yapanlardan Ezrak'ı istisna etmeksizin- yaptığı nakillere<sup>[110]</sup> dayandırmaktadır.

[101] Müellif ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tarihi Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 59-189; Mustafa Tugantay, *Ali el-Mansûrî, Kıraat İlmindeki Yeri ve Tahrîru't-Turuk ve'r-Rivâyât Adlı Eserin Tahlîli* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 29-90.

[102] Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 54; Mûsâ, *Teemmülât*, 17; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 49-50; Fikrî, “Günümüze Kıraat Tedrisatında (Tayyibe Merkezli) Tahrîrât Çalışmalarının Yeri”, 317.

[103] Maşalı, *Kıraat İlmi*, 93.

[104] Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 55; Maşalı, *Kıraat İlmi*, 93.

[105] Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 54; Maşalı, *Kıraat İlmi*, 93.

[106] Maşalı, *Kıraat İlmi*, 93; Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, 103.

[107] Hüzelî, *el-Kâmilî*, 346.

[108] Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Halef b. el-Bâziş el-Ensârî, *el-İknâ' fi'l-kırâti's-seb'*, thk. Abdulmecid Katâmiş (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1403), 1/250.

[109] Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. 'Ubeydillah b. Sivâr el-Bağdâdî, *el-Müstenîr fi'l-kırâti'l-aşr*, Tahkik ve Dirâse, Ahmed Tâhir Üveys (Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1413/1992), 358-359.

[110] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/37.

Bu bilgiler tetkik edildiğinde *el-Kâmil*'de Verş'in Ezrak tarikiyle değil de diğer tariki İsbahânî (ö. 296/908) kanalıyla ğunneli idğâmın olduğu anlaşılmaktadır.<sup>[111]</sup> Geriye kalan eserlerden *el-İknâ'* İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de tarik isnadında bulunduğu eserlerden değildir.<sup>[112]</sup> *el-Müstenîr* ise İbnü'l-Cezerî'nin tarik isnadında bulunduğu eserlerden olmakla birlikte Ezrak için tarik isnadında bulunduğu eserler içerisinde yer almamaktadır.<sup>[113]</sup> Dolayısıyla Ali el-Mansûrî'nin söz konusu eserlere ve İbnü'l-Cezerî'nin umumi ifadelerine dayanarak Verş'in Ezrak tarikiyle sakin nûn ve tenvîni lâm ve râ harflerine ğunneli idğâm yaptığını ifade etmesi tahrîrâtta takip ettiği ruhsat anlayışının bir sonucudur.

Burada şunu vurgulamak gerekir ki genel eğilimi *en-Neşr*'in zahirini dikkate almak olan Mansûrî ve tâbileri İbnü'l-Cezerî'nin sorgulamasız birer taklitçisi değildir. Nitekim Ali el-Mansûrî *en-Neşr* ve *eş-Şâtıbiyye*'nin zahirinden çıkarılması mümkün olan birtakım vecihleri men' etmesi sebebiyle azimet ekolü taraftarlarınınca eleştirilmiştir.<sup>[114]</sup> Örneğin Ali el-Mansûrî, Bakara sûresinin 233. âyetinde Ezrak için beş vecih olduğunu ifade etmektedir.<sup>[115]</sup> Ancak *Şâtıbiyye*'nin zahirinden altı vecih olduğu anlaşılmaktadır.<sup>[116]</sup>

*Şâtıbiyye*'nin söz konusu yerle alakalı ifadesi şöyledir:

وفي طال خُلت مغ فصلا... [117]

“(طال)<sup>[118]</sup> ve (فصلاً)<sup>[119]</sup> kelimelerinde hulf (tağlîz ve terkîk) vardır.”

Ezrak'ın medd-i bedelde tûl, tevessut ve kasr olmak üzere üç vechi; lâm harfinde ise terkîk/ince ve tağlîz/kalın olmak üzere iki vechi vardır. Dolayısıyla lâm'ın terkîkinin medd-i bedelin kasr, tevessut ve tûl vecihleriyle birlikte okunup; yine lâm'ın tağlîzinin medd-i bedelin kasr, tevessut ve tûl vecihleriyle birlikte okunarak toplamda altı vecih olması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.

[111] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/38.

[112] Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye*, 38.

[113] İzmîrî, *Bedâ'î'u'l-burhân*, 24; Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye*, 38.

[114] Ali el-Mansûrî'nin *en-Neşr* ve *eş-Şâtıbiyye*'nin zahirinden çıkarılması mümkün olan bazı vecihleri men' etmesine örnek olarak bk. Ali el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk*, 121, 172, 188; Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed el-İzmîrî, *Bedâ'î'u'l-burhân 'alâ Umdet'il-irfân*, nşr. Meryem İbrahim Cendelî (Beyrut: Dâru'l-Küttübü'l-İlmiyye, 1429/2008), 84, 154, 172; Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 31b, 70b.

[115] Ali el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk*, 121.

[116] Kâsım b. Firruh *eş-Şâtıbî*, *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî (Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî lî'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1426/2005), 29.

[117] Şâtıbî, *Hirzû'l-emânî*, 29.

[118] el-Enbiyâ 21/44.

[119] el-Bakara 2/233.

Buradan hareketle *Şâtıbiyye*'nin metninden/zahirinden söz konusu yerle alakalı çıkarılabilecek altı vecih şöyledir.

[120] فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا ... أَتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ...!

1. .... تَرْفِيقٌ... قَصْر
2. .... تَرْفِيقٌ... تَوْسُط
3. .... تَرْفِيقٌ... طَوْل
4. .... تَغْلِيزٌ... قَصْر
5. .... تَغْلِيزٌ... تَوْسُط
6. .... تَغْلِيزٌ... طَوْل

Ali el-Mansûrî şemada yer alan, (فِصَالًا) kelimesinde lâ'm'ın tağlîzi ile (أَتَيْتُمْ) kelimesinde medd-i bedelin kasrının birlikte geldiği dördüncü veche cevaz vermemiştir. Hâlbuki *Şâtıbiyye*'nin zahirinden bu vechin okunabileceği anlaşılmaktadır. Buna rağmen Ali el-Mansûrî ise söz konusu vechi *Tahrîru't-turuk*'ta zikretmemiştir.<sup>[121]</sup> Mustafa el-İzmîrî söz konusu vechin *Şâtıbiyye*'den çıkarılabilecek bir vecih olduğuna ve kendisinin de birçok hocasından bu vechi okuduğuna işaret etmiştir.<sup>[122]</sup> Bu da tahrîrâtta genel prensip olarak ruhsatı benimseyen birinin metnin zahirinin dışına hiç çıkmadığı algısının her zaman geçerli olmadığını ortaya koymaktadır.

Ali el-Mansûrî'nin takipçileri arasında Muhammed et-Tabbâh (ö. 1205/1790'dan sonra), Mustafa el-Mîhî (ö. 1229/1813'ten sonra), İbrahim el-Abîdî (ö. 1244/1828), Ahmed el-Ebyârî (ö. 1250/1835'ten sonra), Osman es-Sintâvî (ö. 1320/1902'den sonra) ve Muhammed el-Halîcî (ö. 1389/1968) sayılmaktadır.<sup>[123]</sup>

[120] el-Bakara 2/233.

[121] Ali el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk*, 121.

[122] İzmîrî, *Bedâ'u'l-burhân*, 84.

[123] Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 54; Mûsâ, *Teemmülât*, 17; Maşalı, *Kıraat İlmi*, 93; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 103.

## 2.6.2. Azimet Ekolü

İstanbul tarikinin îtilâf mesleğinin<sup>[124]</sup> kurucusu kabul edilen Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi<sup>[125]</sup> tarafından başlatılan<sup>[126]</sup> ve öğrencisi Mustafa el-İzmîrî<sup>[127]</sup> tarafından daha da ileri boyutlara taşınan<sup>[128]</sup> ekolün temel özelliği tahrîrâtta bulunurken *en-Neşr*'i kaynaklarıyla birlikte değerlendirmeye tabi tutmaktır/tutmasıdır.<sup>[129]</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de ortaya koyduğu rivayet ve vecihlerin *en-Neşr*'in kaynaklarına giderek tevsikini yapan ekol mensupları bu ikisi arasında bir te'arüz söz konusu olduğunda İbnü'l-Cezerî'nin tercihini değil de *en-Neşr*'in kaynaklarındaki bilgiyi esas alırlar.<sup>[130]</sup> Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'in mukaddimesinde tafsilî olarak açıkladığı eserlerden tarik isnadında bulunduğu kaynakları nazarı itibara alırlar; tarik isnadında bulunmaksızın nakilde bulunduğu kaynaklardan aktardığı vecihleri ise çoğunlukla dikkate almazlar. Tüm bu özellikleri sebebiyle Yusuf Efendizâde ve tâbileri "azimet ehli" olarak tavsif edilmişlerdir.<sup>[131]</sup>

Örneğin, Mustafa el-İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*'da Verş'in Ezrak tarikiyle sakin nûn ve tenvîni lâm ve râ harflerine ğunneli idğâm yapmadığını savunmaktadır.<sup>[132]</sup> İzmîrî aynı konuyla alakalı yukarıda Ali el-Mansûrî'nin atıfta bulunduğu eserlerden *el-Kâmil*'de Verş'in Ezrak tarikiyle değil de Verş'in diğer tariki İsbahânî kanahtıyla ğunneli idğâmın olduğunu dolayısıyla bu eserde söz konusu okuyuşa dayanak olmadığını ifade etmektedir.<sup>[133]</sup> İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de el-Müstenîr'den<sup>[134]</sup> -ğunne yapanlardan Ezrak'ı istisna etmeksizin- yaptığı nakli<sup>[135]</sup> ise el-Müstenîr'in

[124] Kıraat ilminde rivâyetten sonraki nakillere tarik denmekle birlikte; eğitim-öğretimde takip edilen kitap, usul ve yöntem için de yaygın olarak tarik kelimesi kullanılmaktadır. *Şâtibiyye tariki, İstanbul tariki, Mısır tariki, infirâd tariki* vb. İstanbul ve Mısır tariki içerisinde, takip edilen kaynak kitabın içerdiği kıraat vecihlerinin pratiğe yansıtılıp-yansıtılmaması hususunda farklı yöntemler benimsenmiştir ki bu farklılıklara meslek denilmektedir. İstanbul tarikinde îtilâf ve Sûfî mesleği; Mısır tarikinde ise Mutkin ve Şeyh Atâullah mesleği teşekkül etmiştir. Geniş bilgi için bk. Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-Hullân fî İdâhi Zübde-ti'l-İrfân* (İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287/1870), 114-117.

[125] Yusuf Efendizâde ve eserleri hakkında bilgi için bk. Ali Öge, 18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri (İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 53-196.

[126] Mûsâ, *Teemmülât*, 17; Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 54; Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât", 586; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 103.

[127] Mustafa el-İzmîrî ve eserleri hakkında bilgi için bk. Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri* (Edisyon Kritik) (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 51-116.

[128] Mûsâ, *Teemmülât*, 17; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 50; Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 55; Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât", 586; Maşalı, *Kıraat İlmi*, 94; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 103-104.

[129] Mûsâ, *Teemmülât*, 17; Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 50; Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 55; Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât", 586.

[130] Maşalı, *Kıraat İlmi*, 94.

[131] Maşalı, *Kıraat İlmi*, 94; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 104; Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât*, 31.

[132] İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 24, 29.

[133] İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 24, 29.

[134] İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 358-359.

[135] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/37.

Ezrak için *Tayyibe* tariki olmadığı gerekçesiyle<sup>[136]</sup> dikkate almayan İzmîrî, aynı gerekçeyle *el-İknâ*'ın rivayetine de itibar etmemektedir.<sup>[137]</sup> Dolayısıyla Mustafa el-İzmîrî'nin Verş'in Ezrak tarikiyle sakin nûn ve tenvîni lâm ve râ harflerine ğunneli idğâm yapmadığını iddia etmesi, tahrîrâtta takip ettiği azimet anlayışının bir yansımasıdır.

Burada şunu hatırlatmak gerekir ki genel eğilimi *en-Neşr*'in zahirini dikkate almamak olan azimet ekolü mensupları, İbnü'l-Cezerî'nin birer muhalifi değildir. Nitekim Mustafa el-İzmîrî zaman zaman İbnü'l-Cezerî'nin aktardıkları ile *en-Neşr*'in kaynakları arasında farklı vecihler bulunduğu halde o, *en-Neşr*'in zahiri ile amel ederek İbnü'l-Cezerî'yi *en-Neşr*'in kaynaklarına tercih etmiştir.<sup>[138]</sup> Örneğin, Mustafa el-İzmîrî, Hamza'nın lâ-i tebrîe'yi tevessut vechiyle okuduğuna dair *en-Neşr*'in verdiği bilgiye itimat etmiş ve bununla amel etmiştir.<sup>[139]</sup> Hamza'nın lâ-i tebrîe'yi tevessut ile okuduğuna dair İbnü'l-Cezerî'nin bu bilgiyi aktardığı eserlerden birisi de İbn Sivâr'ın *el-Müstenîr*'idir.<sup>[140]</sup> Mustafa el-İzmîrî *el-Müstenîr*'in birçok nüshasına baktığını, bunlardan bir nüsha hariç diğerlerinin hiçbirinde lâ-i tebrîe'nin tevessut vechinden söz edilmediğini dile getirerek *el-Müstenîr* kanalıyla Hamza için lâ-i tebrîe'nin tevessut vechiyle okunmasının caiz olmadığını ifade etmektedir. Ancak Mustafa el-İzmîrî bu tespitinin ardından “Fakat biz İbnü'l-Cezerî'ye itimat ederek lâ-i tebrîe'yi (*el-Müstenîr* kanalıyla) tevessut vechiyle okuruz. Çünkü İbnü'l-Cezerî bu ilmin otoritesidir. Belki bizim gördüğümüz bütün nüshalar hatalıdır.”<sup>[141]</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere genel eğilimi tahrîrâtta azimetle amel etmek olan birisi zaman zaman *en-Neşr* ile kaynakları arasında bir tenakuz ortaya çıktığında *en-Neşr*'deki bilgiyi *en-Neşr*'in kaynaklarına tercih edebilmektedir.

Azimet ekolü mensupları arasındaki farklılık ruhsat ekolü mensuplarına göre oldukça fazladır. Nitekim azimet ekolünün öncüsü Yusuf Efendizâde olmasına rağmen Mustafa el-İzmîrî yaptığı farklı değerlendirmeler ve Yusuf Efendizâde'nin aldığı birçok vechi men' etmesi gibi sebeplerle ekolün adı Mustafa el-İzmîrî'ye nispetle “Medresetü'l-İzmîrî” olarak da anılmıştır.<sup>[142]</sup> Hatta *en-Neşr* ve *Tayyibe* tahrîrâtını üçe ayırarak biri ruhsat cihetini, diğer ikisi de azimet cihetini temsil etmek üzere “el-Mansûrî ekolü”, “Yusuf Efendizâde ekolü” ve “el-İzmîrî ekolü” şeklinde taksimata tabi tutanlar da olmuştur.<sup>[143]</sup>

[136] İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 24, 29.

[137] İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 83; Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehabiyye*, 38.

[138] Mustafa el-İzmîrî'nin *en-Neşr* ve *eş-Şâtibiyye*'nin zahiri ile amel etmesine örnek olarak bk. İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 23, 84, 154, 172, 177.

[139] İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 23.

[140] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/294-295.

[141] İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 23.

[142] Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 56; Maşalı, *Kıraat İlmi*, 94.

[143] Halîcî, *Şerh-u Mukarribi't-tahrîr*, 54-56; Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, 102-104.

Yusuf Efendizâde'nin takipçileri arasında Mustafa el-İzmîrî, el-Paluvî (ö. 1185/1771-72'den sonra), Hâşim b. Muhammed el-Mağribî (ö. 1186/1772), İbrahim es-Semennûdî (ö. 1429/2008) ve el-Mütevellî (ö. 1313/1895)<sup>[144]</sup> sayılmaktadır.<sup>[145]</sup>

## SONUÇ

Kur'an'ın nüzûlünden hicri 5. asra kadar infirâd usûlü ile okunan kıraatler bu dönemden itibaren indirâc usûlü ile okunmaya başlamıştır. Yine hicri 5. asırdan 9. asrın başlarına kadar kıraat-i seb'â üzerinden devam eden kıraat eğitimi İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i telifiyle birlikte yaygın olarak kıraat-i aşere esas alınarak devam etmiştir.

*en-Neşr* gerek ele aldığı konular gerek bunlara dair getirdiği izahatlar gerekse bütün sahih kıraat, rivayet ve tarikleri ihtiva etmesi gibi sebeplerle kıraat kitaplarının en kapsamlısı ve en faydalısı kabul edilmektedir. Aynı şekilde *en-Neşr* İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilminin değişik konularına dair kaleme aldığı eserlerinin bir özü olarak görülmektedir. Durum böyle olunca eserin daha iyi anlaşılması, eğitim-öğretim faaliyetlerinde eserden daha fazla istifade edilebilmesi için -başta müellifin kendisi olmak üzere- *en-Neşr*'i merkeze alan birçok çalışma vücuda getirilmiştir. Mezûr çalışmaları alanlarına göre tasnif ettiğimizde karşımıza manzûm, ihtisâr, şerh, tahrîrât, akademik ve *en-Neşr* üzerine inşa edilen çalışmalar şeklinde muazzam bir edebiyat çıkmaktadır ki bu da *en-Neşr*'in ne denli önemi haiz olduğunun bir göstergesidir.

“Tarik ve vecihlerin birbirine karıştırılmadan muhafaza edilmesi” şeklindeki genel manası dikkate alındığında tahrîrâtın Kur'an'ın inzâlî ile birlikte başladığını söylemek mümkündür. Ancak “kıraatleri rivayet eden telifâtın gözden geçirilip tetkik edilmesi, müelliflerince mutlak ifadelerle zikredilen bazı vecihlerin takyidi, kitabın zâhirinden cevazı anlaşılabilir bazı vecihlerin men'î ve kıraat vecihlerinin kendisinden varit olmayan kimselere nispet edilmesinin önüne geçilmesi” şeklindeki özel manasını göz önünde bulundurduğumuzda tahrîrâtın kıraatlerin cem'î ile birlikte neşet ettiğini ifade edebiliriz. Hicri 9. asrın başlarına kadar müstakil bir görünüm arz etmeksizin kıraat kitapları içerisinde varlığını sürdüren tahrîrât çalışmaları İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ve ardından *el-Mesâilü't-Tebriziyye* gibi risalelerini kaleme almasıyla birlikte müstakil bir yapı kazanmıştır.

İbnü'l-Cezerî sonrası dönemde ise başta *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* olmak üzere kıraat kitaplarına yönelik yoğun bir şekilde tahrîrât çalışmalarının yapıldığı görülmektedir. *en-Neşr* merkezli tahrîrât çalışmalarının temelde “ruhsat” ve “azimet” olmak üzere iki yaklaşım çerçevesinde ilerlediği söylenilebilir.

[144] Mütevellî'nin tahrîrât yöntemi itibariyle farklı yaklaşımlara sahip olup önceleri tahrîrâtta ruhsat anlayışını benimsediği sonraları ise azimet yönüne yöneldiği ifade edilmektedir. Mûsâ, *Teemmülât*, 17.

[145] Mûsâ, *Teemmülât*, 17; Maşalı, *Kıraat İlimi*, 94-95; Akdemir, “Kıraat İliminde Tahrîrât Meselesi”, 101.

Temsilciliğini Ali el-Mansûrî'nin yaptığı ve temel özelliği *en-Neşr*'in zahirini dikkate alıp buna göre amel etmek olan “ruhsat ekolü” mensupları, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de ortaya koyduğu rivayet ve vecihlerin açıklamasını yaparak kıraatlerin cem'i esnasında söz konusu vecihlerin nasıl bir tertibe göre okunacağını belirlemişlerdir.

Yusuf Efendizâde'nin başlattığı ve Mustafa el-İzmîrî'nin daha ileri boyutlara taşıdığı “azimet ekolü” mensupları ise İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de ortaya koyduğu rivayet ve vecihlerin tevsikini *en-Neşr*'in kaynaklarına müracaatla yaparak bu ikisi arasında bir te'aruz söz konusu olduğunda çoğunlukla İbnü'l-Cezerî'nin tercihini değil de *en-Neşr*'in kaynaklarındaki bilgiyi esas almışlardır.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki tahrîrâta dair yapılan tüm bu çalışmaların ortak amacı, kıraatlerin edası esnasında telfik ve terkibe düşülmeden kıraatlerin Hz. Peygamber'den geldiği şekliyle okunması ve korunmasıdır.

## KAYNAKÇA

- Abîdî, İbrâhîm. *et-Tehârîru'l-müntehabe 'alâ metni't-Tayyibe*. thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, ty.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Ahmed er-Rüşdî (Yusuf İmamefendizâde), Ahmed er-Rüşdî b. Yusuf b. Hüseyin b. Ahmed. *Mürşidü't-talebe ilâ idâhi vucûhi ba'dı âyâtî'l-Kur'âniyye min turukî't-Tayyibe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 71, 1b-174b.
- Akaslan, Yaşar. *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Akdemir, Mustafa Atilla. “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”. *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 4/2 (2018), 83-112.
- Ali el-Mansûrî, Ali b. Süleyman b. Abdullan el-Mansûrî. *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât*. thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd. Kahire: Mektebetü Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, 1. Basım, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. “Bennâ, Ahmed b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/458. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbnü'l-Cezerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. “İzmîrî, Mustafa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/530. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdulhamit. “en-Neşr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/19-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaay-i Amire, 1333/1914.
- Cemzûrî, Süleymân b. Hüseyin b. Muhammed. *el-Fethu'r-Rahmânî şerhu Kenzi'l-me'ânî bi tahrîri Hirzî'l-emânî*. thk. Abdurrâzık b. Ali b. İbrâhîm Mûsâ. Riyad: Dâru İbni'l-Kayyîm, 1. Basım, 1426/2005.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemü 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1422/2001.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcül'lüğâ ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Çetin, Abdurrahman. “et-Teyşîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çollak, Fatih. “eş-Şâtibiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/377-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dabbâ, Alî b. Muhammed. *el-Cevheru'l-meknûn fî şerhi Risâleti Kâlûn*. b.y.: el-Mektebü'l-Ezheriyye, 1427/2006.
- Dabbâh, Muhammed b. Muhammed b. Halîl b. İbrahim. *Fethu'l-aliyyî'r-Rahmân fî şerhi Hibetî'l-Mennân*. thk. Sabbâh Abdulcebbâr Alî Buhârî. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1435/2013.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfü fûdalâil'beşer fî'l-kirââtî'l-erba'ate aşer*. thk. Enes Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 1432/2011.



- Düserî, İbrâhîm b. Se'îd. *el-İmâmü'l-Mütevelli ve cühûdühü fî 'ilmi'l-kirâât*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1420/1999.
- Düserî, İbrâhîm b. Se'îd. *Muhtasaru'l-ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 1429/2008.
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsî'l-Arabiyyi'l-mahtût ulûmu'l-Kur'ân: Mahtûtâtü'l-Kirâa*. Amman: Cem'iyetü Ammâlî'l-Metâbî'i't-Te'avvüniyye, 2. Basım, 1994.
- el-Mütevelli, Muhammed b. Ahmed. "el-Burhânü'l-esdak ve's-sıratu'l-muhakkak fî men'î'l-ğunneti li'l-Ezrak". *Mecelletü Ma'hedi'l-İmam eş-Şâtbi*. thk. 'Abdulkayyûm b. 'Abdilğafûr es-Sindî. (1433/2012), 13/357-432.
- Eskâti, Ahmed b. Ömer. *Ecvibetü'l-mesâilî'l-müşkilât fî 'ilmi'l-kirâât*. thk. Emin Muhammed Ahmed eş-Şenkîti. Riyad: Dâru Künûz İşbiliyyâ li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1429/2008.
- Ferîde Sekyû. "et-Tahrîrât ve'l-ihyârât fî'l-kirââtî'l-Kur'âniyye ve 'alâkatühâ bi ikrânî-Nebiyi sallelâhü 'aleyhi ve sellem ve ikrânihi". *Mecelletü Câmî'ati'l-Emîr 'Abdî'l-Kâdir li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 30/2 (2016), 15-35.
- Fikrî, İhâb Ahmed. "Günümüz Kıraat Tedrisatında (Tayyibe Merkezli) Tahrirat Çalışmalarının Yeri", *Uluslararası 2. Kıraat Sempozyumu (Tarihîten Günümüze Kıraat İlmî)*. 299-324. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım, 2021.
- Fikrî, İhâb Ahmed. "Müşkiletül'l-hilâf fî tahrîrâtî'l-kirâât ve'l-hulûlü'l-mukteraha", *Uluslararası "el-Kirââtü'l-Kur'âniyye fî'l-Âlemi'l-İslâmî Evda" ve Mekasid" Sempozyumu*, 2/609-642. Merakeş: Merkezi'l-İmam Ebû Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsî'l-Kur'âniyyetü'l-Mütehassisa, 2013.
- Fîrûzâbdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kamûsu'l-muht*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Baskı, 1426/2005.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûri ve Meşhur Mısır Tarihi Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Hâlicî, Muhammed b. Abdîrrahman. Şerhu *Mukarribi't-tahrîr li'n-neşri ve't-tahbîr*. thk. İhâb Fikrî - Hâlid Hasan Ebû'l-Cûd. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008), 25-46.
- Hindî, Abdülhafîz b. Muhammed Nûr b. Ömer. *el-İmâmü'l-Hüzelî ve menhecühü fî kitâbihi "el-Kâmil fî'l-kirââtî'l-hamsîn"*. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1429/2008.
- Hüzelî, Ebû'l-Kâsim Yusuf b. Ali b. Cübâra b. Muhammed. *el-Kâmil fî'l-kirââtî'l-aşri ve'l-erbe'ne'z-zâideti 'aleyhâ*. thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâ'i eş-Şayib. y.y.: Müessesetü Semâ li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1428/2007.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Sivâr, Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. 'Ubeydillah b. Sivâr el-Bağdâdî. *el-Müstenîr fî'l-kirââtî'l-aşr*. thk. Ahmed Tâhir Üveys. Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1413/1992.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Halef el-Ensârî. *el-İknâ' fî'l-kirââtî's-seb'*. thk. Abdülmecid Katâmîş. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1403.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Ecvibetü'l-İmâm İbni'l-Cezerî 'ale'l-mesâilî'l-Tebrîziyye*. thk. Abdü'l-'Azîz Muhammed Temîm ez-Zübî. Medine: Dâru Elif Lâm Mîm li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 1437/2016.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kirââtî'l-aşr*. thk. Hâlid Hasan Ebû'l-Cûd. 5 Cilt. Cezayir: Dâru'l-Muhsin li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 1437/2016.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1351/1932.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Neşru'l-kirââtî'l-aşr*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1. Basım, 1439/2018.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Takrîbün-Neşr fî'l-kirââtî'l-aşr*. thk. Âdil İbrahim Muhammed Rifâ'i. 2 Cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tıbb'ati'l-Mushafîş-Şerîf, 1. Basım, 1433/2012.
- İzmîrî, Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed. *Bedâ'u'l-burhân 'alâ Umdeti'l-irfân*. nşr. Meryem İbrahim Cendelî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1429/2008.
- İzmîrî, Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed. *Muhtasaru'n-Neşr fî'l-kirââtî'l-aşr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 66, 1b-178a.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kirâât*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 10 Cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tıbb'ati'l-Mushafîş-Şerîf, 1. Basım, 1434/2013.

- Kâtib Çelebî, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. tsh. Muhammed Şerafettin Yaltkaya - Kılıslı Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1941.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Kütükoğlu, Ahmet. *Kastallânî'nin Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kıraât Adlı Eserinin Kıraât İlmi Açısından İncelenmesi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Mehdevî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebî'l-Abbâs. *Beyânü's-sebebi'l-mücibi li'htilâfî'l-kirâât ve kesratî't-turuki ve'r-rivâyât*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- Mehmet Emin Maşalı. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2016.
- Muhammed el-Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr fî tahrîri evcühî'l-Kitâbi'l-Münîr*. thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd. by. yy., 1425/2004.
- Muhammed Emin Efendi. *Umdetü'l-Hullân fî Âdâhi Zübdetü'l-İrfân*. İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287/1870.
- Muhammed Emin Efendi. *Zührü'l-erib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11, 1b-24b.
- Muhtâr, Muksim. "İlmü't-tahrîrât beyne't-tarîkatî'l-mağribiyye ve't-tarîkatî'l-meşrikiyye", *Uluslararası "el-Kirââtü'l-Kur'âniyye fî'l-Âlemi'l-İslâmî Evda" ve Mekasid" Sempozyumu*, 2/577-605. Merrakeş: Merkezi'l-İmam Ebû Amr ed-Dâni li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'aniyyeti'l-Mütehassisa, 2013.
- Mûsâ, Abdurrâzık b. Ali b. İbrâhîm. *Teemmülât havle tahrîrâti'l-ulemâi li'l-kirâati'l-mütevâtira*. Medine: Matâbi'u'r-Raşîd, 1413/1992. <https://www.slideshare.net/abozzahraa/ss-30672504>
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- Neşşâr, Ömer b. Kâsim. *el-Büdüru'z-zâhira fî'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira*. thk. Ali Muhammed Mu'avved - Âdil Ahmed 'Abdi'l-Mevcûd. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1421/2000.
- Öge, Ali. 18. *Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinde Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı, 2. Basım, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir. *Mühtâr-u's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım, 1420/1999.
- Semennûdî, İbrâhîm b. Alî b. Alî Şehâse. *Câmi'u'l-hayrât fî tecvîdi ve tahrîri evcühî'l-kirâât*. nşr. İbrâhîm el-Mezrûfî. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Süveyd, Eymen Rüşdî. *Manzûmetü'd-Dürretü'l-mudiyye fî'l-kirâati's-selâseti'l-merdiyye*. Dimaşk: Mektebetü İbni'l-Cezerî, 1. Basım, 1431/2010.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 3. Basım, 1416/1996.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1982.
- Şâtübî, Kâsim b. Firruh. *Hırzû'l-emânî ve vehûf't-tehânî*. thk. Muhammed Temîm ez-Zübî. Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 4. Basım, 1426/2005.
- Şemrî, Abdurrahman b. Mukbil b. Matar el-Eslemî. "Eşheru'l-müellefât fî tahrîri'l-kirâât ve menâhicü'l-'ulemâi fihâ". Erişim 14 Mart 2022. <https://faculty.ksu.edu.sa/ar/aalshamri1/blog/65915>
- Şenel, Abdulkâdir. "Kastallânî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/583-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Şenkîti, es-Sâlim Muhammed Mahmud Ahmed. "Mesâilü mine't-tahrîrâti beyne'd-dirâyeti ve'r-rivâye", *Uluslararası "el-Kirââtü'l-Kur'âniyye fî'l-Âlemi'l-İslâmî Evda" ve Mekasid" Sempozyumu*, 2/645-686. Merrakeş: Merkezi'l-İmam Ebû Amr ed-Dâni li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'aniyyeti'l-Mütehassisa, 2013.
- Şenkîti, es-Sâlim Muhammed Mahmud Ahmed. *Menhecü İbni'l-Cezerî fî kitâbihi "en-Neşr" me'a tahkîki kısmi'l-usûl, vehüve min evveli'l-kitâb ilâ nihâyeti bâbi ifrâdi'l-kirâât*. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Doktora Tezi, 1421/2000.
- Şenkîti, es-Sâlim Muhammed Mahmud Ahmed. *Şerhu'n-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*. 4 Cilt. Mısır: Dâru İbn Sellâm, 1. Basım, 2020.
- Tâhir b. 'Arab, Fahrüddîn Ebu'l-Hasan Tâhir b. 'Arab b. İbrahim b. Ahmed el-İsfehânî. *el-Kasîdetü'l-Tâhira fî'l-kirâati'l-aşr*. thk. Yûsuf 'Avvâde Bedrî ed-Düleymî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1441/2020.
- Tugantay, Mustafa. *Ali el-Mansûrî, Kıraat İlmindeki Yeri ve Tahrîru't-Turuk ve'r-Rivâyât Adlı Eserin Tahlîli*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.  
Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ty.  
Zü'bî, Muhammed Temîm b. Mustafa 'Âsim. *Teysîru'l-fettâhi'l-alîm şerhu Tenkîhi Fethi'l-Kerîm fî tahrîri evcûhi'l-Kur'âni'l-Azîm*. Medine: Müessesetü'd-Duhâ, 1. Basım, 1439/2018.





## Mecelle'de Beyyineler Arasında Teâruz ve Tercih

Conflict of Evidence (Taa'rud) and Preference among  
Manifest Proofs (Al-Bayyinat) in the Majalla

Araştırma Görevlisi Elif MAZLUM<sup>1</sup>

<sup>1</sup>İslami İlimler Fakültesi / Yalova Üniversitesi, Yalova  
• elif.mazlum@yalova.edu.tr • ORCID > 0000-0002-8043-1745

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Received: 14 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Haziran / June 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 52 | Sayfa / Pages: 235-262

**Atıf/Cite as:** Mazlum, E. "Mecelle'de Beyyineler Arasında Teâruz ve Tercih"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 235-262.

**Etik Kurul İzin Raporları:** 'Bu makale, 2020 yılında Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda kabul edilen "Mecelle Mukaddimesinde Yer Alan İspat Vasıtalarıyla İlgili Kaideler" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.'

## MECELLE'DE BEYYİNELER ARASINDA TEÂRUZ VE TERCİH

## ÖZ:

Geçmişten günümüze insanlar, yaşadıkları anlaşmazlıkları âdil bir şekilde çözmeye ihtiyaç duymuş ve mahkemelerde iddialarını çeşitli delillerle savunmuşlardır. İslâm mahkemelerinde hâkimler, sunulan beyyineleri klasik fıkıh kaynaklarına dayanarak değerlendirmişlerdir. Osmanlı döneminde hâkimlerin işlerini kolaylaştırmak ve hukukî istikrarı sağlamak gibi bazı hedeflerle bir kanun metni şeklinde oluşturulan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'de, ispat vasıtaları konusuna genişçe yer verilmiştir. Bu çalışmanın amacı, *Mecelle*'deki beyyineler arasında teâruz ve tercih ile alakalı maddeleri değerlendirmektir. Araştırma yapılırken genellikle klasik kaynaklarda yer alan mezhepler arasındaki temel ihtilâflara da değinilmiştir. Birbiriyle teâruz eden beyyineler arasında tercih yapabilmenin, davacı ve davalı tarafların tespit edilebilmesine dayandığı gözlemlenmiştir. Davacının beyyine getirmekle yükümlü olması, her iki tarafın da delil sunduğu ya da bundan âciz kaldıkları durumlarda iddialar arasında tercih yapmayı sağlayan bir kuraldır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Mecelle, Beyyine, Teâruz, Tercih.



## CONFLICT OF EVIDENCE (TAA'RUD) AND PREFERENCE AMONG MANIFEST PROOFS (AL-BAYYİNÂT) IN THE MAJALLA

## ABSTRACT:

People have always needed to reconcile their disputes justly and have supported their claims in courts by using various sources of evidence. Judges in Islamic courts evaluate available evidence based on traditional sources of fiqh. Majalla al-Ahkâm al-Adliya, a law text created with such objectives in mind as facilitating the work of judges and ensuring legal stability in the Ottoman period, extensively addressed the means of evidence. The purpose of the present study is to evaluate the articles related to taa'rud and preference among manifest proofs in the Majalla. It also addresses main contradictions among the madhabs in classical sources. It was found that the ability to choose between contradictory statements is based on the identification of the claimant and defendant. The fact that the claimant is obliged to provide manifest proof is a rule that enables one to choose between the claims in cases where both parties are able to or unable to present evidence.

**Keywords:** Islamic Law, the Majalla, al-Bayyinât, Taa'rud, Preference.



## GİRİŞ

İslâm hukuk literatüründe gerek klasik fûrû-i fıkıh kaynaklarının *dâva*, *beyyinât* ve *kazâ* gibi bölümlerinde<sup>[1]</sup> gerekse modern dönemde yazılmış İslâm muhâkeme hukuku ile alâkalı eserlerde<sup>[2]</sup> *beyyine* kavramının kullanımı oldukça yaygındır. Şüphesiz beyyine kavramının, İslâm muhâkeme hukukunun temelini oluşturan “Beyyine müddeî için, yemin münkir üzerinedir. / .البينة للمدعي واليمين على من أنكر.”<sup>[3]</sup> hadisinde yer alması, bu terimin ön plana çıkmasının en önemli sebeplerinden biridir. Fukahanın sıklıkla kullandığı bu terimin bazen sadece şahitlik mânasına bazen de ispat vasıtaları anlamına geldiği görülmektedir.<sup>[4]</sup>

- [1] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 17/28-200; İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l Muktesid*, thk. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 826-839; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kahîrî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 4/612-650; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin-Abdulfettâh Muhammed (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997), 14/275-343.
- [2] Muhammed Abdullah Muhammed eş-Şinkîti, *Te'âruzü'l-beyyinât fî'l-fıkhi'l-İslâmî: Dirâse mukârene beyne'l-mezâhibi'l-erba'a* (Riyad: Naif Arab University, 1999), 5-294; Abdülkerîm Zeydân Behîc (Bîc) el-Ânî el-Kehlî el-Muhammedî (el-Mehmedî), *Nizâmü'l-kazâ' fî'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Amman: Mektebetü'l-Beşâir, 1989), 239-242; Sahip Beroje, *Çeza Muhâkemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku* (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 29-101.
- [3] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk: Dârü İbni'l-Kesîr, 2002), “Rehn”, 6; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim* (Riyad: Dârü Taybe, 2006), “Akdiye”, 1; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Ahkâm”, 12; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dârü İhyâil-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), “Ahkâm”, 7; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 10/427. (Hadisin farklı rivayetleri ve senedlerinin değerlendirmesi için bk. Ayşenur Soylu - Hüseyin Kahraman, “Fikhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında “Beyyine ve Yemin Hadisi”nin Tahrir ve Tenkid”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 2 (Haziran 2008): 709-727.
- [4] Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 8/81; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/113; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halîl et-Trablusî, *Mu'îni'l-hükkâm fî mâ yetereddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 68; İbn Rüşd el-Ced, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî (Beirut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 10/228; İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî, *Tebsiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/172; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakin*, thk. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 8/281; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/613, İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/123; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî, *İ'lâ-mü'l-muvakkil'in 'an rabbi'l-âlemîn*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Cidde: Dârü İbni'l-Cevzî, h. 1423), 2/168.

Hicrî XIII. asrın sonlarında Osmanlı mahkemelerinde uygulanmak üzere oluşturulan<sup>[5]</sup> ve günümüz Yargıtay kararlarında halen etkisini sürdürdüğü tespit edilen<sup>[6]</sup> *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin mukaddimesinde yer alan üç kaidede<sup>[7]</sup> ve devamında özellikle *dâva*, *beyyinât* ve *kazâ* kitaplarında ele alınan maddelerde *beyyine* kavramının sık sık kullanıldığı görülmektedir.<sup>[8]</sup> Bu kaidelerin mânasının, içinde geçen terimlerin hangi anlamı ifade ettiği ile doğrudan alakalı olması, *beyyine* kelimesinin muhtevasının belirlenmesindeki ehemmiyeti ortaya çıkarmaktadır.

Zikri geçen hadiste ve aynı zamanda *Mecelle*'nin 76. maddesini teşkil eden kaidede beyyinenin davacıya, yeminin ise davalıya gerektiği ifade edilmektedir. Bu kaideye göre davacı, iddiasını bir beyyine ile ispat etme yükümlülüğünü yerine getiremezse; davacının talebi ile davalıya yemin teklif edilebilir. Ancak davacı talep etsin yahut etmesin genel kurala göre davalıdan beyyine talep edilmez.<sup>[9]</sup> Zira *Mecelle*'nin bir sonraki maddesinde, beyyinenin hilâf-ı zâhiri ispat için, yeminin ise aslın bekâsı için gerekli olduğunun belirtilmesi<sup>[10]</sup> de davacı ile davalının nasıl tespit edileceğini ortaya çıkarırken, tarafların hangisinden beyyine istenebileceğine de işaret etmektedir.<sup>[11]</sup> Davacı ve davalının tespiti, beyyineler arasındaki tercihte de oldukça mühim bir faktördür. Nitekim delil getirmesi gereken taraf belirlenebildiğinde, beyyinelerden hangisinin tercih edileceği de gün yüzüne çıkmaktadır. *Mecelle* de beyyineler arasında teâruz ve tercih konusuna “beyyinât ve't-tahlîf” kitabının dördüncü babında yer vermektedir. Bu babın altındaki dört fasılda, beyyineler arasında teâruzun bulunması ve tarafların beyyinelerinin olmaması durumlarında takip edilmesi gereken yöntemler, örneklerle birlikte ele alınmıştır.<sup>[12]</sup>

## 1. BEYYİNE KAVRAMININ MUHTEVASI

Sözlükte *beyyine* kelimesi “ayrılma, uzaklaşma, bölünme” mânalarına gelen “beyn” veya “açık olmak, belirmek” anlamlarındaki “beyân” kökünden türemiş

[5] Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 200; Ebül'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (İstanbul: Acar Basım, 2011), 34-36.

[6] İbrahim Ülker, “Tahkim ve Arbuluculukta Uyuşmazlıkların Mecelle Hükümlerine Göre Çözülmesi Mümkün Mü?”, 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi 23-25 Mart 2018 Kudüs Bildiriler, ed. Mehmet Dursun Erdem vd. (Ankara: Son Çağ Yayınları, 2018), 454-467.

[7] Mecelle, md. 76, 77, 78.

[8] Mecelle, md. 1613-1851.

[9] Mecelle, md. 76.

[10] Mecelle, md. 77.

[11] Ali Haydar Efendi, *Küçük, Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/76; Hacı Şerif Ahmed Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle* (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, h. 1328), 1/166-167; Muhammed Hâlid el-Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle* (Humus: Matbaatü Humus, 1930), 1/218; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle* (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1949), 1/140; Ahmed b. Muhammed b. Osmân ez-Zerka el-Halebî, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye* (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1989), 391.

[12] Mecelle, md. 1754-1783.



olup “açık, net, anlaşılır, açık delil”<sup>[13]</sup> mânalarını ifade etmektedir. Sözcüğün köündeki “ayrılma” ve “açık olma” anlamları birbirini tamamlayıcı özelliktedir. Zira mânası kapalı olan bir şey önce emsallerinden ayrılır, ardından açıklanarak anlaşılabilir hale getirilir. Bu sebeple *beyyine* kelimesi “doğruyu yanlıştan, hakkı bâtilandan ayıran belge” şeklinde de tarif edilmiştir.<sup>[14]</sup> Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi (1853-1935) de sözlük anlamına dikkat çekerek, hakkı bâtilandan ayırdığı için ona *beyyine* dendiğini belirtmiştir.<sup>[15]</sup>

*Beyyine*, bir İslâm hukuku terimi olarak genellikle “kuvvetli delil” ya da “açık delil” şeklinde ifade edilirken, bazı klasik kaynaklarda “Beyyinât beyyinenin çoğuludur ve onlar da şahitlerdir. / البينات جمع بينة وهم الشهود.”<sup>[16]</sup> şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Bu tanımda, beyyinenin ispat vasıtalarından hangilerini kapsadığı hususuna dikkat çekilmektedir. Ancak *beyyine* daha genel olarak “bir hakkın veya kendisine hukukî sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan özel kati delil”<sup>[17]</sup> şeklinde tarif edilebilir.

Zikri geçen tanımlardan da anlaşılacağı üzere İslâm muhâkeme hukukunda *beyyine* kavramının ihtiva ettiği ispat vasıtaları hususunda bir ihtilâf söz konusudur. Fukahanın çoğunluğuna göre *beyyine* terimi yalnızca şahitlik delilini ifade eder ve diğer ispat vasıtaları *beyyine* kapsamında değerlendirilemez. Bu bakış açısında olan İslâm hukukçularının bazıları görüşlerini açıkça dile getirirken,<sup>[18]</sup> bazıları *şahit* kelimesi yerine *beyyine* terimini kullanarak fikrini zımnen ortaya koymuştur.<sup>[19]</sup> “Beyyinesiz nikâh olmaz. / لا نكاح إلا ببينة”<sup>[20]</sup> gibi bazı hadislerin, *beyyine* kelimesinin yaygın olarak şahit anlamında kullanılmasında etkili olduğu ifade edilmiştir.<sup>[21]</sup> Fakihlerin bir kısmına göre ise şahitliğin haricinde davacının iddiasını kanıtlayan başka ispat vasıtaları da *beyyine* kapsamında değerlendirilebilir. Bu

[13] İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisâ-nü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), “byn”, 13/62-71; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), “byn”, 1182; İbrâhîm Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasî* (Kahire: Mektebetü's-Şurûku'd-Devliyye, 2004), “byn”, 80.

[14] İbn Manzûr, “byn”, 13/62-71; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Tahran: Merkezü Neşri Âsârî'l-'Allâme el-Mustafavî, h. 1385), “byn”, 1/398; Bekir Topaloğlu, “Beyyine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03.01.2022).

[15] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/76.

[16] Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 8/281; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/613.

[17] Ali Bardakoğlu, “Beyyine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03.01.2022).

[18] Serahsî, *el-Mebsût*, 16/113; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 2/337; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 8/281; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/613.

[19] Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/81; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 10/228; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/123.

[20] Tirmizî, “Nikâh”, 15.

[21] Ömer Tozal, “İslam Muhâkeme Hukukunda Beyyine (İbn Kayyim Örneği)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2017), 354.

görüşü benimseyenler arasında Hanefiler'den İbn Ebü'l-İz (ö. 792/1390)<sup>[22]</sup> ve Trablusî (ö. 849/1445'ten sonra),<sup>[23]</sup> Mâlikîler'den İbn Ferhûn (ö. 799/1397),<sup>[24]</sup> Hanbelîler'den ise İbn Teymiyye (ö. 728/1328)<sup>[25]</sup> ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)<sup>[26]</sup> gibi isimler yer almaktadır. Beyyinenin muhtevası konusundaki iki yaklaşım da birtakım delillerle desteklenmiştir.<sup>[27]</sup> Ancak bu çalışmada *Mecelle*'nin bakış açısına yer verileceğinden diğer ayrıntılara girilmeyecektir.

*Mecelle*'de “beyyine” terimi ayrı bir maddede “hüccet-i kaviyye”<sup>[28]</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Ancak bu maddede beyyinenin hangi delilleri kapsadığı konusuna değinilmemiştir. “Hüccet-i kaviyye” den maksadın ne olduğuna, *Mecelle* şârihleri birtakım açıklamalar getirmişlerdir.<sup>[29]</sup>

Ali Haydar Efendi ve Hacı Reşid Paşa'ya (ö. 1918) göre “hüccet-i kaviyye” olarak tanımlanan *beyyine*, ispat vasıtalarından şahitliği ifade eder. Zira Hanefî fakihlerinden Hamevî'nin (ö. 1098/1687) de belirttiği gibi<sup>[30]</sup> beyyine kelimesi -mutlak olarak kullanıldığında- şahitliğin yanı sıra ikrarı ve yeminden nükülü de ihtiva ederken “hüccet-i kaviyye” tâbiri sadece şahitliği tanım kapsamına alır ve ikrar ile yeminden nükül delillerini tarifi dışında bırakır.<sup>[31]</sup> Ayrıca beyyine teriminin başka bir adının da şahitlik olduğu, bunun da *Mecelle*'nin 1684. maddesinde “bir kimsenin başkasındaki hakkını ispat için şahidin, görerek bildiği şeyi, hâkimin huzurunda ve tarafların karşısında, ‘şehadet’ sözüyle ifade etmesi”<sup>[32]</sup> şeklinde tanımlandığı ve İslâm hukukçuları arasında da bu tarifi yaygın olduğu belirtilmiştir. “Hüccet-i kaviyye” tarifinin ise meşhur fıkıh kitaplarında yer almadığı dile getirilerek, *Mecelle*'de gerek bu tarifi gerekse 1684. maddede yapılan tanımın hem

[22] İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî, *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhakîm b. Muhammed Şâkir-Enver Salih Ebu Zeyd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 5/922.

[23] Trablusî, *Mu'înü'l-hükkâm*, 68.

[24] İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 1/172.

[25] İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû' u fetâvâ Şeyhilislâm Ahmed İbn Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî (Medine: Vizâratü's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2004), 35/394.

[26] İbn Kayyim el-Cevziyye, *l'âmü'l-muvakkî'in*, 2/168. (İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşüyle ilgili naklettiği delil ve örneklerin değerlendirmesi için bk. Tozal, “İslam Muhâkeme Hukukunda Beyyine (İbn Kayyim Örneği)”, 351-362.

[27] Deliller için bk. Elif Mazlum, *Mecelle Mukaddimesinde Yer Alan İspat Vasıtalarıyla İlgili Kaideler* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 21-23.

[28] *Mecelle*, md. 1676.

[29] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/327; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/206, 213, 222; Münir el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/138; 4/37.

[30] Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Misrî, *Gamzû 'uyûnî'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 2/306.

[31] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/327; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle* (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, h. 1328), 8/5.

[32] *Mecelle*, md. 1684.

beyyineyi hem de şahitliği ifade ettiği açıklanmıştır.<sup>[33]</sup> İlâveten “hüccet” teriminin de “şahitlik” ile aynı anlamda kullanılabileceği belirtilerek, bu isimlendirmelerin muhtelif sebeplerden kaynaklandığına dikkat çekilmiştir. Buna göre şahitlik delilinin *beyyine* olarak isimlendirilmesi, davacının haklılığını ispat etmeye vesile olmasından dolayıdır. *Hüccet* şeklinde adlandırılması ise şahitlik delili ile karşı tarafa üstünlük sağlanması sebebiyledir. Burada *şahitlik* lafzıyla kastedilen *âdil şahitlik-tir*.<sup>[34]</sup> Yûsuf Âsaf (ö. 1938) da *Mecelle* şerhinde beyyinenin “âdil şahitlik” mânasına geldiğini dile getirmektedir.<sup>[35]</sup>

Hacı Reşid Paşa 1676. maddeyi şerh ederken her ne kadar ikrar ve yeminden nükûl delillerinin “kaviyye” ibaresinden dolayı beyyine dışında kaldığını ifade etse de<sup>[36]</sup> “Beyyine müddei için, yemin münkir üzerinedir.”<sup>[37]</sup> kaidenin beyanında, beyyinenin şahitlik ve yazılı delil olarak ikiye ayrıldığını dile getirmektedir. Ayrıca kati karînenin de hüküm verme sebeplerinden biri olması sebebiyle beyyine kapsamında değerlendirileceğini belirtmiştir.<sup>[38]</sup> Dolayısıyla Hacı Reşid Paşa'nın beyyineyi şahitlikle sınırlı tuttuğunu söylemek doğru olmaz.

Mecelle şârihlerinden Etâsî (ö. 1940) beyyineyi “açık delil” şeklinde tarif etmişse de beyyinenin tanımlandığı 1676. madde ile alâkalı bir beyanda bulunmamış ve hangi delilleri kapsadığını açıkça belirtmemiştir. Ancak diğer birtakım maddeleri şerh ederken beyyine terimini şahitlik mânasında kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>[39]</sup> Bununla birlikte hüccet olması açısından şahitlik ile ikrar delilleri arasında bir fark olmadığını belirtmesi,<sup>[40]</sup> beyyineyi şahitlik delili ile sınırlandırmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Muhammed Saîd er-Râvî (ö. 1936) ise *beyyine* kelimesinin “kati karîne, açık emâre ve âdil beyyine” mânasına geldiğini söylemiştir. Bu açıklamada zikredilen “âdil beyyine” tabiri ile âdil şahitlik kastedilmektedir. İzahtan anlaşılacağı üzere kati karîne ve açık emâre delilleri de beyyine kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>[41]</sup> Dolayısıyla Muhammed Saîd er-Râvî'nin de beyyineyi şahitlik delili ile sınırlandırmayıp kati karîne ve açık emâre anlamlarında kullandığı söylenebilir.

Münîr el-Kâdî'ye (ö. 1949) gelince fukahânın çoğunluğunun beyyineyi şahitlik delili ile sınırlandırdığını ve bu iki terimin eş anlamlı olarak birbirinin yerine kul-

[33] Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 4/327.

[34] Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/76; 4/327.

[35] Yûsuf Âsaf, *Mir'âtü'l-Mecelle* (Mısır: el-Matbaatü'l-Umûmiyye, 1894), 43.

[36] Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 8/5.

[37] *Mecelle*, md. 76.

[38] Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/163.

[39] Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/206, 213, 222.

[40] Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/213.

[41] Muhammed Saîd er-Râvî, *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmi's-şer'iyye* (Bağdat: Matbaatü Dârü's-Selâm, h. 1342),

lanıldığını, bazı İslâm hukukçularının ise beyyineye böyle bir sınırlama getirmediğini ifade etmiştir. O da ikinci görüşün daha isabetli olduğu kanaatindedir. Zira beyyine ikrar, şahitlik, yeminden nükûl, kasâme ve kati karîne gibi iddianın ispatını sağlayan her şey olabileceği için onun şahitlikten daha geniş bir anlamı vardır. Müddeiden dava konusuna göre farklı beyyinelerin talep edilmesi de bu görüşe dayanak sağlar. Ona göre kayıp olan bir kimsenin vefatına hükmedilebilmesi için doksan yaşına ulaşmasının gerekmesi, beyyinenin muhtevasının dava konusuna göre değişiklik gösterebileceğini ortaya koyan bir örnektir.<sup>[42]</sup>

Beyyinenin anlamı ile alakalı zikri geçen görüşlerin yanı sıra *Mecelle*'deki "Burhan ile sabit olan şey, iyânen sabit gibidir."<sup>[43]</sup> kaidesindeki *burhan* kelimesinin *beyyine* mânasına geldiğinin belirtilmesi sebebiyle, beyyinenin şâmil olduğu ispat vasıtalarının tespit edilmesi açısından söz konusu kaidenin doğru bir şekilde anlaşılması önem arz etmektedir. Kaidede zikredilen *burhan* kelimesi sözlükte "kuvvetli delil, kanıt"<sup>[44]</sup> anlamlarına gelirken terim olarak "hak ile bâtılı, sahih ile fâsidi birbirinden ayıran delil"<sup>[45]</sup> "şer'î beyyine"<sup>[46]</sup> veya "âdil beyyine"<sup>[47]</sup> şeklinde beyan edilmiştir. Bir şeyin iyânen sabit olması ise o şeyin açıktan görülmesiyle şüpheye yer bırakmayacak şekilde tespit edilmesi anlamına gelir.<sup>[48]</sup> Bu mânalardan yola çıkarak kaide genel olarak "Bağlayıcılık açısından, bir şeyin beyyine ile ispat edilmesi, o şeyin sanki görerek sabit olması gibidir."<sup>[49]</sup> şeklinde izah edilebilir.

"Burhan ile sabit olan şey, iyânen sabit gibidir."<sup>[50]</sup> kaidesinin şerhleri incelendiğinde, şahitliğin burhan yerine kullanıldığı örneklerin<sup>[51]</sup> yanı sıra ikrarın<sup>[52]</sup> ve yazılı delilin<sup>[53]</sup> de burhan olabileceğine işaret eden misallerin yer aldığı görülür. Şahitliğin dışındaki ispat vasıtalarının da burhan olabileceğini gösteren bu örnekler, aynı zamanda-birbirinin yerine kullanılan kelimeler olmaları sebebiyle- beyyinenin de farklı delilleri kapsamına alabileceğini ortaya koymaktadır.

[42] Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/138; 4/37.

[43] *Mecelle*, md. 75.

[44] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "brh", 13/51; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, "brh", 1180.

[45] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/74.

[46] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/74; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/161; Âsaf, *Mir'âtü'l-Mecelle*, 42; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/213.

[47] Muhammed Saîd er-Râvî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/123; Ahmed Zerka, *Şerhu'l-kavâ'id-i-fikhiyye*, 367.

[48] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/74; Muhammed Saîd er-Râvî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/124; Âsaf, *Mir'âtü'l-Mecelle*, 43; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/213.

[49] Mesud Efendi, *Mir'ât-i Mecelle* (İstanbul: y.y., 1884), 33; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/74; Muhammed Saîd er-Râvî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/124; Âsaf, *Mir'âtü'l-Mecelle*, 43; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/213.

[50] *Mecelle*, md. 75.

[51] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/74; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/213; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/137.

[52] Abdüssettâr Efendi, Kırımlı, *Teşrihu Kavâidi'l-külliyeye fi'l-ahkâmî'l-fer'iyyeti'l-ameliyye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, h. 1301), 41; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/74; Muhammed Saîd er-Râvî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/124; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/213; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/137.

[53] Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/161; Muhammed Saîd er-Râvî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/124.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, her ne kadar beyyinenin şahitlikle sınırlı olmadığını açıkça dile getirmeseler bile burhan ile hüccet kelimelerinin muhtevasına şahitlikten başka delillerin de dahil edilmesi ve beyyine, burhan ve hüccet terimlerinin yakın anlamlı olarak birbirinin yerine kullanılması, dolaylı bir şekilde beyyinenin kapsamının şahitlikten daha geniş olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla fukaha arasındaki ihtilâfin uygulamada ciddi bir neticesinin olmadığı söylenebilir. Zira gerek klasik fûrû-i fıkıh kaynaklarında<sup>[54]</sup> gerekse *Mecelle'de*<sup>[55]</sup> *kitabü'd-da'vâ ve'l-beyyinât* ya da *kitâbü'l-kazâ* bölümlerinde şahitlikle beraber başka ispat vasıtaları da işlenmiştir. Ancak hem şahitliğin görüşler arasındaki ortak nokta olması hem de en kuvvetli ispat vasıtalarından biri kabul edilmesi sebebiyle, beyyine teriminin mutlak olarak kullanıldığı yerlerde genellikle şahitliğin kastedildiği söylenebilir.<sup>[56]</sup>

## 2. BEYYİNELER ARASINDA TEÂRUZ VE TERCİH

Klasik kaynaklarda beyyinelere arasındaki çelişki çoğunlukla teâruz terimiyle ifade edildiği için başlıkta bu kelime kullanılmıştır. Teâruz hem usûl-i fıkıhtaki deliller hem de beyyinelere arasındaki çelişkiyi ortaya koyacak şekilde "birbirine denk iki hüccetten her birinin, diğerinin zorunlu kıldığı şeyin aksini gerektirecek şekilde birbiriyle karşı karşıya gelmesi"<sup>[57]</sup> olarak tanımlanabilir. Mecelle'de ise beyyinelere arasında teâruz konusu "tenâzû' ve tercih-i beyyinât" başlığı altında işlenmiştir. Aynı zamanda söz konusu çelişkiyi belirtmek için *ihtilâf*<sup>[58]</sup> ve *tenâkuz*<sup>[59]</sup> terimlerinin kullanıldığı da müşahede edilmiştir.

Tercih terimi usûl-i fıkıh eserlerinde genellikle "bir tarafı destekleyen bir emâreye dayanarak onu yeğlemek"<sup>[60]</sup> şeklinde tarif edilmiştir. *Mecelle'nin* "tercih-i beyyinât" konusu incelendiğinde, ilgili örneklerde genellikle tercih sözcüğünün fiil

[54] Serahsî, *el-Mebsût*, 17/28-200; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 826-839; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/612-650; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/275-343.

[55] Mecelle, md. 1676-1783.

[56] Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ*, 163; Bardakoğlu, "Beyyine".

[57] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğanî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 2/12; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafê el-Vergammî et-Tûnisî, *el-Muhtasarü'l-fikhî*, thk. Hâfîz Abdurrahmân Muhammed Hayr (Dubai: Mescidü ve Merkezü'l-Fârûk Ömer b. Hattâb, 2014), 9/463; Buhûti, Mansûr b. Yûnus b. Salâhidîdîn, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)il-İknâ'* (Beirut: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1983), 15/245.

[58] bk. Mecelle, md. 1712.

[59] bk. Mecelle, md. 1615.

[60] Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 339; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/249; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbüri, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/175; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî, *et-Temhid fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim (Cidde: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1985), 4/226.

olarak kullanıldığı görülür.<sup>[61]</sup> Bu bağlamda tercih kelimesi “beyyineler teâruz ettiği zaman, taraflardan birini destekleyen bir emâreye dayanarak onun yeğlenmesi”<sup>[62]</sup> şeklinde tanımlanabilir.

*Mecelle*’de beyyineler arasında teâruz ve tercih konusu “beyyinât ve’t-tahlîf” kitabının dördüncü babında yer almaktadır. Bu bab “tenâzû‘ bi’l-eydî”, “tercih-i beyyinât”, “ihtilâf halinde iddiası kabul edilecek kimse ve tahkîm-i hâl” ve “tehâlûf” olmak üzere dört fasıldan ibarettir.<sup>[63]</sup> Bu çalışmanın *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* bağlamında bir araştırma olması sebebiyle, konu *Mecelle*’deki başlıklar çerçevesinde işlenecektir. Ayrıca zikri geçecek meselelerle alâkalı mezhepler arasındaki temel farklılıklar da kısaca ele alınacaktır.

## 2.1. Tenâzû‘ bi’l-eydî

Sözlükte “ihtilâfa düşme, karşılıklı konuşma, çekişme, münakaşa etme”<sup>[64]</sup> mâ-nalarına gelen tenâzû‘ kelimesi, terim olarak “tarafların her birinin haklı olduğunu iddia etmesi”<sup>[65]</sup> şeklinde tarif edilebilir. *Bi’l-eydî* tabiri ise *bi* harficeri ile *yed* sözcüğünün çoğulu olan eydî lafzından ibaret olup<sup>[66]</sup> “zilyedlik” terimini ifade etmektedir.<sup>[67]</sup> Zilyedlik ise *Mecelle*’de “bir ayna bilfiil el koyan yahut tasarruf-ı müllak (sahibi gibi tasarruf eden) ile tasarrufu sabit olan kimse”<sup>[68]</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Daha açık bir şekilde “mâlik sıfatıyla veya mâlik gibi tasarruf etme niyetiyle bir ayn üzerinde kurulan fiilî hâkimiyet”<sup>[69]</sup> olarak tanımlanabilir. Bu açıklamalardan hareketle *tenâzû‘ bi’l-eydî* tabiri “iki veya daha fazla şahsın, bir ayn üzerindeki zilyedlik vasfında ihtilâfa düşmesi”<sup>[70]</sup> şeklinde açıklanabilir.

Ali Haydar Efendi, *Mecelle*’de bu konu ile alâkalı ilk maddede<sup>[71]</sup> zikredilenleri ihtimaller üzerinden maddeleştirerek açıklamıştır. Buna göre birinci ihtimal, tarafların davacının gayrimenkul üzerindeki zilyedliği hususunda birbirlerini doğru-

[61] Örnekler için bk. *Mecelle*, md. 1758, 1761, 1763, 1764, 1765, 1766, 1767.

[62] Mazlum, *Mecelle Mukaddimesinde Yer Alan İspat Vasıtalarıyla İlgili Kaideler*, 49.

[63] *Mecelle*, md. 1754-1783.

[64] İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “nza”, 8/351; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîd*, “nza”, 766; İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu‘cemü’l-vasît*, “nza”, 914.

[65] Muhammed Ravvâs Kal‘acî, *Mu‘cemu lughatî’l-fukahâ* (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 2010), 127.

[66] İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu‘cemü’l-vasît*, “zv”, 317; “yd”, 1063.

[67] Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 4/511; Etâsî, *Şerhu’l-Mecelle*, 5/431; Münîr el-Kadî, *Şerhu’l-Mecelle*, 4/137.

[68] *Mecelle*, md. 1679.

[69] Şevket Topal, “Zilyedlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03.01.2022).

[70] Serahsî, *el-Mebsût*, 17/35; İbnü’l-Hümâm, *Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, Şerhu Fethi’l-kadîr ‘ale’l-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, nr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 8/293; Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 4/511; Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu’l-Mecelle*, 8/127.

[71] *Mecelle*, md. 1754.

lamalarıdır. Bu durumda davalı, davacının zilyedliğini kabul ettiği için davacının beyyine ikame etmesi kabul edilmez. Zaten tarafların birbirini doğrulaması, aslında ortada bir iddianın olmadığını göstermektedir. İkinci ihtimal ise birincisinin tam tersidir. Buna göre taraflar, davalının gayrimenkul üzerindeki zilyedliği konusunda birbirini doğrulamaktadır. Böyle bir ihtimal gerçekleştiğinde davacının gayrimenkulün kendine ait olduğuna dair beyyine getirmesi kabul edilmezken, davalının söz konusu aynın davacıya ait olmadığına dair yemin etmesi gerekir. Üçüncü ihtimal davalının zilyed olması ve davasını beyyine ile ispat etmesidir. Dördüncü ihtimal ise davalının zilyed olmasının yanı sıra bunu inkâr etmesi ve davacının, davalının zilyedliğini ispat etmesidir. Bu durumda davacı tarafından ikame edilen beyyine kabul edilir.<sup>[72]</sup>

Üzerinde ihtilâf edilen bir gayrimenkuldeki zilyedlikle ilgili diğer maddede tarafların her ikisinin zilyedlik iddiasında bulunması durumu açıklanmaktadır. Eğer her iki taraf zilyed olduğunu iddia ederse ikisinden de beyyine talep edilir. Her ikisi beyyine ikame ederse, ikisinin de müştereken zilyed olduğuna hükmolunur. Taraflardan biri beyyine ileri sürmekten âciz kaldığında diğer taraf beyyine getirirse, beyyine getirenin zilyed, diğerinin de hariç (zilyed olmayan davacı) olduğuna hükmedilir. İki taraf da beyyine ikame edemezse, her ikisine diğerinin talebiyle karşı tarafın zilyed olmadığına dair yemin teklif edilir. İkisi de yeminden nükûl ederse, müştereken zilyed olduklarına hükmedilir. Eğer taraflardan biri yemin ederken diğeri nükûl ederse, yemin edenin tek başına zilyed olduğuna hükmolunur. Şayet ikisi de yemin ederse, hiçbirinin zilyed olduğuna hükmolunmaz ve hakikat ortaya çıkana kadar tevakkuf edilir.<sup>[73]</sup>

Tarafların ikisinin de bir gayrimenkulde zilyed olduğu iddiası durumuyla ilgili *Mecelle*'de aktarılanlar; Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşleri<sup>[74]</sup> ile paralellik gösterirken Şâfiî mezhebi kaynaklarında farklı açıklamalar yapılmıştır. Bu mezhebe göre bir ayn üzerinde zilyed olduğunu iddia eden tarafların veya üçüncü bir kişinin zilyed olması fark etmeksizin, içlerinden hangisi beyyine ikame ederse onun lehine hüküm verilir. Her iki taraf da beyyine getirirse, mezhebin sahih görüşüne göre beyyinelere teâruz edeceği için hiç delil sunulmamış gibi kabul edilir. Diğer bir görüşe göre ise ya hakikat ortaya çıkana kadar beklenir ya üzerinde hak iddia edilen gayrimenkul aralarında bölüştürülür ya da kura çekilir.<sup>[75]</sup>

[72] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/513-514.

[73] *Mecelle*, md. 1755; Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 704; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 8/131-134; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/433-439; Münir el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/139-140.

[74] Serahsî, *el-Mebsût*, 17/32; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîf ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâ'ik şerhu-Kenzî'd-dekâ'ik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyyetü'l-Kübrâ, h. 1315), 4/329; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlîbî el-Bağdâdî, *et-Telkîn fî'l-fikhi'l-Mâlikî*, thk. Ebû Üveys Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/215; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (İmbaba: y.y., 1997), 6/154.

[75] Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 3/413; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/636-637.

## 2.2. Tercih-i Beyyinât

*Mecelle*'nin "beyyinât ve't-tahlîf" kitabının dördüncü babının ikinci faslı "tercih-i beyyinât" başlığı altında ele alınmıştır. Bu fasıldaki maddeler "Beyyine, hilâf-ı zâhiri ispat için, yemin aslın bekası içindir."<sup>[76]</sup> kaidesine dayandırılmıştır. Kaide-den hareketle, ilgili maddelerde zâhirin veya aslın desteklediği tarafa göre davacı ve davalı belirlenerek beyyineler arasında tercihte bulunulmuştur.<sup>[77]</sup>

*Mecelle* şerhlerinin bazılarında *tercih-i beyyinât* konusu çerçevesinde, beyyineler teâruz ettiğiinde bunun giderilmesi için üç yöntem zikredilmiştir. İlk yöntem teâruz eden beyyinelerden birinin tercih edilip diğerinin reddedilmesidir. İkincisi teâruz halindeki beyyinelerin birbiriyle eşit ve ikisiyle amel etmenin mümkün olmasıdır. Son yöntem ise beyyineler birbiriyle eşit iken her ikisiyle amel etmenin mümkün olmayıp hepsinin tesâkut etmesidir.<sup>[78]</sup> Bu fasılda yer verilen maddelerde, zikredilen üç yöntemden hangisinin izlenmesi gerektiği örneklerle birlikte beyan edilmiştir. İlgili maddeler konularına göre yedi kısımda incelenebilir:

a. *Müstakil olarak zilyedlik iddiasında bulunan ile ortaklık iddiasında bulunan beyyineleri arasında tercih*: "Tercih-i beyyinât" faslındaki ilk maddede bir mal üzerinde taraflardan birinin müstakil diğerinin müştereken zilyed olduğu iddiasıyla birlikte her ikisinin de beyyine getirdiği durum ele alınmıştır. İlgili maddeye göre bu durumda müstakil olarak zilyedlik iddiasında bulunanın beyyinesi tercih edilir. Eğer her iki taraf müstakil olarak kendisinin zilyed olduğunu iddia eder ve bunu ispatlayan bir beyyine ikame ederse, bu mal üzerinde ortak oldukları şeklinde hüküm verilir. Şayet taraflardan biri beyyine ileri sürerken diğeri bundan âciz kalırsa, malın müstakil olarak beyyine getiren tarafa ait olduğuna hükmolunur.<sup>[79]</sup> Zira müstakil zilyedlik iddiasında bulunan taraf, -evin yarısında ortaklık iddiası bulunan başka bir taraf olduğu için- hariç (zilyed olmayan davacı) kabul edilir. Beyyine ikame etme yükümlülüğü davacıya ait olduğu için<sup>[80]</sup> bu meselede haricin beyyinesi muteberdir. Nitekim beyyinenin hilâf-ı zâhiri ispat için getirilmesi gerektiğini belirten kaide<sup>[81]</sup> zilyedlikle zâhir olan durumun aksini savunan davacının beyyinesinin kabul edilmesini gerektirir.<sup>[82]</sup>

[76] *Mecelle*, md. 77.

[77] Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 8/134; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/137-141.

[78] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/519-520; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 8/134-135; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/440-443; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/141-142.

[79] *Mecelle*, md. 1756.

[80] *Mecelle*, md. 76.

[81] *Mecelle*, md. 77.

[82] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/519-520; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/444-447; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/142.



*Mecelle'* de bu meseleyle alâkalı aktarılanlar Hanefiler'in<sup>[83]</sup> ve Hanbeliler'in<sup>[84]</sup> meşhur olan görüşleri ile aynıdır. Mâlikiler'in bu hususla ilgili iki görüşü nakledilmiştir. Bunların birine göre malın dörtte üçü müstakil olarak zilyedlik iddiasında bulunan kişi için, kalan dörtte biri ise ortaklık iddia eden taraf içindir. Diğer görüşlerine göre taraflar evi eşit olarak bölüşürler.<sup>[85]</sup> Şâfiî hukukçular ise malın yarısının müstakil olarak zilyedlik iddia eden tarafa ait olduğunu belirtirken diğer yarısı için kura çekme, bu yarımı da aralarında bölüşürme ve her iki tarafın bu kısımdaki hakkını düşürme şeklinde üç farklı görüş nakletmişlerdir.<sup>[86]</sup>

*b. Zilyedin ve haricin (zilyed olmayan davacının) beyyineleri arasında tercih:* Zilyed ve haricin her ikisinin beyyine getirdiği durumda tercih yapılabilmesi, iddialarının mutlak veya mukayyed mülkiyetle ilgili olması yahut tarih belirtilip belirtilmemesi ihtimallerine göre farklılık göstermektedir. İlgili maddeler, bu ihtimaller esas alınarak şu şekilde incelenebilir:

*b.a. Tarih beyan edilmeyen mutlak mülkiyet davası:* *Mecelle'* de mutlak mülkiyetten kasıt "miras ve satın alma gibi bir mülk edinme sebebiyle mukayyed olmayan mülkiyet"<sup>[87]</sup> şeklinde açıklanmıştır. Bu davalarda, haricin beyyinesine itibar edileceği dile getirilmiştir.<sup>[88]</sup> Zilyed zâhire tutunduğu için davalı sayılmış ve beyyine ikame etmekle davacının yükümlü olması sebebiyle haricin beyyinesi tercih edilmiştir. Zira haricin ileri sürdüğü beyyine, mülkün hariçtekine, yani kendisine ait olduğunu ortaya koyduğu için daha kuvvetlidir.<sup>[89]</sup> Meseleye dair şöyle bir örnek verilmiştir:

"Bir kimse, başkasının elinde olan bir ev için 'Bu ev benim mülkümdür. Şu kişi, haksız yere bu evi sahiplendi ve ben bu evin bana teslim edilmesini talep ediyorum.' dediğinde, zilyed olan da 'Bu ev benim mülkümdür. Bu sebeple, haklı olarak onu sahiplen-dim.' derse, haricin beyyinesi tercih edilir."<sup>[90]</sup>

[83] Serahsî, *el-Mebsût*, 17/85; Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Sadrü's-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, *Şerhu Edebi'l kâdî li'l-Hassâf*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1977), 3/237.

[84] İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 6/166.

[85] Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd Abdîrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fî'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât*, thk. Muhammed Abdülazîz ed-Debbâğ (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 9/48.

[86] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fî fıkhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdümevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 17/373.

[87] *Mecelle*, md. 1678.

[88] *Mecelle*, md. 1757.

[89] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/523; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/451; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/143.

[90] *Mecelle*, md. 1757.

*Mecelle*'de nakledilen bu açıklamalar Hanefîler'in<sup>[91]</sup> ve Hanbelîler'in meşhur görüşleri<sup>[92]</sup> ile paralellik göstermektedir. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ise zikredilen durumda ya tarafların her ikisi birbirini yalanlayan beyyineler ikame ettikleri için delillerin ikisi de kabul edilmez ve dava konusu olan mal zilyedin elinde kalır ya da zilyedlik vasfının desteklediği kişinin beyyinesi tercih edilir.<sup>[93]</sup>

*b.b. Satın alma gibi tekrarı mümkün bir sebeple mukayyed olan ve tarih beyan edilmeyen mülkiyet davaları:* Bu meseleyle ilgili maddede tıpkı bir öncekinde olduğu gibi haricin beyyinesinin tercih edileceği belirtilmiştir. Ancak hem davacı hem de davalı iddia konusu olan malı, aynı şahıstan aldığı iddia ederse zilyedin beyyinesi kabul edilir.<sup>[94]</sup> Konuya dair şöyle bir örnek verilmiştir:

“Bir kimse, başka bir kimsenin elinde olan bir dükkân için ‘O benim mülkümdür, bu dükkânı ben Zeyd'den aldım. Benim mülkümden, bu adam haksız yere onu sahipleniyor.’ diye iddia ettiğinde, zilyed olan ‘Ben onu Bekir'den aldım.’ ya da ‘O bana babamdan miras kaldı.’ diyerek, bu dükkânı sahiplendiğini söylerse, haricin beyyinesi tercih edilir. Ancak eğer zilyed ‘Ben bu dükkânı Zeyd'den aldım.’ derse, zilyedin beyyinesi tercih edilir.”<sup>[95]</sup>

*Mecelle*'deki konuyla ilgili açıklamalar Hanefî mezhebi kaynaklarında nakledilenlerle paralellik göstermektedir.<sup>[96]</sup> Mâlikî ve Şâfiîler'e göre zikredilen her iki durumda zilyedin beyyinesi tercih edilir.<sup>[97]</sup> Hanbelîler tarafların malı üçüncü bir kişiden satın aldığı iddia etmesi gibi bir ayrıma gitmeksizin, böyle bir dava söz konusu olduğunda tarih beyan edilmeyen mutlak mülkiyet davasındaki gibi hüküm verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>[98]</sup>

*b.c. Hayvanın yavrulaması (nitâc) gibi tekrarı mümkün olmayan bir sebeple mukayyed olan mülkiyet davaları:* *Mecelle*'nin ilgili maddesinde bu şekildeki mülkiyet davalarında zilyedin beyyinesinin tercih edileceği belirtilmiştir. “Örneğin zilyed ve hariç bir tayın üzerinde ihtilâf ederek, her biri bu tayın kendi atından doğdu-

[91] Serahsî, *el-Mebsût*, 17/30; Cemâleddin Abdürrahim İmâdüddin el-İmâdî el-Merginânî, *Fusûlü'l-ihkâm li usûlü'l-ahkâm* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 2451), 115a.

[92] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/279-280.

[93] Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Matbaatü's-Seade, h. 1323), 5/186-187; Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Herevî el-Abbâdî, *el-İsrâf fî edebî'l-kadâ ve gâvâmi'zî'l-hükûmât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 359), 84b; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/413.

[94] *Mecelle*, md. 1758.

[95] *Mecelle*, md. 1758.

[96] İbn Mâze, Ebû'l-Meâlî Bürhânüddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 7/60.

[97] Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî, *Şerhu Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 7/231-232; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1938), 10/333.

[98] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 16/297-298.

ğunu iddia ederse, zilyedin beyyinesi tercih edilir.”<sup>[99]</sup> Fukahanın çoğunluğu, söz konusu durumda zilyedin beyyinesinin tercih edilmesi gerektiği görüşünde birleşmişlerdir.<sup>[100]</sup>

*b.d. Tarih belirtilen davalar:* Mecelle'deki ilgili maddeye göre tarih belirtilen davalarda, daha erken tarih zikreden tarafın beyyinesi tercih edilir. Örneğin:

“Bir kimse, başkasının elinde olan bir arsa için ‘Ben bu arsayı bir sene önce, falan kişiden satın aldım.’ diye iddia ettiğinde, zilyed olan ‘Bu arsa bana beş sene önce vefat eden babamdan kaldı.’ derse, zilyedin beyyinesi tercih edilir. Ancak eğer babasının altı ay önce vefat ettiğini söylerse, haricin beyyinesi tercih edilir.”<sup>[101]</sup>

Ayrıca bir sonraki maddede hayvanın yavrulaması (nitâc) davalarında tarihe dikkat edilmemesi gerektiği açıklanmıştır. Hayvanın yavrulaması davalarında “ancak müddeâ bihin yaşının, zilyedin söylediği tarihe muvafık olmayıp, haricin ifade ettiği tarihe uygun olduğu durumda, haricin beyyinesi tercih edilir.”<sup>[102]</sup>

*Mecelle*'nin tarih belirtilen davalarla ilgili maddesi Hanefi, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşleriyle aynıdır.<sup>[103]</sup> Şâfiîler'in de bir görüşü bu doğrultudadır. Diğerine göre ise tarafların beyyineleri eşitmiş gibi kabul edilerek tarihe itibar edilmez ve zilyedin beyyinesi tercih edilir.<sup>[104]</sup>

*c. Bazı akitlerle ilgili ikame edilen beyyineler arasında tercih:* “Tercih-i beyyinât” faslında yer verilen maddelerden bir kısmında alışveriş, hibe, rehin, icâre ve âriyet gibi birtakım akitlerle alâkalı oluşabilecek ihtilâflarda, tarafların iddialarına yönelik getirdikleri beyyineler arasında nasıl tercihte bulunulacağı açıklanmıştır.<sup>[105]</sup> Konuyla ilgili maddeler şu şekilde ele alınabilir:

*c.a. Ziyade beyyinesinin tercihi:* Bu ifadeden borç, akit konusu olan mal ya da satılan malın ücreti gibi hususlarda ihtilâf gerçekleştiğinde miktarın daha fazla

[99] Mecelle, md. 1759.

[100] Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebil' kâdî*, 3/237; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Saîd Bekdâş (Medine: Dârü's-Sirâc, 2019), 5/316-317; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, nşr. Muhammed Bûhubze (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 11/11; Abbâdî, *el-İşrâf* (Yeni Cami, 359), 84b; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 16/279.

[101] Mecelle, md. 1760.

[102] Mecelle, md. 1761.

[103] Mergînânî, Cemâleddin, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Beyazîd, 2451), 115a; Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, *el-Fevâki-hü'd-devânî alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 2/228; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 16/279.

[104] Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2007), 19/144.

[105] Mecelle, md. 1762, 1763, 1764, 1765.

olduğunu ispat eden beyyinenin tercih edileceği kastedilmektedir.<sup>[106]</sup> *Mecelle*'deki ilgili maddede ziyadelik vasfının bir tercih sebebi olduğu “Ziyade beyyinesi evlâdır...”<sup>[107]</sup> şeklinde dile getirilmektedir. Bu madde “Berâet-i zimmet asıldır.”<sup>[108]</sup> kaidesine dayanmaktadır. Zira ihtilâf söz konusu olan borcun, malın ya da ücretin karşı tarafın iddiasından daha az olduğunu savunan kişi, kendisine nisbet edilen fazla miktardan zimmetinin berî olduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple berâet-i zimmet aslına tutunan taraf davalı sayılacağı için, her iki tarafın beyyine ikame ettiği durumda miktarın fazla olduğunu ispatlayan davacının beyyinesi tercih edilir.<sup>[109]</sup>

*Mecelle*'de zikredilen bu madde Hanefî fukahasının görüşü<sup>[110]</sup> ile aynıdır. Şâfiîler'e göre böyle bir ihtilâf söz konusu olduğunda yemini ile birlikte müşterinin sözüne itibar edilir.<sup>[111]</sup> Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise bu durum, taraflara karşılıklı yemin ettirilmesini (tehâlûf) gerektirir.<sup>[112]</sup>

*c.b. Temlik beyyinesinin âriyet beyyinesine tercihi: Mecelle*'deki ilgili maddeye göre bir malın mülkiyet devrini sağlayan hukukî bir işlemle satıldığını ispatlayan beyyine, âriyet olarak verildiğini ortaya koyan beyyineye tercih edilir. “Örneğin bir kimse başka bir kişinin elinde olan mal için ‘Ben sana bunu âriyet olarak vermiştim.’ diyerek geri vermesini istediğinde, davalı ‘Sen bana bu malı satmıştın.’ veya ‘Hibe etmişsin.’ derse bey’ ya da hibe beyyinesi tercih edilir.”<sup>[113]</sup> Aslında bu madde “Ziyade beyyinesi evlâdır...”<sup>[114]</sup> maddesine dayanmaktadır. Zira âriyet, akit konusu olan malın sadece menfaat mülkiyetine sahip olmayı gerektirirken, temlik hem aynına hem de menfaatine mâlik olmayı icap ettirir. Dolayısıyla temlik beyyinesi daha fazla olanı ispat ettiği için âriyet deliline tercih edilir. Buradan hareketle söz konusu maddenin “Berâet-i zimmet asıldır.”<sup>[115]</sup> kaidesinin sonuçlarından biri olduğu söylenebilir.<sup>[116]</sup> Hanefî mezhebi kaynaklarında da bu konudaki görüşün “Temlik beyyinesi, âriyet beyyinesinden evlâdır.”<sup>[117]</sup> şeklinde zâbit haline getirildiği görülmektedir.

[106] Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 8/147-148; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/482.

[107] *Mecelle*, md. 1762.

[108] *Mecelle*, md. 8.

[109] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/25; Muhammed Saîd er-Râvî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/24-25; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/26-27; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/63.

[110] Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î fî tertîbîş-şerâ'î*, thk. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 8/443.

[111] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 7/246.

[112] Haraşî el-Mâlikî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, 5/196; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/145.

[113] *Mecelle*, md. 1763.

[114] *Mecelle*, md. 1762.

[115] *Mecelle*, md. 8.

[116] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/536; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/26-27; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/148.

[117] İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râ'ik şerh-u Kendzi'd-dekâ'ik*, nşr. Zekeriyyâ Amîrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 7/193.

*c.c. Bey' beyyinesinin, hibe, rehin ve icâre beyyinesine tercihi:* Mecelle'de bu konuyla alakalı maddeye göre bir malın satın alındığını ispatlayan beyyine ile hibe veya rehin olarak alındığını yahut kiralandığını ortaya koyan beyyine teâruz ettiğinde bey' beyyinesi tercih edilir.<sup>[118]</sup> Aslında bu madde de “Ziyade beyyinesi evlâdır...”<sup>[119]</sup> maddesinin ve dolayısıyla “Berâet-i zimmet asıldır.”<sup>[120]</sup> kaidesinin bir sonucudur. Zira bey' muâvazalı akitlerden olduğu için hibeden, akit konusu olan malın hem maddî varlığına hem de menfaat mülkiyetine mâlik olmayı gerektirmesi sebebiyle de icâreden daha kuvvetlidir. Ayrıca rehlin teminat gayeli akitlerden olması sebebiyle ondan daha kuvvetlidir. Bu sebeple bey' beyyinesinin, ziyade olanı ispat ettiği kabul edilir.<sup>[121]</sup> “Örneğin; Bir kimse, başka bir kimseye ‘Ben sana falanca malı sattım, ücretini öde.’ dediğinde, karşı taraf ‘Sen bunu bana hibe etmiştin.’ derse, bey' beyyinesi tercih edilir.”<sup>[122]</sup> İslâm hukukçularının çoğunluğu da böyle bir ihtilâf söz konusu olduğunda bey' beyyinesinin tercih edilmesi gerektiği görüşünde ittifak etmişlerdir.<sup>[123]</sup>

*c.d. Âriyetin, mutlak olarak verildiğini ortaya koyan beyyinenin tercihi:* Mutlak âriyette âriyet olarak alınan mal, örf ve âdetin çizmiş olduğu sınırlar çerçevesinde zaman, mekân ve şekil açısından istenildiği gibi kullanılabilir.<sup>[124]</sup> Âriyet akdinin mutlak olması hilâf-ı asıl, mukayyed olması ise asıl olduğu için akdin mutlak olduğunu iddia eden taraf davacı sayılır ve ihtilâf halinde onun beyyinesi tercih edilir.<sup>[125]</sup> Konuya dair verilen örnek şu şekildedir:

“İâre edilen bir at, müsteîrin elinde telef olduğunda, muîr ‘Onu sana dört gün kullanman için iâre etmiştim ve sen bu süre zarfında onu bana teslim etmedin. Beşinci günde senin elinde helak oldu. Bu sebeple onun kıymetini tazmin et.’ dediğinde, müsteîr ‘Sen öyle dört gün diye bir takyidde bulunmadın ve alehtlak o malı kullanmam için bana iâre ettin.’ diye iddiada bulunursa müsteîrin beyyinesi (akdin mutlak olduğunu ispatlayan beyyine) tercih edilir.”<sup>[126]</sup>

*d. Sıhhat ve maraz-ı mevt beyyineleri arasında tercih:* “Sıhhat ve maraz-ı mevt beyyineleri” tabiri ile hukukî sonuçları olan bir fiilin fâili hem sağlıklıyken hem de

[118] Mecelle, md. 1764; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 4/536; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/486-487; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/148.

[119] Mecelle, md. 1762.

[120] Mecelle, md. 8.

[121] Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 4/536; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 8/149; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/486-487; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/148-149.

[122] Mecelle, md. 1764.

[123] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 7/193; Ebül-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî el-Kazvîni, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmecvîd (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 5/391; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/356.

[124] Mecelle, md. 816.

[125] Mecelle, md. 1765; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 4/538; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/218; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/149.

[126] Mecelle, md. 1765.

ölüm hastalığına yakalandığında vuku bulduğuna dair birbiriyle teâruz eden beyyineler kastedilmektedir. *Mecelle*'ye göre teâruz eden bu beyyinelerden söz konusu eylemin sağlıklıyken gerçekleştiğini ispat edeni tercih edilir. "Örneğin bir kimse, vârislerinden birine, bir malı hibe edip vefat ettiğinde, başka bir vâris onu maraz-ı mevt halinde hibe etmiş olduğu, mevhubün leh ise sıhhatinde hibe ettiği iddiasında bulunursa, mevhubün lehin beyyinesi tercih edilir."<sup>[127]</sup>

Sıhhat beyyinesinin tercihi "Hâdis olan işte asıl olan, onu en yakın vaktine izâfe etmektir."<sup>[128]</sup> kaidesinin sonuçlarından biridir. Zira örnekteki ihtilâf, hibe edilen vakit ile alâkalıdır. İddia edilen iki vakitten yakın olanı maraz-ı mevt hali olduğuna göre, bu asla tutunan taraf davalıdır. O halde fiili uzak vaktine izâfe eden taraf -hilâf-ı aslı savunduğundan dolayı- davacı olacağı için onun beyyinesi tercih edilir.<sup>[129]</sup> *Mecelle*'nin bu maddesi Hanefî mezhebinin görüşü ile paralellik gösterirken<sup>[130]</sup> Şâfiîler'e göre maraz-ı mevt beyyinesinin tercih edilmesi gerekir.<sup>[131]</sup>

*e. Akıl ve cünûn ile ateh beyyineleri arasında tercih:* "Akıl ve cünûn ile ateh beyyineleri" ifadesi ile fikhî sonuçları olan bir fiilin fâili hem akıllıyken hem de mecnun ya da ma'tûh iken vuku bulduğuna dair birbiriyle teâruz eden beyyineler kastedilmektedir. *Mecelle*'nin ilgili maddesine göre teâruz eden bu beyyinelerden, fâilin akıllıyken söz konusu fiili gerçekleştirdiğini ispatlayana tercih edilir. Zikredilen örneğe göre:

"Bir kimse 'Sen akıllı iken evini senden şu kadar dirheme satın aldım.' diye bir iddiada bulduktan sonra, o kişi de 'Alışveriş esnasında ben mecnun idim.' diye iddia etse ve her ikisi de iddiasını ispat için beyyine getirirlerse, satıcının akıllı olduğunu iddia edenin delili tercih edilir."<sup>[132]</sup>

Zira mecnun olan kişinin yaptığı akit bâtul olduğundan dolayı, bunun aksini iddia eden taraf beyyine getirirse, hilâf-ı zâhir ispat edilmiş olur.<sup>[133]</sup> Hanefî mezhebi kaynaklarında da bu durumda akıl beyyinesinin tercih edileceği ifade edilirken<sup>[134]</sup>

[127] *Mecelle*, md. 1766; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/538-539; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/490-491; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/150.

[128] *Mecelle*, md. 11.

[129] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/538-539; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 8/151; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/492; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/68; 4/150.

[130] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 7/193.

[131] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 6/55.

[132] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/539; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/151.

[133] Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/492-493.

[134] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 7/193; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dimaşkı, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr tekmiletü Redd'il-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvirî'l-Ebsâr*, thk. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 11/242.

Mâlikî ve Şâfilîlere göre cünûn beyyinesine itibar edilir.<sup>[135]</sup>

*f. Bir şeyin sonradan meydana getirildiğini gösteren (hudûs) beyyine ile o şeyin eskiden beri var (kadîm) olduğunu ispatlayan beyyine arasında tercih: Mecelle'de aktarılanlara göre bir şeyin sonradan meydana getirildiğini gösteren beyyine ile o şeyin kadîm olduğunu ispatlayan beyyine teâruz ettiğinde hudûs delili tercih edilir. Örneğin:*

“Bir kimsenin mülkünden geçen su yolunun, sonradan yapıldığı ya da eskiden beri mevcut olduğu hususunda ihtilâf çıktığında, ev sahibi, yeni yapıldığını iddia ederek bunun kaldırılmasını isterse, su yolunun sahibi de bunun eski olduğunu iddia ederse, ev sahibinin beyyinesi tercih edilir.”<sup>[136]</sup>

Zikredildiği üzere hudûs beyyinesinin tercih edilmesinin gerekliliği “Kadîm, kıdemi üzere terk olunur.”<sup>[137]</sup> kaidesinin sonuçlarından biridir. Buna göre başlangıçta bilinmeyen şey hilâfına delil getirilmedikçe bulunduğu hal üzere kalır. “Hakku'l-mürûda, hakku'l-mecrâda ve hakku'l-mesilde kadîme itibar olunur.”<sup>[138]</sup> maddesi de aksine beyyine ikame edilmediği sürece kadîme itibar edilmesi gerektiğini belirtmektedir. O halde tarafların her ikisi beyyine getirirse bir şeyin sonradan meydana getirilmesi zâhirin hilâfı olacağı için hudûs delili tercih edilir.<sup>[139]</sup> Bu görüş Hanefî fukahasının aktardıkları<sup>[140]</sup> ile aynıyken, Şâfilîlere göre böyle bir teâruz vuku bulduğunda söz konusu şeyin kadîm olduğunu ispatlayan beyyine tercih edilir.<sup>[141]</sup>

*g. Râcih tarafın beyyine ikame etmekten âciz kalması durumu: “Tercih-i beyyinât” faslında yukarıda açıklanan hususlara yer verildikten sonra, râcih tarafın beyyine getirememesi ihtimali ele alınmıştır. Buna göre “Râcih taraf, beyyine ikame etmekten âciz kalırsa mercûh taraftan beyyine getirmesi istenir. Eğer iddiasını ispat edebilirse bu beyyineye binaen hüküm verilir. Aksi takdirde râcih tarafın talebi ile mercûha yemin teklif edilir.”<sup>[142]</sup> “Mercûh taraf beyyine ile iddiasını ispatladığında, buna binaen hüküm verildikten sonra râcih taraf beyyine ikame etmek isterse, bundan sonra ona bakılmaz.”<sup>[143]</sup> Örneğin tarih beyan edilmeyen mülk-i*

[135] Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/190; Râfî, *el-'Azîz*, 13/282; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, nşr. Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî (Mısır: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, h. 1313), 4/422.

[136] Mecelle, md. 1768.

[137] Mecelle, md. 6.

[138] Mecelle, md. 1224.

[139] Muhammed Saîd er-Râvî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/21-22; Âsaf, *Mir'âtü'l-Mecelle*, 9; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/23; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/61-62.

[140] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 7/193; İbn Âbidîn, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, 11/260.

[141] Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 6/55.

[142] Mecelle, md. 1769; Ali Haydar Efendi, *"Dürerü'l-hükkâm"*, 4/544.

[143] Mecelle, md. 1770.

mutlak davalarında ilk olarak hariçten beyyine talep edilir. Eğer delil getirmekten âciz kalırsa zilyeden beyyine istenir. Şayet zilyed bir beyyine ile iddiasını ispatlayabilirse, bu delile binaen hüküm verilir. Hüküm verildikten sonra hariç, beyyine ikame etmek isterse değerlendirilmez. Ancak zilyed de beyyine ikame etmekten âciz kalırsa, haricin talebi ile zilyede yemin teklif edilir.<sup>[144]</sup>

### 2.3. İhtilâf Halinde İddiası Kabul Edilecek Kimse ve Tahkîm-i Hâl

Önceki iki fasılda beyyineler arasındaki teâruzun, râcih ve mercûh tarafların tespit edilerek giderilebileceğine değinilmiştir. Taraflardan hangisinin râcih hangisinin mercûh olduğu belirlenemediğinde beyyineler her açıdan eşitse iki tarafın deliline de itibar edileceği, sadece biri beyyine getirebildiyse de ona binaen hüküm verileceği açıklanmıştır. “İhtilâf halinde iddiası kabul edilecek kimse ve tahkîm-i hâl” faslında ise taraflardan hiçbirinin iddiasını beyyine ile ispatlayamadığı bazı meselelere yer verilmiştir. Bu meselelerdeki temel kural, yemini ile birlikte zâhiri veya aslı savunan tarafın sözüne itibar edilmesidir. Ancak yemin gerekmesizin taraflardan birinin sözüne itibar edilen bazı davalar da bulunmaktadır. İlgili maddeler, konularına göre altı kısımda incelenebilir:

a. İlk madde, eşlerin evin eşyaları üzerinde ihtilâfa düşmeleri durumuyla alâkalıdır. Buna göre ister evliyen ister boşamadan sonra eşler arasında gerçekleşebilecek böyle bir ihtilâfta, iki taraf da kendisi için uygun olan eşyaların karşı tarafa ait olmadığına dair yemin eder ve bu şekilde hem kadının hem de kocanın sözüne itibar edilir. Hem kadınlar hem de erkekler için uygun olabilecek eşyalarda ise kocanın, karısının eşyaları üzerindeki zilyedlik vasfı ortaya çıkacağı için zâhiri savunduğu kabul edilir ve onun sözü muteber sayılır.<sup>[145]</sup> Şayet bu ihtilâf eşlerden biri vefat ettikten sonra kalan ile ölenin vârisleri arasında vuku bulursa, vârisler ölenin yerine geçer. Şu farkla ki eğer taraflardan ikisinin de beyyinesi yoksa, hem kadınlar hem de erkekler için uygun olan eşyalarda yeminiyle birlikte hayatta olan eşin lehine hüküm verilir. Ancak eşler aynı zamanda vefat ederse, böyle bir ihtilâfta kocanın vârislerinin sözüne itibar edilir.<sup>[146]</sup>

*Mecelle'* nin esas aldığı bu görüş Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebi kaynaklarında nakledilenlerle<sup>[147]</sup> paralellik göstermektedir. Şâfiî fukahasına göre ise zikredilen bütün ihtimallerde, -tarafların beyyinesi yoksa- eşyaların eşler arasında eşit

[144] Mecelle, md. 1757; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/544-545; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/495-497; Münir el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/152-153.

[145] Mecelle, md. 1771; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/548; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/502; Münir el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/154.

[146] Mecelle, md. 1772.

[147] Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâ'ik*, 4/312; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/266-267; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 6/171.



bir şekilde paylaşılması gerekir.<sup>[148]</sup>

**b.** Zikredilen diğer bir ihtilâf konusu, telef olan hibenin geri istenmesiyle alâkalıdır. Buna göre “Vâhib hibeyi geri istediğinde, mevhûbün leh, hibenin telef olduğunu iddia ederse yemin gerekmeksizin mevhûbün lehine sözüne itibar edilir.”<sup>[149]</sup> Örnek incelendiğinde “Ârızî sıfatlarda asıl olan, yok olduğudur.”<sup>[150]</sup> kaidesiyle teâruz ettiği ortaya çıkmaktadır. Zaten bu durum, kaidenin istisnalarından sayılmıştır. Şayet örnek, kaidenin bir istisnası olarak kabul edilmezse mevhûbün lehine ârızî bir vasıf olan hibenin telef olduğunu, yani aslın hilâfını iddia etmesi dolayısıyla sözüne itibar edilebilmesi için beyyine getirmesi gerekir.<sup>[151]</sup>

Mecelle'nin bu durumu bir istisna olarak görmesi, Hanefî mezhebinin hibeden rüçû konusundaki görüşlerine dayanmaktadır. Zira Hanefî fukahasına göre kabzdan sonra vâhibin hibeden rücu edebilmesi için ya mevhûbün lehine rızası ya da hâkimin hükmü gereklidir. Şayet vâhib, verdiği hibeyi zorla geri alırsa gâsıp sayılır. Kabzdan sonra hibe, mevhûbün lehine mülkü olur ve mâlikin sahip olduklarıyla alâkalı söyledikleri, beyyine ikame etmesine gerek kalmaksızın doğru kabul edilir.<sup>[152]</sup> Diğer üç mezhebe göre ise kabzdan sonra -babanın çocuğuna hibesi gibi bazı durumlar dışında- hibeden rüçû edilebilir.<sup>[153]</sup>

**c.** Bahsi geçen konulardan biri de emanet alan kimsenin, berâet-i zimmeti hakkında yeminiyle birlikte tasdik olunmasıyla alâkalıdır. Söz gelimi müstevdî ile müstevdâ' arasında vedianın geri verilip verilmediği hususunda bir ihtilâf hâsıl olduğunda; müstevdâ' geri verdiğini ileri sürerken, karşı taraf aksini iddia ediyorsa, yeminiyle birlikte müstevdâ'nın sözü muteber kabul edilir.<sup>[154]</sup> Bu madde “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır.”<sup>[155]</sup> kaidesinin istisnalarından biridir. Zikredilen kaideye göre söz konusu örnekte -beyyine ile aksi ispatlanmadığı sürece- asıl olan vedianın müstevdâ'nın elinde bulunmasıdır. Dolayısıyla bu durumda müstevdî'nin sözüne itibar edilmesi gerekir. Ancak meseleye müstevdâ' penceresinden baktığımızda, onun da berâet-i zimmet aslına tutunduğu görülür. Berâet-i zimmet

[148] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib (İskenderiye: Dârü'l-Vefâ, 2001), 6/248-249.

[149] Mecelle, md. 1773.

[150] Mecelle, md. 9.

[151] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/26; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/80-81; 8/160; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/65-66; Ahmed Zerka, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 120.

[152] Serahsî, *el-Mebsût*, 12/51; Mergînânî, Burhâneddin, *el-Hidâye*, 5/505; Mecelle, md. 861-865; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 5/504; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/155-156.

[153] İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 713; Râfiî, *el-'Aziz*, 6/324; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/277.

[154] Mecelle, md. 1774.

[155] Mecelle, md. 5.

aslı diğer asla üstün tutularak, müstevda'ın davalı olacağı kabul edilmiştir.<sup>[156]</sup>

Klasik kaynaklar incelendiğinde İslâm hukukçularının çoğunluğunun emanet bırakılan kişinin berâet-i zimmeti hakkında yeminiyle birlikte tasdik olunacağı görüşünde ittifak ettikleri görülür.<sup>[157]</sup> Ayrıca Hanefî mezhebinde bu görüş “Kendisine emanet bırakılan kimsenin iddia ettiği şeyde, yeminiyle birlikte sözüne itibar edilir. / القول قول الأمين فيما يدعيه مع اليمين.”<sup>[158]</sup> şeklinde zâbit haline getirilmiştir.

**d.** Konunun örnekler üzerinden açıklandığı bir sonraki maddeye göre bir kişinin herhangi birine muhtelif borçları varsa ve borcun bir miktarını ödedikten sonra alacaklı, hangi borcun ödendiğine dair bir dava açarsa borçlunun sözü muteber sayılır. Zira borçlu, verdiği miktarın ne için olduğunu bilen kişidir.<sup>[159]</sup> Zikredilen örneğe göre:

“Bir kimse, komisyoncu vasıtasıyla bir mal satın aldıktan sonra, ona bir miktar para verdiği komisyoncu bu paranın, komisyon ücreti olduğunu iddia ederse, müşteri de aldığı malın bedeli olduğunu ileri sürerse, parayı verenin sözüne itibar edilir.”<sup>[160]</sup>

*Mecelle*'deki bu hüküm, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşleri<sup>[161]</sup> ile aynıdır. Mâlikîler'e göre ise zikredilen örnekteki gibi taraflar ihtilâfa düşerse, ödenen miktarın yarısının satın alınan malın bedeli, diğer yarısının ise komisyon ücreti olduğu kabul edilir.<sup>[162]</sup>

**e.** Tahkîm-i hâl ile ilgili zikredilen ihtilâf konularından biri kira süresi biten su değirmeninin suyunun, kira müddetinde kesilip kesilmediğiyle alakalıdır. Bu madde, *Mecelle* mukaddimesindeki “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır.”<sup>[163]</sup> kaidesine dayanmaktadır.<sup>[164]</sup> Konuya dair verilen örnek şu şekildedir:

“Kıracı, kira müddeti içerisinde suyun kesildiğini dile getirerek, o sürenin kira ücretini vermek istemediğinde, kiralayan kişi ile aralarında bununla ilgili bir ihtilâf hâsıl

[156] Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/24; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/76; 8/160; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/60; Ahmed Zerka, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 93.

[157] Serahsî, *el-Mebsût*, 11/113; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Ahîd Mâdîk el-Moritânî (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1980), 2/803; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/119.

[158] İbn Nüceym, *el-Fevâ'idü'z-Zeyniyye fî mezhebi (fikhi)'l-Hanefiyye*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Süleyman (Beyrut: Dârü İbnî'l-Cevzî, ts.), 104.

[159] *Mecelle*, md. 1775.

[160] Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 4/554; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 8/162; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 4/156.

[161] Serahsî, *el-Mebsût*, 20/82; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 7/14.

[162] Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/256.

[163] *Mecelle*, md. 5.

[164] Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/23; Muhammed Saîd er-Râvî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/20; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/21; Münîr el-Kadî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/59.

olursa ve her ikisinin de beyyinesi yoksa, tarafların ihtilâf ettikleri hususa bakılır; eğer ihtilâfları, suyun kesildiği sürede ise yani kiracı on gün, kiralayan ise beş gün olduğunu iddia ediyor ise yemini ile birlikte kiracının sözüne itibar edilir. Ancak eğer kiralayan, suyun kesildiğini tamamen inkâr ediyorsa hâl-i hâzırda olan hakem kılınır. Buna göre dava esnasında su akıyorsa, yemini ile birlikte kiralayanın sözüne itibar edilir; ancak eğer bu esnada su akmıyorsa yemini ile birlikte kiracının sözü muteberdir.”<sup>[165]</sup>

f. “Tercih-i beyyinât” faslında yer verilen evden geçen su yolunun eski ya da yeni yapıldığı hususuyla ilgili ihtilâf üzerine, tarafların beyyine ikame etmekten âciz kalması hali de bu kısmın maddeleri arasında ele alınmıştır. Taraflar beyyine getiremedikleri durumda bir önceki maddede zikredildiği gibi mevcut durum (zâhir-i hâl) hakem kılınır. Dolayısıyla eğer dava vaktinde su yolundan su akıyorsa yahut daha önce aktığı biliniyorsa yeminiyle birlikte su yolunun eskiden yapıldığını iddia edenin sözü muteber kabul edilir. Aksi halde yemini ile birlikte karşı tarafın lehine hüküm verilir.<sup>[166]</sup>

#### 2.4. Tehâlûf

*Mecelle*’de “tenâzu‘ ve tercih-i beyyinât” babının son faslında tehâlûf konusu ele alınmıştır. Sözlükte “aralarında anlaşma, antlaşma, ittifak”<sup>[167]</sup> mânalarına gelen tehâlûf, ilgili maddede “tarafların her ikisine yemin teklif etme”<sup>[168]</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Tehâlûf uygulaması incelendiğinde “Beyyine müddei için, yemin münkir üzerinedir.”<sup>[169]</sup> genel kaidesiyle çeliştiği görülür.<sup>[170]</sup> Ancak bazı dava konularında veya beyyinelerin teâruz ettiği bazı hallerde her iki tarafa da yemin teklif edilir. Zira söz konusu davalarda, iki taraf da bir yönüyle iddiacı konumundayken diğer yönüyle inkâr eden durumunda olduğu için davacı ile davalı ayırt edilemez. Bu sebeple İslâm hukukçularının çoğunluğu, birtakım hallerde tehâlûf ile hüküm verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>[171]</sup>

*Mecelle*’de tehâlûf uygulamasıyla ilgili yer verilen örnekler, konularına göre iki kısımda incelenebilir:

[165] *Mecelle*, md. 1776. (Ayrıca örneğin klasik fıkıh kaynaklarında ele alınışı için bk. Kâsânî, *Bedâ’i u’s-sanâ’i*, 5/466; İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-burhânî*, 7/526; Şeyhîzâde Abdurrahman, *Mecma’ u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1998), 3/553.

[166] *Mecelle*, md. 1777. (Ayrıca örneğin klasik fıkıh kaynaklarında ele alınışı için bk. *el-Fetâva’l-Hindîyye fî Mezhebi’l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu’ mân* (Kahire: el-Matbaatü’l-Emîriyye, h. 1310), 4/104; İbn Âbidîn, *Kurretü’l-uyûni’l-ahyâr*, 12/90)

[167] İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hlf”, 9/53-54; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, “hlf”, 1182; İbrâhîm Mustafa vd., *el-Mu’cemü’l-vasît*, “hlf”, 801-802.

[168] *Mecelle*, md. 1682.

[169] *Mecelle*, md. 76.

[170] Münîr el-Kadî, *Şerhu’l-Mecelle*, 4/158.

[171] Serahşî, *el-Mebsût*, 12/154; Zeylaî, *Tebyînü’l-Hakâ’ik*, 4/306; Ebû Bekir İbn Yûnus es-Sıkkîlî, *el-Câmi’ li-mesâ’îli’l-Müdevvene* (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 2013), 11/272; Abbâdî, *el-İşrâf* (Yeni Cami, 359), 44a-44b; Nevvî, *Ravdatü’l-tâlibîn*, 3/230-231; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/278.

a. “Satıcı ile müşteri, para veya satılan malın; miktarı, vasfı ya da cinsi konusunda ihtilâf ettiğinde ... iki taraf da beyyine getiremezse, eğer ikisinden biri diğerinin davasına razı olmazsa, onlara alışverişin feshedileceği söylenir. Bunun üzerine içlerinden biri, diğerinin davasına razı gelmezse, hâkim her ikisine diğerinin davası üzerine yemin ettirir ve önce müşteri ile başlar. İçlerinden biri yeminden nükül ederse, ötekinin davası sabit olur. Ancak eğer ikisi de yeminden kaçınırsa, hâkim alışverişini fesheder.”<sup>[172]</sup>

Ancak eğer taraflar, satılan mal müşterinin elinde telef olduktan sonra veya söz konusu malda geri verilmesini engelleyen bir ayıp ortaya çıktıktan sonra ihtilâfa düşerlerse tehâlûf uygulanmayıp sadece müşteriye yemin teklif edilir.<sup>[173]</sup> Aynı şekilde taraflar arasında ücretin muaccel veya müeccel olarak ödenmesi, muhayyerlik şartı, bedelin tamamının ya da bir kısmının teslim alınması hususlarında ihtilâf vuku bulduğunda, sadece inkâr edene yemin teklif edilir.<sup>[174]</sup>

b. “Kiracı, kiraladığı şeyde bir tasarrufta bulunmadan, kiralayan kişi ile kira ücretinin miktarında ihtilâfa düştüğünde, örneğin kiracı, kira ücretinin on dinar olduğunu iddia ederken, kiralayan on beş dinar olduğunu ileri sürdüğünde ... ikisi de ispatlamaktan âciz kalırsa, önce kiracıdan başlanarak ikisine yemin teklif edilir. İkisinden biri yeminden kaçınırsa, onun nükûlüne hükmedilir. Eğer her ikisi yemin ederse; hâkim, kira akdini fesheder. Fakat bu ihtilâf, müddet ya da mesafe (menfaat)<sup>[175]</sup> üzerinde ortaya çıkarsa ... yemin teklifine kiralayandan başlanır.”<sup>[176]</sup>

Şayet kiracı ile kiralayan arasındaki ihtilâf kira müddeti bittikten sonra, kira ücretinin miktarı konusunda olursa tehâlûf uygulanmaz ve yemini ile birlikte kiracının sözüne itibar edilir.<sup>[177]</sup> Ancak bu anlaşmazlık, kira müddeti içerisinde gerçekleşirse, tehâlûf uygulanır ve kalan müddet için kira akdi feshedilirken geçen müddet için yeminiyle birlikte kiracının sözü muteber sayılır.<sup>[178]</sup>

## SONUÇ

“Beyyine” teriminin muhtevasına yönelik yapılan araştırma sonucunda, bu kelimenin İslâm muhâkeme hukukunda iki anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birine göre beyyine sadece şahitlik delilini, diğerine göre şahitlik dahil diğer ispat vasıtalarını ifade edebilir. *Mecelle*'de bu konu açıkça ele alınmamış olsa da şârihle-

[172] Mecelle, md. 1778. (Ayrıca örneğin klasik fıkıh kaynaklarında ele alınışı için bk. Merginânî, *Burhâneddin, el-Hidâye*, 5/283-284; Şeyhizâde, *Mecma' u'l-Enhur*, 3/361; Sıkkîlî, *el-Câmi'*, 11/272; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 3/230-231; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 3/145.)

[173] Mecelle, md. 1782.

[174] Mecelle, md. 1783.

[175] Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/561.

[176] Mecelle, md. 1779. (Ayrıca örneğin klasik fıkıh kaynaklarında ele alınışı için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 15/172; Şeyhizâde, *Mecma' u'l-Enhur*, 3/365-366; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4/483; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/269; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 3/416.)

[177] Mecelle, md. 1780.

[178] Mecelle, md. 1781.

rin yaptığı açıklamalardan ve ilgili maddelerin örneklerinden, bu lafızla iddianın ispatını sağlayan her türlü delilin kastedebileceği anlaşılmaktadır.

Beyyinelere arasında teâruz ve tercih konusu, *Mecelle*'de dört başlık altında ele alınmıştır. İlk kısımda ziyedlik davalarına değinilmiş, tarafların delillerinin bulunduğu ve beyyine ikame etmekten âciz kaldıkları ihtimaller değerlendirilerek nasıl hüküm verilmesi gerektiği beyan edilmiştir. Buna göre ziyedlik vasfı bulunan taraf, davalı sayılarak hüküm verilmiş, bununla birlikte her ikisinin ziyedlik iddiasında bulunduğu davalarda beyyine getirenin sözüne itibar edilmiştir. "Tercih-i beyyinât" faslında, iki tarafın da delil sunduğu davalarda beyyinenin hilâf-ı zâhiri ispat için ikame edilmesi kaidenin işletilmesi gerektiği açıklanmış ve maddelerde ziyedlikle ilgili örneklerin yanı sıra farklı misallere yer verilmiştir. İlgili örneklerden anlaşılacağı üzere hilâf-ı zâhiri ispat edenin davacı taraf olduğuna hükmedilmiş ve delil getirme yükümlülüğü de sorumluluğunda bulunduğu için onun beyyinesine itibar edilmiştir. Üçüncü fasılda ise bu durumun tam tersi, yani tarafların her ikisinin delil getirmekten âciz kaldığı durum izah edilmiştir. Bu kısımdaki meselelerin çözümünde yukarıdaki kaidenin devamında belirtilen yeminin aslın bekâsı için olması ilkesine dayanılmıştır. Dolayısıyla yemini ile birlikte zâhirin ya da aslın desteklediği tarafın sözüne itibar edilmiştir. Konuyla ilgili son başlık altında ise "Beyyine müddeî için, yemin münkir üzerinedir." şeklindeki genel kaidenin hilâfına bazı istisnâ haller ele alınmıştır. İstisna sayılmasının sebebi, her iki tarafa yemin teklif edilmesidir. Bu fasıldaki örnekler incelendiğinde söz konusu durumun, davacı ile davalının tespit edilememesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Abbâdî, Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Herevî el-Abbâdî. *el-İsrâfî edebi'l-kadâ ve gâvâmizi'l-hükûmât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 359, 1b-272b.
- Abdüssettâr Efendi, *Kırımlı. Teşrihu Kavâidi'l-küllîyye fi'l-ahkâmî'l-fer'iyyeti'l-ameliyye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, h. 1301.
- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Âsaf, Yûsuf. *Mir'âtü'l-Mecelle*. Mısır: el-Matbaatü'l-Umûmiyye, 1894.
- Bardakoğlu, Ali. "Beyyine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03.01.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyyine#2-fikih>
- Beroje, Sahip. *Ceza Muhâkemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku*. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Dârü İbni'l-Kesîr, 2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kindâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*. Beyrut: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1983.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Ma'rûzât*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülâzîm Mahmûd ed-Dîb. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2007.

- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Etâsî, Muhammed Hâlid. *Şerhu'l-Mecelle*. Humus: Matbaatü Humus, 1930.
- el-Fetâva'l-Hindiyye fî Mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân. Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, h. 1310.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîf*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Hacı Şerîf Ahmed Reşid Paşa. *Rûhu'l-Mecelle*. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, h. 1328.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî). *Gamzû 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Haraşî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasarı* Halîl. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Hasan el-Mustafavî. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Tahran: Merkezü Neşri Âsâri'l-'Allâme el-Mustafavî, h. 1385.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâfî fî fîkhi ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed Ahîd Mâdik el-Moritânî. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr tekmeletü Reddî'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-Ebsâr*. thk. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Arafe, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Vergammî et-Tûnisî. *el-Muhtasarü'l-fikhî*. thk. Hâfiz Abdurrahmân Muhammed Hayr. Dubai: Mescidü ve Merkezü'l-Fârûk Ömer b. Hattâb, 2014.
- İbn Ebü Zeyd, Ebü Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *en-Nevadîr ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât*. thk. Muhammed Abdülazîz ed-Debbâğ. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî. *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*. thk. Abdulhakîm b. Muhammed Şâkir - Enver Salih Ebu Zeyd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebü İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *Tebssiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhic'i'l-ahkâm*. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1938.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemin*. nşr. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Cidde: Dârü İbni'l-Cevzî, h. 1423.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin-Abdulfettâh Muhammed. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. İmbaba: y.y., 1997.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Mâce, Ebü'l-Meâlî Bürhânüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerh-u Kendz'id-dekâ'ik*. nşr. Zekerîyyâ Amîrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Fevâ'idü'z-Zeyniyye fî mezhebi (fikhi'l)-Hanefiyye*. nşr. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Süleyman. Beyrut: Dârü İbni'l-Cevzî, ts.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-tahsil*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd el-Hâfid, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-Muktesid*. thk. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdüddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ Şeyhilislâm Ahmed İbn Teymiyye*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî. Medine: Vizâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethi'l-kadîr 'ale'l-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-mübeddî*. nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

- İbrâhîm Mustafa vd. *el-Mu'cemül-vasîf*. Kahire: Mektebetü'ş-Şurûku'd-Devliyye, 2004.
- Kadî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlîbî el-Bağdâdî. *et-Telkîn fî'l-fikhi'l-Mâlikî*. thk. Ebû Üveys Muhammed Bû Hubze. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kadî, Münîr. *Şerhu'l-Mecelle*. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1949.
- Kal'acı, Muhammed Ravvâs. *Mu'cemu'lugati'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2010.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîre*. nşr. Muhammed Bûhubze. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i' u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim. Cidde: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1985.
- Mardin, Ebû'l-ulâ. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. İstanbul: Acar Basım, 2011.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr fî fikhi'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mazlum, Elif. *Mecelle Mukaddimesinde Yer Alan İspat Vasıtalarıyla İlgili Kaideler*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Merginânî, Cemâleddîn Abdürrahîm İmâdüddîn el-İmâdî. *Fusûlü'l-ihkâm li usûli'l-ahkâm*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 2451, 1b-773a.
- Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Saîd Bekdâş. Medine: Dârü's-Sirâc, 2019.
- Mesud Efendi. *Mir'ât-ı Mecelle*. İstanbul: y.y., 1884.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-Ihtiyâr li-ta' lili'l-Muhtâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Riyad: Dârü Taybe, 2006.
- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym. *el-Fevâkihü'd-devânî alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakin*, thk. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü' Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Râfîî, Ebû'l-Kasim Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvîni. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Râvî, Muhammed Saîd. *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmî's-şer'iyye*. Bağdat: Matbaatü Dârü's-Selâm, h. 1342.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Sadrüşşehîd, Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Sadrüş-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1977.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenühî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Matbaatü's-Seâde, h. 1323.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sıkkîlî, Ebû Bekir İbn Yûnus. *el-Câmî' li-mesâ' ilî'l-Müdevvene*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2013.
- Soylu, Ayşenur - Kahraman, Hüseyin. "Fikhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında "Beyyine ve Yemin Hadisi"nin Tahric ve Tenkid". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 2 (Haziran 2008): 709-727.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. thk. Rifât Fevzî Abdülmuttalib. İskenderiye: Dârü'l-Vefâ, 2001.
- Şeyhîzâde Abdurrahman. *Mecma' u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Şinkîfî, Muhammed Abdullah Muhammed. *Te'ârüzü'l-beyyinât fî'l-fikhi'l-İslâmî. Dirâse mukârene beyne'l-mezâhibi'l-erba'a*. Riyad: Naif Arab University, 1999.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzebe fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kahirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rîfeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1997.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmî' u's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Topal, Şevket. "Zilyelik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03.01.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zilyelik>

- org.tr/zilyedlik
- Topaloğlu, Bekir. "Beyyine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03.01.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyyine#1>
- Tozal, Ömer. "İslam Muhâkeme Hukukunda Beyyine (İbn Kayyim Örneği)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2017), 351-362.
- Trablusî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halîl. *Mu'înü'l-hükkâm fîmâ yeterreddü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-Fîkr, ts.
- Ülker, İbrahim. "Tahkim ve Arabuluculukta Uyuşmazlıkların Mecelle Hükümlerine Göre Çözülmesi Mümkün Mü?". *2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi 23-25 Mart 2018 Kudüs Bildiriler*, ed. Mehmet Dursun Erdem vd. (Ankara: Son Çağ Yayınları, 2018), 454-467.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. nşr. Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî. Mısır: el-Matbaatü'l-Meymenıyye, h. 1313.
- Zerka, Ahmed b. Muhammed b. Osmân el-Halebî, *Şerhu'l-kavâ'idil-fıkhiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1989), 391.
- Zeydân, Abdülkerîm Behîc (Bîc) el-Ânî el-Kehlî el-Muhammedî (el-Mehmedî). *Nizâmü'l-kazâ' fi'ş-şer' atil-İslâmiyye*. Amman: Mektebetü'l-Beşâir, 1989.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Süfî el-Bârîî. *Tebyînü'l-Hakâ'ik şerhu-Kenzid-dekâ'ik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Emriyyetü'l-Kübrâ, h. 1315.







## **Cerîr b. Abdullah El-Becelî'nin Askerî ve Siyasi Faaliyetleri (633-674)**

Military and Political Activities of Jarîr Ibn Abdullah al  
Bajalî (633-674)

**Dr. Öğr. Üyesi Yasemin BARLAK<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi / Sinop Üniversitesi, Sinop  
• ybarlak@sinop.edu.tr • ORCID > 0000-0001-9750-0623

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma / Research

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Haziran / June 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 52 | **Sayfa / Pages:** 263-286

**Atıf/Cite as:** Barlak, Y. "Cerîr b. Abdullah El-Becelî'nin Askerî ve Siyasi Faaliyetleri (633-674)"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 263-286.

## CERİR B. ABDULLAH EL-BECELÎ'NİN ASKERÎ VE SİYASÎ FAALİYETLERİ (633-674)

### ÖZ:

Cerir b. Abdullah el-Becelî, Hz. Peygamber'in vefatına yakın bir dönemde iman etmesine rağmen dinine bağlı, gerek dış görünüşü gerekse ahlakının güzelliği ile tanınan örnek sahabilerden biridir. Bu özellikleri ile Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuş; dinî, siyasi ve askerî açılardan İslam toplumuna önemli katkılar sağlamıştır. Onun devletine hizmeti putperestlerin önemli tapınaklarından biri olan Zülhalesa'yı yıkmakla başlamıştır. Mürtedlerle mücadeleye katılmış, Becile kabilesini bir araya toplayarak Sâsânîlere karşı yapılan savaşlarda İslam ordusuna büyük destek sağlamıştır. Dört halife döneminde kendisine verilen askerî ve idari görevleri başarıyla yerine getirmiştir. Cerir b. Abdullah'ın en önemli özelliklerinden biri de Müslümanlar içerisinde çıkan herhangi bir meselede duyarsız kalmaması, insanları uyarak, nasihat ederek dinin emirlerine uygun bir şekilde hareket etmeye davet etmesidir. Müslümanlar bu konuda ona saygı duymuş, Hz. Peygamber'in kendisine böyle bir misyon yüklediğini bildikleri için uyarılarını dikkate almışlardır. Bu çalışmada Cerir b. Abdullah'ın Halife Hz. Ebû Bekir tarafından Irak fetihlerine yönlendirmesinden itibaren vefatına kadar geçen dönemde İslam toplumu içerisindeki faaliyetleri askerî ve siyasi yönlerden ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *İslam Tarihi, Cerir b. Abdullah, Sâsânîler, Irak Fetihleri, Kûfe.*



## MILITARY AND POLITICAL ACTIVITIES OF JARİR IBN ABDULLAH AL BAJALÎ (633-674)

### ABSTRACT

Although he became a Muslim not long before the Prophet Muhammad's death, Jarir ibn Abdullah al Bajalî, who was known not only for his appearance but also for his good moral character, was a faithful and exemplary companion of the Prophet. He was honoured by the Prophet's praise for these characteristics, and he made significant contributions to the Islamic community in religious, political, and military terms. He began to serve the State by destroying Dhul Khalasa, which was one of the most important temples of the pagans. He joined the fight against the apostates, and, by bringing the Bajila tribe together, supported the Islamic army in the wars against the Sassanians. During the Rashidun caliphate, he successfully fulfilled the military and administrative tasks assigned to him. One of the most important characteristics of Jarir ibn Abdullah is the fact that he never remained

insensitive to the issues that arose among Muslims; he, through warnings and advice, invited people to act in accordance with the laws of the religion. Muslims respected him in this regard and heeded his warnings as they knew that the Prophet had assigned him this mission. This study addresses Jarir ibn Abdullah's military and political activities in the Muslim community during the period starting with his commissioning by Caliph Abu Bakr for the conquests in Iraq until his death.

**Keywords:** *History of Islam, Jarir ibn Abdullah, Sassanians, Conquests of Iraq, Kufa.*



## GİRİŞ

Necran ile Mekke arasında geniş bir coğrafyada yaşamakta olan Becile kabilesinin<sup>[1]</sup> lideri Cerir b. Abdullah el-Beceli, Mekke'nin fethinin ardından birçok kabile heyetinin yaptığı gibi Medine'ye gelerek Müslüman olmuştur.<sup>[2]</sup> Onun İslam'a girişinin bazı kabile liderlerinin aksine siyasi sebeplerden kaynaklanmadığı, Hz. Peygamber'e derin bir muhabbet ile bağlandığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber onun bu samimiyetine kayıtsız kalmamış, Cerir'i çeşitli vesilelerle taltif etmiştir. Sahâbesine onu "Yemen'in en hayırlılarından bir kişi" olarak tanıtmıştır.<sup>[3]</sup> Medine'ye gelen heyetlerle görüşmelerinde yanında bulundurmıştır.<sup>[4]</sup> Cerir ile her görüşmesinde ona tebessümle yaklaşmış,<sup>[5]</sup> hatta onu Ehl-i beytinden biri olarak vasıflandırmıştır.<sup>[6]</sup>

Cerir'in İslam'dan önce Yemen bölgesinde gerek kabilesine gerekse bizzat kendisine ait saygınlığı vardır. Nitekim Hz. Ömer bir defasında ona "sen cahiliye döneminde de efendiydin, İslam'dan sonra da bir efendisin" diyerek bu yönünü ifade etmiştir.<sup>[7]</sup> Cerir, Araplar içerisinde dış görünüşüyle de insanların beğendiği bir güzelliğe sahiptir. Yine Hz. Ömer onun için "bu ümmetin Yusuf'u"<sup>[8]</sup> ifadesini kul-

[1] Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz b. Muhammed el-Bekrî el-Endelûsî, *Mu'cemü me'sta'cem min es-mâ'il-bilâd ve'l-mevâdî* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 1/57-63.

[2] Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/261.

[3] İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsim en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî ma'rîfeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dârü'l-Ceyl, 1992), 1/237.

[4] İbn-i Abdilberr *el-İstî'âb fî Ma'rîfeti'l-Aşhâb*, 1/237.

[5] Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Mutîrî'l-Hamiyyî'ş-Şâmî Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdilmeccid eş-Şâmî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 2/293 (No. 2219).

[6] Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 2/291 (No. 2211).

[7] İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 1/238.

[8] İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 1/238; Seyyid Mahmûd Şükrî el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rîfeti ahvâli'l-Arab* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/302; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/583.

lanmıştır. Bu özellikler Cerir'i birçok yönüyle çevresindeki insanlardan ayrıcalıklı kılmıştır.

Cerir'in Müslüman olmasının ardından Hz. Peygamber ona çeşitli görevler vermiştir. Onu öncelikle Zülhalesa tapınağını yıkmakla görevlendirmiştir.<sup>[9]</sup> Necran'ın kuzeyinde bulunan bu tapınak, Becile kabilesi ile birlikte bölgedeki diğer putperest Arap kabileleri için çok büyük değer taşımakta, bir nevi Mekke'deki Kâbe'ye karşılık "Yemen Kâbesi" olarak isimlendirilmekteydi.<sup>[10]</sup> Cerir b. Abdullah bu tapınağı yıkarak Hz. Peygamber'in kendisine duyduğu güvenin karşılığını vermiş<sup>[11]</sup> ve bundan sonraki süreçte de devletine karşı sorumluluklarını aynı hassasiyetle yerine getirmeye devam etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre önce peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Esved el-Ansi'ye karşı Yemen'deki saygın ve nüfuzlu kişilerle görüşmek üzere görevlendirmeler yapılmış, Cerir b. Abdullah'dan da Zülkelâ' ve Zûamr ile görüşmesi istenmiştir.<sup>[12]</sup> Bir rivayete göre Cerir, tekrar İslam'a dönmesi için bizzat Esved ile de görüşmüştür.<sup>[13]</sup> Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise mürtedlerle mücadelede yerini almıştır. Devletine sadık bir sahâbî olarak derhal Hz. Ebû Bekir'e biat etmiş ve öncelikle kendi kabilesinden irtidâd edenlere karşı,<sup>[14]</sup> sonrasında Necran bölgesindeki diğer mürtedlere karşı savaşmıştır.<sup>[15]</sup>

Cerir b. Abdullah'ın bundan sonraki faaliyetleri yine Hz. Ebû Bekir'in direktifleri doğrultusunda gerçekleşmiştir. Öncelikle Hâlid b. Saîd b. el-Âs'ın komutası altında savaşmak üzere Şam bölgesine gönderilen Cerir b. Abdullah, iç hesaplaşmalar sebebiyle zaman içinde birbirlerinden uzaklaşan ve farklı bölgelere yerleşen Becilelileri bir araya getirmek, onların lideri olarak fetih hareketlerinde görev almak ve onları yeni fethedilen uygun bir bölgeye yerleştirmek arzusundaydı. Zira bu konuda Hz. Peygamber'in kendisine vaadi vardı. Cerir, halife ile konuyu görüşmek üzere Hâlid b. Saîd b. el-Âs'dan izin alarak Medine'ye gelmiş ancak Hz. Ebû Bekir bunu zamansız bir talep olarak değerlendirerek reddetmiştir. Onu Irak bölgesinde Sâsânîlere karşı Hâlid b. Velîd'in komutası altında savaşmak üzere gö-

[9] Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed ebî'n-Nadr b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Misriye, 2000), 35-36; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261.

[10] İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 4/1595; Ömer Faruk Harman, "Zülhalesa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/561.

[11] İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261; Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 36.

[12] İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/203; Cevad Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslam* (b.y.: Dâru's-Sâkî, 2001), 7/182.

[13] Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 109.

[14] Muhammed b. Cerir b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmülî Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beirut: Dâru't-Turâs, 1387), 3/318-322.

[15] Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdî'l-Vâhid eş-Şeybânî el-Cezerî İzzü'd-Dîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Ömer Abdü's-Selâm Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 2/229.

revlendirmiştir.<sup>[16]</sup> Cerir b. Abdullah için bundan sonraki süreç, aldığı birçok askeri ve siyasi görev ile devam etmiştir. Cerir'in, Hz. Peygambere biat sırasında verdiği söz üzere<sup>[17]</sup> insanlara yeri geldiğinde nasihat etmekten geri durmadığı, daima ümmetin birliği için mücadele ettiği görülmektedir.<sup>[18]</sup>

Bu makalede Hz. Peygamber'in seçkin sahabilerinden biri olan Cerir b. Abdullah'ın, Irak bölgesindeki fetih hareketlerine katkısı ile devleti adına siyasi sahada gerçekleştirdiği diğer çalışmaları, ayrıca yaşadığı dönemdeki toplumsal olaylara yaklaşımı değerlendirilecektir.

### CERİR B. ABDULLAH'IN IRAK FETİHLERİNDEKİ ROLÜ

Hız. Ebû Bekir mürtedlerle mücadelenin ardından Bizans ve Sâsânîlere karşı Şam ve Irak fetihlerini başlattı. Hz. Peygamber'in vefat etmeden hemen önce hazırlanmış olduğu Üsâme ordusu, Şam'a yönelik bir hareket olarak bir nevi fetihlerin rotasını belirlemişti. Müslümanlar için tehdit oluşturan büyük devletlerle mücadele edilecek ve İslam dini ve adil yönetim anlayışı ulaşabildiği kadar farklı coğrafyalara ulaştırılacaktı.<sup>[19]</sup> Halifenin çok dikkatli kararlar vermesi gerekiyordu. Böyle bir siyasi ortamda Hz. Ebû Bekir, Cerir b. Abdullah'ın kabilesi ile ilgili isteğini geri çevirdi. Ona, bu isteğinin gereksiz yere kendilerini meşgul edeceğini hatırlatarak Fars ve Rumlara karşı son derece zorlu bir mücadelenin içine girdiklerini belirtti. Bu konuyu o an için kapatana halife, önemli kabile liderlerinden biri olan Cerir'i hiç vakit kaybetmeden Irak'a, Hîre'nin fethini gerçekleştirmekte olan Hâlid b. Velid'in yanına gönderdi. Hâlid, Hîre'yi fethettikten sonra seçtiği âmillerini cizyeleri toplamak üzere farklı merkezlerde görevlendirdi. Bânikyâ ve Besmâ tarafına Cerir gitti. Bölgeyi Bânikyâ idarecisinden savaşız teslim aldı. Bölge halkıyla yapılan bir kısım anlaşmalara şahitlik yaptı. Açıkça ifade edilmese de Cerir b. Abdullah'ın Hâlid b. Velid ile birlikte bölgedeki diğer fetihlere de katıldığı anlaşılmaktadır.<sup>[20]</sup> Bir rivayete göre Cerir, yukarıda sözünü ettiğimiz şekilde kavmini bir araya toplamak niyeti ile Halife Ebû Bekir'in yanına Hâlid b. Velid'den izin alarak gitmiştir.<sup>[21]</sup> Hâlid b. Velid daha sonra halifenin emri ile Şam tarafına gönderildi, Irak'ta ise Müsennâ b. Hârîse harekâta devam etti.<sup>[22]</sup>

Hız. Ömer halife olduğunda Cerir bu defa kabilesini bir araya getirmek için yeni halifeden yetki istedi. Hz. Peygamber'in bunu ona vadettiğini söyleyerek bu konuda ısrar ediyordu. Halife Ömer, Cerir'den söylediklerini delillendirmesini is-

[16] Taberî, *Târîh*, 3/365; İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/241.

[17] İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261.

[18] Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 2/343 (No. 2437).

[19] Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/104.

[20] Taberî, *Târîh*, 3/365-381.

[21] Taberî, *Târîh*, 3/460.

[22] İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/252.

tedi. Cerîr delillerini ortaya koyduğunda Hz. Ömer âmillere tek tek mektup göndererek cahiliye döneminden itibaren Becîle kabilesinden olan ve İslam'dan sonra da kabilesine mensubiyetine devam eden herkesin Cerîr'in liderliğinde birleşmek üzere toplanmalarını istedi. Cerîr kabilesi için Irak ile Medine arasında bir bölge seçeceğini ve oraya yerleşmelerini sağlayacağını belirtti. Hz. Ömer'in müsaadesiyle kabilesinden Mekke, Medine ve Irak taraflarında toplanmalarını istedi. Becîleliler belirtilen muhitte toplandılar. Cerîr bu defa da Halife Ömer'e askerleri ile birlikte Şam'a gitmek ve oradaki savaşlara katılmak istediğini belirtti. Ancak Hz. Ömer, Şam'da onların desteğine ihtiyaç bulunmadığını söyleyerek Irak'a gitmesini ve Müsennâ b. Hârîse'nin yanında Sâsânîlere karşı savaşmasını emretti. Cerîr, Şam fetihlerine katılma konusunda ısrar etmiş, Becîleliler de Şam konusunda diretmişlerdi.<sup>[23]</sup> Nitekim Hz. Ömer Becîle'nin önde gelenlerini Medine'de topladıktan sonra onlara nereye gitmek istediklerini sorduğunda, Şam'a gitmek istediklerini, oraya daha önce Yemen'den gidenler olduğunu söylemişlerdi.<sup>[24]</sup> Bu dönemde Yemenlilerin daha çok Şam'ı tercih ettiği, Mudarlıların ise Irak'a gitmeye meylettği anlaşılmaktadır. Bu durum Hz. Ömer'in tercih etmediği bir durumdu. O, Mudarlılara geçmişte Şam'a yerleşen Mudarlılar olduğunu hatırlatarak bu bölgeye yönelmeleri gerektiğini söylüyordu.<sup>[25]</sup> Hz. Ömer Becîlelileri Irak'a gönderirken onlara humusun dörtte birini vadetti.<sup>[26]</sup> Belâzürî, Ezdlilerden bir grubun Şam'a gitmekte ısrarcı olduğunu ve halifenin onları ikna edemeyerek Şam'a gönderdiğini, ardından Cerîr'in Irak'a gitmek durumunda kalan kabilesinin menfaatini gözeterek ganimet konusunda şart öne sürdüğünü, Hz. Ömer'in de bunun üzerine humusun dörtte birini vadederek onları Irak'a yönlendirdiğini belirtmektedir.<sup>[27]</sup> Bu dönemde çok fazla sayıda adama ihtiyaç duyulmakla birlikte Hz. Ömer fetihler için asker toplamakta zorlanmaktaydı. Esasen Müsennâ b. Hârîse, Hz. Ebû Bekir'in vefatından hemen önce durumu halifeye bildirmiş, çözüm olarak daha önce irtidâd etmiş ve pişmanlık bildirmiş olan kabilelerin savaşlara katılmasına müsaade etmesini talep etmişti.<sup>[28]</sup> Halife vefat edince bu durumdaki kabilelerin savaşlara katılmasına yeni halife Hz. Ömer müsaade etti.<sup>[29]</sup>

Arap kabileleri Irak'a gitmekte tereddüt göstermekteydiler. Hz. Ömer de bu durumun farkındaydı.<sup>[30]</sup> Sâsânîlerin bölgede geçmişten gelen bir ünü vardı. Güçlü bir orduya ve savaş tecrübesine sahiptiler. Farklı savaş yöntemleri kullanıyorlar ve savaşlarda fillerden yararlanıyorlardı. Ancak anlaşılan odur ki en önemli problem

[23] Taberî, *Târîh*, 3/460; İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/279.

[24] Taberî, *Târîh*, 3/462.

[25] Taberî, *Târîh*, 3/487.

[26] Taberî, *Târîh*, 3/460; İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/279.

[27] Belâzürî, *Fütûh*, 249.

[28] İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/260.

[29] İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/279; Yasemin Barlak, "Dört Halife Dönemi Siyasî Hadiselerinde Eş'as b. Kays'ın Rolü", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (Aralık 2016), 114-116.

[30] İsrail Balcı, *İlk İslâm Fetihleri ve Savaş-Bariş İlişkisi* (Samsun: Din ve Bilim Kitapları, 2007), 170-171.

yakın zamanda gerçekleşen Köprü Savaşı'nda alınan mağlubiyetti. Çok fazla can kaybına sebep olan bu mağlubiyet Müslümanlarda büyük huzursuzluk oluşturmuştu.<sup>[31]</sup> Hz. Ömer'in Becilelilerle görüşmesi Köprü Savaşı'nın ardından gerçekleşti. Bu sebeple onları Irak'a gönderirken gazalardan elde edilecek olan ganimetlerin humusunun dörtte birini kendilerine bağışladığını belirtmek durumunda kaldı. Böylece Cerir, kabilesini ikna etti ve Sâsânîlere karşı yapılan fetih hareketlerine yöneldi.<sup>[32]</sup> Irak bölgesine ulaştığı andan itibaren İslam ordusundaki mücadelesini bu topraklarda verdi.

Taberî'de geçen diğer rivayette Cerir'in Becilelilerin liderliğini pek kolay alamadığı belirtilmektedir. Hz. Ömer, Cerir'in iddia ettiği gibi kabilenin birleştirici gücü olup olmadığından emin olmak veya Becilelilerin tek bir kişiye itaat etmeleri yerine gücü ikiye bölmeyi düşünmüş olmalıdır. Zira Becile kabilesi farklı bölgelere ayrılmış büyük bir kabileydi. Hz. Ömer Becile'nin yerleşik yaşayan kabilesi Cedile'ye Arfece b. Herseme'yi, Benî Âmir'e ise Cerir'i lider yapmak istedi.<sup>[33]</sup> Arfece Hz. Ömer'in değer verdiği şahsiyetlerden biriydi. Aslen Ezd kabilesinin Bârik kolundandı. İslam'dan önce bir kan davası sebebiyle kendi kabilesinden ayrılarak Yemende yaşamakta olan Becilelilere katılmış, kısa zamanda kabile içinde sevilmiş ve saygınlık kazanmıştı. Erken dönemde Müslüman olduğu tahmin edilen Arfece, Hz. Ebû Bekir döneminde Mehre ve Uman bölgesinde mürtedlerle savaşmıştı.<sup>[34]</sup> O bir deniz seferine çıktığı sırada Hz. Ömer dinî hassasiyeti konusunda da takdir ettiği Arfece'yi Becilelilerin başına getirmek için geri çağırdı. Cerir b. Abdullah ise halifenin bu seçiminin pek isabetli olmadığı kanaatindeydi. Çünkü Arfece Becilelileri rahatsız eden bir olaya karışmıştı. Bu sebeple Becilelilerin onu kabul etmeyeceğini biliyordu. Nitekim Cerir onlara Arfece'yi istiyor musunuz dediğinde hepsi de istemediğini beyan etti. Ayrıca Hz. Ömer'in karşısında itirazlarını dile getirerek başlarına içlerinden birini getirmesini istediler. Arfece, Becilelilerin kendisini istemediğini anladığında aslen Ezdli olduğunu ve bundan memnuniyet duyduğunu belirtti. Hz. Ömer bu durum üzerine Cerir'i tek başına kabilesinin lideri yaparken güvendiği bir şahsiyeti de gözden çıkarmadı. Arfece'yi Ezdlilerin başına getirdi<sup>[35]</sup> ve Şam'a gitmek istedikleri halde Arfece ile birlikteki Ezdlileri de Irak'a Müsennâ'ya destek olmak üzere gönderdi.<sup>[36]</sup>

Cerir söz verdiği gibi kabilesini Kûfe civarına yerleştirdi.<sup>[37]</sup> Kûfe şehri kurulduğunda ise Cerir b. Abdullah, aşağıda yeri geldikçe belirteceğimiz üzere farklı

[31] İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/273-279.

[32] Taberî, *Târîh*, 3/460; İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/279.

[33] Taberî, *Târîh*, 3/462.

[34] Ahmet Önkâl, "Arfece b. Herseme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/ 354.

[35] Taberî, *Târîh*, 3/462-463.

[36] Taberî, *Târîh*, 3/463; Önkâl, "Arfece b. Herseme", 3/354.

[37] Taberî, *Târîh*, 3/471.



görevlerle başka şehirlere gitmekle birlikte zaman zaman Kûfede yaşadı. Burada, geldiği müddetçe kaldığı daimi bir evi bulunmaktaydı.<sup>[38]</sup>

### 1.1. BÜVEYB SAVAŞI

Hâlid b. Velîd Şam'a gönderildiğinde Irak'taki harekâtlar Müsennâ'nın kontrolüne verildi. Hz. Ömer yönetime geçtiğinde Müsennâ Sâsânîlere karşı mücadeleye devam etmekteydi. Halife, Cerîr'i Irak'ta görevlendirdiğinde Müsennâ Büveyb'e yönelmişti. Cerîr'e gönderdiği haberde Büveyb'e hareket etmeleri gerektiğini, kendisinin de askerleri ile birlikte acilen buraya geldiğini söyledi. Hz. Ömer, Becile kabilesi ile birlikte Cerîr'in kontrolüne verdiği Ezd, Temîm Tay ve Kâsîr gibi farklı kabilelerinden oluşan diğer kuvvetlerle<sup>[39]</sup> yola çıkarken, Köprü Savaşı'ndaki talihsizliğin bir daha cereyan etmemesi için onları savaşı kazanmaksızın bir nehir veya köprüden karşıya geçmemeleri konusunda uyardı. Cerîr, Büveyb'de Müsennâ ile birleşti. Sâsânî komutanı Mihrân'ın Medâin'den yola çıkardığı ordusuna karşı, Müslüman ordusu Ramazan ayına denk gelen bir günde harekete geçti. İki ordu Büveyb'in doğu yakasında karşılaştılar. Müsennâ, Hz. Ömer'in de belirttiği şekilde nehirden karşıya geçmek istemedi ve Mihrân'ı kendi tarafına çekmeyi başardı. Sâsânî ordusunun her safının arasında bir fil bulunuyordu. Müslümanlara karşı güçlü görünmeye çalışmakla birlikte daha önce aldıkları mağlubiyetler sebebiyle İslam ordusundan tedirgin olmaya başladıkları anlaşılıyordu. Ordunun sayısını artırmışlardı. Rüstem ve Firûzân gibi diğer büyük komutanlar bu savaşta devreye girmeyi uygun görmemişler, mücadeleyi Mihrân'a bırakmışlardı.<sup>[40]</sup> Bu dönemde Sâsânîlerin hükümdarı Şîreveyh ölmüş, Yazdicerd henüz ergenlik çağına ulaşmadığından yerine Şîreveyh'in kızı Bûran getirilmişti.<sup>[41]</sup> Müslümanların safında Sâsânîlere karşı onları tercih eden Hıristiyan Araplar da bulunuyordu.<sup>[42]</sup> Müsennâ, Hıristiyan Arapların bir grubunu Cerîr'in komutasına verdi.<sup>[43]</sup>

Oldukça çetin geçen mücadelenin ardından Sâsânîlerin genel komutanı Mihrân öldürüldü. Bir rivayete göre onu Hıristiyan Tağliblilerden bir genç öldürdü.<sup>[44]</sup> Diğer rivayette ise onun ölümüne sebep olan darbelerin Cerîr'den geldiği belirtilmektedir.<sup>[45]</sup> İfade edilenlere göre Cerîr köprüye doğru ilerlemiş, Mihrân Nuhâylede Cerîr ile karşı karşıya gelmişti. O kendisini Cerîr'e Mihrân b. Bâzân olarak

[38] İbn-i Abdilberr, *el-İstî'âb*, 1/238.

[39] Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Dâru'l-İhyâ'ü'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1960), 114.

[40] Taberî, *Târîh*, 3/461-467.

[41] Belâzürî, *Fütûh*, 249.

[42] Taberî, *Târîh*, 3/464; İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/279.

[43] Taberî, *Târîh*, 3/464.

[44] Taberî, *Târîh*, 3/466.

[45] Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1397), 129; Belâzürî, *Fütûh*, 250.

tanıtmıştı. Burada Bâzân'dan kastedilenin Hz. Peygamber'in Yemen valisi olduğu anlaşılmaktadır. Münzir b. Hassân b. Dırâr, Mihrân'ın üzerine hücum etti ve onu mızrağıyla vurarak bineğinden düşürdü. Bu sırada Cerir saldırıya geçerek Mihrân'ın kafasını kesti. Aralarında geçen tartışmanın ardından düşman komutanını öldürme hakkı olarak Cerir Mihrân'ın silahlarını, Münzir b. Hassân ise kuşağını aldı.<sup>[46]</sup> Dağılıp kaçmakta olan Sâsânî askerlerinin nehirden geçmesini engellemek için köprüyü tutan Müsennâ onları büyük bir çıkmaza sürükledi. Savaşın genel kumandanının Müsennâ olduğu belirtilmekle birlikte Cerir b. Abdullah'ın da bu savaşta komutan olarak öne çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim Belâzurî, Becilelilerin savaşın komutanının Cerir olduğunu, Rebialıların ise Müsennâ olduğunu iddia ettiklerini, her ikisinin de kendi ordularının komutanı olduğunu kaydetmiştir.<sup>[47]</sup> İki komutan arasında liderlik problemi yaşandığı, Cerir'in Hz. Ömer'in kendisine böyle bir talimatı olmadığı gerekçesiyle Müsennâ'ya tabi olmak istemediği ve "sen komutansan ben de komutanım" dediği ifade edilmektedir. Müsennâ halifeye bu konu ile ilgili bir mektup yazmış, Hz. Ömer de Cerir'i korur nitelikte Müsennâ'yı ashabın önüne geçirmeyeceğini belirterek Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı Irak'a kalabalık bir askerî birlikle göndererek problemi bitirmiştir.<sup>[48]</sup> Büveyb galibiyeti hicri 14 (635) yılında gerçekleşmiştir.<sup>[49]</sup>

Savaşın son aşamasında Cerir b. Abdullah, Becile kabilesine Hz. Ömer'in vadedtiği humusun dörtte birini alacaklarını, bu sebeple halifenin, diğer kabilelerden üstün olmadıkları halde bu kabileye gösterdiği lütfun hakkını vermelerini ve diğerlerine göre çok daha fazla mücadele etmelerini salık verdi. Cerir'in Müsennâ'ya bağlı hareket etmekle birlikte askerî gücü sebebiyle savaşın seyrine önemli katkısı olduğu anlaşılmaktadır. Savaşın ardından Müsennâ, Cerir b. Abdullah'ın da içinde bulunduğu bir grup komutanı onların isteği üzerine düşman kuvvetlerinin arkasından gönderdi. Müslümanlar Sâbât'a kadar ilerlediler ve burayı da aldılar. Böylece yakın çevre kontrol altına alınmış oldu. Büveyb Savaşı'nda alınan galibiyet ve ardından gerçekleştirilen harekât neticesinde Fırat Nehri'nin doğusu Müslümanlar tarafından ele geçirildi.<sup>[50]</sup>

Müsennâ, Sevâd bölgesinde ilerlerken Beşir b. el-Hasâsiyye'yi Hîre'ye bıraktı. Cerir'i Meysân'a, Hilâl b. Ulfe'yi Dest Meysân'a gönderdi. Kendisi ise bölgede iki önemli pazar olarak gösterilen Ülleys'te bulunan Hanâfis çarşısına, sonra da Enbâr'daki Bağdat çarşısına baskın yaptı. Müslümanlar, Irak bölgesinde daha önce alınan fakat kontrolden çıkmış olan bazı merkezleri yeniden aldılar. İsyancılara

[46] Taberî, *Târîh*, 3/472.

[47] Belâzurî, *Fütûh*, 250.

[48] Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe*, 129; Taberî, *Târîh*, 3/471-472; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ* (Beyrut: Kitâbü's-Sikâfe, 1417), 464-465.

[49] Halife b. Hayyât Mihrân'ın hicri 14 (635) Sâfer ayında öldürüldüğünü belirtmektedir. bk. Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe*, 129.

[50] Taberî, *Târîh*, 3/463-472.

koru salındı ve Müslümanların fetihlerinin rastgele gerçekleşmediği bölge halkına gösterildi. Müslümanlara karşı fevri hareketlerde bulunan Benî Tağlib gibi bazı Arap kabilelerine gözdağı verildi.<sup>[51]</sup>

## 1.2. Kâdisiye Savaşı

Kâdisiye Savaşı, Sâsânilerin yıkılışına giden yolda gerçekleştirilen en önemli savaşlardan biri olarak kabul edilmektedir. Zira arkasından Sâsânilerin başkenti Medâin'in fethi gerçekleşmiştir.<sup>[52]</sup> Büveyb'den on sekiz ay sonra meydana geldiği ifade edilen<sup>[53]</sup> bu savaşa Cerîr b. Abdullah el-Becelî de kabilesi ile birlikte katılmıştır.<sup>[54]</sup> Müslümanlar Köprü Savaşı hariç Sâsânîlerle girdikleri savaşların tümünü kazanmış, son olarak Büveyb Savaşı'nda da onları mağlup etmeyi başarmışlardı. Sâsânîler başkent Medâin'in tehdit altında olduğunu, taht mücadelelerini bırakarak bu konuya odaklanmaları gerektiğini geç de olsa fark ettiler. Yönetimde söz sahibi olan ünlü komutanlar Rüstem ve Firûzân'ın gelinen noktadan sorumlu olduklarına inanılıyordu. Sâsânîler hanedan soyundan gelen genç yaştaki III. Yazdicerd'i tahta çıkararak onun etrafında birleştiler. Yazdicerd vakit kaybetmeden sınır boylarıyla, Hîre, Übüle ve Enbâr'da konuşlanacak askerleri belirledi. Gerekli yerlerdeki asker sayılarını artırdı. Bu gelişmelerden etkilenen Sevâd halkı Müslümanlara isyan etmeye başladı. Zimmîler de isyan hareketlerine giriştiler. Müsennâ, Halife Ömer'e gönderdiği mektupta bölgede yaşananları ayrıntılı bir şekilde bildirdi.<sup>[55]</sup> Halifenin emriyle komutanlarını sınır boyunca yerleştirdi. Cerîr b. Abdullah da Basra yakınlarındaki Gudâda konakladı. Müsennâ böylece Gudâ ile Kutkutâne arasında uzun bir askerî hat oluşturdu. İki taraf da büyük bir savaşın eşliğinde olduklarının bilinciyle hazırlanmaya başladılar.<sup>[56]</sup>

Hz. Ömer Irak'taki gelişmeleri yakından takip ediyordu. Hicrî 13 (635) yılı Zilhicce ayında hac için yola çıktığı sırada vilayetlerdeki yöneticilere haber salarak derhal Irak için gönderebilecekleri ne kadar mühimmat ve adamları varsa göndermelerini emretti. Irak'a yakın olanlar doğrudan Müsennâ'ya katılmak üzere gittiler. Diğerleri Medine'de toplandı. Halife Ömer, Sâsânîlere karşı büyük bir ordu hazırlayarak onların başında Irak'a gitmek istese de Medine'nin kanaat ehli bunu uygun görmedi. O sırada Hevâzin'in zekâtının toplanmasından sorumlu olan Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın bu iş için görevlendirilmesi uygun görüldü. Yukarıda Cerîr ile Müsennâ arasındaki komutanlık problemi konusunda belirttiğimiz Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın

[51] Taberî, *Târîh*, 3/472-476; İbn Esîr, el-Kâmil, 2/282-283.

[52] Hayrettin Yücesoy, "Kadisiye Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/136-137.

[53] Belâzürî, *Fütûh*, 251.

[54] Dîneverî, el-Ahbârü't-tivâl, 122; Taberî, *Târîh*, 3/486.

[55] Dîneverî mektubun Cerîr ve Müsennâ tarafından birlikte yazıldığını, bunun üzerine halifenin Sâsânîlere karşı 20.000 adam topladığını belirtmektedir. bk. Dîneverî, el-Ahbârü't-tivâl, 119.

[56] Taberî, *Târîh*, 3/476-478.

görevlendirilmesi hadisesinin Kâdisiye Savaşı öncesinde gerçekleştiği görülmektedir. Sa'd, yanında 4.000 kişi ile birlikte bölgenin genel komutanı sıfatıyla Irak'a gönderildi. Bunların 3.000'i Yemenli, 1.000'i ise diğer kabile mensuplarıydı. Hz. Ömer Sa'd'a gönderdiği askerlerle onu desteklemeye devam etti. Kâdisiye Savaşı'na katılan Müslümanların sayısı toplamda 30.000'e ulaştı.<sup>[57]</sup> Sâsanilerin sayısı ise Müslümanların sayısından oldukça fazlaydı.<sup>[58]</sup> Sâsânî ordusunda 30 kadar da fil bulunmaktaydı.<sup>[59]</sup> Becileliler Cerir b. Abdullah'ın komutası altındaydı. Müsennâ ve Cerir'e komutan olarak Sa'd b. Ebû Vakkâs'a tabi olmaları emredilmişti.<sup>[60]</sup> Ne var ki Köprü (Cisr) Savaşı'nda aldığı yarası depreşen Müsennâ bu yara sebebiyle vefat etti.<sup>[61]</sup>

Savaş için stratejik yerler tutulmaya başlandı. Hz. Ömer kendisinin katılmadığı bu savaşı uzaktan da olsa yakinen takip ediyordu. Sa'd'a, güvendiği bir adamını Hind yoluna yerleştirmesini, bu yönden gelebilecek tehlikeye hazır olmasını istedi. Sa'd Mugîre b. Şu'be'yi 500 kişi ile Übülle'nin karşısındaki Arap topraklarına yerleştirdi. Mugîre, ardından Geday'a Cerir b. Abdullah'ın yanına geçti. Yine halifenin emri üzere Sa'd Sirâf'ta askerlerinin tümünü manga sistemi ile düzene koydu.<sup>[62]</sup> Kâdisiye, savaş için uygun mekân olarak belirlendi. Zira Müsennâ vefatından önce meydan savaşı için stratejik açıdan uygun gördüğü Uzeyb ile Kâdisiye arasını önermişti. Burası Sâsânilerin önem verdiği bir hudut şehriydi.<sup>[63]</sup> Hz. Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan savaş öncesinde Sâsânî hükümdarına bir heyet göndermesini istedi. Bu heyet hükümdarı İslam'a davet edecek, kabul etmediği takdirde Müslümanlara tabi olarak cizye vermesini önerecek, aksi halde kendileri ile savaşacaklarını bildirecekti. Asalet sahibi, fiziği ve konuşması düzgün, görgülü ve akil insanlardan oluşacak bu heyetle ilgili kaynaklarda belirtilen isimlerde farklılıklar vardır.<sup>[64]</sup> Diğer kaynaklarda belirtilmese de İbn A'sem el-Kûfî bu heyetin içinde Cerir b. Abdullah'ın da adını vermektedir.<sup>[65]</sup> Cerir'in heyette yer almadığı anlaşılacakla birlikte yine de adının geçmesi kendisinin dönemin seçkin şahsiyetlerinden biri olduğunu destekler niteliktedir.

Kâdisiye Savaşı iki tarafın da büyük bir direnç göstermesi sebebiyle oldukça zorlu geçmiştir. Ermâs günü Sa'd b. Ebû Vakkâs geçirmekte olduğu rahatsızlık sebebiyle yüzüstü yatmak zorunda kalmış, ayağa kalkamamıştı. Vücudunda çıban-

[57] Taberî, *Târîh*, 3/478-487.

[58] Belâzürî Sâsânîler için 120.000 gibi bir rakam verirken, Müslümanların sayısının 9-10 bin civarında olduğunu belirtmektedir. Belâzürî, *Fütûh*, 252.

[59] Taberî, *Târîh*, 3/516.

[60] İbn Hibbân, *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, 465.

[61] Taberî, *Târîh*, 3/472, 486.

[62] Taberî, *Târîh*, 3/487-488.

[63] Belâzürî, *Fütûh*, 251-252.

[64] bk. Bartak, "Dört Halife Dönemi Siyasî Hadiselerinde Eş'as b. Kays'ın Rolü", 116-120.

[65] İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, çev. Mehmet Cevher Caduk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 170.

lar çıkmıştı. Ancak savaşı yönetmekte kararlıydı ve o haliyle insanları görebileceği yüksek bir yere götürülmesini emretti. Ordu içinde sözü geçen bazı kişiler onun bu durumundan rahatsız oldular ve karışıklık çıkarmak istediler. Sa'd, onlara çok sinirlenerek şiddetli bir şekilde uyardı. İçlerinden bir grubu da hapsettirdi. Bu ortam içerisinde Cerîr b. Abdullah'ın tavrı çok netti. Hz. Peygamber'in, kendisinden Habeşli bir köle de olsa işbaşına geçenlere itaat etmeleri üzerine biat aldığını zikrederek komutana her şekilde itaat etmeleri gerektiğini belirtti. Her kabile emiri kendi kabilesi ile konuşarak itaat içerisinde hareket ettiler. Sa'd, kendisine vekâlet etmek üzere Hâlid b. Urfuta'yı seçti.<sup>[66]</sup>

Irak bölgesine gönderilmelerinin ardından Cerîr b. Abdullah'ın kabilesi Becileliler, Sâsânîlere karşı yapılan savaşlarda etkin bir güç olarak görev yaptılar. Kâdisiye Savaşı'nda Sâsânîlerin başında bulunan Rüstem'in Becilelilerin bulunduğu cepheye 13 veya 16 fil gönderdiği rivayet edilmektedir. Toplamda 30 kadar fil ile desteklenmiş olduğu belirtilen Sâsânîlerin bu cepheye gönderdikleri fil sayısı dikkat çekicidir. Bölgeye yöneltilen filler birliklerin dağılmasına sebep olmuş, Müslümanların atları ürkerek kaçmış, geriye piyadeler kalmıştı. Becileliler neredeyse büyük bir hezimet ile karşı karşıya geldiklerinde Sa'd b. Ebû Vakkâs onlara destek olarak Esedoğullarını gönderdi. Tuleyha b. Huveylid ve diğer komutanlar harekete geçtiler. Büyük mücadelelerin ardından filleri savuşturmayı başardılar.<sup>[67]</sup> Becilelilerden gelen bir rivayete göre savaşta çok sayıdaki filin bu yöne sevk edilmesinin sebebi Becilelilerin bulunduğu tarafın çok güçlü olmasıydı. Hatta bu rivayete göre ordunun dörtte biri Becilelilerden ve onlarla birlikte savaşanlardan oluşuyordu.<sup>[68]</sup> Hicrî 15 (636)[69] veya 16 (637)'da gerçekleştiği belirtilen<sup>[70]</sup> Kâdisiye zaferinin ardından Cerîr b. Abdullah'ın da içerisinde bulunduğu bazı Müslümanlar, zafer sevinciyle, savaşın genel komutanı Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın çadırında güvende olduğu halde bunu başardıklarının altını çizen beyitler okudular. Bilindiği gibi Sa'd rahatsızlığı sebebiyle savaşta yerini alamamıştı. Cerîr b. Abdullah'ın bu sözlerinden nispeten rahatsız olmakla birlikte Sa'd yine de Becileliler için okuduğu beyitlerle onları kutladı ve birçok filin onların üzerine gönderildiğini fakat Becilelilerin düşmana karşı süvarileriyle karşı koyarak umulmadık bir başarı sergilediklerini belirtti.<sup>[71]</sup> Savaşçıların içerisinde Kâdisiye'ye eşlerini getirenler de oldukça fazlaydı. En fazla kadının en-Neha ve Becile kabilelerinden olduğu bildirilmektedir. En-Neha'dan 700, Becile'den ise 1.000 kadar bekâr kadın bulunuyordu.<sup>[72]</sup>

[66] Taberî, *Târîh*, 3/530-532.

[67] Taberî, *Târîh*, 3/538.

[68] Taberî, *Târîh*, 3/576.

[69] Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe*, 129-132; Yücesoy, "Kadisiye Savaşı", 24/136.

[70] Belâzürî, *Fütûh*, 252.

[71] Taberî, *Târîh*, 3/577.

[72] Taberî, *Târîh*, 3/581.

Sa'd b. Ebû Vakkâs Kâdisiye Savaşı'nda Ümeyyeoğullarının müttefiki Hâlid b. Urfuta'yı genel komutan yapmıştı. Sağ kanat Cerir'in, sol kanat Kays b. Mekşûh el-Murâdî'nin kontrolündeydi.<sup>[73]</sup> Galibiyetin ardından değerli eşyalarını yanlarına alan Farslar Medâin ve Nihâvend tarafına kaçmaya başladılar. Sa'd, Farsların ardından gönderdiği askerlerin öncü birliğine komutan olarak Hâşim b. Utbe b. Ebû Vakkâs'ı, sağ kanada Cerir b. Abdullah'ı getirdi. Bu rivayete göre sol kanadın komutanı ise Zühre b. Haviyye et-Temîmî'ydi.<sup>[74]</sup>

Belâzürî'de Halife Ömer'in Becilelilere Kâdisiye sonrasında Sevâd topraklarının dörtte birini tahsis edeceğini vadettiği, nitekim ordunun dörtte birini onların oluşturduğu belirtilmektedir. Bunun üzerine Becileliler paylarını almış, Hz. Ömer ise daha sonra bu toprakların fatihler arasında paylaşılmasından vazgeçmiştir. Cerir ile yaptığı konuşmada bu durumu belirterek yeni kararı sonrasında onların da önceki anlaşmayı yok saymalarını ve onlara verdiği hisseleri iade etmelerini istemiştir. Cerir bunu kabul edince ona seksen dinar, diğer bir rivayete göre dört yüz dinar mükâfat vermiştir. Becilelilerin de buradaki hisselerine karşılık atalarını iki bin olarak belirlemiştir. Kâdisiye sonrası ele geçirilen Sevâd'ın dörtte birinin Becilelilere vaat edildiği bilgisi abartılı gibi görünmekle birlikte bu rivayetlere göre arazinin başta taksim edildiği, ancak bir süre sonra halifenin bu taksimden vazgeçerek araziyi bölge halkına haraç karşılığında geri verdiği anlaşılmaktadır. Aynı kaynakta buna delil olan diğer bir rivayet Becileli bir kadın ile halife arasında yaşanan bir hadisedir. Ümmü Kürz isimli bir kadın halifeye babasının öldüğünü, onun Sevâd'daki hissesinin kendisine kaldığını ve bunu asla teslim etmeyeceğini söylemiştir. Hz. Ömer kadına onun kabilesinin bu arazileri geri vermeyi kabul ettiklerini belirterek onun da geri vermesi gerektiğini ifade etmiş fakat kadın hissesini ancak kendisine kırmızı kadifeli bir deve ve kollarına takacağı altınların karşılığında iade edebileceğini söylemiştir. Halife onun isteklerini yerine getirmiş ve araziyi geri almıştır. Bu rivayetlere göre arazi önce Becilelilere dağıtılmış, sonra ise yeni kararlar alınmıştır.<sup>[75]</sup>

Bir rivayete göre Cerir Cecûlâ Savaşı sonrasında da halifenin söz verdiği şekilde ganimetlerden dörtte birlik hisselerini almak istemiş, Hz. Ömer Cerir'e cevap niteliğinde Sa'd b. Ebû Vakkâs'a bir mektup göndermiş ve eğer Cerir kendisi ve kabilesini müellefe-i kulûbdan sayıyorsa ve para karşılığı savaştığını kabul ediyorsa isteğinin yapılmasını, değil ise bunu istememesini ve diğer Müslümanlarla eşit şekilde pay alarak Allah rızasını öne çıkarmasını söylemiş, Cerir de bunu kabul etmiştir.<sup>[76]</sup> Burada Cerir'e düşen vazife kabilesini ikna etmek olmuştur. Yukarıdaki bilgiye göre Cerir ve kabilesi Irak'a gönderilirken halifenin vadettiği şekilde humu-

[73] Taberî, *Târîh*, 3/575.

[74] Taberî, *Târîh*, 3/578; İbn Hibbân, *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, 470.

[75] Belâzürî, *Fütûh*, 263-264.

[76] Belâzürî, *Fütûh*, 263-264.

sun dörtte biri ile ödüllendirilmiş ancak Kādisiye sonrasında halife bu düşüncesinden vazgeçmiş ve Celûlâ Savaşı'nın ardından kararı Cerîr'e bırakmakla birlikte diğer kabilelere karşı bu farklı uygulamadan feragat etmesinin gerekliliğini ona açıkça ifade etmiştir.

Savaşın sonunda Hz. Ömer'in bazı liderlere, gayretlerine karşılık iktâda bulunduğu, bunların Cerîr b. Abdullah, Talha ve Rübeyl b. Amr olduğu belirtilmektedir. Hatta halife, Cerîr adına bu işlemin gerçekleşmesi için Osman b. Huneyf'e yine Cerîr vasıtasıyla yazı göndermiş, Osman b. Huneyf ise tekrar Hz. Ömer'den teyid almak istemişti.<sup>[77]</sup> Osman b. Huneyf bu dönemde halife tarafından bölgenin arazi ölçümlerini yapmak ve vergilerini belirlemekle görevliydi.<sup>[78]</sup> Hz. Ömer, Cerîr'in maişetine yetecek miktarda ona arazi iktâ etmesini, verirken az ya da fazla vermekten kaçınmasını bildirmişti. Devletin arazisinden böyle bir bağışın verilmesi normalde uygun görülmezdi. Muhtemelen Hz. Ömer araziyi feyin humusundan ayırdığı özel ganimet hükmündeki kısımdan vermişti.<sup>[79]</sup> Irak topraklarından iktâ veren ilk halifenin Hz. Osman olduğu belirtilmektedir. Bu rivayete göre Hz. Osman kistrânın topraklarından devlete kalan savâfi arazilerden boş olanları Talha'ya, Zürrâre'ye, Vâil b. Hucr el-Hadramî'ye, Habbâb b. Eret'e, Adî b. Hâtîm'e, Hâlid b. Urfuta'ya, Eş'as b. Kays'a ve Cerîr b. Abdullah'a vermişti. Cerîr'e verilen arazi Fırat kıyısındaydı.<sup>[80]</sup>

### 1.3. Diğer Fetihler

Kādisiye Savaşı'nın ardından hicrî 16 (638) yılında Medâin fethedildi. Savaş sonrasında bölgeden kaçan İranlılar Yezdicerd'in talimatıyla Celûlâda toplandılar. Sa'd b. Ebû Vakkâs bölgeye Hâşim b. Utbe b. Ebû Vakkâs yönetiminde bir ordu gönderdi. Kalelere sığınan ve kendilerini kalelerin etrafına hendekler açarak korumaya alan İranlıların komutanı Hürrezâd idi. Burada yaşanan zorlu mücadelenin ardından zafer gerçekleşti. Hâşim, düşmanın bir daha toparlanamaması için güçlü bir süvari birliğinin başına Cerîr'i atadı. O, düşmanı takip ederek Hanikin'e ulaştı. Diğer bölgelerle birlikte burası da düşmanlardan temizlendi. Bu şekilde Dicle Sevâdi tamamıyla Müslümanların eline geçmiş oldu.<sup>[81]</sup> Cerîr askerleri ile birlikte Celûlâda iken Sa'd b. Ebû Vakkâs ona 3.000 asker daha göndererek Hulvân'ı almasını emretti. Hulvân'da bulunan Yezdicerd bu defa Isbahan'a kaçtı. Cerîr bölge halkı ile anlaşma yaparak burayı sulh yolu ile fethetti. Anlaşmaya göre halkın canına ve malına dokunmadığı gibi gitmek isteyenlere de dokunmadı.<sup>[82]</sup> Sa'd, Hulvân'a Azre

[77] Taberî, *Târîh*, 3/589.

[78] Belâzürî, *Fütûh*, 266.

[79] Taberî, *Târîh*, 3/589.

[80] Belâzürî, *Fütûh*, 269.

[81] Belâzürî, *Fütûh*, 260.

[82] Halife b. Hayyât Cerîr'in burayı kılıçla alındığını belirtmektedir. Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe*, 139.

b. Kays el-Becelî'yi Cerir ile birlikte vekil olarak bırakmıştı. Cerir, Dinever'i almak için yoluna devam etti. Burayı fethedemedi. Ancak Karmasîn'i de barış yoluyla ele geçirdi. Ardından Hulvân'a geri döndü. Burayı vali olarak bir müddet idare etti. Cerir, Kûfe valisi aracılığı ile Halife Ömer'in ondan Basralıların başında Tüster'e destek olarak gönderilen Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye katılmasını emrettiğini bildiren haberi alması üzerine hicrî 19 (640)'da Hulvân'dan ayrılırken vekil olarak arkasında Azre'yi bıraktı. Böylece Râmhürmüz ve Tuster fethedildi. Rivayete göre Cerir b. Abdullah'ın çocuklarından bir kısmı Hulvân'a yerleştiler ve burada Cerir'in soyunu devam ettirdiler.<sup>[83]</sup> Görüldüğü üzere Cerir artık valilik alacak derecede devletin üst düzey elemanlarından biri haline gelmişti.

Üst üste kazanılan savaşlardan büyük gelirler elde edilmekteydi. Bir rivayete göre Cerir Sevâd bölgesinin Fırat kıyısında devletin sâfiye olarak adlandırdığı arazilerden birini bu defa satın almak suretiyle mülk edindi. Ardından Halife Ömer'e durumu haber verdi. Halife, arazi taksim sonucu elde edilmediği için satışı feshetti. Bu durumdaki arazilerin satın alınmasını yasakladı.<sup>[84]</sup>

Cerir, Hulvân'ı ele geçirdiğinde Yazdicerd buradan kaçmış ve Müslümanlara karşı asker toplamak üzere tekrar harekete geçmişti. Rey, Kumis, Isbahan (Isfahan), Hemedan ve Mâhân'dan topladığı askerler ile toplam ordu, ifade edilene göre 60.000 veya 100.000 kadardı. Bu dönemde Kûfe valisi olan Ammâr b. Yâsir durumu Hz. Ömer'e bildirdi. Halife Nihâvend Savaşı için komutan olarak Nu'mân b. Mukarrin'i seçti. Ona eğer öldürülürse yerine kumandan olarak Huzeyfe b. Yemân'ı, o öldürülürse Cerir b. Abdullah'ı, o da öldürülürse Mugîre b. Şu'be'yi, o da öldürülürse Eş'as b. Kays'ı atmasını emretti.<sup>[85]</sup> Taberî'de Cerir'e kadar aynı sıra belirtilmiş, dördüncü kişi ise Mugîre yerine Kays b. Mekşûh olarak ifade edilmiştir.<sup>[86]</sup> Böyle büyük bir savaş için komutan olarak belirlenen ilk iki sahâbinin ardından Cerir'in düşünülmesi dikkat çekicidir. Cerir burada Mugîre'den de önce zikredilmiştir. Bu durum tartışmasız Cerir b. Abdullah ve kabilesinin bölgede gerçekleşen savaşlarda Müslümanlara çok önemli katkıları olması ile alakalıdır.

Nu'mân b. Mukarrin'in yanında savaşa katılanlar içerisinde ayrıca Abdullah b. Ömer, Amr b. Ma'dikerib, Tuleyha b. Huveylid, Ka'kâ' b. Amr gibi kıymetli isimler de yer almaktaydı. Firûzân komutasındaki Sâsânîlerin Müslümanlara karşı bu son büyük hamlesiydi. Nu'mân b. Mukarrin'in verdiği talimat üzerine düşman askerlerinin karşısında duran Müslümanlar yüklerini indirdi ve çadırlarını kurmaya başladılar. Karargâhın çadırlarını kurmakta adeta yarışan 14 Kûfe eşrafi içerisinde Cerir b. Abdullah da vardı. Çok çetin geçen bu savaşta Nu'mân b. Mukarrin şehid

[83] Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe*, 140; Belâzürî, *Fütûh*, 295, 369.

[84] Taberî, *Târîh*, 4/33; bk. Mustafa Demirci, "Savâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 36/184-185.

[85] Belâzürî, *Fütûh*, 295; Dineverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 135.

[86] Taberî, *Târîh*, 4/115.



oldu. Sancak daha önce belirlendiği gibi Huzeyfe b. Yemân'a verildi. Nihâvend'in fethi gerçekleşirken Sâsânîler bir daha toparlanamayacak bir mağlubiyet yaşadılar.<sup>[87]</sup> "Fethilerin Fethi" diye adlandırılan ve hicrî 21 (642) yılında gerçekleşen bu savaşta bir rivayete göre Sâsânî ordusu 150.000 kişiydi.<sup>[88]</sup> Müslümanların sayısı ise 30.000 civarındaydı.<sup>[89]</sup>

## 2. CERİR B. ABDULLAH'IN KÜFE'DEKİ FAALİYETLERİ

Hicrî 17 (638)'de Hz. Ömer ordugâh şehir olarak Küfe'nin kurulmasını emretti.<sup>[90]</sup> Şehir, caddelere ve sokaklara bölündükten sonra kabileler sırasıyla yerleştirilmeye başlandı. Bu caddelerden biri de Becilelilere aitti.<sup>[91]</sup> Yeni kurulan şehirler içerisinde Basra'ya yerleşen askerlere nispetle Küfe'ye ailelerini getirenlerin sayısı fazlaydı.<sup>[92]</sup> Becileliler savaflara katılmak üzere Necran ve diğer yaşadıkları farklı bölgelerden Irak'a geldiklerinde beraberlerinde ailelerini de getirmişlerdi.<sup>[93]</sup> Kabilelerin şehre yerleşimi sırasında ilk olarak aşar adı verilen gruplara ayrılmışlardı. Sonrasında yeniden bir düzenleme yapıldı ve yedi grup oluşturuldu. Bunlara subu' denildi. Becileliler Has'am, Kinde, Hadramut ve Ezd ile birlikte bir subu' kabul edildi. Halife Ömer döneminde yapılan bu tasnifle oluşturulan düzen Muâviye b. Ebû Süfyân dönemi sonuna kadar devam etti.<sup>[94]</sup> 12.000 kişi olduğu belirtilen Yemenliler, şehrin kurulduğu dönemde buraya yerleştirilen en kalabalık grubu oluşturuyorlardı. Küfe'deki Nizarlılar ise 8.000 kişi olarak rivayet edilmiştir. Küfe; el-Cezîre, Tüster, Râmhürmüz, Nihâvend, Hemedan, Cürcân, Azerbaycan ve İsfahan gibi pek çok bölgenin ele geçirilmesinde askerî üs olarak kullanıldı.<sup>[95]</sup> Küfe'nin kurucusu ve ilk valisi olarak atanan Sa'd b. Ebû Vakkâs burayı üç buçuk yıl yönetti.<sup>[96]</sup>

Cerir b. Abdullah'ın kabilesi ile birlikte yerleştiği Küfe'de valilik konusu şehrin kuruluşundan itibaren bir problem olarak gündeme gelmeye başlamıştı. Bunun sebeplerinden birisinin Basra ile olan rekabet olduğu anlaşılmaktadır. Küfelilerle aynı bölgelerde savaflara katılan Basralı ordular kendilerine verilenlerden memnun olamıyor, haksızlığa uğradıklarını düşünüyorlardı. Ammâr b. Yâsir'in Küfe'ye atanması problemleri daha da büyüttü. Basra halkı kendilerine düşen haraçların yetersizliğinden ve geçinememekten şikâyetçiydiler. Halifeden, gelirleri Küfe hal-

[87] Taberî, *Târîh*, 4/115-116, 129.

[88] İbrahim Sarıçam, "Nihâvend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/98.

[89] İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/394.

[90] Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe*, 135, 138.

[91] Taberî, *Târîh*, 4/45.

[92] Abdulhalik Bakır, "Basra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/109.

[93] Taberî, *Târîh*, 3/581.

[94] Taberî, *Târîh*, 4/48.

[95] Casım Avcı, "Küfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/339.

[96] Taberî, *Târîh*, 4/50.

kına verilen iki bölgeyi kendilerine bağlamasını istediler. Hz. Ömer bunu kabul etti. Kûfeliler Ammâr b. Yâsir'den halifeye bir mektup yazmasını ve Râmhürmüz ve İzec'in kendilerinin olduğunu, buraların fethi tamamlanana kadar diğer bölgelerden yardım görmediklerini bildirmesini istediler. Ammâr onların haklarını korumakta isteksiz davranınca Kûfeliler bu durumdan rahatsız oldular. Hz. Ömer Basralıları Râmhürmüz ve İzec konusunda haklı bulmuştu.<sup>[97]</sup>

Kûfe eşrafının Ammâr b. Yâsir'in yönetiminden rahatsızlıkları ciddi anlamda arttı. Vali ile ilgili şikâyetler büyüyünce Halife Ömer onları Medine'ye çağırdı. Heyet içerisinde Sa'd b. Mes'ûd es-Sekafî ile Cerir b. Abdullah öne çıkan isimlerdi. Halifenin karşısında Cerir ile Ammâr arasında ufak bir tartışma yaşandı. Müslümanlar Medâin'i fethettiklerinde ilk olarak buraya yerleşmeleri düşünülmüştü. Burada bir müddet yaşamışlar, bölgenin Arapların alışık olmadığı iklim şartlarına sahip olması sebebiyle vazgeçmişlerdi. Hz. Ömer gelen heyete yerleşim yeri olarak Kufe'yi mi Medâin'i mi tercih ettiklerini sordu. Cerir, Kûfe'nin mevki olarak Sevâd bölgesine daha yakın ve kara ulaşımı açısından daha uygun olduğunu, Medâin'in ise denizin etkisiyle havasının ağır, sivrisineğin de çok olması sebebiyle rahatsız edici olduğunu belirtti. Bu açıklamaları Ammâr gerçekçi bulmamış olacak ki Cerir'in yalan söylediğini iddia ederek çıkıştı. Hz. Ömer Ammâr'ı susturdu ve Cerir'e Ammâr'ı bir vali olarak nasıl bulduklarını sordu. Cerir, Ammâr'ın siyasetten anlamadığını ve valilik için yeterli donanımı olmadığını söyledi. Heyetkiler ayrıca Ammâr'ın Kûfe ve ona bağlı olan bölgeleri doğru dürüst tanımadığını öne sürdüler. Hz. Ömer onu bu konuda imtihan etti. Gerçekten de Ammâr'ın Cerir ile tartışmaya girdiği konuda olduğu gibi vali olarak görev yaptığı bölge hakkında da yeterli bilgisi olmadığını fark etti. Ammâr'ı görevinden azlederken onu kırmak da istemiyordu. Ancak Kûfe, içerisinde bulundurduğu Yemen ağırlıklı farklı kabileleri, iddialı ve gözü açık liderlerinin maiyetindeki kalabalık ordusuyla herhangi birinin yönetebileceği bir şehir değildi. Hz. Ömer Kûfelilerin şikâyetlerini durdurmak için onların istediği bir kişiyi vali olarak atamaya karar verdi ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi Kûfe'ye gönderdi. Ancak ne yazık ki Kûfelilerin şikâyetleri bu atamayla da bitmedi.<sup>[98]</sup>

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Kûfe valiliği, halkın şikâyetleri üzerine çok uzun sürmedi. Hz. Ömer onun yerine bu defa Mugîre b. Şu'be'yi atadı. Rivayete göre Kûfe valisi, hicri 22 veya 23 yılında (642-643) Cerir b. Abdullah'ı daha önce Nuaym b. Mes'ûd tarafından alınmış fakat yeniden isyan etmiş olan Hemedan halkının üzerine gönderdi. Cerir, Hemedan'da gerçekleşen çarpışmalar sırasında gözüne isabet eden ok sebebiyle yaralandı ve yüzünün güzelliği ile anılan bu sahâbî tek gözünü kaybetti.

[97] Taberî, *Târîh*, 4/161.

[98] Taberî, *Târîh*, 4/163-164.

Yaşadığı hadise onu ne kadar üzmüş olsa da başına gelenin yüzünü güzelleştiren ve ona ihsanda bulunan Rabbinin takdiri olduğunu belirterek bunu bir mükâfat olarak kabul ettiğini söyledi.<sup>[99]</sup>

Cerîr b. Abdullah, Hemedan'ı İslam topraklarına katmasının ardından bölge halkıyla barış anlaşması yaptı. Adamlarından el-Berâ b. Âzib'i yanına verdiği bir grup askerle Kazvin'e gönderdi. Bu harekâtın devamında Deylemliler kontrol altına alındı. Cilân ve Teylesan'ın ardından Zencân da İslam Devleti'ne bağlandı.<sup>[100]</sup> Cerîr, Hemedan'ın fethini hicrî 24 (645) yılında gerçekleştirdi. Diğer bir rivayete göre Cerîr, Mugîre b. Şu'be'nin ordusunda öncü kuvvet olarak Hemedan'ın fethine katılmıştı.<sup>[101]</sup> Mugîre b. Şu'be Cerîr b. Abdullah'ı Hemedan'a, el-Berâ'yı da Kazvin'e vali olarak atadı.<sup>[102]</sup>

H. Osman halife olduğunda Cerîr b. Abdullah Kûfe'den verilen direktiflerle fetih mücadelelerine devam etmekteydi. Kufe valisi Saîd b. Âs döneminde Cerîr'in Azerbaycan üzerine yapılan harekâta da katıldığı görülmektedir. Cerîr, Ermeni ve Azerbaycan halkından bazılarının isyan ettiği bölgelere gönderilmiş, isyanın elebaşlarını yakalatarak Bâcervan kalesinde astırmıştı.<sup>[103]</sup>

H. Osman'ın hilafetinin ilerleyen yıllarında kendisine karşı gelişen muhalefette Ebû Zer'in sürgün edilme hadisesinin ayrı bir yeri vardır. Kaynaklarda H. Osman tarafından Rebeze'ye gönderilmiş olan Ebû Zer'in vefat anına denk gelen Kûfe ehlinde bir kafilenin onun defin işleri ile ilgilendiği ifade edilmektedir (H. 32).<sup>[104]</sup> Ebû Zer'in bu dönemde yaşadığı olumsuz şartlardan rahatsız olan insanlar hacca gidip gelirken buraya uğrayarak onunla ilgilenmeye çalışmaktaydılar. İbn A'sem, onun vefatı sırasında Rebeze'den geçmekte olan kafilenin de Mekke'den dönmekte olduğunu ve içlerinde Cerîr b. Abdullah'ın bulunduğunu belirtmektedir.<sup>[105]</sup> Bu kıymetli sahabînin cenaze namazını Cerîr b. Abdullah'ın ya da Abdullah b. Mes'ûd'un kıldırıldığı ifade edilmektedir.<sup>[106]</sup>

Saîd b. Âs'ın Kûfe valiliği zamanında, muhtemelen hicrî 33 (653/654) yılında Cerîr Karkisiyâ valisi olarak görevlendirildi. Aynı dönemde şehrin ileri gelenle-

[99] Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstädter (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1431), 261; Belâzürî, *Fütûh*, 302; İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/405-406.

[100] İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/406-407.

[101] Belâzürî, *Fütûh*, 302; Tahsin Yazıcı, "Hemedan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/183-184.

[102] Belâzürî, *Fütûh*, 313.

[103] Belâzürî, *Fütûh*, 320.

[104] Taberî, *Târîh*, 4/308-309; Abdullah Aydınlı, "Ebû Zer el-Gifârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 10/268.

[105] İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, 407-408.

[106] Aydınlı, "Ebû Zer el-Gifârî", 10/268.

rinden farklı bölgelere vali atamaları yapılmış, Kûfe'deki kanaat önderleri azalmıştı. Kûfe'de halkın valiye ve Hz. Osman'a karşı gittikçe artan muhalefesinde bunun etkisi olduğu ifade edilmektedir. Cerîr b. Abdullah, Kûfe'de ortamın karışık olduğunu, halkın galeyana geldiğini, Saîd b. Âs'ın görevden alınıp yerine Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin atandığını öğrendiğinde derhal Kûfe'ye geri döndü. Aynı şekilde Uteybe b. en-Nahhâs da Hulvân'dan dönmüştü. Onlar Ebû Mûsâ ile konuşarak bu olaylarda Halife Hz. Osman'ın tarafında olduklarını açıkça ifade ettiler. Bu konuşmaların ardından Kûfe Valisi Ebû Mûsâ onları tekrar görev yaptıkları bölgelere gönderdi.<sup>[107]</sup>

Görüldüğü üzere Cerîr b. Abdullah çevresinde yaşanan olaylara duyarsız kalmadığı gibi müdahale etmesi gereken yerlerde de asla çekimser davranmıyor, halkı ve devleti gözetecek şekilde sürekli dengeli bir siyaset güdüyordu. Onu İslam toplumu içerisinde saygın kılan da bu örnek tutumuydu.

### 3. HZ. ALİ-MUÂVİYE B. EBÛ SÜFYÂN MÜCADELESİNDE CERİR B. ABDULLAH

Hz. Ali, halife olduğunda kendisine isyan eden Hz. Aişe liderliğindeki grup ile gerçekleştirdiği Cemel Savaşı'nı kazanmasının ardından Kûfe'ye geçerek burayı merkez edindi.<sup>[108]</sup> Cerîr bu sırada Hemedan'da vali olarak görev yapmaktaydı. Aynı dönemde Kinde lideri Eş'as b. Kays da Azerbaycan valisiydi. Hz. Ali, Cemel Savaşı sırasında onları çağırmayı gerekli görmedi. Ancak Muâviye b. Ebû Süfyân'a karşı harekete geçtiğinde onlardan kendi bölgelerinden biat aldıktan sonra yanına gelmelerini istedi. Her ikisi de valilik yaptıkları bölge halkından Hz. Ali için biat aldıktan sonra Kûfe'ye geldiler. Zira Hz. Ali, Hz. Osman dönemi valilerini değiştirirken onları da görevden almış, Isbahan ve Hemedan bölgesine Mihnef b. Selim'i tayin etmişti. Bu iki Yemenli validen Cerîr, Hz. Ali'ye biat etme konusunda tereddüt yaşamazken Eş'as bir parça rahatsızlık duydu. Hz. Ali, onu Azerbaycan'dan Kûfe'ye çağırırken bölgeye ait hazineyi de yanında getirmesini istediğinde, Eş'as konumunun bozulmasından huzursuz olmuş ancak çevresindekilerin de etkisiyle Hz. Ali tarafında yer alması gerektiğini düşünmüştü.<sup>[109]</sup>

Cerîr b. Abdullah, Hz. Ali ile görüşmesinde onun elçisi olarak Muâviye b. Ebû Süfyân'a gitmek istedi ve halifeye Muâviye'nin kendisini sevdiğini, onunla akrabalık ilişkisinin olduğunu bunun için görüşmesinin fayda verebileceğini ifade etti.<sup>[110]</sup> Şam'a gidecek, Muâviye'den Hz. Ali'ye itaat etmesini, aksi halde savaşı kabul etmiş olacağını bildirecekti. Hz. Ali'nin hilafet mücadelesinde en yakın adamlarından

[107] Taberî, *Târîh*, 4/330-332; İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/519-520.

[108] İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/628; Avcı, "Kûfe", 26/340.

[109] Nasr b. Müzâhim el-Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990), 11, 18-22.

[110] Taberî, *Târîh*, 4/561; Kenan Ayar, "Mâlik b. el-Hâris el-Eşter'in İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/4 (2005), 76. (37-93)

biri olan Yemenli liderlerden Mâlik el-Eşter ise Cerîr'in elçi olarak gönderilmesine karşıydı. Zira onun Muâviye b. Ebû Süfyân tarafına geçebileceğinden endişeliydi. Hz. Ali ise Cerîr'i göndermeyi tercih etti.<sup>[111]</sup> İbn A'sem bunun sebebinin Hz. Ali'nin Cerîr'e söylediği sözlerle açıklamaktadır. Hz. Ali, yanında Bedir'e ve Akabe biatlarına katılmış çok kıymetli insanlar olmasına rağmen Hz. Peygamber'in "Yemen'in en hayırlılarından" olarak ifade etmesi sebebiyle bu iş için onu göndereceğini belirtmişti.<sup>[112]</sup> Bu durumda Cerîr'in nefsine uymayacağını, menfaat duyguları ile taraf değiştirmeyeceğini ve hakkın yanında yer alacağını düşünmüştü.

Hz. Ali, Cerîr'i Şam'a gönderirken ona Muâviye'ye ulaştırması için bir mektup verdi. Cerîr'in Şam'da beklenilenden fazla kalması Hz. Ali ve beraberindekileri rahatsız etmişti. Siyasi bir deha olan Muâviye bu davranışı muhtemelen Hz. Ali ile mücadelesinde taktiklerini netleştirmek için vakit kazanmak ya da Cerîr hakkında şüphe uyandırmak için yaptı. Esasen onun halifeye karşı kendi yanında olmasını da istiyordu. Ancak Muâviye b. Ebû Süfyân'ı bu niyetinden Kinde kabilesinin liderlerinden Şurahbil b. Sımt el-Kindî'nin vazgeçirdiği belirtilmektedir. Çünkü Cerîr ile Şurahbil'in arası açıktı. Cerîr, Hz. Ömer döneminde yine Kinde kabilesinin liderlerinden Eş'as b. Kays'ın da isteği üzerine halifeye onunla ilgili olumsuz düşüncelerini belirtmişti. Aynı kabilede olan Eş'as ile Şurahbil'in arasında bir rekabet söz konusuydu ve Eş'as onun Irak bölgesinde olmasından rahatsızdı.<sup>[113]</sup> Halife beklenildiği gibi Cerîr'e Irak'ta neler olduğunu ve Müslümanların genel durumunu sordu. Cerîr de Kûfe Valisi Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan övgü ile bahsetti. Müslümanların ibadetlerinde ve itaatlerinde sağlam olduklarını söyledi.<sup>[114]</sup> Sonrasında okuduğu beyitlerle Zebr ve Şurahbil'i yermişti. Cerîr, Hz. Ömer nezdinde kıymetli ve sözü geçen bir şahsiyetti. Nitekim konuşmanın ardından Halife Ömer'in bu iki kişiyi Medine'ye çağırdığı, ardından Şurahbil'i daha önce fetihlerde görev yapmak üzere Şam'a gitmiş ve o bölgeye yerleşmiş olan babası es-Sımt'ın yanına gönderdiği belirtilmektedir.<sup>[115]</sup>

Cerîr, Hz. Ali'nin mektubunu Muâviye b. Ebû Süfyân'a getirdiğinde Muâviye ortama Şurahbil'i de davet etti. Şurahbil, sabık halifeleri Hz. Osman'ın kanını talep edecekse onun yanında olacaklarını aksi halde bir kenara çekileceklerini ifade etti. Bu yaklaşımın Muâviye b. Ebû Süfyân'ı etkilediği ve bu sebeple Şurahbil ile araları açık olması sebebiyle Cerîr'i ikna için gayret sarf etmeye gerek duymadığı belirtilmektedir.<sup>[116]</sup> Zira Cerîr ile Şurahbil karşılaştırıldığında Şurahbil'in Hz. Ali'ye kar-

[111] Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 156.

[112] İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, 535.

[113] İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/628-630; bk. Barlak, "Dört Halife Dönemi Siyasî Hadiselerinde Eş'as b. Kays'ın Rolü", 122-123.

[114] İbn-i Abdilberr, *el-İstî'âb*, 1/239.

[115] İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/630.

[116] İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/630.

şılı olduğu anlaşılmaktaydı ve kendisinin Şam'da tanınırlığı daha fazlaydı.<sup>[117]</sup> Cerir b. Abdullah'ın ise İslam'dan önce Kelb kabilesinden Hâlid b. Ertât ile münâfereye girmiş ve kazanmış olması,<sup>[118]</sup> Muâviye'nin çevresinde önemli bir yeri olan bu kabilenin ve dolayısıyla Şam ehlinin ona yaklaşmasına engel olmuş olabileceğini akla getirmektedir. Aynı şekilde Becilelilerin Sıffin'de genel olarak Hz. Ali'nin tarafında yer almasında geçmişe dönük bu husumetin etkisi olabileceği gibi fetihler sırasında Becilelilerden Şam'a gönderilen herhangi bir grubun olmaması da onların Muâviye b. Ebû Süfyan tarafında yer alma gereği duymamalarına sebep olarak düşünülebilir.<sup>[119]</sup>

Cerir b. Abdullah Hz. Ali'nin yanına döndüğünde ona Şam'daki durumu bildirdi. Muâviye b. Ebû Süfyan'ın kendisine karşı nasıl ordu hazırladığını, Hz. Osman'ın kana boyanmış elbisesini ve eşi Nail'e'nin gelen kılıç darbelerini engellemeye çalışırken kesilen parmaklarını caminin minberinde teşhir ederek Hz. Osman'ın kanını talep için insanları nasıl etkilediğini ayrıntısı ile aktardı. Muâviye'nin ve Şam halkının olayların müsebbibi olarak gördükleri Hz. Ali'ye karşı savaşmakta kararlı olduklarını belirtti. Mâlik el-Eşter, Cerir'in açıklamalarından rahatsız oldu. Onun bir nevi Muâviye'nin sözcülüğünü yaptığını düşünüyordu. Şam'a asıl olarak kendisinin gönderilmesi gerektiğini, Cerir'in Muâviye'ye gerekli cevabı veremediğini söyledi. Cerir, Şam'a el-Eşter'in gitmesi durumunda onu Hz. Osman'ın katillerinden biri olarak gördükleri için öldüreceklerini söyledi. Hz. Ali'ye Muâviye b. Ebû Süfyan hakkında gerekli bilgileri vermesinin ardından Irak ve Şam bölgesi arasında artık kaçınılmaz olan savaşa karışmak istemedi ve Karkisiyâ'ya döndü.<sup>[120]</sup> Hz. Ali bu durumdan o kadar rahatsız olmuştu ki ardından Cerir'in Kûfe'deki evini yakmaya kalktı.<sup>[121]</sup>

Cerir, Hz. Peygamber'den şöyle bir hadis nakletmişti: Resûlullah (sav) beni Yemen'e onlar "Lâilâhe illallah" deyinceye kadar savaşmak ve İslam'a davet etmek için gönderdi. Onlar (Lâilâhe illallah) dediklerinde malları ve canları artık dokunulmaz olurdu. Ben "Lâilâhe illallah" sözünü söyleyen hiç kimse ile savaşmam.<sup>[122]</sup> Bu hadis gereğince Cerir Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyan arasındaki mücadelede her ne kadar Hz. Ali'yi haklı buluyor olsa da ona Muâviye'ye karşı savaşarak destek vermemiş, Karkisiyâ'ya çekilerek fitneye karışmamayı tercih etmişti. Hz. Ali, Abdullah b. Abbas ve Eş'as aracılığı ile onu tekrar yanına davet ettiğinde Cerir onlara yukarıdaki hadisi söyleyerek tercihinde kararlı olduğunu belirtti. Burada dikkati

[117] Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 159-160; İrfan Ayçan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 99.

[118] bk. Seyyid Mahmud Şükri el-Bağdadî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, tsh. Muhammed Behcet el-Eserî, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/301-306; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 8/182.

[119] Minkarî, Vak'atü Sıffin, 229; Taberî, *Târîh*, 5/14.

[120] Taberî, *Târîh*, 4/560-562.

[121] Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 161.

[122] Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 2/334 (No. 2392).

çeken bir husus da Hz. Ali'nin elçileri aracılığı ile Cerir'i ikna etmek için söylediği sözdür. Ona, geldiği takdirde kendisinin katında değerinin Hz. Peygamber'in yanındaki değeri gibi olacağını belirtmişti.<sup>[123]</sup> Bu ifade Hz. Peygamber nezdinde Cerir'in büyük bir kıymeti olduğunu bir kez daha göstermekteydi.

#### 4. CERİR B. ABDULLAH VE HUCR B. ADÎ OLAYI

Muâviye b. Ebû Süfyan'ın halifeliği döneminde ortaya çıkan Hucr b. Adî hareketi sırasında Cerir b. Abdullah Kûfede bulunuyordu. Kûfede çok sayıda Hz. Ali taraftarı yaşamaktaydı. Ayrıca Hz. Osman'a isyan eden veya katlinde rol oynamış olan Kûfeliler de şehirde hayatlarına devam etmekteydi. Halife Muâviye, onları potansiyel isyancı olarak gördüğü, sindirmek veya kimler olduğunu ortaya çıkarmak istediği için valisi Mugire b. Şu'be'ye minberden düzenli olarak Hz. Ali'yi ve taraftarlarını yeren konuşmalar yapmasını emretti. Hucr b. Adî bu haksız uygulamaya dayanamadı ve söylediği sözler sebebiyle açıkça valiye karşı çıktı. Olaylar büyüdü, insanlar Hucr'un etrafında birikmeye ve tepkilerini dile getirmeye başladı. Mugire b. Şu'be ortamı daha da sıkıntılı bir hale getirmemek için Hucr'u uyarmakla yetindi.<sup>[124]</sup> Hicri 50 (670) yılına denk gelen bu olaylar sırasında Mugire vefat etti. Cerir b. Abdullah Mugire b. Şu'be'nin cenazesinde insanlara yaptığı konuşma ile mevcut ortamı sakinleştirici bir görev üstlendi. Bu hadisede Cerir'in insanlara nasihat etmek konusunda Hz. Peygamber'e biat esnasında vermiş olduğu sözünü uyguladığı görülmektedir. Nitekim o gün cenaze sebebiyle bir araya gelen kalabalığa hitaben ayağa kalkarak Allah'a hamdüsena ettikten sonra yeni vali atanıncaya kadar Yüce Allah'tan korkmalarını, ağır ve sakin hareket ederek beklemelerini istedi. Eski valileri için Allah'tan bağışlanma dilemelerini tavsiye etti. Vefat etmiş olan valilerinin de bağışlamayı seven bir yönetici olduğunu onlara hatırlattı.<sup>[125]</sup> Bu sözleri söyleme sebebinin Hz. Peygamber'e biat esnasında Rasûlullah'ın ondan her Müslümana nasihat etmesini şart koştuğunu belirterek açıkladı. Böylece insanları söylediklerine odaklandırmak ve sakinleştirmek istedi. Sözünün sonunda "Bu mescidin Rabbine yemin olsun ki ben size nasihat eden bir kişiyim" diyerek hutbesini tamamladı.<sup>[126]</sup> Bir rivayete göre Cerir yeni vali atanıncaya kadar Kûfede vali vekilliğini de üstlendi.<sup>[127]</sup>

Irak genel valiliğine atanan Ziyâd b. Ebîh, Hucr ve onun hareketine katılanları cezalandırmakta kararlıydı. Valinin, Yemen'in Kinde kabilesi mensubu olan Hucr b. Adî'ye eman vermesi için devreye Kûfe eşrafından Yemenli kabile liderleri girdi.

[123] Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 2/334 (No. 2392).

[124] Mehmet Mahfuz Söylemez, "Emevi İktidarına Karşı Kûfe'den İlk Sivil Muhalefet: Hucr b. Adiy Hareketi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6, (2004/2), 31-34.

[125] İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/97-98.

[126] Mehmet Dilek-Tunahan Erdoğan, "Cerir b. Abdullah'ın Rivayet Ettiği Hadisler", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 9 (Haziran 2020), 119-120.

[127] Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe*, 210.

Abdurrahman b. Eş'as, Mâlik el-Eşter'in kardeşi Abdullah b. el-Hâris ve Cerir b. Abdullah Ziyâd'a giderek Hucr'un isteği üzere onu Muâviye'ye göndermesini, onun ile ilgili kararı halifenin vermesini istediler. Ziyâd onların isteğini kabul etti ve Hucr ile birlikte hareketine destek olan en yakın on dört adamını Şam'a gönderdi. Bu kişilerden iki tanesi de Becile kabilesine mensuptu. Hucr için söylenen hiçbir söze itimat etmeyen ve sadece valisinin görüşünü benimseyen Muâviye b. Ebû Süfyân, onu öldürttü ancak onunla birlikte cezalandırılmak üzere gönderilen on dört kişiden altısını kendisine yazılmış olan mektupları değerlendirerek serbest bıraktı. Bu mektuplardan biri de Cerir b. Abdullah'a aitti. O, Âsım b. Avf el-Beceli ve Verkâ b. Sümei el-Beceli'nin halifeye ve İslam'ın emirlerine karşı bir yanlış yapmadıklarını belirtmiş ve bağışlanmalarını istemişti. Muâviye b. Ebû Süfyân Cerir'in mektubuna karşılık bu kişileri serbest bıraktı ve onun için "Cerir, sözü onaylanacak ve öğüdü kabul edilecek bir kişidir" diyerek Müslüman olduğu günden itibaren şahâbenin onun hakkındaki genel kanaatini bu hadisede tekrar ifade etmiş oldu.<sup>[128]</sup>

Yaşamına Cezire'ye bağlı Karkisiyâda devam eden Cerir, hicrî 51<sup>[129]</sup> (671) veya 54 (674) senesi başlarında burada vefat etti.<sup>[130]</sup> İbn Sa'd onun Muâviye b. Ebû Süfyân'ın halifeliği döneminde Dahhâk b. Kays'ın Kûfe valisi olduğu sıralarda vefat ettiğini belirtmektedir. Bu rivayete göre Cerir b. Abdullah hicrî 54 (674) senesinde vefat etmiş olmalıdır.<sup>[131]</sup>

## SONUÇ

İlk dönem fetihlerinde ve Müslümanlar arasındaki siyasi olaylarda aktif bir role sahip olan Cerir b. Abdullah el-Beceli, hakkında yeterince araştırma yapılmamış seçkin sahabilerden biridir. Hz. Peygamber'in onu insanlara dininde ve davranışlarında örnek bir insan olarak tanıtmayı, sahabe tarafından kendisine ayrı bir değer verilmesine vesile olmuştur. İlk dört halifenin onunla güvene dayalı ilişkileri bu saygınlığın bir göstergesidir. Özellikle Hz. Ömer'in onu sevdiği, taltif ettiği, sözüne güvendiği, toplumsal meselelerde ondan görüş istediği ve yorumlarını dikkate aldığı görülmektedir.

Cerir, Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren kabilesi ile birlikte devleti adına savaşmaya başlamıştır. Hz. Ömer'in desteği ile Becile kabilesini bir araya toplayarak Irak fetihlerine yönelmesi, halifenin Köprü mağlubiyetinin ardından Sâsânîlere karşı orduyu toparlamakta zorlandığı bir dönemde Müslümanlar için çok büyük bir güç kaynağı olmuştur. Büveyb, Kâdisiye, Medâin'in fethi, Celûlâ, Nihâvend ve diğer pek çok fetihlere katılan Cerir b. Abdullah, bu savaşların kazanılmasında ak-

[128] bk. Taberî, *Târîh*, 5/225-278; Söylemez, "Emevi İktidarına Karşı Kûfe'den İlk Sivil Muhalefet: Hucr b. Adiy Hareketi", 38-46.

[129] Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, Tabakâtu Halîfe b. Hayyât, thk. Süheyl Zekkâr (b.y.:Dâru'l-Fikr, 1993), 232, 583.

[130] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/583; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 1/238; Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/302.

[131] İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/99.



tif bir rol üstlenmiş, ayrıca Hulvân, Karkisiyâ ve Hemedan valiliği ile görevlendirilmiştir.

Küfe'nin kurulması ile birlikte kabilesini buraya yerleştiren Cerîr b. Abdullah, şehrin eşrafından biri olarak yönetimle ilgili yaşanan toplumsal problemlerde fikrini açıkça ifade etmeyi prensip edinmiştir. Ammâr b. Yâsir'in valiliği konusunda Hz. Ömer'le yaptığı görüşme buna önemli bir örnektir. Hz. Osman döneminde sadık bir idareci olarak Küfe'de ortaya çıkan fitneden uzak durması, ayrıca ilk Müslümanlardan biri olan Ebû Zer'i gözeterek cenazesine iştirak etmesi onun toplumsal duyarlılığının bir göstergesidir. Cerîr'in olaylar karşısındaki tutumunda Hz. Peygamber'den duyduğu hadisleri referans aldığı görülmektedir. O, Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki mücadelede Hz. Ali'nin hilafetinin meşruiyetini savunmuş, bu konuda Muâviye b. Ebû Süfyân'ı uyarmak amacı ile Hz. Ali adına elçilik yapmış ancak Müslümanların birbirinin kanını dökmesine razı olmayarak iki taraf arasında meydana gelen savaşa iştirak etmemiştir. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın halifeliği döneminde gerçekleşen Hucr b. Adî olayında ise bir yandan Emevî Valisi Mugîre'nin cenazesinde insanları yatıştırıcı bir konuşma yaparak halkı sağduyulu hareket etmeye davet etmiş, bir yandan da bu kıymetli sahabînin ve yanındakilerin cezalandırılmaması için mücadele etmiştir.

Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin Müslüman olduktan sonraki hayatına genel olarak baktığımızda onun askerî ve idarî sahada pek çok görev üstlendiğini, Müslümanların eleştirisine sebep olacak veya şahsi menfaatlerini öne çıkaracak olaylara karışmadığını, Hz. Peygamber'den öğrendikleri ile hareket etmeye çalıştığını ve Müslümanların nezdinde saygın bir yer edindiğini görmektediriz.

## KAYNAKÇA

- Âlûsî, Seyyid Mahmûd Şükrî el-Bağdâdî. *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâlil-'Arab*. tsh. Muhammed Behcet el-Eserî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Avcı, Casim. "Küfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/339-342. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ayar, Kenan. "Mâlik b. el-Hâris el-Eşter'in İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 5/4 (2005), 37-93.
- Aycan, İrfan. *Saltanatı Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebû Zer el-Gıfârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/266-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bakır, Abdulhalik. "Basra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/108-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Balcı, İsrâfil. *İlk İslâm Fetihleri ve Savaş-Bariş İlişkisi*. Samsun: Din ve Bilim Kitapları, 2007, 170-171.
- Barlak, Yasemin. "Dört Halife Dönemi Siyasî Hadiselerinde Eş'as b. Kays'ın Rolü". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (Aralık 2016), 101-141. <https://doi.org/10.18498/amauidf.282869>.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz b. Muhammed el-Endelûsî. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'il-bilâd ve'l-mevâdî*. 4 Cilt. Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, Beyrut: 1403.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslam*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Demirci, Mustafa. "Savâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/184-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dilek, Mehmet – Erdoğan, Tunahan. "Cerîr b. Abdullah'ın Rivayet Ettiği Hadisler". *Katire Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*. 9 (Haziran 2020), 111-149. <https://doi.org/10.30622/tarr.748535>.

- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud. *el-Ahbârü't-tivâl*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru'l-lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1960.
- Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/101-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1397.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *Tabakâtu Halîfe b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. b.y.:Dâru'l-Fikr, 1993.
- Harman, Ömer Faruk. "Zülhalesa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/561. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Âsim en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn A'sem el-Kûfî. *el-Fütûh*. çev. Mehmet Cevher Caduk. 2 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- İbn Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Afî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-tarih*. thk. Ömer Abdü's-Selâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ümeyye b. Amr el-Bağdâdî. *el-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstädt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1431.
- İbn Hacer Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *es-Siretu'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*. Beyrut: Kitâbü's-Sikâfe, 3. Basım, 1417.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed ebi'n-Nadr b. Sâib b. Bişr. *Kitâbü'l-esnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Misriyye, 2000.
- Minkarî, Nasr b. Müzâhim. *Vak'atü Sıffîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990.
- Önkal, Ahmet. "Arfece b. Herseme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/354. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sarıçam, İbrahim. "Nihâvend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/98-99. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Emevi İktidarına Karşı Kûfe'den İlk Sivil Muhalefet: Hucr b. Adiy Hareketi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/6 (2004/2), 31-48.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Mutî'l-Hamiyyî-Şâmî Ebû'l-Kâsım. *Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi b. Abdilmeccid eş-Şâmî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Gâlib el-Âmülî Ebû Ca'fer. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Turâs, 2. Baskı, 1387.
- Yazıcı, Tahsin. "Hemedan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/183-185. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yücesoy, Hayrettin. "Kadisiye Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.



## Kilis Yahudi Cemaati ve Onlardan Kalan Bir Miras: Kilis Sinagogu

The Jewish Community in Kilis and Their Heritage in  
The City: The Kilis Synagogue

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ALTUNCU<sup>1</sup>, Dr. Öğr. Üyesi Akın TERCANLI<sup>2</sup>

<sup>1</sup> İlahiyat Fakültesi / Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis  
• abduallahaltuncu@kilis.edu.tr • ORCID > 0000-0002-7385-9188

<sup>2</sup> İlahiyat Fakültesi / Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis  
• akintercanli@kilis.edu.tr • ORCID > 0000-0002-8736-0126

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Received: 21 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Mayıs / May 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 52 | Sayfa / Pages: 287-322

Atıf/Cite as: Altuncu, A. Tercanlı, A. "Kilis Yahudi Cemaati ve Onlardan Kalan Bir Miras: Kilis Sinagogu"  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52, Haziran 2022: 287-322.

Sorumlu Yazar / Corresponding Author: Abdullah ALTUNCU

## KİLİS YAHUDİ CEMAATİ VE ONLARDAN KALAN BİR MİRAS: KİLİS SINAGOGU\*

### ÖZ:

Yahudi Tarihi, farklı dönemlerde ve ayrı coğrafyalarda yaşayan Yahudi topluluklarının birikimlerinden, tecrübelerinden, kültürel dokularından, dini hayatlarından ve belki de en önemlisi hem bireysel hem de toplumsal yaşanmışlıklarından oluşmaktadır. Erken dönemlerden itibaren Anadolu'da görülen Yahudi topluluklarının bir çoğu günümüze kadar varlığını korumuştur. Bu topluluklardan birisi de Halep Hahambaşılığına bağlı olarak 1960'lı yıllara kadar varlığını koruyan Kilis Yahudi cemaati olmuştur. Kendisine ait sinagogu, okulları ve mezarlığı bulunan Kilisli Yahudilerin, Müslüman komşuları ile aynı mahalleler içerisinde yaşamış oldukları bilinmektedir. Birbirinden farklı pek çok dini cemaate ev sahipliği yapmış olan Kilis'te, varlığını en uzun süre devam ettiren topluluk Yahudiler olmuştur. Muhafazakâr bir dini hayatlarının olduğu bilinen Kilisli Yahudiler, genel olarak ticaretle uğraşmışlardır. Milli Mücadele döneminde ise Fransızlara karşı Türklerin yanında yer almıştır. Şehirde yaşamış olan Yahudi cemaatine ait yapıların mevcut izleri, bu topluluğun mimari ve kültürel yapıları hakkında bilgi vermektedir. Bütün bu bilgilere ek olarak Kilis'te Yahudilerin yakın döneme kadar yaşamış olmaları sebebiyle Yahudilerle ilgili hatıraların, toplumsal hafızada halen canlı olduğu görülmektedir. Karşılıklı saygı, hoşgörü ve gösterilen değer üzerinden şekillenen ilişki hem Müslüman hem de Yahudiler tarafından bozulmadan sürdürülmüştür. Bu bağlamda Kilis Sinagogu'nun yakın tarihte yapılan restorasyonu da büyük anlam taşımaktadır. Bu makalede Kilis Yahudi cemaati, sinagogların Yahudi topluluklar açısından kurumsal önemi ve son olarak Kilis Sinagogu'nun yapısal özellikleri ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Yahudilik, Kilis, Yahudi Cemaati, Sinagog, Halep Hahambaşılığı.



### THE JEWISH COMMUNITY IN KILIS AND THEIR HERITAGE IN THE CITY: THE KILIS SYNAGOGUE

**Abstract:** The Jewish History consists of the accumulation, experience, cultural texture, religious life of Jewish communities, and perhaps most importantly, of individual and group experiences of Jews living in different periods and parts of the world. The Jewish communities residing in Anatolia since the early times have preserved their existence from the first periods of the Ottoman Empire to the present

\* Makale verileri, İbranicelir kitabelerin transkripsiyonu ve tarihlendirilmesi konularında önemli desteklerini gördüğümüz Doç. Dr. Yasin Meral'e, Hayfa Üniversitesinden Chava Sommer'e, Türkiye Hahambaşılığı Genel Sekreteri Yusuf Altıntaş'a, Arş. Gör. Safiye Merve Özkaldı'ya, Yusuf Besalele ve Murat Nehmad'a teşekkür ederiz.

time. Of these the Kilis Jewish community represented by the chief rabbinate of Aleppo lived in Kilis until 1960s. The Jews of Kilis, who had their own synagogue, schools and cemetery, lived in the same neighborhoods as their Muslim neighbors. In Kilis, which has been home to many different religious communities, the Jews are one of the longest-standing communities. The Jews of Kilis, are known to have had a conservative religious life, and been generally engaged in trade, and also stood with the Turks against the French during the National Independence (Milli Mucadele). It is possible to see the concrete traces of the Jewish faith through the architectural and cultural fabric of the city, which was home to communities of different faiths. The traces, ruins and existence of religious structures with different characters, which we encounter as material reflections of the spiritual world in Kilis, reveal the multicultural life in Kilis with people from various faith. In addition, since the Jews in Kilis lived until recently, the memories of the Jews can be said to be still alive in the collective memory of the city. A relationship shaped by mutual respect, tolerance and values have been maintained both by Muslims and Jews. In this context, the recent restoration of the Kilis Synagogue is also of great significance. This article will account for the Kilis Jewish community, and discuss institutional of synagogues and the Kilis community in particular for Jewish communities.

**Keywords:** *Jewish, Kilis, Jewish Community, Synagogue, The Chief Rabbinate of Aleppo.*



## GİRİŞ

Sevilla'da, tarih 1378 yılını gösterdiğinde, burada bulunan Yahudi toplulukları için olağandışı gelişmeler yaşanmaya başlamıştı. Eciya Başdiyakozu Ferrand Martinez, (ö. 1395) Yahudi topluluklarına karşı kışkırtıcı vaazlarda bulunuyor, Yahudilerle olan tüm ilişkilerin kesilmesini, sinagoglarının yıkılmasını veya kiliselere dönüştürülmesini savunuyordu.<sup>[1]</sup> Bu vaazlarında yirmi üç büyük sinagogunun yerle bir edilmesini ve Hıristiyanlarla herhangi bir ilişki kurmalarını önlemek için Yahudilerin, kendi mahallelerine kapatılmasını istiyordu. Ayrıca kırsal bölgelerde yaşayan Hıristiyanlara, Yahudilerin kendileriyle bir arada yaşamalarına izin vermemelerini söylüyordu. Başpiskoposun 1390'da ölümünden sonra, Martinez piskoposluğun yöneticisi oldu ve Hıristiyanları, bölgelerindeki tüm sinagogları yıkmaya çağırdı.<sup>[2]</sup> İlk kanlı isyan Ocak 1391'de gerçekleşti. Kendisini oldukça güçlü hissedен Martinez, 6 Haziran'da adamlarını Yahudilerin yaşadığı mahallelere gönderdi. İki sinagog kiliseye çevrildi geri kalanların tümü de yakıldı. Yüzlerce

[1] Joseph Perez, *History of a Tragedy: The Expulsion of the Jews from Spain*, (Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1993), 43.

[2] Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, (Illinois: Varda Books, 2001), 95.

Yahudi bu baskın sırasında öldürüldü ve Aljama yerle bir edildi. Başlayan bu saldırılar, Yahudilerin öldürülmesine ve sinagogların tahrip edilmesine yol açtı. Sonraki süreçte ise benzer olaylar Valensiya ve Barselona gibi diğer şehirlere de sıçradı.<sup>[3]</sup>

Farklı ülkelerdeki yöneticilerin Yahudilere yönelik tutumu, sinagoglarla ilgili almış oldukları kararlarda gözlenebilir. İspanyol hâkimiyeti sonrasında, İber Yarımadası'ndaki şiddet eylemlerinin bir sonucu olarak buradaki sinagogların yıkılmış olması bu durumun somut kanıtlarından biridir. 1412 yılında özellikle Lancasterlı Catherine'in (ö. 1418) fermanı ile başlayan uygulamalar, sinagogların yıkımını tetiklemiştir. Bütün bu bilgilere ek olarak 1492 yılında ilan edilen *Elhamra Kararname*siyle Yahudiler, İber Yarımadası'ndan sürülmüş, birçok sinagog hastanelere, katedrallere, kiliselere hatta evlere dönüştürülmüştür.<sup>[4]</sup> İspanya'da Yahudilere ve onların ibadethanelerine yönelik olumsuz uygulamalar gerçekleştirilirken, Osmanlı'nın daha ilk dönemlerinden itibaren farklı olanı kabul eden ve bu anlamda inançlara saygılı bir zemin üzerinden inşa edilen hoşgörü anlayışının olduğu görülmektedir. Kaynaklarda Orhan Bey'in (sal. 1324-1362) Bursa'yı fethetmesinden sonra daha önce yakılan bir sinagogu yeniden inşa ettirdiği<sup>[5]</sup> bilgisinin yer alması, devletin bu konudaki tutumunu gözler önüne sermektedir. İstanbul'un fethinden sonra Anadolu'da yaşayan Yahudiler, İstanbul'a davet edilmiş ve Fatih'in (sal. 1451-1481) iradesi ile sinagogların bakımlarının yapılabilmesi ve bazı evlerin sinagog olarak kullanılabilmesi de belirtilmiştir. Fatih'in bu iradesini sonraki Osmanlı padişahları da uygulamaya devam etmiştir.<sup>[6]</sup> İspanya'da ve diğer Avrupa ülkelerinde her türlü şiddete maruz kalan, ayrı mahallelerde yaşamak durumunda bırakılan, baskı altında din değiştirmeye zorlanan, mallarına el konulan, sinagoglarına ve diğer tüm kutsallarına zarar verilen ve birçok suçlamaya maruz bırakılan Yahudiler, karşılaşmış oldukları bu sıkıntılar nedeniyle yönlerini Osmanlı'ya çevirmişlerdir. Bu durumu Naim Güleriyüz aşağıdaki ifadelerle belirtmektedir.

“İspanyol hükümdarlarının ya Katolik dinini kabul etmeye veya tüm varlıklarını bırakarak bir daha dönmek üzere ülkeyi terke zorladıkları Sefarad Yahudilerinin büyük çoğunluğu, kimi doğrudan, kimi de bir süre geçici olarak Fransa veya İtalya'da ikamet ettikten sonra Osmanlı topraklarında kendilerine sadece emin bir sığınak değil, fakat yeni bir vatan buldular.”<sup>[7]</sup>

[3] Perez, *History of a Tragedy*, 44; Abdullah Altuncu, *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 76-77.

[4] Bk. Daniel Muñoz-Garrido, “The Medieval Synagogue of Molina de Aragón: Architecture and Decoration”, *Arts* 9/1 (2020), 3.

[5] Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 48.

[6] Naim A. Güleriyüz, “Fetih Öncesi ve Feth-i Hakani Sonrası İstanbul'da Musevi İbadethaneleri”, *Osmanlı İstanbulu - II*, (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2014), 444-445; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 52.

[7] Güleriyüz, “Fetih Öncesi ve Feth-i Hakani Sonrası İstanbul'da Musevi İbadethaneleri”, 445.

Osmanlı sınırlarında Yahudi cemaatleri ve Yahudilere ait kültürel, mimari ve edebi miras elbette Sefarad Yahudileri ile başlamaz. Roma döneminden itibaren Anadolu'ya yerleşen ve *Romanyot* adıyla anılan Yahudi topluluklarının olduğu bilinmektedir. Manisa sınırları içerisinde yer alan ve 4. yüzyılın ortalarına tarihlenen Sard Sinagogu da en eski ve en önemli sinagoglar arasında yer almaktadır.<sup>[8]</sup> Yine İstanbul başta olmak üzere birçok şehrimizde Aşkenaz, Karay ve Mizrahilere ait olan sinagoglar bulunmaktadır. Bu sinagoglardan birisi de 1850'li yıllardan sonra inşa edildiği bilinen Kilis Sinagogu'dur. Arapça konuşan Yahudiler olarak da bilinen Mizrahilere<sup>[9]</sup> ev sahipliği yapmış olan Kilis'te Yahudilerle olan hatıralar halen tazedir. 1960'lı yıllardan itibaren artık Yahudilerin tamamen göç etmiş olması nedeniyle yıkılan ve harabeye dönen Kilis Sinagogu, 2019 yılında Gaziantep Vakıflar Bölge Müdürlüğü tarafından restore edilmiş ve 2021 yılında *Hanuka* Bayramı vesilesiyle Türkiye Musevileri Hahambaşı Rav İsak Haleva'nın da katılımıyla açılışı gerçekleştirilmiştir. Bu makalede Kilis'te yaşamış olan Yahudi topluluğu hakkında bilgiler verilecek, sonrasında ise Sinagoglar, kurumsal, toplumsal ve dini yönleri açısından ele alınarak Kilis Sinagogu detaylı bir şekilde tanıtılacaktır. Çalışmamızda, birlikte yaşama kültürünün ve samimiyete dayalı ilişkinin bulunduğu Kilis ilindeki Yahudi varlığının somut unsurlarıyla birlikte ortaya konulması amaçlanmıştır. Araştırmamızdaki veriler; kitabe yazıtları, Osmanlı belgeleri, kaynak eserler, mimari incelemeler ve hatıratlardan elde edilmiştir. Dokümantasyon yöntemi ile toplanan makale verileri deskriptif metot kullanılarak yazıya geçirilmiştir.

## 1. KİLİS YAHUDİ CEMAATI

Tarihi süreç içerisinde Anadolu'da yer alan Yahudi topluluklarından birisi de Kilis Yahudi cemaati olmuştur. Yakın döneme kadar burada varlığını devam ettiren topluluğun kökeni, Babil Sürgünü sonrasında, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ne yerleşen Yahudilere kadar dayandırılmaktadır. Mizrahi olarak adlandırılan bu Yahudiler Arapça konuşmuş ve bölgeden ayrıldıktan sonra da Arapça konuşmaya devam etmişlerdir.<sup>[10]</sup> İbranicede "Doğu" anlamına gelen mizrah kelimesinden türetilen Mizrahi ifadesi çoğu zaman Sefarad Yahudileri ile karıştırılsa da ayrı bir kültürel mirasa sahip Yahudileri tanımlamaktadır. Genellikle Orta Doğu kökenli olan bu Yahudi topluluklarının en büyükleri Babil ve Yemen'de bulunmuştur.

[8] Shulamit Laderman, *Jewish Art in Late Antiquity: The State of Research in Ancient Jewish Art*, (Leiden, Boston: Brill, 2021), 38; Mine Tanaç Zeren, *İzmir'de Sefarad Mimarisi ve Sinagogları*, (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2010), 13.

[9] Mizrahi kelimesi sonraki süreçte ortaya çıkan bir kavram olmuştur. 20. yüzyılın başlarına kadar Yahudileri nitelendirmek için Sefarad ve Aşkenaz kelimelerinin kullanıldığı; Mizrahi Yahudilerinin ise Halep, Urfa veya Yemen gibi buldukları bölgeye göre tanımlandıkları bilinmektedir. Bk. Ravza Aydın, "Mizrahi Yahudileri ve İsrail'deki Sosyokültürel Durumları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018), 87.

[10] Yusuf Besalel, *Osmanlı ve Türk Yahudileri*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2004), 323-324.

Bununla birlikte Kuzey Afrika, Batı Asya ve Anadolu'nun doğu ve güney bölgelerindeki Yahudi cemaatleri de Mizrahi olarak adlandırılır. Sefarad Yahudilerinin 1492 yılından itibaren özellikle Mizrahi Yahudilerinin halihazırda yaşadığı bölgelere göç etmiş olması sebebiyle aralarında ciddi bir etkileşim olmuştur. Mizrahiler, genellikle Sefarad geleneğini takip etmiş çoğu zaman da kendilerini Sefarad olarak tanımlamışlardır.<sup>[11]</sup>

Kilis'teki Yahudilerin, Antep'teki Yahudilerle birlikte Halep Hahambaşısına bağlı olduğu, *Koşer ve halahayla* ilgili diğer konularda Halep Hahambaşılığına danıştıkları<sup>[12]</sup> ve Kilis'teki hahamların Halep Hahambaşılığı tarafından görevlendirildiği görülmektedir.<sup>[13]</sup> Ayrıca Kilis'teki bazı önemli din adamlarının Halep Hahambaşı olarak görev yaptıkları da bilinmektedir. 10 Ağustos 1904 tarihinde vefat eden Halep Hahambaşı Rabbi Safdey'nin yerine Kilis Yahudi cemaatinin hahamlığını yapan Rabbi Jacob Saul Dweck Hakohen Halep hahambaşı vekili olarak görev yapmıştır.<sup>[14]</sup> Bu bilgilerden yola çıkarak Kilis'teki Yahudilerin Ortadoğudan ve özellikle Halep'ten gelip şehre yerleştikleri düşünülmektedir.<sup>[15]</sup> Bu bilgilere ek olarak 1492 yılından sonra İspanya'dan sürülen bir kısım Sefarad Yahudi'sinin de bu bölgeye gelip yerleştiği kaynaklarda yer almaktadır.<sup>[16]</sup> Kilis'teki Yahudi cemaati ile ilgili önemli bilgiler bulabileceğimiz kaynaklardan birisi Halep Vilâyet Salnameleri (Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb)'dir. Burada özellikle 1891'den itibaren Kilis Yahudi Cemaati ile ilgili önemli bilgilere ulaşmaktayız.

[11] Yine İsrail'de yaşayan Mizrahiler, Sefarad Hahambaşılığına bağlıdır.

[12] Bununla birlikte, Halep Hahambaşılığın çeşitli davaları yerel mahkemeler yerine kendi makamlarına iletilmesini istediği fakat Kilis Yahudi cemaatinin hahamlarının bu ısrara karşı çıktıklarına yönelik çeşitli bilgiler de mevcuttur. Bk. Yaron Harel, *Intrigue and Revolution: Chief Rabbis in Aleppo, Baghdad, and Damascus 1744-1914*, (London: The Littman Library of Jewish Civilization, 2015), 308.

[13] Avram Galante, *Histoire des Juifs de Turquie*, (İstanbul: Isis Yayıncılık, 1986), 4/272.

[14] Harel, *Intrigue and Revolution*, 276.

[15] Naim A. Güler, *Türkiye Sinagogları: Trakya ve Anadolu Sinagogları*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2008), 2/103.

[16] Naim A. Güler, *Gaziantep Yahudileri*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2012), 19.



**Tablo 1.** Halep Vilâyet Salnamelerine Göre Kilis'te Bulunan Yahudi Nüfusu ve Sinagog Sayısı<sup>[17]</sup>

Yıllar	Yahudi Erkek	Yahudi Kadın	Toplam	Sinagog
1285/1868	184			
1286/1869	219			
1287/1870	182			
1288/1871			438*	
1289/1872			478	
1290/1873			478	
1291/1874			478	
1293/1876	189			1
1295/1878	189			
1307/1890				2
1308/1891	329	293	622	1
1309/1892	323	288	611	1
1310/1893	281	261	542	1
1312/1894	257	266	523	1
1313/1895	257	266	523	1
1314/1896	257	266	523	1
1315/1897	257	266	523	1
1316/1898	264	273	537	1
1317/1899	264	276	540	1
1318/1900	265	278	543	1
1319/1901	266	282	548	1
1320/1902	266	283	549	1
1321/1903	248	283	531	1
1322/1904	253	286	539	1

[17] *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 176, 299; 1286, 226; 1287, 170; 1288, 182; 1289, 161; 1290, 164; 1291, 168; 1293, 116, 153; 1295, 116; 1307, 139; 1308, 169-170; 1309, 123-124; 1310, 196-197; 1312, 227-228; 1313, 191, 193; 1314, 195, 197; 1315, 199, 201; 1316, 207, 209; 1317, 213, 215; 1318, 228, 230; 1319, 238, 240; 1320, 241, 243; 1321, 249, 257; 1322, 274, 282; 1323, 270, 278; 1324, 257, 265; 1326, 254, 262.

Kilis'in Halep'e bağlı bir kaza olması, buradaki Yahudi cemaatinin Halep'teki Hahambaşılığı tarafından idare edilmesi ve ticari faaliyetlerin yoğun şekilde Halep üzerinden gerçekleşmesi, nüfus oranlarındaki azalma ve artışları açıklayabilir. Cumhuriyet dönemindeki 1927 yılında yapılan ilk nüfus sayımına göre Kilis'te Yahudi nüfusu 179 erkek, 151 kadın olmak üzere toplam 330 kişiden oluşmaktadır.<sup>[18]</sup> Bununla birlikte, işgal döneminde Fransızları destekleyen ve 1908 yılında en fazla azınlık nüfusuna sahip olan Ermenilerin sayısının, 1927 yılındaki sayımda sadece 3 olduğu görülür. Yahudi nüfusundaki azalmanın, işgal ortamı nedeniyle Halep gibi daha merkezi bölgelere yapılan çeşitli göçler sonucunda olduğu düşünülebilir. Tarihi verilere göre Kilis ve Antep'teki Yahudi toplulukları işgal döneminde Milli Mücadele'ye katkı sağlamışlardır.<sup>[19]</sup> Nitekim Kilis'in ileri gelenleri arasında yer alan ve Kilis'teki Yahudi Cemaatinin başkanlığını da yapan Murdeh Şireyim, işgale karşı direnişe destek vermiş bu sebeple de kendisine, cephe gerisinden Milli Mücadele'ye destekte bulunanlara yönelik hazırlanan beyaz şeritli İstiklal madalyası verilmiştir.<sup>[20]</sup> Bu bilgilerin de gösterdiği gibi Ermeniler ve Katolikler, İstiklal savaşı sonrasında şehri terk etmiş, Rumlar mübadeleye tâbi olarak buradan ayrılmış, işgale karşı direniş gösteren Kilis ve Antep'teki Yahudiler ise Milli Mücadele'nin başarılı olması ve işgalin geri püskürtülmesi sonrasında topluluk olarak şehirdeki varlıklarını devam ettirmişlerdir.<sup>[21]</sup>

\* Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1288, 182'de yer alan tabloda nüfus sayıları verilirken ma'a İnâs (kadınlar ile birlikte) ifadesi yer almaktadır. Buradan yola çıkarak Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1285, 1286, 1287, 1293, 1295'te belirtilen Yahudi nüfusunun erkeklerden oluştuğunu düşünmek doğru olacaktır. Bununla birlikte 1867-1889 yılları arasında yazılan Sâlnâmelere, nüfus kayıtları konusunda kendi içerisinde tutarlı bir görünüm ortaya koymadığı ve Kilis'in nüfus yapısında karşılaşılan hareketlilik nedeniyle temkinli yaklaşmak daha doğru olacaktır. Bk. Bilgehan Pamuk, *Kilis Kazâsı (1867-1908)*, (Gaziantep: Kilis Belediyesi, 2020), 72.

[18] Halil Özşavlı, "Cumhuriyet Dönemi İlk Nüfus Sayımında Kilis (1927)", Online Konferans, <https://www.youtube.com/watch?v=cqbskUmcmhA> (Erişim Tarihi: 03.03.2022); Galante, *Histoire des Juifs de Turquie*, 4/273; Naim A. Güler, *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşimleri*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2018), 2/219; Güler, *Türkiye Sinagogları: Trakya ve Anadolu Sinagogları*, 2/103.

[19] Galante, *Histoire des Juifs de Turquie*, 4/273.

[20] Yusuf Besalel, *Yahudilik: Tarihçesi, Ritüeller, Türk Yahudileri, Holokost, Antisemitizm, Sık Sorulan Sorular*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2021), 242; Vedat Tüfekçi, *Milli Mücadelede Türkiye Yahudileri*, (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016), 250. Dr. Uğural Barlas bu konuyla ilgili aşağıdaki ifadeleri kullanmıştır: "Antep Harbi'nden önce Türkler ve Ermeniler dostça yaşardı. Antep Harbi'nde ise Ermeniler önce İngilizlerle sonra da işgalci Fransızlarla birlik olup Türk komşularına silah atıp onlarla savaştılar. Antep Harbi'nde Ermenilerin düşman safında yer almasına karşın, Yahudiler Antepçilerin yanında, Antepçilerin safında, Fransız ve Ermenilere karşı şehrin kurtuluşu için savaştılar; yaralanan Yahudilere Şih Camisi hastanesinde Dr. Mecit (Barlas) baktı. Ölenleri ise bizimkilerle aynı toplu mezarlara gömüldü." Bk. Güler, *Gaziantep Yahudileri*, 88.

[21] Kilisi Kadri, *Kilis Tarihi*, (İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1932), 135; Osman Taşkın, "Ekonomik ve Tipolojik Bir Tahlil: Kilis'te Gayrimüslimler (1846-1849)", *Mavi Atlas* 9/2 (Ekim 2021), 171.

Toplumsal hayatta meydana gelen değişimler ve çağın koşullarıyla birlikte nüfus azalmış, 1945 yılında 33 olarak belirlenen Yahudi nüfusu 1960'lı yıllara geldiğimizde tamamen yok olmuştur.<sup>[22]</sup> Kilis'teki Yahudilerin I. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri'ne, kalanların da 1947-1950 yılları arasında İsrail'e göç ettikleri kaynaklarda yer almaktadır. Bütün bu göçlerden sonra halen Kilis'te kalan birkaç aile de 1962'den sonra İstanbul ve İsrail'e yerleşmiştir.<sup>[23]</sup>

Tarihi kaynakların ve yöre halkının verdiği bilgilere göre Kilisli Yahudilerin çok büyük bir kısmı ticaretle uğraşmıştır. Çeşitli dükkânları, ticarethaneleri ve mal varlıkları oldukları anlaşılan bu cemaatin en önemli geçim kaynakları arasında da manifaturacılık ve zeytinyağı ticareti gelmektedir. Halep'ten ve İskenderun'dan bal-yalar halinde top kumaşlar satın alınmış, bunlar Antep, Kilis ve çevresinde metre halinde satılmıştır. *Ajami* adı verilen pamuklu kumaş imalatı da buradaki Yahudilerin en önemli ticari faaliyetleri arasındadır. Üretilen dokumalar Halep'e, burada bulunan Fransız tüccarlara ve İstanbul'a gönderilmiştir. Yine Kilis'te yağhane, sabunhane, pekmezhanesi<sup>[24]</sup> gibi imalathaneler kurmuşlardır. Bunların yanı sıra tarımla uğraşan, zeytin ve fıstık üretimi yapan Yahudiler de olmuştur.<sup>[25]</sup> 1265 (1849) yılı Cizye Defterine göre Kilis'te cizye mükellefi olan toplam 85 Yahudi bulunmaktadır. Bunlardan 68'i Kilisli Yahudiler, 17'si ise dışarıdan gelenlerdir.<sup>[26]</sup> Burada dikkat çeken hususlardan birisi de Yahudi topluluğunun çoğunluğunun alt gelir sınıfına mensup olduklarının görünmesidir. Cizye vermekle mükellef 85 Yahudi'nin 69'u *ednâ* sınıfından, 16'sı ise *evsât* sınıfından vergi vermiştir. Cizye vermekle mükellef 522 Ermeni'nin ise 387'si *ednâ* sınıfından, 135'i *evsât* sınıfından vergi vermiştir. Bu verilere göre Kilis Yahudi cemaatinin, Ermeniler gibi diğer azınlıklara göre gelir seviyesi açısından daha alt seviyede oldukları anlaşılmaktadır.<sup>[27]</sup>

Kilis'teki Yahudi cemaati, sinagog içerisinde gerçekleştirilen dini eğitim faaliyetlerinin yanı sıra *midraş* veya *bet midraş* isimleriyle anılan çeşitli mektepler kurarak çocukların eğitimini sağlamaya çalışmıştır. 1317 (1899) tarihli Maârif

[22] Güleriyüz, *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşimleri*, 2/220. Bununla birlikte İbrahim Hakkı Konyalı, yazmış olduğu eserinde 1960 yılındaki nüfus sayımında genel olarak Kilis sınırları içerisindeki Yahudi nüfusunun 590 erkek ve 672 kadın olduğunu ifade etmektedir. Gerek Halep Vilâyet Salnameleri ve 1927'de yapılan nüfus sayımlarındaki veriler gerekse diğer kaynaklardaki ifadeler, Konyalı tarafından sunulan rakamlara temkinle yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır. Bk. İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*, (İstanbul: Fatih Matbaası, 1968), 203.

[23] Besalel, *Osmanlı ve Türk Yahudileri*, 323.

[24] Abdülhamit albümlerinde günümüze ulaşan bir fotoğraf, Kilisli Yahudilerin ticari nitelikteki yapıları hakkında bilgi vermektedir. Resimde, Kilis Mevlevihane'si ile bu yapının doğusunda bir yapı bulunmaktadır. Eldeki mevcut verilere göre buradaki bina, pekmez ve üzüm imal etmek için masmana olarak da kullanılan Yahudi Murdoh Şahot'un evidir. Halil İbrahim Yakar - Mehmet Tektuna, *II. Abdülhamit Albümlerinde Kilis*, (Ankara: Kilis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2017), 30. Bk. Ek 1.

[25] Galante, *Histoire des Juifs de Turquie*, 4/273; Güleriyüz, *Gaziantep Yahudileri*, 28-29; Mili Mitrani - Ersin Alok, *Anatolian Synagogues*, (İstanbul: Alok Productions, 1992), 222.

[26] Taşçı, "Ekonomik ve Tipolojik Bir Tahlil", 173'den naklen BOA ML VRD CMH d 01493, 2-16.

[27] Taşçı, "Ekonomik ve Tipolojik Bir Tahlil", 176-178; Taşçı'dan naklen BOA ML VRD CMH d 01493, 2-16.

Salnamesine göre Kilis'te azınlıklara ait 11 mektep faaliyet göstermekteydi. Bu mekteplerden 5'i Ermenilere, 3'ü Protestanlara, 1'i de Ermeni Katoliklere aitti. Yahudilere ait mekteplerin sayısı ise 2'ydi.<sup>[28]</sup> Bununla birlikte Yahudilere ait bu iki mektebin, ruhsatsız olarak faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır.<sup>[29]</sup> İbtidai seviyede eğitim veren Yahudi mekteplerinden biri 1302 (1884) yılında kurulmuştur. Bahsedilen mekteplerin birisinde 10 diğeri ise 45 erkek öğrencinin eğitim gördüğü ifade edilmektedir.<sup>[30]</sup> 1321 (1903) ve 1322 (1904) tarihli Halep Vilâyet Salnamelelerinde, okullarda görev yapan öğretmenlerin isimleri de verilmektedir. Belgeye 30 öğrencinin eğitim aldığı Yahudi mektebinin öğretmeni, İbrahim Daban (Dayan?), 20 öğrencinin eğitim aldığı Yahudi mektebinin öğretmeni ise Musa Doyek'tir.<sup>[31]</sup> Bir yıl sonraki kayıtlarda da öğrenci sayılarının ve öğretmen isimlerinin aynı olduğu görülmektedir.<sup>[32]</sup> 1323 (1905) ve 1324 (1906) yıllarındaki Halep Vilâyet Salnamelelerinde ise Yahudi mektebine yönelik bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>[33]</sup> Buna rağmen 1326 (1908) yılındaki kayıtlarda İlyahu Eşkenazi isimli bir öğretmen tarafından 85 erkek öğrenciyeye eğitim verildiği bilgisi yer almaktadır.<sup>[34]</sup> Yahudi geleneğinde sinagogların aynı zamanda eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü birer okul olması sebebiyle kaydın bulunmadığı bu yıllarda Kilis Sinagogu içerisinde midraş veya bet midraş olarak ifade edilen alanlarda Yahudi eğitimi yürütülmüş olmalıdır.

Kaynaklarda ve yöre halkı ile yapılan görüşmelerde Yahudilerin sabah pazarı, sinagog ve Ulu Cami çevresi ile meşetlik denilen alanda ikamet ettikleri belirtilmektedir. Ayrıca Paşa Hamamı içerisinde Yahudilerin kullanabilmeleri için ayrılan ve mağdas adı verilen dini hukuka göre düzenlenmiş bir mikvenin halen varlığını devam ettirdiği görülmektedir.<sup>[35]</sup> Kaynaklarda, Kilis Yahudi cemaatine ait ayrı bir mezarlığın bulunduğu da ifade edilmektedir.<sup>[36]</sup> Kilisli tarafından Çıfıt mezarlığı<sup>[37]</sup> ismiyle anılan Yahudi mezarlığı, 1950'li yıllara kadar varlığını korumuştur. Kentin güney kısımlarında yer alan mezarlığın, Balhoğlu Cami ve Tarım müdürlüğü civarında fidanlık olarak adlandırılan çevrede olduğu söylenmektedir.<sup>[38]</sup>

[28] Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye 1317, 1122-1127.

[29] Mehmet Ali Yıldırım - Ali Akdeniz, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kilis'te Modern Eğitim*, (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 2020), 166.

[30] Yıldırım - Akdeniz, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kilis'te Modern Eğitim*, 167; Pamuk, *Kilis Kazâsı (1867-1908)*, 185; Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye 1317, 1124-1127.

[31] Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1321, 247.

[32] Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1322, 272.

[33] Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1323, 267; 1324, s. 254.

[34] Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326, 250.

[35] Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*, 557.

[36] Galante, *Histoire des Juifs de Turquie*, 4/273.

[37] Arapça *Yehud* (Yahudiler) kelimesi Farsçaya Cuhud olarak geçmiş, Farsçadan ise Türk lehçelerine Çıfıt veya Çufut olarak aktarılarak Yahudi kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Bk. Meral, *Yahudi Kaynakları İşığında Yahudilik*, 7.

[38] Güleriyüz, *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşimleri*, 2/221; İbrahim Beşe, *Cumhuriyet Öncesinde ve Sonrasında Kilis*, (Ankara: Kilis Kültür Derneği Yayınları, 2013), 5.

Kilis Yahudilerinin yaşadığı mahalleler incelendiğinde şehirden ayrılmış kenar mahalleler olmadıkları, tam tersine Yahudilerin Müslüman komşuları ile karşılıklı saygı, hassasiyet ve anlayış içerisinde bir arada yaşadıkları görülmektedir. Çalışmamıza konu olan Kilis Sinagogu'nun Muallak Cami ile aynı sokakta bulunması ve aralarında sadece 20 metre mesafenin olması, Kilis'in en eski camilerinden birisi olan Ulu Cami'ye ise 50-60 metre kadar bir uzaklıkta yer alması yukarıdaki görüşü doğrulamaktadır. Kilis'te Yahudi komşuları bulunan Müslüman aileler, *Şabat* (Cumartesi) günü bazı yasaklar nedeniyle ateş yakamayan Yahudi komşularının ısınmaları için kendi çocuklarını gönderip sobalarını yakmalarını istemiştir. Yine Yahudi aileler de Ramazan ayında Müslüman komşularının ve onların çocuklarının oruç tutmalarından dolayı rahatsız olmamaları adına kendi çocuklarının dışarıda herhangi bir şey yiyip içmelerini yasaklamıştır. Bütün bunlar Kilis'teki şehir hafızasında halen saklı duran ve konusu açıldığında ilk anlatılan saygı, hoşgörü ve muhabbete dayalı hatıralardır.<sup>[39]</sup>

## 2. YAHUDİLERE AİT KURUMSAL BİR YAPI OLARAK SİNAGOG

Yahudi İbadethanelerini ifade etmek için genellikle "sinagog" kelimesi kullanılmaktadır. Sinagog terimi, Yunanca "beraber olmak" anlamına gelen *synagein* kelimesinden türemiştir.<sup>[40]</sup> İbranice de *bet ha-knesset* ifadesinin kullanıldığı sinagoglar için ibadet, eğitim ve toplanma yeri gibi farklı işlevleri bulunması sebebiyle *bet ha-tefila*, *bet ha-midraş*, *bet 'am* gibi isimlendirmeler de yapılmıştır. Aşkenazlar arasında kullanılan Yidiş dilinde ise *şul* şeklinde adlandırılmıştır. Osmanlı ferman ve beratları gibi resmi evraklarda *sinavi* ve *havra* ifadelerinin kullanıldığı da görülmektedir.<sup>[41]</sup>

Sinagog, Tapınak ile birlikte Yahudilikteki en önemli kurumsal yapılardan birisidir. Yahudiler, gönüllü olarak katılımın sağlandığı, ibadete adanmış, bireylere kurtuluş sunan ve dini yasalara göre örgütlenmiş bir kurumla bütünleşmiş bir ulus haline gelmişlerdir. İlk dönemde Tapınak, Yahudilerin sadece dini alanına hitap eden bir kurum olmamış, ticaret, siyaset ve savaş gibi konularda da merkezi öneme sahip olmuştur.<sup>[42]</sup> Bununla birlikte sinagog, Yahudi toplulukları açısından genel olarak üç önemli işlevi bulunan bir binadır. Bu işlevleri, Yahudilerin cemaat olarak ibadetlerinin gerçekleştirilmesi, dini öğretim faaliyetleri ile hukuki çalışmaların yürütülmesi ve cemaat ile ilgili tartışmaların yapılıp çeşitli kararların alındığı

[39] Gülerüz, *Gaziantep Yahudileri*, 91; Özşavlı, "Cumhuriyet Dönemi İlk Nüfus Sayımında Kilis (1927)", Online Konferans; Mendy Chitrik, "An Unforgettable Day in Kilis and Gaziantep!", *The Times of Israel*, <https://blogs.timesofisrael.com/an-unforgettable-day-in-kilis-and-gaziantep/> (Erişim Tarihi: 22.02.2022)

[40] Carol Herselle Krinsky, *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning*, (Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1985), 4.

[41] Gülerüz, "Fetih Öncesi ve Feth-i Hakani Sonrası İstanbul'da Musevi İbadethaneleri", 439-440.

[42] Crawford Howell Toy, *Introduction to the History of Religions*, (Boston: Ginn and Company, 1913), 545-546.

toplantıların yapılması<sup>[43]</sup> şeklinde özetleyebiliriz. Sinagog, Yahudi Tarihi'nin kendi içerisindeki kırılma dönemleri dikkate alındığında, bir dini geleneğin ve onun mensuplarının, özellikle diğer dinler, kültürler ve toplumlarla olan ilişkilerini tanımlayan ve alanlarını sınırlandırarak belirleyen metaforik bir kavram haline gelmiştir.<sup>[44]</sup> Sinagogların ortaya çıkışı ile ilgili kesin bir tarih ortaya koymamız imkansızdır. Antik dönemlerde şekillenmeye başlayan ve Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ilk yüzyıllarda kurumsallaşmış yapısıyla kesin olarak varlığı bilinen sinagoglar, din adamlarının yorumlarıyla Yahudiliğin ilk dönemlerine kadar dayandırılmıştır.<sup>[45]</sup>

Raşi (ö. 1105) gibi bazı Yahudi din âlimleri, sinagogun kökenini sürgün öncesi dönemdeki Yahuda Krallığı'na atfetmek için makul nedenler olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>[46]</sup> Onların argümanları, Yahudi kutsal metinlerindeki iki kelimeden oluşan bir ifadenin yorumlarına dayanır. Bunlardan biri, Babilliler tarafından Kudüs'te yapılan yıkımın kaydının bulunduğu *Yeremya* kitabında yer almaktadır. Kitaptaki bilgilere göre Kildaniler, sarayla halkın evlerini (*bet ha-âm*) ateşe vermiş Yerusâlim surlarını da yıkmışlardır.<sup>[47]</sup> Bundan birkaç yüzyıl sonra Talmud yazarları, bir sinagogu belirtmek için *bet ha-âm* ifadesinin kullanılmasını yasakladılar.<sup>[48]</sup> Buradan yola çıkarak, bu terimin aslında daha önceki zamanlarda bir sinagogu belirtmek için kullanılmış olduğu sonucuna varmışlardır. Dolayısıyla Tanah'ta yer alan ifadeden Peygamber Yeremya'nın, yaşamı boyunca var olan bir sinagogun veya sinagogların yıkımını anlattığı sonucuna varılmıştır.<sup>[49]</sup> Orta çağdaki Rabbani din adamlarının bu yorumlarını,<sup>[50]</sup> geleneksel Yahudi anlayışı içerisinde en önemli kurumlardan birisi olan sinagogların ortaya çıkış sürecini daha eski dönemlere taşımak amacıyla gerçekleştirilen bir girişim olarak görmek daha uygun olacaktır. 17. yüzyıla kadar etkili olan bu görüşe yönelik en önemli eleştiri, Carolus Sigonius (ö. 1584) tarafından yapılmıştır. Sigonius'un etkisini günümüze kadar devam ettiren görüşleri aşağıdaki şekildedir:

[43] Krinsky, *Synagogues of Europe*, s. 4.

[44] Anders Runesson - Donald D. Binder - Birger Olsson, *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E.*, (Leiden, Boston: Brill, 2008), 1.

[45] Louis Isaac Rabinowitz, "Synagogue, Origins and History", *Encyclopedia Judaica*, (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 19/353; Muhammed Güngör, *Yahudi Geleneğinde Süleyman Mabedi*, (Ankara: İlahiyat, 2014), 161.

[46] *Rashi on Jeremiah* 39:8.

[47] *Yeremya*, 39:8.

[48] "Bir *baraytada* Rabbi Yishmael ben Elazar'ın şöyle dediğini öğrendik: İki günah yüzünden cahiller genç ölü: Çünkü kutsal dolaba (*aron ha-kodeş*) basitçe dolap ve sinagoglara halkın evi (*bet ha-am*) diyorlar. Babil Talmudu, Şabat 32a.

[49] Jacob Weingreen, *From Bible to Mishna: The Continuity of Tradition*, (New York: Manchester University Press, 1976), 119.

[50] A. Cohen (ed.), *Jeremiah*, (London: The Soncino Press, 1980), 261.

“Sinagogların kökeni hiçbir şekilde eski değildir. Gerçekten de ne Hakimler kitabında ne de Krallar kitabında (Kutsal metinlerde) ondan bahsedildiğini hiç görmüyoruz. Sinagogların ilk olarak Babil sürgününde, eskiden dua edip öğrettikleri Yerusâlim mabedinden mahrum bırakılanların tapınağa benzer bir yerde toplanıp aynı uygulamaları yerine getirebilecekleri belli bir yer oluşturmaya çalıştıklarını tahmin ediyorum. Sanırım, Asya’da, Mısır’da veya Avrupa’da ve sürgünde bulunan diğer Yahudiler de aynı şeyi yaptı. Bu nedenle sinagog geleneği ilk olarak tapınağın olmadığı bölgelerde ortaya çıkmıştır. Babil’den döndükten ve Kudüs Tapınağının restorasyonundan sonra, Yahudiler hala köklü sinagog kurumunu korudular.”<sup>[51]</sup>

Dolayısıyla Tapınağın yıkılmış olması ve Yahuda Krallığı’nda yaşayan halkın Babil’e sürülmeleri sonrasında burada bulunan Yahudiler, ibadetlerini gerçekleştirebilmek amacıyla bir araya gelerek küçük ibadet yerlerini oluşturmuşlardır. Süreç içerisinde bu küçük yapıların, Sinagogların temelini oluşturduğu anlaşılmaktadır.<sup>[52]</sup> Tanah metinlerinde sinagoglara atıf yapabilecek ve Sigonius’un görüşlerini doğrulayabilecek ilk ifadeler Hezekiel kitabında rastlamaktayız. Hezekiel’in önünde Yahuda’nın ileri gelenleriyle yapılan toplantılara atıfların yapılması,<sup>[53]</sup> sinagogların ortaya çıkış sürecine işaret ediyor olabilir. Hezekiel kitabında geçen “Bu yüzden de ki: Rab Yahve şöyle diyor: Onları uzaktaki uluslar arasına gönderdim, ülkeler arasına dağıttım. Öyleyken gittikleri ülkelerde kısa süre için onlara barınak oldum.”<sup>[54]</sup> ifadelerinde yer alan “barınak” kelimesi, rabani din adamları tarafından sinagog şeklinde yorumlanmıştır.<sup>[55]</sup> Raşi ve Rabbi Şerira Gaon, Nehardea’da inşa edilen *Şaf ve Yativ* Sinagogu’nun adını, ilk sürgün sırasında Kudüs’ten Babil’e getirilen malzeme kullanılarak inşa edilmiş olması sebebiyle aldığını ifade etmektedir.<sup>[56]</sup> Bunun dışında tartışılmaya devam eden modern bir görüş ise sinagogun mimari olarak kökenini, Haşmoni isyanından sonraki dönemde ortaya çıkan ve dini kurul için oluşturulan bir yapıya dayandırmaktadır. Bu sırada, Tapınaktaki gücü elinde bulunduran rahip sınıfı dışındaki bilgiler olan Ferisiler, Tapınak rahiplerine ve onların otoritelerine rakip olmuşlardır.<sup>[57]</sup>

[51] Caroli Sigonii, *De Republica Hebraeorum libri VII*, (Bononiae: Apud Ioannem Rossium, 1582), 63-64.

[52] Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 32.

[53] Hezekiel, 8:1-6, 14:1, 20:1.

[54] Hezekiel, 11:16. Burada geçen barınak ifadesine atıfta bulunan birçok sinagog kitabesi bulunmaktadır. Kordoba’daki bir on dördüncü yüzyıl İspanyol sinagogunda, “Küçük bir barınak ve Isaac Moheb tarafından 75 (1315) yılında geçici bir yapı olarak inşa edilen bir şahitlik evi. Kalk, ey Tanrı, Kudüs’ü yeniden inşa etmek için acele et!” ifadesi yer almaktadır. On beşinci yüzyılda ise bir İtalyan rabbi şunları yazmıştır: “Sinagog, Rabbimizin evi, küçük barınak!” Bk. Krinsky, *Synagogues of Europe*, 7.

[55] “Rabbi Yitzhak dedi ki: Bu, Babil’deki sinagoglara ve çalışma salonlarına atıfta bulunuyor. Ve Rabbi Elazar dedi ki: Bu, Tora’nın tüm dünyaya yayıldığı Babil’deki efendimiz Rav’in evine atıfta bulunuyor.” *Babil Tal-mudu*, Megilla 29a; Güngör, *Yahudi Geleneğinde Süleyman Mabedi*, 161.

[56] David Kraemer, *Rabbinic Judaism: Space and Place*, (London, New York: Routledge, 2016), 139-140.

[57] Krinsky, *Synagogues of Europe*, 6; Gürkan, *Yahudilik*, 35; Güngör, *Yahudi Geleneğinde Süleyman Mabedi*, 161-162.

M.S. 1. yüzyıldan itibaren antik sinagoglar içerisinde açık bir hiyerarşinin olduğu, burada görev yapan isimlere de resmi unvanlar verildiği görülmektedir. İlk sinagoglarda erken dönem Yahudi mezheplerinin etkisinin ne olduğu ve bu hiyerarşinin Tapınak içerisindeki yapıdan modellenip modellenmediği halen tartışılan bir husustur.<sup>[58]</sup>

Sinagoglar, “küçük barınak” olarak Tapınağa eşit olmasa da Yahudilerin Tapınakta gerçekleştirdikleri uygulamaların anısını canlı tuttukları alanlardır. Tapınakta çeşitli uygulamalar, kurbanlar ve ritüeller gerçekleştirilmiş, sinagoglarda ise bunları belirleyen kurallar, okunup açıklanmıştır. Dualar, Tapınak kurban sunularına karşılık gelen saatlerde okunmaktadır. Sinagogda erkeklerin kadınlardan ayrılması, Tapınakta bir kadın mahkemesinin ve burada düzenlenen bir şenlik sırasında kadınlar için bir alanın varlığına dayanmaktadır. Yine rabbani din adamlarının “sinagogda dua eden, (Tapınakta) saf un sunusu sunmuş gibidir”<sup>[59]</sup> ifadeleri, sinagoglar ile Tapınak arasında kurulan bağı da ortaya koymaktadır. Bütün bunlarla birlikte Tapınak ve sinagog, dini anlayışın mekânsal düzlemde yansımaları açısından farklıdır. Tapınak, tüm Yahudiliği merkezinde yer alan ve bütün Yahudilere hitap eden en kutsal alandır. Sinagog ise yalnızca bir cemaate, yerel bir Yahudi topluluğuna hitap etmektedir. Tapınağın kutsallığı Yahudi geleneği açısından kalıcı iken bir sinagogun kutsallığı, içinde yürütülen faaliyetlerinden gelir. Tapınaktaki uygulamalar, bir rahip sınıfı tarafından gerçekleştirilen sunu ve kurbanlardan oluşmuştur. Sinagog ibadeti ise temel olarak içseldir ve kutsanmış bir rahip gerektirmez. On üç yaşın üzerindeki on kişi ile bir *minyán* oluşabilir. Tapınakta bulunan rahipler genellikle soya göre belirlenmiş bir sınıf içerisinde yer almışlardır. Dini eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunan sinagoglardaki din adamları ise öğrenme yoluyla elde ettikleri bilgi birikimleriyle faaliyet gösterirler.<sup>[60]</sup>

Diasporaya dağılan ve dünyanın farklı bölgelerinde ayrı topluluklar haline gelen Yahudiler, yaşadıkları yerlere ibadet için sinagoglar inşa etmiştir.<sup>[61]</sup> Bu topluluklar açısından sinagoglar oldukça önemli olmuş ve süreç içerisinde farklı işlevler kazanmıştır. Özellikle orta çağ boyunca Avrupadaki Yahudi toplulukları, içerisinde yaşadıkları Hıristiyan ülkelerde bir azınlık olarak varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır. Bu dönemde Hıristiyanlar ile Yahudilerin karşılıklı ilişkilerine genel olarak bakıldığında, iki grup arasındaki güç ve sayılarda oluşan muazzam farklılık kendisini hemen gösterir. Avrupadaki Yahudi toplulukları; siyasi, ekonomik ayrımcılığın, dini çatışma ile şiddetin sürekli hedefinde olan, küçük ve dağınık bir

[58] Runesson vd., *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E.*, 9.

[59] *Kudüs Talmudu*, Berahot, 51.

[60] Krinsky, *Synagogues of Europe*, 8. Ayrıca Bk. Tolga Savaş Altınel, *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler*; (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021); Gürkan, *Yahudilik*, 199; Güngör, *Yahudi Geleneğinde Süleyman Mabedi*, 167-168.

[61] Eldar Hasanoğlu, *Temel Kaynaklar Işığında Gerut: Yahudiliğe Geçiş*, (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 161.



azınlık olarak varlık göstermiştir.<sup>[62]</sup> Hıristiyan idareciler tarafından genellikle din değiştirmeleri ve Hıristiyanlaşmaları beklenen, buna yönelik politika ile baskılara da maruz kalan Yahudiler, kendi kimlik, varlık ve dini anlayışlarını koruma gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu doğrultuda Sinagoglar, Avrupadaki orta çağ Yahudi toplulukları açısından gerek kültürün, geleneğin ve inançların gerekse bireysel ve toplumsal yapının baskın Hıristiyan etkisine karşı korunması noktasında çok önemli bir işleve sahip olmuştur. Sinagog kurumunun Yahudi topluluklarındaki en önemli özelliği, topluluktan ayrılmaz bir kurum haline gelmiş olmasıdır. Sinagoglarda oluşan kurumsal kimlik, ibadetin temel alanı olmasının yanı sıra gettolara sıkışan Yahudilerin toplumsal yaşamlarının tüm alanlarını kapsayan en büyük sosyal kurumu haline gelmesi şeklinde de açıklanabilir. Zorunlu olarak Tapınağın eksikliğine yönelik boşluğu doldurmaya çalışan sinagoglar, Yahudi topluluklarının temel değerlerini taşıdığı gibi tüm özelliklerini ve belirgin yönlerini yansıtan kurumlar haline de gelmiştir.<sup>[63]</sup> Sinagoglar, içerisinde dini hukuka göre dua ve ibadetlerin yürütülmesiyle dini hayatın; eğitim faaliyetlerinin gerçekleştirilmesiyle geleneğin; doğum yetişkinlik, evlilik ve cenaze gibi konularla ilgili törenlerin icrası sebebiyle bireysel hayatın; davaların incelendiği ve cezaların ilan edilip yürütüldüğü alanlar olması bakımıyla da toplumsal hayatın yönlerini ortaya koymuştur. Ayrıca belli bölgelerdeki Yahudiler arasında oluşan çeşitli çatışma ve ihtilafları da gün yüzüne çıkartan alanlar olmuştur.<sup>[64]</sup> Sinagogların orta çağda belirginleşen tüm bu toplumsal kurum olma özellikleri, erken modern dönemde de devam etmiştir. Bir başka ifade ile bu dönem içerisinde sinagoglar kadar Yahudi toplumunu karakterize eden hiçbir yapı olmamıştır. Yapıların bir kısmı, dışarıdan bakıldığında sinagog olma özelliklerini yansıtamayacak derecede gizli binalar veya ev görünümü mekânlar olsa da Yahudi toplumunun kurumsal yapısı olmayı sürdürmüşlerdir. Bununla birlikte hemen hemen her dönemde sinagogların inşası ve onarımı, içerisinde yaşadıkları ülkelerin idarecileri yani Yahudi olmayanlar tarafından ele alınan ve karara bağlanan bir konu olmuştur.<sup>[65]</sup>

*Halaha*, bir sinagogun, tasarımı, konumu, içerisinde kullanılacak eşyalar ile iç tasarımı ve yasaklanan konular hakkında yasal düzenlemeler ortaya koymaktadır. Talmud'da dayan kurallara göre bir sinagogun yönünün Kudüs'e bakıyor olacak şekilde düzenlenmiş olması gerekmektedir. "Diasporada duran kişi yüreğini *Eretz*

[62] James Parkes, "Church and Synagogue in the Middle Ages", *Transactions: Jewish Historical Society of England* 16 (1945-1951), 25.

[63] Goldin Simha, "The Synagogue in Medieval Jewish Community as an Integral Institution", *Journal of Ritual Studies* 9/1 (Winter 1995), 15.

[64] Örnek vermek gerekirse Amsterdam'da bulunan Büyük Portekiz ve Londra'daki Bevis Mark sinagoglarında Sefaradlar tarafından yapının ön ve arka bölümlerine tahta bir çit konulmuş ve Aşkenaz Yahudilerinin yalnızca arka bölümde ibadete katılmalarına izin verilerek, ön kısma geçmelerine müsaade edilmemiştir. Bk. Metin Delevi, "Aşkenaz-Sefarad İlişkileri, Farklılıklar", *Şalom Gazetesi*, [http://www.salom.com.tr/haber-86026-askenaz\\_\\_sefarad\\_illiskileri\\_farkliliklar.html](http://www.salom.com.tr/haber-86026-askenaz__sefarad_illiskileri_farkliliklar.html) (Erişim Tarihi: 17.02.2022); Altuncu, *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*, 70.

[65] Dean Phillip Bell, *Jews in the Early Modern World*, (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2008), 111.

*Yisrael'e* odaklanmalıdır. *Eretz Yisrael*'de duran kişi yüreğini Yerusâlim'e odaklanmalıdır. Yerusâlim'de duran bir kişi yüreğini Tapınağa odaklanmalıdır. Tapınakta duran bir kişi yüreğini kutsallar kutsalına (*Kodaşim ha-Kodeş*) odaklanmalıdır. Sonuç olarak, ibadet sırasında doğuda bulunanlar batıya, batıda bulunanlar doğuya yönelir. Güneyde duran biri kuzeye, kuzeyde duran ise güneye döner.<sup>[66]</sup> Talmud'da yer alan bu ifadeler, sinagoglarda *aron ha-kodeşin*, Kudüs'e bakan duvarlarında kurulmasını, ibadetin bu yöne doğru yapılmasını ve giriş kapısının aron ha-kodeşe bakacak şekilde yapılmasını sağlamıştır.<sup>[67]</sup> Rabbani din adamları, Daniel kitabında bulunan "Daniel yasanın imzalandığını öğrenince evine gitti. Üst odasının Yerusâlim yönüne bakan pencereleri açtı. Daha önce yaptığı gibi her gün üç kez diz çöküp dua etti, Tanrısı'na övgüler sundu."<sup>[68]</sup> ve Talmud'daki "Dua konusunda, Rabbi Hiyya bar Abba, Rabbi Yohanân'ın şöyle dediğini söyledi: Daniel'in duasıyla ilgili olarak belirtildiği gibi kişi yalnızca pencereleri olan bir evde dua edebilir çünkü bir kişi ancak o zaman cenneti görebilir ve kalbini odaklayabilir."<sup>[69]</sup> ifadelerine dayanarak bir sinagogda pencerelerin olması gerektiğini belirtmişlerdir. Sinagoglar ile ilgili bir diğer kural, şehrin en yüksek noktasına inşa edilmesi ve diğer tüm binaların kullanılabilir bölümlerinden daha yüksek olana kadar yükseltilmesi gerektiğidir.<sup>[70]</sup> Sinagogların iç yapısı ile ilgili bir kural da *aron ha-kodeşten* alınan *Sefer Tora*'nın okunması için konulacağı kürsü olan *bimannin*<sup>[71]</sup> sinagogun en ortasında bulunması gerektiğidir.<sup>[72]</sup> Bununla birlikte Yosef Karo, *bimannin* merkezi bir yerde bulunmasının gerekli olmadığını, onun konumunun yere ve zamana göre değişiklik gösterebileceği belirtmiştir.<sup>[73]</sup> Bunların dışında sinagogda yapılması uygun görülmeyen bazı davranışlar da açıklanmıştır. Buna göre sinagog içerisinde kahkaha atmak, espri yapmak, anlamsız konuşmalar gerçekleştirmek gibi başıboş davranışlar sergilemek, yiyip, içmek, süslenmek, yazın güneşten kışın ise soğuk ve

[66] *Babil Talmudu*, Berahot 30a.

[67] Yosef Karo, *Şulhan Aruh*, Orah Hayim, 150:5.

[68] Daniel, 6:10.

[69] *Babil Talmudu*, Berahot 34b.

[70] *Şulhan Aruh*, Orah Hayim, 150:2. Farklı bölgelerde ve birçok dönemde Yahudiler bu kuralı uygulayamamışlardır. Orta Çağ'daki Yahudiler, sinagogun çatısına çevredeki binalardan daha yükseğe çıkacak bir direk veya çubuk dikerek bu yasayı yerine getirmeye çalışmışlardır. Bk. Raphael Posner, "Synagogue, In Halakhah", *Encyclopedia Judaica*, (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 19/362. Bununla birlikte Şulhan Aruh'da "Yahudi hukukuna göre bir sinagog inşa etmelerine izin verilmediğine dair bir kral veya yöneticinin kararının bulunduğu takdirde bir evde dahi ibadetin gerçekleştirilebileceği belirtilmiştir. Bk. *Şulhan Aruh*, Orah Hayim, 150:2.

[71] *Sefer Tora*'nın ibadet esnasında okunması için üzerine konulduğu kürsü veya basamaklardan oluşan yüksek bir platformdur. Aşkenazlar *bimayı almemar*, Sefaradlar ise Teva olarak isimlendirmişlerdir.

[72] Musa ibn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Tefilla, 11:3.

[73] Yosef Karo, *Kesef Mişne*, Hilhot Tefilla, 11:3. Buna göre, birçok rabbani din adamının, bimannin, sinagogun merkezine yerleştirilmesini zorunlu olmaktan çok tavsiye olarak anladıkları görülmektedir. Bununla birlikte Özellikle Reform Yahudilerinin kurmuş oldukları Tapınak ve sinagoglarda bimayı sinagog içerisinde farklı yerlerde konumlandırmaları, özellikle Macaristan'daki rabbani din adamlarının tepkisine neden olmuştur. Bk. Judith Bleich, "Liturgical Innovation and Spirituality: Trends and Trendiness", *Jewish Spirituality and Divine Law*, (New York: KTAV Publishing House, 2005), 365-366.

yağmurdan korunmak için oraya gitmek, herhangi bir *mitzvaya* yönelik olmadığı sürece parasal hesaplar yapmak, ticaretle ilgili işlemler gerçekleştirmek, şehrin önde gelenlerinin dışında herhangi bir kişiye övgüde bulunmak, kestirme bir yol olarak kullanmak, uzun veya kimsiz bir bıçakla girmek kesinlikle yasaklanmıştır.<sup>[74]</sup> Bunların dışında bir sinagog yıkılmış olsa bile kutsallığı halen devam etmektedir. Ayakta durduğu sürece nasıl saygı ve tazim gösterilmesi gerekiyorsa, yıkıldığında da aynı davranışların gösterilmesi gerekmektedir.<sup>[75]</sup> Sinagog içerisinde bulunan *Sefer Tora* kılıflarının, mezuzaların, *aron ha-kodeşin* ve önünde asılan *parohetin* kullanılamayacak hale geldiğinde dahi kutsallıklarının bulunduğu, dolayısıyla bu nesnelerin atılmamasının ve yok edilmemesinin; bunun yerine genizada muhafaza edilmesinin ya da gömülmesinin gerektiği belirtilmiştir.<sup>[76]</sup>

Yukarıda verilen bütün bu bilgiler, sinagog kurumunun, *kahal* ya da *kehila* adı verilen Yahudi toplulukları ile birbirlerini nasıl tamamladıklarını ve bu durumun dini hukuk tarafından nasıl güvence altına alındığını ortaya koymaktadır. Tarih boyunca Yahudiler, yaşamış oldukları bütün bölgelerde mimari yapıları farklılık göstermiş olsa da bir sinagog inşa etmişlerdir. İnşa edilen sinagoglar da buldukları bölgedeki Yahudi topluluğunun en somut göstergesi olarak kabul edilmektedir.

### 3. KİLİS SİNAGOGU'NUN YAPISAL ÖZELLİKLERİ

Yahudilerden günümüze kalmış tek mimari eser olan Kilis Sinagogu<sup>[77]</sup> yerel halk tarafından daha fazla tercih edilen ismiyle “Kilis Havrası”, Sabah Pazarı adı verilen tarihi bir alanın ortasında yer almaktadır. Muallak Cami'nin 20 metre batısında yer alan yapı, sokak dokusuna uyumlu bir biçimde inşa edilmiştir. Sokaklardaki girift doku ve İslam mimarisine ait mekânların odağında bir sinagogun yer alması, çok dinli şehir yaşamının somut göstergesinden biri olarak da değerlendirilebilir.

Kuzey yönden üç tarafı duvarlarla çevrili sinagog, şehir yapı envanterinde çok geniş bir kullanım alanı bulan yöresel sarı renkli kesme taştan inşa edilmiştir.<sup>[78]</sup> Eski fotoğraflardaki görsel veriler<sup>[79]</sup> de yapının malzeme çeşitliliği ve yenileme öncesi genel durumu hakkında bilgi vermektedir (Ek 2-5). Yöresel taştan inşa edilen

[74] *Şulhan Aruh*, Orak Hayim, 151:1-6; Güngör, *Yahudi Geleneğinde Süleyman Mabedi*, 164.

[75] *Şulhan Aruh*, Orak Hayim, 151:10.

[76] *Şulhan Aruh*, Orak Hayim, 154:3.

[77] Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 2019 yılında tamamlanan geniş kapsamlı restorasyonla 2021 yılında açılan Kilis Sinagogu, geçmiş dönemde İstanbul Yahudi Cemaati tarafından da onarım görmüştür. Yapılan bu onarımlar, beden duvarlarının tamiri ile yapıyı sokaktan ayıran cephelerin düzenlenmesiyle sınırlı kalmış olup ana ibadet mekânına yönelik herhangi bir yenileme ve onarma söz konusu olmamıştır. Çalışmamızda, sinagogun orijinal kısımları üzerine odaklanılmakta birlikte yenileme sonrasındaki düzenlemelerden de yer yer bahsedilecektir.

[78] İnci Türkoğlu, *Antik Çağ'dan Günümüze Türkiye'de Sinagog Mimarisi* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 97.

[79] Joel A. Zack, *The Historic Synagogues of Turkey*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2008), 182.

yapının birden fazla girişi bulunmaktadır. Avluya açılan ilk giriş kuzey cephenin ortasındaki basık kemerli bölümdür (Ek 6). Buradan doğrudan asıl ibadet mekânına ulaşılmaktadır. Bet midraşın alt kısmında yer alan, tonozlu bir geçidin sonunda ulaşılan doğu cephesindeki girişin özel durumlar için kullanıldığı düşünülmektedir (Ek 7).

Kuzey cephenin ortasındaki ana kapıdan avluya ulaşılmaktadır. Yapı, içeriğindeki avlusu, ibadet mekânı, eğitim odaları ve özel kullanım bölümleri ile fonksiyonel bir bütünlük arz etmektedir (Ek 8). Avlunun ortasında yer alan ve cephesinde *Davut Yıldızı*'nin bulunduğu sekizgen gövdeli küçük havuzun orijinal olduğu eski fotoğraflardan<sup>[80]</sup> da anlaşılmaktadır (Ek 9-10). Küçük havuzun batısında, ana girişin sağında kalan, cephesinde kitabelerin bulunduğu basık kemerli alan bulunmaktadır. Batı cephesindeki kemerli alanlar ve açıklıklar ile yenileme öncesine ait görüntülerden buradaki dikdörtgen planlı mekânın, *ezrat naşim* olabileceği düşünülmektedir (Ek 11-12). Restorasyon öncesi görüntülerde, ön cephenin arkasında kalan kısımların harap olması buradaki mekânın mimari detaylarını belirlememizi güçleştirmektedir.

Kuzey cephenin karşısında ibadetlerin gerçekleştirildiği mekân yer almaktadır. Bu kısım, diğer birimlere kıyasla çok fazla harap olmadan günümüze ulaşan bu sebeple de yapının inşa edildiği dönemdeki orijinal mimari dokusu hakkında bilgi veren en önemli alanlardan birisidir (Ek 13-14). İbadet mekânının genel cephe düzenlemesi, enlemesine gelişen yapısı ve iç kısımdaki mimari düzenlemeleri bir başka ifade ile ibadet alanının mekânsal bölünmesini sağlayan neflerin düzeni gibi mimari detaylardaki uygulamalar yapının enlemesine dikdörtgen planlı yapılar<sup>[81]</sup> içerisinde gruplandırılabilirliğini göstermektedir. Restorasyon öncesi plan düzenlemesinde<sup>[82]</sup> de ibadet alanının enlemesine gelişen mimari düzeni net bir biçimde görünmektedir (Ek 15).

Üç bölmeli ana girişin cephesinde karşımıza çıkan taş süslemeler, yapının ilk inşa edildiği dönemden itibaren günümüze ulaşan ender bezemelerden birisidir. Süslemelerin, kemerler ile pencere açıklıkları üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Orta alandaki kemerin kilit taşı noktasında yer alan volüt benzeri bitkisel bezeme yüzeyden taşıntı yapmıştır. Bu bezemenin sağ ve soluna da dörder tane hurma ağacına benzer bir ağaç motifi işlenmiştir. Yan birimlerdeki basık kemerli pencere açıklıklarının üzerinde de benzer süslemeler tekrar edilmiştir. Yarım daire formundaki kemerler, silmelerle kuşatılmıştır. Her açıklığın üzerinde yer alan

[80] Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*, 637-638.

[81] Osmanlı'dan günümüze ulaşan sinagogların mimar plan düzeni ve sınıflandırılması hakkında daha detaylı bilgi için bk. Serpil Tuna, *Türkiye'de Sinagog Mimarisi ve Edirne Büyük Sinagogu* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 108-114.

[82] Sıdıka Bebekoğlu - Mehmet Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri (Kentsel Mimari, Kırsal Mimari ve Yazılı Eseler)*, (Kilis: Kilis Valiliği Yayınları, 2008), 92.

öküzgözü pencereler bir yandan hareketli giriş kısmına vurgu yaparken diğer yandan da yapının havalandırılmasına hizmet etmiştir (Ek 16-18). Orta kısımdaki öküzgözü pencerenin içi asimetrik kompozisyon motifleriyle işlenmiştir. Girişin doğu duvarıyla kesiştiği noktada açılan niş dikkat çekicidir. Nişin sağındaki açıklıktan enlemesine gelişme gösteren asıl ibadet mekânına girilmektedir. Giriş zeminini kare şeklinde panolara ayrılmıştır. Bölünen panoların iç kısımlarına da sekiz kollu yıldızlar, geometrik kompozisyonlar ile Palmet-Rumi motifinin birleşimini andıran stilize edilmiş bitkisel süslemeler yerleştirilmiştir (Ek 19). Zemindeki taş süslemeler de tıpkı güney cephedeki üç bölmeli giriş kısmı gibi bozulmadan günümüze ulaşan ender bezemelerdendir.

Enlemesine dikdörtgen planlı ibadet kısmının, restorasyon öncesine ait plan çiziminin de gösterdiği gibi güneydoğu eksenine göre kaydırılmış olduğu anlaşılmaktadır. Sinagog, ikisi duvara bağlı ikisi de serbest olmak üzere dört sütun tarafından iki nefe ayrılmıştır. Örtüyü taşıyan sütunlardan duvara bitişik olanlarının döneminden olduğu anlaşılmaktadır.<sup>[83]</sup>Girişin karşısındaki *aron ha-kodeş* iç mekânın ortasında değildir. Yenileme öncesi görüntülerden de anlaşılabilceği gibi Tevrat tomarlarının saklandığı *aron ha-kodeş* kısmı orijinal olarak günümüze ulaşmıştır. Küçük bir odacık şeklinde düzenlenen *aron ha-kodeş*, yarım daire niş şeklinde de dışa taşıntı yapmıştır. Kemerli bir açıklığa sahip alanın zemini kare şeklinde siyah ve sarımtırak renkli panolara bölünmüştür. Nişin iç kısmında İbranice yazılar bulunur. Yapıldığı dönemde dıştan kubbe ile örtülü olduğu anlaşılan *aron ha-kodeşin* cephesinde kare biçimli küçük açıklıklar vardır. Nişin üst tarafına da dikdörtgen formlu üç pencere açılmıştır. *Aron ha-kodeşin* kuzeybatısında sekizgen gövdeli *bima* bulunur. Yenileme öncesi görüntülerden *bimanın* temel izleri seçilebilmektedir (Ek. 20-22).

İbadet mekânın doğusunda, yapının güney cephesine bitişik olarak yapıldığı eski görüntülerden de anlaşılan bir yapı bulunmaktadır. Basık kemerli pencerelerin<sup>[84]</sup> cepheye hâkim olduğu bu bölüm, yenileme sonrasında iç mekândaki odaların ortaya çıkarılmasıyla ayrı bir birim haline getirilmiştir. Alt kata, doğu cephenin ortasındaki kapıdan üst kata ise kuzeydeki merdivenlerden ulaşılmaktadır. Alt kısımdaki basık kemerli açıklıktan yapının ana bünyesine ulaşmayı sağlayan ve doğuya açılan bir geçide varılmaktadır. Geçidin solunda, girişin de kuzeyinde kalan oda çapraz tonoz örtülüdür. Bu odanın yaşam alanlarından birisi olduğu düşünülmektedir. Merdivenlerle çıkılan üst katın kuzey cephesinde basık kemerli pencereler ve kapı bulunmaktadır. Doğü duvarında iki niş yer almaktadır. Girişin

[83] Yazarın verdiği bilgilere göre doğu duvarı ile batı duvarında günümüze ulaşamayan üç niş daha vardır. Bahsi geçen nişler günümüze ulaşamamıştır. Konu hakkındaki açıklama için bk. Türkoğlu, *Antik Çağ'dan Günümüze Türkiye'de Sinagog Mimarisi*, 97.

[84] Yapıya ait eski fotoğraflarla yöre halkının verdiği bilgilere göre basık kemerli pencerelerin üstünde havalandırma amacıyla açılan aynı zamanda cepheyi hareketli kılan öküzgözü pencereler ile yağmur sularını zemine ileten, üzerinde herhangi bir süsleme öğesi bulunmayan çörtentler de olmalıydı.

karşısında eğitim ve ibadet esnasında kullanılan kutsal metinlerin içerisine konduğu üzeri geometrik süslemelerle hareketlendirilmiş ahşap dolap yer almaktadır. Mekânı üç yönden kuşatan sabit ahşap oturma sıraları ile kutsal metinlerin konduğunu düşündüğümüz dolabın varlığı, buranın eğitim amaçlı bir mekân olarak tasarlanan *bet midraş* olabileceğini göstermektedir (Ek. 23-24).

Yapıda altı adet kitabe<sup>[85]</sup> yer almaktadır (Ek 25-31). Restorasyon öncesi görüntülerden de yapının çeşitli yerlerindeki kitabeleri görmek mümkündür. Bu kitabelere; *ezrat naşimin* cephesi, güney duvarı ve *aron ha-kodeşin* iç kısmında rastlamaktayız. İbraniceden Türkçeye çevrilen kitabelerde şu ifadeler yer alır:

1. Bu duvar, Saul Naim'in (Tanrı onu cennetine kabul etsin) oğlu ve varisi Eliyahu Naim (Tanrı onu yaşatsın ve yüceltsin) tarafından 1882 yılında inşa edilmiştir (Ek 25).

2. Bu yapı, bilge, hâkim, vekil, muhterem başkan, doğruların yolu Moşe de Picciotto (yüceliği onurlansın) tarafından, torunu güzel Moşe adına 1884 yılında inşa edilmiştir (Ek 26).

3. Bu yapı, *Hevra Kadişa* (kutsal cemiyet/topluluk) tarafından *Gemilut Hasi-dim*'den satın alınmıştır. "Ve içlerinde yazılı bir kitap olacak ve onlara evimde ve duvarlarında bir hatıra ve bir isim vereceğim." Tanrı onları çabalarından dolayı iyi bir ödülle ödüllendirsin. Yıl 1882 (Ek 27).

4. Bu yapı, bilge, hâkim, vekil, muhterem başkan Moşe de Picciotto (yüceliği onurlansın) tarafından 1884 yılında inşa edilmiştir (Ek 28).

5. Bu yapı, bilge, hâkim, vekil, muhterem başkan, doğruların yolu Moşe de Picciotto (yüceliği onurlansın) tarafından, torunu güzel Moşe adına 1884 yılında inşa edilmiştir (Ek 29).

6. Ve bu mermer döşeli *ark* (*aron ha-kodeş*), evlenmeden hemen önce ölen Yakov Şireym'in anısına 1901 yılında yapılmıştır (Ek 30).<sup>[86]</sup>

7. Bu kutsal yeri alim Zion ha-Levi ile birlikte, onun hem babası hem de öğretmeni olan alim Abraham ha-Levi'nin anısına inşa ettik (Ek 31).

[85] Yapının üzerinde altı adet kitabe bulunmakla birlikte, sinagoga ait eski fotoğraflar yedinci kitabenin de bulunduğunu göstermektedir. Günümüze ulaşamayan bu kitabe, eski fotoğraflarındaki görüntülerden yola çıkılarak tıpkı diğer kitabelerde olduğu gibi tarafımızdan Türkçeye çevrilmiştir.

[86] *Aron ha-kodeş* içerisinde yer alan kitabedeki harflerin net bir şekilde okunamaması sebebiyle mevcut yazıtın sadece tarihlendirme kısmı tercüme edilmiştir. Burada ismi geçen Yakov Şireym'in yukarıda ismini belirttiğimiz Kilis Yahudi cemaatinin başkanı Murdeh Şireym'in ailesinden bir kişinin olduğunu düşünmekteyiz.

Kitabelerdeki bilgiler yapının ilk inşa, ekleme ve farklı dönemlerdeki değişimleri hakkında doğrudan veri teşkil etmesi bakımından son derece önemlidir. Batı duvarında yer alan birinci kitabeldeki "...*Bu Duvar...Saul Naim'in...oğlu ve varisi...Eliyahu Naim tarafından 1882 yılında inşa edilmiştir.*" ifadesi, yapının tüm mimari birimleri ile cephelerinin aynı anda değil farklı zaman dilimlerinde ve birbirlerinden farklı kişiler tarafından yaptırıldığını göstermektedir. Bu bağlamda birinci kitabeldeki açıklama, yapının günümüzde asıl ibadet edilen alanın içerisinde kalan batı duvarının inşa tarihi hakkında doğrudan bilgi vermektedir. Aynı cephedeki ikinci kitabe de ilk verilerin niteliğini kesinleştirmektedir. Kitabede geçen "*Bu yapı, bilge, hâkim, vekil, muhterem başkan, doğruların yolu Moşe de Picciotto tarafından...*" açıklaması, bahsi geçen şahsın yaşadığı dönemde Kilis'teki Yahudi cemaati ve toplumu tarafından saygı duyulan birisi olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>[87]</sup> İkinci kitabeldeki "...*1884 yılında inşa edilmiştir...*" açıklaması, birinci kitabeden iki yıl sonraki bir tarih dilimine ait bir veridir. Kitabenin girişinde yer alan "*Bu yapı...*" ifadesi, bir cepheden ya da eklenmiş bir alandan ziyade daha geniş kapsamlı bir mimari alana karşılık geldiğinden dolayı metinde bahsi geçen 1884 tarihini, sinagogdaki farklı yapıların inşa tarihleri hakkında bilgi veren daha kapsamlı bir veri olarak görmek mümkündür. 3. kitabeldeki "*Bu yapı, Hevra Kadişa (kutsal cemiyet/topluluk) tarafından Gemilut Hasidim'den satın alınmıştır. "Ve içlerinde yazılı bir kitap olacak ve onlara evimde ve duvarlarında bir hatıra ve bir isim vereceğim." Tanrı onları çabalarından dolayı iyi bir ödülle ödüllendirsin. Yıl 1882.*" şeklindeki açıklamalar, inşa, tamir ve eklemekten ziyade yapının alım-satımına ilişkin düşünülen bir tarih kayıdır. Kitabeldeki "...*Hevra Kadişa (kutsal cemiyet/topluluk) tarafından Gemilut Hasidim'den satın alınmıştır...Yıl 1882.*" ifadesi, yapının mevcut hali hakkında genel bir açıklama olup sinagogun 1882 yılındaki durumuyla bir cemiyet tarafından satın alındığını göstermektedir. Satın alma işlemi sonuna düşünülen "1882" tarihi, güney cephenin de tıpkı batı duvarında olduğu gibi aynı zaman dilimine ait olduğunu vurgulamaktadır. Avlunun batı cephesinde, *ezrat* naşim duvarlarında yer alan dördüncü ve beşinci kitabeldeki açıklamalar "*Bu yapı, bilge, hâkim, vekil, muhterem başkan Moşe de Picciotto (yüceliği onurlansın) tarafından 1884 yı-*

[87] Picciotto ailesi Halep Yahudi cemaatinin saygın ve en öne çıkan ailelerinden birisi olmuştur. Bu ailenin birçok mensubu 1840 ve 1880 yılları arasında farklı ülkelerin konsolosluk temsilcileri olarak görev yapmışlardır. Bunlar arasında Raphael Picciotto Rusya ve Prusya'nın, Elijah Picciotto ve oğlu Moses Picciotto Avusturya-Macaristan ve Toskana'nın, Daniel Picciotto Hollanda'nın, Hillel Picciotto Belçika'nın, Joseph Picciotto İran'ın, Moses Picciotto ve oğlu Daniel Picciotto Danimarka'nın, Joseph Picciotto İsveç'in, Hillel Picciotto Amerika Birleşik Devletleri'nin ve Joseph Picciotto Norveç'in temsilcileri olarak çeşitli konsolosluk görevlerini üstlenmiştir. Bk. Harel, *Intrigue and Revolution*, 274. Avrupa ülkeleriyle yoğun ticari ve politik ilişkilere sahip olan Picciotto ailesi Halep bölgesindeki birçok Yahudi cemaatlerine de eğitim ve toplumsal hayatta ilgili diğer konularda doğrudan destek sağlamıştır. Biyografi araştırması yaptığımızda 1868 yılında doğmuş olan Moşe de Picciotto ile karşılaştık. Sinagogdaki bölümlerin yapım tarihi olan 1884 yılı göz önüne alındığında bahsi geçen kişinin 16 yaşında olduğu görülmektedir. Bu kişinin her ne kadar bu dönem içerisinde ticari ve sosyal birçok faaliyette bulunduğu anlaşılrsa da kitabede *ben-benu* (oğlunun oğlu/torunu) ifadesinin geçmesi nedeniyle ilgili yerleri bizzat yaptıran kişi değil, adına yaptırılan kişi olduğunu düşünmekteyiz.

*ında inşa edilmiştir.*” ifadesiyle örtüşmektedir. Moşe de Picciotto adının geçtiği bu kitabeler kadınlar bölümü olarak adlandırılan alanın cephesinde yer almaktadır. Buradan da ikinci kitabedeki ifade ile dördüncü ve beşinci kitabedeki açıklamaların sonuna düşülen tarih kayıtlarının aynı olması batı cephesindeki kadınlar için ayrıldığını düşündüğümüz *ezrat naşim* bölümünün Moşe de Picciotto tarafından 1884 yılında yaptırıldığını ortaya koymaktadır. *Aron ha-kodeşin* iç kısmında bulunan altıncı kitabe: “*Ve bu mermer döşeli Ark (aron ha-kodeş), evlenmeden hemen önce ölen Yakov Şireym’in anısına yapılmıştır. 1901*”, sinagogun içindeki bölümlerin, temel mekânların ve eklemelerin birbirlerinden farklı tarihte yapılmış olduğunu yansıtmaktadır. Avludaki yapıların, asıl ibadet mekânı dışında, farklı zaman dilimlerinde ve farklı kişiler tarafından inşa edilmiş olduğunun göstergelerinden birine de günümüze ulaşamayan yedinci kitabede rastlamaktayız. Eski fotoğraflar yedinci kitabenin, günümüzde bet midraşın bulunduğu doğu cephesinde olduğunu göstermektedir. Nitekim kitabede geçen: “*Bu kutsal yeri alim Zion ha-Levi ile birlikte, onun hem babası hem de öğretmeni olan alim Abraham ha-Levi’nin anısına inşa ettik.*” ifadesi, buradaki mekânı inşa eden kişinin kimliğine doğrudan gönderme yapmaktadır. Alim Zion ha-Levi ile yine bir alim olan Abraham ha-Levi’nin eğitici konumlarına vurgu yapan unvanlar, bahsi geçen kişilerin anısına doğu cephesindeki bet midraşın inşa edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Kitabelerde farklı tarihler ve isimler olsa da birinci ve üçüncü kitabede karşımıza çıkan ve ibadet mekânı içinde yer alan açıklamaların sonundaki 1882 tarihi, yapıda yer alan en erken tarihin bulunduğu kitabelerdir. Dördüncü ve beşinci kitabelerdeki 1884 yılı da avludaki mekânların inşa tarihi olarak görünmektedir. 1901 yılına ait *aron ha-kodeşin* içindeki kayıt, yapıya ilişkin en geç tarihsel veridir. Bu tarihten sonra günümüze ulaşan herhangi bir kitabenin olmaması da sinagogun 1901 yılından sonra mekânsal bir eklentisi olmadığını düşündürmektedir. Kitabelerdeki veriler, Kilis Sinagogu’nun 1882-1884 yılları arasında farklı bölüm ve eklemelerle büyük bir kısmının tamamlandığını göstermektedir.

Günümüze restorasyona uğrayarak gelen yapı hakkında Konyalı’nın verdiği bilgiler oldukça önemlidir. Kitabın yayınlanma tarihinin 1968 yılı olması sinagogun dönem mimarisi hakkında bir diğer ifade ile tam olarak harap olmadan önceki halinin kayda geçirilmiş olması noktasında da ayrıca önemlidir. Yöre halkının verdiği bilgiler ile Konyalı’nın sinagoga ilişkin açıklamaları birbirlerini doğrular niteliktedir. Araştırmacı, Yahudilerin Kilis’i tamamen terk etmesinden kısa bir süre sonra hazırlamış olduğu eserinde Kilis Sinagogu’yla ilgili aşağıdaki ifadeleri kullanmıştır:

“Asıl mâbedin cephesinde, kapısında ve pencerelerindeki nakışlı, oymalı taşlar çok itina ile yapılmıştır. Devrinin çok muvaffak bir mimari eseri olduğu anlaşılıyor. Ortasında havuz bulunan avlusunun sağ duvarında birisi dört birisi beş satırlık İbrance iki kitâbe vardır. Avlunun solundaki iki katlı bina okul ile meşruta evlerdir. Havra binasını üç sütun ve üç kemere dayanan direkli bir dam örter. Dam yer yer çökmüş



ve harap olmuştur. Mabedin duvarlarında altı kitabe gördüm. Birisi dokuz satırlıktır. Tapınırken döndükleri yerin solundaki dolaplarda bulunan İbranice matbu ve yazma kitaplar yerlere serilmiş perişan bir halde idi. Mâbetten, kuzeyine yukarıdan on, alttan yedi, sağına iki, soluna üç pencere açılır. Mihrabındaki dolapta birçok mihrap mahfazaları ve deri üzerine yazılmış tomar halinde Tevratlar ve Musevilerce kutlu sayılan giyim kuşam eşyası, üzerlerine manzum, mensur İbranice yazılar işlenmiş bohçalar vardır. Mâbedin ortasındaki vaaz kürsüsü ayaktadır...<sup>[88]</sup>

Konyalı'nın verdiği bilgiler yapının özellikle asıl ibadet mekânı açısından önemlidir. Eserde bahsi geçen "...Asıl mâbedin cephesinde, kapısında ve pencerelerindeki nakışlı, oymalı taşlar çok itina ile yapılmıştır..." ifadesi, cepheyi hareketli kılan bezemenin 1960'larda da sağlam olduğunu göstermektedir. Restorasyon öncesinden kaldığını bildiğimiz altıgen havuz, yarım daire nişli *aron ha-kodeş* ile kitabeler ve yenileme öncesindeki plan çizimi metindeki açıklamalarla örtüşmektedir. "...Musevilerce kutlu sayılan giyim kuşam eşyası, üzerlerine manzum, mensur İbranice yazılar işlenmiş bohçalar vardır..." ifadesi ile "...dolaplarda bulunan İbranice matbu ve yazma kitaplar yerlere serilmiş perişan bir halde idi..." açıklamaları günümüze ulaşamayan ancak ibadet esnasında sinagog içerisinde kullanılan dini objelere ait açıklamalardır. Restorasyon sonrası görüntüler ile Konyalı'nın verdiği bilgiler, yapının özellikle ibadet kısmının büyük oranda asıl hüviyetini kaybetmeden günümüze geldiğini, yenileme esnasında da orijinal dokusu bozulmadan restorasyon işleminin yapıldığını göstermektedir.

Anadoludaki yapılar için özellikle güney çizgisindeki sinagoglarda (Gaziantep ve Adana gibi) bölgesel plan tiplerinin de etkisiyle yapıların enlemesine gelişmesi, iki nef uygulaması ve ibadet mekânının gösteren yönelişin tıpkı mihraplarda olduğu gibi güney duvarında bulunması Kilis Sinagogu'ndaki bölgesel mimari kültürün etkisi olarak dikkat çekmektedir. Restorasyon öncesi fotoğrafların da gösterdiği gibi sinagog, yöreye özgü sarımtırak renkli, işlemesi kolay kesme taştan yapılmıştır. İbadet mekânına girişi vurgulayan cephesel süslemeler, basık kemerli pencere düzenlemeleri ve havalandırma amacıyla açılan öküzgözü pencerelerde de yapının bölgesel odaklı hem mimari hem de süsleme geleneğinin etkisinde kaldığını göstermektedir.

## SONUÇ

Yahudi tarihinde krallıkların yok edilmesi, Tapınağın hem Babilliler hem de Roma tarafından yıkılması, Yahudilerin farklı bölgelere sürülmesi, inanç ve toplumsal yaşam bakımından ciddi değişim süreçlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yahudiler açısından yaşanan olumsuz gelişmeler, zihin dünyalarının arka planında travma etkisi oluşturmuş olsa da yeni şartlara uygun yaşam biçimleri ve toplumsal kurumlar oluşturulmuş ve bu yapılar yüzlerce yıl boyunca gelenek haline gelmiştir. Yahudilerin içerisinde buldukları durum, yaşadıkları ülke idare-

[88] Konyalı, Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi, 637-638.

cilerinin tutumlarına bağlı olmuş, bu nedenle de Yahudiler tarih boyunca farklı bölgelere göç etmek durumunda kalmışlardır. Hıristiyan ülkelerde “Tanrı katili” olmakla suçlanan Yahudiler, İslam coğrafyasında ise “Ehl-i Kitab” olarak muamele görmüştür. Müslüman idareciler tarafından gösterilen bu tutum, Yahudilerin Endülüs, Abbasi, Memlûklü ve Osmanlı Devleti’ne yönelmelerine ve burada büyük topluluklar kurmalarına olanak sağlamıştır. Anadolu’da yakın döneme kadar varlığını sürdüren Yahudi topluluklarından birisi de Kilis’te yer almıştır. Müslüman ve Yahudi ailelerin aynı mahalle ve sokaklarda yaşamaları, dini hayat ve kutsallara saygı bakımından hem Müslümanların hem de Yahudilerin dikkat etmesi, Kilis’in en büyük iki camisinin yer aldığı sokakta bir sinagogun varlığı, Kilisli Yahudilerin, toplumun bir parçası olarak görüldüğünü ve “azınlık unsuru”ndan ziyade ev sahibi olarak kabul edildiğini göstermektedir. Benzer şekilde Kilisli Yahudiler de Milli Mücadele döneminde Fransızlara karşı direnerek kendilerine gösterilen bu yaklaşıma olumlu bir cevap vermişlerdir.

Bir bölgedeki Yahudi topluluğunun en büyük göstergesi, inşa edilen sinagoglar olmuştur. Yahudiler için sinagoglar sadece ibadet edilen ya da dua okunan bir mekân değil “çok fonksiyonlu” bir yaşam alanı ve kurumsal bir yapı olmuştur. Bu durumun en önemli göstergesi, sinagog için kullanılan İbranice kavramların çeşitliliğidir. Yahudi hayatının birçok dönemine etki eden toplumsal faaliyetlerin sinagoglarda gerçekleştirilmesi, yapının taşındığı kurumsal işlevi de gözler önüne sermektedir. Dini hukuk, kültürel birikim, coğrafi şartlar Yahudi topluluklarının durumu gibi etkenlere bağlı olarak inşa edilen sinagoglar, geleneğin, mimari kültür üzerinden taşınmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca bu durum, Yahudi toplulukları açısından sosyolojik düzeyde kurumsal bir kimlik oluşumuna ortam hazırlayan etkenlerden biri haline gelmiştir. Sinagog mimarisi, buldukları kültürün inşa malzemesi ve plan özelliklerini içine alan ancak dini hukuk ve gelenek tarafından belirlenmiş temel unsurlarından vazgeçmeyen bir yapı kültürü içerisinde oluşmuştur.

#### **Yazar Katkı Oranları:**

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study) : AA (% 50), AT (% 50)

Veri Toplanması (Data Acquisition) : AA (% 50), AT (% 50)

Veri Analizi (Data Analysis) : AA (% 50), AT (% 50)

Makalenin Yazımı (Writing up) : AA (% 50), AT (% 50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision) : AA (% 50), AT (% 50)

## KAYNAKÇA

- Altinel, Tolga Savaş. *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler*. İstanbul: MileNihal Yayınları, 2021.
- Altuncu, Abdullah. *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Aydın, Ravza. "Mizrahi Yahudileri ve İsrail'deki Sosyokültürel Durumları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 81-105.
- Babil Talmudu*. <https://www.sefaria.org/texts> (Erişim Tarihi: 12.02.2022).
- Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*. Illinois: Varda Books, 2001.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi Maliye Nezareti Varidat Muhasebesi Cizye Defteri*: BOA ML VRD CMH d 01493.
- Bebekoğlu, Sıdika - Tektuna, Mehmet. *Kilis Kültür Envanteri (Kentsel Mimari, Kırsal Mimari ve Yazılı Eseler)*. Kilis: Kilis Valiliği Yayınları, 2008.
- Bell, Dean Phillip. *Jews in the Early Modern World*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- Besalel, Yusuf. *Osmanlı ve Türk Yahudileri*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2004.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik: Tarihçesi, Ritüeller, Türk Yahudileri, Holokost, Antisemitizm, Sık Sorulan Sorular*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2021.
- Beşe, İbrahim. *Cumhuriyet Öncesinde ve Sonrasında Kilis*. Ankara: Kilis Kültür Derneği Yayınları, 2013.
- Bleich, Judith. "Liturgical Innovation and Spirituality: Trends and Trendiness". *Jewish Spirituality and Divine Law*. 315-405. New York: KTAV Publishing House, 2005.
- Chitrik, Mendy. "An Unforgettable Day in Kilis and Gaziantep!". *The Times of Israel*. <https://blogs.timesofisrael.com/an-unforgettable-day-in-kilis-and-gaziantep/> (Erişim Tarihi: 22.02.2022).
- Cohen A. (ed.). *Jeremiah*. London: The Soncino Press, 1980.
- Delevi, Metin. "Aşkenaz-Sefarad İlişkileri, Farklılıklar". *Şalom Gazetesi*. [http://www.salom.com.tr/haber-86026-askenaz\\_sefarad\\_illiskileri\\_farkliliklar.html](http://www.salom.com.tr/haber-86026-askenaz_sefarad_illiskileri_farkliliklar.html) (Erişim Tarihi: 17.02.2022).
- Galante, Avram. *Histoire des Juifs de Turquie*. 4. İstanbul: Isis Yayıncılık, 1986.
- Güleriüz, Naim A. "Fetih Öncesi ve Feth-i Hakani Sonrası İstanbul'da Musevi İbadethaneleri". *Osmanlı İstanbulu* - II. 439-454. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Güleriüz, Naim A. *Gaziantep Yahudileri*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2012.
- Güleriüz, Naim A. *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşimleri*. 2. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2018.
- Güleriüz, Naim A. *Türkiye Sinagogları: Trakya ve Anadolu Sinagogları*. 2. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2008.
- Güngör, Muhammed. *Yahudi Geleneğinde Süleyman Mabedi*. Ankara: İlâhiyat, 2014.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Harel, Yaron. *Intrigue and Revolution: Chief Rabbis in Aleppo, Baghdad, and Damascus 1744-1914*. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 2015.
- Hasanoğlu, Eldar. *Temel Kaynaklar Işığında Gerut: Yahudiliğe Geçiş*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- İbn Meymun, Musa. *Mişne Tora*. <https://www.sefaria.org/texts> (Erişim Tarihi: 14.02.2022).
- Karo, Yosef. *Şulhan Aruh*. <https://www.sefaria.org/texts> (Erişim Tarihi: 14.02.2022).
- Kilisi Kadri. *Kilis Tarihi*. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1932.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*. İstanbul: Fatih Matbaası, 1968.
- Kraemer, David. *Rabbinic Judaism: Space and Place*. London, New York: Routledge, 2016.
- Krinsky, Carol Herselle. *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1985.
- Kudüs Talmudu*. <https://www.sefaria.org/texts> (Erişim Tarihi: 12.02.2022).
- Laderman, Shulamit. *Jewish Art in Late Antiquity: The State of Research in Ancient Jewish Art*. Leiden, Boston: Brill, 2021.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MileNihal Yayınları, 2021.
- Mitrani, Mili - Alok, Ersin. *Anatolian Synagogues*. İstanbul Alok Productions, 1992.
- Muñoz-Garrido, Daniel. "The Medieval Synagogue of Molina de Aragón: Architecture and Decoration". *Arts* 9/1 (2020), 1-28.
- Özşavlı, Halil. "Cumhuriyet Dönemi İlk Nüfus Sayımında Kilis (1927)". *Online Konferans*, <https://www.youtube.com/watch?v=cqbskUmcmhA> (Erişim Tarihi: 03.03.2022)

- Pamuk, Bilgehan. *Kilis Kazâsı (1867-1908)*. Gaziantep: Kilis Belediyesi, 2020.
- Parkes, James. "Church and Synagogue in the Middle Ages". *Transactions: Jewish Historical Society of England* 16 (1945-1951), 25-33.
- Perez, Joseph. *History of a Tragedy: The Expulsion of the Jews from Spain*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1993.
- Posner, Raphael. "Synagogue, In Halakhah". *Encyclopedia Judaica*. 19/362-364. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007.
- Rabinowitz, Louis Isaac. "Synagogue, Origins and History". *Encyclopedia Judaica*. 19/353-355. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007.
- Rashi on Jeremiah*. <https://www.sefaria.org/texts> (Erişim Tarihi: 16.02.2022).
- Runesson, Anders – Binder, Donald D. - Olsson, Birger. *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E*. Leiden, Boston: Brill, 2008.
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1285, 1286, 1287, 1288, 1289, 1290, 1291, 1293, 1295, 1307, 1308, 1309, 1310, 1312, 1313, 1314, 1315, 1316, 1317, 1318, 1319, 1320, 1321, 1322, 1323, 1324, 1326*.
- Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye 1317*
- Sigonii, Caroli. *De Republica Hebraeorum libri VII*. Bononiae: Apud Ioannem Rossium, 1582.
- Simha, Goldin. "The Synagogue in Medieval Jewish Community as an Integral Institution". *Journal of Ritual Studies* 9/1 (Winter 1995), 15-39.
- Taşkın, Osman. "Ekonomik ve Tipolojik Bir Tahlil: Kilis'te Gayrimüslimler (1846-1849)". *Mavi Atlas 9/2* (Ekim 2021), 167-181.
- Toy, Crawford Howell. *Introduction to the History of Religions*. Boston: Ginn and Company, 1913.
- Tuna, Serpil. *Türkiye'de Sinagog Mimarisi ve Edirne Büyük Sinagogu*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Tüfekçi, Vedat. *Milli Mücadelede Türkiye Yahudileri*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016.
- Türkoğlu, İnci. *Antik Çağ'dan Günümüze Türkiye'de Sinagog Mimarisi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Weingreen, Jacob. *From Bible to Mishna: The Continuity of Tradition*. New York: Manchester University Press, 1976.
- Yakar, Halil İbrahim – Tektuna, Mehmet. *II. Abdülhamit Albümlerinde Kilis*. Ankara: Kilis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2017.
- Yıldırım, Mehmet Ali - Akdeniz, Ali. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kilis'te Modern Eğitim*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 2020.
- Zack, Joel A. *The Historic Synagogues of Turkey*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2008.
- Zeren, Mine Tanaç. *İzmir'de Sefarad Mimarisi ve Sinagogları*. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2010.
- [https://www.omnia.ie/index.php?navigation\\_function=3&europeana\\_query=kilis](https://www.omnia.ie/index.php?navigation_function=3&europeana_query=kilis) (Erişim Tarihi: 17.02.2022).

## EKLER



**Ek 1.** Kilis Mevlevihane'sinin Solundaki Yahudi Murdoh Şahot'un Pekmezhânesi



**Ek 2.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Öncesi (<https://www.omnia.ie/>)



**Ek 3.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Öncesi Genel Görünüm (<https://www.omnia.ie/>)



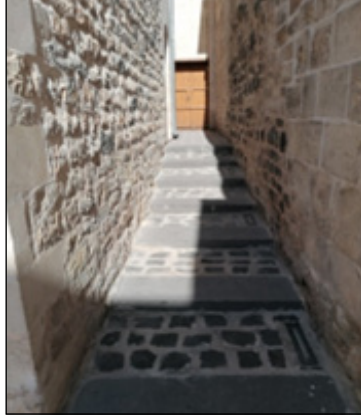
**Ek 4.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Öncesi Güney Cephe (<https://www.omnia.ie/>)



**Ek 5.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Öncesi Doğu Cephesi (<https://www.omnia.ie/>)



**Ek 6.** Kilis Sinagogu, Doğu-Batı Aksı ve Kuzey Cephedeki Birinci Giriş



**Ek 7.** Kilis Sinagogu, Batı Cephesindeki İkinci Giriş



**Ek 8.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası Avlu, Doğu ve Güney Cephesi



**Ek 9.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Öncesi Avludaki Havuz (<https://www.omnia.ie/>)



Ek 10. Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası Avludaki Havuz ile Su Kuyusu



Ek 11. Kilis Sinagogu, Batı Cephesi ve Kitabeler (<https://www.omnia.ie/>)



Ek 12. Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası, Batı Cephesi Genel Görünüm

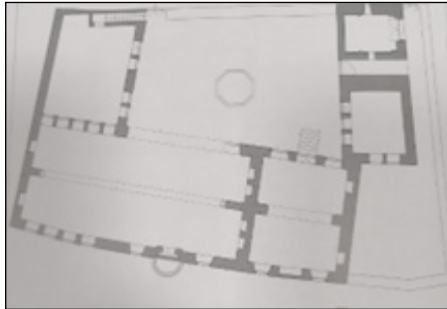




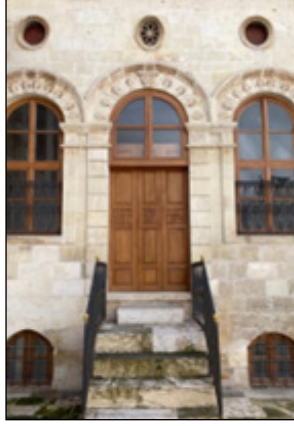
**Ek 13.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Öncesi, Kuzey Batıdan Güney Cephesine Bakış (<https://www.omnia.ie/>)



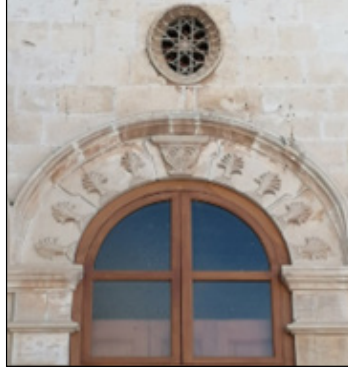
**Ek 14.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Öncesi, Güney Cephesi (<https://www.omnia.ie/>)



**Ek 15.** Kilis Sinagogu Planı (Kilis Kültür Envanteri)



**Ek 16.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası, Güney Cephedeki Üç Bölmeli Giriş



**Ek 17.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası, Güney Cephedeki Üç Bölmeli Girişten Süsleme Detayı



**Ek 18.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası, Güney Cephedeki Kemer Binneleri ve Silmeler



**Ek 19.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası, Girişteki Zemin Süslemeleri ve Motif Detayı



**Ek 20.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası, İç Mekân Genel Görünüm



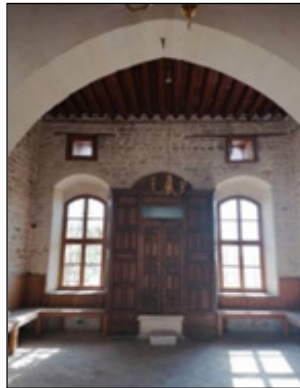
**Ek 21.** Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası, Aron ha-Kodeş



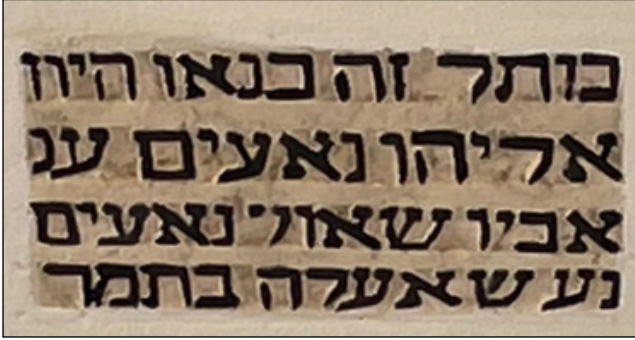
Ek 22. Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası, Bima



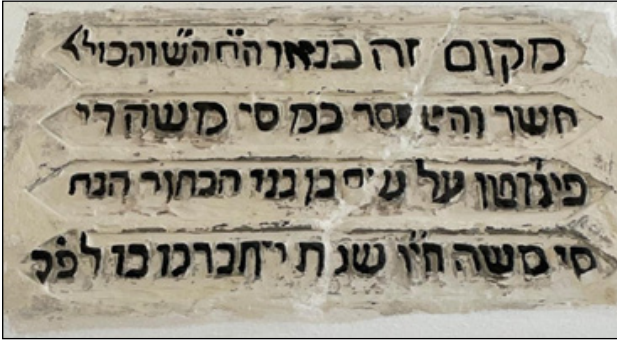
Ek 23. Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası, Doğu Cephesi



Ek 24. Kilis Sinagogu, Restorasyon Sonrası, Doğu Cephenin Üst Katında Yer Alan Bet-Midraş



Ek 25. Batı Duvarındaki Birinci Kitabe



Ek 26. Batı Duvarındaki İkinci Kitabe



Ek 27. Aron ha-Kodeşin Doğusundaki Üçüncü Kitabe



Ek 28. Ezrat Naşimin Cephesindeki Dördüncü Kitabe



Ek 29. Ezrat Naşimin Cephesindeki Beşinci Kitabe



**Ek 30.** Aron ha-Kodeşin İç Kısmında Yer Alan Altıncı Kitabe



**Ek 31.** Doğu Cephesinde Yer Aldığını Düşündüğümüz Günümüze Ulaşamayan Yedinci Kitabe (Kilis Kültür Envanteri)



# İran Musikisinde Kullanılan Yedi Destgâha Ait Ana Dizilerle Ortak Özellikler Taşıyan Türk Musikisi Makam Dizileri

Turkish Music Maqam Scales that have Common Features with Seven Destgah Main Scales Used in Iranian Music

Yüksek Lisans Öğrencisi Ehsan RAEİSİ<sup>1</sup>, Prof. Dr. Ferit BULUT<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Lisansüstü Eğitim Enstitüsü/Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• ehsan1raeisi@gmail.com • ORCID > 0000-0002-3003-1663

<sup>2</sup>Eğitim Fakültesi/ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• ferit.bulut@omu.edu.tr • ORCID > 0000-0003-3016-7592

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Received: 22 Şubat/Feb 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Mayıs/May 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 52 | Sayfa / Pages: 323-350

Atf/Cite as: Ehsan, R. ve Bulut, F. "İran Musikisinde Kullanılan Yedi Destgâha Ait Ana Dizilerle Ortak Özellikler Taşıyan Türk Musikisi Makam Dizileri" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 323-350.

Sorumlu Yazar / Corresponding Author: Ehsan RAEİSİ



## İRAN MUSİKİSİNDE KULLANILAN YEDİ DESTGÂHA AİT ANA DİZİLERLE ORTAK ÖZELLİKLER TAŞIYAN TÜRK MUSİKİSİ MAKAM DİZİLERİ

### ÖZ:

Bu araştırmada, İran musikisinde kullanılan yedi destgâha (هفت دستگاه) ait *ana diziler*, farklı müelliflerin eserleri incelenerek derlenmiştir. Bu dizilerle ortak özellikler taşıyan günümüz Türk musikisi makam dizileri, dizilerin adı, dizilerin yeri (karar sesi) ve dizideki seslerin aralık (kuruluş) özellikleri dikkate alınarak karşılaştırılmıştır. Karşılaştırmada destgâhlara ait ana diziler ve makam dizileri sekiz ses ile sınırlandırılarak notaya alınmıştır. Bu inceleme ve karşılaştırmada yedi destgâha ait ana diziler ele alınmış, guşelere (گوشه) ve avazlara (آواز) ait diziler ise araştırma kapsamına alınmamıştır. Çalışmanın kuramsal zeminine ışık tutması amacıyla günümüz İran musikisindeki destgâh anlayışı ve bu musikide kullanılan destgâh (دستگاه) ve redif (ردیف) kavramları, koron (کرن) ve sori (سری) gibi değiştirici işaretler açıklanmıştır. Ayrıca dizilerin karşılaştırılmasını kolaylaştırmak amacıyla Arel-Ezgi-Uzdilek sistemi dikkate alınarak Türk musikisindeki aralıklar ve değiştirici işaretler de açıklanmıştır. Araştırmada destgâh-e şur ana dizisinin uşşak makamı dizisini, destgâh-e mahur ana dizisinin çargâh makamı dizisini, destgâh-e homayun ana dizisinin hümâyun makamı dizisini, destgâh-e segâh ana dizisinin segâh makamı dizisini, destgâh-e çahargah ana dizisinin zirgüleli hicaz makamı dizisini, destgâh-e nava ana dizisinin uşşak makamı dizisini ve destgâh-e rast pancgah ana dizisinin acemaşiran makamı dizisini çağrıştırdığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İran Musikisi, Türk Musikisi, Destgâh, Makam, Makam Dizisi.



## TURKISH MUSIC MAQAM SCALES THAT HAVE COMMON FEATURES WITH SEVEN DESTGAH MAIN SCALES USED IN IRANIAN MUSIC

### ABSTRACT:

In this research, the main scales of seven destgah (هفت دستگاه) used in Iranian music were compiled by examining the works of different authors. Turkish music maqam scales having common features with these series were compared considering the name of the series, the places of the series (tonic), and the interval features of the sounds in the series. In the comparison, destgah main scales and maqam series were limited to eight sounds and notated. In this research and comparison, the main scales of seven destgah were discussed, however, the scales of guşeh (گوشه) and avaz (آواز) weren't taken into the scope of the research. The conception of dest-

gah in modern-day Iranian music and the concepts of destgah (دستگاه) and redif (ردیف), the accidentals such as koron (کرن) and sori (سری) used in this music were elucidated in order to shed light on the theoretical background of the research. Besides, the intervals and accidentals in Turkish music were clarified considering Arel-Ezgi-Uzdilek system in order to simplify the comparison of the scales. The research concludes that destgah-e şur main scale connotes uşşak maqam scale, destgah-e mahur main scale connotes çargâh maqam scale, destgah-e homayun main scale connotes humayun maqam scale, destgah-e segâh main scale connotes segâh maqam scale, destgah-e çahargah main scale connotes zirgüleli hicaz maqam scale, destgah-e nava main scale connotes uşşak maqam scale, and destgah-e rast pancgah main scale connotes acemaşiran maqam series.

**Keywords:** Iranian Music, Turkish Music, Destgah, Maqam, Maqam Scale.



## GİRİŞ

Tarihsel süreç içerisinde, bazen aynı bazen de farklı devletlerin sınırları içerisinde yaşamış olan günümüz İran ve Türkiye halkları dil, tarih, sanat vb. konularda birbirleriyle etkileşimde bulunmuşlardır. Bu etkileşim İran musikisi ve Türk musikisinde de tesirini göstermiştir. Bu tesirin sonucunda İran musikisindeki yedi destgâha ait ana diziler ile Türk musikisi makamlarının makam dizileri arasında oluşan ortak özelliklerin neler olduğunun tespit edilmesi amacıyla bu çalışmanın yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Bu amaca yönelik olarak araştırmada, “İran musikisinde kullanılan yedi destgâha ait ana dizilerle ortak özellikler taşıyan Türk musikisi makam dizileri hangileridir?” sorusunun cevabı aranmıştır.

Bu konunun Türkçe yayınlar bakımından az bulunan bir alanda olması nedeniyle çalışma, belirtilen hususları tespit edip her iki toplumun musiki esaslarının, destgâh ana dizileri – makam dizileri bağlamında ortaya koyması bakımından da önem taşımaktadır.

Bahsedilen amaç ve önem doğrultusunda araştırmada, günümüz İran musikisinde kullanılan yedi destgâha ait ana diziler ve bu dizilerle ortak özellikler taşıyan günümüz Türk musikisi makam dizilerinin tespiti yapılırken, diziler; isim, karar sesi, değiştirici işaretler ve kuruluş özellikleri bakımından izah edilmiştir.

Araştırmada yapılan karşılaştırmada destgâhlara ait ana diziler ve makam dizileri sekiz ses ile sınırlandırılarak notaya alınmıştır. Bu inceleme ve karşılaştırma sadece yedi destgâha ait ana diziler ile sınırlı olup, guşelere (گوشه) ve avazlara (آواز)

ait diziler ile destgâh ve makamların seyir özellikleri, güçlüsü, yedeni vb. öğeleri araştırma kapsamına alınmamıştır.

Yapılan inceleme ve karşılaştırma sonucunda yedi destgâha ait ana dizilerle ortak özellikler taşıyan günümüz Türk musikisi makam dizileri mukayese edilmiştir.

Araştırmada, konunun kavranmasına ışık tutması amacıyla öncelikle İslam sonrası İran musikisi hakkında kısa bir tarihçeye sonra araştırma için önem arz eden günümüz İran musikisindeki destgâh anlayışına ve bu musikide kullanılan destgâh (دستگاه) ve redif (ردیف) kavramlarına, koron (کرن) ve sori (سری) gibi değiştirici işaretlere ve daha sonra da dizilerin karşılaştırılmasını kolaylaştırmak amacıyla Arel – Ezgi – Uzdilek sistemi dikkate alınarak Türk musikisindeki aralıklara ve değiştirici işaretlere yer verilmiştir.

## 1. İSLAM SONRASI İRAN MUSİKİSİ

Müslüman Arapların İran topraklarını fethetmeleriyle, İranlılar İslam dini ve Arap kültürü ile tanışmışlardır. Zamanla o coğrafyada iktidar ve hakimiyeti kuran Türk devletleri, bu halkların arasında İslam medeniyeti ve anlayışı çerçevesinde karşılıklı kültürel etkileşimlerin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuşlardır.

İslam dinini kabul edip Müslüman olan milletlerin, İslam öncesinde, toplumlarında var olan sanat anlayışları, gelenekleri, örf ve adetleri İslam sanatının oluşmasında önemli rol oynamaktadır. Örneğin, Müslüman olan Persler İslam sanatına eski Mezopotamya, Pers ve Sasani tesirlerini taşıırken, Müslüman olan Türk ve Hintliler de beraberlerinde kendi sanat anlayışlarının izlerini getirmişlerdir.<sup>[1]</sup>

İslam çatısı altında toplanan milletler, karşılıklı olarak birbirlerinin sanat anlayışlarından ve dillerinden de etkilenmişlerdir. Örneğin klasik Türk edebiyatı olarak adlandırdığımız dönem, nazım ve nesirde İslami dönem İran edebiyatını örnek aldığı, İslami dönem İran edebiyatının da tür ve estetik anlayış bakımından Arap edebiyatından etkilendiği ve onu esas alarak şekillendiği görülmektedir.<sup>[2]</sup>

Bu etkileşimler musiki alanında da karşımıza çıkmaktadır.

İslam'ın İran'da yayılmasıyla beraber Bağdat, İran Musikisi'nin merkezi haline geldi.<sup>[3]</sup> (...) Bu durumda İran Musikisi, Arap ve Yakın Doğu kültürleri ile etkileşiminden dolayı farklı bir şekil aldı. Hicri üçüncü yüzyılda yeni bir musiki mektebi (anlayışı) ortaya çıktı, ona İran-Arap musiki mektebi ismini verebiliriz. Bir kaç yüzyıl sonra, farklı bir musiki türü ortaya çıktı ki ona da İran-Arap-Türk mektebi ismini verebiliriz.<sup>[4]</sup>

[1] Yılmaz Can - Recep Gün, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2019), 50.

[2] Hikmet Atik, *Türk İslam Edebiyatı*, (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 46.

[3] Sadece İran musikisi değil belki dönemin musiki merkezi haline gelmiştir.

[4] Nur Ali Borumand, *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar, Ava Nevisi va Barrasiye Tahlili Jean During*, (Tahran: Müessesesi-i Ferhengi Hüneri-i Mahur, 2018), 9.

Nur Ali Borumand'ın bu yazısından yola çıkarak, İslam sonrası İran coğrafyasında ortaya çıkmış olan musiki anlayışında, Arap ve Türk musiki kültürünün tesirlerinin olduğu görülmektedir. Örneğin Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl. 428/1037), Safiyyüddin el- Urmevî (öl. 693/1294) gibi büyük alim ve musiki üstadları söz konusu coğrafyada ve dönemde, bu alanda halen büyük önem arz eden eserleri kaleme almışlardır.<sup>[5]</sup> Ayrıca söz konusu musikişinasların eserleri, Türk musikisi nazariyatı tarihi alanında da kaynak eserler olarak gösterilmektedirler.<sup>[6]</sup>

Safeviler (1501-1736) döneminde musiki erbabı önceki dönemlere nazaran bu alanda pek fazla nazari faaliyet göstermemişlerdir. Bu meseleye en önemli neden olarak, Safevi devletinin dini ve mezhebi anlayışının musiki aleyhinde olduğu düşüncesi öne sürülmektedir. Bu dönemde musiki aleyhinde ortaya çıkan olumsuz fikirler o kadar etkili olmuşlardır ki ilim adamları ve musikişinaslar bu alanda eser yazmaya cüret edememişler ve doğal olarak musikinin nazari yönü ile pek ilgilenemeyip daha çok kendi halvetlerinde, saraylarda ve zenginlerin ziyafet meclislerinde icrai faaliyet göstermişlerdir.<sup>[7]</sup>

Kaçarlar (1796-1925) döneminde ise, Safevi devletinin dini ve mezhebi fikir ve tavrından dolayı musiki aleyhinde ortaya çıkan olumsuz eleştirilerin giderek azaldığı ve bu sanata daha çok değer verildiği görülmüştür. İlim ve kalem erbabı, sufiler ve ruhanilerin fikir anlayışı etkisi altında köşe bucakta hayatını sürdüren musiki, Ali Akbar Farahani gibi usta sanatçıların sayesinde Nasıreddin Şah döneminde resmi ve güçlü bir şekilde saraya girmiş ve tekrardan hak ettiği saygı ve değeri geri kazanmıştır.<sup>[8]</sup>

Bu dönemde musikinin icra faaliyetlerinin yanı sıra nazari çalışmalara da önem verilmiştir. Nur Ali Borumand'ın anlattığına göre; 19. yüzyılın başlarında İran'ın sanatsal musikisi giderek mutrib ve eğlence musikisinden ayrılmaya başlamıştır. Bu doğrultuda İran'ın farklı etnik kökenlerinden olan en iyi hanende ve sazandler yavaş yavaş rediflerin en önemli parçalarını bir araya toplamışlardır ve böylece guşelerin belli bir düzen ve tertiple toplanıp sıralanmasıyla İran redif musikisini oluşturmuşlardır.<sup>[9]</sup> İran'da toplanan bu guşeler, tonalite özellikleri dikkate alınarak yedi destgâh ve beş avaz olarak gruplanmışlardır. Kimilerine göre Mirza Abdullah bu sistemi ve gruplandırmayı resmîyete dökmüştür.<sup>[10]</sup>

[5] Dariush Safvat - Neli Karen, *Musighie Mellie İran*, Çev. Susan Salimzade, (Tahran: Neşr-i Aras, 2019), 37.

[6] Mehmet Tıraşçı, *Türk Müsikisi Nazariyatı Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 56; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 37; N. Oyan Levendoğlu Yılmaz, XIII. Yüzyıldan Günümüze Kadar Varlığını Sürdüren Makamlar ve Değişim Çizgileri, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 1-2.

[7] Farhad Fakhreddini, *Tajziye va Tahlil va Sharhe Radif Musighiye İran*, (Tahran: İntişarat-ı Muin, 2020), 14-15.

[8] Borumand, *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar*, 10.

[9] Borumand, *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar*, 11.

[10] Borumand, *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar*, 11.

Bu bilgilere göre İran musikisinin redif ve destgâh anlayışının temellerinin bu dönemde yani Kaçar Hanedanı döneminde ortaya çıktığı görülmektedir. Başka bir deyişle günümüz İran musikisinde halen devam etmekte olan redif ve destgâh musiki mektebine Kaçar dönemi musikisi adı da verilebilir.

### 1.1. İran Musikisinde Redif

Kelime anlamı sıralanma, yanyana veya arka arkaya dizilme olan redif, bir musiki terimi olarak, guşeler (kalıplaştırılmış ezgi örnekleri)[11] ve nağmelerin belli bir düzenle sıralanmasına verilen addır. Arka arkaya sıralanan bu nağmelerde, diğer nağmelere nazaran ses alanı dar olan nağme, sıralamanın en başında yer alır ve “daramad” adını alır. Diğer guşeler daramad veya daramadlardan sonra belli bir kaide ve düzenle sıraya girerler ve böylece bir destgâhı oluştururlar.<sup>[12]</sup>

İran klasik musikisinde bir redif genel olarak asli ve fer'i iki bölümden oluşmaktadır. Asli bölümdeki yedi destgâh ile fer'i bölümdeki beş avaz birleşerek toplam oniki bölümü oluşturmaktadır.<sup>[13]</sup> Bir destgâha bağlı olup ve yapı bakımından da destgâha benzeyen avazlar<sup>[14]</sup> da her destgâh gibi kendine özel guşelere sahiptir.

Destgâh-e şur (دستگاه شور), destgâh-e mahur (دستگاه ماهور), destgâh-e homayun (همایون دستگاه), destgâh-e segâh (دستگاه سه گاه), destgâh-e çahargah (دستگاه چهارگاه), destgâh-e nava (نوا دستگاه) ve destgâh-e rast pancgah (دستگاه راست پنجگاه) yedi asli destgâh, avaz-e abu ata (آواز ابو عطا), avaz-e daşti (آواز دشتی), avaz-e afşari (آواز افشاری), avaz-e bayat-e tork (آواز بیات ترک) ve avaz-e esfahan (آواز اصفهان) beş fer'i avaz olarak bilinmektedir.<sup>[15]</sup> Bu çalışmada sadece yedi destgâha ait ana diziler ele alınmıştır.

### 1.2. İran Musikisinde Destgâh

Destgâh kelimesi dest (دست) ve gâh (گاه) kelimelerinin birleşmesinden oluşmaktadır. Dest el, kol anlamında ve gâh kelimesi de eski İran musikisinde saz perdesi anlamında kullanılmıştır. Sonuç olarak destgâh kelimesi bir musiki terimi olarak, sazın perdeleri üzerinde parmakların hangi konumda duracaklarını belli etmektedir. Elbette ki bu durum her destgâhda aynı değildir. Yani perde üzerindeki parmak pozisyonları her destgâhın özelliğine göre değişmektedir.<sup>[16]</sup>

[11] Anna Rezaei, *Eski ve Yeni İran Makam Müziğinin Karşılaştırmalı İncelemesi* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 50.

[12] Fakhreddini, *Tajziye va Tahlil va Sharhe Radif Musighiye İran*, 30.

[13] Safvat, *Musighie Mellie İran*, 67.

[14] Rezaei, *Eski ve Yeni İran Makam Müziğinin Karşılaştırmalı İncelemesi*, 51.

[15] Safvat, *Musighie Mellie İran*, 67.

[16] Fakhreddini, *Tajziye va Tahlil va Sharhe Radif Musighiye İran*, 36.

Aslında yapı bakımından Batı musikisinin süit formuna benzeyen destgâhlar,<sup>[17]</sup> redif açıklamasında anlatıldığı üzere, guşelerin belli bir düzen ile peşpeşe ve arka arkaya bir araya gelmeleriyle beraber oluşmaktadırlar.

## 2. İRAN MUSİKİSİ VE TÜRK MUSİKİSİNDE KULLANILAN DEĞİŞTİRİCİ İŞARETLER VE ARALIKLAR

Bütün illimler kendilerine has terimler, ıstılahlar ve kavramlar kullanırlar. Musiki ilmi de bu kaideden müstesna değildir. Musiki ilminde bazı evrensel terimlerin yanı sıra her milletin kendi musikisine ait kullandığı terimleri de vardır. Bu bölümde çalışma için önem arzeden İran musikisinde ve Türk musikisinde kullanılan bazı kavram ve terimler anlatılacaktır.

### 2.1. İran Musikisinde Ses Değiştirici İşaretler: Sori ve Koron

Batı musikisinde kullanılan bemol, diyez, çift bemol, çift diyez ve natürel gibi ses değiştirici işaretlerin yanı sıra, İran musikisinde kullanılan sori (سری , #) ve koron (کرن , ♯) adında iki değiştirici işaret daha vardır.

İran musiki teori kitaplarının çoğunda; sori (♯) işareti, yanına geldiği notanın sesini çeyrek perde tizleştirir, koron (♯) işareti ise yanına geldiği notanın sesini çeyrek perde kalınlaştırır<sup>[18]</sup> şeklinde tarif edilirken, Fakhreddini, sori (♯) işaretini, yanına geldiği notanın sesini yarım perdeden daha az tizleştirir, koron (♯) işaretini ise yanına geldiği notanın sesini yarım perdeden daha az pestleştirir<sup>[19]</sup> şeklinde tarif etmiştir.

### 2.2. İran Musikisinde Aralıklar

Günümüz İran musikisinde kabul gören 24 çeyrek perde sistemine göre, büyük ikili (tanini) aralığı dört eşit parçaya bölünmüştür.<sup>[20]</sup> Daha çok eski çalışmalarda göze çarpan bir birim olan Savart<sup>[21]</sup> ile gerçekleştirilen bu bölünme aşağıdaki şekilde gibidir.<sup>[22]</sup>

[17] Rezaei, *Eski ve Yeni İran Makam Müziğinin Karşılaştırmalı İncelemesi*, 48.

[18] Alinaghi Vaziri, *Teorie Musighi*, (Tahran: İntişarat-ı Safi Alişah, 2019), 87; Safvat, *Musighie Mellie İran*, 57.

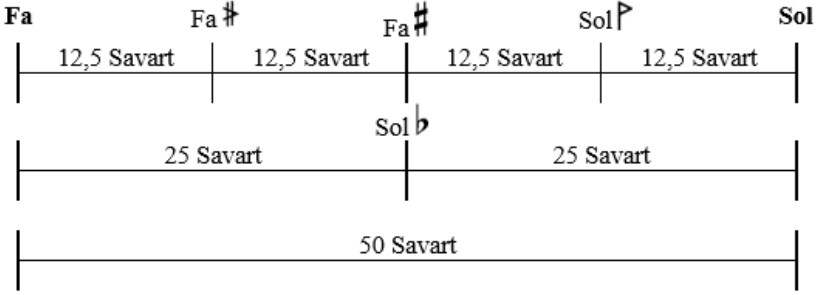
[19] Fakhreddini, *Tajziye va Tahlil va Sharhe Radif Musighiye İran*, 17.

[20] Safvat, *Musighie Mellie İran*, 54.

[21] M. Cihat Can, *Çeşitli Kültürlerin Müziklerinde Ses Sistemleri*, (Ankara: 1995), 2.

[22] Safvat, *Musighie Mellie İran*, 54.

**Şekil 1.** 24 çeyrek perde sistemine göre, büyük ikili (tanini) aralığı

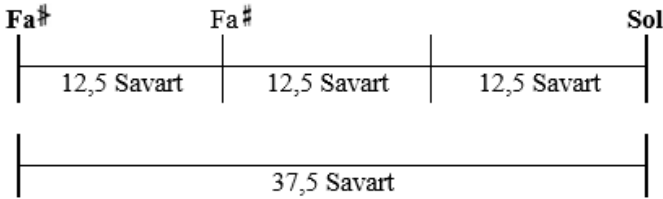


24 çeyrek perde sistemi, İran musikisinde kullanılan aralıkların (anlaşmasını kolaylaştırmak için) kuramsal yapısını tadil eden, sadeleştiren bir sistemdir. Lakin bu sistem aralıkların, uygulamadaki kullanılış biçimi ile farklılıklar göstermektedir.[23] Çeyrek perdeler arasında olan ilişkiler, her destgâhda farklı özellikler taşımaktadırlar.[24] Perdeli saz icracıları genelde sazlarında sabit bir perde düzeni kullanmazlar. İcraçılar, eserin ses özelliklerine (aralıklarına) göre sazlarındaki perde iplerinin yerini çok az miktarda değiştirerek sazın perdelerini eserin aralıklarına uygun hale getirirler.[25] Bu uygulama İran musikisinde perde düzeninin hareketli (oynak) olmasının bir sonucudur.

Örneğin;

İran musikisinde tadil edilmiş düzen teorisine göre, fa# - sol perdeleri arası 3 çeyrek perdeden oluşur ve toplamda 37,5 savarttır.

**Şekil 2.** İran musikinde tadil edilmiş düzen teorisine göre, fa# - sol perdeleri aralığının teorideki görünümü



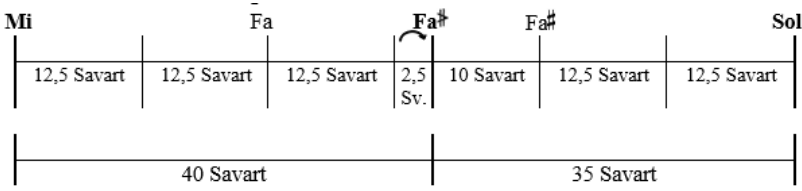
[23] Safvat, *Musighie Mellie Iran*, 55.

[24] Fakhreddini, *Tajziye va Tahsil va Sharhe Radif Musighiye Iran*, 18.

[25] Safvat, *Musighie Mellie Iran*, 55.

Şekil 2'de, fa  $\sharp$  - sol perdeleri arasının 3 çeyrek perde yani  $3 \times 12,5 = 37,5$  savart olduğu görülmektedir. Ancak uygulamada, mi sesi üzerine kurulan şur destgâh dizisinde fa  $\sharp$  - sol perdeleri arası 35 savarttır.<sup>[26]</sup> Uygulamadaki bu değişiklik şu şekilde gösterilebilir.

**Şekil 3.** Mi üzerinde kurulan Şur destgâh dizisinin ilk 3 sesindeki aralıkların uygulamadaki görünümü



Şekil 3'de, aralıkların (mi - fa  $\sharp$  ile fa  $\sharp$  - sol aralıklarının) uygulamadaki kullanılış biçimi incelendiğinde, Fahreddini'nin; sori işaretleri hakkında belirttiği 'yanına geldiği notanın sesini yarım perdeden daha az tizleştirir tarifi' doğrultusunda fa  $\sharp$  sesinin teoride belirlenen noktadan daha tiz olduğu görülmektedir. Bu durumda, mi - fa  $\sharp$  aralığı  $(3 \times 12,5) + 2,5 = 40$  savart, fa  $\sharp$  - sol aralığı  $(2 \times 12,5) + 10 = 35$  savart olarak ortaya çıkmaktadır.

### 2.3. Türk Musikisinde Ses Değiştirici İşaretler

Türk musikisinde koma, bakiye, küçük mücennep, büyük mücennep ve tanini adında beş adet değiştirici işaret vardır.

**Tablo 1.** Türk musikisinde kullanılan diyez ve bemol işaretleri<sup>[27]</sup>

Değiştirici işaretin adı	Koma değeri	Bemolü	Diyezi	Şifresi
Koma	1	♯	♯	F
Eksik bakiye	3	-	-	E
Bakiye	4	♯	♯	B
Küçük mücennep	5	♭	♯	S
Büyük mücennep	8	♯	♯	K
Tanini	9	♭♭	♯	T
Artık ikili	12-13	-	-	A <sub>12</sub> - A <sub>13</sub>

[26] Safvat, *Musighie Mellie İran*, 58.

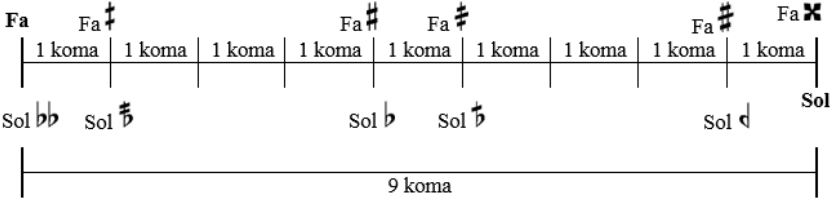
[27] İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleleri*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 48.



Türk musikisinde büyük ikili (tanini) aralığı 2 bakiye + 1 koma (= 9 koma) aralığının birleşiminden oluşmuştur.<sup>[28]</sup> Koma birimi kullanılarak birbirine eşit 9 parçaya bölünen bir tanini içinde bulunan aralıklar aşağıdaki şekilde gibidir.

**Şekil 4.** Türk musikisinde tanini aralığı

## 2.5. İran Musikisi ve Türk Musikisindeki Değiştirici İşaretlerin Karşılaştırılması



Sori ve koron değiştirici işaretlerinin Türk musikisindeki yaklaşık karşılıkları Tablo 2'de gösterilmiştir.

**Tablo 2.** İran musikisindeki değiştirici işaretlerinTürk musikisindeki yaklaşık karşılıkları

Tablo 2'de İran musikisinde kullanılan bakiye, tanini ve “tanini + mücenneb” aralıklarının Türk musikisindeki yaklaşık karşılıksarı sırasıyla bakiye, tanini ve ar-

İran Musikisi			Türk Musikisi		
Aralık adı	Değiştirici	Simgesi	Aralık adı	Değiştirici	Simgesi
-	-	-	Koma	∩	F
Bakiye	b	#	B	b	#
Mücenneb	p	#	Küçük Mücenneb	b	#
			Büyük Mücenneb	#	K
Tanini	bb	x	Tanini	bb	T
Tanini+Mücenneb	-	-	Artık ikili	-	A <sub>12</sub> – A <sub>13</sub>

tık ikili aralıkları oldukları görülmektedir. Ancak İran musikisinde kullanılan mücenneb aralığının Türk musikisindeki yaklaşık karşılıklarının, küçük mücenneb ve büyük mücenneb aralıklarında olduğu dikkat çekmektedir.<sup>[29]</sup>

İran musikisinde kullanılan mücenneb aralığının Türk musikisindeki yaklaşık ara-

[28] Hüseyin Sadeddin Arel, *Türk Musikisi Nazariyatı Derstleri*, Haz. Onur Akdoğu, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1991), 9.

[29] Sanaz Nakhjavani, *Comparison of Iranian and Turkish Music Makams*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 81.

lığın iki farklı aralıkla gösterilmesinin sebebi, bu aralığın bakiye aralığından daha büyük, tanini aralığından ise daha küçük olmasıdır.<sup>[30]</sup> Ayrıca mücenneb aralığı değer bakımından diğer aralıklara nazaran en çok çeşitlilik (oynak perde) gösteren aralıktır.<sup>[31]</sup>

### 3. İRAN MUSİKİSİNDE KULLANILAN YEDİ DESTGÂH VE BU DESTGÂHLARLA ORTAK ÖZELLİKLER TAŞIYAN TÜRK MUSİKİSİ MAKAMLARININ İNCELENMESİ

Çalışmanın bu bölümünde şur, mahur, homayun, segâh, çahargah, nava ve rast-pançgah adlı yedi destgâh dizileri incelenip ve bu destgâh dizileriyle benzerlik gösteren Türk musikisi makam dizileri, dizi adı, dizinin karar sesi ve dizinin kuruluşu bakımından incelenecektir.

#### 3.1. Destgâh-e Şur Dizisiyle Ortak Özellikler Taşıyan Türk Musikisi Makam Dizisi

İranda, çok eski bir köke sahip olan bu destgâh çoğu mahalli musikinin temelini oluşturmuştur.<sup>[32]</sup> İran musikisinde çok önemli bir yeri olan bu destgâh aynı isimle Azerbaycan ve Herat'ta da bilinmektedir.<sup>[33]</sup>

Rohab (رهاب), zirkeş-e salmak (زیرکش سلمک), salmak (سلمک), molla nazi (ملا نازی), ozzal (عزال), safa (صفا), bozorg (بزرگ), kuçek (کوچک), hara (خارا), şahnaz (شهناز)<sup>[34]</sup> gibi guşeleri ve abu ata (ابو عطا), daşti (دشتی), afşari (افشاری) ve bayat-e tork (بیات ترک)<sup>[35]</sup> avazları olan bu destgâhın üç farklı karar üzerinde kurulmuş dizisi tespit edilmiştir.

Mevcut kaynaklarda bu destgâhın üç farklı karar üzerine kurulmuş dizileri aşağıda verilmiştir.

**Nota 1.** Alinaghi Vaziri (علینقی وزیر) e göre mi karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e şur dizisi<sup>[36]</sup>



[30] M. Cihat Can, *XV. Yüzyıl Türk Musikisi Nazariyatı (Ses Sistemi)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2001), 120.

[31] M. Cihat Can, *XV. Yüzyıl Türk Musikisi Nazariyatı (Ses Sistemi)*, 120.

[32] Mehdi Barkeshli, *Radife Haft Dastgâhe Musighiye İrani*, (Tahran: Müessesesi-i Ferhengi Hüneri-i Mahur, 2010), 49.

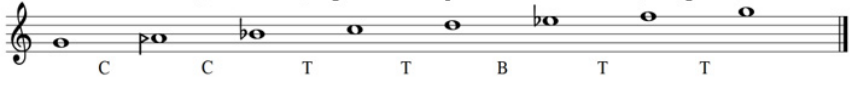
[33] Borumand, *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar*, 37.

[34] Borumand, *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar*, 37-39.

[35] Safvat, *Musighie Mellie Iran*, 67.

[36] Vaziri, *Teorie Musighi*, 104.

**Nota 2.** Dariush Safvat (داریوش صفوت)'e göre sol karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e şur dizisi<sup>[37]</sup>



**Nota 3.** Ruhollah Khaleghi (روح الله خالقی)'e göre la karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e şur dizisi<sup>[38]</sup>



Nota 1., 2. ve 3'te yer verilen, farklı kaynaklarda değişik perdeler üzerinde kurulan bu destgâh dizileri incelendiğinde, dizideki aralıkların değişmediği, sadece dizilerin yerinin farklı bir perdeye aktarıldığı (farklı perdelere transpoze edildiği) görülmektedir. Dizinin kuruluşu C - C - T - T - B - T - T şeklindedir.

Bu aralıklar Türk musiki teorinde (ses sisteminde) uşşak makamı dizisini çağrıştırmaktadır.

**Nota 4.** Yerinde uşşak makamı dizisi<sup>[39]</sup>



Nota 4'te uşşak makamı dizisinin yeri, aralıkları ve bir sekizli içinde dizisi görülmektedir.

Bu bulgulardan yola çıkılarak destgâh-e şur dizisiyle uşşak makamı dizisinin ortak özellikleri şu şekilde özetlenebilir.

[37] Safvat, *Musighie Mellie Iran*, 87.

[38] Ruhollah Khaleghi, *Nazari Be Musighiye İrani*, (Tahran: İntişarat-ı Rehrüvan-ı Püyüş, 2010), 112.

[39] Özkan, *Türk Musiki Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleri*, 143.

**Tablo 3.** Destgâh-e şur dizisiyle uşşak makamı dizisinin karşılaştırılması

DİZİ ÖZELLİKLERİ	İRAN MUSİKİSİ	TÜRK MUSİKİSİ
Dizinin adı	Destgâh-e şur	Uşşak makamı
Dizilerin yeri (karar sesi)	Mi, sol, la.	La
Dizideki seslerin aralıkları (kuruluş)	C – C – T – T – B – T – T	K – S – T – T – B – T – T
	Mi kararda Fa #	
Dizideki Değiştirici işaretler	Sol kararda La ♯, si♭, mi♭	Si ♯
	La kararda Si ♯	

Tablo 3’de destgâh-e şur dizisinin yeri, çeşitli kaynaklarda mi – sol – la karar perdelerinde gösterilmiştir. destgâh-e şur dizisi ile uşşak makamı dizisinin kuruluşunda aralıklar farklı şifrelerle belirtilmesine karşın gerek kuramsal gerekse uygulamada yaklaşık olarak aynı perdeleri işaret etmektedir.

### 3.2. Destgâh-e Mahur Dizisiyle Ortak Özellikler Taşıyan Türk Musikisi Makam Dizisi

Ruhollah Khaleghi’nin tarifine göre, Batı musikisinin major dizisi aralıklarının dizilişi ile aynı aralıklara sahip olan bu destgâh[40], eski bir köke sahip olup benzer aralıklarla Urmevi’nin Şerhü’l-Edvar eserinde mülayim devirler arasında da görülmektedir.<sup>[41]</sup>

Delkaş (دلکش), havaran (خاوران), zirafkand (زیرافکند), hesar (حصار), neyşaburak (نیشابورک), neyriz (نیریز), arag (عراق), mohayyer (محیر), esfahanak (اصفهانک) ve rak (راک)<sup>[42]</sup> gibi guşeleri olan bu destgâhın iki farklı karar üzerinde kurulmuş dizisi tespit edilmiştir.

Mevcut kaynaklarda bu destgâhın iki farklı karar üzerine kurulmuş dizileri aşağıda verilmiştir.

**Nota 5.** Alinaghi Vaziri’ye göre do karar karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e mahur dizisi<sup>[43]</sup>



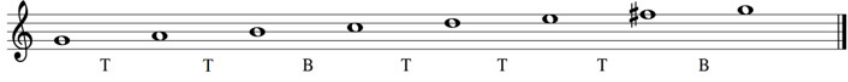
[40] Khaleghi, *Nazari Be Musighiye İrani*, 151.

[41] Barkeshli, *Radife Haft Dastgâhe Musighiye İrani*, 55.

[42] Borumand, *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar*, 43-45.

[43] Vaziri, *Teorie Musighi*, 137.

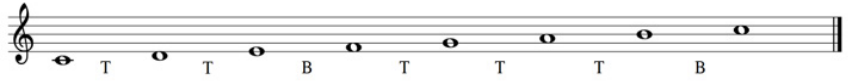
**Nota 6.** Dariush Safvat'a göre sol karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e mahur dizisi<sup>[44]</sup>



Nota 5. ve 6'da yer verilen, farklı kaynaklarda değişik perdeler üzerinde kurulan bu destgâh dizileri incelendiğinde, dizideki aralıkların değişmediği, sadece dizilerin yerinin farklı bir perdeye aktarıldığı (farklı perdelerle transpoze edildiği) görülmektedir. Dizinin kuruluşu T – T – B – T – T – T – B şeklindedir.

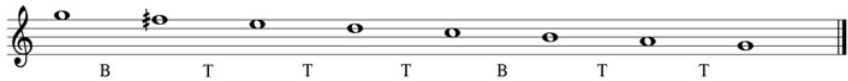
Bu aralıklar Türk musiki teorisi (ses sisteminde) çargâh makamı dizisini çağrıştırmaktadır.

**Nota 7.** Yerinde çargâh makamı dizisi<sup>[45]</sup>



Nota 7'de çargâh makamı dizisinin yeri, aralıkları ve bir sekizli içinde dizisi görülmektedir. Ayrıca Türk musikiinde çargâh makamının bir şeddi olan mahur makamı dizisi<sup>[46]</sup> ile destgâh-e mahur dizisi arasındaki isim benzerliğinin yanı sıra dizilerinin benzer aralıklarda oluştuğu görülmektedir.

**Nota 8.** Yerinde mahur makamı dizisi<sup>[47]</sup>



Nota 8'de mahur makamı dizisinin yeri, aralıkları ve bir sekizli içinde dizisi inici olarak görülmektedir.

Bu bulgulardan yola çıkılarak destgâh-e mahur dizisiyle çargâh makamı dizisinin ortak özellikleri şu şekilde özetlenebilir.

[44] Safvat, *Musighie Mellie Iran*, 117.

[45] Özkan, *Türk Musiki Nazariyatı ve Usulleri*, 118.

[46] Özkan, *Türk Musiki Nazariyatı ve Usulleri*, 215.

[47] Özkan, *Türk Musiki Nazariyatı ve Usulleri*, 215.

**Tablo 4.** Destgâh-e mahur dizisiyle çargâh makamı dizisinin karşılaştırılması

DİZİ ÖZELLİKLERİ	İRAN MUSİKİSİ	TÜRK MUSİKİSİ
Dizinin adı	Destgâh-e mahur	Çargâh
Dizilerin yeri (karar sesi)	Do, sol.	Do
Dizideki seslerin aralıkları (kuruluş)	T – T – B – T – T – T – B	T – T – B – T – T – T – B
Dizideki Değiştirici işaretler	Sol kararda Fa #	-

Tablo 4’de destgâh-e mahur dizisinin yeri, çeşitli kaynaklarda farklı do – sol karar perdelerinde gösterilmesine karşın, dizilerin kuruluşunda aralıklar aynı şifrelerle belirtilmişlerdir. Gerek kuramsal gerekse uygulamada aynı perdeleri işaret etmektedir.

### 3.3. Destgâh-e Homayun Dizisiyle Ortak Özellikler Taşıyan Türk Musikisi Makam Dizisi

İnsanda mutluluk ile hüznü hissinin aynı anda yaşatabilen desthâh-e homayun, nağmelerinin çok mülayim, kendine has bir şahsiyette olması ve cezbedici özelliğiyle, ilginç ve dikkat çeken bir yapıya sahiptir.<sup>[48]</sup>

Çakavak (چکاوک), oşşaq (عشاق), noruz-e arab (نوروز عرب), noruz-e saba (نوروز صبا), noruz-e hara (نوروز خارا) ve denaseri (دناسری)<sup>[49]</sup> gibi guşeleri ve esfehan (اصفهان)<sup>[50]</sup> adında bir avazı olan bu destgâhın üç farklı karar üzerinde kurulmuş dizisi tespit edilmiştir.

Mevcut kaynaklarda bu destgâhın üç farklı karar üzerine kurulmuş dizileri aşağıda verilmiştir.

**Nota 9.** Alinaghi Vaziri’ye göre sol karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e homayun dizisi<sup>[51]</sup>



[48] Safvat, *Musighie Mellie İran*, 114.

[49] Borumand, *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar*, 45-46.

[50] Safvat, *Musighie Mellie İran*, 67.

[51] Vaziri, *Teorie Musighi*, 158.

**Nota 10.** Dariush Safvat'a göre sol karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e homayun dizisi<sup>[52]</sup>



**Nota 11.** Ruhollah Khaleghi'ye göre la karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e homayun dizisi<sup>[53]</sup>



Nota 9., 10. ve 11'de yer verilen, farklı kaynaklarda değişik perdeler üzerinde kurulan bu destgâh dizileri incelendiğinde, dizideki aralıkların değişmediği, sadece dizilerin yerinin farklı bir perdeye aktarıldığı (farklı perdelere transpoze edildiği) görülmektedir. Dizinin kuruluşu C - T + C - B - T - B - T - T şeklindedir.

Bu aralıklar Türk musikisi teorisinde (ses sisteminde) hümâyun makamı dizisini çağrıştırmaktadır.

**Nota 12.** Yerinde hümâyun makamı dizisi<sup>[54]</sup>



Nota 12'de hümâyun makamı dizisinin yeri, aralıkları ve bir sekizli içinde dizisi görülmektedir. Lâkin, Nota 10'da gösterilen destgâh-e homayun dizisinde, mi perdesinin kullanılması ve dizideki aralıkların C - T+C - B - T - B (C) - T - T şeklini almaları bu dizinin Türk musikisindeki hümâyun makamı dizisinden ziyade hicaz makamı dizisini çağrıştırmaktadır.

**Nota 13.** Yerinde hicaz makamı dizisi<sup>[55]</sup>



[52] Safvat, *Musighie Mellie İran*, 112.

[53] Khaleghi, *Nazari Be Musighiye İrani*, 167.

[54] Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*, 159.

[55] Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*, 164.

Nota 13'te hicaz makamı dizisinin yeri, aralıkları ve bir sekizli içinde dizisi görülmektedir.

Bu bulgulardan yola çıkılarak destgâh-e homayun dizisiyle hümâyun makamı dizisinin ortak özellikleri şu şekilde özetlenebilir.

**Tablo 5.** Destgâh-e homayun dizisiyle hümâyun makamı dizisinin karşılaştırılması

DİZİ ÖZELLİKLERİ	İRAN MUSİKİSİ	TÜRK MUSİKİSİ
Dizinin adı	Destgâh-e homayun	Hümâyun
Dizilerin yeri (karar sesi)	Sol, la.	La
Dizideki seslerin aralıkları (kuruluş)	C - T+C - B - T - B(C) - T - T	S - A <sub>12</sub> - S - T - B - T - T
Dizideki Değiştirici işaretler	Sol kararda La ♯, mi <sup>b</sup> , mi ♯ La kararda Si ♯, do ♯	Si ♯, do ♯

Tablo 5'de destgâh-e homayun dizisinin yeri, çeşitli kaynaklarda sol - la karar perdelerinde gösterilmiştir. Destgâh-e homayun dizisi ile hümâyun makamı dizisinin kuruluşunda aralıklar farklı şifrelerle belirtilmesine karşın gerek kuramsal gerekse uygulamada yaklaşık olarak aynı perdeleri işaret etmektedir.

### 3.4. Destgâh-e Segâh Dizisiyle Ortak Özellikler Taşıyan Türk Musikisi Makam Dizisi

Kaygı ve hüznü hissinin ifade edip sonucu ümit ve mutluluğa bağlayan bu destgâh icrası, hemen hemen bütün İslami memleketlerde yaygındır.<sup>[56]</sup>

Muye (مویه), zabol (زابول), mohalef (مخالف), hesar (حصار)<sup>[57]</sup> gibi guşeleri olan bu destgâhın üç farklı karar üzerinde kurulmuş dizisi tespit edilmiştir.

Mevcut kaynaklarda bu destgâhın üç farklı karar üzerine kurulmuş dizileri aşağıda verilmiştir.

**Nota 14.** Alinaghi Vaziri'e göre do karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e segâh dizisi<sup>[58]</sup>



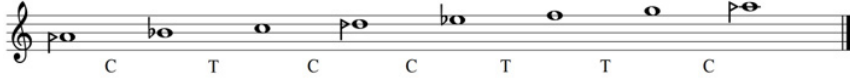
[56] Barkeshli, *Radife Haft Dastgahe Musighiye Irani*, 60.

[57] Barkeshli, *Radife Haft Dastgahe Musighiye Irani*, 60-61.

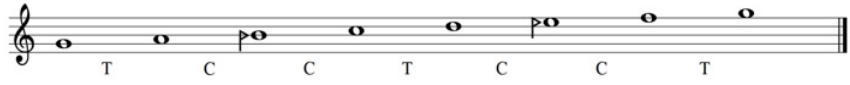
[58] Vaziri, *Teorie Musighi*, 191.



**Nota 15.** Dariush Safvat'a göre la  $\text{P}$  karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e segâh dizisi<sup>[59]</sup>



**Nota 16.** Ruhollah Khaleghi'ye göre sol karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e segâh dizisi<sup>[60]</sup>



Nota 14, 15 ve 16'da yer verilen, farklı kaynaklarda değişik perdeler üzerinde kurulan bu destgâh dizileri incelendiğinde; Nota 14 ve Nota 16'da yer alan dizilerin aralıklarının değişmediği, sadece dizilerin yerinin farklı bir perdeye aktarıldığı (farklı perdelere transpoze edildiği), Nota 15'te ise destgâh-e segâh dizisinin hem karar sesinde hem de aralıklarında farklılık olduğu görülmektedir. Khaleghi, tarif ettiği destgâh-e segâh dizisinde (Nota 16), dizide yer alan üçüncü derecenin (si  $\text{P}$ ) öneminden bahsetmiştir. Khaleghi, bu destgâh dizisinde üçüncü derecedeki "si  $\text{P}$ " perdesinin öneminin, dizideki birinci perdeden (sol perdesinden) daha değerli olduğunu ifade etmiştir. Khaleghi'ye göre uygulamada, bu destgâhın bütün nağmeleri genelde üçüncü derecede karar vermektedir.<sup>[61]</sup> Vaziri de destgâh-e segâh dizisi hakkında benzer bir açıklamada bulunmuştur.<sup>[62]</sup>

Bu tarifler dikkate alınıp Khaleghi ve Vaziri'nin Nota 14 ve Nota 16'da belirttiği destgâh-e segâh dizisi üçüncü derece üzerinden başlanarak yazılırsa, dizinin kuruluşu Safvat'ın Nota 15'te gösterilen, destgâh-e segâh dizisindeki kuruluş (aralıklar) ile aynı olacaktır.

**Nota 17.** Nota 14'de gösterilen dizinin 3. derecesi üzerine kurulmuş destgâh-e segâh dizisinde aralıklar



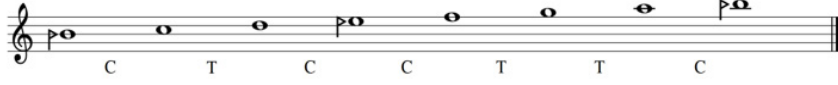
[59] Safvat, *Musighie Mellie Iran*, 106.

[60] Khaleghi, *Nazari Be Musighiye Irani*, 182.

[61] Khaleghi, *Nazari Be Musighiye Irani*, 183.

[62] Vaziri, *Teorie Musighi*, 191.

**Nota 18.** Nota 16'da gösterilen dizinin 3. derecesi üzerine kurulmuş destgâh-e segâh dizisinde aralıklar



Nota 15, 17 ve 18'de yer verilen, değişik perdeler üzerinde kurulan bu destgâh dizileri incelendiğinde, farklı perdelerde kurulmasına rağmen dizideki aralıkların değişmediği görülmektedir. Dizinin kuruluşunda aralıklar C – T – C – C – T – T – C şeklindedir.

Bu bulgulardan hareketle, bu destgâhla ortak özellik taşıyan dizi olarak Türk musikisindeki adaşı olan segâh makamı dizisi ele alınmıştır. Destgâh-e segâh dizisi ve mürekkeb bir makam olan segâh makamı dizileri karşılaştırıldığında kısmi benzerlikler görülmektedir.

Özkan'ın tarifine göre "segâh makamının dizisi günümüze kadar yerinde segâh beşlisine eviç perdesinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesidir"<sup>[63]</sup> diye tarif edilmiştir. Ancak bazen bu makamın dizisi yerinde eksik segâh beşlisi üzerine kurulduğu ve bu nedenle de neva perdesi üzerinde bir uşşak dizisinin oluştuğu, bu durumda gerdaniye perdesinde bir buselik beşlisinin meydana gelmesini sağlamıştır.<sup>[64]</sup>

**Nota 19.** Yerinde segâh makamı dizisi<sup>[65]</sup>



**Nota 20.** Yerinde eksik segâh beşlisi üzerine kurulan segâh makamı dizisi<sup>[66]</sup>



Bu bulgular ışığında, destgâh-e segâh dizisinin alt beşlisinin aralıkları ile segâh makamında yer alan eksik segâh beşlisinin benzer aralıklarda olduğu görülmektedir. Ayrıca eksik segâh beşlisi üzerine kurulan segâh makamı dizisinin kısmen destgâh-e segâh dizisini çağrıştırdığı da söylenebilir. İran ve Türk musikisinde kullanılan bu iki makam, adaş olmalarının yanı sıra takribi benzer dizilere sahiptirler.

[63] Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*, 297.

[64] Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*, 297.

[65] Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*, 297.

[66] Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*, 297.

Bu bulgulardan yola çıkılarak destgâh-e segâh dizisiyle segâh makamı dizisinin ortak özellikleri şu şekilde özetlenebilir.

**Tablo 6.** Destgâh-e segâh dizisiyle segâh makamı dizisinin karşılaştırılması

DİZİ ÖZELLİKLERİ	İRAN MUSİKİSİ	TÜRK MUSİKİSİ	
Dizinin adı	Destgâh-e segâh	Segâh	
Dizilerin yeri	Do, la $\text{P}$ , sol.	si $\text{d}$	
Dizideki seslerin aralıkları (kuruluş)	C – T – C – C – T – T – C	Eksik segâh beşlisi üzerine kurulan segâh makamı dizisi S – T – K – S – T – T – B – T – T	
Dizideki Değiştirici işaretler	Do kararda La $\text{P}$ kararda Sol kararda	Mi $\text{P}$ , la $\text{P}$ , si $\text{b}$ La $\text{P}$ , si $\text{b}$ , re $\text{P}$ , mi $\text{b}$ Si $\text{P}$ , mi $\text{P}$ .	si $\text{d}$ , mi $\text{d}$ , si $\text{b}$

Tablo 6'da destgâh-e segâh dizisinin yeri, çeşitli kaynaklarda do – la  $\text{P}$  – sol karar perdelerinde gösterilmiştir. Yukarıda, tablodan önce değinilen bulgular doğrultusunda, Nota 14 ve Nota 16'da gösterilen destgâh-e segâh dizisinin 3. derecesi üzerine kurulmuş destgâh-e segâh dizisindeki aralıklar Nota 15'te gösterilen diziy-le aynı aralıklara sahip oldukları tespit edilmiştir. C – T – C – C – T – T – C şifreleri ile gösterilen destgâh-e segâh dizisi ile eksik segâh beşlisi üzerine kurulan segâh makamı dizisinin kuruluşunda aralıklar farklı şifrelerle belirtilmesine karşın gerek kuramsal gerekse uygulamada yaklaşık olarak aynı perdeleri işaret etmektedir.

### 3.5. Destgâh-e Çahargah Dizisiyle Ortak Özellikler Taşıyan Türk Musikisi Makam Dizisi

Çok eski bir köke sahip olan destgâh-e çahargah, insanda hareket ve ilerleme hissini uyandırmaktadır.<sup>[67]</sup> Bu destgâh zindelik, sıcaklık, salabet ve kuvvet hislerini yaşattığından, yiğitlik ve kahramanlık destanlarını anlatan eserler için uygun görülmektedir.<sup>[68]</sup>

Zangule (زنگوله), zabol (زابول), hesar (حصار), mohalef (مخالف), maglub (مغلوب) ve pahlavi (پهلوی)<sup>[69]</sup> gibi guşeleri olan bu destgâhın üç farklı karar üzerinde kurulmuş dizisi tespit edilmiştir.

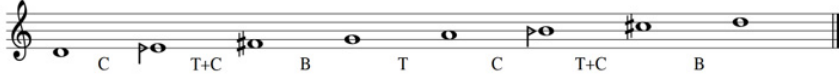
Mevcut kaynaklarda bu destgâhın üç farklı karar üzerine kurulmuş dizileri aşağıda verilmiştir.

[67] Barkeshli, *Radife Haft Dastgahe Musighiye İrani*, 61.

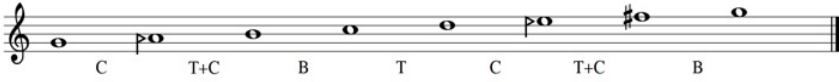
[68] Safvat, *Musighie Mellie İran*, 111.

[69] Borumand, *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar*, 42-43.

**Nota 21.** Alinaghi Vaziri'e göre re karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e çahargah dizisi<sup>[70]</sup>



**Nota 22.** Dariush Safvat'a göre sol karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e çahargah dizisi<sup>[71]</sup>



**Nota 23.** Ruhollah Khaleghi'e göre do karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e çahargah dizisi<sup>[72]</sup>



Nota 21, 22 ve 23'te yer verilen, farklı kaynaklarda değişik perdeler üzerinde kurulan bu destgâh dizileri incelendiğinde, dizideki aralıkların değişmediği, sadece dizilerin yerinin farklı bir perdeye aktarıldığı (farklı perdelere transpoze edildiği) görülmektedir. Dizinin kuruluşu C – T+C – B – T – C – T+C – B şeklindedir.

Her ne kadar çargâh makamı dizisi ile destgâh-e çahargah dizisi arasında isim benzerliği olsa da bu aralıklar Türk musikisi teorisinde (ses sisteminde) zirgüleli hicaz makamı dizisini çağrıştırmaktadır.

**Nota 24.** Yerinde zirgüleli hicaz makamı dizisi<sup>[73]</sup>



Nota 24'de zirgüleli hicaz makamı dizisinin yeri, aralıkları ve bir sekizli içinde dizisi görülmektedir.

[70] Vaziri, *Teorie Musighi*, 176.

[71] Safvat, *Musighie Mellie Iran*, 109.

[72] Khaleghi, *Nazari Be Musighiye Iran*, 195.

[73] Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*, 174.

Bu bulgulardan yola çıkılarak destgâh-e çahargah dizisiyle zirgüleli hicaz makamı dizisinin ortak özellikleri şu şekilde özetlenebilir.

**Tablo 7.** Destgâh-e çahargah dizisiyle zirgüleli hicaz makamı dizisinin karşılaştırılması

DİZİ ÖZELLİKLERİ	İRAN MUSİKİSİ	TÜRK MUSİKİSİ
Dizinin adı	Destgâh-e çahargah	Zirgüleli hicaz
Dizilerin yeri	Re, sol, do.	La
Dizideki seslerin aralıkları (kuruluş)	C – T+C – B – T – C – T+C – B	S – A <sub>12</sub> – S – T – S – A <sub>12</sub> – S
Dizideki Değiştirici işaretler	Re kararda	Mi ♭, fa ♯, si ♭, do ♯
	Sol kararda	La ♭, mi ♭, fa ♯
	Do kararda	Re ♭, la ♭
		Si ♯, do ♯, fa ♯, sol ♯

Tablo 7’de destgâh-e çahargah dizisinin yeri, çeşitli kaynaklarda re – sol – do karar perdelerinde gösterilmiştir. destgâh-e çahargah dizisi ile zirgüleli hicaz makamı dizisinin kuruluşunda aralıklar farklı şifrelerle belirtilmesine karşın gerek kuramsal gerekse uygulamada yaklaşık olarak aynı perdeleri işaret etmektedir.

### 3.6. Destgâh-e Nava Dizisiyle Ortak Özellikler Taşıyan Türk Musikisi Makam Dizisi

İlk bakışta destgâh-e şur dizisi ile benzerlik gösteren destgâh-e nava dizisi, dizisindeki asıl notaların (perdelerin) görevlerinin destgâh-e şurdaki perdelere nazaran farklılık göstermeleri nedeniyle bağımsız ve farklı bir kimliğe sahiptir.<sup>[74]</sup> Destgâh-e navanın destgâh-e şurdan bağımsız bir destgâh olduğu teorisini Safvat da teyit etmektedir.<sup>[75]</sup> Ancak Khaleghi gibi bazı teorisyenler destgâh-e navanın destgâh-e şurun bir dalı olduğunu belirtmektedirler.<sup>[76]</sup>

Gardaniye (گردانیه), oşşag (عشاق), nohoft (نهفت), gaveşt (گوشت), aşiran (عشیران), neyşaburak (نیشابورک), hocaste (خجسته), busalik (بوسلیک) ve neyruz (نیریز)<sup>[77]</sup> gibi guşeleri olan bu destgâhın üç farklı karar üzerinde kurulmuş dizisi tespit edilmiştir.

Mevcut kaynaklarda bu destgâhın üç farklı karar üzerine kurulmuş dizileri aşağıda verilmiştir.

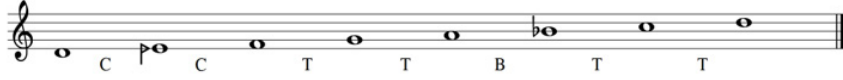
[74] Barkeshli, *Radife Haft Dastgahe Musighiye İrani*, 63.

[75] Safvat, *Musighie Mellie Iran*, 101- 102.

[76] Khaleghi, *Nazari Be Musighiye İrani*, 146.

[77] Borumand, *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar*, 47-49.

**Nota 25.** Alinaghi Vaziri'e göre re karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e nava dizisi<sup>[78]</sup>



**Nota 26.** Dariush Safvat'a göre sol karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e nava dizisi<sup>[79]</sup>



**Nota 27.** Ruhollah Khaleghi'e göre re karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e nava dizisi<sup>[80]</sup>



Nota 25, 26 ve 27'de yer verilen, farklı kaynaklarda değişik perdeler üzerinde kurulan bu destgâh dizileri incelendiğinde; Nota 26 ve Nota 27'de yer alan dizilerin aralıklarının değişmediği, sadece dizilerin yerinin farklı bir perdeye aktarıldığı (farklı perdelere transpoze edildiği), Nota 25'de ise destgâh-e nava dizisinin hem karar sesinde hem de aralıklarında farklılık olduğu görülmektedir. Bu diziler arasında Vaziri'nin tarif ettiği destgâh-e nava dizisinin (Nota 25) kuruluşu C – C – T – T – B – T – T şeklindedir. Her ne kadar neva makamı dizisi ile destgâh-e nava dizisi arasında isim benzerliği olsa da bu aralıklar Türk musikisi teorisinde (ses sisteminde) uşşak makamı dizisini çağrıştırmaktadır.

**Nota 28.** Yerinde uşşak makamı dizisi<sup>[81]</sup>



Nota 28'de uşşak makamı dizisinin yeri, aralıkları ve bir sekizli içinde dizisi görülmektedir.

[78] Vaziri, *Teorie Musighi*, 200.

[79] Safvat, *Musighie Mellie Iran*, 101.

[80] Khaleghi, *Nazari Be Musighiye Iran*, 146.

[81] Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*, 143.

Bu bulgulara ek olarak, Nota 26 ve Nota 27'deki dizilerin kuruluşu incelendiğinde bu dizilerin, destgâh-e şur dizisinin 4. perdesinden kurulan bir dizi görünümünde olduğu dikkat çekmektedir. Yine buradan, Safvat ve Khaleghi'nin tarif ettiği Nota 26 ve Nota 27'deki dizilerin 5. derecesi üzerinden başlanarak yeni bir dizi yazılırsa, bu dizinin kuruluşu, Vaziri'nin Nota 25'te gösterilen, destgâh-e nava dizisindeki kuruluş (aralıklar) ile aynı görünümde olmasını sağlamaktadır. Bu kuruluş (aralıklar) da Türk musiki teorisi (ses sisteminde) uşşak makamı dizisini çağrıştırmaktadır.

**Nota 29.** Nota 26'da gösterilen dizinin 5. derecesi üzerine kurulmuş destgâh-e nava dizisinde aralıklar



**Nota 30.** Nota 27'de gösterilen dizinin 5. derecesi üzerine kurulmuş destgâh-e nava dizisinde aralıklar



Bu bulgulardan yola çıkılarak destgâh-e nava dizisiyle uşşak makamı dizisinin ortak özellikleri şu şekilde özetlenebilir.

**Tablo 8.** Destgâh-e nava dizisiyle uşşak makamı dizisinin karşılaştırılması

DİZİ ÖZELLİKLERİ	İRAN MUSİKİSİ	TÜRK MUSİKİSİ	
Dizinin adı	Destgâh-e nava	Uşşak	
Dizilerin yeri	Re, sol, re.	La	
Dizideki seslerin aralıkları (kuruluş)	T - B - T - T - C - C - T - T - B - T - T	K - S - T - T - B - T - T	
Dizideki Değiştirici işaretler	Re kararda	Mi $\bar{P}$ , si $\bar{b}$	
	Sol kararda	Si $\bar{b}$ , mi $\bar{P}$ .	si $\bar{d}$
	Re kararda	Si $\bar{P}$ .	

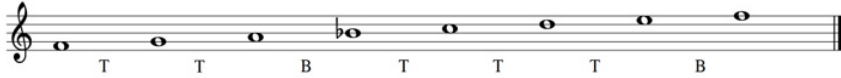
Tablo 8'de destgâh-e nava dizisinin yeri, çeşitli kaynaklarda re - sol karar perdelinde gösterilmiştir. Yukarıda destgâh-e nava ve destgâh-e şur arasında var olan ilişki hakkında verilen bilgiler ve Vaziri'nin Nota 25'de açıkladığı dizi dikkate alındığında destgâh-e nava dizisi ile uşşak makamı dizisinin kuruluşunda aralıklar farklı şifrelerle belirtilmesine karşın gerek kuramsal gerekse uygulamada yaklaşık olarak aynı perdeleri işaret ettikleri anlaşılmaktadır.

### 3.7. Destgâh-e Rast Pancgah Dizisiyle Ortak Özellikler Taşıyan Türk Musikisi Makam Dizisi

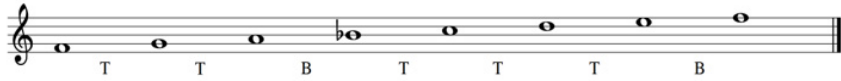
Kökü Sasaniler dönemine dayandığı düşünülen destgâh-e rast pancgah[82], cüzi farklıklar taşımasına rağmen, mahur destgâhı ile benzer özelliklere sahiptir.<sup>[83]</sup> Rast (راست), pancgah (پنجگاه), sepehr (سپهر), mobarga (میرقع), bayat-e acam (بیات عجم) ve mavara on-nahr (ماوراءالنهر)<sup>[84]</sup> gibi guşeleri olan bu destgâhın sadece bir karar üzerinde kurulmuş dizisi tespit edilmiştir.

Mevcut kaynaklarda bu destgâhın tek karar üzerine kurulmuş dizileri aşağıda verilmiştir.

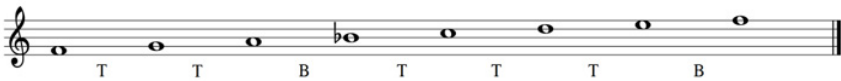
**Nota 31.** Alinaghi Vaziri'e göre fa karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e rast pancgah dizisi<sup>[85]</sup>



**Nota 32.** Dariush Safvat'a göre fa karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e rast pancgah dizisi<sup>[86]</sup>



**Nota 33.** Ruhollah Khaleghi'e göre fa karar perdesi üzerine kurulmuş destgâh-e rast pancgah dizisi<sup>[87]</sup>



Nota 31, 32 ve 33'de yer verilen, farklı kaynaklarda tek perde üzerinde kurulan bu destgâh dizileri incelendiğinde, dizinin kuruluşu T – T – B – T – T – T – B şeklinde olduğu görülmektedir.

Bu aralıklar ve dizinin üzerine kurulduğu perde (ses), Türk musikisi teorisinde (ses sisteminde) acem aşiran makamı dizisini çağrıştırmaktadır.

[82] Barkeshli, *Radife Haft Dastgâhe Musighiye Irani*, 64.

[83] Khaleghi, *Nazari Be Musighiye Iran*, 161.

[84] Borumand, *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar*, 49-50.

[85] Vaziri, *Teorie Musighi*, 213.

[86] Safvat, *Musighie Mellie Iran*, 122.

[87] Khaleghi, *Nazari Be Musighiye Iran*, 161.



**Nota 34.** Yerinde acem aşiran makamı dizisi<sup>[88]</sup>



Nota 34'te acem aşiran makamı dizisinin yeri, aralıkları ve bir sekizli içinde inici dizisi görülmektedir.

Bu bulgulardan yola çıkılarak destgâh-e rast pancgah dizisiyle acem aşiran makamı dizisinin ortak özellikleri şu şekilde özetlenebilir.

**Tablo 9.** Destgâh-e rast pancgah dizisiyle acem aşiran makamı dizisinin karşılaştırılması

DİZİ ÖZELLİKLERİ	İRAN MUSİKİSİ	TÜRK MUSİKİSİ
Dizinin adı	Destgâh-e rast pancgah	Acem aşiran
Dizilerin yeri (karar sesi)	Fa	Fa
Dizideki seslerin aralıkları (kuruluş)	T - T - B - T - T - T - B	T - T - B - T - T - T - B
Dizideki Değiştirici işaretler	si <sup>b</sup>	si <sup>b</sup>

Tablo 9'da görüldüğü üzere destgâh-e rast pancgah dizisi, karar sesi, kuruluşu ve değiştirici işaretler bakımından acem aşiran makamı dizisiyle aynı özellikleri taşımaktadır.

Destgâh-e rast pancgah dizisi aynı zamanda destgâh-e mahur dizisine de benzemektedir (destgâh-e mahur dizisinin fa perdesi üzerine göçürülmüş şekli). destgâh-e rast- pancgah ve acem aşiran makamı dizileri arasında olan benzerlik, destgâh-e mahur ve çargâh makamı dizileri arasında da görülmektedir.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

**Destgâh-e şur** dizisi, farklı bir adı olmasına rağmen dizideki ses aralıkları yani kuruluşu ile **uşşak makamı** dizisini çağrıştırmaktadır. Bu iki dizi aynı perde üzerine (örneğin la perdesi üzerine) yazıldığında, isimleri farklı olan ancak aralarında değer açısından cüzi fark taşıyan değiştirici işaretleri kullandıkları tespit edilmiştir.

**Destgâh-e mahur** dizisi, farklı bir adı olmasına rağmen dizinin kuruluşu açısından **çargâh makamı** dizisini çağrıştırmaktadır. Bu iki dizi aynı perde üzerine (örneğin do perdesi üzerine) yazıldığında birbirine tamamen eşit iki dizi yapısına sahip oldukları sonucuna varılmıştır.

[88] Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*, 229.

**Destgâh-e homayun** dizisi, aynı adı taşımasının yanı sıra dizinin kuruluş açısından **hümâyun makamı** dizisini çağrıştırmaktadır. Bu iki dizi aynı perde üzerine (örneğin la peresi üzerine) yazıldığında bazen isim farklılığı olmasına rağmen değer açısından birbirine çok yakın değiştirici işaretleri kullandıkları tespit edilmiştir. Ancak destgâh-e homayun dizisinin altıncı derecesinde bakiye aralığının mücennep aralığına dönüşmesi ile bu dizinin hicaz makamı dizisini çağrıştırdığı sonucuna varılmıştır.

**Destgâh-e segâh** dizisinin, aynı adı taşımasının yanı sıra dizinin kuruluşu açısından eksik segâh beşlisi üzerine kurulmuş **segâh makamı** dizisini çağrıştırdığı sonucuna varılmıştır. Ancak bu iki dizi aynı perde üzerine (örneğin si  $\frac{d}{si}$   $\frac{P}{}$  üzerine) yazıldığında ilk dörtlü aralıklarında dizilen perdeler üzerinde, isim farklılığı olmasına karşın değer açısından cüzi fark taşıyan değiştirici işaretler kullandıkları tespit edilmiştir.

**Destgâh-e çahargah** dizisinin, farklı adı taşımasına rağmen dizinin kuruluşu açısından zirgüleli **hicaz makamı** dizisini çağrıştırdığı sonucuna varılmıştır. Bu iki dizi aynı perde üzerine (örneğin la peresi üzerine) yazıldığında bazen isim farklılığı olmasına karşın değer açısından birbirine çok yakın değiştirici işaretleri kullandıkları tespit edilmiştir.

**Destgâh-e nava** dizisi, farklı adı taşımasına rağmen dizinin kuruluşu açısından **uşşak makamı** dizisini çağrıştırmaktadır. Destgâh-e nava dizisi ve uşşak makamı dizisi arasındaki benzerlikler, destgâh-e şur ile uşşak makamı arasındaki benzer ilişkilerle benzerlik gösterdiği sonucuna varılmıştır.

**Destgâh-e rast pancgah** dizisinin, farklı adı taşımasına rağmen dizinin kuruluşu açısından acem **aşiran makamı** dizisini çağrıştırdığı tespit edilmiştir. Bu iki dizinin, dizi yapılarında aynı karar perdeleri, aralıklar ve değiştirici işaretleri taşıdıkları sonucuna varılmıştır.

Bu çalışmadaki karşılaştırma, İran musikisindeki yedi destgâha ait ana diziler ve onlara karşılık olarak Türk musikisindeki yedi adet makamın dizileriyle sınırlıyken, gelecekte bu alanda yapılacak olan bilimsel çalışmalarda İran musikisinde kullanılan “avazlar” ve “guşeler” de ele alınıp, sadece dizileri değil seyir özellikleri de dikkate alınarak incelenip, Türk musikisi makamlarıyla karşılaştırılabilir.

**Yazar Katkı Oranları:**

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study) : ER (% 60), FB (% 40)

Veri Toplanması (Data Acquisition) : ER (% 60), FB (% 40)

Veri Analizi (Data Analysis) : ER (% 60), FB (% 40)

Makalenin Yazımı (Writing up) : ER (% 60), FB (% 40)

Makale Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision) : ER (% 60), FB (% 40)

**KAYNAKÇA**

- Arel, Hüseyin Sadeddin. *Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri*, haz. Onur Akdoğu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1991.
- Atık, Hikmet. *Türk İslam Edebiyatı*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Barkeshli, Mehdi. *Radife Haft Dastgahе Musighiye İrani gerd avarande Mousa Ma'roufi*, Tahran: Müessese-i Ferhengi Hüneri-i Mahur, 2010.
- Borumand, Nur Ali. *Radife Mirza Abdollah Baraye Tar va Setar, Ava Nevisi va Barrasiye Tahlili Jean During*, Tahran: Müessese-i Ferhengi Hüneri-i Mahur, 2018.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Can, M. Cihat. *Çeşitli Kültürlerin Müziklerinde Ses Sistemleri*, Ankara: 1995.
- Can, M. Cihat. *XV. Yüzyıl Türk Musikisi Nazariyatı (Ses Sistemi)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2001.
- Can, Yılmaz - Recep Gün. *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019.
- Fakhreddini, Farhad. *Tajziye va Tahlil va Sharhe Radif Musighiye İran*, Tahran: İntişarat-ı Muin, 2020.
- Khaleghi, Ruhollah. *Nazari Be Musighiye İrani*, Tahran: İntişarat-ı Rehrüvan-ı Püyiş, 2010.
- Levendoğlu, Nazife Oya. *XIII. Yüzyıldan Günümüze Kadar Varlığını Sürdüren Makamlar ve Değişim Çizgileri*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Nakhjavani, Sanaz. *Comparison of Iranian and Turkish Music Makams*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Rezaei, Anna. *Eski ve Yeni İnan Makam Müziğinin Karşılaştırmalı İncelemesi*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Safvat, Dariush - Neli Karen. *Musighie Mellie İnan*. Çev. Susan Salimzade Tahran: Neşr-i Aras, 2019.
- Tıraşçı, Mehmet. *Türk Müsikisi Nazariyatı Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019.
- Vaziri, Alinaghi. *Teorie Musighi*. Tahran: İntişarat-ı Safi Alişah, 2019.





## **Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: "Risâletu Usûli'l-Hadîs"**

Methodology of Hadith Studiesb in Anatolian:  
"Risâletu Usûli'l-Hadîs"

**Dr. Öğr. Üyesi Osman AYDIN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum  
• hititosmanaydin@gmail.com • ORCID > 0000-0003-0413-1799

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 20 Mart/March 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 18 Haziran/June 2018

**Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 52 | Sayfa / Pages: 351-378**

**Atf/Cite as:** Aydın, O. "Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Risâletu Usûli'l-Hadîs"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 351-378.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity  
e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, 2022, 52: 143-165

**DÜZELTME YAZISI / ERRATUM**

**ANADOLU COĞRAFYASINDA HADİS USÛLÜ ÇALIŞMALARI:  
RİSÂLETU USÛLİ'L-HADİS**

**METHODOLOGY OF HADITH STUDIES IN ANATOLIAN:  
“RİSÂLETU USÛLİ'L-HADİS”**

*OSMAN AYDIN\**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD  
Doctor Lecturer, Hitit University Faculty of Divinity,  
Department of Hadith  
hititosmanaydin@gmail.com

### DÜZELTME:

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 2018 senesi 44. Sayısı 143 – 165 sayfaları arasında yayınlanan "Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Molla Yegân ve Risâletu Usûli'l-Hadîs" isimli makalemde konu edilen usûl risalesinin müellifinin, sonradan yaptığım araştırmalar ve başkaca çalışmaların da yönlendirmesiyle Molla Yegân'a ait olmadığı tespit edilmiştir. Gerekli düzeltme ve düzenlemeler tarafımdan yapılmıştır. Yapılan bu hatadan dolayı yazar, okuyuculardan özür dilemektedirler. Makalede yer alan hatanın düzenlenmesi için makale tekrardan sunulmuştur.

### ERRATUM:

In my article titled "Hadith Method Studies in Anatolian Geography: Molla Yegân and Risâletu Usûli'l-Hadîs" published in the 44th issue of Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology Journal in 2018; It has been determined from the information in my research and other works that the author of the treatise in question is not Molla Yegan. Necessary corrections were made by myself. The author apologizes to the readers for this mistake. The article has been reposted to correct the error in the article.

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*  
 Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity  
 e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, June 2018, 44: 143-166

# ANADOLU COĞRAFYASINDA HADİS USÛLÜ ÇALIŞMALARI: RİSÂLETU USÛLİ'L-HADİS<sup>1</sup> METHODOLOGY OF HADİTH STUDIES IN ANATOLIAN “RİSÂLETU USÛLİ'L-HADİS”

OSMAN AYDIN\*

[Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD.  
 Res. Asst., Hitit University Faculty of Divinity, Department of Hadith  
 hititosmanaydin@gmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 20 Mart/March 2018

*Kabul Tarihi / Accepted:* 18 Haziran/June 2018

*Yayın Tarihi / Published:* 27 Haziran/June 2018

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Haziran/June

*Yıl / Year:* 2018 *Sayı – Issue:* 44 *Sayfa / Pages:* 143-166

Atıf/Cite as: Aydın, Osman. “Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Risâletu Usûlî'l-Hadîs - Studies in Hadith Methodology in Anatolia: “Risâletu Usûlî'l-Hadîs”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 44 (Haziran-June 2018): 143-166

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 Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Risâletu Usûli'l-Hadîs

**Abstract:** This article deals with the manuscript on methodology of hadith of Omar Chelebi, who lived in the 14th century. Firstly, the Risalah will be examined in terms of form and content. In this section, the detected copies will be introduced separately and The Risalah will be evaluated in terms of its contents and system. In the last part, the Risale will be verified.



**Keywords:** Mollah Yegan, Ömer Chelebi, Risalah, Methodology of Hadith, Verify.

**Öz:** Bu makalede XIV. Yüzyıl Anadolu âlimlerinden Yegân-ı Ahaveyn Ömer Çelebi'nin (öl. 985/1577-8) hadis usûlüne dair kaleme aldığı, "Risâletu usûli-i hadîs" isimli çalışması tetkîke açılacaktır. Makalede, söz konusu risâle şekil ve muhteva açısından incelenecektir. Bu kısımda tespit edilen nüshalar ayrı ayrı tanıtılacak, akabinde risâle içerdiği konular ve sistematığı itibarıyla değerlendirilecektir. Son kısımda, adı geçen risâle, ilgili nüshalar ışığında tahkik edilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Molla Yegân, Ömer Çelebi, Risâle Usûli'l-hadîs, tahkik.



### GİRİŞ

Bir ilmin asıl meselelerinden evvel öğrenilmesi lazım gelen temel kaideler bütünü olarak tarif edebileceğimiz ilm-i usûlün, hadis özelinde tanımı, "Kabul ya da red açısından rivayetlerin durumunu inceleyen ilim" olarak yapılagelmektedir. İslam ilim dünyasında h. 3. yüzyıldan itibaren Hadis Usûlü'nün kaideleri, eserlerin satır aralarında ya da belli başlıklar özelinde kaleme alınmıştır. Müstakil anlamda ilk eserler ise h. 4. Asrın başarılarında telif edilmiştir. Mevcut hadis usûlü kaynakları gerek müellifleri itibarıyla gerekse içerikleri açısından incelendiğinde; Anadolu coğrafyasında

yetişmiş âlimlerin usûl-i hadise ilişkin yaklaşımlarını ya da değerlendirmelerinden müteşekkil eserlerini görmek pek de mümkün değildir.

Türkiye Kütüphaneleri'nde birçok ilm branşın temel bahislerini derleyen yazma eserlerin varlığı, ilgililerce malum bir hakikat olarak ortadadır. Bu zaviyeden mevzya yaklaşıldığında, Hadis usûlüne dair gerek genel manada gerekse husus meseleleri mündemiç birçok yazma nüshanın bulunduğu da görülmektedir. Bahsi geçen eserlerden bir tanesi de, mer elebi'ye ait usûl-i hadîs rislesidir. Makalede risalenin Türkiye Kütüphaneleri'nde var olan ve tarafımızca öncelenen nüshaları şekilsel açıdan ele alınacaktır. Daha sonra eser muhtevası bakımından tahll edilecektir. Bu incelemeler sonucunda risalenin muhtemel bir konu şeması oluşturulacaktır. Makalenin son kısmında ise, yazma nüshanın tahkkli neşri gerçekleştirilecektir.

Burada ifade edilmesi gereken husus risalenin bazı nüshalarının ferağ kayıtlarında "الشهير يكان" olarak ifade edilen müellifin XV. Yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Molla Yegân<sup>1</sup> ile karıştırılması durumudur. Yukarıda

<sup>1</sup> Tarafımızdan 2018 senesinde yapılan araştımda bu risalenin Molla Yegân'a (Ş. 865/1461 civarı) ait olduğu ifade edilse de, sonradan tespitlerimiz ve konuya dair husus bazı çalışmaların da yönlendirmeleriyle ilgili eserin Yegân-ı Ahaveyn mer elebi'nin (l. 985/1577-8) alışması olduğu görülmüştür. Bu sebeple makalede zâid görülen Molla Yegân'ın hayatı ve eserleri kısmı makaleden çıkarılmış ve görülen birtakım eksikler düzeltilerek araştırma yeniden düzenlenmiştir. Mukayese için bk. şeyma Deniz, *Osmanlı Kuruluş Döneminde Bursa'da İz Bırakmş nemli Bir İlim Adamı Molla Yegân ve Yegnzdeler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 15; Mustafa Celil Altuntaş, Azamat Zhamashev, "Ömer elebi'nin (l. 985/1577-8)

da ifade edildiği üzere eserin müellifi Ömer Çelebi'dir. Kendisinin Ahaveyn Mehmed Çelebi'nin yeğeni olduğu ve Yegân-ı Ahaveyn Ömer Çelebi olarak tanındığı ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Kendisi "Dârü'l-mülk-i Karaman olan

---

Usûl-i Hadîse Dair Risâlesinin Tahlil, Tercüme ve Tahkiki", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 22/1 (Mart 2022), 544. Bahse konu hatanın düzeltilmesine vesile olan Şeyma Deniz, Mustafa Celil Altuntaş ve Azamat Zhamashev'e teşekkür ediyorum. Ayrıca başta editör Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Aydın Bulut olmak üzere dergi yönetimine de bu süreçteki iletişim ve yönlendirmeleri için şükranlarımı sunuyorum.

- \* Arş. Gör., Hitit Ü. İlahiyat F., [hititosmanaydin@gmail.com](mailto:hititosmanaydin@gmail.com) (2022 senesi itibarıyla Dr. Öğr. Üyesi).
- <sup>2</sup> Molla Yegân'ın hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Şekâyiku'n-Nu'mâniyye* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-arabî, 1975), 48-49; Abdülhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: y.y. 1324), 160; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. A. Fikri Yavuz (İstanbul: Meral Yayınları 1915), 2: 52; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, İstanbul 1947, 1: 433; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990) 94; Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 5: 65; Kâtib Çelebi, *Silmü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir Arnavut (İstanbul: Mektebetü İrsika, 2010), 5: 412; Baldırzâde Selîsi Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliyâ*, haz. Mefail Hızlı, Murat Yurtsever (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 238; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin* (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts), 2: 199; Baldırzâde, *Ravza*, 179. Aşıkpaşazâde Derviş Ahmed, *Tevârihi Âli Osman* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), 203; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, *Bursalı İsmail Belîğ* (Ankara: Gazi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1985), 98; Mustafa Erkan, "Gülzâr-ı İrfan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 260; Mecdî Muhammed Efendi, *Hadâiku's-şekâyik* (İstanbul: Çağrı Yayınları 1979), 1: 99; İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 245; Mefail Hızlı, *Bursa Medreseleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 40.
- <sup>3</sup> Altuntaş-Zhamashev, "Ömer Çelebi'nin (öl. 985/1577-8) Usûl-i Hadîse Dair Risâlesi", 544.

medîne-i Konya'dan nümâyân olmuştur. Tercemeleri sebk eden Ahaveyn-i Karamanî'nin hemşirezâdesidir. Hâl-i ferhunde-hilâli Mehmed Efendi hicrinde tahsîl-i kemâl ve emâsîl-i erbâb-ı isti'dâd ile şirket üzere iştigâl eyleyip Muhaşşî Sinân Efendi âsitânesine istinâd ve mülâzemetle ihrâz-ı murâd eyledikde devr-i medâris ve akd-i mecâlis ederek dokuz yüz yetmiş yedi Rebûlevvel'inde kırk akçe ile Silivri'de Pîrî Paşa müderrisi olmuştur. Seksen bir Muharrem'inde elli akçe ile İstanbul'da İbrâhîm Paşa-yı Atîk Medresesi'nde ferş-i seccâde-i ders ü tahkîk eyleyip seksen üç Rebûlevvel'inde Budin Beğlerbeğisi Mustafa Paşa ki asrında Cafer-i Bermekî gibi cihân-bahşâ bir emîr-i dilîr idi, Dârü'l-mücâhidîn-i Budin'de medrese-i cedîde inşâ eyledikde fetvâ ile bunlara tevcîh olundu. Ol diyârda ifâde ve iftâ üzere iken seksen beş sâli hilâlinde intikâl eyleyip mansıb-ı münhal Turâbî-zâde'ye [Mehmed Efendi] mahall görüldü. Mevlânâ-yı merkûm âşinâ-yı deryâ-yı ulûm, fetvâ ve takvâsı müselleme mahbûbu'l-kulûb-ı âlem idi. Mesâil-i fihhiyyeden muhtârât cem eylemiştir. Mühimmâtı câmi', nâfi' mecmûadır." şeklinde tanıtılmıştır.<sup>3</sup>

## RİSÂLETU USÛLİ'L-HADİS VE NÜSHALARIN TANITIMI

Çalışmada risâlenin Türkiye'de yer alan ve bizim ulaşabildiğimiz beş nüshasına yer verilecektir.

<sup>4</sup> Nev'izade Atullah Efendi Atai, *Hadaikü'l-hakaik fi tekmileti's-Şekaik* (İstanbul: Matbaa-I Âmire, 1268), 273-274. (Altuntaş-Zhamashev, "Ömer Çelebi'nin (öl. 985/1577-8) Usûl-i Hadîse Dair Risâlesi", 545-546'dan naklen).

### 1.1.Risâletu usûli'l-hadîs

Bu nüsha Millî Kütüphâne Yazmalar Koleksiyonu içerisinde A 4181/9 numarada kayıtlıdır ve üç varaktan müteşekkildir. Her sayfa 19 satır olup Kaba Nesih yazı türü ile kaleme alınmıştır. Tespit edebildiğimiz en eski nüsha olan bu metin h. 1129 senesinde Ahmed b. Abdullah b. İdris tarafından istinsâh edilmiştir. Tetkîke açtığımız bu usûl-i hadîs eseri birçok risâleden mündemiş 227 varaklık bir kitabın içerisinde 82b-84b varakları arasındadır. Konu başlıkları ve mühim görülen yerler kırmızı renkle yazılmış bu risâlenin sayfa kenarlarında ana metinde ihtisaren zikredilmiş bazı meseleler ile bahsi geçmeyen bir kısım mühim bilgiler kimi zaman kaynak belirtilerek kimi zaman da sadece bilgi verilmek suretiyle yer almaktadır.

Şerh içinden bazı cümleler:

Başlık: 82/b

هذه رسالة أصول الحديث

Besmele ve Hamd'den sonra: 82/b

و بعد لما قسم اهل الحديث و اهل الأصول سنة المصطفى بتقسيمات شتى على حسب رأيهم

Şerhin Bitişi: 84/b

كذا في المفاتيح فمنه الرسالة مفيدة في علم الحديث ... عمر جليبي الشهير يكان ... عبد ... احمد بن عبد الله بن إدريس عفى الله لهم السنة تسع و عشرين و مائة و الف

## 1.2.Usûlu'l-hadîs

Risâlenin bir diğçer nüshası yine Millî Kütüphaney Yazmalar Koleksiyonu A 5567/4 arşiv numarası altında kayıtlıdır ve dört varaktan oluşmaktadır. 140 varaklık bir risâle mecmuasının içerisinde 19a-22a varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin herbir varağı 20 satırdan müteşekkil olup nesih kırması yazı türü kullanılmıştır. 1282 senesinde Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed Çemaşî tarafından istinsah edilmiştir. Diğçer nüshalardan farklı olarak; eserin bitiminden sonra ayrı bir paragraf halinde ehl-i hadis içerisinde yaygın olarak kullanılan 31 hadis terimi ismen verilmiştir. Sayfa kenarlarında da ana metinde yer alan meselelere dair bazı izahât mevcuttur.

Şerh içinden bazı cümleler:

Başlık: 19/a

هذا أصول الحديث

Besmele ve Hamd'den sonra: 19/a

و بعد لما قسم اهل الأصول وأهل الحديث سنة المصطفى بتقسيمات شتى على حسب رأيهم

Şerhin Bitişi: 22/a

تم الكتاب بعون الله الوهاب في يد محمد بن عبد الرحمن بن محمد الجماشي...

### 1.3.Adana Nüshası

Herhangi bir başlıklandırmanın olmadığı nüshanın Ömer Çelebi'ye aidiyeti, eserin son kısmında yer alan ifadelerden anlaşılmaktadır. Milli Kütüphane Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu içerisinde 1141/22 arşiv numarasında kayıtlıdır. 1158 senesinde Mehmed b. Hasan eliyle istinsah edilmiştir. Risâle 188 varaklık bir kitap içerisinde 144a-146a varakları içerisinde yer alır. Her sayfa 20 satır olup, önemli görülen yerler ile konu başlıkları kırmızı ile renklendirilmiştir. Yazı stili olarak da ta'lik kırması kullanılmıştır.

Şerh içinden bazı cümleler:

Başlık: 144/a

-

Besmele ve Hamd'den sonra: 144/a

و بعد لما قسم أهل الحديث و أهل الأصول سنة المصطفى بتقسيمات شتى على حسب رأيهم

Şerhin Bitişi: 146/a

كذا في المفاتيح هذه رسالة مفيدة لعلم الحديث لمولانا عمر الجلبى الشهير ... على يد محمد بن حسن عفى الله لهم بإحسان في يوم الثلث في يوم الأضحية ... في سنة ثمانية و خمسة و مائة و الف

### 1.4.Tokat Nüshası

Tıpkı Adana Nüshası'nda olduğu gibi herhangi bir başlıklandırma yapılmamıştır. Eser Milli Kütüphane içerisinde Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda bulunmaktadır. Arşiv numarası 60 Zile 15/3 olarak kaydedilmiştir. 3 varaktan oluşan bu nüsha tek bir müstensih eliyle kaleme alınmış olup 107 varaklık bir çalışmanın 104b-107a varakları arasında yer alır. Risâlenin her bir sayfası 25 satırdır ve Ali Fevzi b. Ömer tarafından istinsah edilmiştir. Nesih yazı stili kullanılmıştır.

Şerh içinden bazı cümleler:

Başlık: 104/b

-

Besmele ve Hamd'den sonra: 107/a

و بعد لما قسم أهل الأصول وأهل الحديث سنة المصطفى بتقسيمات شتى على حسب رأيهم

Şerhin Bitişi: 146/a

فلا يقال هذا مدرج إلا بدليل واضح يمت الرسالة الشريف بعون الله تعالى

### 1.5.Manisa Nüshası

Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzâde Koleksiyonu'nda 45 Ak Ze 1403/1 arşiv numarası altında yer alan bu nüsha; 85 varaklık bir mecmuanın 1b-5a numaralı varakları arasındadır. Her sayfa 19 satırdan müteşekkildir ve konu başlıkları kırmızı ile renklendirilmiştir. Müstensihe ve istinsah tarihine dair herhangi bir bilginin bulunmadığı bu nüshayı diğerlerinden ayrı kılan husus, ana metinde farklı pasajların yer



alıyor olmasıdır. Kezâ, risâlenin sonunda sanki çalışmanın devamı gibi gözüken tek sahifelik usûle dair bazı konuların yer aldığı bir bölüm bulunmaktadır. Yukarıda bahsi geçen milli kütüphane nüshasındaki ziyadeden farklı olarak bu ziyadeler metnin aslındadır. Barındırdığı ciddi farklılıklardan dolayı bu nüshayı tahkîk esnasında ayrıca değerlendirmeyi uygun gördük.

Şerh içinden bazı cümleler:

Başlık: 1/b

-

Besmele ve Hamd'den sonra: 1/b

و بعد لما قسم أهل الأصول وأهل الحديث سنة المصطفى بتقسيمات شتى على حسب رأيهم

Şerhin Bitişi: 5/a

و منها المدبج و هو رواية الأقران سنا و سندا عن الآخر و اكتفى الحاكم بالمقاربة في السند و إن

تفاوت الإسناد

## 2. RİSÂLE'NİN MUHTEVÂ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ömer Çelebi, Ehl-i hadîs ile usûl-i fıkıhçıların "Sünnet"i kendi ıstılah ve görüşleri muvâcehesinde belli bir sınıflandırmaya tâbi tuttuklarını belirtir. Daha sonra söz konusu bu risâleyi yazmasının gerekçelerini ifade eder. Kendisine göre, yukarıda ismi geçen her iki grubun usûl-i hadîse dair

görüşlerini birlikte ele almak, ilgili prensiplerin daha kolay öğrenilmesini sağlayacaktır.

Risâlede ifade edildiği şekliyle usûl-i fıkıhçılar nezdinde sünnet; mürsel ve müsned şeklinde ikiye ayrılır. Senedinde inkıtâ olmayan rivayet *müsned*; senedinin herhangi bir yerinde bir veya daha fazla kopukluk bulunan rivayet ise *mürsel*dir. Burada Ömer Çelebi, Hanefî kimliğini ön plana çıkarıp İmam Malik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) gelen bir habere de dayanarak, mürsel rivayetin müsned rivayetten mezhebi katında daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Daha sonra da bu görüşünü destekler mahiyette Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) bir sözüne yer verir. Devamında da mürsel hadisin makbul olması için gerekli şartları zikreder.

Mürselin tanımlaması ve tasnifinin ardından müsned rivayeti değerlendirilir. Kendisi müsned hadisi; *mütevâtir*, *meşhûr* ve *âhâd* olmak üzere üç kısımda mütalaa eder. Burada da Hanefî çizginin yansımalarını görmek mümkündür. Zira mütevâtir tanımlamalarında Ehl-i hadis nazârında akla gelen ilk rivayet, "Men Kezebe" hadisi iken; Ömer Çelebi, mütevâtir hadise örnek olarak tıpkı Hanefî usûlcülerin yaptığı gibi; beş vakit namaz, namazın rekâtları, zekatın miktarı gibi ilm-i zarûrî icab eden ve münkirini küfre götüren amelleri gösterir. Meşhûr tanımlamasında da usûl-i fıkıhçıların eğilimlerini net bir şekilde görebiliriz. Buna göre meşhûr hadis; ehl-i hadis kendi kıstasları içerisinde sınırlarını belirlemiş olduğu,

"en az üç isnadla rivayet edilen ancak tevatür derecesine erişmeyen hadisler"<sup>4</sup> değil; bilakis aslı itibarıyla âhâd haber olmakla birlikte ikinci asırdan itibaren yalanlanamayacak kadar yaygınlığa ve kabule mazhar olan rivayetlerdir. Mütevâtir karşısındaki durumunu ve farkını, Cessâs (ö. 370/981) ve İsa b. Eban'dan (ö. 221/836) verdiği örneklerle izâh etmesi de aynı risalede benimsediği metodu göstermesi açısından kayda değerdir.

Eserde devamında, âhâd haber bahsine giren Ömer Çelebi öncelikle, onun ilim gerektirip gerektirmeyeceği üzerinde durur. Akabinde ise, âhâd haberi *muttasıl ve munkatı'* olarak ikiye ayırır. Munkatı' rivayeti de kendi içerisinde iki kısımda değerlendirir. Bunlardan biri, senet zincirinden bir râvinin ya açıkça (mu'dal, munkatı') ya da gizlice (mürsel, müdelles) eksilmesidir. Diğeri ise, rivayetin umûm-i belvâya muhalif kabul edilmesi ya da şâz olması gibi manevî inkitâyla ma'lûl bulunmasıdır.

Usûl-i Fıkıhçılarının bu tasnifinin ardından muhaddislerin tasnifine geçen Ömer Çelebi hadisi; *müsned, mürsel, munkatı'* ve *mu'dal* olmak üzere dörde ayırır. Daha sonra, kaynak itibarıyla hadisi; *merfû', mevkûf* ve *maktû'* olarak sınıflandırır. Keza; *mütevâtir, mevzû* ve *müsned* şeklinde farklı bir ayrıma daha gider. Mevzû hadisi tanımlarken te'vîl edilemeyecek

<sup>5</sup> Müctebâ, Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, haz. Halil Öztürk, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 219-221.

surette hakikate muhalif olması şeklinde bir kayıt koşması rivayet değerlendirmelerinde metin temelli bir yaklaşım sergilediğine dair ipuçları sunmaktadır.

Bu değerlendirmelerden sonra müteahhir ulemanın yapmış olduğu *sihâh-hısân* ayırımına işaret eder. Tıpkı Begavî’de (ö. 516/1122) olduğu gibi, Buhârî ve Müslim’in hadislerini Sihâh; Kütüb-i Tis’a’nın diğer eserlerinde geçen hadisleri de Hısân olarak niteler.

Akabinde hadisleri, *meşhûr* ve *garîb* olarak farklı bir ayrıma tâbi tutar. Ancak burada meşhûr tanımlamasında hadisçilerden biraz ayrıldığı görülür. Zira Ömer Çelebi’nin ifade ettiğine göre meşhûr; birçok hadis hafızı tarafından rivayet edilip yaygınlık kazanan rivayettir. Garîb ise; bir hafızın rivayetinde tek kaldığı hadistir. Eğer sahabe râvisi meşhûr bir râvi değilse yine garîb olarak nitelenir.

Sihâh-hısân olarak nitelediği birinci gruptan sonra, ikinci kısım olarak da *sakîm* rivayetin tanımlamasını yapar. Buna göre sakîm; rivayetin lafzında icmâ’a ya da mütevâtir habere muhalif olmak gibi, izahı mümkün olmayan bir kusurun olduğu, ya da râvilerinin akidelerinde problemin bulunduğu rivayetlerdir. Burada dikkatimizi çeken husus; râvilerin adaletlerinden kaynaklı sekâmete Ömer Çelebi, *zayıf* ve *münker* tabirlerini kullanır. Dolayısıyla hadis usûlü içerisinde tanımı yapılmış münker kavramından çok, sözlük anlamı üzerinden bir değerlendirme yaptığı gözükmektedir.

Risâlenin devam eden kısımlarında, senetteki inkitâ bakımından hadisleri *mürsel*, *munkatı'* ve *mu'dal* olarak üçe ayırır. Sonrasında, *mechûl* rivayetin tanımlamasını yapar. Bir sonraki kısımda ise; hadisleri, *muhtasar* ve *mustaksâ* şeklinde ayrıma tabi tutar ve bu kavramları teker teker açıklar.

Son paragrafta ise, *müddrec* rivayeti diğer kısımlara nazaran biraz daha uzunca tanımlar. Müddrecin tespitinin zorluğundan ve bu konuda çok tartışmaların yapıldığından bahseder ve eser bu haliyle tamamlanır. Yukarıdan beri yaptığımız bu kısa tanıtım ışığında risâlenin fihristini oluşturacak olursak;

## 2.1.Ömer Çelebi'nin Usûl-i Hadîs Risalesi'nin Muhteviyatı

### 1. USÛL-İ FIKİHÇİLERE GÖRE HADİS

- 1.1. Mürsel
- 1.2. Müsned
  - 1.2.1. Mütevâtir
  - 1.2.2. Meşhûr
  - 1.2.3. Âhâd
    - 1.2.3.1. Muttasıl
    - 1.2.3.2. Munkatı'

### 2. MUHADDİSLERE GÖRE HADİS

- 2.1. Birinci Taksim
  - 2.1.1. Müsned
  - 2.1.2. Mürsel
  - 2.1.3. Munkatı'
  - 2.1.4. Mu'dal
- 2.2. İkinci Taksim

- 2.2.1. Merfû'
- 2.2.2. Mevkûf
- 2.2.3. Maktû'
- 2.3. Üçüncü Taksim
  - 2.3.1. Mütevâtir
  - 2.3.2. Mevzû
  - 2.3.3. Müsned
- 2.4. Dördüncü Taksim
  - 2.4.1. Sihâh ve Hısân
  - 2.4.2. Meşhûr
  - 2.4.3. Garîb
  - 2.4.4. Sakîm (zayıf ve münker)
- 2.5. Beşinci Taksim
  - 2.5.1. Mürsel
    - 2.5.1.1. Munkatî' ve mu'dal
    - 2.5.1.2. Mechûl
- 2.6. Altıncı Taksim
  - 2.6.1. Muhtasar
  - 2.6.2. Musteskâ
  - 2.6.3. Müdrec

## RİSALENİN TAHKİKİLİ METNİ

## التحقيق:

[١ ظ] الحمد لله رب العالمين مرسل الأنبياء والمرسلين ليكونوا مبشرين للمؤمنين ومنذرين لقوم كافرين. والصلاة والسلام على سيد الورى محمد المصطفى الذي ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وعلى إخوانه من سائر الأنبياء وعلى آله وأصحابه الذين هم كالنجوم في السماء من اقتداهم فقد اهتدى

6

وبعد، لما قسم أهل الأصول وأهل الحديث<sup>7</sup> سنة المصطفى عليه الصلاة والسلام بتقسيمات شتى على حسب رأيهم واصطلاحهم. أردت أن أجمع<sup>8</sup> من كلامهم ما يسهل ضبط أقوالهم. قال الأصوليون: السنة نوعان: مرسلا ومسند، لأنه إن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط التي بينه وبين الرسول عليه الصلاة والسلام فخبره مسند. وإن لم يذكرها وقال: "قال رسول الله" أو "فعل" يحذف واسطة<sup>10</sup> فخبره<sup>11</sup> مرسل.

فالمرسل من التابعي وتبع التابعي محمول على أنه وضع له الأمر وإستبان له الإسناد فلا يحتاج إلى ذكره وهو حجة عندنا وهو مذهب مالك وإحدى الروايتين عن أحمد. وهو فوق<sup>12</sup> المسند<sup>13</sup> الذي ليس بمتواتر ولا شهور عندنا؛<sup>14</sup> لأنه من إشتهر عنده الحديث بأن سمع بطرق صحيحة طوى الإسناد للوضوح عنده وقال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" [٢ و] حتى قال الحسن البصري: "إذا أجمع<sup>15</sup> أربعة من الصحابة لي أرسلته

٦ د. إفتداهم

٧ م. د: أهل الحديث و الأصوليين

٨ إستجمع

٩ دل + قال

١٠ م: الوسائط ل ت+ أو يحذف الوسائط

١١ م: فخير، ل ت: فخبره

١٢ د. الموقف

١٣ م: السند

١٤ م دل ت- ليس بمتواتر ولا شهرة

١٥ ل ت: إجتمع

إرسالاً" فدل كلامه على أن الإرسال دليل الوضوح، وعلى أن الراوي إذا لم يتضح الأمر عنده بأن بلغه<sup>16</sup> من واحد وممن في حكمه<sup>17</sup> أسنده إليه ليتحملة على<sup>18</sup> ما تحمل عليه.<sup>19</sup>

وأما مراسيل من دون هؤلاء، فقد<sup>20</sup> قالوا لا تقبل لظهور الفسق في هذه القرون إلا من إشتهر أنه لا يروي الحديث إلا عن ثقة.<sup>21</sup>

والمسند ثلاثة أقسام:

أحدها<sup>22</sup> المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعد التهم ويدوم هذا الحد في كل عصر<sup>23</sup> إلى أن يتصل برسول الله، مثل نقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكاة.<sup>24</sup> وهذا القسم<sup>25</sup> يوجب علم اليقين بنمذلة العيان<sup>26</sup> علمًا ضروريًا يكفر منكروه.<sup>27</sup>

وثانيها المشهور وهو ما كان من الأحاد في الأصل ثم اشتهر<sup>28</sup> من قرن الثاني ومن بعدهم<sup>29</sup> فصار<sup>30</sup> ينقله قوم<sup>31</sup> في كل عصر<sup>32</sup> لا يتوهم<sup>33</sup> تواطؤهم على الكذب<sup>34</sup> لأن<sup>35</sup> قرن الثاني<sup>36</sup> والثالث<sup>37</sup> قوم ثقات<sup>38</sup> بشهرة

16 م، د: سمعه

17 م: في احد

18 ل - ت: على

19 م د ت: عنه

20 م، د ل ت + فقد اختلف فيها

21 م د ل ت+ مثل إرسال محمد بن حسن

22 م: د: الأول

23 م د ل ت: عهد

24 م د+ وما يشبهه ذلك ل ت+ و ما أشبه ذلك

25 م د: و انه

26 م، د: - علم اليقين بنمذلة العيان

27 م د ل ت: و من أنكره لم يعرف دينه و دنياه و يكفر

28 ت: انتشر

29 ت- من قرن الثاني و من بعدهم

30 م د ت - من قرن الثاني و من بعدهم فصار د+ مضارعة

31 ل ت ينقله قوم

32 ل ت- في كل عصر

33 م، د: لا يتصور

34 ل + وهم القرون

35 ت: وهم

36 ل + بعد الصحابة

37 م ل+ و من بعدهم و ذلك ل ت: و من بعدهم و اولئك

38 م ت + الائمة



الرسول عليه السلام بالخيرية فيقبولهم وروايهم صار<sup>39</sup> بمنزلة المتواتر. حتى قال الجصاص أنه أحد قسسي المتواتر.<sup>40</sup> يضلل جاحده ولا يكفر<sup>41</sup> فصحت به الزيادة على الكتاب وهي نسخ عندنا، مثل حديث الرجم والمسح<sup>42</sup> والتتابع في صيام كفارة اليمين، لما<sup>43</sup> كان [٢ ظ] من الأحاد في الأصل، ثبت<sup>44</sup> شهية سقط بها<sup>45</sup> علم اليقين وأفاد<sup>46</sup> علم الطمأنينة.

والثالث:<sup>47</sup> خبر الواحد وهو الذي يرويهِ الواحد أو الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه<sup>48</sup> بعد<sup>49</sup> أن يكون<sup>50</sup> دون التواتر والمشهور<sup>51</sup> وهو حجة للعمل في الدين والدنيا إذا كان مقارنا بالشروط المذكورة في الأصول<sup>52</sup> لقوله تعالي فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو اسم للواحد فصاعدا؛ ولأن خبر الواحد يفيد غلبة الظن وإيها توجب<sup>53</sup> العمل لعدم توقفه على اليقين،<sup>54</sup> بخلاف العلم فإنه موقوف على اليقين.<sup>55</sup>

<sup>36</sup> م ل ت - بشهرة الرسول عليه السلام بالخيرية فيقبولهم وروايهم ثار؛ م ل ت + لا يهتمون بالكذب فصار شهادتهم وتصديقهم

<sup>40</sup> دل ت + وقال عيسى بن أبان ...

<sup>41</sup> م د + وهو الصحيح عندنا ت- فصحت الزيادة به على الكتاب و هي نسخ عندنا

<sup>42</sup> م دل ت + على الخف

<sup>43</sup> م + وهو ما ل ت + وهو لما

<sup>44</sup> م ل ت + به

<sup>45</sup> م - بها

<sup>46</sup> د + إفادة

<sup>47</sup> ل ت: وثالثها

<sup>48</sup> م د - لاعبرة للعدد فيه

<sup>49</sup> ت - بعد

<sup>50</sup> م: يليق

<sup>51</sup> م ل ت: المشهور والتواتر

<sup>52</sup> م دل ت - اذا كان مقارنا بشروط المذكورة في الاصول

<sup>53</sup> د يوجب

<sup>54</sup> م د + بيقينه و الشهرة هو و انما اقتصت في العدل لا في الدعوى يعارضه الا نكارا والسخ شهدة فقد ترجح جهة الصدق لكن عارضت شهادة الصدق الامر فإن الذم خلقت في الاصل برئة و على الحقوق عرية فلا بد من الشاهد ليليق شغلها بحجة توبته ل ت: بيقين و الشهادة هو وانما اقتصت بالعدل؛ لأن الدعوى يعارضها إلا نكارا فإذا إلى بشاهد فقد ترجح جهة الصدق لكن عارضت شهادة الأصل فإن الذم خلقت في الاصل برئة و على الحقوق عرية فلا بد من شاهد ليكون شغلها بحجة

<sup>55</sup> م دل ت - بخلاف العلم فإنه موقوف على اليقين

ثم 56 خبر الواحد<sup>57</sup> إما متصلا<sup>58</sup> إليه عليه السلام أو منقطعا عنه ع م<sup>59</sup> صورة وهي<sup>60</sup> المرسل<sup>61</sup> أو معني<sup>62</sup> وهو على نوعين؛<sup>63</sup> منقطع لنقصان في الراوي بفوات شرط من شرائط<sup>64</sup> من العدالة والإسلام والعقل<sup>65</sup> والضبط.<sup>66</sup>

ومنقطع بعارضته دليل أقوى<sup>67</sup> منه أو بكونه شاذ فيما يعم به البلوى، كحديث الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الركوع أو بإعراض الأئمة من الصحابة.<sup>68</sup> فإنهم أصول في نقل الدين إلينا فأعرضهم عن حديث يدل على أنه غير صحيح<sup>69</sup>

وقسم<sup>70</sup> المحدثون السنة إلى مسند ومرسل ومنقطع ومعضل؛ لأنه إن ذكر الراوي الذي [و] ليس بصحابي جميع الوسائط التي بينه وبين الرسول<sup>71</sup> عليه السلام فمسند.<sup>72</sup> وإن ترك واسطة الواحدة<sup>73</sup> فمنقطع. وإن ترك واسطة فوق الواحد فمعضل. وإن لم يذكر الواسطة أصلا فمرسل. كذا في التلويح.

56 م د - ثم

57 م د ل ت + مطلقا

58 م د ل ت: أن يكون متصلا

59 م + و المنقطع اما ان يكون صورة او منقطعا معنى و إن كان منقطعا صورة ثم المنقطع ل+ و المنقطع اما ان يكون منقطعا ت- عنه صورة وهي المرسل او معني

60 م ل - و هو

61 م + مر البحث والمنقطع ل+ وقد مر بحثه أو منقطعا

62 م ل ت+ وإن كان متصلا صورة

63 م ل ت + أحدها

64 م, د ل ت + ذكرت في الاصول

65 م د ل ت: والضبط و العقل

66 م ل+ و ثانيهما

67 م د الاقوى ت- اقوى

68 م, د+ عنه رضي الله عنهم اجمعين ل+ عنه

69 م د ل - فإنهم اصول في نقل الدين إلينا فأعرضهم عن حديث يدل على انه غير صحيح

70 م ل- قسم

71 م د ل النبي

72 م د ل فالخير مسند

73 م, د - فمنقطع و ان ترك واسطة فوق الواحدة ل+ بين الرويتين

قسموها<sup>74</sup> بتقسيم آخر فقالوا السنة إما<sup>75</sup> مرفوع أو موقوف أو مقطوع.<sup>76</sup> والمرفوع<sup>77</sup> ما أضيف إليه عليه السلام<sup>78</sup> خاصة قولاً مثل أن يقول الراوي قال رسول الله أم كذا<sup>79</sup> أو فعلاً مثل أن يقول فعل عليه السلام كذا<sup>80</sup> أو بتقريباً مثل أن يقول فعل هذا الفعل في زمنه عليه السلام فلم يرد<sup>81</sup> والموقوف ما أضيف إلى الصحابي<sup>82</sup> كذلك.<sup>83</sup> مثل أن يقول قال الصحابي كذا أو فعل كذا أو فعل عنده كذا فلم يرد.<sup>84</sup> والمقطوع ما أضيف إلى التابعي أو تابعيه.<sup>85</sup> كذلك كذا في الهروي.<sup>86</sup>

وقالوا<sup>87</sup> أن ما نقل عنه عليه السلام<sup>88</sup> ثلاثة: ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما لا<sup>89</sup> يعلم حاله منهما.

فالأول<sup>90</sup> خبر بلغت في رواة<sup>91</sup> في كل طبقة مبلغاً أحال العقل توافقهم على الكذب ويسمي متواتراً.<sup>92</sup> والثاني ما يخالف قطعياً ولم يقبل التأويل أو كان متضمناً لما يتوفر الدواعي على نقله وإشاعته إما لغرابته أو لكونه أصلاً في الدين ولم يتواتر ولم يشتهر<sup>93</sup> ويسمى [ظ3] موضوعاً، والثالث ثلاثة<sup>94</sup>: لأنه إما راجح الصدق أو راجح الكذب أو مساوي الطرفين

<sup>74</sup> م: وقسم العلماء السنة ل: وقسموا السنة أيضاً

<sup>75</sup> م: د - فقالوا السنة

<sup>76</sup> م: د: إلى المرفوع وموقوف ومقطوع

<sup>77</sup> م: د: فللمرفوع

<sup>78</sup> م: د: ل إلى رسول الله صلعم

<sup>79</sup> م: د: ل ت - مثل أن يقول الراوي قال رسول الله أم كذا

<sup>80</sup> م: د: ل ت - مثل أن يقول فعل عليه السلام كذا

<sup>81</sup> م: د: ل ت - أن يقول فعل هذا الفعل في زمنه عليه السلام فلم يرد

د: ل + متصل كان أو منقطعاً أو معضلاً أو مراسلاً

<sup>82</sup> م: د: الصحابة

<sup>83</sup> م - مثل أن يقول قال لـصحابي كذا أو فعل كذا أو فعل عنده كذا فلم يرد

<sup>84</sup> د: ل ت - مثل أن يقول قال لـصحابي كذا أو فعل كذا أو فعل عنده كذا فلم يرد

<sup>85</sup> م: دونه ل ت: أو من دونه

<sup>86</sup> م: د - كذا في الهروي

<sup>87</sup> د: ل ت: قال أهل الحديث أعلم إن

<sup>88</sup> م: د ت: عن رسول الله صلعم

<sup>89</sup> م: ت - لا

<sup>90</sup> ل ت: والأول

<sup>91</sup> م: د - في ل ت: رواته

<sup>92</sup> ل: تواتراً

<sup>93</sup> م: د - ولم يشتهر

<sup>94</sup> د: ل ت + أقسام

فالأول<sup>95</sup> ما سلم لفظه من ركافة وخلل ومعناه من مخالفة القطعي ويعلم إسناده إليه عليه السلام<sup>96</sup> بعنونة ثقات معلوم العدالة وسمي صحيحاً أو<sup>97</sup> مسنداً هذا الإصطلاح المتقدمين.<sup>98</sup>

والمتأخرين قسموا<sup>99</sup> هذا القسم على نوعين صحاح وحسان؛ لأنه إن كان<sup>100</sup> رواية الحديث مثنى أو أكثر إلى الصحابي المشهور بالرواية عنه ع م<sup>101</sup> يسمى صحاحاً، كالأحاديث التي أوردها الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجوفي البخاري والإمام أبو الحسن مسلم بن حجاج القشيري في كتابيهما. وإن<sup>102</sup> رواية الحديث فرادى في كل طبقات<sup>103</sup> أو بعضها إليه<sup>104</sup> يسمى حساناً كالأحاديث التي أوردها الإمام أبو داود سليمان بن أشعث السجستاني والإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن علي النسائي والإمام أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني والإمام أبو عيسى<sup>105</sup> الترمذي والإمام أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي<sup>106</sup> في كتبهم. وعلى هذا الاصطلاح<sup>107</sup> البغوي في المصابيح والصحاح أرجح عند التعارض<sup>108</sup> من الحسان<sup>109</sup>

وقسموا<sup>110</sup> هذا القسم<sup>111</sup> [و٤] بتقسيم آخر إلى قسمين لأنه إن كان الحديث مما دونه الحفاظ وشاع فيما بينهم يسمى مشهوراً. وإن انفرد به حافظ واحد<sup>112</sup> يسمى غريباً. وقد يطلق<sup>113</sup> على ما رواه التابعي عن صحابي لم يكن مشهوراً بالرواية عنه عليه السلام.

<sup>95</sup> م: ل و الأول

<sup>96</sup> م د ت: إلى رسول الله صلعم

<sup>97</sup> ل ت: و

<sup>98</sup> م د ل ت - هذا الإصطلاح المتقدمين

<sup>99</sup> م د ل ت: وقد قسم المتأخرون من أهل الحديث

<sup>100</sup> ت+ من

<sup>101</sup> ل ت: عن النبي

<sup>102</sup> ل ت+ كان

<sup>103</sup> ل ت: الطبقات

<sup>104</sup> م د ل ت+ إلى الصحابي المشهور بالرواية

<sup>105</sup> ل+ محمد بن عيسى

<sup>106</sup> م د ل+ السمرقندي

<sup>107</sup> ل+ الإمام

<sup>108</sup> م د+ رجح

<sup>109</sup> م د+ لتأكيد الظن في الأول ل+ لتأكيد الظن في الأول

<sup>110</sup> م د: وقد قسم ل: وقد قسمهم

<sup>111</sup> ل: المقسم م ل+ أيضاً

<sup>112</sup> م د ل+ ولم يذكره غيره

<sup>113</sup> م ل+ الغريب

والثاني ما يكون في لفظه ركائة أو خلل لا يحسن إصلاحه أو في معناه خلل بأن<sup>114</sup> يكون على خلاف آية أو خبر متواتر أو إجماع ويسى سقيما. أو في أحد رواية قدح وتهمة<sup>115</sup> ويسى ضعيفا ومنكرا وقد يطلق عليه السقيم<sup>116</sup> أيضا.

والثالث ما لا يكون<sup>117</sup> في متنه علة ولا في رواته خلل ولكن بعضهم<sup>118</sup> لم<sup>119</sup> يعلم بعينه أو بوصفه.<sup>120</sup> والأول إن كان هو الصحابي يسى<sup>121</sup> مرسلا وإن كان غيره يسى منقطعاً وإن كان كليهما يسى معضلاً. والثاني ما لا يعرف عدالة رواته ويسى مجهولاً والمنقطع والمعضل لا استدلال بهما. وفي<sup>122</sup> المجهول خلاف.<sup>123</sup>

وقسموا السنة أيضا<sup>124</sup> إلى مختصر<sup>125</sup> وهو الذي روى بعضه وترك بعضه. ومستقصى وهو<sup>126</sup> الذي روى جميعه.<sup>127</sup>

ومن الأحاديث المدرج وهو<sup>128</sup> الذي ووقع فيه لفظ من كلام الصحابي أو التابعي،<sup>129</sup> وإنما يميز<sup>130</sup> كلامهما<sup>131</sup> من كلامه ع<sup>132</sup> بأن يروي ذلك الحديث رجل آخر من ذلك الراوي ويقول: "قال لي فلان الذي أروي<sup>133</sup>

<sup>114</sup> م + د مثل ان

<sup>115</sup> م + د في عقيدته

<sup>116</sup> ل: السقيم عليه

<sup>117</sup> م: يجوز

<sup>118</sup> م دل: رواته

<sup>119</sup> د+ يكن

<sup>120</sup> م + ل+ لم يعلم وضعه

<sup>121</sup> م + ل+ الحديث

<sup>122</sup> م, دل + المرسل و

<sup>123</sup> ل+ إنتهى

<sup>124</sup> م دل: - السنة أيضا

<sup>125</sup> م + د + والمستقصى المختصر وهو الحديث الذي ل + والمستقصى المختصر و

<sup>126</sup> م + الحديث

<sup>127</sup> م دل + من غير ان يترك منه شئ

<sup>128</sup> م + الحديث

<sup>129</sup> م, دل+ ليظن السامع انه من جملة ذلك الحديث

<sup>130</sup> م, د: يعرف تميزه ل: وإنما يعرف تميز

<sup>131</sup> م, دل+ كلام الصحابي و التابعي

<sup>132</sup> م ل: كلام النبي صلى الله عليه و سلم

<sup>133</sup> د: روى

عنه هنل الءءءء <sup>134</sup> [ءظ] إن هنا اللفظ من كلامي <sup>135</sup> واذا وقع إءءلاف كءئر <sup>136</sup> بئن ءءءء <sup>137</sup> إلا فف أفاظها فلا فقال هنا مءرء إلا بءلبل واضء. <sup>138</sup>

<sup>134</sup> د: + ان هنا الءءءء  
<sup>135</sup> د: كلام م، د + و إما إذا روى احد ءءءءا او روى الاخرهءه الءءءء و ءءء لفظ فف ءءءء اءءءءا و لم بوءء ذلك اللفظ فف ءءءء اءر او ذلك اللفظ لا بوءء [لا بوءء] بققنا انه مءرء [ م: مءرء ] لا مكان ذلك اللفظ منه ءفظ الراوى الءى لفس ءءءءه ذلك الفظ وءء  
 ل + م، د + و إما إذا روى احد ءءءءا و روى اءر ذلك الءءءء و ءءء لفظ فف ءءءء اءءءءا و لم بوءء ذلك اللفظ فف ءءءء اءر فءلك اللفظ لا بوءء بققنا انه مءرء لا مكان سقوء ذلك اللفظ منه ءفظ الراوى الءى لفس ءءءءه ذلك الفظ

<sup>136</sup> م، كسرة

<sup>137</sup> م دل + الءءءء المروبة عن النبى صلعم

<sup>138</sup> ءءء نساء ء بقله: كءا فف المفاءء هءه رسالة مفبءة لعلم الءءءء لمولانا عمر الءبلى الشبئر فكان على بء مءءء بن ءسن عفى الله لهم باءسان فف بوم الءلء فف بوم الأضعب فف سنة ءمانبة و ءمسة و مأة و الف ءءء نساء م بقله: كءا فف المفاءء فمفه الرسالة مفبءة فف علم الءءءء لمولانا عمر ءبلى الشبئر فكان ... عبء ... اءءء بن عبء الله بن إءربس عفى الله لهم السنة ءسع و عشرين و مائة و الف ءءء نساء ل بقله: ءم الءءءب بعون الله الوهاب فف بء مءءء بن عبء الرءمن بن مءءء الءماءى فف أوائل رببع الأول من بوم العاشر سنة إءنى وءمانبن و مآببن و ألف. ءءء نساء ء بقله: ءءء الرسالة الشربفة بعون الله ءعالى.

## Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. *Bursalı İsmail Belîğ*. Ankara: Gazi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1985.
- Abdülhay Leknevî. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: y.y., 1324.
- Aşıkpaşazâde Derviş Ahmed, *Tevârihi Âli Osman*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- Ateş, Hacer. "Tekirdağ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 360. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 245. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bağdatlı İsmail Paşa, Hediye-tü'l-ârifin esmâü'l-müellifin, (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts), 2: 199; Baldırzâde, Ravza, 179.
- Baldırzâde Selîsî Şeyh Mehmed. *Ravza-i Evliyâ*. haz. Mefail Hızlı. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Baltacı, Cahit, "Hamîdüddin Efendi, Efdalzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 476. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teşkilat-Tarih)*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Bedir, Murteza. "Züfer b. Huzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 529. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Nşr. A. Fikri Yavuz. İstanbul: Meral Yayınları, 1915.
- Erkan, Mustafa. "Gülzâr-ı İrfan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 260. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Erünsal, İsmail E. "Kütüphane" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 24. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Erünsal, İsmail E., *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991.
- Gökbilgin, M. Tayyip. *Edirne ve Paşa Livâsı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Gül, Ahmet. *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Öğretim ve Bunlar Arasında Dârü'l-Hadislerin Yeri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tacü't-tevârih*. haz. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- İpşirli, Mehmet, "Medrese" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28: 330. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İsmail Hamî Danişmend. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1947.
- Kâtib Çelebi, *Silmü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, Thk. Mahmud Abdulkadir Arnavut. İstanbul: Mektebetü İrsika, 2010.

- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1943.
- Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 252. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Lekesiz, Hulusi. *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1989.
- Mecdî Muhammed Efendi. *Hadâiku's-şekâyık*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Mefail Hızlı. *Bursa Medreseleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Özcan, Abdulkadir. "Molla Yegân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Şekâyiku'n-Nu'mâniyye*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-arabî, 1975.
- Uğur, Müctebâ. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. haz. Halil Öztürk. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Üzüm, İlyas. "Hatipzâde Muhyiddîn Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 463. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Hızırbey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 413. Ankara: TDV Yayınları, 1998.









# **John Hick. İnançların Gökkuşuğu : Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar**

## The Rainbow of Faiths : Critical Dialogues on Religious Pluralism

**Araştırma Görevlisi Tuğba TAŞDEMİR<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi/ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• tugba.tasdemir@omu.edu.tr • ORCID > 0000-0001-7625-0020

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Received:** 02 Ocak / January 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 09 Haziran / June 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 52 | **Sayfa / Pages:** 379-382

**Atıf/Cite as:** Taşdemir, T. "John Hick. İnançların Gökkuşuğu : Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52, Haziran 2022: 379-382.

**JOHN HICK. İNANÇLARIN GÖKKUŞAĞI: DİNSEL ÇOĞULCULUK ÜZERİNE ELEŞTİREL DİYALOGLAR. ÇEV. MAHMUT AYDIN, İSTANBUL: BİLGE KÜLTÜR SANAT YAYINLARI, 2012. 223 SAYFA. ISBN:9786055261238.**

1953-56 yılları arasında Prespiteryen Kilisesi'nde din görevlisi olarak çalışan ve 1967'de Birmigham Üniversitesi Teoloji bölümüne felsefe profesörü olarak atanan John Hick, Cornell, Cambridge ve Claremont Graduate üniversitelerinde dersler vermiştir. Kilise deneyimini akademik deneyimle birleştiren John Hick'in New York'taki Union Theological Seminary'de verilen *Auburn Konferansları* serisinin yayımlanmış versiyonu olan eserde, dinsel çoğulculukla ilgili ileri sürdüğü argümanlara yönelik yaklaşık otuz yıldır yapılan eleştiriler, felsefi ve teolojik itirazlara değinen filozof Phil ve teolog Grace ile karşılıklı diyaloglar şeklinde yanıtlanır.

Hick, günümüz Hıristiyanlarının zihnini meşgul eden “Kavrama, algılama ve tecrübi farklılığına rağmen diğer inançlarda da Tanrı olarak adlandırılan Nihai Gerçekliğin kabulü, kişinin inancına özgü Nihai Varlığını geçersiz kılar mı?”, “Her dinsel gelenekte mevcut olan çatışmacı hakikat iddiaları ışığında dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuğun yeri nedir?” gibi entelektüel sürece dayalı soruların yanıtlarının bulunmasını amaçlamıştır.

Eser, bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çoğulcu hipotezler, ikinci bölümde post-modernist ve diğer tenkitler, çatışan hakikat iddiaları, üçüncü bölümde hakikat, tarif olunamazlık ve ölçütler, dördüncü bölümde inkarnasyon (Tanrının İsa'nın vücudunda beden bulması) ve biriciklik, beşinci bölümde kurtuluş, misyon ve diyalog ile son bölümde diğerleri arasında kendini doğru bir din olarak gören Hıristiyanlık ele alınmaktadır. İkinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci bölüm, filozof Phil ve teolog Grace ile röportaj biçiminde olduğundan diğer iki bölümden farklılık göstermektedir.

Yazar, eserin giriş bölümünde, bireylerin sahip olduğu dinin büyük oranda kültür tarafından şekillendiği ve genellikle delil ve argümanlara dayanmadığından zıt delil ve argümanların din değişimine neden olmayacağı kanaatindedir. Hick, “Çoğulcu Hipotezler” adlı birinci bölümle birlikte Başpiskopos Lefebvre'nin ultra muhafazakâr Katolik taraftarlarıyla bazı Protestan kökten dinci (fundamentalist) camialar tarafından benimsenen dinsel dışlayıcılığa ve İsa Mesih vasıtasıyla kurtuluşu ulaşılabileceği inancında kendini gösteren kapsayıcılığa eleştiriler yöneltir ve çoğulculuk kapsamında dinsel geleneklerin Tanrı'ya veya Nihai Gerçekliğe ulaşmada eşit geçerli yollar olduğunun anlaşılmasının yaratacağı değişimi vurgular.

Eserin ikinci bölümünde, Phil ile olan tartışmasında, dinsel çoğulculuğun yeni bir dışlayıcılık inşa ettiğine dair tenkitin ayrıntılı bir açıklamasını yapmıştır. Tenkite verdiği yanıtta Kant'ın analogisiyle dinsel geleneklerin *numenal* olan Gerçekliğin *fenomenal* tezahürleri olduğundan bahsederek bu iddianın asılsız olduğunu ortaya

koyar. Ayrıca, literal veya analogik olarak doğru olan şeyin, *Gerçeklik* hakkında mitolojik olarak doğru olduğunu, bu noktada kainatın kökeni, cennet ve cehennem gibi metafizik inançlardan ibaret olan çatışan hakikat iddiasının kurtuluş için gerçeğe dönüşmesinin gerekli olmadığını kabul etmemiz gerektiğini ifade eder.

Yazarın üçüncü bölümde ele aldığı konu “Kendi sonsuz ilahi gerçekliği içinde Nihai Varlık bilinebilir mi?” şeklindedir. Hick burada dinsel tecrübenin düşünsel bir tecrübe olarak sınırlı beşeri vasıtalarla bilinebileceğini belirtir. Gerçekliğe mukabelede bulunma açısından ise salvifik (kurtarıcı) dönüşümün belirleyici olduğundan bahseder. Ancak burada, yazarın manevi dönüşüme uğrayan insanlar arasına bir Aşkın Gerçeklik olmadığına inanan fakat özgeci davranışlarda bulunan bireyleri de dâhil etmesi bir belirsizliğe neden olmaktadır.

Eserin dördüncü bölümü, İsa Mesih’in Tanrı’nın inkarnasyonu olduğu söyleminden hareketle Hıristiyanlığın Tanrı’nın kendi dini olduğu inancını beraberinde getirdiğine odaklanmaktadır. Bu doğrultuda, İsa’nın bedeninin bir parçası olan Hıristiyanların Tanrı’yla ayrıcalıklı bir ilişkilerinin olduğu varsayılır. Hick’e göre bu inanış, anlaşılır olmaktan uzaktır, bir metafor olduğu göz önüne alınırsa açıklığa kavuşur.

Grace’in sorusuyla devam edersek şayet İsa, Kutsal Teslis’in beşer hayatı yaşayan ikinci şahsı değilse o zaman kimdir veya nedir? Hick’e göre İsa, Tanrı’nın varlığına ve mevcudiyetine açık, Tanrı bilinçliliğine sahip biridir. İsa’nın kendini Tanrı tarafından İsrailoğullarına gönderilen son peygamber olarak görmesi, Hick’in İsa’nın Tanrılaştırılmasının, diğer bir ifadeyle inkarnasyon doktrininin İsa’nın öğretisinde var olmadığı argümanı ile bağdaşır niteliktedir.

Eserin beşinci bölümünde, farklı dinsel geleneklerin kurtuluş ile ilgili izlediği yolda görülen farklılıkların ben merkezlilikten Gerçeklikte vuku bulan yeni bir merkezliliğe tedrici geçişin şekilleri olduğuna değinen Hick, gerçeklik ölçütünün manevi dönüşüm olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Dinlerin aydınlanma ve uyanmanın manevi dönüşüme doğru farklı yollarda hareket etmeye muktedir kılan marifetli vasıtalar olarak görülmesi gerektiğinden bahsederken, tüm dünyayı İslamlaştırmayı veya Hıristiyanlaştırmayı veya başka bir dine döndürmeyi öngören herhangi bir projeyi günümüzde barışa ve insan ailesinin çeşitliliğine hainlik olarak değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir. Tam da bu noktada, Hick’in ümidi, farklı dinsel geleneklerin ayırt edici bir şekilde kendi eşsizliklerini korurken karşılıklı değişim ve dönüşüme tabi olmalarıdır.

Eserin son bölümü olan altıncı bölümde ise “Hıristiyanlığın Değişen Karakteri” yorumlanmaktadır. Hıristiyanlığın gelecekte biri ağırlıklı olarak fundamentalist fakat bazı *evanjelik* ve ultra muhafazakâr unsurları da içeren, diğeri çok farklı grupları ihtiva eden liberal olmak üzere ikiye bölüneceğinden bahseden

Hick, iki Hıristiyanlığın aynı kilise çatısı altında birlikte yan yana varlığını devam ettirmesinin oldukça tercih edilebilir bir durum olduğunu ileri sürmektedir.

Yazar, eşine az rastlanır bir tarzda, iki jenerasyonluk bir zaman diliminde, Hıristiyanlığın ne çeşit bir şekil alabileceğine dair görüşlerinin yer aldığı “2056 Yılından Bir Bakış” adlı kısımda, genel hatlarıyla, özgürlük, feminizm ve çevre teolojilerinin temel mesajının kavranmış olacağından ilahi inkarnasyonun, teslisin ve kefaretin inancının söylemlerinde dile getirdiği üzere revize edileceğinden, geleneksel sakramentlerin (ayinler) sembolik bir eyleme dönüşeceği ve dinler arası işbirliğinin oldukça yaygın olacağından bahseder.

“Çoğulcu Bir Çağda Maneviyat” adlı diğer kısımda, dinsel çoğulculuğu benimseme noktasında manevi açıdan zenginleşmek için Babil Talmudu, Sih Kutsal Kitabı gibi diğer geleneklere ait eserleri okumamız gerektiğini ifade eder. Söz konusu zenginliğin dönüştürücü gücünün daha net görülmesini sağlamak amacıyla Mevlana gibi mistiklerin eserlerinden de şiirler ve hikâyeler paylaşır.

Son olarak, eserde, sade bir dil kullanılmamış olması, okuyucunun eseri anlamasını zorlaştırırsa da akıcı bir üslup ile yazılmıştır. Kitaplarda, makalelerde, yüksek lisans ve doktora tezlerinde yer alan dinsel çoğulculuğa dair felsefi ve teolojik eleştirileri etraflıca yanıtlaması ve geniş bilgi içeriğine sahip olması açısından konuya ilgi duyan okuyucunun yararlanabileceği bir eserdir.





## **Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlaki Erdemler**

### Moral Virtues That a Muslim Should Obtain

**Yüksek Lisans Öğrencisi Onur USTA<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi/ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• ustalardanonur@gmail.com • ORCID > 0000-0002-6867-439X

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Received:** 20 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 18 Mayıs / May 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 52 | **Sayfa / Pages:** 383-386

**Atf/Cite as:** Usta, O. " Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlaki Erdemler " *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 383-386.

**MÜSLÜMANIN EDİNMESİ GEREKEN AHLAKİ ERDEMLER**  
**PROF. DR. CAFER SADIK YARAN (ANKARA: DİB YAYINLARI, 2018)**

**MORAL VIRTUES THAT A MUSLIM SHOULD OBTAIN**

Erdem, ahlaken değerli görülen ve sahibini üstün kılan huy ve davranışlar olarak tanımlanmaktadır. Kişinin diğerleri üzerinde üstünlüğünü ve imtiyazlı oluşunu simgeleyen bir meziyet ve insanı mutluluğa götüren şey olarak da tarif edilmektedir. İslam ahlak literatürü incelendiğinde erdem kavramının fazilet kelimesiyle aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla erdem, “eksikliğin zıddı, fazlalık, üstün olmak, ihsan” gibi manalara da gelmektedir.

İslam dinine inanan ve bu inancın öngördüğü şekilde yaşamaya çalışan her Müslümanın İslam’ın teşvik ettiği erdemlere uygun olarak huy, davranış ve karakter edinmesi beklenmektedir. Bu erdemleri benimseyip içselleştirmesi, onun, niçin “yaratılmışların en şerefli” unvanını aldığını da açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda Müslümanın edinmesi gereken ahlaki erdemler, onu, hem Allah’ın inananlara yakıştırdığı üstünlüğe ulaştırabilecek hem de mutlu bir hayat sürmesini sağlayabilecektir.

Değerlendirmeye konu olan bu eser; İslam dininin nazari ve ameli ahlak alanında inananlarına öğütlediği, edinilmesini teşvik ettiği erdemleri ele alması açısından tanıtılmaya değer görülmüştür. Müslümanın bu erdemleri benimseyip içselleştirerek kendi şahsında erdeme dönüştürme çabasına yardımcı olması beklenen ve İslam ahlakı içerisinde ele alınan erdemlerin “yaklaşık olarak” neler olduğunun bilgisini sunan bir eserdir. Dolayısıyla eser felsefi ahlak alanında değil daha çok dini ahlak alanında değerlendirilebilecek bir öze sahiptir. İslam ahlakı alanında okumalarda bulunmak isteyenler için bir başlangıç noktası olarak düşünülebilir. Ayrıca bu eser, ilgili alanda kaleme alınmış; Ahmed Hamdi Akseki’nin *Ahlak Dersleri*, Mehmed Ali Aynî’nin *Ahlak Dersleri*, Ömer Nasuhi Bilmen’in *Yüksek İslam Ahlakı* gibi eserlere amaç ve içerik yönünden benzemekle birlikte hacim ve derinlik açısından mezkûr eserlerden ayrılmakta ve onlara bir “giriş metni” olmaktadır.

Cafer Sadık Yaran’ın kaleme aldığı ve editörlüğünü Muhammet Şevki Aydın’ın yaptığı *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlaki Erdemler* adlı kitap 2018 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından 244 sayfa olarak Ankara’da basılmıştır. Eser, editörün notu, önsöz, giriş ve yirmi altı bölümden oluşmaktadır.

Değerlendirmeye konu edindiğimiz bu eserin kaleme alınmasında iki ana amacın olduğu görülmektedir. Amaçlardan ilkinin “Editörün Notu”nda (s. 9-16) Aydın, “hem nazari hem de ameli ahlak alanında sürekli görüş ve bilgi üretme ihtiyacını karşılamak bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, oluşturulan bir komisyonun koordinasyonunda bu iki alana ilişkin yeni eserler yazılması



amacıyla çalışma başlattı.” (s. 15) şeklinde ifade etmektedir ve İslam’ın ameli ahlakına yönelik böylesi bir eserin yazılmasının kararlaştırıldığını söylemektedir. Aynı zamanda kitabın yazılma amaçlarından ilki olan bu düşünce, komisyon tarafından hazırlanması kararlaştırılan “Pratik İslam Ahlakı Serisi”nin öncelikle okunması gereken bir “giriş metni” olma özelliğini de esere vermektedir (s. 16).

Amaçlardan ikincisi ise yılın elli iki haftasına karşılık gelecek şekilde “çifte sıra dizilmiş 52 taşlı pırlanta” (s. 18) olarak tanımladığı erdemlerin işlenmesidir. Yaran, bunu “Ön Söz”de (s. 17-18) şöyle dile getirir: “İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde çalışırken daha yakın olan camileri atlar, Zeyrek Camiine giderdim Cuma namazları için. O zamanlar, bunca tarihi, mimari ve manevi önemi olan bu camide vaaz eden kimse yoktu ve bu da beni üzerti. Bir gün dönerken yanımdaki kişiye şöyle demiştim: “Keşke 52 erdemle işlendiği bir kitap yazabilsem de her hafta biri üzerine burada vaaz edebilsem...” Şimdi Samsun’da yaşayan biri olarak böyle bir arzum tabii ki yok. Ama yine de belki vaaz edebilecek genişlikte ve mükemmeliyette olmasa da 52 erdemlik bir kitap yazma hayalimin gerçekleşmiş olması sevindirici.” (s. 18). Aynı zamanda yazar, ele aldığı elli iki erdemi “çifte sıra dizilmiş pırlanta”ya benzeterek kitabın niçin yirmi altı bölümden oluştuğunu veciz bir şekilde bizlere ifade etmiştir.

Bölüm başlıkları iki erdemle birleşmesi ile oluşturulmuş, alt başlıklarında da bu erdemler ele alınmıştır. Öte yandan dikkat çeken bir başka husus ise bölümler arası geçişte, giriş yapılacak bölümdeki erdemlerle ilgili ayet ve hadisler ve yer yer Yunus Emre, Mevlâna, Mehmet Akif Ersoy gibi şairden sözler kullanılmıştır.

Yazar, giriş bölümünde Müslümanın şahsiyetinde somut ve gözlemlenebilir bir karakterin oluşumuna dair İslam’ın soyut ve teorik ilkelerinin etkisinden bahsetmektedir. Erdemlerin, genç ya da yetişkin, kadın ya da erkek, zengin ya da fakir, her Müslümanın üzerinde ışıltısı, parıltısı ve zarafetiyle göz kamaştırıcı ahlak ve karakter mücevherleri gibi olduğunu belirtmektedir. Bu da salih amel bağlamında erdemli bir ahlak hayatına dolayısıyla ahlakla imanın bağlantısını kurmaya Müslümanları götürmektedir. Fatır suresi 32. ayet-i kerimeden<sup>[1]</sup> hareketle Yaran, ahlaklılığın üç temel düzeyini dile getirmekte ve ahlaklılığın “ileri düzey bir yarış” (s. 22) olduğunu söylemektedir. Bu yarışın yemyeşil güzel mekanlarda, kalbi temiz insanlarla yapılan bir yarış olduğunu bununla birlikte kolay bir yarış olmadığını, her insanın göze alabileceği bir yarış olmadığını, bunun Kur’an’ın ifadesiyle “sarp yol”<sup>[2]</sup> benzediğini (s. 23) ifade etmektedir. Bu bağlamda “sarp yol”u yürümeye yardımcı olacak, İslam’ın asli kaynakları olan Kur’an ve hadisten ve aynı zamanda büyük ahlak alimlerimizin görüşlerinden yararlanarak oluşturduğu elli iki erdem-

[1] “Sonra biz o kitabı kullarımızdan seçtiklerimize miras kıldık. Onlardan kendilerine zulmederler var, onlardan orta yolu tutanlar var. Yine onlardan Allah’ın izniyle hayırlarda ileri gidenler var. İşte bu, evet bu, büyük erdemdir.” Fatır suresi 32. ayet-i kerimenin mealî eserinde kullanıldığı şekliyle yazılmıştır.

[2] Beled 90/10-19.

lik listeyi okuyucusuna sunmaktadır.

Bölümlerde ele alınan elli iki erdem şunlardır: Temiz kalplilik ve iyi niyetlilik, akıllılık ve vicdanlılık, doğruluk ve dürüstlük, hakkaniyet ve adalet, cömertlik ve iyilikseverlik, saygı ve sevgi, çalışkanlık ve helaliyet, haya ve iffet, şefkat ve merhamet, cesaret ve mertlik, sabır ve sekinet, ölçülülük ve dengelilik, temizlik ve düzenlilik, özgürlük ve hoşgörü, sorumluluk ve yükümlülük, alçak gönüllülük ve ağırbaşlılık, kardeşlik ve dostluk, barışseverlik ve güvenilirlik, birlik-beraberlik ve arabuluculuk, yumuşak huyluluk ve affedicilik, istişare ve kararlılık, kanaatkarlık ve vefakarlık, kendini bilme ve kemaliyet, bilgililik ve bilgelik, nezaket ve zerafet, mutluluk ve şükür.

Ele alınan erdemler tasnif edildiğinde insanın iç dünyasından başlayıp birey olarak edinmesi gereken erdemleri ve toplum içerisinde sahip olması gereken faziletleri içerdiği görülmektedir. Örneğin temiz kalplilik, iyi niyetlilik, iyilikseverlik, merhamet, hoşgörü, sabır, kendini bilme ve kemaliyet gibi erdemlerin edinilmesiyle erdemliliğin öncelikle içte, iç güzelliği ile başladığını; iç güzelliğin oluşmasıyla insanın hakkaniyet, adalet, sorumluluk, barışseverlik, arabuluculuk, güvenilirlik, cömertlik ve sevgi gibi erdemlerle de çevresindeki varlıklara iyi davranmasının, onlara faydalı olmaya çalışmasının mümkün olacağını ve toplumsal düzen ve birliğin sağlanmasının kolaylaşacağını söylemektedir. Bu yönüyle eserin, bireyin iç dünyasından başlayarak bu erdemleri en üst seviyede yaşayan insanlardan oluşan erdemli bir toplum inşasına katkı sağlaması beklenmektedir.

Elli iki erdem içersinde üzerinde özellikle durduğu erdemlerden biri adalettir. Adalet erdeminin tanımını ve tahlilini yaptıktan sonra yazar, “dağıtıcı adalet, düzeltici adalet” gibi adaletin çeşitlerini açıklamaktadır. Adaletin, ahlaklı olan bir Müslüman tarafından hiçbir durum ve şart altında göreceleştirilemeyeceğini ve çarpıtılamayacağını söylemektedir. Topluluklar ve toplumlar arası ilişkilerde duygusallığın yerinin olmadığını, ilişkilerin evrensel değerlere göre yürütülmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Bu bağlamda kin gibi duygusal durumları, önce adaleti sonra da takva ve ihsan gibi erdemleri bozan ölümcül bir mikroba benzetmesi ise önemlidir. Üzerinde önemle durduğu bir diğer erdem ise sevgidir. Sevgi erdemini bütün erdemlerin zirvesi, hepsinin baş tacı olarak ele almaktadır. Sevginin gerek bireyde gerek toplumda oluşmasıyla bütün kötülüklerin ve erdemsizliğin ortadan kalkacağını; onun varlığıyla iyiliğin, adaletin ve hakkaniyetin oluştuğu gibi daha fazlasının da olacağını ifade etmektedir. Bu son ifadesiyle yazarın, klasik ahlak filozoflarının adalet-sevgi ilişkisine yönelik değerlendirilmelerine yaklaştığı görülmektedir.

Sonuç olarak *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlaki Erdemler* adlı eser için şunları ifade edebiliriz: “Çifte sıra dizilmiş 52 taşlı pırlanta” benzetmesini hak eden bir şekilde yirmi altı bölümden oluşturulmuştur. İşlenen erdemlerin İslami açıdan

temellendirilmesi için bağlamına uygun olarak bolca ayet ve hadis kullanılmıştır. İslam tarihinden anekdotlar ve İslam ahlakçılarının görüşleri paylaşılmıştır. Sade bir anlatım tarzı ile gereksiz ayrıntılardan kaçınılmış ve genel okuyucunun rahatlıkla istifade edebileceği bir düzeyde her insanın kolaylıkla okuyup anlayabileceği bir üslupla kaleme alınmıştır. Dolayısıyla eser yazılış amacına uygun olarak özellikle camilerde, kürsülerde, ders halkalarında işlenebilecek bir yapıya sahiptir.

Öte yandan bazı bölümlerde işlenen erdemlerin birbirine yakınlığı düşünüldüğünde tekrara düşmeye yakın ifadelerin kullanıldığı veya biri diğerinin yerine tercih edilebilecek derecede birbirine yakın erdemlerin ele alındığı görülmektedir. Felsefi ahlak derinliği açısından sınırlı olmakla birlikte dini ahlak alanında hızlı bir okuma için yeterli bir eserdir. Yine “muavenet” (yardımseverlik, yardımlaşmak) gibi geniş ve temel bir erdemın ayrıca ele alınmayıp iyilikseverlik başlığı içerisinde hayırseverlik olarak ele alınması ise dikkat çekicidir.

Son olarak bu kitabı, alana dair hem kendinden önce yazılmış eserlere hem de Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından hazırlanan “Pratik İslam Ahlakı Serisi”ne bir “giriş metni” olarak değerlendirebilir ve her Müslümanın ahlaki yaşantısını güzelleştirecek, huy, davranış ve karakterini olumlu yönde şekillendirecek erdemleri barındıran bir eser olarak zikredebiliriz.