

İLÂHÎYAT

ALANINDA ARAŞTIRMALAR VE DEĞERLENDİRMELER



EKİM 2026

EDİTÖR

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
Prof. Dr. M. Sait UZUNDAĞ

gece
kitaplığı

İmtiyaz Sahibi / Yaşar Hız
Yayına Hazırlayan / Gece Kitaplığı

Birinci Basım / Ekim 2026 - Ankara
ISBN / 978-625-321-347-3

© copyright

Bu kitabın tüm yayın hakları Gece Kitaplığı'na aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Gece Kitaplığı

Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak
Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA
0312 384 80 40
www.gecekitapligi.com / gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt

Bizim Büro
Sertifika No: 42488

İLÂHİYAT
ALANINDA ARAŞTIRMALAR VE
DEĞERLENDİRMELER

EKİM 2026

EDİTÖR

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
Prof. Dr. M. Sait UZUNDAĞ

gece
kitaplığı

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

VAHİYDEN EĞİTİME KUR'AN'IN İLETİŞİM İLKELERİNİN DİN ÖĞRETİMİNE YANSIMALARI

Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU 7

BÖLÜM 2

TÜRK TASAVVUF ŞİİRİNDE BEZM-İ ELEST, BELÂ AHDİ VE ANT KADEHİ ARASINDAKİ MİTOLOJİK İLGİ

Hatice COŞKUN 30

BÖLÜM 3

BAĞIMSIZLIK SONRASI AZERBAYCAN'DA CAMİ MERKEZLİ YAYGIN DİN EĞİTİMİ ZAKATALA MERKEZ CUMA MESCİT HUTBELERİNİN İÇERİK ANALİZİ (2015)

Cengiz MÜRSEL 45

BÖLÜM 4

ERKEN DÖNEM HADİS RİVÂYETİNDE İRSÂL PRATİĞİ VE HADİS-FİKİH İLİŞKİSİ: MEKHÛL ED-DİMAŞKÎ ÖRNEĞİ

Osman GÖKMEN 66

BÖLÜM 5

KLASİK SÜNNÎ TEOLOJİDE “FE-İN KÎLE-KULNÂ” DİYALOGLARININ EPİSTEMİK İŞLEVİ

Berat SARIKAYA 107

BÖLÜM 6

KUR'AN'DA HZ. ZEKERİYYÂ'NIN DUASININ TASAVVUFÎ YORUMU: ACZİYET, RECÂ, RAHMET VE İLÂHÎ İSİMLER

Tuğba GÖRGÜN 124

BÖLÜM 7

DİASPORADA DİNÎ BAŞA ÇIKMA SÜREÇLERİNDE UMUT VE AFFEDİCİLİĞİN PSİKOLOJİK İŞLEVLERİ: MANEVÎ İYİ OLUŞA YÖNELİK KURAMSAL BİR İNCELEME

Abdulcelil GÜRBÜZ 139

BÖLÜM 1

VAHİYDEN EĞİTİME KUR'AN'IN İLETİŞİM İLKELERİNİN DİN ÖĞRETİMİNE YANSIMALARI¹

Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU²

¹ Bu çalışma “Gümrükçüoğlu, S. (2011). Kur'an'da İletişim Dili [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi], tezinden geliştirilerek üretilmiştir.

² Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, suleyman.gumrukcuoglu@marmara.edu.tr, ORCID 0000-0001-5875-767X

GİRİŞ

Din öğretimi, dinî bilgi ve değerlerin bireye aktarılmasının yanında bu bilgilerin anlaşılması, yorumlanması ve günlük hayatla ilişkilendirilmesini kapsayan çok yönlü bir eğitim sürecidir. Bu süreçte öğretimin niteliği, aktarılan bilginin doğruluğu kadar muhatabın özelliklerinin gözetilmesine, uygun iletişim yöntemlerinin kullanılmasına ve karşılıklı etkileşimin sağlanmasına bağlıdır. İletişim, bu yönüyle din öğretiminin yalnızca bir aracı değil, öğretme ve öğrenme faaliyetlerinin gerçekleşmesini sağlayan temel unsurlarından biridir. Nitekim dinî iletişimde muhatabın bilgi birikiminin, ilgi ve ihtiyaçlarının dikkate alınması, mesajın anlaşılması ve benimsenmesi bakımından önem taşımaktadır (Cebeci, 2015, s. 296).

Kur'ân-ı Kerîm, Allah ile insan arasında vahiy yoluyla kurulan iletişimin temel kaynağı olmasının yanı sıra muhatabını düşünmeye, sorgulamaya, değerlendirmeye ve bilinçli tercihlerde bulunmaya yönelten bir hitap niteliği taşımaktadır. Kur'ân'ın farklı muhataplara yönelik anlatım biçimleri, dinî mesajın iletilmesinde anlam, bağlam ve muhatap ilişkisinin önemini ortaya koymaktadır. Peygamberlerin kendi toplumlarının diliyle gönderildiğini bildiren âyet (İbrâhîm 14/4), iletişimde anlaşılabilirliğin; hikmet ve güzel ögütle daveti emreden âyet (en-Nahl 16/125) ise yöntem ve üslubun önemine işaret etmektedir. Kur'ân'ın hitap biçimlerinde muhatabın bilgi ve tecrübe dünyasının dikkate alınması, onun iletişim anlayışının pedagojik açıdan değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır (Bor, 2017, s. 39).

Bununla birlikte Kur'ân'ın iletişim ilkelerinin günümüz din öğretimine nasıl yansıtılabileceği, üzerinde durulması gereken bir meseledir. İlâhî hitabın kendine özgü amacı ve bağlamı ile çağdaş öğretim faaliyetlerinin hedef ve yöntemleri arasında doğrudan bir özdeşlik kurulması mümkün değildir. Ancak Kur'ân'da kullanılan açıklama, temsil, kıssa, soru-cevap, tartışma ve örneklik gibi anlatım biçimlerinden hareketle öğretim sürecine yönelik pedagojik çıkarımlarda bulunulabilir. Bu çerçevede araştırmanın temel problemi, Kur'ân'ın iletişim anlayışının hangi ilkeler üzerinden şekillendiği ve söz konusu ilkelerin din öğretiminin planlanması, uygulanması ve değerlendirilmesine ne tür katkılar sağlayabileceğidir.

Bu çalışmanın amacı, Kur'ân'ın iletişim ilkelerini din eğitimi açısından inceleyerek bunların çağdaş öğretim süreçlerindeki karşılıklarını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda öncelikle vahiy, anlam ve muhatap ilişkisi ile Kur'ân'ın evrensel hitap anlayışı ele alınmaktadır. Ardından açıklık, doğruluk, güvenilirlik, hikmet, nezaket, ikna, muhatap tanıma ve tedricilik ilkeleri pedagojik açıdan değerlendirilmektedir. Kur'ân'ın anlatımında kullanılan temsil, kıssa, soru-cevap, tartışma ve sözsüz iletişim biçimlerinin öğrenme sürecindeki işlevleri

incelenmekte; iletişim engellerinin yönetimi ve bu ilkelerin öğretim tasarımına yansıtılması üzerinde durulmaktadır.

Araştırma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde doküman incelemesine dayanan kuramsal bir çalışma olarak yapılandırılmıştır. İncelemenin temel kaynaklarını iletişimle ilgili Kur'ân âyetleri ile tefsir, din eğitimi ve iletişim alanlarındaki akademik çalışmalar oluşturmaktadır. Araştırmada öncelikle Kur'ân'ın iletişim anlayışıyla ilişkili âyetler, içerikleri ve bağlamları dikkate alınarak ele alınmış; ardından bu âyetlerden hareketle belirlenen ilkeler, ilgili literatür ışığında betimsel ve tematik bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Bu kapsamda iletişim ilkeleri, anlatım biçimleri ve iletişim engelleri belirli başlıklar altında sınıflandırılarak bunların öğretim sürecindeki pedagojik karşılıkları üzerinde durulmuştur. Değerlendirmelerde Kur'ân'ın kendine özgü hitap ve anlam dünyası ile çağdaş eğitim bilimlerinin kavramsal çerçevesi arasındaki farklılıklar gözetilmiş, âyetlerden hareketle yapılan pedagojik çıkarımların doğrudan metnin asli anlamıyla özdeşleştirilmemesine özen gösterilmiştir. Çalışma, saha araştırmasına veya deneysel uygulamaya dayanmadığından ulaşılan değerlendirmeler, öğretim yöntemlerinin etkililiğine ilişkin ampirik bulgular olarak değil, literatür temelli kuramsal çıkarımlar olarak ele alınmıştır.

Araştırmanın bu yönüyle Kur'ân'ın iletişim ilkelerinin din öğretimindeki karşılıklarının sistematik biçimde ortaya konulmasına katkı sağlaması beklenmektedir. Ayrıca dinî iletişimin yalnızca bilgi aktarımı bakımından değil, öğrencinin anlam oluşturma, eleştirel düşünme, ahlaki muhakeme ve değer geliştirme süreçleri açısından değerlendirilmesine yönelik bir çerçeve sunulması amaçlanmaktadır. Böylece Kur'ân'ın iletişim anlayışı ile günümüz din eğitimi arasında kurulabilecek pedagojik ilişkilerin açıklığa kavuşturulması ve bu alanda gerçekleştirilecek uygulamalı araştırmalara kuramsal bir zemin hazırlanması hedeflenmektedir.

1. Vahyin İletişim Niteliği ve Din Öğretimi

1.1.Vahiy, Anlam ve Muhatap İlişkisi

Kur'ân'da vahiy, Allah ile insan arasında kurulan iletişimin temelini oluştururken aynı zamanda insanın bilgi, inanç, değer ve davranış dünyasını şekillendiren bir eğitim sürecini ifade etmektedir. Ontolojik bakımdan farklı varlık düzeyleri arasında gerçekleşen özel bir bildirim biçimi olan vahiy, ilâhî mesajın peygamber aracılığıyla insanlara ulaştırılmasını sağlamaktadır (İzutsu, 1975, ss. 142–143; Demirci, 2011, ss. 34, 162). Bununla birlikte vahyin işlevi, ilâhî hakikatlerin bildirilmesiyle sınırlı olmayıp insanı düşünmeye, anlamaya, değerlendirmeye ve öğrendikleri doğrultusunda davranış geliştirmeye yöneltmektir. Nitekim el-Bakara 2/151'de

Hız. Peygamber'in görevleri arasında âyetleri okuma, kitabı ve hikmeti öğretme ve bilinmeyenleri bildirme hususlarının birlikte zikredilmesi, vahyin bilgilendirme ve öğretme işlevini açıkça ortaya koymaktadır.

İlâhî mesajın muhatap tarafından doğru anlaşılması, vahyin eğitim boyutunun önemli bir unsurudur. Kur'ân'ın hitap biçimi, ilk muhataplarının dili, bilgi birikimi, inanç dünyası ve toplumsal tecrübeleriyle yakından ilişkilidir (Bor, 2017, s. 39). Peygamberlerin kendi toplumlarının diliyle gönderildiğini bildiren İbrâhîm 14/4, iletişimde anlaşılabilirliğin önemini göstermektedir. Bu çerçevede vahyin anlamlandırılması, yalnızca mesajın içeriğine değil, muhatabın onu kavrama ve yorumlama imkânlarına da bağlıdır. Dolayısıyla din öğretiminde bilginin sunuluş biçiminin öğrencinin hazır bulunuşluğuna ve önceki öğrenmelerine uygun olması gerekmektedir.

Kur'ân'ın öğretici niteliği, kullandığı anlatım yöntemlerinde de belirginleşmektedir. Öğüt, kıssa, soru, benzetme, temsil ve karşılaştırma gibi anlatım biçimleri, soyut hakikatlerin anlaşılmasını kolaylaştırırken muhatabı düşünmeye ve muhakemeye yöneltmektedir. Özellikle gündelik hayattan seçilen örneklerle bilinmeyen bilinen üzerinden açıklanması, öğretimde somutlaştırma ve anlamlı öğrenme ilkeleriyle ilişkilendirilebilir (Cebeci, 2015, s. 199). Vahyin tedricî olarak indirilmesi de bu sürecin önemli bir özelliğidir. el-Furkân 25/32'de işaret edilen aşamalı vahiy süreci, dinî bilgi ve değerlerin zaman içerisinde benimsenmesine imkân sağlaması bakımından öğretimde aşamalılık ve süreklilik ilkeleriyle ilişkilendirilebilir.

Bu bağlamda vahiy ile muhatap arasındaki ilişki, tek yönlü bir bilgi aktarımından daha geniş bir anlam taşımaktadır. İnsan, ilâhî mesajı anlamlandıran, üzerinde düşünen, tercihte bulunan ve davranışlarının sorumluluğunu üstlenen etkin bir muhataptır. Dinî iletişimde onun ilgi, ihtiyaç ve yönelimlerinin dikkate alınması, mesajın benimsenmesi açısından önemlidir (Cebeci, 2015, s. 296). Bu nedenle vahyin eğitimsel işlevi, bilginin kazandırılmasının yanında onun içselleştirilmesini ve davranışlara yansımaları da kapsamaktadır. Böylece Kur'ân'ın iletişim anlayışı, bilişsel ve duyuşsal gelişimi bir arada ele alan, anlamaya ve bilinçli davranış kazandırmaya yönelik bir eğitim yaklaşımına temel oluşturmaktadır.

1.2. Evrensel Hitap ve İnsan Merkezli Öğretim

Kur'ân'ın hitabı, ilk muhataplarının tarihî ve kültürel şartları içerisinde şekillenmiş olmakla birlikte belirli bir toplum veya inanç grubuyla sınırlı değildir. "Ey insanlar" ifadesiyle başlayan âyetlerde yaratılış, kulluk, ahlak ve sorumluluk gibi insanlığın ortak meselelerinin ele alınması, ilâhî mesajın muhatabını öncelikle insan olma vasfıyla değerlendirdiğini

göstermektedir. Bu kuşatıcı yaklaşım, dinî mesajın toplumsal ayırım gözetilmeksizin bütün insanlara ulaştırılması gerektiğini ortaya koymaktadır (Cebeci, 2015, ss. 278, 282). Kur'ân'da insanların ortak bir kökenden yaratıldığı (en-Nisâ 4/1) ve farklı topluluklar hâlinde yaratılmalarının karşılıklı tanışmayı amaçladığı (el-Hucurât 49/13) belirtilmektedir. Bu âyetler, insanın değerinin etnik kökeni veya toplumsal konumuyla sınırlandırılmayacağını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan din öğretiminde muhatapın kişiliğine saygı gösterilmesi ve farklılıkların dışlayıcı bir tutuma dönüştürülmemesi temel bir ilke olarak değerlendirilebilir (Koç, 2016, s. 285).

Kur'ân'ın evrensel hitabında insanın ortak ihtiyaçları ve yaşantıları önemli bir hareket noktası oluşturmaktadır. Yaratılışın aşamalarına dikkat çeken âyetler (el-Hac 22/5), insanı kendi varlığı üzerinde düşünmeye yöneltirken tabiatta sunulan nimetlerin hatırlatılması (Fâtır 35/3), şükür ve sorumluluk bilincinin geliştirilmesine imkân sağlamaktadır. Bu yaklaşım, din öğretiminde soyut kavramların öğrencinin gözlemleyebildiği ve deneyimleyebildiği olgularla ilişkilendirilmesinin önemini göstermektedir. Dinî mesajın günlük hayatla bağlantılı ve karşılaşılan problemlere çözüm sunabilecek nitelikte olması da etkili iletişimin temel şartları arasında değerlendirilmektedir (Koç, 2016, s. 104). Böylece öğrenilen bilgilerin bireyin yaşantısında karşılık bulması ve anlamlı kazanımlara dönüşmesi mümkün hâle gelmektedir.

Bununla birlikte evrensellik, bütün insanların aynı bilgi birikimine, öğrenme özelliklerine ve ihtiyaçlara sahip olduğu anlamına gelmemektedir. İnsan merkezli öğretim, ortak ilke ve değerlerin farklı yaş, gelişim ve kültürel çevrelerdeki bireylere uygun yöntemlerle sunulmasını gerektirmektedir (Genç & Uddin, 2023). Bu doğrultuda din öğretiminde öğrencinin düşüncelerini ifade edebileceği, sorularına karşılık bulabileceği ve öğrenme sürecine etkin biçimde katılabileceği bir ortam oluşturulmalıdır. Ayrıca öğretim hedeflerinin bilişsel kazanımlarla sınırlandırılmayıp değer geliştirme, ahlaki muhakeme ve sorumlu davranış gibi alanları da kapsaması, insanın çok yönlü gelişimini destekleyecektir (Bahçekapılı, 2011b).

Evrensel hitabın bir diğer özelliği, farklı inanç ve düşüncelere sahip insanlarla ortak değerler üzerinden iletişim kurulmasına imkân tanınmasıdır. Âl-i İmrân 3/64'te Ehl-i kitaba yöneltilen çağrı, farklılıkları ortadan kaldırmadan ortak bir anlam zemini oluşturmanın örneğini sunmaktadır (Hacımuftuoğlu, 2013, s. 109). Bu yaklaşım, din öğretiminde karşılıklı saygı, diyalog ve birlikte yaşama bilincinin geliştirilmesi bakımından önem taşımaktadır (Gürer, 2014). Dolayısıyla Kur'ân'ın evrensel hitabından hareketle geliştirilecek insan merkezli bir din öğretimi, muhatapların farklılıklarını gözetirken ortak insanî değerleri esas alan, bireyin

düşünme ve bilinçli tercih yapma imkânını destekleyen kapsayıcı bir eğitim anlayışına dayanmalıdır.

2. Kur'an'ın İletişim İlkeleri ve Pedagojik Karşılıkları

2.1. Açıklık, Doğruluk ve Güvenilirlik

Kur'an'ın iletişim anlayışında açıklık, mesajın muhatap tarafından doğru kavranabilmesinin temel şartıdır. İlâhî bildirimin “apaçık” oluşuna yapılan vurgu (en-Nahl 16/89; el-Hac 22/49), öğretimde belirsizliğin giderilmesi ve anlamın erişilebilir kılınması bakımından önem taşır. Açıklık, yalnızca sade kelimeler seçmekten ibaret değildir; kavramların tutarlı kullanılması, bilginin düzenli sunulması ve gerektiğinde örneklerle somutlaştırılması da bu ilkenin kapsamındadır (Koç, 2016, s. 92). Hz. Mûsâ'nın sözünün anlaşılması için yaptığı dua (Tâhâ 20/25–28), öğreticinin ifade yeterliğinin iletişimdeki yerini göstermektedir. Pedagojik açıdan bu ilke, öğrencinin düzeyine uygun açıklamalar yapılmasını ve anlama güçlüklerinin geri bildirimlerle belirlenmesini gerektirir. Öğretim sırasında karmaşık terimlerin açıklanması, temel kavramlarla örnekler arasında bağ kurulması ve öğrencinin anlatılanı kendi cümleleriyle ifade etmesi, açıklığın öğrenmeye dönüşmesini destekler.

Doğruluk, iletişimde aktarılan bilginin güvenilir delillere dayanmasını ve gerçeğe uygun biçimde sunulmasını ifade eder. Kur'an'ın “doğru söz söyleme” çağrısı (el-Ahzâb 33/70), öğreticinin anlatımındaki ahlâkî sorumluluğa işaret ederken haberin araştırılmasını isteyen hüküm (el-Hucurât 49/6), bilgi aktarımından önce doğrulamanın gerekliliğini göstermektedir. Bilgi sahibi olunmayan hususların peşine düşülmemesi yönündeki uyarı (el-İsrâ 17/36), din öğretiminde kaynağın kontrol edilmesi ve kesin bilgi ile yorumun ayırt edilmesine dayanak oluşturur. Dinî mesajın doğruluğu ve sağlamlığı, etkili öğretimin ön koşullarındandır (Koç, 2016, ss. 87–89). Böylece öğrenciye yalnızca hazır bilgi değil, karşılaştığı dinî iddiaları değerlendirmede kullanabileceği eleştirel bir ölçüt de kazandırılmış olur.

Güvenilirlik ise mesajın niteliği kadar onu ileten kişinin tutumlarıyla da ilişkilidir. Peygamberlerin kendilerini “güvenilir elçi” olarak tanıtmaları ve tebliğ karşılığında kişisel menfaat beklemediklerini belirtmeleri (eş-Şuarâ 26/107–109), iletişimde samimiyetin önemini ortaya koymaktadır. Kaynağa duyulan güven, mesajın kabulü ve muhatap üzerindeki etkisi bakımından belirleyicidir (Cebeci, 2015, s. 163). Bununla birlikte öğretilen değerlerle öğreticinin davranışları arasında tutarlılık bulunmalıdır; söz ile eylem arasındaki çelişki

Kur'ân'da eleştirilmektedir (es-Saff 61/2–3). Öğretmenin sorulara dürüstçe cevap vermesi, bilgi sınırlarını kabul etmesi ve davranışlarıyla örnek olması, güvene dayalı bir öğrenme ortamı oluşturur (Cebeci, 2015, s. 169). Bu ortam, öğrencilerin çekinmeden soru sormalarına ve öğrenme sürecine katılmalarına da katkı sağlar.

2.2. Hikmet, Empati ve İkna

Kur'ân'ın iletişim anlayışında hikmet, empati ve ikna, ilâhî mesajın muhataba ulaştırılmasında pedagojik açıdan değerlendirilebilecek birbirini tamamlayan ilkelerdir. “*Rabbini yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır; onlarla en güzel şekilde mücadele et*” (en-Nahl 16/125) âyeti, dinî iletişimde bilgi, yöntem ve üslup arasındaki ilişkinin önemini ortaya koymaktadır. Hikmet, muhatabın durumunu gözeterek yerinde ve uygun yöntemlerle konuşmayı; güzel öğüt ise kişinin aklına ve duygularına birlikte hitap etmeyi gerektirmektedir. Bu yaklaşımda muhatabı ikna ederken onun iyiliğinin gözetilmesi ve kendisine üstünlük taslanmaması önem taşımaktadır (Mevdûdî, 1997, C. 3, s. 643). Pedagojik açıdan hikmet, öğretim yöntemlerinin konunun niteliğine, öğrencinin gelişim düzeyine ve öğrenme ihtiyaçlarına uygun biçimde belirlenmesini gerekli kılmaktadır.

Empati, öğreticinin öğrencinin duygu ve düşüncelerini anlamaya çalışmasını, olayları onun bakış açısından değerlendirebilmesini ve içinde bulunduğu şartlara duyarlılık göstermesini ifade etmektedir. Kur'ân'da Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'a Firavun'la konuşurken yumuşak söz söylemelerinin emredilmesi (Tâhâ 20/44), muhatabın tutumu ne olursa olsun iletişimde incitici ve dışlayıcı bir üsluptan kaçınılmasının önemini göstermektedir. Hz. Peygamber'in insanlarla ilişkilerinde yumuşak davranmasına dikkat çekilmesi (Âl-i İmrân 3/159) de muhatabın duygu ve düşüncelerini gözetken bir yaklaşımın geliştirilmesi bakımından değerlendirilebilir. Bu âyetler doğrudan empati kavramını tanımlamamakla birlikte, muhatabın içinde bulunduğu durumu dikkate almanın ve onun kişiliğine saygı göstermenin önemine işaret etmektedir. Din öğretiminde empati, öğrencilerin sorularının önemsenmesini, öğrenme güçlüklerinin anlaşılmasını, hatalarının incitici ifadeler kullanılmadan düzeltilmesini ve bireysel farklılıklarına duyarlılık gösterilmesini gerektirmektedir. Öğreticinin öğrencilerin bakış açılarını anlamaya çalışması ve kendilerini rahatlıkla ifade edebilecekleri bir öğrenme ortamı oluşturması, karşılıklı güveni ve öğretime katılımı desteklemektedir. Nitekim öğreticinin tutum ve davranışlarının, aktarılan bilginin benimsenmesinde önemli bir yere sahip olduğu belirtilmektedir (Cebeci, 2005, s. 73).

İkna ise muhatabın herhangi bir düşünceyi baskıyla kabul etmesinden ziyade, sunulan gerekçeleri değerlendirerek bilinçli bir kanaate ulaşmasını amaçlamaktadır. Kur'ân'ın delil, karşılaştırma, soru ve tartışmaya dayalı anlatımları, insanın muhakeme yeteneğini harekete geçiren yöntemler olarak değerlendirilebilir (Çelik, 1996, ss. 12 vd.). Dinî iletişimde bilgilendirme, ikna ve güdüleme amaçlarının birbirinden ayrılması da öğretim sürecinin hedefe uygun biçimde düzenlenmesini kolaylaştırmaktadır (Koç, 2016, s. 99). Bu bakımdan din öğretiminde öğrencilerin farklı görüşleri değerlendirmeleri, düşüncelerini gerekçelendirmeleri ve ahlaki tercihlerinin sonuçlarını tartışmaları önem taşımaktadır. Kur'ân'da muhataplarla en güzel biçimde tartışılmasının öğütlenmesi (el-Ankebût 29/46), iknanın karşılıklı saygı ve anlayış içerisinde yürütülmesine dayanak oluşturmaktadır. Böylece hikmet, empati ve ikna ilkeleri, din öğretiminde öğrencinin bireysel özelliklerini gözeten, düşünme ve muhakeme becerilerini geliştiren, bilinçli değer kazanımını destekleyen bir pedagojik yaklaşımın temelini oluşturabilmektedir.

2.3. Ortak Değerler, Muhatabı Tanıma ve Tedricilik

Kur'ân'ın iletişim anlayışında ortak değerlerden hareket edilmesi, farklı inanç ve düşüncelere sahip insanlar arasında sağlıklı bir iletişim zemini oluşturmanın önemli ilkelerindendir. İlâhî mesajın muhataba ulaştırılmasında, onun benimsediği değerlerin ve kabul ettiği bilgilerin dikkate alınması, karşılıklı anlayışı ve mesajın benimsenmesini kolaylaştırmaktadır. Nitekim Ehl-i kitaba ortak bir ilke üzerinden yapılan çağrı (Âl-i İmrân 3/64), iletişimde öncelikle üzerinde uzlaşılabilir hususların belirlenmesine örnek oluşturmaktadır (Hacımuftuoğlu, 2013, s. 109). Pedagojik açıdan bu yaklaşım, öğretim sürecinde öğrencilerin ön bilgilerinden ve ortak yaşantılarından hareket edilmesini gerektirmektedir. Örneğin sorumluluk kavramının verilen sözün tutulması, emanetin korunması ve başkalarının haklarına saygı gösterilmesi gibi gündelik deneyimlerle ilişkilendirilmesi, soyut bir değer somut yaşantılar üzerinden kavranmasını kolaylaştırabilir. Böylece ortak değerler, yeni bilgilerin anlamlandırılmasında bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

Muhatabı tanıma ilkesi ise öğretimin bireysel farklılıklara uygun biçimde düzenlenmesini gerektirmektedir. İnsanların yaşları, bilgi birikimleri, ilgi ve ihtiyaçları ile zihinsel ve duygusal gelişimleri farklı olduğundan aynı mesajın herkes tarafından aynı düzeyde anlaşılması beklenemez. Bu nedenle iletişimde muhatabın özelliklerine uygun dil ve anlatım yöntemlerinin kullanılması önem taşımaktadır (Bor, 2017, s. 75). Din öğretiminde bu ilke, öğrencilerin hazır bulunuşluklarının belirlenmesini, örneklerin çeşitlendirilmesini ve öğrenme

güçlüklerine uygun açıklamalar yapılmasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca öğreticinin öğrencilerin sorularını ve tepkilerini dikkate alması, öğretim sürecinin ihtiyaçlara göre yeniden düzenlenmesine imkân sağlamaktadır (Cebeci, 2015, s. 296). Böyle bir yaklaşım, öğrenciyi belirli özelliklerle sınırlandırmak yerine onun öğrenme ve gelişme potansiyelini esas almaktadır.

Tedricilik, dinî bilgi ve değerlerin muhataba belirli aşamalar içerisinde kazandırılmasını ifade etmektedir. Kur'ân'ın peyderpey indirilmesi (el-İsrâ 17/106; el-Furkân 25/32), ilâhî mesajın muhatap tarafından anlaşılması ve benimsenmesinde zamanın ve hazırlığın önemini göstermektedir. Vahyin nüzul sürecinde temel inanç esaslarından amelî düzenlemelere uzanan aşamalı yaklaşım, bireysel ve toplumsal dönüşümün belirli bir hazırlık gerektirdiğini ortaya koymaktadır (Demirci, 1997, ss. 45, 76). Bununla birlikte vahyin tarihî nüzul süreci ile günümüzdeki öğretim programlarının düzenlenmesi aynı mahiyette olmayıp aralarında pedagojik bir ilişki kurulabilir. Bu bağlamda din öğretiminde temel kavramlardan karmaşık meselelere, somuttan soyuta ve kolaydan zora doğru ilerlenmesi; bilgi ve davranış kazanımlarının öğrencinin gelişim düzeyine uygun biçimde zamana yayılması önem taşımaktadır.

Tedriciliği tamamlayan tekrar ve mukayese yöntemleri de öğrenmenin kalıcılığı açısından değerlendirilebilir. Tekrar, bilginin mekanik biçimde yinelenmesinden ziyade farklı bağlamlarda hatırlatılarak pekiştirilmesini; mukayese ise kavramlar arasındaki benzerlik ve farklılıkların belirginleştirilmesini sağlamaktadır. Kur'ân'da bilenlerle bilmeyenlerin karşılaştırılması (ez-Zümer 39/9) ve şükür ile nankörlüğün sonuçlarına dikkat çekilmesi (İbrâhîm 14/7), kavramların karşılaştırmalı biçimde ele alınmasına örnek oluşturmaktadır. Din öğretiminde bu yöntemlerden yararlanılması, öğrencinin yalnızca bilgiyi hatırlamasını değil, kavramlar arasında ilişki kurmasını ve öğrendiklerini farklı durumlarda değerlendirmesini de desteklemektedir. Böylece ortak değerleri esas alan, muhatapın özelliklerini gözeten ve öğrenmeyi aşamalı biçimde yapılandıran bu ilkeler, anlamlı ve kalıcı bir din öğretiminin gerçekleştirilmesine katkı sağlamaktadır.

3. Kur'an'ın Anlatım Biçimleri ve Öğrenme Sürecine Etkisi

3.1. Temsil, Kıssa ve Somutlaştırma

Kur'an'ın öğretici anlatımında temsil, kıssa ve somutlaştırma, soyut hakikatlerin muhatap tarafından anlaşılmasını ve anlamlandırılmasını kolaylaştıran önemli yöntemlerdir. Temsil, bilinmeyen veya kavranması güç bir hususun bilinen bir olay ya da durumla ilişkilendirilerek açıklanmasına dayanmaktadır (Cebeci, 2005, s. 80). Kur'an'da ölümden sonra dirilişin, yağmurla yeniden canlanan yeryüzü üzerinden anlatılması (er-Rûm 30/19), bu yöntemin örneklerindendir. Böylece insanın gözlemleyebildiği olaylardan hareketle doğrudan tecrübe edemediği hakikatler üzerinde düşünmesi sağlanmaktadır. Din öğretiminde temsil yönteminden yararlanılması, özellikle soyut kavramların öğrencilerin bilgi ve yaşantılarıyla ilişkilendirilmesine imkân tanımaktadır.

Kıssalar ise dinî ve ahlaki ilkelerin olaylar, kişiler ve yaşanmış tecrübeler üzerinden aktarılmasını sağlayan anlatım biçimleridir. Kur'an kıssaları, yalnızca geçmişte meydana gelen olayları bildirmekle sınırlı kalmayıp muhatabı düşünmeye, değerlendirmeye ve sonuç çıkarmaya yöneltmektedir (Aşıkoğlu, 2001). Nitekim kıssalarda akıl sahipleri için ibretler bulunduğu belirtilmesi (Yûsuf 12/111), bu anlatımların öğretici işlevine dikkat çekmektedir. Kıssaların insanların ilgisini çekmesi ve öğrenilenlerin kalıcılığını desteklemesi, onların eğitim açısından önemini artırmaktadır (Şengül, 1994, s. 137). Ayrıca kıssalarda akli ve duygusal anlatımın birlikte kullanılması, farklı özelliklere sahip muhatapların mesajdan yararlanmalarına imkân sağlamaktadır (Şimşek, 1993, s. 101).

Somitlaştırma, Kur'an'ın anlatımında zihinsel ve duygusal etkileşimi güçlendiren bir diğer yöntemdir. Tasvirî anlatımlarla olayların, davranışların ve bunların sonuçlarının insan zihninde canlandırılması, mesajın daha etkili biçimde kavranmasını sağlamaktadır (Kutub, 2007, s. 203). Din öğretiminde bu yöntem, kıssaların görsellerle desteklenmesi, örnek olayların tartışılması ve öğrencilerin olay kahramanlarının tercihlerini değerlendirmeleri yoluyla uygulanabilir. Öğrencinin yalnızca anlatılanı dinlemesi yerine olayların nedenleri ve sonuçları üzerinde düşünmesi, öğrenme sürecine etkin katılımını desteklemektedir. Böylece temsil, kıssa ve somutlaştırma yöntemleri, dinî bilginin kavranmasını kolaylaştırırken öğrencinin muhakeme, empati ve ahlaki değerlendirme becerilerinin geliştirilmesine de katkı sağlayabilmektedir.

3.2. Soru-Cevap, Tartışma ve Geri Bildirim

Kur'ân'ın iletişim ve öğretim anlayışında soru-cevap yöntemi, muhatabın dikkatini çekme, mevcut bilgilerini harekete geçirme ve onu düşünmeye yöneltme bakımından önemli bir yere sahiptir. Kur'ân'da sorular, yalnızca bilgi edinmek amacıyla değil, hatırlatma, uyarma, açıklama ve muhakemeye sevk etme işlevleriyle kullanılmaktadır. Nitekim insanın yaratılış ve tabiat üzerinde düşünmeye çağırılması (el-Gâşîye 88/17–20), sorular aracılığıyla zihinsel etkinliğin desteklenmesine örnek oluşturmaktadır. Soru-cevap yönteminin öğretimdeki temel işlevi, uygun sorularla öğrencinin bilgilerini ortaya çıkarmak ve yeni sonuçlara ulaşmasına yardımcı olmaktır (Öcal, 1991, s. 249). Hz. İbrâhim'in ölümlerinin nasıl diriltildiğini sorması (el-Bakara 2/260) da öğrenme sürecinde merakın ve açıklama talebinin önemini göstermektedir. Bu bakımdan din öğretiminde öğrencilerin yalnızca soruları cevaplamaları değil, kendi sorularını oluşturmaları da teşvik edilmelidir.

Tartışma yöntemi, farklı görüşlerin gerekçeleriyle ortaya konulmasını ve muhatabın değerlendirme yapmasını sağlayan bir diğer iletişim biçimidir. Kur'ân'da tartışmanın bilgiye ve delile dayanması gerektiği vurgulanırken (Âl-i İmrân 3/66), muhatapla en güzel şekilde tartışılması öğütlenmektedir (en-Nahl 16/125). Kur'ân'ın cedel ve ikna üslubunda delillendirme ve karşılaştırmanın önemli bir yer tuttuğu görülmektedir (Çelik, 1996, ss. 12 vd.). Tartışmanın amacı karşı tarafı susturmak değil, gerçeğin anlaşılmasına yardımcı olmaktır. Bu süreçte kırıncı ifadelerden kaçınılması ve muhatabın düşüncelerine saygı gösterilmesi, iletişimin sağlıklı yürütülmesi bakımından önem taşımaktadır (Şanver, 2004, s. 190). Din öğretiminde tartışma yöntemi, öğrencilerin görüşlerini gerekçelendirmelerine, farklı düşünceleri değerlendirmelerine ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirmelerine imkân sağlar.

Geri bildirim ise iletişim sürecinde muhatabın mesajı nasıl algıladığını ve ona ne tür tepkiler verdiğini belirlemeye yönelik önemli bir unsurdur. İletişimde olumlu ve olumsuz tepkiler, mesajın anlaşılma ve benimsenme düzeyinin değerlendirilmesine katkı sağlamaktadır (Gökçe, 2006, s. 31; Aziz, 2008, s. 7). Kur'ân'da ilâhî mesaj karşısında muhatapların kabul, itiraz ve reddetme şeklindeki tepkilerinin aktarılması (el-A'râf 7/65–67), iletişimin muhatap yönünün de dikkate alındığını göstermektedir. Pedagojik açıdan geri bildirim, öğrencinin cevapları, soruları ve davranışları üzerinden öğrenme güçlüklerinin belirlenmesine ve öğretimin yeniden düzenlenmesine imkân sağlamaktadır. Bu çerçevede soru-cevap, tartışma ve geri bildirim yöntemleri, öğrencinin öğrenme sürecine etkin katılımını sağlayan, karşılıklı

etkileşimi ve anlamlı öğrenmeyi destekleyen tamamlayıcı uygulamalar olarak değerlendirilebilir.

3.3. Sözsüz İletişim ve Örneklik

Kur'ân'ın iletişim anlayışında mesajların aktarılması yalnızca sözlü ifadelerle sınırlı olmayıp jest, mimik, bakış, beden duruşu ve davranış gibi sözsüz unsurları da kapsamaktadır (Kara, 2004). Sözsüz iletişim, duygu ve düşüncelerin kelimeler kullanılmadan çeşitli işaretler aracılığıyla muhataba ulaştırılmasını ifade etmektedir (Gökçe, 2006, s. 52). Nitekim Hz. Zekeriyâ'nın kavmine işaret yoluyla Allah'ı tesbih etmelerini bildirmesi (Meryem 19/11) ve Hz. Meryem'in kendisine yöneltile sorular karşısında çocuğunu işaret etmesi (Meryem 19/29), Kur'ân'da sözsüz iletişime örnek oluşturmaktadır. Bunun yanında yüz ifadeleri ve beden hareketlerinin insanın iç dünyasını yansıttığına dikkat çeken anlatımlar (el-Müddessir 74/18–25), sözsüz davranışların iletişimde anlam taşıyan unsurlar olduğunu göstermektedir.

Sözsüz iletişimin pedagojik önemi, öğreticinin sözlü anlatımını desteklemesi ve muhatapla kurduğu etkileşimi güçlendirmesinde belirginleşmektedir. Ses tonu, yüz ifadesi, göz teması ve beden duruşu, öğreticinin mesajına yönelik ilgi ve dikkatin sürdürülmesinde etkili olabilmektedir. Bu bakımdan öğretmenin anlatımı sırasında kullandığı jest ve mimiklerin konuyla uyumlu olması, öğrenciyi dinlerken sergilediği tutumun ise ilgi ve kabulü yansıtmaları önem taşımaktadır. Öğretmen-öğrenci ilişkisinde öğreticinin davranışlarıyla oluşturduğu etkinin, aktardığı bilgilerin benimsenmesinde önemli bir yeri bulunmaktadır (Bayraktar, 1994, s. 156). Bununla birlikte sözsüz işaretlerin farklı kültürel ve bireysel bağlamlarda değişik anlamlar taşıyabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Kur'ân'da örneklik, dinî ve ahlaki değerlerin davranışlar yoluyla görünür hâle getirilmesi bakımından önem taşımaktadır. Hz. Peygamber'in müminler için güzel bir örnek olarak sunulması (el-Ahzâb 33/21), dinî öğretimin yalnızca açıklama ve öğüt vermeyle sınırlandırılmayacağını göstermektedir. Nitekim başkalarına iyiliği emrederken kişinin kendisini unutmamasının eleştirilmesi (el-Bakara 2/44) ve yapılmayacak şeylerin söylenmesinin kınanması (es-Saff 61/2–3), söz ve davranış tutarlılığının önemini ortaya koymaktadır. Dinî iletişimde öğreticinin anlattığı değerleri kendi hayatında uygulaması, mesajın inandırıcılığını ve etkisini güçlendirmektedir (Cebeci, 2015, s. 169). Din öğretiminde adalet, dürüstlük, merhamet ve sorumluluk gibi değerlerin öğretmen tarafından davranışlarla ortaya konulması, öğrencilerin bu değerleri somut biçimde gözlemlemelerine imkân sağlamaktadır. Böylece

sözsüz iletişim ve örneklik, dinî bilginin davranışlarla desteklenmesini ve öğrenmenin ahlaki gelişimle ilişkilendirilmesini sağlayan tamamlayıcı pedagojik unsurlar olarak değerlendirilebilir.

4. Kur'ân'da İletişim Engelleri ve Din Öğretiminde Pedagojik Çözümler

Din öğretiminde iletişimin etkililiği, dinî bilginin doğru aktarılması kadar bu bilginin muhatap tarafından anlaşılmasını güçleştiren engellerin belirlenmesine ve giderilmesine bağlıdır. Kaynak, muhatap, mesaj, zaman ve ortam gibi iletişim sürecinin unsurlarından herhangi birinde ortaya çıkan aksaklık, öğrenmenin niteliğini olumsuz etkileyebilmektedir. Dinî iletişimin tek yönlü bir bilgi aktarımından ziyade karşılıklı etkileşime dayanan çok boyutlu bir süreç olması, karşılaşılan sorunların da bu bütünlük içerisinde değerlendirilmesini gerektirmektedir (Batar, 2020). Kur'ân'da peygamberlerin tebliğ faaliyetleri sırasında karşılaştıkları güçlükler, iletişimi engelleyen tutum ve davranışların farklı yönlerini ortaya koymaktadır. Bu anlatımlardan hareketle iletişim sorunlarının yalnızca muhatabın isteksizliği veya olumsuz özellikleriyle açıklanamayacağı, öğretim sürecinin farklı unsurları bakımından ele alınması gerektiği söylenebilir.

Öğretmenden kaynaklanan iletişim engelleri arasında bilgi ve pedagojik yeterlik eksikliği, güvenilirlik sorunu, uygun olmayan üslup ve söz-davranış tutarsızlığı öne çıkmaktadır (Aşıkoğlu, 2011). Kur'ân'da peygamberlerin kendilerini güvenilir elçiler olarak tanıtmaları ve tebliğ karşılığında herhangi bir menfaat beklemediklerini belirtmeleri (eş-Suarâ 26/107–109), dinî iletişimde güven ve samimiyetin önemini göstermektedir. Nitekim kaynağın güvenilirliğinin mesajın kabulü ve benimsenmesi üzerinde etkili olduğu belirtilmektedir (Certel, 2008, s. 147). Bununla birlikte güvenilir bir iletişim, doğru bilginin muhataba uygun bir üslupla sunulmasını da gerektirmektedir. Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'a Firavun'la konuşurken yumuşak söz söylemelerinin emredilmesi (Tâhâ 20/43–44), muhatabın tutumundan bağımsız olarak kullanılan dilin önemine işaret etmektedir. Din öğretiminde bu yaklaşım, öğrencilerin sorularının küçümsenmemesini, hatalarının incitici ifadelerden kaçınılarak düzeltilmesini ve farklı görüşlerin saygı çerçevesinde değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Ayrıca öğreticinin bilgilerin doğruluğunu araştırması, bilgi sınırlarını kabul etmesi ve davranışlarıyla örneklik oluşturması, öğrencilerle güvene dayalı ilişkiler geliştirmesine katkı sağlamaktadır (Güneş, 2013; Cebeci, 2011, s. 291).

Muhataptan kaynaklanan iletişim engelleri ise ön yargılar, ilgisizlik ve yerleşik kanaatlerin sorgulanmadan benimsenmesi şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Kur'ân'da

insanların kendilerine sunulan ilâhî mesaj karşısında atalarının inançlarını gerekçe göstererek farklı düşünceleri reddetmeleri eleştirilmektedir. Nitekim Hz. İbrâhim'in kavmine tapındıkları heykellerin mahiyetini sorması üzerine onların, atalarını bu şekilde ibadet ederken bulduklarını söylemeleri (el-Enbiyâ 21/52–54), geleneksel kabullerin bilgi ve delilden bağımsız biçimde benimsenmesine örnek oluşturmaktadır. Bu anlatım, ön yargıların yeni bilgilerin değerlendirilmesini sınırlandırabileceğine işaret etmektedir (Kasapoğlu, 2000, s. 154). Din öğretiminde öğrencilerin mevcut düşüncelerinin belirlenmesi, farklı görüşleri gerekçeleriyle değerlendirmelerinin sağlanması ve sorgulama becerilerinin geliştirilmesi, bu tür engellerin azaltılmasına katkı sağlayabilir (Koç, 2016, s. 269).

Bununla birlikte öğrencilerin öğrenmeye yönelik tutumları, içinde bulundukları psikososyal şartlardan bağımsız değerlendirilemez (Köylü, 2003). Yetersiz ön bilgi, güvensizlik, sosyal baskı veya önceki olumsuz öğrenme deneyimleri, öğrencinin iletişime katılımını sınırlandırabilmektedir. Bu nedenle öğrencinin soru sormasını inatçılık, tereddüdünü inanç zayıflığı veya sessizliğini ilgisizlik olarak nitelendirmek yerine, söz konusu davranışların nedenleri üzerinde durulmalıdır. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in kendisine yönelen görme engelli bir kişinin öğrenme talebine yeterli ilgiyi göstermemesi üzerine uyarılması (Abese 80/1–10), muhatabın ihtiyaçlarının ve öğrenme isteğinin dikkate alınması bakımından önem taşımaktadır.

Bu âyetler, toplumsal konumundan bağımsız olarak öğrenme arayışı içerisinde bulunan bireye değer verilmesi gerektiğine ilişkin pedagojik bir değerlendirmeye imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla din öğretiminde öğrencilerin bireysel farklılıklarının gözetilmesi, öğrenme güçlüklerinin belirlenmesi ve katılımlarını destekleyecek imkânların oluşturulması önemlidir (Kılavuz & Yılmaz, 2009). İşitme ve görme engelli katılımcıların yaygın din eğitimi ihtiyaç ve beklentilerinin incelendiği araştırma, erişilebilirlik ve muhataba uygun düzenlemelerin ayrıca ele alınması gerektiğini göstermektedir (Gürer & Kaya, 2024).

İletişimin başarısını etkileyen bir diğer unsur, mesajın içeriği ve sunuluş biçimidir. Gereğinden fazla ayrıntı içeren, karmaşık kavramlarla oluşturulan veya öğrencilerin günlük yaşantılarıyla ilişkilendirilmeyen anlatımlar, dinî bilginin anlaşılmasını güçleştirebilmektedir (Koç, 2016, s. 93). Bunun yanında aktarılan bilgilerin doğruluğunun araştırılmaması da önemli bir iletişim sorunudur. Kur'ân'da bilgi sahibi olunmayan hususların peşine düşülmemesinin istenmesi (el-İsrâ 17/36) ve güvenilirliği sorunlu bir haberin doğruluğunun araştırılmasının emredilmesi (el-Hucurât 49/6), mesajın sağlam bilgiye dayanmasının önemini ortaya koymaktadır. Bu ilkeler, din öğretiminde güvenilir kaynaklardan yararlanılmasını, kesin bilgi ile yorumun birbirinden ayrılmasını ve öğrencilerin karşılaştıkları dinî iddiaları

değerlendirebilmelerini gerekli kılmaktadır. Özellikle dijital ortamlarda sunulan dinî içeriklerin doğruluğunun kontrol edilmesi ve âyetlerin bağlamından koparılmadan açıklanması, yanlış bilgilerin yayılmasını önlemeye yönelik önemli tedbirlerdir.

Mesajın anlaşılması, iletişimin gerçekleştiği zaman ve ortamın özellikleriyle de ilişkilidir. Kur'ân'da inkârcıların, ilâhî mesajın dinlenmesini engellemek amacıyla Kur'ân okunurken gürültü yapılmasını istemeleri (Fussilet 41/26), iletişim sürecinin dış müdahalelerle kesintiye uğratılabileceğine örnek oluşturmaktadır. Âyette bilinçli bir engelleme girişimi anlatılmakla birlikte bu durum, mesajın muhataba ulaşmasında ortamın etkisini değerlendirmeye imkân sağlamaktadır. Din öğretiminde fiziksel şartların elverişsizliği, teknik yetersizlikler, dikkat dağıtıcı unsurlar ve uygun olmayan zamanlama, öğrenmeyi olumsuz etkileyebilmektedir (Maral, 2020; Sabuncuoğlu & Gümüş, 2008, s. 174). Bu nedenle dersin süresi ile konu kapsamının uyumlu biçimde düzenlenmesi, içeriğin öğrencilerin kavrama düzeyine uygun olarak sunulması ve gerekli durumlarda farklı öğretim materyallerinden yararlanılması gerekmektedir.

İletişim engellerinin belirlenmesi ve giderilmesinde geri bildirim de önemli bir işleve sahiptir. Kur'ân'da Hz. Hûd'un kavmini Allah'a kulluğa çağırması üzerine ileri gelenlerin kendisini akılsızlıkla suçladıkları ve yalancılıkla itham ettikleri anlatılmaktadır. Hz. Hûd ise bu ithamlara karşılık kendisinin akılsız olmadığını, Allah tarafından gönderilmiş bir elçi ve güvenilir bir öğütçü olduğunu ifade etmektedir (el-A'râf 7/65–68). Bu anlatım, muhatabın tepkilerinin dikkate alınması ve ileri sürülen itirazların uygun açıklamalarla karşılanması bakımından değerlendirilebilir. Din öğretiminde de öğrencilerin soruları, cevapları ve tepkileri, mesajın ne ölçüde anlaşıldığının belirlenmesine yardımcı olmaktadır. Öğreticinin bu geri bildirimler doğrultusunda anlatımını yeniden düzenlemesi, yanlış anlamaları gidermesi ve gerektiğinde farklı yöntemlere başvurması, öğretim sürecinin niteliğini geliştirebilmektedir (Mutlu, 1995, s. 110).

Bu çerçevede Kur'ân'ın iletişim engellerine ilişkin anlatımları, din öğretiminde karşılaşılan sorunların farklı boyutlarıyla değerlendirilmesine ve uygun pedagojik çözümler geliştirilmesine yönelik ilkeler sunmaktadır. Öğreticinin yeterliklerini geliştirmesi, muhatabın özelliklerini dikkate alması, mesajı uygun yöntemlerle sunması ve geri bildirimlerden yararlanması, karşılıklı güven ve anlayışa dayalı bir öğrenme ortamının oluşturulmasını desteklemektedir. Böylece iletişim engellerinin yönetimi, dinî bilginin anlaşılmasını kolaylaştırmanın yanında öğrencilerin düşüncelerini ifade etmelerine, farklı görüşleri değerlendirmelerine ve öğrenme sürecine etkin biçimde katılmalarına da imkân sağlamaktadır

5. Kur'ân'ın İletişim İlkelerinden Din Öğretiminin Tasarımına

Kur'ân'ın iletişim ilkelerinin din öğretimine yansıtılması, ilâhî hitabın eğitsel özelliklerinden hareketle öğretim sürecinin planlanmasını ve uygulanmasını gerektirmektedir. Ancak bu ilişki, Kur'ân'da yer alan anlatım biçimlerinin doğrudan birer öğretim tekniği olarak değerlendirilmesinden ziyade, bunların dayandığı pedagojik esasların günümüz eğitim anlayışı çerçevesinde yorumlanmasıyla kurulmalıdır. Bu doğrultuda öğretim tasarımında öncelikle kazandırılması hedeflenen bilgi, beceri ve değerlerin belirlenmesi önem taşımaktadır. Öğrenciden bir kavramı tanımlaması, farklı görüşleri karşılaştırması, ahlaki bir problemi değerlendirmesi veya belirli bir davranışın sonuçlarını açıklaması beklenebilir. Bu kazanımların her biri farklı öğrenme etkinlikleri gerektirmektedir. Dolayısıyla öğretim hedefleri, kullanılacak yöntemler ve değerlendirme süreçleri arasında tutarlılık sağlanmalıdır (Wiggins & McTighe, 2005).

Öğretim tasarımının başlangıç aşamasında öğrencilerin hazır bulunuşluklarının, ön bilgilerinin, ilgilerinin ve öğrenme ihtiyaçlarının belirlenmesi gerekmektedir. Öğrenenlerin ihtiyaçlarının dikkate alınması, öğretim faaliyetlerinin hedef kitleye uygun biçimde düzenlenmesine katkı sağlamaktadır (Kılavuz & Yılmaz, 2009). “Din hakkında öğrenme” ile “dinden öğrenme” yaklaşımlarının birlikte ele alınması, dinî içerikle öğrencinin bireysel anlamlandırması arasında öğretimsel bağ kurulmasına imkân tanımaktadır (Bahçekapılı, 2011a). Kur'ân'ın muhatapların bilgi düzeylerini ve içinde bulundukları şartları gözetken iletişim anlayışı da bu açıdan pedagojik bir değerlendirmeye imkân vermektedir (Bor, 2017, s. 75). Bu çerçevede öğretici, derse başlamadan önce öğrencilerin konuya ilişkin düşüncelerini ve kavram yanılgılarını belirleyebilir. Öğrencilerin sorularını ve önceki deneyimlerini dikkate alarak öğretim içeriğini düzenleyebilir. Böylece yeni bilgiler, öğrencilerin mevcut bilgi birikimleriyle ilişkilendirilerek öğrenme süreci için anlamlı bir başlangıç oluşturulabilir.

Öğretim sürecinin gelişme aşamasında ise konuların belirli bir düzen içerisinde sunulması ve hedeflenen kazanımlara uygun yöntemlerin seçilmesi önem taşımaktadır. Kavram öğretiminde açıklama ve somutlaştırma, ahlaki problemlerin değerlendirilmesinde örnek olay ve tartışma, davranış gelişiminde ise uygulama ve örneklikten yararlanılabilir. Dinî iletişimde bilgilendirme, ikna ve güdüleme amaçlarının birbirinden ayrılması (Koç, 2016, s. 99), öğretim yöntemlerinin seçilmesinde dikkate alınması gereken bir husustur. Öğretici, ilgili âyetleri bağlamları içerisinde açıklayarak öğrencilerin bu metinlerden hareketle düşünmelerini, çıkarımda bulunmalarını ve ulaştıkları sonuçları gerekçelendirmelerini sağlayabilir. Bu

yaklaşım, dinî bilginin yalnızca aktarılmasına değil, öğrencinin zihinsel etkinliğiyle anlamlandırılmasına da imkân vermektedir.

Örneğin doğruluk ve güvenilirlik konusunun öğretiminde, öğrencilerin günlük hayatta karşılaştıkları haberlerin doğruluğunu nasıl değerlendirdikleri üzerinde durulabilir. Ardından haberin doğrulanmasına yönelik Kur'ânî ilke (el-Hucurât 49/6) incelenerek bilginin kaynağı, güvenilirliği ve doğrulanmadan paylaşılmasının muhtemel sonuçları tartışılabilir. Öğrencilerden dijital ortamlarda karşılaştıkları farklı iddiaları incelemeleri, bunların dayandığı kanıtları karşılaştırmaları ve ulaştıkları sonuçları gerekçelendirmeleri istenebilir. Benzer şekilde merhamet ve nezaket konusu işlenirken farklı iletişim durumlarını içeren örnek olaylar üzerinden değerlendirmeler yapılabilir. Merhamet eğitiminin saldırganlık davranışlarını azaltmadaki etkisini inceleyen deneysel araştırmada, uygulama grubunda saldırganlık puanlarının anlamlı düzeyde azaldığı bildirilmiştir (Genç, 2018). Hz. Musa'ya Firavun karşısında yumuşak söz söylemesinin öğütlenmesi (Tâhâ 20/44) ve Hz. Peygamber'in insanlarla ilişkilerinde yumuşak davranmasının önemine dikkat çekilmesi (Âl-i İmrân 3/159), anlaşmazlıkların çözümünde benimsenebilecek iletişim biçimlerinin tartışılmasına temel oluşturabilir. Böylece öğrenciler, Kur'ânî ilkeleri günlük hayattaki somut durumlarla ilişkilendirme imkânı bulabilirler.

Öğretim tasarımıyla iletişimin gerçekleştiği ortamın özellikleri de dikkate alınmalıdır. Öğrencilerin düşüncelerini çekinmeden ifade edebilmeleri, soru sorabilmeleri ve farklı görüşleri değerlendirebilmeleri, öğrenme sürecine katılımlarını desteklemektedir. Bu nedenle sınıf ortamında karşılıklı saygıya, dinlemeye ve gerekçeli değerlendirmeye dayalı bir iletişim anlayışının geliştirilmesi önemlidir. Bunun yanında dijital araçların din öğretiminde kullanılması, öğretim materyallerinin niteliğine ilişkin yeni sorumlulukları beraberinde getirmektedir. Dinî içerikli videolar, görseller ve etkileşimli uygulamalar, öğretim hedeflerine uygun biçimde seçilmeli; dikkat çekicilik, içerik doğruluğunun ve pedagojik yeterliğin önüne geçirilmemelidir. Özellikle dijital ortamlarda paylaşılan âyetlerin bağlamından koparılması veya kişisel yorumların kesin dinî bilgi olarak sunulması ihtimaline karşı öğrencilerin kaynakları değerlendirme becerileri geliştirilmelidir. Bu süreçte dinî metin, metnin yorumu ve kişisel kanaat arasındaki farklılıkların açıklığa kavuşturulması önem taşımaktadır.

Kur'ân'ın iletişim ilkelerinin öğretim tasarımıyla yansıtılmasında aile, okul ve yaygın din eğitimi ortamlarının kendine özgü özellikleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Ailede gündelik ilişkiler ve sürekli örneklik, okulda planlı öğrenme etkinlikleri ve değerlendirme,

yaygın din eğitiminde ise farklı yaş ve bilgi düzeylerine hitap eden esnek anlatım biçimleri öne çıkmaktadır. Dolayısıyla aynı öğretim içeriğinin bütün ortamlarda aynı yöntemlerle sunulması yerine, eğitim ortamının imkânları ve muhatapların özellikleri doğrultusunda düzenlenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte bu farklı ortamlarda gerçekleştirilen öğretim faaliyetlerinin ortak yönü, dinî bilginin anlaşılmasını sağlamak ve bireyin düşünme, değerlendirme ve sorumluluk geliştirme süreçlerini desteklemektir.

Öğretim tasarımının tamamlayıcı aşaması, öğrenme sonuçlarının değerlendirilmesi ve elde edilen bulgular doğrultusunda öğretim sürecinin geliştirilmesidir. Bu kapsamda öğrencilerin dinî kavramları kendi ifadeleriyle açıklamaları, âyetleri bağlamları içerisinde yorumlamaları, örnek olayları çözümlemeleri ve görüşlerini gerekçelendirmeleri, öğrenme düzeylerinin belirlenmesinde önemli göstergelerdir. Bu kazanımların değerlendirilmesinde yararlanılabilecek performans, proje, gözlem ve kavram haritası gibi alternatif ölçme ve değerlendirme teknikleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri üzerine yapılan bir araştırmada da ele alınmıştır (Yıldız & Genç, 2016). Söz konusu teknikler, öğrencilerin öğrenme düzeylerini ve karşılaştıkları güçlükleri belirlemenin yanı sıra öğretim sürecinin geliştirilmesine yönelik geri bildirimler sunmaktadır. Dinî iletişimde muhatapın tepkilerinin dikkate alınması da bu geri bildirimler doğrultusunda öğretimin öğrencilerin ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmesine imkân sağlamaktadır (Cebeci, 2011, s. 296). Bununla birlikte öğrencinin dinî bir görüşü anlaması ile onu kişisel olarak benimsemesi birbirinden ayrılmalı; değerlendirmede bireysel inançlarından ziyade gözlemlenebilir öğrenme kazanımları ve ortaya koyduğu gerekçeler esas alınmalıdır. Ayrıca Kur'ân'ın iletişim ilkelerinden hareketle geliştirilen öğretim uygulamalarının etkililiği bilimsel araştırmalarla sınanmalıdır. Böylece söz konusu ilkelerin pedagojik değeri, kuramsal değerlendirmelerin yanı sıra uygulamaya dayalı bulgularla da ortaya konulabilecektir.

Sonuç

Kur'ân'ın iletişim ilkelerinin din öğretimi açısından ele alındığı bu çalışmada, ilâhî hitabın yalnızca bilgi bildiren bir iletişim biçimi olmadığı, muhatabı anlamaya, düşünmeye, değerlendirmeye ve davranışları üzerinde sorumluluk geliştirmeye yöneltten çok boyutlu bir yapı taşıdığı ortaya konulmuştur. Kur'ân'ın iletişim anlayışında mesajın içeriği ile muhatabın özellikleri arasında kurulan ilişki, din öğretiminin pedagojik temelleri bakımından önemli açılımlar sunmaktadır. Bu çerçevede dinî bilginin doğru biçimde aktarılması kadar, muhatap tarafından anlaşılmasının ve anlamlandırılmasının da öğretim sürecinin temel unsurlarından biri olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmada ele alınan açıklık, doğruluk ve güvenilirlik ilkeleri, din öğretiminde bilginin niteliği ile öğreticinin sorumluluğu arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu göstermektedir. Açıklık, dinî kavramların anlaşılabilir biçimde sunulmasını; doğruluk, aktarılan bilgilerin güvenilir kaynaklara dayanmasını; güvenilirlik ise öğreticinin bilgi ve davranışları arasında tutarlılık bulunmasını gerektirmektedir. Hikmet, nezaket ve ikna ilkeleri ise dinî iletişimin yalnızca bilgiye değil, muhatabın kişiliğine ve düşünme özgürlüğüne gösterilen saygıya da dayanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan öğretmenin görevi, öğrencinin kendisine sunulan görüşleri sorgulamaksızın kabul etmesini sağlamak değil, dinî bilgileri anlamasına, farklı düşünceleri değerlendirmesine ve gerekçeli sonuçlara ulaşmasına rehberlik etmektir.

Kur'ân'ın temsil, kıssa, soru-cevap, tartışma ve sözsüz iletişim gibi farklı anlatım biçimlerinden yararlanması, öğretim yöntemlerinin çeşitlendirilmesine yönelik pedagojik imkânlar sunmaktadır. Özellikle soyut kavramların somut örneklerle açıklanması, olaylar üzerinden ahlaki değerlendirmeler yapılması ve sorular aracılığıyla muhatabın düşünmeye yöneltilmesi, öğrencinin öğrenme sürecindeki etkinliğini artıracak uygulamalardır. Bunun yanında Kur'ân'da söz ve davranış tutarlılığına yapılan vurgu, din öğretiminde örnekliğin önemini göstermektedir. Dolayısıyla dinî ve ahlaki değerlerin öğretilmesinde öğreticinin açıklamalarının yanı sıra öğrencilerle kurduğu ilişkilerde sergilediği tutum ve davranışlar da dikkate alınmalıdır.

Araştırmada üzerinde durulan bir diğer husus, iletişim engellerinin din öğretiminin niteliği üzerindeki etkisidir. Öğreticinin pedagojik yeterlik eksikliği, öğrencinin ön yargıları, mesajın anlaşılmasını güçleştiren anlatım biçimleri ve uygun olmayan öğretim şartları, öğrenme sürecini sınırlandırabilmektedir. Bu nedenle iletişim engellerinin yönetimi, yalnızca öğrenciden

kaynaklanan sorunların giderilmesi şeklinde değerlendirilmemelidir. Öğretim faaliyetinin bütün unsurları dikkate alınarak karşılıklı güvene dayalı, farklı görüşlerin ifade edilebildiği ve geri bildirimin etkili biçimde kullanıldığı bir öğrenme ortamı oluşturulmalıdır. Öğrencinin soru sorması, itiraz etmesi veya farklı bir değerlendirmede bulunması, tek başına öğrenmenin gerçekleşmediği şeklinde yorumlanmamalıdır.

Kur'ân'ın iletişim ilkelerinin öğretim tasarımına yansıtılması bakımından ulaşılan temel sonuç, söz konusu ilkelerin doğrudan uygulanacak hazır yöntemler olarak değil, öğretim sürecinin düzenlenmesine rehberlik edebilecek pedagojik esaslar olarak değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu doğrultuda öğretim hedeflerinin öğrencilerin özellikleri dikkate alınarak belirlenmesi, içeriğin aşamalı biçimde düzenlenmesi, kazanımlara uygun yöntemlerin kullanılması ve öğrenme sonuçlarının geri bildirimlerle değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Ayrıca din öğretiminin aile, okul, yaygın eğitim kurumları ve dijital ortamlar gibi farklı bağlamlarda gerçekleştirilmesi, iletişim yöntemlerinin bu ortamların özelliklerine göre uyarlanmasını gerektirmektedir.

Kur'ân'ın iletişim anlayışı, din öğretiminde muhatabı merkeze alan, anlamayı ve karşılıklı etkileşimi önemseyen, bilgi ile davranış arasında ilişki kuran bir pedagojik yaklaşımın geliştirilmesine katkı sağlayabilecek ilkeler içermektedir. Bununla birlikte bu ilkelerden hareketle geliştirilen öğretim uygulamalarının öğrenme üzerindeki etkilerinin ayrıca araştırılması gerekmektedir. Gelecekte yapılacak çalışmalarda farklı yaş grupları ve eğitim ortamlarında gerçekleştirilecek uygulamalar aracılığıyla söz konusu ilkelerin kavramsal öğrenme, eleştirel düşünme, ahlaki muhakeme ve derse katılım üzerindeki etkileri incelenebilir. Böylece Kur'ân'ın iletişim ilkelerinin din öğretimine katkısı, kuramsal değerlendirmelerin yanında uygulamaya dayalı araştırmalarla da geliştirilebilir.

Kaynakça

- Aşıkoğlu, N. Y. (2001). Kur'an'daki örnek olayların (mesellerin) ahlâkî bilinç geliştirmedeki rolleri (Bahçe sahipleri örneği). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 1–4.
- Aşıkoğlu, N. Y. (2011). Din öğretiminde öğretmenin rolü ve din dersi öğretmeni yeterlilikleri (Türkiye örneği). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 5–13.
- Aziz, A. (2008). *İletişime giriş*. Aksu Kitabevi.
- Bahçekapılı, M. (2011a). Din eğitiminde pedagojik yaklaşımlar: “Din hakkında öğrenme” ve “dinden öğrenme”. *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research*, 4(2), 101–120.
- Bahçekapılı, M. (2011b). Din ve ahlâk eğitiminin ergenlerin kişilik gelişimine katkısı. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9(22), 7–42.
- Batar, Y. (2020). İletişim modelleri ışığında dinî iletişimin doğası. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 417–439.
- Bayraktar, M. F. (1994). *Öğretmen öğrenci münasebetleri*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Bor, A. (2017). *Kur'an belâgatında hitap ve muhatap ilişkisi*. Rağbet Yayınları.
- Cebeci, S. (2005). *Din eğitimi bilimi ve Türkiye’de din eğitimi* (2. bs.). Akçağ Yayınları.
- Certel, H. (2008). Din-iletişim ilişkisi ve dinî iletişim engelleri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (21), 127–158.
- Çelik, M. (1996). *Kur'an'da ikna hususiyeti*. Çağlayan Yayınları.
- Demirci, M. (2011). *Vahiy gerçeği* (2. bs.). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Genç, M. F. (2018). Merhamet eğitiminin saldırganlık davranışını azaltmadaki rolü. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (45), 61–82

- Genç, M. F., & Uddin, A. H. M. E. (2023). The model of religious education in today's secular and multicultural societies – Post-confessional inclusivist religious education (PCIRE). *British Journal of Religious Education*, 45(2), 127–137.
- Gökçe, O. (2006). *İletişim bilimi*. Siyasal Kitabevi.
- Güneş, A. (2013). Dinî iletişimde kaynak sorunu. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), 69–90.
- Gürer, B. (2014). Batı'da yaşayan Türklerin farklı dinî gruplarla iletişimleri bağlamında din eğitimi ihtiyaçları. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 12(27), 135–164. <https://izlik.org/JA84PH48TR>
- Gürer, B., & Kaya, E. (2024). İşitme ve görme engellilere yönelik yaygın din eğitimi hizmetlerine katılanların problem ve beklentileri (İstanbul örneği). *Darulfunun İlahiyat*, 35(1), 247–285.
- Hacımuftuoğlu, E. (2013). *Kur'an-ı Kerim'in irşad üslubu*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İzutsu, T. (1975). *Kur'an'da Allah ve insan* (S. Ateş, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Kasapoğlu, A. (2000). *Kur'an-ı Kerim ve iletişim*. Nursan Yayınları.
- Kılavuz, M. A., & Yılmaz, H. (2009). Örgün ve yaygın eğitimde öğrenenlerin ihtiyaçları doğrultusunda din eğitimi ve öğretimi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), 123–139.
- Koç, A. (2016). *Din eğitiminde etkili iletişim* (4. bs.). Rağbet Yayınları.
- Köylü, M. (2003). *Psiko-sosyal açıdan dinî iletişim*. Ankara Okulu Yayınları.
- Kutub, S. (2007). *Kur'an'da edebî tasvir* (K. M. Çetiner, Çev.). Hikmet Neşriyat.
- Maral, C. (2020). Muktezay-ı halin davet dilindeki yeri ve iletişime etkisi. *Diyanet İlmi Dergi*, 56(2), 559–576.
- Mevdûdî, E. A. (1997). *Tefhimu'l-Kur'an* (A. Asrar, Çev.; C. 1–7). Bengisu Yayınları.

- Mutlu, E. (1995). *İletişim sözlüğü*. Ark Yayınları.
- Öcal, M. (1991). *Din eğitim ve öğretiminde metodlar*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sabuncuoğlu, Z., & Gümüş, M. (2008). *Örgütlerde iletişim*. Arıkan Basım Yayım Dağıtım.
- Şanver, M. (2004). *Kur'an'da tebliğ ve eğitim psikolojisi*. Pınar Yayınları.
- Şengül, İ. (1994). Kur'an mesajını ulaştırmada kıssaların önemi. İçinde *I. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler, müzakereler* (ss. 133–140). Bilgi Vakfı Yayınları.
- Şimşek, M. S. (1993). *Kur'an kıssalarına giriş*. Yöneliş Yayınları.
- Wiggins, G., & McTighe, J. (2005). *Understanding by design* (Expanded 2nd ed.). Association for Supervision and Curriculum Development.
- Yıldız, M., & Genç, M. F. (2016). Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeyleri ve karşılaştıkları sorunlar. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, (45), 45–80

BÖLÜM 2

TÜRK TASAVVUF ŞİİRİNDE BEZM-İ ELEST, BELÂ AHDİ VE ANT KADEHİ ARASINDAKİ MİTOLOJİK İLGİ

Hatice COŞKUN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

ORCID: 0000-0003-4253-4812 hcoskun@bingol.edu.tr

0. Giriş

Bu çalışmada Türk kültüründe andı temsil eden ant kadehiyle Türk tasavvuf şiirinin bezm-i elest ve belâ ahdi ifadeleri arasındaki mitolojik ilgi incelenmiştir. Ant, *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te “and” şeklinde kayda geçirilmiş ve Arapça “yemin (halif)” sözcüğüyle karşılanmıştır (Kaşgarlı 2025: 56). Bu sözcük, günümüz Türkçesinde ise bir olayı doğrulamak amacıyla Tanrı'yı veya kutsal bir varlığı tanık gösterme veya kendi kendine söz verme anlamına geldiği gibi yemin, ahit, mîsak ve kasem gibi Arapça karşılıklarıyla ifade edilmektedir. Arapçadan alıntı bir sözcük olan kadeh, günümüz Türkçesinde “içki içmeye yarayan ayaklı bardak” anlamında kullanılır. Ant kadehi ise eski Türk kültüründe ant törenlerinde ant içme eyleminin bir parçasıdır. Zira cûlus törenlerinin yanı sıra erlik ve alplık unvanın alındığı törenlerde andın sözlü ifadelerine, kadehten bir çeşit vecd hali oluşturan içki içme eylemi eşlik eder ve böylece ant içilmiş olurdu (krş. Esin 1970: 224-226). Günümüz Türkçesinde yemin etmek anlamında *ant içmek* ifadesindeki *içmek* eyleminin hâlâ kullanılagelmesi eski Türklerin ant örfünün toplumunun ortak hafızasında ne kadar köklü bir yere sahip bulunduğunu gösteren tanıklardandır. Ant ritüellerinin temel sembollerinden olan ant kadehiyle sunulmuş olan içkiler, İslamlaşma sürecinde artık kullanılmamakla birlikte ant kadehinin kendisi hakimiyet ve saltanat sembolü olarak varlığını sürdürmüştür.

Türk tasavvuf edebiyatının kurucu metinlerini oluşturan Ahmed-i Yesevî ve Yunus Emre'nin mısralarında olduğu gibi, klasik şark edebiyatında insan ruhlarının Allah huzurunda Allah'ı Rab olarak tanıdıklarını ikrar etmeleri Allah'la kulları arasında bir ahitleşme/sözleşme olarak ifade edilir. Bu sözleşmenin tarafları olan Allah ve kullarından oluşan meclis, kutsal bir meclis olup Allah'ın: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” anlamındaki اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ (Elestü bi Rabbikum?) sorusunun ilk sözcüğüyle birlikte anılmış ve yaygın olarak *bezm-i elest* şeklinde isimlendirilmiştir. *Elestü* ile başlayan sorunun geçtiği Araf suresinin 172. ayetinde “Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? ‘Elbette öyle! Tanıklık ederiz’ dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, ‘Bizim bundan haberimiz yoktu’ demeyesiniz.” şeklinde buyrulur.¹

Söz konusu ilahî meclis tasavvufî gelenekte çoğunlukla *bezm-i elest* şeklinde mazmunlaştığı gibi *bezm-i ezel* ifadesinin yanı sıra yalnızca *elest* sözcüğüyle de zikredilmiştir. Şiirsel anlatımda kafiye, vezin ve söz sanatlarında uyumu yakalamak için *bezm-i cân*, *bezm-i cem* ifadeleriyle meclise; *kâlu belâ*, *belâ ahdi* (*belâ ahdi*) ifadeleriyle mecliste verilen söze vurgu yapılmıştır (Pala 1992: 6/108). Belâ ahdiyle birlikte anılan aşk kadehi, kadehi sunan sâki, eline kadeh verilen ve kadehin aşk şarabından içerek ebedi bir sarhoşluğa mahkûm olan âşıktan oluşan bir tasvir Ahmed-i Yesevî'nin hikmetlerinden bu hikmetlerin ulaştığı Anadolu'da Yunus'un beyitlerine, ardından Osmanlı şiiriyle devam eden bir gelenekle sürekliliğini korumuştur. Zamanla içki anlamında Arapça *hamr*, *şarab*, Farsça *bâde*, *mey*, *mey-i kühne*

*

¹ <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/araf-suresi-7/ayet-172/kuran-yolu-meali-5>

(mahzende yapılmış şarap) ve bunlarla bağlantılı olarak *kadeh*, *sâki* (kadeh sunan, içki dağıtan), *hammâr* (meyhâneci), *şarabhâne* ve *meygede* (meyhane) gibi sarhoşluk veren içeceklerle ilişkili kişi, nesne ve ortamlar ilâhî aşkın anlatımında kullanılan tasavvufî mazmunlar arasında yer almıştır (Şimşek 2017: 98, 326-328; Uludağ 2016: 247-248, 327).

Bu çalışmanın kapsamında Türk İslam şiirinin ilk dönemlerinden itibaren yaygın bir şekilde kullanılan *hamr*, *şarab* ve *bâde* gibi sarhoşluk veren içkiler veya bu içkileri ima için anılan *ayak*, *sâgar*(*sağrak*), *idiş*, *dolu* (*tolu*), *kadeh* ve *peymâne* gibi mazmunlarla ilişkilendirilmiş yemin, ahit ve sözleşme anlamlarıyla örülü şiirsel anlatımlarda İslam öncesi Türk ant mitolojisinin izleri incelenmiştir. Bu amaçla aşağıda ilk bölümde Türk ant mitolojisinde ant kadehinin işlevine ve bu işlevin İslam'dan sonra içki yasağıyla birlikte dönüşmekle birlikte yemin, antlaşma, cülus töreni vb. törensel kullanımlarındaki sembolizme yer verilmiştir. Sembolik kullanımlar, insanlık tarihi boyunca toplumların değişen ve dönüşen inanç ilkeleriyle birlikte kültürlerini nesilden nesle aktaran ortak bir belleğin taşıyıcıları olmuşlardır. Bu bağlamda kulun Allah'la sözleşmesi gibi insanoğlunun ilk kutsal yemini, Türk tasavvuf şiirine İslam öncesi ant kültüründen izler taşıyan sembollerle yansımıştır. Elimizdeki çalışmanın amacı söz konusu sembolik kullanımlardaki mitolojik izleri ve anlam ilgilerini inceleyerek okuyucunun dikkatine sunmaktır.

1. Türk mitolojisinde ant kadehi

İnsanoğlu bir parçası olduğu kozmosun ortaya çıkışını, sonrasındaki düzeni oluşturan şartları, bu düzendeki canlı cansız her varlığı, olağan ya da olağanüstü her durumu veya olayı kavramaya, kavradıklarını söz, eylem, ritüel ve sembollerle izah etmeye çalışarak mitolojiyi oluşturmuştur (Bayat 2007: 11-13). Mitoloji, sözlü gelenek içinde yaşayan, destanlar, efsaneler, inançlar ve sembollerle nesiller boyu aktarılan kültürel bir bellektir. Törenlerden sanatının çeşitli alanlarına, kültürün günlük yaşamıyla iç içe geçmiş canlı bir dünya görüşü olan mitoloji, yazılı kaynaklardan önceki dönemlerde ve ilk yazılı kaynaklarda Türk insanın evren tasavvurunu, devlet anlayışını, aile yapısını, doğa ile ilişkisini, inanç ve düşünce sistemini bütüncül bir bakış açısıyla anlama imkânı sunmaktadır. Gök Tanrı inancı, yer-su kültü, kutsal ağaç ve dağ anlayışı gibi unsurlar Türklerin evren tasavvurunu ortaya koyar. Türk toplumlarının kültür mirasının önemli bir parçası olan mitler, söz sanatlarının biçimlenmesinde önemli bir rol aldığı gibi edebî ve estetik yaratıcılığa da kaynaklık etmiştir. Bu kaynaklık, zamanla değişen inanç ilkelerine uyumlu bir şekilde dönüşüm gösteren bir süreklilikle devam etmiştir (Bayat 2007: 13).² Türk ant kültürünün tarihi sürekliliğini yansıtan sembollerden biri olan ant kadehi, ant içme ritüelinin önemli bir unsuru olmuştur. Türk mitolojisi, semboller üzerinden işlemeye devam eden zengin bir anlamlandırma dizgesi olarak değerlendirilir. Mitolojik düşüncenin temel dili olarak tarif edilen

² Mitolojinin tanım ve kapsamına dair farklı yaklaşımlar için bkz. (Bayat 2007: 13-14; Ögel 2014: 1/XVII-XVIII). Eski Türk mitolojisi üzerine yapılmış çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Roux 2017: 11-19).

sembolizm, estetik kaygıların ötesinde, soyut kozmolojik ilkelerin somut temsilleri, ortak bilinçdışının arketipleri ve kültürel kimliğin şifreleri olarak kabul edilir (Bayat 2025: 16).

Esin, tarihî metinlere ve sanat eserlerine bakıldığında, Türklerin kadeh ritüellerine dair sembollerin Hindistan'dan, İranî Orta Asya bölgesinden ve İç Asya göçebe dünyasından kaynaklanan, birbirleriyle kesişen çeşitli geleneklerin izlerini taşıdığını belirtir. Yazar böyle geniş bir alanda kadim kültürlerin etkileşimini de yansıtan kesişim noktalarını şöyle özetler:

“Hint mitinde, tanrıların zoomorfik cinlere karşı mücadelesi, ölümsüzlük içkisini ele geçirme çabalarıyla ilişkilendirilir. Bu içki, göksel bir ağacın meyvesinin özünden elde edilen ve kuş biçimindeki *like* adlı varlık tarafından korunan *ay nektarı*ydı. Söz konusu içki, onu tüketenlere vecd hâli veren somaydı (Asklepios asidi). Bir masal kartalı, bu göksel *somayı* çalmış ve onu, krallar tarafından saygı gören karizmatik bir hükümdar olan gök hükümdarına getirmişti. Orta Asya hükümdarları ile Hindistan hükümdarları, *soma* içerek, İranî lehçelerde *haoma* olarak adlandırılan iksiri tüketerek, aynı türden dinî törenleri icra etmişlerdir. Böylece soma kadehiyle sunulan hürmet, hükümdarın adeta bir taç giyme töreni niteliğindedir; soma kadehini taşıyan hizmetkâr ise kraliyet mensubu bir kişi sayılırdı. Şölen yemeğinin ardından, vecd içindeki kral tarafından gerçekleştirilen kurban törenini izleyen bir başka merasim düzenlenirdi. Bu merasimde, İç Asya'nın çoban krallarının kutsanmış niteliği belirginleşirdi. Orta Asya kralları, vasallarına yemek dağıtır; bu dağıtım, komünyon niteliği taşıyan bir şölen biçiminde gerçekleşirdi. İçki kapları ile kadehler, Hint kast hiyerarşisine göre sınıflandırılır ve ardından dağıtılırdı. Soma, Brahmanların içkisi iken; savaşçı sınıfın mensupları ile Brahman olmayan krallar başka bir içki içerdi. Şişe ise ölümsüzlük iksirini (ambrosia/kalaşa) içeren kaplar ve kadehler, bu ritüellerin sembolik araçlarını teşkil etmekteydi” (Esin 1970: 224-225).

Türklerde ant kadehinin yer aldığı törenlere geçmeden önce Türk ant kültürünün genel özelliklerine kısaca değinmek, kadehe yüklenen anlamın bütün içindeki çeşitli unsurlarla ilgisini takip edebilmek açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda İnan, Türk ant mitolojisiyle ilgili çalışmalara kaynaklık eden “Eski Türklerde ve Folklorda Ant” başlıklı çalışmasıyla ant veya yeminin sadece sözlü bir taahhüt değil, dostluk, sadakat, toplumsal bağ ve kutsal yaptırım düşüncesiyle iç içe geçmiş kültürel bir kurum olduğunu ortaya koymuştur. Çalışmada ant kavramının tarihî gelişimi ve ritüel niteliği dil, tarih ve folklor verileri üzerinden ele alınmıştır. Bu veriler Hun, Uygur, Avar, Kırgız-Kazak, Yakut, Altay ve Başkurt gelenekleri ile *Dede Korkut*, *Manas* ve Moğol tarihî anlatılarına dayandığı gibi elde edilen bulgular; kan karıştırma, silah üzerine ant içme, karşılıklı hediyeleşme, nesne kurtme, ayı veya at kafatası kullanma gibi unsurların ant ritüellerinde kullanıldığını göstermiştir. Özellikle en eski devirlerde andın devletler, kabileler ve şahıslar arasında kardeşleşme ve dostlaşma törenini ifade ettiğini vurgulayan İnan, Türk toplumlarındaki ilgili törensel uygulamalarda ant kadehinin *ant ayak* ismiyle geçtiğini belirtir. Buna göre:

“İki yabancı kardeşleşmeye ve dost olmağa karar verirlerse soydaşlarının huzurunda kollarını keserek bir kaba (*ant ayağma*) kanlarını akıtırlar. Aralarına kılıç, ok veya başka bir silâh koyarak bu kaptaki kana kırmızı, süt veya şarap karıştırarak beraber içerlerdi. Sonra silâhlarını yahut atlarını veyahut hemşirelerini değiştirirler, böylece *antlı adaş* olurlardı. Moğol devrinde bu törenle dostlaşmış olanlara *anda* denilmiştir. *Anda* terimi Türk

lehçelerinden ancak Kırgızcada *kuda* (dünür) kelimesiyle birlikte *kuda-anda*, *kudanda* (dünür-kardeş); Kırgız-Kazakçada *kudandalı* (dünür olanlar) şekillerinde muhafaza edilmiştir.” (İnan 1948: 285-286).

İnan, ant töreni hakkındaki en eski bilgilerin milattan önce 5. yüzyılda Herodot tarafından verildiğini belirtir. Herodot’un anlattığına göre İskitler ant törenlerinde kendilerini hafifçe yaralayıp kanlarını bir kaba damlattıktan sonra silahlarını bu kana batırıp her iki tarafın ant dualarını (ya da ant formülü de denilen klişeleşmiş ant cümlelerini) tekrarlamasının ardından bu kaptan içerler. İnan, milattan sonra 2. yüzyılda yaşamış olan Samosat’lı Lukian’ın İskit Toksarid’in (Toxaris) ağzından aktarılmış ant tasvirine şöyle yer verir: “(İskitlerde) dost olarak biri seçildiği zaman beraber yaşamaya, gerekirse biri başkası için ölmeye büyük ant yapılır. Gerçekten de biz böyle yaparız; parmaklarımızı keserek kanımızı bir kaba akıttıktan sonra kılıçlarımızın ucunu bu kana batırarak bu kaptan içeriz. Sonra bizi hiçbir şey ayıramaz.” (İnan 1948: 286).

İnan, boy başbuğları tarafından kabile mensuplarının da katılımıyla yapılan antlı dostluk törenlerinin iki boyu kanları ve silahlarıyla birleştirdiğine dikkati çeker. Yazar birlik ve sadakati, Manas Destanında birbirleriyle antlı dost olanları tarif eden “göğüslerinde canları, ağızlarında dilleri-sözleri, gemlerde atları, bohçada giyimleri bir (yani ortak) olan (kimseler)” şeklindeki ifadelerle örneklendirir. Eski Türkçede bu tür dostluklar “andlıg adaş” şeklinde isimlendirildiği gibi, Kırgızlarda aynı dostluk ifadesi “antlı adaş” şeklinde kullanılmıştır. Yazar, “*Moğolların Gizli Tarihi*”nden Temuçin ve Camuha arasındaki dostluğu anlatan şu kısa örnekte taraflar arasındaki can ve hayat birliği anlamına işaret eder: “Kadim zamanki ihtiyarların sözlerini duyduk. Buna göre, dost olan kimselerin hayatı ve canı bir olur. Onlar birbirini terk etmezler, birbirinin hayatını korurlar.” (İnan 1948: 287).

Gerek *ant ayak* isimli ant kadehlerine damlatılarak gerek farklı şekilde kanları antla birlikte birbirine karışan kimselerin hayat ve ölümlerinin birbirine bağlanmış olduğuna inanılır. Bu inanç kan ve canın aynı olduğu düşüncesine dayanır ve özellikle kardeşlik veya dostluk antlarında en önemli yere sahiptir. Bu yaklaşım İslamlaşan veya Hristiyanlaşan Türk toplumlarında sembolik olarak varlığını sürdürmüştür. 18. yüzyılda şaman örfünü sürdüren Kalmuk-Torgavutlarla Müslüman Kazak-Kırgızlar, yaptıkları barış antlaşmasında kurbanlık koyunun kanına ellerini batırmak suretiyle İslam öncesi ant kültürünün kan karıştırma âdetini sembolik olarak uygulamışlardır. Yine Hristiyanlaşan Türk Bulgarlar da papazların yasaklamaya çalışmalarına rağmen yakın tarihlere kadar kan yalaşarak kardeş olma âdetini devam ettirmişlerdir (İnan 1948: 287). İdil Bulgar Hanlığı’na gönderilen Abbasi elçilik heyetinin kâtibi ve bu seferi anlatan seyahatnâmenin yazarı olan İbn Fadlan, İdil kıyısındaki Türk Bulgarlarının hükümdar sarayında yapılan kadeh törenlerinden şöyle bahseder: “Bulgar hükümdarının içki kabı (rhyton), tek boynuzlu bir hayvanın cilalanmış boynuzundan yapılmıştı. Halifenin elçileri hükümdar tarafından kabul edildiğinde, önce kendisine ikram edilen kadeh hükümdara sunulurdu. Hükümdar ve İslam’ı kabul edecek olan ileri gelenler, üç kez kadehlerini kaldırarak Abbasi halifesinin sağlığına içer ve yüksek sesle iman ikrarında bulunurlardı.” Bu törene şahit olan Arap elçileri İslam inançlarıyla çelişen bu durumda İslam’a yeni girmiş olan muhataplarına şarabın haram olduğu hatırlattığında, bu

tören için şarap yerine taze demlenmiş bir bitki karışımı sunulduğu belirtilmiştir (Esin 1970: 237; Muhammedoğlu 1999: 19/477).

Ögel, eski Türk kültüründe kadeh anlamında çok yaygın olarak kullanılan *ayak* sözcüğünü ant ve kutsama törenlerinde kullanılan çeşitleriyle ele alır. Kırgızların eskiden ant içerken kullandıkları bu kadehlere *ant ayak*; kutsama ve dua için kullandıkları kadehlere ise *bata-ayak* dendiğini kaydeder. Yazar eski Türklerde bu kadehlerle içilen içki ve kımızın herhangi bir içecek gibi tüketilmediğini ve özel bir töresi olduğunu belirtir. Bu töreye göre hakanların otağları ve evlerde içilen içkiler, düzenli bir tören ve protokol çerçevesindedir. Üzerinde içki kadehi ve sürahilerinin bulunduğu küçük bir masa daima otağın ortasında yer alır. İçkiye başlamadan önce Yer-Su iyeleri (igeleri/ruhları)³ için içki saçma geleneği uygulanır ve buna göre içki önce kutsal yere ve ardından da yurttan bulunan tös ve heykelciklere serpilirdi. Bu arada adı geçen içki, genellikle kımızdır ve Türkler arasında aynı zamanda günlük yiyecek ve gıda konumundadır. Gezinlerin Orta Asyalıların at sütlerinin bol olduğu mevsimlerde, yemek yerine yalnızca kımız içtiklerine dair kayıtları, bu tüketimin tabii ortamını göstermektedir. Ögel, söz konusu içkilerin sadece alkollü içkiler ve şarap olmadığını belirtir. Yazar, kımız ve bal şerbeti gibi içeceklerin de tüketilen içkiler arasında yer aldığını zikreder (2022: 4/157, 160, 172-173, 178).

Ayak çeşitlerinden biri de *kengeş-ayak* olup kullanım alanı yine törenlerle ilişkilidir. Moğollardaki kurultay müessesesinin Türklerdeki karşılığı olan *kengeş*, Batı Türklerinde de devlet idaresi ile ilgili bir anlama sahiptir. Kırgızlarda ise, düğün ziyafetlerinde kullanılan kadehler *kengeş-ayak* ismiyle geçer. Düğün ve sohbet meclislerinde sunulan şölen yemeklerinde kengeş-ayakla içki içme kutsal bir törenin parçası şeklindedir. İslam'la birlikte bu törenler bırakılmakla birlikte kengeş-ayak gibi kadehler sembolik anlamlarını korumuştur (2022: 4/173-175).

Esin eski Türklerde vasalın ant kadehini göğsüne doğru tutup, başı eğik bir şekilde her iki dizi üzerine bir veya üç kez çökerek hükümdara bağlılık yemini içtiğini ifade eder (Esin 1970). Yazar, kadehin yanı sıra testi ya da kadeh anlamında kullanılan *sağrak*'ın da bir hükümdarlık sembolü olduğunu ve üzerinde tamga işareti taşıdığını belirtir. Otağların ortasında hakan sofrasında bulunan sağrak “bir şey içmek için kullanılan kap veya kâse” anlamında Kaşgarlı'nın kayda geçirdiği sözcüklerdendir. Bu sözcüğe tanık olarak verilen *Savın sağrakka tegir* şeklindeki atasözünde *sağrak*ın hükümdarı veya beyi temsil eden bir sembol olduğu görülür. Kaşgarlı bu atasözünü şöyle açıklar: “Tatlı sözle adam, beylerin içtiği kaptan su içer. Yani ona değer verilir.” (Kaşgarlı 2025: 209-210). Söz ve nezaketin kişiye sağrak sunulan bey sofralarına giden yolu açacağını anlatan bu atasözünün kayda geçtiği eserin ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlı edebiyatının bir parçası olduğunu hatırlamak gerekir. Bununla birlikte İslam'dan sonra hanedan törenlerinde kadeh ve kadehin sembolik anlamına mesafeli olan hükümdarlar da olmuştur. 11. yüzyılda Gerdîzî'inin aktardığına göre, Gazneli Mahmud'un konuğu olan bir Karahanlı

³ Türk ve Altay mitolojisinde yeryüzü anlamında gelen yir-suv, yeryüzü tanrısı/tanrıçası/ruhu anlamında yir-suv ige'si şeklinde isimlendirilen ruhların ve bir bölgeye hâkim olduklarına inanılan dağların ve derelerin, insan ve hayvan şeklinde tasavvur edilen ruhları/tanrı/tanrıcalarıydı (Esin 2001: 19).

hükümdarı saltanat merasimine katılmayı kabul etmiş ancak kadehi bir kenara itmiştir (Esin 1970: 237). Bununla birlikte Ögel, İslam'dan önce olduğu gibi ve sonrasında da hükümdarlık sembolleri arasında altın kuşak, altın tamga ve altın kadehi saymaktadır (Ögel 2022: 4/175).

Esin, ant törenlerinin kadeh ritüeline ilişkin tespitlerinde Göktürk alp ve kağanlarının ellerinde ant kadehi tutar vaziyette gömüldüğü Türk mezarlarına ve heykel yapılarına dikkati çeker. *Er benküsi* veya *sin* adı verilen ve aşağıda 1 numaralı fotoğrafta görseli yer alan Türk mezar heykelleri için balbal sözcüğü de kullanılmaktadır. Bu heykeller sağ elde kadeh tutup sol el ile bellerinde kur isimli kemerdeki kamaya veya kılıca dokunan alp ya da kağanları temsil etmektedir (Esin 2001: 131-132, 138). Sağ elde göğüs hizasında tutulan bu kadehin bir ismi de *tolu*'dur. Kaşgarlı'nın "dolu kap" anlamında *tolu idiş* ifadesinde yer verdiği *tolu*, dolu olan (kadeh) anlamında bir sonraki bölümde yer verilen Yunus'un mısralarından Osmanlı dönemine kadar Türk İslam şiirinde kullanılmıştır (Kaşgarlı 2025: 415). Türk toplumlarının yayıldığı Orta Asya, Doğu Avrupa ve Güney Sibirya'nın hemen her bölgesinde bir elinde kadeh tutan ve diğer eli de kama ya da kılıcı üzerinde olan balballara rastlamak mümkündür. Ögel bu geleneğin Batı Türkistan ile Afganistan'a doğru yayılarak indiğini belirtir (Ögel 2022: 4/160; Esin 1970: 230-232; Esin 2001: 131-132, 138).

Elimizdeki çalışmanın odağı ant kadehi olmakla birlikte bu heykellerde ant kadehine eşlik eden bir eylem olan kılıç veya kamaya dokunma motifine kısaca değinmek gerekir. İnan, Türk ant töreninde kılıç üzerine yemin etme uygulamasını İskitlere kadar dayandırır. Kılıcın yanı sıra yatağan, mızrak, balta ve okun Türklerin ant törenlerinde yer alan en önemli silahlar arasında yer aldığını belirtir. Yazar Manas destanının devamı olan Kan Yoloy destanından şu örneği verir: "Bir okunu çekti, aldı, aralarına koydu - kıyametlik dost oldular." Türk savaşçıları galip kahramanın kılıcı altından geçerek ant töresine göre itaat ve sadakat andını uygulamıştır. İnan, çoban değneği, kılıç, yay, ok, balta, bıçak, son zamanlarda tüfek ve başka silah vb. aletlerin ant töreninde birinci derecede önemli sayılmalarını eski dönemlerde toplulukların hayatlarında silahların oynadığı belirleyici role bağlar: "O dönem insanı için bunlar yalnız alet değil, fakat bir koruyucu ve besleyici ruhu temsil eden fetişlerdir; her âletin kendine mahsus bir koruyucu ruhu vardır. Yalan yere ant içilirse bu koruyucu ruhun darılacağına inanılırdı." (İnan 1948: 286-288). Türklerin ant törenlerinde kılıç yatağan, mızrak, balta, ok gibi silahlarla ant içtikleri gibi, kılıcın savaş tanrısının kozmolojik simgesi olan Mars'ı temsil ettiğini de hatırlamak gerekir. Mars bu özelliğiyle divan şiirinde, Arapça Merih veya Farsça Behram ismiyle çokça kullanılmıştır (Şentürk 1994: 162). Kılıç üzerine içilen yeminler Dede Korkut destanında birçok örnekte görüldüğü gibi Osmanlı'da kılıç kuşanma törenlerine kadar sürmüştür.⁴

⁴ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. (İnan 1948: 287, 288; Esin 2001: 134-135; Durmuş 2011: 102-103).



Fotoğraf 1⁵

Kutadgu Bilig’de “kap veya kadeh” anlamında yalın veya türemiş halde (“sâki” anlamında *idişçi*, “kadehli” anlamında *ıdışlıg/ıdışlık* sözcüğü gibi) kullanılan *ıdış* aşağıdaki beyitte rüyada *ıdışlık*ten su içmenin yorumlanması bakımından önemlidir. Bir yoruma göre *ıdışlık*ten su içme, devam eden bir hayatın kadehten sonuna kadar içilen suyla artık ölümle tükendiği anlamına gelirken diğer bir yorum da kaptaki suyu içenin ve neslinin hayatının uzunluğu şeklindedir (Esin 1970: 238). Kadehin içindeki burada hayatı temsil eder ki içilenin özellikle su olması da ab-ı hayatı çağırıştırır:

6045. *ıdışlıg suvug sen alıp içtükün*
tiriglik uzun bolga yıldız kökün

“Kaptaki suyu alıp içmek kendinin ve neslinin uzun hayata ulaşacağına delalettir.” (Yusuf Has Hacıp 2008: 1003)

Aşağıdaki bölümde Türk tasavvuf edebiyatının kurucu metinlerini meydana getiren başat isimlerden Ahmed-i Yesevî ve Yunus Emre’nin beyitleri üzerinden Türk mitolojisinin en belirgin özelliklerinden biri okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Bu özellik, Türk inanç ve düşünce yapısının İslam itikadı çerçevesinde dönüşürken estetiğe yansıyan eski motiflerin taşıdığı sembolik anlamların temel değerler ve dünya görüşü içinde eritilerek yeniden yorumlanmasıdır (Bayat 2025: 19).

2. Tasavvufi şiirlerde ant kadehinin bezm-i eleste belâ ahdi ile ilişkilendirilen yönleri

Klasik Türk edebiyatında yemin kavram alanına giren sözcüklerin edebî anlatıma yansıyan çok yönlü kullanımı çeşitli bilimsel çalışmalara konu olmakla birlikte kadeh redifli şiirler de mazmun ve imge analizleriyle yine araştırma konusu olmuştur (Batislam 2017, Naskali 2013, Keklik 2022). Elimizdeki çalışmanın sınırları sebebiyle bu bölümde ant kavramı, eş anlamlı yapıları veya bu kavramla

⁵ Balbal. Erişim Tarihi 15 Ekim 2026. <https://onturk.wordpress.com/2016/06/22/balbal/>
<https://tr.pinterest.com/pin/104356916353369017/>

kurulu deyim vb. sözcük gruplarıyla ele alınmayıp tasavvufi geleneğin ant kadehinin mitolojik izlerinin yansıdığı sembolik kullanımlarıyla kesişen *bezm-i elest* ve belâ ahdi anlatımlarına odaklanılmıştır.

Yesevî'nin aşağıdaki hikmetinde, çalışmamıza çıkış noktası olan bezm-i elestte şarap sunan sâki ve bu şaraptan içenin ilahi aşta tattığı bâki sevinç, cânı ve bedeni yakan aşk ateşiyle bir aradadır. İlk mısrada geçen “elest şarabı” anlamındaki *elest hamrı* ifadesinde “değil miyim” anlamında اَلَسْتُ lafzı, A'raf suresinin 172. ayetinden kısmen alıntılanmış nakıs bir iktibastır : **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ : رَبِّئَهُمْ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۖ شَهِدْنَا ۚ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ** “Rabbin Âdemoğulları’ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? ‘Elbette öyle! Tanıklık ederiz’ dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, ‘Bizim bundan haberimiz yoktu’ demeyesiniz.”⁶ Burada söz veren ruhlar kıyamet gününde verdiği sözü yerine getirmek, Rabbini tanımak zorundadır (Tatçı 2008: 455-456).

3. *elest hamrın kimgе birse uşol sâkî*

bilâ-müdâm içip esrâr mengi bâkî

ten ü cânın köydürüben şevk ihrâkı

içdin köyüp yakılıban hem kül bolur

“Elest şarabın kime verse o sâki,

devamlı içip sevincini korur bâki,

ten ve canını yandırarak şevk ihrakı,

içten yanar yakılarak hem kül olur.” (Ahmed-i Yesevî 1983: 192-193)

Tasavvuf edebiyatında artık bir mazmuna dönüşmüş olan *elestü* lafzı, zamanla Allah ile kulları arasındaki bu temsili toplantı ve sözleşmeye isim olup İslam şiir geleneğinde *mîsâk*, *kâlû belâ*, *ahid*, *belâ ahdi*, *rûz-i elest*, *bezm-i ezel* ve *bezm-i elest* gibi çeşitli ifadelerle dile getirilmiştir. “Elest meclisi” anlamında *bezm-i elest* tamlaması ise bunlar arasında Türk İslam şiirinde en yaygın kullanılanı olmuştur (Yavuz 1992: 106-108). Tasavvufi geleneğe göre insan ruhları mutlak güzelliğin sahibi olan Allah’ı ilk defa *bezm-i elest*te görmüş ve O’nun olağanüstü güzelliğine âşık olup bu aşk sarhoşluğu ile kendilerinden geçmişlerdir. Mutlak güzelin ruhlara sorduğu soru onları muhatap alışı demektir. Diğer bir ifadeyle mutlak güzelin nazarına ilk defa mazhar olunan yer *elest meclisi* olmuştur.

“Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna “Elbette öyle!” anlamındaki *belâ* lafzı bir misâk, ahid ve ant olarak *belâ ahdi* ibaresiyle bir ant ifadesine dönüşmüştür. Sûfî şairler bu ant gününü anarken ant kadehini sunan sâki mazmununu Allah’ı ima ederek kullandığı gibi aynı ima için *pâdişah*, *dildâr*, *yâr*, *cânân* veya *dost* gibi mazmunları da zikretmiştir. Yukarıdaki hikmette sâkinin sunduğu elest şarabı bu ahit kadehidir. Belâ sözcüğüyle verilen cevap bir andın/ahdin ikrarı olmuş ve bu ikrar, kadehten içilen

⁶ <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/araf-suresi-7/ayet-172/kuran-yolu-meali-5>

aşk badesiyle sembolleşmiştir. Sûfî şairler, sâki mazmununu Hz. Muhammed'i, Hz. Ali'yi veya kendi tarikat şeyhlerini kastederek de kullanmışlardır:

“Mürşidler için, ‘aşk, sevgi ve marifet dağıtan’ manasında *bâde-fürüş* tabiri kullanılır. Çünkü mürşid çevresindekilere mana alemlerinden ilahi feyiz sunar. Tasavvuf edebiyatında bâde, mürşidin taliplere takdim ettiği aşk, Allah sevgisi, marifet ve hakikatin özünü, kadeh bu marifet ve sevgiyi taşıyan kabı, sâki mürşidi, meyhane dergahı, sarhoşluk ise aşk, vecd ve sekr halini ifade eder. Bazı sûfiler, kıyamet gününde Hz. Ali'nin kevser sâkisi olacağını belirterek ona ‘bâde fürüş’, ‘mey-fürüş’ ve ‘hammar’ gibi isimler verirler.” (Gündüz 1991, 4/418).

Sunulan aşk/ant kadehinden içen kullar artık Allah’a bir söz vermiştir. Sözüne sadık kalan kullar bu mecliste verilen ahdi hiç unutmaz ve içtikleri şarabıYn sarhoşluğuyla sürekli mest hâlde bir ömür yaşarlar. Tasavvuf edebiyatında o gün içilen aşk şarabının verdiği sarhoşluğun etkisinin ebedî olduğu dile getirilir (Pala 1992: 6/108). Öyle ki bu sarhoşluk sadece sadık kulların değil hatta feleklerin bile raks eder gibi dönmesine sebep olan sarhoşluğun sebebidir (Şentürk 2020: 4/125-128). Yesevî’nin yukarıdaki hikmetinde aynı şekilde sâkinin sunduğu elest şarabından içen aşık artık bâki bir aşk sarhoşudur (Coşkun 2025: 135).

Yunus’un aşağıdaki beytinde bezm-i elesti temsil eden bezm-i ezel ifadesi yer alır. Burada sâki yerine hükümdarlık ve hanedan törenlerinde bey veya hakanın tamgalı kadehlerini çağrıştıran bir bağlam hatıra gelir. Burada pâdişâh mazmunuyla mutlak olan hâkimin sunduğu kadeh elest sorusudur; aşığın cevabı olan belâ ahdiyle içtiği ise aşk şarabıdır. Aşk şarabının yaktığı aşk ateşi de ilk günden beri aralıksız âhların sebebidir. Belâ ahbine kinayeyle baştaki aşk derdini anlatan aşk belâsı, âh-ı aşıkâna sebep olan aşıklık alametidir.

Bezm-i ezel’de pâdişâh elüme sundu bir kadeh

İçeliden kıluram âh bilmezem ki ne belâdur (Yunus, 59/5, Tatçı 2008: 84)

Şentürk, Osmanlı şiir geleneğinde elest şarabına sembol olan ant kadehi kullanımının, eski Türk geleneğinde İslam öncesi dönemlere uzanan sözleşme kültürüne dayandığını belirtir ve Orta Asya bozkırlarında çok sayıda bulunan balballara elinde ant kadehli görselleriyle yer verir (Şentürk 2020: 4/125-128).

Eski Türkçede *köngüllüg* (gönüllü) sözcüğü “akıllı, idrak sahibi, ferasetli, gönlü bol ve gönle yakın” anlamında da kullanılmaktaydı. Ögel, Uygurların *Altun Yaruk* isimli eserinde töreyi ve Buda dininin kanunlarını öğrenenler için “gönül kadehleri dolu olur”; okuyup, öğrenmeyenlerin ise *köngüllüg idhişleri*, yani “gönül kadehleri boş oluyordu” ifadelerine dikkati çeker (Ögel 2022: 4/183, 185). Türklerin Budist dönemlerinde gönlü kadehe benzetmeleri, İslam’dan sonra da devam etmiştir. İçi şarapla dolu kadeh, içinde aşk şarabını bulunduran âşığın gönlünden kinaye olarak gönlü sembolize etmek üzere Türk tasavvuf şiirinde kullanılagelmiştir. Aşağıda Yunus’un *gönlü tolu* ifadesi hükümdarlık sembolü olan altın kadehini çağrıştıır. Zira altın kadeh hükümdar hazinesinin bir parçası olduğu gibi ilahi aşkın da toplandığı mekân olan gönülden kinayedir. İkinci mısradaki aşksız olanların gönüllerinin

boş olduğu yukarıda Budist metinlerdeki gibi akıl, anlayış ve ferasetle dolu bir gönül çağrışımı vardır. Zira gönül kadehi aşkla dolu olanın şeriatın manasını anlaması ve irfan sahibi olması demektir.

'İşk erinün gönli tolu pâdişâhun haznesidür

'İşksuz âdem ne anlasun şerî'atun ma'nîsidür (Yunus, 59/1, Tatçı 2008: 84)

Cân ile ruhu anlatan Yunus, ruhlara elest meclisinde sunulan aşk şarabını aşağıda kadeh, tolu ve peymâne sözcükleriyle dile döker. Birinci mısradaki kadehten kana kana içme ifadesinde, bir taraftan İslam öncesi ant kadehlerindeki kanlı karışım, diğer taraftan kan rengindeki şarap çağrışım ağına yerleşmektedir:

Bir kadeh sundı cânâ cân içdi kana kana

Tolu geldi peymâne cânım serhoş eyledi (Yunus, 362/4, Tatçı 2008: 383)

Yunus'un aşağıdaki beytinde bu dünyanın geçici zevklerinden arınıp ilahi aşkın kadehinden aşk şarabını içen kişi, dostun yani asıl sevgili olan Allah'ın sunduğu gülü derer. Gül, divan şiirinde al renginden dolayı şarap için yaygın olarak kullanılan bir benzetme unsurudur. Aşık, Allah'ın sunduğu aşk şarabından içip vecd haline mazhar olunca, artık ilahi aşka dönüşen cânından, kadehten serpilerek içecek gibi, o mukaddes aşka saç (saçu) saçır. Aşığın burada saçtığı gönlündeki ilahi aşktır. Çünkü cânın mekânı olan gönül de divan edebiyatında kadehe benzetilir. Burada ilahi aşk gibi en mukaddes bir kutsala aşk dolu bir gönülden açılan saçılan saç, yukarıda kutsal kabul edilen yere ve töslere kadehle (bata-ayak) kımız veya şarap serpmeyi çağrıştıran sembolik bir kullanımlardır.

Her ki bu dünyâdan geçer 'ışk kadehin tolu içer

'İşka cânun saçı saçır dost gülünü diren kişi (372/1, Tatçı 2008: 394)

Yunus, aşağıdaki beyitte dervişlik hırkasını, kuşanılacak bir libastan öte kibir ve kin gibi dünyevî şerlerden koruyan bir nitelikte sunar. Hırkasını kuşanan dervişin ebedî sarhoşluğu ise aşk kadehinin dolu olmasına bağlıdır. Öyle ki yılın on iki ayı sarhoş olmak demek her dem gönül kadehinin ilahi aşkı taşımasını gerektirir. Aşığın aşk sarhoşluğunun bâki olması yukarıda Yesevî'nin hikmetinde de işlenen ortak bir özelliktir.

Dilerisen bu dünyenün şerrinden olasın emîn

Terk eyle bu kibr ü kîni hırkaya gir dervîş yûri (403/4, Tatçı 2008: 422-423)

İsterisen bu dünyede ebedî serhoş olasın

'İşk kadehin tolu götür yıl on'ki ay serhoş yûri (403/5, Tatçı 2008: 423)

Yunus'un aşağıdaki beytinde bezm-i eleste ruhların yaratana birlikteliğini ifade eden "bile" ile *Elestü bi Rabbiküm?* (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) sorusunun cevabı olan *belâ* lafzının *belî* şeklindeki kullanımı ant törenlerinde birlik ve beraberliği pekiştiren dostluk yeminlerini çağrıştırır. Arapça بلى / *belâ* lafzının Farsçalaşmış şekli olan بلى / *belî*, Türkçe "kabul ve tasdik etmek" anlamında

41

teşkil etmiştir. Ahmed-i Yesevî'nin hikmetlerinde ve Yunus Emre'nin şiirlerinde elest meclisi; Allah'ın (yahut mürşidin) sâki veya mutlak pâdişâh olarak kadeh sunduğu, kulun ise “belâ/belî” ikrarıyla bu kadehten aşk şarabını içerek ebedî bir vecd ve sarhoşluğa girdiği, kozmik bir ant töreni hüviyetinde tasvir edilmiştir. Şiirlerde geçen tolu, ayak, peymâne ve sağrak gibi unsurlar, yalnızca klasik edebiyatın soyut mazmunları değil, aynı zamanda kadim bozkır geleneğinin sağrak ve ant ayağına yüklediği kutsal ahit düşüncesinin edebî metne yansıyan arketipleridir.

Ayrıca metinlerde karşımıza çıkan *kadehten kana kana içme*, *aşka cândan/gönül kadehinden saçı saçma* (saçı geleneği) ve *bile/birlik* vurgusu, eski Türk ant törenlerindeki kan-can özdeşliği, yer-su ruhlarına içki saçılması ve dostların hayatını bir kılma inancının tasavvuftaki kesret-vahdet anlayışıyla örtüştürülerek yeniden üretildiğini somutlaştırmaktadır. Böylece göğüs hizasında kadeh tutan bir bozkır alpî ile gönül kadehinde aşk-ı elesti taşıyan bir mutasavvıf şair, sadakat ve ahde vefa ekseninde aynı sembolik hafızanın iki farklı tarihsel tezahürü olarak birleşmektedir.

Sonuç olarak Türk İslam şiirinde bezm-i elest tasvirlerinin zenginliği, Türk milletinin bin yıllık sözleşme, sadakat ve ant mitolojisinin İslami tefekkür potasında yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkmış özgün bir telif ve estetik süreklilik örneğidir. Türk tasavvuf edebiyatında, Allah'a verilen ilk söz ve bu söze duyulan ebedî vefa, kadim Türk kültüründen kutsal anlamlarla tevarüs edilen ant kadehi sembolüyle somutlaştırılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed-i Yesevî. *Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler*. haz. Kemal Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 1983.
- Balbal. Erişim Tarihi: 15 Ekim 2026. <https://onturk.wordpress.com/2016/06/22/balbal/>
<https://tr.pinterest.com/pin/104356916353369017/>
- Batıslam, H. Dilek. "Divan Şiirinde Kadeh ve Kadeh Redifli Gazeller". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 18. (2017): 1-28.
- Bayat, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. 4. Baskı. İstanbul: Ötüken. 2007
- _____. "Türk mitolojisi: Yapısal-semiyotik analiz ve araştırma sorunları". *Edebiyat Dil ve Eğitim Araştırmaları Dergisi*. 1/1. (2025):1-27.
- Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Oxford University Press. 1972.
- Coşkun, Hatice. *Türk İslam Şiirinde Dolaylılık Edimbilimsel Bir Yaklaşım*. 1. Basım. İstanbul: DBY Yayınları. 2025.
- Durmuş, İlhami. "Türklerde Kan Kardeşliği ve Antla İlgili Unsurlar". *Millî Folklor*. 23/89. (2011): 100-108.
- Ercilasun, A. Bican. *Dîvânü Lugâtî't-Türk'teki Şiirler ve Atasözleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi. 2020.
- Esin, Emel. *Türk Kozmolojisine Giriş*. 1. Basım. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2001.
- _____. " 'And' The Cup Rites in Inner-Asian and Turkish Art". *Forschungen zur Kunst Asiens. In Memoriam Kurt Erdmann*. İstanbul. (1970): 224-261.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim Tarihi: 21 Mayıs 2026. <https://sozluk.gov.tr/>
- Gündüz. "Bâde". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1991, 4/418.
- İnan, Abdülkadir. "Eski Türklerde ve Folklorda Ant". *AÜ DTCTF Dergisi*. VI/4. (1948): 279-290.
- Kâmûsu'l-Muhîr*. Erişim Tarihi: 21 Eylül <https://kamus.yek.gov.tr/>
- Kaşgarlı Mahmud. *Dîvânü Lugâtî't-Türk*. çev. Mustafa S. Kaçalın. dizini haz. Mehmet Ölmez. 2. Baskı. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları. 2025.
- Keklik, Murat. *Klasik Türk Şiirinde Yemin*. 1. Baskı. İstanbul: Kriter Yayınevi. 2022.
- Kubbealtı Lugatı*. Erişim Tarihi: 21 Eylül 2026. <https://lugatim.com>.

Kur'an Yolu Meali. Erişim 10 Ekim 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Muhammedoğlu, Aliyev Salih. “İbn Fadlan”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1999, 19/ 477-479.

Naskali, Emine G. *Yemin Kitabı*. 1. Baskı. İstanbul: Kitabevi. 2013.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi-I*. 6. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 2014.

_____. *Türk Kültür Tarihine Giriş- 4*. 5. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 2022.

Pala, İskender. “Bezm-i Elest”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1992, 6/108.

Roux, Jean-Paul. *Eski Türk Mitolojisi*. 2. Baskı. Ankara: BilgeSu. 2017.

Şentürk, A. A. “Osmanlı edebiyatında felekler, seyyare ve sabiteler (burçlar)”. *Türk Dünyası Araştırmaları*. 90. (1994): 131-179.

_____. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu - 4*. 1. Baskı. İstanbul: OSEDAM, DBY Yayınları. 2020.

_____. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu - 8*. 1. Baskı. İstanbul: OSEDAM, DBY Yayınları. 2025.

Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık. 2017.

Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Dîvânı Tenkitli Metin -2*. İstanbul: H Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 2. Basım, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Bezm-i Elest”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1992,106-108.

Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. çev. R. Rahmeti Arat. İstanbul: Kabalcı Yayınları. 2008.

BÖLÜM 3

BAĞIMSIZLIK SONRASI AZERBAYCAN'DA CAMİ MERKEZLİ YAYGIN DİN EĞİTİMİ ZAKATALA MERKEZ CUMA MESCİT HUTBELERİNİN İÇERİK ANALİZİ (2015)

Cengiz MÜRSEL¹

¹ Dr. Öğr Üyesi Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı, cmursel@bingol.edu.tr, ORCID NO: 0000-0002-7897-5698

1. GİRİŞ: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bağımsızlığın kazanılmasının ardından (18 Ekim 1991) Azerbaycan toplumu için en önemli dönüşümlerden biri, uzun yıllar boyunca yasaklanan, ötelenen ve hatta eğitime müsaide edilmeyen din anlayışında köklü değişiklikler yaşandı. Özellikle Sovyet Rusya'sının anti din karşıtı politikalarının son bulmasıyla, Azerbaycan halkı arasında bir zamanlar ecdadın yaşamış olduğu dini değerlere sahiplenmek ve öğrenmek için camilere akın ettiler. Bu süreçte devlet vatandaşlarına inanç ve vicdan bağımsızlığı alanlarında hukuki haklar tanıyarak pratik alanda yeni gelişimler sağladı. Bu sırada sınırlı sayıda halkın hizmetine sunulan camiler insanların ibadet edebilecek yer olmakla birlikte hem de dini bilgilerin kazandırmasını sağlayan tek din eğitimi kurumlarıydı. Özellikle İslam dinin pratik hayatta yaygınlaşması ve benimsenmesi için yaygın İslam din eğitim müesseseleri olan camileri hızlıca onararak hizmete açıldı. Zira bu dönemlerde yeterli dini bilgi edinilecek kurum ve kuruluşlar sınırlıydı. İnsanlar İslam dini ile ilgili bilgi edinmek için şehir merkezindeki ve açılan camilerde din görevlilerinden soru sormak yoluyla bilgi edinebiliyorlardı.

Bu çalışmanın ana konusunu, Azerbaycan'ın bağımsızlık sonrası sürecinde halkın dini bilgi edinme aşamasında camilerde yapılan din eğitimi etkinlikleri ve bu bağlamda okunan hutbelerin rolüdür. Çalışmanın merkezinde Azerbaycan'ın kuzeyinde yer alan Zakatala şehrindeki Merkez Cami de okunan hutbeler yer almaktadır. Zakatala'nın Gürcistan ve Dağıstan sınırına yakın olması ve ayrıca bölgenin dil, etnik kimlik ve kültürel bakımdan zengin bir çeşitliliğe sahip olması, buradaki din eğitim faaliyetlerinin -yaz Kur'an kursları ve cami merkezli dinî etkinlikler-, akademik literatürde kısmen ele alınmış olması, bu şehrin araştırma alanı olarak seçilmesinde etkili olmuştur. Bu çalışmada 2015 yılları arasında Bakı İslam Üniversitesinin Zakatala şubesinde Zakatala Merkezi Camii'nde

Cuma günü okuna hutbeler ele alınmıştır. Araştırma kapsamında 2015 yılına ait hutbeler incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede çalışmada Zakatala Merkez Cami'de okunan hutbelerin halkın dinî bilgi sağlama ve dini değerlerin aktarılması açısından üstlendiği işlev analiz edilmektedir.

Çalışmanın amacı, bağımsızlık sonrası Azerbaycan'da din eğitiminin yasal ve kurumsal temellerini tarihsel süreç içerisinde incelemek; din ve inanç özgürlüğü ilkesi doğrultusunda yaygın din eğitiminin eğitimsel boyutunu ele almak ve bu çerçevede hutbelerin kuramsal ve tarihsel zeminini ortaya koymaktır. Bu doğrultuda, Zakatala Merkez Cuma Mescidinde okunan hutbeler araştırmanın temel inceleme alanını oluşturmakta ve çalışmanın kapsamı 2015 yılları arasında gerçekleştirilen hutbe uygulamalarıyla sınırlandırılmaktadır. Çalışmanın 2015

yıllarına odaklanmasının temel gerekçelerinden biri, bu dönemde Azerbaycan’da din hizmetleri ve din eğitiminin kurumsallaşma sürecinin belirli bir düzeye ulaşmış olmasıdır. Nitekim söz konusu dönemde ülkede yüksek din eğitimi veren kurumların, özellikle Bakü İslam Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesinin, mezun vermeye başlaması; din hizmetlerinin yürütülmesinde yetkili kurumların kurumsal yapılarının belirginleşmesi ve Kafkas Müslümanları İdaresi tarafından hutbelerin hazırlanması ve uygulanmasında daha merkezi bir yapıya geçilmesi, bu dönemin araştırma açısından önemini artırmaktadır. Bu bağlamda çalışmada Bağımsızlık sonrası Zakatala Merkezi Cuma Mescidinde irat edilen hutbelerin –ele aldıkları konuları, hangi tema ve altı temalara yer verdikleri, inanç esaslarını ne sıklıkla kullanıldığı, ahlaki ve toplumsal-konuları içerdiği ve bilhassa cami merkezli yaygın din eğitim yönüyle hangi işlevleri üstlendiği incelenmektedir?

Çalışmanın önemi Türkçe literatür incelendiğinde bağımsızlık sonrası Azerbaycan’da din eğitiminin tarihsel, kurumsal, kültürel, ailevi ve hukuki boyutlarının ağırlıklı olarak ele alınmasına karşın, cami merkezli yaygın din eğitiminin önemli unsurlarından biri olan hutbenin yeterince incelenmemiş olmasına dayanmaktadır. Çalışmayı özgün kılan bir diğer husus ise araştırma alanı olan Zakatala’nın sınır bölgesi niteliğinde olmasıdır. Böylece bu bölgede farklı dinî yapılanmaların etkisine karşı toplumun sahil İslam dinî bilgiyle buluşturulmasında yaygın din eğitiminin ve özellikle hutbelerin önemli bir işlev üstlendiği düşünülmektedir. Bu bağlamda araştırma, hutbeyi kavramsal ve tarihsel boyutlarıyla inceleyerek literatürdeki boşluğun giderilmesinde katkı sunmayı ve Zakatala gibi sınır bölgelerinde gerçekleştirilecek gelecekteki saha araştırmaları için teorik bir çerçeve oluşturmayı amaçlamaktadır.

1.2. Hutbenin Tanımı ve Hutbenin Yaygın Din Eğitimindeki Yeri

1.2.1. Hutbenin Tanımı

Hutbe, sözlükte hatibin bir topluluk karsısında yüksek bir yerde (minberde) konuşması yapma anlamına gelir. Yapılan konuşmaya hutbe veya hitabet adı verilir (Karagöz vd., 2020). Konuşma sırasında hatip muhataba seciyeli, etkili ve anlamlı bir şekilde seslenerek konuyu hitabe etmesidir. Sesleniş veya hitabet gelişigüzel ve rastgele bir konuşma olmayıp başı ve sonu olan, ikna edici, anlaşılır, dikkat çekici ve istenilen (planlı) bir konuşmadır (Çetin, 2008, s. 17; Güren, 1997, s. 3). Aksi halde hutbeden beklenen amaç gerçekleşmemiş ve hatip de hedefine ulaşmamış olur (Görgülü, 1996, s. 174).

Gelişigüzel konuşmak hutbe olmadığı gibi kafiyeli, seciyeli veya cinaslı bir konuşmada hitabet/hutbe olamaz. Söylenen söz veya anlatılan konu bir kişiye söylene bilineceği gibi bir gruba karşı da söylenebilmektedir (M. Yusuf Kandehlevi, 1992, s. 7; Soysaldı, 2002, s. 101). Bu nedenleri dikkate alarak, hutbe veya hitabet maksatlı, anlaşılır, eğitici ve ibret içerikli

mesajların iletilmesine yönelik olması gerekir. Hitabetin genel amacı, bir konu veya hedef etrafında muhatapları ikna etmek ve aralarında ortak bilgiyi ve heyecan yaratmaktır (Dereli, 2011, s. 3). Çünkü iletişim ve aradaki heyecanı paylaşmak ancak ikna etmekle mümkündür (Yüksel, 2005, s. 5). Hitabeti veya hutbeyi irat eden/edecek şahıs konuşmasını belirli hedef ve amaca yönelik hazırlaması ve konuşmasının belirli amaç doğrultusunda yapmakla, güçlü ikna etme ya da bildiğini karşısındakine kabul ettirme yeteneğine sahip olmalıdır. Zira yıllardır devam edegelen bu adet Allahü Teâlâ'nın Müslümanlara irşat emridir ve hiçbir zaman ihmali düşünülemez/düşünülmemelidir. Kur'an ve Sünnette irşat üsluplarına bakıldığında müjdeleyici, ümit verici, iyimser, barışçı ve hoşgörülü bir üslup kullanmanın sert, kırıncı, korkutucu üsluptan daha yapıcı olduğu görülmektedir.

Cahiliye dönemi hatipler Arap toplumunda savaş ve barış dönemlerinde etkileyici konuşarak kabileler arasında ara bulmada önemli roller üstlenmişlerdir(Elmalı, 1998, s. 158). Aynı topluma peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed yaygın olan söz söyleme sanatın dini içerikli bilgiler katarak yıllarca yaygın olan bu âdete yenilikler katmıştır. Aynı zamanda hutbe bazı ibadetlerin rükün ve şartlarının tamamlayıcısı olmuştur(Bayraktar, 2016, ss. 59-62; Doğan, 1999, ss. 260-265). Bu nedenle hutbenin şekli (formel) tarafı, yani hangi esaslara göre ve nasıl yerine getirileceği dini esaslar çerçevesinde belirlenmiştir (Zengin, 2008, s. 379).

İslam'da hatiplik sanatı çok etkin bir rol üstlenmiş buna paralel olarak büyük gelişmeler kaydetmiştir. Şüphesiz bunda Kur'an-ın "müjdele, korkut, uyar, haberdar et" üslubundaki davetin dini olmasının büyük payı vardır(Cirit, 2008, s. 441). Korkutmak ve müjdelemek uyarısı direkt korkutmaktan ziyade yapılacak işin ve düşüncenin insanı nereye götüreceği haberinin verilmesidir(Özbek, 2003, s. 175).

1.2.2. Hutbenin Yaygın Din Eğitimindeki Yeri

Hutbe(ler), Müslümanların en önemli gün bir araya geldikleri Cuma günü camilerde irat edilen cami içi en önemli yaygın din eğitimi faaliyetidir. Mahiyet itibarıyla hutbeler Cuma günü Cuma namazına iştirak eden insanlara dini bilgi ve değerlerin aktarmasını işlevini üstlenir. Buda birçok Müslümanın dini bilgiye ulaşma fırsatı sağlar. Hutbelerde sadece inanç ve ibadet konuları yansırı insanları ilgilendiren ve onların yaşamlarında kazanımlar sağlayacak –aile, ahlak, toplumsal sorumluluk, vatan sevgisi, birlik, dostluk, kardeşlik vb, konuları da gündemine alarak muhataplara imam tarafında aktarılır. Nihayetinde irat edilen hutbeler aracılığıyla topluma ulaşmada onun ne denli önemli bir iletişim aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim araştırmalarda hutbelerin bireylerin zihinsel yapılarını değiştirdiği gözlenmiştir(Akkaya, 2021, s. 98). Bu yönüyle hutbeler yaygın bir eğitim işlevi olarak güncel dini ve sosyal meselelerin sunumu açısından sözlü din eğitim materyali niteliğinde

değerlendirilebilir. Cami eğitiminin amacı her ne kadar insanlar arasında sınıf, yaş ve mevki ayırımına girmeden dini eğitim vermek ise de, cami merkezli din eğitim-öğretim faaliyetinin genelde kendisini yetişkin (Köylü, 2004, s. 44) ve her yaştaki bireylere istenen dini bilgileri ulaştırmaktan sorumlu tutmaktadır. Tüm eğitim-öğretim faaliyetinin genel olarak ulaşılması istenen amaç ve hedefleri olduğu gibi cami içi yaygın din eğitiminin hedefi namazlara katılan insanları “ahlaki ve terbiyevi” yönden günlük hayatın şartlarını kapsayacak şekilde eğitmektir. Cami merkezli din eğitiminin hitap alanı geniş olduğu gibi eğitim dalları geniş ve çeşitlilik arz etmektedir. Bu anlamda cami eğitimini/yaygın din eğitimini yaz Kur'an kurslarıyla beraber cami içi hutbe, vaaz ve cami içi sohbet eğitimini bu kategoride değerlendirebiliriz. Yaygın eğitim dediğimiz cami eğitimi geçmişte olduğu gibi günümüzde de yetişkinlere yönelik din eğitim-öğretimin büyük bir bölümünü üstlenmektedir

Günümüzde hutbe, dini iletişim faaliyetlerinden olup daha fazla dinleyici kitlesine ulaşma imkânı sağlamaktadır (Kaymakcan, 2003, s. 56). Amacı insanı eğitmek olan hutbe/hitabet ikna sanatını kullandığı için mantık ilimlerinden bir ilim olduğu, toplum ve insanın ilgisini göz önünde bulundurduğu için de psikoloji ve sosyoloji dallarıyla ilgili olduğu ileri sürülmüştür (Çetin, 2008, s. 18).

Günümüzde hutbeler muhteva açısından bakıldığında derinlemesine incelenmiştir. Bir yönüyle hutbeler İslam tarihinde cami cemaatin din eğitimine katkıları tartışılmazdır. Keyifli, hutbelerin sosyal işlevlerinin yanı sıra ibadet ve dini eğitim gibi iki ana işlevinin bulunduğunu (Keyifli, 2019, s. 27), böylece hutbeler aracılığıyla insanların dini konularda eğitildiğini, inanç ve davranışlarının bu sayede değiştirip geliştirdiğini belirtmektedir (Keyifli, 2013, s. 80) Ancak Onay ise hutbelerin esas amacının, bireylere dini ibadetin ritüel yönünü yerine getirmek, Müslümanların inanç kalitesini artırmak ve pekiştirmek olduğunu vurgulamaktadır. Onay'a göre, hutbelerin en önemli hedeflerinden bir diğeri ise cemaatin dini anlamda olumlu kazanımlar bırakmasıdır (Onay, 2004, s. 263).

Bu bakımdan vaaz edilen hutbe günlük maddi ve manevi hayatın ihtiyacıyla yakından ilgili, ferdi ve içtimai problemlerin çözümüne yönelik olması gerekir. Çünkü Peygamberimiz (s.a.v) hutbelerinde özellikle bu şartlara çok dikkat etmiştir. Hutbelerinde insanları maddi ve manevi yönden terbiye edici çözümler ve öneriler sunmuştur. Hutbelerin haftada bir defaya mahsus olmak üzere tertip olunması, onların ibadetin bir parçası olması yanında, dini bilgi, duygu ve düşüncelerin insanlara öğretilmesi, ulaştırılması ve tekrarı bakımından da önemlidir. Bu bir tür bireye manevi formatın atılmasıdır. Bu sayede toplumdaki bireyler toplumsal ve sosyal ilişkilerde yaşadıkları manevi depresyondan kısmen kurtulmakla beraber yaşanan sorunların onarılmasına yardımcı olurlar. Özetler bu yönleriyle düşündüğümüzde hutbe kitle

eğitimi ve kitle iletişimi açısından bir tür halkla ilişkiler görevini üstlenmektedir(Zümrüt, 2014, s. 14). Bu iletişim yüz yüze olduğu gibi kitle iletişim vasıtasıyla da mümkündür. İletişim ve ilişkiler sırasında hutbe aracılığıyla manevi ve ahlaki değerler, mesajlar kitleye (cami cemaatine) aktarılmaktadır. Bunla beraber haftada her cumada ve yıllık bayram namazlarında okunan hutbe dışında hiçbir vaaz ve sohbetle bu kadar hedef kitleye hitap edilmemektedir. Bu yönüyle hutbe önemli bir halkla ilişkiler vasıtasıdır

1.3. Zağatala Bölgesinin Tarihsel ve Sosyal-Kültürel Yapısı

Kadim Kafkasya Albaniya'sı döneminden günümüze dek ulaşan ve Azerbaycan'ın en zengin tarihi, medeni ve kültürler çeşitliliğine sahip olan bir şehrimizdir Zekatala. kenti, Azerbaycan'ın kuzeybatı bölgesinde, Büyük Kafkas Dağları'nın güney eteklerinde ve Alazan-Eğri çay vadesinde konumlanmaktadır. Yüzölçümü 1348 kilometrekare olan Zakatala, güneyde Gürcistan, kuzeyde Dağıstan, batıda Balaken şehri ve doğuda Gah şehirlerine komşudur. Bu şehrin konumu ve stratejik yeri, tarihi boyunca pek çok siyasi ve çeşitli dini olaylara tanıklık etmesini kaçınılmaz hale getirmiştir.

Zakatala bölgesini sosyal ve kültürel dokusunu zenginleştiren etmenin onun sahip olduğu farklı etnik köklerden ve inançtan olan insanların hepsinin bir arada yaşamasıdır. Bölgede hakim nüfusun çoğunluğunu Azerbaycan Türkleri oluşturmaya karşın bölgede yirmiye yakın etnik (saxur, avar, lezgi, lak, dargin, inqiloy, fars vb.)(Zümrüt, 2014, s. 24) az sayılı topluluklar aşarlar. Bu etnik ve kültürel çeşitliliği bir araya getiren ve bu toplulukları belirli bir değer etrafında birleştiren unsurlar İslami değerlerdir. Araştırmacı Veli Hulufu, kaleme aldığı bir kitabın ön sözünde, bu coğrafyada etkili olan ideolojinin İslam olduğunu ve “İslam dininin burada belirleyici bir işlevde bulunduğu” (Soltanov, 2008, s. 117) ifadeleri dikkat çekicidir. Çünkü Müslüman ahali hem kendi aralarına hem de Müslüman olmayan ahali ile sıkı iletişimde olarak kendi yaşam tarz ve düşünceleri ile fark edilmişlerdir. Zira tüm bu farklı kökten gelen toplumları bir arada, karşılıklı uyum ve esenlik içinde yaşıyor olmalarının arkasındaki sebebin, İslam dininin bütünleştirici ve barışçıl gücü olduğu düşünülmektedir.

Zakatala bölgesini diğer şehir ve kasabalardan sosyal-kültürel çeşitliği ile birlikte onu dini açıdan ayıran diğer bir fark ağırlıklı olarak buranın Sünni-Şafii mezhebi yaygındır. Zira bu durum ülkede Sünni ve Şia topluluklarının dostça bir arada bulunduğu yerdir. Bu durum, ülkenin diğer bölgeleriyle olan kıyaslaması açısından bölgeye yönelik din hizmetleri yaklaşımlarını ve hazırlanan hutbe metinlerinin yerel halk/lar tarafından nasıl değerlendirildiğini ele alınması bakımından önem taşımaktadır. Nitekim 2013 yılında gerçekleştirilen bir araştırmada Zakatala ve Balaken bölgelerindeki yaygın din eğitimi çalışmaları ele alınmıştır. Bu bağlamda, mevcut çalışmada Zakatala merkezindeki Cuma

mescidinde 2015 yılında okunmuş olan hutbelerin tematik bir analizi yapılması, cami merkezli yaygın din eğitiminin işlevi ortaya koymaya amaçlanmaktadır.

Bağımsızlık kazanıldıktan sonra Azerbaycan’da devlet, vatandaşlarına inanç ve vicdan özgürlüğü kapsamında hukuki haklar tanıdı. Bu doğrultuda Zakatala şehrinde 1998 senesinde Bakü İslam Üniversitesi’nin bir şubesi açıldı. Ehlişünnet anlayışına dayanan eğitim-öğretimde bulunan bu kurum, gençlerin hem asıl İslami inanç ve değerleri ilmi esaslar ekseninde önem taşımakla birlikte hem de bölgedeki mevcut etnik grupların yaşam şekilleri ve kültürel değerleri açısından da kritik bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda ilerleyen dönemlerde ihtiyaç duyulan din görevlileri ve imamlar, Bakü İslam Üniversitesi şubesinde eğitim alan öğrenciler tarafından yetiştirildi. Ayrıca, bölgede cereyan den din karşıtı veya gençlerin zihinlerini bulandıran, dini ve milli mantalitede zıt olan görüşler bu kurum sayesinde engellenmiş ve onlarla mücadele edilmiştir.

2. II. Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan’da Din Özgürlüğü ve Zakatala Merkez Cuma Mescidi Hutbeleri

2.1. Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan’da Din Özgürlüğü

Sovyet Rusya’sının otoriter ve din karşıtı tutumu karşısında 1991 yılında bağımsızlığını elde eden Azerbaycan halkı, büyük çoğunluğu Müslümandır. Kendi köklerine inançlarını yeniden bulma gayreti ile camileri ziyaret ederek dolup taşmışlardır. Zira son dönemlerde Sovyetlerde yapılan sosyolojik araştırmalarda Müslüman topluluğun inançlarına bağlı kaldıklarını ortaya koymaktadır (Carrere, 1992, s. 15).

Demokratik düşüncenin yaygınlaşmasıyla birlikte hem dini görevleri hem de din adamları, herhangi bir baskıya maruz kalmadan dini işlerini icra eder hale gelmiştir. Bu durumda ülke genelinde çok sayıda cami ve medrese açıldı (Yunusov, 2004, s. 169). Bununla beraber bağımsızlığın ilk yıllarında din eğitimi yasal bir temele oturtma gayreti ile anayasada 18 maddeyle din ve devlet ilişkisi, 48 maddeyle de vicdan özgürlüğü hakları belirlenerek, 20 Ağustos 1992 tarihinde yürürlüğe giren “Dinî İnanç Özgürlüğü Hakkında Kanun” ile vatandaşların dini faaliyetleri için yasal haklar tanınmaktaydı. Anayasa ve yasalardan anlaşıldığı üzere yasalara ters bir durum olmadığı sürece, devlet bu kuruluşların iç ve dış işlerine karışmazdı. Sonuç olarak, Azerbaycan cumhuriyeti bağımsızlığını kazandıktan sonra dini inanç özgürlüğü yasaları çerçevesinde laikliği anayasal ilkeler temelinde belirleyerek din ile devlet işlerini bir birinden ayırmıştır. Din özgürlüğü yasal olarak güvence altına alarak, devletin dinlere karşı eşit ve tarafsız bir yaklaşım sağlayarak dini özgürlüğün çerçevesini oluşturmuştur (*Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası*, 1995).

Bağımsızlıkla birlikte canlanan din eğitimi faaliyetlerinde en kritik gelişmelerden biri, toplumu yüksek düzeyde din eğitimi alabilmeleri için kurumsal olarak Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Bakü İslam üniversitesi ile birlikte birçok üniversitede ilahiyat fakültesi açılmasıdır. Ayrıca, ülke genelinde pek çok sayısız yeni camiler ve Kur'an kurslarının açılması yaygın din eğitim alanında önemli gelişmeleri beraberinde getirmiştir (Samedov, 2009, s. 66).

Özellikle 1990-1993 yılları arasında Azerbaycan'da din eğitim-öğretimi konusunda hem yasal hem de uygulamalı alanlarda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Örneğin dini özgürlük çerçevesinde Dini İtikat Özgürlüğü ile ilgili kanunlar çıkarılmış ve ülkedeki din öğretimi için yetişmiş elaman yetersizliğinden dolayı din eğitimi vermek amacıyla komşu ülkelerden (Türkiye, İran, Suudi Arabistan, Libya gibi) gelen kuruluşlara izin verilerek onlara çok geniş haklar tanınmaktaydı. Bazı uluslararası kuruluşların inanç özgürlüğü maskesi altında kendi menfaatleri ve misyonerlik faaliyetleri doğrultusunda yararlanmasından rahatsız olan yönetim 1995 yılında hukuka aykırı davranan birçok kuruluşu kapattı.

Azerbaycan cumhuriyeti, günümüzde toplumsal dini yaşamı düzenlemede, dini gerekmişlerin karşılama ve devlet ile din arasında ilişkiyi düzenleme konularında iki resmi kuruluş aracılığı ile hizmet sunmaktadır. Bunlardan birincisi, Sovyetler Birliği döneminde kurulan Kafkas Müslümanlar İdaresidir. Bu kurum ülkedeki Müslümanların dini hayatlarını düzenlenmesi ve İslami kurumlar arasında iş birliğinin sağlanmasında önemli rol oynamaktadır. Örneğin imamların atanması, dini fetvaları verilmesi, din görevlilerin yetiştirilmesi, dini kuruluşların koordinasyonu gibi görevleri bulunmaktadır. İkincisi ise 2001 yılında kurulmuş olan Dini Kurumlar Üzere Devlet Komitesidir. Bu kuruluş, din alanında devlet politikalarını uygulayan merkezi yönetimden sorumluydu. Örneğin, bağımsızlık sonrası oluşan farklı inanç kurumlarını karşılıklı saygı ve anlayış prensipleri çerçevesinde aşırılık, radikalizm, dini fanatizm ve toplumun dini değerlerine yönelik tehdit gibi tutum ve davranışları devlet yasaları çerçevesinde denetlemekle yükümlüdür.

Ülkede inşa edilen yeni cami ve Kur'an öğretimi gerçekleştiren kuruluşlar özellikle ilk yıllarda yaygın din eğitim adına önemli ilerlemelere öncülük etmiştir. Bu nedenle, resmi din eğitimi konusunda oluşan boşluğu, bu süre zarfında inşa edilen camiler (Tağıyev, 2013, s. 388) ve verilen hutbeler aracılığıyla gerçekleştirilen çalışmalar, 2000 ile 2010 yılları arasında etkili olmuştur. Bu durum bağımsızlık sonrasında inşa edilen 18000 camiler sayısıyla bağlantı haline gelebilir.

Sonuç olarak, bu geçmişe dayanan gelişmeler, Zakatala gibi zengin etnik çeşitliğe sahip bir sınır bölgesinde yer almasının ona özgür bir din eğitim kimliği ve milli ve manevi değerlere sahip bir değer kazanmasına katkı sağlamıştır.

2.2. Zakatala Merkez Cuma Mescidi Hutbelerinin Tematik Analizi (2015)

Bir eğitim faaliyet olan hutbeler günümüzde milyonlarca insana ulaşma fırsatı sunmaktadır. Namaza gelenlerin çoğu cumadan cumaya namaza gelen insanlardan teşekküldür(Önkal, 1995, s. 60). Oysaki vaazlarda cami sohbetlerinde veya özel sohbetlerde yapılan programlarda bu kadar nüfuza birden aynı anda din hizmeti sunmak mümkün değildir(KOmision, 1998, s. 35). Bu yönüyle hutbeyi milyonlarca insana aynı anda dini mesajları ulaştırdığı için önemli bir iletişim faaliyeti olarak kabul etmek gerekir. İster geçmişte ister şimdiki zamanda olsun Müslümanların hayatlarında dini bilgi edinme yollarından en önemlilerinden biri olan hutbe her zaman din eğitim-öğretiminde ehemmiyetini korumuştur/korumaktadır. Bu tarihsel bakış açısıyla, Azerbaycan'da hutbenin yaygın din eğitiminde yeri ve üstlendiği rolleri anlamak için Sovyet dönemi olaylarla bağımsızlık sonrası süreci birlikte ele almak önemlidir.

Bağımsızlık öncesi Sovyet yönetiminin uygulamış olduğu dinsizlik politikası sonucunda istisna sayılabilecek camilerde yönetim denetimi altında cami içi faaliyetlerini sürdürürken, bağımsızlık sonra Azerbaycan'da cami içi yaygın eğitim (hutbe okumlar) serbest hale dönüşmüştür. Bu dönemde hutbe ve vaazlar (cami içi) faaliyetler merkezi bir sisteme bağlı değil daha çok bireysel her camiinin imamı tarafından belirlenirdi. Böylece bağımsızlığın ilk yıllarında imamlar irat ettikleri hutbenin başlangıç, mevzu/ nasihat bölümlerini çoğunlukla Arapça okurken, hutbenin sonuç kısmını da vatan sevgisi, milli birlik ve beraberliğin önemi gibi konular Azerbaycan Türkçesi ile okurlardı.

Bu araştırmada Zakatala Merkez Cuma Mescidin de 2015 yılında okunan 52 hutbe cami yaygın din eğitime katkıları bağlamında incelenmiştir. Elde edilen veriler dini, ahlaki ve toplumsal kazanımları belirle amacıyla içerik analiz yöntemi ile yorumlanmıştır. Hutbeler konu, tema ve alt tema olmak üzere tasnif edilmiştir. Hutbelerin analizi sonucunda içeriklerin inanç, ibadet, ahlak ve değerler, aile ve sosyal konular, toplumsal ve güncel meseleler, dinî ve millî günler toplumsal birlik olmak üzere altı ana tema altında toplanabileceği görülmüştür.

Hutbelerin tematik dağılımına bakıldığında inanç(%13.5), ibadet(%17.3), Ahlak ve Değerler(%13.5), Aile ve Sosyal Konular(%13.5), Dini ve Milli Günler (%13.5)ve Toplumsal ve Güncel Meseleler (%28.8) oranda olduğu görülmektedir. Bu temalar, hutbelerin yalnızca bireysel dinî bilginin aktarılmasına değil ayrıca toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde, aile ve sosyal sorumlulukları hatırlatılması, dini tutum ve davranışların bireysel anlamda gelişmesinde hutbelerin önemli bir ini iletişim ve eğitim aracı olduğu değerlendirilebilir. Çalışmada sadece hutbelerin hangi konuları işledikleri değil, bu konuların bireysel ve toplumsal gelişime yaygın din eğitimi açısında kazanımları da incelenmiştir.

1. Ana Kategoriler Yüzdelik Dağılım Tablosu

Sıra	Ana Kategori	Hutbe Sayısı	Yüzdelik Oran (%)	Temel Odak Noktaları ve Kapsam
1	Toplumsal ve Güncel Meseleler	15	%28.8	Hak, adalet, kamu ahlakı, kul/komşu hakkı, bağımlılıkla mücadele, dürüst ticaret, ilim ve çalışma disiplini.
2	İbadet	9	%17.3	Namaz bilinci, Cuma namazı, cami kültürü, hac, zekât, infak, oruç, dua ve tövbe.
3	İnanç	7	%13.5	Tevhid akidesi, ahiret ve kıyamet hesabı, meleklerle iman, Kur'an rehberliği, iman-amel dengesi, batıl inançlar.
4	Ahlak ve Değerler	7	%13.5	İdeal mümin karakteri, dilde dürüstlük, ahde vefa, israftan kaçınma, hijyen/temizlik, toplumsal irşat.
5	Aile ve Sosyal Konular	7	%13.5	Aile huzuru, ebeveyn hakları, yaşlılara hürmet, çocuk terbiyesi, gençlik rehberliği, engelli hakları.
6	Dini ve Milli Günler	7	%13.5	Üç Aylar, Miraç Gecesi, Kadir Gecesi, Kurban Bayramı, vatan/bayrak sevgisi, milli-manevi miras, kabir ziyareti.

Toplumsal ve Güncel Meseleler: Tabloda yer alan bilgilere göre, 2015 yılında Zakatala merkezi Camiinde verilen hutbelerin büyük bir kısmı toplumsal ve güncel konular ile ibadet ilgili meseleler oluşturmaktadır. Daha önce hutbe içeriklerine yönelik çalışmalar incelediğimizde, özellikle 1999 yılında Ahmet Onay tarafından gerçekleştirilen araştırmanın hutbelerin tasnifi çalışmaları üzerine olan bulguları, sosyal içerikli hutbelerin %40 oranda olduğu gözükmemektedir(Onay, 2004, s. 3). Ayrıca Hayat Beşirli tarafında 2001-2005 yılları arasında hutbelerle ilgili gerçekleştirdiği bir araştırmada 273 hutbeden en yüksek oranın

%36'sının sosyal ve itikadî konularla bağlantılı olduğu tespit edilmiştir(Beşirli, 2006, s. 148). Sonu olarak farklı dönemlerde yapılan çalışmalarda toplumsal ve güncel meselelerin hutbelerde ağırlıklı olarak işlenmesi gerçekte bu konuların toplum tarafından önemsendiğini göstergesidir. Dolayısıyla hutbelerin sadece bireysel bazda bir yaygın eğitim çalışmalarının yanı sıra toplumsal sorunlara yönelik dini rehberlik ve değer öğretimi bakımında önemli işleri üstlenmektedir.

Nitekim çoğunluğun toplumsal ve güncel meselelerle ilgili olan hutbeleri konuları bakımında tema ve alt temalarda göre tasnif ettiğimizde ana temalarda; kamu hakkı, kul hakkı ve iktisadi hukuk, ilmi zihniyet, bilgi emniyeti ve din istismarını önleme, toplumsal yozlaşma ve sosyal tehlikeler, milli-manevi değerler, vatan ve güvenlik konuları ele alınmaktadır. Bu kapsamda alt temaları incelediğimizde ise kul hakkı ve helalleşme, rüşvet ve haksız kazanç yasağı, çalışma ve infak disiplini gibi konular öne çıkmaktadır. Buna ilaveten ilim öğrenme ve âlimlerin derecesi, din adına konuşma vebali, toplumsal sorumluluk (emr-i bil-maruf), bağımlılıklarla mücadele, iffet ve nesil emniyeti, fal ve büyü hurafeleri, vatan sevgisi, şehitlik, milli kimliği muhafaza, terörün reddi gibi konuların vurgulanmaktadır. Böylece Toplumsal ve Güncel Meseleler ilgili hutbelerin yüzdelik ölçümünde; kamu hakkı, kul hakkı ve iktisadi hukuk (%33.3), ilmi zihniyet, bilgi emniyeti ve din istismarını önleme (%26.7), toplumsal yozlaşma ve sosyal tehlikeler (%20.0), milli-manevi değerler, vatan ve güvenlik (%20.0) oranda ele alınmaktadır.

Elde edilen bulgular, Toplumsal ve Güncel Meseleler” konulu hutbelerin ağırlık olarak bireylerin toplumdaki sorumluluklarına, dini algının ve bilginin muhafazasına, toplumda yaşanan sorunların önlenmesine ve milli-manevi değerlerin toplum nezdinde yeniden canlanması üzerine odaklanıldığını göstermektedir. Bu tarz hutbelerde toplumsal ve güncel meseleler tematik anlatımın aksine kesitler biçiminde toplumsal problemler üzerinden öğelerinin aktarılması yönünde bir yaklaşımı tercih edilmiştir. Buda doğal olarak toplumsal mesellerin zenginliğinden kaynaklanmaktadır.

Kamu Hakkı, Kul Hakkı ve İktisadi Hukuk (**%33.3**) alt temalar oran olarak en yüksek değere sahip olan bu hutbelerde genellikle toplumu bir arada tutan ve sosyal etkileşimde bireylerin olumlu yönde güçlü temeller üzerine inşa edilmesine katkı sağlayacak unsurlar ele alınmıştır. Hutbelerde, dini infaz ve helalleşmenin gerekliliği, kıyametteki iflas edenlerin durumu, gerçek Müslüman kimliği, rüşvetin toplumsal zararları, adaletin liyakat ile sağlanması, faiz ve mali istismar, dürüst ticaretin önemi ve dürüstlük, helal kazancın teşvik edilmesi ve dilenciliğin reddi, zekâtın denge sağlayan fonksiyonu, yardımlaşma ve hayırseverlik, israftan ve tutumluluk taşkınlığından kaçınma, borçlu hakları ve borç yükümlülüğü gibi meselelerin

dini ve ahlaki sorumluluk anlayışı altında bireylerin dikkatine sunulduğu dikkati çekmektedir. Bu durumda özellikle kul hakkı ile ilgili olarak okunan hutbelerin, bireylere sadece özel ibadetleriyle yeterli olmayacağını, bunun yanı sıra toplumsal düzenin sağlıklı devamı etmesi için başkalarının hakkını saygı duyan, toplumsal sorunların bilincinde olan bu konularda davranışlarını denetleye bilen bireylerin yetiştirilmesine dikkat edilmesine gerektiğini belirtmektedir. Özetle, kamu hakkı, kul hakkı ve iktisadi hukuk konulu hutbelerin, bireylerin toplumsal, ahlaki ve ekonomik yönden kimliklerinin dini ve ahlaki değerler doğrultusunda şekillenmesinde önemli bir yaygın din eğitim ortamı sağladığı anlaşılmaktadır.

Toplumsal ve Güncel Meseleler ilgili hutbelerde ikinci sıra bulunan “İlmi zihniyet, bilgi emniyeti ve din istismarını önleme” (%26.7) alt temalar incelendiğinde, hutbelerde doğru bilgiye ulaşmanın yöntemleri, ilme ve öğrenmeye verilen önemin gerekliliği konularını ele almıştır. Ayrıca dini bilgilerin doğru ve güvenilir kaynaklar nasıl temin edileceği ve dini istismara karşı koyma bilincinin oluşturulması gibi meseslerin ele alındığı görülmektedir. Zira hutbeler bireyin ilmi, ahlaki ve dini bilgi edinimi gerekliliğini önemsediği gibi onun hurafe ve yanlış bilgilerden kullanılmasına karşı önlemlerin alınması gerekliliğini kazandırmayı amaçladığı söylenebilir. Nitekim bu hutbelerinde, oku emri ve medeniyetin inşası, ilim öğrenmenin zorunluluğu, cehaletle mücadele konuları ele alınmıştır. Bunun yanı sıra peygamberlerin varisleri, ilahi şahitlik ve tevazu, ilimle meşgul olmanın üstünlüğü, ilim-mal karşılaştırması ve din adına konuşmanın vebali gibi konulara dikkat çekilmiş. Ayrıca bilmiyorum deme erdemi, uzmanlara danışma kuralı, sözün yükümlülüğü, fal, büyü ve hurafelerin reddi, zihinsel özgürlük ve gerçek dindarlık, toplumsal sorumluluk, üslup ve nezaket, öncelikle bildiklerini kendi hayatında uygulama başlıkları kapsamında ele alınmıştır. Gerçekten de hutbeler, bilgi edinmenin ve öğrenmenin ehemmiyetini, doğru bilgilere ulaşarak cehalet ve hurafelerle savaşmanın yanı sıra doğru bilgilerin hayatta nasıl kullanmasını gerekliliğini öne çıkarmaktadır. Toplumsal yozlaşma ve sosyal tehlikeler (%20.0), milli-manevi değerler, vatan ve güvenlik (%20.0)” alt temalarının eşit oranda eşdeğer olması, hutbelerin toplumsal yaşamın her aşamasında karşılaşılan sorunlar ile bu sorunlara karşı savunulması gereken değerler ve alınması gereken önlemlerin güvenlik sorunlarına eşir oranda odaklandığını ortaya koymaktadır. Örneğin hutbelerde vatan ve bayrak sevgisi konusu işlenirken “vatan uğrunda öldürülenlere ölümler demeyin, aksine onlar diridirler” ayeti kelimesi ile vatan yolunda ölenlerin (şehitlerin) ölmediği ele alınmıştır. Böylece bir taraftan bağımlılık, ahlaki yozlaşma ve toplumsal problemlerin bir bireyi olumsuz etkilerken, aynı zamanda milli ve manevi değerlere bağlı kalmanın bireyde vatan sevgisi, milli kimlik ve özellikle şehitlik düşüncesinin topluma dini değerler aracılığıyla kazandırılması gibi konulara vurgu yapılmıştır.

Bu doğrultuda hutbeler, vatanseverliği sadece duygusal bir bağ olarak değil, aynı zamanda manevi değerlerin korunması, şehitlere duyulan saygı, imanın bir gereği, ecdada bir minnet borcu ve bağımsızlığın getirdiği yükümlüğü kabul bilincinin bireylere aktarılması amacıyla sunulmaktadır.

Sonuç olarak, bu eşit dağılım temalı hutbelerin yalnızca toplumsal sorunlar konusunda bireyleri uyarmakla kalmayıp, aynı zaman toplumun sahip olduğu değerleri muhafaza ederek bu değerleri güçlendirme bakımından önemli rol oynamaktadır. Gerçekten de toplumsal meselelerin çözümüne yönelik katkıda bulunarak birey ve toplum için ortak değerlerin güçlendirilmesi bakımından cami merkezli yaygın eğitimde önemli yer almaktadır.

İnanç: İnanç konuları açısından ele alınan hutbelerde tema ve alt temalar açısından incelendiğinde ana temalarda tevhit akidesi ve Allah'ın birliği, ahiret, diriliş mahşer hesabı, vahiy rehberliği ve gayb âlemi, iman-amel dengesi ve yaşam, hurafeler ve akide emniyeti; alt temaların ise tevhidin mahiyet, ahirete iman ve hakiki hayat, Kur'an'ın rehberliği, meleklerle iman, müminin şahsiyet yansıması, gaybın gizliliği, sihir ve büyüünün reddi konuların yer aldığı görülmektedir. Ayrıca inanç esaslarını yüzdelik ölçümde; ahiret, kıyamet ve mahşer bilinci (%28.6), vahiy rehberliği ve gayb âlemi (%28.6), tevhit akidesi ve Allah'ın birliği (%14.3), iman-amel dengesi ve yaşam (%14.3), hurafeler ve akide emniyeti (%14.3) şu oranlarda yer bulmuştur. Bu dağılımdan hareketle hutbelerde ahiret, kıyamet ve mahşer bilinci (%28,6) ile vahiy ve gayb âlemi (%28,6) ele alına en yüksek temalar iken tevhit akidesi ve Allah'ın birliği (%14.3), iman-amel dengesi ve yaşam (%14.3) ile hurafeler ve akide emniyeti (%14.3) konuları ele alınmaktadır.¹

Bu olasılıklar, hutbelerin yaygın din eğitimi açısından öncelikle bireylerin temel inanç bilgilerini geliştirme ve dini bilincin güçlendirilmesi bakımında önem arz etmektedir. Sovyetlerin uzun yıllar uygulamış oldukları anti-din politikası ve dini inançtan uzaklaştırma çabaları bölgede dini değerleri zayıflatma yönelik ciddi zararlar vermiştir. Nitekim ahiret, kıyamet ve mahşer konularını öne çıkması, bir bakıma bireylerde ahiret inancı bilincinin şekillenmesine yönelik bir dini rehberlik anlayışının oluşmasına delalet etmektedir. Sonuç olarak hutbeler cami merkezli bir yaygın din eğitimi hizmeti olarak bireylere temel inanç esaslarını aktarmağın yansıra dini bilinç ve ahiret inancı hususunda günlük yaşam arasında bağ kurmaya yönelik rehberlik etmektedir.

¹ Her başlığın yüzdelik ölçümü her temanın yüzdelik ölçüm değeri üzerinden hesaplanmaktadır. Örneğin “inanç temasına” ilişkin yüzdelik ölçümü onun –ibadet- konuları kapsamındaki yüzdeliğe göre hesaplanmaktadır. Hutbe sayısına göre değildir.

İbadet: İbadet konularını ele alan hutbeler tema ve alt tema olan incelendiğinde hutbelerde ana temaların namaz dinin direyidir, cuma namazı ve onun fazileti, hac, zekât, dua ibadettir, tövbe ve ramazan ayının fazileti gibi konulara değinildiği. Ayrıca bu hutbelerde Namaz disiplini, cemaat şuuru, hac ibadeti, gûnahtan pişmanlık ve manevi temizlenme, ramazan orucu gibi konuların ise alt tema olarak ele alınmıştır. İbadet konuları kapsamında belirlenen yüzdelik hesaplamalarına göre ibadet içerikli hutbelerin toplam ölçümler “farz ve cemaat ibadetleri” (%33.3), “mali ve bedeni paylaşım ibadetleri” (%33.3), “yöneliş ve ruhi arınma” (%22.2), “oruç ve nefis terbiyesi” (%11.1) temaları ele alınmaktadır. Bu durumda ibadet temaları işlenen hutbelerde farz ve cemaat ibadetleri (%33.3) ile mali ve bedeni paylaşım ibadetleri (%33.3) en yüksek tema olarak anlatırken, yöneliş ve ruhi arınma (%22.2) ile oruç ibadeti takip etmiştir. Hutbelerde cemaatle yapılan ibadetlerin ilk sırada yer alması, ibadetin yalnızca bireysel bir kulluk bilinci oluşturma işlevi taşımadığını, aynı zamanda toplumsal birlikteliği ve ümmet bilincini güçlendirmeye yönelik bir boyutunun bulunduğunu göstermektedir. Nitekim cuma namazında cemaatin bir araya gelmesi ve hutbelerde cemaatle yapılan ibadetlerin faziletine yönelik vurgular, bireyin cami ve cemaatle ilişkisini güçlendiren bir dinî rehberlik niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle hutbeler, yalnızca teorik dinî bilgilerin aktarıldığı bir söylem alanı olmaktan çıkarak bireyi ibadete teşvik eden, ibadet bilincini geliştiren ve toplumsal birlikteliği destekleyen bir yaygın din eğitimi aracı olarak işlev görmektedir. Nitekim hutbelerde -namaz, hac, dua, zekât, ramazan orucu ve tövbe- temel dini ibadetlerin irat edilmesi, cami merkezli yaygın din eğitiminin temel dini ibadetlerin öğretilmesi ve toplumda ibadet bilincinin yeniden kazandırılması açısından büyük önem arz etmektedir. Çünkü ilmi ateizm ve anti din yaptırımları, Azerbaycan halkının hem temel dini bilgileri edinmesini hem de dini ibadetleri yerine getirilmesine engel olmaktaydı. Bu bağlamda Sovyet yönetimi hem yasal hem de sosyal zeminde yetişkin ve çocukların ibadet ya da her hangi bir nedenle camilere gitmelerine engel olmuşlardır (Mürsel, 2023, s. 484). Hatta bir keresinde aşure günü geçlerin mescitte gittikleri için o cami kapatılarak müzeye dönüştürülmüştür (Settarov, 1967, s. 32). Özetle olarak, bağımsızlı öncesi dönemde toplum bu temel dini ibadet bilincinden mahrum bırakıldığı içi, bağımsızlık ile birlikte açılan camilere kısa sürede dini değerlere artan ilginin sonucu olarak toplumun her kesiminden, yaşlı ve genç bireyler yoğun bir şekilde yönelmişlerdir.

Ahlak ve Değerler: Hutbelerde okunan ahlak ve değerler içerikli temalar incelendiğinde daha çok mümin şahsiyetlerde bulunması gereken temel ahlaki nitelikler ve değerlere yer verildiği görülmektedir. Bu temel ahlaki nitelikler; “Özü sözü bir dürüstlük, Ahde vefa ve güvenlik, tevazu, vakarlı duruş, iffet, mahremiyet, israftan kaçınma, maddi ve manevi

temizlik, ilmi edep, sorumluluk bilinci, susma edebi, emr-i bil'ma'ruf nehy-i ani'l-münker" olarak saymak mümkündür. Ayrıca hutbelerde tema ve alt tema olan incelendiğinde hutbelerde ana temalar inanç(akide) ve ahlak entegrasyonu, ibadetler ve ahlaki gayeleri, aile ve sosyal konularda ahlaki değerler, toplumsal ve güncel meselelerde kamu ve ticaret ahlaki, dini ve milli günlerde vefa ve kimlik değerleri temalarına değinilir iken alt temalarda ahiret bilinci ve öz denetim, iman-amel-ahlak dengesi, melek inancı, namaz ve cami adabı, insan onuru ve empati, kül ve komşuluk hakkı, dürüstlük ve helal kazanç, beden ve iffet emniyeti, vatan ve bağımsızlık değeri, geçmişe vefa gibi konular ele alınmıştır. Ahlak ve değerler konuları kapsamında yüzdelik hesaplamalarına göre ahlak ve değerler içerikli hutbelerin toplam ölçümleri; Sözleşme ve güven ahlaki %28,6, Kişisel ve kalbi arınma %28,6, tüketim toplumu ve İrşat ahlaki %28,6 ve ilmi edep ve dini sorumluluk %14,3 oranda ele alınmaktadır. Bu dağılımda incelendiğinde, bağımsızlık sonrası cami içi yaygın din eğitimi hizmetlerinde sadece temel (ibadet, inanç) dini bilgisi sunmanın ötesinde, bireylerin ahlaki gelişimine, sosyal etkileşimlerine ve mevcut yaşam düşüncelerine de önemli katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Özetle, ahlak ve değerler konusunda okunan hutbelerinin üç temanın benzer oran (%28,6) gösterdiği; bu oranların hutbelerin bireylerin kişilik ve karakter gelişimleri yanı sıra manevi, güven, sorumluluk, sosyal iletişim ve yaşamında ki günlük davranış gelişmelerinde dini ve ahlaki rehberlik rolünü üstelenmesine yönelik bir eğitim aracı olmasını elzem kılmaktadır. İlimi edep ve dini sorumluluk oranı %14,3 olarak belirlenmiştir. Ancak diğer üç tema oranına göre daha sınırlı görünmesine rağmen dini bilgi edinimi, bilgiye dayalı bireylerin sorumlulukları ile ilgili temalara karşın, hutbe metinlerde ahlak ve davranış yönlendirme unsurlu temalar daha fazla işlenmiştir.

Ahlak içerikli hutbeler aslında bir bakıma bireyi maddi ve manevi hayatında ki ihtiyaçlarına yönelik olup onu toplumda bilinçli bir fert olmasına yöneliktir. Nitekim ahlaki temalı hutbeler çoğunluğunu soyut konulu olmasına karşın incelemede Zakatala merkez camide ahlak içerikli hutbelerin müfredat içeriğini incelediğimizde yedi hutbeyle sınırlı kalmamış kuşatıcı olarak diğer (toplumsal meseleler, ibadetler, aile ve dini günler) konularda değinmiştir. Sonuç olarak ahlak içerikli hutbeler pedagojik ve retorik mantık konu dağılımı açısından değerlendirildiğinde %57,1 soyut iken %42,9 somut bir orantıyla karşılaşılmaktadır. Buda hutbelerde işlenen soyut kavram ve konuların örneklerle somutlaştırılarak cemaat tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Aile ve Sosyal Konular: Hutbelerde aile ve sosyal konular ile ilgili temalara bakıldığında bireylerin bir arada yaşadığı sosyolojik bir olay değil, toplumun temelleri, huzur ve manevi değerlerin gelecek nesillere aktaran bir müessese olarak yer verildiği görülmektedir.

Ayrıca bu hutbelerde eşlerin hak ve sorumluluğu, çocuk terbiyesi, ana-babaya saygı, toplumlar arası saygı, vefa ve toplumsal değerlerle ilgi güncel ve bir o kadarda geniş konulara yer verilmiştir. Bu bağlamda aile ve sosyal konulu hutbelerde tema ve alt tema olan incelendiğinde hutbelerde ana temalar; kuşaklar arası bağ, büyüklere saygı ve yaşlılara hürmet, aile huzuru, eşler arası iletişim, çocuk eğitimi, gençlik ve nesil terbiyesi, komşuluk hakları, din kardeşliği, ve toplumsal empati temaları işlenirken, alt temalarda “insanın yaratılış evreleri ve yaşlılık, öf dememem sorumluluğu, kuşaklar arası bağ, toplumun temel taşı aile, eşlerin sorumlulukları ve şiddetin reddi, anne-baba haklarının önceliği, şefkatli yaklaşım, dijital medya uyarısı, komşuluk sorumluluğu, din kardeşliği ve dayanışma, engelli bireylere destek ve insan onuru konularına” yer verilmiştir.

Hutbelerde aile ile ilgili dikkat çeken diğer bir husus anne-babaya saygı, merhamet ve hizmet temalarında bireylerin dini ve ahlaki görevi olarak ele alınmaktadır. Örneğin, Kur'an Kerim ifadesiyle yaşlanan anne-babaya öf bile dememeli, üzerlerine bağırılmamalı ve kendilerine merhametle muamele edilmelidir. Cennet anaların ayakları altındadır vb. ayetlerle konunun önemi üzerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Zira bu doğrultuda yaşlılara saygı, hürmet ve onları sahiplenmek bireysel bir görev değil kuşaklar arası bağın korunması bakımından değerlendirilmektedir Ayrıca aile konusunu ele alan hutbelerde öne çıkan başka bir mesele, çocukların yetiştirilmesi, gençlik durumu ve dijital medya gibi modern tehlikeli temalardır. Aileler internet, telefon ve televizyon gibi araçların düzensiz ve sınırsız kullanımını çocukların ve gençlerin zihinsel ve ruhsal dünyalarına zararlar vereceği hususunda bilinçlenmeleri gerektiği uyarısında bulunmuştur. Bu durum hutbelerin güncel meseleleri işlemesi, eğitim açısından kalıcılığı ve ilginçliğini artırmaktadır. Özetle, aile ve sosyal konulu hutbeleri ana tema başlığı altında değerlendirdiğimizde hutbelerde aileyi ve aile merkezli sosyal olayları hem olum (anne-babaya saygı, merhamet, şefkat, güzel ahlak) hem de olumsuz (içki, uyuşturucu, zina, israf, rüşvet, kul hakkı) yönde etkileyen değerler olarak temel yaygın din eğitimi alan olarak ele alınmaktadır. Zira bu hutbeler vasıtasıyla bireyin ahlaki gelişimi ve toplumsal sorumluluğu pekiştirtilerek ona zarar verebilecek davranışlardan uzak durması konusunda dini ve ahlaki rehberlik sunmaktadır.

Dini ve Milli Günler: Hutbelerde dini ve milli günler ile ilgili içeriklere yer verildiği görülmektedir. Zira dini ve milli günler bir toplumun değerler eğitim bakımından bu günlerin anlam ve önemi bir bakıma o toplumun birliğine, ortak değerler etrafında birleşerek dini bilincin güçlenmesine ve milli ve manevi değerlerin korunmasına yönelik davranma bilinci kazandırmaktadır. Nitekim 2015 yılında okunan hutbeleri konularına göre sıraladığında Üç aylar (Recep, Şaban, Ramazan), Regaip, Berat, Miraç kandilleri, Kadir gecesi, Cuma günü,

Kurban bayramı, Ramazan bayramı ve Hac ibadeti ile ilgili temaları işlenmektedir. Milli günler ilgili hutbeler vatan ve bayrak sevgisi, Mili-Manevi değerlerimizi koruyalım, Kabir ziyareti ve dede-babalarımızı hürmet gibi değerlerin topluma kazandırılması bakımından önemlidir. Hutbelerde tema ve alt tema olan incelendiğinde hutbelerde ana temalar: Mübarek Zaman Dilimleri, Kandil Geceleri ve Cuma Günü, Dini Bayramlar, Hac ve Sosyal Birliktelik, Vatan, Bayrak ve Bağımsızlık Sembolleri, Kabir Ziyareti, Ecdada Vefa ve Ölümü Hatırlama”dır. Alt temalar üç aylar, mübarek geceler, cuma günü, ramazan ve kurban bayramları, hac ibadeti, vatan sevgisi ve bağımsızlık, şehitlik mertebesi, milli kimlik, kabir ziyaretinin hikmeti, vefa ve adabı gibi temalara yer verilmiştir.

Dini ve milli günler konularının yüzdelik hesaplama

1.	Mübarek Zaman Dilimleri ve Kandil Geceleri	%33.3
2.	Dini Bayramlar ve Hac İbadeti	%25.0
3.	Vatan, Bayrak ve Bağımsızlık Sembolleri	%25.0
4.	Kabir Ziyareti ve Ecdada Vefa	%16.7
	TOPLAM	%100.0

Tabloda görüldüğü üzere dini ve milli günlerle ilgili hutbelerde en yüksek oranı “Mübarek Zaman Dilimleri ve Kandil Geceleri” ilgili hutbelere öne çıkmaktadır. Burada Üç aylar, Kadir ve miraç geceleri gibi İslam dünyasında önemi sadece takvimsel değil ayrıca bireyin manevi hayatında yer verilmesi gereken bir gecenin olduğu ele almaktadır. Bu durumda Dini Bayramlar ve Hac İbadeti %25.0 bireysel ibadetten daha ziyade, bir ibadet olan din (Kurban)i bayramların toplum arasında kenetlenmeyi, birlik olmayı, paylaşmayı hac ibadetiyle ümmet bilincinin kazandırır iken, Vatan, Bayrak ve Bağımsızlık Sembolleri %25.0 alt temalı hutbeler ise kutsal değerlerimiz ile milli bağlarımız arasında bir bağ kurmaktadır.

Nitekim hutbelerde vatan sevgisinin imandan geldiği, bağımsızlığı ve şehitliği kavramların dini referanslar ekseninde anlatılması bir bakıma hutbelerin sadece dini bilgi aktarmakla sınırlı olmadığını, aksine dini ve milli değerlerin birlikte işlenerek bireye dayanışma ve aidat bilincini kazandırmaktadır. Buda hutbelerin dini değerler ve toplumsal dayanışmayı güçlendirdiğinin göstergesidir. Dini ve milli günler temalı hutbelerin alt temasında “kabir ziyareti ve ecdada vefa” işlenen hutbeleri tasnif ettiğimizde kabir azabının dini hükmü, hikmeti ve çift taraflı faydaları, kabir ziyareti adabı ve edep kuralları, Ecdada vefa, Şehitleri ve Ölen dostları anam konularına yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda ölümün her kes için kaçınılmaz olduğunu ve bu gerçeğe bir gün karşılaşılabilecek olan insanların geçmişle bir bağ

kurması gerekliliği vurgusuna dikkat çekilmiştir. Özellikle hutbelerde kabir ziyareti dünyanın faniliğini anlatırken, ölüm ve ahiret inancını canlı tutarak, ölmüş yakınlarımıza dua etmeyi teşvik etmektedir. Dolayısıyla Kabir Ziyareti ve Ecdada Vefa içerikli hutbeler bir yandan bireyin dini/manevi dünyasına yönelik rehberlik ederken bir yandan da geçmiş nesillerin hatıralarına ve değerlerine sahiplenerek onlara karşı minnettarlık şuuru bilincinde toplumsal hafızayı muhafaza göstermesini sağlamaktadır.

Özetle dini ve milli günler ile ilgili hutbeler o günlerin değerine binaen “sosyal adalet, yardımlaşma, birlik, empati, fani dünyaya vefa, sosyal ahlak ilkeler, şehitlik, vatan sevgi ” gibi temalar ile cemaati bilgilendirilerek toplumu kendi değerlerine sahiplenmesi bakımında önemli bir görevi üstlendiği görülmektedir. Zira “vatan ve bayrak sevgisi ve milli-manevi değerleri koruyalım gibi hutbelerin dini değerlerin milli değerlerle birlikte işlendiği görülmektedir. Nitekim Sovyet döneminde köreltilmeye çalışılan manevi değerlerin bir bakıma milli hafızanın canlanmasına ve bu değerlerin yeniden toplum nezdinde yeşillenerek yaygınlaşmasını sağlamaktadır. Zira bağımsızlık sorası bu kazanımlar sayesinde Azerbaycan’da dini yaşamın canlılığı bahsi geçen unsurlarla görünür hale gelmesi ve geçmişle bağ kurma, manevi mirasa sahiplenme ve toplumsal hafızayı yeniden canlandırma bakımından hayli önemli olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Bağımsızlık sonrası Azerbaycan da cami merkezli yaygın din eğitimi tarihsel ve kavramsal çerçevesini, hutbenin yaygın din eğitimi içerisinde konumunu esas alarak, Zakatala Merkez Cuma mescidinde 2015 yılında okunan hutbeler tematik açıdan ele alınmıştır. Araştırmanın kapsamı açısından hutbelerin içerikleri; ibadet, inanç, Dini ve milli günler, Ahlak ve Değerleri, Aile e Sosyal konular ve Toplumsal ve Güncel Meseleler temalar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgular, hutbelerin sadece dini bilgi vermekle sınırla kalmadığını, bireylerin ahlak gelişimleri desteklediğini, toplum ve güncel meseleleri ilgili konulara değinerek bireylerde sorumluluk duygularını artırarak, ortak değerler bağlamında toplumun birlikte hareket etmelerini destekleyen yaygın din eğitimi aracı olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Bulguları şöyle sıralaya biliriz;

İnanç konulu hutbelerde, ahiret, kıyamet, mahşer gibi kavramların yanı sıra vahiy rehberliği ve gayb âlemi temalarının öne çıkmıştır. Çünkü bireylere temel inancaları hakkında bilinçlenmelerine ve din anlayışının güçlenmesine önem verilmektedir. Zira Sovyet rejimi anti politikasıyla materyalist düşünce ekseninde bireylerin yukarda saydığımızı inanç esaslarından uzaklaştırmaya çalışmışlardır.

İbadet konulu hutbelerde, İslam inancında sadece kişisel ibadetlerin değil, aynı zamanda toplumsal ibadetlerde dayanışma ve paylaşım düşüncesinin vurgulanması bir bakıma dini uygulamaların günlük yaşamla olan ilişkisine dikkat çekilmektedir. Zira maddeci düşünce ekseninde zekât, sadaka, kurban ve zekât gibi ibadetlerin paylaşılma ve manevi yönünün nedenini/nedenlerini açıklanması imkânsızdır.

Ahlak ve Değerleri konulu hutbelerde, bireyin davranışlarını ahlak ve değerler bağlamında tutum ve davranışlarını dini ve ahlaki prensipler esasında şekillenmesine yönelik bir eğitim anlayışı önerilmektedir. Çünkü dini ve ahlaki dinsel değerler Sovyet devlet ideolojinde doğaüstü kabul edildiğinden ötürü toplumu inşa eden değerlerin Marksist felsefeye üzerine inşa etmekteydiler. Bu bağlamda hutbeler bu değerlerin yeniden topluma kazandırılmasını önemsemektedir.

Toplumsal ve güncel mesellerle ilgili hutbelerin ilk sırada yer alması aslında hem toplumsal sorunlara hem de ortak değerlerin korunması yönelik bir vurgu yapıldığını göstermektedir. Bu dağılımı sıralandığında hak ve adalet, doğru dini bilgilere ulaşım, hurafelerle mücadele ve toplumsal sorunlara dikkat edilmesi gibi hususların hutbelerde önemli yer kapladığını göstermektedir.

Aile ve Sosyal Konuları ele alan hutbelerde, ailenin yalnızca bireylerden oluşmadığını, aynı zamanda ahlaki değerlerin kazanıldığı ve kişiliğin geliştiği önemli bir eğitim ortamı olduğu kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra, eşlerin hakları ve yükümlülükleri, ebeveynlere gösterilen saygı, yaşlılara hürmet, komşuluk ilişkileri, din kardeşliği ve sosyal dayanışma gibi konular, dini ve etik prensipler esasında işlenerek bireylere bu değerlerin önemi vurgulanmaktadır.

Sonuç olarak bağımsızlık sonrası Zakatala'da Cami Merkezli yaygın din eğitimi bağlamında okunan hutbelerin Sovyet döneminin yarattığı manevi boşluğu doldurmada ve milli-manevi kimliği korumada stratejik bir başarı elde etmiştir. Özellikle bölgenin kendine özgü tarihsel ve sosyo-kültürel zenginli ve etnik çeşitliliği, Dağıstan ve Gürcistan ile sınır konumunda olması bakımından din (İslam) birleştirici ve toplumun yapısını bozacak düşüncelere karşı barışçıl ve vatanperverlik düşüncesi bakımından dini ve milli aidiyetini korumuştur.

KAYNAKÇA

- Akkaya, Ü. H. (2021). Diyanet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi. *Bilimname*, XLIV(1), 98.
- Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası*. (1995).
- Bayraktar, M. F. (2016). *Türkiye’de Vaizlik*.. İstanbul.
- Beşirli, H. (2006). Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Camilerde Okuttuğu Hutbelerin Sosyolojik Analizi. *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, 2, 148.
- Carrere, D. H. (1992). *Sovyetlerde Müslümanlar*. Ağaç Yayıncılık.
- Cirit, H. (2008). *Dini Hitabetin Kavramsal Çerçevesi ve Günümüze Yansımaları*. DİB Yay.
- Çetin, A. (2008). *Hitabet ve İrşad (Din Hizmetlerinde İletişim ve Güzel Konuşma)* (2. bs.). Emin Yay.
- Dereli, M. V. (2011). *Hutbe, Vaaz Hazırlama –Sunma Bilgi ve Beceri*. yok.
- Doğan, R. (1999). Yaygın din eğitimi açısından ikinci meşrutiyet dönemine kadar vaaz ve vaizliğin gelişimine tarihi bir bakış. *Dînî Araştırmalar Ocak- Nisan*, 1(3), 260-265.
- Elmalı, H. (1998). Hitabet”(Arap Edebiyatı. İçinde *Hitabet: XVIII*. İstanbul.
- Görgülü, H. A. (1996). “Hazreti Peygamber’in Hutbede izlediği Metot Ve Günümüzde Hutbe Uygulamaları. *Süleyman Demirel, Ü.İ.F.D*, (3), 174.
- Güren, K. (1997). *Hatiplere Hutbeler 1*. TDV.
- Karagözet, İ., Canbulat, M., Karaman, F., & Paçacı, M. (2020). *Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Kavramlar Sözlüğü*. DİB Yay.
- Kaymakcan, R. (2003). *Yaygın Din Eğitiminde Yöntem, İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi I*. İstanbul.
- Keyifli, Ş. (2013). Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler. *EKEV Akademi Dergisi*, (55), 80.
- Keyifli, Ş. (2019). Hutbe ve Vaazların Dili ve Üslubuyla İlgili Yaşanan Olumsuzluklar. *Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 27.

- KOmasyon. (1998). *Din Görevlisi El kitabı* (2. bs.). Ankara.
- Köylü, M. (2004). *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*. İstanbul.
- M. Yusuf Kandehevi. (1992). *Asr-ı Saâdet Hutbeleri* (T. Türkoğlu, Çev.). Divan Neşriyat.
- Mürsel, C. (2023). Fonksiyonel Dini Bir Kurum Olarak Mescitler “Azerbaycan Örneği”. *Türk Dünyası İncelemeleri*, 23(2).
- Onay, A. (2004). *Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği*. 17(1), 3.
- Önkal, A. (1995). *İrşad Vasıtası Olarak Hutbe”, I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993 (C. 1)*. Ankara.
- Özbek, A. (2003). Vaazların Fonksiyonelliği. *Yaygın Din Eğitimin Sorunları Sempozyumu*.
- Samedov, E. (2009). *Azerbaycanda Din-Devlet Münasibetleri ve Dİni tahsilin Formalaşması*.
- Settarov, M. (1967). *İslam Dini Kalıkları Hakkında*. Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Neşriyyatı,.
- Soltanov, C. (2008). Zakatalanın Tarihi–Siyasi Hayatının Muayyen Dönemlerinde İslam Faktörü. *BİU’nin Zakatala şubesinin İlmi Mecmuas*, (3), 117.
- Soysaldı, H. M. (2002). *Dini Hitabet*. Ankara.
- Tağıyev, K. (2013). Siyasi tarih bağlamında Azerbaycan’da din eğitiminin gelişimi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(28), 380-389.
- Yunusov, A. (2004). *Azerbaycan’da İslam*. Sulh ve Demokratiya İnstitutu.
- Yüksel, A. H. (2005). *İkna ve Konuşma*. Anadolu Üniversitesi Yay.
- Zümrüt, M. (2014). *Zakatala Aşık Mühiti*.

BÖLÜM 4

ERKEN DÖNEM HADİS RİVÂYETİNDE İRSÂL PRATİĞİ VE HADİS-FİKİH İLİŞKİSİ: MEKHÛL ED-DİMAŞKÎ ÖRNEĞİ

*Osman GÖKMEN*¹

¹ Dr. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/Hadis Bilim Dalı orcid.org/0009-0008-4298-9730 / osman_gokmen_34@hotmail.com

Giriş

Müslümanların tarihinin ilk asırlarında nassların anlaşılması ve yorumlanma biçimleri, özellikle hadis ve erken dönem fıkıh düşüncesinin teşekkülü açısından büyük önem taşımaktadır. İslâm toplumunda dinî hükümlerin belirlenmesi ve uygulanması sürecinde Kur'ân ve sünnet temel referans kaynakları olarak kabul edilmiş; bu metinlerde yer alan dinî, hukukî ve amelî hükümler dikkatle incelenerek gündelik hayata aktarılmıştır. Bu süreçte Müslümanlar, nassların lafızlarını, bağlamalarını ve tarihsel arka planlarını dikkate alarak farklı yorum yöntemleri geliştirmiş; böylece erken dönem fıkıh düşüncesinin temelleri oluşmaya başlamıştır. Nitekim sahâbe tabakasının fetihlerle birlikte genişleyen muhtelif coğrafyaya dağılması neticesinde söz konusu meselelerin dini referansları anlama ve anlamlandırma şekli bölgeden bölgeye hatta kişiden kişiye bir takım farklılıklar arz etmiş, sonuçta –umumiyetle yeknesak bir yapı oluşmasa da- her ilim merkezinin amel-i ehl-i emsâr ifadesiyle isimlendirilebilecek olan kendine göre bir amel telakkisi oluşmuştur.¹ Erken –hicrî II. asrın ilk yarısında- dönemde söz konusu ilim merkezlerindeki rivâyet esaslı bilgi anlayışını savunan ehl-i hadisin-ehl-i rivâyetin genel yapısı, öne çıkan isimleri, rivâî bilginin intikal sürecinde hadis rivâyet ağları ve halkalar-meclisler düzeyinde eğitim durumu, aynı geleneği benimseyen kimselerin ilim anlayışlarının diğer bölgelerle benzeşen ve farklılaşan yönleri ve bu bölgelerle irtibat ve ilişkileri gibi pek çok konu hadis tarihinin daha detaylı olarak anlamlandırılabilmesi adına kritik düzeyde rol oynamaktadır. Diğer taraftan çok sayıda hadis öğrenmek-tahammul ve öğrenilenleri sonraki nesle aktarma-edâ amacı taşıyan tâbiûn dönemi müdevvin râvîler; hadis rivâyetini, sahâbe ve büyük tâbiîn devirlerinde sorulmadıkça konuşmama doğrultusunda daha çok ihtiyaca binâen ve kendilerine yöneltilen sorular çerçevesindeki anlayıştan ve doğal bir süreç olmaktan çıkarak ilmî bir disiplin haline gelmesini sağlamışlardır.² Orta kuşak tâbiîler, ilim

¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz., Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006). Ayrıca bkz., Wael B. Hallaq, “From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation”, *Islamic Law and Society* VIII/1 (Şubat 2001), 1-26.

² İlim ehli olmaya çalışanlar ve bir mesele hakkında bilgi edinmek isteyen kişiler, mescitlerde sahâbeye soru sorma fırsatı bulmuşlardır. Bu durum özellikle namaz öncesi ve sonrasında gerçekleşmiştir. Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, İbn Abbâs, İbn Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Saîd el-Hudrî, Berâ b. Âzib (Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân, I-II, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983, I, 174), İmrân b. Husayn (Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, IV, 218) gibi sahâbîlerin meclisleri, ilim öğretim süreçlerine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Sahâbîlerin hadis rivayetiyle birlikte ilim öğretme amacı taşıdığı, özellikle bazı sahâbîlerin bu gayeyle hadis naklettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra, sahâbîlerden bir kısmı belirli zaman dilimlerini ilim öğretimine tahsis etmiştir. Örneğin, Ebû Hüreyre'nin perşembe günleri hadis rivayet etmesi (el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, II, 57) ve cuma namazlarından önce ilim öğretmesi (Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelî'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mafûzurrahman es-Selefi, I-XV, Riyad: Dâru Taybe, 1985, XI, 164), Câbir b. Abdullah'ın hac mevsiminde Mekke'de ilim halkaları oluşturması (Abdürrezzâk b. Hemmâm Ebû Bekir es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, I-XII, Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983, V, 66; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 54), İbn Mes'ûd'un perşembe günlerini öğrencilerine tahsis ederek ilim öğretmesi (Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi duâfâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavvaz, I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., I, 94; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, II, 45), Enes b. Mâlik'in Basra civarındaki evinde hadis rivayet etmesi (Abdürrezzâk, *el-Musannef*, II, 119; III, 63) gibi söz konusu uygulamalara örnek teşkil etmektedir. Ayrıca, Ebû Hüreyre'nin, Muâviye b. Ebî Süfyân'ın hilâfeti döneminde, vakti önceden

öğretiminde temayüz eden sahâbîlerden ve yaşı büyük tâbiîlerden, ihtiyaçlarına binaen ya da doğrudan hadis dinlemiş, bunun yanı sıra soru-cevap yöntemiyle de bilgi edinmişlerdir. Fıkıhî meseleler hakkında açıklama arayan orta kuşak ve genç tâbiîler, sahâbîlere ve yaşı büyük tâbiîlere sorular yöneltmiş; sahâbîler ve yaşı büyük tâbiîler ise bu soruları bazen hadis aktararak, bazen de Hz. Peygamber'den işittikleri bilgileri fetva niteliğinde sunarak yanıtlamışlardır. Böylece tedvîn faaliyetinin görüldüğü tâbiûn dönemindeki hadis rivâyetindeki değişimin gerçekleşmesi ilk olarak yaşı büyük tabilerden sonra gelen orta kuşak tâbiîlerin hocalık, küçük tâbiîlerin ise öğrencilik devirlerinde görülmeye başladığı söylenebilir. Bu bağlamda Mısır, Şam, Medine gibi farklı bölgelerde bulunmuş olan Kâbil asıllı³ Mekhûl b. Ebî Müslim ed-Dımeşkî'nin (ö. 112/730) hayatına dair bilgilerden ve Abdurrezzâk'ın *el-Musannef*'indeki rivâyetlerinden hareketle, genel olarak erken dönemin rivâyet olgusu özel olarak da usûl-i hadise konu olan meselelerde sergilediği tutumları incelenecektir. Ayrıca erken dönem bilgi anlayışının izini sürmek ve düşünce yapısını göstermek, tarihî ve ilmî bir bağlama yerleştirme amacına yönelik Mekhûl ed-Dımeşkî'nin irsal, tedlîs, rivâyet aktarım formları, nakillerin kaynak ve muhtevâsı, kaderîlik düşüncesi⁴ ve fıkıh bilgisi gibi konularda birtakım hususlar konu edilecektir. Evvela sahâbîlerin tâbiûna yönelik öğretim metotları, hadis aktarımı sırasında kullandıkları ifadeler ve uyguladıkları yöntemler, bilgi aktarımının niteliği ve bu süreçte tâbiûn tarafından sergilenen öğrenme metotları incelenmelidir. Böyle bir yaklaşım, tâbiûn dönemindeki hadis rivayet pratiklerinin hangi yönlerden sahâbîlerin uygulamalarına benzediğini ve hangi yönlerden farklılık arz ettiğini daha net bir şekilde ortaya koyacaktır. Aynı zamanda bu süreç, tâbiûn döneminde hadis rivayeti ile dinî ilimlerin diğer dalları arasındaki etkileşimleri ve bu etkileşimlerin İslamî bilgi geleneği üzerindeki etkilerini anlamaya da katkı sağlayacaktır.

belirlenmiş bir gecede bir grup insana sabaha kadar hadis rivayet ettiği bilinmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, II, 58). Bu örnekler, sahâbîlerin hadis rivayetini yalnızca aktarma değil, aynı zamanda eğitici bir süreç olarak değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır.

³ Ebû Bekr Ahmed b. Zühayr b. Harb İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu'l-kebir (es-sifrü's-sâni)*, thk. Salâh Fethî Helel, I-II, Kahire: el-Fârûku'l-Hadisyye, 2006, II, 108. Bölgenin adının Kâbilistan şeklinde isimlendirildiği bilgisi için bk. Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, thk. Ömer b. Garâme, I-LXXX, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995, LX, 202-204. Ayrıca Herât'lı (bkz., Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, I-XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980, XXVIII, 468) veya Nubye'li (bkz., el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, XXVIII, 468.) olduğu konusunda da bilgiler aktarılmıştır.

4 Öğrencisi Saîd b. Abdilaziz reddetse de (bkz., Abdurrahmân b. Amr Ebû Zür'a ed-Dimaşkî, *Târihu Ebî Zür'a ed-Dimaşkî*, thk. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kücânî, Dimaşk: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980, I, 330), Kaderilikle itham edilmiştir (bkz., Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, I-IV, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410, II, 400; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, LX, 201, 203). Ayrıca kaderilikten döndüğüne dair bilgi için bkz., İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu l-kebîr*, I, 405; قَالَ: مَرَّأُوْنَ بِنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوُزَاعِيِّ، الْحَسَنُ، إِلَى هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ: الْقَدَرُ فِي التَّابِعِينَ تَكَلَّمَ فِي الْقَدْرِ إِذَا هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ: الْحَسَنُ، مَرَّأُوْنَ بِنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوُزَاعِيِّ، فَلَكْشْنَا عَنْ ذَلِكَ، فَإِذَا هُوَ بِاطِلٌ وَأَخْبَرَنا الْفِرْيَابِيُّ قَالَ: نَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ: نَا مُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ ./ وَنَحْنُ هَذِهِ الْأُمَّةُ الْقَدَرِيَّةُ، فَلَا تُعَوِّدُهُمْ إِذَا مَرَضُوا، وَلَا قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ، عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لِكُلِّ أُمَّةٍ جُنُوسٌ»، وَإِنْ جُنُوسَ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْقَدَرِيَّةُ، فَلَا تُعَوِّدُهُمْ إِذَا مَرَضُوا، وَلَا قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ، عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لِكُلِّ أُمَّةٍ جُنُوسٌ»، وَإِنْ جُنُوسَ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْقَدَرِيَّةُ، فَلَا تُعَوِّدُهُمْ إِذَا مَرَضُوا، وَلَا قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ، عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لِكُلِّ أُمَّةٍ جُنُوسٌ» şeklinde müdelles bir rivâyet naklettiği belirtilmektedir (Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âccurî el-Bağdâdî, *eş-Serî'a*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dümeycî, I-V, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1420/1999, II, 806).

Sahâbîlerin hadis rivayetine yönelik sergiledikleri farklı tutumları,⁵ hadis rivayetinde öne çıkan sahâbîlerin birbirlerinden ayrıldığı noktalar ve rivayet sırasında başvurdukları yöntemler, çeşitli çalışmalarda detaylı şekilde ele alınmıştır.⁶ Ancak konunun bütüncül bir şekilde anlaşılabilmesi için tâbiûn neslinin sahâbeden hadis öğrenme biçimlerine kısaca değinilmesi gereklidir. Böylece tâbiûn neslinin hadis rivayetindeki temel karakteristiklerinin, sahâbîlerin mirasıyla ne ölçüde şekillendiği daha net bir şekilde ortaya konulabilecektir. Sahâbîler, Hz. Peygamber'den öğrendikleri sözlü ve fiilî sünneti hayatlarının bir parçası haline getirmiş ve hem pratikte uygulamış hem de uygun gördükleri zamanlarda bu bilgileri tâbiûn nesline aktarmışlardır. Hadis rivayetindeki bu aktarım, çoğunlukla sahâbîlerin bireysel yaklaşımları ve çevresel koşullara göre şekillenmiştir. Siyasî ve fikrî karmaşa ortamları, İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı yeni meseleler ve bu sorunlara çözüm üretme ihtiyacı, sahâbîlerin hadis rivayetiyle ilgili tutumlarını etkileyen başlıca faktörler arasında yer almıştır. Bununla birlikte, hadis rivayeti belirli ve düzenli bir mecliste sistematik bir şekilde gerçekleşmemiş sadece soru-cevap, mektuplaşma/mukâtebe⁷ gibi yöntemler takip edilmiştir. Sahâbîlerin bir kısmı, karşılaştıkları belirli bir duruma çözüm getirmek amacıyla, ihtiyaç hâlinde hadis nakletme yoluna gitmiştir. Diğer taraftan, Ebû Hüreyre, Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbâs gibi isimler, hadisleri hem kendilerine yöneltilen sorulara cevap olarak⁸ hem de belirli zamanlarda veya özel meclislerde bilinçli ve sistemli bir şekilde aktarmışlardır. Ayrıca bazı sahâbîler, hadisleri aktarırken dinleyicilerin durumu ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmuşlardır. Bazı sahâbîler, özellikle kendi çevrelerinde daha yoğun hadis talebiyle karşılaşmış ve bu talepleri karşılamak için özel meclisler düzenlemişlerdir. Örneğin, Abdullah b. Abbâs, geniş ilmî birikimiyle tâbiûnun en çok başvurduğu sahâbîlerden biri olmuş, ilmî meclislerinde sadece hadis rivayet etmekle kalmayıp hadislerin anlamlarını ve fikhî yönlerini de açıklamıştır. Bu, hadis rivayetinin yalnızca bir aktarım süreci olmadığını, aynı zamanda bir eğitim ve anlamlandırma faaliyeti olduğunu göstermektedir. Bu farklı yaklaşımlar, hadis rivayetinin bireysel ve bağlamsal bir pratik olduğunu ortaya koyarken, aynı zamanda tâbiûn neslinin bu uygulamalardan nasıl etkilendiğini ve kendi hadis rivayeti yöntemlerini nasıl geliştirdiğini anlamak için önemli bir zemin sunmaktadır. Tâbiûn nesli, hadis rivayetinde ilim öğretimiyle öne çıkan sahâbîlerin birikiminden soru sorarak⁹, mektuplaşarak¹⁰ ya da çoğunlukla ihtiyaca binaen¹¹ ve fetva şeklinde büyük ölçüde faydalanmış, onların bilgi aktarımlarını birebir takip etmenin yanında kendi rivayet yöntemlerini geliştirmiştir. Sahâbîlerin yaşadığı dönemde düzenli eğitim kurumları ve sistematik hadis tedvini olmadığı için tâbiûn dönemindeki kişiler, hadis öğrenme sürecinde doğrudan bireysel ilişkiler ve yüz yüze görüşmelere dayalı bir yöntem izlemiştir. Bu dönemde tâbiûn, sahâbîlerin çevresinde toplanmış, onlara sorular yönelterek veya onların sohbetlerini dinleyerek hadis öğrenmişlerdir. Böylece bu

⁵ Nevzat Âşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti: Tahammül Nakil ve Tenkîdler* (İzmir: Akyok Neşriyat, 1981), 85-111.

⁶ Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2023), 43-62, 101-106; Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivâyetinde Bağlam: Sebebü İrâdi'l-hadîs* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 103-192.

⁷ Örnek için bkz., Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 317; el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, I, 647.

⁸ Örnek için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 268.

⁹ Bkz., İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 268.

¹⁰ Bkz., İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 24; krş., Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd., I-L, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001, V, 226, 325, 398; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, X, 615. Ayrıca bkz., İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 269; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 306; IX, 109; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, I, 317; el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, I, 647.

¹¹ Bkz., Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VII, 269; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVI, 39; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, I, 188; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 345.

dönemde hadis rivayeti, çoğunlukla bireysel çabalar ve hoca-talebe (sahâbe-büyük tâbiûn) ilişkisi olarak tek hocanın rivâyetleriyle yetinme anlayışı¹² çerçevesinde gerçekleşmiştir. Yaşı büyük tâbiûn döneminde hadis rivayetiyle fetva verme süreçlerinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olması, hadislerin genellikle mevcut bir ihtiyaca binaen aktarılması, fazla rivayetten kaçınılması, sorulmadıkça bilgi vermeme ve bir hocanın rivayetleriyle yetinme anlayışının sahâbe neslinin ilmî tavrının bir devamı niteliğinde olmasıyla birlikte, hadis rivayeti usulünün henüz tam anlamıyla sistematik bir yapıya kavuşmadığını ancak bu dönemin özelliklerinin hadis tedvini ve sistemli rivayet anlayışının temel taşlarını oluşturduğunu yansıtmaktadır. Bütün bu özellikler ve dönemin ilmî dinamikleri göz önünde bulundurulduğunda, orta kuşak tâbiûn neslinin dikkat çeken âlimlerinden biri olan Mekhûl ed-Dımeşkî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve hadis rivayetindeki etkisi üzerine yapılacak bir inceleme, sahâbe döneminden tâbiûn dönemine hadis rivayeti uygulamalarındaki süreklilik veya değişimi anlamak açısından önemli bir zemin sunacaktır. Mekhûl'ün hadis ilmine olan katkıları, onun rivayet etme metodolojisi ve özellikle Abdurrezzâk'ın *el-Musannef*'inde yer alan rivayetleri (131 rivâyet), bu bağlamda yapılacak değerlendirmelere ışık tutabilecek niteliktedir. Mekhûl'ün rivayetlerinin büyük bir kısmının fikhî meselelerle ilgili olması, onun ilmî eğilimlerinin fıkıh merkezli bir yapıya sahip olduğunu ve Şam bölgesindeki ilmî çevrenin pratik meselelerine yönelik ihtiyaçlarına cevap verebilme yeteneğini ortaya koymaktadır. Mekhûl'ün bu rivayetlerde takip ettiği yöntem, hadislerin isnad zincirine yapılan vurgudan çok, içerdiği pratik bilgi ve fikhî çözüm önerilerine odaklanmasıyla dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım, onun ilmî şahsiyetini ve hadis ilmine yaptığı katkıları anlamada özgün bir perspektif sunmaktadır; zira Mekhûl, hadislerin teorik boyutundan ziyade, onların pratik hayattaki uygulanabilirliklerini ve toplumsal düzen içerisindeki işlevlerini ön planda tutmuş görünmektedir. Bu durum, onun hem bir âlim olarak şahsiyetini hem de Şam bölgesindeki ilmî gelenekle kurduğu bağlantıyı anlamak açısından önemli bir zemindir.

I. Toplayıcı Râvî Tipolojisi ve Şam Hadis Geleneği: Mekhûl ed-Dımaşkî'nin Rivayet Ağı Üzerine

Doğum tarihi hakkında matbu' ve mahdud kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmayan Mekhûl b. Ebî Muslim Şehrâb/Debr b. Şâzel b. Sind b. Servân b. Bezdek b. Yağûs b. Kisrâ el-Hüzelî eş-Şâmî ed-Dımeşkî (ö. 112/730),¹³ Kâbil krallarından birinin kızıyla evli olan dedesi Şâzel'in, eşinin vefatından sonra Kâbil'e yerleşmesiyle orada ismi bilinmeyen bir kadından doğan oğlu Şehrâb/Debr'in soyundan gelen torunlarından biridir. Abdullah b. Semure ve Rebî b. Ziyâd komutasındaki İslâm ordusunun Kâbil'e ilerlemeleri (hicrî 44 yılında gerçekleşmiş¹⁴) sonrasında esir düşüp Saîd b. el-Âs'ın (ö. 59/679) kölesi olduğu,¹⁵ onun da Mekhûl'ü Hüzeyl¹⁶ kabilesinden

¹² Bzk., Kuzudîşli, Bekir, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 36.

¹³ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, CLX, 204; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, CXXVIII, 468.

¹⁴ Bzk., Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, I, 384.

¹⁵ Saîd b. el-Âs yerine Amr b. Saîd'in zikredildiği rivayet için bkz. İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, II, 106

¹⁶ Hüzeyl kabilesinin mevlası olması sebebiyle el-Hüzelî nisbesiyle de anılmaktadır. Bzk., Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımaşkî*, I, 328.

bir kadına hediye ettiği¹⁷ bilinmektedir. Hüzel’li –bazı kaynaklarda da Kureyşli¹⁸- kadına hediye edilen Mekhûl ed-Dımeşkî Mısır’da azat edilmesinden sonra¹⁹ bulunduğu bölgedeki rivâî ilmi kendinde topladığını²⁰, daha sonra Irak ve Medîne’ye gittiğini, buralardaki ilmi elde ettikten sonra Şam’a yerleştiğini ifade etmiştir.²¹ Bu yolculukları-rihleleri esnasında dönemin önde gelen âlimlerinden Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl eş-Şa’bî (ö. 104/722), Kâdî Şurayh (ö. 80/699), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-712) ve İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ile mülâki olmuş ve çeşitli maksatlar doğrultusunda onlarla görüşmelerde bulunmuştur.²² Zikredilen hocalarıyla ilgili olarak Mekhûl, “sünnet-i mâziyey-i İbn Şihâb ez-Zührî’den daha iyi bilen birisini görmedim”,²³ “Şa’bî gibisiyle karşılaşmadım”,²⁴ “ilim talep etmek için bütün şehirleri dolaştım fakat Saîd el-Müseyyeb’den daha bilgin olanı görmedim”,²⁵ “altı ay boyunca kadı Şurayh’ın fetva meclisinde bulundum” gibi ifadeler kullanması,²⁶ Enes b. Mâlik’in Şam’da olduğu bir zamanda ona ‘cenaze taşırken abdestli olup-olmama’ meselesini sorması,²⁷ yine Atâ b. Ebî Rebâh’tan ‘ateşte pişen yiyecekleri yemek sebebiyle abdest (tekrardan) almaya gerek olmadığını’ öğrenmesi²⁸ gibi durumlarda bir meselenin cevabını almak için rihle yapsa da birçok hocadan istifade ettiğini göstermektedir. Ayrıca hem biyografik bilgilerden hem de –bilhassa Abdurrezzâk’ın (ö. 211/827) *el-Musannef*’indeki-

¹⁷ Heyza Nâsır Ahmed Berekâtî, *Fıkhu’l-İmam Mekhûl eş-Şamî fi’t-tahareti ve’s-Salâti mukârinen bi fıkhi’l-eimmeti’l-erbaa’* (Mekke: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1414/1993), 48-49.

¹⁸ Bkz., İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimâşk*, XXV, 225.

¹⁹ Buhari, *et-Târihu’l-kebîr*, VIII, 21.

²⁰ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-kebîr*, II, 106. İlim merkezlerinin birçoğunu hadis talebi gayesiyle dolaştığını zikretmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma’rifetü’r-ricâl (Abdullah)*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, I-IV, Riyad: Dâru’l-Hânî, 2001, II, 400; el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsa, *et-Târihu’l-kebîr*, I-IX, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân, Haydarâbâd: Dâiretü’l-Ma’ârifî’l-Osmâniyye, 1362, III, 511; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1952, IV, 60.

²¹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, VII, 315. Başka bir rivayette ise Mısır’dan başlayan ilmî yolculuğun sebebinin Hz. Peygamber’in ganimet dağıtımı hakkındaki uygulamasını araştırmak olduğu nakledilmektedir. Buna göre Mekhûl de sorusunun cevabını Şam’da Temîm oğullarından Ziya b. Cariye’de bulmuştur (Ebû Zûr’a ed-Dımaşkî, *Târihu Ebî Zûr’a ed-Dımaşkî*, I, 329; ez-Zehbî, *Siyer*, IV, 158. Diğer taraftan İbn Asâkir’in Târih’indeki rivayete göre, Mekhûl’e, hakkında detaylı malûmatının olmadığı nafil ibadetle alakalı olarak bir soru sorulduğu, bunun cevabını bulmak için Irak ve Hicaz bölgelerine gidip söz konusu sorunun cevabını aratırmış ama bulamamış, ardından Şam’da olduğu dönemde Dimâşk Mescidi’nden çıkıp evinin avlusunda oturmakta olan Temîm oğullarından Ziyâd b. Cârîye’ye gittiğinde bu sorunun cevabını ondan öğrendiği belirtilmiştir (İbn Asâkir, *Târihu Dimâşk*, XIX, 133).

Ebu Zur’a ed-Dımaşkî, *et-Târih*, 32-29.). Bahsi gecen rivayet Mekhul’dan en çok nakledilen bilgi olmuştur

²² Bkz., Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimâşk*, Rûhiyye en-Nehhâs, Riyâz Abdülhamîd Murâd, thk., Muhammed Mutî, I-XXXXV, Dâru’l-Fikr, Şam 1984, XXV, 227, 231-232. Ayrıca bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 242; İbn Asâkir, *Târihu Dimâşk*, LX, 207, 217.

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma’rifetü’r-ricâl (Abdullah)*, II, 170.

²⁴ Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târih*, II, 604.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma’rifetü’r-ricâl (Abdullah)*, II, 400.

²⁶ Ebu Hatim, Mekhul’un Kadi Şureyh’i görmediğini, onun meclisinde 6 ay bulunduğu bilgisinin hatalı olduğunu ifade eder. Bk. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-merâsîl*, thk. Şükrullah Kûcânî, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998, 213.

²⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, VII, 315.

²⁸ Darekutni, *el-İlelî’l-vârîde*, I, 222.

rivâyetlerinin muhtevasından hareketle fikhî yönüyle de (fakîhu Ehl-i Şâm) dikkat çeken Mekhûl'un,²⁹ bu doğrultuda Kûfe'de Kâdî Şureyh'in (ö. 80/699) meclisinde herhangi bir soru sormadan onun fetvalarını dinleyerek belli bir süre (altı ay kadar) kaldığı bildirilmiştir.³⁰ Mekhûl'un bu dönemdeki fikhî pratiği, rivâyetlerinde de etkisini göstermiştir. *el-Musannef*'teki rivâyetleri incelendiğinde, sadece hadis bilgisi değil, aynı zamanda fikhî meselelerdeki derin anlayışı da dikkat çeker. Bu rivâyetlerde, fikhî problemlere ilişkin çözüm önerileri ve uygulamalar, Mekhûl'un İslam fikhına dair geniş bir perspektife sahip olduğunu ve onu, özellikle Şâm bölgesinde önemli bir fakih olarak tanıtan önemli bir unsurdur.

Ailesinin ve kendisinin ne zaman İslam dinini seçtiği bilinmeyen Mekhûl farklı amaçlarla gittiği³¹ bölgelerde ve şehirlerde birçok âlimden istifade etmiştir. Ayrıca bazı hocalarından isnad sistemine mâtûf naklettiği bilgiler incelendiğinde onun görüşmediği birçok isimden de rivâyette bulunduğu tespit edilmiş³² ve bu doğrultuda da tenkid edilmiştir.³³ Hatta Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Şa'bî (ö. 104/722) ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ile birlikte kendi devrinde İslâm coğrafyasının önde gelen dört âliminden biri³⁴ ve Ehl-i Şâm'ın imamı³⁵ olarak zikredilen Mekhûl, rivayet ettiği hadisler ve aktardığı ilmî bilgiler doğrultusunda dikkat çekmektedir. Nicel veriler doğrultusunda, görüştüğü hocalarından, çok daha fazla mülâkî olmadığı veya görüşmediği râvîlerden hadis aktarmış, yani irsal yaparak Mürsel-munkatı³⁶ veya müdelles rivâyetler nakletmiştir.³⁷ Mekhûl'un bu rivayet tarzı, zaman zaman tenkit edilmiş ve hadislerin doğruluğuna dair tartışmalara yol açmıştır. Mekhûl, irsal yaparak mürsel ve munkatı' rivâyetlerde bulunmuş olsa da, rivayet ettiği hadislerin kaynağı olarak genellikle önde gelen sahâbîler ve tâbiîleri tercih etmiştir. Nitekim onun rivâyette bulunduğu râvîler içerisinde muksirûn sahâbîler ve öğrencilerinin, Mekhûl'un râvî ağında –isnadlı rivâyetlerinde– bulunmaktadır. Sayısal verilere göre Mekhûl, Ebû Umâme el-Bâhilî'den (ö. 86/705) 82, Vâsile b. Eskâ'dan (ö. 85/704) 66, Ebû Hurayra'dan (ö. 58/678) 19, Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652) ve Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-712) 16'şar, Cübeyr b. Nüfeyr'den (ö. 80/699) 14, Muâz b. Cebel (ö. 17/638) ve Kesîr b. Mürre el-Hadramî'den (ö. 70/690) 13'er, İbn Ömer (ö. 73/692) ve Ebû İdris el-Havlânî'den (ö. 80/699) 12'şer, Abdullah b. Muhayriz'den (ö. 99/717) 11, Semure b. Cündeb'ten (ö. 60/680) 8, Muâviye'den (ö. 60/680) 7, Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697)

²⁹ el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, I, 640.

³⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 188; el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 155.

³¹ عن مكحول قال: أعتقت بمصر فلم أَدع بها علماً إلا خَوَّيْتُهُ فيما أرى، ثم أتيت العراق فلم أَدع بها علماً إلا حَوَّيْتُ عَلَيْهِ فيما أرى، ثم أتيت المدينة فكذلك ثم أتيت الشام فغرلقتها، كل ذلك أسأل عن النقل، وذكر الحديث في النقل. Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî et-Türkmânî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-meşâhiri'l-alâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmîrî, I-XXXVII, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Beyrût, 1413/1993, VII, 280; Abdülgânî b. Abdülvehid el-Makdîsî, *el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Şâdi b. Muhammed b. Sâlim, I-IX, Kuveyt: Hey'etü'l-Âmetü li-Kur'âni ve's-Sünne, 2016, IX, 17.

³² İbn Ebî Hatim, *el-Merâsîl*, s. 212-13; Alai, *Câmiü't-tahsîl*, 285.

³³ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LX, 201.

³⁴ el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, II, 362.

³⁵ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, XX, 82.

³⁶ Burada bu şekilde ikili olarak kullanılmasının sebebi, hicrî ilk iki asırda birçok münekkîr irsal ile tedlis arasında fark görmemiştir. Böylece rivâyetlerin isnadlarındaki her türlü kopukluk irsal olarak kabul edilmiştir. Bkz., el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelbi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2013), 311; Şerif Hâtim el-Avnî, *el-Menhecü'l-mukterah li-fehmi'l-mustalah* (Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1996), 230-234.

³⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LX, 201.

6, Şeddâd (ö. 83/702) ve Evs'ten (ö.) 6'şar, Ubâde b. Sâmî (ö. 34/654), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ve Ebû Seleme'den (ö. 94/712-713) 5'şer hadis (bk. Ek-I) nakletmiştir.³⁸ Ancak bunlardan başka pek çok sahâbe ve tâbiünden da rivâyetlerinin olması, onun bir râvîye-hocaya mülâzemet etmekten ziyâde daha çok “toplayıcı râvî”³⁹ olması cihetiyle öne çıktığını göstermektedir. Erken dönem bilgilerinin günümüze tamamının ulaşmaması bir tarafa bırakılacak olursa mevcut kaynaklarda onun bizzat kendisiyle görüşüp/mülâkî olup istifade ettiğini belirttiği Saîd b. el-Müseyyeb'den (ö. 94/713) 5, Atâ b. Ebî Ebî Rebâh'tan (ö. 114/732) 3 hadis naklederken, doğrudan görüşmelerine rağmen aynı dönemdeki diğer önemli âlimlerden Şa'bî (ö. 104/722) ve Kadı Şurayh'tan (ö. 80/699)⁴⁰ isnad olgusuna mââtûf zâhiren hiç naklinin olmaması dikkat çekicidir. Bu durum, özellikle isnad olgusuna mââtûf rivâyetlerde, onun Şa'bî ve Kadı Şurayh gibi önemli âlimlerden hadis almadığına dair bir izlenim oluşturmaktadır. Mekhûl'ün ilminin temelini oluşturan söz konusu hocalarından nakilde bulunmamasında, erken döneme mensup diğer Şamlı râvîler gibi elde edilen bilginin kaynağını zikretmeye ihtiyaç duymamasının⁴¹ etki ettiği bir varsayım olarak ortaya konulabilir. Nitekim muhtemelen kendisine sorulan bir soru üzerine “size naklettiği hadislerin çoğunluğu, Şa'bî ve Saîd el-Müseyyeb'tendir (مَكْهُولٌ قَالَ عَامَّةُ مَا أَحَدَثَكُمْ عَنْ غَامِرِ الشَّعْبِيِّ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ)”⁴² açıklaması bu duruma işaret etmektedir. Bu bağlamda Mekhûl'ün, başta peygamber olmak üzere, görüştüğü ve görüşmediği birçok kimseden aldığı halde kaynağını belirtmeksizin rivâyette bulunması⁴³, görüştüğü hocalarından da irsal yapmış⁴⁴ olabileceğini düşündürmekte ve bu durum hadis sıhhat-kabul kâidelerinin oluşmasının ardından tenkid edildiği ve zayıf bir râvî olarak addedildiği varsayılmaktadır.⁴⁵ Mekhûl'ün peygamber ve sahâbiler başta olmak üzere, görüşüp mülâkî olduğu veya olmadığı birçok âlimden kaynağını belirtmeksizin rivâyetlerde bulunmuş olması, onun rivayet tarzının daha çok toplama ve aktarma yönünde olduğunu gösterir. Ancak hadis sıhhat ve kabul kâidelerinin gelişmesiyle birlikte, böyle bir rivayet tarzı daha dikkatli bir incelemeye tabi tutulmuş ve Mekhûl'ün bu yönü, zayıf bir râvî olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. “an/en” lafzı ile rivâyetin ilk dönem için yaygınlığı bilinen bir durum olsa da pek çok ismin hocasından bilgi aktarırken aralarındaki irtibata işaret eden malûmatlar vermesi ve zaman zaman semâ kaydıyla hadis nakletmesine rağmen Mekhûl'ün rivâyet ettiği hadislerde neredeyse hiç semâ kaydının bulunmaması, onun rivâyet aldığı hocalarından semânın olup olmadığını

³⁸ Makalede verilen sayısal veriler *Cevâmiu'l-kelim* programıyla elde edilmiştir.

³⁹ Gerçekleşen bir olayın veya üretilen bir bilginin izini kasıtlı olarak süren, onun haberini elde etmek için erişebildiği her kişiye başvuran ve bu bilgileri toplayan kimseye denir. Bu tür râvîler, hadislerin veya belirli bir bilginin kaynağını bulmak için çok sayıda şahsiyetle görüşme yaparak, rivâyetleri farklı kaynaklardan bir araya getirirler. Bkz., Halis Aydemir, “Hadis Rivâyet Sisteminde Râvî Modelleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD), 2007, cilt: V, sayı: 1, ss. 85-100, 90.

⁴⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, Mekhûl'un Kadı Şurayh'ı görmediğini iddia etmiştir. Bkz., İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 443.

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, I, 287

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (Abdullah)*, II, 449; III, 81.

⁴³ Bkz., Ebû Zûr'a ed-Dimaşkî, *Târîhu Ebî Zûr'a ed-Dimaşkî*, I, 326; el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, II, 401, 408. İbn Asâkir, Mekhûl'ün Enes'ten sadece bir hadis işittiğini söyler (İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LX, 206).

⁴⁴ Mürsel rivâyette bulunduğu hocaları için bkz., el-Alâî, *Câmiu't-Tahsil fî-Ahkâmi'l-Merâsil*, 285; İbn Hacer, *Kitâbu't-Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 290.

⁴⁵ Bkz., İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LX, 201.

tespit etmedeki zorluğun temel nedenlerinden biri olarak kabul edilebilir. Mekhûl'un rivâyet ettiği hadislerin isnadlarındaki elfâzın onun hadisleri hangi yöntemle aktardığını ve bu rivayetlerin güvenilirliğini değerlendirmek için ne tür bir sistematik izlediğini belirlemek açısından önemli ipuçları sunabilir. Bu bağlamda, örnek rivâyetlerin isnadlarındaki bu ifadeler detaylı şekilde analiz edilerek, Mekhûl'un rivâyet tarzı hakkında daha derinlemesine bir değerlendirme yapılması sağlanacaktır.

Mezkûr nicel verilere göre Mekhûl b. Ebî Müslin ed-Dımeşkî (ö. 112/730), en çok Ebû Umâme el-Bâhilî (ö. 86/705) ve Vâsile b. Eskâ'dan (ö. 85/699) rivâyette bulunmuştur. Nitekim rivâyetlerde Mekhûl'un, özellikle bu iki râvî ile olan ilişkisi dikkat çekicidir. Ancak Ebû Hâtim, Mekhûl'un Ebû Umâme el-Bâhilî'yi görmediği görüşünde olsa da⁴⁶, hem naklî bilgiler hem de biyografik bilgiler çerçevesindeki vefat tarihleri ve yaptığı rihleler onunla görüştüğüne delâlet etmektedir.⁴⁷ Bununla birlikte Mekhûl'un İbn Zekerıyya (ö. ?) ve Süleyman b. Habîb (ö. ?) gibi bazı arkadaşlarıyla⁴⁸ birlikte Humus'ta Ebû Umâme el-Bâhilî'nin yanına girdikleri rivâyet edilmektedir.⁴⁹ Ancak söz konusu bu görüşme Mekhûl'un Ebû Umâme el-Bâhilî'den irsalde bulunmuş olma durumunu değiştirmemektedir. Nitekim Mekhûl'un Ebû Umâme el-Bâhilî'den aktardığı rivâyetlerin on kadarında aradaki râvînin Memtûr el-Esedî olduğu tespiti yapılmıştır. Diğer mürsel rivâyetlerinde râvîlerinin kimliklerini net bir şekilde tespit etmek ise mümkün görünmemektedir. Her ne kadar Ebû Müshir Abdûlâ'lâ b. Müshir (ö. 218/833) Mekhûl ed-Dımeşkî'nin Enes b. Mâlik (ö. 93/711-712) dışında hiçbir sahâbî ile mülâkî olmadığını söylemişse de,⁵⁰ Yahya b. Maîn (ö.) onun Vâsile b. Eskâ'ya mülâkî olup ondan hadis işittiği görüşünü savunmuştur.⁵¹ Nitekim mâhiyeti hususunda detaylı bilgi olmasa da Mekhûl'un, Ebu'l-Ezher (ö.?) ile birlikte Vâsile b. el-Eskâ'nın (ö. 85/704) yanına girdikleri ve ondan hadis rivâyet etmek istediklerine⁵² dair malûmat da söz konusu meseleyi doğrulamaktadır.⁵³ Ancak ondan naklettiği rivâyetlerde kavramsal çerçevenin oluşmadığı dönemde dikkate alındığında semâdan söz etmek mümkün değildir. Buna göre Mekhûl'un, farklı sebeplerle bu bölgeye gelip Şam'da ikamet eden sahâbîlerden naklettiği malûmatları, mülâkî olduğu kadarıyla onların ve çoğunlukla onların öğrencilerinden istihsal ettiği söylenebilir. Nitekim Mekhûl de naklettiği rivâyetlerinin çoğunun temel kaynağının tâbiûn tabakasının rivâyet odaklı kimseleri olan İbnu'l-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Şa'bî (ö. 104/722) olduğunu belirtmesi bu hususa işaret etmektedir.⁵⁴ Ancak kaynaklaraki mevcut bilgilere göre bu iki hocasının Şamlı sahâbîlerle ilişkisinin bulunmadığı da vâkidir. Dolayısıyla Mekhûl'un söz konusu ifadesini, birçok bölgeye gittiği bilgisinden⁵⁵ hareketle Medineli

⁴⁶ İbn Ebi Hatim, *el-Merâsîl*, 212; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326, X, 291.

⁴⁷ Bkz. Ebû Zûr'a ed-Dımaşkî, *Târîhu Ebî Zûr'a ed-Dımaşkî*, I, 239.

⁴⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LX, 206.

⁴⁹ Ebû Zûr'a ed-Dımaşkî, *Târîhu Ebî Zûr'a ed-Dımaşkî*, I, 239.

⁵⁰ el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, II, 401, 408. Ayrıca İbn Asâkir, Mekhûl ed-Dımeşkî'nin Enes'ten bir mesele hakkında sadece bir hadis işittiğini ifade etmektedir (İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LX, 206).

⁵¹ Alai, *Câmiü't-tahsîl*, s. 285.

⁵² Bkz., el-Buhârî, *Târîhü'l-Kebîr*, VI, 513; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 408.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (Abdullah)*, II, 158.

⁵⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 289; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (Abdullah)*, II, 449, III, 81 (مَكْحُولٌ قَالَ عَائِمَةُ مَا أَحَدُنَا عَنْ عَامِرِ الشَّعْبِيِّ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَبِّبِ).

⁵⁵ ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtü'l-meşâhiri'l-alâm*, VII, 280.

ve Kûfeli râvilerden naklettiği rivâyetlerin kaynağının bahsi geçen iki isim olduğu şeklinde anlaşılması daha isabetli olacaktır. Ayrıca Mekhûl'den bu bilgiyi nakleden râvî konumundaki İsmâil b. Ümeyye'nin (ö. 139/756) Medineli olması, Mekhûl'ün söz konusu ifadeyi Şam'a gelmeden Medîne veya Kûfe'de dile getirdiğini gösterir mâhiyettir. Mezkûr mâlûmatlardan hareketle ve rivâyetlerinin geneli nazarîtibara alındığında Mekhûl'un rivâyet ağının yaptığı rihlelerle⁵⁶ gelişmesine rağmen rivâyetlerinin temel kaynağının Şam'da ikamet eden muhaddisler ve onların öğrencileri durundaki kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Mekhûl'ün rivâyet ağının oluşmasında rihlelerin etkisi büyük olsa da, onun en büyük kaynağının Şam'da ikamet eden muhaddisler ve onların talebeleri olduğu, özellikle İbnü'l-Müseyyeb ve Şa'bî gibi önemli tâbiün hocalarının rivâyetlerinin onun kaynakları arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durum, Mekhûl'ün erken dönemde şekillenen hadis toplama anlayışının, bölgesel olarak Şam'ın hadis geleneğine dayandığını ve bu geleneğin etkisi altında şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Mekhûl'un Mısır'dan Şam'a uzanan yolculuklarıyla farklı şehirlere gidip birçok hocayla görüşmesine rağmen⁵⁷, *sünnet-i mâziye*'yi⁵⁸ naklinde herhangi birinden rivâyette ön palana çıkmaması dikkat çekicidir. Bu durum muhtelif şehirlerde mülâkî olduğu veya karşılaştığı hocalarıyla onların ilmini veya rivâyetlerini bütünüyle istihsal etmek gayesi taşınamamasından söz edilebilir. Bu tarz bir eğilim göstermesinde, erken dönem rivâyet anlayışının bir hususiyeti ve kısmen idari görevleri olarak daha çok ihtiyaç duyduğu fikhî-hukûkî bilgiyi veya rivâyeti elde etme isteği öne çıkmış olması muhtemeldir. Öte yandan Dımaşk'ta Sûku'l-Mevâlî⁵⁹ veya Sûku'l-Ahâd⁶⁰ mevkiinde oturan Mekhûl'un Şam'da yaşı büyük sahâbîlerin vefâtı sonrasında bilhassa fikhî faaliyetlerde etkin olarak yer aldığına işaret eden birtakım bilgiler bulunmaktadır. Onun Abdülmelik b. Mervân zamanında fetva vermeye başlaması,⁶¹ Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) Anadolu topraklarında karşılaştığı bir olay üzerine kendisine fetva soruması,⁶² Mekke'de Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ile fetvâ vermesi⁶³ ve Şam bölgesindeki uygulamalara dair fikhî bilgiler sunması söz konusu hususlara işaret etmektedir.⁶⁴ Ayrıca kendisine sorulan sorular da bu duruma işaret etmektedir.⁶⁵ Kendi dönemindeki diğer bölgelerde bulunan âlimler arasında Şam'ın temsilcisi sayılması, Şam'ın en fakihi kabul edilmesi⁶⁶ ve fetva verme konusunda ön plana çıkması onun

⁵⁶ Bkz., ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-meşâhiri'l-alâm*, VII, 280; el-Makdisî, *el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, IX, 17. Ayrıca bkz., Şemseddin İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü 'ulemâi'l-Hadis*, Ekrem el-Bûşî, thk., İbrâhim ez-Zeybek, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996, I, 180.

⁵⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 297; V, 354; VI, 266.

⁵⁸ Kısmi taramalar neticesinde Mekhûl'ün Zührî (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 297; V, 354) ve Şa'bî (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 266) hakkındaki değerlendirmeleri onun hem ilgili bölgeleri hem de söz konusu râvîleri bu dikkatle dolaştığı söylenebilir.

⁵⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LX, 200.

⁶⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LX, 198.

⁶¹ ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-meşâhiri'l-alâm*, VII, 480.

⁶² İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LX, 217.

⁶³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III, 242.

⁶⁴ Bkz., Ebu Zur'a ed-Dımaşki, *et-Târîh*, 326-32; Eyyup Said Kaya, "Mekhûl b. Ebû Muslim", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), XXVIII, 552.

⁶⁵ Örnek için bkz., Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 330; III, 242.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 408, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, I-X (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), V, 178.

hakkındaki kanaatlerden bazılarıdır.⁶⁷ Buna göre Mekhûl'un ilmî eğitimi, hadis rivâyet ederken irsali tercih etmesini de bu açıdan anlamlı kılmaktadır. Nitekim ona göre bilginin kaynağından ziyâde meselenin çözümüne dair aktarılan bilginin kendisi önemli etken konumundadır. Ancak bu ifadede onun cerh-ta'dîl minvalini kapsayan yalancılardan veya adâlet-zabt sahibi olmayanlardan rivâyet aldığı anlaşılmamalıdır. Ayrıca Mekhûl, sahâbe ve tâbiûndan olan hocalarından öğrendiği ilmî öne çıkarsa da dönemin nakil anlayışı da dikkate alındığında kaynağı sorulmadıkça bilgi vermeye ve rivâyet nakletmeye ihtiyaç duymamıştır. Diğer taraftan mevcut kaynaklardaki rivâyet sayısının az olmasında da esasında bu durumun etkisinden bahsedilebilir. Nitekim İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) kendisine yönettiği "Katâde mi yoksa Mekhûl mu daha bilgili?" şeklindeki bir sorusuna Katâdeyi yeğleyip Mekhûl'un ister fikhî ister başka konulardaki rivâyetinin azlığından bahsetmiştir.⁶⁸ Bununla birlikte Ma'mer'in İbn Şihâb ez-Zührî'den aldığı cevaba rağmen Mekhûl'un Katâde'den daha bilgili veya en azından onun seviyesinde olduğunu ifade ettiği belirtilmelidir.⁶⁹ Ayrıca İbn Şihâb ez-Zührî "az bir şey" derken de Mekhûl'un sayısal olarak fazla hadis nakletmediğini kastetmiş olması muhtemeldir. Zira Mekhûl'u İbn Şihâb ez-Zührî'den daha fakih kabul eden kimselerin de bulunması bu hususun dikkat çekilmesinde önemli bir etken olarak kabul edilebilir.⁷⁰ Ayrıca Mekhûl'ün kendisine yöneltilen soruların ardından bilgisinin önceki haline kıyasla daha da arttığını ifade etmesi, onun soru-cevap yöntemiyle ilmini geliştirdiğini ve bu süreçte bilgiyi paylaşarak pekiştirdiğini göstermektedir. Mekhûl'ün bu açıklamaları, bilgi aktarımında tahammulu'l-'ilm yaklaşımına doğrudan bir delâlet sunmasa da, soru-cevap usulünü benimsemiş olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yöntem, erken İslami dönemde özellikle halkın ihtiyaçlarına yönelik hadis rivayet etme geleneğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Mekhûl'ün, karşılaştığı sorularla ilmi birikimini derinleştirip pekiştirmesi, onun hadis rivayetindeki ihtiyaca dayalı ve pratik yaklaşımını işaret etmektedir. Bu bağlamda, onun rivayetlerinin, dönemindeki ilim talebinin ve merak edilen meselelerin etkisiyle şekillendiği söylenebilir.

İlim merkezlerini dolaşarak bölgelerdeki ilmî birikimi ve *sünnet-i mâziye*'yi⁷¹ toplayan Mekhûl ed-Dımeşkî, bunları, kendisine ait halkasına/meclisine gelen öğrencileriyle paylaşmıştır. Öğrencileri arasında yer alan Saîd b. Abdulaziz (ö. 167/783)⁷², yaşça küçük olduğu için Mekhûl'un meclisinde su dağıttığını ve Mekhûl'un meclisinde öğrencilerine kendi çocukları gibi davrandığını belirtmiştir.⁷³ Mekhûl'un ilmi aktarırken sıcak ve samimi bir ortam oluşturduğu bilgisi, onun eğitim yönteminin geleneksel bilgi aktarımında ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Mekhûl'un bu yöntemi, ilmin birebir etkileşim yoluyla aktarıldığı erken İslam toplumlarındaki öğrenme kültürünün bir yansımasıdır. Böylece, onun ilmî mirası, sadece aktardığı

⁶⁷ Bkz., Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, I, 362, 400; İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-sikât*, I-X (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973), V, 418; en-Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, I-IV (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), II, 114.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (Abdullah)*, II, 184.

⁶⁹ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, II, 278.

⁷⁰ Ebu Zur'a ed-Dımaşki, *et-Târih*, 245.

⁷¹ Bkz., İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 297; V, 354; VI, 266.

⁷² el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târih*, II, 335.

⁷³ Ebu Zur'a ed-Dımaşki, *et-Târih*, 385.

bilgilerle değil, aynı zamanda geliştirdiği eğitim tarzı ve öğrencileriyle kurduğu ilişkiler yoluyla da sonraki nesillere ulaşmıştır. Mekhûl'un bu tarzı, dönemin ilim geleneğinin temelini oluşturan sosyal dayanışma ve yakın hoca-talebe ilişkilerinin, ilmî mirasın sağlam bir zemine oturtulmasına nasıl katkı sağladığını ortaya koymaktadır. 112/730⁷⁴ yılında Dımaşk'ta⁷⁵ vefat eden⁷⁶ Mekhûl'un vefatı sonrasında meclisini öğrencilerinden olan Yezîd b. Yezîd b. Câbir devam ettirmiş,⁷⁷ ancak onun az konuşan sessiz ve pasif bir kişiliğe sahip olması sebebiyle meclisin öğrencileri, Mekhûl'un sağlığında da meclisi bulunan bir başka öğrencisi Süleyman b. Mûsâ'nın etrafında toplanmışlardır.⁷⁸ Süleymân b. Mûsâ'nın ölümü üzerine Mekhûl'un diğer talebesi Alâ b. Abdurrahman meclisi devam ettirmiştir.⁷⁹ Dımaşk valisi İbn Sürâka el-Hadramî Alâ'nın vefatı üzerine ise o sıralar Beyrût'ta ribatta bulunan Evzâî'yi Dımaşk'a getirerek fetvâ vermesini sağlamıştır.⁸⁰ Neticede Mekhûl ile başlayan meclis Evzâî'ye (ö. 157/774) kadar uzanmış olduğu görülmektedir.⁸¹ Böylece Mekhûl'un Şam'daki ilmî meclisinin etkisinin geniş bir çerçevede sürdüğü ve sonraki nesillere taşındığı, Evzâî gibi önemli bir âlimin bu meclis geleneğini devam ettirmesiyle de anlaşılmaktadır. Bunun yanında Mekhûl döneminde Şam'da Meclisi bulunan, Yezîd b. Ebî Mâlik (ö. 130/748), aynı zamanda Dımaşk kadısı olarak görev yaptığı bilinmektedir. Yezîd b. Ebî Mâlik'in, Şam'da bir meclis sahibi olması ve kadılık göreviyle de Şam'da ilmî otoriteyi temsil etmesi, dönemin Şam'da ciddi bir ilmî canlılığa sahip olduğuna işaret eder. Ömer b. Abdulaziz'in görevlendirmesiyle Afrika/Mağarib'e giden İsmail b. Ubeydullah (ö. 121/739)⁸² ile gazi olarak gittiği Afrika'da Berberiler tarafından öldürülen Rebî'a b. Yezîd (ö. 123/741)⁸³ Mekhûl'den elli kadar rivâyet nakletmişlerdir. Bu durum, Mekhûl'un etkisiyle oluşan ilmî birikimin sadece teorik düzeyde değil, aynı zamanda İslam toplumunun farklı bölgelerinde uygulamalı ve mücadeleci bir şekilde yayılmasına katkı sağladığını göstermektedir.

Mekhûl'un meclisini önemli yapan durumlardan bir diğeri, dönemin önde gelen birçok şahsı burada ondan ilim talep etmesidir. Mekhûl'un ashabına dair en geniş bilgiyi, Saîd b. Abdulaziz'in (ö. 167/783) talebesi olan ve Mekhûl ashabını karşılaştıran ifadelerde bulunan Ebû Mushir ed-Dimeşkî (ö. 218/833) vermektedir. Bu çerçevede sırasıyla Süleyman b. Mûsâ (ö. 115/734), Yezîd b. Yezîd (ö. 134/751-752) ve Alâ b. el-Hârîs (ö. 136/754), Mekhûl'den en fazla hadis rivâyet eden kimselerdir-râvilerdir. Bunlardan sonra yine sırasıyla Zeyd b. Vâkıd, Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir ve Evzâî yer almaktadır.⁸⁴ Mekhûl'un meclisi, sadece hadis nakleden talebelerin bulunduğu bir halka olmaktan öte, ilmin sürekliliği ve aktarımı açısından da önemli bir işlev

⁷⁴ el-Buhârî, *et-Târîhu 'l-kebîr*, VIII, 21-22.

⁷⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LX, 233.

⁷⁶ Mekhûl'un vefât tarihleri için ayrıca 113/73-732 (Ebû Zûr'a ed-Dımaşkî, *Târîhu Ebî Zûr'a ed-Dımaşkî*, I, 246; II, 694-5), 114/732-733 (Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, s. 566), 118/736-737 (İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LX, 234) yılları da kaydedilmiştir.

⁷⁷ el-Fesevî, *Kitâbü 'l-ma 'rife ve 't-târîh*, II, 393.

⁷⁸ el-Mizzî, *Tehzîbü 'l-Kemâl fî esmâi 'r-ricâl*, XXXII, 276-277.

⁷⁹ el-Fesevî, *Kitâbü 'l-ma 'rife ve 't-târîh*, II, 393.

⁸⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve 't-ta 'dîl*, I, 187.

⁸¹ Bu meclisin serüveni ile ilgili verilen bilgiler için bk. Fesevî, *el-Ma 'rife ve 't-târîh*, II, 393; Ebu Zur'a ed-Dımaşkî, *et-Târîh*, 382; İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve 't-ta 'dîl*, IV, 187.

⁸² İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve 't-ta 'dîl*, II, 182.

⁸³ el-Mizzî, *Tehzîb*, IX, 148.

⁸⁴ Ebu Zur'a ed-Dımaşkî, *et-Târîh*, 394.

görmüştür. Nitekim Saîd b. Abdulaziz'in hocasının meclisinde küçük yaştan itibaren su dağıtması ve meclis hakkında genel bilgiler vermesi, hem onun ilim halkasına devamlılığını ve bu halkada süreklilik arz eden bir konuma sahip olduğunu hem de meclisin rivâyet geleneğindeki devamlılığını göstermektedir. İlk yedi önemli talebeden sonra, Ebû Muîd ve Vadîn b. Atâ gibi isimlerin de bu ilim meclisine katıldığı belirtilmektedir. Zeyd b. Vâkıd (ö. 191/806) ve Bürd b. Sinân eş-Şâmî (ö. 135/752) de meclisin büyükleri arasında sayılarak, Mekhûl'un ilmî birikimini aktardığı öğrenciler arasındaki çeşitliliği ve bu meclisin ilmî zenginliğini ortaya koymaktadır. Özellikle Heysem b. Humeyd (ö. ?) bütün öğrencileri arasında Mekhûl'ü en iyi tanıyan kişi olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Ömer b. Yezîd el-Basrî, öğrencileri içerisinde kâtiplik görevini ifâ ettiğini belirtmiştir.⁸⁵ Ömer b. Yezîd el-Basrî'nin kâtiplik görevini üstlenmesi, Mekhûl'un ilim halkasında ilmî içeriğin korunması ve düzenli aktarımı açısından kayıt tutma pratiğinin önemini vurgulamaktadır. Bu durum, erken dönem hadis ilmi meclislerinde, sadece sözlü değil, aynı zamanda yazılı aktarıma da verilen değeri göstermektedir.⁸⁶ Böylece, Mekhûl'un Meclisi, İslam dünyasında hadis ilminde

⁸⁵ Ebu Zur'a ed-Dımaşki, *et-Târîh*, 274; İbn Receb, el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddin Itr, I-II (Kahire: Dâru's-Selâm, 2016), II, 545-47. Mekhul'un öğrencileri hakkında daha fazla bilgi için bk. Sami Önler, "Mekhul ed-Dımeşki ve Kitabu's-Sunen fi'l-fıkh Adlı Eseri (Yüksek Lisans Tezi)", Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, 23-37.

⁸⁶ Mekhûl ed-Dımeşki'nin hadislerin yazıya geçirilmesi konusundaki yaklaşımı, onun eğitim anlayışında ve dönemin hadis nakil yöntemlerinde gözlemlenen esneklik ve durumsallığı yansıtır. Bir yandan, rivayetlerin hafızada tutulmasını önemsemesi, diğer yandan belirli şartlarda yazılı kayıtları kullanması, bu konudaki tercihlerini net bir biçimde belirlemediğini veya farklı durumlarda farklı yaklaşımlar sergilediğini göstermektedir. Bu çelişkili gibi görünen durumun arkasında, Mekhûl'un hadis yazımıyla ilgili yaklaşımlarının aslında çeşitli faktörlerce şekillendiği düşünülebilir. Onun, hadislerin öğreniminde hafızayı merkeze alan bir tercih gösterdiği, Süleyman b. Musa'nın bir sahife ile kendisine geldiğinde verdiği tepkiden anlaşılmaktadır. Hafızaya dayalı öğrenimi teşvik eden bu yaklaşım, o dönemde sözlü naklin değerli ve güvenilir sayıldığı anlayışla uyumludur. Mekhûl'un "Bilgiyi hafızamda bulmayı daha çok seviyorum" tarzındaki yanıtı (İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, I-IX, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), IV, 251), onun bilgilerin hafızada korunmasına önem verdiğini göstermektedir. Bu tepki, Mekhûl'un hadis yazımına eleştirel yaklaştığına dair bir işaret olarak yorumlanabilir. Ancak, Mekhûl'un tutumu her durumda aynı çizgide değildir. Rivayetlere göre, Mekhûl elinde helal ve haram konularını içeren yazılı bir defter bulundurmakta ve bu defteri Ubeydullah b. Ubeyd el-Kelâî'ye vererek yazılı bilgilerin naklini teşvik etmektedir (el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelbi, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2013, 319). Bu durum, onun pratikte yazıyı tamamen reddetmediğini ve kimi durumlarda yazılı bir kaynağı güvenilir bir nakil aracı olarak gördüğünü göstermektedir. Bu durumda Mekhûl'un, yazılı kaynağın hafızaya alternatif değil, destekleyici bir araç olarak kullanılmasını tercih etmiş olabileceği de düşünülebilir. Özellikle helal ve haram konularını içeren detaylı meselelerde yazılı kaynaklara başvurusu, bu konuların doğruluğunun ve hafızada saklanmasıyla önemini vurguluyor olabilir. Mekhûl'un bu davranışı, rivayetlerin unutulmasını önlemek veya bilginin doğruluğunu korumak gibi nedenlerle belirli kayıtları saklamayı amaçladığını düşündürmektedir. Mekhûl'un hadis yazımına dair bu tutumu, hem şahsi tercihlerine hem de öğrencilerinin ihtiyaçlarına göre esneklik gösterdiğini düşündürmektedir. Hadis yazımını reddetmiş olsaydı, hiç yazıya başvurmaması beklenirdi. Ancak görüldüğü üzere, belirli rivayetlerin yazıya geçirilmesini desteklemiş ve bu kayıtları öğrencilerine nakletmiştir. Bu durum, Mekhûl'un genel bir prensip olarak yazılı nakilden kaçınmakla birlikte, özel şartlar altında ve özellikle önemli gördüğü konularda yazıya başvurmayı uygun bulduğunu işaret etmektedir. Yani Mekhûl, hadislerin yazımına kişisel olarak bir çekince gösterse de, öğrencilerinin durumuna ve öğrenme koşullarına göre esnek bir tutum benimsemiştir. Bu farklı yaklaşımlar, onun bilgiyi yaymada durumun gerekliliğine göre karar verdiğini, yani hadis yazımı konusunda belirli bir sistematik yaklaşımı değil, pragmatik bir tutum sergilediğini ortaya koymaktadır. Neticede bu çelişkili gibi görünen yaklaşımlar, Mekhûl'un esnek bir tavırla, zamanın şartlarına, öğrencilerinin ihtiyaçlarına ve bilgi türünün önemine göre farklı kararlar

derinleşen ve bu alanı zenginleştiren önemli bir okul olarak değerlendirilebilir. Bu meclisin önemi, Mekhûl'un ilim mirasının, talebeleri aracılığıyla sonraki nesillere aktarılmasında ve Şam merkezli bir hadis kültürünün oluşmasında yadsınamaz bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Mekhûl'un rivayet halkası, hem sayısal verilere göre geniş bir öğrenci kitlesine hitap etmekte hem de onlardan aktarılan hadislerin çeşitliliğini göstermektedir. Nitekim Sâbit b. Sevbân (ö. 121/739) 44, Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir (ö. 153-4/770) ve Muhammed b. Râşid (ö. 161/777) 43'er, Saîd b. Abdulaziz (ö. 167/783) 40, Bürd b. Sinan (ö. 135/752) 39, Alâ b. el-Hârîs (ö. 136/754) 38, Nu'mân b. el-Münzîr (ö. 132/749) 31, Evzâî (ö. 157/774) 30, Sevr b. Yezîd (ö. 153/770) 28, Süleymân b. Mûsâ (ö. 119/737) 27, Bekkâr b. Temîm (ö. ?) 26, Zeyd b. Vâkîd (ö. ?) 23, Yezîd b. Yezîd (ö. 133/751) 19 rivâyeti Mekhûl'den (bk. Ek-I) nakletmiştir.⁸⁷ Bu isimler dışında birçok râvî Mekhûl'den 10'dan fazla nakilde bulunmuştur. Yapılan tespit çalışmaları neticesinde isimleri verilen bu öğrencilerin hepsi biyografik bilgilerden hareketle Şamlı olduğu bilinmektedir. Evzâî dışındaki öğrencilerin hepsinin diğer hocalardan naklettikleri rivâyet sayısı 30-200 arasında değişmektedir. Buna göre kendisine nispet edilen *Kitâbu's-Sünen fi'l-fikh* ve *Kitâbu'l-mesâil fi'l-fikh* isimli eserler⁸⁸ de dikkate alındığında Mekhûl'un meclisinde daha çok fıkıh içerikli bilgiler öğrettiği, soru-cevap yöntemini kullanarak yeri geldikçe isnad sistemine mââtûf olarak nakillerde bulunduğu söylenebilir. Bu açıdan uzun yıllar söz konusu mecliste bulunan öğrencilerin, hocalarından yakın oranlarda ve az sayıda rivâyette bulunmaları bu durumun bir nedeni olarak kabul edilebilir. Abdurrezzâk'ın *el-Musannef*'indeki rivâyetler ve Mekhûl'un fıkıh bilgisi dikkate alındığında, meclisinde daha çok *mesail*in konuşulduğu hem rivâyetlerin içeriklerinden hem de biyografik verilerden hareketle ileri sürülebilir. Mekhûl'un hadis rivâyetine ve biyografik verilere dair bilgiler göz önünde bulundurulduğunda ise onun daha çok bir iki hocadan nakilde bulunduğu, ancak öğrencilerine de yüksek oranda hadis nakletmediği görülebilir. Diğer taraftan dönemin elveddiği ölçüler doğrultusunda farklı şehirlere gidip birçok hocayla görüşmesi ve buralarda daha çok fikhî bilgi toplamaya matuf olup 'er-rihle fi talebi'l-ilm' minvalinde hadis rivâyeti açısından daha sonraki süreçlerde oluşan sistemli bir rihle⁸⁹ faaliyeti gibi görülmemektedir.⁹⁰ Nitekim Mekhûl'un dönemi olan orta kuşak tâbiîlerin ilim öğrenmek amacıyla gerçekleştirdikleri rihleler, daha ziyade tedvîn sonrası süreçlerde oluşmaya başlayan sistemli rihlelerle benzerlik gösterse de, bu rihlelerin hepsi tam anlamıyla sistematik bir yapıya sahip değildir. Bu dönemde yaşayan tâbiîlerden bazıları, kendi bölgelerinde ilim arayışıyla tanınmamakta ve gittikleri bölgelerde yalnızca birkaç hocadan faydalanmaktadır. Diğer bazıları ise,

verdiğine işaret eder. Dolayısıyla, onun yazıya karşı tutumunun, tamamen reddeden veya tamamen kabul eden bir çizgi izlemektense, çeşitli faktörlere bağlı olarak değişken bir seyir izlediği anlaşılmaktadır.

⁸⁷ Mekhûl'un hadis halkası hakkında genel mâlûmatlar için bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, II, 727. Süleyman b. Mûsâ, Yezîd b. Yezîd Câbir ve Alâ b. el-Hârîs halka içinde en meşhur isim olarak zikredilmiştir. Bkz. el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târih*, II, 394; Ebû Zûr'a ed-Dımaşkî, *Târîhu Ebî Zûr'a ed-Dımaşkî*, I, 394. Benzer sonuçlar için bkz., Mustafa Tatlı, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*, 220.

⁸⁸ İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ta'lik; İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994, 318.

⁸⁹ Bkz., Tatlı, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*, 512-513.

⁹⁰ Tatlı, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*, 220.

yolculuklarında sadece bir hocadan ders alarak ilim öğrenmişlerdir. Bu genel yapıdaki önemli bir istisna ise Mekhûl eş-Şâmî'dir. Mekhûl eş-Şâmî, birçok bölgeye rihle yapmış⁹¹ ve hadis rivayetinin yanı sıra fıkıh ilmi de öğrenmiştir.⁹² Fıkıh ilmine dair detaylı bilgi edinme arayışında olan Mekhûl, farklı hocalarla buluşarak ilmî birikimini artırma çabası içine girmiştir. Ancak bu yolculuklar, hadis rihlesi olarak adlandırılan ve tedvin sonrası dönemlerde sistematik bir yapıya bürünen, belirli bir öğretim yöntemi ve isnad zinciri oluşturma amacındaki rihlelerden farklıdır.⁹³ Bu anlamda, Mekhûl'un rihlesi, ilim elde etme amacını taşısa da hadis ilmine özgü sistematik yapıdan ziyade, fikhî bilgiye ulaşma odaklıdır. Bu özellikler, genel olarak orta kuşak tâbiîlerin gerçekleştirdiği rihlelerin tam anlamıyla sistemli rihle kriterlerini karşılamadığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle, orta kuşak tâbiîlerin rihleleri, sistematik bir yapıdan ziyade daha dağınık ve plansız bir görünüme sahiptir. Bazı tâbiîler, sadece belirli bölgelerde birkaç âlimden ders alırken, diğerleri yalnızca tek bir âlimden ilim tahsil etmiştir. Mekhûl eş-Şâmî gibi istisnalar, birçok bölgeye seyahat ederek hem hadis hem de fıkıh ilmi öğrenen tâbiîlerin nadir örneklerindendir.⁹⁴ Bu durum, orta kuşak tâbiîlerin genel olarak yaptıkları yolculukların, tam anlamıyla sistemli rihle olarak nitelendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır.

II. Erken Dönem Hadis Rivâyetinde İsnâd, İrsâl ve Normatifleşme Süreci: Mekhûl ed-Dımaşkî Örneği

Tâbiûn dönemi, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslüman toplumun dinî sorun-problem ve meselelerle doğrudan yüzleştiği ve bu problemlere vahiy yahut bizzat Hz. Peygamber'e müracaat imkânı olmaksızın çözüm üretmek durumunda kaldığı ilk tarihsel evreyi temsil etmektedir. Bu yönüyle söz konusu dönem, dinî bilginin nakli kadar yorumlanması ve uygulanması bakımından da belirleyici bir kırılma sürecine işaret etmektedir. Zira Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan meseleler ya vahiy yoluyla yahut doğrudan kendisine müracaat edilerek çözüme kavuşturulurken, tâbiûn nesli bu iki imkândan mahrum olarak dinî bilginin muhafazası, aktarımı ve tatbiki sorumluluğunu üstlenmiştir. Bu durum ise rivâyet faaliyetlerinin yoğunlaşmasına paralel olarak rey, ictihad ve bölgesel yorum farklılıklarının daha görünür hâle gelmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca tâbiûn döneminde sahâbenin farklı coğrafyalara dağılması, ilmî birikimin bölgesel merkezler etrafında teşekkül etmesine yol açmış; böylece Hicaz, Irak ve Şam gibi merkezlerde birbirinden kısmen farklı rivâyet ve fıkıh gelenekleri oluşmuştur. Sahâbenin yaşadığı sosyal, siyasî ve kültürel çevre farklılıkları, tâbiûnun dinî meselelere yaklaşımını da doğrudan etkilemiş; bu durum rivâyet malzemesinin aktarımında, hadislerin yorumlanmasında ve fikhî meselelerin

⁹¹ Bkz., el-Buhârî, *et-Târîhu 'l-kebîr*, VIII, 21.

⁹² Bkz., İbn Sa'd, *et-Tabakâtü 'l-kübrâ*, VII, 315.

⁹³ Melibârî, rihle pratiğinin tâbiûn döneminden sonra yaygınlık kazandığını ve bu süreçle birlikte rivayetlerin şehirlerarasında yayıldığını vurgulamaktadır (Hamza Abdullah el-Melibârî, *Ulûmü 'l-hadis: fî dav'î tatbikâti 'l-muhaddisîne'n-nukkâd* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 87-88). Bu dönemde, özellikle hadis rivayetinin daha geniş bir coğrafyaya yayılması için ilim adamlarının çeşitli şehirlerarasında seyahat etmeleri, yani rihle yapmaları yaygınlaşmıştır. Bu uygulama, hem hadis ilminin derinleşmesini sağlamış hem de rivayetlerin farklı bölgelerdeki ilim adamları arasında daha geniş bir şekilde yayılmasına olanak tanımıştır.

⁹⁴ Bkz., İbn Sa'd, *et-Tabakâtü 'l-kübrâ*, V, 348-50.

çözümünde çeşitliliği beraberinde getirmiştir.⁹⁵ Nitekim bu dönem, henüz İslâmî ilimlerin müstakil disiplinler hâlinde sistematik bir yapıya kavuşmadığı; ancak sonraki asırlarda teşekkül edecek ilmî geleneklerin temelini oluşturan rivâyet halkalarının, ders meclislerinin ve bölgesel ilmî ekollerin ortaya çıktığı bir süreç olarak dikkat çekmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi ilk dönemlerde hadis ilmi diğer tüm dinî konuları içine aldığından, bu dönemde ‘ilim’ denildiğinde genellikle hadis rivâyeti ve hadisler yoluyla öğrenilen dinî içerikler anlaşılmaktadır. Bu sebeple, islam toplumu, dinî bilgiyi sağlama ve iletimde hadis rivâyetlerine büyük önem vermiştir. Bu sebeple hadis rivâyeti, yalnızca Hz. Peygamber’e nispet edilen söz ve fiillerin nakli değil; aynı zamanda dinî otoritenin korunması, sünnetin muhafazası ve toplumsal din anlayışının şekillenmesi bakımından merkezi bir işleve sahip olmuştur. Dolayısıyla tâbiûn dönemindeki rivâyet faaliyetleri, sadece hadis naklini değil, aynı zamanda erken dönem İslâm düşüncesinin teşekkül süreçlerini de yansıtan temel bir ilmî faaliyet alanı olarak değerlendirilmelidir. Mekhûl ed-Dımaşkî’nin ilmî şahsiyetini ve rivâyet anlayışını sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için, onun yetiştiği Şam ilmî çevresinin oluşum sürecini dikkate almak gerekmektedir. Fetihlerle birlikte İslâm yönetimi altına giren Şam bölgesi, burada kalan sahâbîlerin etkisiyle İslâmî ilimlerin yayılma merkezlerinden biri haline gelmiştir. Nitekim Orta kuşak tâbiûndan olan Mekhûl ed-Dımaşkî’den⁹⁶ önce fetihler sonucunda Şâm’ın Müslümanların idaresine geçmesi neticesinde, bölgede İslam’ı anlatmak, Müslümanlara da islâmî ilimleri öğretmek ve ders halkaları kurmak üzere Şâm’ın fethinden sonra burada kalan Muâz b. Cebel (ö. 17/638)⁹⁷ ve Ubâde b. Sâmî (ö. 34/654), Hz. Ömer döneminde Dımaşk kadısı olan Ebu’d-Derdâ (ö. 32/680) gibi önemli sahâbîler yerleşmesi, bölgedeki rivâyet birikiminin genişlemesine katkı sağlamıştır. Benzer sebeple Şam bölgesine gelip Humus’a yerleşen Ebû Umâme el-Bâhilî (ö. 86/705), Bilâl b. Rabâh (ö. ?), Vâsile b. Eskâ’ (ö. 85/704), Sevbân el-Hâşimî (ö. 54/674) gibi kimseler de burada iskân etmişlerdir.⁹⁸ Sahâbîlerin bölgeye gelmeye başlamasıyla oluşan ilmî hareketlilik,⁹⁹ Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) tarafından hilafet merkezinin Şâm’a taşınmasıyla (41/661) etkisini daha da artırmış¹⁰⁰ ve böylece bölge yalnızca siyasî değil, aynı zamanda ilmî ve kültürel bir merkez hâline gelmiştir. Bu süreçte hadis rivâyeti etrafında şekillenen ilmî faaliyetler, zamanla fıkıh, tefsir ve diğer dinî ilim alanlarının gelişimine de zemin hazırlamıştır. Mısır’dan Şam bölgesine gelen Mekhûl ed-Dımaşkî, ilmî birikimini oluştururken sahâbîlerden ve yaşı büyük tâbiûlilerden aktarılan ilim mirasına dayanmıştır. Mekhûl’un bu mirası nasıl benimsediği, hadis rivayet yöntemi, tahammul-edâ metotları ve isnad kullanımı gibi özellikleri onun ilmî yaklaşımını anlamak için önemlidir. Burada ‘Abdurrezzâk’ın *el-Musannef*’indeki malzemedan

⁹⁵ Bkz., Özen, Şükrü, “İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar)”, (Yayınlanmamış Doktora Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995), 92-238.

⁹⁶ Bkz., el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, XXVIII, 469 (وذكره مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ فِي الطَّبَقَةِ الثَّالِثَةِ مِنْ تَابِعِي أَهْلِ الشَّامِ).

⁹⁷ Bkz., İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LVII, 426-27.

⁹⁸ Bkz., İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 269-305; İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*, thk. Mecdî b. Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, 63-70.

⁹⁹ Bkz., Seyyid Abdülmâcid el-Ğavri, *Medresetü'l-hadîs fi Bilâdi's-Şâm: fi'l-karni'l-evvel ve's-sânîyi'l-hicreyeyn ruvvâduhâ'l-evâil ve hasâisuhâ'l-ilmiyye*, Dâru İbn Kesî, Dımaşk, 1442/2020, 41-62.

¹⁰⁰ ez-Zehabî, *el-Emsâr zevâtü'l-âsâr*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1985, 24.

hareketle Mekhûl ed-Dımeşki'nin rivâyet tarzı, tahammul-edâ metotları, isnad kullanımı-kaynakları ve rivâyetlerin mâhiyeti gibi hususları incelenmektedir.

Tâbiûn dönemindeki hadis nakil anlayışı, büyük ölçüde sahâbeden ilim tahsil eden tâbiîlerin benimsediği ihtiyat merkezli rivâyet anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu dönemde hadis rivâyeti, sonraki asırlarda görülen yoğun ve sistematik rivâyet faaliyetlerinden farklı olarak, daha kontrollü, ihtiyaç odaklı ve çoğu zaman fikhî meselelerin çözümüne bağlı bir karakter arz etmektedir. Nitekim sahâbeden ilim öğrenen tâbiîlerin; ‘soru sorulmadıkça konuşmaktan kaçınmaları,’¹⁰¹ ihtiyat sebebiyle¹⁰² az hadis rivâyet etmeyi benimseme,¹⁰³ hadis aktarımını çoğunlukla soru-cevap yöntemi içerisinde gerçekleştirmeleri¹⁰⁴, rivâyetleri doğrudan hadis formundan ziyade fetvâ diliyle nakletmeleri,¹⁰⁵ ihtiyaç halinde hadis rivâyetine başvurma,¹⁰⁶ tarzında hadis nakil anlayışına sahiptirler. Mekhûl ed-Dimeşkî’de olduğu gibi sahip olunan meclislerin-halkaların sadece hadis rivâyetine hasredilmemesi, soru-cevap yöntemine çokça başvurulması¹⁰⁷ ve fetvayla hadis¹⁰⁸ rivâyetinin biçimsel olarak temyiz edilmemesi dönemin bilgi anlayış ve rivâyet aktarımını ortaya koymaktadır. Nitekim tâbiîler karşılaştıkları dinî ve fikhî problemlere çözüm bulabilmek amacıyla sahâbîlere çeşitli sorular yöneltmiş; sahâbîler de bu sorulara bazen doğrudan Hz. Peygamber’den rivâyette bulunarak, bazen de sünnet bilgisini fetvâ formu içerisinde yorumlayarak cevap vermişlerdir. Mekhûl ed-Dimeşkî’nin, Sevbn’a “teriyye” meselesi hakkında soru yöneltmesi,¹⁰⁹ bu rivâyet pratiğinin somut örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde, başkalarının yönelttiği sorular vesilesiyle hadis öğrenilmesi de dönemin rivâyet dolaşım biçimini göstermektedir.¹¹⁰ Ancak hicrî ikinci asra doğru ilerleyen süreçte hadis öğrenme ve nakletme anlayışında belirgin bir dönüşüm yaşanmaya başlamıştır. Bu dönüşümün en dikkat çekici yönlerinden biri hadis

¹⁰¹ Bkz., İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, VI, 283; ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, IV, 303; VI, 529.

¹⁰² Bkz., el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târih*, III, 117. Yahya b. Maîn, Ebû Zekerriyya Yahya b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *et-Târih (Dûrî)*, nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf, I-IV, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1399/1979, IV, 31; krş., Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (Abdullah)*, II, 296.

¹⁰³ Bkz., Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş‘as es-Sicistânî, *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvud es-Sicistânî fî ma‘rifeti’r-ricâl ve cerhihim ve ta‘dilihim (Âcurrî)*, thk. Abdülalîm el-Bestevî, I-II, Beyrut: Mektebetü Dârü’l-İstikâme, 1997, II, 145-46; Yahya b. Maîn, *et-Târîh (Dûrî)*, IV, 348; ez-Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, IV, 496.

¹⁰⁴ Örnek için bkz., Ahmad Sa'd Ömer Sâlim, “Suâlâtü't-tâbiîn li-Âişe-Ümmü'l-mü'minîn” (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye Külliyyetü'd-Dirâseti'l-Ulyâ, Ammân, 2013).

¹⁰⁵ Bkz., Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, thk. Hâlid el-Avvâd, Dâru'n-Nevâdir, Dimaşk, 2008, II, 593-594; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (Abdullah)*, II, 145. Atâ b. Ebî Rebâh bir konu hakkında bilgi vermeye başladığında İbn Cüreyc'in (ö. 150/767), ona "Bu, hadis mi, yoksa rey/görüş mi?" diye sorması, Atâ'nın verdiği bilgi hadis ise "İlim", re'y ise "Bu bir görüştür" demesi örnek olarak verilebilir (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 22). Başka örnekler için bkz., İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, el-Musannef, I-XXVI, Cidde: Dâru'l-Kıbleti's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006, XIV, 68; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VII, 500; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 122.

¹⁰⁶ Bkz., Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VII, 269; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, I, 188.

¹⁰⁷ Bkz., el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, II, 363.

¹⁰⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 345.

مُحَوَّلًا يَقُولُ: سَأَلْتُ ثَوْبَانَ، عَنِ الرَّيَّةِ فَقَالَ: «لَا بَأْسَ بِهَا تَوْضُؤًا وَصَّيْلًا» قَالَ: فُلْتُ: أَشَيْئًا تَقُولُهُ أَمْ (Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 317)¹⁰⁹ «سَمِعْتُهُ؟ قَالَ: فَقَاصَتْ عَيْنَاهُ وَقَالَ: «بَلَّ سَمِعْتُهُ»

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَاشِدٍ قَالَ: سَمِعْتُ مَكْحُولًا، يُسْأَلُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي امْرَأَتَهُ حَائِضًا (Abdurrezzâ, *el-Musannef*, I, 330)¹¹⁰ (قَالَ: «يَسْتَغْفِرُ اللَّهُ وَيَتُوبُ إِلَيْهِ»).

tarihinde bir sonraki evrenin karakteristik yapısı olarak ‘sistemli hadis’ rivâyetinde¹¹¹ râvîlerin yalnızca kendi bölgelerindeki sınırlı ilmî çevrelerle yetinmeyip farklı ilim merkezlerine yönelmeleri ve mümkün olduğunca çok hocadan rivâyet toplamaya çalışmalarıdır. Bu süreçte ortaya çıkan ve ‘çok sayıda ilim merkezine gidip pek çok hocadan nakilde bulunan’ “müdevvin râvî” şeklinde nitelendirilebilecek muhaddis tipolojisi, hadis tarihindeki yeni evrenin karakteristik yapısını temsil etmektedir. Söz konusu râvîler, Hicaz, Irak, Şam ve Mısır gibi farklı rivâyet merkezlerini dolaşarak çok sayıda hocadan hadis tahammül etmiş; sözlü rivâyetin yanında yazılı sahîfe ve cüzlerden de yararlanarak daha geniş çaplı rivâyet birikimleri oluşturmuşlardır. Böylece ‘müdevvin râvîler’ hadis öğrenirken (tahammül) ve naklederken (eda) çok sayıda hadis üzerinden ve hocalarla görüşerek bu faaliyeti gerçekleştirmişler, önceki devirin aksine tek hocanın ilmiyle yetinmemişlerdir.¹¹² Bu süreç, dönemin hadis öğrenme ve nakletme anlayışındaki önemli bir dönüşümü göstermektedir. Nitekim farklı bölgelere gidip dönemin diğer râvîlere nazaran çok sayıda hocadan bilgiler toplayan müdevvin râvî olarak telakkî edebileceğimiz Mekhûl ed-Dımeşkî’nin biyografik bilgisi ve naklî verileri, dönemin hadis öğrenme ve nakletme süreçlerini gösterme ve bu değişimi ortaya koyma hususları bakımından dikkat çekicidir. Mekhûl, yalnızca belirli bir hocanın ilmî birikimiyle yetinmeyip farklı bölgelerdeki sahâbîler ve tâbiîlerden hadis ve fıkıh öğrenmiş; böylece çok merkezli bir ilmî ağ içerisinde yetişmiştir.¹¹³ Bu çok yönlü öğrenme anlayışı, önceki dönemlerde (sahâbe ve yaşlı büyük tâbiûn) yaygın olan tek hoca odaklı bilgi aktarımını aşan bir modelin, hadis rivâyetinde nasıl şekillendiğini ve evrildiğini göstermektedir. Özellikle farklı ilmî merkezler arasında kurulan rivâyet ilişkileri, isnâd ağlarının genişlemesi ve gerektiğinde yazılı rivâyet malzemesine müracaat edilmesi, hadis rivâyetinin daha organize bir yapıya kavuşmaya başladığını göstermektedir. Müdevvin râvîlerin bu dönemde daha kapsamlı bir şekilde hadis toplamaları, ilmi merkezler arası etkileşimin ve gerektiğinde yazılı metinlere dayalı bilgi aktarımının güçlendiği bir dönemin yansımasıdır.¹¹⁴ Bu süreç, önceki dönemdeki daha sınırlı bilgi aktarımından farklı olarak, daha geniş bir ilmi ağın oluşmasına ve bilgilerin daha sistematik bir biçimde aktarılmasına ve yeri geldiğikçe kaydedilmesine olanak tanımıştır. Böylece müdevvin râvîlerin hadis toplama süreçleri, sadece bir dönemsel özellik değil, aynı zamanda bilgi aktarımının daha organize ve disiplinli bir hale gelmesinin bir göstergesidir. Bu da, ilmî gelişim ve hadis rivâyetinin evriminde önemli bir dönüm noktasını işaret etmektedir.

Mekhûl ed-Dımeşkî’nin hadis öğrenim ve öğretim sürecindeki tutum ve yöntemleriyle ilgili diğer bir husus, tahammül-edâ yolları ve rivâyetlerin edasında

¹¹¹ Sistemli hadis rivayeti, hadislerin düzenli, disiplinli ve güvenilir bir şekilde aktarılmasını amaçlayan bir öğretim yöntemidir. Hoca ve öğrenci arasındaki etkileşim, ezber, yazılı kaynaklar, isnad kullanımı gibi unsurlar, bu sürecin temel taşlarını oluşturur. Bu sistem sayesinde hadisler, zaman içinde doğru bir şekilde korunarak nesilden nesile aktarılabilir. Bkz., Mustafa Tatlı, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2021, 271-277.

¹¹² Bir çalışmada ‘muksirûn’ ve ‘müdevvin’ râvî sayısal olarak değerlendirilerek tanımlanmıştır. Geniş bilgi için bkz., Tatlı, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*, 20-26.

¹¹³ ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-meşâhiri'l-alâm*, VII, 280 (مكحول قال: أعتقت بمصر فلم أدع بها علماً إلا ثم أتيت المدينة فكذاك ثم أتيت الشام فغريبتها، كل ذلك أسأل عن النقل، وذكر الحديث خويته فيما أرى، ثم أتيت العراق فلم أدع بها علماً إلا حويت عليه فيما أرى، ثم أتيت المدينة فكذاك ثم أتيت الشام فغريبتها، كل ذلك أسأل عن النقل، وذكر الحديث (مكحولاً يقول: طفت الأرض كلها في طلب العلم، وفي النقل).

¹¹⁴ Tatlı, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*, 271.

kullandığı ifadelerdir. Tahammül ve edâ yöntemleri sahâbe¹¹⁵ ve büyük tâbiûn döneminde şifâhî rivayet ön planda olduğu için سَمِعْتُ gibi ifadelerin delâlet ettiği semâ yöntemi ilk ve yaygın metottur. Bu dönemde hadislerin aktarımı doğrudan hocalardan öğrencilere sözlü olarak yapılmış ve semâ, rivayetlerin doğruluğunu ve güvenilirliğini sağlamak için yaygın olarak tercih edilmiştir. Ancak hicrî I. asrın sonlarıyla birlikte yazının hadis rivâyetinde daha yaygın kullanılmaya başlanması, yazılı rivâyet malzemesinin artmasına ve buna paralel olarak kırâat yönteminin önem kazanmasına yol açmıştır.¹¹⁶ Bu açıdan bu metot, hadis öğrenme ve rivayet etme sürecinde bir denetim ve onay mekanizması işlevi görmektedir. Tâbiûn dönemi ve sonrasındaki hadis rivayetinde kullanılan tahammül-edâ lafızları, hadis nakil sisteminin gelişimine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Nitekim “سَمِعْتُ/semi‘tü, حَدَّثَنَا/haddesenâ, أَخْبَرَنَا/ahberanâ, قَالَ/kâle ve عَنْ/an” gibi lafızların yaşı küçük genç tâbiûn ve etbâu’t-tâbiîn/tebeu’t-tâbiîn dönemlerinde yaygın edâ lafzı olarak kullanıldığına; buna karşılık “an fülân” lafzının ise özellikle ilk iki nesilde (sahâbe ve yaşı büyük tâbiîn devirlerinde) yoğun yoğun biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte özellikle hoca-öğrenci ilişki bağının kuvvetli olduğu sahâbî-yaşı büyük tâbiî, yaşı büyük tâbiî-küçük tâbiî senedlerinde doğrudan semâa delalet eden sîgalar değil de neden “عَنْ/an” lafzının kullanıldığı sorusunun cevabı önemli görünmektedir. Bunun en belirgin özelliği, hadis aktarımının henüz tam anlamıyla sistematik ve teknik bir rivâyet diline kavuşmadığını; rivâyet faaliyetinin büyük ölçüde güvene dayalı ilmî ilişkiler çerçevesinde sürdürüldüğünü göstermektedir. Dolayısıyla “عَنْ/an” lafzının kullanımı yalnızca dilsel bir tercih değil, aynı zamanda erken dönem rivâyet kültürünün karakteristik bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Özellikle ilk nesillerde dilsel tercih olarak “عَنْ/an” lafzının kullanımının neden tercih edildiği meselesinde dikkat edilmesi gereken ilk husus, bu lafzın semâa delaleti konusudur. Şayet tâbiûn döneminde “عَنْ/an” lafzının aksi belirtilmedikçe semâa delalet ettiği söylenirse,¹¹⁷ bu durumda hoca-öğrenci irtibatı maruf olan senedlerde “عَنْ/an” lafzına neden yer verildiği, bu senedlerde “عَنْ/an” lafzını kimin kullandığı sorusunun cevabı aranmalıdır. Bu bağlamda Mekhûl ed-Dımaşkî’nin rivâyetleri dikkat çekici veriler sunmaktadır. Meselâ Mekhûl’ün *el-Musannef*’te bulunan 131 rivâyetlerinden 36 tanesinde “عَنْ/an” lafzını kullanmıştır. Bu lafızlardan 3 tanesi Peygamber’e (عَنْ النَّبِيِّ),¹¹⁸ 1 tanesi Nuaym b. Hammâr’a,¹¹⁹ 2 tanesi Muaz b.

¹¹⁵ Âşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti: Tahammül Nakil ve Tenkîdler* (İzmir: Akyok Neşriyat, 1981), 85-111.

¹¹⁶ Bazı örnekler için bkz., Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi‘ li-ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi‘*, II, 133-34.

¹¹⁷ Bkz., eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1940, 379; Yağcı, Hızır, "Mu‘an‘an Hadîsin İttisâli ve ‘an Sîgasının Senedde Kullanım Şekli", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2020, c. XVIII, sy. 2, ss. 97-112.

¹¹⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 400; II, 12; V, 240.

¹¹⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 188. Nuaym b. Hammâr’ın (نَعِيمُ بْنُ حَمَّارِ الْغَطَفَانِي، لَهُ صُحُوبَةٌ وَرَوَايَةٌ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْتَلَفُ فِي نَسْبِهِ فَيَقَالُ: حَمَّارٌ، وَيَقَالُ: هَمَّارٌ، وَيَقَالُ: هَمَّارٌ، وَيَقَالُ: هَمَّارٌ بِالْبَاءِ، وَيَقَالُ: هَمَّارٌ بِالذَّالِ) ismi farklı şekillerde kaydedilmiştir. bkz., Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *el-Mü’telif ve’l-Muhtelif*, thk., Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir, I-IV, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût, 1406/1986, II, 742. Mekhûl’ün, Nuaym b. Hammâr ile görüştüğüne dair herhangi bir bilgi bulunmakatadır ve bu sebeple ondan aldığı rivâyet Mürsel ya da munkatî’ olarak kabul edilebilir.

Cebel'e,¹²⁰ 1 tanesi Eyyûl el-Ensârî'ye,¹²¹ 1 tanesi İbn Hacer tarafından Mekhûl'ün semâi olduğu belirtilen Irâk b. Mâlik'e (ö. ?),¹²² 1 tanesi Selmân-ı Fârisî'ye,¹²³ 2 tanesi Mekhûl'ün semâinin olduğu diğer bir hocası Kesîr b. Mürre'ye,¹²⁴ 2 tanesi semâi olan diğer hocası Ebû Umâme el-Bahlî'ye,¹²⁵ 1 tane Zâide'ye,¹²⁶ 1 tane Ziyâd b. Cârîye'ye,¹²⁷ 1 tane Amr b. Abese'ye,¹²⁸ 2 tane Velîd b. Ebî Mâlik'e,¹²⁹ 9 tane Kabîsa b. Züeyb'e (ö. 86/705)¹³⁰ ve 9 tanede Zeyd b. Sâbit'e¹³¹ isnad edilmektedir. Bunlardan Enes b. Mâlik (1),¹³² Irâk b. Mâlik (1),¹³³ Kesîr b. Mürre (2)¹³⁴ ve Ebû Umâme el-Bâhilî (2)¹³⁵ dışındakilerden semâi bulunmamaktadır. Yani 36 rivâyette kullandığı عن/an sigâsının sadece 6 tanesinde doğrudan semâinin olduğu hocaları bulunmaktadır. Geri kalan 30 rivâyet, Mekhûl'ün semâi bulunmayan kişilerden aktarılmış olup, Mürsel ve munkatı' rivâyet kategorisine girmektedir. Bu durum, Mekhûl'ün isnadlarında عن/an lafzını geniş bir şekilde kullanmasına karşın, aktarımlarının önemli bir kısmının semâyâ dayanmadığını ve bunun da rivâyetlerin değerlendirilmesinde irsal/mürsel kavramının önemini ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu durum, özellikle Şam rivâyet geleneğinde mürsel rivâyetlerin yaygınlığıyla da uyum arz etmektedir.¹³⁶ Aynı şekilde Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'indeki Mekhûl'ün 131 rivâyetinden 74 tanesi öğrencileri (Muhammed b. Râşid, Süleymân b. Mûsâ, İsmâil b. Ümeyye, Saîd b. Abdilazîz vs) tarafından “عن/an” (عَنْ مَكْحُولٍ) lafzını kullanarak almışlardır. Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'inde, öğrencileri tarafından Mekhûl'ün rivâyetleri aktarılırken حدثني/حدثنا,¹³⁷ 138 سمع/سمعت,¹³⁹ gibi semâa delâdet eden ifadelerin yanında Mekhûl'ün ilmî pratiğini ve uygulamalarını aktarma amacı taşıyan رأيت ifade¹⁴⁰ gibi gözleme dayalı nakil ifadeleri, yalnızca hadis lafızlarının değil, Mekhûl'ün ilmî uygulama ve amelî pratiğinin de aktarılmaya çalışıldığını göstermektedir. Ancak bu dönemde rivâyetlerin isnadlarında sahâbe-tâbiûn kısmında büyük oranda “عن/an” sigâsının yaygınlığı, rivâyet dilinin henüz teknik ve standartlaşmış bir forma kavuşmadığını göstermektedir. Bu

¹²⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 441; V, 389.

¹²¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VI, 172.

¹²² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IV, 34. İbn Hacer, *et-Tehzibu't-tehzib*, X, 290.

¹²³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 281.

¹²⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IV, 316.

¹²⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 173, 189.

¹²⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX, 366.

¹²⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 189.

¹²⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 301.

¹²⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VIII 326.

¹³⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX, 305, 307, 312, 314, 316, 317, 322, 360, 363.

¹³¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX, 310, 325, 348, 351, 359, 388, 393; X, 57.

¹³² el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, I, 172.

¹³³ İbn Hacer, *et-Tehzibu't-tehzib*, X, 290.

¹³⁴ İbn Hacer, *et-Tehzibu't-tehzib*, X, 290.

¹³⁵ Bkz., İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LX, 206.

¹³⁶ Seyyid Abdulmacid el-Gavri, *Medresetü'l-hadîs fî bilâdi's-Şâm*, Daru İbn Kesir, Dimaşk-Beyrut, 2020, 64-72.

¹³⁷ Örnek için bkz., Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 188; IV, 316; V, 194, 281.

¹³⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 330, 442, 556; III, 69; V, 172; VI, 38, 171; VII, 11, 207, 401; VIII, 327, 330; IX, 159, 245, 346, 368, 384, 436.

¹³⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 317; II, 187; III, 124, 241, 291; IV, 520; V, 183, 184, 258; VI, 389, 456; VII, 393; VIII, 10; IX, 159, 252, 373, 420.

¹⁴⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 400; II, 559.

açıdan dilsel tercih olarak kullanılan “عن/an” lafzı, dönemin rivâyet üslûbunun ve hoca-talebe arasındaki güven temelli ilişkilerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Nitekim Amir b. Ali el-Fellâs’ın “Evzâî, Saîd b. Abdülaziz, Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân, Abdullah b. el-Alâ, Sevr b. Yezîd ve Bürd b. Sinân’ın rivâyet ettikleri dışında Şamlıların hadisleri zayıftır”¹⁴¹ ifadesi kısmen bunu doğrulamaktadır. Ayrıca aynı rivâyetin farklı kaynaklarda değişen tahammül-edâ lafızlarıyla aktarılması, isnâd sistemindeki lafız tercihlerinin metodolojik fonksiyonunu ortaya koymaktadır. Meselâ *el-Musannef*’te عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ رَاشِدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَكْحُولٌ، عَنْ نُعَيْمِ بْنِ هَبَّارٍ أَخْبَرَهُ، أَنَّ بِلَالَ أَخْبَرَهُ isnadındaki lafızlar,¹⁴² Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde geçen حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ سَعِيدٍ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَاشِدٍ، سَمِعْتُ مَكْحُولًا، يُحَدِّثُ عَنْ نُعَيْمِ بْنِ هَبَّارٍ، عَنْ بِلَالٍ isnaddaki lafızlarıyla¹⁴³ yer alması, rivâyetin aynı olmasına rağmen kullanılan edâ sigalarının farklılaşabildiğini göstermektedir. Bu farklılık, isnad sisteminde lafız seçiminin hem rivâyetin güvenilirliği hem de hadislerin değerlendirilmesindeki metodolojik yaklaşımlar açısından ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Esasen sistemli hadis rivayetinin teşekkül etmediği sahâbe ve yaşlı büyük tâbiûn döneminde hadisler nakledilirken, sonraki dönem muhaddislerinin kullandığı teknik tahammül-edâ terminolojisinin ilk dönem rivâyetlerinde aynı açıklıkta aranması tarihsel gerçeklikle tam olarak örtüşmemektedir. Zira tahammül-edâ lafızlarının terimleşmesi ve sistematik biçimde kullanılması, teşekkül dönemi hadis rivayetinin sistemleşme sürecine paralel olarak gelişim gösterdiği bilinmektedir. Bunun göstergelerinden biri lafzen aktarılan¹⁴⁴ ve sebep-i îrâdı olan rivayetlerde, hadisi nakletme hikâyesi hafzedildiğinde sistemli dönemin terimlerinden ziyade doğrudan “عن/an” ifadesinin kullanılmış olduğu düşünülebilir. Bu tarz örneklerde “عن/an” lafzının kullanımı, sahâbe ve onun râvisi olan çoğu büyük ve orta kuşak tâbiîn sonrasında bu rivayetlerin isnadını muhtasar olarak nakleden kimselere ait olduğu söylenebilir. Buna göre isnadda ihtisar yapanların tespiti, tahammül-edâ ifadelerinin sistemli kullanım sürecini doğru anlamaya ve anlamlandırma katkı sağlar niteliktedir.¹⁴⁵ Nitekim sendelerdeki semâa delâlet eden lafızların, “عن/an” lafzıyla değiştirilme durumunun daha çok yakın öğrenciler tarafından kolaylık amacıyla özellikle tahammül-edâ lafızlarının sistemli olarak kullanılmadığı hicrî II. asrın ilk yarısında daha çok yakın öğrenciler tarafından kolaylık maksadıyla özellikle hadis imla ettirilirken yapıldığı söylenebilir¹⁴⁶ ve ayrıca isimleri ayırt etmek için de kullanılmış olabilir. Böylece bu durum, rivayetlerin zenginleşen ve daha sistematik bir yapıya kavuşturulmuş hadis aktarma yöntemleriyle ilgili önemli ipuçları vermektedir. Neticede “عن/an” lafzının kullanımındaki bu eğilim, hadis ilimlerinde veya rivâyetlerin isnadında hem pratik ihtiyaçlara yönelik bir çözüm hem de ilmin sistematikleşme sürecinde bir aşama olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte bu kullanımın, rivâyetlerin ittisâli ve isnâd güvenilirliği açısından eleştirel bir incelemeyi zorunlu kıldığı da açıktır. Bu yönüyle

¹⁴¹ İbn Adî, *el-Kâmil fî Duafâi’r-ricâl*, V, 460.

¹⁴² Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 340.

¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXIX, 325.

¹⁴⁴ Evzâî’in, “ez-Zühri ve Mekhûl hadisleri geldiği gibi lafzen nakledilmesini emretti” ifadesi Mekhûl’ün tercihinin lafzen nakletme olduğunu göstermektedir (bkz., İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LX, 226).

¹⁴⁵ Bkz., Tatlı, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*, 317-318.

¹⁴⁶ İbrâhim b. Abdullah el-Lâhin, *el-ittisâl ve’l-inkitâ’*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd, 2012, 12.

tahammül-edâ lafızlarının tarihsel gelişimi, hadis rivâyet sisteminin teşekkül sürecini anlamada önemli bir inceleme alanı sunmaktadır.

Hicrî ilk asırlarda hadis rivâyetinde yaygın biçimde kullanılan yöntemlerden biri de “irsâl” uygulamasıdır. İrsâlin ortaya çıkış sebepleri incelendiğinde, bunun yalnızca isnâd eksikliğiyle açıklanabilecek teknik bir kusur olmadığı; aksine erken dönem rivâyet kültürünün pedagojik, ilmi ve siyasî şartlarıyla doğrudan ilişkili bir rivâyet pratiği olduğu görülmektedir. Nitekim ilk dönem hadis meclislerinde isnâdın her rivâyette ayrıntılı biçimde zikredilmemesi, çoğu zaman rivâyetin güvenilirliğinin sorgulanmamasından değil, ders ortamının yapısı ve rivâyetin işleviyle ilgili pratik gerekçelerden kaynaklanmıştır. Bu nedenlerin başında dersin gereğinden fazla uzaması, dinleyicilerin sıkılıp dikkatlerinin dağılması endişesi veya rivayet zincirinin zaten dinleyiciler tarafından biliniyor olması gelmekteydi.¹⁴⁷ Özellikle fıkıh merkezli hadis meclislerinde rivâyetlerin hukukî sonuçları ve yorum boyutu ön plana çıktığından, isnâd zincirinin her defasında ayrıntılı biçimde zikredilmesi gerekli görülmemiştir. Fıkıh meclislerinde irsâlin tercih edilmesinin arkasında yatan ana neden ise, dinleyicilerin dikkatlerini rivayet zincirinden/isnaddan ziyade fikhî yorumlara veya hükümlere yönlendirmektir. Bu sebeple irsâl, özellikle fikhî’l-hadîs eksenli ders halkalarında işlevsel bir rivâyet yöntemi olarak yaygınlık kazanmıştır. Bu durumun, isnâdın her defasında belirtilmesinin gereksiz olduğu düşünülen meclislerde yaygınlaştığını ifade eden Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi’r-rivâye* adlı eserinde de bu tür irsâlin meşru ve makul bir uygulama olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁸ Ancak bu tür bir irsâlin, isnâdın tamamen terk edilmesi anlamına gelmediği, gerektiği zaman isnad bilgisi sunulmalı ve rivâyetin güvenilirliği ile ilgili olarak şüpheler giderilmelidir. Rivâyetlerde isnâdın zikredilmediği fıkıh müzakerelerinin durumuna örnek olarak, Mekhûl’ün gençlerin sorularına cevap verirken bazı hadisleri isnadsız olarak naklettiği, ancak kendisine isnadı sorulduğunda gerekli bilgiyi sunduğu aktarılmaktadır.¹⁴⁹ Mekhûl, böyle bir müzakere ortamında başta isnadı anmaktan kaçınmış, yalnızca sorulduğunda veya ihtiyaç duyulduğunda detaylı isnadı vermiştir.¹⁵⁰ Benzer şekilde, İbn Uyeyne de adetli bir kadının Kâbe’yi tavaf edebilmesi konusunda bir bedevîye Hz. Âişe’den gelen bir rivayeti mürsel olarak nakletmiş, ancak kendisine isnâdın kaynağı sorulduğunda isnadı eksiksiz olarak açıklamıştır.¹⁵¹ Bu örnekler, hadis rivayetinde irsâlin, dersin akışını koruma ve dinleyicilerin dikkatini doğrudan rivayetlerin fikhî yorumlarına yönlendirme amacı taşıyan pratik bir yöntem olduğunu göstermektedir. Böylece fikhî’l-hadîs (fıkıh ağırlıklı hadis) meclislerinde irsâl, hem dinleyicinin ilgisini hadis metinlerine ve anlamlarına yönlendirerek pratik bir yöntem olarak hem de meclislerin dinamiklerine uygun bir uygulama olarak değerlendirilebilir. İrsâl uygulamasının bir diğer sebebi de, rivayet edilen hadisin birçok farklı güvenilir râvi tarafından nakledilmiş olmasıdır. Eğer râvi, aynı hadisi birden fazla güvenilir hocasından duymuşsa, hadisin zaten bilinen ve yaygın bir rivayet olduğu kanaatine vararak isnadı anmama yoluna gidebilmiştir. Böyle durumlarda râvi, hadisi

¹⁴⁷ Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 78.

¹⁴⁸ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 342.

¹⁴⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, I, 362.

¹⁵⁰ Hatta “Size aktardığım rivâyetlerin birçoğu, Şa’bî ve Saîd b. el-Müseyyeb’tendir” (Ahmed b. Hanbel, *el-İlâle ve ma’rifetü’r-ricâl (Abdullah)*, II, 449; III, 81) ifadesi de bu duruma işaret etmektedir.

¹⁵¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 349.

naklederken doğrudan “Allah Rasulü şöyle dedi” ya da “Allah Rasûl’ünden şöyle nakledildi” gibi ifadelerle yetinmiş ve isnadın tamamını zikretmemiştir. Bu yöntem, Mekhûl ile aynı dönemde yaşayan Hasan-ı Basrî’nin uygulamalarında rastlanmaktadır. Hasan-ı Basrî, kendisine bir hadisin Allah Rasulü’nün sahabelerinden dört farklı kişi aracılığıyla ulaştığında isnadı terk edip doğrudan hadisi rivayet ettiğini söylemiştir.¹⁵² Bu örnek, râvinin irsâli, hadisin güvenilirliği konusunda şüpheyi düşmediği durumlarda ve farklı bölgelere yaptığı rihleler neticesinde rivâyetin yaygın olduğunu düşündükleri halde tercih ettiğini göstermektedir. Mekhûl ed-Dimeşkî’nin hadis rivayetlerine bakıldığında, irsâl yöntemini sıklıkla kullanarak mürsel rivayetlerinin öne çıktığı görülmektedir. Abdürrezzâk’ın *el-Musannef*’inde Mekhûl ed-Dimeşkî’nin rivayet ettiği 131 hadisten 125’u mürsel ve munkatî’ olarak nakledilmiştir. Bu durum, Mekhûl ed-Dimeşkî’nin rivayet tarzının ve hadis nakil yönteminin bir özelliği olarak değerlendirilebilir. Söz konusu bu sayısal veri, Mekhûl’ün rivâyet tarzının belirgin bir hususiyetini ortaya koymakta ve Mekhûl bu yöntemle isnadın ayrıntılı biçimde korunmasından ziyade muhtevasına ve mefhumuna ya da fikhî yönüne yoğunlaşmayı tercih etmiş, böylece isnad zincirine odaklanmaktan ziyade rivâyetlerin anlamını öne çıkarmayı hedeflemiş olması muhtemeldir. Uygulanan bu pratik yöntem, bir yandan hadis rivâyeti ile fetvâ-fıkıh iç içe oluşunu yansıtan fıkhu’l-hadis meclislerinde isnadın tartışılmasına gerek duyulmayan durumlarda işlevsellik sağlarken, diğer yandan hadislerin doğrudan fikhî hükümlere temel teşkil etmesi için uygun bir zemin oluşturulduğu söylenebilir. İrsâlin diğer bir sebebi, râvilerin kendilerinden yaşça küçük veya henüz meşhur olmayan râvilerin isimlerini gizlemeleridir. Bu tür durumlar, hadis ilmi açısından her zaman kabul edilebilir bulunmasa da bazı mürsel rivayetlerde bu gerçeklik göz önünde bulundurulması gerekebilir. Örneğin, eş-Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde İbn Şihâb ez-Zühri’nin Süleymân b. Erkam’dan hadis naklederken onun ismini anmamasını, Süleymân’ın mürüvvet sahibi ve güvenilir bir râvi olarak kabul edilmesine rağmen yaşının küçük olması veya başka bir nedenden dolayı isminin belirtilmediği şeklinde yorumlamıştır.¹⁵³ İrsâlin bir başka önemli nedeni de siyâsî ve politik baskılardır. Özellikle hicrî ilk dönemlerdeki Emevî politikaları, yönetimle çatışan veya muhalif olarak bilinen şahısların isimlerinin hadis rivayetlerinde zikredilmemesine neden olmuştur. Bu yüzden irsâl, politik kaygılarla mürsel olarak yapılabilmektedir.¹⁵⁴ Örneğin, Yunus b. Ubeyd, Hasan-ı Basrî’ye neden isnadı “Allah Rasulü şöyle dedi” diyerek verdiğini sorduğunda, Hasan-ı Basrî bu durumu Haccâc dönemindeki baskılarla açıklamış ve “Ali b. Ebî Tâlib’den işitsem bile onun ismini veremiyorum” diyerek irsâlin gerekçesini belirtmiştir.¹⁵⁵ Bu örnek, râvilerin politik baskılar altında, güvenilir râvilerden dahi isnadı zikretmeden rivayetlerde bulunmak zorunda kalabildiklerini

¹⁵² el-Alâî, Salahaddîn Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî b. Abdullah ed-Dimeşkî el-Alâî, *Câmi’u’t-tahsîl fî ahkâmî’l-merâsîl*, thk., Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Âlemü’l-kütüb, Beyrût, 1986 (وقال الحسن البصري كنت إذا)

71; İbn Receb el-Hanbelî, Ebû’l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî, *Şerhu ‘ileli’t-Tirmizî*, I-II, thk., Hemmâm Abdurrahîm Saîd, Mektebetü’l-menâr, Ürdün, 1987, I, 536. el-Hasan el-Basrî’nin Mürselleri konusunda bkz., Ömer Abdülazîz Abdullah Cugbeyr, *el-Hasan el-Basrî ve Hadîsuhu’l-mürsel*, Dâru’l-beşîr, Amman, 1992; Şerif Hâtim el-Avnî, *el-Mürselü’l-hafî ve alâkatuhu bi’t-tedlîs: dirâse nazariyye ve tatbikiyye alâ’ mervîyyât-ı el-Hasan el-Basrî*, I-IV, Dâru’l-Hicre, Riyâd, 1997.

¹⁵³ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 469 (فَقِيلَ عَنْهُ، وَأَحْسَنَ الظَّنَّ بِهِ، فَسَكَتَ عَنْ اسْمِهِ إِذَا لَأَنَّهُ أَصْغَرَ مِنْهُ، وَإِنَّمَا لَغَيْرِ ذَلِكَ).

¹⁵⁴ Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 80.

¹⁵⁵ el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl fî Esmâil’r-ricâl*, VI, 124.

göstermektedir. Bu tür irsâller, o dönemdeki siyasi ortamın rivayetler üzerindeki etkisini anlamak açısından önemli bir yere sahiptir ve ayrıca araştırılması gerekir. Dolayısıyla hicrî ilk asırlardaki irsâl uygulaması, yalnızca rivâyet zincirindeki kopukluğu ifade eden teknik bir mesele olarak değil; erken dönem hadis rivâyetinin pedagojik yapısı, fıkıh merkezli ilmî meclisler, rivâyetlerin dolaşım biçimi ve dönemin siyasî atmosferiyle birlikte değerlendirilmesi gereken çok yönlü bir olgu olarak ele alınmalıdır. Bu yönüyle Mekhûl ed-Dımeşkî'nin mürsel rivâyetleri, erken dönem Şam hadis geleneğinin rivâyet zihniyetini ve hadis-fıkıh ilişkisini anlamada önemli veriler sunmaktadır.

Mekhûl ed-Dımeşkî'nin *irsâl* uygulamaları veya *Mürsel* rivâyetleri,¹⁵⁶ hadis rivâyeti ile fikhî hükümlerin-fetvaların iç içe geçişini, dönemin rivâyet üslubunu, rivâyetlerin tariklerinin meşhur olması, sünnetin-uygulamanın maruf olması gibi sebeplerle açıklanabilir. Nitekim hicrî ilk asırlarda hadis rivâyeti, henüz sonraki dönemlerde olduğu gibi tamamen teknik isnâd kriterleri etrafında şekillenmiş müstakil bir disiplin hüviyeti kazanmamış; aksine fikhî müzakereler, fetvâ faaliyetleri ve ders halkalarıyla iç içe yürütülen dinamik bir ilmî pratiğin parçası olarak varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple hicrî ilk asırlarda, özellikle Mekhûl ed-Dımeşkî'nin ders halkası gibi fıkıh konularının işlendiği ders halkalarında (meclislerde), dersin uzun sürelerle yayılmaması ve dinleyicilerin sıkılmaması amacıyla rivayetlerin irsâl yöntemiyle aktarılması yaygın bir uygulama haline gelmiştir. Bu dönemde, dersin daha kolay ve anlaşılır bir şekilde yapılabilmesi için, bazen senedin muhatapları-öğrencileri tarafından zaten bilinen rivayetler, isnad zikredilmeden doğrudan Peygamber'e ya da bir sahâbeye irsâl edilmiştir. Örneğin “an es-Sevrî, an Abdülazîz b. Ömer kâle: semi'tü Mekhûl'en: ‘Abdülazîz b. Ömer der ki: Mekhûl'ün geldiğini işittim ve onu karşılamaya gittim. Mekhûl şöyle dedi: Bana bildirildiğine göre Resulullah: Kim akşam namazından sonra bir şey konuşmadan iki rekât kılsa bu iki rekât, İlliyyîn'de yazılır ve oraya yükseltilir’ buyurmuştur.¹⁵⁷ Söz konusu bu rivâyet aynı isnadla İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde¹⁵⁸ ve Ebû Dâvûd'un *Merâsîl*'inde¹⁵⁹ nakledilmiştir. Ancak akşam namazı öncesinde ya da sonrasında kılınan nafile namazla ilgili Tirmîzî'nin *es-Sünen* 'inde Eyyûp es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Nâfi' (ö. 117/735), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) senediyle bir rivâyet aktarılmıştır.¹⁶⁰ Başka bir örnekte; “an Evzâî, an Mekhûl, ammen seele Aişe: Adamın birisi Aişe'ye: ‘kadın kaç giysi ile namaz kılar?’ diye sordu.

¹⁵⁶ Mekhûl ed-Dımeşkî'nin, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde hareketle Mürsel rivâyetlerin tespiti konusuna yapılan bir çalışma için bkz., Gülünay, Abdulkadir, *Mekhûl ed-Dımeşkî'nin Mürsel Rivâyetlerinin Tahlili* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2023). Ancak çalıştığımız bu makale, daha önce yapılmış olan çalışmaların aksine, yalnızca Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'indeki Mekhûl ed-Dımeşkî rivâyetlerine odaklanarak, Mekhûl ed-Dımeşkî'nin rivâyet tarzı, tahammul ve edâ metotları, isnad kullanımı ve kaynakları, ayrıca rivâyetlerin muhtevâsı gibi önemli hususlar detaylı bir şekilde incelenmektedir. Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'i esas alınarak yapılan bu inceleme, Mekhûl ed-Dımeşkî'nin fikhî-rivâyetçi kimliğinin derinlemesine anlaşılmasını sağlamaktadır ve özellikle mürsel rivâyetlerin nasıl şekillendiği, bu rivâyetlerin İslam hadis ilmindeki yerinin ne kadar önemli olduğuna ışık tutmaktadır.

¹⁵⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III, 69 (بَلَّغْنِي أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: سَمِعْتُ مَكْحُولًا وَجِئْتُ أُسَلِّمُ عَلَيْهِ، فَقَالَ: بَلَّغْنِي أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرَبِ قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ كُنَّيَا. أَوْ رَفَعَا. فِي عِلِّيَّيْنِ»).

¹⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 270.

¹⁵⁹ Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, thk., Şuayb Arnavûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, 111.

¹⁶⁰ Tirmizi, Muhammed b. İsâ, Câmiu't-Tirmizî (Sünen-i Tirmizî), I- VI, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, “Salât”, 204.

Aişe: ‘Önce Ali’ye sor ve sonra yanıma gelip onun dediğini bana söyle’ dedi. Bunun üzerine adam Ali’ye gidip bunu sordu. Ali: ‘Bir başörtüsü ile uzun ve bol giysiyle kılar’ cevabını verdi. Adam, Aişe’ye dönüp Ali’nin cevabını söyleyince, Aişe: ‘Doğru söyledi’ karşılığını verdi”.¹⁶¹ Söz konusu bu rivâyet, İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannef*’inde ‘İsâ b. Yûnus (ö. 187/803), Evzâî (ö. 157/774), Mekhûl, Aişe (ö. 58/678) tarikiyle,¹⁶² Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’inde ise Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Muhammed b. Zeyd (ö. 131/749), Annesi Ümmü Haram, Ümmü Seleme (ö. 69/789) tarikiyle¹⁶³ nakledilmiştir. Başka bir örnek; “‘an es-Sevrî, ‘an Sevr, ‘an Mekhûl Kâle; Kâle’n-Nebîyyü Sallallhu aleyhi ve Sellem: “Kadını size helal kılmak için verdiğiniz mehir veya hediye kadına aittir. Bir adama yapılacak en iyi ikram da onu kızı veya kızkardeşleriyle evlendirmektedir.”¹⁶⁴ Mekhûl’e isnad edilen bu rivâyet, Peygamber ile görüşmesi mümkün olmadığı halde Mürsel olarak nakledilmiştir. Söz konusu bu rivâyet Mürsel olarak İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannef*’inde ve Ebû Dâvûd’un *Merâsil*’inde de nakledilmiştir. Muttasıl olarak ise Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’inde, “haddesenâ Muhammed b. Ma’mer, haddesenâ Muhammed b. Bekr el-Bursânî, ahbarânâ İbn Cüreyc, ‘an ‘Amr b. Şuayb, ‘an ebîhi [Şu’ayb], ‘an ceddihî [‘Abdullah b. ‘Amr b. ‘As]” şeklinde nakledilmiştir.¹⁶⁵ Mekhûl’e isnad edilen rivayetlerin birçoğu irsâl yoluyla nakledilmiş olmasına rağmen, aynı anlamdaki rivayetlerin muttasıl senedlerle farklı eserlerde yer aldığı, dolayısıyla bu rivayetlere dayanak teşkil eden birçok şahid-mütâbi’i bulunduğu tespit edilebilmektedir. Ayrıca, bu rivayetlerin içeriklerinin çoğunlukla fikhî konulara odaklanması da dikkat çekmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu dönemde hadislerin derste veya ders amacıyla aktarılmasında, hadis usulü ve kaidelerinin henüz tam anlamıyla sistematikleşmediği bir süreç yaşanmaktaydı. Bu nedenle, bilhassa o dönemde Şam bölgesinde isnada olan dikkat yerine, rivayetlerin fikhî hüküm ve yorumlarına odaklanmak amacıyla irsâl yöntemine başvurulmuş olduğunu söylemek mümkündür. İrsâl yoluyla yapılan aktarımlar, Mekhûl rivâyetlerinde de öğrencilerin dikkatini isnad zincirine değil, rivayetin içerdiği fikhî anlam ve hükümlere yönelmeyi hedeflediği görülmektedir. Nitekim hicrî ilk asırlarda hadislerin aktarımı sırasında hadis usulü terminolojisi ve isnâd kaideleri henüz tam anlamıyla sistematikleşmediğinden, özellikle Şam bölgesinde rivâyetin isnâd yapısından ziyade fikhî delâleti ve amel boyutu ön plana çıkmıştır. Bu sebeple irsâl yöntemi, rivâyetin güvenilirliğini bütünüyle göz ardı eden bir yaklaşım değil; aksine öğrencilerin dikkatini isnâd tartışmalarından ziyade hadisin anlamı, mefhumu ve hükmüne yoğunlaştırmayı amaçlayan pedagojik bir rivâyet yöntemi olarak işlev görmüştür. Dolayısıyla Mekhûl ed-Dımaşkî’nin mürsel rivâyetleri, bir taraftan hadis-fıkıh ilişkisinin henüz ayrılmadığı ilmî ortamı yansıtırken, diğer taraftan rivâyetlerin isnâd merkezli teknik bir yapıya

¹⁶¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III, 128 (سنَّ عَلِيًّا،) فَقَالَتْ لَهُ: سَلْ عَلِيًّا، «فَرَجَعَ إِلَى عَائِشَةَ فَأَخْبَرَهَا، فَقَالَتْ: «صَدَقَ» (ثُمَّ رَجَعَ إِلَيَّ فَأَخْبَرَنِي بِالَّذِي يَقُولُ لَكَ قَالَ: فَأَتَى عَلِيًّا فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: «فِي الْحِمَارِ وَالزَّرْعِ السَّابِغِ»، فَرَجَعَ إِلَى عَائِشَةَ فَأَخْبَرَهَا، فَقَالَتْ: «صَدَقَ».

¹⁶² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 330.

¹⁶³ Ebû Dâvûd, “Salat” 639. Ayrıca bkz., Mâlik b. Enes, *Muvatta’*, thk., Muhammed Mustafa A’zamî, I-VIII, Müessesetü Zâhid b. Sultan Alî Nehyan li’l-A’mali’l-Hayrât ve’l-İnsaniyye, Abudabi 2004, 195.

¹⁶⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VI, 258 («مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ حِرْمَ الْمَرْأَةِ) قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مِنْ مَهْرٍ أَوْ عَطِيَّةٍ فَهُوَ لَهُ، وَأَحَقُّ مَا أُكْرِمَ بِهِ الْمَرْءُ ابْنَتَهُ وَأُخْتَهُ.

¹⁶⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, I-IV, Dâru’l-Kitâbü’l-‘Arabî, Beyrut ty., “Nikâh” 36 (حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَعْمَرٍ،) حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا امْرَأَةٌ تُكَبِّحُ عَلَى صَدَاقٍ (أَوْ جَبَاءٍ أَوْ عَدْوٍ، قَبْلَ عِصْمَةِ النِّكَاحِ، فَهُوَ لَهَا وَمَا كَانَ بَعْدَ عِصْمَةِ النِّكَاحِ، فَهُوَ لِمَنْ أُعْطِيَ، وَأَحَقُّ مَا أُكْرِمَ عَلَيْهِ الرَّجُلُ ابْنَتَهُ أَوْ أُخْتَهُ».

dönüşmeden önce hangi pedagojik ve ilmî bağlamlarda dolaşımda bulunduğunu göstermektedir.

Nu'mân b. el-Münzir'den nakledilen bir rivâyet, Mekhûl ed-Dımaşkî'nin isnâd anlayışını ve Şam bölgesindeki rivâyet kültürünü anlamak bakımından dikkat çekici veriler sunmaktadır. Buna göre Nu'mân, Mekhûl ile birlikte bulunduğu sırada bazı Iraklı gençlerin yanlarına gelerek çeşitli meseleler hakkında Mekhûl'e sorular yönelttiklerini, bunun yanında kendisine naklettiği bilgilerin kaynağını da sorduklarını aktarmaktadır. Söz konusu gençler, Mekhûl'ün rivâyet ettiği hadisleri kimlerden aldığını, hangi şahıslardan semâ yoluyla öğrendiğini ve rivâyetlerinin isnâd yapısını öğrenmeye çalışmışlardır. Mekhûl ise bu tavrı olumlu karşılamış; rivâyet ettiği bilgilerin isnâdını zikrettikten sonra Iraklıların isnâd sormak suretiyle doğru bir yöntem takip ettiklerini ifade etmiştir. Buna karşılık Şamlıların rivâyetleri isnâd sormaksızın kabul etmelerinden yakınmış ve onların hadisleri isnâd tahkiki yapmaksızın almalarını eleştirmiştir.¹⁶⁶ Bu açıklama, Mekhûl'ün içinde bulunduğu Şam rivâyet geleneğinin mahiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Zira Mekhûl de birçok rivâyetinde Şamlı muhaddislerin yaygın uygulamasına paralel biçimde bazen muttasıl, çoğunlukla ise mürsel rivâyet yöntemine başvurmuş; isnâd zincirindeki bazı râvîleri hafız ederek doğrudan Hz. Peygamber'den yahut sahâbîlerden nakilde bulunmuştur.¹⁶⁷ Bununla birlikte onun, Iraklı gençlerin isnad taleplerine olumlu yanıt vermesi gibi isnâd sorulduğunda rivâyetin kaynağını açıklamaktan kaçınmaması, irsâlin isnâdı bütünüyle reddeden bir yaklaşım değil; daha çok rivâyet meclislerinin işleyişiyle ilgili pratik bir yöntem olduğunu göstermektedir. Bu durum, hocanın değil, öğrencilerin isnad talebinde bulunmamasının, Şam'da isnad kullanımının seyrini değiştirdiğini gösterir. Mekhûl'ün Iraklılarla Şamlılar arasında yaptığı bu mukayese, erken dönem İslâm coğrafyalarında teşekkül eden bölgesel rivâyet anlayışları arasındaki farklılaşmayı göstermesi bakımından ayrıca dikkat çekicidir. Özellikle Irak hadis çevrelerinde isnâd tahkiki ve rivâyet zincirlerinin sorgulanması daha erken dönemlerden itibaren önem kazanırken, Şam bölgesinde rivâyetin meşhur oluşu ve râvîlere duyulan güven sebebiyle isnâdın her defasında ayrıntılı biçimde sorgulanmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mekhûl'ün eleştirisi, Şam rivâyet üslûbunun Irak'taki daha sistematik isnâd anlayışına kıyasla daha gevşek ve güven merkezli bir karakter taşıdığına işaret etmektedir. Nitekim hicrî ilk asırlarda hadis rivâyeti henüz tam anlamıyla sistematik bir isnâd metodolojisine kavuşmuş değildi. Bu dönemde râvîler bazen isnâd ayrıntılı biçimde zikretmekte, bazen ise seneddeki bir veya birkaç râvîyi hafızetmeyi tabîî bir uygulama olarak değerlendirmekteydiler. Özellikle güvenilir kabul edilen ilmî çevrelerde rivâyetin kaynağına duyulan güven, isnâdın her defasında ayrıntılı biçimde zikredilmesini gerekli kılmamaktaydı. Bu nedenle, sahâbe ve tâbiûn döneminin ortalarına kadar süregelen güven ortamı nedeniyle, irsâl yöntemine başvurulduğu gözlemlenmektedir. Bu tarihsel dönüşümü gösteren en önemli ifadelerden biri,

¹⁶⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, I, 362.

¹⁶⁷ Bkz., Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 400, 441, 442; II, 12; III, 69, 124, 128, 327, 413, 597, 552, 593; IV, 316, 410; V, 240; VI, 38, 127, 159, 172, 258, 280; VII, 11, 393, 425; VIII, 327; IX, 245, 325, 346, 353, 359, 373, 388, 393; X, 95, 100; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 394; XI, 317; XXXV, 355; XXXVI, 352; XXXVII, 107. Mekhûl'ün kimlerden hadis duyup duymadığı konusunda bkz. Moğultây, Ebû 'Abdullâh Moğultây b. Kılıç el-Bekcerî, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâ'r-Ricâl* (nşr. Ebû 'Abdurrahmân 'Âdil b. Muhammed, Ebû Muhammed 'Usâme b. İbrâhîm), I-XII, el-Fârûku'l-Hadışe, 1422/2001, XI, 351.

Muhammed b. Sîrîn'e nispet edilen meşhur sözdür: “Önceleri isnaddan sorulmazdı, ne zaman ki fitne çıktı, ‘râvilerinizin ismini bize söyleyin’ demeye başladılar.”¹⁶⁸ Bu ifade, erken dönem hadis rivâyetinde başlangıçta güven esaslı bir nakil anlayışının hâkim olduğunu; ancak siyasî ve itikadî ihtilafların ortaya çıkmasıyla birlikte isnâd tahkikinin zorunlu hâle geldiğini göstermektedir. Dolayısıyla isnâdın hadis ilmindeki merkezî konuma ulaşması, tedricî biçimde gelişen tarihsel bir sürecin sonucudur. Mekhûl ed-Dımaşkî'nin rivâyetlerinde hem mürsel hem de muttasıl isnâdların bulunması da bu geçiş sürecini yansıtmaktadır. Özellikle güvenilir kabul edilen kaynaklardan yapılan nakillerde isnâdın daha az önemsenmesi, erken dönem rivâyet kültüründe bilginin kaynağına duyulan güvenin isnâdın ayrıntılı biçimde zikredilmesinin önüne geçebildiğini göstermektedir. Bu sebeple Mekhûl'ün mürsel rivâyetleri, yalnızca teknik anlamda isnâd eksikliği olarak değerlendirilmemeli; aksine erken dönem Şam rivâyet anlayışının güven merkezli yapısını, hadis-fıkıh ilişkisini ve isnâd sisteminin henüz tam anlamıyla standartlaşmadığı tarihsel süreci yansıtan önemli veriler olarak ele alınmalıdır.

Mekhûl ed-Dımaşkî'nin isnâd kullanımına dair yaklaşımı, hicrî ilk asırlardaki rivâyet anlayışını ve erken dönem hadis nakil pratiğini yansıtan önemli örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde özellikle tabiîn neslinin ilk kuşağındaki râvilerin, rivâyetlerinde sıklıkla irsâl yöntemine başvurdıkları bilinmektedir. Mekhûl de bu genel rivâyet pratiği içerisinde hareket etmiş; bazı rivâyetlerinde isnâdı ayrıntılı biçimde zikrederken, bazı rivâyetlerinde ise isnâdı hafifleterek doğrudan mürsel nakilde bulunmuştur. Bu durum, onun isnâd konusundaki yaklaşımının şahsî bir ihmalden ziyade, erken dönem rivâyet kültürünün karakteristik özellikleriyle doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Mekhûl'ün, Şam bölgesindeki rivâyet anlayışına yönelik eleştirileri, onun isnâd meselesine tamamen kayıtsız olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim gerek Mekhûl'ün gerekse İbn Şihâb ez-Zührî'nin Şamlı râvilerin isnâd konusundaki gevşek tutumlarını eleştirmeleri,¹⁶⁹ her iki muhaddisin de isnâd kullanımında dönemin genel eğilimlerine kıyasla daha dikkatli bir yaklaşım benimsediklerini göstermektedir. Özellikle Şam rivâyet çevrelerinde hadislerin çoğu zaman isnâd sorgulaması yapılmaksızın kabul edilmesi, Mekhûl ve ez-Zührî gibi muhaddislerin dikkat çektiği temel problemlerden biri olmuştur. Bu sebeple onların isnâd konusundaki eleştirileri, hadis rivâyetinin sistematikleşme sürecinde isnâdın merkezî konumuna yönelik artan farkındalığın erken örnekleri arasında değerlendirilebilir. Her ne kadar Mekhûl isnâd kullanan ve rivâyetlerinde isnâd bilincini koruyan bir muhaddis olarak tanınsa da, rivâyetlerinin önemli bir kısmının mürsel karakter taşıdığı da açıktır.¹⁷⁰ Ancak bu durum, onun isnâdı bütünüyle ihmal ettiği anlamına gelmemektedir. Aksine Mekhûl'ün rivâyet pratiğinde isnâd konusunda zaman zaman müsamahakâr davrandığı görülse de, bu tavrın dönemin ilmî şartları ve Şam bölgesindeki rivâyet geleneği çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

¹⁶⁸ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmî'u's-sahîh, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, *Mukaddime*, I, 15. Ayrıca bu rivâyet hakkındaki değerlendirmeler için bkz., Ulu, Arif, “Önceleri Isnaddan Sormazlardı... Rivâyetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı 36, ss., 19-46; Ulu, Arif, “Hadis Rivâyetinde Isnâdın Başlaması ya da Fitnein Traihi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, cilt XII, sayı 1, ss., 119-166.

¹⁶⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, I, 362.

¹⁷⁰ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâil'r-ricâl*, XXVIII, 464-466; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, IV, 148-149.

Dolayısıyla onun rivâyet yöntemi, isnâdı önemseyen ancak isnâd kullanımında mutlak katılık göstermeyen erken dönem muhaddis tipolojisini yansıtmaktadır. Şam hadis ekolü içerisinde yetişen Mekhûl, isnâdın hadis rivâyetindeki temel işlevini kabul etmekle birlikte, özellikle fıkıh merkezli rivâyet meclislerinde irsâl yöntemine başvurarak hadisleri isnâdsız yahut muhtasar isnâdlarla aktarmıştır. Bu durum, onun rivâyet anlayışında hadisin muhtevası ve fikhî delâletinin isnâd ayrıntılarının önüne geçebildiğini göstermektedir. Nitekim erken dönem Şam rivâyet kültüründe hadis ile fetvâ faaliyetinin birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamış olması, mürsel rivâyetlerin yaygınlığını açıklayan temel unsurlardan biri olarak görünmektedir. Öte yandan Mekhûl'ün yalnızca sözlü rivâyet yöntemleriyle yetinmediği, yazılı aktarım biçimlerine de olumlu yaklaştığı anlaşılmaktadır. Özellikle münâvele gibi yazılı rivâyet yöntemlerini câiz görmesi, onun hadis naklinde yazılı malzemeyi tamamen dışlamadığını göstermektedir. Bu durum, hicrî ilk asırlarda sözlü rivâyetin merkezî konumunu korumakla birlikte yazılı hadis malzemesinin de giderek önem kazandığını göstermesi bakımından ayrıca dikkat çekicidir. Mekhûl'ün rivâyet anlayışında dikkat çeken bir diğer husus ise lafızların muhafazasına gösterdiği hassasiyet ile manen rivâyet uygulaması arasındaki dengedir. Her ne kadar rivâyetlerinde lafzî muhafazaya önem verdiği anlaşılsa da, bazı hadisleri mana ile rivâyet ettiği de nakledilmektedir.¹⁷¹ Bu durum, onun hadis rivâyetinde yalnızca lafzî aktarımı değil, rivâyetin anlam bütünlüğünü ve mesajını korumayı da esas aldığını göstermektedir. Dolayısıyla Mekhûl'ün rivâyet pratiği, erken dönem muhaddislerinin hadis lafızlarını muhafaza etme hassasiyeti ile anlam merkezli rivâyet anlayışı arasında kurdukları dengeyi yansıtan önemli örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'inde yer alan Mekhûl ed-Dımaşkî rivâyetlerinin büyük çoğunluğu mürsel yahut munkatı' karakter taşımaktadır. Bununla birlikte söz konusu rivâyetlerin muhtevası incelendiğinde, bunların neredeyse tamamının fûrû'-i fıkıh kapsamında değerlendirilebilecek meselelerle ilişkili olduğu görülmektedir.¹⁷² Nitekim Mekhûl'e nispet edilen rivâyetler ağırlıklı olarak ibâdât, mu'âmelât ve ukûbât alanlarına dair hükümleri ihtiva etmekte; böylece erken dönem Şam hadis-fıkıh geleneğinin amel merkezli karakterini yansıtmaktadır. Bu durum, Mekhûl'ün rivâyet faaliyetinin yalnızca hadis nakline değil, aynı zamanda pratik hukukî problemlerin çözümüne yönelik bir ilmi işlev taşıdığını göstermektedir. Fûrû'-i fıkıh çerçevesindeki bu rivâyetler, hicrî ilk asırlarda hadis ile fıkıh arasındaki ilişkinin henüz kesin çizgilerle ayrılmadığını ortaya koymaktadır. Zira erken dönem hadis meclislerinde rivâyetler çoğu zaman doğrudan hukukî meselelerin çözümü bağlamında kullanılmakta; hadis nakli, fetvâ ve amelî uygulama iç içe yürütülmektedir. Bu sebeple Mekhûl'ün rivâyetleri, yalnızca hadis tarihi açısından değil, erken dönem İslâm hukuk düşüncesinin teşekkül sürecini anlamak bakımından da önemli veriler sunmaktadır. Özellikle ibadet uygulamaları, aile hukuku, nikâh, mehir, talâk, ticaret ve toplumsal

¹⁷¹ Bkz., Ebû Zûr'a ed-Dımaşkî, *Târîhu Ebî Zûr'a ed-Dımaşkî*, 621; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 369; krş., el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, II, 368; İbn Receb, *Şerh*, I, 145.

¹⁷² Mekhûl ed-Dımeşkî'nin; Musannaf-ı İbn Ebî Şeybe, Sünen-i Dârimî, Sahîh-i Müslim, Sünen-i Ebû Dâvûd, Sünen-i Tirmizî, Sünen-i Nesâî ve Sünen-i İbn Mâce kitaplardaki rivâyetlerinden hareketle Kitâbu's-Sünen fi'l-Fıkıh adlı eserini, kitap başlıklarına göre tasnif eden bir çalışma için bkz., Sami Önlü, "Mekhûl ed-Dımeşkî ve Kitâbu's-Sünen fi'l-Fıkıh Adlı Eseri", *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya, 2012. Ancak Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'indeki rivâyetler değerlendirmeye alınmamıştır.

ilişkiler gibi alanlara dair rivâyetler, dönemin sosyo-kültürel ihtiyaçlarının hadis ve fıkıh üzerinden nasıl karşılandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ancak Mekhûl'un bu rivâyetleri hangi yollarla tahammül ettiği meselesi tam anlamıyla açıklığa kavuşmuş değildir. Mevcut rivâyet malzemesi, onun hadis öğrenme süreçlerinin bütün ayrıntılarını ortaya koymaya yeterli görünmemektedir. Bununla birlikte bazı rivâyetlerden hareketle, Mekhûl'un hadis tahammülünde bir soru sorulunca,¹⁷³ belli bir meclisi takip etme¹⁷⁴ ve zaman zaman mükâtebe¹⁷⁵ ve münâvele yoluyla elde ettiğini söylemek mümkündür. Bu durum, hicrî ilk asırlarda hadis rivâyetinin yalnızca sözlü aktarım temelli olmadığını; yazılı rivâyet malzemesinin de giderek rivâyet süreçlerine dâhil olmaya başladığını göstermektedir. Hadislerin daha sonraki dönemlerde sistematik biçimde tasnif edilmesiyle birlikte, erken dönem rivâyet malzemesi de yeniden değerlendirilmiş; isnâd zincirleri ayrıntılı biçimde incelenmiş ve rivâyetler sahîh, hasen, zayıf gibi kategoriler içerisinde ele alınmıştır. Bu süreç, Mekhûl gibi erken dönem muhaddislerinin mürsel rivâyetlerinin sonraki muhaddisler tarafından nasıl değerlendirildiğini anlamak bakımından önemlidir. Örneğin, Abdürrezzâk'ın *el-Musannef'i*, Mekhûl'un Mürsel ve diğer rivayetlerini büyük ölçüde barındırmaktadır ve bu rivayetlerin tasnif edilmiş hadis literatüründe hangi bağlamlarda değerlendirildiğini göstermesi açısından önemli bir kaynak olarak analiz edilmeye değerdir. Özellikle Mekhûl'un fûrû'-i fıkıh konularına dair rivâyetlerinin, sonraki dönemlerde kaleme alınan hadis ve fıkıh eserlerinde belirli başlıklar altında tasnif edilmesi, onun rivâyetlerinin amelî ve hukukî niteliğini daha görünür hâle getirmiştir. Bu tasnif süreci sayesinde Mekhûl rivâyetlerinin hem içerik bakımından hangi konular etrafında yoğunlaştığı hem de erken dönem İslâm hukuk düşüncesindeki işlevi daha açık biçimde takip edilebilmektedir. Dolayısıyla Mekhûl'un rivâyetlerinin konu merkezli olarak incelenmesi, yalnızca rivâyetlerin isnâd yapısını değil; aynı zamanda onların fikhî bağlamını, kullanım alanlarını ve erken dönem ilmî zihniyet içerisindeki yerini anlamaya da katkı sağlamaktadır.

Abdürrezzâk es-San'ânî'nin *el-Musannef'i* incelendiğinde, Mekhûl ed-Dımaşkî'ye nispet edilen rivâyetlerin farklı kitap ve bâb başlıkları altında sistematik biçimde tasnif edildiği görülmektedir. Bu durum, Mekhûl'un rivâyetlerinin yalnızca hadis nakli çerçevesinde değil, aynı zamanda erken dönem fikhî düşüncenin teşekkülü bağlamında da değerlendirildiğini göstermektedir. Nitekim her ne kadar Mekhûl'un yaşadığı dönemde hadis malzemesi henüz tam anlamıyla tasnif edilmiş bir yapıya kavuşmamış olsa da, sonraki dönem muhaddislerinin rivâyetleri belirli konu başlıkları altında düzenlemeleri, bu rivâyetlerin hangi ilmî ve fikhî bağlamlarda kullanıldığını takip etmeye imkân sağlamaktadır. Böylece Mekhûl rivâyetlerinin mahiyeti, kullanım alanları ve içerik yoğunluğu daha belirgin hâle gelmektedir. Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'indeki kitap sistemine göre Mekhûl'un rivâyetleri; Kitâbu't-Tahâra (2),¹⁷⁶

¹⁷³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 182 («يَأْكُلُونَ » قَالَ لَهُمْ: «وَيَرْجِعُونَ بِهِ إِلَى أَهْلِيهِمْ، فَإِنْ بَاعُوا مِنْهُ شَيْئًا فَقَبِلهُ الْحُمْسُ، وَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ»).

¹⁷⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III, 242; VI, 318.

¹⁷⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 317; el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, I, 647.

¹⁷⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 188, 296.

Kitâbu'l-Hayz (2),¹⁷⁷ Kitâbu's-Salâh (20),¹⁷⁸ Kitâbu Salâti'l-'Ideyn (2),¹⁷⁹ Kitâbu'l-Cenâiz (5),¹⁸⁰ Kitâbu'z-Zekât (2),¹⁸¹ Kitâbu's-Sıyâm (5),¹⁸² Kitâbu'l-'Akika (1),¹⁸³ Kitâbu'l-Menâsik (3),¹⁸⁴ Kitâbu'l-Cihâd (23),¹⁸⁵ Kitâbu Ehli'l-Kitâb (3),¹⁸⁶ Kitâbu'n-Nikâh (7),¹⁸⁷ Kitâbu't-Talâk (13),¹⁸⁸ Kitâbu'l-Buyu' (3),¹⁸⁹ Kitâbu'ş-Şehâdât (3),¹⁹⁰ Kitâbu'l-Müdebber (2),¹⁹¹ Kitâbu'l-Eşribe (2),¹⁹² Kitâbu'l-'Ukûl (32),¹⁹³ Kitâbu Ehli'l-Kitâbeyn (1),¹⁹⁴ bölümlerinde yer alması, onun aktarım yaptığı hadislerin yoğunlaştığı tematik alanları gözler önüne sermektedir. Bu dağılım, Mekhûl'ün rivâyetlerinin büyük ölçüde ahkâm ve fûrû'-i fıkıh eksenli olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Özellikle tahâret, salât, zekât, savm, nikâh-talâk, cihâd, büyü', hudûd ve diyât gibi amelî hükümlere dair konuların yoğunluğu, onun ilmî faaliyetinin fikhî meselelerle güçlü bir ilişki içerisinde şekillendiğini göstermektedir.¹⁹⁵ Bu tasnif sistemi, hadislerin yalnızca nakledilen rivâyetler olarak bırakılmadığını; aksine belirli üst başlıklar altında mantıksal ve sistematik bir yapı içerisinde yeniden düzenlendiğini göstermektedir. Böylece hadisler, “kitâb” ve “bâb” başlıkları aracılığıyla belirli meselelerle ilişkilendirilmiş; her rivâyet ait olduğu fikhî bağlam içerisinde değerlendirilmiştir. Mekhûl gibi bir ravinin rivâyetleri, *el-Musannef* te belirli başlıklar altında düzenlenmiş ve her bir rivâyet, ait olduğu konuyu daha açık bir şekilde ifade edebilmek amacıyla ilgili fikhî bağlamlara yerleştirilmiştir. Bu durum, rivâyetlerin tasnif edilmesinin sadece metinlerin düzenlenmesini değil, aynı zamanda onların anlamlarını zenginleştiren bir yöntem olduğunu da göstermektedir. Böylece daha öncesinde fıkhu'l-hadis meclislerinde ya da bireysel olarak farklı yöntemler ve sebeplerle aktarılan rivâyetler, *Muvatta*, *Musannef*, *Cami*, *Sünen* gibi eserlerde mansıksallaştırılmış-formelleştirilmiş bir dille somutlaşarak tasnif sisteminin gelişiminde oynadığı role dikkate değer nitelik taşımaktadır. Bu bağlamda Mekhûl rivâyetlerinin tasnif edilmiş hadis literatürü içerisindeki konumu, sonraki fûrû'-i fıkıh eserlerinin bölüm ve konu sistematığının

¹⁷⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 317, 330.

¹⁷⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 400, 441, 510, 556, 559; II, 12, 110, 129, 187, 232, 553, 559; III 69, 124, 128, 206, 241, 242.

¹⁷⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III, 191, 327.

¹⁸⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III, 413, 507, 552, 593.

¹⁸¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IV, 34, 48,

¹⁸² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IV, 153, 210, 251, 316

¹⁸³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IV, 331.

¹⁸⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IV, 410, 520; V, 71, 75.

¹⁸⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 172, 173, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 194, 240, 247, 258, 281, 301, 303.

¹⁸⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VI, 19, 37, 38, 127.

¹⁸⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VI, 159, 171, 172, 258, 280,

¹⁸⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VI, 318, 389, 400, 456, 461, 467; VII, 11, 127, 207, 393, 401, 425.

¹⁸⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VIII, 10, 220.

¹⁹⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VIII, 326, 327, 330.

¹⁹¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX, 159.

¹⁹² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX, 245, 252.

¹⁹³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX, 289, 305, 307, 310, 312, 314, 316, 322, 325, 346, 348, 351, 353, 359, 360, 363, 366, 368, 373, 384, 388, 393, 420, 435, 483; X, 57, 95, 100.

¹⁹⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, X, 343.

¹⁹⁵ Mekhûl'ün fikhî konusunda belli bir konuyu inceleyen ve bu konularda detaylı bilgi için bkz., Nâsır Fahîru'l-Ferîdî, *Mekhûlu's-Şâmî ve Eseruhû fi'l-fikh*, Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü'l-Şerîati'l-Kanûn, Khîre, 1401/1981, 97-485; Muhammed Ravvâs Kala'cî, *Mevsû'atu Fıkhi Mekhûl ed-Dimaşkı*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 2009; Heyzâ' Ahmed el-Berekâtî, *Fıkhu'l-İmâm Mekhûl eş-Şâmî fi't-tahâreti ve's-salâti mukâranen bi-fıkhi'l-eimmeti'l-erbaa'*, Mekke, 1414/1993.

teşekkül sürecine de ışık tutmaktadır. Başka bir ifadeyle hadislerin belirli bâb başlıkları altında toplanması, daha sonra oluşacak fıkıh literatürünün sistematik konu tasnifine zemin hazırlamıştır. Böylece rivâyetler yalnızca nakledilen bilgiler olmaktan çıkmış; İslâm hukukunun teorik ve pratik düzenlemelerine kaynaklık eden normatif metinler hâline gelmiştir. Nitekim Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'inde Kitâbu'z-zekât/الزَّكَاةُ bölümünde bâbu'l-ḥayl/بَابُ الْحَيْلِ bab başlığında yer alan عَنْ أَبِي جَرِيحٍ، وَابْنِ جُرَيْجٍ، عَنِ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، وَابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرْسِهِ، وَلَا عَبْدِهِ صَدَقَةٌ» bu rivâyet; Müslim'in es-Sahih'inde Kitâbu'z-Zekât/الزَّكَاةُ bölümünün Bâbu Lâ Zekâte ale'l-müslim fi abdihi ve feresihi/عَبْدُهُ وَفَرَسِهِ bölümünde;¹⁹⁶ Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inin Kitâbu'z-Zekât/الزَّكَاةُ bölümünün Bâbu Sadakati'r-rakîk/بَابُ صَدَقَةِ الرَّقِيقِ bölümünde;¹⁹⁷ Nesâî'nin es-Sünen'inin Kitâbu'z-Zekât/الزَّكَاةُ bölümünün Zekātu'l-ḥayl/بَابُ زَكَاةِ الْحَيْلِ bölümünde;¹⁹⁸ İbn Ebî Şeybe'nin el-Musannefi'nin Kitâbu'z-Zekât/الزَّكَاةُ bölümünün Mâ Kâlû fi Zekâti'l-ḥayl/مَا قَالُوا فِي زَكَاةِ الْحَيْلِ bölümünde¹⁹⁹ aktarılmıştır. Ayrıca farklı isnadlarla Buhârî'nin es-Sahih'inde Kitâbu'z-Zekât/الزَّكَاةُ bölümünün Bâbu Leyse ale'l-muslimi fi feresihi sadakatün/بَابُ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرَسِهِ صَدَقَةُ SADAKATÜN bölümünde;²⁰⁰ Tirmîzi'nin es-Sünen'inde Kitâbu'z-Zekât/الزَّكَاةُ bölümünün Bâbu mâ câe Leyse fi'l-ḥayli ve'r-rakîki Sadakatün/بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ فِي الْحَيْلِ وَالرَّقِيقِ صَدَقَةُ SADAKATÜN bölümünde²⁰¹ nakledilmiştir.

Aynı rivâyetin farklı eserlerde benzer konu başlıkları altında düzenlenmesi, hadis tasnif sisteminin rivâyetleri belirli hukukî meselelerle ilişkilendirme işlevini açık biçimde göstermektedir. Bu durum, Mekhûl'ün rivâyetlerinin yalnızca bilgi aktarımı amacıyla değil, aynı zamanda belirli bir anlam ve normatif çerçeve içerisinde değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Özellikle onun rivâyetlerinin büyük ölçüde fūrū'-i fikh meseleleri etrafında yoğunlaşması, Mekhûl'ün ilmî yöneliminin amelî ve hukukî problemlere çözüm üretme merkezli olduğunu göstermektedir. Bu durum, “taharetten vasiyyete kadar bütün fıkıh konularını ihtiva eden Sünen” türü eserlerin ilk örneğini Kitâbu's-Sünen fi'l-Fıkh²⁰² adlı eserinin olması da, Mekhûl'ün rivâyetlerin bu doğrultuda olduğuna işaret etmektedir. Rivayetlerin tasnif edilmesiyle, onların hangi bağlamda ve ne amaçla kullanıldığını anlamak mümkün hale gelmiştir. Bu süreç, rivâyetlerin zamanla normatif bir dil kazanarak fikhî düzenlemelerin temel kaynaklarından biri hâline geldiğini göstermektedir. Hadislerin belirli kitap ve bâb başlıkları altında tasnif edilmesi, yalnızca rivâyet malzemesinin düzenlenmesini sağlamamış; aynı zamanda rivâyetlerin hangi hukukî mesele bağlamında anlaşılması gerektiğini de belirginleştirmiştir. Böylece rivâyetler, dağınık bilgi aktarımlarından çıkarılarak

¹⁹⁶ Müslim, "Zekât", 8.

¹⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 10.

¹⁹⁸ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen-i Nesâî*, Dâru'l-Marife li-Tab'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut 2007, "Zekât", 16.

¹⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, “Zekât”, 44.

²⁰⁰ Buhârî, “Zekât”, 45 (عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ) عَنْ عَزَّكَ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ يَسَارٍ، قَالَ: سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ، عَنْ عَزَّكَ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ) عَنْ عَزَّكَ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ يَسَارٍ، قَالَ: سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ، عَنْ عَزَّكَ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ)

(اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيْسَ عَلَيَّ الْمُسْلِمُ فِي فَرْسِهِ وَعُلَامِيهِ صَدَقَةٌ»

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ، وَخُثَيْمُ بْنُ عَمِيْلَانَ، قَالَا: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، وَشُعْبَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ ²⁰¹ Tirmîzî, “Zekât”, 9

(بْنِ يَسَارَ، عَنْ عَزَاكِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرْسِهِ، وَلَا فِي عَبْدِهِ صَدَقَةٌ»

²⁰² Bkz., İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 318.

sistematik bir ilmî yapı içerisinde yeniden yorumlanmış ve İslâm hukukunun teorik çerçevesine dâhil edilmiştir. Rivâyetlerin tasnif edilmesiyle birlikte hadisler, yalnızca nakledilen haberler olmaktan çıkmış; belirli meselelerin şer'î hükmünü açıklayan normatif metinler olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu durum, hadislerin hem teorik hem de amelî düzeyde hukuk üretim sürecindeki işlevini daha görünür hâle getirmiştir. Özellikle ibâdât, mu'âmelât ve ukûbât alanlarına dair rivâyetlerin konu merkezli biçimde düzenlenmesi, hadislerin doğrudan amel ve fetvâ ile ilişkilendirilmesini sağlamıştır. Böylece hadis malzemesi, yalnızca rivâyet aktarma amacı taşıyan bir bilgi birikimi değil; aynı zamanda dinî ve hukukî hayatı düzenleyen temel referans kaynaklarından biri hâline gelmiştir. Bu bağlamda Mekhûl ed-Dımaşkî gibi erken dönem muhaddis-fakihlerin rivâyetleri, İslâm hukuk düşüncesinin teşekkül sürecinde önemli bir işlev üstlenmiştir. Mekhûl'un özellikle fûrû'-i fıkıh meselelerine dair rivâyetleri, bireysel ibadetlerden toplumsal ilişkilere kadar geniş bir alanda dinî normların nasıl uygulanacağına dair yönlendirici bir çerçeve sunmaktadır. Nitekim onun rivâyetlerinin büyük ölçüde tahâret, salât, zekât, nikâh, talâk, büyü' ve diyât gibi amelî hükümlere yoğunlaşması, rivâyet faaliyetinin doğrudan toplumsal ihtiyaçlarla ilişkili olduğunu göstermektedir. Hadislerin mantıksal başlıklar altında formelleştirilmesi, rivâyetlerin bağımsız ve dağınık nakiller olmaktan çıkarılarak belirli hukukî sistematiğe içerisinde yeniden yapılandırılmasına katkı sağlamıştır. Böylece rivâyetler, hem fikhî meselelerin teorik temellerini güçlendirmiş hem de İslâm hukukunun sistematik bir disiplin hâline gelme sürecine önemli katkıda bulunmuştur. Özellikle Musannef, Muvatta', Sünen ve Câmi' türü eserlerde uygulanan tasnif yöntemi, hadislerin belirli konu başlıkları altında toplanarak hukukî düşüncenin kurucu unsurlarından biri hâline gelmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Mekhûl'un rivâyetleri, yalnızca hadis tarihinin bir parçası olarak değil; aynı zamanda erken dönem İslâm hukuk düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan normatif bir bilgi alanı içerisinde değerlendirilmelidir. Bu rivâyetler, fikhî söylem ile toplumsal ihtiyaçlar arasındaki ilişkiyi somutlaştırmakta; hadislerin hem teorik hukuk anlayışına hem de amelî uygulamalara nasıl yön verdiğini göstermektedir. Bu yönüyle Mekhûl ed-Dımaşkî'nin rivâyetleri, hadislerin normatifleşme ve sistematiğe sürecini takip edebilmek açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Sonuç

İslâm toplumunun erken döneminde teşekkül eden hadis ilmi, yalnızca rivâyetlerin sıhhatini tespitiye yönelik teknik bir disiplin değil; aynı zamanda dinî, hukukî, ahlâkî ve toplumsal hayatı düzenleyen çok yönlü bir bilgi sistemi niteliği taşımaktaydı. Hadis ilminin bu erken safhadaki işlevi, Müslüman toplumun dinî kimliğinin şekillenmesinde ve sosyal düzenin korunmasında belirleyici bir rol üstlenmiştir. İbadet hayatını düzenleyen amelî hükümler ile toplumsal ilişkileri belirleyen ahlâkî ve hukukî normlar büyük ölçüde hadis rivâyetleri üzerinden temellendirilmiş; bu sebeple rivâyetlerin güvenilirliği ve toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilirliği erken dönem ilmî çevrelerinde merkezi bir önem kazanmıştır. Bu dönemde hadis ilmi, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde güvenilir bilgi akışını sağlamak amacıyla, rivâyetlerin isnadını ve metnini değerlendiren bir sistem geliştirdi. Ancak hicrî ilk asırlarda bu sistem, sonraki muhaddislerin ortaya koyduğu katı usûl kaidelerine henüz tam anlamıyla sahip değildi. Rivâyetlerin değerlendirilmesinde daha esnek bir

yaklaşım benimsenmekte; râvî güvenilirliği, rivâyetin meşhurluğu, amelî karşılığı ve ilmî çevrelerdeki kabul durumu gibi unsurlar ön planda tutulmaktaydı. Bu esnek yapı, bir taraftan hadislerin daha kolay nakledilmesini sağlarken diğer taraftan hızla genişleyen İslâm toplumunun karşı karşıya kaldığı dinî, hukukî ve sosyal problemlere daha pratik çözümler üretilmesine imkân tanımıştır.

Hadis ilminin işlevselliği, dönemin toplumsal ve siyasal şartlarıyla da yakından ilişkilidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Müslümanlar arasında ortaya çıkan çeşitli siyasi ve itikadi ihtilaflar, hadislerin doğru bir şekilde nakledilmesi ve bu rivayetlerin toplumu birleştirici bir rol oynaması ihtiyacını artırdı. Bu bağlamda hadis ilmi, sadece bir rivayet doğrulama aracı değil, aynı zamanda toplumu bir arada tutan ve düzenleyen bir unsur haline geldi. Rivayetlerin yalnızca teorik bir bilgi değil, aynı zamanda pratik bir rehber olarak kullanılması, hadislerin işlevselliğini daha da artırdı. Hadislerin toplumsal işlevselliği, özellikle erken dönemde mürsel rivayetler gibi esnek nakil yöntemleriyle daha belirgin hale gelmiştir. Mürsel rivayetler, isnadın eksik veya tam belirtilmediği rivayetler olarak, isnad zincirine sıkı sıkıya bağlı olmayan ancak içeriği itibarıyla bazı râvilerin rivâyetleri bağlamında güvenilir kabul edilen bir yöntemdi. Bu tür rivayetler, özellikle fıkıh ilminde pratik hükümlerin çıkarılmasında önemli bir role sahipti. Rivayetlerin isnadı tam olmasa da, onların toplumsal faydası ve muhtevastaki doğruluk, bu rivayetlerin kabulünü kolaylaştırmıştır. İslam toplumunun erken döneminde hadislerin işlevselliği, sadece dini bir rehberlik sunmakla sınırlı kalmamış, aynı zamanda hukuki sistemin inşasında ve ahlaki normların toplumda yerleşmesinde de etkili olmuştur. Hadisler, bireysel davranışları yönlendiren birer referans noktası olduğu kadar, toplumsal düzenin sağlanmasında da vazgeçilmez bir araç haline gelmiştir. Bu süreçte hadis ilmi, yalnızca rivayetlerin geçmişe dönük bir kaydı değil, aynı zamanda bu rivayetlerin toplumun o anki ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yorumlanması ve uygulanmasını sağlayan bir ilim dalı olarak işlev görmüştür.

Hicri ilk asırlarda hadis naklinde kullanılan irsâl yöntemi, dönemin rivayet pratikleri ve ilmî ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde önemli bir işlev üstlenmiştir. İrsâl, özellikle isnad zincirinde bir veya daha fazla ravi atlanarak rivayetin aktarılması anlamına gelir ve bu yöntem, hadis ilminin erken döneminde ilmî ve pratik bir çözüm olarak benimsenmiştir. Rivayetlerin doğruluğundan çok, muhtevastının anlamına ve toplumsal işlevine odaklanılan bu dönemde, irsâl yöntemi çeşitli gerekçelerle sıkça başvurulan bir yöntem haline gelmiştir. İrsâl yönteminin tercih edilmesinin temel nedenlerinden biri, ders meclislerinde rivayetlerin daha etkili bir şekilde aktarılmasını sağlamasıdır. Bu meclislerde, isnad detaylarına uzun süre ayrılmaksızın doğrudan rivayetlerin yorumlarına ve fikhî hükümlerine odaklanma ihtiyacı, irsâl yönteminin pratik bir çözüm olarak kullanılmasını kolaylaştırmıştır. Bu durum, özellikle fıkhu'l-hadis meclislerinde belirgin hale gelmiştir. Dinleyicilerin dikkatini isnad zincirlerinin detaylarından ziyade rivayetlerin içerdiği dini ve ahlaki hükümlere yönlendirme amacı, irsâl yönteminin işlevselliğini artırmıştır. Bu bağlamda, Mekhûl ed-Dımeşkî ve Hasan-ı Basrî gibi isimler, mürsel rivayetlerin yaygınlaşmasında öncü olmuşlardır. Mekhûl ed-Dımeşkî, özellikle Şam bölgesinde hadislerin pratik bir şekilde naklini sağlayarak, irsâl yönteminin etkin bir uygulayıcısı olarak öne çıkmıştır. Aynı şekilde, Hasan-ı Basrî de Basra'daki ilmî meclislerinde bu yöntemi sıklıkla kullanarak, rivayetlerin dinleyiciler üzerindeki etkisini artırmayı başarmıştır. Her iki isim de isnad zincirlerinin

detaylı bir şekilde aktarılmasından ziyade, rivayetlerin muhtevasına odaklanarak, mürsel rivayetlerin güvenilirlik algısını güçlendirmiştir. İrsâl yöntemi, ayrıca hadis rivayetinin hızla yayıldığı ve isnad sisteminin henüz tam anlamıyla yerleşmediği erken dönemlerde, bilgiyi daha geniş bir kitleye ulaştırma amacıyla da tercih edilmiştir. Bu dönemde, hadislerin toplumsal işlevselliği ve dini-hukuki hayatta oynadığı rol, isnad zincirlerine kıyasla daha ön planda tutulmuştur. Mürsel rivayetlerin, özellikle fıkıh ilminde hüküm çıkarmada pratik bir araç olarak görülmesi, bu yöntemin yaygınlığını artıran bir diğer etkidir.

Mekhûl ed-Dımeşkî'nin *el-Musannef*'te yer alan mürsel rivayetlerinin oranı, onun rivayet tarzının büyük ölçüde irsâl yöntemine dayandığını açıkça ortaya koymaktadır. Mekhûl, hadislerin aktarılmasında irsâl yöntemini tercih ederek, özellikle belirli rivayetleri güvenilir râvilerden doğrudan nakletme eğiliminde olmuştur. Bu yöntem, sadece rivayetlerin içeriğine odaklanmayı kolaylaştırmakla kalmamış, aynı zamanda dönemin ilmî ve toplumsal koşullarına da uygun bir çözüm sunmuştur. İrsâl yönteminin kullanılması, birkaç önemli gerekçeye dayanmaktadır. İlk olarak, rivayetlerin güvenilir râvilerden yaygın bir şekilde naklediliyor olması, isnadın zaten meclislerde bilinir olmasını sağlamıştır. Böylece, rivayetlerin doğruluğuna dair herhangi bir şüphe bulunmaması durumunda, isnadın açıkça zikredilmesine gerek duyulmamıştır. İkinci olarak, o dönemde hadis nakliyle ilgilenen meclislerde, isnadın detaylarına girmeksizin rivayetlerin özüne odaklanmak yaygın bir uygulama olmuştur. Bu pratik, özellikle ilmî meclislerin ve ders halkalarının zaman darlığı ve etkinlik gereksinimleri göz önüne alındığında, büyük bir kolaylık sağlamıştır. Ancak, irsâlin bir diğer önemli gerekçesi de siyasî baskıların etkisiyle ilgilidir. Özellikle Emevîler dönemi, hadis rivayetlerinin ve isnadlarının üzerine ciddi bir siyasî denetim koyan bir dönem olarak tarihe geçmiştir. Bu baskılar, hadis nakli ve rivayetlerine olan yaklaşımı doğrudan etkilemiş ve isnadların açıkça zikredilmesini zorlaştırmıştır. Siyasî iktidarın, özellikle rivayet edilen hadislerin iktidara zarar verebileceği veya mevcut siyasî durumu sorgulayabilecek nitelikte olabileceği endişesiyle, râvilerin ve hadis nakilcilerinin, isimleri anmaktan kaçındıkları bir ortam doğmuştur. Mekhûl ed-Dımeşkî'nin *el-Musannef*'teki mürsel rivayetlerin oranı, dönemin ilmî ve siyasî şartlarıyla doğrudan ilişkilidir. İrsâl yönteminin yaygın kullanımı, sadece ilmî bir tercih olmanın ötesinde, dönemin toplumsal ve siyasî baskılarının etkisiyle şekillenmiştir. Bu, hadis rivayetlerinin sadece dini bir içeriğe sahip olmadığını, aynı zamanda dönemin toplumsal ve siyasî koşullarının da şekillendirdiği bir pratik haline geldiğini göstermektedir.

Mekhûl ed-Dımeşkî'nin rivayetlerinin mâhiyeti, onun hadis ilmindeki yaklaşımını anlamak açısından büyük bir öneme sahiptir. Özellikle rivayetlerin içerik olarak taşıdığı fikhî hükümler ve dini anlamlar, dönemin ilmî meclislerinde tartışılan ve incelenen başlıca konular arasında yer almaktadır. Bu rivayetler, sadece dini bilgilerin aktarılmasında değil, aynı zamanda bu bilgilerin uygulamalı fikhî açıdan nasıl ele alınması gerektiği konusunda da bir referans kaynağı olmuştur. Mekhûl ed-Dımeşkî'nin rivayetlerinde yer alan fikhî hükümler, dönemin hadis ilmi ile fıkıh ilmi arasındaki etkileşimini net bir şekilde gözler önüne sermektedir. Hadislerin sadece dini bir bilgi kaynağı olarak değil, aynı zamanda günlük hayatın pratiklerine nasıl uygulanacağına dair hükümler sunduğu görülmektedir. Mekhûl ed-Dımeşkî'nin

rivayetlerinde yer alan bu fikhî hükümler, özellikle dinî topluluğun günlük yaşamındaki uygulamalar ve sosyal düzen ile doğrudan ilişkilidir. Bu durum, o dönemin ilmî meclislerinde hadislerin sadece metin olarak değil, aynı zamanda uygulamaya yönelik bir analizle ele alındığını ve rivayetlerin dinî hükümlerin şekillendirilmesinde nasıl bir rol oynadığını göstermektedir. Fikhî boyutların ön plana çıkması, aynı zamanda hadislerin yorumlanmasına dair geniş bir tartışma alanının oluşmasına neden olmuştur. Mekhûl ed-Dımeşkî'nin rivayetlerinin, fıkıh ilminde daha derinlemesine bir incelemeye tabi tutulması, o dönemdeki âlimlerin hadislerin içeriklerinin doğru bir şekilde anlaşılmasına yönelik çabalarını ortaya koymaktadır. Rivayetlerin anlaşılması, sadece kelimelerin ve ifadelerin doğru aktarılmasıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda bu ifadelerin hukuki bağlamda nasıl yorumlanması gerektiği de tartışılmıştır. Bu bağlamda, Mekhûl ed-Dımeşkî'nin rivayetleri, hadis ilminde bir yöntem ve anlayış geliştiren âlimlerin düşünce dünyasını yansıtmaktadır. Fikhî ve ilmî açıdan ele alındığında, bu rivayetler, hem hadislerin nasıl doğru bir şekilde yorumlanması gerektiğini hem de dinî hükümlerin toplumsal hayatta nasıl tatbik edileceğini ortaya koyan önemli bir kaynak olmuştur. Hadislerin fikhî yönleri ve yorumları üzerine yapılan tartışmalar, hadis ilmi ve fıkıh ilmi arasındaki etkileşimi vurgulamış ve bu iki alanın birbirini nasıl şekillendirdiğini göstermiştir.

Sonuç olarak, hicri ilk dönemlerde hadis ilminin kendine has dinamikleri ve ihtiyaçları, irsâl yönteminin pratik bir çözüm olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hadislerin güvenilir bir şekilde aktarılmasının önemi, o dönemde hem ilmî çevrelerde hem de toplumsal düzeyde büyük bir yer tutuyordu. Ancak, hadislere dair güvenli bir aktarma yöntemi olan irsâl, sadece bilimsel bir gerekçe ile ortaya çıkmamıştır. Aynı zamanda dönemin toplumsal, kültürel ve siyasal koşulları da bu yöntemin etkin bir şekilde kullanılmasına yol açmıştır. Özellikle siyasî baskılar, hâkim olan politik ortamın etkisiyle, hadis rivayetlerinin aktarılmasında irsâl yöntemini bir korunma stratejisi olarak kullanmayı gerekli kılmıştır. İrsâl yöntemi, hadis ilmi ile fıkıh ilmi arasındaki sıkı ilişkiyi ve ilmî meclislerin dinamiklerini anlamak açısından son derece önemli veriler sunmaktadır. Bu yöntemin, fıkıh meclislerinde rivayetlerin hükümlerine ve anlamlarına odaklanılmasını kolaylaştırması, ilmî çalışmaların verimliliği açısından önemli bir katkı sağlamıştır. Ayrıca, bu yöntemin siyasi baskılara ve sosyal farklılıklara rağmen etkili bir şekilde kullanılması, hadis ilmindeki pratiklerin sadece ilmî değil, aynı zamanda sosyal ve politik bağlamlarda da şekillendiğini göstermektedir. Bu bağlamda, irsâl yöntemi hadis ilminin erken dönem pratiğinin anlaşılmasında tarihsel, sosyal ve ilmî bir köprü işlevi görmektedir. Özellikle bu yöntemin nasıl uygulandığı, dönemin şartlarının ve gerekçelerinin hadis aktarımını nasıl şekillendirdiği, hadis ilmindeki gelişmeleri daha geniş bir çerçevede anlamamıza olanak sağlamaktadır. Günümüzde hadis çalışmaları, bu erken dönem pratiği üzerinden daha kapsamlı bir şekilde ele alındığında, tarihsel, sosyal ve ilmî boyutların bir arada düşünülmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. İrsâl yönteminin eleştirel ve pragmatik boyutları, modern hadis çalışmalarına da önemli bir perspektif kazandırmakta, bu alanın daha derinlikli bir şekilde incelenmesine olanak sunmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San‘ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A‘zamî, I-XII, Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983
- Âccurî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âccurî el-Bağdâdî, *eş-Şerî‘a*, (thk., Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dümeycî), I-V, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1420/1999
- Ahmad Sa‘d Ömer Sâlim, “Suâlâtü't-tâbiîn li-Âişe-Ümmü'l-mü'minîn (Yüksek Lisans Tezi)”, *el-Câmiatü'l-Ürdüniyye Külliyyetü'd-Dirâseti'l-Ulyâ*, Ammân, 2013
- Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma‘rifetü'r-ricâl (Abdullah)*, I-IV, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, Riyad: Dâru'l-Hâni, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-L, thk. Şuayb el-Arnâvût vd., Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Âşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti: Tahammül Nakil ve Tenkîdler*, Akyok Neşriyat, İzmir, 1981.
- Âşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti: Tahammül Nakil ve Tenkîdler*, Akyok Neşriyat, İzmir, 1981
- Aydemir, Halis, “Hadis Rivâyet Sisteminde Râvî Modelleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 2007, cilt: V, sayı: 1, ss. 85-100.
- Berekâtî, Heyza Nâsır Ahmed, *Fıkhu'l-İmam Mekhûl eş-Şâmî fi't-tahareti ve's-Salâti mukârinen bi fikhü'l-eimmeti'l-erbaa'*, Mekke, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1414/1993
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mafûzurrahman es-Selefî, I-XV, Riyad: Dâru Taybe, 1985
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-Mü'telif ve'l-Muhtelif*, thk., Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir, I-IV, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1406/1986
- Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, thk., Şuayb Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş‘as es-Sicistânî, *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvud es-Sicistânî fi ma‘rifeti'r-ricâl ve cerhihim ve ta‘dilihim (Âcurrî)*, thk. Abdülalîm el-Bestevî, I-II, Beyrut: Mektebetü Dâru'l-İstikâme, 1997.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Ebû Zür‘a ed-Dimaşkî, Abdurrahmân b. Amr, *Târîhu Ebî Zür‘a ed-Dimaşkî*, thk. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kûcânî, Dimaşk: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980.

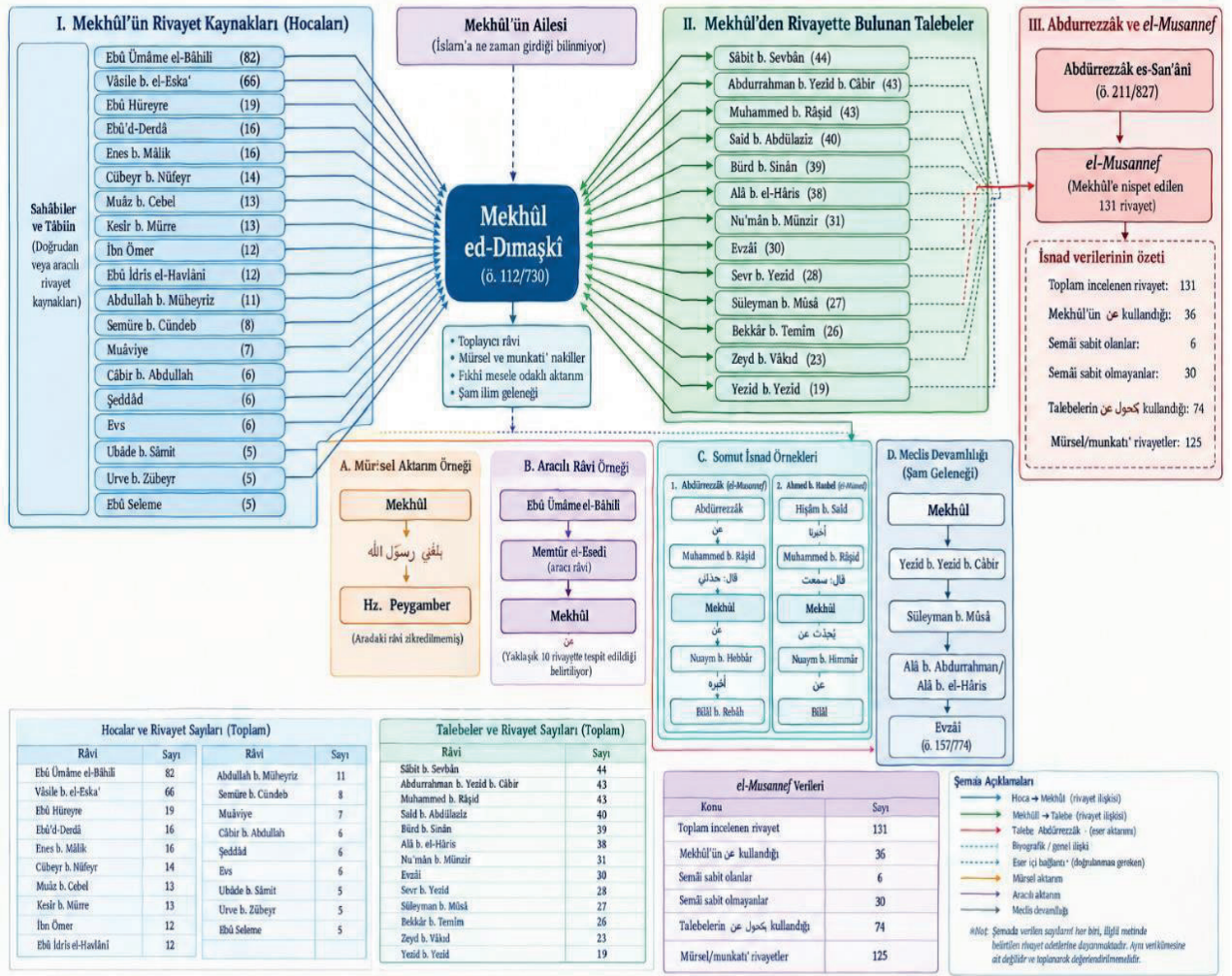
- el-Alâî, Salahaddîn Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî b. Abdullah ed-Dımaşkî el-Alâî, *Câmi' u't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsîl*, thk., Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Âlemü'l-kütüb, Beyrût, 1986.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsa, *et-Târîhu'l-kebîr*, I-IX, thk. Muhammed Abdülmûid Hân, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1362.
- el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, I-IV, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410.
- el-Gavri, Seyyid Abdulmacid, *Medresetü'l-hadîs fî bilâdi's-Şâm*, Daru İbn Kesir, Dımaşk-Beyrut, 2020,
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân, I-II, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983
- el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelbi, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 2013.
- el-Makdîsî, Abdülgânî b. Abdülvâhid, *el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk., Şâdi b. Muhammed b. Sâlim, I-IX, Hey'etü'l-Âmetü li-Kur'ânî ve's-Sünne, Kuveyt 2016.
- el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- en-Nevevi, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1940.
- Gülünay, Abdulkadir, “Mekhûl ed-Dımeşkî'nin Mürsel Rivâyetlerinin Tahlili”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı*, Samsun, 2023.
- Hallaq, Wael B., “From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation”, *Islamic Law and Society*, VIII, 1 (Şubat 2001), 1-26.
- Hamza Abdullah el-Melibârî, *Ulûmü'l-hadis: fî dav'i tatbikâti'l-muhaddisîne'n-nukkâd*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003.
- Hızır Yağcı “Mu'an'an Hadîsin İttisâli ve 'an Sîgasının Senedde Kullanım Şekli”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2020, c. XVIII, sy. 2, ss. 97-112.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, I-IX, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.,
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Târîhu Dımaşk*, I-LXXX, thk. Ömer b. Garâme, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995,

- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1952.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed b. Züheyr b. Harb, *et-Târihu'l-kebîr* (es-sifrû's-sânî), I-II, thk. Salâh Fethî Helel, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2006
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, el-Musannef, I-XXVI, Cidde: Dâru'l-Kıbleti's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hibban, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-sikât*, I-X, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*, thk. Mecdî b. Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*, I-II, thk., Hemmâm Abdurrahîm Saîd, Mektebetü'l-menâr, Ürdün, 1987,
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, IVIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ta'lik; İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- İbrâhim b. Abdullah el-Lâhin, *el-ittisâl ve'l-inkitâ'*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2012.
- Kaya, Eyyup Said, "Mekhûl b. Ebû Muslim", *DÎA*, XXVIII, 552.
- Kuzudişli, Bekir, *Hadis Rivâyetinde Bağlam: Sebebü İrâdi'l-hadîs*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020.
- Kuzudişli, Bekir, *Hadis Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2023.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, thk., Muhammed Mustafa A'zamî, I-VIII, Müessesetü Zâyid b. Sultan Alî Nehyan li'l-A'mali'l-Hayrât ve'l-İnsaniyye, Abudabi 2004.
- Moğultây, Ebû 'Abdullâh Moğultây b. Kılıc el-Bekcerî, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (nşr. Ebû 'Abdurrahmân 'Âdil b. Muhammed, Ebû Muhammed 'Usâme b. İbrâhîm), I-XII, el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, thk. Hâlid el-Avvâd, Dâru'n-Nevâdir, Dimaşk, 2008.
- Muhammed Ravvâs Kala'cî, *Mevsû'atu Fıkhı Mekhûl ed-Dimaşkî*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 2009; Heyzâ' Ahmed el-Berekâti, *Fıkhü'l-İmâm Mekhûl eş-Şâmî fî't-tahâreti ve's-salâti mukâranen bi-fıkhı'l-eimmeti'l-erbaa'*, Mekke, 1414/1993.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmi'u's-sahîh, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

- Nâsır Fahîru'l-Ferîdî, *Mekhûlu's-Şâmî ve Eseruhû fî'l-fikh*, Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü'l-Şerîati'l-Kanûn, Khire, 1401/1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen-i Nesâî*, Dâru'l-Marife li-Tab'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut 2007.
- Ömer Abdülazîz Abdullah Cugbeyr, *el-Hasan el-Basrî ve Hadîsuhu'l-mürsel*, Dâru'l-beşîr, Amman, 1992.
- Özen, Şükrü, "İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar)", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 1995.
- Özkan, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul 2006.
- Sami Önler, "Mekhûl ed-Dimeşkî ve Kitâbu's-Sünen fî'l-Fikh Adlı Eseri", *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya, 2012.
- Seyyid Abdülmâcid el-Ğavrî, *Medresetü'l-hadîs fî Bilâdi's-Şâm: fî'l-karni'l-evvel ve's-sânîyi'l-hicreyeyn ruvvâduhâ'l-evâil ve hasâisuhâ'l-ilmiyye*, Dâru İbn Kesî, Dimaşk, 1442/2020.
- Şemseddin İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü 'ulemâi'l-Hadîs*, Ekrem el-Bûşî, thk., İbrâhim ez-Zeybek, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996
- Şerif Hâtim el-Avnî, *el-Menhecü'l-mukterah li-fehmi'l-mustalah*, Dâru'l-Hicre, Riyâd, 1996.
- Şerif Hâtim el-Avnî, *el-Mürselü'l-hafî ve alâkatuhu bi't-tedlîs: dirâse nazariyye ve tatbikiyye alâ' merviiyyât-ı el-Hasan el-Basrî*, I-IV, Dâru'l-Hicre, Riyâd, 1997.
- Tatlı, Mustafa, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2021.
- Tirmizi, Muhammed b. İsâ, *Câmiu't-Tirmizî (Sünen-i Tirmizî)*, I- VI, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Ulu, Arif, "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnein Traihi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, cilt XII, sayı 1, ss., 119-166.
- Ulu, Arif, "Önceleri İsnaddan Sormazlardı... Rivâyetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı 36, ss., 19-46.
- Yahya b. Maîn, Ebû Zekerîyya Yahya b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *et-Târîh (Dûrî)*, nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf, I-IV, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1399/1979
- ez-Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd, I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985

ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî et-Türkmânî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-meşâhiri'l-alâm*, nşr, Ömer Abdüsselâm et-Tedmîri, I-XXXVII, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Beyrût, 1413/1993.

Ek-I: Mekhûl ed-Dımaşkî Rivayet Şeması



BÖLÜM 5

KLASİK SÜNNÎ TEOLOJİDE “FE-İN KÎLE-KULNÂ” DİYALOGLARININ EPİSTEMİK İŞLEVİ

Berat SARIKAYA¹

¹ Prof. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam Bilim Dalı, beratsarikaya@gumushane.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3308-6184

Giriş

İslam düşünce tarihinde delillere dayalı savunma argümanları en çok klasik kelimelerinde bulunmaktadır. Bu metinler ağırlıklı olarak Allah'ın sıfatları, âlemin hudûsu, insan fiilleri, peygamberlik ve ahiret gibi doktrinel konular üzerinden incelenmiştir. Bu şekilde okumak, kelimeler düşünürlerinin savunduğu görüşlerle birlikte çeşitli ekollerin teorik farklarını da ön plana çıkarır. Ancak bu okuma bir adım daha ileri götürülerek, metinlerin fikirleri nasıl çerçevelediği hususu da araştırılabilir. Klasik kelâmın birçok metninde, müellif tarafından doğrusal olmayan biçimde ve ters sırayla savunulan fikirler yer alır. Yazar görüşünü belirtir, “fe-in kîle” (فإن قيل) veya “kîle” (قيل) ifadeleriyle bir itirazı ifade eder (şayet denilirse) ve ardından “kulnâ” (قلنا) veya “kultu” (قلت) (derim/deriz) gibi ifadelerle veya benzer ifadelerle yanıtlar sunar. Böyle durumlarda metinde, bir muhatapla kelimesi kelimesine bir tartışma özetleniyor olabilir. Ancak müellifin, bir itirazı simüle ederek onu, tezini savunmak için kurmuş olması da mümkündür. Bu süreçte müellif, okuyucunun ideal bir muhalif muhatap hayal etmesine yardımcı olacak varsayımsal bir muhatapı, savunmasına katkı sağlayacak nitelikte kurgulamış olabilir.

İnanç konularını aklî delillerle temellendirme ile şüphe ve itirazları giderme Kelâm'ın gayesine yönelik tanımının temel iki unsurudur. Bu anlamda bir tezin savunulması hem kanıt üretimini hem de muhalefet iddialarının reddedilmesini kapsar ve böylece iki yönlü bir yapıya sahiptir. Erken dönem kelâmının “konuşma” ve “tartışma” ile olan ilişkisi ve belirli konular üzerine akılcı söylem pratikleri de bu düşünceyi destekler (Abdel Haleem, 1996, s. 71-72). Ancak çağdaş çalışmalarda diyalog biçimi genelde kelâmın diyaloga dayalı doğasının bir göstergesi olarak alınmıştır ve “kîle-kulnâ” ikilisinin bir argüman yapısı için ne ifade ettiği konusu araştırmacıların ilgisini çekmemiştir. Oysa bir itiraz yapıldıktan sonra, yeni bir fikir veya kavramsal ayırım formüle ediliyor, bir iddia kesinleştiriliyor, bir öncül açık hale getiriliyor ya da kanıtın biçimi değişiyorsa artık sadece üslup konuşmak yetersiz kalır.

Çalışmamız temel olarak, klasik kelimelerinde diyalojik yapıların rolü nedir? Özellikle metinlerde “fe-in kîle / kîle / kulnâ” gibi yapılar gerçekten yazım tarzı mı yoksa kelimeler bilginin üretilmesinde kurucu bir işlev mi olduğu üzerinde duracaktır. Ana araştırma sorusu dört alt soru ile birlikte sunulmuştur: Metin eleştirisi ilk tezin kavramsal içeriğini veya gerekçelendirme türünü değiştirecek mi? Karşı tarafın karşıt söylemi, tarihî bir mezhep veya düşünürü mü temsil ediyor yoksa temsil yazar tarafından mı inşa ediliyor? Farklı kelimeler itirazı nasıl ele almış ve hangi tür yanıt stratejileri kullanmışlar? Diyalojik bir yapının kurucu

işlevini ayırt etmek için hangi standartlar uygun olur. Kurucu işlev, retorik ve pedagojik işlevlerden nasıl ayrılır?

Çalışma, kendi başına “kîle-kulnâ” biçiminin kurucu bir yöntem olarak kabul edilemeyeceğini savunur. Ancak bazı hallerde itiraz, argümanın gerekçelendirme mimarisinin özlü bir parçasını oluşturur. Bunu ifade etmek için “*kurucu itiraz*” kavramı önerilmektedir. Üzerine delil inşa edilen bir “kîle” formu, metinden çıkarıldığında savunulan tez yapısal olarak gerekçelendirmede, kavramsal izahta ya da muhalif görüşlere karşı dayanıklılığında önemli derecede bir kayba uğruyorsa “kîle-kulnâ” formunun kurucu nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmanın amacı da buradan hareketle, biçimsel bir kalıba mutlaklık kazandırmak değil, kelama farklı işlevleri yakalayan kuramsal bir araç sunmaktır.

Çalışma iki bakımdan mevcut literatürde yenilik yapmayı hedeflemektedir. Kelamdaki birbiri ardına gelen doktrinlerin tarihçesini izlemek yerine, farklı delil üretme pratiklerinin tarihine odaklanmaktadır. Yani kelamdaki doktrinlerin bir ardışıklık olarak ele alınması yerine, iddiaların savunulduğu çeşitli tekniklere ilgi göstermektedir. Ayrıca bazı durumlarda karşı ses sadece yanıt gerektiren karşı görüş olmayıp yazarın metodolojik kesinliğini artırmak için bir araç olabilir. Bu nedenle çalışmada, yazarın gerçekte var olmayan bir “*hayalî muhatap*” ile etkileşimde bulunduğu durumları yakalamak için daha kapsayıcı bir terim olan “*metinsel muhatap*” kavramı tercih edilmiştir.

Çalışma, klasik Sünnî-Eş’arî kelam geleneğinin üç önemli siması üzerine odaklanmaktadır: Abdülmelik el-Cüveynî (v. 1085), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (v. 1111) ve Fahreddin er-Râzî (v. 1210). Bu kelimcilerin seçilmesi, kronolojik bir sürekliliği temsil etmeleri ve eserlerinde diyaloglu tartışma biçimlerine yoğun bir şekilde yer vermeleri nedeniyledir. Kelam tarihinin farklı evrelerinde tartışmanın işlevini anlamak için Cüveynî’nin *el-İrşâd*’ı, Gazzâlî’nin *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*’ı ve Râzî’nin *el-Muhassal*’ına başvurmak yeterli olacaktır. Elbette bu seçki, kelamdaki tüm klasik dönemi kapsamak iddiası taşımamaktadır. Mu’tezilî, Mâtürîdî ve Eş’arî kelam gelenekleri üzerine araştırma yapmak ayrı bir çalışmayı gerektirir. Yukarıda belirtilen sınırlılıklar çalışmanın sonuçlarını doğrudan etkiler ve daha kapsamlı bir çerçevede ele alınmalıdır.

1. Kavramsal ve Teorik Çerçeve: Diyalojik Biçim, Cedel ve Argüman

1.1. Diyalojik Biçimin Üç Düzeyi

Tartışmalı karakteri, kelamın tarihsel oluşumundan bugüne temel özelliklerinden biridir. “Kelam” teriminin etimolojisiyle ilgili farklı teoriler vardır. Ancak hepsi konuşma ve tartışma ile bağlantıya işaret eder (Abdel Haleem, 1996, s. 71-75). Münazara, diyalektik ve şerh geleneği, benzer dil kalıplarını birbirinden farklı gayelerle kullanabilir. Bu yüzden “fe-in kîle-kulnâ” yapısının kullanıldığı her yerde bilgi üretiminin olduğunu iddia etmek, aşırı bir metodolojik genelleme olabilir.

Çalışmada diyalojik biçimin üç düzeyi betimlenmiştir. Birincisi “*retorik işlev*”dir. Önceden bitmiş bir argümanı, daha ikna edici hâle getirmek için müellif tartışma üreten bir ses ihdas etmiş olabilir. Bu durumda itiraz ortadan kalksa da argümanın mantıksal yapısı aynı kalır. İkincisi “*didaktik işlev*”dir. Müellif, okuyucunun anlama düzeyine ve muhtemelen soracağı sorulara dayanarak ara bir soru formüle eder ve yanıtı sunar. Yanıtın işlevi kuramı geliştirmek değil açıklamaktır. Üçüncü düzey, “*kurucu işlev*”dir. Muhatabın itirazı, ilk tezin yetersizliğini ortaya koyarak tartışmaya açılım kazandırır. Yanıt, ilk tezin öncülünü değiştirme veya onu sınırlama yoluyla yeni bir delil stratejisi üretir. Kurucu işlevin belirlenmesi, yalnızca metnin biçimine değil, itiraz öncesi ve sonrası argümanın durumunun karşılaştırılmasına dayanır.

1.2. Metinsel Muhatabın Statüsü

Diyalojik formda “muhatabın statüsü” durumunun da tespit edilmesi gerekir. Klasik bir metinde, “birisi derse ki...”yle başlayan itirazın, mutlaka bir birey tarafından ifade edilmiş olması gerekmez. Bazen itiraz açıkça Mu’tezile, Kerrâmiyye, Felâsife veya başka bir gruba yöneliktir. Bazı zamanlarda itiraz bir isim belirtilmeksizin yapılır. Bazen de müellifin kendi ilkeleriyle kurabileceği en güçlü itiraz olabilir. Böylece *metinsel muhatap* en az dört gruba ayrılabilir.

a. Tarihsel olarak adlandırılan muhatap: Bu durumda müellif açıkça mezhep, kişi veya grubu adlarıyla belirtir. Bu tür, doktrin düşünce tarihinde tanımlanması en kolay olanıdır. Ancak müellifin ifade ettiği tarihsel görüşlerin, tarihsel kaynağa uygunluğunun incelenmesi gerekir.

b. Mezhep-ismi olmayan anonim muhatap: Bu durumda itiraz belirli bir geleneğe yöneliktir, ancak isim verilmez.

c. Varsayımsal muhatap: Hiçbir isim geçmez ancak itiraz belirli bir konu hakkında olası olumsuz bir konumu ifade eder.

d. İçsel-eleştirel muhatap: Bu tür *hayalî muhataba* benzer, ancak itiraz müellifin kabul ettiği ilkelere özgü içsel bir problemi dile getirir.

Son tür özellikle önemlidir. Çünkü müellif kendi varsayımlarından ürettiği karşı-ses kurabilir. “Hayalî muhatap” terimi bu durumda yeterli değildir, zira hayalî sözcüğü, belirli bir ölçüde itirazın keyfi ya da uydurma olduğu izlenimi verebilir. Ancak gerçek bir kişiye karşılık gelmiyor olsa bile, hayalî bir muhatap mantıksal anlamda gerçek bir problemi temsil edebilir. İtirazın metin içindeki işlevinin ontolojik durumuyla ilgili önceden yargıda bulunmadan belirlemek için “metinsel muhatap” terimi daha uygundur.

1.3. Kurucu İtiraza Dönüşüm Mekanizmaları

Kurucu itiraz kavramını daha ileri araştırmalar için kullanılabilir kılmak adına, dönüşüm mekanizmalarının daha ayrıntılı olarak açıklanması gerekmektedir. Dönüşüm mekanizmaları, bir itirazın bir argüman üzerinde nasıl çalıştığına ve ne tür değişiklikler yarattığına ilişkin sınıflandırmayı ifade eder.

a. Anlatıma dayalı semantik çözümleme. Başlangıç tezinde sunulan bir kavrama yönelik meydan okumaya yanıt olarak, kavramın çeşitli olası anlamlarından biriyle ilişkilendirilir ve iddianın savunduğu anlam belirlenir. “Bu ifadeyle kastedilen buysa kabul ederiz, şuyasa reddederiz” demek, bir tartışma yöntemi değildir. Aksine bu yanıtlar kuramsal sözlük dairesinin anlam alanını belirler. Böylece bir kavramın anlam alanı bölünür ve ileride argümanı dile getirmek için daha kesin bir terminoloji kullanıma uygun hale gelir.

b. Varsayımları açığa vurma. Teze yönelik bazı meydan okumalar, müellifin başlangıç tezinde açıkça ifade etmediği ancak sunulan delilin geçerliliğini ortaya koymak için gerekli olan bir varsayımı ortaya koyar. Yanıt ya ifade edilen varsayımı kabul edip savunur, ya reddeder ve farklı bir delil sunar, ya da orijinal delili daha kısıtlı bir biçimde ifade eder. Üç durumda da tartışmanın yapısal çerçevesi okuyucu için daha şeffaf hale gelir. Bir kelam metninde sadece argümantasyon cümlelerini takip eden bir okuyucunun farkında olmayacağı bir bilgi, okuyucu için belirginleşir.

c. Modal daraltma. Karşı taraf, müellifin mutlak bir iddiasından aşırı bir sonuç çıkarır ve müellif, “tüm durumlarda” geçerli, “zorunlu olarak gereklidir” veya “tüm anlamlarda” geçerli olduğu şeklindeki iddiayı, olası veya özel bir durum ya da bazı koşullar altında geçerli olan bir iddiaya çevirir. Bu tür cevap, iddiayı zayıflatıcı bir cevap olarak görünse de bazen bu tür yanıt kuramı daha da sağlamlaştırır.

d. Delil çoğaltma. Müellif, bir iddiayı desteklemek için delil gösterdiğinde ve iddiaya meydan okunduğunda, müellif iddiayı farklı deliller kullanarak destekleme seçeneğine sahiptir. Böylece tek bir delile dayanan bir iddia, farklı veya yarı farklı bir delil ile desteklenir. Klasik kelam literatüründe, “başka bir şekilde”, “bunun ikinci delili” veya “bu başka bir şekilde şöyle söylenebilir” gibi ifadeler her zaman bir itirazı temsil etmez. Ancak böyle bir ifade bir itirazın ardından ortaya çıktığında, kurucu işlev netleşmiş olur.

e. Muhatap tipolojisi. İtirazın işlevinin analizinde, yukarıda tartışılan dört muhatap türü önemlidir. Ancak özellikle içsel eleştiri muhatabı, yüksek özdeşleşme değeri taşır. Zira bu muhatap, müellifin kendi sistemi içinden doğan bir gerilimi açığa çıkarır. “Varsayımsal muhatap” ise, teorik olasılıkların taranmasına imkân tanır.

Bir itirazın kurucu olup olmadığı, yukarıda ifade edilen beş mekanizmanın işletilmesiyle belirlenebilir. Genelde bir mekanizmanın işleyişi veya birden fazla mekanizmanın birlikte işlemesi, güçlü kurucu değere sahip bir durumu gösterir. Kesinlik iddia etmeyen bu eşikler ise araştırmacının sonuçları yorumlarken güvendiği analitik araçlardır.

1.4 Çalışmanın Yöntemine Dair

Çalışmanın yöntemi, tarihi metinlerin analizi ile nitel içerik yorumunun karşılaştırmalı inceleme metodunu içermektedir. Bu analizin nesnesi, teolojik bir analizden farklı olarak tartışmalı-söylemsel bir dizidir. Dolayısıyla bu çalışmada yalnızca metnin ne söylediği değil, önerme ile itiraz arasında ve itiraz ile yanıt arasında argümanın geçirdiği dönüşümler de değerlendirilmektedir.

Analiz dört adım halinde yürütülür. Birinci adımda, itiraz sunulmadan önce müellifin savunduğu iddia belirlenir. İkinci adımda, “kîle”, “fe-in kîle”, “in kîla” veya benzer bir girişle sunulan karşı-iddia belirlenir. Yanıt analiz edilirken, itiraza karşılık verilirken kullanılan işlem türüne de bakılır. Son olarak, itirazdan sonra ileri sürülen tezin ilk tezden farklı olup olmadığı belirlenir.

“Fe-in kîla-kîla” diyalojik formunun yer aldığı pasajlarda altı yanıt stratejisi belirlenmiştir:

1. İnkâr/ret; müellif, itirazın önermesini görmezden gelir.
2. İtirazın tek anlamlı kabul ettiği kavram, ayırt etme/tafsil yoluyla farklı anlamlara bölünür.
3. Müellif, karşı tarafın kabul ettiği önermelerden ilzâm ile istenmeyen bir sonuç çizer.

4. Müellif karşı tarafın iddiasını, karşı tarafın kanıtlarıyla eşdeğer veya daha güçlü kanıtlar sunarak çürütür.

5. Kapsam sınırlama/kısıtlama ile mutlak kesinlikle ileri sürülen iddia bazı koşullara bağlanır.

6. Yeniden formülasyon; itiraz sunulduktan sonra yazar özgün iddianın biçimini değiştirme yoluna gider.

Kurucu işlevi tespit için dört ölçüt esas alınmıştır. Yeni kavramsal içeriğin ortaya çıkması, gerekçelendirme adımının eklenmesi, tezin kapsamında ya da biçiminde bir değişiklik ve tartışmada muhalif görüşlerin göz önüne alınmasıyla delilin daha güçlü bir versiyona dönüşmesi. Kriter seti iki ölçütü karşıladığında söz konusu örnek “yüksek kurucu” olarak değerlendirilir. Yalnızca bir kriteri belirgin biçimde karşılıyorsa, “orta kurucu” olarak değerlendirilir. Hiçbir kritere uymayanlar ise retorik/didaktik olarak değerlendirilir. Elbette, bu eşikler matematiksel kesinliği temsil etmez. Sadece araştırmacının değerlendirmesini şeffaf kılmaya yardımcı olan araçlardır.

2. Üç Kelamcının Eserlerinde Diyaloglar

2.1. Cüveynî: İtirazın Sınır Çizici İşlevi

el-İrşâd'daki diyaloglar Cüveynî'nin, özellikle ilahî sıfatlar, irade ve insan fiilleri konusundaki doktrinleri sınırlarını itirazlar aracılığıyla belirleyerek kurduğunu gösterir. Müellif, karşı tarafın hangi sonuca varacağını, metinde ürettiği temellendirmede daha baştan dikkate alır. Buradan hareketle Eş'arî doktrininin olumlu ve olumsuz olarak, karşı tarafın hangi sonuçlara varacağına ve hangilerinin kabul edilemeyeceğine ilişkin bir olumsuz sınır konulduğunu da söylemek mümkündür.¹

el-İrşâd'ın ilgili bölümlerinde belirli itirazlar, genel bir başlangıç önermesinin farklı anlamları arasında bir ayrım gerektirdiğinde, yanıt basit bir çürütmenin ötesine geçer ve tezin kapsamı daha belirgin hale gelir (Cüveynî, 1950, s. 54-61). Allah'ın kudreti ve fiilleri söz konusu olduğunda, itirazın işlevi “güç yetirme” kavramını zorunlu, imkânsız ve mümkün olan ile ilişkilendirmeyi netleştirmektir. Başlangıçta “kudret mümkünlere taalluk eder” gibi genel bir öncül iddia edilir. Karşı taraf bunun böyle olmadığını, belirli bir sonuçla çeliştiği için savunur. Cüveynî, yanıtında taallukun nesnesi ile fiil arasındaki farkı, imkân ile oluşum ve

¹ Frank'in (1999) Eş'arî ontolojisinin temel birimlerine dair çalışması, bu kavramsal yapının bir tür savunma mimarisi içinde nasıl kurulduğunu göstermesi bakımından aydınlatıcıdır.

kudret ile irade arasındaki farkı açıklar. İtirazdan sonra önerme, kısıtlı bir kapsam içinden çıkmış ve daha ayrıntılı bir ağa yerleşmiş olur. Yukarıda verilen örnekte, muhatap mezhebi kimlik açısından anonim/belirsizdir ve kip daraltma ile semantik ayrıştırma birlikte işlev görür.

Cüveynî’de muhatabın adı genellikle belirtilmez. Bu gizlilik itirazın tarihsel olarak değersiz olduğu anlamına gelmez. Ancak metnin işlevi için önemli olan, muhatabın belirli bir kuramsal tercihi temsil etmesidir. “Denilirse” sözü, müelliften önce gelen birkaç itiraza karşılık, sistemin en duyarlı bağlantılarını seçer. Bundan dolayı, metinsel muhatap bir sınama aracı olarak hizmet eder. Hangi doktrinsel formülasyonların yanlış ifade edilebileceğini, hangi varsayımların eksik kalabileceğini veya hangi sonuçların bir muhalif tarafından zorlanabileceğini ortaya çıkarır. *el-İrşâd*’daki tüm soru-cevap dizileri kurucu nitelik biçiminde oluşmuş değildir. Bazı durumlarda itiraz ve buna karşılık gelen cevap, daha önce formüle edilmiş bir argümanın kısa bir özetinin ortaya çıkmasına yol açar. Böyle durumlarda cevap, özgün teze hiçbir yeni şey eklemeyiz.

Cüveynî’nin, Allah’ın “hayy” oluşunu tartıştığı metinler, bu kavramsallığın somut bir açıklanmasını içerir. Bu noktada Cüveynî, “fe-in kîle” formülüne başvurur ve metinde hayat sıfatının Allah’ın zâtıyla özdeş mi olduğuna yoksa zâtına eklenen bir sıfat mı olduğuna ilişkin itirazı sunar. Muhalefet eden muhatap, iki farklı güçlük ileri sürer. Yaşam Allah’ın zâtıyla aynı ise zât değişime uğrayacaktır. Zâtına zâid bir sıfat ise ezelî sıfatlar çoğalacaktır. Cüveynî’nin yanıtı, hayat kavramını “kudret ve iradeye elverişli olma” anlamıyla sınırlamaktır. Bu anlam sınırlamasıyla zât değişmeden korunur ve sıfat kadîm olarak temellendirilir. Bu yanıt, anlamın dönüşümünü ve kapsamın sınırlanmasını gösterir. Başlangıçta Cüveynî’nin önermesi, sıfatlar teorisinin genel bir kapsamını sunarken, itiraz sunulduktan sonra “hayat” teriminin belirli bir anlamına ve bu terimin zât ile ilişkisine bağlanır (Cüveynî, 1950, s. 68-74). Bu itiraz, adının konulmaması gerçeğine rağmen, itiraz dilinin Mu’tazile ekolünün diline benzemesi nedeniyle mezhebî-anonim muhatap doğasına sahiptir. Ancak itirazın özünü oluşturan güç, tarihsel bağlamından bağımsız olarak Cüveynî’nin sıfat teorisine kavramsal incelik kazandırmasında yatar.

Cüveynî’nin insan fiilleri (ef’âl-i ibâd) konusunda “kesb” üzerine tartıştığı pasajlarda da buna paralel bir dönüşüme örnek vardır. “Kîle” ile başlayan bir itirazda, insanın fiil yapması halinde fiilin gerçekten kula mı yoksa Allah’a mı ait olduğu sorulur. Muhatap ikilemi şu şekilde ifade eder: Kulun fiili gerçek anlamda kula ait sayılırsa, Allah’ın mutlak yaratışı yok olur, ama fiil gerçekten Allah’a ait sayılırsa kulun sorumluluğu ortadan kalkar. Bu itirazı cevaplayan Cüveynî, tartışılan durumda “fiil” ile “kesb” kavramı arasında ayrım yapar ve burada “fiil”

Allah’a ait, “kesb” ise kula aittir değerlendirmesinde bulunur. Bu ayırmadan ötürü itirazdan önce tek bir kavramla ifade edilen “kulun fiili”, iki farklı ontolojik düzeye bölünür. Böylece Eş’arî sistemin temel kavramsal aracı ortaya çıkmış olur (Cüveynî, 1950, s. 92-98). Bu örnek, varsayımları ortaya çıkarma mekanizmasının tipik işlevini gösterir ve itiraz Eş’arî sisteminin örtülü öncülünü ortaya koyar. Yani Allah’ın mutlak yaratışı, insan sorumluluğunun korunması ile birleştirilmelidir. Bu itiraza verilen cevap, bu varsayımı ortaya çıkarmış ve savunmuştur.²

Benzer biçimde, Cüveynî’nin rü’yetullah konusuna bakışında “fe-in kîle” ile başlayan itiraz, bir şeyin kavranabilmesi için gerçekten algılanması gerektiğini varsayar. İtiraza yanıt verirken Cüveynî, teşbihi (insanlaştırmanın tehlikesini) ortadan kaldırarak, kavramanın bedensel varlık olmadan da mümkün olduğunu ifade eder ve dolayısıyla “görmek” terimini soyut bir biçimde tanımlar (Cüveynî, 1950, s. 108-112). Böylece anlamsal bir ayırımın doktrinel bir farklılığa dönüştüğünü görürüz.

2.2. Gazzâlî: İtirazın Pedagojik Filtre ve Yeniden Formülasyon İşlevi

Diyalogik form açısından Gazzâlî’nin *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*’ı, kelamın gerekliliğini ve sınırlarını belirlediği için özel bir öneme sahiptir. Bir yandan müellif, inanç meselelerini rasyonel argümanlarla gerekçelendirirken diğer yandan kelamın tüm insanlar tarafından serbestçe kullanılmasının uygun olmadığını savunur. Bu çifte yaklaşım, genellikle karşıt görüşlere yöneltilen itirazlar olarak görülen argümanlar üretmenin yanı sıra, hangi seviye açıklamanın tatmin edici olduğunu göstermesi bakımından pedagojik bir bariyer görevi görür. Eser boyunca “fe-in kîla” (denirse) ile başlayan pek çok pasaj, müellifin argümanını daha dikkatli ve temkinli bir şekilde ortaya koymasına aracılık eder (Gazzâlî, 1909, s. 18-25). Griffel’e (2009) göre bu üslup yalnızca pedagojik değil, aynı zamanda felsefî bir amaç da taşır.³

Gazzâlî’nin hudûs delili hakkında ileri sürülen itirazlara verdiği cevaplar, özellikle cevher-araz arasındaki ilişki, nedensellik ve alışkanlık konularını içermektedir. Burada, kurucu işlevin metafizik alanda bir yenilik üretmekten ibaret olmadığı görülür. Böyle bir durumda eleştiri veya itirazın, mevcut delil kapsamı içinde ilgili tartışmayı belirlemek için bir temele hizmet edebileceği ve bu nedenle bir argümanın mimarisinde yapıcı bir rol oynayabileceği doğrudur. Bu nedenle kurucu işlevin ölçütü sadece doktrinsel değil, aynı zamanda delil kapsamının işlevsel yönüdür. Bu örnek, iç-eleştirel bir muhatapla kurulduğunu gösterir. Gazzâlî

² Bu dönüşümün sistem içindeki yerini anlamak bakımından Gimaret’nin (1980) Eş’arî kelâmında insan fiilleri ve kesb teorisine ilişkin klasik çalışması temel bir referanstır.

³ Frank’in (1994) Gazzâlî’nin Eş’arî okulu içindeki konumuna dair analizi de bu bağlamda anılmaya değerdir.

savunduğu öncüllerden başlayarak bir itirazın doğmasına neden olduğundan, öncüller ile sonuçlar arasında bir gerilim belirginleşir.

Gazzâlî, hudûs deliline ilişkin bir itirazı, “fe-in kîla” diyalojik formunu temel alarak cevaplar. Gazzâlî muhataba, dünyanın ezeli olduğunu kanıtlamaya çalışan iddia sahibi olarak yer verir. Argüman şudur; dünya gerçekten ezeliyse, yaratıcıya ihtiyaç duymaz. Gazzâlî’nin cevabı ise “irade” kavramı üzerine kuruludur. Ona göre âlem ezeli olsa ve bir irade tarafından belirlenmiş olsa bile, bu iradenin de ezeli olması gerekirdi. Oysa ezeli bir irade “tercih” anlamını yitirir. Böylece irade kavramının analiziyle iddia sahibinin iddiası çürütülmüş olur. Aynı zamanda Gazzâlî’nin kendi irade teorisi, bu itirazın baskısıyla daha güçlü bir forma ulaşır (Gazzâlî, 1909, s. 26-31). Bu örnekte sadece itiraz reddedilmemiş, Gazzâlî’nin irade anlayışı da yeniden düzenlenmiştir. Dünyanın ezeli olduğuna ilişkin iddiaya yönelik Gazzâlî’nin irade temelli yanıtı bu eleştirinin felsefi çerçevesini oluşturur.⁴

Gazzâlî’nin yanıtlarındaki ikinci belirgin stratejiyi, “ayırımla çözme” diye adlandırabiliriz. İtiraz eden muhatap kavramın tek anlamlı olduğunu öne sürdüğünde müellif, lafız ile mana arasında, zorunluluk ile alışkanlık arasında, bilgi nesnesi ile bilme biçimi arasında veya neden ile araç arasında ayrımlar kurar. *Tehâfüt*’te (1972) bu yöntem daha çok polemik ve felsefi bir karakter kazanır. *el-İktisâd*’da (1909) ise inanç doktrinini koruyan sistematikleşmiş bir polemik içinde işler. Her iki durumda da ele alınan terimin tek anlamlılığı varsayımı, müellifin çözmek zorunda kaldığı semantik bir yükü doğurur. Daha önce tek bir terimle ifade edilmiş olan tez, alt ayrımlar halinde çözülür. Bu, semantik ayrıştırma işlevinin güzel bir örneğidir ve yeni bir kavramsal içeriğin nasıl ortaya çıktığını gösterir.

“Fe-in kîla” formuyla cevher-araz ilişkisi hakkında ortaya atılan itiraza bakarken Gazzâlî, arazlardaki sürekli değişimin (teceddüd-i emsâl) Allah’ın fiillerinde bir değişim gerektirip gerektirmediğini sorar. Kendisiyle konuşan muhatap, sürekli yaratımın Allah’ın zâtında bir değişime yol açacağını belirtir ve itiraz eder. Gazzâlî’nin cevabı, “fiil” ile “zât”ın ayırımına dayanır. Fiillerin çokluğu, zâtın birliğini etkilemez. Bu yanıt, nedensellik eleştirisini ve Allah’ın aşkınlığı doktrinine dair Gazzâlî’nin eleştirisini koruyan teknik bir cevap olur (Gazzâlî, 1909, s. 34-40). Frank’ın (1994) Gazzâlî’nin Eş’arî okulundaki konumuyla ilgili analizi, bu yanıtın genel sistem içindeki içsel tutarlılığını göstermesi açısından önemlidir.

⁴ Marmura’nın (1995) Gazzâlî’nin nedensellik eleştirisine ilişkin çalışması, söz konusu irade temelli cevabın felsefi arka planını aydınlatmaktadır.

Gazzâlî’de metinsel muhatabın statüsü de değişkendir. Genellikle eleştirisini belirli bir mezhebe yönlendirir, bazen filozofların yaklaşımı hedef alınır, bazen de sıradan birinin doğal sorusuna yer verir. Sıradan birinin hedef alındığı son durumda niyet pedagojiktir. Diğer taraftan muhatabın, öne sürülen öncüllerden bir tutarsızlık çıkarmaya çalıştığı durumlarda iç-eleştirel işlev güçlüdür. Bu durum müellifin tezini savunma yükünü artırır ve çoğu kez ayrıntılı gerekçelendirme gerektirir. Gazzâlî’de kurucu itiraz ile pedagojik filtre iç içe kullanılabilir. Bir itiraz teoriyi dönüştürme işlevi görürken aynı zamanda okuyucuyu yönlendirme işlevi de görebilir.

el-İktisâd’da “fe-in kîla” formülüyle ifade edilen pasajlar belirgin bir didaktik işlev taşır. Bir örnek, kitabın ilk bölümünde Gazzâlî’nin kelimelerin gerekliliğine ilişkin argümanlar sunduğu yerdedir. Şöyle sorar: “Kelam ilmiyle uğraşmak farz-ı kifâye midir yoksa farz-ı ayn mıdır?” Ardından her iki durumun da göreceli olabileceğini ortaya koyar (Gazzâlî, 1909, s. 5-8). Bu örnekteki itiraz yeni bir kavramsal değişimi tetiklemekten ziyade, bir okuyucunun sahip olabileceği olası bir soruyu şekillendirir ve buna ilişkin bir yanıt verir. Görüldüğü gibi tek bir eserde Gazzâlî, aynı anda hem yapıcı hem de didaktik işlevi yerine getirebilecek bir eleştiri sunar.

2.3. Râzî: İtirazın Teorik Olasılıkları Çoğaltan İşlevi

Fahreddin er-Râzî’nin metodolojisi, önceki Eş’arî metodolojisine kıyasla daha uzun felsefi zincirler kurar ve daha geniş bir seçenek yelpazesi içerir. Özellikle *el-Muhassal* (1991) ve diğer eserlerinde, bir mesele birçok rakip karşısında savunulur. Genellikle farklı düşünce pozisyonları ayrılır, her pozisyon kendi argümanlarıyla sunulur ve itirazlar getirilir. Onların güçlü tarafları ve zayıflıkları değerlendirilir. Bu metodolojiyle “itiraz eden muhatap” karakterini değiştirir ve belirli bir mezhebi temsil eden kimliğinden çıkarak kuramsal seçenekler çerçevesine olasılık üreten birine dönüşür. Shihadeh’nin (2006) Râzî’nin eleştirel-teoloji uygulamasına ilişkin yorumları, onun yalnızca öncekilerin ve çağdaşlarının fikirlerinin ileticisi olmadığını, hatta onların tartışmalı yapılarını yaratıcı bir şekilde yeniden düzenlediğini gösterir.⁵

Râzî’de, kurucu itirazın yaygın biçimi, bir dizi itirazı ve yanıtı birbirine ekleyerek ileri sürmektir. Bu tür sunumda bir tez sunulur, itiraz edilir ve cevaplanır. Ancak bir itiraza verilen

⁵ Aynı yazarın (Shihadeh, 2014) İbn Sînâ sonrası Şerafeddin el-Mes’ûdî şerhi üzerine çalışması, bu eleştirel pratiğin daha geniş bir felsefi bağlama oturduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Râzî’nin yöntemini dönemin entelektüel dönüşümleri içinde konumlandıran Griffel’in (2021) klasik sonrası felsefe oluşumuna dair çalışması da bu tabloya eklenebilir.

cevap, yeni bir itiraz ortaya koyar. Böylece tartışma ağacı, tekil bir zincir halinde değil, dallanmış bir biçimdedir. Argüman yapısı baştan beri tamamlanmamış, eksik bir biçimi sunar. Bu da argümanın baştan sona tamamlanmadığı izlenimini güçlendirir. Her yeni itiraz, yeni bir kuramsal olasılık, yeni bir muhtemel dünya ve yeni bir dal sunar. O halde nihai tez veya iddia, yalnızca ilkinin tekrarı değildir, alternatifler arasından seçilmiş, daha güçlü ve savunulabilir bir biçimdir. Birçok Râzî örneğinde, varsayılan bir konuşmacı düşünülür. Ancak Râzî, tarihî bir figüre değil, olası kuramsal bir konuma itiraz etmektedir.

el-Muhassal'da Râzî, tevhidle ilgili bölümde zincirsel itiraz yapısına ilişkin ikna edici bir örnek sunar. Müellif öncelikle “birden ancak bir çıkar” ilkesiyle hareket eder. Muhatap kişi, “fe-in kîla” ifadesiyle bu ilkenin Allah’ın fiillerine aykırı olduğunu söyler, zira birden çok fiil meydana gelebilir. Râzî, Allah’ın irade ve ilminin çoğulluğunun “sudur” ile ilişkilendirilmesi gerektiğini söyler. Bununla bu ilkeyi sınırlamış ve itirazı sonlandırmıştır. Ancak bu cevap yeni bir itiraz ortaya çıkarır: İrade ve ilim, diğer temel sıfatlar gibi sıfatlardır, Allah’tan sadır olması çokluk problemi doğurmaz mı? İkinci cevapta Râzî, temel sıfatlar söz konusu olduğunda çoğulluğun problem yaratmadığını belirtir, zira zâtî sıfatların zâtın aynı olduğunu, fiilî sıfatların ise zât dışında kaldığını belirtir. Böylece tevhid zât ile sıfatların çoğulluğunu dışlar. Bu ifadelerden yeni bir itiraz zinciri doğar: Zâtî sıfatların ilahî zât ile özdeşliğinin, sıfatların çoğulluğunu dışlayıp dışlamadığı (Râzî, 1991, s. 72-88). Râzî her defasında yeni bir kavramsal ayırımla zinciri ilerletir. Böylece tez, başlangıç ilkesi olan “birden bir çıkar” öncülü basit bir tekrar olmaktan çıkar, zât-sıfat arasındaki ilişkiyi gösteren yeni bir teori inşa edilir.

Râzî’nin varsayımsal muhatap tipinin bir örneği, onun peygamberlik meselesini tartıştığı pasajlarda görülebilir. Buradaki muhatap “fe-in kîla” ifadesini kullanır ve peygamberin gönderilmesinin rasyonel olarak gerekli olmadığını savunur. Bu bağlamda, aklın kendi başına iyi ve kötüyü ayırt edebileceğini savunur. Râzî, aklın yalnızca bazı iyilikleri ve kötülükleri kavradığını ve kalanları, yani ibadetin niceliği ve zamanı, ibadet şekilleri ve diğer konular için vahye başvurulacağını söyler. Bir sonraki itiraz, bu gerekliliğin bir “kolaylaştırıcı” gereklilik olduğu ve zorunluluk ifade etmediğidir. Bu itiraza ilişkin olarak Râzî, bu dünya ile âhirette insanların mutluluğunun vahiy dışında bilinemeyeceğini savunur. Böylece tartışma, peygamberliğin rasyonel olduğunu temellendirmiş, ayrıca “akıl-vahiy” ilişkisinin de yeniden tanımlanmasını sağlamıştır (Râzî, 1991, s. 112-120).⁶

⁶ Griffel’in (2021) klasik sonrası felsefe oluşumuna dair çalışması, Râzî’nin bu tür tartışmalarla İbn Sînâ sonrası felsefî mirası nasıl dönüştürdüğünü göstermesi bakımından önemlidir.

Âlemin ezeliliği konusunun tartışıldığı bölümde Râzî, “kîle-kulnâ” itiraz zinciriyle, kararın askıda kaldığı bir örnek oluşturur. Müellif, âlemin ezeli olmadığına dair delilleri ve ezeli olduğunu savunan delilleri sıraladıktan sonra, her iki tarafın da mutlak bir üstünlük kuramadığını öne sürer (Râzî, 1991, s. 46-54). Bu son örnek, kesin bir sonuca ulaşma noktasında kurucu itirazın her zaman yeterli olmayabileceğini, bazen epistemik sınırları tespit etmekle kalabileceğini gösterir.

Bu örneklerde kurucu işlev tüm ölçütleri karşılayabilir. Yeni kavramsal farklılaşmalar ortaya çıkacak, gerekçelendirme adımları ekleyecek, tezin kapsamı modal olarak değişecek ve en güçlü karşıt görüş versiyonunu dikkate alarak argüman yeniden formüle edilecektir. Ancak Râzî’nin yöntemi aynı zamanda kurucu itirazın her zaman kesin bir sonuca yol açmayacağını da göstermektedir. İtirazların çokluğu, bir konu üzerinde kararın askıya alınmasına ya da kanıtın yetersiz olarak kabul edilmesine yol açabilir. Dolayısıyla itirazın epistemik temeli, kesin bilginin sonucu ile eşdeğer gösterilmemelidir. Bazı durumlarda bir itiraz, bir sonuç üretmeyi hedeflemek yerine epistemik bir sınırlamayı çerçevelemek amacı güder. Gerçekten de bu, *kurucu itiraz* kavramının normatif başarı koşulunun ayrılmaz bir ögesi olmadığını, sadece analitik bir dönüşüm göstergesi olduğunu göstermektedir.

3. Karşılaştırmalı Örüntü Analizi

Üç müellifi karşılaştırdığımızda, Cüveynî’de sınırların korunması işlevi belirgin iken, Gazzâlî’de teorik yaklaşım ile pedagojik yaklaşım birlikte görülür. Râzî’de ise, teorik seçeneklerin, zincirlime itiraz mekanizmasıyla dallara ayrılması söz konusudur. Böylece aynı form, müelliflerin tarihî bağlamı ve etkileşime giren muhataplar ile birlikte biçimlerin farklı şekillerde işlenmesini sağlar. Muhatap tipolojisi bu varyasyonla örtüşür. Hâkim muhatap tipi, Cüveynî’de çoğunlukla anonim ve mezhepsel bir nitelemeye sahipken, Gazzâlî’de iç-eleştirel ve didaktik, Râzî’de ise varsayımsal bir doğaya sahiptir.

En baskın kurucu strateji, “ayırım üretme”dir, ki bu ikinci ortak kalıptır. Bu durumda itiraz, müellifin başlangıç tezindeki iki anlamı birbirine karıştırır ya da müellifin böyle bir karışıklık ihtimalini kabul etmesini sağlar. Müellif, genelde karşı tarafın konumunu çürütmeye odaklanır, fakat süreçte kendi kuramsal külliyatını çoğaltır ve çoğu zaman zenginleştirir. Bu nedenle, üç müellifin çalışmaları içinde kavramsal analizin büyük bir kısmının itirazların baskısı altında yapıldığı söylenebilir. Ancak, klasik kelim geleneği için böyle bir genelleme yapmak daha kapsamlı bir analiz gerektirir.

Üçüncü kalıp, çoğu zaman muhatabın kimliğinin ikincil duruma gelmesidir. İtiraz bir tarihî mezhebi adlandırmıyorsa bile, kavrama “metinsel muhatap” gerekliliği katan bir çıkarım yapılır. İtiraza karşı duran muhatap, tarihî bir kişinin kopyası değildir. Bu karşı konum zaman zaman tarihî bir mezheple ilişkili olabilir, bazen varsayımsal bir konumla ya da müellifin argümanının içsel tutarlılığı konusundaki kaygısıyla ilişkilendirilebilir.

Kurucu itiraza ilişkin asimetrik durum dördüncü kalıbı oluşturur. İtiraza verilen bazı yanıtlar tezi ciddi biçimde değiştirirken, bazıları hiç yeni bir fikir ortaya koymaz. Bu nedenle, “kelam diyalojiktir, dolayısıyla tüm diyaloglar epistemik olarak kurucudur” iddiası aşırı genellemedir, kabul edilemez. Diyalogsal biçimin, kuruculuğa olanaklı kılındığı yapısal bir çerçeve sağladığını ve bu çerçevenin tüm durumlarda zorunlu olarak mevcut olmadığını söylemek daha savunulabilir. Belirleyici ölçüt dilsel bir işaretin varlığı değil, itiraz yoluyla delillendirilen fikrin ne derece dönüştürüldüğüdür.

Bu özellikler kullanılarak müellifler arasında net bir gelişim sırası belirlemek mümkün değildir. Cüveynî’deki daha kısa zincirli itirazların epistemik olarak daha az değerli olduğunu savunmak mümkün değildir. O, farklı metinsel hedeflere sahiptir ve farklı bir dinleyiciye hitap etmektedir. Gazzâlî’nin kelam tartışmasını sunarken gösterdiği pedagojik seçim, teorik bir başarısızlık olarak yorumlanmamalıdır. Aksine, kelamın kapsamı üzerinde bilinçli bir sınırlamadır. Bir metne teorik zenginlik katmakla birlikte Râzî’nin çok katmanlı itirazları bazen epistemik olarak daha az başarılı olabilir. Bu nedenle diyalog yoğunluğu ile epistemik başarı arasında doğrudan bir ilişki yoktur.

Dolayısıyla analitik modelin değeri, araştırmacıyı sormaya zorladığı sorularda yatar. İtiraz hangi önermeye yöneliktir? Bu soruya verilen cevap neyi değiştirir? Muhalif taraf hangi teorik konumu temsil eder? Verilen cevap çıkarıldığında, metnin sonraki kısmı anlaşılabilirliğini ya da gerekçesini kaybeder mi? Bu sorular klasik metnin akışını belirlemeye ve yorumun izlenebilirliğini güçlendirmeye olanak tanır.

“Geri bildirim” ölçütü de temel itirazı kurmaya yardımcı olabilir. Bir çalışmanın bir bölümünde geliştirilen itiraz veya ayrım diğer bir yerde tekrarlandığında, orijinal itiraz muhtemelen o bölümden daha geniş bir kapsam için üretilmiştir. Örneğin, bir yargıya itiraz ederken müellif sıfat meselesi için “taalluk” ayrımını geliştirmişse ve sonra metnin başka bir bölümünde irade ya da kudret sıfatından söz ederken aynı ayrımı uyguluyorsa, çalışmanın o orijinal bölümünde itiraz geliştirildiği sırada, kalıcı değeri olan bir araç üretilmiş demektir. Ayrıca gelecekteki araştırmalarda bu tür geri bildirim izleri, kurucu etkinin güçlü göstergeleri olarak ele alınabilir.

Bir itirazın başka bir eserde iyileştirilerek tekrar edilmesi, itirazın tarihî etkisine atıfta bulunabilir. Böyle bir durumda, analiz metnin iç yapısından metinler arası ilişkilerin dış yapısına kayar. Cüveynî’de kısa, Gazzâlî’de ayrıntılı, Râzî’de ise çok katmanlı bir problem ağacına dönüşen bir itiraz, yalnızca cevapların değil soruların da tarihsel olarak geliştiğini gösterir. Bu nedenle kelam tarihi, sadece cevaplar tarihi değil, itirazların rafine edilme tarihi olarak da okunmalıdır.

Bu durumda mezhepler arası polemikler epistemik değerden mahrum değildir. Karşı görüşün kötü temsil edildiği ya da soruların kolay cevaplar elde etmek amacıyla ifade edildiği durumlar vardır. Böyle örneklerde diyalojik form, eleştirel açıklık yerine polemik üstünlük üretir. Bu nedenle, kurucu itirazların analizi, temsil analiziyle tamamlanmalıdır. Bir itirazın argüman geliştirmesi ile rakibi çarpıtması aynı anda olabilir, bu ikisi birbiriyle çelişmez.

Son olarak mikro-analiz, klasik kelamda “muhatap”ın tek yönlü bir nesne olmadığını ortaya koyar. Muhatap kimi zaman dışarıdaki rakip, kimi zaman okuyucu, kimi zaman öğrenci, kimi zaman da müellifin kendi teorik vicdanıdır. Kelamî rasyonelliğin öz-düzeltici kapasitesini anlamak bakımından özellikle iç-eleştirel muhatap önem taşır. Müellif, kendi öncüllerinden doğabilecek güçlüğü başka bir ses olarak sahnelediğinde metin kendi kendisine itiraz eden bir yapıya kavuşur. Diyalojik biçimin epistemik kuruculuğuna dair en güçlü örneklerden biri de bu yapıdır.

Sonuç

Çalışmamız klasik kelâm metinlerinde “fe-in kîle / kîle / kulnâ” formunda yer alan diyalojik yapıları incelemiştir. İnceleme, söz konusu pasajları sadece bir yazım üslubu ve polemik tekniği açısından değil, delillendirmenin kurulacağı epistemik bir mekanizma olarak ele almıştır. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî’den seçilen metinlerin karşılaştırmalı analizinden üç temel sonuç ortaya çıkmaktadır:

Bu sonuçların ilki, diyalog yapısının çok işlevli olabileceğidir. Aynı yapı didaktik, retorik veya kurucu bir biçim olarak işlev görebilir. Dolayısıyla epistemik işlevi göstermek açısından sadece “kîle–kulnâ” formu yeterli değildir. İkincisi, kurucu itirazın en belirgin göstergesi yanıtın ardından meydana gelen dönüşümdür. Bu dönüşüm yeni bir kavramsal ayrımın gösterimi, örtük bir önermeyi gün yüzüne çıkarmak, tezin kapsamını sınırlamak veya kanıtın doğasını değiştirmek şeklinde olabilir. Üçüncü sonuç ise, itiraz edenin gerçek mi yoksa hayalî mi olduğunun, kendi başına argümanın işlevini belirlemek için yeterli olmadığıdır. Bu

nedenle, “*metinsel muhatap*” kavramı, klasik kelamın argümanı yapılandırılan yapısını değerlendirmek için daha yüksek ve daha genel bir kategori olarak kullanılabilir.

Çalışmanın en önemli kuramsal katkısı, “*kurucu itiraz*” kavramıdır. Bir itiraz ortaya çıktığında bir argümanın gerekçelendirme mimarisinde önemli bir kayba yol açacaksa buna kurucu itiraz adı verilir. Bu kavram aracılığıyla kelam tarihi, doktrinler ve sonuçlar tarihi olarak incelemenin yanı sıra gerekçelendirme uygulamalarının tarihi olarak da incelenebilir. Böyle bir bakış açısı, kelamcıyı tamamlanmış bir doktrini dış saldırılara karşı savunan pasif bir muhafız olarak görmek yerine, itirazların baskısı altında doktrinin dilini, sınırlarını ve delillerini sürekli yeniden düzenleyen bir argüman üreticisi olarak konumlandırır.

Seçilen eserlerin Sünnî-Eş’arî ağırlıklı olması, bu çalışmanın en önemli sınırlılığıdır. Bu nedenle bu çalışma için “klasik kelam” terimini istatistiksel bir evren olarak kullanmak uygun değildir. Mu’tezilî, Mâtürîdî, İmâmî ve Zeydî âlimlerin daha fazla eserinin dahil edilmesiyle sonuçlarda önemli çeşitlilik elde edilebilir. Çeşitli muhatap oluşumlarının karşılaştırılması özellikle Kâdî Abdülcebbar’ın “*el-Muğnî*” ve Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd*’i eserlerini incelemeyi gerektirir. İkinci sınırlama ise verilen bir pasajı değerlendirirken yorumlayıcının takdirine bağlı olmasıdır. Aynı pasaj hakkında bir itiraz nedeniyle değişimin kapsamı konusunda iki araştırmacı farklı sonuçlara varabilir. Bu üçüncü bir sınırlamaya, yani gerçek söylemlerin doğasının anlaşılmasına yol açar. Verilen bir pasaj mezhepler arası bir tartışmadan kaynaklanmış olabilir veya bir ders halkasında konuşulmuş olabilir. Yazılı bir metin bunlardan herhangi birini doğrulamaz, bu nedenle çalışma sözlü tarihi incelemeye dahil etmemiştir.

Gelecek çalışmalar için üç olası yol görünmektedir. Birincisi, “kîle–kulnâ” gibi başka tür formülasyonların olup olmadığını araştırmak ve bu formülasyonları farklı ama daha geniş bir dijital araştırma alanında analiz ederek sürecin bir kısmını otomatikleştirmektir. Bir sonraki adım, bu formülasyonların kurucu unsurlar olarak işlev görüp görmediğini tespit etmek olmalıdır. İkincisi, farklı geleneklerin kendilerini nasıl sunacağını incelemek için Mu’tezilî, Mâtürîdî, Şîî ve felsefî kelam metinlerini karşılaştırarak incelemek. Üçüncü yol ise bir itirazın farklı zaman dilimlerinde aynı şekilde nasıl ileri sürüldüğünü incelemek ve bir “itiraz soyağacı” inşa etmektir. Bu, problem-form hareketlerinin metinler aracılığıyla nasıl aktarıldığını gösterecek ve itirazlara verilen yanıtların daha ileri farklılaşmalara yol açıp açtığını ortaya koyacaktır.

Kaynakça

- Abdel Haleem, M. A. S. (1996). Early kalām. S. H. Nasr & O. Leaman (Eds.), History of Islamic philosophy içinde (ss. 71-88). Routledge.
- Cüveynî, İ. E. M. (1950). el-İrşâd ilâ Kavâtı 'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd (M. Y. Mûsâ, Haz.). Mektebetü'l-Hancî.
- Frank, R. M. (1994). al-Ghazālî and The Ash'arite School. Duke University Press.
- Frank, R. M. (1999). The Ash'arite Ontology: I. Primary Entities. Arabic Sciences and Philosophy, 9(2), 163-231.
- Gazzâlî, E. H. M. (1909). el-İktisâd fî'l-İ'tikâd. Matbaatü's-Saâde.
- Gazzâlî, E. H. M. (1972). Tehâfütü'l-Felâsife (S. Dunyâ, Haz.). Dâru'l-Maârif.
- Gimaret, D. (1980). Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane. J. Vrin.
- Griffel, F. (2009). al-Ghazālî's Philosophical Theology. Oxford University Press.
- Griffel, F. (2021). The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam. Oxford University Press.
- Marmura, M. E. (1995). Ghazālî and The Philosophers: A Study of The Tahâfut. Mediaeval Studies, 57, 173-211.
- Râzî, F. (1991). el-Muhassal (T. A. Sa'd, Haz.). Mektebetü'l-Küllîyyâtî'l-Ezheriyye.
- Schmidtke, S. (Ed.). (2016). The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford University Press.
- Shihadeh, A. (2006). The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî. Brill.
- Shihadeh, A. (2014). Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on The Ishârât. Brill.

BÖLÜM 6

KUR'AN'DA HZ. ZEKERİYYÂ'NIN DUASININ TASAVVUFÎ YORUMU: ACZİYET, RECÂ, RAHMET VE İLÂHÎ İSİMLER

Tuğba GÖRGÜN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye.
ORCID: 0000-0002-2374-6855. E-posta: tugbagorgun@artvin.edu.tr.

GİRİŞ

Dua, insanın sınırlılığını ve ihtiyacını fark ederek Allah’a yönelmesinin en temel ifadelerinden biridir. Kur’an-ı Kerîm’de dua yalnızca belirli taleplerin Allah’a arz edilmesi şeklinde değil; kulluk, sığınma, istiğfar, zikir, hamd, ümit, korku ve teslimiyet gibi farklı yönleriyle ele alınmaktadır. Kur’an’da doğrudan dua konusuyla ilişkili yaklaşık iki yüz âyet bulunduğu, ayrıca yüzü aşkın âyette peygamberlerin, salih kimselerin veya çeşitli toplulukların dualarına yer verildiği belirtilmektedir. Bu dualar arasında Hz. Mûsâ, Hz. İbrâhim, Hz. İsâ ve Hz. Nûh’un yanı sıra Hz. Zekeriyyâ’nın duası da dikkat çekici bir konuma sahiptir (Uludağ, 1994, s. 536).

Kur’an’daki peygamber duaları yalnızca belirli tarihî hadiseler karşısında dile getirilen talepler değildir. Bu dualar, kulun Rabbine nasıl yönelmesi gerektiğini, insanî imkânların sınırına gelindiğinde ümidin nasıl korunacağını, korku ile recânın nasıl dengeleneceğini ve talebin ilahî iradeye hangi edep içerisinde arz edileceğini gösteren örneklerdir. Hz. Zekeriyyâ’nın duası ise ileri yaş, bedenî güçsüzlük, zahirî sebeplerin zayıflaması, neslin ve dinî sorumluluğun devamına ilişkin kaygı, ilahî rahmete güven ve ümitten vazgeçmeme tavrını aynı anlatı içerisinde birleştirmesi bakımından bu örnekler arasında özel bir yere sahiptir.

Yapılan literatür taramasında, Hz. Zekeriyyâ’nın duasını tasavvufî kavramlar, işârî tefsir geleneği ve Ekberî düşüncedeki rahmet-ilahî isimler ilişkisiyle birlikte müstakil olarak inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum, Hz. Zekeriyyâ’nın duasının tasavvufî açıdan müstakil olarak ele alınmasını anlamlı hâle getirmektedir. Çünkü Meryem sûresinde duanın ‘gizli bir nida’ şeklinde gerçekleşmesi, Hz. Zekeriyyâ’nın bedenî zayıflığını Rabbine arz etmesi, geçmiş ilahî lütufları hatırlayarak ümidini koruması, kendisine ‘katından’ bir velî bağışlanmasını istemesi ve bütün bunların rahmet kavramıyla ilişkilendirilmesi; kıssayı acziyet, fakr, iftikâr, recâ, ihlâs, ubûdiyyet ve ilahî ihsan kavramlarıyla birlikte değerlendirmeye imkân vermektedir.

Tasavvuf geleneğinde dua yalnızca kulun Allah’tan belirli bir talepte bulunması olarak görülmemiş; acziyetin ve ihtiyacın Hakk’a arzı, kalbin O’na yönelişi, talep ile teslimiyetin, dua ile rızânın birlikte taşındığı bir kulluk tecrübesi olarak ele alınmıştır. Sûfilerin bir kısmı dua etmeyi, bir kısmı rızâ ve teslimiyet hâlini öne çıkarırken, bazıları ‘kul dil ile dua, kalp ile rızâ hâlinde bulunmalı’ anlayışıyla bu iki tavrı uzlaştırmıştır (Parladır, 1994, s. 535). Klasik tasavvuf düşüncesinde fakr, tevekkül ve rızâ sülûkun makamları; zikir, havf, recâ ve kurbiyet ise kulun manevî tecrübesini belirleyen hâller arasında değerlendirilmiştir (Afifi, 2009, s. 218). Bu

kavramlar Hz. Zekeriyyâ'nın duasında birbirinden bağımsız unsurlar değil, aynı kulluk yönelişinin farklı görünüşleri olarak okunabilir.

Bu çalışmanın temel problemi, Hz. Zekeriyyâ'nın duasının tasavvufî kavramlar açısından nasıl okunabileceği ve bu duada kulun talebi ile ilahî rahmet ve tasarruf arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu sorusudur. Bu doğrultuda Hz. Zekeriyyâ'nın Kur'an'da Âl-i İmrân 3/37-41, Meryem 19/2-11 ve Enbiyâ 21/89-90 bağlamlarında aktarılan duası; ubûdiyyet, acziyet/fakr ve iftikâr, havf-recâ, tevekkül, tefviz, rızâ, zikir, rahmet ve ilahî isimler ekseninde incelenecektir. Böylece amaç, kıssayı yeniden anlatmaktan ziyade duanın tasavvufî anlam örgüsünü ve kavramlar arasındaki irtibatı ortaya koymaktır. Bu amaçla işârî tefsir geleneği ile Ekberî düşüncedeki yorumlar birlikte değerlendirilecektir.

Kur'an'da Hz. Zekeriyyâ'nın Duası ve Manevî Bağlamı

Hz. Zekeriyyâ, Kur'an'da İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerden biri olarak zikredilmektedir. Kıssa kaynaklarında nesebinin Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'a kadar götürüldüğü ve onun Beytülmakdis çevresindeki dinî hayat ve mabed hizmetleriyle ilişkili olduğu aktarılmaktadır (Sa'lebî, 1324, s. 371). Kur'an-ı Kerîm'de ise Hz. Zekeriyyâ, Hz. Yahyâ, Hz. İsmâ ve Hz. İlyâs ile birlikte anılmakta ve "sâlihlerden" olduğu bildirilmektedir (el-En'âm 6/84-85). Hz. Meryem'in himayesini üstlenmesi, onun kıssadaki konumunu belirleyen temel unsurlardan biri olup, duasına giden sürecin de başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Hz. Zekeriyyâ'nın peygamberlik görevinin yanı sıra dinî bilgi ve mabed hizmetiyle de öne çıktığı; kıssa literatüründe Beytülmakdis çevresindeki dinî sorumluluklarla ilişkilendirildiği nakledilmektedir (Sa'lebî, 1324, ss. 371-372). Bu tarihî arka plan, onun kendisinden sonra dinî vazifeyi sürdürecektir bir varis istemesini anlamlandıran unsurlardan biridir. Nitekim bu talep, yalnız şahsî veya ailevî bir evlat arzusu değil, Ya'kûb ailesinden devralınan dinî mirasın devamına yönelik bir beklenti olarak yorumlanmıştır (Mevdûdî, 1986, C. 3, s. 57).

Hz. Zekeriyyâ'nın duası Kur'an-ı Kerîm'de Âl-i İmrân, Meryem ve Enbiyâ sûrelerinde birbirini tamamlayan farklı yönleriyle aktarılmaktadır. Âl-i İmrân sûresinde dua, Hz. Meryem'in yanında müşâhede edilen ilahî rızıkla; Meryem sûresinde yaşlılık, bedenî güçsüzlük, neslin ve dinî mirasın devamına ilişkin kaygıyla; Enbiyâ sûresinde ise icabet, havf, recâ ve huşû ile ilişkilendirilmektedir. Bu anlatımlar birlikte değerlendirildiğinde Hz. Zekeriyyâ'nın duasının yalnız ileri yaşta çocuk sahibi olma talebinden ibaret olmadığı; kulluk,

ilahî rahmete güven ve dinî sorumluluğun devamı ekseninde şekillenen çok katmanlı bir yöneliş olduğu görülmektedir.

Âl-i İmrân sûresinde Hz. Meryem'in bakımının Hz. Zekeriyyâ'ya verildiği ve onun Meryem'in bulunduğu mihraba her girişinde yanında bir rızık gördüğü anlatılmaktadır. Hz. Zekeriyyâ bu rızkın nereden geldiğini sorduğunda Hz. Meryem, “*Bu Allah katındandır. Şüphesiz Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır*” cevabını vermiştir. Kur'an, bu sahnenin hemen ardından Hz. Zekeriyyâ'nın Rabbine yönelerek “*Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bağışla*” diye dua ettiğini bildirmektedir (Âl-i İmrân 3/37-38). Klasik tefsirlerde de Meryem'in yanında görülen bu ilahî ikram ile Zekeriyyâ'nın evlat talebi arasında ilişki kurulmuş; söz konusu müşâhedenin, ileri yaşına ve eşinin kısırlığına rağmen onun ümidini güçlendirdiği belirtilmiştir (Sa'lebi, 1324, ss. 232-236; Taberî, 1326, 1/585-586; İbn Kesîr, 2000, C. 3, s. 116).

Meryem sûresi, Âl-i İmrân'da daha kısa biçimde aktarılan bu duanın içeriğini ayrıntılandırmaktadır. Anlatı, “*Rabbinin kulu Zekeriyyâ'ya olan rahmetini anma*” ifadesiyle başlamakta ve onun Rabbine “gizli bir nida ile” yöneldiği belirtilmektedir (Meryem 19/2-3). Hz. Zekeriyyâ, kemiklerinin zayıfladığını ve saçlarının ağardığını dile getirdikten sonra daha önce yaptığı dualarda Rabbinden mahrum kalmadığını hatırlatmaktadır. Ardından kendisinden sonra gelecek yakınları konusunda endişesini ifade etmekte; eşinin de kısır olduğunu belirterek Allah'tan kendisine ve Ya'kûb ailesine vâris olacak, Allah'ın razı olduğu bir velî bağışlamasını istemektedir (Meryem 19/4-6). Bu yönüyle onun talebi yalnız biyolojik neslin devamıyla sınırlı değildir. Tefsirlerde de Hz. Zekeriyyâ'nın kaygısının dinî vazifenin ve peygamberlik mirasının kendisinden sonra nasıl sürdürüleceğiyle ilişkili olduğu belirtilmiştir (Mevdûdî, 1986, C. 3, s. 57).

Hz. Zekeriyyâ'nın duasına karşılık kendisine Yahyâ adında bir oğul müjdelenmiş ve daha önce bu isimde kimsenin bulunmadığı bildirilmiştir (Meryem 19/7). Bunun üzerine Hz. Zekeriyyâ, kendisinin ileri yaşta ve eşinin kısır olması sebebiyle bunun nasıl gerçekleşeceğini sormuş; ilahî cevapta bunun Allah için kolay olduğu ve kendisinin de daha önce hiçbir şey değilken yaratıldığı hatırlatılmıştır (Meryem 19/8-9). Âl-i İmrân sûresinde aynı müjde, Hz. Zekeriyyâ'nın mihrapta namaz kıldığı sırada meleklerin kendisine seslenmesiyle aktarılmakta; Yahyâ'nın Allah'tan gelen bir kelimeyi tasdik eden, nefesine hâkim, salih ve peygamber bir kimse olacağı bildirilmektedir (Âl-i İmrân 3/39). Böylece istenen evladın nitelikleri, Hz. Zekeriyyâ'nın talebindeki dinî ve manevî gayeyle örtüşmektedir.

Müjdenin ardından Hz. Zekeriyyâ Rabbinden kendisine bir işaret vermesini istemiş; bunun üzerine insanlarla belirli bir süre konuşamayacağı, buna karşılık Allah'ı çokça zikretmesi ve sabah akşam tesbih etmesi bildirilmiştir (Âl-i İmrân 3/41; Meryem 19/10-11). Hz. Zekeriyyâ daha sonra mabedden kavminin karşısına çıkarak onlara sabah akşam Allah'ı tesbih etmelerini işaretle bildirmiştir. Bu yönüyle kıssa dua ve icabetle sona ermemekte; icabetin ardından zikir ve tesbih ile devam etmektedir.

Enbiyâ sûresi ise bütün bu süreci daha özlü bir anlatımla bir araya getirmektedir. Hz. Zekeriyyâ'nın "*Rabbim! Beni yalnız bırakma; sen vârislerin en hayırlısı*" şeklindeki duasına icabet edildiği, Yahyâ'nın kendisine bağışlandığı ve eşinin doğuma elverişli hâle getirildiği bildirilmektedir. Ayetin devamında Hz. Zekeriyyâ ve ailesinin hayırlı işlerde yarıştıkları, Allah'a ümit ve korku içerisinde dua ettikleri ve O'na karşı huşû içinde oldukları ifade edilmektedir (el-Enbiyâ 21/89-90). Böylece Kur'an'ın üç sûrede aktardığı parçalar birlikte okunduğunda kıssa; Meryem'in yanında ilahî ikramın görülmesiyle başlayıp evlat talebine, bu talebin kabulüne ve nihayet zikir ve tesbihe uzanan bütünlüklü bir seyir göstermektedir.

Hz. Zekeriyyâ'nın Hz. Meryem'in yanında gördüğü rızık, işârî tefsirlerde onun duasını hazırlayan manevî bir müşâhede olarak değerlendirilmiştir. Kuşeyrî, Meryem'e verilen rızkın "Allah katından" oluşunu ilahî ihsanın doğrudan bir göstergesi şeklinde yorumlamakta; Hz. Zekeriyyâ'nın bu ikramı gördüğünde inancının pekiştiğini ve ümidinin arttığını belirtmektedir. Ona göre bu müşâhede, ileri yaşına rağmen Allah'tan evlat istemesine vesile olmuştur (Kuşeyrî, 2020, ss. 223-224). Bursevî de aynı ilişkiye dikkat çekerek Hz. Meryem'in yanında görülen ilahî ikramın Zekeriyyâ'nın talebini güçlendirdiğini; "min ledünke" ifadesinin ise alışılmış sebeplerin ötesinde, doğrudan ilahî kudretle gerçekleşecek bir ihsana işaret ettiğini ifade etmektedir (Bursevî, 2013, C. 3, ss. 965-966). Bu yorumlar birlikte değerlendirildiğinde Meryem'in rızık, yalnızca olağanüstü bir hadise değil, müşâhededeki recâya, recâdan duaya uzanan manevî sürecin başlangıcı olarak anlam kazanmaktadır.

Duanın "gizli bir nida" şeklinde yapılması da işârî yorumlarda Hz. Zekeriyyâ kıssasının belirleyici unsurlarından biri olarak ele alınmıştır. Kuşeyrî, Meryem 19/3'teki gizli nidâyı duanın mahremiyeti ve kulluk edebiyi ilişkilendirerek Hz. Zekeriyyâ'nın iç hâlini insanların değerlendirmesine açmadan Rabbine yöneldiğini belirtmektedir (Kuşeyrî, 2020, s. 1162). Bursevî ise gizli duanın ihlâsa daha yakın ve riyâdan daha uzak olduğunu vurgulamakta; havâs açısından "gizli nida"yı kalbî ve gizli zikirle ilişkilendirmektedir (Bursevî, 2013, C. 12, ss. 4800-4801). Böylece Hz. Zekeriyyâ'nın duasındaki gizlilik yalnız sesin alçaltılması olarak

değil, ihlâsı, mahremiyeti ve yoğun kalbî yönelişi koruyan bir dua edebi şeklinde yorumlanmaktadır.

Hız. Zekerıyyâ'nın evlat talebi de işârî tefsirlerde biyolojik neslin devamından daha geniş bir anlam alanına yerleştirilmiştir. Kuşeyrî, onun evlat istemesini dünya arzusu veya şahsî hazla ilişkilendirmemekte; Allah'a ibadet edecek ve kendisinden sonra nübüvvet ve risâlet vazifesini sürdüreceğ bir varis talebi olarak değerlendirmektedir. “*Bana vâris olsun*” ifadesini peygamberlik ve tebliğ sorumluluğunun devamı şeklinde yorumlarken, “*onu razı olunan kıl*” talebini de Allah'ın kuldân razı olması ve kulun ilahî takdire rızâ göstermesiyle ilişkilendirmektedir (Kuşeyrî, 2020, ss. 1163-1164). Bursevî de Meryem 19/5-6'daki mirası açık biçimde ilim, din ve peygamberlik mirası olarak yorumlamakta ve Hız. Zekerıyyâ'nın duasını dünyevî bir devamlılık arzusundan ayırmaktadır (Bursevî, 2013, C. 12, ss. 4803-4804). Bu yorumlar, talep edilen evladın sadece nesebin değil, dinî ve manevî sorumluluğun devamını sağlayacak bir varis olarak düşünöldüğünü göstermektedir.

Enbiyâ sûresinde Hız. Zekerıyyâ ve ailesinin Allah'a “rağaben ve rahaben” dua ettiklerinin belirtilmesi, işârî tefsirlerde recâ ile havf arasındaki denge üzerinden yorumlanmıştır. Kuşeyrî, bu ifadeyi ümit ve korkunun birbirini tamamladığı bir kulluk hâli olarak değerlendirmekte; ayetin devamındaki huşûyu ise ilahî murakabe karşısında kalbin derin bir saygı ve ürperti taşıması şeklinde açıklamaktadır (Kuşeyrî, 2020, ss. 1279-1280). Bursevî de Hız. Zekerıyyâ'nın duasını tazarru ve niyaz bağlamında ele almakta; onun bir evlat ve dinî vazifesini sürdüreceğ bir yardımcı istedikten sonra sonucu ilahî iradeye bıraktığını vurgulamaktadır. “Rağaben ve rahaben” ifadesini lütuf ve cemâli ummak, kahr ve celâlden korkmak şeklinde açıklarken huşûyu kalp ve bedenın birlikte taşıdığı bir kulluk hâli olarak değerlendirmektedir (Bursevî, 2013, C. 12, ss. 5240-5242). Böylece Hız. Zekerıyyâ'nın duasındaki recâ, sınırsız ve ölçüsüz bir beklentiye değil; havf, huşû ve teslimiyetle dengelenen bir ümide dönüşmektedir.

Duanın kabulünün ardından ortaya çıkan sükût ve zikir de kıssanın manevî bütönlüğünü tamamlamaktadır. Kuşeyrî, Hız. Zekerıyyâ'nın dilinin insanlarla konuşmaktan alıkonulmasına rağmen Allah'ı tesbih ve zikirden alıkonulmadığını özellikle belirtmektedir. Âl-i İmrân 3/41 ve Meryem 19/10-11 bağlamında bu durumu, yaratılmışlarla konuşmanın sınırlandırılmasına karşılık Hakk'la münâcâtın devam etmesi şeklinde yorumlamaktadır (Kuşeyrî, 2020, s. 226; s. 1165). Bursevî de konuşamama işaretini nimetin ardından şükür ve zikrin yoğunlaşmasıyla ilişkilendirmekte; dünya ile ilgili konuşmadan alıkonulan dilin zikir ve tesbihe açık kalmasına dikkat çekmektedir (Bursevî, 2013, C. 3, ss. 968-969; C. 12, ss. 4810-4811). Bu yorumlar

çerçevesinde sükût, yalnız konuşmanın kesilmesi değil, beşerî sözden ilahî zikre yönelen bir yoğunlaşma hâli olarak değerlendirilebilir.

Duanın Tasavvufî Boyutu: Acziyet, Fakr, Recâ ve Edep

Hiz. Zekerîyyâ'nın duasında tasavvufî açıdan ilk dikkati çeken husus, kulun kendi sınırlılığını idrak etmesiyle Allah'ın kudret ve rahmetinden ümit kesmemesinin aynı yöneliş içerisinde birleşmesidir. Hiz. Zekerîyyâ kemiklerinin zayıfladığını, saçlarının ağardığını ve eşinin kısır olduğunu açık biçimde Rabbine arz etmekte; buna rağmen “*Rabbim! Sana dua etmekle hiçbir zaman bedbaht olmadım*” diyerek geçmiş ilahî lütufları hatırlamaktadır (Meryem 19/4-5). Dolayısıyla burada acziyet, dua etmeyi engelleyen bir çaresizlik değil, kulun kendi imkânlarının sınırını görerek Allah'a yönelmesinin zemini hâline gelmektedir.

Bu yöneliş, tasavvuf geleneğinde ubûdiyyet kavramıyla yakından ilişkilidir. Meryem sûresinin daha başında Hiz. Zekerîyyâ'nın “kul” olarak zikredilmesi (Meryem 19/2), onun duasının kulluk zemini içerisinde gerçekleştiğini göstermektedir. İbn Atâullah el-İskenderî de bu âyeti kulluk makamının değerine işaret eden örneklerden biri olarak zikretmekte; ibadeti kulluğun zahiri, kulluğu ise onun ruhu olarak değerlendirmektedir. Ona göre kulluk, kişinin kendi tedbir ve tercihine mutlaklık atfetmeyip işini Allah'a bırakmasıyla kemale ermektedir (el-İskenderî, 2006, ss. 55-56). Bu çerçevede Hiz. Zekerîyyâ'nın duası, talebi ortadan kaldıran bir teslimiyet değil; ihtiyacını dile getirirken sonucu ilahî iradenin tasarrufuna bırakan bir ubûdiyyet tavrı olarak okunabilir.

Ubûdiyyetin bu yönü, fakr ve iftikâr kavramlarıyla daha belirgin hâle gelmektedir. Tasavvufî anlamda fakr yalnız maddî yoksunluk değil, kulun bütün varlığıyla Allah'a muhtaç olduğunu idrak etmesidir. İftikâr ise bu muhtaçlığın şuur hâline gelmesi ve kulun Rabbine güvenerek dayanmasıdır. Rüveym'e nispet edilen açıklamada tasavvufun esasları arasında “fakr ve iftikâra sarılmak” ile “ihtiyâr ve itirazı terk etmek” birlikte zikredilmekte; iftikâr, kulun Rabbine olan ihtiyaç ve itimadının farkında olması şeklinde açıklanmaktadır (Afifî, 2009, s. 44). Hiz. Zekerîyyâ'nın bedenî zayıflığını ve sebeplerin elverişsizliğini Rabbine arz etmesi de bu bakımdan bir ümitsizlik ifadesi değil, kendi sınırını bilen ve ihtiyacını Allah'a açan bir iftikâr bilincidir.

Bursevî'nin Meryem sûresine ilişkin yorumu, dua ile fakr arasındaki bu ilişkiyi doğrudan Hiz. Zekerîyyâ kıssası üzerinden kurmaktadır. Bursevî, “*Kendisine dua kapısı açılan kimseye rahmet kapıları açılmıştır*” rivayetini aktardıktan sonra duada kulun zillet ve muhtaçlığının ortaya çıktığını belirtmekte; Bâyezîd-i Bistâmî'den naklettiği “yokluk ve ihtiyaç,

âcizlik ve niyaz” ifadesiyle de dua eden kulun Allah karşısındaki konumunu özetlemektedir (Bursevî, 2013, C. 12, s. 4804). Böylece Hz. Zekeriyyâ’nın acziyetini dile getirmesi, yalnız fiziksel durumunun tasviri olmaktan çıkarak fakr ve iftikârın fiilî tezahürü hâline gelmektedir.

Fakr ve iftikârın ardından duanın manevî seyrinde recâ öne çıkmaktadır. Tasavvuf geleneğinde recâ, gerçekleşmesi arzulanan şey karşısında temelsiz bir iyimserlik değil, ilahî rahmet ve lütfa güvenmektir. Recâ, havf ile birlikte ele alınmış ve kulun Allah’ın rahmetinden ümit kesmesini engelleyen bir hâl olarak değerlendirilmiştir (Tek, 2008, ss. 98-100). Hz. Zekeriyyâ’nın “*Sana dua etmekle hiçbir zaman bedbaht olmadım*” sözü de recânın geçmişte tecrübe edilen ilahî lütufla beslendiğini göstermektedir (Meryem 19/4). Burada ümit, şartların elverişli oluşuna değil, Allah’ın rahmet ve kudretine dayanmaktadır.

Bu sebeple Hz. Zekeriyyâ’nın recâsı, insanî sebepleri görmezden gelen bir beklenti değildir. O, kendi yaşlılığının ve eşinin kısırlılığının farkındadır; fakat bunları ilahî kudretin sınırı olarak görmemektedir. Daha önce Hz. Meryem’in yanında sebepler üstü bir rızka şahit olması da bu recâyı güçlendiren bir müşâhede niteliği taşımaktadır. Böylece dua, kulun sebeplerin sınırlılığını kabul etmekle birlikte sonucu yalnız sebeplerden beklememesini ifade eden bir yöneliş dönüşmektedir.

Recânın tasavvufî dengesi ise havf ve huşû ile kurulmaktadır. Enbiyâ sûresinde Hz. Zekeriyyâ ve ailesinin Allah’a “*rağaben ve rahaben*”, yani ümit ve korku içerisinde dua ettikleri ve O’na karşı huşû sahibi oldukları bildirilmektedir (el-Enbiyâ 21/90). Kuşeyrî bu ifadeyi recâ ile havfin birbirini tamamladığı bir kulluk hâli şeklinde yorumlamakta; huşûyu ise ilahî murakabe karşısında kalbin derinden etkilenmesiyle ilişkilendirmektedir (Kuşeyrî, 2020, ss. 1279-1280). Bu çerçevede recâ, kişinin talebinin mutlaka kendi istediği biçimde gerçekleşeceğine dair bir güven değil; Allah’ın rahmetinden ümit kesmemesidir. Havf da bu ümidi ortadan kaldıran bir korku değil, kulun ilahî irade karşısındaki edebini koruyan manevî bir denge unsurudur.

Bursevî de Enbiyâ 21/89-90’ı benzer bir doğrultuda yorumlamakta, ancak bu dengeye teslimiyet boyutunu da eklemektedir. Hz. Zekeriyyâ’nın “*Beni yalnız bırakma*” duasını tazarru ve niyaz olarak açıklayan Bursevî, onun bir evlat istemesine rağmen işi nihayetinde ilahî iradeye bıraktığını vurgulamaktadır. “*Umarak ve korkarak*” ifadesini ilahî lütuf ve cemâli ummak, kahr ve celâlden korkmak; huşûyu ise kalp ve beden birliktede taşıdığı kâmil bir kulluk hâli olarak yorumlamaktadır (Bursevî, 2013, C. 12, ss. 5240-5242). Böylece talep ile teslimiyet arasında bir karşıtlık değil, birbirini tamamlayan bir ilişki ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada tevekkül ve tefviz, Hz. Zekeriyyâ’nın duasındaki talep–teslimiyet ilişkisinin kavramsal karşılığını oluşturmaktadır. Tasavvufî mertebeler içerisinde tevekkül, kulun işini

Allah’a dayandırması ve O’na güvenmesiyle; tefviz ise tasarrufun bütünüyle Allah’a ait olduğunu idrak ederek işi O’na bırakmasıyla ilişkilendirilmektedir (Tek, 2008, ss. 124-128). Tefviz, talebin ortadan kaldırılması anlamına gelmez. Kul isteğini dile getirir, sebeplere başvurur ve dua eder; fakat sonucun nasıl ve ne zaman gerçekleşeceğini kendi iradesinin zorunlu sonucu hâline getirmez.

İbn Atâullah’ın “talepte terbiye” anlayışı da bu noktada Hz. Zekerîyyâ’nın duasının edebini açıklayıcı niteliktedir. Ona göre kul Allah’tan talepte bulunabilir; ancak talebini belirli bir sebep, zaman veya gerçekleşme biçimine mahkûm ederek ilahî iradeyi kendi isteğine bağlamamalıdır (el-İskenderî, 2006, ss. 171-175). Hz. Zekerîyyâ’nın duasında da ihtiyaç açıkça ifade edilmekte, fakat Allah’ın bunu hangi yolla gerçekleştireceği belirlenmemektedir. Bu yönüyle dua, istemekle birlikte ilahî tasarrufa alan bırakan bir edep biçimidir.

Bu manevî çizginin son halkalarından biri rızâdır. Rızâ, kulun dua etmemesi veya bir talebinin bulunmaması anlamına gelmez; ilahî tercihin kendi arzusuna uymadığı durumda dahi kulluk ilişkisini sürdürmesidir. Tasavvufî anlayışta rızâ, nazarı nimetten onu verene çevirmek ve ilahî irade karşısında içsel bir itiraz taşımamakla ilişkilendirilmiştir. Afîfî’nin aktardığı ifadeyle kâmil sûfî, “verilene değil, verene” yönelir (Afîfî, 2009, ss. 225-226). Hz. Zekerîyyâ’nın duası da bu bakımdan talep ile rızânın birbirini ortadan kaldırmadığını göstermektedir: kul ister ve ümit eder; fakat ilahî tercihi kendi isteğinin emrine sokmaz.

Bu çerçevede Hz. Zekerîyyâ’nın duasındaki tasavvufî seyir, birbirinden bağımsız birtakım kavramların yan yana getirilmesinden ibaret değildir. Acziyet kulun kendi sınırını fark etmesine, bu farkındalık fakr ve iftikâra, iftikâr recâyâ, recâ havf ve huşû ile dengelenen tevekküle, tevekkül ise tefviz ve rızâyâ açılmaktadır. Böylece dua, yalnızca bir talebin Allah’a iletilmesi değil; kulun kendi konumunu idrak ederek Allah’ın rahmetine güvenmesi ve sonucu O’nun tasarrufuna bırakması şeklinde bütüncül bir kulluk tecrübesine dönüşmektedir.

İcabet, Sükût ve Zikir

Hz. Zekerîyyâ kıssasında dua sürecinin tasavvufî anlamı, talebin kabul edilmesiyle sona ermemektedir. Yahyâ’nın müjdelanmesinin ardından Hz. Zekerîyyâ’ya verilen işaretin belirli bir süre insanlarla konuşamamak olması ve buna karşılık Allah’ı çokça zikretmesinin istenmesi, icabetin yeni bir kulluk hâline dönüştüğünü göstermektedir (Âl-i İmrân 3/41; Meryem 19/10-11). Bu nedenle kıssadaki sükût, yalnızca konuşma yetisinin geçici biçimde sınırlandırılması değil, zikrin ve şükürün belirginleştiği manevî bir safha olarak değerlendirilebilir.

Kuşeyrî, Hz. Zekerîyyâ’nın dilinin insanlarla konuşmaktan alıkonulmasına rağmen Allah’ı zikir ve tesbihten alıkonulmadığına özellikle dikkat çekmektedir. Âl-i İmrân 3/41

bağlamında yaratılmışlarla konuşmanın kesilmesine karşılık Hakk'la münâcâtın devam ettiğini; Meryem 19/10-11 yorumunda ise Hz. Zekerîyyâ'nın insanlarla konuşmadığı hâlde tesbih ve vahiy tilavetinde dilinin açık kaldığını belirtmektedir (Kuşeyrî, 2020, s. 226; s. 1165). Böylece sükût, mutlak bir sessizlik değil, beşerî sözün sınırlandığı ve zikrin öne çıktığı seçici bir susuş hâline gelmektedir.

Bursevî de aynı hadiseyi şükür ve zikir ekseninde değerlendirmektedir. Ona göre konuşamama işareti, verilen nimetin ardından şükürün geciktirilmemesi ve belirli vaktin zikre tahsis edilmesiyle ilişkilidir. Dünya ile ilgili konuşmaya kapanan dilin zikir ve tesbihe açık kalması, kalbin zikrullahla yoğunlaşmasını mümkün kılmaktadır (Bursevî, 2013, C. 3, ss. 968-969; C. 12, ss. 4810-4811). Bu yorumda sükût, zikrin karşısı değil; aksine onu yoğunlaştıran bir hâl olarak ortaya çıkmaktadır.

Fusûsu'l-Hikem ve Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Bağlamında Hz. Zekerîyyâ: Rahmet, İlâhî İsimler ve Mâlikiyye

Hz. Zekerîyyâ kıssasının Meryem sûresindeki anlatımı, “*Rabbînin kulu Zekerîyyâ'ya olan rahmetini anma*” ifadesiyle başlamaktadır (Meryem 19/2). Bu başlangıç, *Fusûsu'l-Hikem*'de Hz. Zekerîyyâ'ya nispet edilen hikmetin rahmet merkezli biçimde ele alınması bakımından önem taşımaktadır. Nitekim Zekerîyyâ fassında kıssanın ayrıntıları tekrar edilmemekte; buna karşılık ilahî rahmetin anlamı, kuşatıcılığı ve varlıktaki tesiri üzerinde durulmaktadır. Afîfî de fassın bu yapısını Meryem sûresindeki rahmet vurgusuyla ilişkilendirmekte ve İbnü'l-Arabî'nin Hz. Zekerîyyâ kıssasını rahmet öğretisinin açıklanmasına zemin teşkil edecek biçimde ele aldığını belirtmektedir (Afîfî, 2002, s. 373). Böylece Hz. Zekerîyyâ'nın duası, yalnız belirli bir isteğin kabul edilmesi açısından değil, ilahî rahmetin kulun varlığına ve talebine nasıl yöneldiğini göstermesi bakımından da anlam kazanmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de ortaya koyduğu rahmet anlayışı, kavramı yalnız şefkat ve bağışlama anlamıyla sınırlandırmamaktadır. Ona göre Allah'ın rahmeti “hüküm ve varlık bakımından” her şeyi kuşatmakta; varlık kazanmayı talep eden hakikatlerin dış dünyada zuhuru da bu rahmetin eseri olmaktadır (İbnü'l-Arabî, 2006, ss. 195-196). Bu bakımdan rahmet, sadece bir ihtiyacın karşılanması değil, varlık vermenin kendisiyle ilişkilidir. Afîfî de bu yaklaşımı, her varlığa kendine özgü varlığının bahşedilmesi şeklinde açıklamakta ve İbnü'l-Arabî'nin rahmeti ahlâkî olmaktan çok metafizik bir anlamda kullandığını belirtmektedir (Afîfî, 2002, ss. 373-374). Hz. Yahyâ'nın Hz. Zekerîyyâ'ya bağışlanması da bu çerçevede yalnız gerçekleşmiş bir talep değil, rahmetin yeni bir varlık suretinde tecellisi olarak okunabilir.

Bu rahmet anlayışı, Sadreddin Konevî'nin *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*'nde er-Rahmân ve er-Rahîm isimlerine verdiği anlamlarla daha belirgin hâle gelmektedir. Konevî, er-Rahmân'ı varlık ve kemâli mümkünlerin istidatlarına göre bütün varlıklara ulaştıran kuşatıcı isim; er-Rahîm'i ise daha özel manevî kemâllerle ilişkili bir isim olarak açıklamaktadır (Konevî, 2004, ss. 31-32). Bu ayırım, Hz. Zekeriyyâ kıssasında rahmetin iki boyutunu birlikte düşünmeye imkân vermektedir. Bir taraftan Hz. Zekeriyyâ'nın, eşinin ve bütün varlıkların mevcudiyeti kuşatıcı rahmetin hükmü altında bulunurken; diğer taraftan Yahyâ'nın belirli bir duaya cevap olarak bağışlanması rahmetin özel bir talep üzerinde hususileşmesini göstermektedir. Böylece *Fusûsu'l-Hikem*'deki ontolojik rahmet anlayışı ile *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*'ndeki Rahmân-Rahîm ayırımı aynı metafizik çerçevenin farklı açılımları hâline gelmektedir.

Hz. Zekeriyyâ'nın duasına giden süreçte Hz. Meryem'in yanında müşâhede ettiği rızık da bu ilahî isimler çerçevesinde özel bir anlam kazanmaktadır. Âl-i İmrân sûresinde Hz. Zekeriyyâ'nın Meryem'in yanında “Allah katından” bir rızık gördükten sonra evlat duasına yöneldiği bildirilmektedir (Âl-i İmrân 3/37-38). Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*'nde er-Rezzâk'ı bütün rızıklananlara rızık ulaştıran isim olarak açıklamakta; rızık yalnız bedenın devamını sağlayan maddî gıdayla sınırlamayıp kalplerin ve ruhların manevî rızkını da bu ismin hükmü içinde değerlendirmektedir. Ayrıca fakirlerin er-Rezzâk'ı müşâhede etmekle şereflendirildiğini belirtmektedir (Konevî, 2004, s. 61). Bu açıdan Meryem'in yanında rızkın müşâhede edilmesi, Hz. Zekeriyyâ'nın zahirî sebeplerin mutlak olmadığını görmesine ve ilahî lütfâ yönelik recâsının kuvvetlenmesine zemin hazırlayan bir tecelli olarak değerlendirilebilir.

Bu müşâhedenin ardından Hz. Zekeriyyâ'nın “*Bana katından bir velî bağışla*” şeklindeki talebi ise el-Vehhâb ismiyle doğrudan ilişkilendirilmeye elverişlidir (Meryem 19/5). Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*'nde el-Vehhâb'ı herhangi bir bedel ve karşılık beklemeksizin veren ilahî isim olarak tanımlamakta; bu ismin hükmünü idrak eden kimsenin ümidini yalnız Hakk'a bağladığını, sıkıntılarında yalnız O'na dua ettiğini ve ihtiyaçlarını yalnız O'na arz ettiğini ifade etmektedir (Konevî, 2004, s. 59). Hz. Zekeriyyâ'nın “heb lî” şeklindeki talebi de bu anlamda, insanî sebeplerin sonucu olarak talep edilen bir evlattan ziyade doğrudan ilahî hibe ve ihsan beklentisini ifade etmektedir. Böylece Meryem'in yanında müşâhede edilen Rezzâk tecellisinden, Hz. Yahyâ'nın Vehhâb isminin hükmü altında bağışlanmasına uzanan anlamlı bir esmâ ilişkisi ortaya çıkmaktadır.

Hz. Yahyâ'nın bağışlanması, *Fusûsu'l-Hikem* şerh geleneğinde aynı zamanda Hz. Zekeriyyâ'ya nispet edilen Mâlikîyye hikmeti çerçevesinde ele alınmaktadır. Ahmed Avni Konuk, Zekeriyyâ fassını “Hikmet-i Mâlikîyye” başlığı altında açıklamakta ve Hz. Zekeriyyâ'nın özel ilahî ismini Mâlik olarak göstermektedir. Mâlikîyet burada mülk, kudret ve

tasarrufla ilişkilendirilmektedir (Konuk, 2017, C. 2, s. 1133). Konuk ayrıca Yahyâ'nın Hz. Zekerîyyâ'ya yalnız biyolojik bir evlat olarak değil, onun “maârif-i ilâhiyye, esrâr-ı rabbâniyye ve ahlâk-ı hamîde”sine vâris olacak bir evlat olarak bağışlandığını belirtmektedir (Konuk, 2017, C. 2, ss. 1133-1134). Böylece ilahî hibe, aynı zamanda manevî mirasın devamını sağlayan bir rahmet tezahürü hâline gelmektedir.

Mâlikiyye hikmetinin dua açısından taşıdığı anlam, kulun talebi ile ilahî tasarruf arasındaki sınırın belirginleşmesidir. Hz. Zekerîyyâ istemekte, ancak talebin gerçekleşme biçimi üzerinde mutlak bir tasarruf iddiasında bulunmamaktadır. Konevî'nin *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*'nde el-Melik ismine ilişkin açıklaması bu hususu tamamlamaktadır. Mâlik ve Melik aynı isim olmamakla birlikte her ikisi de mülk, hâkimiyet ve tasarruf anlam alanında birleşmektedir. Konevî el-Melik'i mülk ve melekût üzerinde mutlak tasarruf sahibi olan ilahî isim olarak açıklamaktadır (Konevî, 2004, s. 34). Bu nedenle Zekerîyyâ kıssasında dua, kulun istemesiyle Hakk'ın tasarrufu arasındaki ilişkiyi görünür kılmaktadır: talep kula, icabetin biçimi ve sonucu ise Mâlik/Melik olan Allah'ın tasarrufuna aittir.

Bu bağlamda *Fusûsu'l-Hikem*'deki rahmet öğretisi ile Konevî'nin ilahî isimler anlayışı birbirini tamamlamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre bütün ilahî isimler aynı ilahî hakikate delalet etmekle birlikte her ismin kendine özgü bir hükmü bulunmaktadır (İbnü'l-Arabî, 2006, ss. 197-199). Konuk da bu ilkeyi, hastanın Şâfi, açın Rezzâk, fakirin Ganî ve günahkârın Gaffâr ismiyle rahmet talep etmesi örnekleriyle açıklamaktadır (Konuk, 2017, C. 2, ss. 1151-1153). Konevî ise *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*'nde “Allah” isminin bütün ilahî isimleri kuşattığını, ancak belirli bir talebin ilgili olduğu özel ismin hükmünün ayrıca dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir (Konevî, 2004, s. 30). Dolayısıyla dua, sadece bir ihtiyacın dile getirilmesi değil, kulun ihtiyacını ilahî isimlerin farklı hükümleri içerisinde idrak etmesi anlamına da gelmektedir.

Hız. Zekerîyyâ kıssası bu bakımdan ilahî isimlerin birbirleriyle irtibatlı hükümlerini gösteren dikkat çekici bir örnek oluşturmaktadır. er-Rezzâk, Meryem'in yanında müşâhede edilen rızkı; el-Vehhâb, Yahyâ'nın karşılıksız bir ilahî bağış olarak verilmesini; er-Rahmân ve er-Rahîm, rahmetin kuşatıcı ve hususî boyutlarını; Mâlik/Melik ise talebin sonucunun ve ilahî tasarrufun Allah'a ait oluşunu ifade etmektedir. Böylece kıssada rızkı müşâhede eden kulun recâsı güçlenmekte, bu recâ duaya dönüşmekte, dua ilahî hibe ile karşılık bulmakta ve bütün süreç rahmet ile ilahî tasarrufun hükmü altında gerçekleşmektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Hız. Zekerıyyâ'nın Kur'an'da yer alan duası, tasavvufî açıdan değerdendirıldığında yalnızca ileri yaşıta evlat talebini konu alan bir peygamber duası değıl, kulun Allah karşısındaki konumunu farklı boyutlarıyla ortaya koyan bütünlüklü bir kulluk örneğı olarak belirginleşmektedir. Âl-i İmrân, Meryem ve Enbiyâ sûrelerindeki anlatımlar birlikte ele alındığında duanın; müşâhede, acziyet, fakr, recâ, edep, teslimiyet, icabet ve zikir arasında gelişen manevî bir seyir taşıdığı görülmektedir.

Bu seyrin başlangıcında Hız. Zekerıyyâ'nın kendi imkânlarının sınırlılığını açıkça kabul etmesi bulunmaktadır. Yaşlılığını, bedenî güçsüzlüğünü ve eşinin kısırlılığını Rabbine arz etmesi, tasavvufî açıdan acziyet ve fakrın görünür hâle gelmesi olarak değerdendirilebilir. Bununla birlikte bu farkındalık ümitsizliğe yol açmamakta; aksine geçmiş ilahî lütufların hatırlanması ve Hız. Meryem'in yanında müşâhede edilen rızık, recâyı kuvvetlendirmektedir. Böylece kıssada acziyet ile recâ karşıt iki hâl olarak değıl, birbirini tamamlayan iki kulluk tavrı olarak ortaya çıkmaktadır. Kul kendi gücünün sınırını idrak ettikçe ihtiyacını Allah'a arz etmekte, fakat insanî sebeplerin yetersizliğini ilahî kudretin sınırı olarak görmemektedir.

Duanın üslubu da bu manevî çerçeveyi tamamlamaktadır. "Gizli nida", ihlâs ve mahremiyet içerisinde Allah'a yöneliş; evlat talebinin dinî ve manevî mirasın devamıyla ilişkilendirilmesi ise isteğın yalnız nefşânî bir arzuya indirgenemeyeceğini göstermektedir. Hız. Zekerıyyâ istemekte, fakat talebini ilahî iradenin üzerinde bir hak iddiasına dönüştürmemektedir. Bu bakımdan dua, talep ile tevekkülün, recâ ile havfin, istek ile rızânın aynı kulluk hâli içerisinde birlikte bulunabileceğini göstermektedir. İcabetin ardından gelen sükût, tesbih ve zikir ise kıssanın dua ile sona ermediğini; ilahî ihsanın yeni bir şükür ve kulluk sorumluluğunu beraberinde getirdiğini ortaya koymaktadır.

Çalışmanın ulaştığı önemli sonuçlardan biri de Hız. Zekerıyyâ'nın duasının rahmet ve ilahî isimler üzerinden okunmasının kıssaya yeni bir tasavvufî bütünlük kazandırmasıdır. *Fusûsu'l-Hikem*'de Zekerıyyâ'ya nispet edilen Mâlikiyye hikmeti, kulun talep eden fakat sonucu belirleyen olmayan konumunu açıklarken; rahmet öğretisi duanın ve icabetin daha geniş ontolojik zeminini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Yahyâ'nın bağışlanması yalnız bir isteğın karşılanması değıl, ilahî rahmetin belirli bir surette zuhuru olarak değerdendirilebilmektedir.

Sadreddin Konevî'nin esmâ anlayışı bu yorumu daha da belirginleştirmektedir. Hız. Meryem'in yanında müşâhede edilen rızık er-Rezzâk, "bana katından bir velî bağışla" talebi el-Vehhâb, rahmetin kuşatıcı ve hususî boyutları er-Rahmân ve er-Rahîm, icabetin ve sonucun Allah'ın tasarrufuna ait oluşu ise Mâlik/Melik isimleriyle ilişkilendirilebilmektedir. Böylece ilahî isimler, kıssaya dışarıdan eklenen kavramlar olmaktan çıkmakta; duanın seyrini

anlamlandıran bir bütün oluşturmaktadır. Rızkın müşâhedesi recâyı kuvvetlendirmekte, recâ talebe dönüşmekte, talep ilahî hibe ile karşılık bulmakta ve bütün süreç rahmet ile ilahî tasarruf içerisinde gerçekleşmektedir.

Bu bakımdan çalışmanın temel sonucu, Hz. Zekeriyyâ'nın duasında acziyet, fakr, recâ, rahmet, esmâ ve teslimiyetin birbirinden bağımsız unsurlar olmadığıdır. Acziyet kulun sınırını fark etmesini, fakr bu sınırın Allah'a mutlak ihtiyaç şeklinde idrak edilmesini, recâ ilahî rahmetten ümit kesmemeyi, tevekkül ve tefviz sonucu Allah'a bırakmayı, rızâ ise ilahî tercihin kabulünü ifade etmektedir. İcabetten sonra zikre yöneliş ise bu manevî sürecin tamamlayıcı halkasıdır. Böylece Hz. Zekeriyyâ'nın duası, ihtiyaçtan münâcâta, münâcâttan recâyâ, recâdan teslimiyete ve teslimiyetten zikre uzanan Kur'anî bir kulluk modeli olarak okunabilmektedir.

Çalışmanın tasavvuf araştırmaları bakımından ayırt edici yönü, Hz. Zekeriyyâ'nın duasını yalnız peygamber duaları veya dua âdâbı çerçevesinde değil; işârî tefsir, tasavvufî hâl ve makamlar, Ekberî rahmet anlayışı ve ilahî isimler teorisini birlikte dikkate alan bir okumayla değerlendirmesidir. Bu yaklaşım, özellikle dua ile esmâ arasındaki ilişkinin Hz. Zekeriyyâ kıssasında tali değil, açıklayıcı ve kurucu bir unsur olarak ele alınabileceğini göstermektedir. Bundan sonraki çalışmalarda Kur'an'daki peygamber dualarının farklı tasavvufî kavramlar ve yorum gelenekleri açısından karşılaştırmalı biçimde ele alınması, bu alandaki çalışmaların daha da geliştirilmesine katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Afîfî, E. A. (2002). *Fusûsu'l-Hikem okumaları için anahtar* (E. Demirli, Çev.; 2. bs.). İz Yayıncılık.
- Afîfî, E. A. (2009). *Tasavvuf: İslâm'da manevî hayat* (E. Demirli & A. Kartal, Çev.; 4. bs.). İz Yayıncılık.
- Bursevî, İ. H. (2013). *Rûhu'l-Beyân: Kur'an meâli ve tefsiri* (C. 3, 5 ve 12). Erkam Yayınları.
- İbn Atâullah el-İskenderî. (2006). *Tevekkülün incelikleri: Tedbiri bırakmanın esasları* (F. M. Albayrak, Çev.). Üsküdar Yayınevi.
- İbn Kesîr, E. F. İ. (2000). *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm tefsiri* (B. Karlığa & B. Çetiner, Çev.; C. 3). Çağrı Yayınları.
- İbnü'l-Arabî, M. (2006). *Fusûsu'l-Hikem* (E. Demirli, Çev. ve şerh). Kabalcı Yayınları.
- Konevî, S. (2004). *Esmâ-i Hüsnâ şerhi* (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- Konuk, A. A. (2017). *Fusûsu'l-Hikem tercüme ve şerhi* (C. 2; M. Tahralı, S. Eraydın, M. N. Tan & E. Alkan, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Kuşeyrî, A. b. H. (2020). *Letâifü'l-İşârât: İlâhî Kelâm'ın sırları: Kur'an-ı Kerîm tefsiri* (E. Demirli, Çev.; 6 cilt). Fikriyat Yayınları.
- Mevdûdî, E. A. (1986). *Tefhîmu'l-Kur'an* (C. 3). İnsan Yayınları.
- Parladır, S. (1994). *Dua: Tasavvufta dua anlayışı*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 9, s. 535). TDV Yayınları.
- Sa'lebî, E. İ. A. b. M. (1324). *Arâisü'l-mecâlis fî kısasi'l-enbiyâ*. Kahire.
- Taberî, E. C. M. b. C. (1326). *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Mısır.
- Tek, A. (2008). *Tasavvufî mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî örneği*. Emin Yayınları.
- Uludağ, S. (1994). *Dua: Literatür*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 9, ss. 536-539). TDV Yayınları.

BÖLÜM 7

DİASPORADA DİNÎ BAŞA ÇIKMA SÜREÇLERİNDE UMUT VE AFFEDİCİLİĞİN PSİKOLOJİK İŞLEVLERİ: MANEVÎ İYİ OLUŞA YÖNELİK KURAMSAL BİR İNCELEME

Abdulcelil GÜRBÜZ¹

¹ Dr., T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3730-4510>

1. GİRİŞ

Diaspora deneyimi, yalnızca göç edilen ülkede yeni bir yaşam kurulmasıyla sınırlı değildir. Göçmenler ve sonraki kuşaklar için dil, aidiyet, dinî pratikler, aile ilişkileri ve toplumsal kabul, farklı kültürel çevrelerle sürdürülen ilişkiler içinde yeniden biçimlenir. Bu süreç, bireyin köken toplumuyla bağlarını koruması ile yaşadığı toplumda kendisine yer edinmesi arasında zorunlu bir tercih yapması anlamına gelmez. Aileden, dinî topluluktan ve geniş toplumdan kaynaklanan beklentiler zaman zaman birbiriyle çatışabilse de diaspora yalnızca gerilim ve yoksunluk üzerinden açıklanamaz. Yeni ilişkiler kurma, farklı kültürel çevrelerde hareket edebilme ve dinî kimliği yeniden değerlendirme imkânları da bu deneyimin parçasıdır. Bu nedenle diasporada psikolojik uyum, bireyin karşılaştığı güçlükler kadar bu güçlükleri nasıl anlamlandığı, hangi destek kaynaklarına ulaşabildiği ve yaşadığı toplumda ne ölçüde kabul gördüğü üzerinden değerlendirilmelidir.

Din, böyle bir bağlamda yalnızca kimliği belirten bir etiket değildir. İbadet, dua, kutsal metinlerle ilişki, cemaat ve aile içindeki dinî anlatılar, stresli olayların nasıl yorumlandığını, bireyin hangi yardım yollarını meşru bulduğunu ve geleceğe dair beklentisini etkileyebilir. Ancak dinî referansların kullanılması, kendiliğinden iyi bir psikolojik sonuca işaret etmez. Aynı dinî dil bir kişi için umut ve dayanışma oluştururken başka bir kişide cezalandırılma düşüncesini, çaresizliği veya kendini aşırı suçlamayı pekiştirebilir. Pargament'in (1997) dinî başa çıkma yaklaşımının önemi, dinin varlığından çok, güçlük karşısında hangi dinî başa çıkma biçiminin nasıl ve hangi bağlamda kullanıldığını sormasıdır.

Bu bölüm umut ve affedicilik kavramlarının diaspora bağlamındaki dinî başa çıkma süreçlerinde üstlenebileceği psikolojik işlevleri ele almaktadır. Umut, geleceğe ilişkin boş bir iyimserlik ya da karşılaşılabilecek her sorunun kendiliğinden çözüleceği beklentisi değildir. Affedicilik de haksızlığı unutmak, hak arama talebinden vazgeçmek veya zarar veren ilişkiye geri dönmek anlamına gelmez. Bu kavramların psikolojik açıdan değeri, bireyin eyleyciliği, anlamlandırma biçimi, ilişki kurma kapasitesi ve sınır koyabilme becerisi ile ilişkilerinde ortaya çıkar. Bu çalışmanın temel araştırma sorusu, diaspora koşullarında dinî başa çıkma, umut ve affedicilik arasındaki ilişkilerin manevî iyi oluş bağlamında hangi psikolojik ve toplumsal süreçlerle açıklanabileceğidir. Bu doğrultuda olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma biçimleri, umut ve affediciliğin muhtemel işlevleri ile kültürleşme stresi, sosyal destek, ayrımcılık ve toplumsal kabul koşullarının bu ilişkilerdeki olası rolleri birlikte değerlendirilmektedir.

Bu soru, özellikle Almanya'da yaşayan Türkiye kökenli Müslümanların deneyimleri için anlamlıdır. Bununla birlikte söz konusu topluluk tek bir dindarlık profili, göç hikâyesi ya da sosyal konumla temsil edilemez. Birinci kuşaktan yetişkinler, Almanya'da yetişen gençler,

kadınlar, erkekler, farklı eğitim ve gelir düzeylerindeki bireyler, Sünni ve Alevi aidiyetleri olan kişiler veya kendisini kültürel bakımdan Müslüman olarak tanımlayanlar arasında dikkate değer farklılıklar bulunabilir. Bu nedenle metinde 'diasporadaki Müslüman' ifadesi açıklayıcı bir üst kategori olarak kullanılmakta, kategorinin iç çeşitliliği hiçbir aşamada ortadan kaldırılmamaktadır.

Bu çalışmanın temel katkısı, dinî başa çıkma, umut, affedicilik ve manevî iyi oluş arasındaki ilişkileri diaspora deneyiminin kültürel, toplumsal ve kurumsal koşulları içinde yeniden değerlendirmesidir. Dinî başa çıkmanın psikolojik uyumla ilişkisi Pargament (1997), umut ve hedef yönelimli düşünme Snyder (2002), anlam oluşturma süreçleri Park (2010), affedicilik ile dinî ve manevî yönelimler arasındaki bağlantılar ise Washington-Nortey ve arkadaşları (2023) tarafından farklı kuramsal çerçevelerde ele alınmıştır. Bu yaklaşımların birlikte değerlendirilmesi, dinî ve psikolojik kaynakların yalnızca bireysel özelliklerle açıklanamayacağını; kültürleşme, toplumsal kabul, ayrımcılık ve ilişkisel güven gibi koşulların da dikkate alınması gerektiğini düşündürmektedir. Çalışmada bu ilişkileri diaspora bağlamında ele alan bütünleştirici bir kavramsal model önerilmekte ve söz konusu modelin hangi açılardan ampirik olarak sınanabileceği tartışılmaktadır.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI, KAPSAMI VE YÖNTEMİ

Bu çalışma, dinî başa çıkma, umut, affedicilik ve manevî iyi oluş arasındaki ilişkileri diaspora koşullarında değerlendirmeyi amaçlayan bütünleştirici bir kuramsal literatür incelemesidir. Pargament'in (1997) dinî başa çıkma yaklaşımı, Snyder'ın (2002) umut kuramı, Enright'ın (1996) affediciliğe ilişkin kavramsal ayrımı, Park'ın (2010) anlam oluşturma modeli ve Berry'nin (1997) kültürleşme yaklaşımı incelemenin temel kuramsal dayanaklarını oluşturmaktadır. Bu yaklaşımlar, din psikolojisi, göç araştırmaları ve manevî bakım literatüründeki ampirik çalışmalarla birlikte değerlendirilmiştir. İncelemenin temel hareket noktası, dinî inanç ve uygulamaların zorlayıcı yaşam olayları karşısındaki psikolojik işlevleri ile manevî iyi oluş arasındaki ilişkidir. Diaspora ve kültürleşme koşulları, bu ilişkilerin gerçekleştiği toplumsal bağlam olarak ele alınmakta; araştırmanın kuramsal odağını din psikolojisinin başa çıkma, anlamlandırma, umut ve affedicilik kavramları oluşturmaktadır.

Literatür incelemesinde dinî başa çıkma, umut, affedicilik, manevî iyi oluş, kültürleşme ve göçmen ruh sağlığı arasındaki ilişkileri ele alan kuramsal çalışmalar, sistematik derlemeler, meta-analizler ve ampirik araştırmalar esas alınmıştır. Özellikle Almanya'da yürütülen araştırmaların yanı sıra farklı Müslüman topluluklardan elde edilen bulgular karşılaştırılmıştır. Kaynakların değerlendirilmesinde araştırma sorusuyla ilişkileri, yöntemsel özellikleri, örneklemi ve bulguların diaspora bağlamına aktarılabilirlik sınırları dikkate alınmıştır.

İnceleme, önceden kayıt altına alınmış bir sistematik derleme protokolüne dayanmadığından bütün literatürü kapsama iddiası taşımamaktadır.

Çalışmanın odağında Almanya'da yaşayan Türkiye kökenli Müslüman topluluklar bulunmakla birlikte değerlendirilen araştırmaların tamamı bu gruba ait değildir. Farklı kültürel bağlamlarda yürütülen çalışmalar, doğrudan genellenebilir sonuçlar olarak değil, kuramsal karşılaştırma kaynakları olarak kullanılmıştır. Çalışmada insan katılımcılardan yeni veri toplanmamış; anket, görüşme, gözlem veya deney gerçekleştirilmemiştir. İnceleme yalnızca yayımlanmış bilimsel kaynaklara dayanmaktadır. Etik kurul onayına ilişkin gereklilikler ilgili kurumun ve yayınevinin düzenlemeleri çerçevesinde değerlendirilmelidir.

3. DİASPORADA PSİKOLOJİK UYUM, AİDİYET VE MANEVÎ KAYNAKLAR

3.1. Diasporanın İlişkisel Niteliği

Diaspora, yalnızca köken ülkeye uzaklıkla değil, birden fazla toplumsal alana eş zamanlı olarak bağlanma biçimleriyle anlaşılmalıdır. İnsanların aile içinde kullandıkları dil ile iş yerinde veya üniversitede kullandıkları dil farklı olabilir; dinî kavramlar da ev, cami ve dijital ortam gibi alanlarda değişik anlamlar kazanabilir. Gürbüz ve Ulu'nun (2026) Almanya'daki Türkiye kökenli Müslüman genç yetişkinlerle gerçekleştirdikleri nitel araştırma, dijital dinî içeriklerin dinî bilgiye güven, kimlik ve manevî başa çıkma deneyimleriyle ilişkisini ele almaktadır. Araştırma, dijital ortamların dinî bilgiye erişim ve dinî otoritenin değerlendirilmesi bakımından gündelik dinî hayatın bir parçası hâline gelebildiğini göstermektedir. Bu bulgular, diasporadaki dinî deneyimin yalnızca yüz yüze topluluk ilişkileriyle açıklanamayacağını düşündürmektedir. Bununla birlikte farklı toplumsal çevreler arasında hareket edebilmek her birey için aynı ölçüde kolay olmayabilir. Aidiyet ve kabul görme yönündeki beklentilerin çatışması, bazı bireylerde psikolojik yük oluşturabilir.

Berry (1997, 2005), kültürleşmeyi kültürel temasla birlikte gelişen psikolojik ve toplumsal değişimler üzerinden değerlendirmektedir. Bu yaklaşımda köken kültürle ilişkilerin sürdürülmesi ile yaşanan toplumla bağ kurulması birbirini zorunlu olarak dışlayan yönelimler değildir. Bununla birlikte kültürleşme, yalnızca bireyin tercih ve tutumlarıyla açıklanamaz; toplumsal kabul, ayrımcılık, kurumsal fırsatlar ve gruplar arası ilişkiler de uyum sürecinin koşullarını belirler. Dolayısıyla diaspora bağlamında dinî başa çıkma ve manevî iyi oluş arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesi, bireysel anlamlandırma kaynaklarının yanı sıra bu kaynakların kullanılabildiği toplumsal çevrenin de dikkate alınmasını gerektirir.

Diaspora bağlamında stres kaynakları tek tip değildir. Ailedeki kuşak çatışmaları, çalışma yaşamındaki güvencesizlik, yabancı dilde kendini ifade edememe, dinî görünürlüğe yönelik olumsuz tepkiler ve topluluk içi sosyal denetim farklı mekanizmalarla işleyebilir. Üstelik her

olay herkes için aynı anlamı taşımaz. Bir başörtüsü tartışması bir kişi için ifade özgürlüğü ve onur meselesi, bir başkası için mesleki fırsatlarla ilgili kaygı, üçüncü bir kişi için ailesiyle çatışmayı hatırlatan bir deneyim olabilir. Dolayısıyla stresin psikolojik sonuçlarını değerlendirmek için olayın nesnel özellikleri kadar kişinin olaya verdiği anlam, erişebildiği kaynaklar ve toplumsal güç ilişkileri de önemlidir.

3.2. Toplumsal Aidiyetin Çift Yönlü Etkisi

Dinî cemaat ve akrabalık ağları, diaspora hayatında güven, dil desteği, dayanışma ve ortak hatıra sağlayabilir. Cami yalnızca ibadet yeri değil, bazı bireyler için eğitim, sosyalleşme, gönüllülük ve aidiyet alanı olarak yaşanır. Kolektif pratikler zor günlerde kişinin yalnız olmadığı duygusunu destekleyebilir. Öte yandan bir topluluğa dahil olmanın koşulları katılışırsa farklı yorumlara, boşanma kararlarına, kuşaklar arası yaşam tercihlerine veya psikolojik yardım arayışına yönelik baskılar gelişebilir. Dinî birliktelik ile psikolojik güven arasında zorunlu eşitlik kurulamayacağı için cemaatin hem destek hem sınırlandırma potansiyeli birlikte ele alınmalıdır.

Bu noktada umut ve affediciliğin ilişkisel boyutu önem kazanır. Birey için umut, bazen gelecekte daha iyi koşullarda bir iş bulmak; bazen ailesiyle sürdürülebilir bir iletişim kurmak; bazen de bulunduğu toplumda dinî kimliği nedeniyle sürekli açıklama yapmak zorunda kalmadan yaşayabilmek anlamını taşıyabilir. Affedicilik ise göç sürecinde kırılan aile bağlarını değerlendirmeye yardımcı olabileceği gibi, ayrımcılık deneyimi karşısında kişinin kendi öfkesini nasıl taşıdığıyla ilgili de olabilir. Bununla birlikte toplumsal haksızlıkların affedicilik adı altında görünmezleştirilmesi, bireyin hak arama ve korunma ihtiyacına zarar verebilir.

4. DİNÎ BAŞA ÇIKMANIN PSİKOLOJİK İŞLEVLERİ

4.1. Dinî Başa Çıkma Neyi Açıklar?

Baş a çıkma, kişinin zorlayıcı durumları yönetmek için kullandığı bilişsel, duygusal ve davranışsal çabaları içerir. Dinî baş a çıkma ise bu çabalarda dinî inanç, sembol, pratik, topluluk ve aşkıyla ilişkinin devreye girmesidir. Pargament'e (1997) göre din, yalnızca kişiye hazır yanıtlar veren bir düşünce sistemi değil, önemli kabul edilen değerleri koruma veya yeniden kurma çabasının da parçasıdır. Kriz anında ibadete yönelmek, güvenilir bir din görevlisiyle görüşmek, yaşananları ilahî adalet çerçevesinde anlamlandırmak ya da bir kayıp sonrasında dua etmek farklı dinî baş a çıkma biçimleri olabilir.

Bununla birlikte aynı davranış her zaman aynı psikolojik işlevi üstlenmez. Dua bir kişi için sakinleşme ve sorumluluk üstlenme imkânı yaratırken başka bir kişi tarafından gerekli yardım yollarından sürekli kaçınmanın gerekçesi olarak kullanılabilir. Dolayısıyla dinî baş a çıkmanın değerlendirilmesinde davranışın biçimiyle birlikte amacı, kişinin koşulları ve izleyen davranış

değişiklikleri incelenmelidir. Sadece 'dua ediyor' ya da 'camiye gidiyor' bilgisi, kişinin uyumlu başa çıkıp çıkmadığını göstermez.

Pargament, Koenig ve Perez (2000), dinî başa çıkmanın çok sayıda biçimini değerlendirebilmek üzere RCOPE yaklaşımını geliştirmiştir. Olumlu dinî başa çıkma, çoğunlukla destekleyici bir aşkın ilişki, dinî yeniden değerlendirme, anlam ve bağlılıkla; olumsuz dinî başa çıkma ise dinî çatışma, terk edilmişlik, cezalandırılma düşünceleri veya dinî toplumla gerilimle ilişkilendirilir. Bu ayrım 'olumlu' kullanan insan iyidir, 'olumsuz' kullanan kötüdür biçiminde ahlaki bir sınıflama değildir. Olumsuz dinî başa çıkma, insanın ciddi bir güçlükle yüzleştiği sırada yaşadığı hakiki manevî sorgulamanın işareti de olabilir. Böyle bir sorgulamayı susturmak yerine anlamak daha uygundur.

Dinî başa çıkmanın psikolojik uyumla ilişkisine yönelik araştırmalar, olumlu ve olumsuz biçimler arasında ayrım yapılmasının önemini ortaya koymaktadır. Ano ve Vasconcelles'in (2005) 49 araştırmayı kapsayan meta-analizi, olumlu dinî başa çıkmanın olumlu psikolojik uyum göstergeleriyle, olumsuz dinî başa çıkmanın ise psikolojik güçlüklerle ilişkili olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte bu ilişkilerin hangi yönde geliştiği her araştırma tasarımında belirlenememektedir. Cowden ve arkadaşlarının (2022) kronik sağlık sorunları yaşayan yetişkinlerle yürüttükleri boylamsal araştırma, dinî ve manevî mücadeleler ile psikolojik sıkıntı arasında zaman içinde karşılıklı ilişkiler bulunabileceğine işaret etmektedir. İlk araştırma farklı çalışmalarda gözlenen genel ilişki örüntülerini bir araya getirirken ikinci araştırma değişkenler arasındaki zamansal ilişkileri değerlendirme imkânı sağlamaktadır. Bu bulgular, dinî başa çıkmanın kişinin ruhsal durumundan bağımsız ve değişmeyen bir özellik olarak değil, yaşam koşullarıyla etkileşim içinde gelişen bir süreç olarak incelenmesi gerektiğini düşündürmektedir.

4.2. İslamî Bağlamda Dinî Başa Çıkmanın Çeşitliliği

Müslümanlar arasında dinî pratiklerin anlamı ve uygulanma biçimi, mezhep, kuşak, dil, eğitim, kültürel geçmiş ve bireysel biyografiyle değişir. Abu-Raiya ve Pargament (2011), İslam psikolojisine ilişkin ampirik literatürü değerlendirirken Müslüman dindarlığının çok boyutlu olduğunu ve Müslüman toplumlar hakkında tek tip varsayımların yetersizliğini vurgulamıştır. Bu gözlem, diaspora bağlamında daha da önemlidir. Türkiye'de büyümüş ve Almanya'ya yetişkin olarak gelmiş bir göçmenin 'tevekkül' anlayışı ile Almanya'da doğmuş ve farklı dinî söylemlerle karşılaşmış bir üniversite öğrencisinin tevekkül yorumu örtüşmeyebilir.

İslamî dinî dilde sabır, dua, tevekkül, tövbe, rahmet, adalet ve kul hakkı, stresle başa çıkma bakımından anlam taşıyabilecek kavramlardır. Ancak bunların din psikolojisindeki analizi, teolojik hüküm verme ile ampirik ilişki iddiasını ayırmalıdır. Kur'an'ın 'Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin' çağrısı (ez-Zümer 39/53), inanan kişi için umut verici bir anlam kaynağı

olabilir; bunun depresyonu önlediği veya bir terapi etkisi gösterdiği sonucu tek başına ayetten çıkarılamaz. Benzer biçimde affetmeye teşvik eden dinî ifadeler, bireyin hazır olmadığı bir affedicilik kararını zorlamanın etik gerekçesi olamaz.

Tevekkülün psikolojik işlevi değerlendirilirken inanç ile davranış arasındaki ilişki dikkate alınmalıdır. Kişinin ulaşabildiği imkânları kullanarak çaba göstermesi ve sonucu bütünüyle denetleyemeyeceğini kabul etmesi, belirsizlikle başa çıkmasını kolaylaştırabilir. Buna karşılık tevekkülün gerekli girişimlerden kaçınmayı meşrulaştıracak biçimde yorumlanması, kişinin sorun çözme seçeneklerini sınırlayabilir. Ancak bu ayırım, tevekkülün bütün Müslümanlar tarafından aynı biçimde yaşandığı veya belirli bir yorumun zorunlu olarak belli bir psikolojik sonuca yol açtığı anlamına gelmez. Manevî destek ilişkisinde önemli olan, kişinin dinî kavramlara yüklediği anlamı dinlemek ve bu anlamın günlük yaşamındaki kararlarıyla nasıl bağlantı kurduğunu anlayabilmektir.

4.3. Dinî Mücadelenin Görünür Kılınması

Dini mücadele, Tanrı ile ilişkide hayal kırıklığı, kutsal anlamların sarsılması, cemaat üyelerine güvensizlik veya kişinin ahlaki benlik algısında çatışma biçiminde ortaya çıkabilir. Diasporadaki bir kişi örneğin ayrımcılığa uğradığında 'neden ben?' diye sorabilir; bir aile kaybında dua etmesine rağmen beklediği sonucu elde edemediği için kırgınlık yaşayabilir. Bu yaşantıların varlığını inanç eksikliğiyle eşitlemek, kişinin yardım talebini bastırabilir. Manevî bakım açısından daha işlevsel yaklaşım, sorgulamayı dinlemek, güçlüklerin toplumsal boyutunu fark etmek ve kişinin kendi anlamlandırmasını geliştirmesine alan açmaktır.

Olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma biçimleri aynı kişinin deneyiminde birlikte bulunabilir. Örneğin bir kayıp karşısında dua yoluyla teselli arayan kişi, aynı zamanda yaşadığı olayın dinî anlamını sorgulayabilir. Bu nedenle dinî başa çıkmanın tek bir toplam puan üzerinden değerlendirilmesi, birbirinden farklı psikolojik süreçlerin görünürlüğünü azaltabilir. Exline ve arkadaşlarının (2014) dinî ve manevî mücadelelere ilişkin altı boyutlu yaklaşımı, bu çeşitliliği değerlendirmeye yönelik önemli bir kavramsal dayanak sağlamaktadır. Bununla birlikte söz konusu boyutların Almanya'daki Türkiye kökenli Müslümanlarda aynı yapıyı gösterip göstermediği ayrıca araştırılmalıdır.

5. UMUDUN PSİKOLOJİK İŞLEVLERİ

5.1. Umut, İyimserlik Ve Eyleycilik

Gündelik dilde umut çoğu zaman işlerin düzeleceğine inanmakla eş anlamlı kullanılır. Snyder'ın (2002) kuramında ise umut, istenen hedeflere ulaşmak için yollar geliştirebilme düşüncesi ile bu yolları kullanmaya yönelik öznel motivasyonun birleşimidir. Kuramdaki 'pathways' boyutu alternatif yollar üretme, 'agency' boyutu ise bu yolları izleme iradesiyle

ilgilidir. Bu kavramsallaştırma, umudu yalnızca olumlu duyguya değil, hedefle ilişkili bilişsel ve motivasyonel süreçlere yerleştirir. Dolayısıyla umut sahibi kişi, güçlüğü inkâr etmekten çok olası hareket alanını yeniden kurabilen kişidir.

Diaspora bağlamında umut, mesleki yeterliliklerin tanınması, aile içi ilişkilerin düzenlenmesi veya yeni sosyal destek ağlarına ulaşılması gibi hedeflerle bağlantılı olabilir. Bu örnekler, umudun yalnızca olumlu beklentiyle değil, kişinin karşılaştığı koşullar içinde alternatif hareket yolları geliştirmesiyle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Umut ile iyimserliği ayırmak, olumsuz yaşam koşullarının bireysel düşünce hatasına indirgenmesini de engeller. İyimserliğin daha genel olumlu sonuç beklentisine karşılık geldiği yorumlarda umut, belirli hedeflere yönelik seçenek yaratma kapasitesi üzerinde durur. Ancak hedeflerin belirlenmesi toplumsal koşullardan bağımsız değildir. İkamet güvencesi olmayan, ayrımcılığa maruz kalan veya ekonomik kaynakları sınırlı bir kişinin erişebileceği yollar daha az olabilir. Onun güçlüğünü 'yeterince umut etmemek' şeklinde tanımlamak hem açıklayıcı bakımdan zayıf hem etik bakımdan sorunludur.

5.2. Dinî Umut Ve Geleceğe Yönelik Anlam

Dinî umut, kişinin geleceği yalnızca kendi kontrol kapasitesiyle değerlendirmemesiyle ilişkili olabilir. Dua, tövbe ve rahmet anlatıları, değişimin bugün gerçekleşmemesi durumunda bile hayatın anlamının tamamen ortadan kalkmadığı duygusunu besleyebilir. Böyle bir umut, kişinin başarısızlıkları nihai kimliği hâline getirmesine karşı psikolojik bir mesafe oluşturabilir. Bununla birlikte dinî umudun koruyucu etkisi, eylem ve sorumluluktan kaçınma biçiminde kullanılıp kullanılmadığına bağlıdır. Umut, çözüm olasılıklarını açan bir anlam dili olduğunda destekleyici; çözümü ertelemeye yarayan mutlak kesinlik iddiasına dönüştüğünde sorunlu olabilir.

5.3. Gerçekçi Umut Ve Belirsizliğe Tahammül

Umut, belirsizlik içinde hareket etmeye yardımcı olmakla birlikte her olumsuzluğu olumluya çevirecek bir güvence değildir. Aile üyeleri arasındaki sorunlar devam edebilir, ayrımcılık sona ermeyebilir, yakınıni kaybeden kişi eski hayatına dönemeyebilir. Bu durumlarda gerçekçi umut, dış koşulların hemen değişmesini beklemek yerine yeniden düzenlenebilir hedefleri fark etmeyi içerir. Kayıptan sonra sosyal bağları korumak, gündelik işlevselliği yeniden kurmak veya yardım istemeyi öğrenmek de umutla ilişkili hedefler olabilir.

Umut çalışmalarında hedeflerin erişilebilirliği ve alternatif yolların varlığı göz ardı edildiğinde bireyin karşılaştığı güçlükler yalnızca kişisel motivasyon eksikliğiyle açıklanabilir. Özellikle diaspora bağlamında umut geliştirmeye yönelik yaklaşımların yalnızca bireysel düşünce biçimlerine odaklanması yeterli değildir. Dil, eğitim, çalışma hayatı ve toplumsal

kabul alanlarındaki engeller, kişinin ulaşabileceği seçenekleri etkileyebilir. Bu nedenle umut, sosyal adaletin yerine geçen bir çözüm değil, bireyin mevcut koşullar içinde hangi hareket imkânlarına sahip olduğunu anlamaya yardımcı olan bir psikolojik kavram olarak değerlendirilmelidir.

6. AFFEDİCİLİĞİN PSİKOLOJİK İŞLEVLERİ

6.1. Affetme Ne Değildir?

Affedicilik psikolojisindeki temel güçlük, kavramın gündelik ve dinî kullanımının birbirine karışabilmesidir. Affetmek unutmak değildir; yaşanmış haksızlığı doğru kabul etmek değildir; uzlaşmaya zorunlu olarak razı olmak değildir. Ayrıca affetme, hukuki sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Bu ayrımlar özellikle aile içi şiddet, istismar, ayrımcılık veya ciddi güven ihlalleri söz konusu olduğunda belirleyicidir. Mağdurun affetmeye hazır olmaması psikolojik bir kusur olarak görülmemeli; kişinin güvenlik ve adalet talepleri affetme beklentisine feda edilmemelidir.

Enright (1996), affediciliği başkasını affetme, başkasından af görme ve kendini affetme şeklinde üç ilişkili fakat farklı süreç içinde ele alır. Bu ayrım diaspora hayatındaki çeşitli kırılmaların yorumlanmasında kullanışlıdır. Kişinin kendisine zarar veren akrabasını affetmesi ile kendi geçmiş kararına ilişkin pişmanlığını düzenlemesi aynı psikolojik süreç değildir. Bir özür talep etmek ya da özrü kabul etmek de başka ilişki dinamikleri gerektirir. Bu kavramların tek başlık altında toplanması, hem araştırma bulgularını hem manevî danışmanlık uygulamalarını belirsizleştirebilir.

Affetme kararının ne zaman, hangi şartlarda ve ne ölçüde verileceği kişinin özerkliğine bağlıdır. Birinin öfkesini daha az yıkıcı biçimde yaşaması, zarar veren kişiyle yakınlaşmasını gerektirmez. Bazen güvenli mesafeyi koruyarak affetme mümkündür; bazen kişi affetmeden de yaşamına anlamlı biçimde devam edebilir. Psikolojik yardımda amaç belirli bir ahlaki sonuca ulaşılmasını dayatmak değil, kişinin zarar deneyimini işleyebilme ve seçeneklerini değerlendirme kapasitesini desteklemektir.

6.2. Duygu Düzenleme, Öfke Ve Bilişsel Yeniden Değerlendirme

Kişiler arası incinme sonrasında öfke, korku, utanç ve tekrar tekrar düşünme biçiminde seyreden zihinsel meşguliyetler gelişebilir. Affedicilik süreçlerinin bazı psikolojik işlevleri, incinmeyi inkâr etmeden olayın zihinsel temsiline değişmesiyle ilişkili olabilir. Kişi kendisine zarar veren davranışı hâlâ yanlış bulurken bu olayın hayatını bütünüyle tanımlamasına izin vermemeyi öğrenebilir. Böyle bir yaklaşım, öfkenin yerini zorunlu olarak sevgiye bırakmasını istemez; öfkenin kişinin bütün davranışlarını düzenlemesini azaltmayı hedefleyebilir.

Affediciliğin psikolojik sonuçlarına ilişkin araştırmalar, kişiler arası incinmelerin işlenmesine yönelik müdahaleler ile gündelik affedicilik eğilimleri arasında ayrım yapılmasını gerektirmektedir. Wade ve arkadaşlarının (2014) meta-analizi, belirli bir incinmeye odaklanan psikoterapötik affedicilik müdahalelerinin affetme düzeyini artırabildiğini; depresyon, kaygı ve umut gibi sonuçlarda da bazı olumlu değişimlerle ilişkili olduğunu göstermiştir. Akhtar ve Barlow'un (2018) randomize kontrollü çalışmaları inceleyen sistematik derleme ve meta-analizi de affedicilik müdahalelerinin depresyon, öfke ve stres göstergelerinde azalmalar sağlayabildiğini bildirmiştir. Bununla birlikte bu sonuçlar, belirli müdahalelerin etkilerine ilişkindir; gündelik yaşamda gerçekleşen her affetme kararının aynı psikolojik sonuçları doğuracağını göstermez.

Affediciliğin duygusal boyutu yanında adalet algısı vardır. Kişi yapılan haksızlığın tanınmadığını düşünürse affetme çağrısı ikinci bir incinmeye dönüşebilir. Bu nedenle aile ve cemaat ilişkilerinde 'barışın sağlanması' hedefi, haksızlığın adlandırılması ve sorumluluğun paylaşılması gerekliliğini ortadan kaldırmamalıdır. Özellikle güç asimetrisinin bulunduğu ilişkilerde ahlaki baskı ile gönüllü affetme birbirinden ayrılmalıdır.

6.3. Öz-Affetme Ve Sorumluluk Arasındaki Sınır

Öz-affetme, kişinin geçmişteki davranışına ilişkin sorumluluğunu reddetmeden kendisiyle kurduğu olumsuz ilişkinin yeniden düzenlenmesini ifade eder. Hall ve Fincham (2005), gerçek öz-affetmeyi kişinin sorumluluğunu inkâr ederek kendisini haklılaştırdığı görünüşte öz-affetmeden ayırmaktadır. Bu ayrım, dinî başa çıkma bağlamında tövbe, pişmanlık ve öz-merhamet arasındaki ilişki açısından önemlidir. Diaspora koşullarında birey, ailevi sorumlulukları ile kendi yaşam tercihleri arasında çatışma yaşayabilir. Böyle durumlarda öz-affetmenin psikolojik işlevi, kişinin gerçek sorumluluk payı ile aşırı suçluluk duygusunu birbirinden ayırabilmesiyle bağlantılı olabilir. Ancak bu süreç, bireyin dinî yorumları ve sosyal çevresinin beklentileri dikkate alınmadan değerlendirilemez.

6.4. İslamî Affedicilik Söyleminin Çift Yönlü Kullanımı

İslamî gelenekte af, merhamet, adalet, tövbe ve kul hakkı üzerine zengin bir normatif dil bulunmaktadır. Bu dil, incinmenin ardından intikamın tek seçenek olmadığını düşünmeye yardımcı olabilir. Fakat dinî af anlatıları, mağdurun sessiz kalmasını istemek için kullanıldığında kişinin özerkliğini daraltabilir. Din psikolojisi açısından önemli soru, herhangi bir kutsal metin ifadesinin tek başına hangi sonucu 'ürettiği' değil, bu ifadenin kim tarafından, hangi ilişkinin içinde, nasıl yorumlandığıdır.

Dinî danışmanlık bağlamında affetme, uzlaşma ve adalet taleplerinin birbirinden ayrılması gerekir. Affetme, bireyin yaşadığı incinmeye yönelik tutumunda meydana gelebilecek bir

değişimi ifade ederken uzlaşma, taraflar arasında yeniden ilişki kurulmasını gerektirir. Adalet ise zararın tanınması, sorumluluğun belirlenmesi ve uygun hak arama yollarının korunmasıyla ilişkilidir. Bu üç sürecin her zaman birlikte gerçekleşmesi beklenmemelidir. Özellikle devam eden zarar veya güç eşitsizliği bulunan ilişkilerde affetme yönündeki dinî telkinler, güvenlik ve özerklik ihtiyaçları göz ardı edilerek sunulmamalıdır. Manevî destek açısından öncelikli olan, kişinin yaşantısını kendi dinî ve ahlaki anlam dünyası içinde değerlendirebilmesine yardımcı olmak ve karar verme hakkını korumaktır.

7. UMUT İLE AFFEDİCİLİK ARASINDAKİ PSİKOLOJİK BAĞ

7.1. Gelecek Tasavvuru Ve Geçmişin Yüğü

Umut ile affedicilik zaman yönelimleri bakımından farklı fakat ilişkili kavramlardır. Umut, gelecekte ulaşılabilir görülen hedefler ve bu hedeflere yönelme kapasitesi üzerinde dururken affedicilik, geçmiş bir incinmeyle kurulan ilişkinin yeniden düzenlenmesini içerir. Birinin geçmişteki haksızlığı düşünmeye ayrılan enerjisini azaltabilmesi, geleceğe yönelik seçenekleri fark etmesini kolaylaştırabilir. Benzer biçimde gelecek için yeni bir yol tasavvur edebilmesi, geçmişle ilgili duygularını değerlendirmesini destekleyebilir. Ancak bunlar kuramsal olarak makul bağlantılardır; her bireyde aynı yönde bir nedensellik varsayılmamalıdır.

Washington-Nortey ve arkadaşları (2023), dinî ve manevî yönelimler, umut ve affedicilik arasındaki ilişkileri ilişkişel maneviyat yaklaşımı çerçevesinde ele almaktadır. Bu yaklaşım, kişiler arası incinmelerin yalnızca inciten ve incinen birey arasındaki ilişkiyle sınırlı olmadığını; yaşanan olayın kişinin kutsalla kurduğu ilişki, anlamlandırma biçimi ve geleceğe yönelik beklentileriyle de bağlantılı olabileceğini ileri sürmektedir. Umut, bazı durumlarda affedicilik sürecine yönelmeyi kolaylaştırabilecek bir kaynak olarak değerlendirilirken, affedicilik sonrasında değişen ilişkişel beklentiler de umudu etkileyebilir. Bununla birlikte bu bağlantıların her bireyde aynı yönde ve aynı güçte ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir.

7.2. Anlam Oluşturma Ve Benlik Anlatısı

Park'ın (2010) anlam oluşturma modeli, bireyin genel anlam sistemi ile belirli bir olayın anlamı arasındaki uyumsuzluğa dikkat çeker. İnsanlar dünya, kendileri ve yaşamın düzeni hakkında daha geniş varsayımlara sahiptir. Zorlayıcı bir olay, örneğin aileden dışlanma veya ayrımcılık, bu varsayımlarla çeliştiğinde kişinin anlam oluşturma çabası yoğunlaşabilir. Başarılı bir yeniden anlamlandırma, olayı iyi veya haklı olarak görmek zorunda değildir; olayın kişinin bütün yaşam anlatısını parçalamadan nereye yerleştirilebileceğiyle ilgilidir.

Park'ın (2010) yaklaşımı, umut ve affediciliğin dinî başa çıkmayla ilişkisini açıklamak bakımından ortak bir kuramsal zemin sunmaktadır. Zorlayıcı bir yaşam olayı kişinin dünya, adalet, güven veya kendilik hakkındaki temel varsayımlarını sarstığında dinî yorumlar bu

uyumsuzluğun giderilmesine yardımcı olabileceği gibi çatışmayı derinleştirebilir. Umut, yaşanan olayın ardından ulaşılabilir hedeflerin yeniden belirlenmesiyle; affedicilik ise incinmenin kişinin yaşam anlatısındaki yerinin değiştirilmesiyle ilişkili olabilir. Bu süreçlerin her ikisi de anlam oluşturma çabasıyla bağlantılıdır, ancak birbirlerinin zorunlu ön koşulu değildir. Bu nedenle dinî başa çıkma, umut ve affedicilik arasındaki bağlantılar, anlamlandırmanın niteliği ve içinde gerçekleştiği ilişkisel koşullar dikkate alınarak incelenmelidir.

7.3. Umut Ve Affedicilik Arasındaki İlişkinin Sınırları

Umudun affedicilik için her zaman gerekli olduğu söylenemez. Kimi bireyler ilişkinin gelecekte düzelmeyeceğini bilerek de affedebilir; bazıları ise umut taşıdığı hâlde yapılan haksızlığın ciddiyeti nedeniyle affetmeyi tercih etmeyebilir. Ayrıca kişiler arası umut ile yaşamın geneline yönelik umut ayrılmalıdır. Bir insan zarar veren kişiyle tekrar güvenli bir ilişki kurma umuduna sahip olmayabilir, ancak başka ilişkilerde iyi bir hayat sürme umudunu koruyabilir. Araştırma tasarımında bu düzeyler birbirine karıştırılırsa umut ve affedicilik arasındaki bağlantı olduğundan güçlü ya da zayıf görünebilir.

Affediciliğin de umudu her durumda artıracak varsayılmaz. Erken veya zorlanmış affedicilik, kişinin incinmesini ifade etmesini engelleyebilir; süregelen zarar karşısında özkorumayı geciktirebilir. Buna karşılık kişinin özgürce seçtiği ve sorumluluk ile adalet boyutunu göz ardı etmeyen affedicilik, tekrar eden öfke döngülerinin azalması ve yaşama yeniden yönelme açısından yararlı olabilir. Bu karşıt olasılıklar, kuramsal modelin koşullu niteliğinin temelini oluşturur.

8. MANEVÎ İYİ OLUŞUN KAVRAMSAL KONUMU

8.1. Manevî İyi Oluş İle Psikolojik Belirti Yokluğu Farklıdır

Manevî iyi oluş, yalnızca kaygı veya depresyon belirtilerinin bulunmamasıyla tanımlanamaz. Kişi yaşamında anlam ve aşkınlık ilişkisi hissederken aynı zamanda ruhsal sıkıntı yaşayabilir. Tersine belirgin bir klinik belirti göstermeyen kişi de anlam, bağlılık veya değer çatışmaları yaşayabilir. Bu nedenle din psikolojisi araştırmalarında manevî iyi oluşu psikolojik işlevsellik ve ruh sağlığıyla ilişkili ancak onlardan ayrılan bir kavram olarak ele almak gerekir. Ellison'ın (1983) dinî ve varoluşsal iyi oluşa yönelik ayrımı, bu kavramsal netliği sağlamaya çalışan erken örneklerden biridir.

Ekşi ve Kardaş'ın (2017) yaklaşımı da manevî iyi oluşun kişinin aşkınlıkla ilişkisi, dünyayla uyumu ve anomi deneyimi gibi farklı boyutlarını düşünmeyi sağlar. Ancak farklı ölçeklerdeki boyutlar birbirinin yerine doğrudan konulmamalıdır. Bu bölümde manevî iyi oluş, bireyin yaşamını değerleri, ilişkileri ve aşkınlıkla kurduğu bağ çerçevesinde anlamlı ve bütünlüklü

deneyimleyebilme düzeyini ifade eden geniş bir üst kavram olarak kullanılır. Böyle bir kavramsallaştırma araştırmaya açıklık sağlasa da gelecekte ampirik olarak test edileceği zaman daha kesin işlemsel tanımlara ihtiyaç duyulur.

8.2. Umut, Affedicilik Ve Manevî İyi Oluş Arasındaki İlişkiler

Umut ve affedicilik ile manevî iyi oluş arasındaki muhtemel bağlantılar üç psikolojik süreç üzerinden tartışılabilir. İlk olarak umut, zorlayıcı deneyimlerin ardından bireyin ulaşılabilir hedeflerini yeniden değerlendirmesiyle ilişkilidir. İkinci olarak affedicilik, belirli koşullarda geçmiş incinmelerin duygusal ve bilişsel yükünün değişmesine katkıda bulunabilir. Üçüncü olarak dinî anlamlandırma, bu deneyimlerin bireyin değerleri, ilişkileri ve aşkınlık anlayışı içindeki yerini etkileyebilir. Bu bağlantılar kuramsal olarak anlamlı olmakla birlikte henüz birbirini izleyen nedensel aşamalar olarak doğrulanmış değildir.

Ancak bu üç yolun her biri toplumsal ve ilişkisel kaynaklarla sınırlanabilir. Ayrımcılıkla karşılaşan bir birey, kendi umut repertuarını genişletse de ayrımcı uygulamaları tek başına değiştiremeyebilir. Aile içinde zarar gören kişi öz-affetme konusunda ilerlese de güvenli sosyal destek olmadan iyi oluşunu sürdürmekte zorlanabilir. Manevî iyi oluşu yalnızca kişinin iç dünyasında gerçekleşen bir sonuç gibi görmek, diaspora koşullarındaki toplumsal eşitsizlikleri görünmez kılar. Bu nedenle önerilecek modelde sosyal destek, tanınma deneyimi ve güvenli çevre düzenleyici değişkenler olarak ele alınmalıdır.

8.3. Almanya Bağlamında Ampirik Araştırmalar ve Genelleme Sınırları

Diaspora koşullarında dinî ve manevî kaynaklarla psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesinde, araştırmaların gerçekleştirildiği toplumsal bağlamın dikkate alınması gerekir. Maier ve arkadaşları (2022), Almanya'da yaşayan farklı kökenlerden 744 mülteciyle yürüttükleri kesitsel araştırmada manevî ihtiyaçlar, dinî başa çıkma ve iyi oluş arasındaki ilişkileri incelemişlerdir. Araştırmanın istatistiksel aracılık analizleri, manevî ihtiyaçların ve olumsuz dinî başa çıkmanın belirli ilişkilerde rol oynayabileceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte kesitsel tasarım nedensel ilişkinin yönünü belirlemeye yeterli değildir. Ayrıca zorunlu göç deneyimi yaşayan mültecilerin toplumsal koşulları, Almanya'daki yerleşik Türkiye kökenli Müslüman toplulukların koşullarıyla bütünüyle örtüşmemektedir.

Almanya'daki Türkiye kökenli katılımcılara doğrudan odaklanan Gürbüz'ün (2026) karma yöntemli araştırması, maneviyat ile psikolojik ve toplumsal uyum arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesi bakımından daha yakın bir karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Araştırmanın nicel aşamasında 162 Türkiye kökenli kadından elde edilen veriler değerlendirilmiş, nitel aşamasında ise 50 katılımcıyla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bulgular, manevî iyi oluş ile psikolojik iyi oluş arasında olumlu bir ilişki bulunduğunu, ancak manevî iyi oluşun öznel yaşam

kalitesini doğrudan ve anlamlı biçimde yordamadığını göstermiştir. Nitel verilerde dua, sabır, tevekkül ve şükür gibi dinî ve manevî yönelimler; yalnızlık, belirsizlik ve ayrımcılık deneyimleriyle başa çıkma çerçevesinde öne çıkmıştır. Araştırma, diaspora koşullarında maneviyatın psikolojik işlevlerine ilişkin ampirik bir dayanak sunmakla birlikte umut ve affedicilik arasındaki ilişkiyi doğrudan sınamamıştır.

Farklı bir kültürel bağlamda gerçekleştirilen Tineo ve arkadaşlarının (2021) araştırması da ayrımcılık deneyimi, kültürleşme stresi ve dinî desteğin birlikte değerlendirilmesinin önemine işaret etmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki 205 Müslüman üniversite öğrencisinden elde edilen veriler, algılanan ayrımcılık ile depresyon ve kaygı arasındaki ilişkide kültürleşme stresinin rolünü ortaya koymuştur. Araştırmada dinî desteğin etkilerinin her durumda aynı yönde olmadığına ilişkin sonuçlar da bulunmaktadır. Bu nedenle dinî topluluk desteğinin yalnızca koruyucu bir kaynak olarak tanımlanması yeterli değildir.

Söz konusu araştırmalar birlikte değerlendirildiğinde üç farklı bağlamın ayırt edilmesi gerekmektedir: Almanya'daki mülteci grupları, Almanya'daki Türkiye kökenli kadınlar ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Müslüman üniversite öğrencileri. Örneklemelerin göç deneyimleri, toplumsal konumları ve araştırmalarda kullanılan değişkenler farklıdır. Bu çalışmalar dinî başa çıkma ve manevî kaynakların psikolojik uyumla ilişkisini anlamaya katkı sağlamakta, ancak bu bölümde önerilen umut ve affedicilik modelini doğrudan doğrulamamaktadır. Dolayısıyla modelin Almanya'daki Türkiye kökenli Müslümanlar üzerinde ayrıca sınanması gerekmektedir.

9. BÜTÜNLEŞTİRİCİ KURAMSAL MODEL ÖNERİSİ

9.1. Modelin Kuramsal Yapısı

Diaspora koşullarında dinî başa çıkma, umut, affedicilik ve manevî iyi oluş arasındaki ilişkilerin açıklanabilmesi, bu kavramların birbirinden bağımsız özellikler olarak değerlendirilmesinin ötesine geçmeyi gerektirmektedir. Bu çalışmada önerilen bütünleştirici model, zorlayıcı yaşam olaylarının anlamlandırılması ile bu olaylar karşısında kullanılan dinî ve psikolojik kaynaklar arasındaki ilişkileri kültürleşme koşulları içinde ele almaktadır.

Modelin başlangıç noktasını, bireyin karşılaştığı zorlayıcı yaşam olayları ve bu olaylara yüklediği anlam oluşturmaktadır. Aile içi gerilim, toplumsal dışlanma, ayrımcılık, aidiyet çatışması veya kayıp gibi yaşantıların psikolojik sonuçları, yalnızca olayın niteliğine değil, bireyin mevcut anlam sistemiyle kurduğu ilişkiye de bağlı olabilir. Park'ın (2010) anlam oluşturma yaklaşımı, zorlayıcı deneyimlerle kişinin temel inanç ve beklentileri arasında ortaya çıkabilecek uyumsuzlukların anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

İkinci düzeyde dinî başa çıkma biçimleri yer almaktadır. Pargament'in (1997) yaklaşımı doğrultusunda olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma örüntüleri birbirinden ayrılmaktadır. Bu ayırım, dinî kaynakların her koşulda aynı psikolojik işlevi üstlendiği varsayımından kaçınmayı sağlamaktadır. Dinî anlamlandırma bazı bireylerde destek, güven ve süreklilik duygusuyla ilişkili olabilirken başka durumlarda suçluluk, terk edilmişlik veya dinî toplulukla çatışma deneyimlerine eşlik edebilir.

Üçüncü düzeyde umut ve affedicilik bulunmaktadır. Snyder'ın (2002) kuramı çerçevesinde umut, hedeflere ulaşmaya yönelik alternatif yollar geliştirme ve bu yolları izleme kapasitesiyle ilişkilendirilmektedir. Affedicilik ise kişiler arası incinmeler karşısında bireyin duygusal, bilişsel ve ilişkisel tutumunu yeniden değerlendirebilmesi bakımından ele alınmaktadır. Bu iki süreç birbirinin zorunlu sonucu değildir. Dinî başa çıkma biçimleriyle ilişkileri, bireyin yaşadığı olayın özelliklerine ve sahip olduğu destek kaynaklarına bağlı olarak farklılaşabilir.

Modelin açıklanmak istenen temel sonucu manevî iyi oluşturmaktır. Bununla birlikte manevî iyi oluşun yalnızca dinî uygulama sıklığına veya psikolojik belirti düzeyine indirgenemeyeceği kabul edilmektedir. Anlam, aşkınlıkla ilişki, değerler ve kişiler arası bağlılık gibi boyutlar bu kavramın değerlendirilmesinde önem taşımaktadır. Umut ve affediciliğin manevî iyi oluşla ilişkisi doğrudan olabileceği gibi dinî anlamlandırma ve sosyal destek gibi başka süreçlerle bağlantılı da olabilir. Bu ihtimaller mevcut çalışmada ampirik olarak test edilmiş ilişkiler değil, gelecekte araştırılabilecek kuramsal önermelerdir.

Modelin bağlamsal düzeyini kültürleşme stresi, ayrımcılık, toplumsal kabul, sosyal destek ve ilişkisel güven oluşturmaktadır. Berry'nin (1997, 2005) kültürleşme yaklaşımından hareketle bu koşulların, dinî ve psikolojik kaynakların kullanımını kolaylaştırabileceği veya sınırlandırabileceği ileri sürülmektedir. Böylece psikolojik uyumun yalnızca bireyin inanç, umut veya affetme kapasitesiyle açıklanmasının önüne geçilmektedir.

9.2. Modelin Beş Açıklayıcı Önermesi

Birinci önerme, olumlu dinî başa çıkma ile manevî iyi oluş arasındaki ilişkide umudun aracı bir işlev üstlenebileceğidir. Dinî anlamlandırma, bireyin zorlayıcı olaylar karşısında kendisini desteklenmiş hissetmesiyle ilişkili olabilir. Bu deneyim geleceğe yönelik hedeflerini yeniden belirlemesine ve söz konusu hedeflere ulaşmak için alternatif yollar geliştirmesine katkı sağlayabilir. Snyder'ın (2002) umut kuramında yer alan eyleycilik ve alternatif yollar geliştirme bileşenleri, bu ilişkinin açıklanmasında kuramsal dayanak oluşturmaktadır. Bununla birlikte olumlu dinî başa çıkmanın umudu artırdığı ve bunun sonucunda manevî iyi oluşun yükseldiği yönünde zorunlu bir nedensellik ileri sürülmemektedir. Böyle bir aracılık ilişkisinin ampirik olarak sınanması gerekmektedir.

İkinci önerme, olumsuz dinî başa çıkma ile manevî iyi oluş arasındaki ilişkinin kültürleşme stresi düzeyine göre farklılaşabileceğidir. Dinî terk edilmişlik, cezalandırılma veya manevî çatışma gibi deneyimler, bireyin karşılaştığı toplumsal güçlüklerle birlikte daha yoğun bir psikolojik yük oluşturabilir. Ancak kültürleşme stresinin yüksek olması her bireyde aynı sonucu doğurmayabilir. Sosyal destek, kişisel anlamlandırma ve yaşam koşulları bu ilişkinin niteliğini değiştirebilir. Bu nedenle kültürleşme stresi, olumsuz dinî başa çıkmanın sonuçlarını açıklamada olası bir düzenleyici değişken olarak değerlendirilmektedir.

Üçüncü önerme, affedicilik ile manevî iyi oluş arasındaki ilişkinin ilişkisel güven ve devam eden zarar koşullarından etkilenebileceğidir. Affedicilik, bazı bireylerde geçmiş incinmelerle ilişkili duygusal yükün hafiflemesine yardımcı olabilir. Bununla birlikte zarar verici ilişkinin devam ettiği veya affetme yönünde baskı uygulandığı durumlarda aynı psikolojik işlev beklenmemelidir. Affetme kararının gönüllü olması, güvenlik ihtiyacının karşılanması ve yaşanan haksızlığın tanınması, söz konusu ilişkinin değerlendirilmesinde belirleyici koşullar olarak ele alınmalıdır.

Dördüncü önerme, dinî başa çıkma ile umut arasındaki ilişkinin sosyal destek ve toplumsal kabul düzeylerine göre farklılaşabileceğidir. Benzer dinî başa çıkma biçimlerini kullanan iki bireyin geleceğe yönelik hedefleri ve bu hedeflere ulaşma seçenekleri, içinde bulundukları sosyal çevreye göre değişebilir. Aile, dinî topluluk ve geniş toplum tarafından sağlanan destek, kişinin dinî kaynaklarını günlük yaşamındaki sorunlarla ilişkilendirme biçimini etkileyebilir. Buna karşılık dışlanma veya ayrımcılık, söz konusu kaynakların destekleyici işlevlerini sınırlandırabilir. Böylece dinî başa çıkma ile umut arasındaki ilişkinin yalnızca bireysel inanç düzeyiyle açıklanamayacağı ileri sürülmektedir.

Beşinci önerme, umut ve affediciliğin manevî iyi oluşla ilişkilerinin dinî anlamlandırma biçimi ve göç kuşağına göre farklılaşabileceğidir. Türkiye'de yetişkinlik dönemine kadar yaşamış bir göçmen ile Almanya'da doğup eğitim görmüş bir bireyin dinî kavramlara, ailevi sorumluluklara ve toplumsal ilişkilere yüklediği anlamlar aynı olmayabilir. Bu farklılıklar, umut ve affediciliğin psikolojik işlevlerini etkileyebilir. Bununla birlikte göç kuşağı, tek başına belirleyici ve homojen bir kategori olarak görülmemelidir. Eğitim, sosyal konum, dinî yönelim ve bireysel yaşam deneyimleriyle birlikte değerlendirilmelidir.

Bu beş önerme, dinî başa çıkma, umut, affedicilik ve manevî iyi oluş arasındaki ilişkilerin diaspora koşullarında hangi değişkenlerle birlikte incelenebileceğini göstermektedir. Önergelerin açıklayıcılığı, farklı göç kuşaklarını ve toplumsal konumları kapsayan ampirik araştırmalarla değerlendirilmelidir.

9.3. Önerilen Modelin Özgün Katkısı

Dinî başa çıkma, umut ve affedicilik önceki araştırmalarda farklı kuramsal çerçeveler içinde değerlendirilmiştir (Pargament, 1997; Snyder, 2002; Washington-Nortey vd., 2023). Bu çalışmanın katkısı, söz konusu süreçleri diaspora deneyiminin kültürleşme, ayrımcılık, toplumsal kabul, sosyal destek ve ilişkisel güven koşullarıyla birlikte açıklamaya yönelmesidir. Modelde umut ve affedicilik, dinî başa çıkmanın zorunlu sonuçları olarak değil, bireysel anlamlandırma ile toplumsal koşulların etkileşiminde farklı işlevler üstlenebilen psikolojik süreçler olarak ele alınmaktadır.

Önerilen çerçeve, olumlu dinî başa çıkmanın destekleyici işlevlerini açıklamanın yanı sıra olumsuz dinî başa çıkmanın ve zorlayıcı affedicilik beklentilerinin psikolojik uyumu sınırlandırabileceği koşulları da tartışmaktadır. Bu yönüyle model, mevcut kuramların yerine geçen doğrulanmış yeni bir kuram değil, farklı diaspora gruplarında sınanabilecek ilişkileri belirginleştiren bütünleştirici bir açıklama önerisidir.

9.4. Modelin Ampirik Olarak Sınanmasına Yönelik Öneriler

Önerilen modelin ampirik olarak değerlendirilmesi, dinî başa çıkma, umut, affedicilik ve manevî iyi oluşun birbirinden ayırt edilebilir yapılar olarak tanımlanmasını gerektirmektedir. Bu amaçla öncelikle farklı göç kuşaklarından katılımcıların söz konusu kavramlara yükledikleri anlamlar nitel araştırmalarla incelenebilir. Ardından kültürel ve dilsel uygunluğu değerlendirilmiş ölçme araçlarıyla dinî başa çıkmanın olumlu ve olumsuz biçimleri, umut, kişiler arası affedicilik, öz-affetme ve manevî iyi oluş arasındaki ilişkiler araştırılabilir.

Nicel araştırmalarda umudun olası aracılık rolü ile kültürleşme stresi, sosyal destek ve ilişkisel güvenin düzenleyici işlevleri değerlendirilebilir. Bununla birlikte kesitsel veriler nedensel sonuçlara ulaşmak için yeterli değildir. Boylamsal ve karma yöntemli araştırmalar, değişkenler arasındaki zamansal ilişkilerin ve farklı diaspora gruplarında ortaya çıkabilecek örüntülerin anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Böylece modelin açıklama gücü, yalnızca kuramsal tutarlılığı üzerinden değil, ampirik bulgularla da değerlendirilebilir.

10. TARTIŞMA VE UYGULAMAYA YÖNELİK ÇIKARIMLAR

Dinî başa çıkma, umut ve affedicilik arasındaki ilişkiler, bireyin zorlayıcı yaşam olaylarına yüklediği anlam ve içinde bulunduğu toplumsal koşullar birlikte değerlendirildiğinde daha kapsamlı biçimde açıklanabilir. Dinî başa çıkma, yaşanan güçlüklerin inanç ve kutsalla ilişki çerçevesinde anlamlandırılmasıyla; umut, geleceğe yönelik hedeflerin ve hareket seçeneklerinin oluşturulmasıyla; affedicilik ise geçmiş incinmelerle kurulan duygusal ve ilişkisel bağın yeniden değerlendirilmesiyle ilişkilidir. Bu süreçler birbirleriyle bağlantılı olmakla birlikte aynı psikolojik işlevi üstlenmez.

Diaspora koşullarında söz konusu ilişkileri farklılaştıran temel unsurlardan biri, kişisel kaynaklarla toplumsal imkânlar arasındaki etkileşimdir. Birey dinî inançlarından destek alabilir ve geleceğe yönelik hedefler geliştirebilir; ancak ayrımcılık, ekonomik güvencesizlik veya toplumsal dışlanma, bu hedeflere ulaşmasını sınırlandırabilir. Bu nedenle umut, bireyin yalnızca olumlu düşünme kapasitesine indirgenmemelidir. Benzer biçimde dinî başa çıkmanın psikolojik sonuçları, ibadet sıklığından çok bireyin dinî uygulamalara yüklediği anlam ve bu uygulamaların gerçekleştiği ilişkisel koşullar üzerinden değerlendirilmelidir.

Affedicilik bakımından temel sorun, psikolojik iyileşme ile ahlaki yükümlülük arasındaki ayrımın korunmasıdır. Affedicilik odaklı müdahalelerin belirli psikolojik sonuçlar üzerinde olumlu etkileri olabilse de bu bulgular, her durumda affetmenin gerekli olduğu anlamına gelmez (Akhtar & Barlow, 2018; Wade vd., 2014). Özellikle zarar verici ilişkinin devam ettiği veya mağdur üzerinde toplumsal baskı bulunduğu durumlarda affetme beklentisi, kişinin güvenlik ve özerklik ihtiyaçlarıyla çatışabilir. Bu nedenle affedicilik, uzlaşma veya hak aramaktan vazgeçme ile özdeşleştirilmemelidir.

Önerilen bütünleştirici modelin açıklayıcı yönü, dinî ve psikolojik kaynakların işlevlerini kültürleşme stresi, sosyal destek, toplumsal kabul ve ilişkisel güven gibi koşullarla birlikte değerlendirmesidir. Bununla birlikte incelenen araştırmalar farklı örneklem ve kültürel bağlamlara dayandığından, ilişkilerin yönü ve büyüklüğü Almanya'daki Türkiye kökenli Müslümanlar için kesin olarak belirlenememektedir. Modelin önerdiği aracılık ve düzenleyicilik ilişkileri bu nedenle ampirik araştırmalarda sınanmalıdır.

Manevî destek ve dinî danışmanlık açısından bu değerlendirme, umut ve affediciliğin hazır çözüm önerileri olarak sunulmaması gerektiğini göstermektedir. Umut üzerine yürütülen görüşmelerde bireyin ulaşılabilir hedefleri ve destek kaynakları, affedicilikle ilgili görüşmelerde ise incinmenin niteliği, güvenlik gereksinimi ve karar verme özgürlüğü dikkate alınmalıdır. Dinî kavramların kişinin kendi yaşam deneyimi içindeki anlamı anlaşılmadan belirli bir psikolojik sonuca ulaşması beklenmemelidir.

Manevî destek ve dinî danışmanlık hizmetlerinde mesleki yetkinlik sınırlarının korunması önemlidir. Dinî anlamlandırmaya eşlik etmek ve bireye manevî destek sunmak, klinik tanı koymak veya psikoterapi uygulamakla aynı işlevi taşımaz. Psikolojik değerlendirme veya tedavi gerektiren durumlarda uygun uzmanlara yönlendirme yapılması, dinî desteğin diğer uzmanlık alanlarını tamamlayıcı niteliğinin korunmasına yardımcı olur.

SONUÇ

Bu çalışmada dinî başa çıkma, umut ve affedicilik arasındaki ilişkiler, diaspora koşullarında manevî iyi oluş bağlamında değerlendirilmiştir. İncelenen literatür, söz konusu süreçlerin psikolojik uyumla bağlantılı olabileceğine, ancak bu ilişkilerin bütün bireylerde aynı yönde ve aynı güçte ortaya çıkmasının beklenemeyeceğine işaret etmektedir. Dinî anlamlandırmanın destekleyici veya zorlayıcı işlevleri, bireyin yaşadığı olayın niteliği ve içinde bulunduğu toplumsal koşullarla birlikte ele alınmalıdır. Bu bakımdan çalışma, dinî inanç ve uygulamaların psikolojik sonuçlarını yalnızca bireysel dindarlık düzeyiyle açıklamanın yetersizliğine dikkat çekmektedir.

Umut, geleceğe yönelik hedeflerin ve bu hedeflere ulaşma yollarının yeniden değerlendirilmesiyle; affedicilik ise geçmiş incinmelerin duygusal ve ilişkisel anlamının düzenlenmesiyle bağlantılıdır. Her iki süreç de dinî başa çıkmayla ilişkili olabilir. Bununla birlikte umut edilgen iyimserliğe, affedicilik ise zorunlu uzlaşmaya indirgenmemelidir. Özellikle ayrımcılık, güç eşitsizliği ve süregelen zarar koşullarında bu ayrımların korunması önem taşımaktadır. Din psikolojisi açısından umut ve affediciliğin işlevlerini belirleyen temel meselelerden biri, bu süreçlerin hangi dinî anlamlandırma biçimleri ve ilişkisel koşullar içinde ortaya çıktığının anlaşılmasıdır.

Çalışmada önerilen bütünleştirici model, dinî başa çıkma, umut ve affedicilik arasındaki ilişkileri kültürleşme, sosyal destek, toplumsal kabul ve ilişkisel güven koşullarıyla birlikte değerlendirmektedir. Modelin ayırt edici yönü, dinî başa çıkma ile manevî iyi oluş arasındaki ilişkide umudun olası aracı rolünü, kültürleşme stresi ve ilişkisel güven gibi bağlamsal değişkenlerin düzenleyici işlevleriyle birlikte ele almasıdır. Model henüz ampirik olarak sınanmamıştır.

Gelecekte farklı göç kuşaklarını ve dinî yönelimleri kapsayan araştırmalar, önerilen ilişkilerin hangi koşullarda desteklendiğini ve manevî iyi oluş bakımından ne ölçüde açıklayıcı olduğunu ortaya koyabilir. Böylece kuramsal düzeyde geliştirilen bu çerçevenin, dinî başa çıkma süreçlerinin anlaşılmasına ve diaspora topluluklarına yönelik manevî destek uygulamalarının psikolojik duyarlılık temelinde değerlendirilmesine katkı sağlaması mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2011). Empirically based psychology of Islam: Summary and critique of the literature. *Mental Health, Religion & Culture*, 14(2), 93–115.
- Akhtar, S., & Barlow, J. (2018). Forgiveness therapy for the promotion of mental well-being: A systematic review and meta-analysis. *Trauma, Violence, & Abuse*, 19(1), 107–122. <https://doi.org/10.1177/1524838016637079>
- Ano, G. G., & Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61(4), 461–480.
- Berry, J. W. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology*, 46(1), 5–34.
- Berry, J. W. (2005). Acculturation: Living successfully in two cultures. *International Journal of Intercultural Relations*, 29(6), 697–712.
- Cowden, R. G., Pargament, K. I., Chen, Z. J., Davis, E. B., Lemke, A. W., Glowiak, K. J., Rueger, S. Y., & Worthington, E. L., Jr. (2022). Religious/spiritual struggles and psychological distress: A test of three models in a longitudinal study of adults with chronic health conditions. *Journal of Clinical Psychology*, 78(4), 544–558.
- Ekşi, H., & Kardaş, S. (2017). Spiritual well-being: Scale development and validation. *Spiritual Psychology and Counseling*, 2(1), 73–88.
- Ellison, C. W. (1983). Spiritual well-being: Conceptualization and measurement. *Journal of Psychology and Theology*, 11(4), 330–338.
- Enright, R. D. (1996). Counseling within the forgiveness triad: On forgiving, receiving forgiveness, and self-forgiveness. *Counseling and Values*, 40(2), 107–126. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.1996.tb00844.x>
- Exline, J. J., Pargament, K. I., Grubbs, J. B., & Yali, A. M. (2014). The Religious and Spiritual Struggles Scale: Development and initial validation. *Psychology of Religion and Spirituality*, 6(3), 208–222.
- Gürbüz, A. (2026). Diasporada kadın olmak: Maneviyat ve sosyal uyum bağlamında Almanya'daki Türk kadınları üzerine karma yöntemli bir araştırma. *Mersin İlahiyat Dergisi*, (3), 224–261. <https://izlik.org/JA43MB59UH>
- Gürbüz, A., & Ulu, F. (2026). Diasporada Türk/Müslüman genç yetişkinlerin dijital dinî içerik deneyimleri: Epistemik güven, hibrit dindarlık ve manevî başa çıkma. *Tokat İlmiyat Dergisi*, 14(1), 275–298. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1870664>
- Hall, J. H., & Fincham, F. D. (2005). Self-forgiveness: The stepchild of forgiveness research. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 24(5), 621–637.

- Maier, K., Konaszewski, K., Skalski, S. B., Büssing, A., & Surzykiewicz, J. (2022). Spiritual needs, religious coping and mental wellbeing: A cross-sectional study among migrants and refugees in Germany. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(6), Article 3415. <https://doi.org/10.3390/ijerph19063415>
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.
- Pargament, K. I., Koenig, H. G., & Perez, L. M. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 56(4), 519–543.
- Park, C. L. (2010). Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events. *Psychological Bulletin*, 136(2), 257–301.
- Snyder, C. R. (2002). Hope theory: Rainbows in the mind. *Psychological Inquiry*, 13(4), 249–275.
- Tineo, P., Lowe, S. R., Reyes-Portillo, J. A., & Fuentes, M. A. (2021). Impact of perceived discrimination on depression and anxiety among Muslim college students: The role of acculturative stress, religious support, and Muslim identity. *American Journal of Orthopsychiatry*, 91(4), 454–463. <https://doi.org/10.1037/ort0000545>
- Wade, N. G., Hoyt, W. T., Kidwell, J. E. M., & Worthington, E. L., Jr. (2014). Efficacy of psychotherapeutic interventions to promote forgiveness: A meta-analysis. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 82(1), 154–170. <https://doi.org/10.1037/a0035268>
- Washington-Nortey, M., Worthington, E. L., Jr., & Ahmed, R. (2023). The scientific study of religion/spirituality, forgiveness, and hope. In E. B. Davis, E. L. Worthington, Jr., & S. A. Schnitker (Eds.), *Handbook of positive psychology, religion, and spirituality* (pp. 361–377). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-10274-5_23