

İLÂHİYAT ALANINDA TEORİ VE ARAŞTIRMALAR II

EDİTORLER: PROF. DR. ABDURRAHMAN KASAPOĞLU
DOÇ. DR. NURULLAH AGİTOĞLU
DOÇ. DR. M. SAİT UZUNDAĞ

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı

Editörler / Editors • Prof. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu

Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu

Doç. Dr. M. Sait Uzundağ

Birinci Basım / First Edition • © Aralık 2020

ISBN • 978-625-7702-94-2

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.

Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR

Telefon / Phone: +90 312 384 80 40

web: www.gecekitapligi.com

e-mail: gecekitapligi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İlahiyat Alanında Teori ve Araştırmalar II

Editörler

PROF. DR. ABDURRAHMAN KASAPOĞLU
DOÇ. DR. NURULLAH AGİTOĞLU
DOÇ. DR. M. SAİT UZUNDAĞ

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

İSLAM İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ DEKLARASYONU (2015) ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Ali KUZUDİŞLİ..... 1

BÖLÜM 2

HADİS KİTABETİ TESPİTİ HUSUSUNDA TEMEL BİR ESER: M. FUAT SEZGİN VE “BUHÂRÎ’NİN KAYNAKLARI”

Ali ÇELİK..... 15

BÖLÜM 3

COVID-19 SALGININDA BİREYLERİN DEPRESYON, ANKSİYETE VE STRES DÜZEYLERİNİN ÖZNEL DİNDARLIK ALGISI VE BAZI DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

Nurten KIMTER 35

BÖLÜM 4

KUR’ÂN KELİMELERİNE ANLAM VERME SÜRECİNDE TÜMEL YAKLAŞIMLAR

Halit BOZ..... 105

BÖLÜM 5

ESKİ ÇAĞLARDA RÜYANIN SEYRİ

Hakan YAMAN..... 121

BÖLÜM 6

İSLÂM HUKÛKUNDA ANLAŞMALI EVLİLİKLER

Yusuf ŞEN..... 137

BÖLÜM 7

İBNU’L-CEZERÎ’NİN HAYATI VE MUKADDİMESİ HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR

Ahmet GÜL 163

BÖLÜM 8

ABESE SÛRESİ BAĞLAMINDA İSLÂM'IN ENGELLİLERE VERDİĞİ DEĞER

Süleyman GÜR..... 177

BÖLÜM 9

NAMUS: BİR KAVRAMIN DÖNÜŞÜMÜ

Bekir Zakir ÇOBAN..... 199

BÖLÜM 10

ARYUS VE İSLAM: HİRİSTİYAN VE MÜSLÜMAN LİTERATÜRE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Bekir Zakir Çoban..... 213

BÖLÜM 11

19. YÜZYILIN SONUYLA 20. YÜZYILIN İLK ÇEYREĞİNDE RUSYA MÜSLÜMANLARI ARASINDAKİ DİNİ, SİYASİ VE SOSYO-KÜLTÜREL İHTİLAFLAR

Ayhan ÇETİN 241

BÖLÜM 12

ÂKİFZÂDE'NİN YENİ TESPİT EDİLEN MECMÛ'UL-HÂL ADLI ESERİNDEKİ TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Nuran ÇETİN..... 267

BÖLÜM 13

PEZDEVÎ'NİN NÜBÜVVETİN İMKÂN VE İSPATINA İLİŞKİN TESPİTLERİ

Fatma PINAR..... 287

BÖLÜM 14

BEDİÜZZAMAN VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Muhammed Ali YILDIZ..... 315

Bölüm 1

İSLAM İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ DEKLARASYONU (2015) ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELERİ



Ali KUZUDİŞLİ²

1 Bu bölümün taslağını oluşturan yazı, ISEM 2020 5. Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu (24-25 Eylül 2020) çevrimiçi kongrede sözlü olarak sunulmuş ancak herhangi bir yerde yayımlanmamıştır.

2 Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Geniş kitleler üzerinde etkili olan dinlerin çevre konusunda farkındalık oluşturmada yararlı bir araç olabileceği düşüncesi 26 Nisan 1968 yılında meydana gelen Çernobil kazasından altı ay sonra 29 Eylül’de, Majeste Prens Philip’in himayesinde düzenlenen Assisi Kongresi’nin temel motivasyonuydu. Çevre felaketinin gündem oluşturduğu o günlerde kongrede Budizm, Hıristiyanlık, Hinduizm, İslam ve Yahudilik dinlerini temsilen kongreye katılan beş din adamı/düşünür dinlerin doğal yaşamı korumaya yönelik neler yapabileceklerini tartışmışlar ve neticede ortaya çıkan bir metni Assisi Deklarasyonu adıyla yayınlamışlardı (Kuzudişli, 2014). Bu deklarasyondan sonra dikkat çeken bir başka çalışma Yale Üniversitesi’nin 1996-98 yılları arasında, Dünya Dinleri ve Ekoloji başlığında düzenlediği seri konferanslar oldu. Mary Evelyn Tucker ve John Grim tarafından Harvard İlahiyat Okulu Dünya Dinleri Çalışmaları Merkezi’nde (Center for the Study of World Religions – CSWR) düzenlenen seri konferanslar üç yıllık bir süreçte tamamlandı. Konferanslar, dünyanın dört bir yanından yaklaşık sekiz yüz akademisyen, dini lider ve çevre uzmanının doğrudan katılımını ve iş birliğini içeriyordu. (Yale School of Environment, t.y.).

Dünya dinlerini bir araya getiren bu tür çalışmaların yanında her bir din adına, dinin çevre konusundakini hassasiyetini ortaya koymaya çalışan çok sayıda akademik çalışma yapıldı. Dini sivil toplum örgütleri çevre konusunda çalışma yapma ve kamuya seslenen deklarasyonlarla görüş bildirme konusunda oldukça istekli oldular. Bu çalışmalarda çevre sorunu temelde, insanın Tanrı’dan ve manevi değerlerden uzaklaşmasına ve bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak doğayı hunharca sömürmekte kendini sorumsuz hissetmesine bağlanıyordu. Dinlerin çevre sorunlarına el atması, mensupları olan kitleler tarafından da dikkate değer bulundu ve çevre konusundaki çalışmaların artmasına bakılırsa dindar insanlarda çevre konusunda önemli bir farkındalık oluştuğunu söylemek mümkün olabilir.

Müslüman camiada Seyyid Hüseyin Nasr’ın, *Man and Nature* adlı kitabını yayınlaması geniş yankı buldu. Nasr, ilk basımı 1968’de yapılan bu kitabında çevre sorunlarının temelinde insanın kutsal bilgiden yüz çevirmesinin bulunduğunu söyleyerek seküler bilim anlayışını eleştirmiştir. Ona göre yaşam kaynaklarının daralmasının nedeni, insanın doğal ortamla bağını neredeyse tamamen koparıp, kendine yapay ve üretilmiş bir dünya kurmasıdır. Bu yapay dünyada, doğanın manevi yönünü dindar insanlar bile hissedemez olmuşlardır. Doğa-Tanrı ilişkisinden arındırılmış seküler bilgi, bilimin geçerli yegâne biçimi olarak kabul edilmiş, insanlar kutsal bilgiden uzaklaştırılmıştır. İnsanla doğa arasındaki ilişkinin zarar gördüğünü bugün herkes söylemektedir fakat hiç kimse bunun Allah’la insan arasındaki ilişkinin kopmasından kaynaklandığını düşünmemektedir. Kutsal bilgide açık ve berrak olan Kozmos, bilimsel bakışla matlaşmış ve manevi

olarak anlamsız hale gelmiştir. Bilim adamlarından bazıları bireysel olarak böyle düşünmeseler de en azından doğaya bilimsel bakışla bakanların gözünde durum böyledir.

Nasr'ın bu görüşleri birçok Müslüman düşünür tarafından paylaşılmış ve genişletilmiştir. Ziauddin Sardar, *The Touch of Midas*, *Islamic Futures* ve *An Early Crescent* adlı kitaplarda batılı bilim ve teknoloji anlayışının çevre krizine neden olduğunu ifade etmiş ve İslam ahlakına dayanan bir bilimsel anlayış geliştirmenin gereğine dikkat çekmiştir. Din ve çevre konusunda yazılar kaleme alan bir başka yazar S. Parvez Manzoor da benzer görüşleri dile getirerek ekolojik etik ve dindar bilinç arasında bazı ilişkiler kurmuştur. Bilginin İslamlaştırılması meselesi bir anlamda, Nasr'ın kutsaldan ve doğal bütünlükten kopmuş olmakla eleştirdiği bilimin İslami öğretiler doğrultusunda büyük düzenle bütünleştirilmesi çabasıdır. Seksenli yıllarda Müslüman entelektüeller arasında hararetle tartışılan bu konu, daha sonraları gündemden çıkmıştır (Kuzudişli, 2016, s. 389).

1990'lar İslamcı çevreciliğin hızla büyüdüğü ve çevreyle ilgili söylemlerini netleştirmeye çalıştığı yıllardır. Bu yıllarda dünyanın farklı bölgelerinden resmi veya sivil birçok kuruluş ve yazar çevre sorunlarıyla ilgili görüş bildirmiş ve çözüm olarak İslam'ı göstermiştir. Bu yıllarda öne çıkan çevrecilik konusunda önemli bir isim Fazlun Khalid'dir. The Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES) adlı sivil kurumun kurucusu ve yöneticisi olan Fazlun Khalid 1932 Srilanka doğumludur. İşinden emekli olduktan sonra çevreyle ilgili çalışmalar yapmaya başlamış, birçok İslam ülkesini dolaşarak konferanslar vermiştir. *Grist Magazine*, onu dünyada en etkili on beş çevreci arasında göstermiş, *The Independent on Sunday* ise İngiltere'nin en etkili çevrecileri listesinde 81. sırada onun ismine yer vermiştir. *Alliance of Religions and Conservation* adlı kuruluşun eğitim direktörlüğünü ve *World Wildlife Fund*'un danışmanlığını da yapan Fazlun Khalid, Eylül 2009 yılında Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri Ban Ki-Moon tarafından New York'ta düzenlenen İklim Değişikliği Zirvesi'ne davet edilmiştir. Ekim 2010'da Vatikan tarafından düzenlenen "Dinler Arası Umut Köprüleri Kurmak" adlı sempozyumda konuşma yapmış, Ocak 2011 yılında Davos'taki World Economic Forum'un "Küresel Eğilimler ve Sorunların Değerlendirilmesinde Dinin Rolü" başlıklı çalışma grubuna katılmıştır (Kuzudişli, 2016, s. 391).

IFEES, çevreyi koruma ve kaynakları doğru kullanma konusundaki İslami yaklaşımlarıyla uluslararası ün kazanmıştır. Bu çevre kuruluşunun çalışmaları, gayri resmi olarak 1980'lerin ortalarında, İngiltere'nin Birmingham kentinde bir yardımlaşma hareketi biçiminde başlamış, 1994'te ise resmi kuruluşunu yapmıştır. Bu kuruluş, çeşitli Müslüman ülkelerde düzenlediği konferanslar ve Misali Adası Zanzibar'da dinamitle balık avlama alışkanlığında olan Müslüman balıkçıları bundan vazgeçirmeye yö-

nelik projedeki başarısıyla tanınmaktadır. IFEES'in dikkat çeken bir başka projesi Açe (Endonezya)'daki Yağmur Ormanlarını korumaya yönelik, bölgeyi kameralarla sürekli izlemeyi mümkün kılan çalışmadır. International Islamic Climate Change başlıklı sempozyum, 17-18 Ağustos 2015 İstanbul'da yine bu kuruluşun öncülüğünde gerçekleştirilmiştir (Kuzudişli, 2016, s. 391). Ancak bu bilimsel etkinlik, birçok uluslararası kuruluşun birlikte gerçekleştirdiği uluslararası bir çalışma olmuştur.

İslam İklim Değişikliği Sempozyumu 17-18 Ağustos 2015 tarihinde İstanbul'da düzenlendi. Sempozyum, uluslararası yardım kuruluşlarından biri olan Islamic Relief Worldwide ve Islamic Foundation for Ecology and Environmental Science (IFEES/EcoIslam) gibi birçok sivil toplum örgütünün ortak çalışması sonucu gerçekleşti. Kongre, toplamda özenle seçilmiş seksen önemli şahsı bir araya getirdi. Onlar arasında akademisyenler, dini liderler, devletlerarası organizasyon üyeleri, sivil toplum temsilcileri, çevre aktivistleri bulunmaktaydı. ("Islamic Climate Change Syposium - IFEES", 2015).

Sempozyumun amacı, güzel hazırlanmış bir deklarasyonla, Aralık 2015 Paris'te yapılması planlanan Dünya İklim Değişikliği Konferansı'na 1,6 milyarlık nüfusa sahip olan İslam dünyasının sesini duyurmaktı. Bu nedenle sempozyum tarihinden önce deklarasyon metnini oluşturmak için seçkin bir grup kuruldu. Bu grupta, çevre konusunda çalışmaları olan tanınmış isimler yer alıyordu. Malaya Üniversitesi'nden Prof. Dr. Azizhan Baharuddin (Malezya), İpek Üniversitesi'nden Prof. Dr. İbrahim Özdemir (Türkiye), Çevre Planlamacı Dr. Othman Llewellyn (Suudi Arabistan), ISESCO Daire Başkanı Prof. Dr. Abdelmajid Tribak (Fas), Universitas National İslami Araştırmalar Merkezi'nden Dr. Fachruddin Mangunjaya (Endonezya) bu isimler arasındaydı. Bu grup, hazırladığı taslak metni başta *Man and Nature* adlı kitabın yazarı Prof. Dr. Seyyid Hüseyin Nasr olmak üzere konuyla ilgilenen birçok Müslüman bilim insanı ve çevreciye göndererek onların değerlendirmelerini aldı. Taslak metin üzerine yapılan değerlendirmeleri İstanbul'da, sempozyumdan bir gün önce tekrar gözden geçiren grup, deklarasyona son şeklini verdi. İfade edildiğine göre deklarasyon tamamen sivil bir anlayışla hazırlanmıştı (Balci, 2018).

İki gün süren sempozyumun ardından yayınlanan deklarasyon, yurtiçinde ve dışarıda dikkat çekmeyi başardı. Özdemir'in ifadesiyle:

"Fakat metin en çok Batıda takdir gördü. Düşünebiliyor musunuz? Aynı hafta içinde, New York Times, Time dergisi, Nature dergisi –ki dinî konulara pek önem vermez bunlar, Darwinist dergiler – yer verdi buna, 'Müslümanlar da çevre konusunda seslerini yükselttiler.' diye haber yaptılar. Hatta Papalık temsilcisi bile bir açıklama yaptı. 'Müslüman kardeşlerimizin böyle bir deklarasyon yayınlamasından memnuniyet duyuyoruz' diye." (Yıldırım, 2015).

Tanınmış İngiliz haber ajansı BBC'nin Türkçe Servisi, deklarasyonu okuyucularına aşağıdaki şekilde duyurdu:

“Konferansın ardından yayımlanan ‘İslami İklim Bildirisi’nde fosil yakıtlardan kaynaklanan sera gazı emisyonlarının azaltılması ve enerjinin yenilenebilir kaynaklardan elde edilmesi çağrısında bulundu. Bildiride, küresel ısınmanın tercihen 1,5, mümkün değilse 2 dereceyle sınırlandırılması çağrısı da yer aldı. İslami İklim Bildirisi’nde Kuran’dan alıntı yapılarak Müslümanlara ‘Yeryüzünde kibirlenerek yürüme. Çünkü sen yeri asla yaramazsın, boyca da dağlara asla erişemezsin.’ deniyor. Dini liderler ayrıca ‘Tüm insanları, liderleri ve iş adamlarını ... yüzde 100 yenilenebilir enerji kullanmaya’ davet ediyor.” (McGrath, 2015).

Geriye dönüp bakıldığında, geniş tabanlı bir katılımı hazırlanan ve Dünya İklim Değişikliği Konferansı öncesi İslam dünyasının sesini duyurmayı amaçlayan İslam İklim Değişikliği Deklarasyonu, amacına büyük ölçüde ulaşmış gözükmektedir.

2. Deklarasyonun İçeriği ve Karşılaştırmalar

Bu başlıkta İslam İklim Değişikliği Deklarasyonu'nun içeriği, Papa'nın 2015 yılında yayınladıkları deklarasyonlarla karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

Müslümanların yayınladıkları deklarasyon, giriş, beyan ve çağrı olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Giriş kısmı, numaralandırılmış sekiz paragraftan oluşmaktadır. Birinci paragraf tümüyle dinî bir perspektifle yazılmış; evrenin tümüyle Allah tarafından yaratıldığından ve bu nedenle insanın onu koruması gerektiğinden söz edilmiştir. Birinci paragrafın, İslam'ın evren, insan ve çevre konusuna bakışını özetleyen cümlelerden oluşması isabetli bir giriş olmuştur. İkinci ve üçüncü paragrafta dünyanın geçmişte yaşadığı iklim değişikliklerinden söz edilmiş fakat asrımızda yaşadığımız değişikliğin öncekilerden farkı belirgin bir biçimde vurgulanmıştır. Net bir şekilde belirtildiğine göre, önceki iklim değişiklikleri doğal nedenlerle meydana gelmişken asrımızdaki iklim değişikliğinin temel nedeni insan kaynaklı bir sorun olan fosil yakıt kullanımımızdır.

Müslümanlar adına yayınlanan deklarasyonun dördüncü ve beşinci maddelerinde ‘Binyıl Ekosistem Değerlendirmesi (UNEP, 2005) anılmış ve değerlendirmedeki “İnsan faaliyetleri yeryüzünün doğal süreçlerini öyle bir etkiliyor ki, gezegenin ekosisteminin gelecek nesiller için sürdürülebilirliği artık mümkün değildir.” cümlesine dikkat çekilmiştir. Deklarasyonda, aradan geçen onca zamana ve pek çok uluslararası toplantılara rağmen, çevre konusunda endişelerin azalmak yerine artmaya devam ettiği ifade edilmiştir. Bu endişe net biçimde şöyle ifade edilmiştir:

“100’den fazla ülkenin temsilcisinin bulunduğu Hükümetler Arası

İklim Paneli (IPCC)'nin Mart 2014'te yayınladığı çalışma bize endişelenmek için 5 neden sunuyor:

a) Ekosistemler ve insan kültürleri hâlihazırda iklim değişikliğinin tehdidi altında;

b) Sıcak hava dalgaları, aşırı yağışlar ve seller gibi iklim değişikliği kaynaklı riskler giderek artıyor;

c) Bu riskler eşit olmayan bir biçimde dağılmış durumda ve genel olarak her ülkenin yoksul ve dezavantajlı kesimlerinin karşılaştıkları risk daha yüksek;

d) Öngörülen etkiler Yeryüzü'nün biyo-çeşitliliğini, ekosistemimiz tarafından bize sunulan ürün ve hizmetleri ve küresel ekonomimizi olumsuz etkileyecek.

e) Yeryüzü'nün temel fiziki sistemleri sert ve geri dönülmez değişiklik riskleri ile karşı karşıya.”

Altı, yedi ve sekizinci maddelerde küresel iklim değişikliğine karşı önlem alınmada çok yavaş hareket edildiği dile getirilmiş, çok uluslu şirketlerin, eriyen buzulların altında yer alan fosil yakıtları çıkarmak için çalışma yapmalarının kendi yok oluşumuzu hızlandırdığına dikkat çekilmiştir. Bu maddelerde açıkça şu talep dile getirilmiştir: “Tüm ülkeler ve özellikle daha gelişmiş ülkelerin, çabalarını arttırması ve gerekli olan proaktif yaklaşımı benimsemesi ve sonunda verilen hasarı ortadan kaldırması gerekmektedir.”

“Beyanımızdır...” diye başlayan ikinci bölüm, giriş bölümünün birinci maddesinin açılımı şeklindedir. Bu bölümde Allah'ın, evreni kusursuz biçimde yarattığına, insan olarak bizim de bu düzenin bir parçası olduğumuza dikkat çekilmiş, ancak “İnsafsız ekonomik büyüme ve tüketimin” bu düzeni tehdit eder hale geldiğine işaret edilmiştir. Bu bölümde, evrendeki düzenin bozulmasından insan sorumlu tutulmakta ve bunun hesabının ahirette verileceği dile getirilmektedir. Hz. Muhammed'in sade ve çevreye saygılı tutumunun da öne çıkarıldığı bu bölümde Kur'an'dan konuyla alakalı ayetler alıntılanmıştır. Beyan bölümü gayrimüslimlerden ziyade, içeriye dönük mesajlar taşımakta, sanki onda İslam dünyasında çevre duyarlılığını arttırmaya yönelik bir çaba sezilmektedir.

“Çağrımızdır...” ifadesiyle başlayan son bölüm ise, 2015 Aralık ayında Paris'te yapılacak ve Kyoto'nun yerini alacak olan anlaşmada dikkate alınması temennisiyle, net uyarı ve taleplerden oluşmaktadır. Deklarasyona göre iklim değişikliğine yol açan insan müdahalelerinin dengelenmesinin kaçınılmaz oluşu, bilim insanlarının ortak görüşüdür. Paris Anlaşması'nda çevreyi koruma konusunda net hedefler konulmalı ve dikkatle izlenmelidir. Üretim ve ekonomide etkili olan birçok kurum, kuruluş ve

liderlere seslenen bu son bölümün temel çağrısı, fosil yakıt tüketiminin azaltılması, yenilenebilir enerji kaynakların teşvik edilmesi, mevcut finansal sistem yerine saadet ve refah modeline geçilmesidir.

İslam İklim Değişikliği Deklarasyonu, genel olarak değerlendirildiğinde başarılı bir metin sayılabilir. Sorunlar, verilmek istenen mesajlar, talepler net ve öz biçimde ifade edilmiş, ana meselenin dışına çıkılmamıştır.

Papa Francis'in iklim değişikliği konusunda yayınladığı 24 Mayıs 2015 tarihli dini genelge (ansiklik) ise 18 Haziran 2015 tarihinde, yani İslam İklim Değişikliği Deklarasyonu'ndan birkaç ay önce, bir basın toplantısıyla resmi olarak insanlara duyurulmuştur (Saint Francis, 2015). Uzunca hazırlanmış bir metin olan (İngilizcesi 88 sayfa) genelgede öne çıkan konular şöyle sıralanabilir (Bailey, 2015):

1. İklim değişikliği tehlikeli sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Her yıl, asla bilemeyeceğimiz, çocuklarımızın asla göremeyeceği binlerce bitki ve hayvan türü sonsuza dek kaybolmaktadır (33. paragraf).

2. Zengin ülkeler fakir olanları yok etmekte ve dünya ısınmaktadır. Bazı zengin ülkelerin aşırı tüketiminin neden olduğu küresel ısınma, dünyanın en yoksul bölgelerini, özellikle de sıcaklıktaki artışın kuraklıkla birlikte yıkıma uğrattığı Afrika'yı kötü biçimde etkilemektedir (51. paragraf).

3. Hristiyanlar, Kutsal Yazıları yanlış yorumlamışlar ve "Tanrı'nın suretinde yaratıldığımız ve yeryüzünde hakimiyet verdiğimiz" ifadesini, insanların diğer yaratıklar üzerinde mutlak egemenlik kurmasını meşrulaştırmak üzere kullanmışlardır (67. paragraf).

4. Güvenli içilebilir su kullanabilmek temel ve evrensel bir insan hakkıdır (30. paragraf).

5. Teknokrat bakış açısıyla doğa üzerine egemenlik kurmak, onun yıkılmasına ve insanların sömürülmesine yol açar. Piyasa, yalnız başına, insani gelişmeyi ve toplumun her kesimini kucaklamayı sağlayamaz (109. paragraf).

6. Yoksulluk sorununun çözümü, nüfus kontrolünde aranmamalıdır. Tabiri caizse "Ölüm kültürü"nü karşısında aile, "Yaşam kültürü"nü kalbidir. Yaşamda her şey birbiriyle bağlantılı olduğundan, doğanın korunması konusundaki endişeler, doğal olana ters olan kürtaajla giderilemez (213. paragraf).

7. Cinsiyet farklılıkları önemlidir. Cinsel farklılığı ortadan kaldırmak sağlıklı bir tutum değildir. Çünkü böyle bir durumda neyle yüzleşeceğiz belirsizdir (155. paragraf).

8. Uluslararası toplum çevre sorunlarına çözüm bulmada yeterince istekli olmamıştır. Çevre ile ilgili son dünya zirveleri beklentileri karşıla-

mamış, siyasi irade eksikliği nedeniyle, çevre üzerinde gerçekten anlamlı ve etkili küresel anlaşmalar yapılamamıştır (166. paragraf). Kilise bilimsel sorunları çözmeye veya siyasetin yerini almaya çalışmamaktadır ancak, belirli çıkarların veya ideolojilerin ortak faydaya zarar vermemesi için çaba harcamakta, çevre sorunlarını dürüst ve açıklıkla tartışmayı önermektedir (188. paragraf). Çevre konusunda acilen, doğru yapılandırılmış küresel bir politikayı yürütecek bir otoriteye gereksinim vardır (175. paragraf).

9. Bireyler harekete geçmelidir. Şiddet, sömürü ve bencillik temelli davranışlar bütün eko-sisteme zarar vermektedir (230. paragraf). Birbirimize ihtiyacımız olduğu, başkaları ve dünya için ortak bir sorumluluğumuz olduğu ve iyi ve nezih olmanın buna değer olduğu inancını yeniden kazanmalıyız. Toplumsal yaşamın temelleri aşındığında, ortaya çıkan şey çatışan çıkarlar, yeni şiddet ve vahşet biçimleridir. (229. paragraf).

10. Şu önemli soruyu kendimize sormalıyız: “Bizden sonra gelenlere, şu anda büyüyen çocuklara nasıl bir dünya bırakmak istiyoruz?” Fakat önemli olan sadece gelecek nesiller için endişe duymaktan ibaret değildir. Asıl kendi sorumluluğumuzu da sorgulayan şu soruları da sormamız gerekir: “Bu dünyada hayatımızın amacı nedir? Neden buradayız? Yaptığımız işler, gösterdiğimiz çabalar ne için? Dünyanın bize ne ihtiyacı var?” (160. paragraf).

Papa'nın yayınladığı dinî genelgenin oldukça kapsamlı ve uzun olduğu görülmektedir. Dünya'dan “Kız kardeşimiz” diye söz edildiği genelge yer yer duygusala kaçan bir dille yazılmış, dinî sembollere ve atıflara bolca yer verilmiştir. Kalabalık dipnotlarla desteklenen genelge, okuyucusuna zengin bir kaynakça sunmaktadır.

Sonuç

Hristiyanlar adına Papa'nın ve Müslümanlar adına bir grup bilim insanının kamuoyuna açıkladığı, Paris Anlaşması öncesinde iklim değişikliği tehlikesine dikkat çekmeyi amaçlayan iki ayrı metin, insanın çevresiyle bir bütün olduğuna ve onu koruması gerektiğine, dinî argümanları kullanarak dikkat çekmektedir. Her iki metinde ağırlıklı olarak iklim değişikliğinden insanlar sorumlu tutulmakta, aşırı tüketim ve ekonomik göstergelere bağlı büyüme modeli yerilmekte, çevre felaketlerine karşı büyük devletlerin ilgisiz kalmaları kınanmakta, yetkili kişiler ve bireyler harekete geçirilmeye çalışılmaktadır (Bkz. Ek1 ve Ek2).

Papa'nın yayınladığı genelge ile Müslümanların yayınladığı deklarasyon karşılaştırıldığında ortak paydaların daha yoğun olduğu gözlemlenmektedir. Bununla birlikte Papa'nın yönergesinde kürtajın yaygınlaşması ve cinsiyet farklılığının ortadan kaldırılmaya yönelik eğilimler de çevre sorunlarıyla ilişkilendirilmiştir. Aslında Müslüman kesimde de her iki konudaki hassasiyet Hristiyanlarınkinden daha az değildir. Bununla birlikte

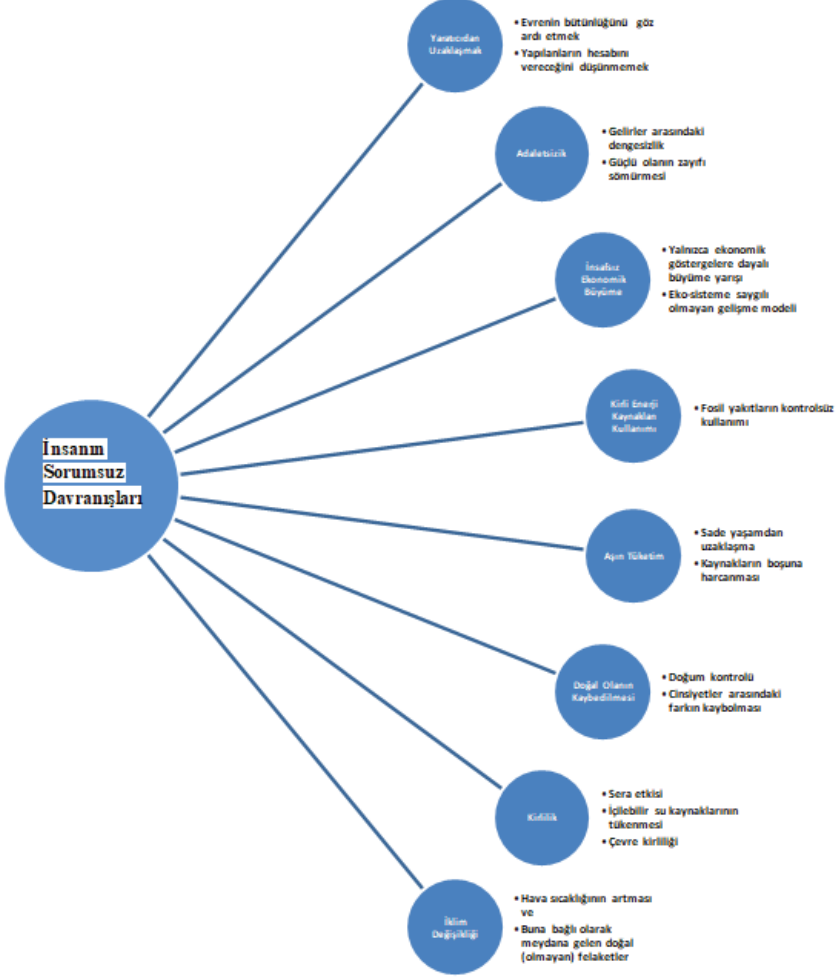
muhtemelen iklim değişikliği sorununun ön plana çıkması için deklarasyona yansıtılmamıştır.

Dinî liderlerin ve kanaat önderlerinin iklim değişikliğine duyarlılık göstermeleri, kitlelerin farkındalığı açısından önemlidir. Bununla birlikte aradan geçen zaman içinde, iklim değişikliği tehlikesine karşı etkili önlemler alınmamış olması dinî deklarasyonların devletler üzerinde herhangi bir baskı oluşturmadığını göstermektedir. Birbirleriyle kıyasıya büyüme yarışında olan devletlerin, bu yarışın çevrede yarattığı felaket bulutlarını görmeye ayıracak ne zamanları ne de ilgileri bulunmaktadır.

İklim değişikliğinin ana nedenlerinden biri olarak gösterilen aşırı tüketime karşı, din temsilcilerinin sade yaşam tarzını yaygınlaştırma çağrısı, tüketimi teşvik eden uluslararası şirketlerin dev kampanyalarının gürültüsü yanında oldukça cılız kalmaktadır.

Ekler

1. Deklarasyonlarda Çevre Sorunlarının Arka Planında Gösterilen Başlıca Kavram ve Durumlar



Ek2 İki Deklarasyonun Anahtar Kelimeleri

1. İslam İklim Değişikliği Deklarasyonunun Anahtar Kelimeleri

Deklarasyonda dikkat çeken anahtar kelimeleri şöyle sıralayabiliriz:

İklim Değişikliği, İnsanın sorumluluğu, Evrenin bütünlüğü, İnsafsız ekonomik büyüme, Aşırı tüketim, Fosil yakıt, Sera gazı emisyon miktarı.

2. Papa Francis'in Ansiklik'inin Anahtar Kelimeleri

Papa Francis'in dinî mektubunda dikkat çeken anahtar kelimeleri şöyle sıralayabiliriz:

İklim Değişikliği, Canlı çeşitliliğinin yok olması, Gelir dengesizliği, Emperyalizm, Aşırı tüketim, Nüfus kontrolü, Cinsiyet farklılıkları, Evrenin bütünlüğü, İnsanın sorumluluğu.

Kaynakça

- Bailey, S. P. (2015). 10 Key Excerpts from Pope Francis’s Encyclical on the Environment. Geliş tarihi 06 Kasım 2020, gönderen 10 key excerpts from Pope Francis’s encyclical on the environment—The Washington Post website: <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2015/06/18/10-key-excerpts-from-pope-franciss-encyclical-on-the-environment/>
- Balcı, M. (2018). Çevre ve Toplum Bilinci İçin Hak—Adalet—Özgürlük Kavramları. *Birikimler*, (5), 311-326.
- Islamic Climate Change Syposium—IFEES. (2015). Geliş tarihi 24 Ekim 2020, gönderen <https://www.ifees.org.uk/about/islamic-declaration-on-global-climate-change/islamic-climate-change-syposium/>
- Kuzudişli, A. (2014). Dinlerin Çevre Duyarlılığı ve Çeşitli Yönleriyle Assisi Deklarasyonu. 2. *Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 2, 1308-1315. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi Yayınları. Geliş tarihi gönderen <http://www.i-sem.info/PastConferences/ISEM2014/ISEM2014/papers/C8-ISEM2014ID217.pdf>
- Kuzudişli, A. (2016). Religious Environmentalism. İçinde *Social Sciences and Humanities A Global Perspective* (C. 1–1, ss. 388-394). Ankara: Detay Yayınları.
- McGrath, M. (2015). Küresel Isınmayla Mücadele Dini Görev. Geliş tarihi 06 Kasım 2020, gönderen 'Küresel Isınmayla Mücadele Dini Görev'—BBC News Türkçe website: https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/08/150818_islami_iklim_bildirgesi
- Saint Francis. (2015). Encyclical Letter Laudato si’ of The Holy Father Francis on Care for Our Common Home. Geliş tarihi 06 Kasım 2020, gönderen Laudato si’ (24 May 2015) | Francis website: http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Yale School of Environment. (t.y.). Religions of the World and Ecology Conference Series, Harvard 1996-1998 | Yale Forum on Religion and Ecology. Geliş tarihi 26 Ekim 2020, gönderen Religions of the World and Ecology Conference Series, Harvard 1996-1998 | Yale Forum on Religion and Ecology website: <https://fore.yale.edu/Event-Listings/Religions-World-and-Ecology-Conference-Series/Religions-World-and-Ecology-Archive>
- Yıldırım, Ş. (2015). İbrahim Özdemir, Röportaj. Geliş tarihi 06 Kasım 2020, gönderen İbrahim Ozdemir roportaj yeni bahar website: https://www.academia.edu/21759990/Ibrahim_Ozdemir_roportaj_yeni_bahar

Bölüm 2

**HADİS KİTABETİ TESPİTİ HUSUSUNDA
TEMEL BİR ESER: M. FUAT SEZGİN VE
“BUHÂRÎ’NİN KAYNAKLARI”**

Ali ÇELİK¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, celiker81@hotmail.com, 0000-0003-4361-0477.

GİRİŞ:

Hadis edebiyatının oluşum safhalarının başlangıcı, İslamiyetin ilk dönemlerini kadar gitmektedir. Hicrî birinci asırda başlayan bu serüven, hicrî üçüncü asırda zirveye çıkarak altını çağını yaşamıştır. Hadislerin ezber ve kitabet yoluyla nakledildiği, daha sonraları ise tedvîn edilerek tasnif edildiği bu safhalar, hadis edebiyatı'nın teşekkül süreci olarak kabul edilir. Özellikle hadis edebiyatının doğuşu, gelişimi ve olgunlaşma süreci olarak benimsenen hicrî ilk üç asırda hadis sahasında birçok meşhur eser telif edilmiştir (Sezgin, 2015: 125-127). İşte böyle bir dönemde eserini teşekkül etmeye başlayan Buhârî de karşısında bulunan zengin hadis edebiyatında faydalanmıştır. Bu hususta Fuat Sezgin, Buhârî'nin eserini oluştururken başvurduğu yöntemleri ve faydalandığı kaynakları irdelemeyi gaye edinerek telif ettiği doçentlik tezi olan “*Buhârî'nin Kaynakları*” adlı çalışmasında, müştüşriklerin ileri sürdüğü hadislerin sadece sözlü kaynaklara dayandığı ve hicrî ilk iki asırda yazılı hadis belgelerinin olmadığı tezinin yanlışlığını ve Buhârî'nin eserini oluştururken var olan zengin edebiyattan beri kalmadığını dile getirerek eserde zikredilen rivayetlerin yazılı kaynaklara dayandığını ileri sürmektedir (Albayrak, 2016: 52).

Öte yandan müelliflerin eserlerini telif ederken yararlandıkları kaynakları tetkik etmek, hadis edebiyatının geçirdiği safhalar hakkında malumât sahibi olmak açısından mühimdir. Bu bakımdan Buhârî'nin sahîh hadisleri toplamak amacıyla telifine kalkıştığı ve İslâm aleminde Kur'an'ı Kerim'den sonra en güvenilir eser kabul edilen *Sahîh* adlı eserinin kaynaklarını tespit etmek dönemin karakteristiği hakkında bizlere fikir vereceği kanısındayız. Bu hususta Fuat Sezgin'in yaptığı tespitler ve hadis kitabetine yönelik çalışmalarını klasik kaynaklardaki bilgilere dayanarak irdelemesi bizi böyle bir çalışmaya sevk etti. İlgili çalışmalara katkı sunacağına inandığımız bu araştırmamızda, hadis edebiyatının geçirdiği safhalar zikredildikten sonra Fuat Sezgin'in bu hususta ki değerlendirmeleri üzerine durulacaktır. Bununla birlikte bahse konu olan çalışma, muteber kabul edilen diğer hadis eserleri için de tatbik edilebileceğini akla getirmektedir.

1- HADİS EDEBİYATININ OLUŞUM SAFHALARI

Kaynaklar, Hz. Peygamber'in İslâmiyetin ilk yıllarında hadis kitabetini yasakladığını, daha sonraki dönemlerde Müslümanların ilmi

olarak belirli bir seviyeye gelmeleri neticesinde hadislerin yazımına onay verdiğini kaydetmişlerdir. Verilen izin sonrası sahâbe, hadisleri sağlam bir şekilde korumak amacıyla ezber yöntemiyle birlikte kitabet metodunu da kullanmışlardır. Hicrî birinci asrın sonlarına doğru yazılı ve sözlü kaynaklarda yer alan rivayetler resmi projeyle bir araya getirilerek tedvîn edilmiş ve daha sonraları ise konularına göre tasnife tabi tutulmuştu. Hadisle iştigal eden âlimler, hadis edebiyatının geçirmiş olduğu bu oluşum evrelerinin hıfz/ezberleme, kitabet/yazma, tedvîn/toplama ve tasnif olmak üzere dört safhadan oluştuğunu ifade etmişlerdir (Efendioğlu, 2011: XL, 267). Dolayısıyla hadis âlimleri tarafından kavramsallaştırılan bu terimlerin neye tekabül ettiklerini tetkik ederek hadis kitabetiyle alakalarını ele alacağız.

1.1. Hıfz Safhası

İslamiyet'in ilk yıllarında Hz. Peygamber, Müslümanların Kur'an'ın dışında başka bir şeye yönelmemeleri ve Kur'an'ın tam olarak anlaşılabilmesi ve okuma yazma bilen sahâbenin azlığı gibi sebeplerden ötürü hadislerin yazımını yasaklamış, Kur'an'a gösterilen ihtimâmın aynı şekilde hadislere gösterilmesine izin vermemişti (el-A'zamî, 1980: I, 71-73; Çakan, 2013: 27; Sezgin, 2015: 51). Bu hususta Ebû Saîd el-Hudrî (v. 74) vasıtasıyla nakledilen rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Benim ağzımdan Kur'an'dan başka bir şey yazmayınız. İçinizde Kur'an'dan başka bir şey yazmış olan varsa yazdığını imha etsin. Bunun dışında benden dilediğiniz gibi rivayette bulunabilirsiniz.” (Müslim, “Zühd”, 72) diyerek sahâbîlerden hadisleri yazmamalarını istemişti. Benzer şekilde Zeyd b. Sâbit (v. 45) vasıtasıyla aktarılan bir rivayette “Zeyd, Muâviye'nin (v. 60) huzuruna gittiğinde, Muâviye ona hadis sordu ve bu esnada birisine de yazmasını emretti. Bunun üzerine İbn Sâbit, Hz. Peygamber'in bize hadis yazmamamızı emretti demesi üzerine görevli kişi tarafında yazılanlar imha edildiği” (Ebu Davud, ilim, 3) ifade edilmişti. Bu ve benzeri rivayetlerden hareketle sahâbe, ilk dönemlerde hadisleri yazmaktan sakınmış, genellikle müşâfehe, müşâhede ve semâ yoluyla rivayetleri tahammül etmeye çalışmışlardır (Çakan, 2013: 27-28).

Hıfz yoluyla rivayette bulunmak sahâbe sonrası dönemlerde de, özellikle hâfıza bakımından iyi olan muhaddisler nezdinde kabul gören bir yöntemdi. Söz gelimi Eyyûb es-Sahtiyânî (v. 131), hadisleri hıfz yoluyla muhafaza etmeyi tercih eden âlimlerdendi. Kendisi kitabet yoluyla sadece bir hadis elde ettiğini, mezkûr hadisi hıfzettikten sonra yazılı malzemeyi

yok ettiğini dile getirmiştir. Ayrıca Eyyûb'un içerisinde yer aldığı ilim meclisi, dönemin hıfz meclisi olarak temayüz etmiştir (Fesevî, 2003: II, 232; İbn Receb, 1978: I, 170). Bu bağlamda Katâde (v. 117), “Hadisi tekrar ettirmek bana taşın ağırlığından/sıkletinden daha zor gelirdi” diyerek ders esnasında hocasından duyduğu rivayeti tekrarlatmadığını ve hadis tehsil eden kişilerin ezber kabiliyetlerinin iyi olması gerektiğini ifade etmiştir. Hadisleri tehsil ederken hıfz metodunu kullanan Katâde, aynı şekilde bu metodla öğrencilerine hadis rivayetinde bulunmuştur (el-Mizzî, 1983: XXIII, 507-511; ez-Zehebî, 1988: V, 274). Benzer şekilde ezber kabiliyetleri iyi olan Hammâd b. Zeyd (el-Mizzî, 1983: VII, 239; İbn Receb, 1978: I, 189), Hammâd b. Seleme (Fesevî, 2003: II, 237), Şu’be (İbn Receb, 1978: I, 175), Abdurrahmân b. Mehdî (ez-Zehebî, 1988: IX, 195) ve daha birçok râvi hadis tahsillerini ezber yoluyla yapmışlardır (İbn Hacer, (t.y.): II, 90). Bu hususta klasik kaynaklarda çokça örnekler yer almaktadır. Dolayısıyla hıfz yoluyla hadis koruma ve nakletme yöntemi sahâbe kuşağıyla başlamış, daha sonraki dönemlerde de muhaddisler arasında yaygınlığını devam ettirmiştir.

1.2. Kitabet Safhası

“Kitâbetü’l-hadis”, “kitâbetü’l-ilm” terimleriyle de ifade edilmekte olan bu kavram, hadislerin yazı ile tespiti hususu ile ilgilidir. Kitabet safhası başlangıç itibarıyla hıfz safhasından sonra gelmekle birlikte ilk dönemlerden itibaren konuşulan konular içerisinde yer almıştır. Ve genellikle hıfz safhasıyla iç içe olduğu ifade edilmiştir. Hadislerin yazı ile tespiti hususu, sünnete ait verilerin muhafaza edilmesi ve sonraki nesillere aktarılması ile hadis edebiyatının oluşumu açısından son derece mühim bir aşama kabul edilmektedir (Efendioğlu, 2011: XL, 267; Çakan, 2013: 29-30; Sezgin, 2015: 25).

Hadisleri yazarak muhafaza etmek, başta sahâbe kuşağı olmak üzere birçok râvi tarafından tercih edilmiştir. sözgelimi Abdullah b. Amr b. As (v. 65) “*Rasûlullah’tan, kendisinden işittiğim hadisleri yazmak için izin istedim. Bana izin verdi, ben de bu sahifeyi yazdım.*” demiştir. Bu bağlamda İbn Sa’d (v. 230) *Tabakât* adlı eserinde bu bilgiyi aktardıktan sonra Abdullah’ın bu sahifeye “*es-Sâdika*” ismini verdiğini belirtmiş ve bununla ilintili olarak Mücâhid b. Cebr’den (v. 103) şu haberi zikretmiştir: İbn Cebr, Abdullah b. Amr’ın yanında sahifesini gördüğünü ve onun ne olduğunu sorduğunda kendisine, “Bu Rasûlullah’tan işittiğim rivayetler içeren *Sâdika*’dır ve (bunları yazarken) Rasûlullah ile aramda

hiç kimse yoktu” dediğini ifade etmiştir (İbn Sa‘d, 2001: II, 321-322). Yine Abdullah b. Amr “Hz. Peygamber’den işittiğim her şeyi ezberlemek amacıyla yazıyordum. Kureyş(liler) beni bunu yapmaktan nehyetti ve Hz. Peygamber’in kızgınlık ve sükûnet durumlarında konuşan bir beşer iken, sen ondan işittiğin her şeyi nasıl yazarsın? dediler. Bunun üzerine bende (hadisleri) yazmaktan vazgeçtim. Daha sonra bu durumu Hz. Peygamber’e söyledim. O da parmağıyla ağzına işaret ederek; ‘Yaz, canım kudret elinde olan Allah’a and olsun ki buradan (dilimden) haktan/doğruluktan başka bir şey çıkmaz.’ buyurdu” (Ebu Davud, ilim, 3). Bu hususda Ebû Hureyre ise (v. 58): “Rasûlullah’ın ashâbı içerisinde Abdullah b. Amr’ın dışında benden fazla hadis bilen yoktu. O, duyduğunu yazıyor, ben ise bunu yapmıyordum.” (Buhârî, “İlim”, 39) diyerek Abdullâh b. Amr’ın rivayetleri yazdığını dile getirmiştir. Yine Ebû Hüreyre’den rivayyetle “Mekke fethedildiğinde Hz. Peygamber insanlara fetih hutbesini verdi. Hz. Peygamber’in konuşması bitince Yemenli Ebû Şâh isminde birisi kalkarak ya Resulullâh benim için onları (hutbede söylediklerini) yaz dedi. Bu istek üzerine Hz. Peygamber de onun için (hutbeyi) yazın dedi (Buhârî, İlim, 39; Ebu Davud, ilim, 3). Bu çerçevede Mustafa el-Azamî, 52 sahâbînin ismini zikrederek onların hadis yazdıklarını tespit etmiş (el-A‘zamî, 1980: I, 92-167) ve bu sahâbîlerin yazdıkları sahifelerden birkaçı günümüze ulaşmıştır (Hadis sahifeleri içi bkz. Koçyiğit, 2012: ss. 32-68). Nitekim Ahmed b. Hanbel (v. 241), telif ettiği *Müsned* adlı eserinde söz konusu sahifelerden bazılarını tahrîc etmiştir. Sözelimi Hemâm b. Münebih’in Sahifesi, Abdullah b. Amr’ın *es-Sahîfetü’s-Sâdikası’nın yarısı*, Semüre b. Cündeb’in Sahifesi’nin büyük bir kısmı ve Ebû Seleme’nin Sahifesi eserde yer alan sahifelerden bazılarıdır (Çakan, 2013: 59).

Sahâbe sonrası dönemlerde de hadis yazımı devam etmiştir. Bu hususta tabîin âlimlerinin hadisleri yazıya geçirdiklerine dair bilgiler hadis ilmiyle ilintili kaynaklarda yer almaktadır. Sözelimi Ebû Kılâbe’nin (v. 104/722) yazdıklarını vefatına yakın bir zaman diliminde hayata olması halinde Eyyûb es-Sahtiyânî’ye verilmesini vasiyet ettiğini (İbn Sa‘d, 2001: IX, 185), Eyyûb ise, Ebû Kılâbe tarafından yazılan kitaplarını onun vefatından sonra Basra’ya bineklerle getirttiği kaynaklarda zikredilmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, 1971: 305). Yine bu çerçevede Yunus b. Humeyd (v. 139), Hasan b. Yesâr el-Basrî’den (v. 110) naklettiği rivayetleri onun kitaplarından yazarak elde ettiğini ifade etmektedir (İbn Sa‘d, 2001: IX, 251). Ma‘mer b. Râşid (v. 153) ise, “Bir defasında hadis şeyhinin birinden Şu’be b.

Haccâc (v. 160) ile Süfyân es-Sevrî'nin (v. 161) dörtbin hadis yazdıklarını belirtmesi hadis kitabetinin sonraki nesil muhaddisler arasında da yaygın olduğunu göstermektedir (İbn Receb, 1978: I, 252). Yine bu zaman aralıklarında başta sahâbe olmak üzere birçok muhaddisin yazdıklarının yakılmalarını vasiyet etmeleri (Yücel, 2014: 41-82), sahifelerden rivayetlerde bulunan kişilerin “sahafi” olarak itham edilmeleri (İbn Sa‘d, 2001: IX, 193; Sahafi için bkz. Efendioğlu, 2006: XXXI, 229-230), hadis kitabetine hamleden kitabet, vasiyet, icâzet (Aydınlı, 1987: 123), münâvele (İbn Receb, 1978: I, 261), ilam ve vicâde gibi tahammül yollarının yaygın bir şekilde hadisle uğraşanlar arasında kullanılması da bu dönemde hadis kitabetinin yaygınlığını göstermesi açısından öneme haizdir. Mezkûr bu bilgileri esas alındığında hadis kitabetinin mebdinin Hz. Peygamber dönemine kadar gittiği ve râviler arasında hıfz metodu gibi tercih edildiği anlaşılmaktadır (el-A‘zamî, 1980: II, 232). Ancak bu dönemlerde hadis kitabeti âlimler tarafından tercih edilse de genel itibariyle şifahi yolla hadis naklinde bulunmak daha yaygındı. Hatta hicrî ikinci asırda hadis kitabeti daha revaçta olup şifahi metodunu geride bırakmasına rağmen yine de kitabet yoluyla elde edilen kitaplar ya bizzat şeyhten semâ etmek veya onun yanında kıraat etmekle rivayet hakkı elde edilebiliyordu. Nitekim kaynaklarda, İmâm Şâfi‘î'nin (v. 204), ezberinde bildiği hadis kitabı *Muvattâ'* nin rivayet hakkını elde edebilmek amacıyla İmâm Mâlik'in ders halkasına gidip semâ veya arz yoluyla tahsil etmek mecburiyetinde kaldığı zikredilmiştir (Sezgin, 2015: 75; Albayrak, 2016: 55).

Kitabet vasıtasıyla hadis tahammül etmeye cevaz veren âlimler, görüşlerini teyid etmek için şu rivayetleri delil olarak göstermişlerdir. Hz. Enes “*Ashâp, Hz. Resullulahın'ın bölgedeki devlet ve kabile başkanlarına mektup göndermek istemesine binaen onu uyararak mührü olmayan mektubun devlet başkanları nezdinde itibarı olmayacağını dile getirmişlerdir. Yapılan ikaz neticesinde Hz. Peygamber, gümüştan yüzük içerisinde “Muhammedün Rasûlullâh” yazarak mühür edinmiş*” ve yazılan evrakları mühürleterek ilgili yerlere göndermişti. Bu çerçevede birçok muhaddis bu rivayeti esas alarak kitabet ile hadis aktarımını caiz görmüş ve muteber tahammül yollarından biri olarak kabul etmişlerdir (Buhârî, “İlim”, 7). Bununla birlikte kaynaklarda kitabet vasıtasıyla elde edilen rivayetlerin çeşitli edâ sîgalarıyla aktarıldıkları kaydedilmektedir. Sözelimi bazı râviler, kitabet yoluyla elde ettikleri hadisler için “كتب الي” sîgasıyla birlikte farklı sîgaları da kullanmışlardır (Bkz. Hatîb el-Bağdâdî,

1971: 297; el-Mizzî, 1983: XXV, 132; ez-Zehebî, 1988: IX, 76). Sözelimi Leys b. Sa'd'ın (v.175) kitabet yoluyla elde ettiği rivayetleri “حدثني” sîgasıyla nakletmesi buna örnek olarak verilebilir (Bkz. İbn Receb, 1978: I, 266). Yine Eyyûb'un Ebû Kılâbe'den vasiyet yoluyla aldığı rivayetler için Evsâ ileyye “أوصي الي” eda sîgasını kullandığına dair bir ifadenin kaynaklarda zikredilmemesi, Eyyûb'un bu hadisler için de “حدثني” sîgasını kullanmış ihtimalini güçlü kılmaktadır. Bununla birlikte kitabet yoluyla nakledilen hadisler, cerh-ta'dil âlimleri tarafından semâ gibi muteber bir yol olarak kabul edilmiştir (İbn Receb, 1978: I, 166-267). Bu ayrıntıya yer vermemizin nedeni ileride de ele alacağımız Sezgin'in “Buhârî'nin kullandığı sîgaların kitabete hamledildiği” görüşünü teyyid etmektedir.

1.3. Tedvîn Safhası

Lügatte tedvîn, yazmak, derlemek, toplamak, dağınık halde bulunan malzemeyi bir araya getirmek anlamlarında kullanılır. İstılahta ise, farklı yazılı malzemelerde ve râvilerin hızında bulunan hadis metinlerini herhangi bir sınıflanmaya tabii tutulmadan bir araya getirilmesidir. Cem'u'l-hadis olarak da isimlendirilen tedvîn faaliyetlerini yapan kişiye de “müdevin” denilir (Efendioğlu, 2011: XL, 267; Çakan, 2013: 39).

Hadis edebiyatının oluşum safhasını oluşturan resmi ve sistemli tedvîn faaliyetinin Emevî halifesi Ömer b. Abdilaziz'in (v. 101) dönemin Medine valisi ile diğer valilere gönderdiği “Hz. Peygamber'in hadislerini, sünnetlerini (Amra bint Abdirrahman'ın rivayetlerini) araştır ve yaz; zira ben ilmin kaybolmasından ve âlimlerin vefat edip gitmelerinden korkuyorum.” yazılı emriyle resmi olarak başlatılmıştır (Buhârî, “İlim”, 34; el-A'zamî, 1980: I, 71). Tedvîn faaliyetinde öne çıkan en önemli muhaddis İbn Şihab ez-Zuhri'dir (v. 124). Kaynaklarda onun için “Hadisleri ilk tedvîn eden şahıs” ifadesi yer almaktadır. ez-Zuhri'nin tedvîn amacıyla toplattığı ve yazdırdığı rivayetlerin yer aldığı kitaplar bineklerle taşınmış ve onun bu husustaki gayreti dönemin idarecileri tarafından takdirle karşılanmıştır. Tedvîn faaliyetleri hicrî ikinci asrın ilk çeyreğinde sona ermiş ve hemen akabinde tasnif faaliyetleri başlamıştır (el-A'zamî, 1980: I, 71; Özpınar, 2005: 22-23; Efendioğlu, 2011: XL, 268; Çakan, 2013: 41-42; Sezgin, 2015: 58-61). Ayrıca tedvîn döneminin başladığı tarihi esas aldığımızda hicrî birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarında yoğun hadis kitabetinin olduğunu görmekteyiz. Bu ise hadislerin sadece sözlü gelenekten geldiği ve hicrî ikinci asırda yazılı hadis sahifelerinin/belgelerinin bulunmadığı iddiasının da (Efendioğlu, 2011: XL, 269; Sezgin, 2015: 25) yersiz

olduğunu göstermesi açısından öneme haizdir. Nitekim tedvîn döneminde Ebu'l-Yemân'ın muhaddis Şuayb b. Ebî Hamza (v. 162) vasıtasıyla İbn Şihâb ez-Zuhrî'den naklettiği 72 rivayetin tahrîc edildiği “*Ehâdisu Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nafi an Şu'ayb b. Ebî Hamza ani'z-Zührî*” adlı cüz günümüze ulaşmış ve Mustafa el-A'zamî tarafından da neşredilmiştir (Efendioğlu, 2011: XL, 268).

1.4. Tasnif Safhası

Tasnif; sınıflandırmak, benzer olan şeyleri sınıflandırmaya tabii tutmak anlamındadır. İstılah olarak, herhangi bir kurala tabi tutulmadan tedvîn edilen hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerin konularına göre sınıflandırıp belirli bölüm veya bâblar altında bir araya getirmek amacıyla yapılan çalışmadır (Çakan, 2013: 42).

Tasnîf, tedvîn'den yöntem, içerik ve dönem olarak farklı olmasına rağmen tedvîn'e zamansal olarak yakın kabul edilmektedir. Nitekim ilk tasnif eserlerin ortaya çıkışı hicrî 120'li yıllara dayanmaktadır. Bununla birlikte bir eserin tasnifinin birkaç yıl sürebileceği gerçeğini göz önüne alındığında tasnif sürecinin daha erken zaman dilimlerinde gerçekleşebileceğini de akla getirmektedir (Özpinar, 2005: 24-30). Bu ise tasnif faaliyetlerin tedvîn safhasının hemen akabinde başladığı ve bu zaman aralığının hicrî ikinci asrın ilk çeyreği olabileceğine hamledilir.

Kaynaklarda, ilk defa tasnife başvuran âlim hakkında farklı isimler zikredilmektedir. Bazı kaynaklarda ilk musannif âlimin Yahya b. Ebî Kesîr (v. 129) olduğu (Özpinar, 2005: 25); diğer bazı kaynaklar da ise Hicaz Bölgesinde İbn Cüreyc (v. 150), Irak Bölgesinde Saîd b. Ebî Arûbe (v. 156) (Özpinar, 2005: 24-30; Çakan, 2013: 43; Sezgin, 2015: 80) ile Rebi' b. Habib'in (v. 160) (Sezgin, 2015: 82) ilk musannef müelliflerden olduğu ileri sürülmektedir. Bu konuda Müsteşrik Goldziher ise farklı görüşler serdetmektedir. Ona göre, İbn Cüreyc ile İbn Ebî Arûbe'nin eserlerinin günümüze intikal etmediklerinden dolayı onların içerikleri ve üslupları hususunda bir değerlendirilmede bulunamayacağını ifade etmekte ve tedvîn ile tasnif faaliyetlerini birleştirerek Buhârî'nin *Sahîh* adlı kitabının ilk tasnif türü hadis eseri olduğunu ileri sürmektedir (Çakan, 2013: 43; Sezgin, 2015: 80-81). Oysaki bugün Goldziher'in serdettiği bu iddiayı kabul etmek imkân dâhilinde değildir. Zira Buhârî'den bir asır önce yaşayan Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*' adlı eserinin yazma nüshaları günümüze intikal etmiştir. Elimiz altında bulunan bu eser, Ma'mer'in

yaşadığı hicrî ikinci asrın ilk yarısındaki hadis tasnif çalışmaları hakkında malumât verebilecek niteliktedir (Eser hakkında geniş bilgi için bkz. es-San‘anî, 1983: X, 379-468; Erul, 2003: 93-109). Ma’mer b. Râşid’in farklı konulardaki birçok rivayeti içeren *el-Câmi*’ adlı eseri hadis sahasında telif edilmiş önemli kaynak eserlerden biri olarak kabul edilir (ez-Zehebî, 1988: VII, 14). Bu kaynak farklı bab başlıkları altında 1614 rivayeti içermekte olup kendisinden sonra telif edilen birçok muteber hadis eserlerinin oluşumuna kaynaklık etmektedir (Hatiboğlu, 2003: XXVII, 553). Yine İmâm Mâlik’in (ö. 179) fıkıh bablarına/konularına göre tasnif ettiği ve 10.000 hadis içerisinde seçtiği ve 1720 rivayetin tahrîc edildiği eseri olan *el-Muvatta* da hicrî ikinci asırda telif edilmiş ve günümüze intikal etmiş eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. (Çakan, 2013: 71; Ayrıca *el-Muvatta* hakkında geniş bilgi için bkz. Kandemir, 2006: XXXI, 416-418). Bu ise ilk tasnif edilen eserin Buhârî’nin *Sahîh* adlı eseri olduğu görüşünün yersiz bir iddiadan öteye gitmediğini ortaya koymaktadır.

2- “Buhârî’nin Kaynakları” Adlı Eserin Hadis Kitabetinin Tespitine Katkısı

Hicrî üçüncü asırda telif edilen ve hadis edebiyatının en muteber eserleri olarak temeyyüz eden *Kütüb-i Sitte* eserlerinde tahrîc edilen rivayetlerin çoğunun kendilerinden önce telif edilen muteber hadis kaynaklarında da yer aldığı tezi, hadis ilmiyle iştigal eden âlimler tarafından kabul gören bir durumdur. Ancak daha önce ifade edildiği üzere hicrî ilk iki asırda hadisleri hıfz yoluyla nakletmek daha revaçtaydı. Dolayısıyla hadis rivayetinde semâ ve kıraat tahammül yollarını çağrıştıran “haddesenâ” ve “ahberenâ” sîgalarının tercih edilmesi, ilk dönemlerde hadis tahammülünde yaygın olan metottun ezber yoluyla yapıldığı kanaatini teyit ettirmektedir. Söz konusu bu kanaatten ötürü ilimle iştigal edenler nezdinde, Buhârî öncesinde hadis tahammülünde yaygın olan metottun şifahi olduğu inancını hâkim kılmıştır. (Albayrak, 2016: 54).

Hadis sahasında önemli çalışmalara imza atan M. Fuat Sezgin’in kaynak taramasını konu edinen “*Buhârî’nin Kaynakları*” adlı çalışması, yaygın olan mezkûr inancın aksine, “Buhârî eserini meydana getirirken sözlü kaynağın yanı sıra muhtemelen birkaç filolojik kaynaktan da faydalanmıştır” temennisiyle hazırlanarak hadis tahammülünde kitabet yönteminin iddia edildiğinin aksine daha erken dönemlerde başladığı ve dolayısıyla hadis kaynaklarının

sadece sözlü kaynaklara değil, aynı zamanda yazılı aktarımlara da dayandığı temel tezi üzerine inşa edilmiştir (Sezgin, 2015: 23-50; Çelik, 2016: 228-232). Müellif, eserin girişinde Oryantalist Goldziher'in hadis edebiyatının doğuşu ve gelişimi hakkındaki; “Hadis kaynaklarının başlangıç tarihlerinin hicrî ikinci asrın ilk yarısı olduğu, söz konusu kaynakların da tenkit süzgecinden geçirilmemiş ve sınıflandırılmamış sözlü rivayetlere dayalı koleksiyonlar olduğu” (Sezgin, 2015: 25) cümleleriyle onun görüşünü serdettikten sonra hadis edebiyatının asıl oluşumunun şu aşamalardan geçtiğini dile getirmektedir:

Kitâbetü'l-hadîs: Ashâb ve kibâr-ı tâbi'în dönemlerinde rivayetlerin cüz' veya sahife denilen malzemelere yazılması.

Tedvînü'l-hadîs: Farklı malzemelerde dağınık halde bulunan ve kayıt altına alınmış rivayetlerin hicrî birinci asrın sonu ile ikinci asrın hemen başında bir araya toplanılarak yazıya geçirilmesi için başlatılan resmi faaliyettir.

Tasnüfu'l-hadîs: yaklaşık olarak hicrî 125 yıllarından itibaren rivayetlerin konulara/bablara göre ayrılarak tasnif edilmesi safhasıdır (Sezgin, 2015: 25).

Bu taksimi esas aldığımızda Sezgin'in hadis edebiyatı'nın oluşum safhalarından hıfz ile kitabet'i aynı safhada zikrettiği görülmektedir. Nitekim yukarıda da değindiğimiz üzere hadis kitabetinin Hz. Peygamber döneminde başladığını ve birçok sahâbînin hadis yazdığını ifade etmiştik. Ancak bu dönemde birçok sahâbî hadisleri ezberlemek amacıyla yazıyordu. Dolayısıyla hadislerin korunmak amacıyla kitabet ve hıfzın birlikte yapıldığı zaman aralıklarını tam manasıyla bir öncelik veya sonralık ilişkisinden bahsetmek zordur. Hadislerin tespit dönemi olarak kabul edilen sahâbe dönemi rivayetlerin hıfz ve kitabet yoluyla birlikte yapıldığı ve iç içe olduğu dönem olarak temeyyüz etmektedir. (Efendioğlu, 2011: XL, 267). Mezkûr bu malumâtları göz önüne bulduğumuzda, Sezgin'in yapmış olduğu taksiminde hıfz dönemine de yer vermesi gerekiyordu.

Sezgin, yukarıda özetlenen başlıklara delil olabilecek birçok bilgiyi muteber hadis kaynaklarında derleyerek mezkûr başlıklara yönelik tahlillere geniş bir şekilde yer vermiştir. Sezgin, rivayetlerin kitabet ile tespitine cevaz meselesi hususunda farklı görüşleri dile

getirdikten sonra daha önce zikrettiğimiz hadis yazımını caiz gören âlimlerin görüşlerini benimsemektedir (Sezgin, 2015: 67-79). Müellif, hadislerin yazılı kaynaklar vasıtasıyla nakledilmesi mevzusunu belirttiikten sonra sırasıyla hadislerin tedvîn meselesi, tahammülü'l-hadis konusu, hadislerin tasnif meselesi, Buhârî'nin eserini oluştururken faydalandığı malzemeler, tasnif yönteminde kendisinden önceki hadis edebiyatına tabi olması, mu'alak rivayetlerde kullandığı metodları ele alarak Buhârî'nin yazılı kaynaklarını tespit etmeyi gaye edinmiştir. Sezgin, tedvîn faaliyetlerinin başlangıcı konusunda muhaddislerin geneliyle aynı görüşü benimseyerek tedvîn faaliyetini ilk başlatan muhaddisin, dönemin halifesi Ömer b. Abdulazîz tarafından heyetin başına getirilen İbn Şihâb ez-Zührî olduğunu belirtmekte ve bu bağlamda farklı görüş ileri serdeden Müşteşrik Ignaz Goldziher'in tedvîn faaliyetleriyle tasnif dönemini birbiriyle karıştırdığını ve dolayısıyla tedvîn uygulamalarını bir asır sonrasına götürdüğünü ileri sürmektedir (Sezgin, 2015: 58-78). Nitekim yukarıda zikredildiği üzere ilk musannef türü eserler kabul edilen ve yaklaşık olarak Buhârî'nin eserinden bir asır önce telif edilen Ma'mer b. Râşid'in "*el-Camii*"si ile İmâm Mâlik'in "*Muvatta*"sının günümüze ulaşması, Sezgin'in Goldziher hakkındaki tespitini teyit etmektedir.

Diğer taraftan Sezgin, rivayetlerin tahammül metodlarının neler olduğunu, bu yöntemlerin içerdiği manaları ve bağlantılı olduğu eda lafızlarını irdeleyerek bu kavramların yazılı literatürle ilişkilerini ele almıştır. Bu çerçevede hıfz yöntemine hamleden "semâ' ve kıraat" tahammül metodunun da yazılı doküman gerektirdiğini örnekleriyle ispata çalışmıştır. Nitekim yukarıda da değindiğimiz üzere Leys'in kitabet yoluyla elde ettiği rivayetleri "حدثني" sığasıyla nakletmesi, söz konusu düşünceyi teyid etmektedir (İbn Receb, 1978: I, 266). Ayrıca hicrî birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında hadislerin yazılması işi hadis aktarımının hâkim vasıtası olarak kabul edilmesine rağmen bu hadislerin şeyhlerden tekrar dinlenilmesi veya arz edilmesi gerektiğini daha önce değinmiştik. Bu ise "semâ' ve kıraat" yöntemleriyle gelen rivayetlerin birçoğunun aslında yazılı kaynaklara dayandığına hamledilmektedir. Daha önce de dile getirildiği üzere İmâm Şâfi'î, ezberinde olan *Muvattâ*'nın rivayet hakkını elde edebilmek için İmâm Mâlik'in ikamet ettiği beldeye gitmek zorunda kalmıştı (Sezgin, 2015: 75; Albayrak, 2016: 57).

Buhârî, eserinin “ilim” kitabında hadis tahsil ederken semâ, arz, kıraat, münavele ve mükatebe gibi tahammül metotlarından faydalandığını belirtmesine rağmen (Buhârî, İlim: 4-7) geri kalan kalan tahammül yöntemlerinden faydalanıp faydalanmadığı hususunda herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Nitekim *el-Câmiu’s-sahîh* üzerine şerh yazan şârihler Buhârî’nin rivayet metotlarının tespitinde farklı neticeler elde etmişlerdir. Bu hususta Sezgin ise farklı bir çıkarımda bulunarak hicrî üçüncü asırda yoğun bir yazılı hadis edebiyatının bulunduğunu ve Buhârî’nin eserini teşekkül ederken yazılı kaynakları göz ardı etmediğini ve onlardan da faydalandığını ileri sürmektedir (Sezgin, 2015: 67-79). Benzer şekilde o dönemde telif edilen birçok eserin de Buhârî’nin *Sahîh* adlı eseri gibi yazılı kaynaklara dayandığını ileri süren Müellif, eserlerde telaffuz edilen “haddesenâ” ve “ahberenâ” gibi sözlü rivayeti akla getiren sîgaların aslında rivayette bulunma izninin elde edildiğini ifade etmek için kullanıldığını; “kale” sîgasıyla nakledilen rivayetlerin ise rivayet izni alınmayan yazılı kaynaklardan elde edildiğini ve dolayısıyla bu sîgalarla nakledilen rivayetlerin sözlü kaynaklara dayanmadığını bilakis söz konusu rivayetlerin de yazılı kaynaklardan tahsil edildiği görüşünü ileri sürmüştür” (Sezgin, 2015: 126-127). Nitekim usûl kitaplarında “haddesenâ” “حدثنا” ve ahberenâ “أخبرنا” sîgalarının “semâ, kıraat, münavele, mukâtebe ile icâzet” tahammül metotlarıyla tahsil edilen hadisler için kullanıldığına dair malumâtlar zikredilmiştir (Bkz. Aydınlı, 1987: 92; Yücel, 2014: 89-92).

Müellif, ileri sürdüğü bu görüşünün alt yapısını oluşturmak amacıyla muteber kaynaklarda kaydedilen pek çok tarihi bilgiyi zikretmektedir. Buhârî’nin *Sahîh*’inde yer alan rivayetlerin daha önce oluşturulan yazılı kaynaklara dayandığını ifade ettikten sonra söz konusu yazılı kaynakların tespit edilmesinde *Sahîh*’te zikredilen bazı malumâtlardan ve eseri şerh eden âlimlerin dile getirdikleri beyanlardan da istifade etmiştir (Sezgin, 2015: 90-105). Ona göre Buhârî öncesi dönemlerde yaşayan birçok muhaddisin yazılı hadis kaynaklarına sahip olduğunu ve aynı zamanda bu kaynakların büyük bir kısmının da ihtiva ettiği konulara göre sınıflandırıldığını dile getirmiştir. Bununla birlikte bablara/konularına göre tasnif edilen yazılı hadis malzemelerinin yanı sıra içerisinde pek çok hadis barındıran tefsir kaynakları, konularına göre sınıflandırılmayan müsnedler, İslamiyet’in ilk dönemlerinde yazılmış sahife ve cüzlerin

de mezkûr kaynakların içerisinde yer aldığı bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte rivayetle işigal edenler arasında yaygın olan kanaate göre hadisler gibi telif edilen kitapların da müelliflerinden dinlemek veya muteber tahammül yollarından biriyle onlardan tahsil etmek gerekiyordu. Ancak, İslam sınırlarının genişlemesiyle birlikte bir âlimin kitaplarında yer alan hadislerin rivayet iznini elde etmek zaman ve mekân bakımından imkânsız hale gelmişti. Dolayısıyla sağlam olduklarına inanılan eserlerin rivayet hakkı alınmamışsa da faydalanması gerektiğine olan inanç muhaddisler arasında giderek artıyordu. Nitekim ilk âlimler, hadis tahsilini kolaylaştırmak ve rivayet kültürünün yaygınlaşmasına yardımcı olmak maksadıyla icâzet tahammül metodunu benimseyip sahip oldukları bilgilerini geliştirmeye çaba sarf etmişlerdir. Bunun neticesinde bu dönemlerde talebe şeyhinden işitmediği veya kıraat etmediği hadisin icâzetini alarak “ahbereni icâzetten” sîgasıyla tahdis edebiliyordu (Akpınar, 2000: XXI, 394; Sezgin, 2015: 126-127). Ancak bu metot, var olan sorunları tamamen gideremeyince muhaddisler, “vicâde” adıyla yeni bir tahammül metodunu ortaya atarak bu yöntemle hadis tahsil etmeye başladılar (Sezgin, 2015: 123). Lügat anlamı “elde etmek, bulmak” manasında kullanılıp; ıstılah manası ise “bir râvinin çağdaşı olmadığı veya çağdaşı olup da hadis dinlediği veya dinlemediği bir müellifin bulunduğu eserde hadis nakletmesi” olarak tarif edilmektedir (el-Hamîsî, (t.y): 251; Özkan, 2013: XLIII, 100; Yücel, 2014: 79). “Vicâde” metoduyla elde edilen rivayetler, hadisin senedindeki kopukluk sebebiyle zayıf hadis içerisinde yer almasına rağmen kitabın müellifi ile vicâde yoluyla eseri elde eden arasındaki bağlantıyı sağlayan yazı/hat aracılığıyla ittisalının olabileceğine ihtimal verilmiştir (İbnu’l-Salâh, 2002: 288-289; Hatiboğlu, 2015: 34-35). Aslında “vicâde”nin ilk örnekleri sahâbî ve tabiîn dönemine kadar gitmektedir. Sözelimi Abdullah b. Ömer, Hz. Ömer’den duymadığı bir hadisi onun kılıcının kabzasında bulmuş ve rivayet etmişti (Özkan, 2013: XLIII, 100). Yine ilk musanniflerden kabul edilen tabiîn Yahyâ b. Ebî Kesîr’in vicâde yoluyla elde ettiği kitaplardaki hadisleri naklerden “بلغني” sîgasını kullanmaya özen göstermiştir (İbn Hacer, (t.y.): IV, 384). Bu hususta hadis ıstılahlarını konu edinen usûl kaynaklarının “vicâde” hakkındaki beyanları göz önüne alındığında aktarılan hadisin bir hocadan semâ edilmeden veya hadis hocasına kıraat edilmeden veyahut her hangi bir şekilde muteber yollarla rivayet izni elde edilmemiş bir kitaptan hadis nakletmenin cevaz hususu bir tarafa bırakıldığı takdirde bunun için “kale”

ve benzeri tabirlerin kullanıldığını ve bunu İmâm Şafi‘î gibi meşhur âlimlerin de cevaz verdiğini ve dolayısıyla bu metodla hadis nakletmenin hicrî ikinci asırdan beri âlimler nezdinde kabul gördüğü anlaşılmaktadır (İbnu‘l-Salâh, 2002: 291; Özkan, 2013: XLIII, 100; Sezgin, 2015: 124). İlk dönemlere nazaran hadis tahammül şartlarının değiştiği sonraki dönemlerde “vicâde” yoluyla elde edilen rivayetlerle amel etmekten başka çıkar yol kalmadığı fikri kabul edilmeye başlanmıştı (Özkan, 2013: XLIII, 100). Bu ise Sezgin’in Buhârî için ileri sürdüğü rivayet hakkını almadığı eserlerden hadis nakletme yöntemini desteklemekte ve bu tespitini değerli kılmaktadır.

İşte bu zaman aralığında eserini meydana getiren Buhârî de sema ve arz yöntemiyle rivayet hakkını almadığı kitaplara da sahipti. Rivayetlerine sahip olduğu kitaplardaki hadisleri “haddesena ve ahberena” sîgalarıyla; rivayetlerine sahip olmadığı kitaplardan ise, “kale” sîgasıyla nakilde bulunuyordu. Bununla birlikte Buhârî, bazen “kale” sîgasıyla naklettiği rivayetleri, daha sonra icâzet aldığı eserlerden tespit ettiğinde bu sefer “haddesena veya ahberena” sîgasını kullanıyordu (Sezgin, 2015: 126-127). Bu ise Buhârî’nin eserini telif ederken başvurduğu bir yöntem olup onun geniş bir kitabete sahip olduğunun da göstergesidir.

Öte yandan eserde senedleri tam olarak zikredilmeyen rivayetler de zikredilmektedir. Usûlcüler tarafından “ta‘lik” (Mu‘allak için bkz. Aydın, 2005: XXX, 309-310) olarak isimlendirilen bu hadisler, eserin yaklaşık olarak beşte birine denk gelmektedir. Söz konusu rivayetlerin hangi tahammül yöntemiyle elde edildiği ve sıhhat bakımından durumlarının ne olduğu sürekli olarak tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda Sezgin ise, ilgili konuda araştırmaları olan müelliflerin fikirlerini zikrettikten ve konuyla ilgili eleştirisini yaptıktan sonra mezkûr rivayetlerin nakledilmesinde yazılı kaynakların göz ardı edilmediğini ifade etmektedir. Bu düşüncesine binaen “Buhârî’nin rivayet hakkını alamadığı kitaplardan hadis alırken bu yola başvurduğunu” dile getirmektedir. Eserde başvurulan bu uygulamaya başta *Kütüb-i Sitte*’nin geri kalan müellifleri ile onların dışındaki müelliflerin bu hususta her hangi bir tenkide bulunmamaları ve aynı şekilde kendi eserlerinde de böyle uygulamalara yer vermeleri, Buhârî’nin bu uygulamasının yanlış görülmediği şeklinde yorumlamaya hamledilir (Sezgin, 2015: 117).

Nitekim âlimleri “vicâde” yoluyla hadis nakletmeye sevk eden birçok etkenin olduğunu daha önce dile getirilmiştir. Bu hususta Sezgin, hadis rivayetinde karşılaşılan bazı sorunları giderilmediğinden Buhârî’nin de rivayet hakları alınmamış eserlerden faydalandığını dile getirmiştir. Her ne kadar “vicâde” yoluyla hadis nakletme hoş karşılanmamışsa da, Buhârî diğer muhaddislerden farklı olarak kitapların tamamen yerleştiği bu dönemde eleştirileri göze alarak “semâ” yoluyla elde edilmeyen kitaplardan da istifade ederek mezkûr kaynaklarda yer alan rivayetleri eserinde tahrîc etmiştir. Dolayısıyla Sezgin, hadislerin birçoğunun yazılı teliflerde yer aldığı üçüncü asırda, Buhârî’nin eserini oluştururken rivayet yoluyla elde edemediği bazı kaynaklardan da faydalandığını ve böylece isnadın hükümünü sarsan ilk âlim olarak karşımıza çıktığını ifade etmiştir (Sezgin, 2015: 134-135). Sözelimi Sezgin, tefsir sahasında eser telif eden âlimlerin eserlerini oluştururken faydalandıkları kaynaklar hususunda rivayet/isnad kurallarına riayet ettiklerini; Buhârî’nin ise aktardığı bilgiye kaynak olarak sahâbî, tabiîn veya sonrasını zikredip geri kalan kısmını ise hafız ederek kurallara riayet etmediğini belirtmiştir. Mesela Taberî, tefsirini oluştururken faydalandığı kaynakları mevsûl bir şekilde zikrederken, Buhârî ise bu isnadları hafız ederek mezkûr rivayetleri eserine ta’lik yoluyla almıştır. Bu ise rivayetlerin nakli hususunda muhaddisler nezdinde geçerliliği olan kaidelere riayet etmeyerek bağımsız hareket etmiş ve bundan dolayı münekkitler tarafından tenkit edilmiştir. (Sezgin, 2015: 147). Bununla birlikte Buhârî, eserinde tahrîc ettiği söz konusu mu’alak 1341 hadisin 450 tanesini sadece tefsir kaynaklarından istifade ederek eserine almıştır (Sezgin, 2015: 148-49).

Müellif, eserinin son kısmı olan lahikalar bölümünde ise önceki bölümlerde serdettiği görüşlerine teyyid ettirici ek malumâtlara yer vermiştir. Bu bölümlerde Buhârî’nin eserini meydana getirirken faydalandığı kaynakların tespit bağlamında *Sahîh*’de tahrîc edilen rivayetlerin isnâd silsilesinin şemalarını vermiştir. Bununla birlikte *el-Câmiu’s-sahîh* ile *el-Muvatta* arasındaki irtibatı ortaya çıkartmak için mezkûr kaynakların müşterek rivayetlerini tablo ile okuyucuya takdim etmiştir (Sezgin, 2015: 213-326). Yine bu bölümde ileri sürdüğü görüşlerini desteklemek amacıyla eserin oluşumunda müracaat edilen filolojik kaynaklardan *Mecâzü’l-Kur’an* ile *Meâni’l-Kur’an*’da

yer verilen ibareler ile *Sahîh*'de buna paralellik arz edenleri karşılaştırmış (Sezgin, 2015: 327-362) ve serdedilen görüşlerini ispatlamaya çalışmıştır.

Sonuç

İslam'ın tebliğ çağından itibaren sahâbe, Hz. Peygamber'in dini konulardaki açıklamalarını ve uygulamalarını öğrenerek sonraki nesillere intikal ettirilmesine öncülük etmişlerdir. Bu hususta sahâbe, Hz. Peygamber'den işittikleri rivayetleri korumak amacıyla farklı uygulamalarda bulunmuşlardır. Bazıları hadisleri muhafaza etmek amacıyla sözlü rivayette önem verirken diğer bir kısmı ise kitabet yoluyla rivayetleri koruma yoluna gitmiştir. Bunun neticesinde tespit edilen 52 sahâbenin hadis yazması ve onlardan bazıları tarafından telif edilen sahifelerin/cüzlerin günümüze intikal etmesi o dönemde hadis kitabetinin geldiği aşamayı göstermesi açısından öneme haizdir.

Hicrî birinci asrın sonları ile ikinci asrın hemen başlarında hadislerin kitabeti mevzusu hadis nakletmenin yaygın vasıtası olmuş ve bu zaman aralığında hadislerin tedvîni resmi olarak başlatılmıştır. Ancak yazılı olarak hadis rivayet etmek yaygın olmasına rağmen bu hadislerin hocalardan tekrar işitilmesi veya arz/kıraat edilmesi gerekiyordu. Bunun sonucunda kitabet vasıtasıyla nakledilen rivayetlerde de “haddesena ve ahberena” sîgalarının kullanılması mezkûr uygulamanın sonucudur. Bu ise “semâ ve kıraat” yöntemleriyle gelen rivayetlerin bir kısmının aslında yazılı kaynaklara dayandığını göstermektedir. Bunun yanı sıra hadis kitabetine hamleden diğer tahammül yollarının da yaygın bir şekilde kullanılması bu dönemde hadis edebiyatının kat ettiği mesafenin anlaşılması hususunda kayda değerdir.

Hicrî ikinci asrın sonlarına doğru İslam devletinin sınırları genişlemiş ve bu süreçte rivayetlerle meşgul olan muhaddislerin çoğunun kitap telif etmeleri neticesinde devasa bir hadis edebiyatının meydana gelmesi sağlanmıştır. İşte bu dönemde eserini yazmaya başlayan Buharî de rivayetine sahip olduğu kitaplardaki hadisleri “haddesena ve ahberena” sîgalarıyla, icâzetini alamadığı kitaplardan naklettiği rivayetleri ise, “kale” sîgasıyla aktarıyordu. Bununla birlikte Buharî, “kale” sîgasıyla naklettiği rivayetleri, icâzetini aldığı kitapta rastladığında o rivayeti ikinci defa olarak “haddesena veya ahberena” sîgalarıyla tahriç ediyordu. Bu ise Buharî'nin birçok

yazılı hadis malzemesine sahip olduğunun göstergesidir.

Öte yandan hadis telifatları içerisinde temayüz eden Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih* adlı eserinin yazılı kaynaklara dayandığı tezini tespiti amacıyla oluşturulan "*Buhârî'nin Kaynakları*" adlı eser ise, özellikle müsteşriklerce ileri sürülen rivayetlerin kaynağının yazılı metinlere değil de sözlü kaynaklara dayandığı ve tedvîn faaliyetlerine de hicrî üçüncü asırda başladığı şeklindeki iddialara cevap mahiyetindedir. Müellif yaptığı incelemeler neticesinde hadis kitabet safhasının sanılanın aksine İslamiyet'in ilk dönemlerinde gerçekleştiğini kanıtlamaya çalışmaktadır.

Kaynaklar

- AKPINAR, Cemil (2000), “İcâzet”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. 21. Ankara. ss. 393-400.
- ALBAYRAK, Ali (2016), “Fuat Sezgin’in ‘Buhârî’nin Kaynakları’ Kitabı Üzerine Değerlendirmeler”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, sy. 26, ss. 51-100.
- AYDINLI, Abdullah (1987). *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul: Timaş.
- (2005), “Muallak”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. 30. Ankara. ss. 309-310.
- A’ZAMÎ, Muhammed Mustafa (1980). *Dirâsât fi’l-Hadisi’n-Nebevî*, I-IV. Riyâd: Mektebetü’l-İslâmî.
- BUHÂRÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhü’l-Buhârî*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1976.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi (2013). *Hadis Edebiyatı*. 11. Baskı. İstanbul: İFAV.
- ÇELİK, Ali (2016). “Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar”. *BÜİFD* 4/8, s. 228-232.
- EFENDİOĞLU, Mehmet (2006), “Musahhaf”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. 31. Ankara. ss. 229-230.
- (2011), “Tedvîn”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. 40. İstanbul. ss. 267-269.
- ERUL, Bünyamin (2003). “Ma‘mer b. Râşid’in el-Cami‘ Hakkında Gereksiz Tereddütler Ve Gerekli Tespitler”, *DEÜİFD*, XVIII. ss. 91-109.
- FESEVÎ (BESEVÎ), Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Süfyân b. Cüvvân (2003). *Kitabü’l-Ma‘rife ve’l-Târîh*. Thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. I-IV Cilt, Medine: Mektebetü’l-Dâr.
- HAMÎSÎ, Abdurrahmân b. İbrâhîm (t.y). *Mu‘cemu’l-‘Ulumi’l-Hadisi’n-Nebevî*, Sana: Dâru İbn Hazm.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (1971). *el-Kifâye fi İlmî’r-Rivaye*. Thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye.
- HATİBOĞLU, İbrahim (2003). “Ma‘mer b. Râşid”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. 27. Ankara. ss. 552-554.
- HATİBOĞLU, Rahmiye (2015). *Hadis Alma ve Nakletme Yollarından Vicade Yöntemi*. Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi.
- İBN HACER, Ebû’l-Fazl Şehâbeddin Ahmed el-Askalânî (t.y.). *Tehzîbü’l-Tehzîb*. I-IV. Thk. İbrâhîm Zeybak-Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle.
- , (1980), *Ta’liku’l-Ta’lik ale Sahîhi’l-Buhârî*. I-IV. Thk. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazefî. Beyrût: el- Mektebü’l-İslâmî, 1980.

- İBN RECEB EL-HANBELÎ, Zeynuddîn Ebi'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed (1978.). *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. I-II. Thk. Nureddîn Itr. Dımaşk: Dâru'l-Maslâh.
- İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd b. Muni' (2001). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. I-XI. Thk. Alî Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı.
- İBNÜ'L-SALÂH, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî (2002). *Ma'rifetü Envâ'i İlmi'l-Hadîs*. Thk. Abdüllatîf Hemîm-Mâhir Yâsin el-Fahl. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- KANDEMİR, Yaşar (2006). "el-Muvatta", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. 31. Ankara: 416-418.
- MİZZÎ, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî (1983). *Tehzîbu'l-Kemal fî Esmâi'r-Ricâl*. I-XXXV. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- MÜSLİM, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî en- Neysâbûrî (1991). *Sahîhu Müslim*. I-V. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- ÖZKAN, Halit (2013), "Vicâde", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. 43. Ankara. s. 100.
- ÖZPINAR, Ömer (2005). *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. 1. Baskı. Ankara: Ankara Okulu.
- SAN'ANÎ, Ebû Bekr Abdurezzâk b. Hemâm (1983). *el-Musannef*. I-XII. Thk. Habîbu'r-rahmân el-'Azamî. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî.
- SEZGİN, Fuat (2015). *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, 4. Baskı. Ankara: Otto.
- TOPRAK, Ayşegül (2017). *Sahîh-i Buhari'de Temriz Sığasıyla Aktarılan Mu'allak Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
- YÜCEL, Ahmet (2014). *Hadis İstilahların Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*, İstanbul: İFAV.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (1988). *Siyeru A'lami'n Nübelâ'*, I-XXV. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.

Bölüm 3

**COVID-19 SALGININDA BİREYLERİN
DEPRESYON, ANKSİYETE VE STRES
DÜZEYLERİNİN ÖZNEL DİNDARLIK
ALGISI VE BAZI DEĞİŞKENLER
AÇISINDAN İNCELENMESİ***



Nurten KIMTER¹

¹ Doç. Dr. Nurten Kimter, ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD Öğr. Üy.

GİRİŞ

İnsanoğlu hayatı boyunca pek çok olumsuz durumla, örseleyici, sarsıcı ve stresli yaşam olaylarıyla karşı karşıya gelebilmektedir. Yaşamda karşılaşılan olumsuz yaşantılar karşısında, bireylerin bu tür olumsuzluklara verdikleri tepkiler ve bu durumlarla başa çıkma stratejileri birbirlerinden farklılık gösterebilmektedir. Bu bağlamda bazı insanlar, maruz kaldıkları olumsuz yaşantıların meydana getirdiği ruh halinden çabucak kendilerini kurtararak normal yaşantılarına dönebilmektedirler. Diğer bazı kişiler ise bu tür stresli ve travmatik durumlar karşısında stres, anksiyete, depresyon gibi çeşitli ruhsal rahatsızlık belirtileri göstererek yaşadıkları bu olumsuz durumların etkisinden uzun süre kurtulamamaktadırlar.

Ümitsizlik, karamsarlık, yetersizlik, kendine güvensizlik, çaresizlik, değersizlik ve suçluluk duygusu şeklinde tanımlanabilen ve belirlenebilen bir olaya bağlı olarak (işini, yakınını kaybetme vs.) ortaya çıkan ruhsal çöküntü durumuna depresyon denir (Budak, 2000:204). Başka bir ifadeyle kişide kalıtsal, çevresel ya da hormonal bozukluklar sonrasında gelişen çökkünlük haline depresyon denir (Adasal, 1973: 547). Depresyon, kişinin derin bir keder ve üzüntü içerisinde yaşama istek ve arzusunu kaybettiği, uyku, yeme-içme ve cinsel arzularında bozukluğun görüldüğü, geleceğe dair ümitsizlik ve karamsarlık, geçmişe dair suçluluk ve pişmanlık duygularının yoğun bir şekilde yaşandığı, bazen intihar teşebbüsü ve hatta ölümlerle sonuçlanabilen bir duygu durum bozukluğu ve ruhsal bir hastalıktır. Dolayısıyla depresyon hastaları, temelde maruz kaldıkları stresle başa çıkamayan, huzursuz, mutsuz, umutsuz, karamsar, aşırı kaygılı, benlik saygıları düşük olan kişilerdir (Altun, 2015: 28-29). Stres yaratan koşullar sürüyor ve kişi bunlarla başa çıkamıyorsa, duyumsuzluk depresyona doğru ilerleyip derinleşebilir. Esasen öğrenilmiş çaresizlik kuramı, istenmeyen denetlenemeyen olayların nasıl duyumsuzluk ve depresyona yol açabildiğini ortaya koymaktadır (Atkinson ve arkd., 2010:496). Depresif belirtileri gösteren kişiler, fikirleri, olayları olumsuz yorumlamaya yatkındırlar. Bunun sebebi kişinin çocukluktan itibaren yaşadığı olumsuz yaşantıların kendisinde olumsuz şemalarının oluşmasına yol açmasından kaynaklanmaktadır. Bu olumsuz şemaların oluşmasında bireyin içinde yaşadığı toplumsal ortam kadar, kişilik ve mizaç özellikleri de önem arz etmektedir (Çoban, Karaman, 2013:79). Depresyona yatkın olan bireylerin ruhsal yapısında bilişsel üçlü şemalar ve bilişsel hataların olduğu ifade edilmektedir. Bunlar, bireyin kendisini, çevresini, yaşamını ve geleceğini olumsuz bir şekilde görüp değerlendirmesidir (Alper, 2003: 115-116). Depresyonun değişik türden belirtileri olabilmektedir. Neşesizlik, karamsarlık, suçluluk, ümitsizlik, karamsarlık vb. depresyonunun duygusal belirtileri; değersizlik, yetersizlik vb. ise bilişsel belirtileridir. Diğer taraftan normalde daha önce hoşlanılan etkinliklere ve genelde yaşama karşı ilgisizlik, konsantrasyon eksikliği, psikomotor becerilerde yavaşlık, sosyal yaşamdan çekilme vb.

depresyonun davranışsal belirtileri; halsizlik, uykusuzluk veya aşırı uyku vb. ise fiziksel belirtileri arasında sayılabilmektedir (Budak, 2000:204). Bununla birlikte sık görülen ve genellikle tekrarlamalarla seyreden bir ruhsal hastalık olan depresyonda, yetiyitimi en önde gelen belirtilerden birisidir (Wells, Hays, Rogers, Sherbourne, Spitzer 1995: 11-19). Dolayısıyla depresyon hastalarının en belirgin özelliklerinden birisi olan yetiyitimi ya da sosyal işlevsellik kaybı, bireyin sadece kendisini değil, evliliğini, ailesini, iş yaşantısını da olumsuz yönde etkilemektedir. Hatta bu sosyal işlevsellik bozukluğu kişi depresyon rahatsızlığından iyileştikten sonra da varlığını sürdürmekte ve tedavi edilmezse durumun daha kötüleşmesine neden olmaktadır (Hirschfeld Montgomery, Keller, Kasper, Schatzberg, Möller, Healy, Baldwin, Humble, Versiani, Montenegro, Bourgeois, 2000: 268-275). Depresyon genelde sıkça rastlanan ve geçici bir ruh hali olup çoğu zaman herhangi bir tıbbi müdahaleye gerek kalmaksızın kendiliğinden geçebilir. Ayrıca bu ruh halinin dışavurumları son derece değişken olup kültürden kültüre farklılık gösterebilir.

Bununla birlikte depresyon durumunun uzun sürmesi ve kişinin sosyal, bireysel veya mesleki yaşamı üzerindeki olumsuz etkilerinin hissedilebilir derecede ağır olması halinde ise bu durum psikiyatride ruhsal rahatsızlık olarak değerlendirilmektedir (Budak, 2000:204).

Endişe, kuruntu, korku, telaş, üzüntü vb. gibi insanda baskı ve gerilime yol açan duygu durumuna kaygı veya anksiyete denir (Köknel,1999:133). İnsanın nedeni bilinmeyen bir korku ve kuşku durumunda her an belirsiz bir tehlike veya felakete karşılaşılabileceğini düşünerek kendisini tedirgin, gergin ve sıkıntılı bir bekleyiş içerisinde hissetmesine kaygı (anksiyete) denir (Köknel, 1999:61). Başka bir deyişle gelecekte olabilecek göz korkutucu bir olayı bekleme durumuna kaygı denir. Kas gerginliği ve olası bir tehlikeye hazırlık amacıyla tetikte durma, dikkatli olma ve kaçınan davranışlarla kendini gösteren kaygı durumu, geleceğe yönelik ‘olursa ne olur’ vb. gibi soruların sorulduğu ve bu sorulara yanıt verilirken ‘korkunçlaştırma’ eğiliminin olduğu bir yaklaşımdır (Köroğlu, 2015:165). Zaman zaman çeşitli derecelerde yaşadığımız ‘üzüntü’, ‘kuruntu’, ‘gerilim’, ‘korku’ gibi terimlerle tanımlanan hoş olmayan duyguların kastedildiği anksiyete, bir stres nedenine karşı en genel tepki verme biçimidir (Atkinson ve ark., 2010:495). İnsanların başlarına gelen doğal felaketler, ağır hastalıklar vb. anormal olayları yaşayan kişiler post-travmatik stres bozukluğu olarak bilinen anksiyete ile ilgili ağır belirtiler gösterebilirler. Bu belirtiler, daha önceki etkinliklere karşı ilgisizlik ve başkalarından uzaklaşma duygusuyla birlikte görülen dünyaya karşı genel kayıtsızlık hissi, travmanın geçmiş olayların hatırlanmasında ve rüyalarda tekrar tekrar ortaya çıkması, uyku bozuklukları, yoğunlaşma zorlukları ve aşırı dikkatlilik şeklinde olabilir (Atkinson ve ark., 2010:495).

İçeriden ve dış çevreden gelerek kişinin mevcut dengesini yani bilişsel, duygusal ve sosyal işleyişini bozma eğilimine yol açan, kişinin dengesini koruma ya da bozulan dengesini yeniden kurmasına yönelik olarak gerçek veya algılanan uyarıcılara verdiği, fiziksel, ruhsal ve bilişsel türden tepkilere stres denir. Başka bir deyişle kişide sürekli fiziksel, kimyasal ve ruhsal etkenlere bağlı olarak ortaya çıkabilen fiziksel, ruhsal, bilişsel tepkilere stres denir. Aşırı ve uzun süreli strese maruz kalma kişide çeşitli patolojilere yol açabilir (Budak, 2000:705). Bir kaza, bir ameliyat veya bir bakteri, virüs hücumu sonucu vücuttaki dengenin bozulması bir stres nedenidir. Benzer şekilde kişinin ruhsal yapısında da herhangi bir dış etkenin kişide korku, endişe, heyecan ve üzüntü meydana getirmesi de bir stres faktörüdür (Öner, 1994:12). Stres yaratan olaylar, bazen savaş, nükleer kaza, depresyon, yangın, salgın hastalık, doğal afetler vb. gibi çok sayıda insanı etkileyebilecek düzeyde olabilmektedir. Bazen de bir yerden başka bir yere taşınmak, iş değiştirmek, evlenmek, bir dostu kaybetmek, ağır bir hastalığa yakalanmak, cüzdan kaybetmek, trafikte sıkışıp kalmak vb. gibi bireysel düzeyde yaşanan zorluklar ve olumsuzluklar stres nedeni olabilmektedir. Stres yaratan olay denetlenemese bile kişinin olayın gerçekleşeceğini tahmin edebilmesi, stresin şiddetini azaltır. Yapılan laboratuvar deneylerinde hem insanların hem de hayvanların tahmin edilebilir kötü olayları tahmin edilemeyenlere tercih ettiklerini göstermektedir (Atkinson ve ark., 2010:490-491). Bir stres faktörünün sürekli olarak varlığına uyum sağlamaya çalışma, vücudun kaynaklarını tüketerek onu hastalıklara duyarlı hale getirmektedir. Kronik stres, ülser, tansiyon ve kalp hastalığı gibi fiziksel bozukluklara yol açabilmektedir. Stres ayrıca vücudun bakteri ve virüslere karşı savaşma yeteneğini azaltarak bağışıklık sistemini de bozabilir. Bu bağlamda hekimler, duygusal stresin bütün tıbbi sorunların yarısından fazlasında çok önemli rol oynadığını ileri sürmektedirler (Atkinson ve ark., 2010:500).Günümüzde stresin yaygınlaşmasındaki artışın iki ana sebebi olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi hızlı gelişen teknoloji ile birlikte yeni ortaya çıkan problemlerin kişilerde strese yol açmasıdır. Dolayısıyla hızla gelişen teknolojilere ve buna bağlı olarak artan ihtiyaçların hızına ayak uydurmak, çok sık değişen şartlara uyum sağlamak fertlerde çatışma yaratarak dengeyi bozucu yönde etki meydana getirmektedir. Ayrıca stresin panzehiri olan dini inançlardaki zayıflama da stresin her geçen gün yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Başka bir deyişle bir taraftan stres yaratan unsurların çoğalması diğer taraftan stresi önleyen ve ortadan kaldıran dini inançların zayıflaması stres faktörünün her geçen gün insanlar arasında yaygınlaşp artmasına neden olmaktadır (Öner, 1994:65-66).

Covid-19 salgınının yarattığı stres, belirsizlik ve sosyal izolasyonla evde günler, haftalar hatta aylar geçirmek, bireylerin ruh sağlığı üzerinde olumsuz etkilere neden olabilmektedir. Salgın sürecinde hastalık ve bulaş riski nedeniyle evde kalması istenen herkes, bu dönemde yaygın stres kay-

nakları arasında; sağlık tehdi, sevilen kişilerden, duyuşal uyarılardan ve sosyal etkileşimden uzak kalmaya bağlı olarak yaşanan yoksunluk, a- lişamaktan kaynaklanan ruşsal gerginlikler ve ekonomik sıkıntılar, spor yapmak, sanatsal faaliyetlere ve dini aktivitelere katılmak gibi tipik başa çıkma stratejilerine erişim konusunda eksiklik yaşayabilir. Yapılan araştır- malar, Covid-19 salgın döneminde fiziksel mesafe, karantina/ izolasyona ve alışılagelmiş yaşam şeklinin dışında farklı bir normale uyum sağlaya- bilmeye bağlı olarak stres, korku, kayđı, depresyon, sıkıntı, öfke veya si- nirlilik hali, uyku, konsantrasyon bozukluğu aile içi şiddet gibi durum- ların sıkça yaşanabileceğini ortaya koymaktadır (Lee & Ward, 2020:3-4; https://mdbhipp.org/assets/slides_bhipp-resilience-breaks_4-16-20_final, erişim tarihi:01.10.2020; [https://www.aa.com.tr/tr/yasam/evde-kal-done- minde-aile-ici-siddete-karsi-uzman-tavsiyeleri-erişim](https://www.aa.com.tr/tr/yasam/evde-kal-done-minde-aile-ici-siddete-karsi-uzman-tavsiyeleri-erişim) tarihi:01.10.2020; [https://www.apa.org/ monitor/2020/06/conversation-taylor](https://www.apa.org/monitor/2020/06/conversation-taylor), erişim tari- hi:01.10.2020).

Özellikle daha önceden psikolojik rahatsızlıkları olan kimseler, yaş- lı yetişkinler, çocuklar, engelliler ve koronovirüsle mücadelede insanlara yardımcı olmaya çalışan sağlık çalışanları, bu tür psikolojik sorunları ya- şama ihtimalleri çok yüksek olan risk grupları arasında sayılabilir. Zira alışılagelmiş bir yaşam şeklinin dışında bir hayat tarzına uyum sağlaya- bilme kişilerin üzerinde stres ve gerginliğe neden olabilir. Yine korona virüsle ilgili haberlere çok sık maruz kalma korku ve endişe duyguları- mızın artmasına neden olabileceği gibi kendimiz, aile üyelerimiz, yakın akraba, dost ve tanıdıklarımızın Covid-19'a yakalanması veya başkalarına yayması hatta vefat etmesi konusunda yüksek kayđı hissedebiliriz. Ayrıca sevdiğimiz kişilerin, dost ve tanıdıkların virüs nedeniyle vefatı, iş ve haya- tımıza anlam veren diğer aktivitelere uzak kalmak, ekonomik yetersiz- likler, evde geçirilen uzun sreler yalnızlık, can sıkıntısına ve depresyona yol açabilir. Karantina/ izolasyon uygulamalarına ya da başka bir kişinin ihmali ve sorumsuzluğu yüzünden virüse maruz kaldığımızı düşündüğü- müzde öfke duygusu ve hayal kırıklıkları yaşayabiliriz ([https://www.apa. org/practice/programs/dmhi/research-information/social-distancing](https://www.apa.org/practice/programs/dmhi/research-information/social-distancing),erişim tarihi: 01.10. 2020; Poyrazlı ve Can, 2020: 67). Bu araştırmada aylardır tüm dünyayı etkisi altına alan ve tüm insanlığı tehdit eden, milyonlarca insanın enfekte olmasına ve bir milyonu aşkın insanın ölümüne yol açan bir salgın hastalık olan Covid-19 salgın günlerinde toplumumuzdaki birey- lerin depresyon, anksiyete (kayđı) ve stres düzeylerinin ne durumda oldu- ğunun ve bunları hangi değişkenlerin ne yönde etkilediğinin, aralarında ne gibi ilişki ve farklılıklar olduğunun ortaya koyulması incelenmeye değer görülmüş ve incelenmiştir.

ARAŞTIRMA VE YÖNTEM

Amaç ve Yöntem

Bu araştırmada, Covid 19 salgın günlerinde 18 yaş ve üzeri yetişkinlerin ruh sağlığı yani depresyon, anksiyete ve stres düzeylerinin öznel dindarlık algısı ve bazı değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırma, tarama yöntemi ve online anket tekniği ile 22 Mayıs-23 Temmuz 2020 tarihleri arasında gerçekleştirilmiş olup deskriptif ve ilişkisel türden nicel bir çalışmadır.

Evren ve Örneklem

18 yaş ve üzeri yetişkinler, araştırmanın evrenini, evrenden tesadüfi örnekleme yoluyla seçilmiş olan 243 bayan ve 94 erkek toplamda 337 kişi araştırmanın örneklemini oluşturmuştur.

Araştırmada Ölçme Araçları

Araştırmada veri toplama araçları olarak Kişisel Bilgi Formu, Depresyon –Anksiyete - Stres Ölçeği kullanılmıştır. Kişisel Bilgi Formunda cinsiyet, yaş, gelir, eğitim durumu, medeni durum, yaşanan yerleşim yeri, ailedeki kişi sayısı, meslek türü, öznel dindarlık algısı, dua ve ibadet etme sıklığı, katılımcıların Covid-19 salgın günlerindeki duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını ölçmeye yönelik değişkenler yer almaktadır. Araştırmada kullanılan ve Sarıçam tarafından geliştirilen Depresyon –Anksiyete - Stres Ölçeği 21 maddeden oluşmaktadır. Söz konu ölçeğe ilişkin geçerlik çalışması için yapı geçerliği ve ölçüt geçerliği uygulanmıştır. Ölçüt geçerliği çalışmasında Depresyon – Anksiyete - Stress Ölçeği-42 (DASÖ-42) kullanılmıştır. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için ise iç tutarlık güvenilirliği ve test - tekrar test güvenilirliği çalışması yapılmıştır. Gerçekleştirilen açımlayıcı faktör analizi sonucunda 21 maddelik ölçek üç alt boyutta toplanmıştır. Depresyon- Anksiyete -Stres Ölçeğine ilişkin doğrulayıcı faktör analizi sonucunda üç alt faktörlü yapıya ilişkin uyum indeksleri normal örnekleme kabul edilebilir uyum indeksi değerlerine, klinik örnekleme ise mükemmel uyum indeksi değerlerine sahip olduğu görülmüştür (Sarıçam, 2018: 19-30).

Araştırma kapsamında Depresyon- Anksiyete- Stres Ölçeğine ilişkin gerçekleştirilen analizler sonucunda orijinalinde olduğu gibi ölçeğin güvenilir, geçerli ve üç boyutlu bir ölçüm aracı olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda Depresyon Alt Ölçeği ile ilgili KMO ve Barlett's testinden elde edilen bulguların $KMO = .91$; $X^2 = 1022.68$; $sd = 21$; $p = .000$ olduğu ve güvenilirliğini test etmek için gerçekleştirilen Cronbach Alpha değerinin ise $.88$ olduğu görülmüştür. Depresyon- Anksiyete- Stres Ölçeği'nin Anksiyete Alt Ölçeğine ilişkin gerçekleştirilen faktör analizi sonucunda da söz konusu ölçeğin de güvenilir ve geçerli bir ölçüm aracı olduğu görülmüş-

tür (KMO= .80; $X^2 = 665.18$; $sd = 21$; $p = .000$). Anksiyete Alt Ölçeğine ilişkin Cronbach Alpha değerinin .80 olduğu görülmüştür. Benzer şekilde Stres Alt Ölçeğine ilişkin gerçekleştirilen analizler sonucunda ölçeğin güvenilir, geçerli ve üç boyutlu bir ölçüm aracı olduğu tespit edilmiştir (KMO= .86; $X^2 = 810.72$; $sd = 21$; $p = .000$). Söz konusu ölçeğin güvenilirliğini test etmek için gerçekleştirilen Cronbach Alpha değerinin ise .84 olduğu görülmüştür.

Verilerin Analizi

Araştırmada kullanılacak ölçme araçları vasıtasıyla elde edilecek ham verilerin hem girilmesinde hem de farklı istatistiksel tekniklerle analiz edilmesinde SPSS 25 paket programı kullanılmıştır. Araştırmada dağılımın normal olduğu görülmüş ve parametrik testlerden yararlanılmıştır. Araştırmada verilerin analiz edilmesinde, başlangıçta belirlenen hipotezler dikkate alınarak açıklayıcı faktör analizi, frekans dağılımı, aritmetik ortalama, t-testi, tek yönlü varyans analizi ve pearson korelasyon analizinden yararlanılmıştır. Araştırma, gönüllülük ilkesi ve tesadüfi örnekleme yöntemi ile belirlenen örneklem, ölçme araçları, kullanılan istatistikî analiz teknikleri ve araştırmanın yapıldığı Covid 19 salgın günleri ile sınırlıdır.

Hipotezler

Araştırmanın amacına uygun olarak şu hipotezlerin test edilmesi düşünülmüştür:

H1: Katılımcıların depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri yüksektir.

H2: Kadınların depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri erkeklerden daha yüksektir.

H3: Örneklemin sosyo-kültürel ve demografik özelliklerine göre depresyon, anksiyete ve stres düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde farklar vardır.

H4: Öznel dindarlık algısı bakımından kendilerini daha fazla dindar algılayanların diğerlerine göre depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri anlamlılık düzeyinde daha düşüktür.

H5: İbadetlerine düzenli olarak yerine getirenlerin depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri anlamlı derecede daha düşüktür.

H6: Düzenli olarak dua edenlerin depresyon, anksiyete ve stres seviyeleri anlamlılık düzeyinde daha düşüktür.

H7: Örneklemin Covid-19 salgın günlerinde korku, kaygı, endişe, stres ve depresyon belirtisi şeklindeki duygu ve davranışları sergileme durumları ile depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasında istatistiksel olarak pozitif yönde ve anlamlılık derecesinde ilişkiler mevcuttur.

BULGULAR

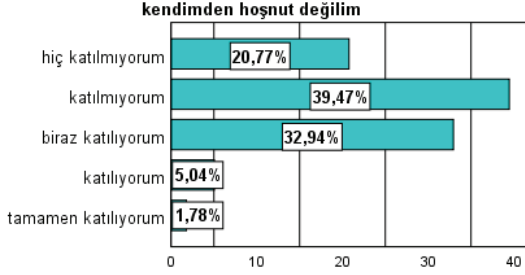
1. Demografik Faktöre İlişkin Bulgular

Araştırmaya katılan kişilerin %72.11'inin (n=243) kadın, %27.89'unu (n=94) erkekler oluşturmaktadır. Örneklemin %25.22'sini (n=85) 46-55 yaş arası, %23.44'ünü (n=79) 36-45 yaş arası, %21.36'sını (n=72) 18-25 yaş arası, %21.36'sını (n=72) 26-35 yaş arası, % 6.50'sini (n=22) 56-65 yaş arası ve % 2.08'ini (n=7) 66-75 yaş arası kişiler oluşturmaktadır. Katılımcıların %12.46'sı (n=42) yüksek gelir, % 81.90'nı (n=276) orta gelir ve % 5.60'sı (n=19) düşük gelir düzeyine sahiptir. Örneklemin %77.15'i (n=260) yüksek okul/üniversite mezunu, %12.46'sı (n=42) lise mezunu, %3.90'nı (n=13) orta okul mezunu ve %6.53'ü (n=22) ilkokul mezunudur. Araştırmaya katılanların %31.16'sı (n=105) memur, %21.96'sı (n=74) ev hanımı, %16.30'u (n=55) öğrenci, %8.90'u (n=30) emekli, %3.60'ı (n=12) işçi, % 0.60'ı (n=2) esnaf ve %17,5'i (n=59) ise diğer meslek gruplarındandır.

Araştırmaya katılanların % 43.60'ı (n=147) büyük şehir, %40.7'si (n=137) şehir, %12.20'si (n=41) kasaba ve %3.60'ı (n=12) köylerde oturmaktadır. Örneklemin %67.66'sı (n=228) evli, %28.49'u (n=96) bekar, %2.70'i (n=9) dul ve %1.20'si (n=4) boşanmıştır. Katılımcılardan %38.28'i (n=129) buldukları evde dört kişi, %22.55'i (n=76) beş veya beşin üzerinde kişi, %22.26'sı (n=75) üç kişi, %12.76'sı (n=43) iki kişi ve % 4.20'si (n=14) ise tek kişi olarak yaşamaktadırlar.

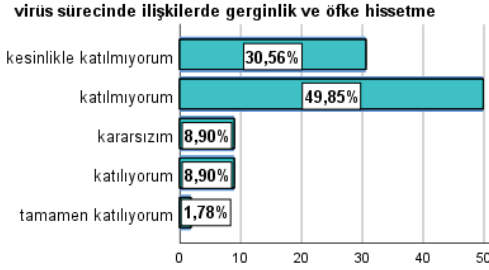
Katılımcılardan %55.79'u (n=188) kendilerini dindar, %20.18'i (n=68) oldukça dindar, %16.32'si (n=55) biraz dindar, %3.56'sı (n=12) kendilerinin çok dindar ve %4.20'si (n=14) ise dindar olmadıklarını belirtmişlerdir. Örneklemin %59.05'i (n=199) düzenli olarak ibadet ettiklerini; %18.69'u (n=63) ara sıra ibadet ettiklerini; %17.51'i (n=59) sık sık ibadet ettiklerini; %3.86'sı (n=13) pek ibadet etmediklerini ve % 0.90'nı (n=3) ise hiç ibadet etmediklerini ifade etmişlerdir. Örneklemin %44.81'i (n=151) düzenli olarak dua ettiklerini, % 44.81'i (n=151) sık sık dua ettiklerini, %8.61'i (n=29) ara sıra dua ettiklerini, %1.50'si (n=5) pek dua etmediklerini ve % 0.30'u (n=1) ise hiç dua etmediğini belirtmiştir.

2.Katılımcıların Koronavirüs Sürecindeki Duygu, Düşünce, Tutum ve Davranışlarına İlişkin Bulgular



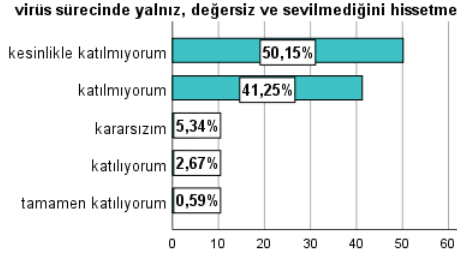
Şekil 1

Araştırmaya katılanlardan %39.47’si “kendimden hoşnut değilim” fikrine katılmadığını, yaklaşık %21’i hiç katılmadığını, yaklaşık %33’ü biraz katıldığını, %5’i katıldığını, yaklaşık %2’si tamamen katıldığını ifade etmişlerdir.



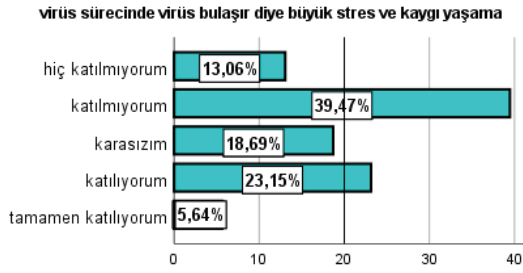
Şekil 2

Araştırmaya katılanlardan yaklaşık % 9 koronavirüs salgın sürecinde “etrafındaki insanlarla ilişkilerinde gerginlik ve öfke hissetme” fikrine katıldığını, yaklaşık %2’si tamamen katıldığını, yaklaşık %9’u bu fikre katılma konusunda kararsız olduğunu, yaklaşık %50’si katılmadığını ve yaklaşık %31’i ise kesinlikle katılmadığını belirtmişlerdir.



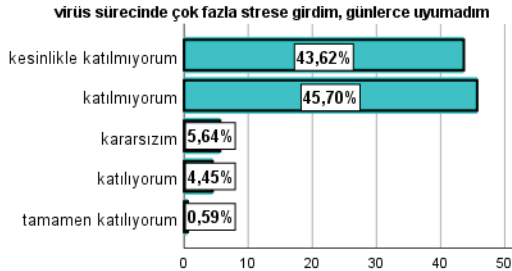
Şekil 3

Şekil 3'te görüleceği üzere örneklemin %50'si "salgın sürecinde kendini yalnız, değersiz ve sevilmediğini hissetme" fikrine kesinlikle katılmadığını, yaklaşık %41'i bu fikre katılmadığını, yaklaşık %3'ü katıldığını, yaklaşık %1'i tamamen katıldığını ifade etmişlerdir. % 5.3'ü ise bu fikre katılıp katılmama konusunda kararsız olduklarını belirtmişlerdir.



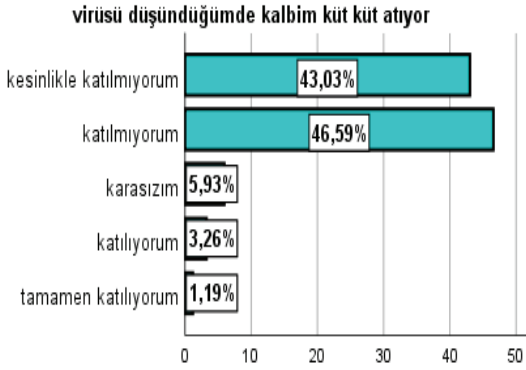
Şekil 4

Araştırmaya katılanların yaklaşık %39'u "salgın esnasında virüs bulaşır diye büyük stres ve kaygı yaşama" fikrine katılmadığını, %13'ü hiç katılmadığını, %23'ü katıldığını, %5.6'sı tamamen katıldığını, %18.7'si kararsız olduklarını belirtmişlerdir.



Şekil 5

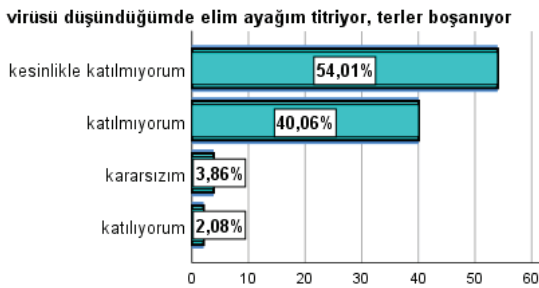
Şekil 5’te görüldüğü üzere örneklemin %45.7’si “virüs sürecinde çok fazla strese girdim ve günlerce uyumadım” fikrine katılmadığını, %43.6’sı kesinlikle katılmadığını, %4.5’i söz konusu fikre katıldığını, %0.6’sı tamamen katıldığını, %5.6’sı bu fikre katılıp katılmama konusunda kararsız olduğunu ifade etmişlerdir.



Şekil 6

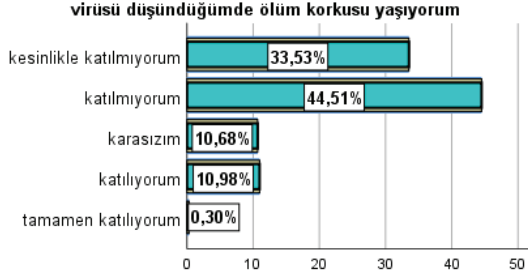
Katılımcılardan %46.6’sı “virüsü düşündüğümde kalbim küt küt atıyor” fikrine katılmadığını, %43’ü kesinlikle katılmadığını, yaklaşık %3’ü katıldığını, %1.2’si tamamen katıldığını ve yaklaşık %6’sı ise kararsız olduklarını ifade etmişlerdir.

Şekil 7’de görüleceği üzere örneklemin yaklaşık %54’ü “virüsü düşündüğümde elim ayağım titriyor, terler boşanıyor” fikrine kesinlikle katılmadığını, %40’ı katılmadığını, yaklaşık %2’si bu fikre katıldığını, yaklaşık %4’ü ise kararsız olduklarını belirtmişlerdir.



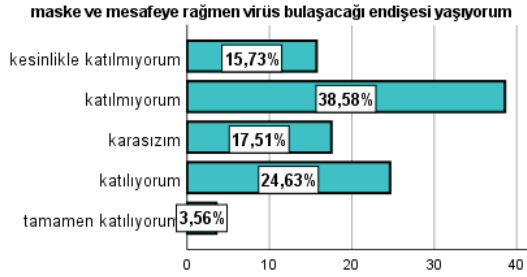
Şekil 7

Araştırmaya katılanlardan %44.5’i “virüsü düşündüğümde ölüm korkusu yaşıyorum” fikrine katılmadığını, %33.5’i bu fikre kesinlikle katılmadığını, yaklaşık %11’i söz konusu fikre katıldığını %0.3’ü tamamen katıldığını ve %10.6’sı ise kararsız olduklarını ifade etmişlerdir.



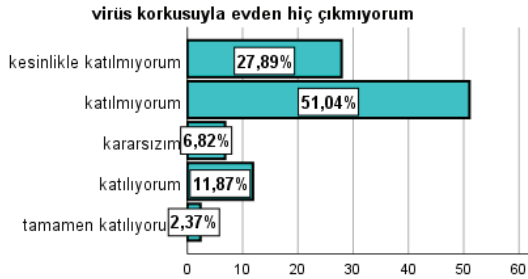
Şekil 8

Şekil 9’da görüleceği üzere katılımcılardan %24.5’i “maske ve mesafeye dikkat etmeme rağmen virüs bulaşacağı endişesi yaşıyorum” fikrine katıldıklarını, %3.5’i bu fikre tamamen katıldıklarını, %17.5’i ise kararsız olduklarını belirtmişlerdir. Diğer taraftan örneklemin %38.5’i söz konusu fikre katılmadıklarını, yaklaşık %16’sı ise kesinlikle katılmadıklarını ifade etmişlerdir.



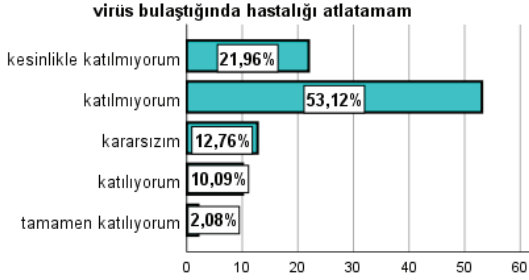
Şekil 9

Örneklemin %51’i “virüs korkusuyla evden hiç çıkmıyorum” fikrine katılmadıklarını, yaklaşık %28’i kesinlikle katılmadığını, %6.8’i ise kararsız olduklarını ifade etmişlerdir. Diğer taraftan katılımcıların yaklaşık %12’si bu fikre katıldığını, yaklaşık %2.3’ü ise tamamen katıldıklarını ifade etmişlerdir.



Şekil 10

Şekil 11’de görüldüğü üzere örneklemin yaklaşık %10’u “virüs bulaştığında bu hastalığı atlatamam” fikrine katıldıklarını, yaklaşık %2’si tamamen katıldıklarını, yaklaşık %13’ü ise kararsız olduklarını belirtmişlerdir. Diğer taraftan katılımcılardan %53’ü söz konusu fikre katılmadıklarını, %21.9’u kesinlikle katılmadıklarını ifade etmişlerdir.



Şekil 11

3. Katılımcıların Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular

Tablo 1. Katılımcıların Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular

Ölçekler	n	X	Ss	Minimum	Maksimum
Depresyon Alt Ölçeği	337	4.23	3.91	.00	21
Anksiyete Alt Ölçeği	337	2.77	2.87	.00	21
Stres Alt Ölçeği	337	4.97	3.74	.00	21

0-21 arası puan alınabilen ve yüksek puanların yüksek depresyon düzeyine işaret ettiği Depresyon Alt Ölçeği’nden katılımcıların ortalama 4.23 puan aldığı dolayısıyla hafif düzeyde depresyona sahip oldukları görülmüştür. 0-21 arası puan alınabilen ve yüksek puanların yüksek anksiyete düzeyine işaret ettiği Anksiyete Alt Ölçeği’nden katılımcıların ortalama 2.77 puan aldığı dolayısıyla anksiyete (kaygı) düzeylerinin normal sınırlarda olduğu tespit edilmiştir. Benzer şekilde 0-21 arası puan alabilecekleri ve yüksek puanların yüksek stres durumunu gösterdiği Stres Alt Ölçeği’nden katılımcıların ortalama 4.97 puan aldıkları dolayısıyla normal düzeyde bir stres durumu sergiledikleri görülmüştür.

4. Katılımcıların Sosyo-Demografik ve Kültürel Özelliklerine Göre Ruhsal Sağlık Düzeyleri Arasındaki Farklara İlişkin Bulgular

Tablo 1. Katılımcıların Cinsiyetlerine Göre Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular (T-Testi)

Değişkenler	Cinsiyet	n	X	Ss	t	sd	p
Depresyon	Kadın	243	.64	.55	1.82	335	.069
	Erkek	94	.52	.57			
Anksiyete	Kadın	243	.44	.44	3.31	230.86	.001
	Erkek	94	.30	.32			
Stres	Kadın	243	.74	.54	1.94	182.21	.054
	Erkek	94	.62	.50			

Tablo 1’de görüldüğü üzere kadınların depresyon ($X=.64$, $Ss=.55$), anksiyete ($X=.44$, $Ss=.44$), ve stres ($X=.74$, $Ss=.54$) ölçeklerindeki ortalama puanlarının erkeklerden ($X=.52$, $Ss=.57$; $X=.30$, $Ss=.32$; $X=.62$, $Ss=.50$) yüksek olduğu ve anksiyete ölçeğindeki puan ortalamaları arasındaki bu farkın kadınlar lehine istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde olduğu tespit edilmiştir ($t=3.31$, $p<.001$). Başka bir deyişle bu araştırma bulgusundan hareketle kadınların depresyon, anksiyete ve stres düzeylerinin erkeklerden yüksek olduğu ve anksiyete alt ölçeği bağlamında erkeklerle kadınlar arasındaki bu farkın istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaştığını söyleyebiliriz.

Tablo 2’de görüldüğü gibi, araştırmada örneklemin yaş seviyelerine göre depresyon düzeylerinde farklılık olup olmadığını tespit etmek için varyans analizi yapılmış ve varyans analizi sonucunda en yüksek depresyon düzeyine ($X=.88$, $Ss=.62$) 18-25 yaş arası kişilerin en düşük depresyon düzeyine ise ($X=.31$, $Ss=.29$) 66-75 yaş arası kişilerin sahip olduğu görülmüştür. Katılımcıların yaşlarına göre depresyon düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmüştür ($p<.01$). Buna göre 18-25 yaş arası gençlerin depresyon düzeyleri kendilerinden yaşça büyük olan diğer bütün yaş gruplarından anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Katılımcıların yaşlarına göre en yüksek anksiyete puan ortalamasının ($X=.51$, $Ss=.44$), depresyon düzeyinde olduğu gibi 18-25 yaş arası gençlere ait olduğu, en düşük anksiyete puan ortalamasının ise ($X=.22$, $Ss=.22$), 66-75 yaş arası yaşlılara ait olduğu görülmektedir. Üstelik yaş değişkenine göre anksiyete düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaştığı görülmüştür ($p<.05$). Buna göre 18-25 yaş arası gençlerin anksiyete düzeylerinin kendilerinden yaşça büyük olan diğer bütün yaş gruplarından anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 2. Katılımcıların Yaşlarına Göre Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular (Tukey LSD)

Depresyon	Yaş	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)18-25 yaş	72	.88	.62	5.76	.000	1 ile 2, 3, 4, 5 ve 6 arasında
	2)26-35 yaş	72	.65	.53			
	3)36-45 yaş	79	.51	.60			
	4)46-55 yaş	85	.48	.44			
	5)56-65 yaş	22	.47	.45			
	6)66-75 yaş	7	.31	.29			
	Toplam	337	.60	.56			
Anksiyete	Yaş	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)18-25 yaş	72	.51	.44	2.31	.044	1 ile 2, 3, 4, 5 ve 6 arasında
	2)26-35 yaş	72	.40	.39			
	3)36-45 yaş	79	.30	.38			
	4)46-55 yaş	85	.40	.43			
	5)56-65 yaş	22	.38	.37			
	6)66-75 yaş	7	.22	.22			
	Toplam	337	.40	.41			
Stres	Yaş	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)18-25 yaş	72	.88	.52	3.09	.010	1 ile 3, 4 ve 5 arasında
	2)26-35 yaş	72	.75	.50			
	3)36-45 yaş	79	.62	.60			
	4)46-55 yaş	85	.68	.51			2 ile 5 arasında
	5)56-65 yaş	22	.49	.41			
	6)66-75 yaş	7	.55	.42			
	Toplam	337	.71	.53			

Araştırmaya katılanların yaşlarına göre stres düzeyleri arasında da bir takım farklılıklar olduğu görülmektedir. Buna göre yaş değişkenine göre en yüksek stres puan ortalaması ($X=.88$, $Ss=.52$), 18-25 yaş arası kişilere aittir. En düşük stres puan ortalamasının ise ($X=.49$, $Ss=.41$), 56-65 yaş arası kişilere ait olduğu tespit edilmiştir. Yaş grupları arasındaki bu farklılıkların yapılan Tukey testi sonucunda anlamlılık seviyesine ulaştığı görülmüştür ($p<.05$). Buna göre 18-25 yaş arası gençlerin stres düzeylerinin 36-45 yaş arası, 46-55 yaş arası ve 56-65 yaş arası kişilerden anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüştür. Yine 26-35 yaş arası genç yetişkinlerin stres düzeylerinin 56-65 yaş arası kişilerden istatistiksel olarak anlamlılık seviyesinde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 3'te görüleceği üzere araştırmada örneklemin gelir durumlarına göre depresyon, anksiyete ve stres düzeylerine bakıldığında; en yük-

sek depresyon puan ortalamasının ($X=.77$, $Ss=.70$), gelir durumu düşük olanlara, en düşük depresyon ortalamasının ise ($X=.59$, $Ss=.56$), orta gelir düzeyindeki kişilere ait olduğu görülmektedir. Yine katılımcıların gelir değişkenine göre anksiyete düzeylerine göz atıldığında en yüksek anksiyete puan ortalamasının ($X=.41$, $Ss=.33$), düşük gelir grubundakilere, en düşük anksiyete puanının ise ($X=.39$, $Ss=.41$), orta gelir düzeyindekilere ait olduğu tespit edilmiştir. Örneklemin gelir durumlarına göre stres düzeylerine bakıldığında ise en yüksek stres seviyesine ($X=.82$, $Ss=.69$), düşük gelir düzeyindekilerin sahip olduğu, en düşük stres düzeyine ise ($X=.70$, $Ss=.54$), orta gelir düzeyindekilerin sahip olduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte yapılan varyans analizi ve Tukey testi sonucunda katılımcıların gelir durumlarına göre depresyon, anksiyete ve stres puan ortalamaları arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşmadığı görülmüştür ($p>.05$).

Tablo 3. Katılımcıların Gelir Durumlarına Göre Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular (Tukey LSD)

	Depresyon						
	Gelir	n	X	Ss	F	p	Fark
Depresyon	1)Düşük gelir	19	.77	.70	.933	.395	Yok
	2)Orta gelir	276	.59	.56			
	3)Yüksek gelir	42	.63	.46			
	Toplam	337	.60	.56			
	Anksiyete						
	Gelir	n	X	Ss	F	p	Fark
Anksiyete	1)Düşük gelir	19	.41	.33	.019	.981	Yok
	2)Orta gelir	276	.39	.41			
	3)Yüksek gelir	42	.40	.43			
	Toplam	337	.40	.41			
	Stres						
	Gelir	n	X	Ss	F	p	Fark
Stres	1)Düşük gelir	19	.82	.69	.427	.653	Yok
	2)Orta gelir	276	.70	.54			
	3)Yüksek gelir	42	.71	.43			
	Toplam	337	.71	.53			

Tablo 4. Katılımcıların Eğitim Durumlarına Göre Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular (Tukey LSD)

	Depresyon						
	Eğitim Düzeyi	n	X	Ss	F	p	Fark
Depresyon	1)İlkokul mezunu	22	.66	.60	2.26	.081	2 ile 4 arasında
	2)Orta okul mezunu	13	.97	.92			
	3)Lise ve dengi okul mezunu	42	.65	.51			
	4)Yüksekokul /Üniversite mezunu	260	.57	.54			
	Toplam	337	.60	.56			

Anksiyete	Eğitim Düzeyi	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)İlkokul mezunu	22	.53	.56	2.23	.085	Yok
	2)Orta okul mezunu	13	.56	.47			
	3)Lise ve dengi okul mezunu	42	.45	.42			
	4)Yüksekokul /Üniversite mezunu	260	.37	.39			
	Toplam	337	.40	.41			
Stres	Eğitim Düzeyi	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)İlkokul mezunu	22	.75	.68	2.04	.108	2 ile 4 arasında
	2)Orta okul mezunu	13	1.03	.84			
	3)Lise ve dengi okul mezunu	42	.77	.47			
	4)Yüksekokul /Üniversite mezunu	260	.68	.51			
	Toplam	337	.71	.53			

Tablo 4'te görüldüğü üzere araştırmaya katılanların eğitim seviyelerine göre depresyon düzeylerine göz atıldığında; en yüksek depresyon puan ortalamasının ($X=.97$, $Ss=.92$), ortaokul düzeyindekilere, en düşük depresyon puan ortalamasının ($X=.57$, $Ss=.54$), yüksekokul / üniversite düzeyindekilere ait olduğu tespit edilmiştir. Örneklemin eğitim seviyelerine göre depresyon düzeyleri arasındaki bu farklılıkların tek yönlü varyans analizi sonucunda anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmüştür ($p<.05$). Yapılan Tukey testi sonucunda ortaokul seviyesindeki kişilerin depresyon düzeylerinin yüksekokul / üniversite seviyesindekilerden anlamlılık derecesinde daha yüksek olduğu görülmüştür.

Diğer taraftan örneklemin eğitim seviyelerine göre anksiyete düzeylerine göz atıldığında, en yüksek anksiyete puan ortalamasına ($X=.56$, $Ss=.47$), ortaokul düzeyindeki kişilere ait olduğu, en düşük anksiyete puan ortalamasına ise ($X=.37$, $Ss=.39$), yüksekokul / üniversite düzeyindeki kişilere ait olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte katılımcıların eğitim durumlarına göre anksiyete düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşmamıştır ($p>.05$).

Araştırmada örneklemin eğitim durumlarına göre stres puanlarına bakıldığında, en yüksek stres puan ortalamasına ($X=1.03$, $Ss=.84$), ortaokul düzeyindekilerin sahip olduğu, en düşük stres puan ortalamasına ise ($X=.68$, $Ss=.51$), yüksek okul / üniversite düzeyindekilere ait olduğu görülmüştür. Gerçekleştirilen varyans analizi ve Tukey testi sonucunda bu farklılıkların anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Buna göre ortaokul seviyesindeki kişilerin stres düzeylerinin yüksek okul / üniversite düzeyindeki kişilerden daha yüksek olduğu bulunmuştur.

Tablo 5. Katılımcıların Medeni Durumlarına Göre Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular (Tukey LSD)

Depresyon	Medeni Durum	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)Bekar	96	.82	.60	8.23	.000	1 ile 2, 3 ve 4 arasında
	2)Evli	228	.53	.52			
	3)Dul	9	.33	.51			
	4)Boşanmış	4	.18	.21			
	Toplam	337	.60	.56			
Anksiyete	Medeni Durum	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)Bekar	96	.50	.43	3.25	.022	1 ile 2 arasında
	2)Evli	228	.36	.40			
	3)Dul	9	.25	.36			
	4)Boşanmış	4	.43	.31			
	Toplam	337	.40	.41			
Stres	Medeni Durum	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)Bekar	96	.85	.53	3.54	.015	1 ile 2 arasında
	2)Evli	228	.66	.53			
	3)Dul	9	.48	.56			
	4)Boşanmış	4	.54	.07			
	Toplam	337	.71	.53			

Tablo 5’de görüleceği üzere, örneklemin medeni durumlarına göre depresyon düzeylerine bakıldığında en yüksek puan ortalamasının ($X=.82$, $Ss=.60$), bekar olanlara ait olduğu, en düşük depresyon puan ortalamasının ise ($X=.18$, $Ss=.21$), boşanmış olanlara ait olduğu görülmektedir. Katılımcıların medeni durumlarına göre depresyon puan ortalamaları arasındaki farklılıkların anlamlı olduğu ($p<.05$) ve bu farklılıkların bekar olanlarla evli, dul ve boşanmış olanlar arasındaki farklılıktan kaynaklandığı tespit edilmiştir. Bu bulgudan hareketle bekar olanların evli, dul ve boşanmış olanlardan anlamlı derecede daha yüksek düzeyde depresif oldukları söylenebilir.

Katılımcıların medeni durumlarına göre anksiyete düzeylerine bakıldığında, en yüksek puan ortalamasının ($X=.50$, $Ss=.43$), bekar olanlara ait olduğu, en düşük anksiyete puan ortalamasının ise ($X=.25$, $Ss=.36$), dul olanlara ait olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca yapılan varyans analizi sonucunda medeni durum değişkenine göre katılımcıların anksiyete puanları arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaştığı ($p<.05$) ve bekar olanların evli olanlardan daha yüksek anksiyete düzeyine sahip olduğu görülmüştür.

Örneklemin medeni durumlarına göre stres puanları arasındaki farklılıklara göz atıldığında, en yüksek stres puan ortalamasının ($X=.85$, $Ss=.53$), bekar olanlara ait olduğu, en düşük stres puan ortalamasının ise ($X=.48$, $Ss=.56$), dul olanlara ait olduğu gözlenmektedir. Üstelik medeni durum-

larına göre katılımcıların stres düzeyleri arasındaki bu farklılıkların $p < .05$ düzeyinde anlamlı olduğu ve bekar olan kimselerin evli olanlardan anlamlı derecede daha yüksek stres düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir.

Tablo 6. Örneklemin Mesleklerine Göre Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine ilişkin Bulgular (Dunnett's C)

Depresyon	Meslek	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)Öğrenci	55	.83	.60	5.47	.000	2 ile 3 ve 6 arasında 4 ile 1, 3, 5, 6 ve 7 arasında
	2)İşçi	12	.85	.83			
	3)Memur	105	.46	.47			
	4)Esnaf	2	1.57	.00			
	5)Ev hanımı	74	.59	.57			
	6)Emekli	30	.40	.37			
	7)Diğer	59	.69	.55			
	Toplam	337	.60	.56			
Anksiyete	Meslek	n	X	Ss			
	1)Öğrenci	55	.49	.41	2.93	.009	1 ile 3 ve 4 arasında 4 ile 3, 5, 6 ve 7 arasında
	2)İşçi	12	.54	.47			
	3)Memur	105	.29	.32			
	4)Esnaf	2	1.00	.00			
	5)Ev hanımı	74	.42	.47			
	6)Emekli	30	.36	.31			
	7)Diğer	59	.43	.46			
	Toplam	337	.40	.41			
Stres	Meslek	n	X	Ss			
	1)Öğrenci	55	.90	.53	4.16	.000	1 ile 3, 4 ve 6 arasında 4 ile 3, 5, 6 ve 7 arasında
	2)İşçi	12	1.05	.83			
	3)Memur	105	.60	.46			
	4)Esnaf	2	1.57	.00			
	5)Ev hanımı	74	.70	.60			
	6)Emekli	30	.57	.40			
	7)Diğer	59	.72	.48			
	Toplam	337	.71	.53			

Tablo 6'da görüleceği üzere örneklemin mesleklerine göre depresyon durumlarına göz atıldığında en yüksek depresyon puanına ($X=1.57$, $Ss=.00$), esnaf olanların, en düşük depresyon puanına ise ($X=.40$, $Ss=.37$), emekli olanların sahip olduğu görülmektedir. Üstelik katılımcıların meslek gruplarına göre depresyon puanları arasındaki farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaştığı tespit edilmiştir ($p < .05$). Yapılan Dunnett's C testi sonucunda ise öğrenci olanların memur ve emekli olanlardan, esnaf olanların öğrenci, memur, ev hanımı, emekli ve diğer meslek gruplarından daha fazla depresif oldukları görülmüştür.

Katılımcıların meslek durumlarına göre anksiyete düzeylerine bakıldığında, en yüksek anksiyete puanına esnaf olanların ($X=1.00$, $Ss=.00$), en düşük anksiyete puanına ise emekli olanların ($X=.36$, $Ss=.31$), sahip olduğu görülmüştür. Örneklemin meslek durumlarına göre anksiyete puan ortalamalarının anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmüştür ($p<.05$). Gerçekleştirilen Dunnett's C testi sonucunda ise öğrenci olanların anksiyete (kaygı) düzeylerinin memur olanlardan; esnaf olanların da öğrenci, memur, ev hanımı, emekli ve diğer meslek grubundaki kişilerden anlamlılık derecesinde daha yüksek olduğu söylenebilir.

Örneklemin mesleklerine göre stres durumlarına bakıldığında, mesleklerine göre en yüksek stres puan ortalamasına esnaf olan kişilerin daha sonra işçilerin ($X=1.57$, $Ss=.00$), sahip olduğu, en düşük stres puan ortalamasına ise ($X=.57$, $Ss=.40$), emekli olanların sahip olduğu görülmektedir. Meslek değişkenine göre örneklemin stres puan ortalamaları arasındaki farklılıkların istatistiksel olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Buna göre öğrenci olanların stres düzeylerinin memur ve emekli olanlardan, esnaf olanların stres düzeylerinin de öğrenci, memur, ev hanımı, emekli ve diğer meslek grubundakilerden anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüştür.

Araştırmada katılımcıların yaşadıkları yerleşim yerine göre en yüksek depresyon düzeyinin ($X=.94$, $Ss=.88$), köyde yaşayanlara, en düşük depresyon düzeyinin ($X=.56$, $Ss=.43$), kasabada yaşayanlara ait olduğu görülmektedir. Yine yaşanan yerleşim yerine göre en yüksek anksiyete düzeyinin ($X=.56$, $Ss=.50$), köyde ikamet edenlere, en düşük anksiyete puan ortalamasının ise ($X=.36$, $Ss=.32$, $Ss=.38$), kasaba ve büyük şehirde oturanlara ait olduğu tespit edilmiştir. Örneklemin yerleşim yeri değişkenine göre en yüksek stres puan ortalamasının ($X=.86$, $Ss=.65$), köyde oturanlara, en düşük stres puanına ise ($X=.67$, $Ss=.40$), kasabada oturanlara ait olduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte yapılan Dunnett's C testi sonucunda katılımcıların ikamet ettikleri yerleşim yerine göre depresyon, anksiyete ve stres puan ortalamaları arasındaki bu farklılıkların anlamlılık düzeyine ulaşmadığı tespit edilmiştir ($p>.05$).

Tablo 7. Katılımcıların Oturdıkları Evdeki Kişi Sayısına Göre Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular (Dunnett's C)

	Evdeki kişi sayısı	n	X	Ss	F	p	Fark
	Depresyon	1)Bir kişi	14	.71	.68	3.30	.011
2)İki kişi		43	.39	.40			
3)Üç kişi		75	.60	.53			
4)Dört kişi		129	.58	.52			
5)Beş ve üzeri kişi		76	.75	.66			
Toplam		337	.60	.56			
	Evdeki kişi sayısı	n	X	Ss	F	p	Fark
	Anksiyete	1)Bir kişi	14	.39	.29	2.10	.081
2)İki kişi		43	.35	.40			
3)Üç kişi		75	.44	.47			
4)Dört kişi		129	.33	.36			
5)Beş ve üzeri kişi		76	.49	.44			
Toplam		337	.40	.41			
	Evdeki kişi sayısı	n	X	Ss	F	p	Fark
	Stres	1)Bir kişi	14	.64	.39	2.58	.037
2)İki kişi		43	.56	.48			
3)Üç kişi		75	.72	.55			
4)Dört kişi		129	.67	.47			
5)Beş ve üzeri kişi		76	.86	.64			
Toplam		337	.71	.53			

Tablo 7’de görüldüğü üzere katılımcıların koronovirüs sürecinde evde birlikte kaldıkları kişi sayısına göre depresyon düzeylerine bakıldığında; en yüksek depresyon puan ortalamasının ($X=.75$, $Ss=.66$), evde beş ve daha fazla kişi ile birlikte yaşadıklarını belirtenlere ait olduğu, en düşük depresyon puan ortalamasına ise ($X=.39$, $Ss=.40$), evde iki kişi olarak yaşayan kimselere ait olduğu görülmektedir. Evde birlikte yaşadıkları kişi sayısına göre katılımcıların depresyon puan ortalamaları arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaştığı görülmektedir ($p<.05$). Yapılan Dunnett’s C testi sonucunda Covid-19 salgın sürecinde buldukları evde iki kişi olarak yaşayan ailelerin beş ve daha fazla kişi olarak yaşayan ailelerden depresyon düzeylerinin daha düşük olduğu tespit edilmiştir.

Covid-19 salgın sürecinde yaşadıkları evde bulunan kişi sayısına göre en yüksek anksiyete puan ortalamasına ($X=.49$, $Ss=.44$), ailedeki kişi sayısı beş ve beşten daha fazla olan aile bireylerinin sahip olduğu, en düşük anksiyete puan ortalamasına ise ($X=.35$, $Ss=.40$), iki kişilik aile bireylerinin sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte ailedeki kişi sayısına göre katılımcıların anksiyete puan ortalamaları arasındaki farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşmadığı tespit edilmiştir ($p>.05$).

Araştırmaya katılanların koronavirüs sürecinde evde birlikte yaşadıkları kişi sayısına göre stres düzeylerine bakıldığında, en yüksek stres puan ortalamasına ($X=.86$, $Ss=.64$), buldukları evde beş veya daha fazla kişi ile birlikte yaşayanların sahip olduğu, en düşük stres puan ortalamasına ise ($X=.56$, $Ss=.48$), buldukları evde iki kişi olarak yaşayanların sahip olduğu görülmektedir. Evde birlikte yaşanan kişi sayısına göre örneklemin stres düzeyleri arasındaki bu farklılıkların anlamlılık seviyesine ulaştığı tespit edilmiştir. Bu bulguya göre salgın esnasında buldukları evde iki kişi olarak yaşayan aile bireylerinin stres düzeylerinin beş ve daha fazla sayıdaki aile bireylerinden anlamlı derecede daha düşük olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 8. Katılımcıların Kronik Rahatsızlıklarına Göre Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular (Dunnett's C ve Tukey LSD)

	Depresyon						
	Kronik rahatsızlık durumu	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)Kronik bir hastalığım yok	253	.58	.54	2.21	.033	Yok
	2)Kalp hastalığı	5	.26	.36			
	3)Kanser	3	.81	.16			
	4)Şeker (diyabet)	7	.35	.32			
	5)Yüksek tansiyon	22	.55	.43			
	6)Üst solunum yolları hastalığı	5	.60	.57			
	7)Akciğer hastalığı	3	.71	.89			
	8)Diğer	39	.89	.71			
	Toplam	337	.60	.56			
	Anksiyete						
	Kronik rahatsızlık durumu	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)Kronik bir hastalığım yok	253	.35	.38	3.10	.004	1 ile 8 arasında
	2)Kalp hastalığı	5	.20	.31			
	3)Kanser	3	.67	.36			
	4)Şeker (diyabet)	7	.37	.37			
	5)Yüksek tansiyon	22	.51	.40			
	6)Üst solunum yolları hastalığı	5	.51	.49			
	7)Akciğer hastalığı	3	.57	.76			
	8)Diğer	39	.63	.52			
	Toplam	337	.40	.41			

	Kronik rahatsızlık durumu	n	X	Ss	F	p	Fark
Stres	1)Kronik bir hastalığım yok	253	.67	.51	2.44	.019	8 ile 1, 2 ve 4 arasında
	2)Kalp hastalığı	5	.43	.39			
	3)Kanser	3	1.05	.08			
	4)Şeker (diyabet)	7	.53	.38			
	5)Yüksek tansiyon	22	.80	.59			
	6)Üst solunum yolları hastalığı	5	.71	.52			
	7)Akciğer hastalığı	3	.67	.30			
	8)Diğer	39	.99	.66			
	Toplam	337	.71	.53			

Tablo 8’de görüleceği üzere araştırmada katılımcıların salgın esnasında kronik rahatsızlık durumlarına göre depresyon puanlarına bakıldığında, en yüksek depresyon puan ortalamasına, ($X=.89$, $Ss=.71$), “diğer” kategorisindeki kronik rahatsızlıkları olanların sahip olduğu, en düşük depresyon puan ortalamasına ise ($X=.26$, $Ss=.36$), kalp hastalığı olanların sahip olduğu görülmüştür. Bununla birlikte gerçekleştirilen varyans analizi ve Dunnett’s C testi sonucunda örneklemin kronik rahatsızlık durumuna göre depresyon puan ortalamaları arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşmadığı tespit edilmiştir ($p>.05$).

Örneklemin kronik hastalık durumlarına göre anksiyete düzeylerine göz atıldığında, en yüksek puan ortalamasının ($X=.67$, $Ss=.36$), kanser hastalarına, en düşük anksiyete puan ortalamasının ise ($X=.20$, $Ss=.31$), kalp hastalarına ait olduğu görülmektedir. Üstelik yapılan varyans analizi sonucunda bu puan ortalamaları arasındaki farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaştığı görülmüştür ($p<.05$). Buna göre hiçbir kronik hastalığı olmayanların anksiyete düzeylerinin “diğer” kategorisinde kronik hastalığı olanlardan anlamlılık derecesinde daha düşük olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada katılımcıların kronik rahatsızlık durumlarına göre stres düzeylerine bakıldığında en yüksek stres puanına ($X=1.04$, $Ss=.08$), kanser hastalarının, en düşük stres puanına ise ($X=.43$, $Ss=.39$), kalp hastalarının sahip olduğu görülmektedir. Örneklemin stres düzeyleri arasındaki farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaştığı tespit edilmiştir ($p<.05$). Dolayısıyla “diğer” kategorisinde kronik hastalığı olanların hiçbir kronik hastalığı olmayan, kalp hastalığı ve diyabeti olan kişilerden anlamlılık derecesinde daha yüksek stres düzeyine sahip olduğu görülmektedir.

5. Katılımcıların Öznel Dindarlık Algısı, Dua ve İbadet Etme Sıklıklarına Göre Ruhsal Sağlık Düzeyleri Arasındaki Farklara İlişkin Bulgular

Tablo 9. Katılımcıların Öznel Dindarlık Algısına Göre Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular (Dunnett's C)

	Depresyon						
	Öznel dindarlık algısı	n	X	Ss	F	p	Fark
1)Dindar değil	14	.76	.91	3.46	.009	2 ile 4 ve 5 arasında	
2)Biraz dindar	55	.80	.56				
3)Dindar	188	.59	.55				
4)Oldukça dindar	68	.51	.46				
5)Çok dindar	12	.31	.47				
Toplam	337	.60	.56				
	Anksiyete						
	Öznel dindarlık algısı	n	X	Ss	F	p	Fark
1)Dindar değil	14	.38	.47	.47	.755	Yok	
2)Biraz dindar	55	.43	.43				
3)Dindar	188	.41	.40				
4)Oldukça dindar	68	.36	.42				
5)Çok dindar	12	.29	.37				
Toplam	337	.40	.41				
	Stres						
	Öznel dindarlık algısı	n	X	Ss	F	p	Fark
1)Dindar değil	14	.90	.76	1.57	.180	Yok	
2)Biraz dindar	55	.80	.57				
3)Dindar	188	.70	.53				
4)Oldukça dindar	68	.68	.46				
5)Çok dindar	12	.46	.46				
Toplam	337	.71	.53				

Tablo 9’da görüldüğü gibi, katılımcıların öznel dindarlık algısı düzeylerine göre depresyon puan ortalamalarına bakıldığında, en yüksek puan ortalamasının ($X=.80$, $Ss=.56$), kendilerini “biraz dindar” olarak algılayanlara, en düşük depresyon puan ortalamasının ise ($X=.31$, $Ss=.47$), kendilerini “çok dindar” olarak algılayanlara ait olduğu görülmüştür. Katılımcıların öznel dindarlık algısına göre depresyon düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaştığı tespit edilmiştir ($p<.05$). Gerçekleştirilen Dunnett’s C testi sonucunda ise kendilerini “biraz dindar” olarak algılayanların depresyon düzeylerinin kendilerini “oldukça dindar” ve “çok dindar” olarak nitelendirenlerden anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüştür.

Örneklemin öznel dindarlık algısı düzeylerine göre anksiyete puanlarına bakıldığında; en yüksek puan ortalamasının ($X=.43$, $Ss=.43$), kendilerini “biraz dindar” olarak görenlere ait olduğu, en düşük anksiyete puan ortalamasının ise ($X=.29$, $Ss=.37$), kendilerini “çok dindar” olarak algılayanlara ait olduğu tespit edilmiştir. Örneklemin öznel dindarlık algılarına göre en yüksek stres puan ortalamasının ($X=.90$, $Ss=.76$), kendilerini “dindar olmayan” şeklinde algılayanlara, en düşük stres puan ortalamasının ise ($X=.46$, $Ss=.46$), kendilerini “çok dindar” şeklinde algılayanlara ait olduğu görülmektedir. Bununla birlikte katılımcıların öznel dindarlık algılarına göre anksiyete ve stres düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlı olmadığı görülmüştür ($p>.05$).

Tablo 10. Katılımcıların İbadet Etme Sıklıklarına Göre Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular (Dunnett's C)

Depresyon	İbadet etme sıklığı	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)Hiç ibadet etmem	3	.52	.66	9.86	.000	5 ile 3 ve 4 arasında
	2)pek ibadet etmem	13	1.03	.83			
	3)Ara sıra ibadet ederim	63	.75	.62			
	4)Sık sık ibadet ederim	59	.84	.62			
	5)Düzenli olarak ibadet ederim	199	.46	.44			
	Toplam	337	.60	.56			
Anksiyete	İbadet etme sıklığı	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)Hiç ibadet etmem	3	.38	.54	7.34	.000	5 ile 3 ve 4 arasında
	2)pek ibadet etmem	13	.56	.54			
	3)Ara sıra ibadet ederim	63	.48	.41			
	4)Sık sık ibadet ederim	59	.58	.53			
	5)Düzenli olarak ibadet ederim	199	.30	.32			
	Toplam	337	.40	.41			
Stres	İbadet etme sıklığı	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)Hiç ibadet etmem	3	.62	.46	7.73	.000	5 ile 3 ve 4 arasında
	2)pek ibadet etmem	13	1.11	.78			
	3)Ara sıra ibadet ederim	63	.85	.57			
	4)Sık sık ibadet ederim	59	.89	.61			
	5)Düzenli olarak ibadet ederim	199	.59	.44			
	Toplam	337	.71	.53			

Tablo 10’da görüleceği üzere araştırmaya katılan kişilerin ibadet etme sıklıklarına göre depresyon puanlarına göz atıldığında, en yüksek depresyon puanının ($X=1.03$, $Ss=.84$), pek ibadet etmediğini belirtenlere ait olduğu, en düşük depresyon puanının ise ($X=.46$, $Ss=.44$), düzenli olarak ibadet ettiğini söyleyen kişilere ait olduğu görülmüştür. Gerçekleştirilen

varyans analizi sonucunda örneklemin ibadet etme durumlarına göre depresyon düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir ($p < .05$). Buna göre düzenli olarak ibadet eden kişilerin, sık sık ve ara sıra ibadet ettiğini belirtenlerden depresyon puan ortalamalarının anlamlılık derecesinde daha düşük olduğu görülmektedir.

Araştırmaya katılanların ibadet etme sıklıklarına göre anksiyete düzeylerine bakıldığında, en yüksek anksiyete puan ortalamasının ($X = .58$, $Ss = .53$), sık sık ibadet ettiğini ifade edenlere, en düşük anksiyete puanının ise ($X = .30$, $Ss = .32$), düzenli olarak ibadet ettiğini belirtenlere ait olduğu görülmüştür. Katılımcıların ibadet etme sıklıklarına göre anksiyete puan ortalamaları arasındaki farklılıkların anlamlılık derecesine ulaştığı görülmektedir ($p < .01$). Gerçekleştirilen Dunnett's C testi sonucunda ise düzenli olarak ibadet edenlerin anksiyete düzeylerinin ara sıra ibadet edenlerden ve sık sık ibadet edenlerden anlamlı derecede daha düşük olduğu tespit edilmiştir.

Katılımcıların ibadet etme sıklıklarına göre stres puan ortalamalarına bakıldığında, en yüksek puan ortalamasının ($X = 1.11$, $Ss = .78$), pek ibadet etmediğini söyleyenlere, en düşük stres puan ortalamasının ise ($X = .59$, $Ss = .44$), düzenli olarak ibadet ettiğini ifade edenlere ait olduğu görülmüştür. Örneklemin ibadet etme sıklıklarına göre stres düzeyleri arasındaki farklılıkların anlamlılık seviyesine ulaştığı ve düzenli olarak ibadet eden kişilerin ara sıra ve sık sık ibadet eden kişilerden daha düşük stres düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir ($p < .01$).

Tablo 11. Katılımcıların Dua Etme Sıklıklarına Göre Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerine İlişkin Bulgular (Dunnett's C)

	Dua etme sıklığı	n	X	Ss	F	p	Fark
Depresyon	1)Pek dua etmem	6	.40	.42	8.39	.000	4 ile 2 ve 3 arasında
	2)Ara sıra dua ederim	29	.85	.67			
	3)Sık sık dua ederim	151	.72	.60			
	4)Düzenli olarak dua ederim	151	.45	.45			
	Toplam	337	.60	.56			
	Dua etme sıklığı	n	X	Ss	F	p	Fark
Anksiyete	1)Pek dua etmem	6	.14	.29	4.07	.007	2 ile 1 arasında
	2)Ara sıra dua ederim	29	.54	.44			
	3)Sık sık dua ederim	151	.45	.44			
	4)Düzenli olarak dua ederim	151	.33	.36			
	Toplam	337	.40	.41			

Stres	Dua etme sıklığı	n	X	Ss	F	p	Fark
	1)Pek dua etmem	6	.64	.56	7.35	.000	4 ile 2 ve 3 arasında
	2)Ara sıra dua ederim	29	.92	.63			
	3)Sık sık dua ederim	151	.82	.57			
	4)Düzenli olarak dua ederim	151	.57	.43			
Toplam	337	.71	.53				

Tablo 11’de görüleceği üzere örneklemin dua etme sıklıkları bakımından depresyon düzeylerine bakıldığında en yüksek depresyon puan ortalamasına ($X=.85$, $Ss=.67$), ara sıra dua edenlerin, en düşük depresyon puan ortalamasına ise ($X=.45$, $Ss=.45$), düzenli olarak dua ettiğini söyleyen kişilere ait olduğu görülmüştür. Katılımcıların dua etme sıklıklarına göre depresyon puan ortalamaları arasındaki bu farklılıkların anlamlılık seviyesine ulaştığı görülmüştür ($p<.01$).Yapılan Dunnett’s C testi sonucunda ise düzenli olarak dua ettiğini ifade eden kişilerin ara sıra ve sık sık dua edenlerden daha düşük depresyon düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir.

Araştırmada dua etme sıklığına göre en yüksek anksiyete puan ortalamasına ara sıra dua edenlerin ($X=.54$, $Ss=.44$), sahip olduğu, en düşük anksiyete puanına ise ($X=.14$, $Ss=.29$), pek dua etmediğini belirten kişilerin sahip olduğu görülmektedir. Dua etme sıklığına göre anksiyete puan ortalamaları arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaştığı görülmüştür ($p<.05$). Tukey testi sonucunda ise pek dua etmeyenlerin ara sıra dua ettiğini söyleyenlere göre, düzenli olarak dua edenlerin de ara sıra ve sık sık dua ettiğini söyleyenlere göre anksiyete puan ortalamalarının daha düşük olduğu tespit edilmiştir.

Katılımcıların dua etme sıklıklarına göre stres düzeylerine bakıldığında en yüksek stres puanına ($X=.92$, $Ss=.63$), ara sıra dua ettiğini söyleyen kişilerin, en düşük stres puanına ise ($X=.57$, $Ss=.43$), düzenli olarak dua ettiğini ifade eden kişilerin sahip olduğu görülmüştür. Dua etme sıklıklarına göre örneklemin stres düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaştığı tespit edilmiştir ($p<.01$). Bu bulgudan hareketle düzenli olarak dua edenlerin ara sıra ve sık sık dua edenlerden anlamlı derecede daha düşük stres düzeyine sahip oldukları gözlenmiştir.

Tablo 12. Katılımcıların Öznel Dindarlık Algısı, Dua ve İbadet Etme Sıklıkları ile Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular (Pearson)

Değişkenler	Depresyon	Anksiyete	Stres
	r	r	r
Öznel dindarlık algısı	-.142**	-.136*	-.143**
İbadet etme sıklığı	-.270**	-.266**	-.264**
Dua etme sıklığı	-.210**	-.202**	-.204**

** $p<.01$ düzeyinde anlamlı, * $p<.05$ düzeyinde anlamlı

Tablo 12’de görüldüğü üzere katılımcıların öznel dindarlık algısı, dua ve ibadet etme sıklıkları ile depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasındaki fark ya da ilişkileri tespit etmek için ayrıca pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Yapılan analiz sonucunda örneklemin öznel dindarlık algısı, dua ve ibadet etme sıklıkları ile depresyon ($r = -.142$; $r = -.270$; $r = -.210$, $p < .01$) anksiyete ($r = -.136$, $p < .05$; $r = -.266$; $r = -.202$, $p < .01$) ve stres düzeyleri ($r = -.143$; $r = -.264$; $r = -.204$, $p < .01$) arasında negatif yönde ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Başka bir deyişle katılımcıların kendilerini dindar olarak algılama düzeyleri, dua ve ibadet etme sıklıkları arttıkça depresyon, anksiyete ve stres düzeylerinde bir düşüşün olduğu görülmüştür.

6. Katılımcıların Koronavirüs Sürecindeki Duygu, Düşünce, Tutum ve Davranışları ile Ruhsal Sağlık Düzeyleri Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Tablo 13. Katılımcıların Covid-19 Salgın Sürecindeki Duygu, Düşünce, Tutum ve Davranışları ile Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Değişkenler	Depresyon	Anksiyete	Stres
	r	r	r
İlişkilerde gerginlik ve öfke hissetme	.458**	.444**	.509**
Yalnız, değersiz ve sevilmediğini hissetme	.527**	.474**	.550**
Virüs bulaşır diye büyük stres ve kaygı hissetme	.341**	.335**	.359**
Büyük strese girdim günlerce uyumadım	.304**	.391**	.364**
Hastalanma korkusu ve kaygısı yaşıyorum	.227**	.305**	.274**
Virüsü düşündüğümde kalbim küt küt atıyor	.238**	.365**	.320**
Elim ayağım titriyor, terler boşanıyor	.245**	.362**	.282**
Virüsü düşündüğümde ölüm korkusu yaşıyorum	.166**	.318**	.246**
Maske, mesafeye rağmen virüs bulaşacağı endişesi yaşıyorum	.194**	.216**	.252**
Virus korkusu ile evden hiç çıkmıyorum	.222**	.245**	.244**
Virüs bulaştığında hastalığı atlatamam	.261**	.280**	.272**

** $p < .01$ düzeyinde anlamlı, * $p < .05$ düzeyinde anlamlı

Tablo 13’te görüldüğü üzere örneklemin Covid-19 salgın günlerinde korku, kaygı, stres, ve depresyon belirtisi şeklindeki duygu ve durumları yaşamaları ile depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasında pozitif yönde ve anlamlılık düzeyinde ilişkiler olduğu görülmüştür. Buna göre Covid-19 salgın günlerinde katılımcıların “insanlarla olan ilişkilerinde gerginlik ve öfke hissetmesi ($r = .458$ **); $r = .444$ **; $r = .509$ **),” “kendisini yalnız, değersiz ve sevilmediğini hissetmesi, ($r = .527$ **); $r = .474$ **; $r = .550$ **)” “virüs bulaşır diye büyük stres ve kaygı hissetmesi ($r = .341$ **); $r = .335$ **; $r = .359$ **),” “büyük strese girip günlerce uyumaması ($r = .304$ **); $r = .391$ **; $r = .364$ **),” “hastalanma korkusu ve kaygısı yaşama-

sı ($r = .227^{**}$; $r = .305^{**}$; $r = .274^{**}$),” “virüsü düşündüğünde kalbinin küt küt atması ($r = .238^{**}$; $r = .365^{**}$; $r = .320^{**}$),” “elinin ayağının titreyip vücudundan terler boşanıyorması ($r = .245^{**}$; $r = .362^{**}$; $r = .282^{**}$),” “virüsü düşündüğünde ölüm korkusu yaşıyor olması ($r = .166^{**}$; $r = .318^{**}$; $r = .246^{**}$),” “maske ve mesafeye rağmen virüs bulaşacağı endişesi yaşıyor olması ($r = .194^{**}$; $r = .216^{**}$; $r = .252^{**}$),” “virüs korkusu ile evden hiç çıkmıyor olması ($r = .222^{**}$; $r = .245^{**}$; $r = .244^{**}$),” “virüs bulaştığında hastalığı atlatamam şeklinde düşünmesi ($r = .261^{**}$; $r = .280^{**}$; $r = .272^{**}$)” ile depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasında bir ilişki olup olmadığını inceleyen ve katılımcıların bu gibi duygu ve durumları yaşama sıklıkları ile depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasında beklenildiği gibi pozitif yönde ve anlamlılık derecesinde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ($p < .01$).

TARTIŞTIŞMA ve YORUM

Covid-19 salgın günlerinde bireylerin ruh sağlığını bazı değişkenler açısından incelemeyi amaç edinen araştırma sonucunda Depresyon Alt Ölçeği'nden katılımcıların ortalama 4.23 puan aldığı dolayısıyla hafif düzeyde depresyona sahip oldukları görülmüştür. Üniversiteli gençler üzerinde yapılan bir çalışmada, kısmen bu araştırma bulgusunu destekler nitelikte gençlerin %13'ünün çok depresif, %23,6'sının orta derecede ve %49,5'inin daha düşük düzeyde depresif duygulanım içerisinde oldukları tespit edilmiştir (Kımtır, 2014: 233). Kanada'da 55 yaş ve üzeri 220 kişi üzerinde yapılan bir çalışmada da, katılımcıların beşte birinin (%21,4) depresyon düzeylerinin orta düzeyde olduğu görülmüştür (Lai ve Surood, 2008:57–75). Ülkemizde huzur evinde kalan yaşlılar üzerinde yapılan bir çalışmada ise, yaşlı bireylerin depresyon düzeylerinin yüksek olduğu görülmüştür (Yılmaz, 2018: 567). Diğer taraftan çalışmada, Anksiyete Alt Ölçeği'nden katılımcıların ortalama 2.77 puan aldığı dolayısıyla anksiyete (kaygı) düzeylerinin normal sınırlarda olduğu tespit edilmiştir. Benzer şekilde ülkemizde 177 kadın akademisyenin üzerinde yapılan bir çalışmada, kadın üniversite yöneticilerinin yaşadıkları kaygının düşük düzeyde olduğu görülmüştür (Akın, Baloğlu ve Karslı, 2014:160). Kaya ve Varol tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada ise, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kaygı düzeylerinin ortanın altında olduğu tespit edilmiştir (Kaya ve Varol, 2004: 31-63). Benzer şekilde Stres Alt Ölçeği'nden katılımcıların ortalama 4.97 puan aldıkları dolayısıyla stres düzeylerinin normal sınırlarda olduğu görülmüştür. Reyhan ve Karaca'nın Siirt Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrenciler üzerinde gerçekleştirdikleri bir çalışmada öğrencilerin toplam stres algısının orta düzeyde olduğu görülmüştür (Reyhan ve Karaca, 2016: 29). Yine üniversiteli gençler üzerinde yapılan bir başka çalışmada, algılanan stres düzeyinin öğrencilerin %12.6'sında düşük, %74.6'sında orta, %12.8'inde yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir (Çalışkan, Aydoğan, Işıklı, Metintaş, Yenilmez ve Yenilmez, 2018:43). Çalışmada örnek-

lemin depresyon düzeylerinin hafif, kaygı ve stres düzeylerinin ise normal sınırlar içerisinde olması, araştırmanın henüz koronavirüs salgınının ilk aylarında yapılmış olmasından kaynaklanabileceği gibi katılımcıların öznel dindarlık algısı bakımından çoğunlukla dindar ve oldukça dindar grubunda yer almalarından, ayrıca dua ve ibadet etme sıklıklarının yüksek düzeyde oluşundan kaynaklandığı söylenebilir. Zira gerek depresyon ve kaygıyı önlemede ve tedavi etmede ve gerekse stresle başa çıkmada dini başa çıkmanın etkili bir yöntem olduğu araştırmalarda ortaya koyulmuştur.

Araştırma sonucunda kadınların depresyon düzeylerinin erkeklerden istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde daha yüksek olduğu görülmüştür. Her ne kadar bazı araştırma sonuçlarında erkeklerin kadınlardan daha depresif olduğuna (Bkz.Kımtır, 2014:234) veya erkek ve kadınlar arasında depresyon skorlarında farklılığın görülmediğine dair bulgular (Bkz.Osborn, Venturo-Conerly, Wasil, Schleider ve Weisz, 2019:7) elde edilmiş olsa da gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında yapılan araştırmaların büyük kısmından elde edilen bulguların bizim bulgularımızı destekler nitelikte olduğu görülmektedir (Ramachandran, Sarada Menon ve Arunagiri, 1982:269; Steptoe, Tsuda, Tanaka, ve Wardle, 2007: 100; Seponski, Lahar, Khann, Kao ve Schunert, 2019: 178 ; Ayten ve Sağır, 2014: 16; Maral, Aslan, İlhan, Yıldırım, Candansayar, ve Bumin, 2001: 251-259; Yılmaz, 2018: 568).

Dünyadaki ölümcül hastalıklar listesinde ilk üçüncü sıraya giren ve pek çok kronik rahatsızlıkta en belirleyici öge olan depresyon rahatsızlığının görülme sıklığında son zamanlarda ülkemizde bir artış söz konusudur. Çeşitli araştırmalarda, Türkiye’de depresyon hastalarının %65-70’ini kadınların, %30-35’ini ise erkeklerin oluşturduğu ileri sürülmektedir. Ülkemizde yapılan bir araştırmada ise depresyonun tüm kadınlarda erkeklerden 23 kat daha fazla prevalans hızına sahip olduğu ancak depresyon hastalarının sadece %20-30’unun hastaneye müracaat ettiği belirtilmektedir (Küeyl ve Güleç, 1989: 1-12).Başka bir ifadeyle cinsiyet bağlamında kadınlarda, gerek yaşam boyunca bu hastalığın görülme oranı ve gerekse bu hastalığa yakalanma riskinin ayrıca depresyondan kurtulmak için yardım isteme davranışının erkeklerden iki kat daha fazla olduğu görülmektedir (Çelikkol, 2001: 217; Elbi Mete, 2008:4).

Kadınların erkeklerden neden daha fazla depresif olduklarına dair de değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda depresyon oranında cinsiyetler arasındaki bu farkın toplum tarafından kadına ve erkeğe biçilmiş rollerden kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Dolayısıyla ataerkil toplum yapısının bir yandan erkek ırkçılığını beslerken bir yandan da kadınlardaki depresyonun artmasına yol açtığı, bu nedenle kadın çaresizliğine yönelik bir içerik taşıyan depresyonun dişil bir karaktere sahip olduğu, hatta depresyonun kadınlara biçilen kültürel elbisenin duygusal karşılığı olduğu

ileri sürülmektedir (Yaşar, 2007: 265-268). Tüm bu hususlar göz önünde bulundurularak Garnefski ve ark. (2004) tarafından depresyon açısından kadınlarla erkekler arasındaki farklılığın nedenlerini şu şekilde özetlenmiştir: Buna göre birinci görüş, kadınlarla erkekler arasındaki depresyon farklılığı, onlar arasındaki sosyo-ekonomik statü, eğitim düzeyi, depresif olduğunu kabul etme ve depresyondan kurtulmak için yardım talebinde bulunma konularındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. İkinci görüş, kadınların adet döngüsü değişimleri, gebelik, düşük yapma, doğum sonrası lohusalık, menopoz gibi hormonal etkenler yüzünden ve genetik olarak depresyona daha açık olmalarıdır. Üçüncü görüş, kadınların negatif hayat olaylarına daha fazla maruz kalmaları ve bu durumun onlarda depresyonu tetiklemesidir. Dördüncü görüş, kadınların kişilik olarak depresyona açık olan nörotik kişilik özelliklerine ve yükleme şekillerine daha yatkın olmalarıdır. Beşinci görüş ise, kadınların erkeklere göre stres ve sıkıntı durumlarında daha çok pasif ve duygu merkezli başa çıkma yöntemlerini kullanmalarından kaynaklı olarak depresyona daha fazla yakalanmalarıdır (Garnefski Nadia, Jan, Vivian ve Tessa, 2004: 267-276).

Araştırmada depresyon alt ölçeğinden edilen bulgularda olduğu gibi anksiyete alt ölçeğinden elde edilen bulgularda da kadınların erkeklerden daha kaygılı olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet depresyon ilişkisini ele alan çalışmaların bazılarında her ne kadar cinsiyetin anksiyete düzeylerini etkilemediği (Oladipo ve Ogunbamila, 2013:65; Kacar ve Sarıçam, 2015: 143; Çoban ve Karaman, 2013: s.83), az sayıda araştırma bulgusunda ise erkeklerin kadınlardan daha fazla kaygılı olduğu (Oh, Huh ve Lee, 1999: 64; Deb, Chatterjee ve Walsh, 2010: 21; Uysal ve Turan, 2019: 67-104) tespit edilmişse de araştırmaların büyük çoğunluğunda kadınların erkeklerden daha fazla kaygılı oldukları görülmektedir (Khan, Vijayshri ve Farooqi, 2014: 269-284; Seponski, Lahar, Khann, Kao ve Schunert, 2019: 178; Osborn, Venturo-Conerly, Wasil, Schleider ve Weisz, 2019: 7; Kleinknecht, Dinnel, Kleinknecht, Hiruma ve Harada, 1997: 166; Sharma ve Sud, 1990: 183; Aynacı, 2018: 39; Üldaş, 2005: 86). Cinsiyet değişkeni kaygıyı etkileyen önemli bir değişkendir. Araştırmalarda kadınların kaygı düzeylerinin genellikle erkeklerin kaygı düzeylerinden daha yüksek olduğu görülmekte, depresyondaki benzer nedenlere bağlı olarak kadınların erkeklerden iki kat daha fazla anksiyete (kaygı) bozukluklarından şikayet ettikleri ifade edilmektedir (Chakrabarti, Berlanga ve Njenga, 2012:28).

Araştırma sonucunda depresyon ve anksiyete alt ölçeklerinde olduğu gibi stres alt ölçeğinde de kadınların stres skorlarının erkeklerden anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kadın ve erkeklerde strese neden olan faktörler farklılık gösterdiği için cinsiyet değişkenine göre stres düzeylerinde de farklılık olabileceği ileri sürülmektedir (Şahin, 2018:30). Esasen cinsiyet ile stres ilişkisini konu edinen araştırmaların çoğunluğunda genellikle bizim araştırma bulgularımızı destekle nitelikte

bulgular elde edildiği görülmektedir (Akkaya, Babacan Gümüş ve Akkuş, 2018: 205; Çalışkan, Aydoğan, Işıklı, Metintaş, Yenilmez ve Yenilmez, 2018: 45; Hırlak, Taşlıyan, Sezer ve 2018: 167; Tokur, 2011: 102; Reyhan ve Karaca, 2016: 29-31; Şahin, 2018: 32). Bununla birlikte bazı araştırma sonuçlarında cinsiyet faktörünün stres skorlarına anlamlı bir etkisi olmadığı gözlenirken (Işıkhani, 1999: 51; Öztürk ve Türk, 2020: 194) daha az sayıda araştırma sonuçlarında ise tam tersi yönde yani erkeklerin stres düzeylerinin kadınlardan daha yüksek olduğu gözlenmektedir (Bkz. Şahin, 2006: 159). Dolayısıyla Yapılan araştırmalarda depresyonda ve anksiyete de olduğu gibi kadınların stres yaşamaya erkeklerden iki ya da üç kat daha fazla eğilimli oldukları ifade edilmiştir (Brazelton, Greene ve Gynther, 1996: 329). Kadınların erkeklerden daha fazla stres yaşamalarının nedenlerine ilişkin olarak da biyolojik, hormonal, psikolojik faktörler ve toplumsal cinsiyet rollerinin kadınların erkeklerden daha fazla stres yaşamalarında etkili olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca kadınlar hayal kırıklığı, baskı ve bireysel zorlanma vb. nedenlerle erkeklere göre daha fazla stres yaşayabilecekleri ileri sürülmektedir (Misra ve McKean, 2000: 41).

Araştırmada 18-25 yaş arası gençlerin depresyon düzeylerinin 26-35 yaş, 36-45 yaş, 46-55 yaş 56-65 yaş ve 66-75 yaş arası kişilerden yani kendilerinden yaşça daha büyük olan diğer bütün yaş gruplarından anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yaş ile depresyon ilişkisini konu edinen araştırmaların büyük bir kısmında yaş değişkeninin depresyon üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı görülmektedir (Ramachandran, Sarada Menon ve Arunagiri, 1982: 269; Ayten ve Sağır, 2014: 14; Poçan, Erden Akı, Parlakgümüş, Gereklioğlu ve Dolgun, 2014: 182; Kımtar, 2014: 234; Yılmaz, 2018: 572). Bununla birlikte yapılan araştırmaların bazılarında yaş ile depresyon arasında pozitif yönde ilişki olduğu, yaş düzeyindeki artışa paralel olarak kişilerin depresyon düzeylerinin de arttığı yönünde bulgular mevcut olup (Bkz. Osborn, Venturo-Conerly, Wasil, Schleider, Weisz, 2019: 1-12), majör depresyonun hayat boyu yaygınlığının yaşla birlikte artmaya devam ettiği ve ergenliğin sonuna doğru %28' lere kadar vardığı epidemiyolojik çalışmalarda ortaya koyulmuştur (Taşgın ve Çetin Çuhadroğlu, 2006: 87). Benzer şekilde 1955-2005 yılları arasında gerçekleştirilen araştırmaların gözden geçirilmesi suretiyle gerçekleştirilen bir meta-analiz çalışmasında da, yaşlı olmanın depresyonda önemli bir risk faktörü olduğu tespit edilmiştir (Barua, Ghosh, Kar, Basilio, 2010: 89). Diğer taraftan daha az sayıda araştırma sonucunda ise bizim araştırma bulgularımızı destekler nitelikte yani daha küçük yaştakilerin daha depresif oldukları yönünde bulgular mevcuttur (Steptoe, Tsuda, Tanaka ve Wardle, 2007: 102).

Araştırmada, depresyon alt ölçeğindeki bulgulara benzer şekilde 18-25 yaş arası gençlerin kendilerinden yaşça büyük olan bütün diğer yaş gruplarındaki kişilerden daha yüksek anksiyete (kaygı) düzeyine sahip ol-

dukları görülmüştür. Kaygıyla ilgili yapılan çalışmalar, insanların kaygı düzeylerinin pek çok değişkenden etkilendiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kaygıyı etkileyen en önemli faktörler arasında yaş değişkeninin olduğu söylenebilir. Bu bağlamda yaş değişkeni anksiyete (kaygı) arasındaki ilişkiyi konu edinen araştırmaların bazılarında yaş ile kaygı arasında pozitif yönde ve anlamlı bir korelasyon olduğu yani daha yaşlı olan kişilerin yaşça daha küçük olanlardan daha yüksek kaygı düzeyine sahip olduğu görülmektedir (Van Hout, Beekman, De Beurs, Comijs, Van Marwijk, De Haan, Van Tilburg, Deeg, 2004: 400; Osborn, Venturo-Conerly, Wasil, Schleider ve Weisz, 2019: 7; Khan, Vijayshri ve Farooqi, 2014: 269-284). Bazı araştırmalarda ise yaş değişkeni ile anksiyete arasında anlamlılık düzeyinde olmayan (nötr) ilişki tespit edilmiş, dolayısıyla yaşça büyük ya da küçük olmanın kişilerin anksiyete (kaygı) düzeylerinde anlamlı bir etki meydana getirmediği ileri sürülmüştür (Oladipo ve Ogungbamila, 2013: 65; Kaplan, Bahar ve Sertbaş Gülümser, 2007: 120; Üldaş, 2005: 86). Diğer taraftan daha az sayıdaki araştırma sonucunda ise bizim araştırma bulgumuzu destekler nitelikte bulgular elde edilmiştir. Örneğin bu bağlamda Çoban ve Karaman'ın üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada; 20 yaş ve altında bulunan erkek üniversite öğrencilerinin somatik ve sübjektif kaygı belirti düzeyleri, diğer yaş gruplarına göre daha yüksek bulunmuştur. (Çoban ve Karaman, 2013:86). Her ne kadar insan hayatında kaygının en yoğun şekilde yaşandığı yılların doğumdan sonraki ilk iki yıl ve ergenlik dönemi olduğu ifade edilmiş olmakla birlikte (Alisinanoğlu ve Ulutaş, 2003: 65-71) araştırmada gerek depresyon gerek kaygı ile yaş değişkeni arasında böyle bir sonucun ortaya çıkmış olmasında pandemi koşullarının da etkisi olduğu söylenebilir. Zira henüz hayatın başlarında olan ve çok fazla olumsuz yaşam olayı ile karşılaşmamış olan dolayısıyla zorluk ve sıkıntılar karşısında yeteri kadar deneyim kazanmamış olan çocuk ve gençlerin ruhsal açıdan daha fazla kırılabilirlik göstererek pandemi koşullarından daha fazla olumsuz yönde etkilendiği şeklinde yorumlanabilir.

Araştırmada 18-25 yaş arası gençlerin stres düzeylerinin 36-45 yaş arası, 46-55 yaş arası ve 56-65 yaş arası kişilerden anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüştür. Yine 26-35 yaş arası genç yetişkinlerin stres düzeylerinin 56-65 yaş arası kişilerden istatistiksel olarak anlamlılık seviyesinde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yaş ile stres arasındaki ilişkiyi ele alan araştırmalardan elde edilen bulgulara göz atıldığında, araştırmaların büyük çoğunluğunda bu iki değişken arasında istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir ilişkinin olmadığı görülmektedir (Güneysucu, 2010: 72; Kılıç ve Özafşaroğlu Sakallı, 2013: 224); Öztürk ve Türk, 2020: 194; Işıkhani, 1999: 51; Tokur, 2011: 100; Şahin, 2006: 157; Eraslan, 2015: 71). Bununla birlikte bazı araştırmalarda ise yaş düzeyinin artmasına paralel olarak kişilerin stresle baş etme tarzlarında bir değişim olduğu, başka bir

deyişle stresle duygu odaklı ya da olumsuz baş etme yöntemlerini kullanmanın azaldığı, sorun odaklı baş etme tarzına yönelimin arttığı görülmüştür (İl, Duyan, Tuncay, 2010: 27). Diğer taraftan az sayıda araştırma bulgusunda ise bizim araştırma sonuçlarımızı destekler nitelikte bulgulara rastlanmaktadır. Başka bir deyişle yaşça daha küçük olan bireylerin, daha büyük yaş gruplarındaki kişilere göre daha fazla stres yaşadıkları görülmektedir (Bkz. (Hırlak, Taşlıyan, Sezer, 2018: 173). Stres ile yaş arasındaki ilişki konusunda böyle bir sonucun elde edilmiş olmasını, depresyon ve anksiyete ile yaş değişkeni arasındaki ilişkiye dair elde edilen sonuçların nedenleri ile açıklamak mümkün olabilir.

Araştırmada örneklemin gelir durumlarına göre en yüksek depresyon puan ortalamasının ($X=.77$, $Ss=.70$), gelir durumu düşük olanlara, en düşük depresyon puan ortalamasının ise ($X=.59$, $Ss=.56$), orta gelir düzeyindeki kişilere ait olduğu ancak bu farkların istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığı tespit edilmiştir. Konu ile ilgili yapılan bazı araştırmalarda bizim araştırma bulgularımızda olduğu gibi gelir düzeyi ile depresyon arasında anlamlılık düzeyinde olmayan (nötr) ilişkiler olduğu, sosyo-ekonomik faktörün kişilerin depresyon düzeylerinde etkili olmadığı görülmektedir (Yılmaz, 2018: 572; Poçan, Erden Akı, Parlakgümüş, Gereklioğlu ve Dolgun, 2014: 182; Eneç Can, Aydemir, Set, Aktürk, Dağdeviren, 2005: 17). Daha az sayıda bazı araştırma sonucunda ise depresyonla gelir arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Diğer bir ifadeyle yüksek gelir düzeyine sahip olanların daha depresif oldukları görülmüştür (Lin, Chen ve McDowell, 1995: 147-57; Steptoe, , Tsuda, Tanaka, ve Wardle, 2007: 101). Bununla birlikte yapılan araştırmaların büyük bir kısmında da, depresyon ile gelir değişkeni arasında negatif yönde anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Başka bir deyişle düşük gelir düzeyine sahip olanlarda depresyon düzeyinin yüksek olduğu gözlenmektedir (Ramachandran, Sarada Menon, Arunagiri, 1982: 269; (Kımtır, 2014:235; İnandi, Elçi, Öztürk, Eğri, Polat ve Şahin, 2002: 1202). Bu bağlamda düşük sosyo-ekonomik düzeyin hayat boyu depresyon riskini arttırdığı ileri sürülmektedir (Taşgın ve Çetin Çuhadroğlu, 2006: 90). Nitekim Barua ve ark. Asya, Avrupa, Avusturalya, Güney ve Kuzey Amerika'da 1955-2005 yılları arasında depresyonla ilgili yapılan araştırmaların gözden geçirilmesi suretiyle gerçekleştirdikleri bir meta-analiz çalışmasında, düşük sosyo-ekonomik düzeyin depresyonda önemli bir risk faktörü olduğu ortaya çıkmıştır (Barua, Ghosh, Kar ve Basilio, 2010: 89). Esasen araştırma sonucunda her ne kadar istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşmasa da en yüksek depresyon puan ortalamasının düşük gelir grubunda olan kişilere ait olduğu şeklindeki bir bulgunun elde edilmiş olması bu görüşü kısmen de olsa destekler niteliktedir.

Araştırmada gelir ile anksiyete arasındaki ilişki bağlamında elde edilen bulguların da depresyon ile gelir arasındaki ilişkiye dair elde edilen

bulgularla bir hayli benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bu bağlamda araştırmada, gelir değişkenine göre en yüksek anksiyete puan ortalamasının düşük gelir grubundaki kişilere ait olduğu, en düşük anksiyete puanının ise orta gelir düzeyindeki bireylere ait olduğu, fakat bu farklılıkların istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı tespit edilmiştir. Konu ile ilgili olarak yapılan araştırmalarda her ne kadar az sayıda araştırma sonucunun bizim bulgularımızı destekler nitelikte olduğu görülse de (Bkz. (Aynacı, 2018: 42) depresyon ile gelir ilişkisinde olduğu gibi araştırmaların büyük bir kısmında düşük gelir düzeyine sahip olma ile yüksek anksiyete (kaygı) düzeyinin ilişkili olduğu dolayısıyla her iki değişken arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu gözlenmektedir (Deb, Chatterjee ve Walsh, 2010: 22; Van Hout, Beekman, De Beurs, Comijs, Van Marwijk, De Haan, Van Tilburg, Deeg, 2004: 400; Çakır ve Can, 2012: 40; Kaplan, Bahar, Sertbaş, 2007: 118). Bu bağlamda her ne kadar anlamlılık düzeyine ulaşmasa da, bizim araştırma bulgularımızda da en yüksek anksiyete puan ortalamasının düşük gelir grubundaki kişilere ait olduğunun görülmesi, araştırmaların büyük bir kısmından elde edilen bu bulguyu kısmen de olsa destekler nitelikte olduğu söylenebilir. Fakirlik yani gelir düzeyinin çok düşük olması anksiyete de başlıca risk faktörleri arasında sayılmaktadır (Chakrabarti, Berlanga, Njenga, 2012: 28). Zira gelir düzeyi düşük olan kişilerin yaşamış oldukları maddi sıkıntılar, aile üyelerinin geçimini sağlayamama ve üzerlerine düşen sorumluluklarını yerine getirememelerine bağlı olarak bireylerin kendilerini yetersiz hissetmelerine ve kaygı duygusunun artmasına yol açabilmektedir Pandemi koşulları düşünüldüğünde bu husus daha da belirgin hale gelmektedir. Ancak pandemi sürecinde dünyanın pek çok ülkesinde iş kaybı ve düşük ücret karşılığı çalışma koşullarına bağlı olarak ortaya çıkan gelir yetersizliklerinin olumsuz etkileri gerek hükümetler tarafından alınan önlemler ve gerekse sivil toplum örgütlerinin ve belediyelerin sosyal yardımlaşma ve dayanışma fonlarıyla olabildiğince asgari düzeye indirgenmeye çalışılmıştır.

Araştırmada örneklemin gelir durumlarına göre stres düzeylerine baktığımızda da, en yüksek stres seviyesine düşük gelir düzeyindekilerin sahip olduğu, en düşük stres düzeyine ise orta gelir düzeyindekilerin sahip olduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte yapılan varyans analizi ve Tukey testi sonucunda gelir düzeyleri ile stres puan ortalamaları arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşmadığı görülmüştür ($p > .05$). Gelir düzeyi ile stres arasındaki ilişkiyi konu edinen araştırmaların sonucunda elde edilen bulguların bizim araştırma bulgularımızı destekler nitelikte olduğu, dolayısıyla bazı araştırmalarda gelir ile stres arasında anlamlılık düzeyinde bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir (Uddin, 2011: 352; Kılıç ve Özafşaroğlu Sakallı, 2013: 226; Güneysucu, 2010: 78; Demir, 2019: 43). Bununla birlikte bazı araştırmalarda stres ile gelir arasında pozitif yönde (Şahin, 2006: 158), bazı araştırmalarda ise stres

ile gelir arasında negatif yönde ve anlamlılık düzeyinde ilişkiler olduğu görülmüştür (Tokur, 2011: 108). Esasen gelir düzeyi ve maddî sıkıntılarının, önemli birer stres kaynağı olduğu herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Özellikle pandemi döneminde tüm dünya ülkelerinde hükümetlerin tüm destek çabalarına rağmen ekonomilerin olumsuz yönde etkilenmesine bağlı olarak pek çok işyerinin kapanma noktasına gelmiş olması, işsizlik oranının artması, mevsimlik veya sözleşmeli işçilerin aldıkları maaşların yetersizliği ve üstelik her an işten çıkarılma korkusu, başlı başına bir stres kaynağı teşkil etmektedir. Araştırma bulgularımızda anlamlılık derecesinde olmasa da en yüksek stres seviyesinin düşük gelir düzeyindekilere ait olduğunun görülmesi de kısmen bu hususu destekler niteliktedir.

Araştırmada eğitim durumu değişkenine göre katılımcıların depresyon düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde fark olduğu görülmüştür. Söz konusu farkın ise orta okul mezunu olan kişilerle yüksek okul/ üniversite mezunu olan kişiler arasında ve eğitim düzeyi düşük olanlar lehine olduğu tespit edilmiştir ($p < .05$). Araştırmadan elde edilen bu bulgunun eğitim durumu ile depresyon arasında negatif yönde bir ilişkinin olduğunu ortaya koyan çok sayıda araştırma bulgusuyla paralellik arz ettiği söylenebilir. Zira konu ile ilgili olarak yapılan araştırmaların büyük çoğunluğunda düşük eğitim seviyesinin yüksek depresyon düzeyi ile ilişkili olduğu görülmektedir (Ramachandran, Sarada Menon ve Arunagiri, 1982: 271; Steptoe, Tsuda, Tanaka ve Wardle, 2007: 101; Seponski, Lahar, Khann, Kao ve Schunert, 2019: 178; Gözüyeşil, 2003; İnandi, Elçi, Öztürk, Eğri, Polat ve Şahin, 2002: 1202; Kımtır, 2014:237). Nitekim gerek 1955-2005 yılları arasında yapılan depresyonla ilgili 896 araştırmanın gözden geçirilmesi sonucunda (Barua, Ghosh, Kar, Basilio, 2010: 89) gerekse 23 ülkeden 17348 katılımcı üzerinde gerçekleştirilen bir başka araştırmada, düşük eğitim düzeyine sahip olmanın depresyonda önemli bir risk faktörü olduğu tespit edilmiştir (Steptoe, Tsuda, Tanaka ve Wardle, 2007: 102). Bununla birlikte bazı araştırmalarda depresyon ile eğitim durumu arasında istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir ilişki olmadığı görülmüştür (Yılmaz, 2018:572; Poçan, Erden Akı, Parlakgümüş, Gereklioğlu ve Dolgun, 2014: 182). Daha az sayıda diğer bazı araştırmalarda ise depresyon ile eğitim durumu arasında pozitif yönde ve anlamlılık düzeyinde ilişki olduğu tespit edilmiş, yüksek eğitim seviyesinin artan depresyon düzeyi ile ilişkili olduğu ifade edilmiştir (Lin, Chen ve McDowell, 1995: 147-157).

Araştırmada eğitim durumlarına göre kişilerin anksiyete (kaygı) düzeylerine bakıldığında, en yüksek anksiyete puan ortalamasının, ortaokul düzeyindeki kişilere ait olduğu, en düşük anksiyete puan ortalamasının ise yüksekokul / üniversite düzeyindeki kişilere ait olduğu tespit edilmiştir. Fakat katılımcıların eğitim seviyelerine göre anksiyete düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşmadığı görülmüştür ($p > .05$). Konu ile ilgili yapılan araştırmalarda, eğitim durumu

ile anksiyete (kaygı) arasında anlamlılık düzeyinde bir ilişki olmadığı yani bizim araştırma bulgularımızı destekler nitelikte bir hayli araştırma sonuçlarının olduğu görülmektedir (Çakır ve Can, 2012: 39; Kaplan, Bahar ve Sertbaş, 2007: 120; Yusuf, 2016; 1340; Aynacı, 2018: 40). Bununla birlikte yapılan bazı araştırmalarda ise eğitim durumu ile anksiyete (kaygı) arasında negatif yönde bir ilişki olduğu, kişilerin eğitim seviyeleri arttıkça anksiyete düzeylerinin düştüğü, hiç eğitim almamış olan kişilerin ise en yüksek anksiyete düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir (Seponski, Lahar, Khann, Kao, ve Schunert, 2019: 178; Oh, Huh ve Lee, 1999: 64). Eğitilmiş olmak kişilerin yaşam kalitesini arttırdığı ve kişilere, hayata farklı pencerelerden bakabilmeyi öğrettiği için, yüksek eğitim düzeyinin, kaygı üzerinde olumlu yönde bir etkisinin olabileceği ileri sürülmektedir (Yoğurtçu, 2009:). Esasen araştırmada her ne kadar anlamlılık düzeyine ulaşmasa da en yüksek anksiyete puan ortalamasının ortaokul düzeyindeki kişilere ait olduğunun görülmesi, bu türden araştırma sonuçlarını da kısmen destekler nitelikte olduğu söylenebilir.

Araştırmada eğitim durumu bağlamında Stres Alt Ölçeğinden alınan puanlara bakıldığında, en yüksek stres puanına ortaokul düzeyindekilerin sahip olduğu, en düşük stres puanının ise yüksek okul / üniversite mezunu olan kişilere ait olduğu görülmüştür. Gerçekleştirilen Tukey testi sonucunda, ortaokul seviyesindeki kişilerin stres düzeylerinin yüksek okul / üniversite düzeyindeki kişilerden anlamlılık düzeyinde daha yüksek olduğu bulunmuştur. Stres ile eğitim durumu arasındaki ilişkiyi ele alan araştırmalarda, çok sayıda araştırma bulgusu eğitim durumunun stres üzerine herhangi bir etkisi olmadığı yönünde sonuçlar ortaya koymaktadır (Yusuf, 2016, 1340; Güneysucu, 2010: 73; Işıkhan, 1999: 51; Tokur, 2011: 110; Reyhan ve Karaca, 2016:31). Kişilerin stres düzeylerinde kişilik tipleri de dahil daha pek çok faktörün etkili olduğu hususu göz önünde bulundurulduğunda bu şekildeki araştırma sonucu doğal karşılanmalıdır. Bununla birlikte eğitim süresinden ziyade alınan eğitim türünün de kişilerin stres düzeylerinde etkili olduğunu ortaya koyan araştırma sonuçları da mevcuttur. Örneğin; Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi'nin çeşitli fakülte ve yüksek okullarında öğrenim gören öğrenciler üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, diğer fakülte öğrencilerinin Algılanan Stres Ölçeği'nin Yetersiz Özyeterlik Algısı Alt Ölçeğindeki düzeylerinin Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu'nda eğitim gören öğrencilerden istatistiksel olarak anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Sonuç itibarıyla söz konusu araştırma bulgusundan hareketle spor ve fiziksel etkinliklerin psikolojik açıdan sağladığı yararlarından birisinin de stresin önlenmesi olduğu vurgulanmış, spora katılımın stresi önlemede önemli bir rol oynadığına dikkat çekilmiştir (Şahin, 2018:31-33). Diğer taraftan az sayıda araştırma bulgusunda da bizim araştırma bulgularımızı destekler nitelikte eğitim süresinin strese olumlu yönde katkısı olduğu sonucuna varılmıştır. Örneğin; bu

bağlamda Uşak'ta bir kamu sektöründe çalışan kişiler üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, iş stresinin dördüncü faktörü olan karar verme alt boyutu ile eğitim düzeyi arasında önlisans/lisans ve yüksek lisans düzeyinde eğitim seviyesine sahip olanlar lehine anlamlı bir farklılığın olduğu görülmüştür (Kılıç, ve Özafşaroğlu Sakallı, 2013: 225).

Araştırmada katılımcıların medeni durumlarına göre depresyon puan ortalamaları arasındaki farklılıklara bakıldığında; bekar olan kişilerin evli, dul ve boşanmış olanlardan anlamlı derecede daha yüksek düzeyde depresif oldukları tespit edilmiştir ($p<.05$). Medeni durum ile depresyon ilişkisini konu edinen araştırmalarda farklı türden bulgular elde edildiği görülmektedir. Bu bağlamda nispeten daha az sayıda araştırma bulgusunda, medeni durumun depresyon üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı görülürken (Yılmaz, 2018: 572; Kımtır, 2014:237; Eneç Can, Aydemir, Set, Aktürk ve Dağdeviren, 2005: 17) bazı araştırmalarda dul olanların evli, boşanmış ya da ayrı yaşayanlara göre depresyon düzeylerinin anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Ramachandran, Sarada Menon, Arunagiri, 1982: 269). Benzer şekilde depresyonla ilgili 1955-2005 yılları arasında yapılan araştırmaların gözden geçirilmesi suretiyle gerçekleştirilen bir meta-analiz çalışmasında da, eşini kaybetmiş olmanın ve yalnız yaşıyor olmanın depresyonda önemli bir risk faktörü olduğu tespit edilmiştir (Barua, Ghosh, Kar ve Basilio, 2010: 89). Bazı araştırmalarda ise, boşanmış, ayrı yaşayan veya yalnız yaşayanlarda depresyona yakalanma oranının, bekar ve evlilere oranla daha fazla olduğu ifade edilmektedir (Gut, 1989: 190; Seponski, Lahar, Khann, Kao ve Schunert, 2019: 178; Yüksel, 1998: 116). Ülkemizde yapılan araştırmalarda erkekler için daha yüksek oranda olmakla birlikte evliliğin ruh sağlığı açısından her iki cinsiyet için de koruyucu bir işlev icra ettiği ileri sürülmektedir (Yüksel, 1998: 116). Zira iyi yürüyen bir evliliğin ve sağlıklı ilişkilerin depresyonu engellediği ve hatta yaşanan bir depresyonu azalttığı ifade edilmektedir (Yaşar, 2007: 270). Dolayısıyla sırf evli olmaktan ziyade sağlıklı iletişimin ve uyumun söz konusu olduğu ailelerde evlilik, çiftleri depresyondan koruyucu bir işlev görmektedir. Sağlıklı iletişimin olmadığı evlilikler ise, depresyon rahatsızlığına zemin hazırlamaktadır. Çünkü sağlıklı bir iletişim hatta tartışma ortamının oluşturulması, gerek mevcut sorunların dile getirilmesini gerekse biriken olumsuz duyguların deşarjını mümkün kılmak suretiyle bir terapi etkisi meydana getirmektedir (Yaşar, 2007: 274).

Araştırmada anksiyete (kaygı) ve medeni durum ilişkisine dair elde edilen bulguların depresyon ile medeni durum ilişkisine dair bulgularla benzerlik gösterdiği gözlenmektedir. Dolayısıyla en yüksek anksiyete puanının ortalamasının bekar olanlara ait olduğu, en düşük anksiyete puan ortalamasının ise dul olanlara ait olduğu ve bekar olanların anksiyete (kaygı) düzeylerinin evli olanlardan anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). Konu ile ilgili literatüre bakıldığında bizim araştırma

bulgularımızı destekler nitelikte yani bekarların evlilerden daha fazla kaygılı olduğuna dair araştırma bulgularının olduğu görülmektedir (Van Hout, Beekman, De Beurs, Comijs, Van Marwijk, De Haan, Van Tilburg, Deeg ve Dorly, 2004: 400; Akin, Baloğlu ve Karlı, 2014: 168; Kartopu, 2012: 159). Bununla birlikte anksiyete (kaygı) ve medeni durum ilişkisine dair araştırmalarda da çeşitli türden bulgular elde edildiği görülmektedir. Zira yapılan bazı araştırmalarda anksiyete (kaygı) ile medeni durum arasında anlamlılık derecesinde bir ilişki / fark görülmezken (Görün, Efek, Öntürk ve Bingöl, 2020: 2529; Uslu, 2018: 110; Kartopu, 2012: 159; Kaya, Varol, 2004: 46), bazı araştırmalarda boşanmış ve dul olan kişilerin bekar ve evli olanlara kıyasla daha yüksek kaygı düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir (Seponski, Lahar, Khann, Kao ve and Schunert, 2019: 178). Diğer bazı araştırmalarda ise bizim araştırma bulgularımızın tam tersi yönünde yani evlilerin bekarlardan daha yüksek kaygı düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir (Güçlü, Tulunayateş, İhtiyaroğlu, 2015: 183; Sakaoğlu, Orbatu, Emiroğlu, Çakır, 2020: 4). Özellikle Covid-19 salgını esnasında Haziran ayında Birleşik Krallık'ta yapılan bir araştırma sonucunda salgın öncesinde evli çiftlerde kaygı bozukluğu yaşayanların oranının bekarlardan daha düşük düzeyde olduğu halde salgınla birlikte evli çiftlerde kaygı bozukluğu yaşayanların oranının bekarlardan daha yüksek olduğu belirtilmektedir (<https://www.indytrk.com/node/197031/ya%C5%9Fam/koronavir%C3%BCs>, erişim tarihi:15.09. 2020).

Araştırmada depresyon ve anksiyete (kaygı) ile medeni durum arasındaki fark / ilişkiye dair bulgularda olduğu gibi medeni durum bakımından bekar olanların evli olanlardan anlamlılık derecesinde daha yüksek stres puanına ($X=.85$, $Ss=.53$) sahip olduğu tespit edilmiştir. Konu ile ilgili yapılan araştırmalarda bizim araştırma bulgularımızı doğrular nitelikte yani bekarların evlilerden daha fazla stresli olduklarına dair bulguların olduğu görülmektedir (Tokur, 2011: 104; Şahin, 2006: 159). Bununla birlikte insan hayatında birçok değişikliği beraberinde getiren önemli stres kaynaklarından birisi de eşlerden birisinin kaybı sonucu dul kalma veya eşlerin ayrılması sonucu gerçekleşen boşanmadır. Stres meydana getiren yaşam olayları içerisinde yer alan boşanma, eşin ölümünden sonra ikinci sırada yer almaktadır. Gerek dul kalma gerekse boşanma sonucunda yaşam düzeyinin bozulması, geleceğe dair belirsizlik, acı, umutsuzluk, yalnızlık, stres, kaygı gibi duygular hatta depresyon meydana gelebilmektedir (Cottrell, 1992: 97). Bu bağlamda 865 dul insan üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, katılımcıların %10.3'ünün yüksek düzeyde ve %59.9'unun ise orta düzeyde stres yaşadıkları görülmüştür (Olayinka Oniye, (trhsz): 8-99). Diğer taraftan konu ile ilgili yapılan araştırmaların pek çoğunda ise stres ile medeni durum arasında önemli bir farkın / ilişkinin olmadığı görülmüştür (Özmutaf, 2006: 80; Şahin, 2006: 156; Öztürk, Türk, 2020: 194; Işıkhan, 1999: 51; Kılıç, Özafşaroğlu Sakallı, 2013: 223; Güneysucu, 2010: 75;

Akın, Baloğlu, Karlı, 2014: 168) stres üzerinde etkili olan daha pek çok önemli faktörün de bir arada düşünülmesi ve hesaba katılması gerektiğini akla getirmektedir.

Araştırmada katılımcıların meslek türlerine depresyon düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde fark görülmüş, öğrenci olanların memur ve emekli olanlardan, esnaf olanların da öğrenci, memur, ev hanımı, emekli ve diğer meslek gruplarından daha fazla depresif oldukları tespit edilmiştir. Meslek türü ya da meslek grubu ile depresyon arasında ilişki olduğu düşünülmüş ve araştırmalara konu olmuştur. Konu ile ilgili literatüre bakıldığında, genellikle işsiz, ev hanımı ve sosyal uğraşları olmayan kişilerin depresyon riski taşıdıkları ve depresyona yakalandıkları görülmüştür (Ramachandran, Sarada Menon, Arunagiri, 1982: 271; Barua, Ghosh, Kar, Basilio, 2010: 89; İnandi, Elçi, Öztürk, Eğri, Polat ve Şahin, 2002: 1202; Yılmaz, 2018:569). Bazı araştırmalarda ise meslek türünün depresyon düzeyi üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir fark meydana getirmediği tespit edilmiştir (Seponski, Lahar, Khann, Kao ve Schunert, 2019: 178; Poçan, Erden Akı, Parlakgümüş, Gereklioğlu, ve Dolgun, 2014: 182). Bununla birlikte depresyon ve meslekler arasındaki ilişki ABD’li bilim adamları tarafından yapılan bir araştırmaya konu olmuş ve yapılan araştırma sonucunda, bankacılık, muhasebe, satış, öğretmenlik, sosyal hizmetler, saha elemanları, ressamlar ve tesisatçılık olmak üzere toplam 10 meslek dalının depresyona daha açık olduğuna işaret edilmiştir (<https://www.kigem.com/en-depresif-meslekler.html>, erişim tarihi: 15.09.2020). Yine ABD’de de yapılan bir hükümet çalışmasında, ABD’li çalışanlar arasında en yüksek depresyon oranının (%11), yaşlılara ve bebeklere bakan bakım uzmanlarında, ikinci sırada yiyecek ve içecek satanlarda görüldüğü, üçüncü sırada en depresif olanların sağlık hizmetleri çalışanları ve sosyal hizmet uzmanlarında olduğu, en düşük depresyon düzeyinin ise % 4.3’le mühendisler, mimarlar ve müfettişlerde görüldüğü tespit edilmiştir (<https://www.hurriyet.com.tr/mahmure/en-depresif-meslek>, erişim tarihi: 15.09.2020). Diğer taraftan bizim araştırma bulgularımızı kısmen de olsa destekler nitelikte olan bazı araştırma bulgularının da var olduğu görülmektedir. Örneğin; ülkemizde Öztürk ve ark. majör depresif bozukluk tanısı ile başvuran 120 hasta üzerinde yaptıkları bir araştırmada, başvuranların meslek gruplarına bakıldığında ev hanımlarının %36,7 (n=44) oranı ile ilk sırada yer aldıkları, %17,5 (n=21) oranı ile bunları öğrencilerin ve daha sonra %14,2 (n=17) oranı ile işçilerin takip ettiği görülmüştür (Öztürk, Şahiner, Şahiner, Çayköylü, 2018: 119). Araştırmada meslek grupları içerisinde en depresif olanların öğrenciler ve iş yeri sahipleri olduğu şeklinde bir bulgunun ortaya çıkmış olması, pandemi koşullarının etkisi ile açıklanabilir. Esasen pandemi koşullarından bütün insanlar ve meslek türleri az ya da çok olumsuz yönde etkilenmiş olsalar da özellikle değişen yaşam koşulları ve uzaktan eğitim alma durumları söz konusu olan ve çoğu zaman internet

bağlantısı, bilgisayar, tablet ve akıllı telefon gibi teknolojik araç-gereç ve imkanlar bazında sınırlılıklar yaşayan öğrencilerin bu süreçten daha fazla etkilenmiş ve depresif eğilimler sergilemiş olabileceği söylenebilir. Ayrıca yaş grupları bağlamında 18-25 yaş grubunun (genelde öğrencilerin içerisinde bulunduğu yaş grubu) daha fazla depresif olmasının da bu hususta etkili olduğu söylenebilir. Yine memurlar ve işçiler pandemi sürecinde kısmi zamanlı çalışma ve evden çalışma ile bir şekilde çalışma hayatlarına devam edebilmiş olsalar da işyeri sahiplerinin belirli sürelerle karantina/izolasyon sürecinde işyerlerini kapatmak durumunda kalmış olmaları ve buna bağlı ekonomik sıkıntılar yaşamış olmaları onların daha fazla depresif olmalarında etkili olmuş olabilir.

Araştırmada katılımcıların meslek durumlarına göre depresyon düzeylerindeki farklılıklara benzer şekilde anksiyete (kaygı) düzeylerinde de bir takım anlamlı farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu bağlamda, öğrencilerin anksiyete (kaygı) düzeylerinin memur olanlardan; esnaf olanların da öğrenci, memur, ev hanımı, emekli ve diğer meslek grubundaki kişilerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Meslek türü ya da meslek gurubu ile kaygı arasındaki ilişkiyi konu edinen araştırmalarda da birbirinden farklı sonuçlar elde edildiği görülmektedir. Konu ile ilgili yapılan bazı araştırmalarda bizim araştırma bulgularımızı kısmen destekler nitelikte araştırma bulgularının olduğu görülmektedir. Bu bağlamda yapılan bazı araştırmalarda üniversite öğrencilerinin iş bulup bulamama ve işsiz kalma durumlarına bağlı olarak yüksek kaygı düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir (Dursun ve Ayaç, 2009: 79; Şahin Kutlu, Çetinbakış, Kutlu, 2019: 517). Bazı araştırmalarda da meslek türünün kaygı düzeyine istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde bir etkisi olmadığı görülmüştür (Seponski, Lahar, Khann, Kao ve Schunert, 2019: 178; Yusuf, 2016: 1340). Diğer bazı araştırmalarda ise çalışan annelerin ve çalışan kadınların kendilerinin ve çocuklarının kaygı düzeylerinin çalışmayanlara kıyasla daha yüksek olduğu görülmüştür (Deb, Chatterjee ve Walsh, 2010: 22; Kaplan, Bahar, Sertbaş 2007: 120). Esasen araştırmada öğrenci ve esnaf olanların diğer meslek gruplarına göre kaygı düzeylerinin daha yüksek çıkmış olması, depresyon düzeylerinin yüksek oluşuna etki ettiği düşünülen benzer nedenlerle açıklanabilir. Zira pandemi koşullarında uzaktan eğitim ile derslere katılan, derslere katılım konusunda bazı sıkıntı ve sınırlılıklar yaşayan ve yüz yüze eğitiminin pek çok imkanlarından mahrum olan öğrenciler her zamankinden daha fazla sınıf geçme ve gelecekte iş bulma kaygısı yaşayabilirler. İşyeri sahipleri de işleri, ekonomik hayatları ve amaçları ile ilgili belirsizliklere bağlı olarak daha fazla kaygı yaşayabilirler.

Araştırmada öğrencilerin stres düzeylerinin memur ve emekli olanlardan, esnaf olanların stres düzeylerinin de öğrenci, memur, ev hanımı, emekli ve diğer meslek grubundakilerden anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüştür. Stres tüm meslek gruplarında ve iş hayatında en

yaygın olarak görülen rahatsızlıklardan birisidir. Zira her geçen gün iş ve yaşam arasındaki dengenin giderek bozulması, diğer taraftan artan işsizlik nedeniyle işini kaybetme korkusu vb. faktörlerin stresi ve strese bağlı hastalıkları arttırıcı yönde etkide bulunduğu Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) tarafından da ifade edilmiştir. Bu nedenle ILO tarafından 2010 yılında stres ve strese bağlı mental ve davranışsal hastalıklar (post-travmatik stres hastalığı, anksiyete-depresyon, nöroz, psiko neroz, insomniya, uyku hastalığı, alkol bağımlılığı), “meslek hastalıkları listelerine” dahil edilmiştir (<https://m.bianet.org/biamag/saglik/175483-is-yerlerinde-stres-ve-yol-actigi-meslek-hastaliklari>, erişim tarihi:15.09.2020). Zira ülkemizde de çalışanların 2014 yılı itibariyle %20’sinin stres, depresyon ve anksiyeteye maruz kaldığı Türkiye İstatistik Kurumu verileriyle tes-cillenmiştir (<https://www.tuik.gov.tr/>, erişim tarihi:15.09.2020). Nitekim çalışanlar üzerinde yapılan bir araştırmada, stresin %15,3 oranında meslek hastalığına yol açan etmenlerden birisi olduğu ifade edilmiştir (Kocabaş, Aydın, Canbey Özgüler, İlhan, Demirkaya, Ak, Özbaş, 2018: 44). Bununla birlikte literatürde stresin hangi meslek gruplarında daha fazla görüldüğüne dair birbirinden farklı araştırma sonuçları olduğu görülmektedir. Bu bağlamda araştırmaların bazılarında kişilerin mesleklerine göre stres düzeyleri arasında ufak tefek bir takım farklılıklar olsa da bunların istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmektedir (Uddin, 2011: 352; Yusuf, 2016: 1340; Güneysucu, 2010: 85-86). Bazı araştırma sonuçlarında ise kısmen bizim araştırma bulgularımızla paralellik arz eden araştırma sonuçlarının olduğu görülmektedir. Örneğin; 16 ile 60 yaş ve üstü 1000 kişi üzerinde yapılan bir araştırmada, mesleği hemşire, polis, ev hanımı ve öğrenci olanların stres düzeylerinin diğer meslek gruplarına göre daha yüksek olduğu tespit edilmiş ve bu husus söz konusu meslek gruplarının çalışma koşulları ve sorumluluklarının daha fazla oluşu ile açıklanmıştır (Tokur, 2011: 111).Yine 178 katılımcı üzerinde yapılan bin başka araştırmada ülkemizde 32 akademisyen ve 146 üniversite öğrencisi üzerinde gerçekleştirdikleri bir araştırmada, öğrencilerin mesleki stres algılarının, akademisyenlerden anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu görülmüştür (Hırlak, Taşlıyan, Sezer, 2018: 167). Benzer şekilde Ankara kriz merkezine bir yıl boyunca başvuran kişilerin özellikleri üzerinde yapılan bir araştırmada, başvuruların çoğunluğunu ev hanımları, öğrenciler ve işsizler gibi ekonomik olarak aktif olmayan kişilerin oluşturduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle öğrenci olmanın getirdiği dönemsel stresler yanında, ev hanımı olma ve işsiz olmanın önemli bir risk faktörü olduğu belirtilmiştir (Devrimci Özgüven, Sayıl, (trhsz): 11).

Araştırmaya katılanların yaşadıkları yerleşim yerine göre en yüksek depresyon, anksiyete ve stres düzeylerinin köyde yaşayanlara, en düşük depresyon, anksiyete ve stres düzeyinin ise kasabada ve şehirlerde yaşayanlara ait olduğu görülmüştür. Bununla birlikte yaşanan yerleşim yeri

değişkenine göre örneklemin depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasındaki farkların istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmüştür ($p > .05$). Şehir hayatının karmaşıklığı, trafik yoğunluğu, gürültü, hava kirliliği, zamanın çabuk geçtiği algısına bağlı olarak acelecilik ve telaş duygusu, işle ilgili kaygılar, insanların genellikle doğadan ve topraktan uzak bir şekilde evde ve işte sürekli kapalı ortamlarda bulunması, komşuluk ilişkilerinin ve buna bağlı olarak sosyal desteğin yetersiz olması vb. faktörlere bağlı olarak şehir hayatının köy hayatından insanlar için daha fazla stres, depresyon ve kaygı meydana getirebileceği düşünülebilir. Nitekim araştırmacılar sanayileşme ile birlikte kırsal yaşamdan kent yaşamına geçişi, geçen yüz yılın “stres çağı” haline gelmesinin temel nedenleri arasında zikretmektedirler (Albrecht, 1979:10). Esasen yapılan bazı araştırmalar da bu hususu doğrular niteliktedir. Yani şehir ve büyük şehirlerde oturanların köylerde oturanlardan daha fazla kaygılı ve stresli oldukları görülmektedir (Van Hout, Beekman, De Beurs, Comijs, Van Marwijk, De Haan, Van Tilburg, Deeg, 2004: 400; Şahin, 2006: 158; Şahin, 2006: 158). Bununla birlikte araştırmamızın sonucunda tersi yönde ve anlamlılık düzeyinde olmayan bulgular elde edilmiştir. İlgili literatürde bizim araştırma bulgularımızı destekler nitelikte bulguların olduğu da görülmektedir. Bu bağlamda gerek yurtdışında gerek yurtiçinde yaşanan yerleşim yeri değişkeni ile depresyon düzeyleri arasında anlamlılık düzeyinde olmayan farklılıkların olduğunu gösteren araştırma sonuçları mevcuttur (Seponski, Lahar, Khann, Kao ve Schunert, 2019: 572). Benzer şekilde yerleşim yeri değişkenine göre katılımcıların kaygı düzeyleri arasındaki farklılıkların anlamlı olmadığını gösteren araştırma sonuçları da mevcuttur (Seponski, Lahar, Khann, Kao ve Schunert, 2019: 178). Yine yapılan bazı araştırmalarda kişilerin oturdukları yerleşim yerine göre stres düzeylerinde anlamlı farkların olmadığı görülmektedir (Hırlak, Taşlıyan, Sezer, 2018: 172; Tokur, 2011: 116).

Araştırmada oturulan evdeki kişi sayısına göre buldukları evde iki kişi olarak yaşayan ailelerin beş ve daha fazla kişi olarak yaşayan ailelerden anlamlılık düzeyinde daha az depresif oldukları tespit edilmiştir. Aile tipi veya ailedeki kişi sayısı ile depresyon ilişkisini ele alan araştırmalarda kısmen bizim araştırma bulgularımızı destekler nitelikte bulguların olduğu görülmektedir. Örneğin; 1955-2005 yılları arasında depresyonla ilgili yapılan araştırmaların gözden geçirilmesi suretiyle gerçekleştirilen bir araştırmada, eşini kaybetmiş olmanın ve tek kişi olarak yaşıyor olmanın yüksek düzeyde depresyonla ilişkili olduğu görülmüştür (Barua, Ghosh, Kar ve Basilio, 2010: 89). Hindistan’da gerçekleştirilen bir başka araştırmada ise hem çekirdek ailede yaşamının hem de yalnız başına tek kişi olarak yaşamının depresyon düzeyini arttırmada önemli bir faktör olduğu tespit edilmiştir (Ramachandran, Sarada Menon, Arunagiri, 1982: 271). Bununla birlikte yapılan bazı araştırmalar ise aile tipinin (geniş aile, çekirdek aile)

ve hane halkı sayısının depresyon düzeyine anlamlı bir etkisinin olmadığını ortaya koymaktadır (Poçan, Erden Akı, Parlakgümüş, Gerekliloğlu ve Dolgun, 2014: 16). Araştırmada ailedeki kişi sayısına göre katılımcıların anksiyete (kaygı) düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir fark olmadığı tespit edilmiştir. İlgili literatüre bakıldığında bizim araştırma bulgumuzu destekler nitelikte araştırma bulgularının olduğu görülmektedir (Kaplan, Bahar, Sertbaş Gülümser, 2007: 120). Araştırmada katılımcıların pandemi sürecinde yaşadıkları evdeki kişi sayısına göre stres düzeylerinde anlamlı farklar olduğu görülmüştür. Buna göre buldukları evde iki kişi olarak yaşayanların beş ve üzeri kişi ile birlikte yaşayanlardan daha düşük stres düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir. Evde yaşanan kişi sayısı ile stres arasındaki ilişkiye dair araştırmalarda birbirinden farklı yönde bulgular elde edildiği görülmektedir. Araştırmaların bazılarında aile tipi ve ailedeki çocuk sayısının kişilerin stres düzeylerine herhangi bir etkisinin olmadığı görülmüştür (Güneysucu, 2010: 82). Bazı araştırmalarda ise algılanan stres düzeyine aile tipinin ve ailedeki kişi sayısının anlamlı katkısı olmadığı halde stresle başa çıkma stratejilerinin yaşanan aile tipine göre farklılaştığı, geniş ailenin stresörlerle başa çıkmada bireylere daha fazla destek sunacak imkanlara sahip olduğu ileri sürülmektedir (Doğan Bulut ve Asan, 2020: 73). Bu bağlamda geniş ailelerde iş yükünün azalmasıyla birlikte kadının ve erkeğin birbirlerine daha fazla zaman ayırabildikleri, o nedenle stresle başa çıkmada gereksinim duydukları duygusal desteği, hem birbirlerinden hem de geniş ailenin diğer üyelerinden alabildikleri ifade edilmektedir (Doğan Bulut ve Asan, 2020: 73). Bununla birlikte pandemi sürecinde yalnız ve tek başına yaşamının kişilerin depresyon, kaygı ve stres düzeylerini her zamankinden daha fazla olumsuz yönde etkileyebileceği aşikardır. Ancak pandemi esnasında çok fazla sayıda bireyin bir arada yaşadıkları kalabalık ailelerde de bu kişilerin dış ortamla sürekli temasta bulunmalarından dolayı bulaş riski ve sağlık güvenliği açısından bireylerin stres düzeyleri artacağı için araştırmamızdan elde edilen bulguların manidar olduğu söylenebilir.

Araştırmada katılımcıların kronik rahatsızlık durumuna göre depresyon düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Psikiyatrik bozuklukların diğer hastalıklarla ilişkisini araştıran çalışmalarda, diyabet, kanser, kalp damar, deri hastalıkları, solunum sistemi hastalıkları gibi pek çok hastalıkta psikiyatrik bozukluklara rastlanma oranının oldukça yüksek olduğu görülmüştür. Dolayısıyla sağlığını yitirmek, fiziksel hastalığın sınırlılıklarına katlanmak depresyona neden olabilmektedir. Bazen de depresyon, hastalıkla ilişkili olabilmektedir. Nitekim depresyonu olan kişilerde diyabet, hipertansiyon gibi hastalıkların daha fazla görülmesi de dikkat çekicidir (Elbi Mete, 2008: 4). Kronik hastalıklara eşlik eden ruhsal bozuklukların tedavisi ve hastaların özelliklerine uygun psiko-sosyal tedavilerin ilaç tedavilerine eklenmesi başta hipertansiyon

hastalığında olmak üzere tüm kronik rahatsızlıkların tedavisinde bütünlüğü bir işlev görmektedir. Örneğin yaşam boyu süren, yeme içme biçimini sınırlayan, uzun dönemde böbrek ve göz hastalıkları riski taşıyan diyabet hastalığı, kişinin yaşam akışını bozduğu için sağduyu kaybı ile yas, keder, isyan, inkar, endişe ve öfkeye neden olabilir. Bazen bu duygular, hastanın başa çıkma düzeneklerinden daha güçlü olur ve depresyona yol açabilir. Bu nedenle diyabet hastalarında depresyon sıklığı, toplumdaki depresyon sıklığının iki katı olarak görülmektedir. Stres ve anksiyete hem nöroendokrin mekanizmalara hem de beslenme, egzersiz programlarına uymayı güçleştirerek hastalığın gidişini olumsuz yönde etkileyebilir. Depresyon riski, hastalık şiddeti ve hastalığın yol açtığı ek sorunlarla artarak kişinin kendine ve yaşama olan güveni sarsılır Benzer şekilde hipotiroidi hastalığı da, psikiyatrik belirtilerin en sık görüldüğü endokrin bozukluktur. Hipotiroidide davranışlarda yavaşlama ve genel durgunluk halinin egemen olduğu bir depresyon gözlenirken hipertroidide sıkıntı ile yerinde duramama, huzursuzluk, fazla hareketlilikle kendini gösteren bir depresyon görülür. Bazen hipertroidide manik sendrom da görülebilir. Genellikle tiroid hormonlarının normale inmesi ile bu tür ruhsal belirtiler düzebilir. (Elbi Mete, 2008: 13-17). Ayrıca fiziksel hastalıkların yanı sıra geçirilmiş fiziksel sağlık sorunlarının da depresyonda risk faktörleri arasında olduğu belirtilmektedir (Taşkın ve Çetin Çuhadroğlu, 2006: 90). Nitekim bu bağlamda yapılan bazı araştırmalar, kronik bir rahatsızlığa sahip olma ile yüksek depresyon düzeyinin ilişkili olduğunu, fiziki sağlık açısından kendini iyi hissetmenin depresyon riskini azalttığını ortaya koymaktadır (Lai ve Surood, 2008: 67; Barua, Ghosh, Kar, Basilio, 2010: 89). Diğer taraftan ilgili literatür tarandığında bizim araştırma bulgularımızla paralellik gösteren yani kronik rahatsızlığı olup olmamanın bireylerin depresyon düzeyinde anlamlı fark yaratmadığını ortaya koyan araştırma bulgularına da rastlanmaktadır (Yılmaz, 2018:572; Çakır ve Can, 2012: 40).

Araştırmada, kronik hastalık durumlarına göre en yüksek anksiyete düzeyine kanser hastalarının, en düşük anksiyete düzeyine ise kalp hastalarının sahip olduğu görülmektedir. Kronik rahatsızlık durumuna göre katılımcıların anksiyete düzeyleri arasındaki farklılıkların anlamlılık seviyesine ulaştığı, buna göre hiçbir kronik hastalığı olmayanların anksiyete düzeylerinin “diğer” kategorisinde kronik hastalığı olanlardan anlamlılık derecesinde daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Fiziki sağlık anlamında yetersiz olma anksiyete de başlıca risk faktörleri arasında kabul edilmektedir (Chakrabarti, Berlanga, Njenga, 2012: 28). Bu anlamda literatürde bizim araştırma bulgularımızı destekler nitelikte bulguların olduğu görülmektedir. Örneğin; Hollanda’da 3107 kişi üzerinde yapılan bir boylamsal araştırmada, kronik fiziksel rahatsızlıklardan daha fazla şikayet edenlerin kaygı düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür (Van Hout, Beekman, De Beurs, Comijs, Van Marwijk, De Haan, Van Tilburg, Deeg ve Dorly,

2004: 400). Yine 173 hamile bayan üzerinde yapılan bir araştırmada, kronik hastalık öyküsü ile anksiyete puanları arasında anlamlı farklılık gözlenirse de kronik hastalık öyküsü olanlarda, olmayanlara göre daha fazla oranda anksiyete tespit edilmiştir (Çakır ve Lütfullah, 2012: 40).

Araştırmada katılımcıların kronik rahatsızlık durumuna göre stres düzeylerine bakıldığında, “diğer” kategorisinde kronik hastalığı olanların hiçbir kronik hastalığı olmayan, kalp hastalığı ve diyabeti olan kişilerden anlamlılık derecesinde daha yüksek stres düzeyine sahip oldukları görülmüştür. Tıp alanının önde gelen kişiler, tüm fiziksel hastalıkların %50 ila %70’inin ortaya çıkmasında stresin bir şekilde rol oynadığını öne sürmektedir (Greenberg ve Baron, 1995: 244). Başka bir deyişle hekimler, bütün tıbbi sorunların yarısından fazlasında stresin önemli bir rol oynadığını düşünmektedirler (Atkinson, Smith, Daryl, Hoeksema, Nolen, 1996: 501). Dolayısıyla kronik hastalıklar bireyin uyum kapasitesini bozan başlıca stresörlerden birisi olup bunun beraberinde getirdiği tedaviler, ilaçlar, aile ilişkilerinde bozulma, beden imajında değişiklik, ağrı vb. bir takım faktörler de stresin artmasına neden olabilmektedir (Çalışkan, Aydoğan, Işıklı, Metintaş, Yenilmez ve Yenilmez, 2018: 46). İlgili literatürde bu doğrultuda ve bizim araştırma bulgularımızı kısmen destekler nitelikte araştırma bulgularının var olduğu görülmektedir. Örneğin; 405 üniversite öğrencisi üzerinde yapılan bir araştırmada, genel sağlık durumu algısı kötü olan ve hekim tanımlı bir hastalığı olanlarda olmayanlara göre algılanan stres düzeyinin anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Çalışkan, Aydoğan, Işıklı, Metintaş, Yenilmez ve Yenilmez, 2018: 45-46).

Araştırmada örneklemin öznel dindarlık algısı bakımından kendilerini “biraz dindar” olarak algılayanların depresyon düzeylerinin “oldukça dindar” ve “çok dindar” olarak algılayanlardan anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca yapılan korelasyon analizinde de depresyon ile öznel dindarlık algısı arasında negatif yönde ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu görülmüştür. Başka bir deyişle katılımcıların kendilerini dindar olarak değerlendirme düzeyleri arttıkça depresyon seviyelerinde bir düşüş gözlenmektedir. Yine araştırmada düzenli olarak ibadet eden kişilerin depresyon düzeylerinin, sık sık ve ara sıra ibadet ettiğini belirten kimselerden anlamlı bir şekilde daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Benzer şekilde araştırmada düzenli olarak dua ettiğini ifade eden kişilerin ara sıra ve sık sık dua edenlerden daha düşük depresyon düzeyine sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca yapılan korelasyon analizi sonucunda da depresyon ile dua ve ibadet etme sıklıkları arasında negatif yönde ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla Covid-19 salgın sürecinde kişilerin dua ve ibadet etme sıklıkları arttıkça depresyon düzeylerinde bir düşüş olduğu söylenebilir.

Sistemli bir bütünlük içerisinde din, bireyin yaşamındaki pek çok ama-

ca hizmet etmektedir. Dini inançları olan ve ibadetlerini yerine getiren bir kimse, kontrol edemediği ve üstesinden gelemediği durumlar karşısında dinin kendisine sunduğu anlam bütünlüğü çerçevesinde dini duygu, düşünce ve davranışlarını devreye sokarak karşı karşıya kaldığı problemin çözümünü hedeflemekte ve rahatlayıp huzur bulmayı ümit etmektedir (Koç, 2005:28). Bu bağlamda dine olumsuz bir bakış açısı sergileyen Freud'un aksine Ericson, insanın temel güvensizliğini aşması, gerilim ve sıkıntılarını azaltabilmesi için dinin duygusal bir sığınak olduğunu ifade etmektedir (Mehmedoğlu, 2001: 94).Önde gelen din psikologlarından birisi olan Jung ise, hastaları üzerindeki gözlemlerinden hareketle, dinin insanları psikolojik rahatsızlıklarından kurtarabilen yegane bir unsur olduğunu ileri sürmektedir (Ayten, 2010: 79-80). Bununla birlikte pek çok bilim insanı dinin ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkisine dikkat çekmesine rağmen dini inanç ve ibadetlerle depresyon arasındaki ilişkiyi ele alan araştırmalarda birbirinden farklı sonuçların olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ilgili literatürün çoğu dinin ruh sağlığı üzerinde genel olarak olumlu yönde etkisinin olduğunu ortaya koymasına rağmen dinî inanç ve pratiklerin ruh sağlığı üzerinde olumsuz ve nötr yönde etkisi olduğuna dair araştırma bulgularına da rastlanmaktadır Buna göre bazı araştırmalarda dini inanç ve ibadetlerle depresyon arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülürken pek çok araştırma sonucunda ise dindarlık ile depresyon arasında negatif yönde, daha sınırlı sayıda araştırmada da pozitif yönde bir ilişki olduğu görülmektedir. Dindarlık ve depresyon ilişkisini ele alan araştırma sonuçlarının birbirinden farklı oluşunda, genellikle dinin tanımlanış ve algılanış biçimi, dindarlıktan ne anlaşıldığı, bireysel ya da kurumsal dindarlık yaşantıları, farklı dini yönelim şekilleri, farklı dini başa çıkma tarzları, olumlu ya da olumsuz Tanrı algısı, değişik din ve kültür yapıları, sosyo-demografik ve kültürel faktörlerin etkisi, kullanılan ölçek türleri, farklı örneklem grupları üzerinde araştırma yapılması vb. hususlar etkili olabilmektedir. Ancak hem ilgili literatür hem de konu ile ilgili yapılmış meta-analiz çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, bizim araştırma bulgularımızda olduğu gibi çoğunlukla (yaklaşık araştırmaların %70'inde) dindarlık ile depresyon arasında negatif yönde bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu bağlamda öznel dindarlık algısı ile depresyon arasındaki ilişkiyi konu edinen araştırmalara baktığımızda, bazı araştırmalarda bizim araştırma bulgularımızı destekler mahiyette öznel dindarlık ile depresyon arasında negatif yönde bir ilişki olduğu yani kişilerin kendilerini dindar olarak değerlendirme eğilimleri arttıkça depresyon düzeylerinin azaldığı bulgulanmıştır (Aydın, 2011: 136; Güven, 2008: 118).Bazı araştırmalarda ise öznel dindarlık ile depresyon arasında anlamlı bir fark ya da ilişkinin olmadığı görülmektedir (Yapıcı, 2007: 215-217; Yılmaz, 2017: 35; Kımtır, 2014: 238).Diğer taraftan daha sınırlı sayıdaki araştırmalarda da öznel dindarlık algısı ile depresyon arasında pozitif yönde bir ilişki yani bireylerin kendilerini dindar olarak değerlendirme eğilimleri arttıkça depresyon düzeylerinin de arttığı tespit

edilmiştir (Bkz.Dein, 2006: 69). Öznel dindarlık algısı ile depresyon ilişkisini konu edinen araştırma sonuçlarında görülen bu farklılıkların hem yukarıda zikredilen hususlardan hem de kişilerin kendi dindarlıklarını objektif ve gerçekçi bir şekilde değerlendiremeyişlerinden kaynaklandığı düşünülebilir. Dindarlık ölçekleri kullanılarak gerçekleştirilen araştırmalarda da hem dindarlığın boyutları hem de toplam genel dindarlık puanı ile depresyon arasında da benzer yönde bulguların olduğu görülmektedir. Yüz elli depresyon ve din araştırmasının meta-analitik bir incelemesinde, daha fazla dindar olanların daha az depresif semptomlara sahip oldukları, aynı zamanda dindarlık seviyesi yüksek olan insanların nispeten daha düşük seviyede depresif semptomlardan bahsettikleri görülmüştür (Dein, 2014: 743). Yine depresif semptomlar ve depresyonun yaygınlığı ile dindar / maneviyatlı olma arasındaki ilişkiyi inceleyen (kesitsel ve boylamsal) yetmiş araştırmamanın çoğunluğunda, daha fazla dindar olanlar arasında daha az depresyon ortaya çıkmıştır (Dein, 2014: 742). Benzer şekilde metodolojik olarak en titiz olan 178 araştırmadan 119’unda (% 67), din / maneviyat ile depresyon arasında negatif yönde bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır (Bonelli, Dew, Koenig, Rosmarin ve Vasegh, 2013, 224). Ülkemizde Güven’in ve Aydın’ın gerçekleştirdiği araştırmalarda da katılımcıların genel dindarlık düzeyleri ile depresyon düzeyleri arasında negatif ve anlamlı bir ilişki olduğu, katılımcıların dindarlık puanları arttıkça depresyon düzeylerinin düştüğü tespit edilmiştir (Güven, 2008: 118; Aydın, 2011: 135). Diğer taraftan az da olsa dindarlığın depresyon üzerinde anlamlı herhangi bir etkisinin olmadığını ortaya koyan araştırmalar da mevcuttur (Ayten ve Sağır, 2014: 17; Kimter, 2014: 238).

Sağlıklı ve güçlü bir dini inanç ve bu inancın gereği olarak yapılan ibadetler de, insanın ruh ve beden sağlığı üzerinde olumlu yönde tesirlerde bulunmakta, kişiyi stres, anksiyete ve depresyon gibi olumsuz yaşantılara karşı bir paratoner gibi korumaktadır. Allah’a karşı bir görev şuuru ile yerine getirilen, kişide bir gönül rahatlığı ve iç huzuru meydana getiren ibadetler, aynı zamanda sorumluluk duygusunu geliştirerek ruhen sağlıklı ve dengeli bir kişilik yapısının kurulmasına ve bunun korunmasına yardımcı olurlar (Şentürk, 1997: 153-154). Zekat, sadaka gibi ibadetler kişide yardımseverlik ve fedakarlık duygularını geliştirirken, namaz, oruç ve hac gibi ibadetler ise kişide sabır, sebat, zorluklar karşısında dirençli ve metanetli olma gibi kişilik özelliklerinin gelişmesine katkıda bulunarak bireylerin ruh sağlığına olumlu yönde katkıda bulunmaktadır. Dini inanç ve pratiklerin depresyon, kaygı, stres, korku, öfke, aşağılık duygusu, anomi gibi ruh sağlığını tehdit eden faktörleri hafifletici yönde bir etkisi vardır. Hastanın Tanrıyla kurduğu içsel temas ve iletişimin terapistle kurulan iletişim gibi olumlu fonksiyon icra ettiği ifade edilmektedir (Yapıcı, 2007:49-51). Bu anlamda dinî ya da manevî aktivitelerin, depresif semptomların sıklığında bir azalmaya yol açtığı, dinî olarak yapılandırılmış psikoterapinin

dindar kimselerin depresyon tedavisi açısından seküler terapi kadar hatta ondan daha çok etkili ve değerli olduğuna dair görüşler mevcuttur (Dein, 2014:746). Dinin kişilerin hayatına anlam vermesi, acı ve ızdıraplar karşısında ümit ve teselli, zorluk ve sıkıntılar karşısında güven ve cesaret vermesi, bilhassa ait olduğu dini gruptan kişiye sosyal destek sağlaması, içki, uyuşturucu gibi zararlı maddelere karşı koruyucu yönde işlev görmesi sebebiyle bireyleri depresyona karşı koruduğu söylenebilir. Dolayısıyla dini inanç ve ibadetler hem depresyona karşı koruyucu hem de depresyonu tedavi edici yönde fonksiyon icra etmektedirler. Bu nedenle günümüzde, dine eskiden olduğu kadar olumsuz bakmayan bazı psikolog ve piskiyatristlerin dinin teselli edici ve tedavi edici yönünden yararlanılması için din adamlarıyla işbirliği yapılmasını önerdiği görülmektedir (Larson, ve Larson, 2003: 37-51). Nitekim Acar'ın bireysel psikolojik danışma sürecinde, dini boyutun etkisini incelemek için gerçekleştirdiği bir araştırmada, dinin dahil edildiği psikolojik danışma uygulamasının, danışanların depresyon düzeylerinin düşmesinde, bireysel psikolojik danışmaya göre daha etkili olduğu sonucu ortaya çıkmıştır (Acar, 2018: 112). Bu bağlamda dini ibadetlerin ve duanın hem depresyona karşı koruma hem de depresyonu tedavi etme yönünde teröpotik etkisinden söz etmek mümkündür. Gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında bizim araştırma bulgularımızı da destekler nitelikte depresyon ile dini ibadetler ve dua arasındaki negatif ilişkiyi ortaya koyan araştırma bulguları mevcuttur. Batıda yapılan araştırmalarda dini ibadetlere katılımın olumsuz yaşam olaylarına çok fazla maruz kalmış ya da depresyonlu aile öyküsü olan yüksek riskli kişilerde majör depresyon ihtimalini % 76'ya kadar, duygu durum bozukluğu ihtimalini % 69'a kadar ve herhangi bir psikiyatrik bozukluk ihtimalini de % 64'e kadar azalttığı gözlenmiştir (Miller, Wickramaratne, Gameraff, Sage, Tenke ve Weissman, 2012: 89-94). Yine Romalı Katolikler arasında çok belirgin bir şekilde olmak üzere düzenli kiliseye gidenler arasında depresyon oranlarının daha düşük seviyede olduğu görülmektedir (Dein, 2014:743). Ülkemizde lise öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada, dindarlığın davranış yani ibadet boyutunun psikolojik sağlık alt ölçeklerinden depresyon ile negatif yönde anlamlı olduğu, yani katılımcıların dini ibadetleri yerine getirme düzeyleri artarken depresyon düzeylerinin azaldığı tespit edilmiştir (Gürsu, 2011: 257). Benzer şekilde Yaparel'in gerçekleştirdiği araştırmada 23-28 yaş grubundaki kişilerde dini ibadetlere katılım ile depresyon arasında negatif yönde bir ilişki olduğu görülmüştür. Bununla birlikte söz konusu araştırmada diğer yaş gruplarında depresyon ile dini ibadetlere katılım arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır (Yaparel, 1987: 90-96). Diğer taraftan bazı araştırmalarda dini ibadetlere katılım ve ibadetleri yerine getirme ile depresyon arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir (Sherkat ve Reed, 1992: 259-275; Kımtır, 2014: 238; Cankılıç, 2019: 63). Dini inancın bir gereği olarak yapılan ve tabiatüstü varlıkla bir tür iletişime geçme ve samimice içini O'na dökerek ondan bir takım taleplerde bulun-

mak suretiyle gerçekleştirilen dua etme eylemi, kişinin depresyona neden olabilecek durumlarla baş etmesinde çok önemli bir faktördür. Bu anlamda ilgili literatüre bakıldığında ibadetlerle depresyon arasındaki ilişki de olduğu gibi araştırmaların büyük bir kısmında dua ile depresyon arasında da bizim bulgularımızı destekler nitelikte negatif yönde bir ilişki olduğu görülmektedir (Idler, 1987: 226-238; Idler ve Kasl, 1992: 1052-1079; Koenig, 1995: 219-230); Koenig, Cohen, George, Hays, Larson, Blazer, 1997: 233– 250). Diğer taraftan bazı araştırmalarda duaya yönelme ve dua etme sıklığı ile depresif belirtiler gösterme arasında istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde bir ilişkiye rastlanmazken (Yapıcı, 2007: 136) daha az sayıdaki araştırma bulgusunda ise dua ile depresyon arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu görülmektedir (Ellison, 1991: 1561- 1572; Braam, Deeg, Poppelaars, Beekman ve Van Tilburg, 2007: 273–281).

Araştırmada öznel dindarlık algısı ile anksiyete (kaygı) arasındaki ilişkilere bakıldığında, en yüksek anksiyete puan ortalamasının ($X=.43$, $Ss=.43$), kendilerini “biraz dindar” olarak algılayanlara, en düşük anksiyete puan ortalamasının ise ($X=.29$, $Ss=.37$), kendilerini “çok dindar” olarak kabul edenlere ait olduğu tespit edilmiştir. Ancak katılımcıların öznel dindarlık algılarına göre anksiyete düzeyleri arasındaki bu farkların anlamlılık seviyesine ulaşmadığı görülmüştür ($p>.05$). Bununla birlikte ayrıca yapılan pearson korelasyon analizinde ise öznel dindarlık ile anksiyete arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($p<.05$). Yine araştırmamızda düzenli olarak ibadet edenlerin anksiyete düzeylerinin ara sıra ve sık sık ibadet edenlerden anlamlı derecede daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Benzer şekilde araştırma sonucunda pek dua etmeyen kimselerin ara sıra dua edenlere göre, düzenli olarak dua edenlerin de ara sıra ve sık sık dua eden kimselere göre anksiyete düzeylerinin daha düşük olduğu görülmüştür. Yapılan korelasyon analizi sonucunda da dua ve ibadet etme ile anksiyete (kaygı) arasında negatif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu, yani katılımcıların dua ve ibadet etme düzeylerindeki artışa bağlı olarak anksiyete (kaygı) düzeylerinde bir düşme meydana geldiği tespit edilmiştir ($p<.05$).

Öznel dindarlık, dindarlığın boyutları ve toplam dindarlık ile anksiyete (kaygı) arasındaki ilişkiyi konu edinen araştırmalarda her ne kadar depresyon ile dindarlık ilişkisinde olduğu gibi farklı türden bir takım bulgular elde edildiği görülse de bizim araştırma bulgularımızı destekler nitelikte pek çok araştırma bulgusu mevcuttur. Bu anlamda katılımcıların dindarlık, öznel dindarlık algısı ve öznel aile dindarlığı ile kaygı düzeylerinde ufak tefek birtakım farklılıklar olsa da bizim araştırmamızda olduğu gibi bu farkların istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığını ortaya koyan azımsanmayacak sayıda araştırma bulgusu mevcuttur (Bkz. (Kartopu, 2012: 164; Yapıcı ve Kayıklık, 2005: 194; Kartopu, 2013: 138; Uysal, Batan, Zafer, 2014: 229; Baynal, 2015: 223; Aynacı, 2018:47,49). Bazı

araştırmalarda da ilginç bir şekilde öznel dindarlık algısı bakımından kendisini ‘çok dindar’ olarak değerlendiren kişilerin kendilerini ‘dindar’ olarak nitelendirenlerden durumluk ya da sürekli kaygı düzeylerinin anlamlı bir şekilde daha fazla yüksek olduğu tespit edilmiştir (Kartopu, 2012: 164; Kartopu, 2016: 73-73; Kartopu, 2013: 138). Araştırmalardan çıkan böyle bir bulgu, genel olarak dini inanç bakımından katı ve radikal bir tutum sergilemenin ruh sağlığına pek olumlu yönde etkisinin olamayacağı hususunu düşündürmektedir. Diğer taraftan bazı araştırma sonuçlarının ise, bizim araştırmamızdaki öznel dindarlık ile anksiyete (kaygı) arasındaki korelasyon analizinin sonucunu doğrular mahiyette yani dindarlık ve öznel dindarlıkla ilgili kaygı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koyduğu görülmektedir (Gashi, 2011: 52; Vasegh ve Mohammadi, 2007: 213-227; Amjad, 2014: 333; Rolff, Butkeviciene, Klemmack, 2002: 731-742).

Dindarlık ile anksiyete (kaygı) ilişkisini ele alan bazı araştırmalarda ise kişilerin dini yönelim türlerine göre bu iki değişken arasındaki ilişkinin farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda bazı araştırmalarda bizim araştırma bulgularımızı kısmen destekler şekilde iç güdümlü dindarlık ile kaygı arasında negatif yönde; dış güdümlü dindarlıkla kaygı arasında ise pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür (Koç, 2014: 39-72) Bazı araştırmalarda ise dini yönelim türünün iç güdümlü ya da dış güdümlü olmasının kişilerin kaygı düzeylerinde anlamlı bir fark ya da ilişki meydana getirmediği görülmüştür (Yapıcı ve Kayıklık, 2005: 191). Yine araştırmalarda dini başa çıkma tarzlarının niteliğine göre de kişilerin kaygı düzeyleri arasında farklılıklar olduğu görülmektedir. Buna göre bazı araştırmalarda olumsuz dini başa çıkma ile kaygı arasında pozitif yönde bir ilişki görülürken (Francis, Gill, Yit Han, Petrus, Azhar, Ahmad Sabki, Said, Hui, Guan, ve Sulaiman, 2019: 1-13), olumlu dini başa çıkma ile kaygı arasında ise negatif yönde ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki tespit edilmiştir (Chapman ve Steger, 2010: 316-322). Benzer şekilde araştırmalarda Tanrı algısına göre de kişilerin kaygı düzeylerinin değişiklik gösterdiği, buna göre olumlu Tanrı algısına sahip olan kişilerin Tanrıyı olumsuz niteliklerle algıyalayanlara göre daha az kaygı düzeyine sahip oldukları görülmüştür (Uysal, Batan, Zafer, 2014: 234). Ayrıca gerçekleştirilen araştırmalarda, dini ve sosyo-kültürel terapi alan hastaların, sadece standart/normal tedavi alanlardan anlamlı bir şekilde daha hızlı iyileştikleri (Razali, Hasanah, Aminah, ve Subramaniam, 1998: 867), bu anlamda dinî boyutun dahil edildiği psikolojik danışma uygulamasının, danışanların anksiyete düzeylerinin düşmesinde etkili olduğu tespit edilmiştir (Acar, 2018: 119).

Bu bağlamda tedavi sürecinde hastaların manevi sorunlarını, endişe, sapma ve huzursuzlarını gidermek suretiyle kaygıdan korunma ve kurtulmalarında, dini ritüellerin, dua ve ibadetlerin etkili ve faydalı bir yol olabileceği hususu gündeme gelmektedir. Zira insan hayatında dini bir inanca

sahip olmanın ve inancın gereği olarak yapılan dua ve ibadetlerin pek çok yönden olumlu etkisi olduğu bilinmektedir. Her şeyden önce dini inanç ve ibadetler, bireysel olarak insanda güven, sadakat ve vefayı geliştirip (Fowler 2000:5-7) güçlendirmek suretiyle kişileri anksiyeteye karşı koruyucu ve tedavi edici bir işlev görmektedir. Bu bağlamda araştırmamızda katılımcıların dua ve ibadet etme sıklıklarına göre de daha fazla dua ve ibadet edenler lehine anlamlılık düzeyinde bir fark meydana geldiği görülmektedir. Ayrıca korelasyon analizinde de bu değişkenler arasında negatif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Konu ile ilgili yapılan araştırmalar da bizim bulgularımızı destekler nitelikte bulguların olduğu görülmektedir. Yapılan araştırmalarda, dindarlığın davranış boyutu olan dua ve ibadetlerle anksiyete arasında negatif yönde ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu yani katılımcıların dini ibadetleri yerine getirme düzeyleri artarken anksiyete düzeylerinin azaldığı tespit edilmiştir (Ellison, Bradshaw, Flannelly, Galek, 2014: 208–233; Camila, Erika, Chaves, Iunes, Simão, Grasselli ve Cristiane, 2014: 683–689; Gürsu, 2011: 257). Yine koronavirüse yakalanmış ve tedavisi başarı ile tamamlanmış 9 kişi üzerinde yapılan bir araştırmada, mülakatlara katılan katılımcıların tamamının dua ve ibadetlerin kaygı ile mücadelede önemli katkılar sağladığını ifade ettikleri görülmüştür (Gashi, 2020: 104). Diğer taraftan üniversiteli gençler üzerinde yapılan bir başka araştırmada, oruç ibadetini yerine getirme durumlarına göre kaygı düzeyleri en yüksek olan grubun “hiç oruç tutmam” diyenler olduğu görülmüştür. Aynı araştırmada dua etme davranışına göre katılımcıların kaygı düzeylerine bakıldığında, en fazla kaygılı olanların “hiç dua etmem” diyenler olduğu tespit edilmiştir (Yapıcı ve Kayıklık, 2005: 196). Her ne kadar söz konusu araştırmada oruç ibadetini yerine getirme ve dua etme durumuna göre öğrencilerin kaygı düzeyleri arasındaki bu farklar anlamlılık seviyesine ulaşmasa da kısmen bizim araştırma bulgularımızı destekler nitelikte olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bazı araştırmalarda dini ibadetleri yerine getirme düzeyi ile kaygı arasında pozitif yönde bir ilişki görülürken (Kımtar ve Köftegül, 2017: 70) bazı araştırmalarda ise ibadetler ve namaz ibadeti ile kaygı arasındaki ilişkinin istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde olmadığı görülmüştür (Yapıcı ve Kayıklık, 2005: 194).

Araştırmada, katılımcıların öznel dindarlık algısına göre en yüksek stres puan ortalamasının ($\bar{X}=90$, $Ss=.76$), kendilerini “dindar olmayan” şeklinde algılayanlara, en düşük stres puan ortalamasının ise ($\bar{X}=46$, $Ss=.46$), kendilerini “çok dindar” olarak değerlendiren kimselere ait olduğu görülmüştür. Fakat örneklemin öznel dindarlık algılarına göre stres düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlı olmadığı tespit edilmiştir ($p>.05$). Yine araştırmada düzenli olarak ibadet edenlerin ara sıra ve sık sık ibadet edenlerden anlamlı bir şekilde daha az stresli oldukları ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde araştırmada, düzenli olarak dua

edenlerin ara sıra ve sık sık dua edenlerden anlamlı derecede daha az stres düzeyine sahip oldukları gözlenmiştir. Ayrıca yapılan pearson korelasyon analizi sonucunda öznel dindarlık algısı, dua ve ibadet etme sıklıkları ile stres arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre katılımcıların kendilerini dindar olarak değerlendirme düzeyleri, dua ve ibadet etme sıklıkları arttıkça stres düzeylerinde anlamlı bir azalma olduğu söylenebilir.

Stres, insanın tüm üretkenliğini, yaşam sevincini, ümidini azaltarak gerek organizmanın dengesini bozmak ve gerekse sinir sistemini yıpratmak suretiyle kişide yorgunluk, sıkıntı, gerginlik, dikkat dağınıklığı ve çöküntü meydana getirmektedir (Baltaş ve Baltaş 1997: 26). Oysa güçlü ve sağlıklı bir dini inanca sahip olma ve bu inancın gereği olarak yapılan dua ve ibadetler, hem stresin önlenmesinde hem de ortadan kaldırılmasında son derece etkili bir faktördür (Hökelekli, 2001: 214; Öner, 1994: 65). Esasen din, en dayanılmaz olarak nitelendirilen keder ve üzüntüleri kolaylıkla ve kalıcı bir şekilde sürekli bir mutluluğa dönüştürmede önemli bir fonksiyon icra etmektedir (James, 1902: 172). Bu anlamda pek çok filozof ve bilim insanı dini inancın olumlu etkisine vurguda bulunarak nevrozlara, dindar insanlardan ziyade ateist ve agnostik kimselerde daha fazla rastlandığına dair istatistiklere dikkat çekmişlerdir (Öner, 1994: 13-14). Hayatın zorlu dönemlerinde, yoğun gerilimlerin ve stres dolu anların yaşandığı durumlarda, pek çok insan için dini inanç ve değerlerin çok önemli bir referans noktası haline geldiği gözlenmektedir (Canwallader, 1991: 83-93).

Bu anlamda bireyin stresle başa çıkma sürecinde kullandığı en etkili kaynağın din olduğunu konuyla ilgili yapılan çalışmalar da ortaya koymaktadır. Yapılan araştırmaların çoğu, dinin stresi önleyici ve stresin olumsuz etkilerini azaltıcı yönde işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Çünkü insanların stres durumlarında en çok Tanrı'ya yöneldikleri bilinen bir gerçektir. Her şeyden önce din, bireylere karşılaştıkları stres verici durumları tanımlama ve değerlendirme konusunda bir zihinsel algılama çerçevesi kazandırması, problemle baş etme sürecinde alternatif çözüm önerileri sunması, problemi çözmede bir takım örnek modeller sunması, problem çözme çabalarının türünü (aktif, pasif, işbirlikçi başa çıkma) etkilemesi, stres verici durum yaşandıktan sonra olayın kişi için ne anlama geldiğinin değerlendirilmesinde (ilahi ikaz, ceza, merhamet, acıma) ve benlik bütünlüğünü sağlamasında olumlu yönde katkı sağlamaktadır (Newman ve Pargament, 1990: 390-404; Dein, 2014: 745; Pargament, Kennell, Hathaway, Grevingoed, Newman ve Jones, 1988: 90) Stresli yaşam koşullarına göğüs geren bireylere, stresle başa çıkmalarını kolaylaştıran şeyin ne olduğunun sorulduğu hem nicel hem de nitel araştırmaların yüzlercesinde bunun dinî/manevî bağlanma olduğu ileri sürülmüştür (Bonelli, Dew, Koenig, Rosmarin, ve Vasegh, 2013:234).

Tanrıya, kadere, ahirete ve kainattaki düzene olan inanç, karşılaşılabilecek en kötü olay ve olguların bile bir anlamının olduğunu bizlere öğretmektedir (Lazarus ve Folkman, 1984: 30). Allah'ın sevgisine ve adaletine olan inancımız, sabırlı olmamızı sağlar. Bir kişinin arzu etmediği bir hal başına geldiğinde ona tahammül göstermesi olan sabır, stres meydana getiren olayları etkisiz hale getiren ruhi bir durumdur. Bu anlamda sabırın, stresin karşıtı olduğu söylenebilir (Kavas, 2013: 149). Sabır bilhassa, hayattaki sıkıntı ve zorluklar, travmatik yaşam olayları, bireysel kontrolün mümkün olmadığı durumlarda kişinin yeni durumlara kolay uyum sağlamasına katkıda bulunmakta, stresle başetmesine yardımcı olmaktadır. Zira kişi hayatın sıkıntı ve zorluklarına, süprizlerine katlanmakla manevi gelişimi için gerekli olan psikolojik sağlamlığı büyük ölçüde kazanmış ve kriz anlarında doğru tercihte bulunabilecek teslimiyet düzeyine ulaşmış olur (Yapıcı, Doğanay, 2019: 125). Stresli bir yaşam olayının peşinden kişilerin bir anlam çıkarabilmeleri söz konusu olabilirse stres meydana getiren olumsuz yaşam olayı ile başarılı bir şekilde başa çıkmaları, mevcut duruma uyum sağlayabilmeleri ve iyi oluşlarına katkı sağlanması mümkün olabilmektedir (Dein, 2014:745). Bu anlamda sabır ile iyi oluş ilişkisini ele alan araştırmalarda, bu iki değişken arasında pozitif bir ilişkinin görülmesi yani kişilerin sabır puanları arttıkça psikolojik iyi oluş puanlarının da artmış olması bu hususu ortaya koymaktadır (Doğan, 2017: 146).

Literatürde dini inanç ve pratiklerin strese karşı ve koruma ve stresle başa çıkmadaki tüm bu olumlu etkilerini ortaya koyan ve araştırma bulgularımızı doğrulayan bulguların olduğu görülmektedir. Örneğin; ilahiyat öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, stresle başa çıkma puan ortalaması en düşük olanların öznel dindarlık algısı bakımından kendilerini “biraz dindar” olarak nitelendirenlere ait olduğu, en yüksek stresle başa çıkma puanın ise kendilerini “çok dindar” olarak ifade eden öğrencilere ait olduğu görülmüştür. Buradan hareketle söz konusu öğrencilerin öznel dindarlık eğilimi yükseldikçe stresle başa çıkma yöntemlerinden aldıkları skorların da yükseldiği ifade edilmiştir (Yüksel, 2019: 76). Yine ilahiyat öğrencileri üzerinde yapılan bir başka araştırmada, öznel dindarlık algısı bakımından kendilerini “düşük” düzeyde dindar olarak algılayanların kendilerini “orta” ve “ortanın üstü” düzeylerinde dindar olarak kabul edenlerden daha çok sıklıkta din kaynaklı stres yaşadıkları görülmüştür (Şahin, 2006: 162). Benzer şekilde dindarlık ile stres arasında da negatif yönlü ilişkilerin olduğunu ortaya koyan araştırmaların yanı sıra (Ross, 1990: 236-246; Tokur, 2011: 179; Aydın, 2011: 113) olumlu dini başa çıkma stratejileri ile stresten olumsuz etkilenme ve psikolojik uyum sergileyememe arasında negatif yönde ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu görülmüştür. Olumlu dini başa çıkma stratejilerini kullanan bireylerin ise, daha düşük seviyede depresyon, kaygı ve stres düzeylerine sahip oldukları tespit edilmiştir (Ano ve Vasconcelles, 2005: 473). Diğer taraf-

tan araştırmalarda, olumsuz dini başa çıkmanın stresin olumsuz etkilerini daha da arttırma yönünde etkisi olabileceği ileri sürülmüştür (Pargament, 1997: 307). Bununla birlikte bazı araştırmalarda ise Tanrı inancı ya da dini inanç, öznel dindarlık algısı ve dindarlık ile stres arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir fark ya da ilişki olmadığı görülmüştür (O’Connor, Cobba, O’Connor, 2003: 211–217 ; Aydın, 2011: 113; şahin, 2006: 157). Daha az sayıdaki araştırmada da kişilerin dinî tutum puan ortalamaları ile stresle başa çıkma puan ortalamaları arasında pozitif yönde zayıf bir ilişki tespit edilmiş, kişilerin dinî tutumları yükseldikçe sorun karşısında sigara içme, alkol alma, ilaç kullanma ve uyuturucuya yönelme gibi başa çıkma yollarının çok daha az kullanıldığı görülmüş ve bu durum dinî tutumların stresle başa çıkma etkisinin sınırlı olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Kavas, 2013: 156).

Sıkıntılı zamanlarda insanın dini inanç ve ibadetleri en önemli dayanak olmakta, stresle başa çıkmasında ve ruhsal gerilimlere tahammül edip üstesinden gelmesinde önemli bir fonksiyon icra etmektedir (Pargament, 1997: 90). Zira dini inanç ve pratikler, insanlara stresli yaşam koşullarına uyum sağlamada ya da onlarla daha iyi baş etmede yardım edebilir, hayatlarına umut ve anlam vererek ve destek verici bir toplulukla depresyonlu kimseleri çepeçevre kuşatabilir (Bonelli, Dew, Koenig, Rosmarin ve Vasegh, 2013: 225-226). Nitekim yapılan çalışmalarda algılanan aile ve arkadaş desteği kötü ve yetersiz olanlarda algılanan stres düzeyinin yüksek olduğu saptanmıştır (alışkan, Aydoğan, Işıklı, Metintaş, Yenilmez, Yenilmez, 2018: 46). Bu bağlamda dini inançları olan ve ibadetlerini yerine getiren bir kimse, kontrol edemediği ve üstesinden gelemediği durumlar karşısında dinin kendisine sunduğu anlam bütünlüğü çerçevesinde dini duygu, düşünce ve davranışlarını devreye sokarak karşı karşıya kaldığı problemin çözümünü hedeflemekte ve rahatlayıp huzur bulmayı mit etmektedir (Koç, 2005: 28). Yapılan araştırmalarda insanların %45’inin stresli zamanlarında birtakım dinî davranışları gerçekleştirerek sorunu açmaya çalıştıkları, hastalık, ölüm vb. olumsuz bir durum karşısında ise insanların %78’inin dinî değerlere yöneldikleri tespit edilmiştir (Thompson ve Vardemon, 1997: 45). Benzer şekilde ülkemizde yaşanan 17 Ağustos ve 12 Kasım depremlerinde depremezelerin deprem anında stresli durumla başetmek için büyük bir çoğunluğunun yani %76’sının deprem anında dini başa çıkma yöntemlerini kullandıkları ve bazı dini davranışları sergiledikleri, %24’ünün ise dini başa çıkma yöntemleriyle birlikte güvenilir bir yer arayarak kendilerini korumaya çalıştıkları tespit edilmiştir (Kula, 2002: 242). Bütün ibadetler ve özellikle namaz, oruç ve hac ibadetleri insanın duygusal gerginliğinin temel nedenlerinden birisi olan yalnızlık duygusundan kurtulmasına ve sosyalleşmesine katkıda bulunur. Böylece ibadetler, kişiye sıkıntı ve zorluklar karşısında sabırlı ve metanetli olmayı öğreterek, stres ve kaygı durumunu azaltır ve depresyona karşı kişiye korur. İnsan, na-

mazda, huzur ve teslimiyetle Rabbinin huzurunda durmak ve bir süreliğine de olsa günlük yaşamın telaş ve uğraşlarından uzak kalmak suretiyle ruhi sıkıntılarını, ızdıraplarını, Yüce Allah'a hem kelimelerle hem de beden diliyle arz ederek ruhen sukûn ve huzur bulur (Necati, 2000: 304).

Bu bağlamda dini pratikler, dua ve ibadetler ile stres üzerine yapılan pek çok araştırma sonucunda da araştırma bulgularımızı destekler nitelikte yani iki değişken arasında negatif yönde anlamlılık düzeyinde ilişki olduğu görülmektedir. Başka bir deyişle, kişilerin dini ibadetleri yerine getirme düzeyleri arttıkça stres skorlarının düştüğü dolayısıyla dini ibadetlerin stresi azaltıcı yönde etkisi olduğu ortaya çıkmıştır (Nooney, 2005: 345; Oman, Flinders, ve Thoresen, 2008: 87; Tokur, 2011: 179). Daha az sayıdaki araştırmada ise ibadet etme ile stresle başa çıkma arasında anlamlı bir fark görülmemiştir (Bkz.Yüksel, 2019: 77). Ancak stres ile dindarlık ilişkisi bağlamında yapılan araştırmalarda, stresli durumlarda dinin bazı insanlara diğerlerinden daha çok olumlu katkı sağladığı görülmüştür. Bu araştırmalardan birisinde, kişilere stresle başa çıkmada kendilerine en fazla katkı sağlayan başa çıkma yönteminin hangisi olduğu sorulduğunda, katılımcıların %44'ünün kendilerine en fazla yardımcı olan dini başa çıkma yönteminin dua olduğunu ifade ettikleri görülmüştür (Pargament, 1997: 301). Bu nedenle duanın, stres ve gerilimle baş etmek için yüz yıllardır kullanılan bir dini pratik olduğu, dua sırasında tekrarlanan sözlerin, meditasyonda olduğu gibi odaklanmayı sağlayarak bireyin gevşemesine katkıda bulunabildiği ileri sürülmektedir. Aynı zamanda duanın, bireyin ümit ve iyimserliğini arttırarak stresle baş etmesini kolaylaştırdığı ifade edilmektedir (Schafer, 1987: 294). Dua etmek, sıkıntı ve musibetlere karşı direnç göstermemizde ve güçlüklerle göğüs germemizde yardımcı olur, bize ferahlık, ümit, güç ve cesaret verir. Dolayısıyla insanla Allah arasında bir tür haberleşme, ruhun Allah'a yükselişi, insanın görünmez bir varlık olan kainatın Yüce Yaraticısı iletişim kurması, bir ızdırap çığılığı ve yardım dilemeden ibaret olan duanın da ruh ve beden sağlığı üzerinde pek çok olumlu faydaları olduğu görülmektedir. Bu bağlamda duanın, strese karşı koruyucu ve stresle başetmede en etkili dini pratiklerden birisi olduğu araştırmalarda ortaya koyulmuştur (Vergote, 1999: 236; Carrel, 2001: Dua, 443; Pargament ve Curtis 1998: 122; Arıcı, 2005: 142, 162;Küçükcan ve Köse, 2000: 82-83; Walker, 2020: 467-480; Kımtır, 2012: 111).

SONUÇ ve ÖNERİLER

Araştırmanın amacına uygun olarak başlangıçta belirlenmiş olan hipotezlerden H2, H4, H5, H6, H7'nin araştırma bulgularıyla tamamen, H3'ün büyük çapta doğrulanmış olduğu, H1'in ise araştırma bulgularıyla doğrulanmadığını hatta tam tersi yönde bulguların elde edildiğini söyleyebiliriz. Bu bulgulardan hareketle şu şekilde önerilerde bulunabilir:

✓ Covid-19 salgın sürecinde, önleyici ruh sağlığı hizmetlerine ağırlık verilmesi, pandemi yüzünden ortaya çıkabilecek stres, depresyon ve anksiyete bozukluklarını önlemede yarar sağlayacak ve ortaya çıkabilecek intihar olaylarını engellemeye katkıda bulunacaktır

✓ Pandemi sırasında ve sonrasında ruh sağlığının korunması için kişilerin gerek ruhsal hastalık belirtilerinin farkına varabilmeleri ve gerekse ruhsal sorunları olması durumunda hangi kaynaklardan yardım alabilecekleri konusunda bilinçlendirilmelerine ilişkin çalışmaların yapılması, söz konusu kişilerin stres yönetimi, öfke kontrolü, bireysel öz bakım, psikolojik sağlamlık ve psikolojik iyi oluş gibi konularda desteklenmesi ayrıca online psikolojik danışmanlık hizmetlerinin yaygınlaştırılması büyük önem taşımaktadır

✓ Pandemi sırasında kişilerin, özellikle dışarıya çıktıktan sonra evlerine döndüklerinde ellerini ve yüzlerini yıkamaları, düzenli olarak spor yapma, derin nefes alma ve hızlı kas gevşetme uygulamalarını gerçekleştirmeleri, doğayla, toprakla yakın temas içerisinde bulunmaları, resim, müzik, el sanatları gibi uğraş alanları ile ilgilenmeleri, sık sık ve düzenli olarak dua ve ibadet etmeleri, telefon, internet ve sosyal medya gibi iletişim araçları aracılığıyla sevdikleriyle ilişki ve iletişim kurmaya çalışarak sosyal destek sistemlerini koruma ve geliştirme yönünde faaliyetlerde bulunmaları, mizahtan yararlanmaları ruhsal sağlık yönünden son derece faydalı olacaktır.

✓ Konu ile ilgili yapılacak araştırmalarda en hafif olanından en şiddetlisine kadar dini inanç ve ibadetlerin farklı depresyon türleri, kalgi ve stres üzerindeki etkisinin açık bir şekilde ortaya koyulması yararlı olabilir.

KAYNAKÇA

- Acar, M.C. (2018). *Bireysel Psikolojik Danışma Sürecinde Dini Boyut: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Adasal, R. (1973). *Modern Normal ve Medikal Psikolojik*, 2. baskı, Ankara: A.Ü. Tıp Fakültesi Yayınları.
- Akın, U., Baloğlu, M., Karlı, M. D. (2014). Türkiye’deki Kadın Üniversite Yöneticilerinin Stres ve Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi, *Eğitim ve Bilim*, 39(174):160-172.
- Akkaya, G., Babacan Gümüş, A., Akkuş, Y. (2018). Hemşirelik Öğrencilerinin Eğitim Stresini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi, *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*, 15 (4), 202-208.
- Albrecht, A. (1979). *Gerilim ve Yönetici*, (Çev. K. Tosun), İstanbul:İ.Ö. İşletme Fakültesi Yayınları.
- Alisinanoğlu, F. ve Ulutaş, İ. (2003). Çocukların Kaygı Düzeyleri ile Annelerinin Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Gazi Üniversitesi Eğitim ve Bilim Dergisi*, 28 (128), 65-71
- Alper, Y. (2003). *Bütün Yönleriyle Depresyon*, İstanbul: Gendaş A.Ş. Yayınları.
- Altun, Rıza (2015). “Dindarlık ve Depresyon İlişkisi,” *Journal of Humanities and Education*, 1(1): 15-42.
- Ano, G. G. and Vasconcelles, E. B. (2005). Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis”, *Journal of Clinical Psychology*, 61(4), 461–480.
- Amjad, A. (2014). Death Anxiety as a Function of Age and Religiosity, *Journal of Applied Environmental and Biological Sciences*, 4(9): 333-341.
- Arıcı, A. (2005). *Ergenlerde Dinî Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Atkinson, R. L., Smith, R. C., Daryl, E. E., Hoeksema, J. B., Nolen, S. (2010). *Psikolojiye Giriş*, (Çev. Yavuz Alogan), 6. Bsk., Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Aydın, Ö.G. (2011). *Yaşamı sürdürmede dini inancın rolü*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Aynacı, B. (2018). *Aile Danışmanlığı Merkezine Başvuran Kişilerin Kaygı Düzeyleri ile Dindarlık Durumlarının İlişkisi*, İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ayten, A., Sağır, Z. (2014). Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47:5-18.

- Ayten, A. (2010). *Psikoloji ve Din*, İz Yay., 2.Bsk. İstanbul.
- Bahadır, A. (2002). *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Baltaş, A. ve Baltaş, Z. (1997). *Stres ve Başaçıkma Yolları*, 16. Bsk., Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Barua, A., Ghosh, M. K., Kar, 1 , N., Basilio, M. A. (2010). Socio-demographic Factors of Geriatric Depression, *Indian Journal of Psychological Medicine*, 32 (2): 87-92.
- Baynal, F. (2015). Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(1): 206-231.
- Braam, A. W., Deeg, D. J. H., Poppelaars, J. L., Beekman, A. T. F., and Van Tilburg, W. (2007). Prayer and Depressive Symptoms in A Period of Secularization: Patterns Among Older Adults in the Netherlands, *American Journal of Geriatric Psychiatry*, 15(4): 273–28.
- Brazelton, E. W., Greene, K. S.and Gynther, M.(1996). Feminity Depression and Stress in College Women, *Social Behavior and Personality*, 24(4): 329-334.
- Bonelli, R., Dew, R. E., Koenig, H. D.,Rosmarin, D. H.and Vasegh, S. (2013). *Depresyonda Dini ve Manevi Faktörler*, Çev. Nurten Kımtır) (2013). *Dini Araştırmalar Dergisi*, 16 (43): 224- 244).
- Budak, S. (2000).Psikoloji Sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Camila, C., Erika C. L. Chaves, D. H. Iunes, T. P. Simão, C. S. M. Grasselli, and Cristiane G. B. (2014). The Effectiveness of Prayer in Reducing Anxiety in Cancer Patients.” *Revista da Escola de Enfermagem da USP* 48: 683–689.
- Cankılıç, N. (2019). *Çocukluk Travmaları ile Depresyon İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Aracı Rolü*, Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Canwallader, E. H. ,(1991), Depression and Religion: Realities, Perspectives and Directions, *Counseling & Values*, 35(2): 83-93.
- Chakrabarti, Berlanga, Njenga .(2012). Cultural Issues in the Classification and Diagnosis of Mood and Anxiety Disorders, *World Psychiatry*, 11(Suppl. 1):26-30.
- Chapman, L. K., & Steger, M. F. (2010). Race And Religion: Differential Prediction Of Anxiety Symptoms By Religious Coping İn African American And European American Young Adults. *Depression And Anxiety*, 27(3): 316-322. <https://Doi.Org/10.1002/Da.20510>.
- Carrel, A. (2001). *Dua*, 4. bsk. İstanbul: Yağmur Yay.
- Cottrell, R. R.(1992). *Stress Management*, The Dushkin Publishing Company, USA.

- Çakır, L., Can, H. (2012). Gebelikte Sosyodemografik Değişkenlerin Anksiyete ve Depresyon Düzeyleriyle İlişkisi, *The Journal of Turkish Family Physician*, 3(2):35-42,
- Çalışkan, S., Aydoğan, S., Işıklı, B., Metintaş, S., Yenilmez, F., Yenilmez, Ç. (2018). Üniversite Öğrencilerinde Algılanan Stres Düzeyi ve İlişkili Olabilecek Faktörlerin Değerlendirilmesi, *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Halk Sağlığı Dergisi*, 3(2):39-49.
- Çelikkol, A. (2001). *Çağdaş İş Yaşamında Ruh Sağlığı*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Çoban, ve Karaman, (2013). “Üniversite Öğrencilerinin Umutsuzluk, Kaygı ve İlişkilerle İlgili Bilişsel Çarpıtmaları, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi* 2: 78-88.
- Deb, S., Chatterjee, P. and Walsh, K. (2010). Anxiety Among High School Students in India:Comparisons Across Gender, School Type, Social Strata and Perceptions of Quality Time with Parents, *Australian Journal of Educational and Developmental Psychology*, 10(1):18-31:18-31.
- Dein, S. (2006). Religion, Spirituality and Depression: İmplications for Research and Treatment. *Primary Care and Community Psychiatry*, 11 (2): 67-72.
- Dein, S. (2014). Din, Maneviyat ve Depresyon:Tetik ve Tedavi İçin Öneriler, Çev. Nurten Kınter, *Ekev Akademi Dergisi*, 18(58): 739-750.
- Demir, M. (2019). *Lise Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri, Algılanan Stres ve Yaşam Doyumu Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri ABD, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Devrimci Özgüven, H., Sayıl, I. (trhsz). Ankara Üniversitesi Kriz Merkezine Bir Yıl Süresince Başvuran Yeni Vakaların Sorun Alanları Ve Tanılarına Göre Değerlendirilmesi,” *Kriz Dergisi*, 7(1): 7-13.
- Doğan Bulut, N., Asan, A. (2020). Evli Bireylerin Aile Yaşam Döngüsü Basamaklarında Algıladıkları Stres ve Aile Stresörleri İle Başa Çıkma Yöntemlerinin İncelenmesi, *Academic Platform Journal of Education and Change* 3(1): 61-78.
- Doğan, M. (2017) . Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi, *The Journal of Happiness & Well-Being*, 2017, 5(1):134-153.
- Dursun, S., Aytaç, S. (2009). Üniversite Öğrencileri Arasında İşsizlik Kaygısı, *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 28(1): 71-84.
- Elbi Mete, H. (2008). Kronik Hastalık ve Depresyon, *Klinik Psikiyatri*,11(Ek 3):3-18.
- Ellison, C.G., (1991), Race, Religious Involvement and Depressive Symptomatology in A Southeastern U.S. Community. *Social Science and Medicine*, 40:1561- 1572.

- Ellison, C. G. , Bradshaw, M., Flannelly, K. J. , Galek, K. C. (2014). Prayer, Attachment to God, and Symptoms of Anxiety-Related Disorders among U.S. Adults, *Sociology of Religion*, 75(2):208–233.
- Eneç Can, F. N., Aydemir, İ., Set, T., Aktürk, Z., Dağdeviren, N. (2005). Ailesel Faktörler Depresyonda Ne Kadar Etkili? *Türk Aile Hekimliği Dergisi*, 9(1): 15-19.
- Eraslan, M. (2015). Spor Bölümlerinde Öğrenim Gören Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin Ve Stresle Başa Çıkma Stillерinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(12): 65-82.
- Fowler, J. W. (2000). “İman Bilincinin Evreleri” çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19: 5 – 7.
- Francis, B., Gill, J. S., Yit Han, N., Petrus, C. F., Azhar, F. L., Ahmad Sabki, Z. A., Said, M. A., Hui, K. O., Guan, N. C. and Sulaiman, A. H. (2019). “Religious Coping, Religiosity, Depression and Anxiety among Medical Students in A Multi-Religious Setting,” *International Journal Of Environmental Research And Public Health*, 16(259): 1-13.
- Gashi, F. (2011). Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 2/1:45-55.
- Gashi, F. (2020). Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUIFD)*, 7 (1):89-112.
- Garnefski Nadia, T., Jan, K., Vivian, L., Tessa (2004). Cognitive Emotion Regulation Strategies and Depressive Syntoms: Differences Between Males and Females, *Personality and Individual Differences*, 36: 267-276.
- Görün, L., Efek, E., Öntürk, Y., Bingöl, E. (2020). Futbol Hakemlerinin Sürekli Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi,” *Turkish Studies - Social*, 15(5): 2529-2541.
- Gözüyeşil, E.(2003). *Gebe Kadınlarda Depresyon Durumu ve Bunu Etkileyen Etmenlerin İncelenmesi*, Ege üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- Greenberg, J., Baron, R. A. (1995). *Behaviour in Organizations: Understanding-Meaning the Human Side of Work*, (Fifth Edition), Prentice-Hall International Inc., New Jersey,
- Gut, E. (1989). *Productive and Unproductive Depression*, Tavistock / Routledge, London.
- Güçlü, N., Tulunayateş, Ö., İhtiyaroğlu, N. (2015). Kadın Okul Yöneticilerinin Durumluk Ve Sürekli Kaygı Düzeyleri, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(3): 176-188.
- Güneysucu, J. (2010). *Eğitilebilir Zihinsel Engelli Çocuğa Sahip Olan Babaların Sosyo-demografik Değişkenlere Göre Stres Düzeyleri ve Stresle Başa*

- Çıkma Tarzlarının İncelenmesi*, Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Psikoloji ABD, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Gürsu, O. (2011). *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Güven, H. (2008). *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Hırlak, B., Taşlıyan, M., Sezer, B. (2018). Mizah Anlayışı, Mesleki Stres ve Demografik Özellikler Bağlamında Algı Farklılıkları, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15(1): 155-181.
- Hirschfeld, R.M., Montgomery, S.A, Keller, M.B., Kasper, S., Schatzberg, A.F., Möller, H.J., Healy, D., Baldwin, D., Humble, M., Versiani, M., Montenegro, M., Bourgeois, M. (2000) Social functioning in depression: A review. *J Clin Psychiatry*, 61: 268-275.
- Hoffman, J.P., Baldwin, S.A., Cerbona, F.G. (2003). Onset of Major Depressive Disorder Among Adolescents. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 42(2):217-224
- Hökelekli, H. (2001). *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Idler, E.L., (1987). Religious Involvement and the Health of the Elderly: Some Hypotheses and An Initial Test. *Social Forces*, 66:226-238.
- Idler, E.L. ve Kasl, S.V. (1992). Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death. *The American Journal of Sociology*, 97:1052-1079.
- Işıkhan, V. (1999). Sosyal Hizmet ve Sağlık Alanında Görev Yapan Yöneticileri Etkileyen İş Stres Faktörleri. *Amme İdaresi Dergisi*, 32 (2): 43-57.
- İl, S., Duyan, V., Tuncay, T. (2010). Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Sosyo-demografik Özellikleri, Bazı Sorunları ve Stresle Başetme Tarzları, *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, 21(2): 19-30.
- İnandi, T., Elçi, Ö. Ç., Öztürk, A., Eğri, M., Polat, A. ve Şahin, K.T. (2002) .Risk Factor for Depression in Postnatal First Year, in Eastern Turkey, *International Journal of Epidemiology*, 31, 1201-1207.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience*. New York, The Modern Library.
- Jones, C. L., Lorne, T., Wilson, S. V. (1995). *The Futures of The Family*, Prantice Hall, New Jersey,
- Kacar, M., Sarıçam, H. (2015). Sınıf Öğretmen Adaylarının Üstbiliş Farkındalıkları İle Matematik Kaygı Düzeyleri Üzerine Bir Çalışma, *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5(2): 137-152.
- Khan, S. A., Vijayshri, & Farooqi, F. S. (2014). A Study Of Religiosity İn Relation To Spirituality And Anxiety. *International Journal Of Advancements İn Research & Technology*, 3(4), 269-284.

- Kaplan, S., Bahar, A., Sertbaş Gülümser. (2007). *Gebelerde Doğum Öncesi ve Doğum Sonrası Dönemlerde Durumluluk-Süreklilik Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi*, Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi, 10(1): 113-121.
- Kartopu, S. (2012). Lise Öğrenci ve Öğretmenlerinin Durumluluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi: Kahramanmaraş Örneği, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17(2):147-170.
- Kartopu, S. (2013). *Kaygının Kader Algılarıyla İlişkisi*, İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Kartopu, S. (2016). Öz Yeterlilik Algısında Dindarlık Eğiliminin Rolü. *The Journal Of Academic Social Science Studies*, 9 (Number: 50), 73-73.
- Kavas, E. (2013). Dini Tutum ve Stresle Başa Çıkma İlişkisi, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 37:143-168.
- Kaya, M., Varol, K. (2004), İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluluk Sürekli Kaygı Düzeyleri Ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17:31-63.
- Kılıç, R., Özafşaroğlu Sakallı, S. (2013). Örgütlerde Stres Kaynaklarının Çalışanların İş-Aile Çatışması Üzerine Etkisi, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(3): 208-237.
- Kımter, N. (2014). Gençlikte Din ve Depresyon: Üniversiteli Gençler Üzerinde Ampirik Bir Araştırma, *Ekev Akademi Dergisi*, 18 (60): 223-260.
- Kımter, N. ve Köftegöl, Ö. (2017). Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı ve Dindarlık, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 19(36):55-82.
- Kımter, N. (2012). *Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi*, Krtier Yayınevi, İstanbul.
- Kleinknecht, R. A., Dinnel, D. L., Kleinknecht, E. E., Hiruma, N. and Harada, N. (1997). Cultural Factors in Social Anxiety: A Comparison of Social Phobia Symptdms and Taijin Kyofusho', *Journal of Anxiety Disorders*, 11(2): 157-177.
- Kocabaş, F., Aydın, U., Canbey Özgüler, V., İlhan, M. N., Demirkaya, S., Ak, N., Özbaş, C. (2018). Çalışma Ortamında Psiko-sosyal Risk Etmenlerinin İş Kazası, Meslek Hastalıkları ve İşle İlgili Hastalıklarla İlişkisi, *Sosyal Güvençe Dergisi*, 7(14):28-62.
- Koç, M. (2005). Ruh Sağlığı ile Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım, *Ekev Akademi Dergisi*, 9(24):.11-32.
- Koç, M. (2014). Dinsel Yönelim Kaygısı Nasıl Etkiler? Almanyalı Müslüman Türk Göçmenler Üzerine Bir Alan Araştırması. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (29):39-72.

- Koenig, H.G., (1995). Religion and older men in prison. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 10: s.219-230.
- Koenig, H.G., Cohen, H.J., George, L.K., Hays, J.C., Larson, D.B., Blazer, D.G. (1997) Attendance at Religious Services, Interleukin-6, and Other Biological Parameters of Immune Function in Older Adults, *International Journal of Psychiatry in Medicine* 27(3):233– 250.
- Köknel, Ö. (2005). *Ruhsal Çöküntü Depresyon*, İstanbul: Altın Kitaplar.
- Köknel, Ö. (1999). *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, 15. Bsk., İstanbul: Altın Kitaplar.
- Köroğlu, E. (2015). *Psikiyatri Sözlüğü*, Ankara: HYB Basın ve Yayın.
- Kula, N. (2002). Deprem ve Dini Başa Çıkma, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I: 234-255.
- Küeyl, L. ve Güleç, C. (1989). Depression in Turkey in 1980's: Epidemiological and Clinical Approaches. *Clinic Neuropharmacol* 12 (Suppl. 279):1-12.
- Küçükcan, T. ve Köse, A. (2000). *Doğal Afetler ve Din Marmara Depremi Üzerine Psiko-sosyolojik Bir İnceleme*, İstanbul: İSAM.
- Lai, D. W. L. & Surood, S. (2008). Predictors of Depression in Aging South Asian Canadians, *J Cross Cult Gerontol*, 23:57–75.
- Larson, D. B. and Larson, S. S. (2003) Spirituality's Potential Relevance to Physical and Emotional Health: A Brief Review of the Quantitative Research. *Journal of Psychology and Theology* 31 (1): 37-51.
- Lazarus, R. S., Folkman, S. (1984). *Stress, Appraisal and Coping*, New York: N.Springer Publishing Company.
- Lin, M., Chen, Y., McDowell, I.(1995) Increased Risk of Depression in COPD Patients with Higher Education and Income". *Chron Ic*, 27: 147-57.
- Maral, I., Aslan, S., İlhan, M. N., Yıldırım, A., Candansayar, S. ve Bumin, M. A. (2001). Depresyon Yaygınlığı ve Risk Etmenleri: Huzurevinde ve Evde Yaşayan Yaşlılarda Karşılaştırmalı Bir Çalışma. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 12(4), 251-259.
- Mehmedoğlu, Y. (2001). *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Miller, L., Wickramaratne, P., Gameroff, M.J., Sage, M., Tenke, C.E.,and Weissman, M. M. (2012). Religiosity and Major Depression in Adults at High Risk: A Ten-year Prospective Study, *American Journal of Psychiatry*, 169 (1): 89-94.
- Misra, R., McKean, M. (2000) .College students' Academic Stress and Its Relation to their Anxiety, Time Management, and Leisure Satisfaction. *American Journal of Health Studies*,16(1):41-51.
- Necati, M. O. (2000). *Hadis ve Psikoloji*, (Ter: Mustafa Işık), Ankara: Fecr Yayınları.

- Newman, J. S. and Pargament, K. I. (1990). The Role of Religion in the Problem-Solving Process, *Review of Religious Research*, 31(4):390-404.
- Nooney, J. G. (2005). Religion, Stress, and Mental Health In Adolescence: Findings From Add Health, *Review of Religious Research*, 46(4): 341-354.
- O'Connora, D. B., Cobba, J., O'Connorb, R. C.(2003). Religiosity, Stress and Psychological Distress: No Evidence for An Association Among Undergraduate Students, *Personality and Individual Differences*, 34: 211-217.
- Oh, K. S., Huh, M. Y., Lee, S. H. (1999). Correlations of Social Anxiety and Socio-Cultural Factors, *Journal of Korean Neuropsychiatric Association*, 38(1):64-76.
- Oladipo, S. E., Ogungbamila, A. (2013). Demographic Predictors of Test Anxiety among Undergraduates, *International Journal of Learning & Development*, 3(1):62-66.
- Olayinka Oniye, A. (trhsz). Adjustment Strategies of Nigerian Widows to Widowhood Stress: Issue For Rehabilitation Counselling”, *African Journal of Educational Studies*, 1(2): 8-99.
- Oman, D., Flinders, T. and Thoresen, C. E. (2008). Integrating Spiritual Modeling Into Education: A College Course for Stress Management and Spiritual Growth', *International Journal for the Psychology of Religion*, 18(2): 79-107.
- Osborn, T. L., Venturo-Conerly, K. E. , Wasil, A. R., Schleider, J. L., Weisz, J. R. (2019) Depression and Anxiety Symptoms, Social Support, and Demographic Factors Among Kenyan High School Students, *Journal of Child and Family Studies*:1-12, <https://doi.org/10.1007/s10826-019-01646-8>
- Öner, N. (1994). *Stres ve Dini İnanç*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özmutaf, N. M. (2006). Örgütlerde İnsan Kaynakları ve Stres: Ampirik Bir Yaklaşım,” *Ege Üniversitesi Su Ürünleri Dergisi*, 23(1-2): 75-81.
- Öztürk, M., Türk, A. (2020). Sosyo-demografik Değişkenler ve İş-Aile Yaşam Çatışmasının Algılanan İş Stresi Üzerindeki Etkisi: Sosyal Hizmet Kuruluşları Örneği,” *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 44(1): 187-202.
- Öztürk, M., Şahiner, İ. V., Şahiner, Ş., Çayköylü, A. (2018). Majör Depresif Bozukluk Tanısı ile Başvuran Hastalarda Beden Kitle İndeksinin Depresyon Şiddeti, Yeme Tutumu ve Dürtüsellikle İlişkisi,” *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 19(2):117-125.
- Pargament, K. I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J. and Jones, W. (1988).

- Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27(1): 90-104.
- Pargament, K. I. (1997). *Psychology of Religion and Coping; Theory, Research, Practice*, New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I. and Curtis R. B. (1998). Religion and Coping, *Handbook of Religion and Mental Health*, Ed. Harold Koenig, New York: Academic Press.
- Poçan, A. G., Erden Akı, Ö., Parlakgümüş, A. H., Gereklioğlu, Ç. ve Dolgun, A. B. (2014). The Incidence of and Risk Factors for Postpartum Depression at an Urban Maternity Clinic in Turkey, *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 46 (2): 177-192.
- Poyrazlı, Ş., Can, A. (2020). Çevrim içi Psikolojik Danışma: Etik Kuralları, Covid-19 Süreci, Öneriler, *Okul Psikolojik Danışmanlığı Dergisi*, 3(1):59-83.
- Ramachandran, V., Sarada Menon, M., Arunagiri, S.(1982). Socio-Cultural Factors in Late Onset Depression, *Indian Journal of Psychiatry*, 24 (3):268-273.
- Razali, S. M., Hasanah, C. I. , Aminah, K. and Subramaniam, M. (1998). Religious—Sociocultural Psychotherapy in Patients with Anxiety and Depression, *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, 32: 867–872.
- Reyhan, S., Karaca, A.A. (2016). Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu İle Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Algılanan Stres Düzeylerinin Karşılaştırılması (Siirt Üniversitesi Örneği), *Uluslararası Multidisipliner Akademik Araştırmalar Dergisi*, 3 (3): 26-35.
- Rolff, L. L., Butkeviciene R., Klemmack, D.L.(2002). Death Anxiety And Religiosity Among Lithuanian Health And Social Service Professionals. *Death Studies*, 26(9):731-742.
- Ross, K. E.(1990). Religion and Psychological Distress, *The Journal for the Scientific Study of Religion*, 29: 236-246.
- Sakaoğlu, H. H., Orbatu, D., Emiroğlu, M., Çakır, Ö.(2020). Covid-19 Salgını Sırasında Sağlık Çalışanlarında Spielberger Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeyi: Tepecik Hastanesi Örneği, *Tepecik Eğitim ve Araştırma Hastanesi Dergisi*, 30(Ek sayı):1-9 doi:10.5222/terh.2020.56873.
- Sarıçam, H. (2018). The psychometric properties of Turkish version of Depression Anxiety Stress Scale-21 (DASS-21) in health control and clinical samples. *Journal of Cognitive-Behavioral Psychotherapy and Research*, 7(1): 19-30.
- Schafer, W. (1987). *Stres Management For Wellness*, Mc.Graw Hill, New York.
- Sharma, S., Sud, A. (1990). Examination Stress and Test Anxiety: A Cross-Cultural Perspective, *Psychology and Developing Societies*, 2:183–201.

- Sherkat, D. E., Reed, M. D. (1992). The Effects of Religion and Social Support on Self-esteem and Depression Among the Suddenly Bereaved. *Social Indicators Research*, 26 (3): 259-275.
- Seponski, D. M., Lahar, C. J. , Khann, S., Kao, S. and Schunert, T. (2019). Four Decades Following the Khmer Rouge: Sociodemographic Factors Impacting Depression, Anxiety and PTSD in Cambodia, *Journal of Ment Health*, 28(2):175–180.
- Steptoe, A., Tsuda, A., Tanaka, Y. and Wardle, J. (2007). Depressive Symptoms, Socio-Economic Background, Sense of Control, and Cultural Factors in University Students from 23 Countries, *International Journal of Behavioral Medicine*, 14(2): 97–107.
- Şahin, A. (2006). Din Kaynaklı Stres Üzerine Bir Araştırma, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(21):147-180.
- Şahin, A. (2018). “ Üniversite Öğrencilerinin Algılanan Stres Düzeylerinin Fakülte Türü ve Cinsiyet Değişkenlerine Göre İncelenmesi” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 2(1):28-35.
- Şahin Kutlu, Ş., Çetinbakış, M., Kutlu, M. (2019). Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinde İşsizlik Kaygısı: Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Öğrencileri Üzerinde Bir Uygulama, *Ekev Akademi Dergisi*, 23(78): 511-522.
- Şentürk, H. (1997). *Din psikolojisi*, İstanbul:Esra Yayınları.
- Taşgın, E., Çetin Çuhadroğlu, F. (2006). Ergenlerde Major Depresyon:Risk Etkenleri, Koruyucu Etkenler ve Dayanıklılık, *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* : 13 (2): 87-94.
- Thompson, M. P. & Vardemon, P. (1997). The Role of Religion in Coping with the Loss of A Family Member to Homicide, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (1):44-51.
- Tokur, B. (2011). *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Uddin, E. (2011). Cross-cultural Social Stress Among Muslim, Hindu, Santal and Oraon Communities in Rasulpur of Bangladesh, *International Journal of Sociology and Social Policy*, 31(5/6): 335-360.
- Uslu, M. S. (2018). *Halk Oyuncularının Yarışma Öncesi Durumluk Kaygı Düzeyleri ve Stresle Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişki*, Hitit Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor ABD, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum.
- Uysal, V. ve Turan, Y. (2019). *Üniversite Öğrencilerinde Sürekli Kaygı, Dindarlık ve Saldırganlık Eğilimleri Arasındaki İlişkiler*, *bilimname XL*, 4: 67-104.

- Uysal, V., Batan, S. N., Zafer, H. (2014). Ergenlerin Tanrı Algularıyla Sosyal Kaygı ve Umut Düzeyleri Arasındaki İlişkiler, *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 2(42): 221-237.
- Üldeş, İ. (2005). *Öğretmen ve Öğretmen Adaylarına Yönelik Matematik Kaygı Ölçeği (MKÖ-Ö)'nin Geliştirilmesi ve Matematik Kaygısına İlişkin Bir Değerlendirme*, Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Eğitim Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri ABD, İstanbul.
- Van Hout, H. P. J., Beekman, A. T.F., De Beurs, E., Comijs, H., Van Marwijk, H., De Haan, M.,
- Van Tilburg, W., Deeg, D. H.J. (2004).Anxiety And the Risk of Death in Oldermen and Women, *British Journal of Psychiatry*, 185: 399-404.
- Vasegh, S., & Mohammadi, M.R. (2007). Religiosity, Anxiety, And Depression Among A Sample Of Iranian Medical Students. *Int'l. J. Psychiatry in Medicine*, 37(2): 213-227.
- Vergote, A. (1999). *Dini İnanç ve İnançsızlık* (Çev. Veysel Uysal), İFAV, İstanbul.
- Walker, A. R. (2020). God is My Doctor: Mindfulness Meditation/Mrayer as A Spiritual Well-Being Coping Strategy for Jamaican School Principals to Manage their Work-Related Stress and Anxiety, *Journal of Educational Administration*, 58(4): 467-480.
- Wells, K., Hays, R., Rogers, W., Sherbourne, C., Spitzer, K. (1995) Functioning and Well-being Ourcomes of Patients with Depression Compared with Chronic Medical Illness. *Arch Gen Psychiatry*, 52:11-19.
- Yaparel, R. (1987). *Yirmi-Kırk Yaşlar Arasında Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yapıcı, A. (2007). *Ruh Sağlığı ve Din*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. Kayıklık, H. (2005). Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz saygı ve Kaygı ile İlişkisi : Çukurova Üniversitesi Örneği, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2(9): 177-206 .
- Yapıcı, A., Doğanay, S. (2019). Dini Başa Çıkma ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma, *Bilimname*, 40:105-135.
- Yaşar, M. R. (2007). Depresyonun Kadınlaşması, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(2):251-281.
- Yılmaz, E. (2018). “Huzurevinde Kalan Yaşlılarda Depresyon ve Benlik Saygısı İlişkisi, *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(2):553-578.
- Yoğurtçu, F. (2009). *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

- Yusuf, L. (2016). Depression, Anxiety and Stress Among Female Patients of Infertility; A Case Control Study, *Pakistan Journal of Medical Sciences*, 32(6): 1340–1343.
- Yüksel, N. (1998). Dirençli Depresyonların Tedavisi, *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 2: 115-119.
- Yüksel, B. N.(2019). Dindarlık Algısının Stresle Başa Çıkma Yöntemleri ile İlişkisi: İlahiyat Fakültesi Örneği, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(1):68-84.

İnternet Kaynakları

- Ağırbaşı, M., “Covid-19 Sürecinde Neler Beklemeliyiz?” www.psikolojiistanbul.com, <https://www.apa.org/practice/programs/dmhi/research-information/social-distancing>. Erişim tarihi:01.10.2020).
- Akkurt, İbrahim “İş Yerlerinde Stres ve Yol Açtığı Meslek Hastalıkları,” *Biamag Haber*, 4 Haziran 2016, <https://m.bianet.org/biamag/saglik/175483-is-yerlerinde-stres-ve-yol-actigi-meslek-hastaliklari>, (Erişim tarihi: 15.09.2020).
- Allen, Lindsey (2020). 4 Questions for Steven Taylor. *Monitor on Psychology*, 51 (4). Downloaded from <https://www.apa.org/monitor/2020/06/conversation-taylor>. Erişim tarihi:01.10.2020).
- En depresif Meslekler, *Aktüel Psikoloji*, <https://www.kigem.com/en-depresif-meslekler.html>. Erişim tarihi:15.09.2020).
- En Depresif Meslek, <https://www.hurriyet.com.tr/mahmure/en-depresif-meslek-34511124>, erişim tarihi:15.09.2020).
- İndependent Türkçe, 16 Haziran 2020, <https://www.indytrk.com/node/197031/ya%C5%9Fam/koronavir%C3%BCs-ara%C5%9Ft%C4%B1rmas%C4%B1-karantina-birle%C5%9Fikkrall%C4%B1k%E2%80%99taki-evlilerin-y%C3%BCzde-39%E2%80%99unda> (erişim tarihi:15.09.2020).
- Lee, S. J., & Ward, K.P. (2020). Stress and parenting during the coronavirus pandemic.
- Downloaded from https://www.parentingincontext.org/uploads/8/1/3/1/81318622/research_brief_stress_and_parenting_during_the_coronavirus_pandemic_final.pdf.erişim tarihi:01.10.2020
- Lee, Shawna J. & Ward, Kaitlin P. (2020). Stress and Parenting During the Coronavirus Pandemic.
- https://www.parentingincontext.org/uploads/8/1/3/1/81318622/research_brief_stress_and_parenting_during_the_coronavirus_pandemic_final.pdf. erişim tarihi:01.10.2020)

Bölüm 4

KUR'ÂN KELİMELERİNE ANLAM VERME SÜRECİNDE TÜMEL YAKLAŞIMLAR¹



Halit BOZ

¹ Halit BOZ, Doç. Dr. , Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri. Tefsir Bölümü.

GİRİŞ

Kur'an tefsirinde sözlük (lugat), morfoloji (sarf-iştikak), gramer(nahiv)ve belagat (retorik) yapılarını bilmek, kurallı ve edebi bir dile sahip olan Kur'an'ın anlaşılması için kaçınılmaz bir realitedir. Nitekim bu hususta Fahreddin er-Razi: *“Lugat ve gramer, nassları anlamada temel fonksiyon icra ederler”*¹ ifadesiyle Kur'an'ın anlaşılmasındaki bu terimlerin önemini gayet açık bir şekilde vurgular.

*Ayrıca sarfi (morfolojik) ve belagat (retorik) hususlar, Ulumu'l-Kur'an konularını ele alan birçok kaynaklarda mustakil başlıklar altında işlenmiş, ve “bir lafzın sarf yönünü bilmek tercih edilen anlamın açıklığa kavuşmasına ve uzak ihtimalli görüşlerin dışarıda tutulmasına yardım eder.”*² Yargısı, Kur'an'ın anlaşılmasında temel bir prensip olarak benimsenmiştir.

Diğer taraftan seleften başlayıp günümüze uzanan tefsir ihtilaflarının belli bir bölümünün yukarıda geçen temel kavramlardan kaynaklandığını açıklıkla belirtmek gerekir.³ Sarfin, nahivin ve balagatın kıraat farklılıklarındaki etkisi de oldukça önemli bir ağırlık taşıdığı ilim çevrelerinde bilinen bir gerçektir. Bu çalışmada kaynaklarımızda bulunan ince detaya varmadan kaba hatlarıyla örneklendirmelerle meseleyi açıklığa kavuşturmak amaçlanmıştır.

1. Kur'an'da Metin Yapısı

Kur'an'da seçilen kelimeler, oluşturulan ayet, cümle ve bölümler öz anlamı belirlemekle kalmaz anlam ve duygu genişliğini sağlayan farklı düzeylerde veriler taşır. Söz konusu edilen veriler, geleneğimiz içinde meani, beyan ve bedii ilim sanat kolları içerisinde değerlendirilmektedir.

a. Kelimelerin Belagattaki Etkisi

Edebi bir metnin seçtiği kelimeler, kelimelerin bağlamla ve birbirleriyle uyumu, çalışmamızı belli bir kısmını oluşturmaktadır. Modern anlayışta çağrışımsal, duygusal, anlatımsal, etkileyici, yansıtıcı, eşdizimsel, konusal ve kavramsal gibi anlam türleriyle değerlendirilen kelimeler,⁴ İslam kültüründe farklı delalet katmanlarını ve dilbilgisi kuralları çerçevesinde sistemleştirerek incelenmiştir.

1 Er-Razi, Fahreddin, *el-Mahsul fi İlmi Usuli'l-Fıkh*, thk. Taha Cabirel-Ulvani, Riyad,1979, I, 289.

2 Bkz. Ez-Zerkeşi, Ebu Abdillan Muhammed, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru't-Turas, Kahire, 1391, I, 297.es-Suyuti, Abdurrahman Celaluddin, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, ty. II, 477.

3 et-Tayyar, Musaid b. Süleyman, *Fusul fi Usuli't-Tefsir*, Daru'n-Neşr ed-Devli, 1993, 107.

4 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yayınları, Ankara, 1978, III, 176.

Tabir yerinde ise Kur'an kelimelerinin evvel emirde tüm bileşkeleriyle hedef anlama odaklandığını söyleyebiliriz. Kelimelerin kök, türev, zaman, şahıs, belirlilik, belirsizlik gibi yapıları bir bütün olarak belli bir anlam aralığını net bir şekilde sınırlamakta veya bazen ilahi murat gereği oldukça geniş bir anlam dünyası sunabilmektedir.

Kur'an kelimelerinin ayet ve cümleler içinde pek çok anlam katmanlarında belirleyiciliği olduğu ve herbirinin farklı değerlendirme açılarıyla diğer kelimelerin merkezinde olduğu hususu ise ilk dönemlerden itibaren ulemanın dikkatini çeken bir diğer husustur.

Vahyin ilk yıllarında Kur'an'ın yedi harf ile okunmasına izin verilmesive yedi harf uygulamasına dair örneklerde yalnızca aynı anlama gelen bazı kelime değişikliklerine tanık olmamız, cümle içindeki kelimelerin Kur'an belagat ve i'cazının en alt katmanında olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle fiillerin şahıs ve bablarında görülmesi sebebiyle kelimelerin sabitlik alanını daraltan kıraat değişiklikleri, dikkat edilmesi gereken bir diğer konudur.⁵

b. Kelimelerin Fesahati

Edebi bir metin içinde gerçek kıymetlerini kazanan kelimelerin fesahati yüzyıllar boyunca belagat kitaplarında araştırma konusu edilmiştir. Bir kelimenin metin dışında, bir diğer ifadeyle tek başına düşünüldüğünde güzelliği ve fesahati, harflerinin birbiriyle uyumu (telaum) ve dil kurallarına uygunluğu ile ölçülür. Tenafur'un karşıtı olan telaum, harflerin kelime ve cümle oluştururken düzenli ve uyumlu olmasıdır. Böylece kelimelerin kulağa hoş gelmesi, telaffuzun kolaylaşması ve en önemlisi mananın muhatap tarafından kabulünden rol oynaması sağlanır. Hatta bu hususun, Kur'an i'caz tahaddisinde değerlendirilebileceği ifade edilmektedir.⁶ İnsanın iç dünyasında gerçekleşen manevi zevk de i'caz yönlerinden biri olarak kabul edilir ki⁷ kelimelerin kulağa güzel, dile kolay gelişi bu zevkin en küçük birimlerinden olması düşünülebilir.

Ancak kelimelerin bir edebi metin içerisinde bulduklarında fasih olabilmeleri için bu iki şarta ek olarak diğer kelimelerle ve anlama uyumlu olmaları, ayrıca anlamlarının da (normal şartlarda) garabetten uzak⁸ ve (özel bir sebep yoksa) açık olması gerekir.

5 Fadıl Salih es-Samerrai, *Belagatu'l-Kelime fi Tabiri Kur'ani*, Şirketul Atik Mektebetun-Nahda, Bağdat, 2006, 3.

6 El-Rummani, 95.

7 El-Bağdadi, 69.

8 Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvini, *et-Telhis fi Ulumi'l-Belaga*, Daru'l-Fikri Arabi, srh. Abdurrahman el-Berkuki, 24. Mesud b. Umar et-Taftazani, *Muhtasarul-Meani*, Abdullah Efendi Matbaası, İstanbul, 1304, 12.

2. Kur'ân'ın temel tefsirinde kelimelerin şâzz ve nadir anlamları değil en galip, en meşhur ve en fasih anlamları gözetilir.⁹ Kur'ân nassları öncelikle ümmî arapların dil kullanımlarındaki genel geçer ve alışageldikleri anlamlara haml edilir.¹⁰ Bu ise dilin yanında o dilin örf ve adetlerinin bilinmesini gerektirir.¹¹

Tefsir tarihinde yukarıdaki düşüncenin çerçevesi nazarî olarak daha dar tutulmaya çalışılmıştır. Bu itibarla şâzz anlamlarla Kur'ân'ı yorumlamak genel olarak caiz görülmez.¹² Ancak uygulamada müfessirlerin zaman zaman nâdir ve şâzz anlamlara kaydıkları görülebilir.

a. Kur'ân arapça bir kitaptır.

إِنَّا جَعَلْنَاهَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“Düşünüp anlamanız için Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.”¹³

Bu durum, Kur'ân'ın tam ve dosdoğru anlaşılmasında lafız, mana ve üslup itibarıyla arap dilinin esas alınmasını, hatta İmam Şâfinin işaretiyle dilin doğasını anlamayı gerektirmektedir.¹⁴ Arap dil bilimleri ve özellikle dilin kullanımdaki bilgisizlik ana dili arapça olmayanlar veya arapça kullanımları sorunlu olanların Kur'ân'ı anlamadaki aslî problemleridir.

Örnek: لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا

“Ne bir serinlik tadarlar, ne bir içecek”¹⁵

Âyetteki “berd” kelimesi bazı müfessirlerce uyku anlamında değerlendirilmiştir. Ancak uyku ve soğukluk arasındaki sebep sonuç ilişkisinin varlığı ve bu sebeple berd kelimesinin uyku anlamına kullanımı söz konusu olmakla birlikte bu anlamın arap dilindeki kullanımı seyrek ve temel sözlük anlamı değil belki bir nitelemeden ibarettir.¹⁶

9 Yakın görüşler için bkz. et-Taberî, Muhammed İbn-i Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XVI, thk., Abdullâh et-Türkî, Heer, 1. Baskı, Kahire 2001, et-Taberî, XI, 447; X, 80; XXIV, 27.

10 Konunun tartışması için bkz. İbn-i Teymiye, Takiyyuddîn Ahmed, *Mecmûatu'l-Fetâvâ* I-XXXVII, Dâru'l-Vefâ, Mansuriyye, VII/106, 115-116 (s. 71, 77-78). İbn-i Âşûr'un konuyla ilgili bakış açısı oldukça geniş bir perspektif çizer: İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr, *et-Tahrîr ve'l-Tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tûnus, 1984, I 42-45.

11 İbn-i Teymiye, Takiyyuddîn Ahmed, *Mecmûatu'l-Fetâvâ* I-XXXVII, Dâru'l-Vefâ, Mansuriyye, VII/106, 115-116 (s. 71, 77-78).

12 et-Taberî, X, 80. Taberî, ilgili satırlarda Kur'ân kelimelerini şâzz anlama tevcih etmenin câiz olmadığını kaydeder.

13 ez-Zuhuf, 43/3.

14 Bkz. eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1. Baskı, 1358, s. 52-53.

15 Amme, 78/24.

16 Bkz. et-Taberî, XXIV, 27.

فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى

“O ağaçtan yediklerinde kendilerine çirkin yerleri görüniverdi de Cennet yapraklarıyla örtünmeye çalıştılar. Böylece Âdem Rabbine karşı geldi ve şaşıp kaldı.”¹⁷

Tartışma: Böyle bir yaklaşım Kur’ân’ın geniş kitleler tarafından aynı şekilde anlaşılmasını sağlayarak ümmet arasında bir birlik oluşturmakla birlikte Kur’ân’dan farklı boyutlarda yararlanmaya engелеmez mi? Bu soruya verilecek cevabın dayanakları aşağıdaki hususlar olabilir.¹⁸

Birinci husus: Bu tarz bir bakış açısı Kur’ân’ın genel ve birincil (cumhûrî/temel) okumalarında kaçınılmaz olmakla birlikte olası anlam genişlemelerine ve dolaylı çıkarımlara engel teşkil edebilir. Kur’ânın temel tefsir ilkeleri ve dil kuralları çiğnenmeden yapılacak ikincil veya uzantı tefsirleri bu düşünce gerekçe yapılarak engellenmemelidir. Elbette böylesi bir esneklik anlamsız anlamların Kur’ân’a haml edilmesine de gerekçe teşkil etmemelidir.

İkinci husus: Şayet temel anlamla diğer anlamlar arasında belli bir ilişki varsa bu anlamları dışlamak kelimeye daha geniş perspektifte bakmaya engel teşkil edebilir.

Üçüncü husus: Kur’ân’ın nüzûlü esnasında birincil muhataplara ait dil anlayışlarının temele konulması gayet tabiidir. Zira muhatap kitlesinin ilk halkası hiçbir aracı olmadan Kur’ân’ı anlaması istenen o zamanın ümmî toplumdur ve bu toplumun tamamını kuşatacak yaygın dilin gözetilmesi gerekir.¹⁹

Dördüncü husus: Bu kural Kur’ân’ın pek anlam katmanlarını içeren evrensel ve çağlarüstü bir kitap olması gerçeğini perdelememelidir.

Beşinci husus: Müşebbiheye yakın anlayışta oldukları gözlemlenen bir takım inanç firkalarının iddialarını isbat için bu kuralı kısmen çarpıtarak delil olarak kullanılmaları bizâtihi kuralın anlaşılmasını anlamına gelecektir.

Arap dilinde karşılığı olmamasına rağmen Kur’ân’dan çıkarımlanan anlamlar Kur’ân ilimleri alnında herhangi bir şey ifade etmez.

Kelimelere akıl sınırlarını zorlayan bir takım işârî ve batınî anlamlar yüklemek, cümleleri tamamen nahiv kurallarının dışında keyfice

17 Tâ-Hâ, 121.

18 İbn-i Âşûr’un konuyla ilgili bakış açısı oldukça geniş bir perspektif çizer: İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, Tûnus, 1984, I 42-45.

19 bkz. eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvafakât fî Usûli’s-Şeria* I-IV, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 2.Baskı, 1975, II, 85-87.

yorumlamak, gelecek tahminlerinde arrafları aratmayacak çıkarımlarda bulunmak bu kuralın engellemeyi amaçladığı yanılığardan ibarettir.

Örnek: en-Nisâ, 3.

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذَنُي أَلَّا تَعُولُوا

“Yetimlerin haklarını gözetemeyeceğinizden endişelenirseniz, size helâl olan diğer kadınlardan iki, üç veya dörde kadar nikâh edersiniz. (1) Eğer aralarında adaletle davranamayacağınızdan endişe ederseniz, bir tane ile veya elinizin altında bulunanlarla(2) yetinin. Adaletten ayrılmamanız için bu daha uygundur.”

Kuralın tefsir eleştirisinden öteye geçip işârî ve bâtinî anlamda Kur’ân’ın hatırlattıkları alanına da müdahaleye dayanak yapılması bir tür aşırılığa sebep olabilir. Bir sonraki aşamada nükte ve latifelere olumsuz yaklaşımlar gündeme gelebilir. Bu ise ince düşüncenin ve duygu yoğunlaşmasının önüne çekilebilecek bir set oluşturur.

Kur’ân’ı sadece o günün teâmülünde ve ancak herkesçe bilinen dar bilgilerle sınırlamak dilin imkân verdiği bilimsel çıkarımlara engel teşkil eder. Zira kur’ân sadece var olan anlamlar üzerine kurulu olmayıp aynı zamanda yeni anlamların kaynağıdır. Bu durum fikhî alanda olduğu gibi fen bilimleri alanında da söz konusudur.

Bu kuraldan hareketle Kur’ân’ın kısmen kendine has farklı imlâ ve yazımındaki hikmetlere ulaşmayı amaçlayan çabalara set vurulmamalıdır. Çünkü yazımda uyulan esaslar yalnızca o günün yazım kurallarıyla ilişkili olmayıp Hz. Peygamberin sözlü ve uygulamalı emir ve yönlendirmeleriyle de irtibatlıdır.

Altıncı husus: Temel okuyuş ilkelerinin tefsir mâhiyetinde olmayan işârî ve bâtinî anlamda Kur’ân’ın hatırlattıkları alanına da müdahaleye dayanak yapılması bir tür aşırılığa sebep olabilir. Hatta bir sonraki aşamada nükte ve latifelere olumsuz yaklaşımlar gündeme gelebilir. Bu ise ince düşüncenin ve duygu yoğunlaşmasının önüne çekilebilecek bir set oluşturur.

Örnek:

En-Nisâ, 1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Ey insanlar! Sizi tek bir candan yaratan Rabbinizden sakının ki, o tek candan da eşini yarattı, ikisinden ise nice erkekler ve kadınlar türetti. Onun adını vererek birbirinizden istekte bulunduğunuz Allah’a karşı

gelmekten ve akrabalık bağlarını kesmekten sakının. Şurası muhakkak ki, Allah sizi görüp gözetmektedir.”

Âyetteki “*erhâm*” kelimesini kalem olma itibarıyla değerlendirmek bu kabildendir.

Bu husus elbette tüm âyetler için söz konusu değildir. Aksi takdirde Kur’ân’ın anlaşılabilirliği ile ilgili ciddi problemler var demektir.

Anlam tek başına âyet ile tamamlanmıyorsa veya belirginlik kazanmıyorsa sırasıyla veanlamın iyice belirginleşmesi için âyetlerin ilgili oldukları cümleler, âyet birlikleri, sûre, Kur’ân’ın tamamı ve metin dışı bağlama müracaat edilir.

Kur’ân Arapçadır binaen aleyh Kur’ân anlamlarının belirlenmesinde uygulanan delillendirme ve çıkarımlarda arap yöntemi benimsenmelidir.

Bu kural daha çok anlam belirlemede dilsel/iç bağlam ile ilgilidir.

Yedinci husus: Kur’ân’ı sadece o günün teâmülünde ve ancak herkesçe bilinen dar bilgilerle sınırlamak dilin imkân verdiği bilimsel çıkarımlara engel teşkil eder. Zira kur’ân sadece var olan anlamlar üzerine kurulu olmayıp aynı zamanda yeni anlamların kaynağıdır. Bu durum fikhî alanda olduğu gibi fen bilimleri alanında da söz konusudur.

Sekizinci husus: Bu kuraldan hareketle Kur’ân’ın kısmen kendine has farklı imlâ ve yazımındaki hikmetlere ulaşmayı amaçlayan çabalara set vurulmamalıdır. Çünkü yazımda uyulan esaslar yalnızca o günün yazım kurallarıyla ilişkili olmayıp Hz. Peygamberin sözlü ve uygulamalı emir ve yönlendirmeleriyle de irtibatlıdır.

3. Daha sonra ortaya çıkan ıstılâhî anlamları Kur’ân kelimelerinin temel anlamı olarak belirlemek doğru değildir.²⁰

Kur’ân’da geçen te’vîl, hikmet, sadaka gibi kelimeleri daha sonraki dönemlerde ağırlık kazanan terim anlamlarıyla tefsir etmek tabii olarak doğru değildir. Ancak bu ilke kelimelerin, terim anlamlarını belli oranda kapsadığı göz ardı edilmeden uygulanmalıdır. Nitekim Kur’ân’ın nüzulü döneminde İslam’a bağlılığın bir nişânesi ve gereği olarak “sadaka” kelimesi zekât ve sadakanın her ikisini de kapsamaktaydı.²¹ Zira burada gözetilen üst çatı veya öz çekirdek anlamdır. İlgili âyetlerde söz konusu anlamların hangisinin öne çıkarıldığı ise bağlam ve diğer delillerle ilgilidir.

Müfessirin kelamı asla bağlamdan ayrı düşünmemesi modern dilbilim çalışmalarında da sıklıkla müracaat edilen bir yöntemdir. Bu

20 Yakın görüşler için Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I-XII, el-Hey’etu'l-Mısriyye yay., Mısır 1990, VIII, 225.

21 er-Râğıb el-İsfehâni, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur’ân*, thk., Safvân Adnân Dâv’udî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2. Baskı, 1997, s. 480.

yönteme göre, kelimenin anlama delâleti sadece kelimelerin delalet ettiği anlamla sınırlı olmayıp, kelimenin ve cümlelerin dilsel bağlamda kazandığı anlamları içerir. Çünkü gerçekte kelimenin delâleti mutlak bir delâlet değildir. Onun gerçek delâleti kullanıldığı bağlama göredir. Aynı şekilde cümlelerin anlama delâleti, cümleyi oluşturan unsurlar ile cümlelerin sözdizim yapısına bağlıdır.²²

eş-Şâfiî'nin de anlam olarak ifade ettiği gibi şayet sözde kısmî bir kapalılık var gibi gözüküyorsa kelâmın öncesi, sonrası veya bizzât kendisinde kastedilen anlama dair belirleyiciler vardır.²³

4. Harf Artırımı ve Anlam İlişkisi

Dilbilimciler gibi Zemahşeri de kelimelerin yapısındaki harf artışının mananın da artmasına delalet ettiğini ifade etmektedir.²⁴ Elbette söz konusu artış, anlam katmanları detayları veya nitelikleri itibariyledir.

Kıyamet sahnesi tasvirinde “Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür.”²⁵ Ayetinde, emzikli kadın anlamına gelen “merde” kelimesi değil, tek bir harf ilavesiyle emzirmekte olan anne anlamındaki “merdeetun” kelimesi kullanılmıştır.²⁶ Ayette birinci kelimenin değil de ikinci kelimenin kullanılması anlama büyük bir duygusal derinlik kattığı gibi sahnenin gözlerde canlanmasında da büyük rol oynar.

5. Hece tekrarı ve anlam ilişkisi

Bu konunun anlaşılması için ez-Zemahşeri'nin Keşşaf'ında hece tekrarı üzerinde durduğunu görmekteyiz. Genel kabul gören²⁷lafzın tekrarının anlamın tekririne delalet edeceğini vurgulamaktadır.²⁸ “Munafıklar, bunlar arasında bocalamaktadırlar...”²⁹ Mufessir, ayette kullanılan “muzebzeb” kelimesinin hece tekrarından ötürü munafıkların içinde bulunduğu iman ve küfür arasında “tekrarlanan-süregelenikilem” etkisini ek bir unsur olarak değerlendirir.³⁰ anlam ve lafızdaki ikilem etkisi, ayetin devamında dasürdürülmekte ve “...ne onlara ne de onlara ...”yapısıyla pekiştirilmektedir.

22 Bkz. Zekeriyya Mişâl, *el-Elsuniyyetu't-Tevlidiyyeve't-Tahviliyye*, 2. baskı, el-Muessesetu't-Câmiyyeli'd-Dirâse, Beyrut 1986, s. 140.

23 Bkz. Er-Risâle, s.52(233)

24 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 16.Elbette söz konusu artış, anlam katmanları,detayları veya nitelikleri itibariyledir.

25 el-Hacc, 22/2.

26 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, III, 139.

27 İbn-i Cinni, Ebu'l-Feth Usman, *el-Hasais*, thk. Abdulhamid Hindavi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kahire, 2003, I,505.

28 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, III, 312.

29 en-Nisa, 4/143.

30 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 566.

“Derken, onlar da azgınlar da cehenneme tepetaklak atılırlar”³¹ ayetindeki “Kebkeb” kelimesiayını hecenin tekrarlı yapısına sahip olduğu için hak edenlerin, cehennemin dibine varıncaya kadar tekrar tekrar yüzüstü düşeceğini ifade eder.³² Ayrıca bu konuda örnekleri çoğaltan müfessirimiz Zemaşşeri, “Birihin Serserin” tamlamasındaki “serser” kelimesine de değinerek hece tekrarının soğuşun şiddetine hatta yakıcı bir soğuşa delalet ettiğini belirtir.³³

Bu yaklaşım tarzı için anlatılan anlam ve olayların muhatapların zihninde canlanması için oldukça önemli katkılar sağladığını açıklıkla söylemek yeride olacaktır.

ez-Zemaşşerî ise “*Ben sözün tamamından edinilmiş niteliğe (keyfiyete) bakar, onu gözetirim*”³⁴ ifadesiyle bağlam ve fetvanın önemini belirtir. Ayrıca iştikakı çekirdek anlamın iki veya daha fazlakelimeyi şekillendirmesi olarak değerlendiren Zemaşşeri³⁵, kök anlamın belirlenmesine önem vermiştir. Hatta rüyalarına kadar giren bu hususu müfessir şöyle anlatır. “Rüyamda “karşılıklı düşmanlık” kelimesinin iştikakı hakkında soru edilince, “çünkü düşman tarafların her biri karşılıklı iki dağın birbirine bakan iki yamacında bulunurlar” cevabını verdiği, bunu da (yamaç) kelimesine dayandırdığını anlatır.³⁶

İştikakın türlerine de içerik olarak kısmen değinen müfessir, örneğin (FELEHE) kökünün yarmak ve açmak geldiğini belirttikten sonra ilk iki harfi aynı olmakla beraber , ilk iki harfi benzeşip son harfi değişen kelimelerin de aynı anlama geldiğini belirtmektedir.³⁷ Pek tabi “aynı anlama gelirler” ifadesi, muteradif konusuna dahil olduğu için ilgili ilkeler doğrultusunda değerlendirilmelidir. Kur’an metninde mevcut derin anlamları anlamının yollarından biri olarak kabul edilen iştikak üzerinde dikkatle duran ez-Zemaşşeri,³⁸ kelimelerin temel anlamı ile iştikak süreciyle kazandıkları yeni anlam arasında maddi veya manevi bağlantılar kurmayı ihmal etmez. Bu tür bağlantılar aslında anlamı somutlaştırma , hayatın gerçeklerine gönderme niteliği de taşır.

Böylece müfessirlerin eserleri arasında el-Keşşaf’taki örnekler incelendiğinde iştikak algısının Kur’an’daki kelimelerin anlamlarında son derece etkili ve yetkili olduğu rahatlıkla rastlamak mümkündür. Ayrıca iştikak algısının belâğı katkılarının boyutlarıaçıklıkla görülmektedir.

31 Şuara, 26/94

32 ez-Zemaşşeri, *el-Keşşaf*, III, 312.

33 ez-Zemaşşeri, *el-Keşşaf*, IV, 586.

34 Keşşâf, el-Bakara, 2/19. (I, 87).

35 ez-Zemaşşeri, *el-Keşşaf*, I, 16.

36 ez-Zemaşşeri, *el-Keşşaf*, II, 198.

37 ez-Zemaşşeri, *el-Keşşaf*, I, 55.

38 Geniş bilgi için bkz. Ala es-Subki, *Mezahiru-l-İştikak fi Tefsiri'l-Keşşaf*, el-Camiatu'l-Alemiyyetu'l-İslamiyye, Malezya, 2007.

“Bugün size bir ayıplama yok dedi. Allah sizi bağışlasın. O merhametlilerin en merhametlisidir.”³⁹ Ayetinde geçen “ayıplama”, “Tesrîbe” kelimesiyle karşılanmıştır. “Tesrîbe” ise bağırsakların etrafını sarmalayan yağ tabakasının giderilmesi anlamına gelir ki ez-Zemahşeri’nin

ifadesiyle bu durum ötesi olmayan zayıflıkları anlatmak için kullanılır.⁴⁰ İşte bu ifade sıkıntılıların bittiğinin en hayati anlatımlarından biridir. Farklı açıdan bakıldığında bu kelimenin tıbbi veriler taşıyabilme ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.

Mufessir, “içki-şarap” kelimesini “örtü ve daha sonra aklın perdelenmesi”⁴¹ ile , “sivrisinek” kelimesini “parçalama” anlamıyla ilintilerken de⁴² aynı hassasiyeti göstermektedir.

İşte bu sebeple, iştikak düzleminde kelimelere bakış neticesinde donmuş anlamlar olmaktan çıkıp canlılık kazanan kelimelerle kurulan cümleler, daha etkin ve çok boyutlu düzlemlere ulaşmış olmaktadır.

1. Kur’ân’da anlam katkısı olmayan “ziyade/zaid/fazlalık” yoktur.⁴³

Ziyade ifadesiyle belli bir anlam artırımını sağlamakla beraber varlığı veya yokluğunun asli anlam üzerinde bir değişiklik yapmayan dil unsurlarının Kur’ân’daki mevcudiyeti belki müsamaha yoluyla kabul edilebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey müfessirlerin “ziyade” vurgularını anlam artırımını sağlayan unsurlar olarak değerlendirmenin gerekliliğidir.⁴⁴ Bazı okuyucuların bu tür ifadeleri fazlalık olarak anlamaları tefsire dair bütüncül birikim eksikliğinden kaynaklanır.

Zaid kelimesinin irab ile ilgisini öne çıkarmak ise irab ve anlam arasındaki ilişkiyi belirsizleştirmekten ibarettir.⁴⁵

Kur’ân’da anlamı olmayan zaid bir lafızın varlığı görüşüne sahip olanlar ya bu sözün ne anlama geldiğini bilmiyorlar ya da dinleri ve inançları konusunda oldukça müsamahakâr kişilerdir.⁴⁶

Anlamsız ve faydasız ziyade tabii olarak konumuzun dışındadır. Ancak belli bir anlam artırımını sağlamakla beraber varlığı veya yokluğunun asli anlam üzerinde bir değişiklik yapmadığı yapılar kastedildiğinde bu tür yapıların Kur’ân’daki mevcudiyeti belki müsamaha yoluyla kabul

39 Yusuf, 12/92.

40 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, II, 482.

41 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 257.

42 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 120.

43 Bkz. ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, I-IV, Thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, 1391, I, 305; II, 177, III, 70-47, 74.

44 Bkz. *el-Burhân*, III, 72.

45 Bkz. Eleştirinin açılımı için bkz. İbnu’l-Esîr, Diyâüddîn, *el-Meselu’s-Sâir*, thk. Ahmed el-Hûfî, B. Tabane, Dâr Nahda, Kahire, ty., II, 94.

46 İbnu’l-Esîr, II, 94.

edilebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey müfessirlerin “ziyade” vurgularını anlam artırımı sağlayan unsurlar olarak değerlendirmenin gerekliliğidir.⁴⁷Bazı okuyucuların bu tür ifadeleri fazlalık olarak anlamaları tefsire dair bütüncül birikim eksikliğinden kaynaklanır. Zaid kelimesinin irab ile ilgisini öne çıkarmak ise irab ve anlam arasındaki ilişkiyi belirsizleştirmek anlamına gelir.⁴⁸

2. Temel anlam merkezli bazı tefsir ve meâllerde tamamen aşanlamlı gibi değerlendirilen kelimeler arasındaki anlam farkı dilin imkânları nisbetinde ihmal edilmemelidir. Farklı bir zaman veya mekânın kelimesi değilse lafızların farklılığı ancak anlamların farklılığına matuftur.⁴⁹

Bir kelimenin sözlükteki karşılıkları ile tefsirde kullanılan anlamları arasında mutlak eşitlik söz konusu değildir. Kur’ân’daki çok anlamlı kelimelerden ne murad edildiğini belirlemede metin dışı verilerden istifade edilmekle birlikte aslanan metin içi verilerdir.

Kur’ân genel itibarla net anlaşılan bir kitap olmakla birlikte bazı kelimeleri ve âyetleri daha hassas bakmayı gerektirecek çoklu ihtimallere kaynaklık eder veya kaynaklık eder gibi görünür. Kelimelerin büyük çoğunluğu ise her dilde olduğu gibi çok anlamlıdır. Dili fitraten bilen okuyucu elbette metin içi bağlama uygun olan anlamı elbette rahatlıkla anlamaktadır. Ancak Kur’ân’ın çok boyutlu bir kitap olması ve bazen anlam ayırımı yapmak için hassas düşünce gerektiren noktalarda bazı yöntemlerin uygulanması gerekebilir. Hangi anlamın merkeze, hangi anlamın zirveye konulacağı, hangilerinin ikincil okumalarda kullanılabileceği birinden ayrılması gerekir. Bu hususu belirttikten sonra, “Kur’ân kelimeleri anlamlarından yalnızca birine delalet edecek bir karine yoksa ve tüm anlamları kullanmaya bir engel bulunmuyorsa mümkün olan tüm anlamlar kullanılır” görüşü, karşıt fikirlere rağmen⁵⁰ dikkate alınmalı kanaatindeyiz. Ancak bu mümkün değilse Kur’ân’ın ilgili kelimeye dair yoğunluklu olarak kullandığı anlamların tespit edilmesi, bir itibarla Kur’ân sözlüğüne müracaat önemli bir belirteçdir. Nahiv kuralları ve belâğî bakış bu sürecin diğer belirleyicileridir. Farklı kıraatlerin kesiştiği anlam diğer bir etkidir. Âyetteki üslupla ilgili önceki veya sonraki yapıların aynı veya zıt doğrultuda olmaları gibi unsurlar da dikkate alınarak belirlenen anlam ilgili âyete yerleştirilerek yeni bir okumayla sağlaması yapılır.

Müfessirlerin ve belki daha fazla fıkıhçıların en zorlandıkları durum, âyete dayanarak hüküm verebilmek için ilgili çok anlamlı kelimenin

47 Bkz. Zerküşî, III, 72.

48 Bkz. Eleştirinin açılımı için; *el-mesel es-sair*, II, 94.

49 Bkz. et-Taberî, I, 146,148; ez-Zerküşî, III, 21.

50 Konunun tartışması için bkz. İbn-i Kayyım el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fî Hedy-i Hayri'l-İbâd*, thk. Şuayb el-Arnâvut- Abdulkâdir el-Arnâvut, Müessesetu'r-Risâle, 27. Baskı, Beyrut 1994, V, 606 vd.; er-Râzî, el-Fahrudîn Muhammed b. Umar, *el-Mahsûl fî ilm-i Usûli'l-Fıkıh*, thk. Taha Cabir, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut ty., I-VI, I, 261-284.

yalnızca bir anlamının seçilmesi gerektiği durumudur. Her bir anlamı destekleyen dilsel verilerin mevcudiyeti farklı görüşteki mezhep imamlarının ve âlimlerinin konuyla ilgili tam mütabakat sağlamamalarıyla neticelenmiştir. Problem gibi gözükken bu husus Kur’ân’ın bizzat istediği, bazı alanlardaki hukuksal esnekliğin tezahürleridir. Aksi takdirde Kur’ân’ın belâgatı ve kurallı dili tam anlamıyla anlaşılmamış olur. Farklı koşullara göre âyetin yeni bir okumasının yapılmasının imkân tanıyan bu esnek üslûp bi zatihi belâgatın zirvesidir.

Aksine bir karine yoksa “kelimelerin hakikat anlamları asıl/merkez anlamdır.”⁵¹ *Hakikata haml mümkün olmazsa en yakın mecaza haml olunur. Karşıt ciddi görüşler olmakla birlikte, âyetle uyumlu olduğu takdirde hakikat ve mecâz anlamlarının her ikisi de ikincil okumalarda kullanılabilir.*⁵²

SONUÇ

Kur’an, ilahi vahye konu olan anlamların Cebrail veya Hz. Peygamber tarafından değil bizzat irade-i ilahi tarafından belirlenmiş lafızlara sahiptir. Zira Allah Kur’an’ın Hz. Muhammed’e okunuşunda Zat-ı Celalini nisbet dışında bırakmaz. Nitekim Yüce Allah “Onu okuduğumuzda, okunuşunu takip et”⁵³, “Sana Kur’an’ı okuyacağız ve unutmayacaksınız”⁵⁴

Kur’an mufredatını ve onların sarfi, nahvi ve belagat yapılarını Kur’an’da olduğu şekli ile murad eden Allah’tır. Şu halde bunlardan nazar etmek Kur’an’dan istifade boyutlarını sınırlar. Metinler; anlattıkları kadar üslûp, cümle kurgusu, edebi sanatlar, seçilen kelimeler ve yapılar düzleminde de o metilerin sahiplerini anlatırlar. Şu halde mana alemine yapılacak yolculukta sarf, nahiv, ve belagat, değer biçmeden sarf edilecek bir alan değildir.

Örneğin bu meselenin kıymetinin daha iyi anlaşılması için sarf zaviyesinde bakıldığında deriz ki, Bir köke ait isim ve fiil türevlerinin ortalama beşyüz kalıbının olması, bu kalıplardan bazılarının kısa sesli harflerin belirtilmediği durularda ortak oluşu, bazen de bir kalıbın iki farklı anlam için belli gayelerle ortak oluşu hem keskin hatlı hem de esnek yapının boyutlarını çizer. Bu sebeple anlam verilmeye sarfın yapısına hem sözel hem de yazımsal nitelikleriyle bakmak gereklidir. Öte taraftan ondört asır öncesi Kur’an hattı düşünüldüğünde bazen açık bazen de kapalı yazılan müenneslik “ta” ları veya çoğul erkek fiillerin benzer

51 Bkz. “Sözde aslolan hakikattir” yargısı üzerinde icmâ’ vardır er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlm-i Usûli’l-Fıkh*, I, 341.

52 Tartışmalar için bkz. Bkz.er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlm-i Usûli’l-Fıkh*, I, 285-294; 342-349.

53 El-Kıyame,75/18

54 El-A’la,87/6.

kalıptaki ism-i fail kalıbıyla karışmaması için fiillerin sonlarına konan ancak okunmayan “elif” harfi bu hususun en belirgin örneklerindedir.

Bu sebeple Kur’an’da geçen kelimelere doğru anlam vermek ve doğru anlaşılmasında katkı sağlayacak unsurların başında sarf, nahiv ve belagat verileridir. Bu veriler, yeri geldiğinde geniş hacimli ulumu’l-Kur’an ve tefsir kaynaklarında e ince ayrıntılarına kadar işlenmiştir.

Metinler anlamlı anlamla bütünlüşmeleri oranında kıymet kazanırlar. Kur’an işe belagatın zirvesindedir. Ayrıca manayı ondan daha güzel yansıtan bir kitap ne gelmiş ne de sonra kadar gelecektir.

Çünkü Kur’an belagati, istenen anlamı ifade etmek için üç farklı çerçeve çizer. Bazen gramerin tüm imkanları kullanılarak hedef anlamın sınırları çok dar ve net bir şekilde belirlenirken, bazen de anlam aralığı çok geniş tutulur. Bu geniş alan Kur’an’a hiçbir kitapta olmayan mükemmel derinlik ve çok boyutluluk katar.

Ayrıca sarf, nahiv ve belagat, Kur’an’daki kelimelerin anlaşılmasında en büyük rolü üstlendikleri için bu üç parçanın aralarını açmanın çok zor bir şeyin olduğunu açıklıkla ifade etmek gerekir. Bizim böyle bir şeye teşebbüsümüzde her zaman başarısız olduğumuzu gördük.

İlmu’l-esvat (fonetik/ses bilim) dil tarihi ve Arap lehçeleriyle ilgili olan i’lal, ibdal, ve idğam meseleleri, çok hassas delalet katmanlarına sahip oldukları için mevcut çalışmanın dışında bırakılmıştır.

Genel olarak bir kelimenin telaffuz zorluğu (Tenafuru’l-Huruf) veya kulağa hoş gelmeyişi (kerahatu’s-sem’) fesahati ihlal eden bir durum kabul edilse de bazen mana bu tarz kelimelerin kullanılmasını gerektirebilir. Örneğin çirkin bir olayı anlatırken çirkin bir kelimenin kullanılması, anlamı pekiştiren ve cümleye hayat veren bir yapıya pekala dönüşebilir. Gök gürültüsünü anlatırken her tarafı titreşen “ra’d” kelimesinden etkilisi bulunamaz.

Yine üzerinde durulması gereken en önemli konulardan biri de Kur’an’da garip kelimelerin mevcudiyeti ve bulunma gerekçeleridir. Bu tarz kullanımlara sırf aşinalık veya kolaylık cihetinden bakmak kelimelerin gönderme yaptığı tarih, mekan, medeniyet ve uygarlıkunsurlarını görmemek olur.

Şu halde kelimenin fesahati ile ilgili ileri sürülen şartlar belagatın doğası gereği mutlaka yeri geldiğinde çığneyeceği kuru kurallar olmaktan öteye geçemezler. Aslında cümlelerde olduğu gibi kelimelerde de genel esasın beyan olduğu nu iyice belirginleştirmek bu tür tartışmaların önüne geçecektir. Kelimelerin anlamlarını araştırırken Kur’an’ın verdiği anlamlara belirleyici bir önem atfetmek gereklidir. Bu husus Kur’an’ın doğru anlaşılması için kendine ait bir sözlüğü olduğu gerçeğini ifade eder.

KAYNAKÇA

- Alâ es-Subki, *Mezahiru-l-İştikak fi Tefsiri'l-Keşşaf*, el-Camiatu'l-Alemiyetu'l-İslamiyye, Malezya, 2007.
- Celeleddin Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvini, et-Telhis fi Ulumi'l-Belaga, Daru'l- Fikri Arabî, srh. Abdurrahman el-Berkuki,
- Doğan Aksan, Her Yönüyle Dil, TDK Yayınları, Ankara, 1978, III, 176.
- Fadıl Salih es-Samerrai, Belagatu'l-Kelime fi Tabiri Kur'ani, Şeriketul Atik Mektebetun-Nahda, Bağdat, 2006, 3.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tûnus, 1984.
- İbn-i Cinni, Ebu'l-Feth Usman, el-Hasais, thk. Abdulhamid Hindavi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kahire, 2003
- İbnu'l-Esîr, Diyâuddîn, *el-Meselu's-Sâir*, thk. Ahmed el-Hûfi, B. Tabane, Dâr Nahda, Kahire, ty.
- İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedy-i Hayri'l-İbâd*, , thk. Şuayb el-Arnaut-Abdulkâdir el-Arnaut, Müessesetu'r-Risâle, 27. Baskı, Beyrut 1994.
- İbn-i Teymiye, Takiyuddîn Ahmed, *Mecmûatu'l-Fetâvâ* I-XXXVII, Dâru'l-Vefâ, Mansuriyye. Ty.
- Mesud b. Umar et-Taftazani, Muhtasarul-Meani, Abdullah Efendi Matbaası, İstanbul, 1304.
- er-Râgıb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk., Safvân Adnân Dâv'udî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 2. Baskı, 1997.
- er-Râzî, el-Fahriddîn Muhammed b. Umar, *el-Mahsûl fi İlm-i Usûli'l-Fıkh*, thk. Taha Cabir, Muessetu'r-Risâle, Beyrut ty.
- Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I-XII, el-Hey'etu'l-Mısriyye yay., Mısır 1990.
- es-Suyuti, Abdurrahman Celaluddin, el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an, Kahire, ty.
- et-Tayyar, Musaid b. Süleyman, Fusul fi Usuli't-Tefsir, Daru'n-Neşr ed-Devli, 1993.
- eş-Şafîî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Baskı, 1358.
- eş-Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvafakât fi Usûli's-Şerîa* I-IV, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2.Baskı, 1975.
- et-Taberî, Muhammed İbn-i Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I-XVI, thk., Abdullâh et-Türkî, Hecr, 1. Baskı, Kahire 2001.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1391.
- Zekeriyya Mîşâl, *el-Elsuniyyetu't-Tevlîdiyye ve't-Tahvîliyye*, 2. baskı, el-Muessesetu't-Câmiyyeli'd-Dirâse, Beyrut 1986.

Bölüm 5

ESKİ ÇAĞLARDA RÜYANIN SEYRİ¹



Hakan YAMAN²

1 Bu çalışma, Hakan YAMAN tarafından hazırlanan “Ta‘bîrnâme-i Fârsî (Çeviri-İnceleme)” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Orcid: 0000-0002-9482-2245

2 Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, E-Posta: hakanyaman@artuklu.edu.tr

Giriş

Rüya (رويَا) lügatte, görmek, anlamak, düş, gerçekleşmesi beklenen şey, umut (Develioğlu, 1996: 902) anlamlarına gelen (رَأَى) sülasi kökünden türemiş Arapça bir kelimedir. İmam Gazzâlî, “insanın uyku halindeyken, Ruh âleminde ve Levh-i mahfuzda saklı olan, ilerde olacak şeyleri ya açıkça, hiçbir tâbire lüzum kalmadan veya bir tâbire ihtiyaç olacak şekilde bilip, görmesidir” diye tanımlar. Bir de rüya ile aynı anlamda olan “hulm” kelimesi vardır. Sözlükte, “rüya(da) görmek ve derin derin düşünmek” anlamlarına gelen (حَلَمَ) kökünden türemiştir. Çoğulu (أَحْلَامَ) olan bu kelime daha çok korkunç düşler için kullanılır. Bu konuda Peygamberimiz’den (s.a.v.) şöyle aktarılır: Hoş ve doğru rüya Allah tarafındandır (yani O’ndan gelen enfüsî bir telkin ve talimdir). Hulm de şeytandandır. (Sofuoğlu, XV, 1989: 6860).

Rüyalar, İbni Mâce’nin, Avf İbni Mâlik’ten rivayet ettiği bir hadîs-i şerife göre üç kısımdır:

1. İnsanları mahzun etmek için şeytan tarafından îka edilen korkunç rüyalar. Yüksek bir yerden düşmek, köpek tarafından ısırılma gibi. Bunlar esassız şeylerdir. İnsan böyle bir rüya görünce Cenab-ı Hakka sığınmalı ve bunu başkalarına hikaye etmemelidir.

2. İnsanın uyanıkken ehemmiyetle meşgul olduğu şeylere ait gördüğü rüyalar. Bunlar da birer kuruntu veya inhıraf-ı mizaç neticesi olduğundan esassız şeylerdir.

3. Nübüvvetin kırk altı cüz’ünden bir cüz’ü olarak addolunan rüyalar. Bunlar taraf-ı ilâhîden birer beşaret (müjde) veya inzar (korkutma) mahiyetinde olup, bunları bir kısım melekler Ümmü’l-kitaptan telâkki ederek uyuyanların ruhlarına ilham ederler. (Köksal, 2008: 37-38).

Birinci ve ikinci kısım rüyalar, birer rüya-yı bâtlâdır. Bunlar yukarıda bahsettiğimiz “hulm” kısmına girer. Bunlar karmakarışık şeyler olduğundan “Adgası ahlâm” da denir. “Adgas”, yaşı kurusuna karışmış ot demetleri demektir. Üçüncü kısım rüyalara ise “rüyayı sâdıkâ” denilir. Bu sadık rüyalar, doğru sözlü, temiz yürekli, nezih itikatli zatlara nasip olur. Resul-i Ekrem aleyhisselâtu vesselâm Efendimize yirmi üç sene nazil olan vahy-i ilâhî, ilk altı ay zarfında rüya-yı sâdıkâ suretiyle tecelli etmiştir. (Nablûsî, :39-40).

“Sizin için geceyi örtü, uykuyu istirahat kılan, gündüzü yayılıp çalışma (zamam) yapan O’dur.” (Furkan: 25/47). ve “Uygunuzu bir dinlenme yaptık.” (Nebe: 78/9). ayetlerinden de anlaşıldığı üzere uyku bizlere rabbimiz tarafından ihsan edilmiş gün boyunca yorgun düşen aza ve uzuvlarımızın istirahat ve dinlenme vasıtasıdır. Bu dinlenme esnasında insan yeme, içme, konuşma vb. gibi bu dünya ile ilgili bütün gereksinimlerinden arınıp beden

kafesini bu dünyada bırakıp başka âlemlerde yolculuğa çıkar.

Rüya insanî nefsin özelliklerinden olup umumiyetle insanlarda mevcuttur, insanlar içinde rüya görmeyen hiç kimse yoktur. Hatta her insan, uyanık iken kendisinden sâdır olan şeyleri, daha evvel rüyasında bir kere değil, birçok defa görmüş ve bu suretle uykuda iken nefsin gaybı idrak ettiğine, vaziyetin mutlaka böyle olduğuna dair kendisinde kesin bir kanaat hâsıl olmuştur. (İbn Haldun, 2012: I, 297).

Psikologlar, rüyayı incelerken ruhun etkinliğini genelde göz ardı etmişlerdir. Rüya olgusunu bilimsel olarak açıklamaya çalışmışlar ve Allah Teâlâ'dan kullarına gönderilmiş olan ilahi bir mesaj oluşunu fark edememişlerdir. Ne tam olarak kabul etmişler ne de tam olarak inkâr etmişlerdir. Mesela Jung, rüyaların içeriğinde hep yeni mesajlar olduğunu düşünür ancak ilahî bağlantıyı kurup ötenin ötesine vâkıf olamamıştır. (Merter, 2012: 315). Mutasavvıfların birçoğu rüyayı bir müjde, ikaz ve tevfiq mahiyetinde, uykuda bütün his ve şuur hallerinin tamamen yok olmadığı bir sırada kalbe gelen hatıralar ve zihinde canlanan haller olarak tanımlamaktadır. Tasavvufî açıdan kişi, uyanık olduğu müddetçe, ruhu bedende hapsedilmiş haldedir. Uykuya dalınca kudsî rûh da aslî vatanına, ledünnî ve ilâhî kaynağına gider. Gayb ve mânâ âlemini tanımının, rûhlarla mülâkî olmanın verdiği huzurla dinlenir. Melekût âlemine gittiği zaman orasını şahadet âlemindeki misalleriyle görür. (Akot, 2011: 97-98).

Uyku, gören gözlere ve düşünen akla bir şeyler anlatmak istiyor. Çünkü uyku esnasında, ruh başka âlemlere gidiyor, oralarda geziyor. Sıkıntılı durumlara giriftar olduğunda normal dünyevî yaşamındaki gibi acılar çekiyor. O an o durumdan kurtulmak istiyor. Ama uyanıncaya kadar da bu hal mümkün olmuyor. Mevlânâ bu durumu ve sonucunu bir örnekle şu şekilde anlatmaktadır: “Birisî rüyada bir şehirde garip kaldığını, orda bir tek tanıdığı olmadığını, başıboş dolaşp durduğunu görür. Ne kimse onu tanır, ne o kimseyi. Pişman olur adam; tasalara dalar, hasretlere düşer de ne diye bu şehre geldim, bir tek dostum yok demeye, elini eline vurmaya, dudağını ısırmağa koyulur. Derken uyanır; bir de bakar ki ne şehir var, ne halk. Anlar ve bilir ki o tasalanma, o eseflenme, o hasret faydasızmış; o hale pişman olur, yiten zamana acır. Fakat bir kere daha uykuya dalınca rastgele kendini tekrar öyle bir şehirde görür, yine gamlanmaya, hasret çekmeye koyulur, pişman olur o şehre geldiğine; hiç düşünmez, hiç aklına gelmez de demez ki ben uyanıkken gam yediğime pişman olmuşum, bu bir rüyaydı, faydası bile yoktu; şimdi de öyle işte. Tıpkı bunun gibi insanlar da dünya hayatında kuruntusunun, tedbirinin asılsız olduğunu, boşa çıktığını, hiçbir işi dileğince yürümediğini yüz binlerce kez görmüştür. Fakat Yüce Allah, onlara bir unutmadır verir; hepsini unuturlar da kendi dileklerine uyarlar.” (Mevlânâ, 1330 hş.: 161).

İbn Arabî (1165-1239) Fusûsu'l-Hikem kitabının rüyada kendisine Peygamber tarafından verilişini ve sonrasında izlediği yolu şöyle anlatır:

Hicrî 627 senesi Muharrem ayının son on gününde bir gün Şam'da gösterilen bir rüyada Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bana "Bu, Fusûsu'l-Hikem (Hikmetlerin Kaşları) kitabıdır, onu al ve yararlanmaları için insanlara ulaştır" diye emretti. Ben de "Bize emredildiği gibi, Allah'a, Peygamber'ine ve içimizden olan yöneticilere itaat ederiz ve sözlerini dinleriz" dedim. Böylece amacı tam olarak anladım, niyetimi temizledim, herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın Allah'ın elçisinin belirttiği tarzda bu kitabı insanlara ulaştırmak için kastımı arındırdım. (İbn Arabî, 2008: 19).

İbn Arabî, dünya hayatını, rüya hâline benzetir. Bu bağlamda, "Bütün insanlar uykudadırlar; ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar." hadisin-den hareketle, gerçek sanılan bu âlemin aslında bir rüya olduğunu düşünür. Fusûsu'l-Hikem'de, rüya tâbiri "rüyada gördüğü suretten başka bir hüküm çıkarmak" olarak tanımlanır. Ona göre hayat, bir rüyadır ve anlaşılması için tevil edilmesi gerekmektedir. (Yılmaz ve Çetin, 2007: 1069).

İbn Haldun, mevcudat içinde âlemlerin en şerefli ve en yücesinin beşerî âlem olduğunu söyler ve bu âlem içinde de dört tavırdan bahseder. Birincisi, cismanî (maddî) âlemdir. İnsanın geçim düşüncesi ve sair faaliyetleri ile ilgili âlemdir. İkincisi, uyku ve rüya âlemdir. Rüya, batinında dolaşan tasavvurlara nüfuz eden hayalin, bunlar üzerindeki tasarruf ve tasavvurudur. O vakit, insan bu tasavvurlardan bir kısmını o âlemde zahirî hisleriyle belli zamanlardan, mekânlardan ve diğer cismanî ahvalden mücerret olarak idrak eder ve onları kendisinin fiilen bulunmadığı bir yerde müşahede eder. Rüyada, hayalî olarak bir takım şeyler görür, sesler işitir, koku ve tat alır, acı veya zevk duyar. (İbn Haldun, 2012: II, 846-847).

İbn Haldun, rûhânî âlemin varlığı için, rüyâ-yı sâdikadan daha açık bir delil bulamaz. Bu yüzden âlemi umûmî bir şekilde bilip, ayrıntılarını idrak edemediğimizi söyler (İbn Haldun, 2012: II,771).

Gazzâlî, kalbin içinden ruh alemine açılan bir pencerenin bulunduğunu söyler. Bunun delillerinden birincisi olarak ta uykuya işaret eder. Kendisi şöyle anlatır: "Şahıs öldüğünde, mülk ve şehâdet âleminde gayb ve melekût âlemine naklolunmuş demektir. Bu yüzden gören göz onu görmez. Başka bir gözle ancak görünür. O göz ise, her insanın kalbinde yaratılmıştır. Fakat insan onun üzerine, şehvet ve dünya meşguliyetleriyle kalın bir perde germiştir. Bu perde sebebiyle insan o gözle artık göremez. O perde kalbinin gözünden yırtılmadıkça, melekût âleminde herhangi bir şeyi görmesi düşünülemez. Böyle bir müşahede, peygamberlerden ve dereceleri peygamberlerin derecesine yakın olan Allah'ın velî kullarından başkası için umulmaz. Bizim gibilerden mümkün olanı ancak başka ve zaif bir müşahededir. Yani rüya âleminde olan müşahededir. Bu da bir inkişaf-tır ki, ancak perdenin kalpten yırtılmasıyla meydana gelir. (Gazzâlî, 2007: IV,895-896).

Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780), avamın uykusunun gafflet ve yokluk olduğunu, gaffletin ise gönle çöken zifiri bir karanlık gibi olduğunu, irfan yolunu isteyenler için gece uyumalarının doğru olmadığını söyler. “Arif olanın uykusu ise müşahede ve murakabedir. Ruhlarla tanışma ve onlarla lütfkâr muamele etmektir. Allah dostlarına kavuşmak ve onlarla sevişmektir.” der. Geceyi, saadetimizin sermayesi, âşıkların dert ortağı, âriflerin sırdaşı olarak tanımlar. Her şeyden habersiz olan kişilerin ise uyku denizinde yüzdüğünü söyler. Ayrıca mealen “Uygunuzu bir dinlenme yaptık” (Kur’ân-ı Kerîm, Nebe: 78/9). ayetini hatırlatarak uyku, bedene rahatlık verdiği gibi ruhu da rahatlatır demiştir. (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2003: 272-278).

İnsan, o ulvi âlemden (ruhlar âlemi) bu süflî âleme (mülk âlemi) yabancı bir şekilde gelmiş ve hayvanî nefsin işleriyle uğraşır olmuştur. Onun menfaati için uğraşır, zararını engellemeye çalışır. Ona bağlanmış ve bedene tutulmuştur. Bu yüzden bu dar ve zor dünyada tutsak kalmıştır. Bedeni uyku bastırıldığı zaman, ruhun kendi saltanatına yükselmesinde iki çeşit fayda vardır. İlki; bu minnet ve rezalet âleminde çektiği gurbet zahmetlerinden ve bedenini işleriyle uğraşmaktan kurtulmuştur. O yüksek âlemde karşılaştığı başka ruhlarla zevk ve huzur içinde kendi ezeli başlangıcı ve ebedî sonu üzerine sohbet ederek, öz vatanından emin ve mesrur olmuştur. Diğer faydası şudur ki: o ulvi ruh, kendi vatanına yükseldiğinde bazı sırlara ulaşarak, berzah âleminde mahpus olunca da pek çok manalar elde etmiş ve şahadet âleminde benzerleriyle îzâha kavuşmuştur. Yani geçmiş işlerin uyarıcılığı ve geleceğin müjdecisinin, doğru bir rüya halinde bilinmesidir. İnsan bedeni uyku esnasında çakılmış bir tahta gibi olur. Ruhu ondan kurtarıp başka yerlere götürürler ki bu âlem içinde başka bir âlemin var olduğunu görsün de akli başına gelsin ve o âlemden geldiğini ve yine bedeninin ölümü durumunda o âleme döneceğini anlasın. Böylece bu aşağılık âleme eğilim göstermeyip, o yüksek vatanın sevgisi ve hasretiyle dolsun. (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2003: 279).

İnsanın uyku ve düş tavrı zâhir histeki idraklerin aynısıdır. Lakin idrakler uyanırken organlarda olduğu gibi değildir. Ancak rüyada bir şey gören, rüyasında gördüğü her şeyi, hiç şüpheye mahal bırakmayacak şekilde yakînen idrak eder, bu idrak için duyu organlarını kullanmadığı halde yine de idrakinde tereddüte düşmez.

Bu halin hakikatinde halk iki fırka olmuştur:

1. Filozofların iddiasına göre hayal fikrin hareketi sayesinde hayalî sûretleri zahiri hisle bâtinî his arasında müşterek fasıl olan müşterek hisse gönderir. Netice olarak müşterek his, dış âlemdeki bütün duyu organlarında olduğu gibi hissî olarak tasavvur eder. Buna göre filozofların önüne çıkan sorun şudur: Allahu Teâlâ’dan veya melekten olan doğru rüyanın idraki, şeytânî hayale dayanan rüyadan daha sabit ve köklüdür. Bununla

beraber filozofların da tespit etmiş oldukları veçhiyle her ikisinde de hayal bir ve aynıdır.

2. Kelâmcılar, bu hususta özet konuşarak: “Rüya, Allahu Teâlâ tarafından uyku esnasında duyu organında yaratılan bir nevi idraktır. Bu idrak tıpkı, uyanık olma halindeki idrak gibi meydana gelir.” demişlerdir. Her ne kadar keyfiyetini idrak edemesek bile, en uygun olan bu açıklama biçimidir. (İbn Haldun, 2012: II, 847).

İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan* adlı risalesinde, şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Peygamberler ve velilerin nefisleri, çok güçlü oldukları için, bedene ait işler, onları gayb âlemine ulaştırmaktan alıkoyamaz. Bu şekilde, bir başkasının uykuda gördüğü şeyleri onlar uyanıkken de algırlar. Bu duruma “vahiy” ismi verilir. Bu durumda olan peygamberlerin gözleri önünde sûretler belirir ve kendilerine şeriat hükümlerinden emirlerin buyrulduğu sesler işitilir. (İ. Erdoğan, 2003: 68-69).

Benzer ifadeleri Fârâbî’de de görmek mümkündür. O da uyanıklık halinde iken uykuda elde edilen şeylerin bilgisine ulaşılabileceğini belirtmektedir. Yani kâmil insanların nefisleri uyanıkken de faal akıl ile birleşerek ondan birtakım bilgiler elde edebilirler. (İ. Erdoğan, 2003: 69).

Uyku esnasında cereyan eden rüya, eski çağlardan beri farkında olunsun ya da olunmasın bütün insanların uykularında gördüğü bir gerçektir. Öyle bir gerçek ki çok uzak yerlere gidildiği, birçok kişiyle görüşüldüğü, farklı mekân, zaman ve olaylar içinde bulunduğu, ölmüş insanlarla bile sohbet edildiği görüldüğü bir anda uyanılıyor ve uykuya dalınan yerde hareketsiz olarak yatıldığının farkına varılıyor.

Bedenimizdeki çoğu aza ve organımızın istirahat haline geçtiği uyku anında uyumayan hatta gezintilere çıkan, mahiyeti tam olarak açıklanamayan ama varlığından da şüphe duymadığımız ruh, bedenimizin hayatdâr olmasını sağlayan yegâne unsurdur. Ruhun bedenden geri dönüş yapmama üzere ayrılması da ölüm anının başlangıcını göstermektedir.

Ruh bedenden iki şekilde ayrılmaktadır. Birincisi herkesin bildiği ölüm diye adlandırdığımız, bu dünyadaki imtihanımızın nihayet bulduğu, bu dünyadan geri dönüşü olmamak üzere ayrılma zamanıdır ki ruhun bedeni terk etmesi bu zamanın başlangıç noktasıdır. İkincisi ise, uykuda ruhun bedenden geçici süreyle ayrılıp, gezintiler yapıp, birçok olaylara karışıp ilginç vakalar içinde yer alıp uyanma ânında ruhun bedene dönüşüne kadar olan süreyi kapsayan ayrılmadır. Kur’ân-ı Kerim’de “*Allah, o canları öldükleri zaman, ölmeyenleri de uyuduklarında alır. Sonra haklarında ölüm hükmü verdiklerini alıkor, diğerlerini de takdir edilmiş bir süreye kadar salıverir.*” (Zümer: 39/42) ayetinin mealinde de açık bir şekilde zikredildiği gibi her uyuduğumuzda beden ölüme yakın bir hal almaktadır. Yani geçici bir süreliğine ruhandan yoksun edilmektedir. Bunun içindir ki

hadisler başta olmak üzere İslam âlimlerinin kitaplarında “uyku ölümün küçük kardeşidir.” sözüne rastlamaktayız.

Ölümün küçük kardeşi olan uykuda meydana gelen rüya, milattan önceki dönemlerde bile son derece farklı oluşumu ve sonuçlarıyla kendini fark ettirmeyi başarmıştır.

Eski çağlarda Rüya

Uyku ve beden dışı deneyim arasında özel bir ilişki olduğu fikri çağlar kadar eskidir. İlkel kültürlerin birçoğunda uyku sırasında ruhun bedenden ayrılarak dolaştığına inanılır ve bu yüzden uyuyan kişiye asla dokunulmazdı. (Rogo, 1998, s. 179)

“Milattan önceki dönemlerde, insanlar rüyanın meydana geliş mekanizmasını anlamadan yorumlamasını yapmaya başlamışlardı. Rüya yorumu konusunda yazılmış en eski eser, M.Ö. 2000 ile 1790 arasında hüküm sürmüş bulunan on ikinci sülaleye ait bir Mısır papirüsüdür. Kayıtlardan birinde “Tanrı rüyayı gözleri karanlıklarda olan uyuyana yol göstermek için yaratmıştır” denilmektedir. Bu kayıtlarda 200 çeşit rüya yorumu yapılmış, rüyaların ifade ettiği anlam, iyi ve kötü olarak nitelendirilmiştir. Örneğin; bir kimsenin kendisini rüyasında odun keserken görmesi pozitif olarak değerlendiriliyordu. Çünkü bu rüya, tanrının, o kişinin günahlarını affedeceği anlamına geliyordu. Eğer insanları uzakta görürse; bu negatif bir anlam taşıyordu çünkü yorumu, ölümünün yakın olmasıydı. Derin bir kuyuya bakıyorsa; anlamı kötüydü, hapse atılacaktı. Kendini ölü görürse; yine iyiydi çünkü uzun yaşayacak demektir.

Bazı rüyaların dini anlamda bir yardımcı pozisyonunda olduğu da kabul edilmiştir. Çünkü rüyada bir vahyin alınma özelliği söz konusudur. Örneğin Eski Suriye’de kralların ve din adamlarının gördüğü kötü rüya ve ardından gerçekleşen olaylarla ilgili rüya kitabı da bulunmaktadır. M. Ö. 5000 yılında Babil ve Eski Suriye’de bir rüya geleneğine göre kim bir yerden başka bir yere uçtuğunu görürse, bu rüyayı mal ve mülkünü kaybedeceği şeklinde yorumlandığı ifade edilmektedir. (Evginer, 2010, s. 9)

Malezya yarımadasında medeniyetten uzak yaşayan Senoiler gördükleri rüyaları zengin birer bilgi ve rehberlik kaynağı olarak görmüş ve rüyalarını ailece bir araya toplanarak tartışmışlardır. Ayrıca aralarındaki duygusal ve iletişimsel problemlerin önemli bir kısmını beraberce paylaştıkları rüya ortamında çözümlenmeye çalışırlar. Mesela bir Seneoli rüyasında arkadaşı tarafından hakarete ya da saldırıya uğrarsa takip eden gün söz konusu arkadaşına giderek, olası düşmanlık tohumlarını ortaya çıkarmak üzere rüyayı beraberce tartışmalıdır. (Talbot, 1998, s. 84)

Anadolu’nun ilk tarihi milleti olarak düşünülen ve dini çok tanrılı bir din olan Hititliler (M.Ö. 1800), tanrıların iradelerini öğrenmek için çeşitli

usullere başvururlardı. Bunlardan biri de şuydu: Rahip, mabette istihareye yatar ve gördüğü rüyaları krala tefsir ederdi. (Sarıkcıoğlu, 2002, s. 51) Ayrıca Tanrılara muhtaç oldukları yiyecek ve içecek sunulduktan sonra, hizmet karşılığı olarak uzun ömür, sağlık ve refah, savaşta zafer vb. gibi insanî dileklerde bulunulurdu. Mesela bir kraliçeye rüyasında görünen tanrı “Kalbinde yaşattığın kocana bir asırlık ömür veriyorum”, diye müjde vermiş ve kraliçe de ona “Eğer kocam yaşarsa sana yağ, bal ve meyve vereceğim”, diye vaatte bulunmuştu. (Sarıkcıoğlu, 2002, s. 50)

Firavun 4. Thutmos’un M.Ö. 1400 yıllarında gördüğü bir rüya o kadar önemliydi ki, taş bir tablete kazılarak Gize’de Büyük Sfenks’in ön tarafına yerleştirilmişti. Tablette anlatıldığına göre, Thutmos genç bir prens iken öğle uykusuna yatmıştı. Rüyasında Tanrı Hormakhu, onunla konuşmuş ve şöyle demişti: “Varlığımın sürdüğü bölgedeki kum, benim üzerimi örttü. Gönlümün arzusunu yerine getirmeyi bana vaat edersen, seni yardımcım ve oğlum olarak kabul ederim. Firavun olduğunda Thutmos, Sfenks’in üzerini kaplayan kumu temizletti. Bu Sfenks, Hormakhu için kutsaldı. Thutmos’un saltanatı, tanrının söz verdiği gibi uzun ve zenginliklerle dolu bir şekilde yıllarca sürdü.”

M.Ö. 1000 yıllarında yazıldığı sanılan Hintlilerin *Atharvaveda* isimli rüya kitabı, çok sonraları Freud ve diğer araştırmacılar için de sürekli başvuru bir kaynak olmuştur. Günlük olaylardan etkilenerek ortaya çıkan sıradan rüyaların dışında, sembollerle bezenmiş geniş anlamlar içeren mistik rüyalar Hintlilere göre daha önemliydi. Bu tür rüyalarda tanrısal gücün ortaya çıktığına inanılırdı. (Yücesoy, 2001, s. 77-79)

Budişt rüya deneyimine en kolay şekilde, Hindistan ve Tibet’in zengin ve çeşitli kutsal biyografileri aracılığıyla erişilebilmektedir. Rüyalar bu metinlerde göze çarpan bir rol oynamaktadır. Maya’nın rüyasında beyaz bir fil sağ tarafına hortumuyla vurarak rahmine girebilmektedir. İlk Budişt ikonografisinde ve metinlerinde birçok versiyonu saklanmış olan bu rüyanın resimleri, Budizm ile aynı hızda yayılmıştır. (Bulkelly, 2008, s. 9)

“Hinduizm’in kutsal kitabı *Veda*’da uğurlu uğursuz sayılar yanında rüya listeleri de bulunmaktadır. Yine kötü rüyaların sebebiyet vereceği kötü olaylardan kurtulmak için çeşitli ayinler yapılmakta ve özel hazırlanmış sularla yıkanılmaktadır. Rüya görme ile rüya gören kişinin karakteri arasında bağlantı olduğu kabul edilmektedir.” (Günay, 2011, s. 118)

Günümüze kadar ulaşan zengin arkeolojik buluntuları, yazı ve takvimiyle köklü bir uygarlık olduğu kabul edilen Eski Mısır’da insanlar, yaşam hakkındaki anlayışlara doğrudan deneyimle sahip olurlar, olayları birebir kabul ederlerdi. Onlara göre rüyalar, uyanık yaşamdan daha farklı muhtevalar içeriyordu. O halde onların da deneyimleri daha farklı bir dünyaya ait olmalıydı. Rüyanın kendisi dışında daha ileri bir kanıt ise hiç gerek yok-

tu. Rüyalar, rüya görenin uyanık deneyimleri dışında gibi görünen bilgiler taşıdıkları için, daha erdemli üstün varlıkların, hatta tanrıların kendileriyle konuştuğu durumlar olarak kabul edilirdi. İletilen bilgilerin hoş olmaması durumunda, rüyayı gören kişinin kötü tesirlerin etkisi altında olduğu düşünülürdü. İnsanlarda iyi etkiler bırakan ve kendilerini koruyan rüyaların Uyku Tanrısı Bes'ten geldiğine inanılırdı. Eski Mısırlılar iyi etki bırakan rüyalar görmek için, Eski Mısır'ın başkenti olan Memfis'de bulunan İmhotep ve İsis tapınaklarında dua eder, oruç tutar ve hastalarını iyileştirmek için özel çalışmalar yaparlardı. (Yücesoy, 2001, s. 76)

İbraniler rüyaları kutsal isteğin bir göstergesi olarak kabul ediyordu. Eski Ahit'in birçok yerinde Allah'ın insanlarla, özellikle Yakup (a.s.) ve Süleyman (a.s.) ile rüyalar aracılığıyla konuştuğu geçmektedir. (Tellesco, 1999, s. 18) İbranice'de çeşitli dinsel konular ve sorunlar üzerine hahamların tartışmalarını derleyen bir kitap olan Talmud şöyle der: “Yorumlanmamış bir rüya, okunmamış bir mektuba benzer.” Musevilerin ilk devirlerinde, rüya yorumlarına çok değer verilirdi. Talmud'a göre İsa'nın yaşadığı dönemlerde, Kudüs'te tam 24 ayrı rüya yorumlayıcısı vardı ve bu uğraş, çok ciddi bir meslek haline gelmişti. İsa'nın doğumunu haber veren üç kişi de aynı zamanın yorumcularındandır. Yine Talmud'da şu ifadelere rastlıyoruz: “Haham Chis-da şöyle dedi: Oruç sonucu oluşanların dışında, her rüyanın bir anlamı vardır.” Buna göre her rüyanın bir anlamı vardır ve ayrıca her rüya, bizlere bazı mesajlar iletmektedir.” (Yücesoy, 2001, s. 238)

“Kur'ân-ı Kerîm'de okuduğunuz Yûsuf'un rüyası zaten Tevrat'ta da aynen geçmektedir. Ayrıca Tevrat'ta Tanrı'nın, eğer İsraililer arasında gerçek bir peygamber varsa rüyasında onunla konuşacağını Harun (Aaron) ve Meryem'e (Miriam) söylediği de geçer.

Leo Oppenheim'in Eski Ortadoğu'da “Rüya Yorumları” isimli eserinde belirttiğine göre İncil'de Allah'ın emirlerinin; insanların tahminlerinden ve kehanetlerinden çok daha üstün olduğu belirtilmiş, böylece rüya yorumcuları suçlanmıştı. Hristiyanlık ve Yahudiliğin tek tanrı ve ahlaki sorumluluk anlayışı; rüya yorumuna karşı ilk tepkileri doğurmuştur. Buna rağmen haberci rüyaların İncil tarafından tanındığı hakkında günümüze dek gelen bilgiler mevcuttur. İncil'de uyaran ve ilerisi hakkında bilgi veren 70 rüya kayıtlıdır. İncil'de yazılanlara göre; Yusuf rüyasında bebek İsa'nın başına gelecek tehlikelere karşı Tanrı tarafından uyarılmıştı. Pilate'nin karısı İsa'ya bir şey yapmaması için Pilate'yi uyardı ve dedi ki: “Onun yüzünden rüyamda çok acı çektim.” (Yücesoy, 2001, s. 238)

M.Ö. VIII. yüzyıl da Yahuda krallığında, Kudüs'te yaşamış olan Hz. İşıya (Yeşayahu) mabette gördüğü bir rüya ile peygamberlik görevine çağrılır. (Sarıkçıoğlu, 2002, s. 263)

Babil ve Asur medeniyetleri rüyalar konusunda biraz daha farklı inanışlara sahiptiler. Onlara göre Babil rüya tanrıçası Mamu, tüm kötü tesirli rüyaların etkilerinden kurtulabilmek için birebirdi. Ninova’da M.Ö. 669-626 yılları arasında yaşamış olan Asur imparatoru Asurbanibal’in kitaplığında, rüya ile ilgili taş basması bazı eserler bulunmuştur. Bu eserlerde sadece rüyaların yorumları değil, kötü rüyalardan nasıl kaçınılacağı ve nasıl iyi rüyalar görülebileceği hakkında da bilgiler yer almaktadır. Ayrıca bu belgeler, rüyalar ve cinsellik ilişkisini ilk ortaya koyan toplumların Asur ve Babil uygarlıkları olduğunu ve olumsuz rüyaların etkilerinden korunmak için adak törenleri düzenlediklerini de göstermektedir. (Yücesoy, 2001, s. 79-80)

M.Ö VI. yüzyılda Babil sarayında yaşayan Yahuda kabilesinden olan Hz. Danyal’a hikmet ve rüyaları anlama yeteneği verilmişti. *Eski Ahid*’de yer alan kitabında Hz. Danyal’ın yaşadığı altı hikaye anlatılır. Bunlardan “ben” üsluplu olan Kitab’ın 2. kısmının M.Ö. 605’ ten önce Babil’e götürülen Danyal tarafından yazıldığı iddia edilir. İçinde bazı rüya ve vizyonların bulunması Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından âhir zaman hakkındaki kehanetleri olarak algılanır. (Sarıkçioğlu, 2002, s. 31)

Kadim Mısır’da rüyaları yorumlayabilecek yetenekteki kimseler büyük itibar görmekteydiler. Özellikle Firavun’un bir rüyasını yorumladığı için peygamber Yakup’un oğlu Yusuf un nasıl imrenilecek bir kimse haline geldiği *Tevrat*’da da kayıtlıdır. (Yücesoy, 2001, s. 78)

Eski Yunan, Roma ve Yahudi medeniyetleri, Âsur ve Mısırlıların rüya yorum metotlarını almışlardır. Eski Yunan’da önemli Tanrılardan biri olan Hermes, Zeus’un oğlu ve tanrılar elçisi olarak tasavvur edilirdi. Sülatin temsilcisi ve ruhların yöneticisi sayılırdı. İnsanların ruhlarını Hades’e götüren o idi. Yine rüyaları gösteren, insanların gözlerine sopasıyla dokunarak uyutan ve uyandıran da o idi. (Sarıkçioğlu, 2002, s. 84)

Modern fizikte atom fikrinin babası Demokritus (M.Ö. 460-370), rüyaların dış dünyadaki diğer ruhların açık deliklerinden bedene girmesi ile meydana geldiğini söyler. Bugün dahi insan tabiatına dair yazdığı eserlerle bilinen Yunan filozofu Plutarch, *Symposiac* adlı eserinde rüyalardan bahseder. (Akot, 2010, s. 216)

Aristo, (M.Ö. 384-322) *Rüyalar ve Onların Yorumları Üzerine (On Dreams and Their Interpretation)* adlı eseriyle bu konuda ilk bilimsel eseri yazmıştır. O rüyaları üç bölüme ayırmıştı: Demonik-şeytani asıllı olanlar. Bunlar, Tanrı tarafından gönderilmemişlerdir, yani tanrısal bir nitelik taşımazlar. Geleceği haber verenler (profetik) ve uyuyanın zihinsel aktivitesini gösterenler.

Aristo, rüyaların bazı niteliklerinin farkında idi. Bunlar arasında, küçük bir stimulusun nasıl abartılarak hissedileceğine dair şunları demişti:

“.. İnsanlar, sanki ateşte yürüyormuş gibi hissedebilirler, hâlbuki vücudun bazı kısımlarında hafif bir sıcaklık yükselmesi mevcuttur.”

Daldis’li Macrobius ve Artemidorus’a göre (M.Ö. 2. yüzyıl) rüyalar iki sınıfa bölünmüşlerdi:

Geçmişe yönelik rüyalar. “İnsomnia” (uykusuzluk), tam tersi bir yorum verebilir, örneğin susuzluk veya onun giderilmesi. “Nightmares” (kâbuslar), zihindeki bir fikrin uzantısı olabilirler.

Geleceğe yönelik rüyalar. Bunlar da: Oraculum: Direkt “prophecies” (kehanet) rüyaları, Visio: Öngörü (pre-vision), ve Symbolism: Yoruma gereksinimi olan rüyalar olarak üçe ayrılırlar.

Artemidor, zamanının en ileri gelen rüya yorumcusu idi ve bu konuda bıraktığı eser *Oneirocniata*, yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuştu.” (Ersevim, 2012, s. 498-500) Bu kitap o kadar popüler olmuştur ki 1700’lerde 20 kadar baskısı yapılmıştır. (Telesco, 1999, s. 15)

Eski Amerika yerlilerinin katliamlardan kurtulabilenleri sömürgeci-ler tarafından tarıma yaramayan çöl ve dağlara doğru sürüldüler. Genelde Hıristiyanlaştırılmış olmakla birlikte, “Ruhlar Dansı” ismiyle bir hareket ortaya çıktı. Günümüzde “Peyote Kültü” ismiyle devam etmektedir. Ruhlar Dansında, mehdi-mesih beklentileri ve ümitleri vardır. Buna bir lütufla dolu olarak gelecek bir liderin, kendilerine cennet hayatını atacağına inanırlar. Bu lider ve yöneticiyi Tanrı’nın bir an önce göndermesi için Kült dansları yaparak, ata ruhlarıyla ve Tanrısal âlemle ilişki kurmaya çalışırlar. Zaman zaman aralarında Gökle ve Ata Ruhlarıyla ilişki kurduğuna inandıkları liderler de çıkmıştır. Bunlar genelde, eğitilmiş, istişrak durumuna çabuk geçebilen yetenekli kişilerdir. Bazıları dağlarda inziva hayatı yaşayan bu kişilerin rüya ve istişrak yollarıyla ruhsal gök seyahati yaptıklarına inanılırdı. (Sarıkcıoğlu, 2012, s. 107)

Batı ülkelerinde yaygın Katolik, Ortodoks ve Protestan kiliseleri gibi Hıristiyanlığın ana kollarına tepki olarak veya dinsel problemlere getirdikleri farklı yorumlarla yeni mezhep ve cemaatler oluşmaktadır. Bu mezheplerden Swedenborgianlar mezhebinin kurucusu olan Emenual Swedenborgian da gördüğü bir rüya neticesinde 1744 yılında Londra’da ilk cemaatini kurdu. (Sarıkcıoğlu, 2012, s. 397) 1921 yılında Simon Kimbangu tarafından kurulan İsa Mesih Kilisesine (mezhebine) göre ise, Zulu geleneklerinde rüya ve vizyon vahiy sayılır. Meleklerin veya kutsal ruhun mesajı sayılır. Rüyada görülen ışık, parlak elbise, nehir ve su manevi mesajlar olarak yorumlanır. İnananların en büyük arzusu rüyada İsa’yı ve Tanrı’yı parlak elbiseler içinde görmektir. (Sarıkcıoğlu, 2012, s. 402)

İran mitolojisinde de rüya ile hareket edilen sahneleri görmek mümkündür. Mesela Şehname’de geçen Zal hikayesi örnek olarak gösterilebilir.

Oğlunun beyaz saçlı doğduğunu gören Sam, başkalarının alay edecekleri düşüncesiyle onu uzak bir dağa bırakır. Sîmorg bu çocuğu bir kayalık üzerinde bulur ve yavrularına yiyecek yapmak üzere yuvasına götürür. Fakat duyduğu bir ilahî ses nedeniyle bu çocuğu besleyip, büyütür. Çocuk büyüüp gençlik çağına geldiğinde bir gece Sam rüyasında Hindistanlı olduğunu söyleyen bir pîr görür. Pîr, ona, çocuğun Sîmorg tarafından beslenip büyütüldüğünü, bir an önce gidip oğlunu bulmasını ve adını “Zal” koymasını öğütlemiştir. Bunun üzerine yola koyulur ve Elburz Dağı’na gider. Sîmorg’u bulur ve oğlunu teslim alır.

İslam öncesi İran Edebiyatında Sasaniler döneminden kalma tamamen dünya hayatının dışında, rüya âleminde ve metafizik bir ortamda gerçekleşmiş iki seyahatten söz edilir. Birincisi Mûbed Kerdîr’in yolculuğu, ikincisi ise, Mûbed Ardâvîrâf’ın cennet, araf ve cehennem yolculuğudur. Kerdîr, başlangıçtan beri tanrılar ve kutsalların hizmetinde olduğunu söyler ve tanrılardan ölümünden sonra ruhunun hangi makamlarda bulunabileceğini kendisine göstermelerini ister. Bunun üzerine, ötelere dünyasına gitmesini sağlamak için ölüme benzer bir hale girer ve bir yolculuğa çıkar. Ardâvîrâf ise, din önderlerinden alarak üç kadeh meng içip baj okuduktan sonra uykuya dalmış, yedi gün yedi gece boyunca iki büyük meleğin eşliğinde cennet, cehennem ve arafı gezmiş iyilere yaptıklarının karşılığında verilen ödülleri, günahkârların da kötülükleri karşılığında çarptırıldıkları cezaları ayrıntılarıyla görmüş, son olarak da Ahura Mazda’nın huzuruna kabul edilmiş, yedinci gün dünyaya geri dönerek gördüklerini bilge bir kâtime yazdırmıştır. (Ardâvîrâf, 2011, s. 14-19)

Araplar, korkulu hallerde, ihtilâflı oldukları konularda kâhinlere koşar ve onlara danışırldı. Edebiyata ve edebiyat tarihine dair eser yazan Edeb ehlinin eserlerinde bunun birçok örnekleri mevcuttur. Bunlar içinde cahiliye döneminde kehanetle meşhur olanlar: Şikk b. Enmar b. Nizâr ve Satih b. Mâzin b. Gassân idi. Şikk ve Satih’ten nakledilen meşhur hikayelerden biri, Rabia b. Nadr’ın gördüğü rüyayı tevil ve tâbir ederek, Yemen’de Habeş hakimiyetinin kurulacağını, onlardan sonra buranın Mudar’ın mülkü olacağını ve Kureys’te nübüvveti Muhammediyye’nin zuhur edeceğini ona haber vermeleridir. Meşhur hikayelerden biri de, Mobedân tarafından görülen ve Satih tarafından yorumlanan rüyadır. O da İslamiyetin doğacağını ve İran mülkünün harap olacağını Kısra’ya haber vermiştir. (İbn Haldun, 2012: I, s. 303)

Sonuç

Eski çağlardan günümüze kadar merak konusu olan rüya, mahiyeti tam olarak anlaşılamadığı her an merakları daha da fazla üzerine celp etmiştir. Çoğu kültür, medeniyet ve dinde rüyalar önemsenmiş hatta insanlara yön veren bir niteliğe bürünmüştür. Fakat görüldüğü şekliyle vukû bulması özellikle Peygamberlere ve mertebeye yüksek veli zatlara mün-

hasırdır. Bizlere ise rüyalar perdeli olarak gösterilmektedir. Yani rüya görüldüğü şekliyle aynen meydana gelmemektedir. Bu yüzden rüyaların asıl anlatmak istediği manayı ortaya çıkarmak için görülen rüyanın tâbir edilmesi gerekmektedir. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) de ashabına rüya gören var mı diye sorup tâbir etmesi İslamiyet'te rüyaların yerinin Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ayetlerden sonra en önemli göstergesidir. Cafer-i Sâdık, önde gelen rüya tâbircilerinden birisi olarak bilinmektedir. Fakat rüya tâbiri denince akla gelen en büyük isim 728 yılında vefat eden İbn Sîrîn'dir. Rüyalara verilen önemin göstergelerinden birisi de rüya tâbirlerini içeren "tâbirnâme" isimli müstakil eserlerin yazılmasıdır.

Rüya yorumu konusunda yazılmış en eski eser, M.Ö. 2000 ile 1790 yılları arasında hüküm süren on ikinci sülaleye ait bir Mısır papirüsüdür. Zamanının en ileri gelen rüya yorumcusu olan Artemidor'un "Oneirocrita" adlı eseri de önemli kaynaklar arasındadır.

Cafer-i Sâdık, İbn Sîrîn ve İmam Nablûsî gibi isimler tâbirnâme yazımcılığını derinden etkilemişlerdir. Sonrasında gelen isimler onların eserlerini örnek alarak ya da onların eserlerinden alıntılar yaparak eserler yazmışlardır.

Kaynaklar

- AKOT, B., (2005) “*Rüya Tecrübesinin Psikolojik ve Dini Temelleri*”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- ARDÂVÎRÂF, (2011) *Ardâvîrâfnâme (Cennet, Araf ve Cehennem)*, (Çev: Nimet Yıldırım) Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- BULKELLY, K., (2008) *Psikolojik, Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar*, (çev: Dilek Cenkçiler) ODTÜ Yayıncılık, Ankara.
- ERDOĞAN, İsmail (2003). *İslâm Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 16, sy. 1, s. 63-71, Ankara.
- ERSEVİM, İ., (2012) Freud ve Psikanalizin Temel İlkeleri, (6. Baskı). Özgür Yayınları, İstanbul.
- ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI (2003). *Mârifetnâme*, sadeleştiren, Durali Yılmaz, İstanbul: Kilim matbaası.
- EVGİNER, N., (2010) “Psikolojik ve Dini Bir Fenomen Olarak Rüya”, Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- GÜNAY, U. (2011) *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi (6. baskı)*., Akçağ Yayınları, Ankara.
- İBNÜ’L-ARABÎ (2008). *Fusûsu’l-Hikem* (2. Baskı). çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- İBN HALDUN (2012). *Mukaddime* (8. Baskı). haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- İMÂM-I GAZÂLÎ (2007). *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, çev: Mehmed A. Müftüoğlu, Tashih: A. Fikri Yavuz, İstanbul: Vefa Yayınları.
- MEVLÂNÂ, (1330 hş.). *Kitâb-ı Fîhi mâ Fih*, bâ tashîhât ve havâşi Bedî‘üzzamân Furûzânfer, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân.
- ROGO, D. S., (1998) *Astral Seyehat Teknikleri*, (çev: Rengin Ekiz) Ege Meta Yayınları, İzmir.
- SARIKÇIOĞLU, E., (2002) *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (4. Baskı). Fakülte Kitapevi, Isparta.
- TALBOT, M., (1998) *Geçmiş Yaşamlarınızı Keşfedin*, (çev: Cenk Türkman) Ege Meta Yayınları, İzmir.
- TELESCO, P., (1999) *Düşlerin Dili*, (çev: Feyza Karagöz) Özener Matbaası, İstanbul.
- YILMAZ, Kadriye ve ÇETİN, Kamile (2007). *Rüyalar ve Niyazî-i Mısri’nin Ta’bîrâtü’l-vâkı’ât Adlı Eserinden Rüyaların Dili*, Turkish Studies International Periodical Fort he Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 2/4.
- YÜCESOY, S., (2001) *Uykudaki Bilgelik Rüyalar*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul.

Bölüm 6

İSLÂM HUKÛKUNDA ANLAŞMALI EVLİLİKLER



Yusuf ŞEN¹

¹ Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukûku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ysen@bayburt.edu.tr ORCID İD:<https://orcid.org/0000-0002-6795-0161>

GİRİŞ

Evlilik, kadın ve erkeğin ortak bir hayat yaşamak için nikâh akdiyle gerçekleştirdiği birlikteliktir. Tarafların birlikteliği İslam toplumunda ve kamu vicdanında ancak bu şekilde kabul görür. Çünkü nikâh akdi toplumun çekirdeği olan aileyi meydana getirdiğinden doğrudan toplumu ve kamu vicdanını ilgilendirmektedir. İslam aile birlikteliğini nikâh akdiyle sağlam temellere bağlamış belirli şart ve rükûnlarla da kayıtlamıştır. Hatta aile yuvası kurma Kur’ân’a göre Allah’ın ayetlerinden bir âyet olarak nitelendirilmiştir.¹ Ayrıca nikâh akdi, Kur’an-ı Kerim’de eşler arasında yapılmış aile kurumunun hafife alınmaması anlamında ağır bir anlaşma (misâkan ğalîza) olarak vasıflandırılmıştır.² Toplumun sağlıklı olması aileye, ailenin sağlıklı olması evliliğe, evliliğin ise hukukun kabul ettiği ilkelere göre şekillenmesine bağlıdır. Nikâh akdi, sonuçları ve etkisi bakımından diğer akitlerden farklıdır. Nikâh akdi insan hayatında neredeyse bir defa gerçekleşirken bey’ akdi gibi diğer akitler sürekli yapılır. Nikâh akdinin kendine has özel hükümlerinin olması bey’ akdinden farklı kılar. “*Andolsun ki biz insanı şerefli kıldık.*”³ İfadesinin gereği olarak evlenecek tarafların birbirine helal olmasının sebebi nikâh akdidir. Nikâh akdinde insan neslinin devamı, ümmetin çokluğu, nesebinin karışmaması gibi kendine özgü birçok maslahatlar⁴ bulunmaktadır. Nikâh akdi taşıdığı önemden dolayı mehir, şahitlik, veli, akdin kurulmasında özel lafızların olması gibi diğer akitlerde olmayan birçok şartlara bağlanmıştır.⁵ Bey’, selem, rehin vb. akitler çoğunlukla âkidânı etkilerken nikâh akdi taraflarla birlikte toplumu ve kamu düzenini etkilemektedir.⁶ Mesela, zina suçu Allah hakkı olarak kamuya zarar verir. Toplumu ifsad eder. Dolayısıyla evlilik aile yapısını ve toplumu etkilediğinden ciddiye alınması gereken bir müessesedir. Evlilik akdinin sonuç doğurabilmesi sahih bir akit olmasına bağlıdır. Nikâh akdinin kurulmasında tarafların irade ve bu iradenin dışı beyan edilmesi birbirine uyumlu olması esastır. Durum böyle olmasına rağmen, irade ve irade beyanları farklı olmak üzere anlaşmalı evlilikler toplumlarda ve farklı bölgelerde görülebilmektedir. Bu durum nikâh akdinin ciddiyetiyle bağdaşmamaktadır. Diğer akitlerde olduğu gibi nikâh akdinde de irade uygunsuzluğu ortaya çıkmaktadır. Bununla ilgili olarak farklı teoriler ve savunucuları dikkatimizi çekmektedir. İç iradeyi esas alanlar olduğu gibi irade bayanını esas alanlar ve her ikisini savunan İslam hukukçuları bulunmaktadır. Toplum, toplumun geleceği ve kamu düzeni için hayati öneme sahip olan İslam hukukunun öngördüğü gerçek evlilik yerine farklı sebep ve menfaate bağlı “arkadaş nikâhı”, “örfî nikâh”, “dini nikâh/imam nikâhı”, “gizli nikâh”,

1 Rum 30/21.

2 Nisa, 4/21.

3 İsrâ, 17/70.

4 İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, IX, 117.

5 Sivar, *et-Ta’bir ani’l-irade fi’l-fikhi’l-İslami*, s. 75.

6 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkîn*, III, 113.

“misyar nikâhı”, “mut’a nikâhı” ve konumuz olan “anlaşmalı nikâh”, gibi modern dünyada ortaya çıkan birçok nikâh çeşitleri bulunmaktadır.⁷ Bunlardan biri olan anlaşmalı, ilk kocaya helal kılmak için sun’î olarak yapılan evlilikler İslam hukukunun hedeflediği aile düzenini oluşturma ciddiyetine uymamaktadır. Bu minvalde İslam hukukçularının böyle bir evliliğe bakış açıları nedir sorusunun cevabı oldukça önem arz etmektedir. Bu çerçevede gelişen teorilerle birlikte anlaşmalı evlilikler, telcie (gerçekte ve görünürde farklı), hezl (şaka yollu) ve muvâzaalı (anlaşmalı) akitlerle aynı karektere sahip olmakla birlikte kendi özelliği bağlamında ele alınacaktır.

1. İslâm Hukûkunda Bir Akit Olarak Anlaşmalı Evlilikler: Kavramsal Çerçeve

Anlaşmalı evlilik akdi, muvâzaa, telcie, hezl ve hile kavramlarıyla ilgili olarak İslam hukuku literatüründe kitabü’n-nikâh, kitabü’l-bey’in ilgili yerlerinde değerlendirilmektedir. Günümüz İslâm hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkâ ise *akdü’s-sûri* ismi altında incelemektedir.⁸ *Akdü’s-sûri*, muvâzaa içeren anlaşmalı akit demektir.⁹ Bu tür akitler muvâzaa, telcie ve hezl kavramlarıyla ifade edilir. İslam hukukçuları muvâzaalı akitleri söz konusu bölümlerde ele almakla birlikte genel olarak fıkıh kitaplarında kazuistik olarak işlemişlerdir.

Son dönem İslâm hukukçuları tarafından “*el-bey’u’s-sûri*” veya “*bey’u’l-muvâdaa*” başlığı altında ele alınan bu tür akitte iki şahıs arasında biri dışarıya karşı ilan edilen diğeri ise taraflar arasında gizli olan iki akit yapılmaktadır. Dışarıya karşı (üçüncü şahıslara) ilan edilen akit göstermelik olup taraflar için asıl bağlayıcı olan üçüncü şahıslardan gizledikleri gizli akittir. Böyle bir akit klasik doktrinde “*bey’u’t-telcie*” olarak bilinen satım akdi kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁰ Telcie, sûri, anlaşmalı ve danışıklı, muvâzaalı akit yapma anlamındadır.¹¹ Telciede tarafların yapacakları akitten önce telcie yöntemiyle yapılacağını söylemeleri gerekir. Aksi halde hedefledikleri gaye gerçekleşmeyebilir. Zahirde ve batında farklı olarak gerçekleştirilen nikâh akitleri için de telcie ve hezl kavramı kullanılır.¹² Bu tür evlilikleri anlaşmalı akit başlığı altında değerlendiren hukukçular bulunmaktadır.¹³ Telcie uygulaması satış, nikâh, boşama, hibe, köle azadı, vakıf uygulamalarında görülmekte ve detaylarda fakihlerin içtihatları farklılaşmaktadır. Telciede ızdırar, zaruret durumu yani müsadere,

7 İbn Hazm, *el-Muhallâ* IX, 520; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VII, 116-121. Ayrıca Bk. Köse, “Misyâr Nikâhı”, s.13-33; Kahraman, “Mut’a Nikâhı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, s.153-170.

8 Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhi’l-âm*, II, 351-352.

9 Bahru’l-Ulum, Muhammed Seyyid Ali, *Uyûbu’l-irâde fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye*, s. 206; Abdülhamid Mahmud Ba’li, *Davabitü’l-ukud*, s. 242; Ali Haydar Efendi, “Muvâzaa ve İstiğlâl”, trc. Sabri Erturhan, Mad. 70.

10 Heyet, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, IX, 62-69.

11 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 56.

12 İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, IX, 229; Kallek, “Telcie”, XXXX, s. 397 vd.

13 Bahru’l-Ulum, Muhammed Seyyid Ali, *Uyûbu’l-irâde fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye*, 212.

dış baskı, hırsızlık, gasb, ağır vergi, zulüm vb korkusu sebebiyle içi dışına uymayan bir işlemleri yapmaya sürüklenmeyi ifade eder.¹⁴ İzdırrar hali telcie-de bulunmakla birlikte¹⁵ daha genel olan hezde yoktur. Zaten telcie kelime olarak da himaye altına girme bir şeyi yapma zorunda kalma anlamlarına da gelmekte ve karşıtı ihtiyârdır. İzdırrar durumunda anlaşmalı nikâh akdi yapmak mümkün olabilmektedir. Hanefilere göre telcie uygulaması feshe-dilen ve ikâle yapılabilen akitlerde akdi ifsad ederken nikâh, talâk, ıtâk gibi feshi kabul edilmeyen akitlerde etkisi bulunmamaktadır.¹⁶

Muvâzaa kelime olarak, bir konuda tartışmak, ödül koymak, bey' ak-dinden vazgeçmek anlamlarına gelmektedir.¹⁷ İslam hukuku literatüründe ise farklı tanımları yapılmıştır. “*Bir kimse korktuğum bir şeyden dolayı elimdeki şu malımı sana satmak istiyorum fakat bu gerçekten bir satış ol-mayacak, diğer taraf da bunu kabul ederek gizli olarak gerçekleştirdikleri bu akdi, başka bir mecliste belirli bir semen karşılığında icab ve kabulle gerçekleştirmeleridir.*” şeklinde tarif edilebilir. Burada üçüncü şahısların bildiği zahir bir durum olmakla birlikte gerçekte farklı bir anlaşma söz konusudur. Üçüncü kişileri yanıltma bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, tarafların gerçekte istemedikleri bir akdi, üçüncü kişilerin yanında gerçek-leşmiş gibi olduğu konusunda anlaşmalarıdır. Anlaşmalı nikâhta da aynı durum söz konusudur. Muvâzaa, akidde, bedelde ve şahısta olabilir. Dı-şarıya karşı değişik olarak ilan edilen mehirler de bu kabildendir, hükmü hakkında ihtilaf edilmiştir.¹⁸

Üçüncü şahıslara gerçekte olmayan bir akdi varmış gibi göstermek, korkudan olmakla beraber zamanla bu anlayış değişmiş, yerini, şan şöhret, alacaklılardan mal kaçırmak, evliliğin nimetlerinden istifade etmek gibi nedenlere dönüşmüştür. Bu dönüşüm klasik dönem anlayışından günümüz anlayışına doğru evrilmiştir. Bu durum Müslümanın kimlik sorununu gün-deme getirmiştir. İslam, Müslümanın uyması gereken ahlaki kuralları da belirlemiştir.

Genel olarak muvâzaa şöyle tarif edilmiştir: *İki şahsın bir maksattan dolayı aslı olmadığı halde bir tasarrufu izhar etmek üzere تنها bir mekân-da (gizlice) kendi aralarında belli bir bedel karşılığında sarahaten ve söz ile kararlaştırmalarından sonra mezkur tasarrufu alenen izhar ve inşa etmeleridir.*¹⁹ Diğer bir ifadeyle; muvâzaa, tarafların gerçek iradelerinde mevcut olmayan, üçüncü kişileri aldatmak maksadıyla, istemedikleri bir akdi göstermek²⁰ için anlaşmaları, başka bir yerde de akdi gerçekleştirmeye-

14 Kallek, “Telcie”, XXXX, s. 397.

15 Mustafa Efendi, *Ahterî-i kebîr*, s. 210.

16 Serahsî, *el-Mebûsût*, XXIV, 124.

17 Geniş açıklama için bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 405.

18 Bahru'l-Ulum, Muhammed Seyyid Ali, *Uyûbu 'l-irâde fi 'ş-şeriatî 'l-İslâmiyye*, 206.

19 Ali Haydar Efendi, “Muvâzaa ve İstiğlâl”, Mad.71.

20 Mustafa Efendi, *Ahterî-i kebîr*, s. 1047.

leridir.²¹ Burada kendi aralarında gizli olarak, üçüncü kişilerin bilmediği bir konuda anlaşmaları ve bu anlaşmayı başkalarına farklı göstermeleri söz konusudur. Bu çerçevede gerçekte kabul etmedikleri evlenme akdini anlaşarak, üçüncü kişileri aldatmak amacıyla evlilik akdi yapmaları formale akit olmaktadır.

Akit ve hukuki muameleleri yapan tarafların yapmış olduğu akitlerde akdin zahiri olan kendi iradelerini mi yoksa zahirde olmayan ancak tarafların akdi yapmaya sevk eden iç niyetlerini mi esas alacağız. Akit yapan tarafların kastı açısından bakıldığında yapılan işlem haram olan bir konu ise mesela hülle gibi caiz değildir. Üç talakla boşanan bir kadının aynı erkekle evlenebilmesi için iddet bekledikten sonra bir başkasıyla, hilesiz, muavazasız, sahih bir evlilik yapması, bu evliliğin de ölüm veya boşama ile sona ermesi ve tekrar iddet beklemesi gerekmektedir.²² Burada amaç ilk kocaya dönüşü sağlamak için nikâh akdi yapmak geçerli değildir. Şeklen nikâh akdi yapılırsa dahi özü itibariyle haramdır. Çünkü Hz. Peygamber “Tahlil nikâhını yapana da kendisi için tahlil nikâhi yapılan da lânet etti.” buyurmaktadır.²³ Burada önemli olan üçüncü tarafları yanıltacak anlaşmalı nikâhın farklı sebeplerle yapılmamasıdır. Genel olarak bunun haramlığı konusunda fakihler görüş birliğindedirler.²⁴

Akitlerde irade ve irade beyanı birbirine uygun olmak zorundadır. İç irade kavramı rıza olarak da ifade edilir. Bu uygunsuzluk kasıtlı veya kasıtsız olabilir. Kasıtlı olan genel olarak hezl durumunda kasıtsız olan ise hata durumlarında ortaya çıkar.²⁵ Hukuki işlem olarak akitlerde iç irade ile irade beyanı, hâlin delaleti birbirine uygun olup diğer in'ikad şartları da mevcutsa bu işlemin geçerliliğinde problem bulunmamaktadır.

2. Anlaşmalı Nikâh Akdi

Nikâh akdi tarafları bağlayan feshi diğer sözleşmeler gibi olmayan lazım bir akittir. Dışa yansıyan beyan ile iç iradenin uyuşmaması “akdin anlaşmalı oluşu” anlamına gelmektedir. Danışıklı göstermelik nikâh akdinde irade (rıza) ile açık olarak beyan edilen irade arasındaki uyumsuzluk kasıtlı olarak akdi yapanlar tarafından gerçekleştirilmektedir.

Anlaşmalı nikâh çeşitli sebeplerle gerçekte evlilik akdi olmadığı halde üçüncü kişilere karşı resmi evlilik akdi yaparak evliymiş gibi göstermektir. İslam hukukunda bu tür akitler muvâzaa, hezl, telcie, hile, tahlil vb kavramlarla doğrudan veya dolaylı olarak açıklanır.²⁶ Muvâzaa kavramının

21 Esener, *Muvazaalı Muameleler*, s.7; Köse, *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile*, s. 112-114; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 405.

22 Bkz. Köse, Saffet, “Hülle”, XVIII, 475-477; Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Mad. 117-118.

23 Tirmizi, “Nikâh” 28.

24 Sahnûn, *Müdevvenetü'l-Kübrâ*, II, 211; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII,117-118.

25 Apaydın, “İrade Beyanı”, XXII, 307.

26 Kallek, “Telcie”, XXXX, s. 397 vd.; Bz. Köse, “Hülle ve Hüllecilik”, s. 43-50; Erdem, “İslam Hukukuna Göre Tahlil Nikâhi”, s. 23-38.

içeriğinde genel olarak bey' akdi incelenirken nikâh ve buna bağlı olarak mehir, boşama da ele alınır. Anlaşmalı nikâh tarafların gizli anlaşmalarını içeriyorsa muvâzaalı akit olarak da ifade edilir. Her bir kavramın diğeriyle az da olsa farkları bulunmaktadır.

Muvâzaa, mutlak ve nisbi olarak iki kısımda değerlendirilir. Mutlak muvâzaa olarak da isimlendirilen nikâh akdinde, görünürde bir işlem ve bu işlemin başkalarını aldatmaları üzerine kurulan muvâzaa anlaşması bulunmaktadır. Dolayısıyla bu akitte biri iç iradede gizli olan, diğeri topluma açıklanan olmak üzere iki işlem söz konusu olmaktadır. Nisbi muvâzaada ise, bu iki işleme ilave olarak tarafların gerçek iradeleriyle uyuşan gizli bir işlem söz konusudur. Danışıklı olarak yapılan nikâh akitlerinde tarafların gerçek iradeleriyle uyuşan bir nikâh akdi mevcut değildir. Böylelikle nisbi muvâzaadan söz edilemez. Çünkü nisbi muvâzaada üç işlem bulunmaktadır. Görünürdeki işlem, akitten önceki aralarında kabul ettikleri muvâzaa anlaşması ve tarafların gerçek iradeleriyle uyuşan işlem olmaktadır. Üçüncü işlem, anlaşmalı olan nikâh akdi aynı zamanda gerçek evlilik olmadığından tarafların gerçek iradelerine de uymamaktadır.

Görünürdeki muvâzaalı nikâh akdiyle taraflar gerçek niyetlerini gizlemiş, sözde gerçekleşmiş gözükken bu nikâh akdi ile nikâhın evlilere sağladığı imkanlardan yararlanmak için üçüncü kişiler ya da resmî kurumlar aldatılmak istenmektedir.²⁷ Gerçekte tarafların rıza göstermediği ve olmayan hukuki bir işlem gerçekmiş gibi ve hukuki sonuç doğurması istenmeyen bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bir diğeri bir ifadeyle iki taraf gerçek evliliği ve dolayısıyla sonuçlarını kabul etmemektedir. Bu akdi ahlakî olmayan hedeflerine ulaşmak için üçüncü tarafa gerçekmiş gibi göstermeye çalışmaktadırlar.

Burada yapılan nikâh akdi sırf bir akit olması yönüyle geçerli, doğurduğu sonuçlara rıza gösterilmemesi ve şartları açısından hükümsüzdür. Çünkü bir akit ne için yapılıyorsa maksadının hasıl olması amaçlanır. Yoksa akit yapmanın bir amacı kalmaz. Nikâh akdinin temel amaçlarından biri zifaflla birlikte neslin devamıdır.

Nikâh akdi esnasında aile kurma düşüncesinde olmayan taraflar, bu düşüncelerini izhar etmediklerinden zâhiren gerçekleştirdikleri nikâh akdi sahih olmaktadır. İlke olarak *akitlerde asıl olan maksat ve manalardır lafizlar ve şekiller değildir*.²⁸ Nikâh akdi bu kaidenin istisnası durumundadır.²⁹ Ancak anlaşmalı olarak yapılması, sonuçlarının ve bu sonuçlara bağlı olarak külfetlerine katlanmanın istenilmemesi, gerçek nikâh akdiyle helal olan cinsi birlikteliğin arzu edilmemesi ve belirli şarta bağlanması böyle

27 Bz. Muvâzaa hile ilişkisi, Esener, *Muvazaalı Muameleler*, s.12.

28 Berki, *Mecelle*, Mad. 3.

29 Dalgın, "Aile Kurumunun Nikâh Aşamasıyla ilgili Fikhî Sorunları", s. 47.

bir akdi fasit ve hatta batıl hale getirebilmektedir.³⁰

Anlaşmalı evlilik yapan tarafların sahih bir evlilik yapanlarda olduğu gibi, yerine göre susması rızalarının olduğunu göstermez.³¹ Üçüncü kişilere evliliklerinin varlığı konusunda susması bu akdin doğru olduğunu belirtmez.

Anlaşmalı evlilikte, hedef olarak belirlenen amaca ulaşma şartı olduğundan bu durum evlilikte süre tayini anlamına gelmektedir. Hâlbuki sahih bir evliliğin olması muvakkat olmamasına bağlıdır. Tarafların üçüncü kişileri yanıltmak suretiyle ve elde edecekleri menfaate kadar evlilik sözleşmesi yapılmaktadır. Şartları olgunlaşmadan yapılan evlilikler “Kim bir şeyi vaktinden evvel istical eylese mahrumiyetle muateb olur”³² kaidelerini hatırlatır. Örneğin Ebû Yusuf’a göre, üç kez boşanan bir kadını, ilk kocasına helal kılma maksadıyla yapılan evlilik süre tayini anlamına gelir ve yapılan nikâh akdi fasit hükmündedir. İmam Muhammed’e göre ise şart batıl nikâh akdi geçerlidir.³³ Eğer süre tayini içeren bir şart varsa bu durum mut’a nikâhı yapmak anlamındadır. Çünkü hedefe ulaşıncaya kadar bir süre ve mücerret nikâh akdi bulunmaktadır. Mâlikilere göre, tahlil şartıyla yapılan nikâh akitleri tefriki gerektirmektedir. Leys, Sevrî ve İbnü’l-mübarek’e göre tahlil şartıyla nikâh batıldır. Hanbelî fakihlere göre tahlil nikâhtan önce şart kılınsa ve akit esnasında söylenmese, niyette de tahlil varsa akit batıl olur.³⁴ Zahirilere göre belirli bir şartla akit yapılırsa şart akdi geçersiz kılabilir.³⁵ Anlaşmalı veya şarta mukarin olarak yapılan nikâh akitleri geçerli olmamaktadır.³⁶

Bakara suresi “*Boşama iki defadır. (Bundan sonra kadını) ya iyilikle tutmak, ya da güzelce salıvermek (lâzım)dır. Onlara verdiklerinizden bir şey geri almanız, size helâl değildir. Şayet erkek ve kadın, Allah’ın sınırlarında duramayacaklarından korkarlarsa başka. Eğer erkek ve kadının, Allah’ın sınırlarında duramayacaklarından korkarsanız, o zaman kadının (ayrılmak için) verdiği fidiye(hakkından vazgeçmesin)de ikisine de bir günâh yoktur. İşte bunlar Allâh’ın sınırlarıdır, sakın bunları aşmayın. Kim(ler) Allâh’ın sınırlarını aşarsa işte onlar zâlimlerdir. İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının, Allah’ın kurallarına riayet edeceklerini zan-*

30 Cezîrî, *Kitâbu'l-fikh ala'l-mezâhibi'l-erbaa*, IV, 80.

31 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 7, 10.

32 Berki, *Mecelle*, Mad. 99.

33 Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 251; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu* II, 109; Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s.117.

34 İbn Rüşd, *Bidayetu'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*, III, 98-99; Cezîrî, *Kitâbu'l-fikh ala'l-mezâhibi'l-erbaa*, IV, s. 79-80; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, II, 110.

35 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 491; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, II, 111.

36 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, II, 112.

nederlerse, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur. Bunlar Allah'ın kurullarıdır, bilmek isteyenler için bunları açıklamaktadır."³⁷ Ayetlerinde bu konu açıkça ifade edilmiş, 230. ayette ifade edilen nikâh kelimesi İslam hukukçularının çoğunluğuna göre sadece akdi değil, fiili evliliği, cinsi münasebeti ifade etmektedir. Yoksa anlaşmalı evliliği ifade etmemektedir. Cinsi münasebet olmayan nikâh akdi geçerli olmamaktadır.³⁸ Konuyla ilgili ayetin³⁹ ifadesi, ilgili hadisler⁴⁰ (ve sahabe uygulaması dikkate alındığında bu sürecin tabii bir şekilde işlemesi, yani üç talakla boşanan bir kadının aynı erkekle evlenebilmesi için iddet bekledikten sonra bir başkasıyla, hilesiz, anlaşmasız, sahih bir evlilik yapması, bu evliliğin de ölüm veya boşama ile sona ermesi ve tekrar iddet beklemesi gerekmektedir.⁴¹ Ayrıca yeni evlendiği kocası ile aralarında zifafın gerçekleşmesi şarttır. Aksi halde bu ikinci evlilik herhangi bir şekilde sona erse bile kadın eski kocasına helal hale gelmez. Bu durum Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde "Bir kimse üç talak ile tatlik eylediği kadını beynünet-i kat'iyeye bâkî oldukça tezevvüc edemez"⁴² şeklinde düzenlenmiştir. Bu durumda nikâh akdinin hakiki anlamı cima, mecazi anlamı ise akittir. Anlaşmalı nikâh akdinde cinsi münasebet ve diğer hukuki sorumluluklar kastedilmemektedir.

Şayet koca anlaşmalı değil de evlilik gerçek bir evlilik niyetiyle nikâh akdi gerçekleştirmişse akit geçerli olur. Çünkü niyet gizlidir. Ancak taraflar açık olarak anlaşmalı evlilikte anlaşmışlarsa yapılan evlilik mut'a⁴³ da olduğu gibi süreli olduğundan ve cinsi münasebet olmadığından yapılan evlilik geçersiz elde edilen menfaat haram hükmündedir.⁴⁴

3. Anlaşmalı Evliliğin Tescili

Hukuk nizamının denetim altına almaya çalıştığı konulardan biri de evlenme akitlerinin tescili meselesidir. Nikâh akitlerinin tescili Osmanlı aile hukuku uygulamalarından önce bulunduğunu ve Osmanlı'da resmi bir hale geldiğini görmekteyiz. Bu tescil işlemini nikâhın kayda geçirilmesi olarak değerlendirmek gerekir. Yoksa şahitlerin bulunması ve ilan gibi konular değildir. Anlaşmalı akitlerin tescili ise, gerçekte evlenmemek üzerine anlaşan tarafların, görünüşte evlilik için bir araya gelip evlilik cüzdanlarını alma ve imkânlarından faydalanma işlemidir. Böyle bir işlemde nikâh akdinin tescilini gerçekleştiren kişi veya kurumların daha hassas davranması gerektiği aşikârdır. Günümüzde müftülüklerin veya belediye

37 Bakara, 2/229-230.

38 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 11.

39 Bakara 2/230.

40 Bk. Buhârî, "Talâk" 4, "Libâs" 6, 23; Ebû Davûd, "Talâk" 49; Nesâî, "Talâk", 9; İbn Mâce, "Nikâh" 32. Hileli hüлле yapanları lanetleyen hadisler için bk. Ebu Dâvud, "Nikâh" 15; Tirmizî, "Nikâh" 28; Nesâî, "Talâk" 13; İbn Mâce, "Nikâh" 33.

41 Köse, Saffet, "Hülle", XVIII, 475-477; *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, Mad. 117-118.

42 Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Mad.15.

43 İbn Hazm, *el-Muhallâ* IX, 520; Dönmez, "Müt'a", XXXII, 174-180.

44 Mezheplerin görüşleri için bk. İbn Rüşd, *Bidayetu'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*, III, 98; Cezirî, *Kitâbu'l-fikh ala'l- mezâhibi'l-erbaa*, IV, s. 74-79.

başkanlarının tescil ettiği nikâh akitlerinin sahih olması tarafların ehliyetli olmasına ve nikâh akdinin rükûnlarının gerçekleşmiş olmasına bağlıdır. Bu sebeple nikâh akdinin anlaşmalı bir akit olmadığına dair iyi bir araştırma yapılması ve bu araştırmanın sonucunda nikâh akdi tescilinin gerçekleştirilmesi elzemdir. Aynı zamanda nikâh akdine şahit olanların tezkiyesi de şart hale gelmiştir. Çünkü şahitler de dâhil olmak üzere anlaşmalı akit yapanlar modern zamanların insanı olarak, Müslümana yakışmayan ahlaki zaaf içerisinde ve hak etmediği nimetlere ulaşma arzusunda olabilmektedir. “*Sakin, Allah’ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma*”⁴⁵ ayeti kim ne yaparsa yapsın Allah’ın bilgisi dâhilinde olduğunu gösterir.

Tescil edilmeyen nikâh akdi yapan tarafların kanunun himaye ve sağladığı imkânlardan istifade edememesi, onları hukukun himayesine girmeye zorlamaktadır. Tescil işlemi 1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesiyle tarafların muhtemel ihtilaflarını önlemek için resmi hale getirilmiştir.⁴⁶ Anlaşmalı nikâh akdinde şekli şartlar zahiren yerine getirildiğinde tescil işleminin yapılması hukuki olmakla birlikte, diyaneten bu işlem geçerli olmamakta, tamamen tarafların ahlakî ve dinî durumlarını ilgilendirmektedir. Tescili yapılmayan tüm evliliklerin geçersiz olduğunu veya tescili yapılan tüm anlaşmalı evliliklerin geçerli olduğunu belirtmek doğru bir yaklaşım değildir. Anlaşmalı evlilik akdinin tescilini yapan kurumların, âkidânın evlenme akdinde muvâzaa, hezl veya telcie vâfında bir sözleşme yapıp yapmadıklarını, ikinci evlilikse tahlil nikâhı olup olmadığının araştırmaları gerekir. Yapılan akitte şahitlerin bulunuyor olması o akdin gerçek bir akit olduğunu gösteremeyebilir. Örneğin koca, muvâzaalı olarak,⁴⁷ mahkemede karısından üç talakla ayrıldığını yalancı şahitlerle ispat etse hâkim tarafların ayrılmasına hükmedebilir. Bu durum zahire göre verilen hüküm gereğidir.⁴⁸ Dolayısıyla tescil edilecek nikâhın zahiri durumu ile gerçeği farklı olabilir. Nikâh akdinin hukuki ve dini özellikte olmasından dolayı özel bir akit olduğunun bilinciyle hareket edilmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

4. Anlaşmalı Evliliğin Muhtemel Sebepleri

Anlaşmalı evliliğin muhtemel sebeplerinin açıklanabilmesi için taraflar niçin anlaşmalı evlilik yaparlar sorusunun cevabı aranmalıdır. Esasında evliliğin insana sağladığı birçok imkânlar bulunmaktadır. Nasıl ki satım akitlerinde farklı nedenlerle anlaşmalı akitler yapılıyorsa, genel anlamda evlilik akdinde de birtakım faydalar taraflar için söz konusu olduğundan anlaşmalı evlilik akdi yapılabilmektedir. Örneğin devlet memuru olan bir kimse eş durumundan tayin yaptırabilmek için aslında kendisiyle evlenmeyi düşünmediği birisi ile –kâğıt üzerinde- evlilik yapıp tayini istediği

45 İbrahim, 14/42.

46 Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 84-85.

47 Bz. Aslan, “Muvâzaalı Boşamanın Hükümü”, s. 80-92.

48 Şâfîi, *el-Ümm*, VIII, 161.

yere yapıldıktan sonra boşanması gibi. Evlilik akdinin taraflara sağladığı gerçek faydadan uzak olarak, sadece üçüncü kişileri aldatmak gerçekte olmayan veya gerçekte olmadığı üzere anlaşılan, diğer kişilere ise evlilik akdi normal bir akit gibi gösterilerek yapılır ki bu akitten taraflar fayda elde ederler. Tarafların kendilerinin evli olduğunu üçüncü kişilere göstermesinin temelinde günümüz kanunlarında evliliğin sağladığı haklarından yararlanmak olduğu gibi, eş olmanın faydalarından yararlanmak olan tayin aldırma, yurt dışı imkânlarından yararlanma, tahlil veya bir zulüm söz konusu ise evli görünme durumları olmaktadır.

Modern zamanlarda insanın dürüstlük anlayışı, ahlakî olması değişime uğramış, hakkı olmayan, katlanmadığı külfetlerin nimetine talip olan insanların oluşturduğu toplumlar ortaya çıkmıştır. Böyle toplumlarda anlaşmalı evlilikler artar hale gelmiştir. Bu tür evliliklerin yapılmasının temelinde birçok sebep olmakla birlikte temelde iki kategoride sınıflandırabiliriz: Birincisi, evliliğin külfet ve sorumluluklarını üzerine almadan nimetlerine sahip olma arzusu, ikincisi ise, zaruret halidir. Zaruret, dinin yasak ettiği bir şeyi yapmaya zorunlu kıldığı durumdur.⁴⁹ Ölümle veya buna benzer bir durumla tehdit edilen kimselerin evli görünmelerinde zina olmadığı sürece bir günah bulunmamaktadır. Çünkü “zaruretlar haramları mubah kılar”⁵⁰ ilkesi birçok konuya şâmilidir.

Bir hükmü ortaya çıkaran illetlerinin olması gibi, zahirde yapılan anlaşmalı işlemlerin temelinde, yani batınında sebepler bulunmaktadır. Zahirdeki iş ve işlemler aynı zamanda batında olanların bir göstergesi ve delilidir.⁵¹ Temelde durum böyle olmasına rağmen insanlarda ahlakî zaafiyete bağlı olarak iç dünyanın dışa yansımaları farklı olabilmektedir. Bu durum ahlaki özün iç dünyayı kuşatıcı gücünün eksikliğinden kaynaklanmaktadır.⁵²

5. Anlaşmalı Mehir

Mehir evlenecek erkeğin müstakbel eşine verdiği veya taahhüt ettiği para ya da maldır. Mehir evliliğin şartı değil sonucudur.⁵³ Gerçek bir nikâh akdinde muvâzaalı bir sözleşme yapılarak “Gizli sözleşmede 1000 dirhem olarak belirlenen mehrin görünüşteki sözleşmede ise 2000 dirhem olarak ilan edilmesi durumunda.”⁵⁴ İmam Şafî ve Hanbelîlere göre zahirde belirtilen miktar geçerli olurken, Ebu Hanife’ye göre akitte açıklanan bedel geçerlidir.⁵⁵ Gizli olarak belirlenen mehir ile zahirdeki mehrden hangisi

49 Zeydan, “İslam Hukukunda Zaruret Hali”, s. 165.

50 Mecelle, Mad. 21.

51 Sivar, *et-Ta'bir ani'l-irade fi'l-fikhi'l-İslami*, s. 294.

52 Köse, *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile*, s.129.

53 Aydın, “Mehir”, XXVII, 389.

54 Desükî, *Hâşiye*, II, 313.

55 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 82.

fazlaysa onun geçerli olduğunu savunan fakihler de bulunmaktadır.⁵⁶

Anlaşmalı mehir, karı ya da kocanın vefatında veya boşandıktan sonra mahkemeye müracaatı gerektiren anlaşmazlıklar meydana getirebilir.⁵⁷ Mâlikîlere göre övünç için açıklanan mehrin geçerli olmadığını gösteren bir kanıt varsa gizli anlaşılan mehir geçerlidir. Şayet kadın gizli anlaşılan mehirden vazgeçildiğini alenî ve fazla mehrin geçerli olduğunu iddia ederse aksini savunan kocadan yemin etmesi istenir. Koca yemin ederse gizli mehir, etmezse kadının iddiasını ispatlayan yeminiyle alenî mehir geçerli olur. Kadın da yemin etmekten kaçınırsa gizli mehir geçerli olarak kabul edilir.⁵⁸ Mâlikîler danışıklı anlaşmalı mehri, telcie olarak açıklamışlardır.⁵⁹ Muvâzaa, akitler ve mehrin miktarında da söz konusudur.⁶⁰ Cumhura göre gizli tespit edilen mehirle ilgili bir delil varsa tarafların anlaşmalı olarak ilan ettiği zahirdeki mehre itibar edilmez.⁶¹

İmam Şâfiîye göre gerçek olmayan anlaşmalı mehir vadinde akit esnasında belirtilen mehir geçerlidir. Gizli ya da alenî olarak tespit edilen mehirlerde velinin izni ve şahitlerin bulunmasına göre mehir belirlenir.⁶²

6. Nikâh Akdinin Ciddiyeti

Nikâh, aile yuvasının kurulmasını sağlayan, taraflara hak ve sorumluluklar yükleyen ciddi ve bağlayıcı bir akit olduğundan, bu akitle birbirine yabancı ve haram olan kadın ve erkek cinsi birleşme de dahil birbirine helal hale gelmekte, karı ve koca sıfatlarını kazanmaktadır. Bu özellikleriyle taraflar gizli bilgilerine sahip olarak birbirlerini haramdan korurlar. “*Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz.*”⁶³ İfadesiyle kendilerinin gizli ve mahrem bilgilerini başkalarına karşı, gecenin de gündüzü örttüğü gibi⁶⁴ saklı tutarlar. Çünkü insan kendi bedenini istediği gibi kullanma imkânına sahip değildir. Tarafların birbirine helal olmasının yolu geçerli nikâh akdidir.

Nikâh akdi, diğer akitlerden farklı olarak bizzat insanın kendisiyle, tarafların birbirinden istifade etmesiyle ilgili olup, toplumun temeli olan aileyi oluşturur. Bu yönüyle Allah hakkı içeren bir akit olmaktadır. “*Üç şey vardır ki onların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: Nikâh, talak, ıtk, (bir rivayette ric’attir.)*”⁶⁵ “*Allah’ın ayetlerini eğlence yerine tutmayın.*”⁶⁶

56 İbn Kudâme, el-Makdisî, *el-Muğni*, IX, 532-533.

57 Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhi'l-âm*, II, 359.

58 İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, IX, 533-534; Kallek, “Telcie”, XXXX, 398.

59 Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, IX, 64-68.

60 Abdülhamid Mahmud Ba’li, *Davabitü'l-ukud*, s. 243.

61 Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’fi tertibi’s-şerâi*, II, 306; Abdülhamid Mahmud Ba’li, *Davabitü'l-ukud*, s. 236.

62 Mâverdi, *el-Havi'l-kebir*, XVII, 465.

63 Bakara, 2/187.

64 Nebe, 78/10.

65 İbn Mâce, “Talâk”, 13; Ebû Dâvûd, “Talâk” 9; Tirmizi, “Talâk” 9.

66 Bakara, 2/231.

Ömer b. Hattab “Konuşulduğunda geçerli olan talak, itak, nikâh ve nezirdir.” demiştir. Hz. Ali “Kendisiyle oyun olmayan üç konu; talak, itak, nikâhtır.” demiştir. İbn Mesud “Nikâh akdi ciddidir şakasıda ciddidir.” demiştir.⁶⁷

Nikâh akdinde, nasların işaret ettiği gibi hukuki sonucuna bakılmaksızın irade beyanı esas alınmakta, diğer satım, kira gibi akitlerde ise iradenin unsuru olan terâdî,⁶⁸ yani karşılıklı rıza aranmaktadır. Bu da nikâh akdinin önemini ve ciddiye alınması gerektiğini göstermektedir. Rıza ve ihtiyar iç iradenin unsurları olduğu için anlaşmalı nikâh akdinde ihtiyar bulunmakla birlikte sonuçlarının ortaya çıkmasını amaçlayan rıza bulunmamaktadır. Bu durum tek başına nikâh akdinin ciddi bir müessese olduğunu göstermektedir. Boşamanın da iyi düşünülmesi, aksi halde üçüncü boşamadan sonra her Müslüman insanın fitratına uygun geri dönüşün olamayacağını bilmesi, nikâh akdinin ne denli ciddi olduğunu göstermektedir.

Karı ve koca birbirleri için sükûnet kaynağıdır. “*Hem, siz eşlerinizle birleşmiş ve onlar da sizden sağlam bir söz almış iken, onu nasıl (geri) alırsınız?*”⁶⁹ “*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onları iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın. Rabbiniz Allah’tan korkun. Apaçık bir hayâsızlık yapmaları hali bir yana, onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allah’ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur. Bilemezsin, olur ki Allah, bundan sonra bir durum ortaya çıkarıverir.*”⁷⁰

İşaretin söz yerine geçmesi konusunda Mâlikî âlimlerin nikâh dışındaki akitlerde işaretin söz yerine kullanılabileceğini belirtmiş olmaları, nikâh akdine ayrı bir önem verdiklerinin göstergesidir.⁷¹ Nikâh, talâk, ric‘at, i‘tâk, tedbir, yemin, zihâr, nezir, kısası affetme, îlâ gibi hukukî muameleler tarafların iradeleriyle geçmişteki etkisi ortadan kaldırılamayan anlaşmalı de olsa latife beyanlarıyla sonuç doğuran işlemlerdir.⁷² Dolayısıyla nikâh akdi, olumlu ya da olumsuz sonuçları taraflardan çok toplumu etkilediğinden sıradan bir sözleşme olmadığı ortaya çıkmaktadır.

7. İrade ve İrade Beyanı Bağlamında Anlaşmalı Nikâh Akdi

Genel olarak fıkhi bir kavram olarak kabul edilmediği iddia edilse bile kasıt, niyet, ihtiyar, rızâ kavramları irade kavramı kapsamındadır.⁷³ İnsanın iç dünyasında gerçekleşen niyeti, irade beyanı olmadığı için subjektif bir kavram olarak muhatabı tarafından anlaşılabilir. *De ki: “Eğer Allah size bir kötülük dilese, sizi Allah’tan koruyacak kimdir? Yahut size bir rahmet*

67 İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkîn*, III, 112.

68 Nisa, 4/29.

69 Nisa, 4/21.

70 Talak, 65/1.

71 İbn Rüşd, *Bidayetu’l-muctehid ve nihayetu’l-muktesid*, III, 39-40.

72 Arı, “Rızâ”, XXXV, 58.

73 Apaydın, “İrade Beyanı”, XXII, 384.

dilese, buna engel olacak kimdir?”⁷⁴ “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir.”⁷⁵ ayetleri de irade ve irade beyanı konusunda insana bir fikir verdiği ortadadır.

Genel olarak irade beyanı ile hukuki sonuç doğuran iradenin kapsamındaki rıza arasındaki uyumsuzlukların çözümünde üç teori gelişmiştir.⁷⁶

a. İrade Teorisi: İradeye uymayan beyanı kabul etmeyen görüştür. Kişinin irade beyanı herhangi bir hukuki sonuç doğurmamakta ve aslolan irade olmaktadır. Hukuki işlemde irade beyanı mevcut olsa da sonuç doğuran irade, yani rıza yoksa hukuki işlem hükümsüz kalacaktır. Danışıklı nikâh akdinde gerçek bir evlilik olması yönünde bir irade bulunmazken zahiren evlilik sözleşmesi bulunmaktadır. Bu sözleşme iradeye uymamaktadır.

b. Beyan Teorisi: Hukuki işlemlerin istikrarı için önemli görülen irade beyanının esas alındığı ve bağlayıcı olduğu görüştür. Bu teoride irade beyanı iradeye uymasa da geçerli olup sonuç doğurur. Bu teoriye göre beyan esas olduğundan iradenin bir önemi söz konusu olmamaktadır.⁷⁷

c. Karma Çözüm Şekli: Hem irade teorisini ve hem de beyan teorisini beraber değerlendiren yaklaşımdır. Gerçek iradeye önem vermekle birlikte irade beyanını da benimsemekte olan bir yöntemdir. İslam hukuku her iki sistemi beraberinde kabul eden bir yapıya sahiptir.⁷⁸ Hukuki istikrarı sağlama açısından irade beyanı, adaleti gerçekleştirmenin temeli olarak iradenin bulunması hayati öneme sahiptir. İrade beyanını esas alan İslam hukukçularının delilleri şu şekildedir:

“Allah’ın âyetlerini sakın alaya almayın.”⁷⁹ Bu ayetle ilgili olarak Ebu’d-Derda şu açıklamalarda bulunmuştur: “Cahiliyye döneminde kişi hanımını boşar ve ben sadece şaka, oyun olsun diye boşadım derdi. Kölesini azad eder, evlenir, evlendirir şaka yaptım derdi ve bunun üzerine bu ayet nazil oldu.⁸⁰ Hz. Peygamber “kim karısını boşar veya kölesini azad ederse, kim evlenir veya evlendirirse ve şaka yaptığımı iddia ederse o ciddidir.”⁸¹ “Üç şey vardır ki onların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: Nikâh, talak, itk, (bir rivayette ric’attir.”⁸² “Üç şey vardır ki bunlarla oyun olmaz: Nikâh, boşama, köle azad etme.”⁸³ buyurmuştur.

74 Ahzab, 33/17.

75 Yasin, 36/82.

76 Sivar, *et-Ta’bir ani’l-irade fi’l-fikhi’l-İslami*, 772.

77 Bk. Esener, *Muvazaalı Muameleler*, s. 8-10.

78 Arı, “Rızâ”, XXXV, 58.

79 Bakara, 2/231.

80 Kurtubî, *el-Câmiu’l-Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 101.

81 Benzer rivayetler için bkz. İbn Mâce, “Talâk” 13; Ebû Dâvûd, “Talâk” 9.

82 İbn Mâce, “Talâk” 13; Ebû Dâvûd, “Talâk” 9; Tirmizi, “Talâk” 9.

83 Muvatta, “Nikâh” 56.

İrade beyanını temel prensip olarak kabul edenlerin yaklaşımında hukuki işlemlere Şâri' tarafından sonuç bağlanmaktadır. İrade beyanında bulunan bir kişi sebepleri gerçekleştirdiğinden sonucu Şâri' belirler. Kişi istemese de sonuç hüküm ifade eder. Sebeplere sonuçlar bağlamak kişiye değil Şâri'e aittir. Dolayısıyla sonucun kişi tarafından arzu edilmesi veya edilmemesi bir şey ifade etmez. Sebep sonuç ilişkisine bağlı olarak irade beyanı bu işlemin sonucunu doğal olarak benimsemek anlamına gelmektedir.⁸⁴

İç iradenin ispat zorluğu, irade beyanının öne çıkmasına sebep teşkil eder. İrade beyanı ile gerçekleştirilen hukuki işlemlerde iç irade ile uyum beklenirken ortaya çıkan irade beyanı zarar gören beyan sahibi ben şaka olarak beyanda bulundum deme hakkına sahip değildir.⁸⁵

“Batınî işlerde bir şeyin delili, o şeyin makamına kaimdir”.⁸⁶ Yani iç irade bilinemiyorsa zahiri duruma göre hüküm verilir.

Kamu düzeni yaklaşımı Allah haklarını ifade eder. Kamu düzeniyle ilgili olan aile hukuku konuları, evlenme ve boşanma gibi toplumu temelden etkiler. Çünkü toplumu oluşturan aile kurumudur. Ailenin sağlam temellere dayanması gerçek bir nikâh akdiyle yapıldığını ifade etmiştik. Nikâh, talak, köle azad etme Allah hakkı olarak ibadet yönü olan feshi kabul etmeyen konulardır.⁸⁷ Nikâh akdinde iradeyi esas alanlar nikâh akdinin ibadet yönünün olduğunu belirtmişlerdir. İbn Kayyim “Nikâh akdinin bizzat kendisi ibadete benzer. Nafile ibadetlerden önde gelir. Nikâh akdinde irade beyanının bir zikir gibi düşünenler ondaki ibadet yönünü esas almışlardır. Bu kadar önemli bir işlemde şaka olmaz. Kişi bu sözleri söyleyince Şâri' kul üzerindeki velayeti sebebiyle ona akdin sonuçlarını bağlar.”⁸⁸

Durum böyleyken şunu ifade edebiliriz. İrade ikiye ayrılır: Batınî, iç irade; zahir irade.⁸⁹ Batınî irade hakiki irade olarak, *el-iradetü'l-hakikiyye*, bilinmeyen iç iradedir. İç iradenin unsurları olan ihtiyar ve rıza olmadan akit kurulmaz. Rıza ihtiyarı kapsayıcı olup helzde, hatada ve ikrahta bulunmaz. Zahir irade *el-iradetü'z-zâhire* ise, ifadeyle veya bunun yerine geçen teâti gibi bir fiille gerçekleşir.

Dış irade yani irade beyanı olmadan iç iradenin sadece kendisiyle akit yapılamaz. Boşama, vakıf gibi akitlerde sadece niyetin olması akdi meydana getirmez. Temelde sukut etmek de kabul sayılmaz. Ancak tekellüm anında susmak beyan anlamındadır.⁹⁰ “Sükut edene bir söz nisbet edilmez,

84 İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkîn*, III, 114.

85 İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkîn*, III, 125.

86 Berki, *Mecelle*, Mad. 68.

87 İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkîn*, III, 112-113.

88 İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkîn*, III, 113-114.

89 Bahru'l-Ulum, *Uyûbu'l-irâde fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, 34-35; Abdülhamid Mahmud Ba'li, *Davabitü'l-ukud*, 236; Şelebi, *el-Medhalü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 451.

90 Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhi'l-âm*, II, 351-352.

lakin hacet anında sükut beyandır.”⁹¹ Evlenecek olan bir kızın istenmesi durumunda susması onun izin verdiği anlamındadır. Konuşması gereken yerde susma hali beyandır.

İrade, dünyevi ve uhrevi sorumluluklara muhatap olmada temel teşkil eder. İç irade, rıza ve ihtiyarla gerçekleşeceği konusunda İslam hukukçuları arasında görüşbirliği olmakla birlikte, rıza ve ihtiyarın aynı şeyler olup olmadığına ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler, ihtiyarı “akdi oluşturan ibareyi söylemeyi kastetmek”, rızayı ise, “akdin sonuçlarını kastetmek” şeklinde açıklamışlardır.⁹²

İrade insanın iç aleminde gerçekleşen sübjektif bir olay olduğundan dışa yansımakça hukuki bir sonuç doğurmaz.⁹³ İç irade oluştuktan sonra onun tezahürü söz vasıtasıyla “îcab ve kabulle” gerçekleşir. Dolayısıyla dış irade olmadan akdin hükümleri ortaya çıkmaz. Akdin kurulduğu toplumda örf nasılsa ona göre hali durum, zahir irade, lafız ve açıklama olabilmektedir. Örneğin örfte bey’ akdine dâhil olup ifade edilmeyenler, satım akdine dâhildir.⁹⁴ İç iradenin dışa yansımaları, örfteki kullanımı, hali karineler, siga, söz, îcab ve kabul anlamındaki lafızlar vb olmaktadır.

İçte oluşan iradenin potansiyel sübut göstergesi, onun mazınneti olarak dıştaki yansımaları îcab ve kabulü ifade eden sözlerdir. İrade beyanı aynı zamanda suret olarak ifade edilebilir. İrade ile irade beyanı ilişkisinde; irade beyanının bulunması herhalde ve zorunlu olarak iradenin bulunmasını kesin olarak gerektirmez. Çünkü gerek iç iradeye ve gerekse dış iradeye tek başına itibar edilmez. Gayr-i mümeyyiz çocuklarda ve akıl hastalarında iç irade oluşmadığından dış irade olan beyanlarının hukuki bir değeri bulunmamaktadır. İrade beyanı lafız, yazı, fiil, işaret ve sukut şeklinde gerçekleşir.⁹⁵

Hanefiler karışıklık, hukuki belirsizlik, hukuku güvenliği, toplumun istikrarı vb konularda hassasiyetlerinden dolayı dış iradeye önem vermişler anlaşmalı evliliklerin dışa yansıyan yönünü kabul ederken, lafız ve kalıpların maksatlarından ziyade delaletlerinde sınırlı amel etmişlerdir. Ancak kinayeli lafızlarla kurulan bütün akitlerde mana ve maksada itibar edilmesi çoğunluk ekollere göre asıldır. Dolayısıyla Hanefiler; dış iradeyi şeklen var olan, rükun ve şartlarına uygun olarak gerçekleştirilen nikâh akitlerinin geçerli olduğunu, tarafların niyetlerinin başka yani evlenmeme olması akdi geçersiz yapmayacağını kabul etmektedirler.⁹⁶ Nikâh akdinde şartın durumuna göre şart batıl akit sahih olmaktadır. Evlenmeme kaydıyla nikâh akdi yapmak veya gerçekte evlenilmediği halde taraflar kendilerini nikâh akdi yaparak evli göstermek gibi.

91 Berki, *Mecelle*, Mad. 67.

92 Apaydın, “İrade Beyanı”, XXII, 307.

93 Bahru'l-Ulum, *Uyübu'l-irâde fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, 36.

94 Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhi'l-âm*, II, 354.

95 Apaydın, “İrade Beyanı”, XXII, 387.

96 Mebsub, XXX, 251.

Hanefilere göre akitler niyetin dışı yansıması olan îcab ve kabulle veya onun yerine geçen bir fiille olmak zorundadır. Çünkü kalple olan niyettir. Amelsiz niyetle akit gerçekleşmez. Bir işlemi geçerli kılmak veya vazgeçmek niyetle yapılması batıldır.⁹⁷

Mâlikî ve Hanbelîler; iç iradeyi esas alarak hukuki işlemlerde sadece dışla yetinmezler.⁹⁸ “Allah hülle yapana da kendisi için hülle yapılan da lanet etsin.”⁹⁹ Hadisiyle hülle yapmanın kadını eski kocaya helal etmediğini belirterek niyetin ve kastın önemine işaret ederler.¹⁰⁰

Mâlikîler “Ameller niyetlere göredir.”¹⁰¹ hadisini delil olarak mücerret niyetle talakın vaki olacağını belirtirler.¹⁰² “Bir şeyin umuru batınada delili ol şeyin makamına kaim olur”¹⁰³ Ukudda i'tibar makasid ve meaniyedir; elfaz ve mebanîye değildir.¹⁰⁴

Şâfiîler iki eğilim arasında fakat Hanefilere daha yakın olsa da İmam Şâfiî bu konudaki görüşünü “Ben sahih olarak yapılan bir akdi töhmet sebebiyle geçersiz kılmam, zahire bakarak geçerli kabul ederim”¹⁰⁵ diyerek dış iradeye işaret etmiştir. Çünkü İslam insanların iç niyetlerinden dolayı yapmadıkça sorumlu tutmaz. Hz. Peygamber “Ben sadece bir beşerim. Sizler bana yargılanmak üzere geliyorsunuz. Belki sizin biriniz, delilini getirmekte diğerinizden daha becerikli ve daha üstün anlatımlı olabilir. Ben de dinlediğime göre o kimsenin lehinde hüküm veririm. Kimin lehine kardeşinin hakkını alıp hüküm vermişsem, ona cehennemden bir parça ayırmış olurum.”¹⁰⁶ Bu hadisi delil olarak kabul eden Şâfiîler hülle kasdıyla yapılan nikâhı caiz görmemekle birlikte Hz. Peygamberin zahire göre hüküm verdiğini, iç iradeye göre hüküm vermenin mümkün olmadığını ve gizli iradenin bilinemeyeceğini belirtmişlerdir. Bu sebeple İmam Şâfiî hüllecinin nikâhının ahirette cezası saklı kalmak üzere hukuken geçerli olduğunu kabul etmiştir. Yani nikâh akdi sahih şartlar ise batıldır.¹⁰⁷

Zahiri mezhebi de akdi yapan tarafların kasd ve niyetine bakmamışlar şeklen yapılan akdin geçerli olmasını esas almışlardır.¹⁰⁸ Mesela; şarap üreten bir kimseye hammaddesinin satışı caiz olmazken burada esas alınan niyet değil şu ayettir: “İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın ce-

97 Sivar, *et-Ta'bir ani'l-irade fi'l-fikhi'l-İslami*, s. 40.

98 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 98; İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 53.

99 İbn Mâce, “Nikâh” 33.

100 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 98-99; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 180.

101 Buhârî, “Bedü'l-Vahiy” 1, “İman” 41; Tirmizî, “Fedâilu'l-Cihâd” 16; İbn Mâce, “Zühd” 26.

102 Bahru'l-Ulum, *Uyübu'l-irâde fi'ş-şeriatü'l-İslâmiyye*, s. 38.

103 Berki, *Mecelle*, Mad. 68.

104 Berki, *Mecelle*, Mad. 3.

105 Şâfiî, *el-Ümm*, III, 65.

106 Buhârî, “Şehâdât” 27, “Ahkâm” 20; Müslim, “Akdiye” 4; Ebû Dâvûd, “Akdiye” 7.

107 Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 183.

108 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 491.

zası çetindir.”¹⁰⁹ Dolayısıyla Zahirilerle Şâfiîlerin aynı görüşte oldukları ortaya çıkmaktadır.

“*Allah, benim ümmetimi davranış ve söz haline gelmediği sürece, gönüllerinden geçenlerden sorumlu tutmamıştır.*”¹¹⁰ Hadisi iradeyi beyanın gerekliliğini gösterir. Kasıt, niyet, ihtiyar ve rıza, irade kavramıyla ilgilidir. İradeyi sakatlayan durumlar ise, ikrah, hile, hezl, sehiv, nisyân, cehalet vb. durumlardır.

Hukukî hayatın güven ve istikrar içinde devam etmesi için iç irade ile dış iradenin uyumlu olması önemli olmakla birlikte, özellikle dış iradeye öncelik verilmesi gereklidir. Çünkü insanların iç iradelerinin tespiti hemen mümkün olmayabilir. Nikâh akdini diğer akitlerden ayıran önemine binaen onun ciddiyetidir. Nikâh akdinde irade ve irade beyanı uygunluğunu engelleyen bir durum bulunmamalıdır. Anlaşmalı evliliklerde hedeflenen sonuç bu uygunluğu ortadan kaldırmaktadır.

8. Anlaşmalı (Formalite) Boşama

Zahire göre hüküm veren âlimlere göre açık lafızlarla yapılan boşamalar geçerlidir. Kişinin niyetine bakılmaz. Ayrıca boşamalarda örfte kullanılan lafızların hangi anlamlarda kullanıldığı da önemlidir.¹¹¹ Şâfiîler boşamalarda zahire göre hükmetmişler ve ölüm hastalığında karısını boşayan kişinin talakının geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Koca bu durumda karısını mirastan mahrum etmek için boşamışsa da onun niyetine bakmamışlardır.¹¹² Hanefîler ise kocanın niyetine bağlı olarak kadına zarar verilebileceğinden boşamayı geçerli kabul etmemişlerdir.¹¹³

Hz. Osman, evi kuşatıldığında karısını boşamış, Hz. Osman vefat ettikten sonra bu durumu karısı, Hz. Ali’ye anlatmış ve Hz. Ali de karısını mirasa ortak etme kararı vermiştir.¹¹⁴ Bu durum zaruret hallerinde veya zulmeden yöneticilere karşı boşamanın anlaşmalı olduğunu ve geçerli olmaması gerektiğini göstermektedir.

Hz. Peygamber zamanında, Rifâa el-Kurazî’nin karısı kendisini üç talakla boşayan eski kocasına dönebilmek için anlaşmalı bir nikâh akdi yapma düşüncesini açıkça Hz. Peygambere dile getirmiş ve Hz. Peygamber de “*Sen tekrar eski kocan Rifâa’ya dönmek mi istiyorsun? Fakat ikinci kocan Abdurrahmân senin balcağızından, sen de onun balcağızından tatmadıkça bu olamaz*” demiştir.¹¹⁵ Bu sözler de evlilik akitlerinde olduğu gibi

109 Mâide, 5/2.

110 Buhârî, “İtk” 6; Müslim, “İman” 201; Tirmizi, “Talak” 8.

111 Buhârî, “Talak” 5.

112 Şâfiî, *el-Ümm*, V, 270.

113 Mevsilî, *Kitâbü’l-ihitiyâr*, III, 177.

114 Kadının hakkının ve malının zayı edilmemesi gerekliliği için bk. Mergînâni, *el-Hidâye*, II, 252.

115 Buhârî, “Talak” 4, 37; Müslim, “Kitâbu’n-Nikâh” 17; Tirmizi, “en-Nikâh” 27. Bu konudaki tartışmalar için bk. İbn Rüşd, *Bidayetü’l-müctehid*, III, 98-99.

boşamalarda da niyet ve kasta itibar edilmesi gerektiğini sun’i, anlaşmalı evlilik olmaması gerektiğini göstermektedir. Hz. Peygamber hülle yapan *muhallil*, kendisi için hülle yapılan *muhallelünleh* lanet etmiştir.¹¹⁶ Bu konuda İslam hukukçuları arasında tartışmalar olmakla birlikte Hanefiler üç talakla kocası tarafından boşanan bir kadının ilk kocasına helal kılmak için yapılan evlilikle ile ikinci kocanın boşama şartını ayrı olarak değerlendirmişler, üç talakla boşanan kadınla ve ilk koca emretmediği halde, ilk kocanın helal kılma niyetiyle evlenmesini ve sonra karısını boşamasını geçerli görmüşlerdir.¹¹⁷ Önemli olan nikâh akdinin anlaşmalı olmamasıdır.

Talak ve nikâhın gerçekleşmesi için rıza gerekir.¹¹⁸ Yürürlüğü rızaya bağlıdır.¹¹⁹ Şafiîler oyun ve şaka yollu boşamayı geçerli saymışlardır. Çünkü kocanın boşama sözü kasit ve seçim hakkına dayalı olarak söylemiş kabul edilmekte, oyunla boşamanın meydana gelmeyeceğini düşünmenin sonuca herhangi bir etkisi olmamaktadır.¹²⁰ Kur’an’da *azm*¹²¹ olarak ifade edilen irade, *sebat*, *kararlılık anlamları evlenme ve boşanma ayetlerinde de işaret edildiğinden İslam’ın tasvip etmediği ruhuyla bağdaşmayan hileli ve muvâzaali işlemlerle, mesela; yakınının maaşını almak için resmiyette boşanıp gerçekte evli olanlar hem ailede ve hem de toplumda birçok problem meydana getirmekte ve anlaşmalı boşama İslam hukukunun hukuki ve ahlaki amaçlarına uymamaktadır.*¹²²

9. Karı ve Kocanın Anlaşmalı Evlilikteki İhtilafları

Dinin belirlediği temel ilkelerle kurulan evlilik akdi dini bir kurum olarak taraflara haklar ve sorumluluklarla birlikte birbirini denetleme yükümlülüğü getirerek aile birlikteliğini muhafaza etmiştir. Ancak dini hüviyet özelliği taşıyan bu yapı hassasiyetlerin farklı olması sebebiyle sorumlulukların yerine getirilmesi, tekil menfaat ya da karşılıklı anlaşmazlıklar anlaşmalı davranmayı ve yargı sürecini gündeme getirmiştir. Anlaşmalı nikâh akdi muhtemelen yargıya başvurmayı gerektiren bir yapı arz etmektedir. Çünkü tarafların farklı hile, telcîe, aldatma vb. yöntemle kurduğu akitler, tarafların hedeflerini gerçekleştiremediği zaman anlaşmazlıkları beraberinde getirmektedir.

İlk kocaya helal olma maksatlı yapılan evliliklerde karı ve kocanın niyetleri önemlidir. Koca sürekli evlilik niyetiyle kadın ilk kocaya helal olma niyetiyle akit yapsa bu evlilik sahihtir. Çünkü boşama yetkisi kocada olduğu için kadının niyet ve kastına bakılmaz.

116 Tirmizî, “Nikâh 28”; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 15; İbn Mâce, “Nikâh” 33.

117 Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 251.

118 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 6; Bahru’l-Ulum, *Uyûbu ’l-irâde fi ’ş-şer’iati ’l-İslâmiyye*, s. 33.

119 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 8.

120 Şîrbînî, *Muğni ’l-muhtâc IV*, 480.

121 Bakara, 2/227, Al-i İmran, 3/159.

122 Erturhan, “İslâm Hukûku Açısından Öfkeli Şahsın Talakı” s. 217-218.

Karı ve koca yapacakları nikâh akdinde latife yapmaları üzerinde anlaşış ve bu durumu kendi aralarında konuşup sözlü veya yazılı olarak beyan etmeleridir. İslam hukukunda şaka ve ciddiliğin zıddı anlamında kullanılan hezle, latifede; irade beyanında ihtiyar bulunduğu halde hukuki sonuç iradesi olan rıza bulunmamaktadır. Taraflar evlilik akitini yaparken hukuki sonuçlarını olan birleşme, mehir, nafaka vb sorumluluklar kabul edilmemektedir. Hukuki sonuçlarının bulunmaması yönüyle hezl, telcie kavramıyla aynı anlamı ifade eder.¹²³ Burada tamamen üçüncü kişileri yanıltmaya dönük bir akit yapılmaktadır.

Muvâzaalı nikâh akdi, hezl ve telcieyi kapsamaktadır. Hezl nikâh akdi öncesi ve esnasında gerçekleşirken, telcie nikâh akdi öncesinde yapılmaktadır ki her ikisinde de danışıklılık söz konusudur.¹²⁴ Hanefî ve Mâlikîlere göre hezle akdi işlemler batıl olurken, feshi kabul edilmeyen nikâh, talak, ric'at, yemin ve nezir geçerli olur.¹²⁵

10. Kazâî ve Diyânî Hüküm Bakımından Anlaşmalı Evlilik

Hatâen yapılan nikâh ve talak kazâen geçerli diyâneten geçersizdir. Bu durum mahkemeye intikal ettiğinde hâkim zahire göre hüküm vereceğinden kazâen geçerli ancak Allah katında diyâneten geçersizdir.¹²⁶ Danışıklı yapılan nikâh akitlerinde kazai sonuç dış iradenin dikkate alınmasıyla gerçekleşir. Kişi irade beyanıyla zihar yaparak boşamaya niyet etse bu durum boşama değil zihar olur. Sarih bir irade beyanıyla yapılan bir akit, niyetle açık karine olmadığı sürece, başka bir anlama çekilemez. Mesela, “bir kişi karısına hitaben sen boşsun dese daha sonra da ben Zeyd isterse veya eve gidersen boşsun kasdıyla söylemişim iddiasında bulunursa diyâneten iddiası kabul edilir, kazaen kabul edilmez.¹²⁷ Muvâzaalı evlilikte üçüncü o evlendiklerini gösteren resmi delillerinin olması kişiler açısından kazaen kabul edilir.

Sarih ifadeyle boşama kazaen geçerli olmasına rağmen, boşamaya niyet edilmediği için diyâneten geçerli değildir.¹²⁸ Anlaşmalı evlilik sarih bir şekilde ifade edilmesi halinde kazaen geçerli olsa da diyâneten geçerli değildir. Sarih ifade ile yapılan akitlerde niyete bakılmaz. Ancak kinayeli lafızlarda niyetin ne olduğu incelenmelidir. Yani farklı anlamlara ihtimali olmakla birlikte rızanın olup olmasını içermesi yönüyle araştırılması gerekir.

11. Anlaşmalı Evliliklerin Uhrevi Sorumluluğu

Zahire göre verilen hükümlerin uhrevi sorumluluğa bir etkisi bulunmamaktadır. Şöyle ki zahire göre verilen hükümlerin sonuçları uhrevi so-

123 İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, IV, 339.

124 Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, IX, 64.

125 Abdülhamid Mahmud Ba'î, *Davabitü'l-ukud*, s. 244.

126 Ekinci, *İslam Hukuku Umûmî ve Husûsî Hükümler*, s. 392.

127 İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s.10.

128 İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, IV, 309.

rumluluk gerektiriyorsa, kişi zahiren bu sorumluluktan kurtulmuş olsa da karşılığını olumlu ya da olumsuz almaktadır. Hz. Peygamber “*Ben sadece bir beşerim. Sizler bana muhakeme olmak üzere geliyorsunuz. Umulur ki bazınız bazınıza delili üstün olabilir. Ben dinlediğime göre hüküm veririm. Kimin lehine kardeşinin hakkından alıp hüküm vermişsem onu almasın çünkü o cehennemden bir parçadır.*”¹²⁹ Hüküm verilirken de olayın zahir ve batınının incelenmesi delillere göre hareket edilmesi önemlidir.¹³⁰

Anlaşmalı yapılan tüm akitlerde olduğu gibi nikâh akdinde de doğruluk, işin manevi sorumluluğu, insanları aldatmaması esastır. Müslüman olmanın gereği, hileye mahal vermeden hangi akit yapılıyorsa onun sorumluluğunu üstlenmektir. Çünkü Müslüman demek diğer insanların kendisinden emin olduğu kimse demektir. Anlaşmalı yapılan nikâh akdi netice itibariyle üçüncü kişileri yanıltma amaçlıdır. Bu durum İslam’ın inanç değerleriyle bağdaşmamakta, topluma zararı olan kötü bir örnek teşkil etmektedir. Toplumun temeli olan aile müessesesine, aile algısına zarar vermektedir. Burada anlaşmalı nikâh akdi yapanlar evliliğin nimetlerinden yararlanırken, diğer kişilere zarar vermenin yanında sûi zan beslemeye, fesda, kamu düzeninin zarar görmesine kadar birçok olumsuzluklara sebep olmaktadır. Müslüman insan söz verdiği zaman sözünde duran konuştuğunda yalan söylemeyen kişidir.¹³¹

Nikâh ve talak konuları mali konular gibi diğer konulardan daha önemli ve hassasiyet gerektirir. Dolayısıyla bu denli toplumu ilgilendiren bir konuda özel menfaatlerin öne alınması, telcie, hile, riya, yoluyla gerçekte olmayan ancak zahirde anlaşmalı olarak var olan akitlerin yapılması doğru bir yöntem değildir. Bu durum insan onuruyla, toplumsal emniyetle ve nikâh akdinin ciddiyetiyle bağdaşmamaktadır.

SONUÇ

Toplumsal hukuk ve nizamın emniyetinin sağlanması açısından hukuk istikrarı önemlidir. Sadece irade veya irade beyanına göre anlaşmalı nikâh akdi yapmak kanuna karşı hile meydana getirme tehlikesi içermektedir. İslam sağlam bir aile yapısının oluşmasında sahih nikâh akdinin kurulmasına önem vermiş, şakasının da ciddi olabileceğini belirtmiştir. Geçerli bir nikâh akdi evlenecek tarafların birbirine helal olmasını, neslin devamını, sağlam aile yapısını ve dolayısıyla insanı ilgilendiren sağlam toplumların meydana gelmesini sağlar. Bu özellikleriyle diğer akitlerden farklı olarak hukuk istikrarının temelini oluşturur. Evlenecek tarafların birbirine dürüst davranmadığı, hak edilmeyen farklı menfaatlerin elde edilme gayretleriyle yapılan nikâh akdi toplumları temelden sarsan insan zaafıdır. Ne yazık

129 Buhârî, “Ahkâm” 20; “Hıryel” 10, “Şehâdât” 27, Müslim, “Akdiye” 4.

130 Mâverdi, *el-Havi'l-kebir*, XVII, 111-113.

131 Benzer hadisler için bk., Buhârî, “İmân” 24, “Şehâdât” 28, “Vesâyâ” 8, “Edeb” 69; Müslim, “İmân”, 107-108.

ki toplumlarda farklı şekillerde tezahür etmektedir.

Anlaşmalı (formalite) nikâh akdinin yapılması, yerine göre sonuçları itibariyle topluma zararlı olabilmektedir. Bu durum nikâh akdinin ciddiyetinin bilinmemesinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Aile müessesesinin kurulmasında işin önemine binâen her alanda olduğu gibi helal dairesinde hareket edilmelidir. Özellikle kadın ve erkek ilişkilerinde bir istisna olarak *ibaha-i asliyye* değil haramlık esastır. Eşyada aslanan *ibaha-i asliyye* olmakla birlikte kadın ve erkeğin birbirine helal olması ancak yerine getirilmesi gereken geçerli nikâh akdiyle sağlanır.

Anlaşmalı evlilikler, zinaya yaklaşılmadığı sürece, hak edilmeyen evlilik imkanlarından faydalanmadan, ızdırar halinde yapılmasında bir sakınca bulunmamaktadır. İslam hukukunda herhangi bir zulüm sebebiyle tarafların anlaşmalı evlilik yapmaları veya anlaşmalı boşanmış görünmeleri “Zaruretlar haramları mübah kılar” kaidesi çerçevesinde değerlendirilmelidir.

İslam hukukunda ciddi bir konuda hezl yapılmasıyla sonuç doğurması gerekir diyenler bulunmaktadır. Ancak tarafların yaptıkları akitle iradelerinde sonuç kastedilmiyorsa, bu durum işlemi geçersiz kılar. Özellikle nikâh, talak, gibi konularda irade ve irade beyanı uygunluğunun olması amaçlanmaktadır. Evlilik baştan sona kadar, sun’î olmadan, gerçekten kurulma niyetiyle yapılmalıdır.

İslam hukukçuları anlaşmalı(formalite) evlilikleri tahlil, hülle konusunda ele almışlardır. İslam hukukunda, üç talakla boşanmış bir kadını eski kocasına helal kılmak amacıyla yapılan nikâh akdine cevaz verilmemiştir. Ayrıca herhangi bir menfaat elde etmek için yapılan anlaşmalı akitler de İslam hukukunda hoş karşılanmamıştır. Anlaşmalı evlilikler ciddiyetten uzak olarak değerlendirilmiştir. Nikâh akdi önemli ve ciddi bir akitir. İslam hukukunda boşanmanın en son çare olarak helal olması nikâh akdinin ciddiyetinin göstergelerindedir. Nikâh akdinin ciddiyetine uymayan düşünce ve maksatlarla yapılan, hile içeren evlilikler, kazâen geçerli olsa dahi diyâneten geçerli değildir. Çünkü ciddi, ahlakî ve hukukî olmayan, içerisinde süreli şart olan nikâh akdi, anlaşmalı olmakta ve bu sebeple evlenmenin amaçları gerçekleşmemektedir. Anlaşmalı evlilik akitleri İslam’ın maksatlarına aykırı olarak, kabul edilmeyen mefsedetler içermektedir.

Nikâh akdinde tahlil şartıyla yapılan akitlerin geçerliliğinde ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîler şartın batıl olduğu nikâh akdinin geçerli olduğu görüşündedir. İmam Ebu Yusuf’a göre bu akit fasittir. Geçici kocanın kadını boşama taahhüdü, akdi muvakkat hale getirmektedir. Mut’a nikâhı ise batıl ve hükümsüzdür. İmam Muhammed’e göre şart ve nikâh sahih olsa da hak olmayan bir konu yani önceki kocaya helal kılma sahih olmamaktadır. Bir kimse üç talakla boşadığı karısıyla rızası olsun olmasın

tekrar evlenemez. Çünkü aralarında *hürmet-i galiza*, yani *beynûnet-i kübra* meydana gelmiştir. Tekrar evlenebilmeleri için kadının başka bir erkekle sahih bir evlilik yapması akabinde kocanın ölüm veya sahih boşaması halinde kadın önceki kocasıyla evlenebilir. Şüpheli, fâsîd veya mevkuf nikâh akdiyle ilk kocayla evlenmeleri helal olmadığına göre anlaşmalı akitle de helallik meydana gelmemektedir. İslam hukukunda belirli şartlar dahilinde anlaşmalı olarak yapılan nikâh akdine, akit kurulmuş olsa dahi tavkitin varlığı akdi batıl hale getirdiğinden ve tarafların elde edeceği menfaat helal olmadığından cevaz verilmemiştir.

Kaynakça

- Aslan, Bedri, “Muvâzaalı Boşamanın Hükmü” Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2019, c. XIX, sy. 1, s. 80-92.
- Aydın, M. Akif, “*Mehir*”, *DİA*, XXVIII, TDV Yayınları, Ankara 2003.
- Abdülhamid Mahmud Ba’li, *Davabitü ’l-ukud: Dirase mukarene fi ’l-fikhi ’l-İslami ve müvazene bi ’l-kanuni ’l-vad’i ve fikhihi*, Mektebetu Vehbe, t.y.
- Abdülkerim, Zeydan, “İslam Hukukunda Zaruret Hali”, Diyanet İlmî Dergi, trc. Hayreddin Karaman 13/5 (1974): 165.
- Ali Haydar Efendi, “Muvâzaa ve İstiğlâl”, trc. Sabri Erturhan, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 5, 2005, s. 267-295.
- Apaydın, H. Yunus, “İrade Beyanı”, *DİA*, XXII, TDV Yayınları, İstanbul 2000.
- “İrade”, *DİA*, XXII, TDV Yayınları, İstanbul 2000.
- Arı, Abdüsselam “Rızâ”, *DİA*, XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008.
- Abdüsselam, *İslam hukukunda rıza ile irade beyanı arasında uyumsuzluk*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Bahru’l-Ulum, Muhammed Seyyid Ali, *Uyûbu ’l-irâde fi ’ş-şer’iati ’l-İslâmiyye*. Dârü’z-Zehra, Beyrut 1984.
- Berki, Ali Himmet, *Mecelle*, 1. Bs. Hikmet Yayınları, İstanbul 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul t.y.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu ’l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1988.
- Cezîrî, Abdurrahman, *Kitâbu ’l-fikh ala ’l-mezâhibi ’l-erbaa*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, Beyrut 1990.
- Çeker, Orhan, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, (Yayına hazırlayan ve notlar ekleyen)*, 5. Bs. Mehîr Vakfı Yayınları, Konya 1996.
- Dalgın, Nihat “Aile Kurumunun Nikâh Aşamasıyla İlgili Fıkhi Sorunları”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2009, sy.13, s. 35-50.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Müt’a”, *DİA*, XXXII, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, İbn Mâce, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

- Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre *Sünen-i Tirmizi*, 1. Bs, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Muhammed Şerefüddin Hattab, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004.
- Ekinci, Ekrem Buğra, *İslam Hukuku Umûmî ve Husûsî Hükümler*, Arı Sanat 2016.
- Erdem, Suat, “İslam Hukukuna Göre Tahlil Nikâhı”, EKEV Akademi Dergisi, 2013, yıl,1, sy. 1, s. 23-38.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 6. Bs. Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- Erturhan, Sabri. “İslâm Hukûku Açısından Öfkeli Şahsın Talakı” Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VI, sy. 2, 2002, s. 207-222.
- Esener, Turhan, *Türk Husûsî Hukukunda Muvazaalı Muameleler*, Ankara Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1956.
- Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, 1. Baskı, Vezâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 2012.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar şerhu Tenviri'l-ebzar*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakkûn an rabbi'l-âlemin*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdadi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- İbn Nüceym, Zeynelabidin b. İbrahim, *el-Eşbah ve'n-nezâir*, Mısır ty.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b Ahmed b Ruşd el-Kurtubî (ö.595/1198), *Bidayetu'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*, Daru'l-ma'rife, Beyrut 1997.
- Kahraman, Abdullah, “Mut'a Nikâhı Üzerine Bazı Mülahazalar” İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.9, 2007, s.153-170.
- Kallek, Cengiz. “Telcie”, *DİA*, XXXX, TDV Yayınları, İstanbul 2011.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut1986.
- Kurtubî, Muhammed bin Ebî Bekr Ebu Abdullah, el- *el-Câmiu'l-Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- Köse, Saffet, “Hülle ve Hüllecilik Konusuna İslam'ın Bakışı”, Mehîr, Yaz, 1998, s. 43-50.

- Saffet, “Misyâr Nikâhı”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.13, 2009, s.13-34.
- Saffet, “Hülle”, DİA, XVIII, TDV Yayınları, İstanbul 1998.
- Saffet, *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2020.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (450/1058), *el-Havi'l-kebir hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Mergînânî, Burhaneddin Ebi'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-Mübtedî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1990.
- Mevsîlî, *Kitâbü'l-ihtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2010.
- Mustafa Efendi, *Ahterî-i kebir*; 2. Baskı, Nadir Eserker Kitaplığı, İstanbul 2014.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccac el-Kuşeyri en-Nisabûrî, *el-Câmiu's-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Sahnûn, Ebû Sa'id b. Sa'id, et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsût fi'l-Fikhi'l-Hanefî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- Sivar, Muhammed Vahidüddin, *eş-Şekl fi'l-fikhi'l-İslami*, Mektebetu Darü's-Sekafe, Amman 1998.
- Muhammed Vahidüddin, *et-Ta'bir ani'l-irade fi'l-fikhi'l-İslami*, Mektebetu Darü's-Sekafe, Amman 1998.
- Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani, Ebu Davud, *Süneni Ebi Davud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Ümm*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, Daru'l-Feyhâi, Şam 2009.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhi'l-âm*, Daru'l-fikr, Dımeşk 1968.
- Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmîyyü ve edilletüh*, Daru'l-fikr, 3. Bs. Dımeşk 1989.

Bölüm 7

İBNU'L-CEZERİ'NİN HAYATI VE MUKADDİMESİ HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR



Ahmet GÜL¹

1 Dr. Öğrt. Üy. Ahmet GÜL, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD

Giriş

Kur'an ilimlerinden biri olan kıraat, Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını râvilerine isnad ederek bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları ele alan ilim olarak tanımlanmaktadır.¹ Kıraat ilmi Kur'an lafızları, eda ve ifade keyfiyetleri, okunuş güzelliğiyle ilgilenmektedir. Tarihsel süreçte birçok aşama kaydeden kıraat ilminin en önemli kilometre taşlarından birisi de Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'dir. Velûd bir alim olan el-Cezerî arkasında birçok eser bırakmıştır. Kuşkusuz bu eserlerin en önemlileri Kur'an ilimlerinden biri olan kıraat ilmi ile ilgili olanlarıdır. Cezerî'nin bu ilmin girişi mahiyetinde değerlendirebileceğimiz, Arap fonolojisine de kaynaklık etmiş olan Mukaddime adlı eseri dikkat çeken önemli teliflerindedir. Eser alanında çok rağbet görmüş, onunla ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Burada daha önce eserle ilgili yapılan çalışmalara yer verilecek, onların tanımları kapsam dışı bırakılacaktır. Daha önce tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuyla ilgili kitâbiyât çalışmasının yapılmamış olması bizi böyle bir araştırma yapmaya sevk etmiştir.

İlim hayatı oldukça hareketli geçen, kendisinden sonra gelenlere birçok alanda yol gösterecek nitelikli eserler bırakan İbnu'l-Cezerî'nin hayatı ve eserleri kısaca ele alınacak Mukaddimesi hakkında yapılan çalışmalara yer verilecektir.

1.Hayatı (h.751/h.833)

Kıraat ve hadis alimi olarak şöhret bulan Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali. b. Yusuf el-Cezerî 25 Ramazan 751 yılında Dımaşk'ta doğdu. Cezerî diye anılmasının nedeni Şirnak'ın Cizre ilçesi olan Ceziretu İbnu Ömer'e nisbeti sebebiyledir².

Fiziki bakımdan çok yakışıklı olan Cezerî, çok güzel ve temiz bir Arapça ile konuşmakta, baba mesleği olan ticaretle iştigal etmekteydi³.

Babasının ilme değer veren bir tüccar olduğu, 40 yıl boyunca çocuğunun doğmadığı, hacca gittikten sonra zezem kuyusunun başında dua ettiği, Allah'ın duasını kabul ettiği ve ona meşhur İbnu'l-Cezerî'yi nasip ettiği nakledilmektedir⁴. İlk tahsilini- Kur'an öğrenimini- babasından alan Cezerî, daha sonraları babasının hocası olarak ifade ettiği Ebu Ali Hasen b. İbrahim b. Abdullah es-Suruci'den ve kıraat imamlarından Ebu Amr'ın ra-

1 İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, Muncidu'l-Mukriin ve Murşidu't-Talibin, Mektebetu Kuds, Mısır, 1350h, s.3.

2 Sehavi, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *Davu'l-Lami li Ehli Karni'l-Tasi'*, Daru'l-Cil, Beyrut trs, IX/255; Yakut, el-Hamevi Şihabuddin Ebi Abdillallah Yakut b. Abdillallah, *Mucemu'l-Buldan*, Daru Sadır, Beyrut 1977, II/138 Altıkulaç;Tayyar, "İbnü-Cezerî", *DİA*, XX/551.

3 Sehavi, *Da'vul-Lami li Ehli Karni'l-Tasi'*, IX/259.

4 İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Ğayetu'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra*, thk. Gerard Bergstraesser, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, I/199.

vileri Duri ile Susi'den kıraat tahsil etmiştir⁵. Dedesinin dayılarından Muhammed b. İsmail el-Habbaz 'dan hadis öğrenmiş ondan icazet almıştır.

Kıraatle ilgili bilgisini arttırmak maksadıyla Hicaz'a geçmiş, orada Medine-Münevvere'nin hatiplerinden Muhammed b. Abdullah el-Hatib'ten *el-Kafi* ve *et-Teyisir* adlı kitapları okumuştur. Dımaşk'a döndüğünde birçok alim ve kurradan ders almıştır. Muhammed b. Yusuf el-Endelusi'den ders almak için Endülüs'e gitmek istediysen de babası ona izin vermemiştir. 769 yılında Kahire'ye gitmiş, oradaki büyük karilerden ders almıştır. Bunlar arasında Ali Muhammed b.es-Sayığ, Abdurrahman b. el-Bağdadi, Ebu Bekr b. el-Cundi de vardır. Ebu Bekr b. el-Cundi'den de icazet almıştır. Ardından döndüğü Dımaşk'ta bir müddet kalmış, 771 yılında kıraatle ilgili bilgisini ilerletmek için yeniden Kahire'ye dönmüş orada hocalarıyla görüşmüş, ayrıca ünlü hadis alimlerinden hadis öğrenmiştir⁶.

Dımaşk'a döndüğünde Kadı Ahmed el-Kufriye kıraat-ı seb'ayı indirac usulüyle okumuştur.778 yılında Kahire'ye dönmüş orada hocası Ziya el-Kazvini'den usul, meani ve beyan okumuş; Abdulvehhab el-Karavi el-İskenderi'ye tüm kıraatleri okumak için de İskenderiye'ye gitmiştir. Mısırlı hocalarından icazet aldıktan sonra memleketine, kıraat, hadis ve fıkıh alanında alim olarak dönmüştür⁷.

Dımaşk'ta yıldızı parlayan Cezerî'ye, hocası İbn Kesir 774 yılında fetva verme izni vermiştir. Şam Emevi camisinde yıllarca kıraat okutmuş; Adiliye medresesinde Reisu'l-Kurra'lığa geçmiş, ardından Daru'l-Hadis'l-Eşrefiyye el-Kubra'da bu vazifeyi icra etmiştir⁸.

İlmi yayma maksadıyla 788 yılında oğlu Ebu'l-Feth Muhammed ile Mısır'a yeniden giden Cezerî orada dersler vermiş, daha sonraları da Anadolu'ya geçmiştir. Sultan Beyazıd'ın davetlisi olarak geldiği Bursa'da izzet ve ikramla karşılanmıştır. Sultan Beyazıd bizzat onu Bursa'nın dışında karşılamış, ona saygı ve hürmetlerini arz etmiştir. Cezerî'nin gelişiyile Bursa'da Daru'l-Kurra hemen hizmete açılmış, Cezerî'ye günlük 200 dirhem maaş bağlanarak ilim için gerekli ortam kendisine sağlanmıştır. 798'de Bursa'ya gelen Cezerî vasıtasıyla kurralar Bursa'ya gelmeye başlamıştır⁹.

Bursa'da kaldığı müddet içerisinde *Nihayetu'l-Berara fî Kıraati'l-Emmeti'l-Selasete 'z-Zaidi ale'l-Aşera* adlı eserini tamamlamıştır. İstanbul kuşatmasına katılan Cezerî, Haçlıların büyük bir orduyla Osmanlı Devleti'ne saldırı hazırlığı yapmaları üzerine Niğbolu (Nikabuli) mevkiinde düşmanı karşılayan orduda yer almıştır. Orduda bulunan Cezerî orduya

5 Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*. İFAV Yayınları, İstanbul 1996, s.159.

6 el-Hafız, Muhammed Mutî, *Şeyhu'l-Kurra el-İmam İbnu'l-Cezerî*, Daru'l-Fikr, Dımaşk 1995, s.7.

7 el-Hafız, *Şeyhu'l-Kurra* s.8.

8 el-Hafız, *Şeyhu'l-Kurra*,s.9.

9 Yüksel, *İbn Cezerî*, s.163.

cihadın faziletleri üzerine konuşmalar yaparak askerlere sebat ve güç aşılamıştır. Osmanlıların galibiyetiyle sonuçlanan bu savaşta Sultan Beyazıt esirlerden beş kişiye Kur'an ve kıraat ilmini öğretmesini istemiştir. Bu zaferin ardından *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr* ve *Tayyibetu'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr* adlı eserlerini telif etmiştir¹⁰.

1402 yılında meydana gelen Ankara Savaşında Osmanlıların Timur'a yenilmesiyle yağmalanan Bursa'da Keşiş Dağına sığınan Cezerî ve beraberindeki alimler hazineyle birlikte Timur'a götürülmüştür. Timur, diğer alimleri geri göndermiş, yanına Cezerî'yi alarak Semerkand'a götürmüştür¹¹.

807 yılında Horasan'a geçen Cezerî, Herat, Yezd, Isfahan gibi şehirlerde kısa sürelerle kalmış 808 yılında Şiraz'a geçmiştir. Şehrin valisi Timur'un torunlarından Pir Muhammed, Cezerî'ye tercih hakkı tanımadan Şiraz kadılığına atamıştır. Burada *Zati's-Şifa fi Sireti'n-Nebiyi'l-Mustafa* adlı eserini mezkûr vali için yazmıştır. Şiraz'da 14 yıl kalan Cezerî burada Daru'l-Kurra inşa ettirmiştir¹².

Hac farızasını daha önceleri de yerine getirmiş olan Cezerî, 823 yılında tekrar hacetmek için Şiraz'dan ayrılmış Basra'ya doğru yola çıkmıştır. Basra'da tanıştığı Ebu'l-Hasen Tahir b. Aziz el-Isbehani'ye *Tayyibe ve Neşr*'i okutmuştur. Müteaddit defalar hacceden Cezerî Irak ve Yemen'e de gitmiş orada ilim ve tedrisatla meşgul olmuştur. Yemen dönüşü Mekke'ye, Kahire'ye, Şam'a, Basra'ya, Anadolu'ya uğrayan Cezerî nihayet Şiraz'a varmıştır. 833 yılının Rebiulevvel ayının 5'inde cuma günü kuşluk vaktinde Ayakkabıcılar Çarşısı'nda bulunan evinde 82 yaşındayken rahmeti Rahman'a yürümüştür¹³.

2.Hocaları

İbnu'l-Cezerî birçok alimin rahle-i tedrisinden geçmiştir. Bunları şöyle zikretmek mümkündür.

1-İbrahim b. Ahmed b. İbrahim el-İskenderi, Dımaşk'ta 694 doğmuş 780 yılında vefat etmiştir. Ondan İbn Cebbare el-Huzeli'nin *el-Kamil*¹⁴ adlı kıraatle ilgili eseri Emeviye Camisinde okumuştur.

2- İbrahim b. Ahmed b. Abdulvahid eş-Şami el-Ceriri, 709 yılında Dımaşk'ta doğmuş 800 yılında Mısır'da vefat etmiştir. Ondan Safravi'nin *el-İ'lan* adlı eserini 769 yılında arz usulüyle okumuştur.

10 Yüksel, Ali Osman, Meşhur Kıraat Âlimi: İbnu'l-Cezerî, *Hz. Nuh'ta Günümüze Cizre Sempozyumu (Cizre, 1998)*, 1999, s. 115.

11 Yüksel, *İbn Cezerî*, s.170.

12 Yüksel, *İbn Cezerî*, s.174; el-Hafız, *Şeyhu'l-Kurra*, s.10.

13 Sehavi, *Davu'l-Lami'*, IX/257; Yüksel, *İbn Cezerî*, s.178; el-Hafız, *Şeyhu'l-Kurra*, s.11.

14 Ebu'l Kasım Yusuf b. Ali b. Cebbare (v.465)'nin *el-Kâmil fi'Kıraati'l-Aşr ve'l-Erbaine'z-Zaideti Aleyha* adlı eseri, Cemal b. es-Seyyid b. Rufai tarafından tahkik edilmiş Müessesetu's Sema tarafından 2008 yılında basılmıştır.

3- İbrahim b. Abdullah el-Hamevi, 771 yılında vefat etmiştir. Cezerî ondan tecvid ve kıraat-ı seb'a yı okumuştur.

4-Ahmed b. İbrahim b. Davud ed-Dımaşki (İbn Tahhan), 782 yılında vefat etmiştir. İbn Amir ve Kisai'nin kıraatlerinin ¼ 'ünü okumuş kıraatı aşere ile fatiha ve Bakara surelerinin başından bir miktar okumuş, daha sonra ondan icazet almıştır.

5- Ahmed b. İbrahim b. Mahmud eş-Şiraci, 784 yılında vefat etmiş olup kendisinden Ebu Ali Hasen el-Bağdadi'nin kıraatlerle ilgili er-*Ravda* adlı eseri tahsil etmiştir.

6-Ahmed b. İsmail b. Ahmed (İbn Kudame el-Makdisi), 773'te irtihal etmiştir. Kendisinden Yakub'un kıraatini öğrenmiştir.

7-Ahmed b. Hasen b. Muhammed b. Muhammed es-Suveydavi el-Mısri, 804 yılında Hakkın rahmetine kavuşmuş olup kendisinden Dani'nin *et-Teyisir*'ini, Kayravani'nin *el-Hadi*'sini, Mehdevi'nin *el-Hida-ye*'sini İbn Fahham'ın *et-Tecrid*'ini Taberi'nin *et-Telhis*'ini okumuştur.

8-Ahmed b.Huseyn es-Selami el-Bağdadi, 775 yılında hayata gözle-rini yummuş kendisinden Cezerî bir çok kıraat kitabı okumuş, ayrıca ona birçok kıraatı arz etmiştir.

9-Ahmed b. Abdulaziz b. Yusuf (İbn Merahhil), 788 yılında Haleb'te ölmüştür. Cezerî ondan birçok kez yazılı icazet almış; Mekki'nin *et-Tabsi-ra fi Kıraati's-Seb'* adlı eserinden onun sayesinde haberdar olmuştur.

10-Ahmed b. Muhammed b. el-Huseyn (İbn Ğalş el-Benna), 771 yı-lında Dımaşk'ta vefat etmiştir. Cezerî ona İbn Fahham'ın *et-Tecrid*, Sıbt el-Hayyat el-Bağdadi'nin *el-Kaşiye* adlı eserleri arz etmiştir.

11-Ahmed b. Muhammed b. Hudr es-Salihi, 780 yılında hayata veda etmiştir. İbn Sivar el-Bağdadi'nin *el-Mustenir* adlı kitabını 771 yılında ona arz etmiştir.

12-Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Esbahi, 776 yılında dar-ı bekaya göç etmiştir. Kıraat-ı seba ile ilgili Ebu Cafer Ahmed el-Ensari-el-Ğırnati'nin *el-İkna'* adlı eserini ondan okumuştur.

13-Ahmed b. Yusuf b. Malik er-Ruayni el-Ğırnati, 779 yılında Ha-leb'te vefat etmiştir. Cezerî Ondan *et-Tekmiletu'l-Mufide li Hafizi'l-Kasi-de* ve *et-Teyisir* adlı eserleri 779 yılında tahsil etmiştir.

14-Ebu Bekr b. Aydoğdu b. Abdullah eş-Şemsi (İbnu'l-Cundi), 769'da irtihal etmiştir. Hocasının vefatı yüzünden Nahl Suresinin 90. ayetine ka-dar çeşitli kıraat kitaplarından okuyabilmiştir.

15- Ebu Bekr b. Muhammed b. Ebi Bekr es-Salihi (Salah), 784 yılında ölmüştür. Vasiti'nin *el-Kenz fi Kıraati'l-Aşr* adlı eseri ondan okumuşur.

16-Hasan b. Ahmed b. Hilal es-Serhadi ed-Dımaşki, (İbn Hebl), 779 yılında Dımaşk'ta yaşamı sona ermiştir. Emevi Camisinde Sıbt el-Hayat'ın *el-İcaz* adlı eserini ona arz etmiştir.

17-el-Hasen b. Abdullah es-Seruci, 764 yılında Hakka yürümüştür. Cezerî onda *Şatbiyye*'nin hıfzını yapmış, Ebu Amr'ın kıraatini okumuştur.

18- el-Hasen b. Muhammed b. Salih el-Mısri, 772'de vefat etmiştir. Ebu İzz el-Kalanisi'nin *el-İrşad* adlı eserini ve kıraat-ı aşereyi ondan okumuştur.

19-Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Vasıti, Mısır'ın şeyhu'l-kurraşı olup 781 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Cezerî bütün kıraatleri biri 769 yılında diğeri 771 yılında olmak üzere iki kez ona arz etmiştir.

20-Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-Kuraşi, el-Mekki, 777 yılında dünyadan göçmüştür. Kendisinden birçok kıraati duymuştur.

21-Abdulvehab b. Yusuf b. İbrahim b. Sellar, 782 yılında ukbaya yürümüştür. Cezerî ona *Şatbiyye*'yi arz etmiş, Ebu Amr ve Hamza kıraatini infırad metoduyla okumuş; Nafi ve İbn Kesir'in kıraatini indirac metoduyla ona okumuştur.

22-Umar b. Ahmed b. İbrahim el-Halebi, 777 yılında vefat etmiştir. Cezerî ondan 776 yılında icazet almıştır.

23- Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (İbn Kudame el-Makdisi), 780 yılında dar-ı bekaya yürümüştür. Ondan sema yoluyla hadis öğrenmiştir. Müsnedi 7 yıl civarında ondan tahsil etmiştir.

24-Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Endelusi, 780 yılı civarında vefat etmiştir. 771 yılı civarında *et-Teyisir*'i ona arz etmiştir.

25- Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Hasen (Ebu'l-Meali b.el-Lebban ed-Dımaşki), 776 yılında ölmüştür. Birçok kıraat kitabını kendisinden hem okumuş hem dinlemiştir.

26-Muhammed b. Rafi' el-Mısri, 774 yılında vefat etmiştir. *Şatbiyye*'yi kendisine arz etmiş, Ebu Şame'nin onun üzerine yazdığı şerhi Ondan almış; *er-Raiye*'yi ondan dinlemiştir.

27- Muhammed b. Abdullah es-Sufi, 766 yılında irtihal etmiştir. *Şatbiyye* ona arz etmiş, Sehabi'nin *Nuniyye*'sini ona okumuştur.

Bunun dışında Cezerî'nin adını zikretmediğimiz başka hocaları da vardır¹⁵.

15 bkz İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Çayetu'n-Nihaye*, I/97; II/236 vd.

3.Eserleri

Son derece velud bir alim olan Cezerî'nin kıraat, hadis, siyer fıkıh usulü, Arap dili ilgili birçok alanda eser vermiştir. Bunları kıraatle ilgili eserler, hadis ve hadis ilimleri ile ilgili eserler, tarih ve menakıb ile ilgili eserler ve diğer eserler şeklinde tasnif etmek mümkündür

3.1 Kıraatle İlgili Eserler

Cezerî kıraatle ilgili birçok eser vermiştir. Tespit edebildiğimiz eserler şunlardır.

- 1-*İthafu'l-Mehera fi Tetimmeti'l-Aşera*
- 2-*Usulu'l-Kıraat*
- 3-*İlanetu'l-Mehera fi'z- Ziyadeti ale'l-Aşera*
- 4-*el-İ'lam fi Ahkami'l-İdğam*
- 5-*el-Elğazu'l-Cezeriyye*
- 6-*el-İhtida ile Marifeti'l-Vakfi ve'l-İbtida*
- 7-*Tahbiru't-Teysir fi'l-Kıraati'l-Aşr*
- 8-*Tuhfetu'l-İhvan fi'l-Halefi beyne 'ş-Şatibiyyeti ve'l-Unvan*
- 9-*et-Tizkar fi Rivayeti Eban b.Yezid el-Attar*
- 10-*Takribu'n-Neşr fi Kıraati'l-Aşr*
- 11-*et-Takyid fi'l-Halfi beyne 'ş-Şatibiyyeti ve't-Tecrid*
- 12-*et-Temhid fi İlmi't-Tecvid*
- 13-*Camiu'l-Esanid fi'l-Kıraat*
- 14-*ed-Durretu'l-Mu'niyye fi Kıraati'l-Eimmeti's-Selaseti'l-Mardiyye*
- 15-*et-Tevcihat fi Usuli'l-Kıraat*
- 16-*Risaletun fi'l-Vakf ale'l-Hemzeti li Hamze ve Hişam*
- 17-*Tayyibetu'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*
- 18-*el-Fevaidu'l-Mucmea fi Zevaidi'l-Kutubi'l-Erbaa*
- 19-*Ğayetu'l-Mehara fi'z- Ziyadeti ale'l-Aşera- (Manzum)*
- 20-*el-Mukaddimetu fima ale Karii'l-Kur'an en Ya'lemehu Mukaddimetu'l-Cezeriyye veya Mukaddimetu't- Tecvid olarak da bilinmektedir.*
- 21-*Muncidu'l-Mukriin ve Murşidu't-Talibin*
- 22-*Nihayetu'l-Berara fima Zade ale'l-Aşera*
- 23-*en-Neşr fi'l-Kıraati'l Aşr*
- 24-*el-İkdu's-Semin fi Elğazi'l-Kur'ani'l-Mubin*
- 25-*Hidayetu'l-Berare fi Tetimmeti'l-Aşere*
- 26- *Hidayetu'l-Mehera fi Zikri Eimmeti'l-Aşereti'l- Muştehira*

27-*el-Beyan fi Hatti Usman*¹⁶

3.2 Hadis ve Hadis İlimleri İle İlgili Eserleri

Hadis ve hadis usullüne dair eserlerini şöyle sıralamak mümkündür.

1-*el-Erbeun*

2-*el-Evleviye fi Ehadisi 'l-Evveliyye*

3-*el-Bidaye fi Ulumi 'r-Rivaye*

4-*Tezkiretu 'l-Ulema fi Usuli 'l-Hadis*

5-*et-Tavdih fi Şerhi 'l-Mesabih*

6-*Cennetu 'l-Hısnı 'l-Husayn*

7-*el-Hısnu 'l-Husayn min Kelami Seyyidi 'l-Murselin*

8-*Ikdu 'l-Leali fi 'l-Ehadisi 'l-Muselsileti 'l-Avali*

9-*el-Kasdu 'l-Ahmed fi Ricali Musnedi Ahmed*

10-*Mukaddimetu Ulumi 'l-Hadis (Manzum)*

11-*el-Hidaye ile Ulumi 'd-Diraye*

12-*el-Hidaye ile Mealimi 'r-Rivaye*

3-3 Tarih ve Menakıba Dair Eserleri

Tarih, menakıb ve fedail ile ilgili Cezerî şu eserleri vermiştir.

1-*el-İclal ve 't-Ta 'zim fi Makami İbrahim*

2-*Esna 'l-Metalib fi Menakıbi Ali b. Ebi Talib*

3-*Tarihu İbnu 'l- Cezerî*

4-*et-Ta 'rif bi 'l-Mevlidi 'ş-Şerif*

5-*Zatu 'ş-Şifa fi Sireti 'l- Mustafa*

6-*Zeylu Tabakati 'l-Kurra*

7-*er-Risaletu 'l-Beyaniyye fi Hakki Ebeveyi 'n-Nebi*

8-*Arfu 't-Ta 'rif bi 'l-Mevlidi 'ş-Şerif*

9-*Ğayetu 'n-Nihaye fi Esmal Ricali 'l-Kıraat*

10-*Fadlu Hira*

11-*Muhtasaru Tarihu 'l-İslam*

12-*Nihayetu 'd-Diraye fi Esmal Ricali 'l-Kıraat*

3.4 Diğer Kitapları

Fıkıh, Arap dili, hat gibi değişik alanlarda eser veren Cezerî'nin şu te'lifatları da vardır.

16 Bkz. Sehavi, *Davu 'l-Lami*, IX/257; Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-Zunun an Esmal 'l-Kutubi ve 'l-Funun*, Daru İhyai Turasi 'l-Arabi, Beyrut trs ,1317; el-Bağdadi, İsmail Paşa, *İdahu 'l-Meknun fi 'z-Zeyli Ala Keşfu 'z-Zunun*, İstanbul 1945, II/723; el-Bağdadi, İsmail Paşa, *Hediyetu 'l-Arifin ' Esmal 'l-Muellifin ve Esaru 'l-Musannifin*, İstanbul 1955, II/187.

- 1-*el-İbane fi'l-Umreti mine'l-Ci'rane*
- 2-*Ehasinu'l Minen*
- 3-*el-İsabe fi Levazımı'l-Kitabe*
- 4-*el-İ'tiradu'l-Mubdi li Vehmi't-Taci'l-Kindi*
- 5-*et-Tekrim fi'l-Umreti mine't-Ten'im*
- 6-*Tekmiletu Zeyli't-Takyid li Ma'rifeti Ruvvati's-Suneni ve'l-Esanid*
- 7-*el-Cevheretu fi'n-Nahv*
- 8-*Haşiyetu ale'l-İdah fi'l-Meani ve'l-Beyan li Celaliddin el-Kazeruni*
- 9-*ez-Zeylu ala Mir'ati'z-Zaman*
- 10- *ez-Zehru'l-Faih fi Zikri men Tenezzehe ani'z-Zunubi ve'l-Kabaih*
- 11-*Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*
- 12-*Şerhu Minhaci'l-Usul*
- 13- *Ğayetu'l-Muna fi Ziyareti Mina*
- 14-*Fedailu'l-Kur'an*
- 15-*Manzume fi'l-Felek*
- 16-*el-Mevlidi'l-Kebir*
- 17-*Manzume fi'l-Luğz*
- 18-*Muhtaru'n-Nasiha bi'l-Edilleti's-Sahiha*

4.Mukaddimesi Hakkında Yapılan Çalışmalar

Cezerî'nin Mukaddime olarak bilinen eserinin tam adı *el-Mukaddimetu fi ma yecibu ala Karii'l-Kur'ani en Yaleme*'dir. Eser manzum olarak telif edilmiştir. Yazma birçok nüshası mevcuttur Eser birçok kez basılmıştır¹⁷.

Cezerî tecvidi olarak bilinen bu eser 109¹⁸ beyittir. Manzumede harflerin mahreçleri, harflerin sıfatları, tecvid, med , maktu', mevsul, te harfi, kelime sonlarında vakıf gibi bablar bulunmaktadır.

Mukaddime hakkında birçok şerh ve haşiye çalışması yapılmıştır. Bunlar şunlardır.

17 Akakuş, Recep, "İlmi Kıraat Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa" Diyanet İlmi Dergi 1990, cilt: XXVI, sayı:4, s.10.

18 Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mukaddimetu fi ma Yecibu ala Karii'l-Kur'ani en Yaleme*, thk. Eymen Ruşdi Suveyd, Daru Nuru'l-Mektebat, Suudi Arabistan 2006, s.1-11; Öz, Selahattin, "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddimesi'nin Mehmet Emin Tokadi'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Journal of Divinity Faculty of Hitit University)*, 2015, cilt: XIV, sayı: 27, s. 148.

1-Şihabuddin Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed el-Cezerî (v.859), *el-Havaşi'l-Mufhime fi Şerhi'l-Mukaddime*

2-Zeynuddin Ebu Muhammed b. Abduddaim(v.870) , *et-Tirazatu'l-Mu'lime fi Şerhi'l-Mukaddime*

3- İbnu Kavkab el-Ensari, Burhanuddin İbrahim b. Abdirrahman (v.893) *Tuhfetu'l-Murid li Mukaddimeti't-Tecvid*

4-Şihabuddin Ahmed b. İsmail er-Rumi (v.893), *Şerhu'l-Cezerîyye*

5-Zeynuddin Halid b.Abdullah el-Ezheri (v.905), *el-Havaşi'l-Ezheriyye fi Halli Elfazi'l-Cezerîyye*

6-Ebu'l Feth Muhammed b. Muhammed el-Mizzi, (v.906), *el-Fusulu'l-Mueyyed li'l-Vusuli ile Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezerîyye*.

7-Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kastallani (v.923), *el-Ukudu's-Seniyye fi Şerhi Mukaddimeti'l-Cezerîyye*

8- Ebu Yahya Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed (v.926), *ed-Dekai-ku'l-Muhkeme fi Şerhi'l-Mukaddime*

9- Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed ed-Dulci (v.947), *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezerîyye*

10-Celaluddin Muhammed b. Yahya el-Halebi (v.963), *el-Fevaidu's-Seriyye fi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezerîyye*

11- İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa (v.968), *Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîyye*¹⁹. Bu eser matbu olup Cezerî'nin *Mukaddimesi* hakkında yapılan en güzel çalışmalardan addedilmektedir.

12-Molla Aliyyu'l-Kari Ebu'l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed (v.1014), *el-Menhu'l-Fikriyye fi Şerhi Mukaddimeti'l-Cezerîyye*.

Bunun dışında Cezerî'nin *Mukaddimesi* hakkında yapılan şu çalışmalar da vardır.

1-Muhammed Refik Mu'min, *el-Leali'z-Zehebiyye fi Şerhi Mukaddimeti'l-Cezerîyye*²⁰

2-İbrahim İbnu'l-Fakih es-Sureyhi, *et-Tuhfetu'l-Mehdiyye bi Şerhi Mukaddimeti'l-Cezerîyye fi't-Tecvid*²¹

3-USame b. Abdilvehhab, *ed-Dureru'l-Behiyye Şerhu Mukaddime-*

19 Bkz.Taşköprüzade İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, *Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîyye*, thk.Muhammed Seyyidi Muhammed Muhammedu'l-Emin, Vizeretu'ş-Suuni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf, Medinetu'l-Munevvere h.1421.

20 Muhammed Refik Mu'min, *el-Leali'z-Zehebiyye fi Şerhi Mukaddimeti'l-Cezerîyye*, *Filistin-Gazze* 2015.

21 İbrahim İbnu'l-Fakih es-Sureyhi, *et-Tuhfetu'l-Mehdiyye bi Şerhi Mukaddimeti'l-Cezerîyye fi't-Tecvid*, el-Havkame, Yemen 2010.

*ti'l-Cezerîyye fi İlmi't-Tecvid*²²

4-Muhammed b.Mahmud Havva, *eş-Şerhu'l Asri ale Mukaddimeti İbnu'l-Cezerî*²³.

5-Ğanim Kadduri el-Hamed, *Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîyye*²⁴

6- Ğanim Kadduri el-Hamed, *eş-Şerhu'l-Veciz ala Mukaddimeti'l-Cezerîyye*²⁵

7- Muhammed b. Ali b. Yaluşa eş-Şerif, *el-Fevaidu'l-Mufhime fi Şerhi'l-Cezerîyyeti'l-Mukaddime*²⁶.

8-Ebu Abdirrahman Hani b. Muhammed el-Kadi, *Menhu'l İlahiyye Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîyye*²⁷

9-İbrahim b. Said ed-Duvsiri, *Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîyye*²⁸.

10- Ahmed İsa el-Mi'saravi- Ahmed Abdurrahim Abdurrahman, *Fethu Rabbi'l-Beriyye fi Halli Elfazi't-Tuhfeti ve'l-Cezerîyye*²⁹

11-Umniye Ali, *Şerhu Muvviz Mubassat li'l-Mubtediin li Manzumeti el-Mukadimeti fi Ma Yecibu ala Karii'l-Kur'an en Ya'leme*³⁰.

Türkiye'de "İbnü'l-Cezerî'nin Mukkaddimesi'nin Mehmet Emin Tokadi'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi" adlı çalışma Selahattin ÖZ tarafından yapılmış, konu hakkındaki nadir çalışmalardan biri olarak zikredilebilir³¹.

Sonuç

Kıraat ilminde şöhret bulan fakat diğer İslami ilimlerde de behresi olan İbnu'l-Cezerî'i hakkında Türkiye'de yeterince çalışma yapılmamıştır. Kıraat ilminde otorite olan Cezerî'nin Osmanlı coğrafyasında geçen tedris

22 Usame b. Abdilvehhab, *ed-Dureru'l-Behiyye Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîyye fi İlmi't-Tecvid, Mektebetu'l-İman el-Acuze 2005.*

23 Muhammed b. Mahmud Havva, *eş-Şerhu'l Asri ale Mukaddimeti İbnu'l-Cezerî*, Daru İbn Hazm,Mekketu'l-Mukerrama 2008.

24 Ğanim Kadduri el-Hamed, *Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîyye*,Merkezu'd-Dırasati ve'l-Malumatı'l-Kur'aniyyeti, Cidde 2008.

25 Ğanim Kadduri el-Hamed, *Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîyye*,Merkezu'd-Dırasati ve'l-Malumatı'l-Kur'aniyyeti, Cidde 2009.

26 Muhammed b. Ali b. Yaluşa eş-Şerif, *el-Fevaidu'l-Mufhime fi Şerhi'l-Cezerîyyeti'l-Mukaddime*, Matbaatu't-Tunusiyye, Tunus 1931.

27 Ebu Abdirrahman Hani b. Muhammed el-Kadi, *Menhu'l İlahiyye Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîyye*,Muessesetu Kurtuba, yy.tr.

28 İbrahim b. Said ed-Duvsiri, *Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîyye*, Daru'l-Hadara, Riyad h.1425.

29 Ahmed İsa el-Mi'saravi- Ahmed Abdurrahim Abdurrahman, *Fethu Rabbi'l-Beriyye fi Halli Elfazi't-Tuhfeti ve'l-Cezerîyye*, Daru a'lami's-Selef, Mısır 2007.

30 Umniye Ali, *Şerhu Muvviz Mubassat li'l-Mubtediin li Manzumeti el-Mukadimeti fi Ma Yecibu ala Karii'l-Kur'an en Ya'leme*, yy trs.

31 Öz, Selahattin, "İbnü'l-Cezerî'nin Mukkaddimesi'nin Mehmet Emin Tokadi'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi" , *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 2015, cilt: XIV, sayı: 27, s. 147-181.

faaliyetleri neticesinde Daru'l-Kurralık müessesesi hayata geçirilmiş, telif ettiği eserlerle de buna katkıda bulunmuştur. Hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği Şiraz'da kıraat ile ilgili öncü hizmetleri bu ilmin bölgede daha derin köklere sahip olmasını beraberinde getirmiştir. İbnu'l Cezeri'nin mukaddimesi İslam dünyasında tecvid ile ilgili temel kitap olma özelliğini daima korumuştur. Eser üzerine yazılmış haşiye, ona yapılan şerhler bunun açık kanıtıdır.

Kaynakça

- Akakuş, Recep, “İlmi Kıraat Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa” *Diyanet İlmi Dergi* 1990, cilt: XXVI, sayı:4.
- Altıkulaç;Tayyar, “İbnü-Cezerî”, *DİA*.
- Bağdadi, İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Arifin 'Esmau'l-Muellifin ve Esaru'l-Musannifin*, İstanbul 1955.
- Bağdadi, İsmail Paşa, *İdahu'l-Meknun fi'z-Zeyli Ala Keşfi'z-Zunun*, İstanbul 1945.
- Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mukaddimetu fi ma Yecibu ala Karii'l-Kur'ani en Yaleme*, thk.Eymen Ruşdi Suveyd, Daru Nuru'l-Mektebat, Suudi Arabistan 2006.
- Hafız, Muhammed Muti', *Şeyhu'l-Kurra el-İmam İbnu'l-Cezerî*, Daru'l-Fikr, Dimaşk 1995.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Ğayetu'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra*, thk. Gerard Bergstraesser, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Muncidu'l-Mukriin ve Murşidu't-Talibin*, Mektebetu Kuds, Mısır, 1350h.
- Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun an Esmi'l-Kutubi ve'l-Funun*, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut trs.
- Öz, Selahattin, “İbnü'l-Cezerî'nin Mukkaddimesi'nin Mehmet Emin Tokadi'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 2015, cilt: XIV, sayı: 27, s. 147-181.
- Sehavi, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *Davu'l-Lami' li Ehli Karni't-Tasi'*, Daru'l-Cil, Beyrut trs.
- Taşköprüzade İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, *Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîyye*, thk.Muhammed Seyyidi Muhammed Muhammedu'l-Emin, Vizeretu'ş-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf, Medinetu'l-Munevvere h.1421
- Yakut, el-Hamevi Şihabuddin Ebi Abdillan Yakut b. Abdillan, *Mucemu'l-Buldan*, Daru Sadır, Beyrut 1977.
- Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*, İFAV Yayınları, İstanbul 1996.
- Yüksel, Ali Osman, Meşhur Kıraat Âlimi: İbnü'l-Cezerî, *Hz. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu (Cizre, 1998)*, 1999, s. 111-124.

Bölüm 8

ABESE SÛRESİ BAĞLAMINDA İSLÂM'IN ENGELLİLERE VERDİĞİ DEĞER



Süleyman GÜR¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, suleymangur@trabzon.edu.tr, orcid.org/0000-0002-7515-136X.

Giriş

İslâmiyet, insanlar arasında etnik köken, ekonomik durum, sosyal statü, sağlık durumu gibi dışa yansıyan hususiyetleri üstünlük vesilesi saymaz. Ayrıca insanlar arasında soy, renk, cinsiyet bakımından ayırım yapmadığı gibi bedensel ve zihinsel farklılıkları da üstünlük aracı olarak görmez. Özürlü olmaları sebebiyle insanları dışlamanın yaradılış gayesine ve İslâm kardeşliğine aykırı olduğunu ilan eder. Zira Allah Teâlâ, insanları beden, ruh ve zihin olarak farklı şekil ve özelliklerde yaratmıştır. Dolayısıyla bu durum, bedensel veya zihinsel olarak düşkün, zayıf, engelli insanların dışlanmasını değil, insanların arasına girmelerini, sosyal hayatta yer almalarını ve hatta himaye edilmelerini gerektirir. İslâm dini, bütün bu farklılıkları birlik, beraberlik ve dayanışma vesilesi olarak görmeyi zorunlu kılar. Sağlıklı her bireyin sahip olduğu hakların aynı zamanda engellilere de verilmiş haklar olduğunu beyan eder. İnsanları, insan olmaları yönüyle saygın ve değerli sayar. (Seyyar, 2012: 225-238) Onların zihinsel ve bedensel açıdan sağlıklı veya engelli oluşlarına bakmaz. Kalbî, rûhî ve manevî açıdan yetkin oluşlarına, kişilik ve karakterlerinin gelişmişliklerine bakar. Kafa gözlerinden ziyade kalp gözlerinin açık olmasını ister. Kalp gözlerinin kapanmasını manevî körlük olarak niteler ve asıl körlüğün bu olduğunu bildirir. Kafa gözü arızalı olanların bu gibi kimselerden çok daha değerli ve saygın olduklarını Yüce Allah, Abese sûresinde beyan eder.

Abese sûresi, mushaf tertibine göre 80, iniş sırasına göre 24. sırada yer alan bir sûredir. İsmi ilk âyette geçen “suratını astı” manasındaki “abese” kelimesinden almıştır. Sûrenin, ikinci âyette geçen ve “gözü görmeyen” anlamına gelen “âmâ” ismiyle de tesmiye edildiği, ayrıca gözü görmeyen o zâtın adından hareketle “İbn Ümmi Mektûm” sûresi diye anıldığı da ifade edilmektedir. (İbn ‘Âşûr, 1984: XXX/101) Bir gün, Hz. Muhammed (a.s.), Mekkeli müşriklerin önde gelenlerinden bazı kimselere İslâm’ı tebliğ ederken o sırada yanlarına görme engelli olan bir zât gelmiş ve ısrarla ondan bazı âyetleri kendisine açıklamasını istemiştir. Sözüünün kesilmesinden rahatsız olan Hz. Peygamber’in o kişiye iltifat etmemesi üzerine sûrenin Hz. Peygamber’i uyaran ilk on âyeti inmiştir. Çalışmada sûrenin bu bölümü üzerinde durulacak ve “engelli bir sahâbi” sebebiyle Rasûlülâh’ın ikaz edilmesi üzerinden İslâm’ın engelli vatandaşlara verdiği önem anlatılmaya çalışılacaktır.

Kur’ân’da engellilik bağlamında görme, işitme ve duyma yetisinden yoksunluk, zihinsel ve ortopedik engellilik ile çeşitli hastalıklardan bahsedilmektedir. Görme, işitme, konuşma ve anlama engelliliği ile ilgili âyetler daha ziyade mecâzî anlamda kullanılmıştır. Fiziksel manada engellilik ile ilgili âyetler ise oldukça azdır. Bu durum görme engelliliği ile ilgili âyetler için de geçerlidir. Kur’ân’da dünya ve âhirette fiziksel ve mecâzî manada körlükten bahsedilmektedir. Bu âyetlerin büyük çoğunluğunda körlük

mecâzi manada kullanılmakta olup bu anlamdaki körlük, varlıkların gözle görülebilmesi değil, insanın gerçekleri görememesi, yani “kalp körlüğü”dür. Gözlerin görme duyusunu kaybetmesi anlamındaki hakikî körlük, Kur’ân’da 11 âyette zikredilmektedir. Kavram, bu âyetlerde benzetme, sorumluluk ve tedavi bağlamında kullanılmaktadır. Bir yerde ise konumuz olan “görme engelli kimseye değer verme” manasında kullanılmaktadır. (Karagöz, 2005: 14-20)

Görme yetisinden tamamen yoksun olan engelliler için Arapça’da genellikle “âmâ” ve “mekfûf-kefif” kavramları kullanılır. Ayrıca Kur’ân’da “ekmeh”, hadislerde ise “zarîr” tabiri de geçer. Bazı tespitlere göre “âmâ” kelimesi hiç görmeyen engellileri ifade eden üst bir kavram (Kumaş, 2018: 49-50) iken “ekmeh” doğuştan görme yetisine sahip olmayan bireyler için kullanılmaktadır. Ancak bazen, sonradan kör olanlar için kullanıldığı da söylenmiştir. (Râgıb, t.s.: 442) Bunlara ilaveten, “a’var”, “a’meş”, “a’şâ” kelimeleri kısmî körlük, “ahvel” kelimesi ise şaşılık için kullanılmaktadır. (Kumaş, 2018: 50) Râgıb el-İsfehânî, “âmâ” kelimesinin hakiki/fiziksel manada görme engelliliğini ifade ettiği gibi manevî körlük anlamında kullanıldığını da kaydetmektedir. (Râgıb, t.s.: 348) Abese sûresinde geçen “âmâ” kelimesi, kimilerine göre doğuştan, kimilerine göre sonradan görme duyusunu kaybeden, her iki gözü de kör olan bir sahabinin sıfatı olarak zikredilmiştir. Kelime, görme engelli bireye verilen değeri ifade etme içeriğine sahip olarak sadece bu sûrede geçmektedir. Çalışmamızın kapsamı gereği konu bu sûre bağlamında ele alınacak olup İslâm’da ve Kur’ân’da engellilik ile ilgili diğer hususlara sadece temas edilecektir.

1. Nüzül Sebebi

Bu âyetlerin inmesine neden olan olayla ilgili rivâyetleri şu şekilde derlemek mümkündür. Rasûlüllah bir defasında, Kureyş’in ileri gelenlerine İslâm’ı anlatıyordu. Onları İslâm’a kazandırabilmek için yoğun bir çaba içerisindeydi. Müslüman olacaklarına dair kuvvetli ümidi vardı. Bu sırada bir âmâ çıkageldi. Rasûlüllah bu âmânın sözünü keseceğini hissetti. Bu yüzden ona refakat eden kişiye işaret etti. Konuşmasına mani olmasını istedi. Ancak âmâ o kişiyi iteledi. Hz. Peygamber’e yaklaşarak bazı âyetleri kendisine açıklamasını ya da onu irşâd etmesini istedi. Bu talebini birkaç kez tekrarladı. Bu şekilde konuşmasının kesilmesinden rahatsız olan Hz. Peygamber o anda ona ilgi göstermedi. Hoşnutsuzluğu yüzüne yansdı. Müşrik elebaşları ile konuşmaya devam etti. Sözünü bitirip kalkacağı sırada, Abese sûresinin Peygamber’i uyaran âyetleri nazil oldu. (Vâhidî, 1997: 365; Taberî, 2001: XXIV/102-105; Zemahşerî, 1998: VI/313; Kurtubî, 2006: XXII/70-72)

Nüzül sebebi ile ilgili rivâyetlerde bazı ifade farklılıkları bulunmaktadır. Bu sebeple çoğu âlim, bu âmânın öncesinde Müslüman olduğunu, manasını anlayamadığı bir âyetin anlamını sorduğunu ya da Allah’ın (c.c.)

Peygamberine öğrettiklerinden kendisine de öğretmesini isteyerek ona yaklaştığını söylerken bazıları ise, o zâtın Müslüman olmak niyeti ile Peygamber'e soru yönelttiğini belirtirler. Ancak hemen belirtelim ki bu ikinci görüşe pek itibar eden olmamıştır. (Taberî, 2001: XXIV/102-105; İbn Kesîr, 2000: XIV/246; Mevdûdî, 1997: VII/36) Bahsi geçen âmânın kimliği ile ilgili de bazı ihtilaflar olmakla birlikte güvenilir kaynaklar Abdullah İbn Ümmi Mektûm olduğu konusunda ittifak halindedirler. (Taberî, 2001: XXIV/102-105; Kurtubî, 2006: XXII/70-72; Derveze, 2000: II/122) Hattâ Râzî, müfessirlerin bu konuda görüş birliği içerisinde olduklarını söyler. (Râzî, 1981: XXXI/56) Hz. Peygamber'in İslâm'a davet etmek üzere konuştuğu kişi ya da kişilerin kim oldukları konusunda tam bir ittifak yoktur. Ancak kaynaklar Mekke'nin ileri gelenlerinden Velid b. Muğîre, Ümeyye b. Halef, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa, Amr (Ebu Cehil) b. Hişam, Ubey b. Halef ve Abbas b. Abdülmüttalib'in isimlerine yer verir. Bu durum Hz. Peygamber'in konuştuğu kişilerin elit bir tabakadan olduklarını gösterir. (Zemahşerî, 1998: VI/313; Râzî, 1981: XXXI/55; Kurtubî, 2006: XXII/70-72)

2. Âmânın Kimliği

Hakkında bu kadar âyet inen sahabinin kim olduğu sûrede açıkça zikredilmemiştir. Onun görme engelli olduğu âyetteki “el-âmâ/iki gözü kör” kelimesinden anlaşılmaktadır. Müfessirler “el-âmâ” lafzındaki “el”, takısının ahd için olduğunu söylemişlerdir. Buna göre bilinen âmâ kastedilir ki, onun Abdullah İbn Ümmi Mektûm olduğu ifade edilmiştir. (Râzî, 1981: XXXI/55)

Abdullah İbn Ümmi Mektûm'un asıl adı Amr b. Kays'dır. Abdullah ismini kendisine Hz. Peygamber vermiştir. İbn Ümmi Mektûm onun künyesidir. Annesine nispetle bu künye ile tanınmıştır. Doğuştan kör olduğu ya da küçük yaşta geçirdiği bir hastalık sebebiyle gözlerini kaybettiği, bu sebeple annesine Ümmi Mektûm denildiği nakledilir. (Âlûsî, t.y.: XXX/39) Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hatice'nin dayısının oğludur. Mekke'de İslâmiyet'i ilk kabul edenlerden olup aynı zamanda Medine'ye ilk hicret edenlerden biridir. Hem Mekke hem de Medine'de Hz. Peygamber'in müezzinliğini yapmıştır. (Taberî, 2001: XXIV/102-105; Aydın, 1999: 20/434-435) Suffe inşa edilince bir süre orada kalmıştır. Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle Medine dışına çıktığı zaman bazı rivâyetlere göre iki kez, (Taberî, 2001: XXIV/104; Zemahşerî, 1998: VI/314; Râzî, 1981: XXXI/55) bazılarına göre ise tam on üç kez yerine onu vekil bırakmıştır. Bu şekilde o, bir taraftan Müslümanlara imamlık yaparken, diğer taraftan da halka Kur'ân öğretmekle meşgul olmuştur. (İbnü'l-Esîr, 1970: IV/264; Âlûsî, ts.: XXX/39)

İslâm dini cihada büyük bir önem vermiş olmakla birlikte mazeretleri sebebiyle engellilere savaşa katılmama ruhsatı da vermiştir. Fakat buna

rağmen İbn Ümmi Mektûm'un akli ve gönlü hep cepheleydi. Bedenen de savaşa katılma arzusu vardı. Bunu bilen Rasûlüllah (a.s.) Tebük gazvesi yolunda şöyle buyurmuştu: "Medine'de öyle insanlar kaldı ki, geçtiğimiz her bir dere ve tepede onlar da bizimle beraberdi. Onları mazeretleri alıyordu." (Buhârî, "Meğâzî", 90, "Cihâd", 35) Ancak sefer dönüşü "Müminlerden oturanlarla, mallarıyla canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz" (Nisâ, 4/95) âyeti indiğinde Abdullah İbn Ümmi Mektûm, Rasûlüllah'ın (a.s.) yanına gelerek âmâ olduğundan dolayı cihada çıkamadığını söylemiş ve bu olay üzerine bahsi geçen âyetin "özü/engeli olmaksızın" kısmı indirilmiştir. (Buhârî, "Tefsîr", 18, "Cihad", 31) Buna rağmen "cihada gidenlerin geride kalanlardan üstün olduğu" cümlesini hiçbir şekilde aklından çıkaramamış ve o günden sonra bütün savaşlara katılacağını bildirerek sancığa talip olmuştur. (Aydın, 1999: 20/434-435; Acara, 2013: 150) Nitekim onun zırhını giymiş olduğu bir halde elindeki siyah bir sancakla Kadisiye Savaşı'na katıldığı ve şehit düşünceye kadar savaştığı rivâyet edilmiştir. Savaşta aldığı yaralar yüzünden Medine'ye dönünce orada vefat ettiği de nakledilmiştir. (Taberî, 2001: XXIV/104; İbn Sa'd, 1990: IV/155-61; Zemahşerî, 1998: VI/314)

Abese sûresinin nüzülünden sonra Allah Rasûlünün İbn Ümmi Mektûm'a ikram ettiği, iltifatta bulunduğu, hal-hatır sorduğu, ihtiyacının olup olmadığını sorarak sürekli onunla ilgilendiği bildirilmektedir. Ayrıca gördüğü her yerde kendisine, "Ey kendisinden dolayı rabbimin beni azarladığı zât, merhaba!" diye hitap ederek onu onure ettiği ifade edilmektedir. (Zemahşerî, 1998: VI/313; Râzî, 1981: XXXI/55-56) İslâm hukukunda engellilerle ilgili hükümlerin belirlenmesinde en önemli referans Abdullah İbn Ümmi Mektûm olmuş, engellilerin vekil bırakılmaları, imamlık ve müezzinlik yapmaları, savaşa katılmaları, farz namazlara iştirak etmeleri gibi hususlar onun üzerinden izah edilmiştir. Az da olsa hadis naklinde de bulunmuştur. (Aydın, 1999: 20/434-435)

3. Âyetlerdeki Hitabın Muhatabı

Sûrenin konumuzla ilgili olan ilk on âyetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "(Peygamber) Kendisine o âmâ geldi diye suratını astı ve döndü. Sana ne bildirdi, belki de o arınacak, yahut öğüt alacak da bu öğüt kendisine fayda verecek. Kendisini muhtaç hissetmeyene gelince; sen ona yöneliyorsun. Onun arınmamasından sana ne! Ama (Allah'tan) korkarak koşup sana gelene aldırılmıyorsun." (Abese, 80/1-10)

Klasik kaynaklar, bu âyetlerde gâib ve muhatap sîgası ile gelen hitapların muhatabının Hz. Peygamber olduğu konusunda ittifak halindedirler. (Taberî, 2001: XXIV/102-105; İbn Kesîr, 2000: XIV/246) Ancak Şia kaynaklarında "abese"nin muhatabının kendini müstağni gören inkârcı olduğuna dair bazı rivâyetler vardır. Bu rivâyetleri nakleden Tabâtabâî (ö. 1904-1981) de aynı görüştedir. (Tabâtabâî, 1997: XX/218-219) Ayrıca son

dönemlerde bazı araştırmacılar, daha ziyade metne bağlı kalarak, ilk iki âyetteki üçüncü tekil şahıs kipi ile (هو/ o) Hz. Peygamber'in değil, onun konuşmakta olduğu müşrik kişi/kişilerin kast edildiğini iddia etmektedirler. Bu durumda mana şu şekilde olur: “(O müşrik kişi) Kendisinin yanına (ya da Peygambere) o âmâ geldi diye suratını astı ve döndü.” (Öztürk, 2003: 22; İslamoğlu, 2010: 1221-1222) Bu anlayış sahiplerine göre peygamberin yanında bulunan o müşrik, Abdullah İbn Ümmi Mektûm ve onun gibileri ayak takımı olarak gördüğünden onun gelişinden rahatsızlık duymuş ve yüzünü ekşiterek yönünü çevirmiştir. Buna ilaveten surat asmanın şefkat peygamberine yakışmayacağı, iki faydalı şeyden birisini bırakıp diğeri ile uğraşmasının surat asma olarak değerlendirilemeyeceği, ilk iki âyette gâib, üçüncü âyette muhatap sîgasının kullanılmasının buralardaki muhatapların farklı olduğunu gösterdiği gibi hususları da zikretmişlerdir. (Arslan, 2017: 52 vd.)

Bazı kaynaklar, üçüncü âyette yer alan لَعَلَّه (belki o) kelimesindeki “hu/” zamiri ile müşrik kişinin kast edilmiş olabileceğine dair bir görüşü zayıf bularak “kıl kavli” ile aktarmışlardır. Buna göre anlam, “(Ey Peygamber!) Sen, o inkâr edeni İslâm’la arındırmayı veya öğüt almasını ve bu öğüdün onu hakka yaklaştıracağını ümit ettin. Ancak bu ümidinin mutlaka gerçekleşeceğini sana ne bildirdi?” şeklinde olur. Ancak bu görüş pek isabetli bulunmamış ve لَعَلَّه daki zamirin âmâyâ râcî olduğu kabul edilmiştir. Yani, “Ey Peygamber! Sana o âmânın halini ne bildirdi...” (Zemahşerî, 1998: VI/314; Beydâvî, 1996: V/452)

İlk âyetlerdeki hitabın kâfire yönelik olduğu, dolayısıyla onun kınandığı varsayıldığında, devamında gelen “Kendisini müstağni görene gelince; sen ona yöneliyorsun...” hitabının da başka bir kimseye yönelik olması gerekir. Ancak bu hitabın muhatabının Hz. Peygamber olduğu konusunda ittifak vardır. Buradaki ve sonrasındaki sitem önceki âyetlerdeki sitemden daha ağır olduğundan ilk âyetlerin muhatabı da Hz. Peygamber olmalıdır ve istemeyerek yapmış olduğu davranışından dolayı ikaz edilmiştir. (Arslan, 2017: 47)

Bir an, bazılarının dediği gibi “peygambere yüz ekşitmek ve dönmek yaraşmaz. Bu yüzden bu eylemi yapan kişi başkasıdır” diye düşünelim. Üçüncü âyette geçen لَعَلَّه kelimesindeki zamir müşrik kişiye râcîdir diyelim. Peygamber'in müstağni kişiye yönelmesinin, devamında gelen “Onun arınmamasından sana bir sorumluluk yoktur” cümlesinden hareketle kınanmayı gerektirecek bir davranış olmadığını düşünelim. Peki bu durumda, “Ama (Allah’tan) korkarak koşup sana gelene aldırılmıyorsun” hitabı kime yöneliktir? Tabi ki Peygamber’e. Şüphesiz burada da açık bir uyarı vardır. Âyetler bütün olarak düşünüldüğünde her dört hitabın da Hz. Peygamber’e yönelik olduğu anlaşılır ki zaten mevsuk ulemanın görüşü de bu yöndedir. Ayrıca dozu daha düşük olmakla birlikte Hz. Peygamber'in

uyarıldığı daha başka âyetler de bulunmaktadır. (En'âm, 6/52; Tevbe 9/43; Kehf, 18/28) Bu durum onun ismetine ya da peygamberliğine de asla hâlel getirmez. Nitekim ulemanın, Hz. Peygamber'in yanılabilirliğini, zellelerinin olabileceğini ancak bu gibi davranışların daha uygun olanı terk kabildinden şeyler olduğunu söyledikleri bilinen bir husustur. Öte yandan konu ile ilgili çeşitli rivâyetler ve yaşanmışlık durumu da vardır. Ayrıca bu olay şöhret bulmuştur. Hz. Peygamber'in bu direktiflerden sonra Abdullah İbn Ümmi Mektûm'a gösterdiği özel ilgi de bilinmektedir. Dolayısıyla bütün bu ve benzeri hususlar ile hâricî ve dâhilî bağlam ve Kur'ân'ın üslûbu birlikte düşünüldüğünde bu hitapların muhatabının Hz. Peygamber olduğu sonucuna varılır.

Âyetlere dikkatli bir gözle bakılınca, Hz. Peygamber'in görme engelli Abdullah İbn Ümmi Mektûm olayından dolayı artarda dört uyarı aldığı görülmektedir.

- 1- Kendisine o âmâ geldi diye suratını astı ve döndü.
- 2- Sana ne bildirdi, belki de o arınacak, yahut öğüt alacak da bu öğüt kendisine fayda verecekti.
- 3- Kendisini muhtaç hissetmeyene gelince; sen ona yöneliyorsun. Onun arınmamasından sana ne!
- 4- Ama (Allah'tan) korkarak koşup sana gelene aldırımıyorsun.

Seyyid Kutup (ö. 1906-1966), bu uyarıların hafiften şiddetliye doğru gerçekleştiğini söyleyerek özetle şu açıklamaları yapar: İlk uyarıda sanki muhataptan başka üçüncü bir şahıstan bahsedildi. Bu üslûpta şöyle bir incelik sezilmektedir. Yüce Allah bahsi geçen konu ile ilgili hoşnutsuzluğunu, kendisine olan şefkatinden ve merhametinden dolayı direk olarak elçisine ve sevgilisine yönelmek istememektedir. Hoş olmayan böyle bir ifadeyi keremi sebebiyle uygun görmemektedir. Devamla siteme neden olan olaya (amanın gelişine) işaret edildikten sonra sözün akışı değişiyor. Hitap şekli bir azara/'itaba dönüşüyor. Kısmen yumuşak bir ifade ile başlıyor. "Ne bileceksin belki o arınacak..." sonra azarın ibresi yükseliyor. Üslûp sertleşiyor. Azarlamaya sebep olan şeyin son derece şaşkınlık verici bir şey olduğu ifade ediliyor. "Kendisini yeterli görüp tenezzül etmeyene gelince sen ona yöneliyorsun..." Fakat Allah'tan korkarak, sakınarak sana gelene gelince "sen onunla ilgilenmiyorsun". Bu oldukça ağır bir ni-telemedir. Sonra azarın ibresi biraz daha yükseliyor. "Kellâ/asla olamaz" denilerek bu davranışın uygun bulunmadığı vurgulanıyor. (Kutup, 2003: VI/3824-3825) Öte yandan şunun da altını çizmek gerekir ki, sûrenin ilk âyetlerinden, Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'i uyardığı anlaşılma ile birlikte, sûre bütünüyle incelendiğinde, bu uyarı ve azarların asıl hedefinin Mekke'nin ileri gelen kâfirleri olduğu net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu kâfirler Allah Rasûlünün tebliğ ettiği Hakk'ı nefret ve inatla reddedi-

yorlar, büyülenerek, Hak'tan yüz çeviriyorlardı. (Mevdûdî, 1997: VII/36)

Bu ifadeler, iyi niyetle ve bir anlak da olsa âmâyâ karşı yapılan davranışın doğru olmadığını gösteriyor. Peygambere ve getirdiği mesaja değer vermeyen, üstünlük taslayan kimsenin ilgi gösterilmeye, önem verilmeye layık olmadığı anlaşılıyor. Bu davanın böylelerinin desteğine muhtaç olmadığı vurgulanıyor. Müslümanın gönül ibresini engelli de olsa, gariban da olsa arınmak isteyene çevirmesi gerektiği hatırlatılıyor. Müslümanların azınlıkta olduğu, zayıf olduğu Mekke'de bu hükmün bildirilmesi ayrıca dikkat çekicidir. Zira Yüce Allah, ta başından bu davanın -insanların sandıklarının aksine- kimseye muhtaç olmadığını ilan ediyor.

Hız. Peygamber bu direktif ve uyarılar karşısında üzüntüye gark olmuş, bütün gücüyle ona teslim olmuştur. Hayatı boyunca bu hakikati, bu ilkeleri yerleştirmeyi hedeflemiştir. Bu konudaki ilk girişimi kendisine gelen bu direktifleri ve azarları bildirmek olmuştur. Bu bildiriye, bu zor şartlar içerisinde Kureyş'in aristokratlarında bomba etkisi yapan böyle bir bildiriye, bir peygamberden başkası yapamazdı. Çünkü o çevre, insanların malları ve mülkleri, soyları ve şerefleri, mevkileri ve makamları, güçleri ve iktidarları ile övündükleri bir çevre idi. O günün şartlarında bunların dışında hiçbir değer önemsenmiyordu. (Kutup, 2003: VI/3826). Ayrıca bu uyarılar Kur'ân vahyinin objektif niteliğini gözler önüne sermektedir. Zira Hız. Peygamber, Rabbinin kendisini ikaz etmesini tüm dünyaya bildirmekle, nefsi arzularını, talep ve özlemlerini dile getirmediğini ortaya koymuş olmaktadır. (Esed, 1996: III/1235-1236) Şayet o, tebliğ göreviyle vazifelenirilmemiş olsaydı, bazı şeyleri gizlemeye çalışabilirdi. Azarını/'itâbını bile tebliğ edişi, bu vahyi kendisinin uydurmadığının, Allah'tan hak olarak sâdır olduğunun kesin delilidir. (Mâturîdî, 2010: XVII/46)

Âyetlerdeki hitap yönünün değişmesini ise şu şekilde açıklamak mümkündür. Sûrenin başında söze gâib sîgasıyla (üçüncü şahıs) başlanmışken, ifadenin devamında muhatap sîgasına (ikinci şahıs) geçiş yapılmıştır. Bu üslup Kur'ân'ın en çok başvurduğu anlatım metotlarından biri olup belâgat ilminde iltifat sanatı olarak isimlendirilmektedir. (Gür, 2017: 144-154) Meânî ilminin konuları arasında gösterilen bu edebî sanatın Kur'ân'da pek çok ince örneği olduğunu söyleyen Sekkâkî (ö. 626/1229), bunlardaki nükteleri ancak maharetli ediplerin sezebileceğini ifade ederek bu sanatın önemine dikkat çekmiştir. (Sekkâkî, 1982: 395) Buna göre sûrenin ilk iki âyetinde (عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى) söze üçüncü tekil şahıs kipi olan "هو" (o) zamiri ile başlanmışken üçüncü âyette (وَمَا يُدْرِيكَ) söz, ikinci tekil şahıs kipi olan "أنت" (sen) zamiri ile sürdürülmüştür.

Burada hitap üslûbunun değişmesindeki sırları müfessirler farklı bakış açılarına göre izah etmişlerdir. Kimilerine göre söze "suratını aştın ve döndün" şeklinde hitap kipiyle başlanmayıp "suratını aştı ve döndü" denilerek gaip kipiyle başlanması, Hız. Peygamber'e nâzik davranmak ve ona saygı

göstermek içindir. (Kurtubî, 2006: XXII/72) Kimilerine göre Hz. Peygamber'e âmânın durumu ile ilgilenmesi yönünde bir tembihdir. (Sâbûnî, 1996: III/496) Kimilerine göre önce Hz. Peygamber'den sâdır olan o kusurun dile getirilip, sonra da hitap ile ona yönelinmesi, bu davranışın çok yadırgandığına delildir. (Râzî, 1981: XXXI/55-56). Kimileri de bu değişimin Peygamber'e yönelik şiddetli bir azar içerdiği kanaatindedir. (Esed, 1996: 1235-1236) Mevdûdî (ö. 1903-1979) ise meseleyi şöyle açıklamaktadır. Süredeki bu giriş cümlesi çok ilginç bir nükte barındırmaktadır. Sonraki âyetlerden, “Surat astı ve döndü” âyetinin asıl muhatabının Rasûlüllah (a.s.) olduğu açıkça belli olmaktadır. Ancak ilk bakışta bu davranış sanki Nebi'den (a.s.) değil de, bir başkasından meydana gelmiş gibidir. Allah Teâlâ ince bir nükte taşıyan böyle bir ifade ile, yaptığı bu davranışın elçisine yakışmadığını bildirmiş ve sanki “şayet senin üstün ahlak sahibi olduğunu bilen bir kimse, bu şekilde davrandığını görseydi, bunu sana yakıştırmazdı” demek istemiştir. (Mevdûdî, 1997: VII/38) Bayraklı'ya göre üçüncü şahıs zamiri gelmesinin nedeni; böyle bir hareketin sadece Peygamber'e ait olmaması, tüm zamanlarda bu şekilde yanlış bir davranış sergileyenleri kapsamına alması içindir. (Bayraklı, 2007: XX/346) Bütün bu açıklamalar, bu hitaplardaki muhatabın Hz. Peygamber olduğunu göstermektedir.

Öte yandan konumuzla ilgili olarak şu hususa da dikkat çekmekte fayda vardır. İkaz etmeye yönelik hitapların muhatabının kim olduğu konusu, bu âyetlerin bir âmâ hakkında indirildiği gerçeğini değiştirmeyecektir. Çalışmamız açısından asıl önemli olan budur. Allah Teâlâ, görme engelli olan bir şahsa karşı yapılan davranışı uygun bulmamış ve onun dikkate alınması gerektiğini vahiyyle bütün insanlığa bildirmiştir. Bu uyarıların muhatabının peygamber olduğu kabul edildiğinde ise konu çok daha önemli hale gelmektedir. Zira Allah Teâlâ sevgili peygamberini o âmâ ile ilk anda ilgilenmediği için ciddi bir şekilde uyarmış demektir. Bir peygamberin uyarıldığı bir konuya cemiyetteki herkes dikkat etmek zorundadır. Mevkii, makamı, konumu ne olursa olsun her birey engelli vatandaşlara değer vermeye, saygı göstermeye, hatta pozitif ayrımcılık yapmaya davet edilmektedir.

4. Hz. Peygamber'in Davranışı ve Uyarılması

Bu âyetlerin nazil olduğu dönemlerde müminlerin nüfusu fazla olmadığı gibi nüfuzları da yoktu. Az sayıda inanmış insan ile bir de Hz. Peygamber, bütün insanlığın gönüllerini fethetmek, hidâyetlerine vesile olmak, dünya ve ahiretlerini cennete çevirmek üzere harekete geçmişlerdi. Ne var ki, bu kutlu mücadeleleri karşısında güçlü bir şekilde direnmeler de baş göstermişti. Menfaatlerinin zarar göreceğini düşünen ve kendi sistemlerinin çatırdayacağından korkan Mekke'nin önde gelenleri o dönemlerde Rasûlüllaha karşı yoğun bir mücadeleye girişmişlerdi. Bu direnişin öncülüğünü de Ebû Cehil, Utbe, Şeybe, Velid b. Muğire, Ümeyye b. Halef gibi sûreye konu olan isimler yapıyorlardı. İslâm'ı Mekke'de dondurmak hatta

yok etmek istiyorlardı. (Kutup, 2003: VI/3824)

Rasûlüllah ise, İslâm dininin bir an evvel, Mekke ve Medine'ye, Arap yarımadasının her yerine ve oradan da bütün dünyaya yayılması için gece gündüz çabalıyordu. Aklından da şöyle geçiriyordu: Mekke'yi yöneten bu insanları İslâm'a kazandırırsam, bu davanın Mekke'de karşılaştığı zorluk ve sıkıntılar hafifler. İslâm Mekke'de her eve hızlı bir şekilde girer. Bu yüzden Hz. Peygamber şehrin ileri gelen eşrafının, o günün ifadesiyle "Dâr-rün-Nedve" bu günün ifadesiyle "Parlamento üyesi" olan bu kimselerin İslâm dinine girmesini çok arzuluyordu. (Toptaş, 1998: VIII/168)

Aslında bu, derdi ve davası olan her insanın arzulayacağı bir şeydir de. Çünkü insanlar davalarını, düşüncelerini, fikirlerini yaymak için toplumda öne çıkan kimseleri, özellikle yönetici kadroyu, siyasileri, sanatçıları, sporcuları, çeşitli alanlarda zirveye ulaşmış kimseleri yanlarına çekmek, kadrolarına katmak isterler. Zira bu gibi kimseler çevreleri üzerinde büyük bir etki yaparlar. İnsanlık tarihi bunun örnekleri ile doludur. Peygamberimiz de bu gerçekten hareketle o dönemin lider kadrosunu safına katmak, bu sayede hem davasını güçlendirmek hem de önündeki engelleri kaldırmak istiyordu. Hattâ bir duasında; "Allah'ım, ya Ebu Cehille veya Ömer'le Müslümanları güçlendir." (Tirmizî, "Menâkıb", 18) diyordu. Bu dua Hz. Ömer'de tecelli etmişti. Yani Hz. Peygamber toplumun ileri gelenlerini Müslüman yapmak için hem çaba sarf ediyor, hem de dua ediyordu. Zira, onların ikna edilmesi durumunda, onları takip eden halkın da İslâm'ı daha kolay kabul edeceklerine, cemiyette dinin yayılmasının hızlanacağına inanıyordu. Onların iman etmesinin İslâm'a izzet kazandıracığını düşünüyordu. Bu yüzden eline geçen fırsatları değerlendirmek istiyordu. Ayrıca onların Müslüman olması ile onlara tabi olan başkalarının da Müslüman olacaklarını ümit ediyordu. Bu ise başka hiçbir amelden elde edilemeyecek kadar büyük bir sevap, büyük bir mertebe demektir. (Mâtürîdî, 2010: XVII/46) Bir vesile ile müşriklerin ele başları ile konuşma imkânı bulunca tüm dikkatini onlara teksif etmiş, bütün gücüyle onlara yönelmiş, onlara tebliğ ederken, onları ikna etmek için deliller getirirken, kalbi ve kafası ile onlara yoğunlaşmış iken böyle önemli bir topluluğa yaptığı davetin tam ortasında yanlarına gelen bir âmânın zamansız sorularından çevresindekilerin ürkmesinden endişe ettiği için rahatsız olmuş ve onun talebine cevap vermemiştir. (Kurtubî, 2006: XXII/72)

Aslında onun bu davranışında bir hata yoktu. Çünkü Hz. Peygamber kendisi için, kendi çıkarı için değil, davası için, İslâm'ın menfaati için çırpınıyordu. Bu topluluk Müslüman olduğu takdirde davanın önündeki engeller kalkmış, yolundaki dikenler temizlenmiş olacak ve bundan sonra İslâm Mekke ve çevresinde kolaylıkla yayılacak diye düşünüyordu. Bundan dolayı ikide bir çabasının ve sözünün kesilmesinden rahatsızlık duyuyor, o âmânın görmediği yüzünde hoşnutsuzluk ifadeleri belirliyordu.

Suratını asıyor ve onunla ilgilenmiyordu. Çünkü uğraştığı şeyin ardında dini için büyük umutlar besliyor, davasının zafere ulaşmasını arzu ediyordu. İslâm'ın menfaatine bağlılığını, onun yayılmasındaki gayretini ortaya koyuyordu. (Kutup, 2003: VI/3824) Hz. Peygamber, Abdullah İbn Ümmi Mektûm'u hor ve hakir gördüğünden, hafife aldığından dolayı yüzünü çevirmiyordu. Ona hakaret etmek için de dönmüyordu. Fakat çok daha mühim bir iş yaptığına inandığı için böyle davranıyordu. (Kurtubî, 2006: XXII/70-72; Toptaş, 1998: VIII/168-169) Bu hareketinden büyük yararlar bekliyordu. Onu buna sevk eden de, tebliğ ettiği davasının başarıya ulaşmasına olan düşkünlüğü, davetteki ihlâsı, İslâm dininin lehine olan faaliyetlere yoğun ilgisi ve bu dinin yayılması için gösterdiği ehemmiyettir. (İbn Kesîr, 2000: XIV, 246) Hz. Peygamber bu hedeflerin gerçekleşmesini beklerken aniden bir âmânın gelip sözünü kesmesi üzerine umutlarının, beklenti ve gayretlerinin boşa çıkacağı endişesiyle yüzünü ekşitmiştir. Bu gibi durumlarda insanın yüzünü ekşitmesi de pek tabii mümkün olup uzak bir ihtimal değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in âmâyâ karşı yüzünü ekşitmesi ve dönmesi onun görebileceği ve hissedebileceği bir davranış ta değildi. Bu yüzden hoşnutsuzluğunun yüzüne yansımaları âmâyâ eziyet vermeyecekti. Fakat o topluluk Nebi'yi görüyordu. O da onlara yönelip onlarla sohbet ederek onların Müslüman olmalarını ümit ediyordu. Şayet onlardan yüz çevirseydi, bu durum bu beklentinin yok olmasına ve onlar için bir cefanın başlamasına neden olacaktı. (Mâturîdî, 2010: XVII/46) İşte Hz. Peygamber tamamen iyi niyetle bu gibi hedeflerin gerçekleşmesini beklerken ilâhî ikaza muhatap olmuştur.

Onun, âmâyâ karşı bu şekilde davranması, kaynaklarda genellikle üç maddede özetlenmiştir. Birincisi, Hz. Peygamber'e bu konuda daha önceden bir uyarı gelmemiştir. Kendisine böyle bir uyarı gelinceye kadar bu şekilde davranması gerektiğini bilmiyordu. İkincisi, İbn Ümmi Mektûm Rasûlüllah'ın akrabasıydı. Hz. Hatice'nin dayısının oğluydu. Dolayısıyla dilediği zaman Rasûlüllah'a gelebilir, soru sorabilir, onunla konuşabilir, o da onunla ilgilenebilirdi. Hz. Peygamber bunu da hesaba katmıştır. Üçüncüsü, daha önemli olan (el-ehemm), daha az önemli olandan (el-mühimm) önce gelir. Abdullah İbn Ümmi Mektûm zaten Müslümandı. Peygamber Efendimiz onun kalbindeki imana güveniyordu. Dinle ilgili ihtiyaç duyduğu şeyleri de öğrenmişti. O anda ölseydi cennete gidecekti. Ancak diğerleri kâfirdi. Onlar o anda ölselerdi cehenneme gideceklerdi. Bu büyük felaketin farkında olan Rasûlüllah (a.s.) onlara yönelerek kalplerini ısındırıp Müslüman olmaları maksadını gütmüştü. (Râzî, 1981: XXXI/55-56; Kurtubî, 2006: XXII/70-72; Mevdûdî, 1997: VII/37)

Öte yandan Hz. Peygamber'in bu davranışının günah olup olmadığı, onun ismet sıfatına zarar verip vermediği de tartışılmıştır. Râzî (ö. 606/1210), Peygamberlerden günah sudûr edebileceğini söyleyenler bu âyete tutunarak: “Allah'ın bu hareketinden dolayı Hz. Peygamber'i kına-

ması, bu hareketin günah olduğuna delâlet eder.” dediklerini aktardıktan sonra, bunun böyle algılanmasının uzak bir ihtimal olduğunu, Hz. Peygamber’in bu hareketinin, ihtiyatlı olanı ve en iyi davranışı (el-evlâ) yapmama şeklinde olan bir hareket tarzı olduğunu, bunun ise kesinlikle günah olmadığını söylemiştir. (Râzî, 1981: XXXI/55-56) İzzet Derveze (ö. 1888-1984), bunların Rasûlüllah’ın ‘itâb edildiği ilk âyetler olduğunu, âyetlerin içeriğine bakıldığında bu hitabın, Nebi’nin sadece evla olana muhalefetinden kaynaklandığını gösterdiklerini söylemektedir. Evla (daha uygun bulunduğu) konularda O, bir müctehid konumundaydı. Tebliğ, davet ve davetini yaymakla hemhal olmuştu. Bunda başarılı olmak için de çok kararlı ve ısrarlıydı. Asla âmâyâ öğretmek ve onu aydınlatmaktan uzak durma tavrında değildi. Dolayısıyla bu meselede Nebi’nin masumiyeti ile çelişen, ona aykırı bir durum yoktur. (Derveze, 2000: II/122) Zuhaylî de, bu ve benzeri davranışların, İslâm dinine göre sorumluluğun kaldırıldığı kızma, sevmeye, ağlama, gülme gibi insan tabiatına bağlı bir durumdan kaynaklandığı için peygamberlerin ismetine ters düşmeyeceklerini beyan ederek Hz. Peygamber’in masumiyetine dikkat çekmektedir. (Zuhayli, 2003: XV/429) Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber’in davranışı bir günah olarak değerlendirilemez. Sadece, İslâm’a davet ederken bir tercih hatası yapmıştır denilebilir. Nitekim -engelli ve fakir olsa dahi- Mü’mine gereken dikkati göstermesi, iman ederler ümidi ile kâfirlere yönelmesinden daha doğru ve daha uygun idi. Her ne kadar kâfire yönelmede büyük bir maslahat ve fayda var idiyse de bunun böyle olduğu anlaşılmaktadır. (Kurtubî, 2006: XXII/70-72)

5. Abdullah İbn Ümmi Mektûm’un Davranışının Değerlendirilmesi

Bazı âlimler, âmânın davranışının doğru olup olmadığını da değerlendirmişlerdir. Örneğin Râzî, İbn Ümmi Mektûm’un üç yönden hatalı olduğunu ve aslında te’ dibi ve azarlanmayı hak ettiğini kaydeder:

1. Bu zât, görme engelli olmasından dolayı her ne kadar oradakileri görmese de, duyu organlarının sağlam olması nedeniyle Rasûlüllah’ın o müşriklere hitap ettiğini ve seslerini duyuyordu. Orada konuşulanları duymuş olması sebebiyle Nebi’nin bu işe ne kadar önem verdiğini anlamış olmalıydı. Bu yüzden onun, Rasûlüllah’ın konuşmasını kesmeye yönelmesi ve onun maksadı tamamlanmadan araya kendi maksat ve talebini sokuşturması, Hz. Peygamber’e eziyet vermek demektir. Ne var ki, bu olayın dış görünümü, zenginlerin, düşkünlere ve düşkünlerin kalplerinin kırılmasına tercih edildiği izlenimi uyandırmaktadır. İşte bundan dolayı da, Hz. Peygamber’e yönelik böyle bir kınama gelmiştir.

2. Daha mühim olan, daha az mühim olandan önce gelir. O âmâ zaten Müslüman olmuş, din adına ihtiyaç duyduğu şeyleri de öğrenmişti. Ancak o kâfirlere Müslüman olmamışlardı. Hâlbuki onların Müslüman olmaları

büyük bir topluluğun Müslüman olmasına sebep olacaktı. İbn Ümmi Mektûm'un araya ufacak bir maksattan dolayı bu sözü sokuşturması, bu büyük faydanın elde edilmesine engel olmuştur.

3. Allah Teâlâ: “(Ey Muhammed!) Odaların arkasından sana bağırانların çoğu akli ermeyen kimselerdir” (Hucurât, 49/4) buyurarak Hz. Peygamber'e vakitsiz bir şekilde seslenilmesini bile yasaklamıştır. Bu sebeple kâfirleri imanı kabul etmekten alıkoyan ve en mühim bir esnada Hz. Peygamber'in sözünü kesen, inkitâyaya uğratan bu sesleniş, bir günah ve mâsiyet olmaya daha uygun ve daha elverişlidir. Böylece yaptığımız bu açıklamalarda İbn Ümmi Mektûm'un yaptığının bir günah ve bir mâsiyet; Hz. Peygamber'in yaptığı şeyin ise gerekli olduğu sâbit olmuş olur. (Râzî, 1981: XXXI/55-56)

Kurtubî, İbn Zeyd'in şöyle dediğini nakleder: Peygamber'in (a.s.) İbn Ümmi Mektûm sebebiyle suratını asıp, ondan yüz çevirmesinin nedeni, kendisine rehberlik eden kimseye onu suşturması için işaret etmesi idi. Ancak o, rehberini itmiş ve Peygamber (a.s.) ile konuşup ondan istediği bilgiyi alma konusunda ısrar etmişti. Bu onun bir çeşit kabalığı idi. Bu açıdan bakılınca aslında İbn Ümmi Mektûm kınama ve azarlamayı hak etmişti. Ancak o, Peygamber'in (a.s.) başkası ile meşgul olduğunu bilmiyordu. Eğer Peygamber'in (a.s.) başkası ile uğraşmakta olup onların İslâm'a gireceklerini ümit ettiğini bilmekle birlikte bu işi yapmış olsaydı, elbette ki bu, edebe aykırı bir davranış olurdu. Dolayısıyla İbn Ümmi Mektûm'un özrü, Hz. Peygamber'in başkaları ile meşgul olduğunu ve onların Müslüman olmalarını umduğunu bilmeyişidir. (Kurtubî, 2006: XXII/70-72)

İbn Ümmi Mektûm'un Hz. Peygamber'in birilerine hitap ettiğini duymuş olma ihtimali bulunsa da, etrafını göremediği için, Peygamber'in (a.s.) İslâm'a kazandırmak için dil döktüğü Mekke ileri gelenlerini fark etmesi, Hz. Peygamber'in onların Müslüman olacaklarına yönelik kuvvetli bir beklentide olduğunu bilmesi düşük bir ihtimal görünmektedir. Öte yandan onun, vekilini itmesi ve talebini birkaç kez tekrarlaması bir kabalık olarak görülebilir. Fakat âyetlerden anlaşıldığına göre o koşarak ve birtakım şeyleri öğrenmeyi arzularak büyük bir hevesle Rasûlullah'ın yanına yaklaşmıştı. Bu atmosferde ve bu ruh haliyle birtakım şeyleri duymuş olsa bile meselenin içyüzüne vâkıf olması ve her şeyi hesap edebilmesi kendisinden beklene- mezdi. Bu yüzden ilk bakışta onun davranışı hatalı gibi görünse de görme engelli olması nedeniyle Allah Teâlâ onu değil de Rasûlünü uyarmıştır. Nitekim âyette İbn Ümmi Mektûm denmeyip “âmâ” tabirinin kullanılması, onun mazereti sebebiyle böyle davrandığına işaret etmektedir.

6. Abdullah İbn Ümmi Mektûm Şahsında Engellilere Verilen Değer

Allah Teâlâ'nın, sevgili Peygamber'ini sırf suratını astığı için görme engelli bir zât olan Abdullah İbn Ümmi Mektûm sebebiyle uyarması, üste-

lik hitapta sitem ve azarlama anlamına gelen “kella/hayı” kelimesini kullanılarak Kur’ân’da sadece burada uyarması, Yüce Allah’tan ona yönelik büyük bir saygı ve tazimdir. Onu onure etmeye yönelik bir hitaptır. (Râzî, 1981: XXXI/55-56; Kutup, 2003: VI/3825)

Abdullah İbn Ümmi Mektûm’u âyette ismen açıkça zikretmeyip “el-âmâ/kör” sıfatı ile anması ise, asla onu küçümsemeye yönelik bir ifade tarzı olmayıp, tam aksine, onun, görme engelli olduğu, göz gibi önemli bir nimetten mahrum kaldığı ve başkasına ihtiyaç duyduğu, daha çok ilgiye, sevgiye, şefkat ve merhamete muhtaç olduğunu göstermek, yüz çevrilmeye değil kendisine yönelmeye layık olduğunu vurgulamak içindir. (Râzî, 1981: XXXI/55-56) Bir de onun, Peygamber’in sözünü kesmedeki mazeretini göstermek içindir. (Beydâvî, 1996: V/451) Biraz da sitem etmeye yöneliktir. Sanki şöyle denilmiştir: “O kişi âmâ olduğu için yüz ekşitme ve yön çevirme Peygamber nezdinde haklılık kesp etti öyle mi? Oysa âmâ olması sebebiyle onun ona, daha çok yakınlık etmesi, esirgemesi ve şefkat göstermesi, “Merhaba!” demesi gerekirdi.” (Zemahşerî, 1998: VI/313-314) Ayrıca tahsis şüphesini ortadan kaldırmak, yani olayı hususî olmaktan çıkarıp, umumî bir nitelik kazandırmak içindir. Bunun gibi herhangi bir engeli olan, muhtaç, zayıf, düşkün her bireyi kapsaması ve onlara yönelmek, ilgi göstermek gerektiğini beyan etmek içindir. Bir anlamda, Kur’an, asırlar öncesinde yaşanmış böyle bir hadiseyi zikrederek ve belli bir kişi ile sınırlandırmayarak, sonraki dönemlerde de bu hadisenin dezavantajlı kimselere yapılacak muameleler adına bir örnek teşkil etmesini sağladığı gibi tüm zamanlara ve insanlara yönelik olan evrensel bir mesajın engellilere karşı yaklaşımını da ortaya koymaktadır. (Âlûsî, t.s.: XXX/39-40)

Öte yandan Mekke’nin ileri gelen zenginleri ve kabile reisleri, mal ve adamlarının çokluğu nedeniyle büyüklük taslayarak inkârcılıkta devam edip Allah ve Peygamberi’nin kendilerine doğru yolu göstermelerine ihtiyaçlarının olmadığını söylerken, Allah (c.c.) korkusu ile Nebi’nin (a.s.) huzuruna gelen o âmâ, Kur’ân’ın nuruyla aydınlanarak, cehaletten kurtulmak ve günahlardan arınmak istiyordu. (Kurtubî, 2006: XXII/71-72) Bu durum, gerçek engellilerin, bedensel ya da zihinsel bir özre sahip olan kimseler değil, akli ve kalbi imana kapalı olan manevî engelliler olduğuna işaret etmektedir. Nitekim kutsal kitabımız Kur’ân-ı Kerîm, basiretin yanında görme duyusunun kaybedilmesini körlük dahi saymamıştır. Zira Allah Teâlâ bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Gerçek şudur ki gözler kör olmaz. Fakat asıl göğüslerin içindeki kalpler kör olur.” (Hac, 22/46) Hattâ Yüce Allah, kalp gözü kapanan bu gibi kimselerin ahirette gerçek anlamda kör olacaklarını da ima eder: “Bu dünyada kör olan, ahirette de kör ve daha şaşkındır.” (İsrâ, 17/72) Bu noktaya dikkat çeken çok sayıda âyetin olduğu malumdur. Kur’ân, bu gibi kimseleri hastalıklı tipler olarak nazara verip, asıl hedefinin bu tür bir körlüğü tedavi etmek olduğunu beyan eder. Fiziksel manada engeli bulunan kimseleri ise diğer kullardan ayırmaz. Hattâ

onlara, artı birtakım değerler daha atfeder. Nitekim Abese sûresinde de bunun örneğini görmek mümkündür.

Kur'an-ı Kerim'in bize "üsve-i hasene" olarak takdim ettiği Allah Rasûlü (a.s.), ilâhî 'itâba ilk kez Abese sûresinin ilk âyetlerinde, görme engelli olan sahâbi Abdullah İbn Ümmi Mektûm'a karşı yüzünü ekşitmesi sebebiyle maruz kalmıştır. Şüphesiz onun yüzünü ekşitmesi, bu zâtı hor ve hakir gördüğünden, değersiz saydığından değil, yukarıda açıklanan son derece mühim maslahatlar ve beklentiler sebebiyle idi. Ancak Hz. Peygamber'in kendince haklı sebeplerle âmâyâ ilgi göstermeyeişine vahiy anında el koymuş ve bu davranışın doğru olmadığını tüm insanlığa ve tüm zamanlara ilan etmiştir. Yüce Allah'ın vahyin erken döneminde sevgili elçisini engelli bir şahıs sebebi ile bu şekilde uyarması, İslâm'ın engellilere verdiği değeri göstermesi bakımından son derece mühimdir. Zira bu olayla birlikte, bütün insanların dikkatleri engellilerin üzerine çekilmiştir. Doğuştan ya da sonradan dezavantajlı duruma gelen her fert, İslâm medeniyetinde özel kabul edilmiş ve gerek muamelatla gerekse ibadetlerle ilgili konularda ayrıcalığa sahip olmuştur.

Bu hadise, İslâm dininin makam, mevki, rütbe, mal, mülk, ırk, renk, şekil gibi dünyalık ölçütlerden ziyade insan haysiyet ve onuruna, kişilik ve karakterine önem veren bir din olduğunu göstermektedir. Yüce Allah, görme engelli bir mümin ile ilk anda ilgilenmeyen elçisini uyararak süretiyle bir taraftan imanın değerine işaret ederken, diğer taraftan insanî değerleri ön planda tutmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Kur'an'ın bu bireysel olayı ele alarak peygamberi güçlü bir şekilde uyarması, dünyanın değerleri yerine ilâhî değerleri, haksız beşerî ölçüler yerine âdil ahlâkî değerleri yerleştirmeye çalışmasındandır. Toplumları terbiye etmede, onlara ahlâkî değerleri kazandırmada engelli-engelsiz, zengin-fakir, güçlü-güçsüz ayrımı yapmadan hepsine eşit imkânlar sunulmasının gerekliliği âyetlerle ortaya konularak bir bakıma hayatın bütün alanlarında fırsat eşitliğine dikkat çekilmektedir. Hattâ âyetlerin üslûbundaki sertliğin, sosyal hayatta dezavantajlı durumda olan engellilere daha bir ayrıcalık gösterilmesi gerektiğini çağrıştırdığı söylenebilir. (Tezcan, 2007: 151)

Nitekim İbn Ümmi Mektûm olayına baktığımızda, şayet o, sağlıklı bir kimse olsaydı, onun bu tavrı ihtimal ki yerilecekti. Ancak görme engelli olunca, Hz. Peygamber'in akrabası olması ve daha sonra onunla görüşebilme imkânına sahip olmasına rağmen bu olayda Hz. Peygamber uyarılmıştır. Bu durum İslâm'ın engellilere verdiği değeri gösterdiği gibi engelli bireylere pozitif ayrımcılık yapılabileceğinin kanıtıdır da. Hele konu tebliğ ve davetle ilgili olursa, bu durumda engelli bireyler asla geri plana atılmamalıdır. Nitekim bu davaya kimi zaman onların sağladığı katkıyı çoğu sağlıklı birey sağlayamamıştır. Tarih bunun şahidi olduğu gibi İbn Ümmi Mektûm vakası da bunun en güzel örneklerindedir. Hz. Peygamber'in

Müslüman olup İslâm'a hizmet edeceklerini umduğu o kişilerin bir kısmı, daha sonra İslâm'ı bile seçmemişken, hattâ İslâm'ı seçmek şöyle dursun onun en yaman hasmı olmuş iken, görme engelli sahabi Abdullah İbn Ümmi Mektûm'un bu davaya hizmetleri dillere deştan olmuştur.

Dolayısıyla Abese sûresinin bu gözle de okunması icab eder. Zira sûrede Hz. Peygamber'in tebliğinin ilk dönemlerinde -evla olanı terk kabildinden- gözden kaçırdığı bu noktaya dikkat çekilmektedir. O, davetinin başlangıcında her ihlâslı davetçi gibi, eğer ileri gelenler davete icabet ederlerse İslâm dini kısa zamanda daha çabuk yayılır diye düşünüyordu. Bundan dolayı halkın önde gelenlerini ikna edebilmek için daha çok çaba sarf ediyordu. Tabi bu durum, hâşâ Hz. Peygamber'in güçlülere, servet sahiplerine daha fazla değer verdiği, engellileri ise değersiz saydığı manasına gelmez. Ancak Yüce Allah daha vahyin ilk inmeye başladığı dönemlerde, elçisini bu şekil bir tebliğ tarzının doğru olmadığı konusunda uyarmıştır. (Mevdûdî, 1997: VII/36-37)

Zira bir tarafta o kör haliyle Hz. Peygamber'in yanına güçlülük gelmiş, düşe kalka gelmiş bir âmâ. Üstelik İslâm davasının en sıkıntılı günlerinde işkenceye adaylığını koyarak gelmiş, ölümü göze alarak gelmiş bir âmâ. Diğer tarafta, "bizim sana da getirdiğin dine de ihtiyacımız yoktur" diyen şımarık servet ve rütbe sahipleri. Abdullah İbn Ümmi Mektûm âmâydı, zor gelmişti oraya kadar. Ancak samimi olarak gelmişti. Öğrenmek, arınmak, amel etmek için gelmişti. Yüce Allah'ın arzusu, müşriklerin ona tercih edilmemesiydi. Bir yanda kendisini dinlemeye gelmiş engelli, fakat samimi bir mümin, öbür yanda "eğer aklımıza yatar, işimize gelirse belki iman ederiz" diyen müstağniler. Hz. Peygamber âmâyı bırakıp ta onlara yönelince vahiy anında işe el koydu. Herkesin gözleri önünde, hemen oracıkta Allah Teâlâ Hz. Cibril'i göndererek bu âyetleri indirdi. Karşısında Cebrâil'i (a.s.) gören Allah Rasûlü (a.s.) neye uğradığını anlayamamıştı. Zaten nötrdür o anda Allah'ın elçisi. İbn Ümmi Mektûm şaşkın, kâfirler de donakalmıştı. Çünkü reddettikleri şey karşılarındaydı. İnkâr ettikleri vahiy gerçeğiyle yüz yüze gelmişlerdi. Allah o anda, o ortamda âyetlerini göndermiş ve Peygamber'ini düşmanlarının gözü önünde uyarıvermişti. Asıl uyarı ise sûrenin genelinde inkârcılara yönelikti. (Küçük, 2019: XII/6390) Bir engellinin incinmesine, ilk anda dikkate alınmamasına Allah Teâlâ kayıtsız kalmamış, anında müdahale ederek onun hakkında vahiy göndermiş ve Hz. Peygamber şahsında bütün insanlığı uyarmıştır. Nitekim bu uyarının ne kadar gerekli ve isabetli olduğu söz konusu olayın iki taraftan muhataplarının kalan hayatları incelendiğinde daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmaktadır.

Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki, Hz. Peygamber bu âyetler nazil olmadan önce de toplumdaki her kesime karşı son derece nazik ve dürüst davranırdı. Sosyal statü, mevki, makam ayrımı yapmazdı. Hattâ risâletle gö-

revlendirilmeden önceki hayatında da böyle davrandığı bilinen bir husustur. Mekke'nin ileri gelen müşrikleri ise farklıydı. Onlar kendilerini yukarılarda gördüklerinden mevki, makam, soy-sop servet gibi şeylerde aşağıda gördükleri kimselerle aynı mecliste ve ortamda bulunmak istemezler, bundan hoşlanmazlardı. Burada İbn Ümmi Mektûm maddi olarak hafife alınan bir kişi değildi. Fakat âmâ olmasından dolayı biraz saf dışı edilmiş bir kimseydi. “Yani onlardaki kör insanın ne faydası olur,” mantığıydı bu. Rasûlüllah ise öyle düşünmüyordu. O esnada daha faydalı bir şeyle uğraştığına inandığı için, o âmâ ile o anlık meşgul olmamıştı. (Toptaş, 1998: VIII/168-169)

Nitekim Hz. Peygamber, hayatının her safhasında, ancak özellikle Abdullah İbn Ümmi Mektûm hadisesinden sonra, Kurân'dan ilham alarak, engelli kimselere ayrı bir alaka ve şefkat göstermiş, onları değişik sosyal hizmet uygulamalarıyla toplumun faydalı bir unsuru haline getirmiştir. Engellilerin toplumsal hayata katılmalarını, ibadethanelere gelmelerini, iş ve meslek sahibi olmalarını, cemiyetten dışlanmalarının yasaklanmasını sağlamıştır. Onlara istisnaların tanınmasını, yeri geldiğinde pozitif ayrımcılığın yapılmasını ve hattâ onların özel olarak koruma altına alınmasını deklare etmiştir. Onları rahatsız edecek her tülü tutum ve davranıştan uzak durulması ve onlara iyilikle muamele edilmesine yönelik çeşitli beyanları olmuştur. (Seyyar, 2012: 226)

Rasûlüllah (a.s.) zamanında, onun desteği ve yardımıyla engelliler de bu dava için her türlü fedakarlığı göstermişler ve onun müjdelerine nail olmuşlardır. Hattâ zorunlu olmadıkları hizmetlerde dahi azim göstermişlerdir. Örneğin, ortopedik engelli olan Amr b. Cemûh (ra), özürülü olması sebebiyle cihada çıkması gerekli olmadığı halde, onu bu konuda arzulu gören Rasûlüllah Uhud savaşına katılmasına müsaade etmiştir. O da tüm gayreti ile mücadele etmiş ve nihayet üç yakını ile birlikte çok arzuladığı şehitlik mertebesine ulaşmıştı. Hz. Peygamber Abdurrahman b. Avf'ı, savaşlar nedeniyle sakat kalan bacağına rağmen bir seriyyede komutan olarak görevlendirmiş ve bir defasında o, bir gurup cemaate imamlık yaparken Hz. Peygamber de namaza yetişmiş ve ona uymuştur. Ortopedik engelli sahabe denilince akla ilk gelen isim, tereddütsüz Medineli Muaz b. Cebel'dir. Her zaman Nebi'nin (a.s.) yanında bulunmaya gayret eder, merak ettiği konuları sorup öğrenir, Hz. Peygamber de onu bazen Ufeyr adlı eşeğinin terkisine bindirirdi. Asr-ı saadette Kur'an'ın tamamını ezbere bilen birkaç kişiden biri olan Muaz, Hz. Peygamber'in kendilerinden Kur'an öğrenilmesini tavsiye ettiği dört sahabe arasında yer alır. “Muaz ne iyi adam!” diye iltifat eder, kıyamet gününde onun âlimlerin önünde yürüyeceğini söylerdi. Engelli olmasına rağmen birçok savaşa katılmış ve çok kritik görevlerde bulunmuştur. Yürüme engelli Firâs b. Hâbis Müslüman olur olmaz da Huneyn ile Tâif seferlerine iştirak eder. Kavminden 70-80 kişilik bir heyeti Hz. Peygamber'in huzuruna getirerek onların Müslüman olmasına vesile olur. Görme engelli Itbân b. Mâlik Hz. Peygamber'in yakın alaka gösterdiği sahabedendi. Şüphesiz bundan başka da çeşitli neden-

lerle görme yetilerini kaybeden ve Hz. Peygamber'in çok yakınında bulunan nice sahabenin olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber onların her biri ile ayrı ayrı ilgilenirdi. Âmâ İbn Ümmi Mektûm ve Abd b. Cahş ile Itbân b. Mâlik, Habbâb b. Eret, Imrân b. Husayn gibi engellilerin, ömürlerinin son anlarına kadar tedris faaliyetlerinin içerisinde yer almaları da son derece mühimdir. Ayrıca çok sayıda meşhur engelli sahabinin valilik gibi üst düzey bir göreve layık görüldükleri kaynaklarda zikredilmektedir. (Acara, 2013: 139 vd.) Bu durum, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca engellilere değer verdiği, onlarla ilgilendiği ve onları kendilerine uygun her kademedeki görevlendirdiği manasına gelmektedir.

Sonuç

Abese sûresinin ilk ayetleri, Hz. Peygamber'in bir defasında sözünü kesen âmâ sahabe Abdullah İbn Ümmi Mektûm'a karşı yüzünü ekşitmesi üzerine nazil olmuştur. Bu ayetlerde Hz. Peygamber görme engelli bu sahabe dolayısıyla uyarılmıştır. Sûrenin genelinde ise uyarının asıl hedefinin Mekke'nin ileri gelen kâfirleri olduğu anlaşılmaktadır. Bazı araştırmacılar, sadece metne bakarak ve "yüz ekşitme", "sırtını dönme" gibi davranışların Hz. Peygamber'e yakıştırılamayacağını savunarak yüzünü ekşitenin Peygamber'in konuştuğu müşrik kişi olduğunu söylemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber'in başka bazı konularda da uyarıldığının bilinmesi, bu uyarıların ismet sıfatına zarar vermemesi, bir beşer oluşuna delâlet etmesi, bu olaydan sonra İbn Ümmi Mektûm'a özel alâka göstermesi, olayın meşhur olması, klasik kaynakların bu konudaki ittifakı, hâricî ve dâhilî bağlam, Kur'an'ın üslûp özellikleri gibi hususlar dikkate alındığında bu yaklaşımın pek isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber, Mekke'nin ileri gelenlerinin Müslüman olacağı ve bu sayede kısa zamanda İslâm dininin her tarafa yayılacağı, davanın önündeki birtakım zorlukların aşılabacağı şeklindeki bazı beklentilerle, hararetle konuşma yaparken, ansızın sözünün kesilmesi üzerine bu maksatların kaybolacağından endişe ederek âmâyâ yönelmeyip müşriklerle konuşmaya devam etmiştir. Şüphesiz Hz. Peygamber tamamen iyi niyetle, sadece davası güçlensin düşüncesiyle bu şekilde davranmıştır. Yoksa yüzünü ekşitmesi asla gelen kişinin âmâ olmasıyla ilgili değildir. Ayrıca İbn Ümmi Mektûm akrabasıydı ve Müslümandı. Bu yüzden onunla daha sonra görüşme imkânı da vardı. Ancak olayın merkezindeki şahıs görme engelli bir zât olunca, Yüce Allah bu duruma derhal müdahale etmiş ve yapılan davranışın doğru olmadığını bildirmiştir. Hz. Peygamber'in bu davranışı ise günah olarak telakki edilmemiş, evla olanı terk kabilinden görülmüştür. Dolayısıyla bu uyarı onun ne ismet sıfatına ne de peygamberliğine hâlel getirmemektedir.

Öte yandan Abdullah İbn Ümmi Mektûm şayet sağlıklı bir kimse olsaydı, onun bu hareketi hatalı kabul edilebilirdi. Ancak görme engelli olduğu için mazur görülmüş ve Yüce Allah onu değil Peygamber'ini uyar-

mıştır. İbn Ümmi Mektûm sayesinde başta görme engelliler olmak üzere bütün engellileri onurlandırmak üzere bu olayı son semavî kitabına koymuştur. İbn Ümmi Mektûm'dan ismiyle değil "âmâ" sıfatıyla bahsederek, gözleri görmediği için daha fazla ilgiye, şefkat ve merhamete muhtaç olduğuna dikkatleri çekmiştir. Bu uyarı Peygamber üzerinden aslında bütün bir insanlığa yapılmıştır. Görme engelli olan bir sahabe üzerinden bütün engellilere karşı dikkatli olunması gerektiği hatırlatılmıştır. Asırlar öncesinde yaşanan bu olay Kur'ân sayesinde tüm zamanlara ve bütün insanlığa ulaştırılarak engellilere karşı nasıl davranılması gerektiği nazarlara sunulmuştur. Bu olay ayrıca engellilerle olan münasebetlerde merkezi bir konuma sahip olmuştur. İslâm'da engelliler hukukunun temelini büyük oranda bu olay teşkil etmiştir. Yüce Allah'ın vahyin erken döneminde sevgili elçisini engelli bir şahıs sebebi ile bu şekilde uyarması, İslâm'ın engellilere verdiği değeri göstermesi bakımından çok önemlidir. Zira bu olayla birlikte, inanan inanmayan bütün insanların dikkatleri engellilerin üzerine çekilmiştir. Engelliler İslâm medeniyetinde özel kabul edilmiş ve gerek muamelatla gerekse ibadetlerle ilgili konularda ayrıcalığa sahip olmuşlardır.

Abese sûresinde anlatılan bu olay İslâm'ın sadece görme engellilere değil, bütün dezavantajlı kimselere karşı bakışını ortaya koyar niteliktedir. Hatâ sadece bu olayın kutsal kitabımızda yer alması bile İslâm'ın engellilere ne denli değer verdiğini göstermesi bakımından yeterlidir. Bu olayda çok önemli ahlâkî, hayatî ve sosyal açıklamalar ve süreklilik arz eden prensipler vardır. Sosyal derecesi, mali durumu, şekli, rengi, ırkı, cinsiyeti ne olursa olsun aydınlanma yolunda olanlar övülmüş, bu gibi kimselere yardım etmenin, onlarla ilgilenmenin, onları desteklemenin gerekli olduğu vurgulanmış, buna mukabil statüleri, rütbeleri ne kadar yüksek olursa olsun hakikatten yüz çevirenlerin tercih edilmemesi, öncelenmemesi hatırlatılmıştır. Gerçek üstünlüğün sosyal statüdeki üstünlük, insanlar arasındaki üstünlük veya düşüklüğe göre değil ilâhî davete icabet noktasındaki gayrete göre olacağı mesajı verilmiştir.

Abdullah İbn Ümmi Mektûm'un Allah tarafından muhatap alınıp hakkında âyetler indirilmesi, Allah'ın Rasûlü ve devlet başkanı olan Hz. Muhammed'e vekâlet etmesi, onun müezziniğini yapması, her daim onun yanında olması, onunla birlikte savaşımlara katılması, orduya sancaktarlık yapmış olması ve nihâyet savaş meydanında ya da savaşta aldığı yara sebebiyle sonrasında şehit olması, gerek onun İslâm davasına ve medeniyetine, engelsiz nice bireylerden daha fazla katkı sağladığını ve kendisine güvenilen bir kişi olduğunu göstermesi, gerekse Hz. Peygamber'in ve İslâm dininin engellilere tanıdığı hakları ve imkânları ve onlara verdiği değeri göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir. Abdullah İbn Ümmi Mektûm, Hz. Peygamber ve Müslümanlar nazarında özel bir yere sahip olmuştur. İslâm'da engellilik denince akla gelen ilk isim olmuştur. Ve Kur'ân var olduğu sürece başta bütün Müslümanlar olmak üzere adı sanı engelliler ve diğer insanlar tarafından sürekli anılacaktır.

Kaynakça

- Acara, Yusuf. (2013) Saadet Asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13 (1) 131 -171.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu 'l-Me 'ânî*. (t.y.) Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Arslan, İhsan. (2017) Abese'nin Muhatabı Kimdir? (Abdullah B. Ümmü Mektûm Olayı). *Diyanet İlmî Dergi*, 53 (2) 41-74.
- Aydınlı, Abdullah. "İbn Ümmü Mektûm". (1999) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. (XX) 434-435. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bayraklı, Bayraktar. (2007) *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları.
- Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer. (1996) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*. Thk. Abdulkadir İrfan. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. (1981) *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: y.y.
- Derveze, Muhammed İzzet. (2000) *et-Tefsîru'l-Hadîs*. Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Esed, Muhammed. (1996) *Kur'an Mesajı*. Trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Gür, Süleyman. (2017) *Anlatımlı Kur'an Belâgatı Meânî-Beyân-Bedi'*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. (1984) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye.
- İbn Kesîr, Ebul-Fida İsmail b. Ömer. (2000) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.d. Kahire: Müessesetu Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. (1990) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrût: y.y.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn b. Esîrüddîn. (1970). *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. Thk. Muhammed İbrahim v.d. y.y.
- İsfehânî, Râgıb. (t.y.) *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İslâmoğlu, Mustafa. (2010) *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Karagöz, İsmail. (2005) *Âyet ve Hadisler Işığında Engelliler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Kumaş, Ali. *İslâm Engelliler Hukuku*. (2018) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. (2006) *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*. Thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsîn et-Turkî. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle.
- Kutup, Seyyid. (2003) *Fî Zılâli'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru's-Şurûk.
- Küçük, Ali. (2019) *Besâiru'l-Kur'an*. İstanbul: Beka Yayınları.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. (2010) *Te'vilâtu'l-Kur'an*. İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. (1997) *Tefhîmu'l-Kur'an*. Çev. Muhammedhan Kayani v.d. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Öztürk, Yener. (2003) Hz. Peygamber'in Yüce Ahlâkı ve Bazı Deliller Işığında Abese ve Tevellâ İfadelerinin Muhatabını Yeniden Düşünmek. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 5 (1) 15-37.
- Râzî, Fahrüddîn. (1981) *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. (1996) *Saffetü't-Tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Sekkâkî, Ebû Yakub b. Ebi Bekr. (1982) *Miftâhu'l-'Ulûm*. Bağdad: Matbaatu Dâri'r-Risâle.
- Seyyar, Ali. (2012) İslâm'da Özürülük Algısı Ve Hz. Muhammed'in Engelli İnsanlara (Sosyal Koruma Kapsamına Almasına Yönelik) Uyguladığı Psiko-Sosyal Yöntemler. *Din, Felsefe Ve Bilim Işığında Engelli Olmak Ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri*. 225-238. İstanbul: y.y.
- Tabâtâbâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. (1997) *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. (2001) *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. Thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsîn et-Turkî. Kahire: Dâru Hecr.
- Tezcan, Münir. (2007) Kur'an'ın Bedensel Engellilere Yaklaşımı. *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (10) 137-186.
- Toptaş, Mahmut. (1998) *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*. İstanbul: Cantaş Yayınları.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. (1997) *Esbâbu'n-Nüzûl*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. (1998) *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân.
- Zuhayli, Vehbe. (2003). *et-Tefsîru'l-Münîr*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr.

Bölüm 9

NAMUS: BİR KAVRAMIN DÖNÜŞÜMÜ



Bekir Zakir ÇOBAN¹

¹ Prof. Dr., Ege Üniversitesi, Birgivi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Memleketimizde, yıllarca sıra bekledikten sonra kutsal topraklara manevî bir heyecan içinde yola çıkmaya hazırlanan hacı adaylarına bazı uyarılarda bulunulur: “Hırsızlara dikkat et!” Kadınlar için ekstra uyarılar vardır: “Yanında biri olmadan dolaşma!, Yanında eşin varsa bile taksiye eşinden sonra bin ondan önce in, kaçırırlar.. tecavüz ederler!” Bir dinin en mukaddes mahallinde böyle şeyler olur mu? Oluyor. Dinlerin ve de dindarların ahlak retoriği ile pratikte yaşananlar arasında zaman zaman ciddi bir tezat görülüyor maalesef. Zaten bazı dinler tarihçilerinin “dindar varlık” (*homoreligiosus*) olarak tanımladığı insanın sorunu bilgi ya da söylem eksikliğinden ziyade uygulama galiba.

Bu metinde amacımız teknik anlamda dilbilimsel bir tahlil değildir. Sezen Aksu’nun “namus” şarkısında da geçtiği gibi, çok sözü edilen, önemseniyor görünen ama kendisi hakkında insanların çoğunlukla ikiyüzlü davrandığı da bilinen bir kavramın etimolojisi, tarihten günümüze kullanımı, uğradığı anlam değişiklikleri ve buradan hareketle günümüzle ilgili bazı değerlendirmeler yapmaktır. İslam geleneğinden günümüze kavramın macerası ile ilgili fikirsel bir çerçeve sunma gayretinden ibarettir. “İslam geleneği” derken ilgili kavram bakımından iki temel alanı kastediyoruz: 1) Dinî metinler 2) Tarihsel ve kültürel boyut.

Dinî metinler deyince tabi ki öncelikle Kur’an-ı Kerim ve hadisler, sonra da Müslümanlar arasında şöhret bulmuş bir takım dinî ve ahlakî eserler akla gelmektedir. Bunlara baktığımızda Kur’an ve sünnetin doğal olarak örnek ahlakî davranışı idealize etmek gibi bir üsluba sahip olduğunu görürüz. Bunları referans gösteren ve inananların itibar ettiği diğer dinî/ ahlakî metinlerin ise toplumdaki reel durumu yansıtmaktan çok didaktik bir amaç güttüğünü söyleyebiliriz. Öğretici özellikteki bu metinleri okuyan birinin, Hz. Peygamber dönemi ve sonrası itibarıyla Müslüman toplumlarda kadın-erkek ilişkileri ve (günümüzde anlaşılan haliyle) namus algısı bakımından zamanımızın meşhur “vaiz”lerinin anlattıkları gibi bir sosyal düzen ve çevre bulunduğu tarzında, tarihsel gerçeklerle mutabık olmayan bir imaja sahip olması kuvvetle muhtemeldir. Bazı önemli tarihsel/dinî kişilikler ve İslam alimlerinin hayatları hakkındaki rivayetler de onların gerçek yaşamlarını aktarmaktan çok gözyaşıyla dinlenen “menkıbeler”den ibarettir çoğunlukla. Aşk ve aşıklar üzerine yazdığı *Tavku’l Hamâme* (*Güvercin Gerdanlığı*) adlı eserinde hayatı kadınlardan öğrendiğini söyleyen, sadece İslam kaynaklarına değil Tevrat ve İncillere de oldukça hakim önemli bir İslam bilgini olan İbni Hazm gibi yazarlar pek istisnadır. İslam coğrafyasında kadın-erkek ilişkileri ve cinsellik konusunda “aykırı” örnekler olan *Bin bir Gece Masalları* veya *İtrli Bahçe* gibi metinler zihinsel olarak bu kültür ve tarihin ya dışına itilmiş ya da özenle saklanmıştır. Mevlana ve İbni Arabi gibi tasavvuf geleneğinin önemli üstadlarının, ahlakçıların üslubuna pek uymayan “rahat” sözleri ise yine kimi “tasavvuf erbabı” tarafından özenle ve makul bir şekilde “açıklanmış”tır.

Kültürel ve tarihsel alana baktığımızda ise bir gerçeği ifade etmeden geçmemeliyiz. O da din-kültür ilişkisidir. Din ile toplumsal kültür arasında tek yönlü değil karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. En yalın haliyle ifade etmek gerekirse; dinler toplumları etkiler, toplumlar da dinleri kendilerince yorumlar. Dolayısıyla neyin dinin kendisinden geldiği, neyin kültürden ve toplumsal yapıdan kaynaklandığını ayırt etmek son derece önemli fakat zor bir iştir. Bu açıdan bakıldığında ilkel bir töreyi din zannetmek de, Arap kültürünü din zannetmek de aynı tuzağa düşmektir. Konuyla ilgili yapılması gereken diğer bir zor ayırım da kitabî din - yaşayan din ayrımıdır. Kadın-erkek ilişkileri söz konusu olduğunda, sıradan ilmihaller bile pratikteki yaşam ile uyumsuz bir takım vehimler ve endişeler içerir. Dolayısıyla, böyle “kitabî” bir gözle bakılırsa Anadolu’da dindar bir yaşam sürmek neredeyse imkansızdır.

Hem ilginç hem de ufuk açıcı olduğundan etimolojiden başlayalım.

“Namus” kelimesi -birçok kişinin zannettiğinin aksine- köken itibarıyla ne Arapça ne Türkçe ne Farsçadır. Eski sözlüklerin birçoğunun da belirttiği üzere Yunanca “kural, kanun” anlamındaki “*nomos*”tan gelmektedir. Klasik Arapça sözlüklerde ve diğer klasik kaynaklarda *n-m-s* kökü fiil olarak; “yağ, esans ve her türlü kokunun değişip bozulması, yapışkan hale gelmesi”; “bir sırrı saklamak, birine bir şey fısıldamak”; “örtülü ve gizli söz söylemek”; “bir işi içinden çıkılmaz hale getirmek, karıştırmak; aldatmak, bir işe karışmak, bir şeyin içine girmek, gizlenmek”; “herhangi bir kimsenin bir şeyin içine veya arkasına girip gizlenmesi”; “saçın yağlanıp kirlenmesi”; “sırrı saklamak, birine bir şey fısıldamak”; “avcının pusuya yatıp saklanması”; “İnsanlar arasına fesat sokarak, onları birbirine düşürmek” gibi anlamlara gelmektedir. İsim olarak ise; “Mısır’da bulunan, pastırma ya da et dilimi şeklinde olup, yılanları öldüren Firavun faresine verilen isim”; “iç yağı, sütün kokusu, renkteki siyahlık, bozulmuş yağ, esans ve koku”; “Rengin bulanık olmasından dolayı bağırtlak kuşuna verilen isim”; “pusuya giren, hile, tuzak, avcının tuzağı/pususu, rahip evi (manastır), toprağın altında gizlenmesinden dolayı ağ/avcı tuzağı, arslan yatağı, Cebrâil, yalancı, koğucu” anlamlarına geldiği gibi “işini letâfet ve incelikle yapan mâhir kimse” için de kullanılmaktadır. Özetle *n-m-s* sülâsî kökünün temel olarak “gizlilik, bulanıklık/karışma ve bozulma” anlamlarında kullanılan bir kelime olduğunu söylemek mümkündür.¹

Görüldüğü üzere klasik Arapça kaynaklarda namus şu anda Türkçede kullanıldığı anlamda kullanılan bir kavram veya kelime değildir. İslamî literatürde ise bu kavramın ve kavramla ilgili tartışmanın odağında vahiy meleği Cebrail bulunmaktadır. “Namus” ya da “Namus-u Ekber”

1 Bkz. Fuat Aydın, “Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı?: ‘Bed’ü'l-Vahy’ Hadisindeki Nâmûs Kavramı Üzerine”, *Divân İlmî Araştırmalar*, sayı 15 (2003/2), ss. 53-85; Selahattin Fettahoğlu, “Mahrem Namahrem İffet ve Namus Kavramlarının Semantiği ve Kur’an’da Kullanış Biçimleri”, *Turkish Studies*, Volume 11/5 Winter 2016, ss. 270-284.

sonraki dönemlerde de Cebrail karşılığında kullanılmıştır. Fakat bu anlam üzerinde hayli tartışma mevcuttur. Müslüman yazarlar kavramın Cebrail'i işaret ettiği görüşünde iken, oryantalistlerin önemli bir kısmı namus teriminin aslında Tevrat'ı (Tevrat'ın Yunancasını) işaret ettiğini; Müslümanların sonradan bu kavramı Cebrail ile özdeşleştirdiklerini iddia etmişlerdir. Tartışmanın kaynağı ise muteber sayılan birçok hadis kitabında yer alan meşhur bir rivayettir. "Varaka hadisi" olarak bilinen rivayete göre Hz. Muhammed'e ilk vahyin gelişi akabinde Peygamber'in yaşadığı korku ve endişe üzerine Hz. Hatice onu alıp amcasının oğlu Varaka bin Nevfel'e götürür. Hz. Peygamber kendisine olanları anlatınca Varaka "bu gördüğün, Allah'ın Musa'ya gönderdiği Nâmûs'tur" diye cevap verir.²

Osmanlı dönemi sözlüklerine baktığımızda ise namus kavramının yurtdışındaki Arapça sözlük anlamlarına ve Cebrail manasına işaret edilmekle beraber günümüzde anlaşılana yakın anlamlarının da belirtildiğini görmekteyiz:

"Bir kimsenin mahrem-i esrârı olup umûr ve ahvâlinin iç yüzüne vâkıf ve muttali olan adama denir, alâ-kavlin esrâr-ı hayriyyesinin sâhib ve hâmil ve vâkıfı olana denir.. Ve Nâmûs Cibrîl aleyhi's-selâm hazretlerine itlâk olunur, sâir melâikenin muttali olmadıkları esrâr-ı vahy ü gayba vâkıf ve mahrem olmak cihetiyle ona Nâmûs-ı Ekber itlâk olunur. Ve hâzık ve mâhir adama denir. Ve umûr ve mesâlihe vech-i letâfet ü nezâketle girişir olan adama itlâk olunur... Ve avcı gömeltesine denir. Ve ağa ve tuzağa denir... Ve koğucuya denir... Ve şol nesneye denir ki bir adam onunla hîle ve sanat ve tedbîr cihetiyle tesettür eder ki onu hîlesine siper eder... Ve arslan yatağına denir..." (Kâmûsu'l-Muhît).

"Bir kimsenin hem-sırrıdır ki gayrılardan ketm ettiği ona izhâr ede. Ve ehl-i kitâb Cibrîl aleyhi's-selâma nâmûs derler... Ve nâmûs kezâlik sayyâdın [avcının] ağaçtan yaptığı eve dahi derler" (Vankulu Lügati).

Aslı yunanca kanun, kaide. Irz, edeb, iffet. Namus-u emin; Cebrail (Lehce-i Osmanî).

"İffet, ismet, nezahet, edeb ve doğruluk gibi fezail-i insaniyenin hülasa-i mânîsini câmi bir kelime-i mukaddesedir ki, muttasıfı beynennas dâimen azîz ve muhterem olur: erbabı namus, namussuz yaşamağa ölüm herhalde tercih olunur" (Lugat-i Naci).

"Aslı Yunanîdir. Kaide, kanun, usul. Şeriat, edeb, haya, ırz, iffet, ismet, nezahet, istikamet, vakar, gibi kâffe-i fezail-i insaniyeyi câmi ve havi bir sıfat-ı mütemayizedir ki, onunla muttasıf bulunanlar her yerde mümtaz ve muhterem addolunurlar. Bu alem-i fânide her şey sa'y ile nakd ile sonradan iktisab olunabilir. Yalnız namus olunamaz, müstesnadır. Onun için

2 Bkz. *Buhârî*, Bed'u'l-Vahy, 3. İlgili tartışma için bkz. Fuat Aydın, "Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı?"; Fuat Aydın, "Namus", *DİA*.

cevher-i namusu elden çıkarmamağa son derecede çalışmalıdır. Zira gaib edilirse bir daha derdest edilemez” (Kamus-i Osmanî).

“Bir kimsenin mahrem-i esrarı olup umûr ve ahvâlinin iç yüzüne vâ-kıf ve muttalî olan adama denilir. Veyahut esrar-ı hayriyyesinin sahip ve hâmil ve vâkiğ olana denilir. Cebrail’e neden namus denir, çünkü diğer meleklerin bilmediklerini bilir. Bu da vahyin sırlarıdır” (Lugat-i Remzi).

“Bütün fazail-i insaniyenin hülasa-i maaniyesini câmi’ bir kelimedir. İffet, ismet, istikamet, edeb, haya, nezahet, kaide kanun (Türkçe Kamus).

“Şeriat, kanun, kaide, nam, şan, edeb, iffet, ismet” (Müntehab-ı Lügat-i Osmanî).

Osmanlıca-Fransızca ve Osmanlıca-İngilizce sözlüklerde bu dillerdeki karşılığı *“Law, honore, truaty confidant of a great personage”*; *“Code, Honneur, dignité”* biçiminde verilmektedir. Nihayet zamanımızın Türk Dil Kurumu sözlüğünde namus; *“1) Bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılık, iffet. 2) Dürüstlük, doğruluk”* olarak tanımlanmıştır.

Peki temel İslam kaynaklarında namus kavramı geçer mi? Kur’an-ı Kerim’de “namus” kelimesi geçmez. Bununla birlikte -halihazırda anlaşılan haliyle- bu kavramla irtibatlı olduğu düşünülebilecek başka terimler mevcuttur. Bu kavramlardan biri “iffet”tir. İffet Kur’an’da mastar olarak bulunmamakla beraber, türevleri “tenezzül etmemek”, “çekinmek”, “sakınmak” ve “korunmak” gibi anlamlarda kullanılmıştır.³ Bir yerde de “utangaçlık” (*ta’affuf*) anlamında kullanılır.⁴

Namus ile alakalı olabilecek Kuran’da geçen bir başka kavram “fuhuş/fahşa”dır. İslamî literatürde fuhuş, kelimenin sözlük anlamıyla da bağlantılı olarak, “aşırı derecede çirkin söz ve davranış”, “büyük günah”, “edep ve ahlaka aykırı olup dinen yasaklanan her türlü kötülük ve çirkinlik” anlamında kullanılır. Kur’an-ı Kerim’de bu kökten türeyen “fahşa”, “fahişe” ve “fevahiş” kelimeleri yirmi dört yerde geçmekte olup çoğunda yukarıdaki anlamlar, bir kısmında ise kinaye yoluyla zina, livata gibi yüz kızartıcı suç ve çirkinlik olarak kabul edilen iffetsizlikler kastedilir. Her Cuma hutbelerde okunan ayet bizce Kur’an’daki *fahşa* kavramını en iyi özetler mahiyettedir: *“Allah adaleti ve iyilik yapmayı, yakınlarla karşı cö-*

3 “...Büyüsünler diye alıkoyup israf ile tez elden onların mallarını yemeğe kalkmayın. Zengin olan, *çekinsin*; yoksul olan da (malın muhafazası için gösterdiği çabaya ve ihtiyacına) uygun şekilde yesin...” (*Nisa*, 6); “ Evlenme (imkânı) bulamayanlar, Allah kendilerini lütfundan zengin edinceye kadar *iffetlerini korusunlar*...” (*Nur*,33); “...Ama *sakınmaları*, kendileri için daha hayırlıdır...” (*Nur*, 60).

4 “(Sadakalar) şu fakirlere mahsustur ki, Allah yolunda kapanıp kalmışlardır. Yeryüzünde gezip dolaşamazlar. Bilmeyen, *utangaçlıklarından* dolayı onları zengin sanır. Onları simalarından tanırın. Yüzsüzlük edip insanlardan istemezler...” (*Bakara*, 273). Ayrıntılar için bkz. Selahattin Fettahoğlu, “Mahrem, Namahrem, İffet ve Namus Kavramlarının Semantiği ve Kur’an’da Kullanış Biçimleri.”

mert olmayı emreder; çirkin olan kötü görünen şeylerle (fahşâ), haksızlığı ve taşkınlığı yasaklar.”⁵ Fuhuş hadislerde de aynı şekilde “bir söz ve davranışın makul ve mutad ölçütlerin dışına taşıp aşırılığa kaçması” anlamında kullanılır. Esasen her iki mananın özünde aşırılık, İslam filozoflarına göre de, insanın ahlakî davranışlarını meydana getiren bazı kuvvetlerdeki ifratı ifade eder.⁶

Namusla bağlantılı olduğu düşünülebilecek “ırz” ise Arapça olmakla beraber Kur’an’da geçmeyen fakat zaman zaman bazı kavramların Türkçe tercümesinde tercih edilen bir ifadedir. Bununla birlikte cinsel ahlaktan daha genel bir anlama sahiptir ve temelde insanın manevi kişiliğini, hay-siyet, şeref ve saygınlığını ifade eden bir terimdir. “İrza tecavüz” bu anlamıyla kişilik haklarına saldırıdır.⁷ Hz. Peygamber’in Veda Hutbesi’nde de Müslümanların canlarının mallarının ve ırzlarının haram (dokunulmaz) olduğu vurgulanmıştır.⁸

Cahiliye adetleri göz önüne alındığında Peygamber’in bu vurgusu boşuna değildir. Temel insan hakları yanında Kur’an’ın ve peygamberin cinsel ahlak veya ilişkilerle ilgili getirdiği önemli bir zihniyet değişikliği söz konusudur. Öyle ki, bu zihniyet değişikliği İslam öncesi Arap adetlerini bilmeden tam olarak idrak edilmez. Bu bağlamda cahiliye döneminde “nikah” adı altında meşrulaştırılmış bir çok gayri insanî ve gayri ahlakî uygulamaya son verilmiştir. *İstibda’ Nikahı* (seçkin bir soya sahip olabilmek için kocasının rızasıyla kadının başka biriyle ilişkiye girip hamile kalması); *Bedel Nikahı* (iki erkeğin belli bir süre için karılarını değiştirme adeti); *Hıdn Nikahı* (Hür kadınların geçici süreliğine cinsel eş edinmesi); *Müşterek Nikah* (bir çok erkeğin anlaşarak tek bir kadını eş edinmesi); *Biğa Nikahı* (bazı kadınların kapılarına bayrak asıp her gelen erkeği kabul etmeleri); *Şiğar Nikahı* (başlık veya mehir vermemek için vasisi oldukları kadınları mübadele suretiyle eş edinmeleri); *Makt Nikahı* (babası ölen bir adamın üvey annesi ile evlenmesi); *Mut’a Nikahı* (velilerin onayına gerek görülmeksizin belli bir ücret karşılığında belli bir süre için akd edilen nikah); *Ortaklaşma Nikahı* (kardeş olan erkeklerin malları ve eşlerinin ortak sayılması) gibi “nikah” türleri bunlardandır.⁹

Hadislerde “namus” kavramı yukarıda da ifade edildiği gibi daha çok Varaka olayı çerçevesinde geçmektedir. Bununla birlikte, “rivayet geleneği” diyebileceğimiz hadislerde konumuzla ilgili hayli malzeme mevcuttur. Bunların değerlendirilmesi ve eleştirisi yerine Hz. Peygamber’le ilgili iki örneğin daha açıklayıcı ve anlamlı olduğu kanaatindeyiz. Bu iki örnek

5 *Nahl*, 90. Ayetteki “*fahşâ*”nın cimrilik anlamına gelmesi de muhtemeldir.

6 Nebi Bozkurt, “Fuhuş”, *DİA*. Örnek verilen ayetlerden bazıları: *Nisa*, 15, 19, 25; *Neml*, 54; *Ahzab*, 30. Hadisler: *Buhari*, Edeb, 38, 39, 48; *Müslim*, Birr, 73; *Tirmizi*, Birr, 47, 59.

7 Hayati Hökelekli, “İrz”, *DİA*.

8 *Buhari*, İlim, 9; *Müslim*, Kasâme, 29, 30.

9 Bkz. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara, 1997.

özellikle de şüphe ve su-i zan karşısında Hz. Muhammed'in tavrını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bunlardan ilki "lian hadisi" olarak bilinen rivayettir. İbni Abbas'tan nakledilen rivayet şöyledir:

"Allah Teala hazretlerinin (Tebük seferinden geri kalmaları sebebiyle) tevbelerini kabul edip affettiği üç kişiden biri olan Hilal İbnu Ümeyye geldi. (Anlattığına göre) tarlasından evine yatsı vaktinde dönmüştü. Hanımının yanında bir adam buldu. Manzarayı gözleriyle görmüş, kulaklarıyla işitmişti. Sabah oluncaya kadar adamı ürkütüp telaşlandırmadı. Sabah olunca doğru Resûlullah aleyhissalatu vesselam'ın yanına gitti. 'Ey Allah'ın Resûlü' dedi, 'ben aileme geceleyin dönmüştüm, yanlarında bir adam buldum. Üstelik gözlerimle gördüm, kulaklarımla işittim.' Resûlullah aleyhissalatu vesselam getirdiği bu haberden hoşlanmadı, adama karşı sert davrandı. Bunun üzerine: 'Kendi hanımlarına zina isnad eden, ancak kendisinden başka şahidi bulunmayan kimse ise, doğru söylediğine dair Allah adına yemin ederek dört defa şahitlik eder. Beşinci şahitliğinde ise, eğer yalan söylüyorsa Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını istemesi onun hakkındaki cezayı kaldırır' (Nur, 6-9) mealindeki ayet nazil oldu. Vahiy hali Resûlullah aleyhissalatu vesselam'ın üzerinden kalkınca: 'Ey Hilal, müjde! Allah senin için bir kurtuluş gösterdi' buyurdular. Hilal: 'Ben Rabbim Teala hazretlerinden bunu ümid ediyordum!' dedi. Resûlullah aleyhissalatu vesselam: 'Kadına adam gönderin gelsin!' emretti. Kadın geldi. Ayet-i kerimeyi Resûlullah ona okudu. İkisine de meselenin ciddiyetini hatırlattı ve ahiret azabının dünyadaki azaptan daha şiddetli olacağını haber verdi. Bunun üzerine Hilal: 'Vallahi kadın hakkında doğruyu söyledim!' dedi. Kadın da: 'Hayır yalan söyledin!' dedi. Bunun üzerine Aleyhissalatu vesselam: 'Aranızda lanetleşin' emretti. Hilal'e: 'Şehadet getir!' dendi. O da doğru söylediğine dair dört kere Allah'a şehadet etti. Beşinci sefer olunca kendisine: 'Ey Hilal, Allah'tan kork, zira dünya azabı ahiret azabından pek hafiftir, senin bu yaptığın, üzerine azabı vacib kılmaktadır!' dendi. O yine: 'Allah'a yemin olsun, ona iftira ediyorum diye bana celde yapılmadığı gibi, Allah da onun sebebiyle bana azap vermeyecektir.' dedi ve 'Eğer yalancı ise, Allah'ın laneti üzerine olsun!' diye beşinci kere şehadette bulundu. Sonra kadına: 'Şehadet getir!' dendi. Kadın da: 'Hilal yalancıdır' diye dört kere Allah'a şehadette bulundu. Beşinci şehadete sıra gelince, kadına: 'Allah'tan kork, zira dünyadaki azab ahiret azabından hafiftir. Bu yaptığın, üzerine azabı vacip kılmaktır!' dendi. Kadıncağız bir müddet durakladı. Sonra: 'Kavmimi, geri kalan zamanlarda rezil rüsvay edemem!' dedi ve beşinci defa: 'Hilal doğru söyledi ise Allah'ın gazabı üzerime olsun!' diye şehadette bulundu. Bunun üzerine Aleyhissalatu vesselam aralarını ayırdı. Kadının çocuğuna babasının adıyla çağrılmamasına, kadına zina isnad edilmemesine, çocuğa da veled-i zina denmemesine, kim kadına veya çocuğa böyle bir isnadda bulunacak olursa, hadd-i kazfe maruz kalacağına hükmetti."¹⁰

10 Buhari, Talak, 28; Şehadat, 21, Tefsir/Nur 3; Ebu Davud, Talak, 27; Tirmizi, Tefsir/ Nur, 3178.

Bir başka rivayet ise Ebu Hureyre'den nakledilmektedir:

“Bir adam Resûlullah aleyhissalatu vesselama gelerek: ‘Ey Allah’ın Resûlü! Benim siyah bir çocuğum dünyaya geldi’ dedi. Adam, ta’riz yoluyla çocuğu nefyemeyi teklif ediyordu. Aleyhissalatu vesselam, onun nefyedilmesine ruhsat vermedi. ‘Senin develerin var mı?’ dedi. Adam: ‘Evet’ deyince: ‘Bunların renkleri nasıldır?’ diye sordu. Adam: ‘Kırmızı!’ dedi. Resûlullah tekrar sordu: ‘Bunlar arasında boz renkli var mı’ ‘Evet!’ dedi. Aleyhissalatu vesselam: ‘Peki bu nereden (geldi)?’ dedi. Adam: ‘Belki de bir damar çekmiştir’ deyince, Aleyhissalatu vesselam da: ‘Senin oğlun da bir damara çekmiştir!’ buyurdular.”¹¹

“Örf” ve “töre”de “namus meselesi” söz konusu olduğunda akla gelen önemli kavramlardır. Burada genel anlamda hukukî ve sosyolojik boyutunu ele almak imkanımız yoksa da İslam geleneği (özellikle de İslam Hukuku) ile töre arasında nasıl bir ilişki var? Daha doğrusu örf ya da törenin burada bir yeri var mı? bundan bahsedebiliriz.

İslam geleneğinde töre’den ziyade örf kavramı daha ön plandadır. Örf, Arapça *a-r-f* kökünden gelmekte olup (arif, irfan, marifet gibi kavramlar bu kökten türemiştir) aslen “düşünme ve tefekkür sonucunda bir şeyi bilmek, vakıf olmak” gibi bir anlama sahiptir. “Bu bakımdan örf hem içtimai norm hem de içtimai vicdan anlamındadır”.¹² Pozitif hukukta olduğu gibi İslam hukukunda da örfün, yani genel geçer toplumsal kabul ve değerlerin bir yeri vardır.¹³ Bununla birlikte örfün hukukî delil olmasında aranan bir takım maddî ve manevî şartlar bulunmaktadır. Bunlardan en önemlileri, söz konusu örfün toplumun tüm kesimlerince kabul görmesi ve başkaca hak ve hukuk ihlallerine neden olmamasıdır. Örf, sosyolojik etkisi ve varlığından dolayı hukukî bir dayanak olabilir, fakat bunun sınırları vardır. Suçların kanunîliği, cezanın şahsiliği, muhakeme zorunluluğu ve cezanın infazı gibi pek çok açıdan bakıldığında töre ya da namus cinayeti veya başka tür bir kişisel cezalandırmanın hiçbirinin ne İslam hukukunda ne de pozitif hukukta bir yeri olabilir. Kaldı ki, İslam hukuku açısından haksız bir zina isnadı ağır bir suç kabul edildiği gibi, zinanın sabit görülmesi ve bu yüzden birine mahkemece ceza verilmesinin oldukça ayrıntılı şartları vardır. Dört güvenilir erkek şahidin olayı en ince ayrıntısına kadar görmesi

11 *Buhari*, Talak 26; *Hudud*, 41; *Müslim*, Li’an, 20; *Ebu Davud*, Talak, 28, *Tirmizi*, Vela ve Hibe 4; *Nesai*, Talak 46.

12 Şamil Dağcı, “Kan Davası ve Namus Cinayetlerinin Töre ile İlişkisi ve İslam Ceza Hukuku Bakımından Analizi”, *Din ve Gelenek, Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22 - 24 Ekim 2010, İstanbul, 2011, ss. 102-136. Bir ayette “Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi *tanımanız* için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakıncanızdır” denmektedir (*Hucurat*, 13). Burada kullanılan kelime de yine *a-r-f* kökünden “*tearuf*”tur.

13 Bkz. Mehmet Şener, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir, 1997; Köroğlu Kaya, “Kanun ve Kültür: Töre Kavramının Hukukî ve Sosyolojik Bir Analizi”, *TAAD*, Yıl: 5, Sayı: 16 (Ocak 2014), ss. 405-440.

ve bu konuda şahitlik etmesi gerekir. En ufak bir şüphede ceza düşer.¹⁴

Toplumsal adet ve geleneklerin önemli işlevler görmeye beraber ahlaksızlığın kendisini kamufle eden bir örtü veya kullanışlı bir meşrulaştırma aracı olduğunu görmek için Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'ne kadar gitmeye lüzum yoktur. "Atalardan öyle görülen" in insanın gelişimi önünde bazen nasıl bir engel oluşturduğunu Kur'an bizzat ve açıkça söyler.¹⁵ Fakat Kur'an ve Hz. Peygamber'in o dönem şartları göz önüne alındığında devrim niteliğindeki ve sadece Müslümanlar için değil insanlık için ufuk açıcı bir potansiyele sahip olan dönüşüm ivmesi maalesef birçok alanda kültüre yenilmiştir. Özellikle namus ve onun kendisine yüklediği kadın konusunda dinden ziyade kültür daha etkili olmuştur ve olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, İslam tarihi ve temel kaynaklarından bihaber olarak konuyla ilgili ahkam kesip, dinin bu konudaki "günahlar"ın yegane ya da ağırlıklı sorumlusu olduğunu iddia etmek de gerçekçi bir yaklaşım değildir. Bu tavır da başka bir kültüre yenilmedir.

Özellikle töre cinayetleri nedeniyle ülkemizde namus ve töre kavramı ile ilgili birçok araştırma yapılmaktadır ve bu araştırmaların oldukça trajik göstergeleri mevcuttur. Mesela insanlarımız namus kavramını çok fazla önemsediklerini, hatta "insanın namusu için yaşadığını" iddia etmekte, fakat "namus nedir?" diye sorulduğunda hiçbir fikirlerinin ya da açıklamalarının olmadığı görülmektedir.¹⁶ Namusu hala sadece -ya da çoğunlukla- kadın, kadın cinselliği ve kadının kontrolü ile bağdaştırma yönünde kuvvetli bir eğilim söz konusudur. İşin garibi üniversite öğrencileri dahil bu konuda bazı kadınların kendileri de "ikna" olmuş durumdadır.¹⁷ Hatta kültürel kod o kadar etkilidir ki, eğitim dahi bunu kıramamaktadır. Toplumsal cinsiyet ve namus algısı ile ilgili üniversitelerdeki eğitimin bu mevzuda olumlu bir etkisinin olmadığını gösteren araştırmalar mevcuttur.¹⁸ Bu tür çalışmaların gösterdiği diğer bir önemli husus ise -çoğunlukla zannedildiği gibi- töre cinayetlerinin sadece Doğu ve Güneydoğu bölgelerine mahsus bir sorun olmadığıdır. Zira istatistiklere göre Türkiye'de işlenen "namus cinayetleri"nin yaklaşık %70'i İç Anadolu, Marmara ve Ege bölgelerindedir. İşler

14 Şamil Dağcı, "Kan Davası ve Namus Cinayetlerinin Töre ile İlişkisi ve İslam Ceza Hukuku Bakımından Analizi". Genel anlamda İslam hukukunda zina konusunda bkz. Hüseyin Esen, "Zina", *DİA*.

15 "Onlara, 'Allah'ın indirdiğine uyun!' denildiğinde, 'Hayır, biz, atalarımıza uyarız!' derler. Ya ataları bir şey anlamayan ve doğru yolu bulamayan kimseler idiye??" (*Bakara*, 170).

16 Bkz. Nüfus Fonu'nun 2005'te hazırladığı rapor: *Türkiye'deki Namus Cinayetlerinin Dinamikleri: Hareket Olasılıkları*.

17 Bkz. Tarkan Yazıcı, Şefika İzgi Topalak, "Mesleki Türk Müziği ve Batı Müziği Eğitimi Almakta Olan Üniversite Öğrencilerinin Namusa İlişkin Tutumları", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, Mayıs 2014 Cilt:3 Sayı:2, ss. 275-285.

18 Bkz. E. Gürsoy, H. Arslan, "Üniversite Öğrencilerinde Kadına İlişkin 'Namus' Anlayışı Tutum Ölçeği Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması", *Sağlık ve Toplum* Yıl:21, Sayı: 3, Eylül-Aralık 2011, ss. 28-37.

acıdır ki intihar olarak görülen birçok vaka da aslında cinayettir.¹⁹

Buraya kadar ifade ettiklerimizden bazı sonuçlara varacak olursak;

“Namus” İslam’la ilgili en önemli kaynaklar olan Kur’an ve sünnette şimdiki anlamıyla kullanılan bir kavram değildir. Cinsel ahlak da dahil olmak üzere, dinlerin ve İslam dininin ahlakî ve hukukî bazı esaslar ve kurallar öngördüğüne şüphe yoktur elbet. Bunun için kullanılan bir takım terimler de vardır. Lakin kastedilen ahlakî vasfın “namus” biçiminde kavramsallaştırılması, cinsellikle özdeşleştirilmesi ve bunun da sadece kadında aranan bir meziyet olduğu; bunun da ötesine geçerek kadının sorumluluğunun erkekte bulunduğu anlayışı dinî değil kültürel bir anlayıştır. Kur’an ve sünnete bakıldığında “bir kadının namusundan sorumlu olmak” erkeğe yüklenmiş bir mesuliyet değildir. Kur’an’da kadına da erkeğe hitap edildiği gibi hitap edilir; o da bir kişi ve mükelleftir. Sadece bir ayet değil umumî bir kaidedir ki “hiç kimse başkasının günahından sorumlu değildir.”²⁰ Hz. Peygamber de birçok vakada “şüphe üzerine” hareket etmemiştir. *Lian* ile ilgili hadiste de görüldüğü üzere, eşini bir başkası ile zina ederken gören kocaya bile “infaz hakkı” vermemiştir.

Recm Kur’an’da olmayan, Tevrat’ta yer alan bir cezadır. Dolayısıyla had cezası olması mümkün değildir. Açıkça söylemek gerekirse, tarihte uygulanması da ancak nadirattan bir kaç örnek şeklindedir. İslam hukukçuları zina suçunun cezalandırılabilmesi için öyle şartlar öngörürler ki bu açıdan birinin cezalandırılması neredeyse mümkün değildir. Yine İslam hukukunda bir erkek veya kadına zina iftirası ağır bir suç olup ceza gerektirdiği gibi, böyle bir eylem İslam geleneğinde büyük günahlardan biri sayılır.

Geçmişle çoğunlukla duygusal bir ilişki kurmak insanî bir eğilim ise de tarih diye bir bilim mevcuttur. Özellikle dinî ya da ideolojik nedenlerle geçmişi iyi ya da kötü gösteren mitlere sığınmak gerçekçi bir yaklaşım olmaz. Dünyanın kötüye doğru gittiği düşüncesi ile geçmişi kutsallaştırmak ve günümüz sorunlarını “ahir zaman” alametleri olarak görmek çözüm değildir. Ki mesele sadece dinî ya da ahlakî de değildir. İnsan hayatını ilgilendiren bir sorundur. Tecavüze uğrasa dahi affedilmeyen kadınlar; boşansa dahi eski eşinin namusundan sorumlu olduğunu sanan ruh hastaları; radyoda kendine türkü armağan edildi diye öldürülen genç kızlar çoğunlukla bir vehim veya şüphenin kurbanlarıdır. Aslında psikolojik bir arızanın, kıskançlık ve öfkenin ürünü bu “sınırsız sorumluluk”; eş, kız, kız kardeş ve anneden mahalleye, oradan memleketin tamamına kadar uzanmaktadır. Fakat gariptir ki toplumsal algıda namus adeta başkasındakinde korunması gereken fakat kişinin kendinde olması gerekmeyen bir özelliktir. Sanki

19 M. Cengiz Yıldız, “Türkiye’de Töre Baskısına Bağlı İntiharlar ve Töre Cinayetleri”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2008, Cilt:1, Yıl:9, Sayı:16, ss. 209-231.

20 *En’am*, 164.

erdem olan namuslu olmak değil “namus bekçiliği”dir. Dindarlık-ahlak ilişkisi açısından bakıldığında, bu konuda dinin destekleyici tarafı yanında zaman zaman olumsuz anlamda “meşrulaştırıcı” bir etkisinden bahsetmek mümkündür. Bu etkiyle, bir dine mensupsan ahlaka ihtiyaç yoktur gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Yakın zamana kadar devam eden “namus tahriki indirimi” gibi hukuki yanlışlar yanında din adına konuşanların bu konuda aydınlatmak ve bir bilinç oluşturmak yerine gösterişçi ve samimi-yetsiz ahlakçılığı teyitten ibaret söylemleri insanımızca mevzunun doğru anlaşılmasını engelleyen hususular olmuştur.

Nihayetinde namus da ahlak da bedenden ziyade zihin ve tutumla ilgilidir. Bunları sadece bedene hapsetmek dinî veya maneviyatçı değil maddeci bir tutumdur. Bu kavramların içini boşaltmaktır. “Namus bekçileri”nin tavrı, Hz. Peygamberin değil Hz. Ayşe’ye zina iftirası atanların tavrıdır.²¹

21 Bkz. *Nur*, 11-20.

KAYNAKÇA

- Aydın, Fuat, “Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı?: ‘Bed’ü’l-Vahy’ Hadisindeki Nâmûs Kavramı Üzerine”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sayı 15 (2003/2), ss. 53-85.
- Aydın, Fuat, “Namus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2006, XXII, 381-382.
- Bozkurt, Nebi, “Fuhuş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1996, XIII, ss. 211-214.
- Hadis Ansiklopedisi, Kütüb-ü Sitte*, çev.İbrahim Canan, Ankara, 1988.
- Dağcı, Şamil, “Kan Davası ve Namus Cinayetlerinin Töre ile İlişkisi ve İslam Ceza Hukuku Bakımından Analizi”, *Din ve Gelenek, Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22 - 24 Ekim 2010, İstanbul, 2011, ss. 102-136.
- Fettahoğlu, Selahattin, “Mahrem Namahrem İffet ve Namus Kavramlarının Semantiği ve Kur’an’da Kullanılış Biçimleri”, *Turkish Studies*, Volume 11/5 Winter 2016, ss. 270-284.
- Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara, 1997.
- Gürsoy, E. –Arslan, H., “Üniversite Öğrencilerinde Kadına İlişkin ‘Namus’ Anlayışı Tutum Ölçeği Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması”, *Sağlık ve Toplum*Yıl: 21, Sayı: 3, Eylül-Aralık 2011, ss. 28-37.
- Hökelekli, Hayati, “İrz”, 1999, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX, ss. 133-134.
- Esen, Hüseyin, “Zina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2013, XLIV, ss. 440-444.
- Koroğlu, Kaya, “Kanun ve Kültür: Töre Kavramının Hukuki ve Sosyolojik Bir Analizi”, *TAAD*, Yıl: 5, Sayı: 16 (Ocak 2014), ss. 405-440.
- Kur’an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2006.
- Şener, Mehmet, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir, 1997.
- Türkiye’deki Namus Cinayetlerinin Dinamikleri: Hareket Olasılıkları*. Nüfus Fonu’nun 2005’te hazırladığı rapor <https://turkey.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/namuscinayet.PDF>
- Yazıcı, Tarkan – Topalak, Şefika İzgi, “Mesleki Türk Müziği ve Batı Müziği Eğitimi Almakta Olan Üniversite Öğrencilerinin Namusa İlişkin Tutumları”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, Mayıs 2014 Cilt:3 Sayı:2, ss. 275-285.
- Yıldız, M. Cengiz, “Türkiye’de Töre Baskısına Bağlı İntiharlar ve Töre Cinayetleri”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2008, Cilt:1, Yıl:9, Sayı:16, ss. 209-231.

Bölüm 10

ARYUS VE İSLAM: HİRİSTİYAN VE MÜSLÜMAN LİTERATÜRE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ



Bekir Zakir ÇOBAN¹

¹ Prof. Dr., Ege Üniversitesi Birgivi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Ayus itizali Hıristiyanlık tarihindeki en önemli tartışmalardan biridir. İlk genel konsil olan İznik Konsili'nin (325) toplanma nedeni olan Aryus çatışması uzun süre hıristiyan alemini meşgul etmiştir. Diğer yandan ise Aryus ve Aryusçuluk Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki polemiklerde zamanımıza kadar varlığını sürdüren bir tema olmuştur. Bazı hıristiyan yazarlar İslam'ı bir tür Aryusçuluk olarak görürken Müslüman yazarlardan bazıları da Aryusçuluğu “gerçek Hıristiyanlık” veya “tevhitçi bir akım” olarak değerlendirmiştir. Her iki taraftaki bu yaklaşım tarihte kalmış da değildir; zamanımızda hala bazılarınca dile getirilmektedir. Bu çalışmada, önemli gördüğümüz bazı örnekler çerçevesinde bu yaklaşımlara eleştirel bir gözle bakmayı deneyeceğiz.

I. Aryus ve Aryusçuluk

Milano Fermanı (313) ile Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğunda serbestlik kazanması sonrasında, önceleri kendi hallerinde yaşayan ve diğer kiliselerle organik ilişkisi daha az olan Hıristiyan topluluklar birbirleriyle daha irtibatlı hale gelmiş ve bir taraftan da kiliselerin ve de kiliselerin içerisindeki önemli isimlerin nüfuz mücadelesi belirginleşmiştir.¹ Hıristiyanlığın serbestlik kazanmasıyla daha özgür bir ifade ortamı olduğundan bu dönemde teolojik ayrılıklar da gün yüzüne çıkmıştır. Bu ayrılıkların temelinde ise enkarnasyon öğretisi yer almaktadır. Bu anlamda İsa'nın tabiatı ve teslisin unsurlarının birbiriyle ilişkisi tüm Hıristiyan teolojik tartışmalarının düğüm noktası olmuştur, daha sonra da hep olacaktır. Aryus itizalinin İskenderiye'deki felsefi ortamla da yakından bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Zira tartışmada merkezî bir role sahip olan *ousia*, *hipostasis* gibi kavramların burada bir arkaplanı mevcuttur.²

Aryus, imparatorlukta hıristiyanlığa yönelik son baskı dalgası ile hıristiyanlığın serbestlik kazanması dönemlerini kapsayan devrede yaşamış biridir. O, İskenderiye'de belli bir otonomluğa sahip –zira o dönemde kilise teşkilatı henüz tam olarak yerleşmemiştir- dokuz kiliseden biri olan Baukalis Kilisesi'nin rahibidir. Fakat İskenderiye'de bir de piskopos vardır. Piskopos Alexander, Aryus'a karşı mücadele eden ilk önemli isimdir. Antik dönemden beri bazıları Aryus ile Alexander arasındaki mücadeleyi bir iktidar kavgası olarak da yorumlayanlar mevcuttur. Bu yorumların çoğuna göre Aryus aslında birçok kişi tarafından saygı duyulan ve teolojik yorumları ve açıklamaları itibariyle başarılı bulunan biridir. Fakat işin içine siyaset ve makam kavgası girince birçok kişiyle çatışmıştır.³ Aryus-Alexander çekişmesi 318 veya 319 yılında başlar. Önce bir tartışma toplan-

1 Bkz. Kadir Albayrak, “İznik Konsili Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hıristiyan Akımları”, *Uluslararası İznik Sempozyumu 5-7 Eylül 2005*, İznik Belediyesi, İznik, 2005, ss. 103-137.

2 İlgili kavramlar için bkz. Bilal Baş, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryusçuluk*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2016, s. 15, 16.

3 Bkz. Schaff, *Nicene and Post Nicene Fathers*, Second Series, III, 34; G. R. Evans, *A Brief History of Heresy*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003. s. 81.

tısı düzenlenir, fakat çözüm bulunamayınca Alexander 321’de bir sinod toplar. Aryus fikirlerinde direnince arkadaşlarıyla beraber kiliseden kovulur. Bundan sonra Aryus ciddi bir propaganda faaliyetine girişir. Kensine yakın piskjoposlardan destek arar, önemli ölçüde başarılı da olur. Anlaşıldığı kadarıyla, yazdığı *Thalia* da bu propagandanın bir aracıdır. Filistinden başlayıp Anadoluyu dolaşarak fikirlerini anlatan Aryus’un en önemli destekçisi imparatorluk yönetimi ile arası iyi olan Nikomedialı Eusebius’tur.⁴

Konstantin rakibi Licinius’u yenip 324’te imparatorluğun yegane hakimi olunca bu mesele ile de ilgilenme ihtiyacı hisseder. Kurtuba Piskoposu Hosius’u, yazdığı mektubu Alexander ve Aryus’a iletmek üzere görevlendirir.⁵ Mektuplar sorunu çözemeyince Hosius Antakya’da bir sinod toplayıp Aryusu mahkum eder. Sorun devam edince İznik konsilinde mesele tartışılır ve Aryus mahkum edilir. Bu aşamaların her biriyle; konsille ve konsildeki anahtar kavram olan *homoousios* terimi ile ilgili pek çok farklı yorum ve tartışma mevcuttur. Zira hem tarafların hem de Konstantin’in konsilden beklentisi farklıdır.

Hıristiyan genel konsilleri hiçbir zaman ayrı görüşlerin serbest bir ortamda tartışıldığı ve sonuçta makul bir uzlaşmaya varıldığı toplantılar olmamıştır. İlk genel konsil sayılan İznik Konsili de bu konuda istisna değildir.⁶ Teolojik içerik açısından kredonun serbestçe belirlenmesinden ziyade toplantıya Aryus karşıtlığı damga vurmuştur denebilir.⁷ Yine görünen o ki konsilde asıl belirleyici olan İmparator Konstantin’dir ve imparatorun asıl kaygısı teolojik hakikat değil siyasal konjonktür açısından hangi tutumun doğru olacaktır. Bunun en net göstergesi de konsilde Aryus ve görüşlerinin mahkum edilmesine rağmen baş Aryus’un düşmanı karşıtı diyebileceğimiz Anastasius’un yine Konstantin tarafından daha sonra sürgün edilmesi ve pek çok destekçisinin de yerlerinden olmasıdır. Hatta tarihsel verilere göre 335’te Kudüs’te yapılan bir konsilde kiliseye tekrar dönmesi kararlaştırılan Aryus, taraftarlarının da baskısıyla İmparator tarafından affedilip törenle İstanbul’da görevlendirilmek üzere çağırılmış, fakat bu tören gerçekleşmeden ölmüştür. Eusebius ve diğer arkadaşları ise sürgünden tekrar eski konumlarına dönmüşlerdir.⁸ Konsilin ardındaki politik nedenlerin bir başka göstergesi

4 Bkz. Turhan Kaçar, “Arius: Bir ‘Şapkın’ın Kısa Hikayesi”, *Lucerna, Klasik Filoloji Yazıları (Yaşamöyküsü)*, TB Yayıncılık, İstanbul, 2009, ss. 7-15.

5 Mektubun tam metni için bkz. Eusebius, *Life of Constantine*, introduction, translation and commentary by Averil Cameron & Stuart G. Hall, Clarendon Press, Oxford 1999, II, 63-73.

6 İznik Konsilinin siyasal yönü konusunda bkz. Turhan Kaçar, “Roma İmparatorluğunun da Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 2 sayı 1 (2002-2003), ss. 1-18. Konsil ve sonraki tartışmalarla ilgili ayrıca bkz. Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787) Their History and Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1983, ss. 261-315.

7 Örneğin konsilin anahtar terimi olan *homoousios* konsilden sonra neredeyse hiç kullanılmamış ve önemsenmemiştir. Bkz. Baş, *Aryüşçülük*, s. 63, 64.

8 Bkz. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik’ten II. Vatikan’a*, çev. Mehmet Aydın, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1990, ss. 6-11; Turhan Kaçar, “Arius ve Ariüşçülük (M. 318-381)”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 53, Kasım-Aralık 1998, ss. 115-126.

de önceden Ankara’da yapılması planlanmasına rağmen konsilin İznik’te gerçekleştirilmesidir.⁹ Ayrıca konsilin müstakil olarak teolojik bir tartışma toplantısı halinde önceden planlanmadığı, İmparatorun tahta çıkışının yirminci yılı (*vicennalina*) ve Licinius’a karşı zaferinin kutlamaları serisinin bir parçası olarak toplandığı anlaşılabilir. Eusebius’un Konstantin’in hayatına dair yazdığı eserde verdiği bilgiler de bunu doğrulamaktadır.¹⁰ Toplantıya katılanların isimleri ve sayısı da tartışmalıdır. Daha sonra göreceğimiz üzere İslam kaynaklarına da sirayet eden 318 sayısı yaygın ise de bunun sonradan bir yakıştırma olması kuvvetle muhtemeldir.¹¹

Peki Aryus diğerlerinden farklı olarak ne diyordu? Yani savunduğu teoloji neydi? Buna son kısımda değineceğiz. Şimdilik diğer Hıristiyanların ona yönelik itiraz ve eleştirilerinden kısaca bahsedelim.

Aryus’a yönelik eleştiriler Hıristiyan literatürde önemli bir yer tutmaktadır. Fakat kendi fikirleri sağ salım zamanımıza ulaşmadığı için Aryus’un düşünceleri çoğunlukla bu eleştirilerden çıkarılabilmektedir. Teslis’in unsurları ve bunların ilişkisi üzerindeki “aykırı” yorumları nedeniyle, fakat en önemlisi İsa’nın Baba tarafından yaratılmış olduğu inancı dolayısıyla Aryus çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. Bunlar içerisinde en belirgin olanlar Yahudilikten etkilendiği ve kendinden önceki ya da çağdaşı olan “sapkın” fikirlerle paralellik gösterdiğiidir.¹² Aryus’un fikirleri rakipleri tarafından, özellikle de piskopos Alexander ve ezeli düşmanı Athanasius tarafından II. ve III. yüzyıldaki bilinen başka heretik akımlara benzetilmiştir.¹³ Bunlar arasında Ebionitler, Samsatlı Pavlus ve Artemas gibi kişiler vardır.¹⁴ Hıristiyan gelenek teslise rağmen kendisini monoteist bir din olarak görür. Bu bağlamda Bazı hıristiyan yazarlar Aryus’u monoteist değil “üç tanrıcı” olmakla suçlamıştır. Ona isnad edilenlere göre Aryus teslisi yıkan bir kişidir.¹⁵

9 Bkz. Turhan Kaçar, “Hıristiyanlığın İlk Genel Konsili’nin İznik’te Toplanma Sebebi”, *Uluslararası İznik Sempozyumu 5-7 Eylül 2005*, İznik Belediyesi, İznik, 2005, ss. 72-74.

10 Bkz. Eusebius, *Life of Constantine*, III, 15.

11 Eusebius’un 250 olarak verdiği sayı çoğunlukla 318 şeklinde aktarılmasının nedeni büyük ihtimalle Aryus’un en şedit düşmanı Athanasius’un yakıştırmasıdır. Bazılarınca bu sayının Athanasius tarafından –Tevrat’ta geçen bir olaya nisbetle- konsili mitleştirmek için icat ettiği düşünülür. Bkz. Kaçar, “Hıristiyanlığın İlk Genel Konsili”, s. 69. Katılımcıların sayısı konusunda klasik kaynaklarda verilen farklı sayıların toplu bir aktarımı için bkz. Hasan Darcan, “Athanasius ve İznik Konsili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XV, Sayı: 28 (2013/2), s. 176.

12 Bkz. Henry Melvill Gwatkin, *Studies of Arianism*, Gorge Bell and Sons, London 1900, s. 9 vd.

13 Athanasius hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Khaled Anatolios, *Athanasius*, Routledge, London & New York, 2004. Athanasius’un metinleri için bkz. *The Complete Works of St. Athanasius*, Cross-linked to the Bible, Toronto, 2016.

14 Bu dönem ve söz konusu heretik telolojiler için bkz. Turhan Kaçar, “Ebioniteler’ den Arius’a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları”, *AÜİFD* Cilt XLIV (2003) Sayı 2 ss.187-206.

15 Daniel, J. Janosik, *John of Damascus, First Apologist to the Muslims: The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*, Pickwick Publications, Eugene, 2016, s. 9.

İznic Konsili'ne İznikçilerin baskılarına rağmen Aryus ismi ve ona atfedilen görüşler uzun süre etkisini yitirmemiştir. Özellikle İmparatorluğun batısında, Hıristiyan olan barbarların ciddi etkisiyle önemli bir taraftar kitlesi bulmuştur. İmparatorluğun Aryuşçu ve İznikçi olarak ikiye ayrıldığı dönemler olmuştur.¹⁶ Bununla birlikte sonraki Aryuşçuluğun Aryus'tan önemli ölçüde farklılaştığı da bir gerçektir. *Semi-arians* gibi bazı terimler dahi bu farklılaşmanın göstergesi sayılabilir. Bu açıdan onun düşüncelerinin aynen devam ettirildiği söylenemez. Fakat Aryus ve Aryuşçuluk adeta bir prototip olarak, ortodoks Hıristiyanlığın lehine veya aleyhine tipik bir örnek olarak gösterilmeye devam etmiştir. Yani o, bazılarının göre sapkınlığın bazılarının göre kilise otoritesi ve yanlış inanca karşı isyanın sembolü haline gelmiştir denebilir. Aryuşçuluğun devamı olduğunu iddia eden ya da başkalarının Aryuşçu olarak nitelenen gruplara iki örnek olarak Üniteryenler ve Yahova Şahitleri'ni verebiliriz.

Aslında belli bir grup ya da mezhep değil de teslis karşıtı (antitrinitarian) düşünce ya da eğilimin genel adı olarak kullanılıyorsa da üniteryenizm özellikle bazı meşhur isimlerle bilinmektedir. Teslisi ve enkernasyonu, aslı günahı reddeden bir anlayışı ifade etmektedir. Hatta bazıları kendilerini Hıristiyan olarak tanımlamamaktadır. Üniteryen düşüncenin farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda örnekleri mevcuttur. Bununla birlikte daha çok Reformasyon dönemi ve sonrası Avrupa'daki bazı hareketler ve isimlerle anılır. Michael Servetus ve Reuchlin gibi isimler Üniteryenizmin Reformasyon dönemindeki fikir babaları olarak görülür. Polonya, Macaristan, İngiltere ve ABD'de kısmen de olsa etkili olan üniteryenlerin Avrupa'da ve ABD'de hala faal olan kiliseleri mevcuttur. Üniteryenizm esasları aslında Aryus teolojisiyle tam olarak örtüşmese de Üniteryenler birçokları tarafından Aryuşçuluğun yeniden ortaya çıkmış biçimi olarak görülmüştür.¹⁷ Üniteryenizmin XIX. yüzyıldaki en önemli isimlerinden biri ise ABD'li teolog Andrews Norton (1786-1853)'dur.¹⁸

XIX. yüzyılda ortaya çıkan ve Yeni Dini Hareketler içerisinde halen en etkili gruplardan biri olan Yahova Şahitleri de Aryuşçulukla irtibatlı görülür. Fakat Üniteryenlerden farklı olarak bu bağlantıyı kuran, hareketin öncüsü Charles Taze Russell'ın bizzat kendisidir. Russell'ın kendi yazılarında da Yahova Şahitleri'nin sonraki literatüründe de Pavlus, Arius, Peter

16 Aryuşçuluk Kuzey Afrika'da da –özellikle Vandallar nedeniyle- bir dönem oldukça etkili olmuştur. Bu dönem ve sonrasındaki İslamlaşma süreci konusunda bkz. C. J. Speel, “The Disappearance of Christianity from North Africa in the Wake of the Rise of Islam”, *Church History*, Vol. 29, No. 4 (Dec., 1960), ss. 379-397.

17 Bkz. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I-II*, çev. Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul, 1995, I, 402, 403.

18 Üniteryenizm hakkında Türkiye'de yapılmış tezler olarak bkz. İsmail Yılmaz, *Üniteryenizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dini Faktörler*, Doktora Tezi: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994; Kübra Tekin, *Erken Orta Çağ'daki Arianizm Tartışmaları ve Günümüz Üniteryenizm'e Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Waldo, John Wycliffe, Martin Luther ve Charles T. Russell şeklinde bir çizgi kabul edilir ve Russell Aryus'un ardılı sayılır.¹⁹

Bunun dışında Aryusçuluk bazı ünlü isimler vesilesiyle de gündeme gelmiştir. Bunlar arasında en çok bahsedilenlerden biri Isaac Newton'dur. Newton'un Aryus'un fikirlerini benimsediği yönünde bazı iddiaları varsa da, konuyu özel olarak araştıranların çoğunluğu onun Aryus veya Athanasius'un fikirlerini spekülasyonlar olarak algıladığı ve bunlardan birinin taraftarı gibi görülemeyeceği kanısındadır.²⁰

II. Hıristiyan Kaynaklarda Aryusçuluk-İslam Bağlantısı

Hıristiyan polemik literatüründe İslam çoğunlukla yeni ya da müstakil bir din değil bir "sapkınlık" olarak görülmüştür. İslam'a karşı yazılan red-diyeler ya da İslam hakkında bilgi veren ilk hıristiyan yazarlar onu sapkın bir yahudi mezhebi olmaktan yeni bir monofizit hareket olmaya varıncaya kadar çeşitli biçimlerde tavsif etmişlerdir.²¹ Bunlar içerisinde en bilinen ithamlardan biri de Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği her şeyi Aryusçu bir keşişten öğrendiği iddiasıdır. Bu iddiayı ayrıntılı olmasa da ilk dile getiren Şamlı Yuhanna (John of Damascus) gibi görünmektedir.

Şamlı Yuhanna ve onu takip eden öğrencisi Theodore Ebu Kurra Hz. Muhammed'in Aryusçu bir keşişten etkilendiğini, ondan ders aldığını iddia ederler. Bununla birlikte Yuhanna isim vermeyip sadece "Aryusçu bir keşiş" demektedir. Yuhanna, heretiklerle ilgili yazdığı metinde Hz. Muhammed'in yalancı bir peygamber olduğunu ve aslında Eski ve Yeni Ahit'ten yola çıkarak daha sonra da Aryusçu bir keşişten öğrendikleriyle yeni bir sapkınlık icat ettiğini söyler.²² Bahira ismini açıkça ifade etmese de kahir ekdetiyetle onun Bahira'yı (asıl isminin George veya Sergius olduğu iddia edilir) kastettiği düşünülür. Bu keşiş Aryusçu, yani sapkın bir Hıristiyan mıydı? Yoksa ortodoks bir keşiş miydi? Bu konuda hıristiyan kaynaklar farklı şeyler söyler. Fakat ağırlık daha çok Aryusçu bir sapkın olduğu yönündedir. Diğer görüş ise bu keşişin ortodoks olduğu ve doğru şeyleri anlattığı fakat Hz. Muhammed'in bunları tahrif ettiği yönündedir. Metinsel olarak bakıldığında Ebu Kurra'nın İslam'ı tamamen Aryusçu bir

19 C. J. Woodworth and George H. Fisher (eds.), *Studies in the Scriptures Volume VII: The Finished Mystery, "The Winepress of God's Wrath" and the Fall of Babylon By Charles Taze Russell*, International Bible Students Association, New York, 2014, ss. 28-94.

20 Bkz. Thomas C. Pfizenmaier, "Was Isaac Newton an Arian?", *Journal of the History of Ideas*, 1997, 58/1, ss. 57-80.

21 Meyendorf, *Byzantine Views of Islam*, Monofizit hıristiyanlıkla islam arasında ilişki kurulması hakkında ayrıca bkz. Peter Schadler, *John of Damascus and Islam, Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Brill, Leiden-Boston, 2018, s. 171. Kur'anın kaynağı olarak Yahudilik ve Hıristiyanlığı gören oryantalist yaklaşımlarla ilgili bibliyografik bir çalışma için bkz. Bilal Gökçür, "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", *Bilimname*, V, 2004/2, ss. 61-61.

22 Bkz. Saint John of Damascus, *Writings*, translated by Frederic H. Chase, Jr., The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1999, ss. 153-160.

inanç gibi tanımlama eğiliminde olmasına rağmen hocası Yuhanna'nın bu kadar kesin ifadeler kullanmadığı görülür.²³ Bununla birlikte Yuhanna'nın yazdıklarından yola çıkan bazı yorumlara göre o, "İsmaililer" dediği Müslümanları -İsa'nın Tanrı veya Tanrı'nın oğlu olmadığı inançları dolayısıyla- Aryusçulara benzetmekte; İslam'ı da aslında Hıristiyan kökenli olup Aryanizmin yeniden ortaya çıkmış biçimi olarak görmektedir.²⁴

İlginç olan Bahira rivayetinin İslam kaynaklarında da geçmesidir. Olayın nerede geçtiği, bu esnada Hz. Muhammed kaç yaşında olduğu ve Bahira'nın kimliği konusunda farklı görüşler vardır. Fakat bir kervan yolculuğunda hıristiyan bir keşişin Hz. Muhammed'de bir olağanüstülük görerek görüşmek istediği ve onun Peygamber olduğunu anladığı, hatta onu kötülük etmek isteyenlerden koruduğu şeklinde bir anlatım söz konusudur. Bahira'nın sahabe sayılmasını iddia edenler dahi olmuştur. Bununla beraber rivayet zincirinde olayı gören hiç kimsenin bulunmaması gibi nedenlerden dolayı rivayetin zayıf veya uydurma olduğunu savunanlar da mevcuttur.²⁵ Bazı İslam kaynaklarında da onun Aryusçu olduğu belirtilmektedir. Örneğin Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. M. 1039) *Delail* adlı eserinde böyle bir görüşü dile getirir. Modern dönemde Seydişehir ve Muhammed Rıza'nın da bu görüşü belirttikleri görülür.²⁶

Anlaşılan o ki Yuhanna ve Ebu Kurra'nın bahsettiği "Aryusçu keşiş" daha sonra hıristiyanlar ve müslümanlar arasında bilinen Bahira rivayetiyle birleştirilmiş ve "Hz. Muhammed'e her şeyi öğreten Bahira" efsanesi ortaya çıkmıştır. Bu efsane ile ilgili en meşhur çalışma, efsanenin Arapça ve Süryanice yazılı nüshalarını neşreden Gottheil'e aittir. Onun araştırmasına göre efsanenin -erken dönemde yazılmış intibai verilmeye çalışılsa da- XI. ve XII. yüzyıllarda kaleme alındığı ve yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Bu metinlerin aslında İslam kaynaklarında geçen, Hz. Peygamber'in mucizesini gören ve onunla konuşan bir keşiş olarak anlatılan hikayenin tahrif edilmiş bir şekli olduğu açıktır. Gottheil daha neşrin başında şöyle der: "*Burada yayımladığım metinler tarihi rivayetlerin, bir karşıt görüşü savunma adına nasıl tahrif edilebildiğinin dikkat çekici bir örneğidir.*"²⁷ Bununla birlikte efsanede yer alan bir ifade "Aryus-İslam ilişkisi" konusunda dikkat çekicidir: "*Çünkü hala [Peygamber'in] zihninde lanetli, yol-*

23 Schadler, *John of Damascus and Islam*, ss. 197-199.

24 Janosik, *John of Damascus*, s. 69, 100, 182. Ayrıca bkz. Sahas, Daniel J., *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites*. Leiden, 1972.

25 Bkz. Mustafa Fayda, "Bahira", *DİA*, Cilt 4, s. 486, 487, İstanbul, 1991; Wensinck, A.J., "Bahira", *İslam Ansiklopedisi*, C. 2, ss. 227, 228. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.

26 Bkz. Ahmet Erçetin, *Rivâyetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahira Olayı*, Yüksek Lisans Tezi: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008, s. 14. Modern dönemde konuyla ilgili müslüman ve hıristiyan yazarların görüşler için bkz. Demir, Halis; Gedikli, Recep Tayyip; Şeker, Mikail; (2018), "İslam Tarihindeki Bir Va-kanın Yorum Kritiği: Rahip Bahira Olayı", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (2), ss. 57-92.

27 Richard James Horatio Gottheil, *Bir Hıristiyan Bahira Efsanesi*, çev. Fatımatüz Zehra Kamacı, İnkılab Basım Yayım, İstanbul, 2008, s. 1.

dan sapmış inkarcı Aryus'un etkisi vardı. Aryus şöyle söylüyordu: 'bence Mesih Tanrı'nın kelamı ve oğludur. Ancak Mesih yaratılmıştır, Tanrı ile bir değildir.'"²⁸ Bu ifadeden ve benzer başka metinlerden anlaşılacağı üzere İsa'yı Tanrı olarak görmemek "İslam-Aryus bağlantısı"nın ilk akla gelen gerekçesi olarak görülmüştür.

"İslamın kaynağı olarak Aryus" söylemi gerek bazı metinler gerekse bir takım efsanelerle, özellikle Batı'da Ortaçağ'dan modern döneme, oradan da günümüze benzer klişelerle taşınmıştır denebilir. Müslümanlar "barbarlar", "şeytanlar" vb. birçok sıfatla itham edilmiştir. Buna ilaveten, özellikle teslise itirazlarından dolayı, İspanya'nın önemli Hıristiyan şehitlerinden sayılan Kurtubalı Eulogius (ö. 857), Benedikten tarikatına mensup keşiş Peter The Veberable (ö. 1156), Dominiken tarikatından İtalyan keşiş Ricoldo di Monte Croce (ö. 1320) gibi isimlerin İslam'ı Aryusçulukla bağlantılı gördüğü bilinmektedir.²⁹ Hz. Muhammed'in Aryus'tan öğrendikleriyle bir din kurduğu klişesi İslam dünyasına seyahat eden Batılı seyyahlarda da kendisini göstermiştir. XVI. yüzyılda Osmanlı coğrafyasını dolaşan Fransız elçi D'Aramon'un seyahatini anlatan Cesneau "*Bir sapkın, bir Aryusçu ve Yahudi bir münecimin yardımlarıyla hazırladığı Kur'an'da...*" şeklinde ifadeler kullanır.³⁰

Açıkça bu bağlantıyı kurmayan metinler de zaman zaman aynı doğrultuda yorumlanmıştır. Örneğin Dante Alighieri (ö. 1321) meşhur eseri *İlahi Komedyâ*'da Hz. Muhammed ve Hz. Ali gibi isimlerden ve Aryus'tan söz eder, fakat bunlar arasında açıkça bir bağlantı kurmaz.³¹ Bununla birlikte kullandığı bazı ifadelerden onun aslında böyle bir bağlantı kurduğu şeklinde yorumlar mevcuttur. Yine bu yorumların çoğuna göre Dante Hz. Muhammed'i heretik değil şizmatik olarak görmektedir.³² Dante'nin Ortaçağ Avrupasında Hz. Muhammed ve İslam'la ilgili yaygın efsanelerin etkisinde kaldığı da dile getirilen bir husustur. Gerçekten de o dönemde İslam dini ile alakalı akıl ve mantık dışı hikayeler vardır. Çok bilinenlerden bir tanesine göre Hz. Muhammed önceden Katolik bir kardinal iken papa seçilememesi üzerine rakip bir din kurarak Kiliseden intikam almaya çalışmış biridir.³³ Fakat tam tersine, Dante'nin eskatoloji anlayışında İbni Arabî

28 Gottheil, *Bir Hıristiyan Bahira Efsanesi*, s. 100, 101.

29 Maria Esposito Frank, "Dante's Muhammad: Parallels between Islam and Arianism", *Dante Studies*, No. 125, (2007), s. 195.

30 Jean Chesneau, *D'aramon Seyhatnamesi: Kanuni Devrinde İstanbul-Anadolu Mezopotamya*, çev. Işıl Erverdi, Dergah Yayınları, İstanbul, 2014, s. 27.

31 Bkz. *Cennet*, XIII, 128-129; *Cehennem*, XXVIII, 31-33; 61-63 (Dante, *İlahi Komedyâ*, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1988).

32 Bkz. Frank, "Dante's Muhammad"; Vincent Cantarino, "Dante and Islam: Theory of Light in the *Paradiso*", *Kentucky Romance Quarterly*, 15: 1, 3-35, 1968; Leila Anna Oujii, *Aspects of Orientalism in Dante*, PhD Thesis, University of Toronto, 2015.

33 Maria Esposito Frank, "Dante's Muhammad", s. 193. Ortaçağdan günümüze Batı'da Hz. Muhammed imajı ile ilgili bir çalışma olarak bkz. John Tolan, *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*, Princeton University Press, USA, 2019.

gibi Müslüman yazarların etkisi olduğunu düşünenler de vardır.³⁴

Reform dönemi ve sonrasında ise İslam ve Aryuşçuluk bağlantısı daha ziyade Üniteryenler üzerinden kurulmuştur. İlk üniteryenlerden sayılan Polonya Kardeşlik Teşkilatı (Poolish Brethren) ve İtalyan Faustus Socinus'a atfen Socianism olarak adlandırılan üniteryen hareketler önce Aryuşçulukla itham edilmişler, fakat daha sonra hıristiyandan çok müslüman olarak görülmüşlerdir. Hatta onların "Racovian Kateşizmi" olarak bilinen kateşizmi rakiplerince "Racovian Kur'an'ı" olarak adlandırılmıştır. Üniteryenizmin en önemli isimlerinden Fransız bilim adamı ve hümanist Michael Servetus "Türk Mesih" diye isimlendirilmiştir. Gibbon dahi, Roma İmparatorluğu üzerine yazdığı meşhur kitabında Müslümanları üniteryenler olarak görür. Adam Neuser³⁵ gibi bazı tanınmış Protestan teologların İslam dinine geçmesi de bazılarının zihninde üniteryenizm-İslam bağlantısı fikrini güçlendirmiştir. Dikkat çekici olan, üniteryen görüşleriyle bilinen veya üniteryenizme sempati duyan bazı önemli isimlerin de İslam'a ve Kur'an'a dair açıkça ifade ettikleri olumlu düşüncelerdir. İngiliz mistik yazar William Freke (1662–1744) Hz. Muhammed'i teslisçi hıristiyanlara karşı Tanrı'nın birliğini savunduğu için över. İngiliz teolog ve din adamı Stephan Nye (1648–1719) Hz. Muhammed'den Tanrı'nın birliği inancını yeniden tesis eden biri olarak görür. Anglikan Kilisesi'nde teslis karşıtı görüşleriyle bilinen İngiliz teolog Arthur Bury (1624-1714)³⁶ İslam'ı Hıristiyanlığın asıl değerlerini savunan bir din olarak görür. Servetus ve Socinus'un da kendilerini ve teslis karşıtı düşünceleri savunmak için Kur'an'dan referans gösterdikleri bilinmektedir.³⁷

XX. yüzyıla gelindiğinde İslam'ı heretik bir hareket olarak görme eğiliminin bazı Hıristiyan yazarlarca hala devam ettirildiği görülür. Bu yüzyılın etkili Katolik yazarlarından Hilaire Belloc, 1938'de yazdığı fakat hala baskı yapan kitabı *The Great Heresies*'de şöyle söyler: "İslam bir sapkınlıktı... yeni bir din değil, Hıristiyanlık içerisindeki bir sapkınlık olarak başladı. Yabancı bir düşman değildi, Hıristiyan doktrininin çarpıtılmış biçimi idi."³⁸ Bu nedenle Belloc, İslam'ı "hidayete döndürülemez bir din"

34 Dante eskatolojisinde islam etkisi ile ilgili neredeyse yegane çalışma Miguel Asin Palacios'a aittir (*La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919). Palacios Dante'nin temel kaynağının İbni Arabî olduğunu söyler. Palacios İslam geleneğindeki miraç ile ilgili anlatının da Dante'nin ilham kaynaklarından olduğunu düşünmektedir. Bkz. Frank, "Dante's Muhammad", s. 185.

35 Adam Neuser (1530 – 1576) teslis karşıtı fikirleriyle bilinen bir Alman protestan teologtur. Heidelberg Üniversitesi'nde 1560'lı yılların meşhur hocalarındandır. Teslis karşıtı görüşlerinden dolayı sonradan başı belaya girmiş ve öldürülmekten kıl payı kurtulmuştur. Almanyadan kaçarak İstanbul'a gelmiş ve Osmanlı sultanının himayesine girmiştir.

36 Bury, Exeter College'in rektörlüğünü yapmış ve 1690'da *Naked Gospel* adında teslis karşıtı bir kitap yayınlamıştır. Bazı kesimlerde infial yaratan kitap Oxford'da törenle yakılmıştır.

37 Bkz. J. Meggitt, "Early Unitarians and Islam: Revisiting a 'Primary Document,'" in *Unitarian Theology: Papers Given at the Unitarian Theology Conference*, Mill Hill Chapel, Leeds, 13–14th October 2017 (Oxford: Faith and Freedom, 2018), ss. 1–6.

38 Hilaire Belloc, *The Great Heresies*, Ignatius Press, San Francisco, 2017, s. 59.

(unconvertible religion) olarak niteler.³⁹ Aryus ve İslam “bağlantısı” da unutulmuş değildir. John R. Walsh 1960’da yayınlanan bir makalesinde Yunus Emre ilahileri ile Aryuşçuluk arasında ilişki kurar.⁴⁰ Rowan Williams ilk baskısı 1987’de yapılmış olan kitabında Aryus’un despotik ve izole bir Tanrı anlayışı ortaya koyduğu ve bunun da bir nevi İslam’ın habercisi (“a kind of foreshadowing of Islam”) olduğunu söyler.⁴¹ Bugün internet ortamında hala “Aryuşçuluk İslam şeklinde mi varlığını sürdürdü?” soruları sorulmakta ve tartışılmaktadır.⁴²

III. Müslümanların Aryus ve Aryuşçuluğa Bakışı

Kur’an veya hadislerde Aryus veya onu çağrıştıracak herhangi bir ifade bulunmaz. Bununla birlikte bazı Müslüman yazarlar Hz. Peygamber’in Bizans İmparatoru Heraklius’a gönderdiği İslam’a davet mektubunda geçen bir ifadeyi Aryuşçularla irtibatlandırmıştır. Muhammed Hamidullah’ın neşrettiği mektupta şu cümleler geçmektedir:

“*Bismillahirrahmanirrahim. Allah’ın kulu ve elçisi Muhammed’den, Bizanslıların büyük reisi Herakliyus’a: Selam hakikat yolunu izleyene (olsun)! İlave edeyim ki, seni bütün olarak İslam’ı kabule davet ediyorum. İslam’ı kabul et ki felan bulasın. İslam’ı kabul et ki Allah değerini iki kat artırsın. Ama eğer kaçınırsan, **tebanın** günahı da senin üzerine yüklenecektir...*”⁴³

Buharî, Taberî, Yakubî ve İbni Hambel gibi birçok klasik İslam kaynağında geçen mektupta “tebanın” olarak Türkçeye çevirilen kelime (*el-erisiyyin*) çoğunlukla “çiftçiler” veya “bizans halkı” olarak anlaşılmıştır. Fakat Cabirî’nin de dikkat çektiği üzere, bu kelimeyi bazıları Aryuşçular olarak anlamaktadır. İbni Manzur (ö. M. 1311) *Lisanü’l-Arab*’ta, Heraklius’a mektup bağlamında, bu kelimenin Aryuşçular demek olduğunu; bunların Abdullah b. Aryus’un taraftarı olduklarını söyler.⁴⁴ İbni Hacer (ö. M. 1449) de benzer şekilde bunların Abdullah b. Aryus’un taraftarları olduklarını, teslise karşı çıktıklarını ifade etmektedir.⁴⁵ Cabirî bu tarz yorumlardan yola çıkarak Aryuşçuların Hz. Peygamber tarafından bilindiği sonucuna ulaşmaktadır.⁴⁶

39 Belloc, *a.g.e.*, s. 73. Belloc’un bu görüşleri ve yakın dönemdeki yansımaları konusunda bkz. James V. Schall, *On Islam: A Chronological Record 2002–2018*, Ignatius Press, San Francisco, 2018.

40 John R. Walsh, “Yünüs Emre: A 14th Century Turkish Hymnodist”, *Numen*, Vol. 7, Fasc. 2 (Dec., 1960), s. 175.

41 Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2001, s. 10.

42 Bkz. <https://christianity.stackexchange.com/questions/65774/did-arianism-survive-as-islam>

43 Mektubun orijinali ve mektupla ilgili tartışmalar konusunda bkz. Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber’in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2019, s s. 115-137.

44 İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, Daru’s-Sadıq, Beyrut, 1414, C. 6, s. 4, 5.

45 İbn Hacer el-Askalani, *Fethul-Bari Şerhu Sahihil-Buhârî*, Darul-Marife, Beyrut, 1379, C.8, s.221.

46 Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Kur’an’a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2013, s. 78, 79.

Aryuşçuluğun Hz. Muhammed döneminde Hicaz bölgesinde var olduğuna, Hz. Muhammed'in bunlar hakkında fikir serdettiğine dair söz konusu mektupla ilgili yorumlar dışında tarihsel herhangi bir kanıt mevcut değildir. Bununla birlikte, İslam geleneğinde tarih, kelâm, milel nihâl türü eserlerde ve reddiyelerde Aryustan söz edilmektedir.⁴⁷ Aryus'tan çoğunlukla Hıristiyanlar arasındaki ihtilaflar ve Hıristiyan gruplar; İznik Konsili ve Hıristiyanlığın nasıl tevhid akidesinden saptığı gibi bağlamlar çerçevesinde bahsedilmektedir.⁴⁸ Kronolojik bir seyir takip ederek Aryus'tan doğrudan veya dolaylı olarak bahseden müslüman yazarlardan şu örnekleri veebiliriz:

Hıristiyanlık ve Hıristiyan gruplarla ilgili yorumları daha ziyade *Kitabüt-Tevhid*'de ifade eden Maturudî (ö. M. 944) Aryus ismini açıkça zikretmez. Hıristiyanlar arasında İsa'nın tabiatı ile ilgili farklı görüşlerden söz etmekte ve bazılarının sadece Baba'nın gerçek anlamda Tanrı olduğuna, İsa'nın yaratılmışlığına ve onun seçilmiş bir elçi olduğuna inandıklarını söyler. Bir takım yorumlara göre bu sözlerle Aryuşçuları kastediyor olmalıdır.⁴⁹

Mürücü'z-Zehab adlı eserinde Mes'udi(ö. M. 956), daha sonra birçok klasik eserde tekrar edileceği üzere, üç temel hıristiyan mezhebi sayar: Melkitler, Nasturiler ve Yakubiler. İznik Konsili'nin Aryus'a karşı yapılmış olduğunu yazar.⁵⁰

Birunî (ö. M. 1048) *El-Asarü'l-Bâkiye*'de Hıristiyanların kullandıkları takvimler bağlamında Aryus'tan söz etmektedir. Hıristiyanların birçok mezhebe bölündüklerini ifade ettikten sonra bunları Melkitler (Rum Ortotokslar); Nesturiler ve Yakubiler şeklinde sayar. “*Bir de Aryus taraftarları vardır ki, bu adamın İsa hakkındaki görüşü Müslümanların görüşüne daha yakın ve genel olarak Hıristiyanların çoğuna daha terstir*” der.⁵¹ Takvimlerden bahsettiği bölümün ilerleyen sayfalarında ise bir bayramın kutlanma gerekçesi babında Aryus'la ilgili bir rivayeti nakletmektedir Birunî:

“*Rivayete göre Aryus, kendi teorilerini açıklayınca bazı insanlar onun yanında yer almışlar. O da görüşlerini kabul edenlerle birlikte varıp*

47 İslam Kelamcılarının hıristiyanlarla ilgili yaklaşımı konusunda bkz. Ramazan Biçer, “Kelâm Bilginlerinin Yahudi ve Hıristiyanlara Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16 (2007), ss. 149-187.

48 İsmail Taşpınar, “I. İznik Konsilinin (325) İslam Kaynaklarındaki Yeri”, *Uluslararası İznik Sempozyumu 5-7 Eylül 2005*, İznik Belediyesi, İznik, 2005, s. 150.

49 Ayrıntılar için bkz. Recep Önal, *Ebu Mansur El-Maturudî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, Emin Yayınları, Bursa, 2013; Saime Leyla Gürkan, “Matürîdî'nin Kitabü't-Tevhid'inde Hıristiyanlık ve Teslis Eleştirisi”, *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik, Milletlerarası Tartışmalıİlmi Toplantı 22 - 24 Mayıs 2009*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 302-309.

50 Bkz Mustafa Sinanoğlu, “Hıristiyan ve İslam Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dini Toplantı: İznik Konsili”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, 2001, s. 11. Taşpınar, a.g.m.,s. 156.

51 Birünî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr El-Bâkiye)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011, s. 298.

bir Rum kilisesine el koymuş. Fakat kilise müdavimleriyle aralarında bir tartışma çıkmış. Sonra kilise müdavimleri Aryus'la barışarak bir şart koşmuşlar. Buna göre kilisenin kapıları üç gün boyunca kapanacak ve hergün sırayla gelip kapının önünde dua edecekler; kapı taraflardan hangisine açılırsa kilise onun olacakmış. Öyle de yapmışlar. Fakat Fakt kapı aryus'a değil muhaliflerine açılmış. Böylece onların çocukları da bu mutlu haberi duyurmak için ev ev dolaşmaya başlamışlar."⁵²

Birunî daha sonra İznik Konsili dolayısıyla Aryus'tan bahsetmektedir:

*"Altı konsilden birincisi, 318 piskoposun katılımıyla imparator Constantine nezaretinde 325 yılında Nicea şehrinde yapılmıştır. Çünkü üç unsur konusunda rafizî Aryus onlara karşı çıkmış ve ittifaken baba ve oğulu ezeli kabul etmelerini reddederek, Mesih'in dirilişinden sonraki Pazar günününün bayram ilan edilmesini kabul etmemiş; bunun üzerine bazıları bayramın Yahudilerin Hamursuz bayramının yer aldığı ayın on dördüncü gününe alınmasını teklif etmişti."*⁵³

İbn Hazm (ö. M. 1064) *el-Fisal'*de Ariyus'un İskenderiye piskoposu olduğunu belirtir ve onun soyut bir tevhid inancını savunduğunu; İsa'nın yaratılmış bir kul olduğuna inandığını yazar. Konstantin'in de Aryusçuluğu kabul eden ilk hıristiyan kral olduğunu söylemektedir.⁵⁴

*El-Milel ve'n-Nihal'*de Şehristanî (ö. M. 1153) hıristiyanların sonradan yetmiş iki fırkaya bölündüklerini ifade eder. Mes'udî ve Birunî gibi, üç önemli mezhep olarak Melkitler, Nesturîler ve Yakubîleri sayar. Aryus konusunda ise *"Arius adında bir rahip, 'kadim olan Allah'tır, Mesih (aleyhisselam) yaratılmıştır' deyince bütün papaz, kardinal ve din adamları İstanbul'da imparatorun husurunda toplandılar. Sayıları 318 idi. Bunların hepsi şu bildiri üzerinde ittifak ettiler"* der ve aşağı yukarı iznik kredo-sunun bilinen halini verir.⁵⁵ Şehristanî sadece Aryus'tan değil Makedonius ve Seballius'tan da söz eder. Makedonius'un sadece Baba ve Oğul'un kadim olduğu, Ruh'un yaratılmış olduğu görüşünü savunduğunu; Sabellius'un ise tek bir cevher var olup onun üç özelliği bulunduğunu; bunların da İsa'da birleştiği görüşüne sahip olduğunu belirtir. Aryus ile ilgili ise ek olarak şunları söylemektedir:

"Arius ise Allah teala'nın bir olduğunu söyleyerek O'nu 'Baba' olarak isimlendirmiştir. Mesih (aleyhisselam) o'nun seçimi üzerine Kelimesi ve oğludur. Mesih (aleyhisselam) bütün varlıklardan önce yaratılmış olup eşyanın yaratıcısıdır. İddiasına göre Allah Teala'nın diğer ruhlardan çok daha büyük, yaratılmış bir ruhu vardır. Bu ruh, baba ile oğul arasında va-

52 Birunî, *a.g.e.*, s. 305, 306.

53 Birunî, *a.g.e.*, s. 309.

54 Bkz. Tahir Aşirov, "İbn Hazm'a Göre Hıristiyan Mezhepleri", *Milel ve Nihal*, cilt 6 sayı 3 Eylül – Aralık 2009, ss. 97-123.

55 Muhammed bin Abdülkerim eş-Şehristanî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, "el-Milel ve'n-Nihal", çev. Muharrem Tan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 192, 193.

sıta olup ona vahyi ulaştırır. Yine onun iddiasına göre Mesih ilk başta latif bir cehver, katıksız bir ruhanî, dört unsura klarışmamış, terkıpten uzak bir varlık olarak vücud bulmuştur. Onun dört unsura bürünmesi Meryem'den gelen cisimle ittihad etmesi sırasında olmuştur.”⁵⁶

İbni Kayyım El-Cevzî (ö. M. 1350) Aryus konusundan yine İznik Konsili bağlamında bahsetmektedir. İbnül Cevzî İskenderiye patriği ile Aryus arasında bir tartışma yaşandığı sonra da bu tartışmanın Konstantin huzurunda tekrarlandığı; patriğin galip gelmesi akabinde konsilin toplanarak Aryusu mahkum ettiği şeklinde bir bilgi vermektedir. Ayrıca İbnül Cevzî'ye göre konsile 2048 piskopos katılmış, ancak bunlardan 318'i aynı görüş üzere ittifak etmiştir.⁵⁷

El-Bidaye adlı eserinde İbni Kesir: (ö. M. 1373) Aryus ve İznik Konsili hakkında uzun sayılabilecek bir açıklama yapar. Aryus'un, İsa'nın Tanrı değil sadece Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu söylediğini belirtmektedir. İslam kaynaklarında Aryus ve İznik konsili ile ilgili tipik bir metin olduğundan söylediklerini aynen aktaralım:

Onun zamanında Hristiyanlar arasında ihtilaf baş gösterdi. İskenderiye patriği Aksandros ile Abdullah b. Aryos adındaki din âlimi arasında anlaşmazlık çıktı. Aksandros, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia etti. Abdullah b. Aryos ise Hz. İsa'nın, Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu savundu. Hristiyanların bir kısmı, Abdullah b. Aryos'a tabi oldu. Çoğunluk olup aslında sapıklığa düşmüş ve hakikati kaybetmiş olan Hristiyanlarsa, patriğin sözüne uydular. Abdullah b. Aryos da bu yüzden kiliseye sokulmadı. Arkadaşlarının kiliselere girmesine engel olundu. Abdullah b. Aryos da Kral Kostantin'e gidip Aksandros ve arkadaşlarını şikâyet etti. Kral da Abdullah'a görüşünü sordu. Abdullah, Hz. İsa hakkındaki görüşlerini ona arz ederek Hz. İsa'nın, Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu söyledi. Buna ilişkin delillerini ortaya koydu. Kral Kostantin de onun bu delillerini kabul edip görüşünü benimsedi. Yanında bulunan adamları da; 'Böyle yapıyor-sun ama Abdullah'ın hasmına haber gönderip yanına çağırman, onun görüşlerini de öğrenmen ve sözlerini dinlemen gerekir.' dediler. Kral da onu çağırttı. Ayrıca ülkenin her tarafındaki piskoposları ve Hristiyanlık dinini bilen âlimleri, Kudüs, Antakya, Rumiye ve İskenderiye patriklerini toplantıya çağırırdı. Bunlar gelip toplantı yaptılar. Toplantıları bir yıl iki ay sürdü. Toplantıya katılanların sayısı 2000'i aşmıştı. Bu, Hristiyanların meşhur üç konsülünün ilkinin teşkil ediyordu. Onlar, bu konsülde gerçekten çok zıt görüşler ileri sürdüler. Çeşitli gruplara ayrıldılar. Hiç bir grup, diğerinin görüşüne itibar etmiyordu. Bir tarafta elli kişilik bir grup, diğer tarafta seksen kişilik bir grup, başka bir tarafta on kişilik bir grup, beri yanda kırk kişilik bir grup, öbür yanda 100 kişilik bir grup, diğer yanda 200 kişilik bir

56 Şehristani, a.g.e., s. 197.

57 Bkz. Sinanoğlu, "İznik Konsili", s. 12; Taşpınar, a.g.m., s. 158, 159.

grup, Abdullah b. Aryos 'u görüşünü benimseyen bir grup, başka bir görüşü benimseyen bir grup, başka bir görüşü benimseyen diğer grup şeklinde parçalandılar. İşleri zorlaşıp ihtilaflar yaygın hale gelince Kral Kostantin, onlara ne yapacağına karar veremedi, şaşırıp kaldı. Kendisi, ataları Yunanlıların dini olan Sabilikten (yıldızperestlikten) başka dinlere karşı sıcak bakmadığı halde bu konsülde en büyük grubu teşkil edenlerin görüşlerine yöneldi. Bu grupta 318 piskopos vardı ki bunlar, Aksandros'un görüşü etrafında toplanmışlar ve söylediklerini benimsemişlerdi. Kral Kostantin de: 'Bunlara destek vermem gerekir. Çünkü bunların grubu diğerlerinden daha kalabalıktır.' dedi. Ve onlarla özel bir toplantı yaptı. Kılıcını ve mührünü onlara bırakıp: 'Sizi, diğer toplulukların en büyüğü ve kalabalığı gördüm. Ve görüşlerinize katıldım. Size yardımcı olacağım. Görüşlerinizin hakim olmasına katkıda bulunacağım.' dedi. Onlar da kendisine secde ettiler. Kral Kostantin de onlardan, ahkâmla ilgili bir kitap hazırlamalarını, parlak yıldızların doğuş yeri olduğu için namazın doğuya yönelinerek kılınmasını hüküm haline getirmelerini, kiliselerinde heykel bulundurmalarını istedi. Onlar da kiliselerini heykelle değil de resimle donatmak hususunda onunla anlaştılar. Aralarında anlaşma sağlandıktan sonra Kral onlara yardım etmeye, görüşlerini ilan etmeye, onlara muhalif olanları sürgün etmeye, muhaliflerin görüşlerini zayıflatıp çürütmeye başladı. Bu grupta olanların hakimiyeti, kral sayesinde sağlandı. Muhaliflerini ezdiler. Onlara karşı üstünlük elde ettiler... Kral, kendi mezhepleri olan Melekî mezhebine göre ibadet edilecek kiliseler yapılmasını emretti.⁵⁸

İbni Haldun (ö. M. 1406) *Mukaddime*'de bir Aryus'tan bahsetmektedir, fakat bu Aryus'u Petrus'tan sonra papalık makamına geçen kişi olarak zikretmektedir:

Peter Resul havarilerin reisi ve şakirtlerinin Roma'daki büyüğü idi. Roma'da İlliristiyan dinini tatbik ve icra ederdi. imparatorların beşincisi olan Neron, (patriklerle keşişleri imha ettiği zaman) onu katletmişti. Sonra Roma kürsüsünde onun halifeliğini Arius ifa etmişti."⁵⁹

Hıristiyan mezhepleri ve İznik Konsili'nden ise şu şekilde söz etmektedir İbni Haldun:

"Dinlerinin esaslarında ve akidelerinde aralarında ihtilafa düşünce, dinde hak olanın tahrir ve tesbiti için Constantine zamanında Nikiye'de (Nicea, İznik) toplandılar. 318 piskopos, dinde bir tek görüş üzerinde ittifak ettiler. İttifakla alınan kararı yazdılar ve buna "İmam" (the Creed) adını verdiler. Bunu kendisine müracaat edilen bir esas haline getirdiler..."

58 İbn Kesîr, *El Bidâye ve'n-Nihâye, Büyük İslam Tarihi*, çev. M. Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994, II, 250-252.

59 İbni Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2007, I, 480. Katolik Kilisesinin papalar listesine göre Petrus'tan sonra papalık makamına geçen kişi, yaklaşık olarak 64-79 yılları arasında bu görevi yürüten Linus'tur. Aryus şeklinde yanlış anlaşılabilir veya yazılmış olması muhtemeldir.

Bundan sonra Hıristiyanlar dinleri ve Mesih hakkındaki itikatları(Christology) hususunda ihtilafa düştü. Çeşitli taife ve fırkalara ayrıldı. Hıristiyan hükümdarlara dayanarak bunlardan herbiri diğerine karşı üstünlük tesis etti. Bu suretle çeşitli asırlarda bu fırkalardan bazıları kuvvetle ortaya çıkarken diğerleri silindi. Üç taife ve mezhepte karar kılana kadar bu durum devam etti. Hıristiyan fırkaları bunlardır. Onlar, bunların dışındaki mezheplere iltifat etmezler. Bu mezhepler şunlardır: Melkiye, Ya'kubiye, Nasturiye (Melchites, Jacobites, Nestorians). [Mezheplerindeki küfürlerizikretmek suretiyle bu kitabın sayfalarını karalamanın doğru olacağına kani değilim. Genellikle bunlar malumdur. Kur'an-ı Kerim'in de tasrih ettiği gibi bunların tümü de küfürdür. Onlarla aramızda artık ne cidal ne de istidlal var, tartışarak halledeceğimiz bir meselemiz yoktur.”⁶⁰

Makrizi (1442) Aryus ve Piskopos Alexander'ın Konstantin önündeki tartışmasından bahseden bir başka isimdir. *Kitabü'l-Mevaiz*'de Aryus'un görüşlerini şu şekilde özetler: “Oğul yok iken baba vardı. Oğul sonradan yaratıldı ve babanın kelimesi oldu. Kelam da sonradan yaratılmıştır. Baba yerde ve gökteki her şeyin yaratılmasını kelime olarak isimlendirilen oğula havale etti. O, babanın ona lutfiyle yaratıcı oğuldur. Bu kelime ete kemiğe büründü ve Mesih oldu.” Makrizîdaha sonra 318 kişilik bir heyetin Hıristiyan inanç esaslarını oluşturduğunu ve Aryus'un mahkum edildiğini belirtir.⁶¹

Modern döneme gelindiğinde ilginç bir şekilde Ayus'un fikirleri ile ilgili bilgilerde bir azalma fakat Aryus'un “tevhitçi” sayılmasının dozunda bir artış görüldüğü söylenebilir. Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) hem ilk dönem Hıristiyanlıkta Mesih'in tabiatı konsundaki tartışmalardan hem de modern dönemdeki Hıristiyan mezheplerinden söz etmektedir. Aryus ile geleneksel hıristiyanlığı birbirinden ayırmakta, Aryus dahil bazı Hıristiyanların tevhid ehli olduğunu, fakat hakim olan anlayışın teslisçi olduğunu söylemektedir. Aryus'tan ise *Maide/17*'nin tefsirinde söz etmektedir. Ayetin mealini “‘Allah, o Meryem'in oğlu Mesih'dir' diyenler yemin olsun ki şüphesiz küfrettiler” şeklinde verdikten sonra bu ayetle kimlerin kastedildiği ile ilgili tefsirlerdeki görüşlerden bahseder. Yine bu bağlamda İsa'nın tabiatıyla ilgili tartışmalardan söz eder ve Aryus hakkında şunları söyler:

“Başlangıçta İskenderiye papazlarından olup Aryan mezhebinin sahibi olan Aryos ve taraftarları gerçekten muvahhid (Allah'ı birleyen) idiler. Bunlar İsa (a.s.)'ın bir kelimetullah (Allah'ın kelimesi) olduğunu ve fakat Allah 'ın aşağısında olup mahluk (yaratılmış) olduğunu ve Hz. İsa'nın bir ilâh değil yaratılmış olgun bir insan olduğunu benimsiyorlardı... bir Allah tanıyor ve Hz. İsa'da yalnız bir ilâh durumu görüyorlardı ki, asıl “Apostolik” yani “Havari mezhebi” sayılması gereken Hıristiyanlık inancının

60 İbni Haldun, *Mukaddime*, I,480, 481.

61 *Kitabü'l-Mevaiz* referansları ve ayrıntılar için bkz. Sinanoğlu, “İznik Konsili”, s. 13, 14. Taşpınar, a.g.m., s. 159, 160.

da böyle olması gerekirdi. Âyetin bu mezheplerle ilgisi yoktur. Fakat yine I. Konstantin zamanında (M.325) tarihinde İznik'te toplanan ilk konsil-de (Hıristiyan ruhani meclisinde) iki bin kırksekiz piskopos toplanıp içle-rinden -Aryos hariç bırakılmak ve onun aleyhinde birleşmek üzere- üçyüz onsekiz kişi seçilmiş ve bunlar İskenderiye patriğinin başkanlığı altında toplanarak Aryos'u kâfir ilan ederek ve teslis (üçlü inanç)i kabul edip ilk olarak Hıristiyanlık kanunlarını koymuşlardır.”⁶²

Elmalılı, modern dönemde yaşamış olmasına rağmen klasik literatü-rün tasnifini takip ederek Hıristiyan mezhepleri olarak saydığı Melkailer, Nasturiler ve Yakubiler hakkında bilgi verir. Klasik kaynaklardan farklı olarak ise Protestan mezheplerinde de kısaca söz etmektedir. Onun anlatı-mına göre Nasturiler ve Yakubiler (Süryaniler) bugün bildiğimiz anlamda ve bölgesel etkinlikteki kiliselerdir. Melkailer (ya da Melikiyye) ise El-malılı tarafından “devlet mezhebi” anlamında ve Katolikler ile Ortodoks Hıristiyanlar olarak tanımlanır.⁶³

Elmanın çağdaşı, Tahirü'l-Mevlevî ismiyle bilinen Tahir Olgun (1877-1951) -“Bahira'nın da bu mezhepten olduğu rivayet edilir” diye-rek- Aryusçuların “mümin ve muvahhit oldukları” düşüncesini ifade eder. Ayrıca, müsteşriklerin Hz. Peygamber'in İslam'ı Aryus mezhebi üzerine kurduğu iddialarının bulunduğunu da belirtir.⁶⁴

Modern dönemde Müslüman yazarlar arasında Aryus ve Aryusçuluk-tan en olumlu şekilde bahseden isimlerin belki de başında gelen Muham-med Atâurrahîm hakkında, Pakistan kökenli olduğu ve bir süre İngiltere'de yaşadığından başka bilgi yoktur. Fakat kitabı müslümanlar arasında oldukça meşhur hale gelmiştir. 1970'li yıllarda yazıldığı söylenen ve 1980'lerde ilk defa basılan kitap Türkiye'de de birçok baskı yapmıştır. Ataurrahim Iraneaus, Origenes, Tertullian gibi kilise babalarıyla birlikte Lucian ve Aryus'u da “Hıristiyanlıktaki ilk tevhidçiler” başlığı altına koyar. Konstantin zamanındaki Hıristiyanları “Pavlusçu Kilise” ve “Apostolik Kilise” diye ikiye ayırıp, birincileri bozulmuş teslisçiler olarak; Aryus dahil olmak üzere ikincileri tevhitçi ve İsa'nın gerçek mesajını devam ettirenler olarak görür. Konstantin'in siyasi kaygılarla Pavlusçularla işbirliği yapıp İznik inancını zorla kabul ettirdiğini savunur. Ona göre Arius katıksız bir mu-vahhittir:

“Arius Hristiyanlık tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Mutlak olan, tek, doğurulmamış, ebedi, başlangıçsız, Kadir-i Mutlak, değiştirilemez ve

62 M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 191.

63 Elmalılı'nın hıristiyan mezhepleriyle ilgili görüşleri konusunda müstakil bir çalışma için bkz. Ahmet Aras “Elmalılı Hamdi Yazır'ın 'Hak Dini Kur'an Dili' Tefsirinde Hıristiyan Mezhepleri İle İlgili Görüşleri”, *Türk - İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl 8 Sayı 16, Konya, 2013, ss. 139-152.

64 Ömer Göksal, *Tahirü'l-Mevlevî ve İslam Tarihçiliği*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Isparta 2017, s. 52.

başkalaştırılmaz bir Allah'ın olduğuna inanıyordu. Allah'ın insanlığı fikrine şiddetle karşıydı."⁶⁵

Ataurrahim ile benzer içerikte bir kitabı bulunan, Oxford ve Chicago'da eğitim görmüş, halen hayatta olan Tarif Khalidi, *Müslüman Hazreti İsa* adlı kitabında benzer şeyler söyler:

*"Bazıları Hz. İsa'yı 'bir Peygamber' kabul ediyor, bazıları onu 'tanrı' sayıyordu. 325 İznik Konsili bu meseleye nihai bir çözüm bulmak üzere toplandı. Bu önemli toplantıya 2048 yetkin din adamı katıldı. Bunların içinde Arius ve taraftarları 'Tanrı yalnız Babadır, Oğul yaratılmıştır ve Oğul iken de Baba vardı' diyordu. Fakat eski Mısır düşüncesi, Yunan Felsefesi ve Yeni Platonculuk etkisinde olan İskenderiye Kilisesi buna şiddetle karşı koydu. Sonuçta Roma Kilisesi İskenderiye Kilisesi'ne katıldı. Çatışma şiddetlenince bir karar çıkmadı. İşin içinden çıkamayan İmparator şiddet kullandı. Tevhitçileri dışarı çıkardı, çoğunu sürgüne gönderdi, Arius ve bazı taraftarlarını öldürttü. İsa'nın tanrılığını kabul eden 318 delegenin imzasıyla şöyle bir karar metni çıktı..."*⁶⁶ (Devamında İznik kredosu olarak bilinen metni veriyor).

Birçok kişi tarafından XX. yüzyıl İslam dünyasının önemli alimlerinden sayılan Muhammed Abid Câbirî (1936-2010) ise Hıristiyanlık tarihinde Ebionitler gibi bazı tevhitçi grupların olduğunu belirttiikten sonra Aryus'la ilgili benzer yorumlarda bulunur. Ona göre klasik İslam kaynaklarında ona sempati ile bakmalarından dolayı bazı yazarlar Aryus'a "Abdullah" ismini vermişlerdir.⁶⁷ Hatta Hz. Muhammed'e kadar götürür Cabirî bu sempatiyi:

*"Bu şahsa (Aryus) ve tarftarlarına büyük önem vermemizin sebebi, ileride göreceğimiz gibi, Hz. Peygamber'in bu grubun takipçilerine önem vermiş olmasıdır."*⁶⁸

Daha önce de belirttiğimiz üzere Cabirî Hz. Peygamber'in Herakliyus'a gönderdiği mektuba dayanarak Hz. Peygamber'in Aryuşçuları bildiğini ve onları muvahhid olarak gördüğünü savunur:

*"Bu mektup kesin olarak kanıtıyor ki, Hz. Peygamber, Bizans halkının büyük kısmının Aryus taraftarı Muvahhidler olduğunu bilmektedir."*⁶⁹

Cabirî ayrıca Hanıflığı Aryuşçuluğun uzantısı olarak görür. Ona göre

65 Muhammed Ataurrahîm, *Bir İslam Peygamberi, Hz. İsa*, çev. K. Demirci, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 112.

66 Tarif Khalidi, *Müslüman Hazreti İsa*, çev. Sevdâ Ayar, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.s. 11,12.

67 Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 48. Yukarıda görüldüğü üzere İbni Kesir, İbni Hacer gibi alimler "Abdullah b. Aryus" ifadesini kullanıyorlarsa da, kanaatimizce bu durum onların Aryus'a sempati ile bakmalarından değil, klasik yazarların tam adı bilinmeyen kişilere Abdullah demesi geleneğinden kaynaklanmaktadır.

68 Câbirî, *a.g.e.*, s. 50.

69 Câbirî, *a.g.e.*, s. 79.

Müslümanların ilk dönem hicret ettikleri ve yardımını gördükleri Necaşi de Aryuşçudur.⁷⁰

İslam kelâm tarihindeki *Halku'l-Kur'an* (Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı) tartışması da doğrudan Aryus veya Aryuşçulukla alakalı olmasa da Tanrı'nın sıfatları hususundaki farklı görüşler bakımından konumuzla ilgilidir. Hatta meselenin Hıristiyanlıktaki -Aryus'unda dahil olduğu İsa'nın yaratılmış olup olmadığı tartışmasının İslam kelâmına yansımış biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Temel benzerlik İslam'da ve Hıristiyanlıkta İsa'nın “Tanrı'nın kelimesi” sayılmasıdır. İslam geleneğinde İsa'nın uluhiyeti açıkça reddedildiğinden, onun yerine vahyin, yani Kur'an'ın yaratılmışlığı tartıma konusu olmuştur. Bu tartışmanın durduk yerde ortaya çıkmadığı, bir dış etkiyle meydana geldiği konusunda birçok kişi hemfikirdir. Bu etkiler arasında ilk sıralarda sayılanlardan biri de Hıristiyanlıktaki İsa tartışmalarıdır.

Kur'anın yaratılmış olup olmadığı meselesi İslam tarihinde yaklaşık olarak VIII. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Meselenin Müslüman kelâmcılar arasında tartışma yaratmasının nedeni olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve Grek felsefesi gibi dış nedenler sayılmakla beraber anlaşmazlığın özü “sıfatlar” mevzuudur. Pek çok farklı görüş olsa da, etkili olanlar bakımından Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili dört temel yaklaşımdan bahsedilir: *i)* Sünnî kelâmcılara göre Kur'an yaratılmamıştır; o, ilahî bir kelâm olup Allah'ın zatı dışında bir arazdır ve fiilî bir sıfatın tecellisidir. *ii)* Selefile-re göre Kur'an yaratılmamıştır; lafzı ve manası itibariyle Allah'ın zatıyla kaim olup kadımdır. *iii)* Mutezileye göre Kur'an hâdis, yani yaratılmıştır; fakat ilahî bir sözdür. *iv)* Şia'ya göre ise bu tartışmalara girmek gerekir.⁷¹

İslam kelâmında “sıfatlar” konusundaki literatüre bakıldığında Sabellius, Samsatlı Pavlus ve Aryus gibi kişilerin teslis konusundaki farklı görüşlerden haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Buradan yola çıkan bazı yorumlara göre mesela Mutezile'nin sıfatlar konusundaki tutumu Aryus ve Sabellius ile benzerdir. Yani sıfatlar hakiki değildir, sadece isimlerden ibarettirler. Yine Rafizîler ve Kerramîlerin sıfatlarla ilgili görüşleri Aryuşçulukla açık bir paralellik göstermektedir. Hatta İslam kaynaklarında Nazzam'ın iki öğrencisine atfedilen bir görüş Aryus teolojisiyle nerdeyse birebir aynıdır. İbni Hazm ve Şehristani gibi alimlerin naklettiğine göre İbn Hait ve Hadesî'ye göre alemin iki yaratıcısı vardır; birincisi Allah ikincisi ise alemi kendisi vasıtasıyla yarattığı Mesih b. Meryem'dir.⁷² Özetle; benzer diğer “heretik” gruplarla beraber Aryuşçuların İsa hakkındaki yorumları ile Mutezile ve Rafizîlerin Kur'an ve sıfatlar konusundaki görüş-

70 Bkz. Câbirî, *a.g.e.*, s. 65, 77.

71 Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, *DİA*, 1997, Cilt 15, ss. 371-375.

72 H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, ss. 103-105; 242.

leri arasında bir paralellik gözükmektedir. Aynı konularda Sünnî İslam'ın yakın olduğu görüş ise ortodoks hıristiyanlardır denebilir. Bu benzerlik rakiplerle girilen polemiklerde de kendisini göstermektedir. Örneğin İmam Eşarî Allah'ın kelâm sıfatının yaratılmış olduğunu savunanlara, “o zaman Allah'ın başlangıçta konuşması olmayan putlar gibi olması gerektiğini kabul etmek gerekir” diye itiraz etmiştir. Bu, Athanasius tarafından Aryusçulara yöneltilen itirazın aynıdır.⁷³

IV. Değerlendirme: Aryusçuluk ve İslam Teolojik Açıdan Benzer mi?

Aryus konusunda yazan hemen herkesin belirttiği üzere, onun düşünceleri daha ziyade rakiplerinin yazılarından bilinmesinden ve iki mektup ve bir risaleden başka ona ait herhangi bir doküman olmamasından dolayı, onun fikirleriyle ilgili bilgimizin kısıtlı olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla Aryus'un görüşleri hakkında yapılan her yorumun bu kısıtlı verilere dayandığı unutulmamalıdır.

Var olan literatüre bakacak olursak; kanaatimizce onun teolojik görüşlerini en iyi özetleyen metinlerden biri İskenderiye Piskoposu Alexander'a yazdığı kabul edilen mektubun giriş kısmıdır:

“Bizim atalarımızdan gelen ve ayrıca siz mübarek Papa'dan öğrendiğiniz itikadımız şöyledir: Yalnız doğmamış, yalnız ebedi, yalnız başlangıcı olmayan, yalnız doğru, ölümsüzlüğe yalnız malik olan tek hikmet Sahibi; tek iyi, herşeyin tek egemeni, hakimi, yönetici ve idarecisi, değiştirilemez ve değişemez, adil ve iyi, Tevrat'ın Peygamberlerin ve Yeni Ahit'in Tanrısı olan Bir Tanrı'ya inanıyoruz. Bu Tanrı, yegane evlat edinilen Oğul'u ebedi ve ezeli zamanlardan evvel evlat edindi. O'nun vasıtası ile çağları ve evreni yarattı, ve onu yalancıkdan değil gerçekten evlat edindi; ve O'nu, kendi iradesi ile mevcut, değiştirilemez ve değişemez kıldı. O [Hz. İsa], Tanrı'nun mükemmel yarattığı, fakat diğer yaratıklardan biri gibi değil, doğum; fakat diğer mahlükattan birinin vücuda gelişi gibi de değil...”⁷⁴

Daha sonra Valentinus, Manicheus, Sabellius gibi isimlerin görüşlerinden, bunlar gibi düşünmediğinden söz eder Aryus. Metnin sadece Aryus değil onun yanında olan bazı din adamlarınca da onaylandığı anlaşılmaktadır. Zira mektubun altında Arius dahil altı papaz, altı diyakoz ve üç de piskoposun adı vardır.

Bu metinden de anlaşılacağı üzere Aryus'un Tanrı hakkındaki fikirleri Yahudilik veya İslam'dakinden çok da farklı değildir. Ona göre Tanrı ezeli,

73 Wolfson, *a.g.e.*, s. 138, 226.

74 Mektubun tamamının Türkçe çevirisi için bkz. Turhan Kaçar, “Arius ve Ariusçuluk”, s. 125, 126. Salamisli Epifanius'taki metnin İngilizce çevirisi için *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III - De Fide*, trans. by Frank Williams, Brill, Leiden • Boston, 2013, 69. 7.2.- 8.5.

evrenin mutlak hakimi, mutlak iyi gibi sıfatları haizdir. Gerek İslam gerekse ortodoks Hıristiyanlık açısından asıl farkı İsa'ya atfettiği konumdur. Bu konumda İsa ne insan ne de tam olarak Tanrı'dır. Bir tarafıyla yaratılmıştır ve Tanrı değildir, fakat diğer yanıyla Tanrı'nın alemi kendisi vasıtasıyla yarattığı insan üstü bir varlıktır. Bu haliyle Aryus İsa'ya doğrudan değil fakat dolaylı veya ikincil bir Tanrı'lık atfetmektedir. İsa'nın oğulluğu da Tanrı'nın Babalığı da sonradandır. Bu mektupta değil fakat *Thalia*'da geçen ve hakkında yazılanlardan çıkarılan başka bir sonuç ise Aryus'a göre Tanrı'nın kavranamaz olduğu; İsa'nın dahi onu kavrayamayacağı düşüncesidir. Bunun temelinde de Aryus'un, İznikteki anahtar kavram olan aynı özden olma (*homoousios*) fikrine itirazı vardır. Ona göre Baba ve Oğul aynı özden değildir, dolayısıyla Baba Oğul tarafından kavranamaz.

Teslis konusunda gelince; kendi metinlerinde veya rakiplerinin ithamlarında Aryus'un teslisi inkar ettiğine dair hiçbir iddia yoktur. Fakat o, teslisi bir bütünlük olarak değil hiyerarşik bir yapı olarak algılamaktadır. Yukarıdan aşağı doğru Baba-Oğul-Kutsal Ruh şeklinde hiyerarşik bir teslis algısı söz konusudur. İsa ve Kutsal Ruh'u Baba'dan aşağı gördüğü için de aslında *subordinationism* denilen düşünceye dahil olmaktadır.⁷⁵

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, İslam dinindeki Tanrı ve İsa anlayışı ile Aryusçu teolojinin benzer ya da paralel olmadığı açıktır. Zira İslam kelâmı Tanrı'yı mümkün olduğunca tenzih etmeye çalışır ve O'nun yanına yardımcı veya insanüstü bir varlık yakıştırılması mümkün değildir. İsa da Kur'an ve İslam geleneğine göre insan bir peygamberdir. Ulu'l-azm (büyük) peygamberlerden sayılmakta ise de insanüstü bir yanı ve peygamberlik bakımından diğer peygamberlerden bir farkı yoktur. Daha önce de ifade edildiği gibi, İslam tarihinde Aryus'un görüşlerine benzer düşünceler mevcut ise de bunlar çoğunluğu teşkil eden sünni gelenek içerisinde değil marjinal gruplar arasındadır. Aryusçulukla ilgili tarihsel literatüre bakıldığında Aryus için "tevhitçi" denilmesi mümkün değildir. Kaldı ki Aryusçular'ın İsa'nın dünyevî hayatını önemsemedikleri anlaşılabilir, oysa Kur'an'ın İsa'ya dair tüm anlatısı onun dünyevî hayatı üzerinedir. İslam geleneğinde Hıristiyanlıktaki gibi bir "teolojik İsa" mevcut değildir. Aryusçuluk ile İslam'ın İsa'sının farklı olduğunu birçok yazar da dile getirmiştir. Modern dönemde Aryus'la ilgili meşhur kitaplardan birinin yazarı olan Rubenstein mevzuyla güzel bir cümleyle özetler: "*İslam'ın İsa'sı ne İznik Hıristiyanlığının enkarnasyonu Tanrısı ne de Aryusçuların melekler üstü Oğul'udur.*"⁷⁶

75 Aryusun teoloji anlayışı ile ilgili yorumlar için bkz. Dvornik, *Konsiller Tarihi*, s. 6; Williams, *Arius*, ss. 95-116. Baş, *Aryusçuluk*, ss. 85-96; Sinanoğlu, "İznik Konsili", s. 6; Anthony McRoy, "The Theology of Arius", *Foundations*, 59 (May 2008), ss. 17-28. Aryus öncesi subordinatist görüşler için bkz. Gwatkin, *Studies of Arianism*, s. 14, 15.

76 Richard E. Rubenstein, *When Jesus Became God: The Epic Fight over Christ's Divinity in the Last Days of Rome*, Harcourt Brace & Company, New York, 1999, s. 230.

Peki klasik kitaplardan modern metinlere kadar müslüman yazarların Aryus'u tevhitçi görme eğiliminin kaynağı ne olabilir? Bunun kanaatimizce ilk nedeni konu ile ilgili Hıristiyan literatürün ayrıntılı olarak bilinmemesidir. Makrizî gibi, Hıristiyan literatürle mutabık bazı bilgiler verenler hariç, klasik metinlerdeki ifadeler ve sonraki yansımalarına bakıldığında benzer klişelerin sürekli tekrar edildiği görülür. Modern dönemde konuyla ilgili yazan ve "tevhitçi Aryus" portresi çizenlerin dahi tarihsel literatüre en ufak bir atıfta bulunmadığı görülür. Bize göre kasık ve modern eserlerdeki bu yaklaşımın temel nedeni Hıristiyanlığı tarihsel bir fenomen olarak görmemek, onu sadece teolojik bir mevzu gibi algılamaktır. Tüm bunlara rağmen, bir genelleme yapacak olursak, klasik eserlerin modern dönemdeki metinlere göre daha temkinli ve bilimsel içerik açısından daha nitelikli olduğunu; buna karşın modern dönemdeki eserlerin içeriği zayıf fakat hamaset dozu daha yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

Aryus'u tevhitçi veya İslam'a yakın görme eğiliminin diğer bir muhtemel nedeni olarak hıristiyanlarla müslümanlar arasındaki polemik ortamı düşünülebilir. Zira Aryus'a sempati ile bakanların çoğunlukla asıl vurguladığı şey Hıristiyanlığın sonradan tevhid inancından saptığıdır ve Aryusçuluk bu sapmadan önceki doğru bir örnek olarak görülme istenmektedir. Bahira efsanesi gibi örneklerin ise her iki taraf için de tam bir duygusal tepki ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Hıristiyanlar bu uydurma hikayeyi yaymış, Müslümanlar ise (Gottheil'in zannettiğinin aksine Müslümanlar Hıristiyan kaynaklardaki bir hikayeyi tersine çevirerek bir mukabelede bulunmak istemiş de olabilirler) Bahira rivayetini Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bir delili gibi sunmak istemişlerdir. Bu açıdan da bakıldığında da müslümanların peygamberleri için bir hıristiyan keşişin şahadetini delil göstermeleri şaşılacak bir şeydir.⁷⁷

İslam'ı bir tür Aryusçuluk olarak gören Hıristiyan yaklaşım hakkında ise fazla bir şey söylemeye sanırız hacet yoktur. John Tolan gibi bazı yazarlar *apologetics* ve *polemics* ayrımı yaparlar ve Hıristiyan apolojilerin amacının Hıristiyanlığı savunmak olduğunu; polemiklerin ise İslam'a saldırı mahiyetinde olup daha ziyade korkuya dayandığını belirtirler.⁷⁸ Bu ayrım açısından bakıldığında Aryusçuluk-İslam bağlantısı söyleminin daha çok *polemics* tarzda bir iddia olduğu söylenebilir. İslam'ın doğduğu ortamda Aryusçuluğun etkili ve bilinen bir inanç olmadığı ve Aryusçuluk-İslam bağlantısı iddiasının daha ziyade duygusal motivlere dayandığı zaman zaman Hıristiyan yazarlarca da ifade edilen bir husustur. Schadler'in de belirttiği üzere, Şamlı Yuhanna gibi ilk Hıristiyan apolojistler muhtemelen İsa'nın Tanrılığını kabul etmeyen Müslümanları itham etmek

77 İlk dönem hıristiyan-müslüman polemikleri için bkz. Samir, Khalil & Nielsen, Jorgen S. (eds.), *Christian Arabic Apologetics During The Abbasid Period (750-1258)*, Brill, Leiden, 1994.

78 Bkz. John Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imaginations*, Columbia University Press, New York, 2002, s. 50.

için bildikleri bir heretik isimle İslam arasında bağlantı kurmaya ve bu dini yaftalamaya çalışmışlardır.⁷⁹ Sonuç itibariyle Aryusçuluk ve İslam'ı benzer gören müslüman ve hıristiyan yazarların bu fikirleri ortak bir yanlış düşünceye dayanmaktadır. O yanlış düşünce de İslam ve Aryusçuluğun teolojik olarak benzer olduğudur.

79 Peter Schadler, *John of Damascus and Islam*, s. 167.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Kadir, “İznik Konsili Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hıristiyan Akımları”, *Uluslararası İznik Sempozyumu 5-7 Eylül 2005*, İznik Belediyesi, İznik, 2005, ss. 103-137.
- Anatolios, Khaled, *Athanasius*, Routledge, London & New York, 2004.
- Aras, Ahmet, “Elmalılı Hamdi Yazır’ın ‘Hak Dini Kur’an Dili’ Tefsirinde Hıristiyan Mezhepleri İle İlgili Görüşleri”, *Türk - İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl 8 Sayı 16, Konya, 2013, ss. 139-152.
- Askalani, İbni Hacer, *Fethul-Bari Şerhu Sahihil-Buhârî*, Darul-Marife, Beyrut, 1379.
- Aşirov, Tahir, “İbn Hazm’a Göre Hıristiyan Mezhepleri”, *Milel ve Nihal*, cilt 6 sayı 3 Eylül – Aralık 2009, ss. 97-123.
- Atâurrahîm, Muhammed, *Bir İslam Peygamberi, Hz. İsa*, çev. K. Demirci, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Baş, Bilal, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryüşçülük*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2016.
- Biçer, Ramazan, “Kelam Bilginlerinin Yahudi ve Hıristiyanlara Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16 (2007), ss. 149-187.
- Birûnî, Ebû Reyhan, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr El-Bâkiye)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur’an’a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2013.
- Cantarino, Vincent, “Dante and Islam: Theory of Light in the *Paradiso*”, *Kentucky Romance Quarterly*, 15:1, 1968, ss. 3-35.
- Chesneau, Jean, *D’aramon Seyhatnamesi: Kanuni Devrinde İstanbul-Anadolu Mezopotamya*, çev. Işıl Erverdi, Dergah Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2014.
- Dante, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1988.
- Darcan, Hasan, “Athanasius ve İznik Konsili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XV, Sayı: 28 (2013/2), ss. 169-191.
- Davis, Leo Donald, *The First Seven Ecumenical Councils (325–787) Their History and Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1983.
- Demir, Halis; Gedikli, Recep Tayyip; Şeker, Mikail, “İslam Tarihindeki Bir Vakanın Yorum Kritiği: Rahip Bahira Olayı”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi*, 2018 (2), ss. 57-92.

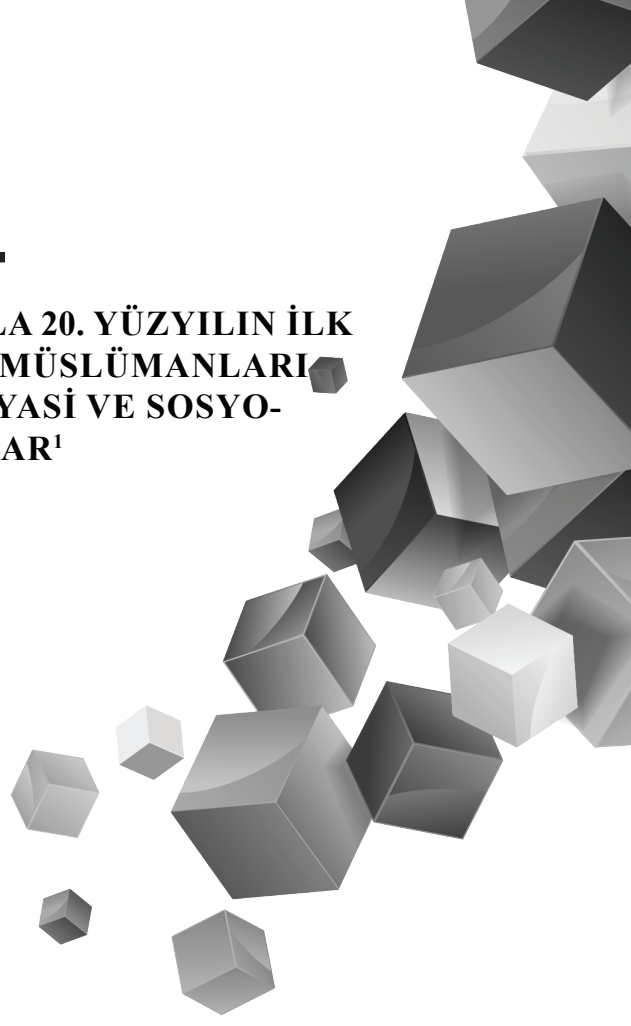
- Dvornik, Francis, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1990.
- Erçetin, Ahmet, *Rivâyetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahîra Olayı*, Yüksek Lisans Tezi: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008.
- Eusebius, *Life of Constantine*, introduction, translation and commentary by Averil Cameron & Stuart G. Hall, Clarendon Press, Oxford 1999.
- Evans, G.R., *A Brief History of Heresy*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.
- Fayda, Mustafa, "Bahira", *DİA*, Cilt 4, s. 486, 487, İstanbul, 1991.
- Frank, Maria Esposito, "Dante's Muhammad: Parallels between Islam and Arianism", *Dante Studies*, No. 125, (2007), ss. 185-206.
- Gottheil, Richard James Horatio, *Bir Hristiyan Bahira Efsanesi*, çev. Fatımatüz Zehra Kamacı, İnkılab Basım Yayım, İstanbul, 2008.
- Gökkır, Bilal, "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", *Bilimname*, V, 2004/2, ss. 61-61.
- Göksal, Ömer, *Tahirü'l-Mevlevi ve İslam Tarihçiliği*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Isparta 2017.
- Gürkan, Salime Leyla, "Matüridi'nin Kitabü't-Tevhid'inde Hristiyanlık ve Teslis Eleştirisi", *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 22 - 24 Mayıs 2009*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 302-309.
- Gwatkin, Henry Melvill, *Studies of Arianism*, Gorge Bell and Sons, London 1900.
- Hamidullah, Muhammed, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2019.
- İbn Kesîr, *El Bidâye ve'n-Nihâye, Büyük İslam Tarihi*, çev. M. Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994.
- İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Daru's-Sadîr, Beyrut, 1414.
- Janosik, Daniel, J., *John of Damascus, First Apologist to the Muslims: The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*, Pickwick Publications, Eugene, 2016.
- Kaçar, Turhan, "Arius: Bir 'Sapkın'ın Kısa Hikayesi", *Lucerna, Klasik Filoloji Yazıları (Yaşamöyküsü)*, TB Yayıncılık, İstanbul, 2009, ss. 7-15.
- Kaçar, Turhan, "Ebioniteler'den Arius' a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", *AÜİFD Cilt XLIV (2003) Sayı 2* ss.187-206.
- Kaçar, Turhan, "Roma İmparatorlugun'da Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 2 sayı 1 (2002-2003), ss. 1-18.

- Kaçar, Turhan, Hıristiyanlığın İlk Genel Konsili'nin İznik'te Toplanma Sebebi", *Uluslararası İznik Sempozyumu 5-7 Eylül 2005*, İznik Belediyesi, İznik, 2005, ss. 69-80.
- Kaçar, Turhan, "Arius ve Ariusçuluk (M. 318-381)", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 53, Kasım-Aralık 1998, ss. 115-126.
- Khalidi, Tarif, *Müslüman Hazreti İsa*, çev. Sevda Ayar, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.
- McRoy, Anthony, "The Theology of Arius", *Foundations*, 59 (May 2008), ss. 17-28.
- Meggitt, J., "Early Unitarians and Islam: Revisiting a 'Primary Document,' in Unitarian Theology", *Papers Given at the Unitarian Theology Conference*, Mill Hill Chapel, Leeds, 13–14th October 2017 (Oxford: Faith and Freedom, 2018). <https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/275523/Meggitt%20-%20Early%20Unitarians%20and%20Islam.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ouji, Leila Anna, *Aspects of Orientalism in Dante*, PhD Thesis, University of Toronto, 2015.
- Önal, Recep, *Ebu Mansur El-Maturudi'ye Göre İslam Dışı Dinler*, Emin Yayınları, Bursa, 2013.
- Pfizenmaier, Thomas C., "Was Isaac Newton an Arian?", *Journal of the History of Ideas*, 1997, 58/1, ss. 57-80.
- Rubenstein, Richard E., *When Jesus Became God, The Epic Fight over Christ's Divinity in the Last Days of Rome*, Harcourt Brace & Company, New York, 1999.
- Sahas, Daniel J., *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites*. Leiden, 1972.
- Saint John of Damascus, *Writings*, Translated By Frederic H. Chase, Jr., The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1999.
- Samir, Khalil & Nielsen, Jorgen S. (eds.), *Christian Arabic Apologetics During The Abbasid Period (750-1258)*, Brill, Leiden, 1994.
- Schadler, Peter, *John of Damascus and Islam, Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Brill, Leiden-Boston, 2018.
- Schaff, Philip, *Nicene and Post Nicene Fathers*, Second Series, The Christian Literature Company, Oxford – London, 1893.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Hıristiyan ve İslam Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dini Toplantı: İznik Konsili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, 2001, ss. 1-16.

- Speel, C.J., “The Disappearance of Christianity from North Africa in the Wake of the Rise of Islam”, *Church History*, Vol. 29, No. 4 (Dec., 1960), ss. 379-397.
- Şehristanî, Muhammed bin Abdülkerim, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, “*el-Milel ve'n-Nihal*”, çev. Muharrem Tan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Taşpınar, İsmail, “I. İznik Konsilinin (325) İslam Kaynaklarındaki Yeri”, *Uluslararası İznik Sempozyumu 5-7 Eylül 2005*, İznik Belediyesi, İznik, 2005, pp. 149-167.
- Tekin, Kübra, *Erken Orta Çağ'daki Arianizm Tartışmaları ve Günümüz Üniteryenizm'e Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- The Complete Works of St. Athanasius*, Cross-linked to the Bible, Toronto, 2016.
- The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III - De Fide*, Second Revised Edition, Trans. by Frank Williams, Brill, Leiden • Boston, 2013.
- Tolan, John, *Saracens: Islam in the Medieval European Imaginations*, Columbia University Press, New York, 2002.
- Tolan, John, *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*, Princeton University Press, USA, 2019.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I-II*, çev. Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul, 1995.
- Walsh, John R., “Yünüs Emre: A 14th Century Turkish Hymnodist”, *Numen*, Vol. 7, Fasc. 2 (Dec., 1960), ss. 172-188.
- Wensinck, A.J., “Bahira”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 2, ss. 227, 228. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.
- Williams, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2001.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Woodworth, C.J. and Fisher, George H. (eds.), *Studies in the Scriptures Volume VII: The Finished Mystery, “The Winepress of God's Wrath” and the Fall of Babylon By Charles Taze Russell*, International Bible Students Association, New York, 2014, ss. 28-94.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Feza Yayınları, İstanbul, 1993.
- Yılmaz, İsmail, *Üniteryenizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dini Faktörler*, Doktora Tezi: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Bölüm 11

19. YÜZYILIN SONUYLA 20. YÜZYILIN İLK ÇEYREĞİNDE RUSYA MÜSLÜMANLARI ARASINDAKİ DİNİ, SİYASİ VE SOSYO- KÜLTÜREL İHTİLAFLAR¹



Ayhan ÇETİN²

-
- 1 Bu çalışma, 7-8 Kasım 2020 tarihinde çevrim içi düzenlenen 3. Uluslararası Türk-Rus Dünyası Akademik Araştırmalar Kongresinde (UTRAK) sözlü olarak sunulan ve *Sempozyum Özet Kitapçığı*nda özeti yayımlanan bildirinin gözden geçirilip genişletilerek kaleme alınmış halidir. Daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamıştır.
- 2 Dr., Milli Eğitim Bakanlığı; e-mail: ayhancetin69@hotmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-7438-9579>.

Giriş

Hemen hemen tamamını Türklerin oluşturduğu Rusya Müslümanları (Zenkovsky, 2000:7), 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyılın ilk çeyreğinde siyasi ve sosyo-kültürel olarak önemli bir kavşak noktasında bulunmakta ve sorunlarını çözüp geleceği şekillendirecek siyasi, dini ve kültürel kararlar vermek durumundaydılar. Ancak bu zor süreç, kaçınılmaz olarak kendi aralarındaki birtakım görüş ayrılıklarını daha da görünür hale getirmiştir. Sünnî-Şîî farklılaşmasıyla, dini ve sosyal problemlere yaklaşımda benimsenen yöntemsel Cedîcilik-Kadîmcilik tartışması başta olmak üzere eğitim, modernizm, siyasal tercihler ve diğer din mensuplarıyla ilişkiler gibi konularda dozu zaman zaman şiddete varan ihtilaf ve çatışmalar ortaya çıkmıştır.

19. yüzyıl Rusya Müslümanları açısından dini, siyasi ve sosyo-kültürel hadiselerin yoğun olarak yaşandığı bir dönemdir. Rusya'nın 16. yüzyılda başlayan işgal ve sömürü siyaseti, İdil-Ural coğrafyasına 19. yüzyılda Kafkasya ve Türkistan'ı (Orta Asya) da dahil ederek Müslüman-Türklerin meskûn olduğu coğrafyalarda tamamen egemen hale gelmiştir (Sarı, 2020:9). Batı modernizmi de aynı dönemde Rus matbuatı, aydınlar ve diğer akültürasyon ajanları vasıtasıyla Rusya Müslümanları arasında ilgi görmeye başlamıştır (Devlet, 2014:7-15; Karpat, 2010:122, 522-544).

Mevcut dini ve fikri anlayış ve kurumların ama Rusya'dan ama başka kaynaklardan gelen meydan okumalara cevap veremediğini gören kimi Müslüman-Türk aydınlar yeni arayışlar içine girmişlerdir. Bu bağlamda başlangıç itibariyle daha kolay okuma-yazma tekniği olarak İsmail Gaspıralı'nın ortaya koyduğu "usûl-ü cedîd" yöntemi ilerleyen dönemde eğitimin diğer alanlarında da ıslahata ve yenileşmeye isim olurken bilâhare dini ve sosyo-kültürel bir muhteva da kazanarak modernleşmeyi temsil eden bir alem olmuştur (Akyol, 2020).

Çoğunluğunu Azerî, Tatar, Kazak, Kırgız, Özbek, Başkurt Türklerinin oluşturduğu Rusya Müslümanları 19. yüzyılın ikinci yarısında Çarlık Rusyası'ndaki toplam nüfusun yaklaşık %20'sini oluşturmaktaydı.¹ Oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış olan bu nüfus, niceliği ile ters orantılı bir şekilde siyasal ve kültürel sahalarda yeterince etkin olamamıştır. Bu durum Müslümanların kendilerinden kaynaklanan -gelecek sayfalarda ortaya konulacak- dâhili sebepleri olmakla birlikte, asıl nedeni Çarlık idaresinin

1 Çarlık Rusyası'ndaki Müslüman nüfusun oranı ile ilgili kesin rakamlar mevcut değildir. Buradaki oran (Beydilli, 2020) ve (Akiner, 1995:16)'daki bilgilerin analizi yoluyla tespit edilmiştir. Zenkovsky, Eski Rus Çarlığında ve bugünkü Sovyetler Birliği'nde Türklerin toplam nüfusun %10-11'ini oluşturduklarını ifade etmektedir. Her ne kadar diğer Müslümanları dahil etmeden bu rakamı veriyorsa da Türklerin dışındaki Müslüman nüfusun çok az olduğu dikkate alındığında bile bu rakamın gerçeği ifade etmekten uzak olduğu görülür. Bkz. (Zenkovsky, 2000:9). Üstelik Zenkovsky, aynı eserin 7. Sayfasında "Rusya'da yaşayan bütün Müslümanların Türk ve bu Türklerden %90'ının da Müslüman olduğu unutulmamalıdır", uyarısında bulunur.

muhtelif etnik grupları birbirine düşürme gayreti ve onları asimile edilmesi gereken cahiller olarak görmesi yanında zaman zaman çok sert ve baskıcı politikalarıydı (Swietochowski, 1995:12 vd.).

1905'teki ihtilâlle dini, siyasi ve kültürel sahalarda görece serbestlik ve rahatlık elde eden Müslüman Türkler, bu süreci değerlendirmek adına bazı faaliyetlere girişmişlerdir. Bu bağlamda birlikte hareket etmek ve ortak kararlar almak adına bütün Rusya Müslümanlarının temsilcilerini bir araya getiren nedveler/kongreler tertip etmişlerdir. Ne var ki Rus yönetiminin müsamahası kısa sürmüş ve 1907'de baskı ve zulümlerin egemen olduğu eski anlayış geri gelmiştir (Devlet, 2014:112 vd.).

Büyük Ekim Devrimi'nden (1917) itibaren ihtilâlin önderi Lenin'in, Çarlık Rusyası'nda yaşayan halkların "selef-determinasyon" haklarını tanıyacağını ifade etmesiyle Müslümanlar kendi devletlerini kurup bağımsız ulus devlet olma yolunda gayret sarf etmişlerdir. Bu bağlamda toplantı ve kongreler tertip edilerek² farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanların kültürel, dini ve siyasi anlamda ortak hareket etmeleri için çağrıda bulunulmuştur. Oldukça kısa süren özgür ve bağımsız yaşama serüveni 1923'ten itibaren Stalin'in politikalarıyla dramatik bir şekilde sona ermiş ve binlerce Müslüman entelektüel ve toplum lideri ya idamla ya da sürgünle karşılaşmıştır (Türkoğlu, 2020; Sarı, 2020:11).

1. Çarlık Rusyası'ndaki Müslüman Türkler: Milli ve Dini Uyanış

Türkler çoğunlukla Çarlık yönetimi zamanında Rusya'nın hâkimiyeti altındaki doğu ve güneydoğu bölgelerinde yer alan Kazakistan stepleri, Orta Asya ovaları ve dağları, Trans-Kafkasya, Orta Volga bölgesi ve Ural dağlarının büyük bir bölümüyle Doğu Sibirya'daki Lena Irmağı Havzası civarında yaşamaktaydılar. Bu coğrafyaların yanı sıra hemen hemen bütün Çarlık topraklarında küçük gruplar halinde yaşayan Türklere rastlamak mümkündü (Zenkovsky, 2000:3). Kazan Hanlığı 1552'de Rusların eline geçti. Tatarlar, Çarlık idaresi sona erene kadar (1917) Rusya'nın ilk azınlık halkı olmanın yanı sıra en kalabalık ve en etkin Türk azınlık grubu oldular. Tatarlar iktisadi yetenekleri, Çarlık Rusyası'nın ticari ve ekonomik gelişimine sağladıkları katkılar yanında Rusları uzun süredir tanımanın verdiği avantajlar sayesinde orduda, siyasi ve kültürel sahalarda Çarlığın önde gelen azınlıkları durumundaydılar. Bütün bu sebeplerle Rusya'daki Türk ve Müslümanların sorunları Rus ve Tatar ilişkilerine bağlı olarak geliştiği gibi yine aynı sorun bu ilişkilerin ortaya konulmasıyla anlaşılabilir (Zenkovsky, 2000:11).

Tarihi süreçte Çariçe II. Katerina'nın (1762-1796) yönetimi görece daha müsamahalı olmuş ve Müslümanlar bazı kazanımlar elde etmişler-

2 Nadir Devlet, bu durumu "1917 Nisan/Mayıs-Rusya Müslümanları Toplantıya Doymuyor" başlığıyla özetler. Bkz. (Devlet, 1998:81 vd.).

dir. Bu dönemde özellikle “Müslüman Cemaat İşleri İdaresi”nin kurulması (Sarı, 2020:9) daha sonraki İslami gelişmelere zemin hazırlamıştır. Merkezi Orenburg’da (daha sonra Ufa) olan bu idarenin başında bir müftü bulunmaktaydı. Katerina’nın yasalaştırdığı kanunlarla Müslümanlara karşı sergilenen yeni siyaset anlayışı dini, siyasi, iktisadi ve sosyo-kültürel özgürlükleri genişletmiştir. Öyle ki bu özgürlük süreci 1917’deki Bolşevik İhtilâli’ne kadar Tatarların elde ettiği bütün kazanımlara temel teşkil etmiştir (Zenkovsky, 2000:15-16).

Asya ve Doğu Avrupa Türkleri kendilerini herhangi bir ulus veya ırka ait görmekten çok İslam din ve toplumuna bağlı saydıkları için 19. yüzyılın ikinci yarısına hatta sonlarına kadar milli bilinçten uzak yaşadılar. Çarlık yönetimi nezdinde bütün Rusya Müslümanları “Muhammedî” idi. Ta ki 19. yüzyılın sonlarından itibaren Müslümanlar etnik kökenlerine göre değerlendirilmeye başlanmıştır. Ancak bazı tasnif sıkıntısı ve hatadan ötürü her Müslüman’a “Tatar” denilmekteydi. Tatarca da bu süreçte Müslümanlar arasında resmi ve ortak dil haline geldi. Bu durum Türk halklarının milli bilinçlenmelerinden ziyade dini bilinçlenmelerine katkı sağladı. Böylelikle İslamiyet bağlantılı kültürel ve siyasi bilinçlenme Türk ulusal uyanışından önce gerçekleşti. Asya Türklerindeki dil ve ulusal düşünceler ise 1920’ler gibi daha geç bir döneme kadar, İslam merkezli bir uyanışın gerisinde kaldı. Örneğin bu dönemde Türk komünistleri bile hala bir “Müslüman İhtilâli”nden bahsetmekteydiler (Zenkovsky, 2000:6-7).

Türkler arasında milli şuurun gecikmesinin bir diğer sebebi yazı dilinin Arapça olmasıydı. Rusya’da Türkçenin din dili olarak ilk kullanımı 19. yüzyılın sonlarında gerçekleşmiştir (Zenkovsky, 2000:8). Asya’daki Türkler arasında ulusal uyanışa engel bir başka husus da göçebe hayat tarzıdır. Bilhassa stepelerde meskûn Kazak ve Türkmenler, dağlık arazilerde ve vahalarda yaşayan Kırgız ve Özbeklerin göçebe olup yazı dillerinin olmayışı milli bilinçlenmenin önünde önemli bir engel teşkil etmiştir. Bu Türkî halklar çoğunlukla kendi etnik gruplarının adını bile bilmiyorlar ve kabile ve klana aidiyeti milli duygulardan üstün görüyorlardı (Zenkovsky, 2000:8-9).

Tatar uyanışına, yüzyıllardır var olan başarılı iktisadi hayatın yanı sıra 19. yüzyıldan itibaren İslamiyet ve sosyo-kültürel alanlardaki bilinçlenmeler de eklenmiştir. II. Katerina’nın 1788 tarihli Kararnamesi din eğitiminin önündeki engelleri kaldırmış ve bir Müslüman Cemaat idaresinin kurulmasına izin vermişti. Bununla birlikte Tatarların 18. yüzyıl sonlarında açtıkları okullar eğitim seviyesi açısından oldukça yetersiz kalınca, bu durumu telafi için ta 10. yüzyıldan beri dini eğitim veren Buhara ve Semerkant gibi Orta Asya’da bulunan eğitim kurumlarına yöneldiler. Ancak bu medreselerdeki verimsiz Orta Çağ öğretim metotları da onları tatmin etmedi (Zenkovsky, 2000:21).

Kronolojik olarak Tatar uyanışının daha önce, akabinde ise Kırım ve Âzerî modernleşmesinin bilhassa Orta Asya ve Buharadakiler'den evvel gerçekleşmiş olması, ilgili havzalardaki Müslümanların mücadeleye erken başlamalarıyla ilgilidir. Zira Kazan 1552'de, Kırım 1783'te, Âzerî ve Orta Asya Hanlıkları 1806-1875 yılları arasında yönetim erklerini, İslamî kurum ve dini özgürlüklerini kaybetmişlerdir (Karpat, 2010:121-122).

Modern zamanlara ait din eğitimi alanındaki arayışlar Abdünnâsır Kursâvî (1775-1813) ve Şehâbeddin Mercânî (1815-1889) ile başladı denebilir. Bir Volga Tatarı olan ilahiyatçı Kursâvî Buhara'daki soyut din eğitimi anlayışının yanlış olduğunu savundu. Tarihi ve reformist Mercânî ise Tatar Müslümanları arasındaki kültürel canlanma ve uyanışın gerçek öncüsüdür. 12 yıl kadar Buhara medreselerinde eğitim gördükten sonra İdil-Volga havzasında bulunan Müslüman okullarının ıslahı için çaba gösterip din eğitimindeki geleneksel skolâstik anlayışın yerine akılcı ve eleştirel modern bir yöntem önermiştir. Kur'an'ı sadece belirli kişilerin tefsir edebileceği gibi bir anlayışın sürgit doğru olmayacağını; yeterli eğitimi almış her Müslüman'ın Kur'an'ı yorumlayabileceğini öne sürmüştür. Müslümanların Rusça öğrenmelerinin veya çağdaş eğitim metotlarını benimsemelerinin İslam'ın kurallarına aykırı olmadığını vurgulamış; hatta böyle bir çabanın İslam'ı daha iyi anlamalarına ve sosyo-kültürel açıdan yükselmelerine zemin hazırlayacağını savunmuştur. Mercânî bu tespit, öneri ve çözümleri çerçevesinde somut adımlar da atmıştır. Onun sayesinde Tatar aydınlanma hareketi sağlam bir zeminde ilerlemiştir (Zenkovsky, 2000:21-22).

Tatar aydınlanmasında çok önemli bir diğer isim de yazar Abdülkayyûm Nasîrî (1824-1907)'dir. Nâsîrî, çok sayıda ders kitabı, sözlük ve takvimi artık toplum tarafından anlaşılmayan Çağatay lehçesiyle yazmak yerine, konuşulan Tatar diliyle yazarak bir hayli etkili olmuştur. Onun kullandığı dil 20. yüzyılda Tatarların yazı dili olarak kullanılmaya başlamış ve hazırladığı Tatarca-Rusça ve Rusça-Tatarca sözlükler Tatar Müslümanlarına modern bilimlerin kapısını açmıştır (Zenkovsky, 2000:22).

İlk Müslüman aydınların önemli bir kısmı modernliğin ve demokratik idarenin Rusya yönetimi altında gerçekleştirilebileceğine inandıkları için Ruslara sadık kaldılar. Ancak bir sonraki nesil Rus idaresinin, eski baskıcı yönetimini tekrar uygulamaya koyması ve Osmanlı karşıtı siyaseti sebebiyle ümidini yitirerek radikal çözüm denemelerine girişti. Bu bağlamda örneğin Azerbaycanlı Hasan Zerdâbî (1837-1907)'nin modernizmi daha eylemci bir hal aldı ve Milli Ziyalıların (ulusal aydınların) tahsili için milli okulların açılmasını savundu (Karpat, 2010:536).

Rusya Türkleri arasında milliyetçi eğilimler ancak 1905 gibi geç bir tarihten itibaren görülmeye başlanmıştır. Bu yıla kadar Tatar liberal yenilikçileri daha çok din ve sosyo-kültürel meselelerle ilgilenmişler; farklı

etnisite, kültür ve dini gruplardan müteşekkil Rusya Müslümanlarını birbirine yakınlaştırmayı, eğitimde reform yapmayı ve Müslümanların yaşantısını çağdaşlaştırıp iyileştirmeyi hedeflemişlerdir (Zenkovsky, 2000:36). Müslüman aydınların bu çabalarına dönemin konjonktürü de eşlik etmiştir. Öyle ki Çarlık İmparatorluğunun hemen her yerinde ortaya çıkan ekonomik, toplumsal ve siyasi bunalımlar, aynı tarihte İmparatorluğun Japonya'ya yenilmesiyle yükselişe geçmiş ve kitlesel ayaklanmalar ciddi boyutlara ulaşmıştır. Durumun vahametini gören Çarlık yönetimi reform hazırlıkları yapmak zorunda kalmış ve görece özgürlük alanlarını genişletmiştir (Hasanov, 2007:53-54). Bilhassa Azerî ve Kuzey Türk'ü (Tatarlar/Kazan Türkleri) Müslümanlar bu dönemi, Rusya ve Avrupa'daki üniversitelerde öğrenim görüp Rusya ve İstanbul'daki diğer Türk-Müslüman benzerleriyle temas halinde bulunan azımsanmayacak aydın bir kadroyla karşılaşmışlardır (Hasanov, 2007:54).

Tatar uyanışında büyük payı bulunan Tatar burjuvazisi, Gaspıralı'nın başlattığı bu yeni eğitim/düşünce sistemini başlangıçta biraz şüpheyle karşılasa da daha sonra tamamen desteklemiştir. Zira Rus yönetiminin baskıcı ve keyfi uygulamaları Tatar burjuvaları arasında milli bilincin kuvvetlenmesine yol açmakla kalmamış, bu zengin iş insanı ve sanayiciler yeni usulle eğitim yapan okulları maddi ve manevi olarak desteklemişlerdir (Zenkovsky, 2000:32). Diğer taraftan Rusya'daki Müslüman aydınlanması modernizm ve milliyetçiliğin her ikisini de aynı anda bünyesinde barındırmıştır. Dini reform milliyetçilikle birlikte anılır olmuş; milliyetçilik kültürel ve manevi uyanışın siyasi ve duygusal yönünü besleyen vazgeçilmez bir unsur olarak görülmüştür (Karpat, 2010:545).

2. Dönemin Çağdaş Gelişmeleri Bağlamında Ortaya Çıkan Bir İhtilaf: Cedîdcilik-Kadîmcilik Tartışması

Cedîdcilik, Rusya Müslümanları arasında eğitim ve kültür alanında 19. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan kültürel ve siyasi bir olgudur (Akyol, 2020). Siyasi, askeri, ekonomik ve kültürel alanlarda Batı ve Modernizm karşısındaki yenilgiye çözüm bulma arayışıdır (Kılıçoğlu, 2019:65). Sorunun temelinde Müslümanların cehaleti ve taassubuyla bunlardan mütevellit Rus sömürsünün olduğunu düşünen aydınlar, problemlerin üstesinden gelmek için bir takım arayışlar içine girmişlerdir. Öncelikle Tatar-Kazan Müslümanları arasında ortaya çıkan Cedîdcilik, İslam'ın ve mevcut geleceğin, içinde yaşanılan coğrafya, zaman ve şartlara göre yeniden yorumlanmasını savunmuştur (Maraş, 2002:36).

Cedîdcilik öncelikle eğitim-öğretim ve dini alanlarda başlayıp bilahare siyasal düşüncelere de intikal eden milli ve dini bir fikir hareketidir. Geleneksel din anlayışını ıslah ederek toplumsal düzeni yeniden inşa etmeyi hedefleyen Cedîdciler bu amaçla yeni usûle göre tedrisat yapan okullar açmışlar; gazete ve dergi çıkarıp dünyevi bilimlere ait ders kitapları ya-

yımlamışlardır. Aynı şekilde dini eğitimin yanı sıra modern bilimlerin de öğretimine önem vermişlerdir (Kadyrov, 2014:161-162).

Cedîdcilik, Batının dünyevî olarak hemen her alanda ele geçirdiği üstünlük ve güç karşısında Müslüman toplumlarda ortaya çıkan; mevcut düşünün halden kurtulup silkinme ve ayağa kalkma hamlesidir. Örneği daha önce Osmanlı'da görülen bu tür tanzimat ve yenileşme çabalarının benzerleri 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Çarlık Rusyası'nın Müslümanlarında ve Orta Asya'da görülmeye başlanmıştır. Haddizatında bu coğrafyalardaki yenilikçi aydınlar da belirli bir süre İstanbul başta olmak üzere değişime açık merkezlerde bulunmuşlardır (Kılıoğlu, 2019:73).

20. yüzyılın başlarında düşünsel ve kültürel bakış açıları itibariyle Rus aydınlarından pek de eksiki olmayan yeni bir Tatar aydın sınıfı yetişmeye başlamıştır. Eğitim kurumlarının yaygınlığı, aydınların çokluğu ve yayınevlerinin sayıca yeterli olması Tatar kenti Kazan'ı Müslümanların önemli kültür ve düşünce merkezlerinden biri haline getirmiştir (Zenkovsky, 2000:32).

Modern Cedîd okulları yeni nesillere rasyonel ve diyalektik düşünmeyi öğrettiği gibi aynı zamanda Rusya'nın Müslüman coğrafyaları işgaline olanak sağlayan gerçek kaynağın bilim ve teknoloji olduğunu; bunların da Batı'da olduğunu öğretmiştir. Haddizatında Rusya Müslümanları, Batı'yı taklit ihtiyacını 1850'ler gibi daha erken bir zamanda hissetmişlerdir (Karpat, 2010:544).

Cedîdizm'i başlatıp gelişimine yön veren aydınların sayısı az olmakla birlikte oldukça faal ve etkili olmuşlardır. Harekete katılanlar ekseriyetle ulema ve zengin iş insanlarından oluşmuştur. Medreselerdeki eğitimlerinin yanı sıra Osmanlı, Rusya veya Avrupa'daki modern okullarda da öğrenim görmüşlerdir (Vurgun, 2014:220). Önde gelen Türk-Tatar Cedîdcileri olarak Şihâbuddin Mercânî (1818-1889), Rızaeddin b. Fahreddin (1858-1936), İsmail Gaspıralı (1851-1914), Yusuf Akçura (1879-1935), Musa Cârullah (1875-1949), Sadri Maksûdî Arsal (1879-1957), Zeki Velîdî Togan (1890-1970) sayılabilir (Akyol, 2020).

Cedîdcilik hareketi temel düşünce ve yaklaşım aynı olsa da ortaya çıktığı ve yayıldığı coğrafyalara göre tabii ki bir takım farklılıklar göstermiştir (Vurgun, 2014:220). Cedîdiliğin kabul görmesi ve yaygınlaşmasında İsmail Gaspıralı'nın *Tercüman* gazetesi çok önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. Çarlık Rusyası'ndaki Müslüman Türklerin Osmanlıyla olan her türlü kültür alışverişi ve iletişimde de *Tercüman*'ın katkısını görmek mümkündür (Özkaya, 2007:101)

Gaspıralı, Müslüman toplumun muhafazası ve istikrarında, milli uyanışın ortaya çıkıp Türk-İslam birliğinin gerçekleşmesinde en önemli öğenin eğitim olduğunu düşünüyordu. Bu amaçla o, bütün gayretini eğitime ve

yeni metotla öğretimin yapılacağı eğitim kurumlarının açılmasına yöneltti. İlk olarak Kırım Bahçesaray’da “usûl-ü cedîd” metodunu uygulayacak bir okul açtı. Bu okulda eğitim Arap alfabesiyle Türkçe yapılıyordu. Yeni olan okuma öğretiminin heceler üzerinden değil de harfler üzerinden olmasıydı (savt-i cedid). Öncelikle Türkçede daha yoğun olan sesler öğretiliyor; sesler birleştirilerek heceler ve sonrasında da kelimeler öğretiliyordu. Türkçe kelimelerde yer almayıp da Arapça lafızlarda mevcut sesler, öğrenciler Türkçe okuyup yazmayı iyici öğrendikten sonra Kur’an öğretimi sırasında veriliyordu (Zenkovsky, 2000:31).

Gaspıralı’nın yeni eğitim anlayışı sadece “savt-i cedîd”den ibaret değildi. Esasen onun üzerinde çalıştığı kapsamlı bir toplumsal gelişim planı vardı. Planın esasını teşkil eden köşe taşları şunlardı: 1) Mektep ve medreselerin ıslahı 2) Bütün Türklerin konuşup yazacakları ortak bir iletişim dilinin inşası 3) Kadınların eğitimi ve toplumsal statülerinin yükseltilmesi, 4) İslami anlayışın tecdîdi 5) Rusça’nın iyi derecede öğrenilmesi (Akçura, 1909a:201-204; 1909b:214-218).

Kazan’daki okumuş Müslüman kesim birçok geleneksel toplum önderinin muhalefetine rağmen modern eğitim kurumları açmaya başladılar. Geleneksel Müslüman okullarından farklı olan bu kurumlar İslami derslerin yanı sıra çok sayıda müspet/pozitif bilime ve Rusçaya da yer veriyordu. Kendi Tatar dilinde tedrisat yapan bu okulların müfredatı milli, metot ve öğretim tekniği ise sorgulayıcı, modern ve laik bir temel üzerinde inşa edilmişti. İslam, dinamik bir anlayışla ele alınmakta; kendi ulusal tecrübeleriyle harmanlanan bir Müslüman-Tatar kimlik hedeflenmekteydi (Karpat, 2010:537). Cedid okullarında okuma-yazma öğretimi, Kur’an öğretimi, ilmihal bilgileri gibi derslere ek olarak tarih, coğrafya, matematik gibi “dünyevi” dersler de yer almaktaydı (Zenkovsky, 2000:31). Cedidcilik, sonraki aşamalarında Panislamist ve Pantürkist bir karaktere sahip olsa da başlangıçta geleneksel İslami eğitimin yetersizliği gerekçesiyle onun yerine tasarlanan, modern yaklaşıma sahip bir eğitim modeliydi (Ergün ve Çiftçi, 2016:4).

Tatarlar çoğunlukla İslam’a bağlı kalmaya devam etseler de 19. yüzyılın sonlarından itibaren siyasal ve sosyal düşüncelerinde geleneksel İslam düşüncesi ve kurumlarının etkisinden sıyrılıp daha ziyade Petersburg, Moskova, İstanbul ve Paris’in çağdaş fikirlerini takibe koyulmuşlardır. Tatarlar arasındaki siyasal farklılaşma da büyük oranda Rus toplumundaki gruplaşmaya benzer şekilde gelişmiştir (Zenkovsky, 2000:32).

Bu dönem içerisinde Tatarların günlük hayatında da önemli değişimler olmuştur. Okumuş kesimde Tatar kadınları görece daha özgür hale gelmişlerdir. Üst sınıflardan bir Tatar’ın evi Rus benzerlerinin evinden farklı değildir. Bir Tatar giyinişi, dış görünüşü, tavır ve hareketleri ve hayat tarzıyla da herhangi bir Asyalı’dan farklıdır. Bu durum 1905-1907 yılları arasında

Azerbaycan'daki ön önemli periyodiklerden biri kabul edilen “Füyûzât”ın “İslam İnancı, Fransız Düşünüşü, Avrupalı Görünüşü” başlıklı veciz sloganında açıkça görülür (Zenkovsky, 2000:32-33).

Bu yeni okul sistemi yeni nesil Tatar Müslüman aydınlarını modernleştirip batılılaştırdı. Vatan, devlet, toplum ve insan gibi konular etrafında bilgi üreten bu kurumlarla birlikte gelişen düşünceler Tatar toplumundaki İslami bilinci uyandırdı. Üstelik onların Müslüman kimliğine seküler ve milli bir nitelik de kazandırdı. Böylelikle İslam, Tatarlar için ulusal ve kültürel bir savunma aracı haline geldi. Cedîcilik de modernizmin bilimsel zihniyetiyle pozitivizm, Rus Rönesansı ve Rus pan-Slavizminden belli ölçüde etkilenen ilerlemeci, siyasi ve milli bir kurtuluş düşüncesi olarak yaygınlaştı. Cedîd okullarındaki öğrenciler kendi siyasi kültürlerini Rus ders kitaplarında etnisite, tarih, anavatan ve din gibi kavramlara yüklenen anlamlardan esinle besleyip zenginleştirerek pan-Slavizme karşıt kendi pan-İslamizm ve pan-Türkizmlerini yarattılar. Bu okullardaki dini ve sosyo-kültürel eğitim-öğretim dozu gittikçe artan milliyetçi bir renge büründü (Karpat, 2010:538-539).

Modern yöntemler uygulayan Cedîd okulları, geleneksel Müslüman okullarından farklı olarak öğrencilere sadece İslami bilgi vermek yerine, yeni bilgi ve kimlik üretiminde de bulunmuştur. Bu yeni kimlik ise modernist ve milliyetçi birey ve aydınlar yetiştirmiştir (Karpat, 2010:523). Böylelikle bu okullar dini, sosyo-kültürel ve siyasi yenileşme ve modernleşmenin öncüsü olmanın yanı sıra Rusya Müslümanları arasında milliyetçiliğin ortaya çıkıp gelişmesine yol açmıştır (Karpat, 2010:122).

Rusya'nın Müslüman modernistleri, farkında olmaksızın Ortodoks Hıristiyanlığın etnik Slav milliyetçiliğini modellemiş olabilecekleri gibi Osmanlı modernizminden de Müslümanların kendilerine has kültür ve kimliklerini kaybetmeden de değişilip modernleşilebileceği düşüncesini almışlardır. Zira gerçekten de Osmanlı'daki modernleşme çabaları ve bunun siyasi sonuçları Rusya Müslümanlarını ve aydınlarını derinden etkilediği gibi bu aydınlar da Osmanlı entelijansiyasına tesir etmişlerdir (Karpat, 2010:122).

Çarlık Rusya'nın Orta Asya'yı işgali sonrasında kapitalist düzenin yeni pazarlara girmesi, eğitim sisteminin modernleşmesi, yeni bir aydın grubunun türemesi ve iletişimde yaşanan gelişmeler, Rusya ve Orta Asya'da eskisinden oldukça farklı bir Müslüman tipini ortaya çıkarmıştır (Karpat, 2010:141). Yeni yetişen Rusya Müslüman entelektüelleri İslami görevleri yalnızca namaz, oruç ve Kur'an okumaktan ibaret görmemekte; aynı zamanda Müslümanların dünyada daha aziz ve üstün olmaları için bilim ve teknolojiyi öğrenmenin, toplumsal ve siyasal sorunlarla ilgilenmenin de İslami bir gereklilik olduğuna inanmaktaydılar. Onlara göre Müslüman'ın bütün vaktini ibadet, dua ve tefekkürle geçirmesi kimi mütedeyyin Müs-

lûmanlarca ideal olarak kabul edilse de Müslüman'ın yukarıda bahsedilen daha elzem dünyevi görevlerini ihmal etmesine sebep olacağı için uygun değildir. Zira Müslümanların Rusya'nın tahakkümü altında yaşamaları iman eksikliğinin değil, cehalet ve toplumsal görevlerin terk edilmesinin bir sonucudur. Burada özellikle şu husus belirtilmelidir ki Rusya Müslümanları İslam'ı, kimlik ve kültürün temel kaynağı kabul edip egemen Rus çarlığına karşı bir savunma unsuru görmekle birlikte onu siyasi ve toplumsal bir rehber olarak kabul etmediler. Abdülhamit'in İslamcılığından farklı olarak kendilerine has geliştirdikleri pan-İslamizm ideolojisinin, modernizm ve milliyetçilik gibi birbirinden ayrılmaz iki temel bileşeni vardı ve önde gelen ismi ise İsmail Gaspıralı'ydı (Karpat, 2010:549-550). Dolayısıyla Gaspıralı ve diğer Cedîdci aydınların etkilediği Rusya Müslümanları, Pan-İslamcılık ve pan-Türkçülük arasında bir çelişki görmemektedirler. Bilhassa Azerbaycan Türklerinde bu durum daha fazla hissedilmektedir (Hasanov, 2007:66)

Kadîmcilere gelince; usûl-ü cedîd'e karşı çıkararak geleneksel eski sistemi savunan muhafazakâr mollalar, işanlar (tarikat şeyhleri) ve aynı anlayıştaki halk kesimlerinin oluşturduğu koalisyon grubuna Kadîmciler denilmektedir. Bu koalisyon güçleri toplum üzerindeki nüfuz ve etkilerini kullanarak Cedîdci yaklaşımın İslam'a aykırı olup haramlığını ileri sürmüşlerdir (Mektep, 2004:646). Kadîmciler her ne kadar düşünce gelenekleri/yapıları itibariyle eskiden beri var olsalar da sosyo-kültürel ve siyasi bir alternatif olarak Cedîdcilik'in yayılmasından sonra görünür hale gelmişlerdir. Cedîdcilik Rusya'nın diğer Müslüman toplumlarında olduğu gibi Türkistan'da da dini, siyasi ve sosyo-kültürel bir değişim başlatmıştır. Cedîdcilerin yeni fikirlerinin, kendi mevcut toplumsal egemenlik ve çıkarlarını zedeleyeceğini düşünen gruplar buna tepki göstererek eski usûl ve geleneklerin şiddetle devamını savunmuşlardır. İşte bu muhalif grup "Kadîmciler/Kadîmcilik" olarak adlandırılmıştır (Kılıçoğlu, 2019:72).

Kadîmci mollalar Cedîdcileri "genç/toy", "diyanetsiz muallim", "terakkîci", "terakkî bahanesiyle fesat çıkaranlar" gibi küçültücü ve rencide edici sıfatlarla tanımlamışlardır (Kanlıdere, 2004:152). Kadîmcilere göre Cedîd okullarının müfredatında yer alan dünyevî ilimlerle fen bilimleri dersleri mutlak manada tehlikeli olup eldeki bütün imkânlarla bu eğitim metodu engellenmelidir. Kadîmcilerle Cedîdciler arasında temelde bu konular etrafında görülen tartışma ve mücadeleler en yoğun şekilde 19. yüzyılın son on yılında cereyan etmiştir (Mektep, 2004:646).

Kadîmciler, usûl-ü cedîd okullarının varlığından duydukları memnuniyetsizlikler konusunda şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir: 1) Bu mekteplerde verilen eğitim İslamî usûlde değildir. Öğrencilerin sıralarda oturması, okumanın yanında yazmanın da öğretilmesi nedeniyle bu okullar Rus ve/veya Avrupalılarınkine benzemektedir. 2) Yeni mektepler mahiyeti itiba-

rıyla İslam'ın prensiplerine aykırıdır. Zira bu okullarda İslam öğretilmekle beraber, bozuk ve yanlış bir şekilde öğretilmektedir. Bunun dışında, yeni mekteplerde İslam'a tamamen zıt olan bir takım fenler, özellikle aritmetik, coğrafya ve tabiat bilgisi dersleri okutulmaktadır (Erşahin, 1999:231).

Gaspıralı, inanç meselesinden ziyade öncelikli olarak toplumsal problemlerin çözümüne odaklanmıştır. Bu amaçla Müslümanların terakkileri adına bilimsel anlamda Batı'dan istifade etmenin gereğine inanmıştır. Benzer şekilde Yusuf Akçura ve Musa Cârullah gibi yenilik taraftarı aydınlar da medreselerin ıslah edilmesini istemiş, yeni içtihatlardan kaçınılmasını eleştirmişler; muhafazakâr ulemayı bütün bunlara engel olmakla suçlamışlardır. Cedîdcilerin bu eleştiri ve yaklaşımları Kadîmci ulemanın tepkisine neden olmuş; örneğin onların sözcüsü durumundaki *Din ve Maiyet* dergisi (Orenburg, 1906-1918) yazarlarından Murad Remzi Cedîdcileri “*diyanetsiz muallim*” olmak ve “*terakki bahanesiyle fesat çıkarmak*”la suçlamıştır (Ferhadov, 2014:273-274).

Usûl-ü cedîd üzere tedris yapan Gaspıralı'nın öncülük ettiği bu okullarda Arap harfleri kullanılarak dahi olsa Türkçe okunup yazılması, İslam geleneklerinin yanına modernizme ait değerlerin yerleştirilip muhafazakâr kültürün terki, zikredilmesi gereken önemli hususlardır. Yaşanan bu değişimler Cedîdcilerle eski eğitim anlayışını/metodunu savunan Kadîmciler arasında derin ihtilaflara yol açmıştır. Bununla birlikte Cedîd okulları Müslüman Türkler arasında kısa sürede yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Öyle ki 1914 yılına gelindiğinde bu metotla tedris yapan okul sayısı 5000 civarına ulaşmıştır. Öte yandan Orta Asya, Volga-Ural ve Kafkasların bir kısmında Kadîmcilerin desteklediği bazı okullar, yeni yöntemin pedagojik sistemini, Cedîdcilerin “zındık” ve “münkir” olduklarını ileri sürerek kabul etmemiştir (Zenkovsky, 2000:31).

Kırım ve Kuzey Türklerindeki (İdil-Ural) düşünce akımları Çarlık Rusyası'ndaki diğer Müslümanları etkilediği gibi Azerbaycanlıları da etkilemiştir. Bu bağlamda özellikle Hasan Bey Zerdâbî ve Ali Bey Hüseyinzâde gibi aydınlar yanında Şeyhülislam Abdüsselâm Ahundzâde ve Molla Rûhullah benzeri din adamları Cedîdciliğin Azerbaycan Müslümanları arasında kabul görmesinde büyük gayret sarf etmişlerdir. Azerbaycanlı Cedîdciler, bir taraftan Rus işgali ve İslam düşmanlığı ile mücadele ederken diğer taraftan da Kadîmci mutaassıp din adamlarıyla mücadele etmek zorunda kalmışlardır (Taymas, 1966:163-164; Ferhadov, 2014:274).

Daha önce de ifade edildiği gibi Rusya'da Türkçenin din dili olarak ilk kullanımı 19. yüzyılın sonlarında gerçekleşmiştir. Bu teşebbüse ise molalar küfür olduğu gerekçesiyle tepki göstermişlerdir. 1908'de bir kısım Kazanlı Kadîmci/hoca camilerde, bayram namazlarında ve dualarda Tatarca'yı kullandıkları için Cedîdcileri Rus hükümetine şikâyet etmişlerdir. Yine İmankulof adlı bir molla Kur'an'ı Tatarca gibi âdi bir dile çevirmenin

imkânsız, hatta bunun insanı cehenneme götürecektir bir günah olduğunu ifade etmiştir (Zenkovsky, 2000:8).

Çarlık Rusyası, kendi hegemonik amaçları ve çıkarları için Müslümanların çağdaş eğitimden mahrum kalmasını istemiştir. Bunun en uygun yolunun ise onları bilgisiz mollaların eline teslim etmek olduğu vurgulanmıştır. Rus yetkililer yeniliğe kapalı bu tür mollaları kendilerinin manevi dostları olarak görmüşlerdir (Ferhadov, 2014:274). Bu sebeple Muhafazakâr, Kadîmci Müslümanların İslam yorumları Ruslar tarafından desteklenmiştir. Karpat'ın da ifade ettiği (2010:148) gibi örneğin Orta Asyalı Müslümanlar bilinçlenir ve hayatın muhtelif alanlarında modern bilgi ve teknikleri kullanmaya başlarsa bu bölgedeki Rus hâkimiyeti son bulacaktır. Bu sebeple Rusların Türkistan Genel Valisi General Konstantin Petrojiç Kaufmann (1818-1882) muhafazakâr din adamlarının dogmatik, bol ibadetli İslam yorumunu desteklemiş ve vakıfların birçoğunun yönetimini onlara bırakarak yenilik ve değişime engel olmaya çalışmıştır. Rusların desteğini alan resmi Rus Müslüman cemaati, yerel otokratik hanlara itaat edip onlarla iyi geçinerek modernist Cedîdci aydınlarla bağlarını iyice koparmıştır. Kaufmann ayrıca yerel halkı kendi tarafına çekme adına bir takım ekonomik reformlar gerçekleştirmiş ve bunda da başarılı olmuştur.

3. Siyasi ve Sosyo-Kültürel İhtilaflar

Rusya Müslümanları arasındaki ilk siyasi ihtilaflardan biri 1905 yılının Mart ayı başında seksenden fazla din adamı, eğitimci, avukat, tüccar, toplum lideri ve aydının katıldığı Kazan'da yapılan Müslüman Birliği Kongresi'nin hazırlık toplantısı ve sonrasında yaşanmıştır. İleriki bir tarihte yapılması planlanan Müslümanların sorunlarının ele alınacağı bir kongrenin hazırlık toplantısına Tatar liberal ve milliyetçilerinin önderlik etmesi, Müslüman Cemaat İdaresinin muhafazakârlarını/kadîmcilerini bu müzakerelere katılmaktan alıkoymuştur. Ancak toplantıya katılanlar bütün Rusya Müslümanlarını birleştirebilmek için ne yapılması gerekiyorsa yapmaya karar verirler. Bu maksatla aralarından seçtikleri bir heyeti taleplerini iletmek üzere Petersburg'a, Çarlık Rusyası Başbakanı Kont Witte ile görüşmeye gönderirler. Delegasyon heyeti Rusya'da mukim Müslümanların hukukunu yok sayıp haklarını kısıtlayan bütün kanuni engellerin kaldırılmasını ve Müslümanların resmi bir kongre tertip etmelerine izin verilmesini Başbakana iletir. Ne var ki Müslümanları temsil eden delegasyonun isteklerine Başbakandan önce o sırada Çarlık merkezinde bulunan Ufa Müslüman Cemaat İdaresi Başkanı Müftü Yar Sultanof ve Petersburg'taki Mollaların imamı S. Bayazıdof karşı çıkıp engel olmaya çalıştılar. Bunların da etkisiyle İçişleri Bakanı, Müslüman aydınları bir araya getirecek böyle bir kongrenin düzenlenmesine izin vermek istemez. Ancak daha sonra, 8 Nisan 1905'te Petersburg'ta mevcut öteki Müslüman ileri gelenleriyle yapılan görüşmelerden sonra, hükümetin izin vermeme-

sine rağmen Rusya Müslümanları kongresinin ilkinin fuar zamanına denk gelen Ağustos ayında Nijni Novgorod kentinde yapılmasına karar verilir (Zenkovsky, 2000:37).

Müslümanların arasındaki yakınlaşmaya metodik ve ideolojik görüş farklılığından dolayı ket vurma potansiyeli taşıyan ve Ruslara Müslümanların arasına nifak tohumları ekme fırsatı sunan bir başka olay, Cedîdcilerin Üçüncü Rusya Müslümanları İttifakı kongresi için resmi izin talepleri esnasında ortaya çıkmıştır. Cedîdci aydınlardan Reşid İbrahimof kendi inisiyatifıyla yazdığı izin dilekçesinde kendilerinin Çar hükümetinin yanında yer aldıklarını, pan-İslamcı, milliyetçi, sosyalist ve anarşist akımlara karşı panzehir olduklarını vurguladıktan sonra ittifakın amacının radikal görüşlere sahip din adamlarını etkisiz kılmak, okulları geleneksel İslam anlayışına sahip olanların elinden kurtarıp halka teslim etmek olduğunu ifade etmiştir. Kısaca, amaçlarının Müslüman cemaati, muhafazakâr din adamlarının ve bunlara öncülük eden Ufa Müftüsünün etkisinden kurtarmak olduğunu belirtmiştir (Zenkovsky, 2000:40; Karpat, 2010:555-556).

Ancak şunu da burada belirtmekte yarar var; 16-21 Ağustos 1906'da Nijni Novgorod'da toplanan Müslüman İttifakı Kongresinin daha ilk oturumunda katılımcıların birçoğu İçişleri Bakanına yazdığı mektupta pan-İslamcılığı reddettiği ve Müslüman din adamlarına hücum ettiği için İbrahimof'u protesto edip suçlar. Hatta Gaspıralı İsmail gibi önde gelen bazıları İbrahimof şayet tatmin edici bir açıklama yapıp özür dilemezse kongreye katılmayacaklarını ifade ederler. İbrahimof ise kongredeki konuşmasında mektuptaki ifadeleri, kongre izninin elde edilmesine matuf Çarlık hükümetinin hoşuna gidecek tarzda bilerek yazdığını ve talep edilen iznin de alınmış olduğunu beyan eder. İbrahimof konuşmasında ayrıca Müslüman din adamları hakkında mektupta yer alan düşüncelerinin tam tersine onlara sahip çıkarak, din görevlilerine ve eğitimcilere daha çok destek verilmesi gerektiğini belirtir. Daha sonra Gaspıralı söz alarak İbrahimof'un açıklamasının yeterli ve tatmin edici olduğunu ifade eder. Yapılan oylamada İbrahimof Rus Bakana yazdığı tartışmalı mektup suçlamasından aklanır (Zenkovsky, 2000:42-43).

Rusya Müslümanları İttifakının 3. Kongresinde yapılan tartışma ve müzakereler bağlamında kongrenin Genel Sekreteri Yusuf Akçura'nın şu sözleri konumuz olan ihtilaflar açısından önemlidir: "Amacımız Rusya Müslümanlarının büyük çoğunluğunu birleştirmek, bir siyasal parti kurarak bu partinin Rus Çarlığındaki bütün siyasal partiler arasında çalışmasını, etkisini ve otoritesini kuvvetlendirmektir. Eğer bunu başaramazsak, biz de iç rekabet yüzünden birlik ve siyasal haklarını kaybeden Bulgar Müslümanlarının akıbetine uğrarız... Bulgar Müslümanlarının bugünkü siyasal durumu, Rusya Müslümanları için ibret verici bir örnek olmalıdır... Aynı duruma düşmemek için, kendi ulusal siyasal partilerini kurmuş olan

Avusturya Çeklerini ve Polonyalıları kendimize örnek almalıyız.” Akçura, bu sözlerine ilave olarak Tatar İhtilalci Sosyalistlerinin “aynı siyasi parti çatısı altında farklı toplumsal sınıfların işbirliği içerisinde bir arada bulunmalarının saçmalık olduğu” şeklindeki fikirlerini de reddederek; “Rusya Müslümanlarının birleştirilmesinin ve ulusal ve dinsel kurallar üzerine, etkili ve yararlı bir siyasi parti kurmanın” hem bir ihtiyaç hem de mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Nihayetinde çeşitli müzakerelerden sonra “Müslüman İttifak Partisi” kurulmuştur (Zenkovsky, 2000:43-44). Yeni kurulan bu parti, Birinci ve İkinci Dumalara sırasıyla yirmi beş ve otuz beş milletvekiliyle girerek legal vasıtalarla Müslümanların amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ancak bu vekil sayıları, iç çekişme ve mahalli etnik taassup ve kısır milliyetçi tavırlar nedeniyle Üçüncü (1907-1912) Duma’da ona ve Dördüncüsünde ise (1912-1916) yediye düşerek istenilen hedeflere ulaşılmasına herhangi bir katkı sağlamamıştır (Karpat, 2010:556).

Siyasi alanda ortaya çıkan bir başka anlaşmazlık ve çekişme II. Duma seçim sürecinde yaşanmıştır. Siyasal anlayış olarak Müslüman sağcı cephesini teşkil eden bir grup, Rus sağcılarıyla sıkı bir işbirliği içindedir. Petersburglu S. Bayazıdof ve Ufa Müftüsü Yar Sultanof’un önderlik ettiği bu grubu, Çarlık Rusyası yönetimine bağlı Müslüman Cemaat İdaresi ve muhafazakâr Petersburg din adamları desteklemektedir. Bu dini-siyasi örgütlenmenin basındaki temsilcisi ise başyazarı M. Velihazret olan *Din ve Maişet* (ilk 14 sayıdaki ismi *Dünya ve Maişet* idi) dergisidir. Velihazret, siyasi bir görüş ayrılığını kelâmî/îmânî bir meseleye dönüştürerek Rusya Müslümanlarının birlik ve dayanışma içinde hareket etmelerine engel olmaktadır. Kadîmcilerin önemli din adamlarından olan Velihazret, Hz. Peygamberin öğretilerine ihanetle suçladığı ve kâfir olduklarını iddia ettiği Cedîcilere ve Müslüman İttifakı liderlerine büyük bir husumet beslemektedir. Düşmanlığı o derece ileri gider ki İttifakçıları, usûl-ü cedîd üzere eğitim yapan okullarda Pan-Türkçü propaganda yaptıkları iddiasıyla Çarlık gizli polisine ihbar etmiştir. Hatta bu ihbar neticesinde bazı okullar kapatılmıştır. Zenkovsky’nin belirttiğine göre Kadîmci mollaların Rus gizli polisine yaptıkları jurnal ve ihbar belgeleri muhafaza edilmiş ve Bolşevik İhtilalinden sonra yayımlanmıştır. Bu belgelerdeki bilgi ve notlar, kadîmcilerin dini anlayış ve vizyonlarını göstermesi açısından ilginçtir. Buna göre Arapça yerine Tatarca dua eden din görevlileri bile ihtilalci sayılmış; usûl-ü cedîd üzere yazılmış kitapları veya diğer çağdaş kitapları okuyup kullanan her öğretmen Pan-Türkçülük yaptığı gerekçesiyle ihbar edilmiştir. Bu mollalar, birlikte mesai yaptıkları din görevlilerinin her hareketini de polise bildirmekten geri durmamışlardır (Zenkovsky, 2000:49-50). Birbirini ispiyonlamak, kendi dindaşının aleyhine polisle işbirliği yapmak gibi bu tür tavır ve hareketlerin toplumsal ahengi bozup birlik ve dayanışmaya zarar vereceği aşîkârdır.

4. Dini İhtilaflar

Çarlık Rusyası'ndaki Müslümanların kendi aralarındaki ihtilaflar temelde hadiseleri ele alışıdaki Cedîdcilik -Kadîmcilik odaklı yöntem ve yaklaşım farklılığından kaynaklanmakla birlikte ayrıca İslam tarihinin henüz ilk dönemlerinde ortaya çıkan İslam anlayışındaki ihtilaflardan da beslenmiştir. Bilindiği üzere Müslümanlar Hz. Peygamberin vefatından sonra farklı etkenlerle fırkalara ayrılmışlardır. Bu bölünmenin en büyüğü ve derinde olanı ise Sünnî-Şîî farklılaşmasıdır.

Temelde “İslam”, Kur'an ve Sünnet'in belirlediği ölçüler manzumesi olarak sabittir, değişmez. “Müslümanlık” ise toplumların İslam'ı yaşama biçimleri demektir ve Müslüman toplumlar sayısınca “Müslümanlık” vardır. İslam'ı algılama şekli ve derinliği, tarihsel akış, hayatı yorumlamadaki farklılık, coğrafya ve kültürel çeşitlilik gibi nedenlerle “Müslümanlık”lar çoğalabilmektedir (Ocak, 1999:162).

Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından devletin başkanlığının Hz. Ali ve evlâdına ait olduğunu savunanlara verilen bir addır. Şîilere göre Hz. Ali'nin imamlığı nass ve tayinle sabittir. Ali'nin imametinin ilk üç halifeden sonra gerçekleşmiş olması bir gasp ve zulümdür. Onlara göre imamet meselesi bir iman konusudur ve Ali'nin imametiyle ilgili bu bilgileri kabul edip inanmak iman şartıdır. Ali evladından gelen diğer imamların masumiyetine inanmak da aynı şekilde imani bir konudur (Sarıkaya, 2016:136-142). Ali taraftarlığının siyasî bir zümre şeklinde ne zaman ortaya çıktığı hususu tartışmalıdır.³ Konumuz bu olmadığı için burada sadece şunu söylemekle yetinelim: Bir mezhep olarak kurumsal hale gelmesinden itibaren 10. yüzyıl ortalarına kadar daha çok İran, Irak, Horasanın bazı bölgeleri, ayrıca Yemen ve yöresinde bulunan Şîî grupları, Safevî Devleti'nin kurulması (1501) ve İmamiyye öğretisini benimsemesiyle birlikte Sünniliğin yanı sıra diğer Şîî grupları da sindirerek, o dönemde Azerbaycan'ı da büyük oranda içine alan İran coğrafyasında kesin hâkimiyet kurmuştur.⁴ Bu dönemde Safevî-Osmanlı mücadelesi zaman zaman Şîa'nın zaafa uğramasına yol açmış, ancak Safevîler'den sonra kurulan devletler döneminde İran'da hâkimiyetini sürdürmüştür (Öz, 2020; Gündüz, 2020; Hasanov, 2007:8).

Ortak coğrafi sınır ve sosyo-kültürel benzerlikten dolayı Azerbaycan'ın İran'la yüzyıllar boyu dini yakınlığı söz konusu olmuştur. Tarihi kayıtlar her iki ülkede de 14. ve 15. yüzyıllarda çoğunlukla Sünnî-Şâfiî Müslümanların meskûn olduğunu göstermektedir. Bu coğrafyalarda hâkimiyet kuran Safevîlerin 16. yüzyılın başlarında Şîilik'i resmi olarak be-

3 Şîiliğin ortaya çıkışı ve kökeniyle ilgili doyurucu bilgiler için bkz. (İrfan Abdülhamid, 1994:13-36).

4 Safevîler dönemi İmamiyye Şîası ile ilgili geniş bilgi için bkz. (Gümüšoğlu, 2016:238-246; Akşol, 1999:57-73).

nimsemelerinden sonra Azerbaycan'da da Şîlik hâkim mezhep olmuştur. Bu mezhep ayrılığı aynı dönemde Sünnî Müslümanların en güçlü temsilcisi olan Osmanlı Devleti ile Safevîler arasında yaşanan mücadelelerin temel nedenlerinden biri olmuştur. Ne var ki bu ihtilaflar devletler düzeyinde kalmayıp her iki ülkede yaşayan Sünnî ve Şîler arasında da gerilimlere neden olmuştur. Bilhassa 16. ve 18. yüzyıllarda büyük çaplı çatışmalar yaşanmıştır (Hasanov, 2007:7-9).

18. yüzyılın ortalarından itibaren merkezi İran yönetiminin güç kaybetmesiyle birlikte Azerbaycan'da yerel Hanlıklar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde kayda değer bir mezhep çatışması yaşanmamış, farklı mezheplere mensup Hanlıklar birbirleriyle ittifak kurabilmişlerdir. Hatta Şîî ve Sünnî ayrılığını giderip bu iki mezhebi birleştirme çabaları ortaya çıkmıştır. Mezhep mensupları arasındaki bu yumuşama, iki buçuk asırdır devam eden mezhep kavgalarından halkın bıkkınlığı ve 18. yüzyıldan itibaren hem Azerbaycan Sünnîleriyle yakınlığı bulunan Osmanlı'nın hem de Azerbaycan Şîîleriyle kuvvetli bağları olan İran'ın kendi sıkıntılılarıyla meşgul olup Azerbaycan Müslümanlarını ilgi alanlarının dışında tutmasıyla izah edilmektedir. Her iki mezhep mensupları arasındaki hoşgörüyü gerektiren bir başka önemli sebep de Hanlıklardaki demografik durumdur. Zira her Hanlıkta farklı mezhep mensupları bulunmakta olup iktidarların mezhep ayrılığına dayalı bir politika izlemeleri istikrar açısından sürdürülebilir değildir (Hasanov, 2007:13-15).

Yukarıda bahsedilen hoşgörü iklimi sonraki yıllarda semeresini vermiştir. Yayımlandığı dönemde Osmanlı payitahtının en çok okunan gazetesi olan *Basiret* 13 Aralık 1876 tarihli nüshasında Azerbaycan coğrafyasındaki Karabağ (Penah Han), Gence ve Şirvan hükümdarları arasında teâti edilen mektupları yayımlamıştır. Bu mektupların birinde, “üçümüz de Müslüman olduğumuza ve çevremizi kuşatan Ruslar dinimizin düşmanları olduğuna göre” denilerek, Rusların kendilerine Hıristiyanlığı zorla benimsetme çabalarına karşı durabilmek amacıyla kendi aralarında birleşmenin gereği vurgulanmıştır. Mektupta bundan böyle Sünnî-Şîî ayrılığının sona erdiği ve Rusya'daki bütün Müslümanların tek bir millet olduğu da ima edilmiştir (Karpaz, 2010:150).

Çarlık Rusyası'ndaki Müslümanların ilk diyanet teşkilatı Çariçe II. Katerina zamanında “Orenburg Mahkeme-i Şer'iiyesi / Orenburg Müftülüğü” adıyla Ufa'da kurulmuştur. Teşkilatlanmanın nihai şeklini alması 1788'den 1830'a kadar uzun bir sürede gerçekleşmiştir. O dönemdeki Ortodoks piskoposlukları örnek alınarak tesis edilen müftülük kurumunun benzerleri daha sonra Kırım Bahçesaray'da (1794) ve Güney Kafkasya'da (Tiflis, 1872) ihdas edilmiştir. Tiflis'teki teşkilat diğerlerinden farklı olarak Şîîleri temsilen Şeyhülislamlık, Sünnîleri temsilen de Müftülük olmak üzere iki ayrı birimden oluşmuştur (Alp, 2013:119-121). Bu kurumların

müftü ve diğer üst düzey görevlilerini Çarlık rejimi atadığı için, seçilen kişiler bir nevi memurdur ve siyasi idarenin tasallutu altında görevlerini ifa etmek mecburiyetinde kalmışlardır. Örneğin, çardan Aziz Vlademir nişanını almayı ümit eden Kafkas Müftüsü Hüseyin Efendi Gaybev, saraya şirin görünmek için köy imamlarına şu tür telkinleri içeren bir tebligat göndermiştir: “Hükümdara (Padişaha) ve onun hâkimlerine, ister adil, ister zalim, ister Müslim, ister gayri-Müslim... hatta ister köle olsunlar, itaat etmek herkesin görevidir.” Aynı müftü ayet ve hadislerden örnekler vererek, Müslüman olmayan bir hükümdara itaatin caiz olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Hz. Peygamber zamanında Mekke’den Habeşistan’a hicret eden Müslümanların, oranın Hıristiyan hükümdarına itaat ettiklerini anlatmıştır. Müftü yazısına şu soruyla son vermektedir: “Bizi anayurdumuzda, merhametli, adil, yiğit ve şanlı İmparatorumuz Aleksandr Aleksandroviç’in himayesi ve ihtimamı altında yaşamaktan men eden dini bir sebep, bir örf ve adet, bir gelenek var mıdır? Müftü “yabancı ülkelerden” –yani Osmanlı İmparatorluğu ve İran’dan– gelen din adamlarının öğretmen, sufi ve derviş kılığında Kafkas vilayetlerini karış karış dolaşmalarından ve sakinlerin etkileri altında kalarak kendilerini kucaklayarak karşılamalarından şikâyet ettikten sonra, imamlara bu vaizleri köylerinden uzak tutmalarını emretmiştir.” (Karpat, 2010:523). Haddizatında Çarlık Rusyası’nda Gaybev gibi devlete sadık din adamları yetiştirmek için 1840’tan itibaren bazı düzenlemelere gidilmiştir. Din görevlilerinin seçimi, eğitimi ve yurtdışı bağlantıları konusunda birtakım kararlar hayata geçirildi. Bütün bu düzenlemeler 1872’de Çar II. Aleksandr tarafından imzalanıncaya kadar gayri resmi şekilde uygulanmış ve imzanın ardından da 1917 yılına kadar resmi olarak yürürlükte kalmıştır (Hasanov, 2007:25-28).

Bu arada devlete sadık din adamı yetiştirme programı yanında ama Sünnî ama Şîî olsun Müslüman din adamlarını milliyetçilik de etkilemiştir. Özellikle milliyetçiliğin yükselişe geçtiği 19. yüzyılda bilhassa yurtdışında öğrenim görenler arasında milli duygular daha kuvvetlidir. Şîî eğitim merkezi Necef’te örneğin, Araplar, Farslar ve Azeri Türkleri arasında her biri Şîî olmasına rağmen etnik gruplaşmalar söz konusudur. Hem ulema hem de talebeler kendi milliyetinden olan hoca ve öğrencilerle işbirliği yapmakta; herkes kendi Âyetullahlarını takip etmektedir. Hatta muhtelif dini törenleri ve aşûre ayinlerini bile her grup kendi başına yapar hale gelmiştir (Hasanov, 2007:32).

Diğer taraftan Çarlık dönemi Rusyası’ndaki Şîî din adamlarının nitelikleri, Sünnî-Şîî çekişmesini anlamak açısından önem arz etmektedir. Öncelikle bahsedilmesi gereken en önemli din adamları grubu mollalardır. Halka yakın olup onlarla her an diyalog halinde olan mollalar, sayı itibarıyla da dönemin en büyük grubuydular. Mollalar genellikle yerel medreselerde eğitim alan, ilk elden dini bilgileri (ilmihal) sınanarak görevlendirilen, görece sınırlı bilgiye sahip kimselerdi. Kendi köy veya kasabalarında görevlendirilebilen

mollalar, bu durumu fırsata çevirip toplumla bağlarını güçlü tutabiliyorlardı. Mollalar tek tip eğitimden geçtikleri ve farklı kesim ve coğrafyalarda da bulunmadıkları için dini ve kültürel meselelere oldukça muhafazakâr ve tutucu bir yaklaşım sergiliyorlardı. Bilhassa kadınlarla ilgili peçe, başlık parası, gündelik hayatın gereklerine dair örfi konular mollaların bu tutumunun yoğun olarak hissedildiği aktüel konulardı. Haliyle ıslah ve modernleşme yanlıları, mollaların bu tutumlarını eleştirip kendi görüşlerinin doğruluğunu temel dini kaynaklara referansla göstermeye çalışmaktaydılar. Ayrıca mollaları, toplumu kendi kısır düşünceleriyle meşgul edip aldatmakla ve geleneği din yerine koymakla itham ediyorlardı (Hasanov, 2007:34).

Esasen Buhara'daki Sünnî-Şîî gerginliğinin temelinde yatan önemli nedenlerden biri bürokrasideki atamalardır. Emir Abdülehad Han zamanındaki mezhep temelli sorunlar devletin üst kademelerinde Şîilere daha ziyade yer verilmesinden kaynaklanmıştır (Eraslan, 2018:9). Örneğin 1906'da Koşbegi⁵/Başvezir tayin edilen Astanakul, yönetim kademelerine ve bilhassa ordu komutanlıklarına hep Şîileri atamış; bu durum ise Sünnîlerin tepkisine ve itirazlarına sebep olmuştur (Hatunoğlu, 2016:511).

Bu iki mezhebin mensupları arasında potansiyel olarak zaten mevcut olan ihtilaf ve gerginliği çatışmaya dönüştüren ise Şîilerin 22 Ocak 1910/10 Muharrem 1328'deki Muharrem törenlerinde yaşanmıştır.⁶ Her yıl 10 Muharrem'de Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinin (10 Muharrem 680) yasını tutan Şîiler yine bu maksatla bir araya gelmişlerdi. Halka açık olan bu merasimleri izlemeye Sünnîler de gelmekteydi. Bunlar arasında Taşkent ve Hokand medreselerinden 200 civarında talebe de vardı. Törenler esnasında Hokand (Fergana) medresesinden bir talebe yas merasiminin mistik atmosferiyle örtüşmeyecek şekilde kendini tutamayıp gülünce, bunu kendi inançlarına saygısızlık ve hakaret kabul eden Şîiler, tören ortamının da katkı sağladığı motivasyonla o öğrenciyi oracıkta katlederler. Akabinde Sünnî medrese talebeleri durumdan müteessir olurlar ancak sayılarının azlığı ve karşı tarafın silahlı olmasından dolayı orada herhangi bir şey yapmayıp şehre dönerler ve medreselerdeki diğer arkadaşlarına olayı biraz da abartarak anlatırlar: “Arkadaşlar, talim meydanında icra-yı ayin [tören yapan] eden Şîiler üzerimize hücum edip rüfekâmızdan [arkadaşlarımızdan] dördünü itlâf eylediler [öldürdüler]. Kalkınız ehl-i Sünnetin, belki İslamiyet'in hukukunu müdafaa ve muhafazaya şitâbân olunuz [koşunuz]” (Buhâra Vak'a-yı Elimesi, 1910:382).

5 “Koşbegi” kavramı, Buhara Hanlığı'nda askeri kamp komutanı, bazen de başvezir olarak kullanılmıştır. Bu kavram bazı çalışmalarda “Kuş Beyi” olarak kullanılmaktadır. Bunun yanlış bir kullanım olup doğrusunun “Koşbegi” olması gerektiği ile ilgili bir değerlendirme için bkz. (Atahan, 2018).

6 Olayı nakleden *Sirât-ı Müstakîm* mecmuası'nda sehven olsa gerek, “Vakanın birinci günü ki Muharrem on birinci Cumartesi gününe müsadiftir [rastlar]” denilmektedir. Oysaki Muharrem merasiminin 10 Muharrem'de yapılması esastır. Gün olarak Cumartesi de zaten 10 Muharrem'e rastlamaktadır. Bkz. (Buhâra Vak'a-yı Elimesi, 1910:382).

Haddizatında medrese talebeleri maalesef Şîî düşmanlığı üzerine yetiştirildiklerinden bu fırsat ve galeyanı kaçırmamış ve odun, nacak, balta, keser, kazma, sopa vs. ellerine geçirdikleri aletlerle Şîilere saldırmışlardır. Çatışmalar büyümüş hatta Koşbegi'nin ikametgâhıyla hükümet binasının yakınına kadar ilerleyen medrese talebelerinin bu cüreti Koşbegi Astanakul tarafından kendine saygısızlık addedilip askerlere emir verilmiş ve bazı öğrenciler yaralanmıştır. Bu esnada olay mahalline gelen müftülerin daha önce öldürüldüğü söylenen dört öğrencinin katillerine kısas uygulanacağı vadi sonrası talebeler bir dereceye kadar teskin edilir. Ne var ki medreseye geri çekilen öğrencilere Şîilerin silahlanmakta oldukları ve ertesi günü sabah erkenden saldıracakları şeklinde gece boyu sokaklarda gezen münâdiler tarafından haberler ulaştırılır, telkinler yapılır. Gece boyu kargaşa ve endişe devam eder ((Buhâra Vak'a-yı Elîmesi, 1910:382).

İkinci gün bütün Sünnî medrese talebeleri toplanıp savunma ve saldırı planları yaparlar. İşin başka bir renk almaya başladığını gören müftüler durumun önüne geçmek için Koşbegi ile görüşüp anlaşarak; müftülerin öğrencileri, Koşbegi'nin ise Şîileri sakinleştirmelerine karar verilir. Ne var ki Koşbegi yapması gerekenleri yapmaz. Olaylar ikinci günde de devam eder. Hatta anlaşma üzerine medresede derslere başlayan öğrencilere, Şîilerin bazı medreselere hücum ettikleri tarzında haberler ulaştınca iki bin kadar talebe önlem alan askerlere rağmen yine de saldırmaktan geri durmazlar. Kadıların ve müftülerin olay mahallindeki yatıştırıcı gayretleri sonuçsuz kalır. Bazı Şîiler Erike mahallesinde Sünnî devlet görevlilerini öldürürler. Bununla birlikte en çok zayıyatı Sünnî medrese talebeleri vermiştir (Sünnîlerin ölü sayısı 140'a, Şîilerinki ise 60'a ulaşmıştır). Zira karşı tarafın tüfek, tabanca gibi ateşli silahları vardır. Öğrenciler ise kazma, kürek, balta gibi aletlere sahiptir (Buhâra Vak'a-yı Elîmesi, 1910:382-383).

Olayların büyümesi üzerine Emir Abdülehad, Koşbegi Astanakul'u ve Belediye Reisi Burhânüddin'i azleder (Hayit, 1995:174) ve olayları yatıştırıp sona erdirmesi için Sünnî Nasrullah Pervaneci'yi, 300 askeri de emrine vererek bu iş için görevlendirir. Ancak bu askerler de olayları önlemek bir yana kendi aralarında Sünnî-Şîî tartışmasına ve akabinde çatışmaya başlarlar. Üçüncü gün Şîî veya Sünnî fark etmez her grup önüne geleni karşı taraftan addedip katleder. Şehirde asayiş kalmaz. Nihayet Cenâb-ı Âlî'nin (Emir) emriyle Semerkant'taki Rus birliği 1100 asker ve ağır silahlarla Buhara'ya gelir. Dördüncü gün asayişin görece temin edildiği düşünülürken Buhara çevresindeki köy ve kasabalardan binlerce kişi, Şîileri katletmek için Buhara'ya doğru yola çıkmıştır. Bereket versin ki Buhara uleması onları yatıştırıp köy ve kasabalarına dönmelerini sağlar. Bununla birlikte dördüncü günün akşamı Sünnîlerden öldürülenlerin sayısı 190'a ulaşırken, İranîlerden (Şîilerden) öldürülenlerin sayısı 100'e ulaşmış değildir (Buhâra Vak'a-yı Elîmesi, 1910:383).

Beşinci ve altıncı günlerde olaylar biraz durulur. Beşinci gün Emir Abdülehad'ın oğlu Veliahd Âlim Han'ın Buhara'ya gelmesi olayların yatışmasında etkili olur. Sünnîlerin şikâyetlerini dinleyen Âlim Han, gerekli tedbirlerin alınıp suçluların cezalandırılacağını ifade eder. Olayların önlenmesinde ihmali olan bürokratlar görevlerinden alınırlar. Altıncı gün saldırmazlık senedi düzenlenir. Yedinci gün ise Çarçuy valisi Koşbegi olarak atanır. Ayrıca olayların yatıştırılması ve fitne ateşinin tekrar tutuşturulmaması için şehrin eşrafı, din adamları ve yöneticiler müzakerelerde bulunurlar (Buhara Vak'a-yı Elîmesi, 1910:384; Buhâra Vak'a-yı Elîmesinin Sonu, 1910:74-75).

Ortalık sakinleştikten sonra Muharrem'in 19'unda Rus askeri birliği Buhâra'dan ayrılır. Sadece 200 kadarı, Emir Abdülehad Petersburg'dan dönüşünden sonra gitmek üzere şehrin dışındaki bir sarayda herhangi olumsuz bir duruma karşı bekletilir. Rus askerleri Buhâra'da buldukları bir hafta zarfında asayişî sağlamak dışında yanlış herhangi bir şey yapmadıkları için halk yöneticilere samimi teşekkür ve takdirlerini iletirler. Sıcak çatışmaların bitmesiyle birlikte kamusal asayiş sağlanır. Ancak hem Sünnîlerin hem de Şîîlerin birbirlerine karşı düşmanca duygular besleyerek bir kez daha gerginlik ve çatışmaya sebebiyet vermeleri ihtimal dahilinde olduğundan, Reis Efendi hazretleri bir gün sabahtan akşama kadar sokaklarda ve insanların toplandıkları mekanlarda dolaşarak, birtakım emirleri içeren aşağıdaki tebligatı yayımlar (Buhâra Vak'a-yı Elîmesinin Sonu, 1910:75).

Tebliğat:

Bugünden itibaren her biriniz diğerinize karşı uhuvvet ve sadakat dairesinde muamele edeceksiniz. Hiçbir kimse diğeri aleyhinde “bu Sünnîdir, o Şîîdir” diye bâis-i tefrika olan elfâz [ayrımcılığa sebep olan söz] kullanmayacak. Ve hiçbir şair tarafından hicivnâme [eleştirel küçük düşürücü şiir] yahut mersiye nâme [ağıt] gibi şeyler yazılmayacak. Vak'a-yı sâbika “ke en lem yekün” addedilerek [geçmişte yaşanan olaylar sanki yaşanmamış gibi kabul edilerek] kimse tarafından ona [yaşanan olaylara] ait bir şey söylenmeyeceği gibi ‘min be’ad’ [bundan sonra] esnaf çalışmalarlarıyla talebe tahsilleriyle meşgul olacak. Her kim şu tebligatın hilafına hareket edip zerrece misilli asayiş olan bir halin zuhuruna sebebiyet verecek olursa şiddetli surette tecziye edileceği [cezalandırılacağı] herkesin malumu olmak üzere ilan olunur.

Buhârâ'dan *Sirât-ı Müstakîm* mecmuasına yukarıdaki bilgileri mektupla ulaştıran muhabir, idareciler tarafından yayımlanıp ilan olunan tebligattan sonra halk arasında asayiş ve barışın tekrar istikrar kazanmaya başladığını belirttiikten sonra:

Bu mektubumu şöyle nikbînâne [iyimser] bir surette yazıp ba'de'l-ikmâl [tamamladıktan sonra] postaya vermek kastıyla odamdan çıkmak üze-

re iken arkadaşlarımdan biri telaşla odama gelerek aşağıdaki teessüflü havadisi tebliğ ettiğinden onu da ilave ediyorum:

Şîî kardeşlerimizin tekrar kıyam kastıyla gizlice toplanarak hazırlıkta buldukları ve sırf bu maksad-ı şerre [kötü maksada] binaen Buhara'da bulunan Şîîler ailelerini İran'a göndermekte olup bunun mukabilinde ise birtakım evbâşların [serseri/eşkıya] peyderpey şehrimize vürûd eylemekte [gelmekte] buldukları hükümet tarafından haber alınarak Şîîlerin buldukları Hıyâbân ve Cuybâr mahalleleri tekrar asker tarafından taht-ı muhafazaya [koruma altına] alınmıştır. İnsaf yahu! Hala bu acı tecrübelerden ibret almadık mı? Buhâra Vak'a-yı Elîmesinin Sonu, 1910:75).

Tarihi süreçte zaman zaman ortaya çıkan Şîî-Sünnî ihtilaf ve çatışmaları hakkında dönemin aydınları da daha önceki Müslüman kanaat önderlerinde olduğu gibi kafa yormuşlardır. Bunlardan biri Hüseyinzâde Ali Bey'dir. O, Azeri Türklerini bir taraftan özellikle mezhepçilik üzerinden yanına çekmeye çalışan İran'a diğer yandan ise Ruslaştırma siyaseti güden Çarlık Rusyası'na karşı uyarıp müdafaa etmiştir. Bunu yaparken de Türklüğün müdafaaasında ihtiyat kuvveti ve dayanak noktası olarak mezhep meselesinden daha üstte ve kuşatıcı duran İslami birlik ve Osmanlı Devleti'ni görmüştür. Hüseyinzâde'nin *Füyûzâtı* Şîî ve Sünnî ihtilafının son bulmasına, Osmanlı Türk medeniyetinin tanıtılıp sevdirilmesine çok çalışmıştır (Akçura, 1981:164). Şu görüşler de Hüseyinzâde Ali'ye aittir: "Müslümanlar ve bilhassa Türkler, her nerede olursa olsun, ister Osmanlı'da ister Türkistan'da, ister Baykal Gölü'nün etrafında, ya Karakurum civarında olsun, yekdiğerlerini tanıyacak, sevecek, Sünnilik, Şîîlik ve daha bilmem nelik nâmlarıyla mezhep taassubunu azaltıp Kur'an-ı Kerim'i anlatmaya gayret edecek, dinin esasının Kur'an olduğunu bilecek olurlarsa elvermez mi?" (Akçura, 1981:158).

Esasen aydın kesimde mezhep ayrılığı konusu herhangi bir problem teşkil etmemiştir. Şîî olsun Sünnî olsun bütün aydınlar aynı hedef doğrultusunda hareket etmiş ve sürekli olarak halka da birlik ve beraberliğin sağlanması konusunda çağrıda bulunmuşlardır (Hasanov, 2007:45). Örneğin Azerbaycanlı aydınlar ve onların makaleler yazdığı *Hayat*, *İrşad*, *Füyuzat*, *Şark-i Rus*, *Işık* gibi gazete ve dergiler Azerbaycan'da dini islahatçılık ve halkın dini eğitimi konusunda büyük rol oynamıştır. Onlar cahil ve bilgisiz mollaları, uydurma hadis ve rivayetleri eleştirerek İslam'ın gerçek kaynağının sadece *Kur'an-ı Kerim* olduğunu göstererek, Müslümanları, dini ancak kaynağından öğrenmeye davet etmişlerdir. Örneğin, el-Bakîvî bu bağlamda Kur'an'a vurgu yapmıştır: "Ey Müslümanlar, Müslüman gerek cemi itikadını Kur'an-ı Şerif'ten alsın. Bir söz ki, Kur'an'a zıttır, gerek onu reddedelim, Kur'an-ı Şerif'i terk edip uydurma sözlere tabi olmak İslam'a zıttır." (Ferhadov, 2014:275).

Ahmet Ağaoğlu ise o dönemin Azerbaycanı'nda Rusça yayımlanan *Kaspi* gazetesinin 246. sayısında (1903 yılı) "Geçmiş Tarihe Bir Nazar"

adlı makalesinde “Müslümanların cehaleti sebebiyle dinin siyasi ve toplumsal alanlarda bozulduğunu, bu sebepten Müslümanları bir zamanlar yücelten bilimsel gelişimin de durması ile medreselerin, kütüphanelerin dağıldığını, eğlence kurumlarına rağbetin arttığını, sonuçta Müslümanlar arasında cehaletten kaynaklanan kin, nefret ve husumetin çoğaldığını, İslami vahdetin parçalandığını kaydet[miş], Müslüman toplumunu içi boş, kâğıttan bir saraya benzet[miştir].” (Ferhadov, 2014:275-276). Ağaoğlu, 1904 yılında Bakü’de yayınlanan *İslam, Ahund ve Hatıfu 'l-Gayb* adlı eserinde de bu olumsuz durumun sorumlusu olarak gördüğü cahil mollaları eleştirmiştir: “Niçin şu hilekâr mollalar çalışıyorlar ki, Kur’an unutulsun? Çünkü uydurma rivayetlerle yaptıkları gibi Allah kelamı ile halkı aldatmak olmaz. Maksatları halkı Kur’an’dan uzaklaştırıp, cehalette bırakmak, dine nifak salmaktır”. Ağaoğlu, böyle mollaları kınayarak: “Ve bundan sonra da iddia ediyorsunuz ki, İslam ve şeriat hâdimisiniz. Allah’tan korkunuz! Peygamber’den utanınız. Zenginlere hoş olsun diye şeriatı mahvetmeyin!” (Ferhadov, 2014:276).

Sonuç

İnsanın olduğu her yerde ihtilafların olması kaçınılmazdır. Zira her bireyin zihin dünyasını ve dünya görüşünü şekillendiren etkenler ve öğeler farklıdır. Doğuştan gelen zihinsel kalıpların yanında; yetişme sürecinde maruz kalınan sosyo-kültürel, siyasi, dini vb. öğretim ve telkinler de dünya görüşümüzü ve olaylara bakışımızı biçimlendiren faktörlerdir. Önemli olan görüş ayrılıklarının sınırlarının, büyüklüğünün/hacminin iyi ayarlanması ve kitlesel bir nefrete/düşmanlığa dönüşmemesidir.

Şüphesiz tarihî hadiseleri kendi zamanı ve şartları içinde değerlendirmek ve bugünün ölçütleriyle geçmişi yargılamamak gerekir. Ancak en az bunun kadar önemli olan bir başka husus da tarihten gerekli dersleri çıkarıp tarihin tekerrür etmesine engel olmaktır. Bu maksatla ortaya çıkan bu makalede Rusya Müslümanların kendi aralarında ortaya çıkan ihtilaflar ele alınmış ve bugünden geriye doğru bakıldığında tarihin Rusya Müslümanları için daha farklı yazılabileceğinin imkânı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Cedîcılık-Kadîmcilik mücadelesinde her iki tarafın da kendi düşünce dünyaları ve birikimleri açısından meseleye yaklaştıkları görülmekle birlikte, şayet aralarındaki ihtilafların, Rusların topyekûn Müslümanlara verdikleri zarardan daha büyük olmayıp tolere edilebilecek hacimde olduğunu idrak edebilmiş olsalardı, 20. yüzyılda Müslüman-Türk dünyasının haritasının daha farklı çizilmiş olması pek muhtemeldi. Sün-nî-Şîî ayrışması ise İslam düşünce tarihi boyunca Müslümanların birlik ve bütünlüklerine zarar veren önemli bir ihtilaf olmuştur. Bu zararların giderilmesi veya en aza indirilmesi, bu iki fırka/mezhep aydınlarının/müntesiplerinin tarihteki kötü sayfaları tekrar tekrar müzâkere edip tenkit süzgecinden geçirmeleri ile mümkündür.

Kaynakça

- Akçura, Y. (1981). Yeni Türk Devletinin Öncüleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Akçuraoğlu, Y. (1909a). Rusya’da Sakin Türkler’in Hayat-ı Medeniye, Fikriye ve Siyasiyelerine Dair-I, Sırât-ı Müstakîm, 21 Mayıs 1325/3 Haziran 1909 (39): 201-204.
- Akçuraoğlu, Y. (1909b). Rusya’da Sakin Türkler’in Hayat-ı Medeniye, Fikriye ve Siyasiyelerine Dair-II, Sırât-ı Müstakîm, 28 Mayıs 1325/10 Haziran 1909 (40): 214-218.
- Akiner, Ş. (1995). Sovyet Müslümanları, (Türkçesi) Buzpınar, T. ve Mutu, A., İnsan Yayınları, İstanbul.
- Akyol, T. (1999). Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet, Milliyet Yayınları, İstanbul.
- Akyol, T. (2020). “Cedîdçilik”. Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cedidcilik> (18.12.2020).
- Alp, A. (2013). “Rus Çarlığında Müftülüklerin Kuruluşu ve Gelişimi”, Akademik Bakış, 2013 (13): 117-126.
- Atahan, F. (2018). “Hokand Hanlığında Merkez Yönetim Teşkilatı ve Vezirlik”, <https://mamer.biz/hokand-hanliginda-merkez-yonetim-teskilati-ve-vezirlik/23.11.2020>.
- Baykara, H. (1975). Azerbaycan’ın İstiklal Mücadelesi Tarihi, Gençlik Basımevi, İstanbul.
- Beydilli, K. (2020). “Rusya: Tarih” Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/rusya#2> (21.12.2020).
- Buhâra Vak’a-yı Elimesi (1910). Sırât-ı Müstakîm (Âlem-i İslam), 5 Şubat 1325/18 Şubat 1910 (76): 382-384.
- Buhâra Vak’a-yı Elimesinin Sonu (1910). Sırât-ı Müstakîm (Âlem-i İslam), 17 Mart 1326/30 Mart 1910 (82): 74-75.
- Devlet, N. (1998). 1917 Ekim İhtilâli ve Türk-Tatar Millet Meclisi, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Devlet, N. (2014). Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ergün, M. ve Çiftçi, B. (2016). “Türk Dünyasının İlk Ortak Eğitim Reformu: Usul-ü Cedit Hareketi”, s.1-15, I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir.
- Erşahin, S. (1999). “Buhara’da Ceditçilik-Eğitim Tartışmaları ve Abdurraûf Fıtrat (XX. Yüzyıl Başları)”, Dini Araştırmalar, 1999 (3): 213-255.

- Ferhadov, A. (2014). “XX. Asrın Başlarında Azerbaycan’da İslami Düşünce, Eğitim ve İslahat Anlayışı”, *Belleten*, 2014 (281): 273-286.
- Gümüšoğlu, H. (2016). *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul.
- Gündüz, T. (2020). “Safevîler:Siyasi Tarih”, *Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/safeviler#1> (21.12.2020).
- Hasanov, B. (2007). *Sovyet Kuşağından Sovyet Sonrası Kuşağına Azerbaycan’da Din, Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Hatunoğlu, N. (2016). “Buhara Hanlığı”, s.482-526, (Haz.) Alan, H. ve Kemaloğlu, İ., *Avrasya’nın Sekiz Asrı: Çengizogulları, Ötüken Neşriyat*, İstanbul.
- Hayit, B. (1995). *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- İrfan Abdülhamid (1994). *İslâm’da İ’tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, Marifet Yayınları, İstanbul.
- Kadyrov, M. (2014). “Kırgızistan’da Ceditçilerin Eğitim Alanındaki Faaliyetleri”, *Dini Araştırmalar*, 2014 (45): 159-172.
- Kanlıdere, A. (2004). “Sovyet ve Türk Tarih Yazıcılığında Rusya Müslümanlarının Düşünce Tarihi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2004 (1): 149-181.
- Karpat, K. H. (2010). *İslâm’ın Siyasallaşması*, (4. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Kıllıoğlu, M. E. (2019). “Çarlık Rusyasında Ceditcilik/Yeni Usul Hareketi”, *Journal of Awareness*, 2019 (1): 65-90.
- Maraş, İ. (2002). *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Mektep, A. (2004). “İsmail Bey Gaspıralı ve Kazaklar”, s. 643-654, (Baş Ed.) Kırımlı, H., İsmail Bey Gaspıralı İçin, *Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları*, Ankara.
- Ocak, A. Y. (1999). *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öz, M. (2020). “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sia#1> (21.12.2020).
- Özkaya, Y. (2007). “Rusya Müslümanlarının Türkiye’de Tanıtılmasında Yusuf Akçura’nın Rolü”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 2007 (23): 95-104.
- Sarı, Y. (2020). “Geography and History of Eurasia (Russia, Central Asia, and the Caucasus)”, p. 1-31, *Russia, Central Asia and the Caucasus*, (Ed.) Prof. Dr. Sarı, Y. and Avcu, S. A., *Anadolu Üniversitesi Yayınları*, Eskişehir.

- Sarıkaya, M. S. (2016). İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Swietochowski, T. (1995) Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition, Columbia University Press, New York/US.
- Şahin, S. (2019). Sırat-ı Müstakim Dergisine Göre Rusya Müslümanları, Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.
- Taymas, A. B. (1966). Kazan Türkleri, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- Türkoğlu, İ. (2020). “Rusya: Ülkede İslâmiyet”, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/rusya#3-ulkede-islamiyet> (21.12.2020).
- Vurgun, S. Y. (2014). “Türkistan’da Ceditçilik Hareketinin Etkisinde Tiyatro”, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2014 (2): 219-232.
- Yaramış, A. ve Şahin, S. (2017). “Sırat-ı Müstakim Mecmuasına Göre XX. Yüzyılın Başlarında Buhara’da Sünni-Şii Çatışmaları”, 1. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Araştırmaları Sempozyumu, Antalya (3-5 Kasım 2017): 728-734.
- Zenkovsky, S. A. (2000). Rusya’da Türkçülük ve İslâm, (Çev.) Ongun, A. N., Günce Yayıncılık, Ankara.

Bölüm 12

ÂKİFZÂDE’NİN YENİ TESPİT EDİLEN MECMÛ’UL-HÂL ADLI ESERİNDEKİ TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ



Nuran ÇETİN¹

¹ Doç. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, nuran.cetin@beun.edu.tr , orcid.org/0000-0001-5763-9815

GİRİŞ

İslâm medeniyet tarihinde literatürü zenginleştiren çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Kültürel ve mânevî mirâsa katkı sunan müelliflerden biri de Âkifzâde Abdurrahim Efendi (öl. 1232/1818)'dir. O, 1177/1763 yılında Amasya'da dünyaya gelmiş, İstanbul'da irtihâl etmiştir. Şehzadebaşı Camii hazîresine defnedilmiştir. İlk eğitimini baba ve dedesinin müftü, müderris olduğu âile ocağında almıştır. Tahsil hayatı ve görev icâbı Amasya ile birlikte İstanbul, Mekke, Medine, Mısır gibi dönemin önemli ilim kültür merkezi şehirlerinde bulunmuştur.

Âkifzâde medrese geleneğinde yetişmiş, tasavvufa gönül vermiş, müderrislik, kadılık vazîfesinde bulunmuş, ilim kültür hayatına birçok eser kazandırmış sûfi âlimdir. Arapça, Farsça lisanlarına vâkıf, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tarih, usûl, fûrû', ferâiz, hendese, astronomi, matematik, mantık gibi ilimler sahâsında dönemin üstâdlarından icâzet almıştır. Âkifzâde ilmî otoritesi, muhâkeme gücüyle tasavvufî konuları, şer'î prensipler çerçevesinde yorumlamıştır. Onun eserleri, tasavvufî mes'elelerin fakihin bakış açısıyla tetkik edilmesi bakımından önemlidir.

Müellifimiz resmî vazifesinin yanı sıra telifler kaleme almıştır. On tane eserini tespit ettiğimiz mezkûr zâtın eserlerinden bazıları neşredilmiş, diğer bazıları yazma hâlinde kütüphâne kayıtlarında yer almıştır. Fakat eserlerinden günümüze ulaşamayanlar da olmuştur. Tecrübelerini, ilmini, ahvâlini zikrettiği eserlerinden bazıları oldukça hacimli iken, *Mecmû'ul-hâl* gibi risâle boyutunda olanlar da vardır. Âkifzâde eserlerini Arapça kaleme almıştır. Ana dili olmadığı hâlde teliflerini Arap lisânıyla yazmış olması onun bu dile olan vukûfiyetini göstermektedir.

Bu makalede Âkifzâde'nin *Mecmû'ul-hâl* adlı risâlesi incelenecektir. Müellife dâir bilgi veren kaynaklarda söz konusu risâle geçmemektedir. Yazının hattından, müellifin künyesini zikretmesinden,¹ diğer eserlerindeki ifadelerinin karşılaştırılmasından *Mecmû'ul-hâl*'in Âkifzâde'ye âid olduğu anlaşılmaktadır. Âkifzâde eseri iki bölümde ele almıştır. Birinci bölümde dini ve tasavvufî görüşlerine, ikinci bölümde tecrübî ilminin ürünü olan evrâda yer vermiştir. Osmanlı Döneminde müftü ve müderris olarak vazife yapmış zâtın, evrâd ve ezkâr kaleme alması önemlidir. Müellifin mahtut eserindeki evrâd ile meşâyih'in evrâdı karşılaştırmalı çalışmaya konu olabilir düşüncesiyle bu makalede Âkifzâde'nin yazdığı evrâdın Arapça metnine yer verilmiştir.

1 يقول الفقير عبد الرحيم الأماسي: يقول المعروف بحفيد العاكف كان هذا آخر مجموع الحال

1. ÂKİFZÂDE ABDURRAHİM EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ

1.1.Hayati

Âkifzâde, dedesi Âkif Mustafa Efendi'nin nisbesi ile meşhur olmuştur. 1177/1763 yılında Amasya'da doğan² müellifin tam adı Abdurrahîm b. İsmail b. Mustafa Âkif el-Amâsî b. Muhammed Bayrâm el-Amâsî b. Mustafâ el-Merzifonî'dir. İdîzâde âilesine mensup Âkifzâde, Nûrî el-Lâdikî yoluyla Lâdik'te³ medfûn Zeynelâbidîn silsilesinden, şerîf sülâlesinden,⁴ Şeyh Seyyid Ahmed-i Kebîr⁵ neslinden gelir.⁶ Bununla birlikte Ahmed er-Rifâî (öl. 578/1182) ya da Abdülkâdir-i Geylânî neslinden geldiği de söylenmektedir.⁷

Âkifzâde'nin babası ve dedesi Amasya'nın meşhur âlimlerindedir.

2 Âkifzâde Abdurrahim el-Amâsî, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-Mesmû'* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arabî, 2527), 113b.

3 Eskiden Amasya'ya, günümüzde Samsun'a bağlı olan Amasya'nın 40 km. kuzeyindeki meskûn mahaldeki Lâdik'te Âkifzâde'nin dedesi Seyyid Ahmed-i Kebîr'e âid zâviye ve türbe yer almaktadır. Günümüzde tekdeden geriye türbe ve hazire kısmı kalmıştır.

4 Âkifzâde, dedesi Seyyid Ahmed-i Kebîr'in, Hz. Ali'nin torunlarından Zeynelâbidîn (öl. 94/712) silsilesinden geldiğini zikreder. Âkifzâde Abdurrahim el-Amâsî, *Mecmûu'l-hâl* (Bursa: Yazma Eserler Kütüphanesi, 4027), 1b-2a. Medine'de 38/659 yılında doğan Zeynelâbidîn, Hz. Peygamber'in torunlarından olup, Hz. Hüseyin'in evlâdıdır. "Ebu Muhammed", "Ebü'l-Hüseyin" künyeleriyle tanınan Zeynelâbidîn, Hz. Peygamberin neslini sürdürdüğü için, "Âdem-i Ali" ve Ebü'l- eimme" unvanıyla anılmıştır. Kerbelâ faciasından sağ kurtulan Hz. Hüseyin'in tek evlâdı Zeynelâbidîn sonrasında Medine'ye yerleşmiştir. Hayatında çok sıkıntı çeken Zeynelâbidîn, ilk beş Emevî halîfesi devrini tecrübe etmiştir. Siyasî herhangi bir fırkanın içinde yer almamış, ömrünü ilim ve ibâdet üzere geçirmiştir. Zühd, takvâ, cömertliğiyle öne çıkan Zeynelâbidîn, 94/712 yılında Medine'de irtihâl etmiştir. Cennetü'l-Bâkî mezarlığında amcası Hz. Hasan'ın yanına defnedilmiştir. Zeynelâbidîn'in *eş-Şahîfetü'l-kâmiletü's-seccâdiyye*, *Risâletü'l-hukûk*, *ez-Zühd ve'l-vaşıyye*, *Du'â'ü'l-cevâhiri'l-kebir* adında eserleri vardır. Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynelâbidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/365-366.

5 Şeyh Seyyid Ahmed-i Kebîr'in, Rifâiyye tarikatının kurucusu Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin (öl. 578/1182) halîfesi, mürîdi ya da torunlarından olduğu belirtilir. Ahmed er-Rifâî ile karıştırılmaması için kendisine "Küçük" (Küçük) lakabı verildiği rivâyet edilir. Bâtınî ilimlerde hâl sahibi mutasavvıf olan Seyyid Ahmed-i Kebîr, dönemin ilmi geleneğine uyararak, insanları irşâd maksâdıyla muhtelif memleketlere seyahat etmiştir. İlim irşâd gayesiyle çıktığı yolculuğun sonunda önce Amasya sonra da Lâdik kasabasına gelerek, buraya yerleşmiş ve tekkesini kurmuştur. Vefât tarihi bilinmeyen Seyyid Ahmed-i Kebîr, Lâdik'te medfûndur. Kesme taş ve tuğladan binâ edilen türbesi, mezarlık alanı içinde yer almaktadır. Bölge halkı tarafından ziyaret edilen türbede Seyyid Ahmed-i Kebîr ile birlikte yedi sanduka bulunmaktadır. Abdizâde, Seyyid Ahmed-i Kebîr'in geniş bir sülâlesinin varlığını, şeyhin oğulları ve torunlarının Anadolu ve diğer bölgelere göç ettiğini, türbesinin vakıflarının, imarathânesinin ve tekkesinin olduğunu zikreder. Abdizade Hüseyin Hüsameddin Yasar, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1329-1332), 1/387.

6 Âkifzâde, *Kitâbü'l-mecmû'* (Ali Emîrî, Arabî, 2527), 113b-114a.

7 Seyyid Ahmed-i Kebîr'in türbe kapısındaki kitâbede, Seyyid Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165) neslinden geldiğini belirten ifadeler yer almaktadır. Sâdi Bayram tarafından yazılan makalede ilgili kitâbenin metni verilmiştir: Sâdi Bayram, "Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebîr er-Rifâî Hazretleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 74 (1991), 145.

Onun ilmî şahsiyetinin gelişiminde âilesinin büyük rolü olmuştur.⁸ Tasavvufî yakından ilgilenen Âkifzâde Nakşîlik, Halvetîlik, Bedevîlik, Mevlevîlik gibi tarikatları dönemin meşayihî vasıtasıyla tanımıştır. Nitekim o, Şeyh Mustafa Çerkeşî Efendi, Turhal Şeyhi Mustafa Efendi, Ürgüplü Ahmed Efendi gibi âriflerden istifade etmiştir.

Âkifzâde'nin en önemli özelliği ilmî otoriteye sahip olmasıdır. Kur'ân kıraati, Arap ve Fars edebiyatı, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tarih, usûl, fûrû', ferâiz, hendese, astronomi, matematik, geometri, mantık gibi muhtelif alanlarda ilim tahsil etmiştir. Amasya, İstanbul, Mekke, Medine gibi kültür merkezi şehirlerde müderris, müfettiş, kadı olarak görevlerde bulunmuştur.⁹ Nitekim o, Amasya Sultân Bâyezid Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. "Medrese-i Sultâniye" olarak bilinen bu medresenin müderrisliğini genelde ilin müftüleri icrâ ederdi. Âkifzâde'nin dedelerinden İdî Bayrâm Efendi, dedesi Mustafa Âkif Efendi (öl. 1173/1760), babası İsmâil Efendi (öl. 1192/1778) ve Âkifzâde söz konusu medresenin müderrisliğine tâyin edilmiştir.¹⁰

Âkifzâde İstanbul'da Bab Mahkemesi'nde kadılık yapmıştır.¹¹ Ayrıca Haremeyn bölgesinde (Mekke ve Medine) müfettişlik vazifesinde bulunmuştur.¹² *Mir'âtü'n-nâzirîn* adlı eserini 1222/1807'de Mısır'da tamamlanmış olmasından hareketle onun burada ikâmet ettiği bilinmektedir. Amasya, İstanbul, Mekke, Medine, Mısır'ın Osmanlı'da dinî, ilmî, ictimâî ehemmiyeti bilinmektedir. Dolayısıyla onun ilim kültür merkezi şehirlerde ömrünü geçirdiği anlaşılmaktadır. 1232/1817-18 yılında vefât eden¹³

8 Âkifzâde, *Kitâbü'l-mecmû'* adlı eserinde hangi ulemâ ve meşâyihden istifade ettiğini ayrıntılı olarak belirtmiştir. Bilgi için bk. Nuran Çetin, *Kur'ân ve Sünnet Çizgisinde Tasavvufî Yorum, Osmanlı'da Fakih Bir Süfi Âkifzâde Abdurrahim Efendi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 54 vd.

9 Âkifzâde, *Kitâbü'l-mecmû'* (Ali Emiri, 2527), 114a; Osman Fevzi Olcay, *Amasya Şehri*, sad. Harun Küçüçük- Kurtuluş Altunbaş (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2010), 81.

10 Abdizâde, *Amasya Tarihi*, 1/292-293.

11 Süleyman Kaya kaleme aldığı makalede, Âkifzâde'nin Bâb Mahkemesi'nde kadılık yaptığı dönemdeki fetvâlarını *Mecelletü'l-Mehakim* adlı eseri etrafında incelenmiştir. Âkifzâde'nin ilgili görevini (İstanbul: Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Bab Mahkemesi, 339, 1a; 340, 1a, 44a) bilgidan atfen vermiştir. bk. Süleyman Kaya, "Âkifzâde'nin *Mecelletü'l-Mehakim* İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011/1), 93-108.

12 Osman Fevzi Olcay'ın verdiği bilgiye göre, müellifin mezar taşı kitabesinde Mekke ve Medine müfettişi olarak görev yaptığı bilgisi yer almaktadır. Bk. Olcay, *Amasya Şehri*, 81.

13 Ömer Rızâ Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifîn teracimu musannifî'l-kütübî'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/129; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü'l-târihi'l-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbuât (Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi)* (Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.), 3/1714; Hayreddin Ziriklî, *el-Â'lâm: Kamûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ, min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, ts.), 3/343; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsarü'l-musannifîn* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/565.

Âkifzâde, Şehzâdebaşı Camii'nin hazîresine defnedilmiştir.¹⁴

1.2. Eserleri

Âkifzâde'nin on tane eseri tespit edilmiştir. Müellifin *Unvânü'l-meşâyih-ı sūfiyye*, *Sebîlü's-sâlikîn*, *Takrîbü'l-mübtedî*, *Şu'letü'l-yakîn* adındaki teliflerinin nerede olduğu bilinmemektedir. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. nr. 5600'da kayıtlı *Mevlevî* adlı eserin künyesinin Âkifzâde'ye âid olduğu kütüphâne kayıtlarında gösterilmiştir. Fakat incelendiğinde ilgili eserin ona âid olmadığı anlaşılmaktadır.

Muhtevâsı itibâriyle müellifin eserlerinin tasnifi yapılacak olursa, *Unvânü'l-meşâyih-ı sūfiyye*, *Mecmû'ul-hâl*, *Mirâtü'n-nâzûrîn fî münebbihâti'l-mutasavvifi't-tâhirîn*,¹⁵ *Mühimmâtu's-sūfiyye*'nin¹⁶ tasavvufa dâir olduğu, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'*un¹⁷ tarih, biyografi, otobiyografi ve tasavvuf alanında olduğu *Mecelletü'l-mehâkim*¹⁸ eseri ile *Risâle fî beyânî't-Talak bi lafzati "Bıraktım" tekau rec'iyen*¹⁹ risâlesinin ise fıkha dâir olduğu söylenebilir.

2.ÂKİFZÂDE'NİN "MECMÛ'UL-HÂL" ADLI ESERİ

2.1.Eserin Yazma Nüshası

Âkifzâde'nin *Mecmû'l-hâl* adlı Arapça mahtut telifi tek nüsha hâlinde Bursa Yazma Eserler Kütüphânesi 4027'de bulunmaktadır. Osmanlı fakih âlimi Âkifzâde'nin tasavvufî sahada eserler kaleme alması, onun zâhirî ve

14 Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/374.

15 Âkifzâde'nin tasavvufa dâir görüşlerini ihtivâ ettiği Arapça bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, nr. 1706'da bulunmaktadır. Eserin Türkçe tercümesi Süleymaniye Kütüphanesi, H.Hayri Efendi, nr. 30'da kayıtlı olup, 111 varaktır. Eserin bir başka tercüme nüshası ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, nr. 802'de yer almaktadır. Belirtilen nüsha 124 varak olup, mütercimi bilinmemektedir.

16 Âkifzâde'nin tasavvufî konulara dâir yer verdiği diğer eseri *Mühimmâtu's-sūfiyye*'dir. Eserin nüshası, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Osman Ergin Yazmaları, nr. 356'da bulunmaktadır. Âkifzâde tarafından Arapça rika' hattıyla kaleme alınan eser, 78 varaktan müteşekkildir.

17 Âkifzâde'nin Arapça kaleme aldığı *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'* adlı biyografi türü eseri, 1110/1699'dan 1230/1815'e kadar Anadolu ve diğer İslâm vilâyetlerinde yaşayan pek çok âlim, şâir, edip, tarihçi, meşâyihün biyografilerini içermektedir. Eserin son kısmında hâl tercümesini vermektedir. Eser, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, AY, nr. 5597, Millet Kütüphanesi Ali Emirî, nr. Arabî 2527, Kâhire Kütüphanesi, nr. 9725'de bulunmaktadır.

18 Âkifzâde'nin Hanefî fikhına dâir *Mecelletü'l-mehâkim* adlı Arapça eseri Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, nr. 274; Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Şerîyye, nr. 89; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. TY.1314, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. TY. 1509; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. TY.2159; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. TY. 6244; Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 7485 numarada kayıtlıdır. Âkifzâde, İstanbul Mahkemesi'nde nâib olarak görevli iken müracaat kaynağı olabilir düşüncesiyle eseri kaleme almıştır.

19 Bıraktım gibi bazı lafızlarla nikâh akdinin bozulması, boşama ve boşanmaya dâir fikhî mes'elenin ele alındığı Arapça bu risâle, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, nr. 916'da bulunmaktadır.

bâtınî ilimlerdeki vukûfiyetine işâret etmektedir. Müellife dâir bilgi veren kaynaklarda onun bu risâlesinden bahsedilmemektedir. Fakat ilgili eserin muhtevâsından ve müellifin ifadelerinden onun olduğu anlaşılmalıdır.

Zikir, ilhâm, keşf, ilm-i ledün, tevhîd, müşâhade, velâyet, Kur’ân ve sünnet’e ittibâ gibi muhtelif mevzûların yer aldığı Arapça 35 varaktan müteşekkil *Mecmûu’l-hâl* adlı eserde 20 varaktan sonra bazı duâlar bulunmaktadır. Âkifzade, *Mecmûu’l-hâl*’in son kısmında kaleme aldığı duâları okuması için Ebû Bekir Rûmî Efendi’nin oğlu el-Hâc İsmâil Efendi’ye izin verdiğini ve ilimdeki üstâdının ise Seyyid Ahmed Ürkûbî olduğunu şu ifadelerle dile getirir:

أذنت لأخي في الدين الحاج إسماعيل أفندي بن أبي بكر الرومي لقراءته ما في هذا المجلد في الحزب الشريف والرواية عني وأجزته أيضاً لرواية جميع ما سمع مني مما يتعلق بالمنقول والمعقول وأنا أقرر سندي في العلوم من الفاضل المحقق أحمد الأركوبي رحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه

“Bu ciltteki “Hizb-i şerîf”²⁰ okuması için, aynı şekilde aklî ve naklî ilimlere dâir benden işittiklerini rivâyet etmesi için Ebû Bekir Rûmî Efendi’nin oğlu din kardeşim el-Hâc İsmâil Efendi’ye²¹ izin verdim. İfade etmeliyim ki, ilimdeki senedim fazîletli, muhakkik Ahmed Urkûbî’dir. Allah Teâlâ ona rahmet etsin. Bizi onun ilminden faydalandırın.”²² Müellif bu ifadelerde, kendisinden sonra izin verdiği kimseyi zikreder. Ayrıca eserde sûfî kişiliğinden bahseder. Hâle ve esrâra dâir yönünün ceddinden mânevî mirâs yoluyla geldiğini söyler.²³ Dedesi Zeyne’l-Âbidîn başta olmak üzere soyunun mânevî ulûm ile terbiye edildiğini belirtir. Allah Teâlâ’nın kendisini ve evladını aynı yol üzere nasıplendirmesi için duâda bulunur. Ehl-i beytten tevârüs eden feyzin devamını talep eder.²⁴

2.2.Eserin Yazıldığı Tarihi

Mecmûu’l-hâl adlı Arapça eserin ilk ve son varaklarında yer alan ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Âkifzâde, bu risâleyi Muharrem 1219/ Mart-Nisan 1804 senesinde kaleme almış, bir sonraki yıl Muharrem 1220/ Nisan 1805’te tamamlamıştır. Bu konudaki ifadeler şöyledir:

20 Hizb, çoğulu ahzâb lugatta kısım, parça, bölük, parça gibi anlamlara gelir. Birtakım maksadların gerçekleşmesi için okunan duâların genel adıdır. Hizbe yakın anlam ifade eden vird çoğulu evrâd daha genel bir terimdir. Abdülkâdir Geylânî, Ahmed er-Rifâî, Ebû’l-Hasan eş-Şâzelî gibi meşhur sûfî âlimlerine nisbet edilen hizbler vardır. Hizbler Arapça kısa secilî cümlelerden oluşan, derin hikmetler ihtivâ eden metinlerdir. Süleyman Uludağ, “Hizb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/182-183.

21 Âkifzâde’nin biyografî tarzında kaleme aldığı *Kitâbü’l-mecmû’ fi’l-meşhûdi ve’l-Mesmû’*, adlı eserinde Ebû Bekir Rûmî’nin oğlu el-Hâc İsmâil Efendi’nin ismi tespit edilememiştir.

22 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 45a.

23 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 2a.

24 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 2a.

كوشفت للفقير بالإجمال مسماً بمجموع الحال في محرم سنة تسعة عشر ومائتين وألف ببركة توجه روحانية جدي وشيخي الروحاني السيد أحمد الكبير المعروف بصاحب حال المدفون في زاويته الكائنة في قسبة لاديق بقرب أماسية

“Muharrem 1219/ Mart-Nisan 1804 senesi hâl sahibi olarak bilinen Amasya yakınındaki Lâdik kasabasındaki zâviyesinin hazîresinde medfûn dedem, şeyhim Seyyid Ahmed-i Kebîr’in rûhâniyetinin teveccühünün bereketiyle *Mecmû’l-hâl* olarak isimlendirilen icmâl bu fakîre keşfolundu.”²⁵ Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, Âkifzâde hem şeyhi hem de dedesi Seyyid Ahmed Kebîr’in rûhâniyetine teveccüh ile eseri keşfen kaleme almıştır. Allah Teâlâ’nın rahmet, mevâhib, ma’rifet, esrâr, ahvâl ile kendisini feyizlendirdiğini, kısa ve uzun tesbihât bulunan mezkûr eseri hâl ilmiyle yazdığını belirtir.²⁶

Son varağındaki ketebe kaydında eserin tamamlandığı tarih bulunmaktadır:

كتبه الفقير عبد الرحيم الحسينيين إسماعيل العروف بحفيد العاكف الأماسي، حرر في سنة عشرين ومائتين وألف في المحرم الحرام بآرك الله لنا ولجميع أهل الإسلام

“Âkif el-Âmâsî’nin torunu fakîr İsmâîl Hüseyin Abdurrahim yazdığı eseri, Muharrem 1220/Nisan 1805 de kaleme almıştır (tamamlamıştır). Allah bu eser ile sizi, bizi ve tüm ehl-i İslâm’ı faydalandırsın.”²⁷

2.3. Eserin Müellife Nisbeti

Kaynaklarda Âkifzâde’nin *Mecmûu’l-hâl* adlı eserinden bahsedilmese de aşağıdaki ifadeden, risâlenin müellife âid olduğu anlaşılmaktadır.

يقول الفقير عبد الرحيم الأماسي المعروف بحفيد العاكف كان هذا آخر مجموع الحال

“Âkif’in torunu olarak bilinen Fakîr Abdurrahîm el-Âmâsî *Mecmûu’l-hâl*’in sonunda diyor ki...”²⁸

Müellifin mezkûr eserdeki bu konudaki bir başka ifadesi şöyledir:

ثم بعد ذلك فتح الله تعالى ترتيباً آخر فسميته مجموع الحال في ورد الغدو والأصال ثم فتح الله ترتيباً مقسوماً إلى الأسبوع فسميته مجامع الأحوال

Âkifzâde, Allah Teâlâ’nın kendisine tertîb nasip ettiğini, bunu *Mecmûu’l-hâl* olarak isimlendirdiğini, sonrasında tekrar bir tertîb daha ihsân ettiğini bunu haftalara bölümlendirdiğini ve *Mecâmîu’l-ahvâl* olarak adlandırdığını belirtir.²⁹ Bu ifadelerden müellifin iki ayrı risâlesinin olduğu anlaşılmaktadır. Fakat *Mecâmîu’l-ahvâl* adlı eseri tespit edilememiştir.

25 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 1b.

26 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 1b.

27 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 45a.

28 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 34b.

29 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 34b.

2.4. Eserin Telif Sebebi

Âkifzade *Mecmûu'l-hâl* adlı risâlesini أولاً ثم أوصيك أيها الأخ بل أوصي نفسي أولاً ثم إياك “Ey kardeşim öncelikle kendi nefsimi sonra sana tavsiyem...”³⁰ diyerek öğüt bâbında kaleme aldığını zikreder. Ceddinin rûhâniyetinden nasiplenecek telif ettiği eserinin Hakk’ın rızâsına vesîle olmasını murâd eder. Müellif, Ehl-i Beyt’e dayanan soyundan övgüyle bahseder. Ona göre mânevî rûhî hâller, ma’rifete dayanan ilimler, esrâr, ahvâl, taât gibi husûsiyetler nübüvvetten alınan nûr ile devam eder.³¹ Çünkü Hz. Peygamber, risâlet yönüyle ilâhî feyizlerin kaynağı ve mevâhib-i rahmâniyyenin merkezi, hakikat yolculuğunun kapısı, Allah’a giden istikâmetin miyârıdır. Onun getirdiği şeriat-ı garrâ dışındaki yollar mensûhtur yani hükmü yürürlükten kalkmıştır.³²

2.5. Eserin Kaynakları

Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl*’de âyet ve hadîslerin yanı sıra İmâm-ı Rab-bânî, Sühreverdî, İmâm-ı Şa’rânî gibi sûfilerden istifade etmiştir. Müellif, Allah’ın rızâsına tâlib kişiye Kur’ân ve sünnet’e ittibânın yanı sıra sûfilerin esrârından, ahvâlinden, ulûmundan bereketlenme niyetiyle onların eserlerini okumayı tavsiye eder. Diğer ifadeyle Gazzâlî’nin *İhyâ, Kimya-yı sa’adet, Minhâcü'l-âbidîn, el-Münkız mine’d-dalâl, Şa’rânî’nin Tabakâtü'l-kübrâ, Uhûdu'l-kübrâ, Letâ’ifu'l-minen, Kibrîtü'l-ahmer, Atâullah İskenderî’nin el-Hikemü'l-Atâ’iyye, Ebu Talib el-Mekkî’nin Kutü'l-kulûb, Kelabâzî’nin Ta’arruf, Kuşeyrî’nin Risâle, Muhammed Abdürraûf Münâvî’nin Tabakâtü'l-evliya* gibi eserlerde meşâyih-ı kirâmın rûhları diriltir te’siri sebebiyle bu tür eserlerin okunmasını faydalı görür.³³

2.6. Eserde Zikredilen Mes’eleler

Âkifzâde dinî ve tasavvufî mes’eleleri ilmî boyutta tartışırken, ölçüyü şeriatla ittibâ olarak belirler. Velâyet, nübüvvet, velîlere hürmet, sâlik ve mürrşidin âdâba dâir ahvâlî, rü’yetü’l-kalb, müşâhade, zikir ve çeşitleri, tevhid, tevhid-i vücûdî, tevhid-i şuhûdî, Kitâb ve sünnet’e ittibâ, sekr hâlinde sûfilerin söylediği sözlerin hükmü, ilm-i ledün, keşf, ilhâm, ma’rifet, sûfilerin keşfte yanılma durumu, müellifin ilâhî fetih ve Rabbânî feyizle kaleme aldığını belirttiği Hz. Peygamber’e salâtı ihtivâ eden tesbihât ile duâlar, kendisi ve ceddine dâir ma’lûmât, ittihâd hulûl gibi aykırı anlayışlar, insanların sûfilere karşı tutumu, ma’rifetullah, muhabbetullah gibi muhtelif dinî ve tasavvufî konuları ele alır.

30 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 45a.

31 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 2a.

32 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 2b.

33 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 9b.

2.7. Eserin Muhtevâsı

Âkifzâde, Cenâb-ı Hak'tan kendisine vârid olan ilâhî fetih ve feyizle *Mecmûu'l-hâl*'i kaleme aldığını belirtir.³⁴ Vehbî tesbihattan gayenin, Allah'ı zikir olduğunu söyler.³⁵ “Salât, selâm seyyidimiz âriflerin irfânının feyiz kaynağı Hz. Peygamber’e, onun ehline, ashâbına olsun.” diyerek, klasik eserlerdeki gibi Allah’a münacaât, Rasulüne salât ve selâmla konuya giriş yapar.³⁶ Ele aldığı mevzûları Kur’ân ve sünnet çerçevesinde izâh eder.

Eser, بعض الواردات başlığı ile “sana hediye dir ve hidâyet bulasın” diye devam eder. Anlaşıldığı üzere, Âkifzâde okuyanın hidâyetine vesile olması niyetiyle bunu kaleme almıştır. Risâlede sözün en güzelinin لا إله إلا الله olduğunu vurguladıktan sonra, fazîlet ve himmeti Allah’ta bilmenin, ahdi yerine getirmenin (Allah’a Elest bezminde verilen söz kastedilmiş olabilir.) önemine işâret eder. Besmele, havkale, hamdele ve salvele cümlelerinden sonra, risâledeki tesbihâtı Rabbânî feyizle kaleme aldığını belirtir.³⁷

Nübüvvet ve velâyet mevzuunda, nübüvvet dâiresinin daha genel olduğunu söyler. Ona göre nübüvvet ahvâlinin bidâyeti, velâyet ahvâlinin nihâyetinin üstündedir. Ehl-i sünnet nazarında bir nebî tüm velîlerden üstündür. Aslında nebîler velîler ile kıyaslanamaz. Çünkü nebîlerin keşfi kesin delildir. Onların hata yapma ihtimâli yoktur. Fakat velîler için durum böyle değildir. Bununla birlikte sülûk ehline göre velîlerin keşf ya da ilhâmî şerîata arz edilir. İtikâdî ve amelî açıdan şer’î şerîfe uygun olup olmadığı tespit edilir.³⁸ Âkifzâde’ye göre kâmil âriflerin, Ehl-i sünnet’e muhâlif davranışı olmamış, teklîfe dâir hükümlerde ciddiyetsizlikte bulunmamışlardır.³⁹

Müellife göre riyâzetle iştiğâl ettiğini zanneden bazı kimseler, şeytânın vesvesesini hakikat görüp, bunun savunuculuğunu yapmışlardır. Hatta onlardan bazıları şeytanın mekri ile Allah Teâlâ ile konuştuklarını iddia etmişler, O’nun kelîmi olduğunu söylemişlerdir. Bilindiği üzere Allah bunu sadece nebîlere lutfetmiştir.⁴⁰ Âkifzâde’ye göre Allah’ı görme, duyma konusundaki bazı düşünceler, şer’î şerîfe ve cumhûr-ı ulemâyaya tezaht teşkil etmektedir. Bilindiği üzere Kitâb ve sünnet’in doğruluğunda herhangi bir şüphe yoktur. Kitâb ve sünnet doğru ise, bu ikisine zıt beyânlar bâtıldır. Bâtıl fikirler ise genelde hulûl, ittihâd, Hz. Mûsâ misâlindeki gibi Allah Teâlâ ile insanların konuşması gibi konular etrafındadır.⁴¹ Müellif İmâm-ı Şa’rânî’den naklen İbnü’l-Arabî’nin eserlerine bazı hatâlî bilgilerinin dâhil

34 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 1a.

35 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 1a-1b.

36 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 1a.

37 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 1a.

38 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 3a.

39 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 3b.

40 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 4b.

41 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 5a.

edildiğini ve ona iftirâ atıldığını söyler. Meselâ, nâr ehlinin cehennemde ateşten lezzet alır hâlde geleceğini, hattâ ateşten çıkarılmasının onlar için azap sayılacağına dâir cümlelerin İbnü'l-Arabî'ye iftirâ olduğunu belirtir.⁴² Müellif, İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki şer'î şerife aykırı ifâdelerin onun tarafından yazılmadığını söyler. Aynı durumun İmâm-ı Şa'rânî için de mevzû bahis olduğunu, yanlış ibârelerin onun eserlerine sonradan girdirildiğini, Mısır ulemâsına bu konuda kendi telifinin asıl nüshasını gönderdiğini böylece durumun açıklığa kavuştuğunu belirtir.⁴³

Âkifzâde'ye göre hulûliyye, ittihâdiyye gibi fırkalar küfür ihtivâ eden kelimelerini, şiir ve yazılarında dile getirdiler. Böylece Müslümanların dinî ve itikâdî yönlerini zayıflatmaya çalıştılar. Hakikat diye yaptıkları tahribâta müfessir, muhaddis, fukâha, mütekellim gibi ulemâ sınıfından bazı kimseler de kandı.⁴⁴ Kur'ân ve sünneti bilmeyen, İslâmî ilimlerin kâidesini, usûlünü, furûnu ve akâidini idrâk edemeyenler buna sebep oldu. Bu kesimler yanlışlarını, meşâyih-i kirâm'a nisbet ederek câhilleri dalâlete düşürdüler.⁴⁵

Âkifzâde'ye göre cem', fark, müşâhade, fenâ, bekâ, vahdet-i vücûd gibi mevzûlarda ahvâli tecrübe etmeyenler sûfilere yanlış anlamıştır. İlgili kavramları sonradan hakkıyla idrâk edenler, şüpheli gördükleri sûfilere özür dilemişlerdir.⁴⁶ Bununla birlikte sûfilere hâlini anlamayan bazı kimseler ise onların ilmini, ahvâlini, makâmını tümüyle reddetmişlerdir.⁴⁷

Müellife göre duyduğu ve okuduğu her söze inanan hulûliyye, ittihâdiyye, zanâdika gibi gruplar vardır. Bununla birlikte istikâmet ehli olan "Sözü dinleyip, en iyisine uyarlar. İşte onlar, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahipleridir."⁴⁸ âyetine tâbi' olup, âriflerin mânevî feyiz, bereketinden istifade edenler de vardır. Bu sınıftakiler, hidâyet üzere oldukları için ef'âl ve akvâlini dâimâ şer'î-şerife arz eden, şeriata muhâlif hiçbir şeyi kabul etmeyen, evliyâyâ karşı edebini muhâfaza eden, hatâ ve kusurlarının farkında olan, bâtıl grupların arasında bulunmayan kişilerdir.⁴⁹

Âkifzâde konuyu buradan şathiyyât mevzûna nakleder. Sekr, vecd, cezbe hâlinde iken sûfilere söylediği şatahât türü ifâdelerin bazı meşhur sûfî âlimlerin kitaplarında ve divânlarda bulunabileceğini belirtir. Müellif bu husûsta insanların üç sınıfa ayrıldığını dile getirir: İnsanlardan bazısı, söz konusu sûfilere şathiyyât türü sözlerinden dolayı hakâret edip düşman-

42 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 10a.

43 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 12a.

44 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 6a.

45 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 6b.

46 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 12b.

47 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 13b.

48 ez-Zümer, 39/18.

49 Âkifzâde, *Mecmûu'l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 14a-14b.

lık beslerken, bir kısmı, şatahât türü ifadeler sekr hâlinin galebesi olduğu için sûfleri ma‘zur görür ve bu tür sözleri tevil eder. Üçüncü gruptakiler ise meşhur sûfi meşâyıhtan sâdir olan şathiyye sırrını Allah’a havâle ederek, bu konuda susmayı uygun bulur.⁵⁰ Müellife göre, ahvâline ve esrârına sadece Allah Teâlâ’nın vâkıf olduğu sûflerin kendilerine mahsûs hâlleri bulunduğu için onların kitaplarında geçen şathiyyât türü sözleri herkes anlayamaz.⁵¹ Âkifzâde, şathiyyât türü sözler ile meşâyıha muhabbet eksiltilmemesi, velîlerin ilmi, irfânı, irşâdı, ahvâliyle bereketlenmeli, fırsat buldukça meclisleri ya da kabirleri ziyâret edilmelidir der.⁵²

Kişi dünyâ, ukbâ ya da Mevlâ’ya tâliptir. Bu anlamda Mevlâ’ya tâlib olanlar ma‘rifetullah en yakındır. Âkifzâde ma‘rifetullah konusunda insanları üç sınıfa ayırır: Bunlardan bir kısmı sadece bâtinî yola tevessül eder. Bir kısmı yalnızca zâhirî olana yönelir. Her iki grup zâhir ve bâtin birlikteliğini kabul etmedikleri için makbul değildir. Diğer bir sınıf ise Kitâb ve sünnet’e teveccüh eder. Böyle kimseler Allah Teâlâ’nın hüküm ve hikmetleri çerçevesinde hareket ettikleri için yolları makbûldür.⁵³ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ “De ki, ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günâhlarınızı bağışlasın. O, çok esirgeyendir.’”⁵⁴ âyeti bahsi geçen mevzûya işaret eder. Tasavvufî yolda önemli olan ma‘rifetullahın nûr ve letâifinden nasiplenmek, fenâfillâha ulaşmak, istiğrâka dalmaktır. İstiğrâkın ilk hâli ise şimşek çakması gibi olur. Bu hâl bazen dâimî olabilir. Enbiyâ ve evliyânın mânevî feyzinden istifade edilerek bu mertebeye ulaşılır.⁵⁵

Ma‘rifetullahın nûr ve letâifinden nasiplenmek için zikir mevzûnun önemine işaret eden Âkifzâde, bunu dört grupta inceler. Birincisi lisân ile zikirdir. Müellife göre sadece lisânla Hak Teâlâ’yı zikretmek kabuk gibidir. İkincisi kalbin zikiridir. Kalbî zikirde kalbin murâkabe hâlinde olması gerekir. Üçüncüsü zikrin kalbe hâkim olmasıyla tesirinin tamamen kalbe yerleşmesidir. Dördüncüsü ise hem sâlikin hem de Hâlik’in talebi olan gerçek özün vâkî‘ olduğu zikirdir. Böyle zikir hâlinde iken sâlik, Cenâb-ı Hakk’ın kalbine tecellî etmesiyle tamâmen istiğrâk hâlinde bulunur.⁵⁶ Bilindiği üzere bu hâl, tasavvufta fenâfillâh mertebesidir. Sâlik, zikrin tesiri ile kendisini ve etrâfında olup biteni hissedemez hâle gelir. Yani her şeyden gayb hâlidir. Fenânın nihâyeti fenâ ani’l-fenâ hâlini tecrübe eden sâlik, her hâliyle Allah’ı zikirde olduğu için mahlûkâttan tamâmen bîgâne-dir. Fakihler bu hâli ma‘kûl görmeyebilir. Âkifzâde’ye göre bu hâl, sâlikin Cenâb-ı Hakk’a olan “eşedd-i hubb”u yani ulvî muhabbetinin tezâhürü-

50 Âkifzâde, *Mecmû’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 7a.

51 Âkifzâde, *Mecmû’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 7b.

52 Âkifzâde, *Mecmû’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 8a.

53 Âkifzâde, *Mecmû’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 15a-15b.

54 Âl-i imrân, 2/31.

55 Âkifzâde, *Mecmû’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 18a.

56 Âkifzâde, *Mecmû’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 17a.

dür.⁵⁷ Kısaca ifade etmek gerekirse hakikat yolculuğunda ilk olarak lisân ile Allah Teâlâ zikredilir. Sonrasında bu zikir kalbe indirilir. Ardından zikredilen Mahbûb olan Varlık kalbi istilâ etmeye başlar. Bütün bunlar zikirle varılan mânevî makâmlardır. Bu husûsta Hz. Peygamber, “Kim cennet bahçelerinde yücelmek isterse Allah’ı çok zikretsin.” buyurmaktadır.⁵⁸ Bununla birlikte zikirde hafî olan daha evlâdır. Nitekim Hz. Peygamber, “Hafaza meleklerinin duymadığı zikir, duyduğu zikirten yetmiş kat daha faziletlidir.” buyurmaktadır.⁵⁹

Âkifzâde müşâhede ile rü’yet arasındaki farka değinir. Ona göre sûfî istilâhında yer alan müşâhede (Allah’ın zuhûr ve tecellilerini görme) rü’yet değildir. Rü’yetü’l-kalb ile müşâhade arasında fark vardır. Rü’yetten de (mü’minlerin âhirette Allah’ı görmesi) kastedilen basar yani gözle görme değil, rü’yetü’l-kalptir.⁶⁰ Keşf konusunu da ele alan Âkifzâde’ye göre hatalı anlama, yanlış aktarma, hâfızada tutamama, bazı değişikliklerle aktarma gibi husûslardan dolayı keşfte yanılmalar olabilmektedir. Bu durumda yapılması gereken her zaman olduğu gibi şerîata müracaat olmalıdır. Bununla birlikte keşf sahibinin istikâmet ehli olup olmadığı tetkik edilir. Çünkü istikâmetin kemâlâtında sıkıntı yoksa vâridâtın sahihliğinde herhangi bir sorun olmaz.⁶¹ Âkifzâde’ye göre keşf, ilhâm hâl ve vâridâtın vukûndan ziyâde ubudiyette istikâmet önemlidir. Bu durumda hâl ya da makâmda öncelikli olan şerîatın ölçüleri doğrultusundaki hâlis kulluktur.⁶² Bu da hem fiil, hem akvâl ile şerîata karşı hassâsiyetle mümkündür. Bir kimsenin ef’âlinde, akvâlinde şerîata aykırılık varsa bu durum onun verâ makâmından uzaklaştığını gösterir.⁶³ Bilindiği üzere Allah Teâlâ, kulundan ancak şer’î şerîfe uyması hâlinde razı olur.⁶⁴

2.8.Eserde Yer Alan Evrâd-u Ezkârın Arapça Metni

Âkifzâde mesleği itibariyle kadı ve müderris olmasına rağmen ilgili eserinin bir kısmını evrâd ve ezkâra ayırmıştır. Meşâyihim yazdığı evrâd ile bir fakihin kaleme aldığı evrâd karşılaştırmalı çalışmaya konu olabilir düşüncesiyle ezkârın tam metnine bu makalede yer verilmiştir. Müellifin *Mecmûu’l-hâl* risâlesindeki dualar şöyledir:

[02 / أ] سبحان ربي العلي الأعلى الوهاب اللهم صل على روح سيدنا محمد في الأرواح وعلى جسده في الأجساد وعلى قبره في القبور وعلى آله وصحبه وسلم اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة إني توجهت بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي اللهم فشفعه في فأبلغ اللهم استشفاعي إلى روح سيدي محمد اللهم صل على روح محمد في الأرواح وصل على جسد محمد

57 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 17b.

58 Tabaranî, el-Kebîr, 20/157; Heysemi, ez-Zevâid, 10/, 75.

59 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 18b.

60 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 5b.

61 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 16a.

62 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 16b.

63 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 11b.

64 Âkifzâde, *Mecmûu’l-hâl* (Yazma Eserler Ktp. 4027), 10b.

في الأجساد وصل على قبر محمد في القبور اللهم أبلغ روح محمد تحية وسلاماً اللهم صل على [02 / ب] سيدنا محمد وأدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وما بينهم من النبيين والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين اللهم صل على ملائكتك المقربين وعلى أنبيائك المطهرين وعلى رسلك المرسلين وعلى حملء عرشك وعلى جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وملك الموت ورضوان خازن جنتك وملك وصل على الكرام الكاتبين وصل على أهل طاعتك أجمعين من أهل السماوات والأرضين أسأل الله الرحمن الرحيم الإله الرب الملك القدوس السلام المؤمن المهيم العزيز الجبار المتكبر الواسع اللطيف الخبير الخالق البارئ [12 / أ] المصور الحكيم العليم السميع البصير الحي القيوم الحنان المنان البديع الودود الغفور الشكور المجيد المبدئ المعيد النور البارئ الأول الآخر الظاهر الباطن العفو الغفار الوهاب الفرد الأحد الصمد الوكيل الكافي الباقي الحميد المقيت الدائم المتعالي ذا الجلال والإكرام الولي النصير الحق المبين المنيب الباعث المجيب المحيي المميت الجميل الصادق الحفيظ المحيط الكبير القريب الرقيب الفتح التواب القديم الوتر الفاطر الرزاق العالَم العلي العظيم الغني المغني المليك المقتدر [12 / ب] الأكرم الرؤوف المدير المالك القاهر الهادي الشاكر الكريم الرفيع الشهيد الواجد ذا الطول ذا المعارج ذا الفضل الخلاق الكفيل الجليل سبحانه الله الواحد الصمد الأول الآخر الظاهر الباطن الخالق البارئ المصور الملك الحق السلام المؤمن المهيم العزيز الجبار المتكبر الرحمن الرحيم اللطيف الخبير السميع البصير العليم العظيم الباري المتعالي الجليل الجميل الحي القيوم القادر القاهر العلي الحكيم القريب المجيب الغني الوهاب الودود الشكور الماجد الواجد الوالي الراشد العفو الغفور الحليم الكريم التواب الرب المجيد الولي الشهيد المبين البرهان الرؤوف الرحيم المبدئ المعيد الباعث الوارث القوي الشديد الضار النافع الباقي الوافي الخافض الرافع القابض الباسط [22 / أ] المعز المذل المقسط الرزاق ذي القوة المتين القائم الدائم الحافظ الوكيل الباطن الشافع المعطي المحيي المميت المانع الجامع الهادي الكافي الأبد العالم الصادق النور المنير التام القديم الوتر الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد جل جلاله وعم نواله وعز شأنه ووسعت رحمته يا رب لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك سبحان الملك القدوس رب الملائكة والروح جللت السماوات والأرض بالعزة والجبروت اللهم إني أسألك باسمك الأعظم ورضوانك الأكبر اللهم أنت ربي وأنا عبدك ظلمت نفسي واعترفت بذنبي فاغفر لي ذنبي إنك أنت ربي وإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت [22 / ب] يا واحد يا ماجد لا تزل نعمة أنعمت بها علي سبحان الله رب العالمين لا إله إلا الله العظيم الرحيم لا إله إلا الله رب العرش العظيم لا إله إلا الله رب السماوات ورب الأرض ورب العرش الكريم سبحانه الله وبحمده عدد خلقه ورضى نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم سبحان الله وبحمده سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر لا إله إلا الله وحده لا شريك له الله أكبر كبيراً والحمد لله كثيراً سبحانه الله رب العالمين لا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم اللهم اغفر لي وارحمني واهدني وارزقني وعافني لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد [32 / أ] وهو على كل شيء قدير سبحان الله عدد خلقه أعوذ بوجه الله العظيم الذي لا شيء أعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن برّ ولا فاجر وبأسمانه الحسنی ما علمت وذراً وبراً سبحان القادر القيوم أعوذ بكلمات الله التامات من شر كل منها وما لم أعلم من شر ما خلق شيطان وهامة ومن كل عين لامة اللهم عافني في حسدي وعافني في سمعي وبصري واجعلهما الوارث مني لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين اللهم إني أسألك بأي شيء أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد [32 / ب] اللهم إني أسألك يا الله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد أن تغفر لي ذنوبي إنك أنت الغفور الرحيم ما قدروا الله حق قدره طهرني تطهيراً اللهم إني أسألك بأن لك الحمد لا إله إلا أنت المنان بديع السماوات والأرض ذو الجلال والإكرام يا حي يا قيوم اللهم لا إله إلا أنت المنان بديع السماوات والأرض ذو الجلال والإكرام إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم يا ذا الجلال والإكرام الله أكبر ذو الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة اللهم إني أشهدك أنك أنت الله لا إله إلا أنت أحداً صمداً لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد يا حيي يا قيوم برحمتك أستغيث الله الله ربي لا أشرك به شيئاً [42 / أ] لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ربنا آمنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الراحمين رب اغفر وارحم

وأنت خير الراحمين ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين إني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين رب لا تدني فرداً وأنت خير الوارثين وتوفني مسلماً وألحقتني بالصالحين وأعدني وذريتي من الشياطين الرحيم رب إني لما أنزلت من خير فقير إني مغلوب فانتصر رب اغفر لي ولوالدي وارحمهما كما ربياني صغيراً رب اغفر للمؤمنين والمؤمنات الله ربي لا شريك له سبحانه [2 / ب] أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك سبحانه اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي ذنوبي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت سبحانه اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك سبحانه اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك وجل ثناؤك ولا إله غيرك سبحان الله عدد ما خلق الله في السماء والأرض وما ولا إله إلا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة إلا بينهما وسبحان الله عدد ما خلق الله في الأرض وسبحان الله عدد ما بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق [52 / أ] أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إلهاً واحداً صمداً لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ولم يكن له كفواً أحد لا إله إلا الله والله أكبر لا إله إلا الله وحده لا إله إلا الله وحده لا شريك له لا إله إلا الله له الملك وله الحمد لا إله إلا الله ولا حول ولا قوة إلا بالله لا إله إلا الله العلي العظيم لا إله إلا الله الحليم الكريم لا إله إلا الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين الحمد لله فسيحان الله ولا إله إلا الله والله أكبر لا حول ولا قوة إلا بالله ولا منجى من الله إلا إليه وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت سبحانه وبحمدك سبحان ذي الملكوت و [52 / ب] الجبروت والكبرياء والعظمة سبحانه اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك اللهم لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة سبحانه وهو الحي الذي له الملك وله الحمد يحي ويميت إلا بالله العلي العظيم لا إله إلا الله وحده لا شريك له لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول وبحمده سبحان الله فؤوس ربنا ورب الملائكة والروح سبحان الله ولا قوة إلا بالله العلي العظيم سُبُوحِ القُيُومِ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمِ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمِ الْكَرِيمِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ وَنَسَّأَلُهُ التَّوْبَةَ وَالْمَغْفِرَةَ وَالْهَدَايَةَ [62 / أ] اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد لا إله إلا الله الملك الحق المبين بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم صل على سيدنا محمد وعلى آله وسلم أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون أعوذ بكلمات الله التامة من شر كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق بسم الله على ديني ونفسي [62 / ب] وولدي وأهلي ومالي حصنت ديني ونفسي وولدي وأهلي ومالي بالحي الذي لا يموت أبداً ودفعت عنا سوء ألف لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقير اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر لا إله إلا أنت اللهم عافني في بدني اللهم عافني في سمعي اللهم عافني في بصري لا إله إلا أنت اللهم إني أعوذ بك من أن أشرك بك شيئاً وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم إنك أنت علام الغيوب الله لا إله إلا هو الحي القوم الله لا إله إلا هو الرحمن الرحيم بسم الله ما شاء الله لا يسوق الخير إلا الله ما شاء الله لا يصرف السوء إلا الله ما شاء الله الخير [72 / أ] كله بيد الله ما شاء الله ما كان من نعمة فمن الله ما شاء الله لا حول ولا قوة إلا بالله حسبي الله ربي الله توكلت على الله اعتصمت بالله فوضت أمري إلى الله ما شاء الله لا حول ولا قوة إلا بالله اللهم إني أعددت لكل هول لا إله إلا الله ولكل غم وهم ما شاء الله ولكل نعمة الحمد لله ولكل رياء وشدة الشكر لله ولكل ذنب أستغفر الله ولكل مصيبة إن الله ولكل قضاء وقدر توكلت على الله ولكل طاعة ومعصية لا حول ولا قوة إلا بالله حسبي الله لديني حسبي الله لدينابي حسبي الله لما أهمني حسبي الله لمن بغى علي حسبي الله لمنحسني حسبي الله لمن كادني بسوء حسبي الله عند الموت [72 / ب] حسبي الله عند المسألة في القبر حسبي الله عند الميزان حسبي الله عند الصراط حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت عليك توكلت وأنت رب العرش العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم أعلم أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً اللهم إني أعوذ بك من

شر نفسي ومن شر كل دابة أنت أخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم اللهم لا تكن لي إلى نفسي طرفة عين بل أقل اللهم لا تكن لي إلى نفسي طرفة عين ولا تنزع مني صالح ما أعطيتني اللهم الهمني / أ] اللهم خرتي واختر لي ولا تكن لي إلى 28 رشدي وأعزني من شر نفسي اللهم خرتي واختر لي] اختياري برحمتك يا أرحم الراحمين اللهم واقية كواقية الوليد بسم الله الرحمن الرحيم الله أكبر الله أكبر الله أكبر بسم الله على نفسي وديني بسم الله على أهلي ومالي بسم الله على كل شيء أعطانيه ربي بسم الله خير الأسماء بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء بسم الله افتتحت وعلى الله توكلت الله ربي لا أشرك به شيئاً اللهم إني أسألك من خيرك الذي لا يعطيه غيرك عز جارك وجل ثناؤك ولا إله غيرك احفظني من كل ذي شر خلقته وأحترز بك منهم وأقدم بين يدي قل هو الله أحد الله / ب] ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ومن خلفي مثل ذلك وعن يميني وعن يساري 28 الصمد لم يلد [وزنة عدد خلقه ورضى نفسه ذلك ومن تحتي مثل ذلك سبحان الله وبحمده مثل ذلك ومن فوقي مثل ولا إله إلا الله والله أكبر عدد خلقه ورضى نفسه وزنة عرشه سبحان الله وبحمده عرشه ومداد كلماته خلق وسبحان الله ملاء ما خلق وسبحا الله عدد كل شيء وسبحان الله ومداد كلماته سبحان الله عدد ما ملاء كل شيء وسبحان الله عدد ما أحصى كتابه وسبحان الله ملاء ما أحصى كتابه والحمد لله عدد ما خلق والحمد لله ملاء ما خلق والحمد لله عدد كل شيء والحمد لله ملاء كل شيء والحمد لله عدد ما أحصى كتابه [92 / أ] والحمد لله ملاء ما أحصى كتابه سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله اللهم ارحمني وارزقني وعافني واهدني سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وتبارك الله اللهم لك الحمد كله ولك الملك كله وبيدك الخير كله وإليك يرجع الأمر كله علانيته وسره لك الحمد إنك على كل شيء قدير اغفر لي ما مضى من ذنوبي واعصمني فيما بقي من عمري وارزقني أعمالاً زاكية ترضى بها عني اللهم صل أفضل صلاة على أسعد مخلوقاتك حبيب الله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم عدد خلقك ورضى نفسك وزنة عرشك ومداد كلماتك كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون [92 / ب] لا إله إلا الله الحليم العظيم لا إله إلا الله رب العرش العظيم لا إله إلا الله رب السماوات ورب العرش الكريم لا إله إلا الله الحليم العظيم لا إله إلا الله رب السماوات السبع ورب العرش الكريم لا إله إلا هو رب العرش العظيم لا إله إلا هو رب السماوات والأرض ورب العرش الكريم لا إله إلا الله الحليم العظيم سبحان الله وتبارك الله رب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب السماوات السبع ورب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين توكلت على الحي الذي لا يموت والحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الدن والكره تكبيراً اللهم رحمتك أرجو فلا تكن لي إلى نفسي طرفة عين [03 / أ] وأصلح لي شأنك كله لا إله إلا أنت لا حول ولا قوة إلا بالله لا ملجأ من الله إلا إليه اللهم لك الحمد وإليك المشتكى وأنت المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم يا حليم يا عليم يا علي يا عظيم أستغفر الله أستغفر الله أستغفر الله لا هادي إلا الله الحمد لله الذي لا ينسى من ذكره الحمد لله الذي لا يخيب من رجاه الحمد لله الذي لا يكل من توكل عليه إلى أحد سواه الحمد لله الذي هو ثقنتنا حين تنقطع عنا الحيل الحمد لله الذي هو رجأونا يوم تسوء ظنوننا بأعمالنا الحمد لله الذي يكشف ضرنا وكرهنا الحمد لله الذي يجزي بالإحسان إحساناً الحمد لله الذي يجزي بالصبر نجاتاً وغفراناً اللهم لا سهل إلا ما جعلته سهلاً وأنت تجعل الحزن سهلاً إذا شئت يا حليم يا منان يارؤوف [03 / ب] الحمد لله على كل حال نعوذ بالله من حال أهل النار أشكو بثي وحزني إلى الله وما صبري إلا بالله وما توفيقي إلا من الله يا مصرف القلوب صرف قلوبنا إلى طاعتك يا محوّل الحول والأحوال حول حالنا إلى أحسن الحال يا مفتاح الأبواب افتح لنا خير الباب يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على الإيمان اللهم فارح الهم وكاشف الغم مجيب دعوة المضطرين رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما أنت ترحمني فارحمي رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك يا كاشف البلوى يا مبدئ النعم قبل استحقاقها يا نعم المولى يا مبدئ يا معيد يا رحيم يا ودود يا حميد يا مجيد يا فعال لما يريد يا من حفظ الغلامين بصلاح والدهما احفظنا بصلاح أصلح الصالحين رسولنا وسيدنا وسندنا ومددنا محمد صلى الله عليه وعلى [13 / أ] آله وأصحابه أجمعين لا إله إلا الله والله أكبر وسبحان الله وبحمده أستغفر الله لا حول ولا قوة إلا بالله الأول والآخر والظاهر الباطن بيده الخير يحي ويميت وهو على كل شيء قدير سبحان الله وبحمده لا إله إلا هو سبحانك لا إله إلا أنت يا رب

كل شيء ووارثه أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه توبة أفقر عباده إليه وأذلهم بين يديه لا إله إلا أنت سبحانك رب العالمين لك الحمد ولك الملك لا شريك لك لا إله إلا الله عدد الليالي والشهور لا إله إلا الله عدد أمواج البحور لا إله إلا الله عدد النباتات والشجر لا إله إلا الله [13 / ب] عدد القطر والمطر لا إله إلا الله عدد لمح العيون لا إله إلا الله خير مما يجمعون لا إله إلا الله من يومنا هذا إلى يوم ينفخ في الصور يا محسن يا مجمل يا متفضل يا ذا النوال والنعم يا عظيم يا ذا العرش العظيم اجعل لي مما أنا فيه مخرجاً اللهم إني أسألك علماً نافعاً ورزقاً طيباً واسعاً في الدنيا والآخرة اللهم اجعل يدي خزانة أرزاق أهل الإسلام ولساني خزانة أهل الإيمان وارضقني لطائف التوحيد وخصائص التمجيد إنك أنت الله الحميد المجيد الفعال لما تريد برحمتك يا أرحم الراحمين يا رحيم يا كريم صل على محمد وآل محمد يا قوي يا ملي يا وفي يا غني يا واسع يا رزاق يا باسط يا خلاق يا فتاح يا وهاب يا لطيف يا تواب يا ذا الجلال والإكرام ويا ذا الطول والفضل والإنعام [23 / أ] أستغفر الله ذا الجلال والإكرام من جميع الذنوب والآثام أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم توبة عبد ظالم لنفسه لا يملك لنفسه موتاً ولا حياةً ولا نشوراً أعوذ بعفوك من عقابك وأعوذ برضاك من سخطك أعوذ بك منك جل وجهك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك سبحان الله سبحان الرحمن سبحان الرحيم سبحان الملك سبحان القُدوس سبحان السلام سبحان المؤمن سبحان المهيمن سبحان العزيز سبحان الجبار سبحان المتكبر سبحان الخالق سبحان البارئ [23 / ب] سبحان المصور سبحان الغفار سبحان القهار سبحان الوهاب سبحان الرزاق سبحان الفتاح سبحان العليم سبحان القابض سبحان الباسط سبحان الخافض سبحان الرافع سبحان المعز سبحان المذل سبحان السميع سبحان البصير سبحان الحكم سبحان العدل سبحان اللطيف سبحان الخبير سبحان الحلِيم سبحان العظيم سبحان الغفور سبحان الشكور سبحان العلي سبحان الكبير سبحان الحفيظ سبحان المقيت سبحان الحسيب سبحان الجليل سبحان الكريم [33 / أ] سبحان الرقيب سبحان المجيب سبحان الواسع سبحان الحكيم سبحان الودود سبحان المجيد سبحان الباعث سبحان الشهيد سبحان الحق سبحان الوكيل سبحان القوي سبحان المتين سبحان الولي سبحان الحميد سبحان المحصي سبحان المبدئ سبحان المعيد سبحان المحيي سبحان المميت سبحان الحي سبحان القيوم سبحان الواجد سبحان الماجد سبحان الواحد سبحان الصمد سبحان القادر سبحان المقدر سبحان المقدم سبحان المؤخر سبحان الأول سبحان الآخر سبحان الظاهر سبحان الباطن [33 / ب] سبحان الوالي سبحان المتعالي سبحان البر سبحان التواب سبحان المنتقم سبحان العفو سبحان الرؤوف سبحان مالك الملك سبحان ذي الجلال والإكرام سبحان المقسط سبحان الجامع سبحان الغني سبحان المغني سبحان الضار سبحان النافع سبحان النور سبحان الهادي سبحان البديع سبحان الباقي سبحان الوارث سبحان الرشيد سبحان الصبور سبحان ربنا رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد وعلى آل محمد صلاة تكون لك رضاءً [43 / أ] ولحقه أداءً وأعطه الوسيلة والمقام المحمود الذي وعدته واجزه عنا ما هو أهله واجزه عنا أفضل ما جزيت نبياً عن قومه ورسولاً عن أمته وصل على جميع إخوانه من النبيين والصالحين يا أرحم الراحمين (سبع مرات) اللهم اغفر لي جدي وهزلي وخطئي وعمدي وكل ذلك عندي اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله وأوله وآخره وعلانيته وسره رب آت نفسي تقواها وزكها أنت خير من زكاها أنت وليها ومولاها اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت وما أنت أعلم به مني أنت المقدم وأنت المؤخر وأنت على كل شيء قدير اللهم إني أستغفرك لما تبت إليك منه ثم عدت فيه وأستغفرك لما أعطيتك من نفسي ثم لم أوف لك به وأستغفرك للنعمة التي [43 / ب] تقويت بها على معصيتك وأستغفرك لكل خير أردت به وجهك فخالطني فيه ما ليس لك رضى ربنا أننا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقتنا عذاب النار الله أحسن عاقبتنا في الأمور كلها وأجرنا من خزي الدنيا وعذاب الآخرة وصلى الله على رسولنا محمد وآله وسلم سبحان ربنا رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين الحمد لله رب العالمين

SONUÇ

Âkifzâde'nin Arapça kaleme aldığı *Mecmû'ul-hâl* adlı eseri yeni tespit edilmiştir. Müellife dâir bilgi veren kaynaklarda onun bu risâlesinden bahsedilmemektedir. Yazının hattından, müellifin künyesini zikretmesinden, diğer eserlerindeki ifadelerinin karşılaştırılmasından ve muhevâsından *Mecmû'ul-hâl*'in Âkifzâde'ye âid olduğu anlaşılmaktadır. Bu makalede söz konusu risâlesinden hareketle müellifin tasavvufî görüşleri ve ilgili eserin muhevâsı incelenmiştir. Birinci kısımda müellifin hayatı ve eserlerine, ikinci bölümde *Mecmû'ul-hâl*'in nüshası, tarihi, müellife nisbeti, te'lif sebebi, kaynakları, mes'eleleri gibi başlıklar altında risâlenin tanıtımına yer verilmiştir. Âkifzâde mesleği itibariyle kadı ve müderris olmasına rağmen ilgili eserde evrâd ve ezkâr kaleme almıştır. Eser, dinî tasavvufî mevzûların yanı sıra tecrübî ilimle yazılan bir duâ mecmuâsı şeklinde olması bakımından önemlidir. Meşâyihün yazdığı evrâd ile bir fakihin kaleme aldığı evrâdın benzer ve farklı yönleri başka bir çalışmaya konu olabilir düşüncesi ile evrâdın metnine makalede yer verilmiştir. Âkifzâde, tecrübî ilmiyle ve dedesi Seyyid Ahmed Kebîr'in rûhâniyetinin bereketiyle eseri vehbî ilimle kaleme aldığını bildirmiştir. Muhevâda belli bir düzen olmaması hasebiyle eserin keşfen yazıldığı anlaşılmaktadır.

Âkifzâde, *Mecmû'ul-hâl*'de âyet, hadîslerle birlikte pek çok meşhur mutasavvif âlimden istifâde etmiş, kendi düşüncelerini de şer'î prensipler çerçevesinde belirtmiştir. Bununla birlikte müellif, mezkûr eserinde hâl ehli kişiliğinden bahsetmiştir. Mânâ ilmindeki sır ve ahvâle sahip olmasının sebebinin ise Ehl-i beyt'te dayanan soyunun mânevî mirâsı olarak açıklanmıştır. Bu durum onun âlim kişiliğinin yanı sıra ârif bir zât olduğunun göstergesidir.

KAYNAKÇA

- Amâsî, Âkifzâde Abdurrahim. *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-Mesmû'*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Arabi, 2527.
- Amâsî, Âkifzâde Abdurrahim. *Mecmûu'l-hâl*. Bursa: Yazma Eserler Kütüphanesi, 4027.
- Amâsî, Âkifzâde Abdurrahim. *Mirâtü'n-nâzırîn fi münebbihâti'l-mutasavvifi't-tâhirîn Tercümesi*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 802.
- Amâsî, Âkifzâde Abdurrahim. *Mirâtü'n-nâzırîn fi münebbihâti'l-mutasavvifi't-tâhirîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, 1706.
- Amâsî, Âkifzâde Abdurrahim. *Mirâtü'n-nâzırîn fi münebbihâti'l-mutasavvifi't-tâhirîn Tercümesi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri-Abd Efendi, 30.
- Amâsî, Âkifzâde Abdurrahim. *Mühimmâtu's-süfyye*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 356.
- Bağdâdî. İsmail Paşa. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya & Rıfat Bilge Kilisî. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1945.
- Bayram, Sadi. “Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebîr er-Rifâi Hazretleri”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 74 (1991), 139-156.
- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Çetin, Nuran. *Kur'an ve Sünnet Çizgisinde Tasavvufî Yorum, Osmanlı'da Fakih Bir Süfî Âkifzâde Abdurrahim Efendi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Karabulut, Ali Rıza & Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-târihi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbuât (Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi)*. Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.
- Kaya, Süleyman. “Âkifzâde'nin *Mecelletü'l-Mehâkim* İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011/1), 93-108.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütubi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Olcay, Osman Fevzi. *Amasya Şehri*, sad. Harun Küççük - Kurtuluş Altunbaş . Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.
- Yasar, Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin. *Amasya Tarihi* . İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1329-1332.
- Zirikli, Hayreddin. *el-Â'lâm: Kamûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ, min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, ts.

Bölüm 13

PEZDEVÎ'NİN NÜBÜVVETİN İMKÂN VE İSPATINA İLİŞKİN TESPİTLERİ



Fatma PINAR¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi

Giriş

Bütün ilâhî dinlerde olduğu gibi İslâm Dini de nübüvvet kurumu üzerine inşa edilmiştir.¹ Allah'ın dilediğine bahsettiği ilâhî bir hikmet olarak tanımlanan nübüvvet,² Allah ve kulları arasındaki iletişimi ifade eder.³ Nübüvvet ve ibadet yollarıyla sağlanan bu iletişimin varlığına inanma İslâm'ın esas umdelelerindenidir. İslâm düşüncesinin ana prensibi Allah, âlem ve insan ilişkilerini asla koparmamak ya da zayıflatmamaktır. Zira Allah ilmi, hikmeti ve lütfuyla âleme her an müdahale eden yüce bir varlıktır. Bu yüce varlık seçtiği peygamberler aracılığıyla insanlara mesajlar göndermiş⁴, din ve dünya işlerinde ihtiyaç duydukları bütün meseleleri böylece kendilerine açıklamıştır.⁵

İslâm akaidinde Allah ve insan ilişkisi bağlamında önemli bir yeri olan nübüvvet müessesesine ilişkin olarak birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüş, kimileri nübüvveti kabul etmiş, kimileri de çeşitli gerekçelerle bu müesseseye karşı çıkmıştır. Nitekim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), nübüvveti inkâr edenleri üç gruba ayırmıştır. Ona göre bu gruptan ilki Allah'ı kabul etmeyenlerdir ki, onlar bu kabullerinin bir gereği olarak, O'nun gönderdiği peygamberleri de inkâr etmiştir. İkinci grup Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte O'nun emir ve yasaklarının olmadığını iddia etmiştir. Üçüncü grup ise Allah'ı, emir ve yasaklarını kabul ettiği halde, aklın bunları algılayabileceği gerekçeyle, insanın risâletten müstağni kıldığını ileri sürmüştür.⁶

İşte bu üçüncü görüş aynı zamanda Allah'ın varlığına ve âlemin ilk sebebi olduğuna inanan ancak akla dayalı din anlayışı bağlamında nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefî ekole mensup günümüz deistlerinin de görüşüdür.⁷ Deistler şüphecî ve inkârcî nübüvvet yaklaşımları nedeniyle İslâm âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Nitekim bu âlimlerden biri olan Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), deistleri “asrımız kâfirleri” şeklinde nitelendirmiş ve bunların insanın peygamberliğini kabul etmemekle birlikte, peygamberi sıradan bir insan seviyesine düşürmek için

1 Selim Özarslan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2013, s. 13.

2 Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Necmi İstikbal Matbaası, İstanbul 1330, s. 98.

3 Bekir Topaloğlu ve dğr., *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2011, s. 146.

4 Hüsameddin Erdem, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C. 9, TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 111.

5 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Mustafa Merzukî, Dârü'l-Hüdâ, Cezayir 2000, s. 104.

6 Mâtürîdî bu üç grup hakkında birtakım tespitlerde bulunmuş ve bunlardan ilkinin nübüvveti kabul etmeleri için öncelikle onlara yaratıcının ispatı ile ilgili delillerin arz edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Çünkü nübüvvetin kabulü öncelikle Allah'ı kabul etmeyi gerekli kılar. Ona göre Allah'ın emir ve yasağını benimsemeyen ikinci grup için kâinatın yaratılmasının hiçbir hikmeti yoktur. Oysa ki fiillerinin sonucu böyle gayesiz olan varlık hakîm olma niteliğinden uzaktır. Varlığını ve hükümlerliğini ispatlayan birçok delili evrene serpiştiren Allah'ın bu isabetli fiilleri O'nun hakîm olduğunun belgesidir. Üçüncü grup ise Allah'ı, emrini ve nehyini kabul etmekle birlikte nübüvveti inkâr eden ve aklın bu konuda yeterli olduğunu beyan edenlerdir. Oysaki nübüvveti akli bir zorunluluk olarak kabul etmek kaçınılmazdır (Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 2001, s. 247 vd.).

7 Erdem, “Deizm”, s. 109.

çalabaladıklarını, hürriyet davası altında peygambere itaat esaslarını yıkmak suretiyle toplum düzenini yok etmeyi amaçladıklarını nakletmiştir. Yazır'a göre bunlar peygambere itaat duygusunu kırmak için ona olan itaat esasını bir esirlik ve ziyan şeklinde göstererek nübüvvet müessesesini kökünden baltalamaya çalışıyorlar ki, onların bu çabası milletin ayakta kalmasına sebep olan değerlere vurulan en büyük darbe ve büyük bir cinayettir.⁸

İslâm dünyası için büyük bir cinayet olarak addedilen bu darbenin Müslüman toplumlara indirilmeye çalışıldığı günümüzde, nübüvvet konusuna büyük İslâm âlimlerinin perspektifinden bakılması ve nübüvvet olan ihtiyacın belirlenmesiyle birlikte, bu müesseseye ilişkin eleştirilerin de cevaplanması gerektiği kanaatindeyiz. Bu nedenle nübüvvet konusunu önemli Mâtürîdî âlimlerden biri olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) bakış açısından değerlendirmeyi uygun bulduğumuz bu çalışmada, onun görüşlerini "Usûlü'd-dîn" isimli eserinden hareketle, açıklayıcı ve karşılaştırmalı bir yöntemle arz etmeye çalıştık.

1. Peygamber Göndermenin İmkânı

Bilindiği gibi kelâm mezhepleri arasında peygamber göndermenin hükmü ihtilafı bir konudur.⁹ Nitekim Eş'arîler, Allah'ın peygamberler göndermesini, O'nun diğer fiilleri gibi zorunlu değil, mümkün görmüştür. Yani Allah'ın peygamber göndermesi de göndermemesi de mümkündür. Allah'ın peygamber göndermesi insanlar açısından bir lütufken, göndermemesi ise bir noksanlık olarak düşünülemez.¹⁰ Mâtürîdîler ise bu konuda iki farklı görüşe sahip olup, bunlardan bir kısmı peygamber göndermeyi Eş'arîler gibi zorunlu değil mümkün, diğer bir kısmı ise zorunlu olduğunda ittifak etmiştir.¹¹ Bunlardan ilkinde Ebü'l-Muîn en-Nesefî'yi (ö. 508/1115) örnek verebiliriz.¹² İkinci grupta olan Mâtürîdî âlimlere göre ise peygam-

8 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 5, sade. İsmail Karaçam ve dğr., Azim Dağıtım, İstanbul, s. 528.

9 Harpûfî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, s. 98.

10 bkz. Ebü Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Dârü'l- Maşrık, Beyrut, s. 174; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih ve Tefkîk ALİ Vehbe, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2009, s. 245; Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, thk. Abdülaziz İzzeddin es-Sirvân, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1: 105; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 121; Gazzâlî, *el-Münkiz mine'd-dalâl*, thk. Muhammed Saîd Ramazân el-Bütî, Dımaşk 1992, s. 73; Eş'arîler peygamber göndermek de dâhil olmak üzere hiçbir şeyi Allah'a vacip görmemiştir. İhsan ettiği şey O'nun fazlındandır, cezalandırması ise adaletindedir. Vâcip terk edilmesi durumunda kınanmayı gerektiren şeydir. Allah bu durumdan münezzehtir olduğuna göre hiçbir fiil O'na vâcip değildir (Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Mektebetü's-Sekafe, Beyrut 1987, s. 123).

11 Sâbü'nî, *el-Bidâye fî usulî'd-dîn*, thk. Fethullah Halif, Dârü'l-Mârifet, Beyrut 1969, s. 85.

12 Nesefî'ye göre mülkünde her türlü tasarruf hakkına sahip bir zâta farz ya da haram kılma, men etme ya da izin verme tarzından yükümlülüklerin verilmesi aklın, imkânsız olduğuna hükmedeceği bir durum değildir. Çünkü her hükümlanlık sahibi zâtın hükümlanlığı ölçüsünde kendi mülkünde tasarruf hakkı bulunmaktadır. Âlemin her bir noktasında ve her bir ferdeinde Allah'ın tasarruf yetkisi olduğuna göre dilediği şeyi dilediği bir şekilde onlara bildirir ve dilerse insanları bu ilim üzere yaratır. Dilerse de onlara kendi içlerinden veya kendi cinslerinden olmayan elçiler gönderir (Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2006, s. 68).

ber göndermek Allah'ın hikmeti gereği vâciptir. Ancak onların burada vâciplikten kasıtları, Allah için bir zorunluluk manasında değildir.¹³ Bu görüşü benimseyenlerden bir de Mâtürîdî'dir. Nitekim Mâtürîdî nübüvvet müessesesinin varlığına aklî bir zorunluluk şeklinde hükmetmenin vazgeçilmez bir durum olduğunu ve bunun gerek din ve dünya işlerinde nübüv-vete duyulan ihtiyaç gerekse Allah'ın lütüfkârlığını ispat noktasında böyle olması gerektiğini nakletmiştir.¹⁴

Mutezile ise Allah'ın peygamber göndermesinin vâcip olduğunu beyan etmiştir. Ancak Mu'tezile bu zorunluluğu mutlak ya da mukayyed olmak üzere iki kısımda değerlendirmiştir. Onlardan bazıları Allah'ın mutlak manada peygamber göndermek zorunda olduğunu söylerken, diğerleri Allah'a vâcip oluşun O'nun ezeli olan ilmiyle kayıtlı olduğunu dile getirmiştir. Onlara göre Allah ancak peygambere itaat edeceğini bildiği kişilere peygamber göndermek zorundadır. O'nun peygambere itaat etmeyeceğini bildiği kimselere peygamber göndermesi vacip olmayıp, mazeretlerini ortadan kaldırması açısından faydalıdır.¹⁵ Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebâr (ö. 415-1025) nübüvveti Allah'ın adaleti ile ilişkilendirerek, Allah Teâlâ'nın insanların salâhının şer'ıyyâtla ilgili olduğunu bildiğinde, üzerine vâcip olanı ihlâl etmemek için bunları öğretmesi gerektiğini, zira O'nun adaletinin üzerine vâcip olanı yapmasını gerektirdiğini nakletmiştir.¹⁶

Bu konuda İslâm filozoflarının görüşüne gelecek olursak, onlar da peygamberin Allah tarafından gönderildiğini ve ilahî hikmette Allah'ın

13 Teftâzânî, risâletin Allah ve yarattıklarından akıl sahipleri arasından seçilmiş bir kulun elçiliği anlamına geldiğini ve elçinin bu elçilik vazifesi sayesinde dünya ve ahiret işleriyle alakalı hususlarda akıllarının idrakte aciz kaldığı yerlerde insanların mazeretlerini ortadan kaldıracaklarını belirtmiştir. Ona göre Allah'ın peygamber göndermesinde hikmetlerin olması, peygamber göndermenin vücûbuna işaret etmektedir. Ancak burada vücûptan kastedilen mana, Allah'ın üzerine vâcip cihetinden olmayıp maslahat ve hikmeti haiz olması bakımındandır (Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 103). Bu tespitiyle aslında bir Eş'arî kelâmecısı olan Teftâzânî'nin Mâtürîdî görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır.

14 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 250.

15 Mustafa Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, Sakarya 2001, s. 235-236.

16 Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996, s. 563; Kâdî Abdülcabbâr konunun devamında şunları da nakletmiştir: Akıl, nefisten zararı uzaklaştırma kabiliyetine sahiptir. Vâcip olana çağırın ve kabihden uzaklaştırmanın kesin olarak vâcip olduğu, buna mukabil vâcipten uzaklaştıran ve kabih olana çağırmanın da kesin olarak kabih olduğu sabittir. Bu husus sabit olunca, fiillerden yapıldığında vâcpleri edâya ve kabahatlerden kaçınmaya daha yakın olmayı temin edenlerin ve bunun tersi durumlara sebep olanların bulunduğu da kabul edilir. Ancak akıldan lütuf ve maslahat olanla olmayanı ayıran bir kuvvet yoktur. Teklifte herhangi bir noksanlık olmaması amacıyla Allah'ın bu fiillerin durumunu insanlara bildirmesi gereklidir. Bunu bildirmesi ise sadece bir elçi göndermesi ile mümkündür. Bu nedenle peygamber göndermesi muhakkak gerekli olup, onu ihlâl etmesi câiz değildir (Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 564).

peygamber göndermesinin zorunlu olduğunu beyan etmiştir.¹⁷ Konuyla ilgili olarak Abdülatif Harpûti (1842-1916), eski İslâm filozoflarının şu görüşlerini nakletmiştir: Allah cimri değildir, o küllî inayeti ile yarattığı her şeyde, o şeyin kendisinde bulunan özellik ve kabiliyetleri de yaratmıştır. Bu nedenle O'nun insanların içinden birtakım mucizeler ile temayüz eden birini, uyulması şart olan kanunları bildirmek, insanlar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkları gidermek ve din ve dünya işlerini düzene koymak amacıyla yaratması zorunludur. Bununla birlikte Harpûti son dönem İslâm filozoflarının peygamber göndermenin zorunluluğu yönündeki kanaatlerini şöyle dile getirmiştir: Din duygusu insan yapısında bulunan iç güdülerin zorunlu bir gereğidir. Dinî düşünce insanlığın fitrî hayal tablosundan silinemez. Ancak insanlar dönem dönem yanılarak tanrı düşüncesinden uzaklaşmış ve putlara tapmıştır. Peygamberler de onların bu yanlışlarını düzeltmek için gönderilmiştir.¹⁸

Pezdevî'nin bu konudaki görüşlerine gelecek olursak o, öncelikle Ehl-i sünnet'in görüşlerine yer vermiş ve onların peygamber göndermenin aklen câiz, gönderilen peygamberleri kabul etmenin ise şer'an vacip olduğuna ilişkin görüşlerini nakletmiştir.¹⁹ Burada Pezdevî'nin Ehl-i sünnet'in görüşünü naklederken, onların sadece peygamber göndermenin aklen câiz olduğuna ilişkin görüşünü nakledip, Ehl-i sünnet içinde peygamber göndermenin vacip olduğuna ilişkin diğer görüşü nakletmemesi, onun peygamber göndermenin aklen câiz olduğu görüşünü benimsediğine işaret etmektedir. Dolayısıyla onun ihtilaflı olan bu konuda Mu'tezile, İslâm filozofları ve bir kısım Mâtürîdiyye âlimlerinden ayrılırken, Ebü'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve aynı zamanda bir kısım Mâtürîdiler ile hem fikir olduğu anlaşılmaktadır.

Ehl-i sünnet'in görüşlerini bu şekilde nakleden Pezdevî ardından onların bu görüşlerine muhalif kalan Hint bilginlerinden Sümeniyeye²⁰ ve

17 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Fethullah Bedrân, Mektebetü'l-Enculi el-Mısıryye, Kahire, 2: 211; Teftâzânî filozofların nübüvvetin zorunluluğuna ilişkin görüşleri bağlamında şunları nakletmiştir: İnsanoğlu hayatını idâme ettirebilmesi noktasında kendi türünün fertleriyle birlikte yaşamaya ve onlarla yardımlaşmaya ihtiyaç duymaktadır. Yardımlaşma ise toplumsal ilişkiler ve alışverişlerle gerçekleşen bir durum olup, herkesin kabul ettiği bir kanuna gereksinim duyar. İşte bu kanunu gerektirdiği şekilde uygulayan kimse ise yaratıcı tarafından gönderilme, mucizeler gösterme gibi özelliklerle diğer insanlardan ayrılan peygamberlerdir. Peygamber gayba dair hususlardan haberdar olup, hayatı düzenler ve ahiret hayatını kazanmanın yollarını gösterir (Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Sâlih Mûsâ Şeref, Dâru Âlemi'l-Kutub, Beyrut 1998, s. 19; Ayrıca bkz. İbn Sinâ, *İsbâtü'n-nübüvvât fi Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*, thk. Michael Marmura, Beyrut 1968, s. 47).

18 Harpûti, *Tenkihu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, s. 95.

19 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Ezheriyyetü't-Türas, Kahire 2003, s. 95.

20 Bağdâdî Sümeniyeye'den tenasühe inananların âlemin ezeli olduğu, tüme varım ve tümünden gelim yöntemlerinin reddedilmesi gerektiği, duyu organı dışındakilerle bilgi elde edilemeyeceği, ölümden sonra ahiret hayatının olmadığı ve insan ruhunun bir köpeğe, köpeğinkinin de insana geçebileceği yönünde iddialarının olduğunu nakletmiştir (Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü İbn Sina, Kahire 1988, s. 235).

Brahmanların²¹ görüşünü zikretmiştir. Mâtürîdî'nin Dehriyye içinde zikrettiği Sümeniyye²² hakkında Pezdevî, onların peygamber göndermenin aklen câiz olmadığı ve bu nedenle gönderilmiş olan bütün peygamberleri inkâr ettiklerine ilişkin görüşünü nakletmiştir.²³ Aynı iddiayı Sa'düddîn et-Teftâzânî de (ö. 792/1390) dile getirmiş ve onların iddia ettiği gibi peygamber göndermenin imkânsız bir şey olmadığını çeşitli delillerle ispatlamaya çalışmıştır.²⁴

Ancak Pezdevî Sümeniyye ve Brahmanlar içinde bu konuda farklı görüşlerin de olduğuna dikkat çekerek, Sümeniyye içinde bazılarının peygamber göndermenin aklen mümkün olduğunu kabul etmelerinin yanı sıra Hz. Âdem'in (a.s.) peygamberliğini kabul ettiklerini ve bazılarının ise Hz. Âdem (a.s.) ile birlikte Hz. İbrahim'i (a.s.) kabul edip bunun dışında kalan bütün peygamberleri inkâr ettiklerini nakletmiştir.²⁵ O, Sümeniyye'nin bu görüşlerinin ardından Brahmanlar'ın konu ile ilgili görüşlerine yer vermiştir.

Pezdevî'ye göre Brahmanlar Hz. Nûh (a.s.), Hz. İbrahim (a.s.) ve Hz. İdris'in (a.s.) nübüvvetlerini kabul etmekle birlikte diğer bütün peygamberlerin nübüvvetlerini inkâr etmiş, bu görüşlerinden dolayı da onlara "Berahime" adı verilmiştir.²⁶ Brahmanlar ayrıca kendilerinin Hz. Âdem'in (a.s.) evlatları olmadığını, onun kendilerinden sonra geldiği ve kendi ülkelerinde yaşayıp, orada da öldüğünü iddia etmiştir.²⁷ Pezdevî burada bazı peygamberlerin risâletini kabul edip de bazılarınınkini kabul etmeyenlerin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risâletini inkâr eden Yahudi ve Hıristiyanlar hükmünde olduğunu da belirtmiştir.²⁸ Ardından o, aklen câiz olmadığı gerekçesiyle nübüvveti kabul etmeyenlerin iddiaları üzerinde durmuştur.

21 Harpûtî'nin tenâsühe inandıklarını bildirdiği Brahmanlara yönelik olarak, onların bütün nebî ve resulleri inkâr ettikleri bilgisi nakledilmiştir (Abdullatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, sade. Muammer Esen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 51; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 306; Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, 1: 105).

22 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 221.

23 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 95.

24 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 103-104.

25 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 95.

26 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 95; Şehristânî, Brahmanlar'a yönelik olarak aktarılan bu gibi bilgilerin doğru olmadığına dikkat çekmiştir. Nitekim ona göre bazıları Brahmanlar'ın Hz. İbrâhîm'e (a.s.) mensubiyetinden dolayı "Berâhime" olarak isimlendirildiğini zannetmektedir. Ancak bu hatalı bir görüştür. Çünkü bu topluluk peygamberlik müessesesini en baştan reddetmiştir. Dolayısıyla Hz. İbrâhîm'i (a.s.) benimsemeleri mümkün değildir. Hintliler içinde Hz. İbrâhîm'in (a.s.) peygamberliğini kabul eden sadece Seneviyye'dir. Berâhime ise "Barâhîm" isimli bir kişiye intisap etmiş ve bu kişi onlara nübüvvetin kesinlikle mümkün olmayacağı görüşünü aşılamiştir (Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2: 258).

27 Gazzâlî de Brahmanlar'ın nübüvvet müessesesinin varlığını kabul etmediği, aklın doğru ve yanlış bilmesi nedeniyle peygambere ihtiyaç olmadığına ilişkin görüşlerini nakletmiş ve onların bu görüşlerinin anlamsız olduğuna şu gerekçeyle dikkat çekmiştir: Akıl kendi başına şifalı ilaçları bulamadığı gibi ahirette de kendini kurtaracak amellerin ne olduğunu bilemez (Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, 1: 105).

28 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 95.

Pezdevî'ye göre nübüvveti inkâr edenlerin delili şöyledir: Peygamberin gönderilmesi hikmete uygun değildir. Şayet aklın güzel gördüğüne peygamber Allah'ın emri ile çirkin derse ya da tam tersine aklın çirkin gördüğüne peygamber Allah'ın emri ile güzel derse, bu durum Allah'ın hikmetsiz işlerle nitelendirilmesi anlamına gelir. Çünkü aklın güzel ve faydalı gördüğünü kötü ya da kötü gördüğünü güzel görmek aptallık ve ahmaklıktır. Burada bir çelişki söz konusudur. Nitekim akıl güzel (hasen) ve çirkin (kabih) bilmede şeriatın delillerinden biridir. Bir diğer delil ise haberdir. Şayet haber akıl açısından çelişki ifade ederse şeriat delilleri arasında bir çelişki olur. Bu noktada şeriat sahibi hikmetsiz işlerle vasıflanır. Bu nedenle peygamber göndermede insanlık için herhangi bir fayda söz konusu değildir ve faydalı olmayan bir işle uğraşmak bir çeşit ahmaklıktır.²⁹ Pezdevî'ye göre onların bu konudaki diğer bir delili ise mucizelerdir. Bu delilleri ise özetle şöyledir:

Peygamberler, şayet Allah'ın kendisini mucize ile gönderdiğini bilirse, bir olayın mucize olduğunu nasıl bilebilir? Bu olayın mucize olduğunu peygamber ancak akıl ile bilir. Şayet bunu ancak akıl vasıtasıyla biliyorsa, bu hakikat peygambere ihtiyaç olmadığı ve bu noktada belirleyici kriterin akıl olduğu hakikatine götürür.³⁰

Pezdevî, Sümeniyye ve Brahmanların delillerini bu şekilde nakletmiş ve ardından Ehl-i sünnet'in bu konuda kendi görüşlerini temellendirmede dayandıkları delilleri zikretmiştir. O, Ehl-i sünnet'in peygamber gönderilmesinde kınanacak herhangi bir durumun olmadığı, aksine peygamber gönderilmesinin övgüye layık olduğuna ilişkin görüşlerini şöyle temellendirdiklerine dikkat çekmiştir: Hükümdarlar halkla kendi lisanlarıyla değil de elçilik vazifesini yapanların lisanlarıyla hükmederler. Çünkü hükümdarın sözü tâzim cihetinden ancak bir tanedir ve tâzimde son noktadır. Bu nedenle Allah'ın peygamberler göndermesi ve insanlara bu elçilerin lisanlarıyla hükmetmesi yergiyeye değil bilakis övgüye layıktır. Allah kullarının tamamıyla konuşmaz. Onun sözü yücelik bakımından en son noktadır. Kulların tamamı bu konuşmayı gerçekleştiremese de yaratıcılarını tanımaya ihtiyaçları vardır. Fakat herkesin yaratıcısını tanımaya gücü yetmez. Çünkü Allah'ı tanımaya giden mârifet yolunu herkes bilemez. Bu nedenle insanlara mârifet yollarını izhar eden, onları düşünmeye teşvik eden bir elçinin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.³¹

29 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 95; Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, s. 123; Sâbüni, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 86-87; Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 287.

30 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 95-96; Şehristânî, Pezdevî'nin Brahmanlar'ın nübüvveti ilişkin bu görüşlerine ilaveten, onların şu itirazlarını da nakletmiş: "Günahların en büyüğü peygamberlik hususunda sûret, nefis ve akılda senin gibi olan ve senin gibi yiyip içen bir kişiye tabi olmandır. Üstelik o kişi karşısında cansız bir eşya gibi bulunman ve senin üzerinde seni yüceltmek ya da düşürmek gibi istediği tasarrufta bulunmasıdır. Ayrıca ileri geri sürülen bir hayvan gibi seni yönlendirmesi ya da sana bir köle muamelesi yaparak dilediğini emredip, dilediğini yasaklamasıdır (Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2: 259).

31 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 96.

Pezdevî aklın hakikatleri bilme noktasında yeterli olduğunu iddia eden kimselerin delillerini çürütme sadedinde şu hususa dikkat çekmiştir: Aklın hakikati bileceği, dolayısıyla peygambere gerek olmadığına ilişkin varsayımlar aklın ibadetlerin keyfiyetlerini ve miktarlarını bilememesi nedeniyle yersizdir. İnsanlar yaratıcıya ibadet etmeye muhtaçtır. Bununla birlikte akıl zulümlerde, hadiselerde ve cezayı gerektiren durumlarda şeri hükümleri bilemez. Ayrıca mazlumların korunması, zalimin zulmünün defedilmesinde de aynı şekilde hiçbir vasfa sahip değildir. Dolayısıyla insanların kendilerine yol gösterecek bir öndere ihtiyaçları vardır. Bu önder, insanların yönetimi ve düzenin sağlanması noktasında birtakım cezalar uygular, ancak bu cezaların mahiyet ve miktarlarını akıl bilme özelliğine sahip değildir. Bu nedendir ki alınacak tedbirlerin ve cezaların miktarları hususunda birçok ihtilaf yaşanmaktadır. İnsanların tedbir ve ceza ile ilgili hükümlerde ihtilaf yaşamaları ve birbirleri ile çatışmaları akılları sebebiyledir. Şayet insanlar akıllarıyla baş başa bırakılacak olursa kul olmaktan çıkarlar, bu nedenle Allah tarafından kullara emir, yasak, ceza ve ibadetlerin izhar edilmesi gerekir. Bu da peygamber göndermenin iddia edildiği gibi boş değil, güzel ve faydalı olduğuna işaret etmektedir.³²

Burada Nesefî'nin Allah'tan peygamber ve nebî elçileri diliyle gelen emir ve yasakların, emrolunanların faydalanacağı ve nehyolunanların kaçınmak suretiyle kendilerinden zararı uzaklaştıracağı hususlar olduğu yönündeki görüşünü somutlaştırmak için verdiği âmâ örneği şöyledir: Bir âmâyâ en büyük faydaları elde etme hedefine ulaştıran dümdüz bir yola girmesini emreden, derin çukurlara düşmemesi, tehlikeli yerlerden uzak durması için sağa sola sapmamasını yasaklayan bir kişinin bu davranışı şefkat, rahmet ve hikmet sayılır. Bu durumun mümkün olmadığını iddia eden imkân ve muhal konusunda cahildir.³³ Nesefî burada peygamberlerin yol göstericiliğine ve bunun da insanlar için ancak bir rahmet olduğuna işaret etmiştir.

Aklın bütün hakikatleri bilemeyeceği, her konuda doğru hüküm veremeyeceği noktasında Mâtürîdî de şöyle bir örnek vermiştir: Allah insanları yaratmış ve gökten indirdiği suyla onlar için yeryüzünde besinler ve şifalı bitkiler yaratmıştır. Buna mukabil onlar içinde öldürücü zehirler de yaratmıştır. İşte bunlardan zararlı olanları faydalı olanlardan ayırmak için deneme yolunun takip edilmesi, aklen kabullenmesi mümkün olmayan bir durumdur. Çünkü bu durumda ölüm tehlikesi söz konusudur. Zararlı ve faydalı olanı denemeden bilmek ise insan aklı açısından düşünüldüğünde mümkün değildir. Buradan hareketle yeryüzündeki bütün yaratılmışların mahiyetlerini Allah'ın kendisine öğrettiği bir peygamberin varlığına hük-

32 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 96; Ayrıca bkz. Nesefî, *Kitâbü'î-temhîd li kavâidi'î-tevhîd*, s. 71-72.

33 Nesefî, *Kitâbü'î-temhîd li kavâidi'î-tevhîd*, s. 69.

metmek zorunlu hale gelir.³⁴

Mâtürîdî'nin nübüvvetin aklen mümkün olduğunu ispatlama da ileri sürdüğü bu delili Nesefî de dile getirmiş ve insanların kendisine fayda sağladığı gıdalar ve ilaçların, onların ölümüne sebep olacak zehirlerden ayırt edilmesinin aklın sınırlarını aştığını ve aklın aciz kaldığı durumlarda peygambere ihtiyacın kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır.³⁵

Yine aklın her konuda hüküm veremeyeceğine ilişkin olarak Nüreddin es-Sâbü'nî de (ö. 580/1184) birtakım tespitlerde bulunmuş ve aklın verdiği hükümleri vâcip, mümteni ve câiz olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Ona göre akıl vâcip ve mümteni olanlar hakkında hüküm verebilir ancak câiz olanlar hakkında menfi ya da müspet bir hükme varamaz. Ayrıca akıl câizlerin hiçbirini farz ya da haram kılamaz. Peygamber Allah'tan aldığı vahiyle fiillerin sonuçları hakkında insanları bilgilendirdiğinde, akıl kendisini mutluluğa sevk edecek fiillere yönelir, buna mukabil kendisini felakete götürecektir olanlardan da uzak durur.³⁶

Teftâzânî ise gaipten haber vermesi noktasında da peygambere olan ihtiyaç üzerinde durmuş, cennet ve cehennem hallerinin ayrıca cennete ulaştırarak ve cehennemden sakındırarak fiillerin ancak peygamberlerin varlığıyla bilinebileceğine dikkat çekmiştir.³⁷ Yine Sâbü'nî de benzer şekilde cennet ve cehennem mükâfat ve azab yeri olarak yaratıldığını ancak aklın bunların inceliklerine vakıf olmaya muktedir olamayacağını beyan etmiştir.³⁸

Pezdevî'nin muhaliflerin görüşlerine ilişkin tespitlerine tekrar geri dönecek olursak, ona göre muhalifler aklın güzel gördüğü şeyin güzel,

34 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 250; Ayrıca bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Ravza Yayınları, İstanbul 2017, s. 169; Mâtürîdî aklın sınırlılığını yani doğru ya da yanlış bilmede, varlığın güzelliği ya da çirkinliğine hükmetmede belirleyici bir kriter olmadığını şöyle izah etmiştir: İnsanlar genellikle önemli hususlarda ya da başlarına herhangi bir musibet geldiğinde, kendince bilge gördükleri kişilere danışırlar. Yine aynı şekilde insanlar birbirlerine çeşitli ilimler öğretir, ilmi noktada eksikliği olanlar bir bilenden öğrenir ve öğrendikleri ilimleri bir başkasına aktarırlar. İnsanların başkalarından yardım almaları, ihtiyaçlarını yerine getirme noktasında kendi akıllarını yeterli bulmadığına işaret eder. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre diller, isimler, sanatlar, tıp ve mesleklerin tamamı, ülke ve şehir yolları, hayvanların evcilleştirilip eğitilmeleri gibi hususlar akıl vasıtasıyla değil, peygamberlerin öğretimiyledir (Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 251).

35 Nesefî, *Kitâbü'l-temhîd li kavâidi'l-tevhîd*, s. 69.

36 Sâbü'nî ayrıca akıl tarafından idrak edilebilen hususları bile dinin açıklamasının doğal olduğunu belirtir. Ona göre bundaki gaye insanlara kolaylık sağlamaktır. Zira akıl tarafından idrak edilebilen şeylerin anlaşılabilmesi sürekli tefekkürü, araştırma ve gözlemlemeyi gerektirir ve bununla uğraşan insan yapması gereken önemli işlerinin çoğunu yapamaz. Bu nedenle Allah'ın bir peygamber göndermek suretiyle bunları insanlara bildirmesi, O'nun lütfü ve rahmetinin bir eseri olarak algılanmalıdır (Sâbü'nî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 86); Teftâzânî de benzeri tespitlerde bulunmuş ve bazı hükümlerin vâcip bazılarının ise muhal kıldığını, aklın bu hükümlere ancak derin ve devamlı bir araştırma neticesinde ulaşabileceğini ve aklın bu işle uğraşması durumunda birçok işin aksayıp dünya nizamının bozulacağını beyan etmiştir (Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 104).

37 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 104.

38 Sâbü'nî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 85.

çirkin gördüğü şeyin ise çirkin olduğu yönündeki iddialarında tamamen yanlıştır. Zira aklın bir şeyi güzel ya da çirkin kılama gibi bir fonksiyonu yoktur. Akıl sadece güzelin ve çirkinin ne olduğunu bilir ancak peygamberin lisanı aracılığıyla bir şeyi güzel ya da çirkin kılan bizzat Allah'tır.³⁹ Pezdevî'nin burada ihtilafı bir konu olan güzellik ve çirkinlik hususunda belirleyici kriterin akıl olduğundan yana görüş beyan ettiği anlaşılmaktadır.

Pezdevî Eş'arî ve aynı zamanda Ehl-i sünnet âlimlerinden bazılarının da akli ilim olarak değerlendirdiklerini ve ilmin bir şeyi güzel ya da çirkin kılamayacağı yönündeki görüşünü nakletmiştir.⁴⁰ Kelâm ilminde bilgi kaynaklarından biri olup pozitif bilimleri elde etmeye ve Allah'ın sıfat ve fiillerine yönelik bilgileri anlamaya kaynaklık eden ilâhî bir bağış olan akıl, mahiyeti ve değeri gibi hususlar açısından birçok İslâm âlimi tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir.⁴¹ Nitekim Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre latif ve nurânî bir cisim olan akıl, göz ve kulak duyuları gibi bir ilim aracıdır ve ilim vasıtası konumunda olan bir şeyin eşyanın güzel ya da çirkin olduğuna hükmetmesi düşünülemez.⁴²

Bilindiği gibi hüsün ve kubuhun akıl ile bilinip bilinmeyeceği hususunda kelâm fırkaları arasında ihtilaf söz konusudur. İslâm âlimleri şer'î hükümlerin kaynağı durumunda olan yegâne hâkimin Allah ve O'nun iradesi olduğunda hem fikir olsalar da bu hükümlerin peygamber ve kutsal kitaplar olmaksızın sadece akıl ile bilinip bilinmeyeceği hususunda ihtilaf etmiştir.⁴³ Nitekim Mu'tezile hüsün ve kubuhun peygamber gönderilmeden önce de bilinebileceğini dolayısıyla insanın din gelmeden önce de iman etmekle mükellef olduğunu beyan etmiştir.⁴⁴ Eş'arîler'e göre ise teklifi hükümler açısından akıl bir şeyin iyi yada kötü, güzel ya da çirkin olduğuna hükmedemez. Bir şeyin güzel ya da çirkin olarak nitelendirilme-

39 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 96.

40 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 96-97.

41 Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm Akaidi*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2017, s. 25; Kelâmcıların görüşleri için bkz. Eş'arî, *Mâkâlatü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfü'l-musallîn*, thk. Ne'im Zerzor, Mektebetü'l-'asriyye, Beyrut 2009, 58; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 72; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 21; Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, 1: 79; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 30; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 22.

42 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 96-97.

43 İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh" *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16-17, İstanbul 1998-1999, s. 59.

44 Şehristânî, Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh görüşlerine yer vermiş ve onların nimete şükrün peygamber gönderilmeden önce de zorunlu olduğunda ittifak ettiklerini beyan etmiştir. Ona göre Mu'tezile hüsün ve kubuhun akılla bilineceği gerekçesiyle iyiliği yapıp kötülükten uzak durmanın zorunlu olduğuna dikkat çekmiştir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın elçiler aracılığıyla insanlara gönderdiği emir ve yasaklar, onların imtihan vesilesi ve "Helak olanın açık bir delille helak olması, yaşayanın da açık bir dille yaşaması" (Enfâl, 8/42) şeklinde dile getirilen ilâhî lütuflardır; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 50; Ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, nşr. Taha Hüseyin ve dğr., Kahire 1962, 12: 123.

si ancak şer'î ve sem'î kaynakların bildirmesi ile olur.⁴⁵

Şîa ise bu konuda kendi içinde ihtilafıdır. Nitekim Eş'arî'ye göre onlar bu konuda sekiz farklı görüş ileri sürmüş, onlardan bir kısmı aklın ilim sebebi olduğunu, akılların bir peygamber gönderilmeden önce de gönderildikten sonra da tevhid hususunda bir delil olduğunu beyan etmiştir. Bazıları ise peygamber gelmeden önce de geldikten sonra da aklın hiçbir şeyi zorunlu kılmayacağı, peygamber ve imamların sözüyle din ile alakalı bilgilerin edinilebileceği ve bir şeyin farz olduğuna ancak bu şekilde hükmedileceğini iddia etmiştir.⁴⁶

Mâtürîdîler'in konu hakkındaki görüşlerine gelince, Mâtürîdî hüsün ve kubhun fiillerin mahiyetine ilişkin nitelikler olması nedeniyle iyilik ve kötülüğü idrakte akıl yürütmenin önemli olduğuna işaret etmiş ve insanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça, bunlar üzerinde aklî tefekkürlere daldıkça hüsün ve kubuh noktasında daha isabetli bilgilere ulaşabileceğini nakletmiştir. Ancak bu durum her aklın vahiyden bağımsız olarak fiillere ait hüsün ve kubhu bilebileceği anlamına gelmez ve bu ancak vahiy ile mümkündür.⁴⁷ Fakat insanların Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşmaları aklî tefekkürlerle mümkün olduğu için vahiyden önce de onlar inkârları nedeniyle sorumludur.⁴⁸ Aslında her ne kadar Mâtürîdî'nin görüşleri bu yönde olsa da Mâtürîdiyye âlimlerinin tamamının bu konuda Mâtürîdî'yi takip ettiğini söyleyemeyiz.

Nitekim Pezdevî'nin perspektifinden bu meseleyi değerlendirecek olursak, onun bu konuda Mâtürîdî ile hem fikir olduğunu söylemek güçtür. Pezdevî, öncelikle bu konuda içinde Eş'arî'nin de olduğunu belirttiği Ehl-i sünnet'in görüşlerini nakletmiştir. Ehl-i sünnet'e göre fiiller hususundaki mükellefiyetler ancak Allah'ın insanların lisanıyla kendilerine hitap etmesi ile zorunlu olur. Burada Pezdevî, Ehl-i sünnet'in bu görüşünün ardından Mu'tezile'nin ilahi hitap kendilerine gelmeden önce insanın Allah'a iman etmekle mükellef olduğuna ilişkin görüşlerini de nakletmiştir. Ardında Mâtürîdî'nin Mu'tezile'nin bu görüşüne benzer bir kanaat dile getirdiğini ve genel olarak Semerkant ve bazı Iraklı âlimlerin de aynı görüşte olduğunu belirterek, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) "Kâinattaki varlık ayetlerini görenler için kendilerinde yaratıcıyı tanımadı

45 Cüveynî'ye göre bir şeyin güzel ya da çirkin olduğunun ancak vahiy ile bilinmesinin esası şudur: İyi olarak nitelendirilen bir şey sadece kendisi, türü ve ayrılmaz niteliği bakımından iyi değildir. Kötü olarak nitelendirilen şeyler hakkında da durum aynıdır. Bazen özünde mevcut olan genel özellikleri bakımından kötü olan bir şey din açısından iyi olabilir. İyilik ve kötülük bir şeyin cins ve sıfatına bağlı olmadığına göre iyilik onu yapanın şeriat tarafından övülmesine bağlı olarak anlam kazanır. Kötüden kastedilen asıl mana ise şeriatın kınamasıdır (Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 210).

46 Eş'arî, *Mâkâlatü'l-İslâmiyyin ve 'htilâfü'l-musallîn*, s. 58.

47 İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C. 19, TDV Yayınları, İstanbul 1999, s. 62.

48 Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, nşr. Bekir Topaloğlu ve dğr., Mizan yayınları, İstanbul 2007, 9: 253.

özür kabul edilmez” yönündeki görüşünü nakletmiştir. O, burada tanıdığı Buhara imamlarının bu görüşü değil de Eş’arî’nin de içinde bulunduğu ilk görüşü benimsediklerine dikkat çekmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin bu ifadesinin peygamber geldikten sonraki süreç için geçerli olduğunu da ifade etmiştir.⁴⁹ Pezdevî’nin bu ifadesi onun bu konuda genellikle bağlı kaldığı Mâtürîdî çizgiden uzaklaşarak, Eş’arîler’in görüşlerine meyiletme eğiliminde olduğunu göstermektedir.

Muhaliflerin “Peygamber resul olduğunu ne ile bilir?” sorusunu ise “Peygamberin ne ile ve nasıl peygamber olduğunu bildiği şey ondan tamamen gizli olan şeylerdir. Daha önce bahsettiğimiz deliller üzerinde düşünenler anlarlar” şeklinde cevaplandırılan Pezdevî, onların “Peygamber aklın çirkin dediğine güzel der”⁵⁰ iddiası üzerinde de durmuştur.

Nitekim Pezdevî gerçeğin muhaliflerin iddia ettiği gibi olmadığını ve onların “Masum hayvanları öldürmek aklen ceza gerektirir ve çirkindir, bunun gibi tavaf yaparken koşmak, Safa ve Merve arasında say yapmak faydasız ve gayesiz olup, aklen de çirkindir” yönündeki görüşlerinin de doğru olmadığını belirtmiştir. Ona göre akıl bir şeyi kötü yapmaya muktedir değildir. Hayvanların boğazlanmasına Allah tarafından izin verilmiştir, hayvanlar bizzat Allah tarafından öldürülmektedir ve bu durum çirkinlik değildir. Hayvanları Allah’ın izni ile başka biri boğazlarsa gerçekten de öldüren o olur ve bu kötülük sayılmaz. Şayet gerçek öldürenin Allah olduğunu inkâr ederlerse, o zaman yine iddiaları doğru olmaz ki bu durumda Allah’ı inkâr etmiş olurlar.⁵¹ Brahmanların bu iddiasına İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (478/1085) de temas etmiş ve bu hususta şu gerçeğe dikkat çekmiştir:

Şeriat yani din salt aklın kavramakta yetersiz kaldığı şeyleri öğretir. Aklın ilkeleri ile bağdaşmayan yani ona aykırı hükümler getirmez. Gönderilmesinin imkânsız olmadığı ya da hakikatin dışına çıkılmadığı müddetçe peygamber gönderilmesi mümkündür, câizdir.⁵²

Pezdevî gönderilen elçinin elçiyi gönderenin cinsinden olması gerektiği gerekçesiyle peygamber göndermenin mümkün olmadığı gibi bir ihtimalin doğabileceğini ancak bu ihtimalin de doğru olmadığını şöyle dile

49 Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 213 vd.; Ayrıca bkz. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 167; Pezdevî’ye göre ilâhî hitap gelmeden insanın mükellef tutulup tutulmayacağı hususundaki mesele esasen aklın durumun ne olduğu ile yani aklın mucib olup olmamasıyla ilgilidir. Eş’arîler’e göre akıl mucib değildir yani bir şeyi gerektirmez ki bu görüş aynı zamanda Buhara imamlarının da görüşüdür. Mu’tezile’ye göre ise akıl muciptir yani bir şeyi gerektiricidir. Burada herhangi bir peygamberin daveti kendisine ulaşmayan birinin iman etmeden ölmesi durumunda cehennemde temelli kalıp kalmayacağı konusu gündeme gelmiştir. Birinci grup bu durumdaki kişinin cehennemde ebedi kalmayacağı ve kendilerine mecnun ve çocukların hükümünün uygulanacağını beyan ederken, ikinci grup ise bu kişinin cehennemde ebediyen kalacağını beyan etmiştir (Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 213 vd.).

50 Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 97.

51 Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 97.

52 Cüveynî, *Luma’u’l-Edille*, s. 123.

getirmiştir: Peygamber, onu gönderin cinsinden olmak zorunda değildir. Sadece burada peygamberin elçilik görevini yerine getirebilecek kabiliyette olması gereklidir. Bu durum aynı cinsten olmayı gerektiren bir durum değildir ve bunun bu şekilde olması tesadüf eseri, mümkün olarak gerçekleşmiştir.⁵³

Pezdevî Peygamber göndermeyi inkâr edenlerin, bu iddialarında dayandıkları muhtemel bir gerekçeyi ise şöyle dile getirmiştir: Peygamber gönderme Allah'ın ilim sıfatı ile bağdaşmaz. Zira Peygamber gönderme insanların faydasına bir iş olmayıp, insanlara daha çok zarar vermektedir. Allah'ın gönderdiği peygambere inanmadıkları ve onları yalanladıkları için cezayı hak etmeleri nedeniyle bu durum insanların aleyhine sonuçlanmaktadır. Sonuç itibari ile insanlara faydası dokunmayan aksine ceza almalarını gerektiren bir fiili yapmak hikmetsizliktir.⁵⁴ Bu iddianın yanlış olduğuna dikkat çeken Pezdevî, her şeyden önce böyle bir düşüncenin akılsızlık olduğunu belirtmiştir.

Ona göre Allah kullarına akıl nimetini bahşetmiştir. Ancak insanlar akılları olmalarına rağmen peygambere inanmamaktadır. Akıl bu kimseler için yarar sağlamaktan ziyade zarar vermektedir. Buna rağmen Allah'ın insanlara akıl bahşetmesi hikmetsizlik, ahmaklık olarak değerlendirilmelidir. Çünkü geneli düşünüldüğünde akıl insanlık için faydalıdır. Ayrıca Allah hiç kimsenin yararlanmadığı meyvesi olan ağaçlar ve zararlı olan hayvanlar yaratmıştır. Bütün bunlar hikmetsiz olarak değerlendirilemez. Allah'ın hiçbir işi boşuna, hikmetsiz değildir. Asıl ahmaklık Allah'ın haram kıldıklarını bile bile işlemektir.⁵⁵

Pezdevî'nin nübüvvetin imkânına yönelik görüşlerinin Sümeniyye ve Brahmanların inkârcı yaklaşımları ve iddiaları ekseninde döndüğünü ve konunun takdiminde daha ziyade muhaliflerin iddialarının ve delillerinin çürütülmeye çalışılmasının hedeflendiği anlaşılmaktadır. Pezdevî bu bağlamda nübüvveti zorunlu değil, aklen mümkün olarak değerlendirmiş ve genelde bağlı olduğu Mâtürîdî çizgiden bu tespitiyle uzaklaşmıştır. Ayrıca onun aklın her ne kadar hüsün ve kubuhu bilse de güzel ve çirkin kılıcı olmadığı, bunların varlığın kendi nitelikleri olmayıp vahyin belirlemesiyle bilinen özellikler olduğu, aklın mucîp kılıcı özelliğinin olmaması gerekçesi ile mükellefiyetin ancak vahiy ile olduğu yönündeki eğilimleri de yine onu bağlı olduğu Mâtürîdî düşünce geleneğinden uzaklaştırmıştır. Genellikle Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bağlılığı ile bilinen Pezdevî'nin nübüvvetin aklen mümkünlüğü ve aklın bir şeyi zorunlu kılmayacağına ilişkin tespitleriyle kendi mezhebinin görüşlerinden uzaklaşması şöyle değerlendirilmiştir:

53 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 97.

54 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 97.

55 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 98.

İlk dönem Mâtürîdiyye âlimleri, Mu‘tezile’nin ilahî fiillerin ahlâkî zorunluluğu fikirleriyle örtüşme tehlikesine rağmen, nübüvvetin vâcip olduğunu beyan etme kaygısı yaşamaksızın görüşlerini korkusuzca dile getirmiştir. Fakat ilk dönem Mâtürîdiyye âlimlerinin bu tutumunun aksine geç dönem bazı âlimler, Eş‘arî yaklaşımı takip etmeyi daha güvenli bulmuştur. Mâtürîdîler içinde ilk dönem-son dönem arasında ortaya çıkan bu tavır değişikliği muhafazakâr Sünnîlik şeklinde adlandırılan Selefi-Eş‘arî düşünce karşısında bir tür geri adım şeklinde algılanmıştır. Ayrıca bu tutum değişikliği Mâtürîdîliğin doğduğu yer olan Mâverâünnehir’den batı coğrafyasına taşınmasına bağlı olarak ortaya çıkan durumlarla da ilişkilendirilmiştir.⁵⁶

2. Nübüvvetin İspatı: Mûcize

Ehl-i sünnet âlimleri aynı manaya işaret etmek üzere mûcizeyi farklı şekillerde tanımlamıştır.⁵⁷ Mûcize hakkında ayrıntılı bilgi vermesi nedeniyle burada Nesefî’nin mûcize tanımına yer vermeyi uygun görmekteyiz. Nitekim Nesefî mûcizeyi “Teklif yurdunda peygamberlik iddiasında bulunan peygamberin doğruluğunu ortaya koymak için gerçekleşen ve başkalarının yapmaktan aciz kaldıkları, âdete aykırı bir olayın zuhur etmesi” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁸

Bu tanımda Nesefî, “teklif yurdu” ifadesini adeti bozan bir şeyin ahirette meydana geldiğinde mûcize tanımını içine girmeyeceğine işaret etmek kastı kullanmıştır. “Peygamberlik iddiasında bulunan peygamberin doğruluğunu ortaya koymak için...” ifadesi ise ulûhiyyet iddiasında bulunanın elinde meydana geleni bu tarif kapsamının dışında tutmak içindir. Nitekim böyle birinden de olağan üstü hallerin zuhuru mümkündür. Ayrıca velinin elinde zuhur eden kerametler de tanım dışında tutulmuş olmaktadır. Tanımda geçen “doğruluğunu ortaya koymak için” ifadesi ise bu durumun yalanı ortaya koymak için gerçekleşmesi durumunda, onun doğruluğunun delili olmayacağını vurgulamak üzere kullanılmıştır.⁵⁹ Nesefî bu durumu şöyle bir örnekle daha anlaşılır kılmaya çalışmıştır:

56 Kılıç Aslan Mavil, “Mâtürîdîler’e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 9, Bolu 2017, s. 86.

57 Mûcize tanımları için bkz. Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 568; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 296; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 245-246; Cüveynî, *Luma’u’l-Edille*, s. 124; Nesefî, *Kitâbü’l-temhîd li kavâidi’l-tevhîd*, s. 74; Seyfeddin Âmidî, *Gayetü’l-merâm fi ilmi’l-keâm*, nşr. Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire 1971, s. 233; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 104; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 11, Harpütî, *Tenkhu’l-Kelâm fi Akâidi Ehli’l-İslâm*, s. 96-97; Bilmen, *İslâm Akaidi*, s. 94; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 170.

58 Nesefî, *Kitâbü’l-temhîd li kavâidi’l-tevhîd*, s. 74.

59 Nesefî, *Kitâbü’l-temhîd li kavâidi’l-tevhîd*, s. 74-75; Kâdî Abdülcebbâr bir olayın mûcize olması için dört şarta sahip olması gerektiğini nakletmiştir. Bunlar: Allah tarafından gelmiş olması; mûcizenin mûcizeyi iddia edenin iddiasının hemen akabinde gerçekleşmesi; iddia sahibinin iddiasına uygun olması ve insanlar arasında alışılmış bir durum olmayıp, olağan üstü nitelikte olmasıdır (Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 568 vd.; Ayrıca bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 104; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 11).

Şayet biri peygamber olduğunun delilinin “bu taşın bana şu hususta tanıklık yapmasıdır” derse ve Allah da taşı onu yalanlamak amacıyla konuşursa, bu onun doğruluğunun delili bir mucize olmaz. Hatta iddiasında yalancı olduğunun açık bir delili olur. Ayrıca Neseî, “Başkalarının yapmaktan aciz kaldıkları” ifadesi üzerinde de durmuş ve âdeti bozan durumun onun elinde zuhur etmesinin ardından meydan okunanların elinde ortaya çıkmasının, onu yalanlayanın yani meydan okunanın doğruluğuna, buna mukabil kendisinin yalancılığına delâlet edeceğinden, bu ihtimali ortadan kaldırmak için bu ifadeye yer verildiğini nakletmiştir.⁶⁰

Pezdevî'nin mucize hakkındaki tespitlerine gelecek olursak o, konuların takdiminde takip ettiği metot gereğince öncelikle muhaliflerin delillerini zikretmiş, akabinde kendi görüşlerini takdim edip, muhalif görüşler üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durmuştur.

Pezdevî'ye göre mucizeler peygamberin peygamberliğini ispat eden ve insanların benzerlerini getirmekten aciz kaldığı hadiselerdir. Peygamberde mucizeler gerçekleştiğinde onun peygamber olduğu bilinir. Mucizeleri davasında hak olduğunu göstermek için peygamberin elinde yaratan Allah'tır. Mucizeler ile ispat edilen peygamberin risâletidir.⁶¹ Pezdevî'nin burada mucizeyi peygamberlik iddiasının doğrulanmasında gerekli gördüğü açıktır.

Ancak mucizenin peygamberin iddiasının delili olması nedeniyle gerekliliği hususunda kelâm mezhepleri arasında ihtilaf söz konusudur. Nitekim Hâricîler'in İbâziyye fırkası mucizenin nübüvvetin ispatında şart olmadığını beyan etmiştir.⁶² Ancak Ehl-i sünnet'e göre peygamberlik iddiasında bulunanın davası mümkün ise delil getirmediğinde onun sözünün kabulü zorunlu olmaz.⁶³ Mucizenin zuhuru ilâhî bir hikmet ve lütfun gereği olup, bunları gören ya da tevatüren işitenlerin şüphe ve tereddütlerinin ortadan kalkması hikmetine yöneliktir.⁶⁴

Pezdevî bu konuda ortaya atılan “Peygamberin peygamber olduğu yönündeki rivayetler tevâtüren gelmiştir ve peygamberlikleri delillerle ya da delilsiz sabit olmuştur” yönündeki iddiaları doğru bulmamış ve bu konuda şöyle bir tespitte bulunmuştur: Diğer peygamberlerin peygamber olduğuna ilişkin rivayetler tevâtüren gelmiştir, peygamberlikleri mütevâtir haberlerle ve delilli ya da delilsiz sabit olmuştur. Risâletin delilsiz sâbit olması dü-

60 Neseî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, s. 75.

61 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 101; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 262.

62 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 121; Neseî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, s. 74; Sâbüni, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 88; Şehristânî, Hâricîler'den Abdullah bin İbâz'ın taraftarları olduğunu belirttiği bu fırkadan bazılarının, Allah'ın bir peygamberi delilsiz olarak yaratabileceği, peygamberin doğruluğunu ispatlamada mucizenin şart olmadığı ve delilsiz yaratması durumunda yine ona uymakla kullarını mükellef tuttuğuna ilişkin görüşlerini nakletmiştir (Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 121-122).

63 Neseî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, s. 74; Tefâtzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 104.

64 Bilmen, *İslâm Akaidi*, s. 94.

şünülemezse bu durumda onun delillerle sâbit olması gerekir ki bu deliller ise mûcizelerdir ve her peygamberin risâleti onun elinde meydana gelen mûcizelerle sabittir.⁶⁵ Pezdevî'nin risâletin ispatında mûcizenin zorunluluğu hususundaki vurgusu, onu bu konuda aksini iddia eden Hâricîler'in İbâziyye fırkasının görüşlerinden ayırmaktadır.

Pezdevî, peygamberlerin risâlet davalarında doğruluklarının bir delili olan mûcizelerin, insan gücünü aşan olağanüstü hadisler olduğunu ve beşer gücünü aşması nedeniyle de bunun kul tarafından değil Allah tarafından yaratıldığının bilindiğini nakletmiştir. Allah mûcizeyi peygamberin iddiasının doğruluk delili olarak yaratır. Her kavim, kendilerine gönderilen peygamberden doğru olduğunun delillerini getirmesini istemiş ve Allah peygamberden istediklerini onlara vermek suretiyle peygamberin doğruluğunu tasdik etmiştir.⁶⁶

Pezdevî ayrıca bu konuda Brahmanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi Allah tarafından gönderilen peygamberlerin bazılarını kabul edip bazılarını inkâr edenlerin durumuna ilişkin birtakım tespitlerde bulunmuş ve onların iddialarını mûcizeden hareketle çürütmeye çalışmıştır. Pezdevî onlarla ilgili olarak şu tespitte bulunmuştur: Peygamberlerden bazılarının risâleti, onların peygamber olduklarına işaret eden delillerle sabittir. Şayet onlar peygamberlerin peygamberliğinin ne ile sabit olduğunu bilmediklerini iddia ederlerse bu, onların tüm peygamberlerin risâletini inkâr ettikleri anlamına gelir.⁶⁷

Yine şayet peygamberlerin risâleti mûcizeden başka bir şey ile sabittir derlerse bunları açıklamaları gerekir ki onların buna gücü yetmez. Şayet izah edebilselerdi ederlerdi ancak edemediklerine göre bu kendi söylediklerini kendilerinin yalanlaması anlamına gelmektedir. Zira onların bildiklerini izhar etmede kendilerine bir zarar olmadığı gibi gizlemelerinde de bir fayda yoktur. Faydasız üstelik zararlı bir işle meşgul olmak icmâ ile sefihliktir, ahmaklıktır.⁶⁸

Burada Pezdevî'nin zikretmediği Brahmanların mûcize hakkında diğer bir iddiaları üzerinde duran Ebü'l-Feth Abdilkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Brahmanların ağzından şunları nakletmiştir: "Peygamberin davasında doğruluğunun delili nedir? Yalnızca peygamberin sözüne inanırsanız bir sözün başka bir söz üzerine üstün gelmeyeceğini bilin. Şayet onun delil ve mûcizesi karşısında cevap veremezseniz, bizdeki cevherlerin ve cisimlerin özellikleri oldukça fazladır. Gayb hakkında haber verenler arasında öyleleri vardır ki onların haberleri peygamberlerin haberleriyle eşittir."⁶⁹ Bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere Brahmanlar açıkça kendile-

65 Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, s. 101.

66 Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, s. 102.

67 Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, s. 101.

68 Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, s. 101.

69 Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, 2: 259.

rinin de olağanüstü olaylar gösterebilecek yeterlilikte olduklarını beyan etmiştir. Ancak onların yaptıkları bir büyü ve sihirden öteye geçemez ve sihrin mucize ile eşdeğer olmadığı da malumdur.

Nitekim bu konuyla ilişkili olarak Kâdî Abdülcebbar sihir ve mucize arasındaki farklılıklara dikkat çekmiştir. Ona göre mucize Allah tarafından meydana gelir ancak büyü ve el çabukluğunda böyle bir durum söz konusu değildir. Mucize âdete muhalif ve hârikulâde olarak zuhur ederken büyü ve el çabukluğunda ise durum böyle değildir. Ayrıca büyüün öğretilmesi ve öğrenilmesi söz konusu iken mucize öğrenilmediği gibi öğretilmez de. Yine hilede yardıma, bir takım âlet ve edevata ihtiyaç duyulur ve onlardan biri olmadığı takdirde gerçekleştirilemez. En önemlisi ise büyücü ve hileci, hilesini bu sanattan olmayan veya onu bilmeyenlere tesir edecek şekilde yapar. Mucizede ise bu durum geçerli olmayıp Allah her peygamberin mucizesini, dönemin yaygın olan mesleğinden kılmıştır.⁷⁰

Şehristânî gibi Cüveynî de Pezdevî'nin zikretmediği Brahmanlara ait bir diğer iddia üzerinde durmuş ve Brahmanların olağan bir olayın genelleşmesi ve ardından da benzerlerinin görülmesinin imkânsız olmadığı gerekçesiyle, bu olayın yaygınlaşmasının mümkün olduğu ve yaygınlaşması durumunda ise mucize olmaktan çıkacağı yönündeki iddiayı dile getirmiştir.⁷¹

Bu iddiayı cevaplandırın Cüveynî'ye göre bir peygamberin “benim mucizem Allah'ın olağan bir olayı değiştirerek, onun zıddını yaygınlaştırmasıdır” iddiasında bulunması, onun peygamberliğine delâlet eden mucizeler içinde en uygunu olur. Şayet bir olayın yaygınlaşması neticesinde nadir olan bir olay bir şeye delâlet ediyorsa, bu durumda yaygın ve sıradan bir olayın onun zıddına delâleti daha da uygundur.⁷²

Tekrar Pezdevî'nin muhalif iddialarla ilgili tespitlerine dönecek olursak o, peygamberlerden sâdır olan mucizelere ilişkin olarak ortaya atılan bir başka itirazı şöyle dile getirmiştir: “Sizce dalâlette bırakma, Allah hakkında caiz olduğundan, kulları sapıtmak için yalancının elinden mucizeler göstermesi neden mümkün olmasın?” Pezdevî muhaliflerin bu sorularına şu sözleriyle karşılık vermiştir: “Bu durum sizce câiz değildir zira aklen kötüdür, çirkindir. Oysa bize göre câizdir. Çünkü bu Allah'ın dalâlette bırakma iradesi, ayrıca dalâlet filini yaratmasıyla gerçekleşir. Yaratmak ise

70 Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 571-572; Ayrıca bkz. Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, s. 97; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 255; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 175; Mucizelerin özelliklerinden biri, meydana geldiği dönemin yaygın meslekleri içinden zuhur etmesidir. Örneğin Hz. Mûsâ (a.s.) zamanında sihir yaygın olduğundan onun mucizesi asânın yılanı dönüşmesi şeklinde gerçekleştirmiştir. Hz. İsâ (a.s.) zamanında tıp yaygın olduğu için, onun mucizesi ise kör ve alaca hastalarını iyileştirmesi yönünde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde de fesahat en ileri seviyede olup, insanlar bu özellikleriyle birbirlerine üstünlük sağlamaya çalıştıkları için Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kur'an mucizesi verilmiştir (Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 572).

71 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 248.

72 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 248.

sadece Allah'a özgü bir fiildir."⁷³ Burada Pezdevî'nin dalâlet filini Allah'ın iradesi ve yaratması olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi bu konu kelâm mezhepleri arasında ihtilafli olup, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Selefiyye dalâletin Allah'ın iradesi ve yaratması ile gerçekleştiği, buna mukabil Şîa ve Mu'tezile ise dalâletin Allah'ın fiili olmadığını beyan etmiştir.⁷⁴

Pezdevî'ye göre Allah peygamber göndermeye kesinlikle muktedirdir ve bu peygamberleri tanımak, onların yaratıcı tarafından hak olarak gönderildiklerini tasdik etmek gereklidir. Peygamberleri tanımının yolu ise ancak mucizedir. Peygamberin elinde mucize zuhur ettikten sonra onun gerçek bir peygamber olduğu bilinir.⁷⁵ Şayet mucizeler yalancılardan elinde gerçekleşseydi, insanların hak olan peygamberleri tanıyıp, yalancılardan ayırmaları mümkün olmazdı ve bu durumda Allah peygamber göndermeye güç yetirmekle vasıflanmazdı. Bu nedenle yalancıdan mucizenin sâdır olması asla düşünülemez.⁷⁶

Pezdevî, akabinde Hz. Mûsâ (a.s.), Hz. İsa (a.s.) ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) risâletinin delilleri olan mucizeleri zikretmiştir. Hz. Mûsâ'nın (a.s.) mucizelerinden onun asâsı, beyaz eli ve diğer mucizelerini, Hz. İsa'nınki-lerden (a.s.) ise ölülere diriltmesi ve hastaları iyileştirmesi gibi mucizeleri nakletmiştir.⁷⁷

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mucizelerine gelince, Pezdevî onun en büyük mucizesinin Kur'an olduğunu bildirmiştir.⁷⁸ Nitekim ona göre bütün

73 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 102; Cüveynî, Pezdevî'nin nakletmiş olduğu bu iddianın Mu'tezile'ye ait olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre yalancı birinin mucize göstermesi imkânsızdır. Çünkü imkân dahilinde olması düşünüldüğünde mucize yalancının doğruluğuna delâlet edecek ve böylece aklın ilkeleri ile çelişen bir durum ortaya çıkacaktır (Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 259).

74 Dalâlet konusu hakkında bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 66; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 175; Neseî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, s. 123; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 137; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, thk. Muhammed Aziz Şems, Dârü'l-Âlemi'l-Fevâid, Mekke, s. 188; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 78; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, s. 89.

75 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 102; Teftâzânî, peygamberin elinde mucize gerçekleştiğinde, aklen değil âdeten onun doğru söylediğine dair kesin bilginin oluştuğuna dikkat çekmiştir. Yani onun burada kastettiği Allah'ın mucizenin ardından peygamberin doğru söylediğine ilişkin kesin bilgiyi insanda yaratmasıdır. Ancak Allah'ın bu bilgiyi yaratmaması da mümkündür. Bu durum kendisini padişahın elçisi olarak tanıtan birinin, elçiliğini tasdik etmek için olağan durumun aksine padişahın üç kez oturup kalmasını istemesine benzer. Şayet padişah onun isteğini yerine getirirse orda bulunanlarda bu kişinin gerçekten elçi olduğu yönünde adı ve zarurî bir bilgi meydana gelir (Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 104-105).

76 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 102.

77 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 102.

78 Kur'an belâgat ve fesahatının mükemmelliğinin yanı sıra (Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 586; Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, s. 125; Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, 1: 105), onda kıyamet gününe kadar ortaya çıkacak olaylara ve ihtiyaçlara ait hükümlerin bulunması, geçmiş olaylardan haber vermesi (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 262; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 232) ve okuma yazması olmayan bir peygambere indirilmesi gibi özellikleri nedeniyle mucizedir (Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, s. 125; Bilmen, *İslâm Akaidi*, s. 96).

Araplar onun bir ayetinin benzerini bile getirmekten aciz kalmış ve bu hakikat ayetlerde açıkça bildirilmiştir. “*De ki, şayet doğru söylüyorsanız Tevrat ve Kur’an’dan daha doğru söyleyen bir kitap getirin de ben de ona uyayım*”⁷⁹ ayeti Kur’an’ın benzerini getirmeye hiç kimsenin güç yetiremeyeceği yönünde açıkça meydan okumuştur. “*Haydi onun gibi uydurma on sûre getirin ve bunu yapmak için de Allah’tan başka gücünüzün yettiklerini çağırın. Şayet doğru söyleyenlerdenseniz*”⁸⁰ ayeti de bu konuda onların acizliğine dikkat çekmiş ve en azından on sûresinin benzerini getirmelerini istemiştir. Ancak bundan da aciz kaldıklarında, bu kez de Allah onlardan en azından Kur’an’ın bir suresinin benzerini getirmelerini istemiş ve bu durum ayette şöyle dile getirilmiştir: “*Şayet kulumuza indirdiğimiz Kur’an’dan şüphe ediyorsanız haydi onun bir benzerinden siz de bir sûre getirin. Allah’tan başka bütün şahitlerinizi de yardıma çağırın, eğer sözünüze sadıksanız.*”⁸¹ Ancak müşrikler bundan da aciz kalmıştır.⁸²

Fesahat ve belagat açısından taşıdığı îcâzın akılla idrak edilebilmesi nedeniyle Peygamberimizin (s.a.v.) aklı bir mucizesi olarak kabul edilen Kur’an,⁸³ Arap olan ya da olmayan tüm ediplere bir benzerini getirme noktasında meydan okumuş,⁸⁴ ancak Arapların en büyük belâgatçileri ve fasihleri Kur’an’ın indirildiği yirmi küsur sene içinde buna güç yetirememiştir.⁸⁵ Nitekim Kur’an’ın bir benzerinin getirildiğine ilişkin en ufak bir nakil bile söz konusu değildir.⁸⁶

Pezdevî muhaliflerin, Arapların Kur’an’ın benzeri ya da bir kısmının benzerini belki de getirebildikleri yönündeki iddialarının da olabileceğini belirterek, bu durumda şöyle bir tespitte bulunmuştur: Şayet Araplar bunu başarmış olsalardı bu kesinlikle bilinir ve kâfirler bu durumu meydana koyarlardı. Böyle bir bilgi nakledilmediğine göre Araplar bunu başaramamıştır.⁸⁷ Sâbûnî de aynı iddiayı nakletmiş ve “*De ki, Andolsun bütün insanlar ve cinler Kur’an’ın bir benzerini meydana getirmek için bir araya gelseler yine de yapamazlar*”⁸⁸ ayeti ve benzeri ayetler gereğince bütün ediplerin Kur’an’ın bir benzerini yapmaktan aciz kaldıklarını belirtmiştir. Ona göre bunun ispatı ise Kur’an’ı alt etmeye son derece meraklı olan ediplerin

79 Kasas, 28/49.

80 Hûd, 11/13.

81 Bakara, 2/23.

82 Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 102; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 274-275; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûlü’l-dîn*, s. 89.

83 Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l-İslâm*, s. 105; Cüveynî, Kur’an’ın belâgatı yönüyle mucize olduğunu belirterek, Araplar’ın gizli ya da açıkça bu gerçeği itiraf etmelerinin bu kitabın mucize olduğunun delili olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim Araplar’dan bazıları bu hakikati açıkça dile getirmiş, bazıları ise sükût ederek bunu ikrar etmiştir. Kur’an’da üslup güzelliği ya da zenginliğine ters bir durum olması halinde buna ilk önce dilciler, Kur’an’da rekâket bulunduğu gerekçesiyle itiraz ederdiler (Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 277).

84 Cüveynî, *Luma’u’l-Edille*, s. 124.

85 Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûlü’l-dîn*, s. 89.

86 Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 105.

87 Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 103;

88 İsrâ 17/88.

böyle bir şeyi başarmaları durumunda, bu bilginin tıpkı Müseylimetülkezzâb'ın yalan ve saçma sözleri gibi muhakkak yayılacağı ve bizlere kadar ulaşip geleceğidir.⁸⁹

Ayrıca Pezdevî, Arapların buna gücü yettiği ama yapmadıkları yönündeki başka bir iddiayı da gündeme getirmiş ve bu iddianın da yersiz olduğunu beyan etmiştir. Çünkü ona göre Araplar Kur'an'ın bir benzerini getirme de canlarıyla ve mallarıyla mücadele ettiler ve güçleri yetseydi şayet bunu kesinlikle yaparlardı.⁹⁰

Pezdevî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) halkın en fasihi olduğu için, onun nazmına benzer bir nazım ortaya koymaya hiç kimsenin gücünün yetmediği yönündeki bir iddianın da olabileceğine dikkat çekmiştir. Ona göre aslında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) halkın en fasihi olması ve bu vasfa herhangi bir eğitim almadan ve çabalamadan sahip olması onun bir mucizesidir. Ancak en fasih olanın ortaya koyduğu nazımın aynısını bir başkası getiremezse de en azından bir kısmına benzerini getirebileceği de bir hakikattir.⁹¹

Pezdevî'nin nübüvvetin ispatı bağlamında mucize hakkındaki görüşlerini toparlamak sadedinde diyebiliriz ki o, bu konuyu Brahmanlar, Yahudiler ve Hıristiyanların konu hakkındaki itirazlarına karşı adeta bir cevap formatında sunmuştur. Pezdevî mucizeleri peygamberin risâletinin hak olduğunun delili olarak görmüş ve risâletin ispatında mucizenin şart olmadığı yönünde muhalefet eden Hâricîler'in İbâziyye fırkasının görüşlerine karşı çıkmıştır.

3. Peygamberlerin Özellikleri

Peygamberlerde, Allah ile kulları arasında elçilik yapma liyakatini kendilerine kazandıran birtakım vasıfların bulunması zorunludur.⁹² İslâm âlimleri peygamberlerde ismet, emanet, sıdk, fetânet, tebliğ gibi vasıfların

89 Sâbûnî bu konuda Pezdevî'nin nakletmediği bir iddiaya daha değinmiştir. Bu iddiaya göre o dönemin edipleri Kur'an'a nazîre getirmiş ancak Müslümanlar buna ilgi göstermeyip Kur'an'ı meşhur kılma yoluna gitmiştir. Sâbûnî, Kur'an'a benzer bir nazîre getirilmiş olması durumunda, sayıca müşriklerin müminlerden daha fazla olması ve büyük düşmanlıkları nedeniyle bu nazîreyi muhakkak meşhur kılacaklarını, ancak bu nazîre hiç kimse tarafında duyulmadığı için bu iddianın yersiz olduğunu ifade etmiştir (Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 89). Ayrıca Teftâzânî de ortada sevk edici bir çok gerekçe olmasına rağmen müşriklerin Kur'an'ın bir benzerini getirebildiklerine dair en ufak bir naklin olmadığına, onların Kur'an'a lisanlarıyla karşı koyamayacakları hakikatinin bilincinde olarak canlarını tehlikeye atmak pahasına da olsa kılıçlarıyla mücadele etmeyi tercih ettiklerine dikkat çekmiştir (Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 105).

90 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 103.

91 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 103; Aynı iddia üzerinde duran Mâtürîdî de Araplar'ın meşhur kabilelerle yarışmaya tutuştuğlarının ve onları alt edebilmek için bir kaside ile bir sene meşgul olduklarının bilinen bir gerçek olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre müşrikler buna güç yetirebileceklerini ya da çeşitli yollar denemek suretiyle amaçlarına ulaşabileceklerini ummuş olsalardı bunu asla göz ardı etmezlerdi. Bu varsayımda İslâm düşmanlarını çeşitli açılardan küçük düşürme durumu söz konusudur. Oysa müşrikler Kur'an'ın nurunu söndürme gayesi uğruna canlarını ve mallarını feda etmişti (Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 264).

92 Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 95.

bulunması gerektiği hususunda ittifak etmiştir.⁹³ Pezdevî'nin peygamberlerde bulunması gerekli olan bu özelliklere ilişkin görüşleri kapsamlı değildir. Zira o, sadece peygamberin cinsiyet ve mâsumiyet özelliğine yönelik küçük bir tespitte bulunmuştur. Pezdevî'nin “Gerçekte Allah kadınlardan peygamber göndermemiştir”⁹⁴ ifadesinden hareketle, onun peygamberlikte erkeklik şartını gözettiğini söyleyebiliriz.

Bilindiği gibi Peygamberin beşerî nitelikleri hususunda ihtilafı konulardan biri de cinsiyet meselesidir. Nitekim Mâtürîdiyye'nin tamamı ile bazı Eş'ariyye âlimlerine göre peygamber erkek olmalıdır. Onlara göre Kur'an'da da yalnızca erkeklerin peygamber olarak görevlendirildiği haber verilmektedir.⁹⁵ Buna mukabil Eş'ariyye'nin çoğu kadından da peygamber olabileceği görüşündedir.⁹⁶

Kadınlardan peygamber olamayacağı görüşünün dayanağı, Kur'an'da peygamberlere “erkekler” şeklinde hitap edilmesi ve Meryem ve Asiye gibi peygamber annelerine vahyedilmesine rağmen, onların aldıkları vahyi tebliğ etmekle görevlendirilmemiş olması, ayrıca peygamberlik vazifesinin büyük zorluklara katlanmayı gerekli kılmasına karşı, onların bu zorluklara dirençli yapılarının olmamasıdır.⁹⁷

Bu konuda Sâbûnî nübüvvette erkeklik şartının olduğunu ve kadın olmanın peygamber olmaya engel teşkil ettiğini ancak bu görüşe Eş'ariyye'nin muhalif kaldığını nakletmiş ve bu görüşünü şöyle temellendirmiştir: Nübüvvet dine davet amacıyla ortaya atılmayı gerektiren bir vazifeyken, kadın olmak ise örtünmeyi gerektirir ve bu iki hususun birbirine tezat durumlar olduğu ise açıktır.⁹⁸

Eş'arî kelâmcısı olarak bilinen Nâsıruddîn el-Beyzâvî (ö. 685/1286) kadın nebi gönderilmediği bilgisini naklederken,⁹⁹ yine Eş'arî âlimlerden Teftâzânî de erkek olmayı peygamber olmanın şartlarından biri kabul etmiştir.¹⁰⁰ Eş'ariyye mezhebinden olan Beyzâvî ve Teftâzânî'nin burada kendi mezhebinin kadın peygamberin olabileceğine ilişkin genel görüşlerine muhalif kaldığı görülmektedir. Son dönem kelâm âlimlerinden Abdül-

93 Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 183; Ayrıca bkz. Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 573; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 279; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 95; Nasîruddîn Tûsî, *Evsâfu'l-Eş'râf*, Daru'l-Meârif, 2011, s. 23; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 108-109; Gümüşhânevî, *Ehl-i Sünnet İ'tikadı*, terc. Abdülkadir Kabakçı ve dğr., Bedir Yayınları, İstanbul, 1996, s. 64; Harpûti, *Tenkihu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, s. 99; Bilmen, *İslâm Akâidi*, s. 92; Topaloğlu ve dğr., *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 166.

94 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 100.

95 Yûsuf, 12/109; Nahl, 16/43; Enbiyâ, 21/7.

96 Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 34, TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 259.

97 Yavuz ve dğr., *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 168.

98 Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 87.

99 Nâsıruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Dersaadet Yayınları, İstanbul, 1: 159.

100 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, s. 61.

latif Harpûti de (ö. 1842-1916) peygamberin vasıfları arasında erkek olma özelliğini zikretmiştir.¹⁰¹ Burada Pezdevî'nin kadınlardan peygamber gönderilmediğine ilişkin görüşleri genelde kendi mezhebi olan Mâtürîdiyye ile özelde Sâbûnî, Beyzâvî, Teftâzânî ve Harpûti'nin görüşleri ile uyumludur.

Pezdevî'nin bu konuda üzerinde durduğu ikinci bir husus ise peygamberlerin mâsumiyeti meselesidir. O, "Peygamberler çok küçük günahlardan, ayak sürçmelerinden masum değildir" diyerek peygamberlerden çok küçük günahların sâdır olabileceğine dikkat çekmiştir.¹⁰² Bilindiği gibi kelâm mezhepleri arasında peygamberlerin mâsumiyeti tartışmalı bir konudur.

Nitekim kaynaklarda Şîa, Sûfiyye ve Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi bazı Sünnî kelâmcıların da içinde bulunduğu bir grubun, peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra kasten veya sehven, büyük ya da küçük hiçbir günah işlemediğine ilişkin görüşleri nakledilmiştir. Ayrıca Mâtürîdiyye, Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin içinde bulunduğu çoğunluğun peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra büyük ya da önemli addedilecek küçük günahı bilerek işlemeyeceği, ancak unutarak ya da yanılarak nübüvvetten önce ve sonra zelle adı verilen küçük günahları işleyebileceğine ilişkin görüşleri de nakledilmiştir.¹⁰³

Cüveynî bu konu ile ilgili olarak, dine aykırı olan büyük günahlardan peygamberlerin korunduğunun icmâ ile sabit olduğunu, aklın peygamberin mucizelerin medlûlüne ters düşenlerden sakınmanın zorunluluğuna delâlet ederken, küçük günahlar kabilinden birkaç günahı ise reddetmediğini beyan etmiştir.¹⁰⁴

Sâbûnî de Müslümanların büyük çoğunluğuna göre vahiyden önce ve sonra peygamberlerin küfürden korunmuş olduğunu ancak Hâricilerin Fudayliyye kolunun bu görüşe muhalif kaldığını nakletmiştir. Ayrıca o, Ehl-i sünnet'e göre peygamberlerin vahiyden sonra günahlardan masum olduklarını, fakat bu görüşe de Haşviyye'nin itiraz ettiğini nakletmiştir. Ona göre peygamberlerin vahiyden önce günah işlemesi sık olmamakla birlikte imkân dâhilinde olup, bu görüşe de Mu'tezile ve Fudayliyye dışındaki Hâriciler muhalif kalmıştır.¹⁰⁵

101 Harpûti, *Tenkihu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, s. 99.

102 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 100.

103 Yavuz, "Peygamber" s. 260; Mu'tezile'nin peygamberlerin vahiyden önce büyük günah işlemesinin mümkün olmadığı yönündeki görüşlerinin dayanağı, her ne kadar vahiyden önce de olsa bir peygamberin büyük günah işlemesinin onu insanlar huzurunda küçük düşürmesi ve neticede insanların peygamberden uzaklaşmasına sebebiyet vermesidir (Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 108).

104 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 279.

105 Sâbûnî bu görüşünü ispat sadedinde şunları beyan etmiştir: Peygamberler Allah'ın kulları üzerindeki hüccetleridir. Peygamberlerin vahiy geldikten sonra günah işlemesi mümkün olsaydı onların sözüne güvenilmez ve dolayısıyla ilâhî hüccet de gerçekleşmemiş olurdu (Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 96).

Teftâzânî ise gerek vahiyden önce gerekse vahiyden sonra peygamberlerden küfrün sâdır olmayacağı yönünde icmân bulunduğunu, yine vahiyden sonra onların kasten büyük günah işlemedikleri ve bu konuda Haşviyye dışındakilerin ittifak içinde olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁶

Zikrettiğimiz bu görüşler doğrultusunda Pezdevî'nin peygamberlerin çok küçük günahlardan, ayak sürçmelerinden mâsum olmadıklarına ilişkin görüşünün Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğunun görüşü ile paralel olmakla birlikte Şîa, Sûfiyye ve İsferyânî gibi bazı Sünnî kelâmcıların görüşüne muhalif olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Pezdevî'nin nübüvvet görüşünün Yahudiler, Hıristiyanlar, Brahmanlar ve Sümeniyye'nin iddiaları ekseninde döndüğü ve nübüvvet konusunun takdiminde daha ziyade muhaliflerin iddia ve delillerinin çürütülmesinin hedeflendiği anlaşılmaktadır. Pezdevî'nin diğer din mensuplarının yanı sıra hem Ehl-i sünnet'in hem de diğer kelâm ekollerinin görüş ve delillerine teferruatlı bir şekilde yer vermiş olması, nübüvvet konusunda kapsamlı bilgi edinebilme noktasında tatmin edicidir. Pezdevî'nin nübüvvetin imkânına yönelik tespitlerinde genelde bağlı olduğu Mâtürîdî çizgiden uzaklaşma eğiliminde olduğu dikkat çekicidir. Nitekim o, nübüvveti Mâtürîdiyye'nin çoğunluğu gibi zorunlu değil, Eş'arîler gibi aklen mümkün görme eğilimindedir. Pezdevî'nin nübüvvetin aklen mümkün olduğuna ilişkin görüşünü direk söylemektense dolaylı yollarla sezdirmeye çalıştığı da açıktır. Ayrıca onun aklın her ne kadar hüsün ve kubuhu bilse de mucîp kılıcı özelliğinin olmaması gerekçesiyle mükellefiyetin ancak vahiy ile olduğu yönündeki görüşleri de onu bağlı olduğu Mâtürîdî düşünce geleneğinden uzaklaştırmıştır. Genellikle Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bağlılığı ile bilinen Pezdevî'nin bu konuda kendi mezhebinin görüşlerinden uzaklaşıp Eş'arî âlimlere meyil etme eğilimi göstermesinin, Mâtürîdîler içinde ilk dönem-son dönem arasında ortaya çıkan tutum değişikliğine örnek teşkil ettiği kanaatindeyiz. Zira son dönem Mâtürîdî âlimleri ilk dönem Mâtürîdîler'in aksine korkusuzca görüşlerini dile getirmekten imtina etmiş ve özellikle Mu'tezile'ye yakınlaşma eğilimi hissettikleri hususlarda Eş'arî yaklaşımı takip etmeyi daha güvenli bulmuştur. Onların bu tutumları ise Selefî-Eş'arî düşünce karşısında daha temkinli bir yaklaşım şeklinde değerlendirilebilir.

Pezdevî nübüvvetin ispatı konusunda ise mezhebinin görüşlerine bağlı kalarak mucizeyi peygamberin risâletinin hak olduğunun delili şeklinde değerlendirmiş, gerek bu görüşe muhalif kalan kelâmî fırkalara gerekse mucizeleri inkâr eden Yahudi, Hıristiyan ve Brahmanlara cevap verme ve onların delillerini çürütme gayretinde olmuştur. O, peygamberlerin özelliklerine çok fazla temas etmemiş, yalnızca Eş'arîler'e muhalif ve

106 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 108.

Mâtürîdiyye'ye sadık kalarak risâlette erkek olmanın şart olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca peygamberlerin çok küçük günahlardan mâsum olmadığı yönündeki kanaatini dile getirmiş ve bu tespitiyle kendisini Şîa, Sûfiyye ve İsferyînî gibi bazı Sünnî kelâmcıların karşısında, buna mukabil Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin yanında konumlandırmıştır.

KAYNAKLAR

- AKÇAY, Mustafa, “Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, Sakarya 2001, s. 217-246.
- ÂMÎDÎ, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *Gayetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, nşr. Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire 1971.
- BAĞDÂDÎ, Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü *İbn Sina*, Kahire 1988.
- BEYZÂVÎ, Nâsiruddîn Ebü Muhammed Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru'l-Tenzîl ve Esrâru'l-Te'vîl*, Dersaadet Yayınları, İstanbul tsz.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *İslâm Akaidi*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2017.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Ravza Yayınları, İstanbul 2017.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Luma'u'l-Edille*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Mektebetü's-Sekafe, Beyrut 1987.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih ve Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2009.
- ÇELEBÎ, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C. 19, TDV Yayınları, İstanbul 1999, s. 59-63.
- ÇELEBÎ, İlyas, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16-17, İstanbul 1998-1999, s. 55-121.
- EBÜ HANÎFE, Nu'man bin Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, el-Fıkhü'l-Ekber, (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981.
- ERDEM, Hüsameddîn, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C. 9, TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 109-111.
- EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, *Mâkâlatü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, thk. Ne'im Zerzor, Mektebetü'l-'asriyye, Beyrut 2009.
- GAZZÂLÎ, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- GAZZÂLÎ, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, Dımaşk 1992.
- GAZZÂLÎ, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, thk. Abdülaziz İzzeddin es-Sirvân, Dârü'l-Kalem, Beyrut.
- GÜMÜŞHÂNEVÎ, Ahmed Ziyâuddîn, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, terc. Abdülkadir Kabakçı ve dğr., Bedir Yayınları, İstanbul 1996.

- HARPÛTÎ, Abdüllatif, *Kelâm Tarihi*, (sade. Muammer Esen), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- HARPÛTÎ, Abdüllatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Necmi İstikbal Matbaası, İstanbul 1330.
- İBN FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Dârü'l-Maşrık, Beyrut, tsz.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed bin Ebû Bekr, *el-Fevâid*, thk. Muhammed Aziz Şems, Dârü'l-Âlemi'l-Fevâid, Mekke.
- İBN RÛŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, (Felsefe-Din İlişkisi içinde), haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *İsbâtü'n-nübüvvât fî Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*, thk. Michael Marmura, Beyrut 1968.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni fî Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, nşr. Taha Hüseyin ve dğr., Kahire 1962.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebü'l-Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 2001.
- MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Bekir Topaloğlu ve dğr., Mizan Yayınları, İstanbul 2007.
- MAVİL, Kılıç Aslan, "Mâtürîdiler'e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 9, Bolu 2017, s. 76-88.
- NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2006.
- ÖZARSLAN, Selim, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2013.
- PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Ezheriyyetü't-Türas, Kahire 2003.
- SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekr, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Halîf, Dârü'l-Mârife, Beyrut 1969.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Fethullah Bedrân, Mektebetü'l-Enculi el-Mısıriyye, Kahire.

TEFTÂZÂNÎ, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Mustafa Merzukî, Dârü'l-Hüdâ, Cezayir 2000.

TEFTÂZÂNÎ, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Sâlih Mûsâ Şeref, Dâru Âlemi'l-Kutub, Beyrut 1998.

TOPALOĞLU, Bekir-YAVUZ, Yusuf Şevki-ÇELEBİ, İlyas, *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2011.

TÛSÎ, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hasen, *Evsâfu'l-Eşrâf*, Daru'l-Meârif, 2011.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Peygamber” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 34, TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 257-262.

YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sade. İsmail Karaçam ve dğr., Azim Dağıtım, İstanbul.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Bölüm 14

BEDİÜZZAMAN VE TASAVVUF ANLAYIŞI¹



Muhammed Ali YILDIZ²

¹ Bu çalışma, 2019 yılı Mart ayında Antalya'da tertip edilen Uluslararası İnsan, Toplum ve Spor Bilimleri Sempozyumunda sunulmuş ve ilgili bildiri kitabında basılmış bildirimizin genişletilerek kitapta bölüm çalışmasına çevrilmiş şeklidir.

² Doç. Dr. Muhammed Ali Yıldız, Artın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

GİRİŞ

Bediüzzaman, Osmanlı'nın yıkılıp Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu çalkantılı bir dönemde yaşamıştır. Bu dönem, Batılılaşma temayülünün ve materyalist felsefenin zirve yaptığı bir dönemdir. Bediüzzaman âdeta maddenin ilahlaştırıldığı bu dönemde amansız bir iman kurtarma mücadelesi içine girmiştir. O, nesilleri peşinden sürüklemiş, iman hakikatleri davasına ömrünü adanmış ve bu yolda çok bedel ödemiştir. Kapitalizm furçasının olumsuz etkileri altında kalan neslin manevi açıdan bilinçlenmesi için büyük çaba göstermiş, sürgünler, hapisler ve engellemeler ile dolu ömrünü iman kurtarma davasına vakfetmiştir. Ardında birçok talebe ve yazılı eser bırakarak geçici dünya hayatına gözlerini yummuştur. Girdiği mücadele esnasında çağın en gözde aracı olan akıl ile ikna metodunu kullanmak suretiyle insanlığa hizmet etme yolunu tercih etmiştir. Tercih ettiği bu metot sebebiyle, bazı kesimler tarafından kalp esaslı tasavvuf ve tarikat yoluna karşı olduğu her ne kadar iddia edilmiş olsa da eserleri incelendiğinde bunun böyle olmadığı, bilakis kullandığı tasavvufi kavramlara hâkimiyeti nedeniyle oldukça yoğun bir tasavvufi kişiliğe sahip olduğu görülmektedir.¹ Alanımız olan tasavvufun temel konusunu teşkil eden metafizik âleme, eserlerinde ve hayat mücadelesinde değinmiş olan Bediüzzaman'ın hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşleri bu çalışmamızın içeriğini oluşturmaktadır. Onun tasavvuf anlayışı incelenirken mürşit (şeyh), tevekkül ve zikir gibi bazı tasavvufi kavramları eserlerinde ele alışı izleyeceğimiz metot olacaktır. İman davasına hayatını adanmış bir şahsiyetin eserlerindeki tasavvufi kavramları ele alışı, bir tasavvuf akademisyeni olarak dikkatimizi çektiğinden bu konuyu ele almaya karar vermiş bulunmaktayız. Bediüzzaman hakkında yapılmış akademik çalışmaların oldukça kısıtlı olduğu da dikkatimizi çeken bir durumdur. Bu durum üzerinde, Bediüzzaman'ın yaşadığı devirde ona uygulanmış olan psikolojik savaş ve engellemelerin hala etkili olduğu söylenebilir. Bu hususta Nevzat Tarhan'ın kaleme almış olduğu bir eserindeki şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. *“Türkiye topraklarında doğup büyümüş olmakla birlikte siyasi sosyoloji alanında dünya çapında bir otorite haline gelmiş Şerif Mardin'in Religion and Social Change in Modern Turkey: The case of Bediüzzaman Said Nursi isimli çalışmanın Türkçe'de Bediüzzaman Said Nursi olayı başlığıyla yayımlanmasından sonra maruz kaldığı “Mahalle Baskısı”, bunun en çarpıcı örneğidir. Şerif Mardin'in TÜBA'ya yani Türkiye Bilimler Akademisi'ne kabul edilmemesinin sebebi, bizatihi bu akademinin yetkili isimlerince açıklandığı üzere Bediüzzaman hakkında olumsuz bir önyargıyla başlamayan bir akademik çalışma ortaya koymuş olmasıdır”*(Tarhan, 2014: 9-10). Bu kitapta bölüm çalışmamızla bahsi geçen

1 Bediüzzaman'la ilgili en güvenilir ve doğru kaynaklar onun zamanında yazılmış mektuplar ve risalelerdir. Daha sonra bu mektup ve risalelerin toplanmasıyla *Risale'i Nur Külliyyatı* oluşmuştur.

ön yargının kırılmasına da katkı sağlamak istediğimizi ifade etmek isteriz.

1) BEDİÜZZAMAN KİMDİR?

Bediüzzaman, 1877’de Bitlis’in Hizan İlçesi’nin İsparit nahiyesine bağlı Nurs köyünde doğmuştur (Nursi, -Tarihçe-i Hayat-2007:33). Annesinin adı Nuriye, babasının adı Mirza’dır. 7 kardeşi vardır. Kardeşlerinin isimleri yaş sırasına göre; Düriye, Hanım, Abdullah, Said, Mehmet, Abdülmecid ve Mercan’dır. Bediüzzaaman’ın babası Mirza Bey, çocuklarının yetişmesi ve ilim tahsilini tamamlamaları için gayret etmiş ve bunda da başarılı olmuştur. Başta Bediüzzaman olmak üzere tüm kardeşleri ciddi ilim tahsili yapmışlardır. Bediüzzam’ın Hanım ismindeki ablası, Molla Said adında bir âlim ile evlenmiş, 1913 senesinden sonra Şam’a yerleşmişlerdir. Yine bir âlim olan, ağabeyi Molla Abdullah 1914 yılında Nurs’ta vefat etmiştir. Hem bir talebesi, hem bir âlim, mütercim ve muallim olan kardeşi Abdülmecid 1967’de Konya’da diğer kardeşi Molla Mehmet 1951’de Nurs’ta vefat etmiştir. Büyük ablası Düriye Hanım, Birinci Dünya Savaşı’ndan evvel Nurs’ta vefat etmiştir. Kız kardeşi Mercan Hanım’ın vefat tarihi ve yeri tam tespit edilmemiştir. (Komisyon, 2014: 48)

Bediüzzaman dokuz yaşına kadar anne ve babasının yanında kalmıştır. Büyük biraderi Molla Abdullah’ın ilmi anlamdaki olgunluğu Bediüzzaman’a şevk vermiş ve tahsil görmek için İsparit Ocağı dâhilinde bulunan Tağ köyünde Molla Mehmet Emin Efendi’nin medresesine gitmiş fakat haksızlığa tahammül edemeyen kişiliği nedeniyle fazla burada duramamış ve tekrar Nurs’a dönmüştür. Küçük Said’in haksızlığa tahammülsüz oluşu ile ilgili şöyle bir hadise aktarılmaktadır. Said küçükken Pirmis Karyesi’ne sonra Hizan şeyhinin yaylasına gider. Burada tahakküme tahammül edememiştir. Bu durum orada dört talebe ile geçinememesine sebep olmuştur. Bu dört talebe birleşip, kendisini daima taciz ettikleri bir gün Şeyh Seyyid Nur Muhammed Hazretlerinin huzuruna çıkıp, izhar-ı acz ile arkadaşlarını şikâyet etmeyerek şöyle dedi:-Şeyh efendi, bunlara söyleyiniz, benimle döğ üstükleri vakit, dördü birden olmasınlar, küçük Said’in bu mertliğinden hoşlanarak:-Sen benim talebemsin, kimse sana ilişemez! Buyurdu. Bu hadiseden sonra “Şeyh talebesi” diye yâd edildi. Burada bir müddet kaldıktan sonra, biraderi Molla Abdullah ile beraber Nurşin Köyü’ne geldiler. Yaz olmasından dolayı halk ile talebelerle birlikte Şeyhan yaylasına gittiler. Yayladayken biraderi molla Abdullah ile döğüştü ve Tagi Medresesi müderrisi Mehmed Emin Efendi, Küçük Said’e: -Ne için kardeşinin emrinden çıkıyorsun? Diye sormuştur. Medresenin şeyhi Abdurrahman Efendi olduğu için, hocasına şu cevabı verir: -Efendim, şu tekkede bulunmak hasebiyle sizde benim gibi talebesiniz. Şu halde burada hocalık hakkınız yoktur diyerek gece vakti ormandan geçerek Nurşin’e geri döner (Nursi, -Tarihçe-i Hayat-, 2007: 33). Daha sonraları doğunun büyük ve meşhur âlimlerinden olan Seyyid Nur Mehmed, Şeyh Abdur-

rahman'ı Taği, Şeyh Fehim ve Şeyh Mehmed Küfrevi gibi zatlardan ilim tahsil etmiştir. Bediüzzaman'ın ilim şevki ile ilgili şöyle bir rüya gördüğü ifade edilmektedir. 'Rüyasında kıyamet kopmuş, kâinat yeniden dirilmiştir. Bediüzzaman, Peygamber Efendimizi nasıl ziyaret edebileceğini düşünmüş, nihayet sırat köprüsünün başına gidip durmak hatırına gelmiştir. Rüyasında, "Herkes oradan geçer, ben de orada beklerim" demiş ve sırat köprüsünün başına gitmiştir. Bütün Peygamberan-ı İzam hazeratını birer birer burada ziyaret etmiş, Peygamber Efendimizi de ziyarete mazhar olmuş ve o esnada uyanmıştır.' Bediüzzaman bu rüyadan aldığı feyiz ile ilim tahsili için büyük bir şevk kazanmıştır. Bu rüyadan aldığı feyiz, ilim tahsili için büyük bir şevk uyandırmıştır. Babasından izin alarak ilim tahsili için Arvas Nahiyesi'ne gitmiştir. Oradan da Mir Hasan Veli Medresesine gitmiştir. Burada da kendi düzeyinde okuması icap eden kitapları bırakıp üst düzey kitapları okumuştur. Oradan da Vastan Kasabası'na gitmiş, Molla Mehmet isminde bir zatın refakatinde Erzurum vilayeti'ne tabi Bayezid'e hareket etmiştir. Hakiki ilim tahsiline işte bu tarihte başlamıştır. Bu zamana kadar "Sarf" ve "Nahiv" ile meşgul olmuştur. Bayezid'de Şeyh Mehmet Celali Hazretlerinin nezdinde bu hakiki ve ciddi tahsili, üç ay kadar devam etmiştir (Nursi, 2013:35-36). İlmi kavrama ve kuvvetli hafıza bakımından dahi düzeyinde bir zekaya sahipti. Bediüzzaman, eğitim hayatını çok hızlı bir şekilde ilerletmiştir. Konuları çok hızlı bir şekilde kavrayabildiği için hocaları kendisinin dersleri atlayarak takip etmesinden hoşlanmıyordu bu durum onun sık sık hoca değiştirmesine neden olmuştu. Doğubayazıt'ta Şeyh Muhammed Celali'nin ders halkasına girmiş ve 1892 yılında henüz 14 yaşında iken icazet almıştır. Bediüzzaman'ın kesintisiz eğitiminin sadece üç ay olduğu, diğerlerinin daha kısa sürdüğü kendi eserleri olan külliyyatta kendi beyanından anlaşılmaktadır. Dönemin medreselerinde 15 yılda okunan 100'e yakın eseri kendisi 3 ayda mütalaa etmiştir. İcazet aldıktan sonra Bitlis'e dönmüş ve Şeyh Emin Efendi'nin derslerine kısa bir süre devam etmiştir. Buradan da Siirt'e Molla Fethullah Efendi ile görüşmeye gitmiştir. Siirt'e bağlı Tillo kasabasına gitmiş, burada meşhur bir türbeye kapanmış ve orada Kamus-u Okyanus'u Bab'üs-Sin'e kadar hıfz etmiştir. Ne fikre binaen kamusu hıfzettiği sorulduğunda: -Kamus, her kelimenin kaç manaya geldiğini yazıyor; ben de bunun aksine olarak her manaya kaç kelime kullanıldığını gösterir bir kamus vücuda getirmek merakına düştüm cevabını vermiştir. (Nursi, -Tarihçe-i Hayat-, 2007: 42.)

Bediüzzaman, ilim tahsilinden sonra, hayatını çeşitli şehirleri gezerek, vazederek, bazen de ilim ehliyle ilmi müzakereler ve münazaralar yaparak ve bazen de etrafında toplanan talebelere ilim öğretmekle geçirdi. Bediüzzaman Bilim Felsefesine de görüşleriyle katkı yapmıştır. Bediüzzaman'ın Din Bilimleri, Doğa Bilimleri ve Sosyal Bilimler arasında birleştirici ve bütünleştirici yaklaşımda bulunduğu dair; Kastamonu'da kendisini ziyarete gelen gençlerin "*Bize Yaraticımızı tanıtır; muallimlerimiz bize*

Allah'tan bahsetmiyorlar” sorularına “*Sizin okuduğunuz fenlerden her fen, kendi lisanı mahsusuyla mütemadiyen Allah'tan bahsedip Halık'ı tanıtıyorlar*” sözleriyle verdiği cevap, bilim felsefesinde din, doğa ve sosyal bilimi bir arada değerlendiren bir bakış geliştirdiğine açık bir kanıttır (Tarhan, 2012:271). Kuvvetli hafıza ve zekâ sahibi olduğu kadar, takvasıyla, cesaretiyle (Tüzün, 2010:13) ve hürriyetine düşkünlüğü ile de ün yapmıştı. Bediüzzaman hürriyetine düşkünlüğünü şu sözlerle ifade etmiştir; “-Ben ekmeksiz yaşarım, hürriyetsiz yaşayamam. (Nursi, -Emirdağ Lahikası 1-, 2013: 288; Nursi, -Tarihçe-i Hayat- 2017: 47).

Bediüzzaman, Avrupa'nın Osmanlı'yı dolayısıyla İslam'ı ortadan kaldırma isteğine karşı durmuştur. İslam ümmetinin en sancılı dönemleri yaşanırken, Şam ulemasının ısrarı üzerine Camiü'l-Emevi'de on bine yakın ve içinde 100 ilim ehli bulunan büyük bir cemaate karşı bir hutbe irad etmiştir. Bu hutbesi fevkalade güzel ve takdire şayan bir şekilde yazılmıştır. Buradaki hutbesi “Hutbe-i Şamiye” namıyla tabedilmiştir. Hutbesinde islam âleminin maddi ve manevi yaralarını tesbit edip onları Kuran ve Sünnet çerçevesinde düzeltmeyi hedef edinmiş olan bu hutbe bir ders niteliğindedir. Bediüzzaman hutbesinde İslam âleminin 6 tane yarası olduğunu ve bu yaralarının neler olduğu ve nasıl bir şekilde tedavi edileceğinden bahsetmiştir. (Nursi, -Hutbe-i Şamiye- 2013: 20). Çağın ihtiyaçlarına uygun, Müslümanları fikren ve ilmen Batı karşısında üstün konuma getirecek kuvvetli bir eğitimi gerçekleştirmek amacıyla Doğu Anadolu'da kendisinin ‘Medresetü’z-Zehra’ ismini verdiği İslami bir üniversitenin kurulması gerektiği fikrini benimsemiştir. Bu düşüncesini gerçekleştirmek için 1907 yılında İstanbul'a gelmiş, fakat karmaşık dönemin çeşitli engelleri sebebiyle temelini atsa da bu düşüncesini hayata geçirememiştir (Tüzün, 2010:15). İstanbul'un yabancılar tarafından işgali sırasında, İngiliz Anglikan kilisesinin Meşihat-i İslam' iyeden sorduğu altı soruya, altı tükürük manasında verdiği sert ve makul cevapları, onun cesaret derecesini, mükemmelliğini ve şecaatini fiilen göstermiştir (Çaviş, 1979:7). 1909 yılında meşhur 31 Mart isyanı vuku bulmuştur. Bediüzzaman, bu hadiseyle ilişkili zannedilerek tutuklanmış ve Divan-ı Harp'te yargılanmıştır. Bu yargılamada oldukça sert ve cesur bir müdafaa yaparak beraatini kazanmıştır (Tüzün, 2010:16).

İngilizlerin İstanbul'u işgali sırasında Bediüzzaman gazetelerde halkı işgale karşı mücadeleye teşvik etmiştir. Anadolu'da Kuvai-Milliyeye olarak bilinen bağımsızlık mücadelesini başlatmış, ancak Şeyhül İslam Dürrizade Abdullah Bey bu hareketin aleyhine fetva vermiştir. Bediüzzaman düşmana karşı savaşanların asi sayılmayacağı gerekçesiyle Şeyhül İslam'ın çıkardığı fetvanın geçersiz olduğunu savunmuştur (Açıkgenç, 1992:157). Bediüzzaman, I. Dünya Savaşı'nda talebelerinden teşkil ettiği bir milis alayıyla savaşa iştirak etmiştir. Rus ve Ermenilere karşı doğuyu savunmuştur. Bitlis, Ruslar tarafından işgal edildiğinde yaralanarak esir düşmüş ve

Rusya'nın kuzeyindeki Kosturma'ya gönderilmiştir. Ruslar esir düşünce Bediüzzaman'ı Van, Celfa, Tiflis, Kiloğrif, Kosturma'ya sevk ederler. Bediüzzaman'ın esir kampına götürürler. Burada şu şayanı takdir hadise vuku bulur şöyleki: Bir gün Rus başkumandanı esirleri teftişe gelir. Bu sırada Molla Said kumandana ne selam verir nede ayağa kalkar. Kumandan görmemiş veya tanımamış olacağı düşüncesiyle tekrar tekrar önünden geçip durur ama üstat kalkmaz. Kumandan tercüman vasıtasıyla sorar: -Beni herhalde tanımadılar? Bediüzzaman: -Tanıyorum, Nikola Nikolaviç'tir. -Kumandan: -Şu halde Rus ordusuna dolayısıyla Rus çarına hakaret ediyorlar! Bediüzzaman: -Hakaret etmedim. Ben bir müslüman âlimiyim. İmanlı bir kimse Allah'ı tanımayan bir adamdan üstüdür. Bundan dolayı ben sana kıyam etmem der. Bunun üzerine divanı harbe verilir. Birkaç zabıt arkadaş bu emrin geri çekilmesini isteseler de buna karşı çıkar. Bediüzzaman: -Bunların idam kararı benim ebedî âleme göç etmem için bir pasaport hükmündedir der. İdamına karar verilir. Vakti geldiğinde yapılacak olan idam kararı için namaz kılmak ister ve kurşunlara göğüs gereceğini söyler. Bediüzzaman namaz kılariken kumandan gelip ondan özür diler. -O hareketinizin, mukaddesatınıza olan bağlılıktan ileri geldiğine kanaat getirdim, rica ederim, beni affediniz, diyerek verilen idam hükmünü geri aldırır (Zapsu, 1948, 46; Nursi, -Tarihçe-i Hayat- 2017: s.117). Kosturma'da iki buçuk sene esir hayatı yaşamış, esaret hayatından firar ederek Petersburg ve Varşova'ya gelmeyi başarmıştır. Daha sonra Viyana yolu ile 1334 yılında geri İstanbul'a dönmüştür. Esareti esnasında etrafındaki esirlere dini nasihatler yaparak onları bilinçlendirmeyi de ihmal etmemiştir (Tüzün, 2010:18). Bediüzzaman'ın Rus esaretinden sonraki İstanbul hayatı (1918-1922) aynı zamanda onun değişim sürecine tekabül etmektedir. Bu sırada yazdığı yazılarına bakıldığında artık dünya hayatından çekilme isteği duyduğu, züht ve takva hayatı yaşamayı arzuladığı görülür. Ankara'yı terk edip Van'da Ereğ Dağı eteklerinde yaşamaya başlaması da bunu göstermektedir. Molla Said yeni Said dönemi ile ilgili yaşadığı devirde büyük bir ruh hali değişimine gider (Kısakürek, 1976: 196-197).

Kurtuluş Savaşı kazanıldıktan sonra meydana gelen Şeyh Said isyanı ile bağlantılı olduğu düşünülerek uzun süre sürgün ve hapis hayatı yaşadı. Bediüzzaman'ın harbi umumide mağlubiyetten dolayı fazla müteessir olduğunu görenlere şunları söylemiştir: “-Ben kendi acılarıma tahammül ettim. Fakat Ehl-i İslam'a indirilen darbelerin en önce kalbime indiğini hissediyorum. Onun için bu kadar çok ezildim. Fakat bir ışık görüyorum o elemelerimi unutturacak inşallah (Nursi, -Tarihçe-i Hayat- 2017:117). Sürgünde sekiz sene kaldığı Barla'da çoğunlukla imanî mevzular üzerinde duran eseri *Risale-i Nur* Külliyyatının dörtte üçünü telif etti. Bu telif ettiği eserleri bütün Anadolu'ya yaymak için alışılmamış, farklı bir yöntem uyguladı. Risaleleri hem yazarak çoğaltıp, hem de yazanları artırma, çoğaltma cihetine gitti. Bu yöntemle *Risale-i Nur*'lar el altından kısa zamanda

bütün Anadolu'ya yayıldı (Tüzün, 2010:18). Bu vesile ile de birçok kez hâkim karşısına çıktı ve talebeleriyle birlikte mahkûmiyetler aldı. Meşakkatli ve çileli hayatı 83 yaşında 23 Mart 1960'ta Ramazan ayının 25. gecesi saat 03:00 sularında Urfa'da ebedi âleme göç etti. Daha sonra ise cenazesi, Urfa'daki kabrinden de alınarak bilinmeyen bir yere nakledildi (Tüzün, 2010:17).

Bediüzzaman hayatı boyunca hiç evlenmemiştir. Bunun sebebi kendisine sorulunca o “*Kafamdaki dava ve Kuran hizmeti beni bu konuda düşünmeye yöneltmiyor*” demiştir (Erdağı, 1995:26-27). Aynı zamanda hayatı zulüm, esaret ve hapis dolu olduğundan evliliğe uygun olmamıştır. Bediüzzaman'ın hayatında yapamadığı iki sünnet-i seniyye vardır. Bunlardan biri evlilik, diğeri ise sakal uzatmadır. Sakal mevzusunda eserinde şu şekilde bir ifade vardır; “*Eğer sakallı olsaydım ve o sakalım tıraş edilseydi bunun Risale-i Nur'a büyük zararı olurdu. Çünkü ölürdüm ve bu acıya dayanamazdım*” (Nursi, -Kastamonu Lahikası-, 2013:180). Ayrıca yaşadığı sıkıntılı hayatının bu sünnetlere müsaade etmediğini Emirdağ Lahikası adlı eserinde derinlemesine anlatmaktadır (Nursi, -Emirdağ Lahikası 1-, 2013: 48). Bediüzzaman eserlerinde siyasetten uzak duruşunu ise şu ifadelerle özetlemektedir. “*Bana nur verilmiş, siyaset topuzu verilmemiş. Bu halin bir hikmeti şudur ki; hakaiki imaniyeye müştak ve memuriyet mesleğine giren bir çok zatlara, bu hakaike, endişeli ve tehditkarane baktırmamak, onlardan mahrum etmemek için, Cenab-ı Hak siyasete karşı kalbime şiddetli bir kaçınmak ve bir nefret vermiştir, kanaatindeyim*” (Özkılıç, 2011:186). Bediüzzaman 31 Mart vakasındaki tavrı ilgi çekicidir. Karışıklık çıkarmak isteyen gruplara şu ifadeleri ile müthiş bir ders vermiştir; “*Şeriat istiyorsunuz fakat itaatsizlikle şeriata muhalefet ediyorsunuz*” (Ölmez, 2012:53).

Bediüzzaman'ın hayvanlara karşı çok merhametli idi, onun hanım talebelerinden olan Rabia Ünlü Kul'un anlattıklarına göre kendisi küçükken kedileri dövdüğünü, Bediüzzaman'ın ise ona müspet bir dil ile bu davranışlarının doğru olmadığını söylediğini ifade etmektedir (Çeleğen, 1995: 148). Bediüzzaman'ın dört tane kedisi vardı. Onları besler ve onlar da onun yanından ayrılmazlardı. O, “*Bu kedilerin bereketi ile rızıklanıyorum*” derdi ve kedilerin miyavlarırken “*Ya Rahim, Ya Rahim*” esmasını zikrettiklerini duyduğunu ifade etmiştir” (Paksu: 2005:91).

2) BEDİÜZZAMAN'IN ESERLERİ NELERDİR?

Bediüzzaman'ın eserlerini eski Said ve yeni Said dönemi eserleri olarak iki kısımda ele almak mümkündür.

Eski Said dönemi eserleri şunlardır; “*Divan-ı Harp-i Örfi, Hutbe-i Şamiye, Devaiül-Ye's, Münazarat, Muhakemat, Reçeteti'l-Avam, Reçeteti'l-Havass, Nutuk 1, Teşhisu'l-İllet, İşaratü'l-İ'caz fi Mazanni'l-İcaz, Ta-*

rihçe-i Hayat, Noktatum min Nuri Marifetillah (Nokta), Hakikat Çekirdekleri-1 (Seçme Vecizeler), Sünuhat, Hutuvat-ı Site, Hakikat Çekirdekleri-2, Kızıl İcaz, Lemeat, Şuaat, Rümuz, Tuluat, İşarat, Katre, Zeylü'l- Katre, Habbe, Zeylü'l-Habbe, Zerre, Şemme, Zeyl, Zühre, Zühre'nin Zeyli, Hubab, Zeyl'l-Hubab"(Şahiner, 1997:7-27). Eski Said döneminin elde mevcut olan eserleri 34 tanedir. Kayıp olduğu bildirilen iki eserle bu sayı 36 olmaktadır (Şahiner, 1997:7-27).

Yeni Said dönemi eserleri ise şunlardır. "*et-Tefekkürü'l-İmaniy-yu'r-Refi, Nur'un İlk Kapısı, Sözler, Mektubat, Barla Lahikası, Lemalar, Şualar, Kastamonu Lahikası, Emirdağ Lahikası 1, Emirdağ Lahikası 2, Nur Âleminin Bir Anahtarı*". Yeni Said dönemi eserleri 1926'dan 1949'a kadar yaklaşık 22-23 yıllık bir zaman zarfında peyderpey yazılıp neşredilmiştir. Zikredilen eserlerin çoğu Barla ve Isparta merkezli telif edilmiştir. Bediüzzaman burada ikamet ettiği yaklaşık 9 sene zarfında 126 eser telif etmiştir (Şahiner, 1997:32).

3) BEDIÜZZAMAN'IN TASAVVUF ANLAYIŞI NASILDIR?

Bu başlık altında Bediüzzaman'ın eserlerinde ele aldığı bazı tasavvufi kavramlardan hareketle tasavvuf anlayışını gün yüzüne çıkarmaya çalışacağız. Bu kavramlar ise sırasıyla; mürşit, tevekkül ve zikir olacaktır. Şimdi sırasıyla bu kavramları ele almaya başlayalım.

a) MÜRŞİT (Şeyh)

Rehber, klavuz, doğru yolu gösteren, öğretmen, irşad eden, kimse anlamlarına gelen mürşit kelimesi, İslam dininin göstermiş olduğu yoldan sapan kimseleri İslami hayat tarzına döndürmeyi hedefleyen, onları olgunlaştıran ve belirli ilmi ve ahlaki niteliklerle donatan âlim bir kişidir. Kendisine bağlananlara tasavvufu ve İslam ahlakını öğreten, dinî gerçekleri gösteren tarikat lideri anlamına da gelmektedir (Komisyon, -Dinî Terimler Sözlüğü- 2009: 265; Erkaya, 2017: 843). Şeyh olarak ta ifade edilen mürşid kelimesi, hak bir yolda sülûk eden, bu yoldaki; zararlı, korkulu ve tehlikeli hususları tanıdıktan sonra vakt, menzil, hâl ve makamlar konusunda, müridi bilgi sahibi yapmak sûretiyle onu irşad eden, faydalı ve zararlı olan şeyleri ona gösteren kimsedir (Kübra, 1980:87). Hakiki mürşid, Hz. Muhammed (s.a.s) iken diğer mürşitler onun manevî mirasını elde etmeyi başarmış olan kimselerdir (Cebecioğlu, 1997:527). Mürşit kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de sadece bir yerde geçmektedir (Kehf, 18/17). Fakat türevleri ile birlikte on dokuz yerde geçmektedir (Abdulbâki, 1987:407). Tasavvuf sisteminin müesseseleşmiş şekli olan tarikatta, mürşit sistemin temel taşlarından (Aşkar, 1998: 279). Şeyh olacak kimsenin kemal sıfatları ile donanmış, dünya ve makam sevgisinden geçmiş, riyazat ve mücahedeyle ve farzların dışında nafile ibadetlerle nefsini arıtmış, gönlünü yüceltmış, Allah ve Rasulü'nün ahlâkıyla ahlâklanmış bir kimse olması

gerekir (Yılmaz, 2001: 91). Gerçek manada mürşit/şeyh, nefsanî ve nuranî tüm perdelerden sıyrılmış ve Allah'ın kendisini sevdiği bir makama ulaşmış kimsedir. O, her işinde ilâhî iradeye râm olmuş ve kendi iradesinden de sıyrılmıştır (Çatak, 2012:80). Kâmil bir mürşit, Allah'a yaklaşmak için bir vesile kabul edilmektedir (Vural, 2020:47).

Bediüzzaman eserlerinde tarikat ve tasavvufi kelimelere ve bunlarla hemhal olan şeyhler ve Allah dostlarını vs. pekçok tasavvufi konuyu zikretmiştir. Bu şeyhlerden; Şeyh Abdülkadir-i Geylani, Şah-ı Nakşibendi ve İmam-ı Rabbanî gibi tasavvufun mühim zatlarından ciddiyetle bahseder. Bu konuda İmam-ı Rabbanî'den bahsederken "*Silsile-i Nakşi'nin kahramanı ve bir güneşi olan İmam-ı Rabbanî*" diye bahsetmektedir (Nursî, -Mektubat- 2007:25). Mektubat adlı eserinde tarikat ve tasavvufi konulara değinir. Bir başka eserlerinde geçen şeyhlik ile ilgili ona zamanın hükûmeti tarafından dayatılan bir soru üzere kendisinin şeyh olduğu iddialarına karşın şu şekilde karşılık verir: "*Hey efendiler! Ben şeyh değilim, ben hocayım. Buna delil: Dört senedir buradayım, bir tek adama tarikat verseydim şüpheye hakkınız olurdu. Belki yanıma gelen herkese demişim: iman lazım, İslamiyet lazım; tarikat zamanı değil.*" Bediüzzaman, şeyh ve müritlik hakkında eserinde şu ifadelerle yer vermiştir: "*Hatta dünyevi işlerimde bir şeyhin bir müridi, nasıl şeyhinden hâcâtına dair medet ve himmet bekliyor; ben de Kuran-ı Hâkim'in kerametli esrarından o hacatımı beklerken, ümit etmediğim ve ummadığım bir tarzda bana çok defa hâsıl oluyor*" (Nursî, -Mektubat- 2007:401).

Risale-i Nur'un bir başka yerinde Bediüzzaman'ın tasavvufi kitaplarla olan alakası şu şekilde kaleme almıştır. "*Bundan 11 sene evvel, Eski Said'in gafil kafasına müthiş tokatlar indi. "Ölüm hakır" ilkesini düşündü. Kendini bataklık çamurunda gördü. Medet istedi, bir yol aradı, bir halaskar taharri etti. Gördü ki yollar muhtelif, tereddütte kaldı. Gavs-ı Azam olan Şeyh-i Geylani'nin "Futuhu'l-Gayb" namındaki kitabıyla tefeül etti². Tefeülde kendi hastalığıma çare bulmam gerektiği çıktı. Acibdir ki o vakit ben, Darü'l-hikmeti'l-İslami'ye azası idim. Güya ehli İslam'ın yaralarını tedaviye çalışan bir hekim idim. Hâlbukien ziyade ben hasta idim. Hasta evvela kendine bakmalı sonra hastalara bakabilir. İşte hazretişeyh bana der ki: "Sen kendin hastasın, kendine bir tabip ara!" Ben dedim: "Sen tabibim ol!" Tuttum, kendimi ona muhatap addederek o kitabı bana hitap ediyor gibi okudum. Fakat kitabı çok şiddetli idi. Gururumu dehşetli kırıyordu. Neşimde şiddetliameliyatı cerrahiye yaptı. Dayanamadım, yarısına kadar kendimi ona muhatap ederek okudum; bitirmeye tahammülüm kalmadı. O kitabı dolaba koydum. Fakat sonra, ameliyatı şifakarânen gelen acılar gitti, lezzet geldi. O birinci üsatağımın kitabını tamamokudum ve çok istifade ettim. Ve onun virdivine münacatını dinledim, çok istifaza ettim" (Nursî, -Mektubat- 2007:399)*

2 Tefeül'l etmek: Bir kitabın rastgele herhangi bir sayfasını açmak suretiyle o sayfada çıkan cümleden ibret çıkarmak manasına gelir.

Bediüzzaman İmam-ı Rabbani ve kitabı Mektubat hakkında da bir eserinde şu ifadelerle yer vermektedir. *“İmam-ı Rabbâninin Mektubat kitabını gördüm, elime aldım. Halis bir tefeül ederek açtım. Acayıptendir ki bütün Mektubat’ında yalnız iki yerde “Bediüzzaman” lafzı var. On iki mektup bana birden açıldı. Pederimin ismi Mirza olduğundan, o mektupların “Mirza’dan Bediüzzaman’a Mektup” diye yazılı olarak gördüm. Fesühbanallah dedim, bu bana hitap ediyor. O zaman Eski Said’in bir lakabı “Bediüzzaman”dı. Hâlbuki hicretin üç yüz senesinde, Bediüzzaman’ı Hamedani’den başka o lakapla iştihar etmiş zatlari bilmiyordum. Hâlbuki imamın zamanında dahi öyle bir adam vardı ki ona o iki mektubu yazmış. O zatın hali, benim halime benziyormuş ki o iki mektubu kendi derdime deva buldum. Yalnız imam, o mektuplarda tavsiye ettiği gibi çok mektuplarında musırna ne şunu tavsiye ediyor: “Tevhid-i kable et”. Yani birini üstat tut, arkasından git, başkasıyla meşgul olma. Şu en mühim tavsiyesi, benim istidadıma ve ahval-i ruhiyeme muvafık gelmedi. Bunun arkasından mı, yoksa ötekinin mi arkasından gideyim? tagayyürde kaldım. Her birinde ayrı ayrı cazibedar hasiyetler var. Biriyle iktifa edemiyordum. O tahayyürde iken Cenab-ı Hak’ın rahmetiyle kalbime geldi ki: Bu muhtelif turukların başı ve şu cetvellerin menbaive şu seyyarelerin günaşi, Kuran-ı Hâkim’dir. Öyle ise ena’la mürşitde ve en mukaddes üstat da odur. Ona yapıştım.”* (Nursi, -Tarihçe-i Hayat- 2017:134).

b) TEVEKKÜL

Tevekkül lügatte iş gördürmek için birini vekil tayin etmek, işini birine havale etmek, kalbinde vekile güvenmesi anlamına gelirken gerçekte gönlünde Allah’tan başka fail olmadığı inancı taşıyan kulun O’na güvenip dayanmasıdır (Erkaya, 2017:107). Bununla ilgili Kuran’da: *“İnanıyorsanız yalnız Allah’a tevekkül edin”* (Maide, 5/15). *“İnananlar Allah’a tevekkül etsinler”* (İbrahim, 14/12). *“Kim Allah’a tevekkül ederse Allah ona yeter”* (Talak, 65/3). Genel ifadesiyle tevekkül hareketini tabii-i ilahi kanunlara uydurduktan sonra Allah’a dayanıp güvenmektir. Kuran’da 47 yerde tevekkül kavramı geçmektedir ve usulünü şu ayetten almaktadır. *“Herhangi bir iş konusunda önce insanlara danış, istişareden sonra karar verip azmedince Allah’a tevekkül et!”*(Ali İmran, 3/159).

“Tevekkül, Allah Teâlâ’nın huzurunda kayıtsız ve şartsız bir teslimiyet hâlidir. Gerekli tüm çabayı sarf ederek, her türlü tedbiri aldıktan sonra, işi tam bir inançla Allah’a havale etme, yani ‘deveyi bağladıktan sonra Allah’a emanet etmeye’ tevekkül denir. Tevekkül, bir kalp işidir ve tevekkülde esas olan kalbin Allah’a teslimiyet anında mutlu ve huzurlu olmasıdır. Ruh-kalp ve beden bütünlüğü içerisinde Allah’a güven ve teslimiyet halinin en samimi hali, tevekküldür.” (Sayın, 2014: 179). “Semî ve Basîr isminin tecellîsiyle kendisinin sürekli gözetim altında olduğunu bildiği için insan, tevekkül anlayışı içerisinde daima Rabbine güvenir. Bu

açıdan tevekkül, Allah Teâlâ'nın elinde olana güvenmek, insanların elinde bulunandan ümit kesmektir.” (Sayın, 2016: 79). Peygamberimiz tevekkül konusunda şu hadisini dile getirmiştir: “Siz Allah’a gerçek anlamda tevekkül etmiş olsaydınız, Allah kuşları rızıklandığı gibi sizleri de rızıklandırır. Nitekim kuşlar sabahleyin yuvalarından aç çıkarlar da akşamleyin yuvalarına tok olarak dönerler.” (İbni Mâce, Züht/14).

Bediüzzaman tevekkül eden adamdan bahsederken şunları dile getirir: “Bütün ağırlıklarını Kadir-i Mutlak’ın yedi kudretine emanet eder, rahatla dünyadan geçer, berzaha istirahat eder. Sonra saadet-i ebediyeye girmek için cennete uçabilir. Yoksa tevekkül etmezse dünyanın ağırlıkları uçmasına değil, belki esfel-i safiline çeker. Demek iman tevhide, tevhit teslimi, teslim tevekkülü, tevekkül saadet-i dareyni iktiza eder.” der ve tevekkülün tanımını yaparken cümlesinin devamında şu sözleri dile getirir: “Fakat yanlış anlama! Tevekkül, esbabı bütün reddetmek değildir. Belki esbabı, dest-i kudretin perdesi bilip riayet esbaba teşebbüs ise bir nevi dua-i fiili telakki ederek müsebbebatı, yalnız Cenab-ı Hak’tan istemek ve neticeleri ondan bilmek ve ona minnettar olmaktan ibarettir.” (Nursi, -Sözler- 2007:349).

Tevekkül, ilk zahit-sufilerden itibaren tasavvuf çevrelerinde değişik şekillerde anlaşılmıştır. Örneğin Afrika’da tasavvufun önemli temsilcilerinden Licâî, tevekkülü, “Allah’tan başkasında çözüm ve kuvvetin olmadığına inanarak bütün işlere Mevlâ’yı vekil etmek” olarak tanımlar. Licâî’ye göre bir kimsenin tevekkül ehli adını alabilmesi için rıza, takva ve yakîne de sahip olması gerekir. Takdire razı olamayanın Allah’a tevekkül ettiğini söylemesi boş bir iddiadır (Çatak, 2016:302-303). Hastalığın tedavisini tevekküle aykırı sayanlar bulunduğu gibi, rızık için esbaba tevessülü de tedbir sayarak ıskat-ı tedbir edenler de çıkmıştır. Tasavvuf ehlinde tevekkül önemli bir yer edinmiş ve tasavvuf ehlinden olanların sahip olması gereken bir özellik olup Kuran’ın teşviki ile birçok nevi mutasavvıf tarafından uygulamasına gayret gösterilmiştir. Bediüzzaman’ın kendisi de tevekkül kavramına ehemmiyet vermiş ve uygulama konusunda hem kendisi hem talebelerine tavsiye ve teşvik etmiştir. Birçok eserinde tevekkül hakkında bilgiye yer vermiş, Kuran ve Hadis ışığında temsillerle dile getirmiştir. Bediüzzaman eserlerinde tevekkül ile ilgili çeşitli özellikleri dile getirmiş ve faydalarına değinmiştir. Bunlar hakkında eserlerinden birkaç misal vermek gerekir şöyle ki: O tevekkül etmeyen adamın vahim durumunu şu şekilde ifade eder: “Şirk ve dalaletin vefisk vesefahetin yolu, insanı nihayet derecede sukut ettiriyor. Hadsiz elemeler içinde nihayetsiz ağır bir yükü zayıf ve aciz beline yükletir. Çünkü insan, Cenab-ı Hakk’tan ummazsa ve ona tevekkül etmezse o vakit insan; gayet derecede aciz ve zayıf, nihayet derecede muhtaç, fakir, hadsiz musibetlere maruz, elemli, kederli bir fani hayvan hükmünde olup bütün sevdiği ve alakapeyda ettiği bütüneşyadan firak elemi ni çeke çeke, nihayette, baki kalan bütün ahabını bir firaki

elim içinde bırakıp kabrin zulümâtına yalnız olarak gider” (Nursi, -Sözler-2007:708). Başka bir yerde ise tevekkülün rahmet sebebi olduğunu dile getirmiştir: *“Hırs, sebebi mahrumiyettir; tevekkül ve kanaat ise vesile-i rahmettir”* (Nursi, Mektubat, s. 303). Bir başka yerde de: *“Allah’a tevekkül edene Allah kâfidir”* demektedir (Nursi, -Mesnevi-i Nuriye- 2007: 130). Ayrıca bir başka yerde sabrın yanında tevekkül etmenin bir ilaç olduğunu dile getirmiştir (Nursi, 2007:30). Yine bir başka yerde kendi nefesine telkin ederken *“Tevbe et, tevekkül et”* diyerek nefisini dizginleme noktasında bir terbiye ve ıslah girişiminde olduğu görülmektedir (Nursi, -İman ve Küfür Muvazeneleri-, 2007: 93). Bir başka yerde tevekkülün bir ilaç olduğunu ve tedavi edilmek için istimal edilmesi gerektiğinden bahsederken şunları söyler: *“İnsanın zaaf ve aczini ve fakr ve ihtiyacını, bir Kadir-i Rahim’e tevekkül ile tedavi eder. Hayat ve vücudun yükünü, O’nun kudretine, rahmetine teslim edip, kendine yüklemeyip, belki kendisi o hayatına ve nefesine biner hükmünde bir rahat makam bulur.”* (Nursi, -İman ve Küfür Muvazeneleri-, 2007: 135).

Bediüzzaman tevekkülden bahsederken şöyle söyler: *“Eyyüherrüus verrüesa! Tekasüli olan tevekkülden sakınınız. İşi birbirinize havale etmeyiniz.”* (Nursi, -Asar-ı Bediye-, 2007: 348). Burada Bediüzzaman tembellik ve gevşeklikle ilgili tevekkülden sakınılması gerektiğinden bahsetmiştir. Bediüzzaman talebelerine yazdığı bir mektubun başında da tevekkül ile ilgili şu sözleri sarf etmiştir: *“Aziz, sıddık, sarsılmaz ve tevekkülün mahiyetini ve kıymetini anlayan kardeşlerim!”* (Nursi, -Şualar-, 2007:345). Bediüzzaman’ın hastalığa tahammül etme ve sabır noktasında tevekkülün gerekliliğini şu şekilde vurgulamıştır. *“Farzı mümkün olduğu kadar yerine getiren bir hasta, sabır vetevekkül ile farzlarınıyerine getirmekle, o ağır hastalık zamanında sair sünnetlerin yerini, hem halis bir surette, hastalık tutar.”* (Nursi, -Hastalar Risalesi-, 2007: 22).

Bediüzzaman ehli tevekkülün mahiyetinden bahsederken de bir eserde şu ifadeye yer vermiştir. *“Ben tahmin ediyorum ki; bütün küre-i arzın bu yangınında ve fırtınalarında, selameti kalbinive istirahat-i ruhunu muhafaza eden ve kurtaran yalnız hakikiehli iman ve ehli tevekkül ve rızadır”* (Nursi, -Tarihçe-i Hayat-, 2007:314).

c) ZİKİR

Zikir kelimesi sözlük anlamı olarak anma, unutmamanın zıddı olan hatırlatma, bir şeyi anmak, şan, şeref ve açıklama yapma gibi anlamlara gelmekle birlikte kalben ve lisanen gündemde tutma anlamına da gelir (Aynî, 1985: 62). Ahlakî ve tasavvufî eğitimin önemli unsurlarından biri de zikirdir (Çatak, 2020: 9). Tasavvuf terminolojisinde zikir, özel sözcüklerle Allah’ı anmak, O’nu unutmamak, Allah’ı zikretmek, O’nu unutmaktan ve gaflete düşmekten sakınmak anlamlarına gelir (Cebecioğlu, 1997: 783). Zikir, tasavvuf ve tarikat yolunun takipçilerinin, belli kelimeleri, belirli sa-

yıllarda, edep içinde, bireysel veya toplu bir şekilde ifade etmeleridir (Hucvirî, 1982: 547). Ayrıca zikir, her ibadetin özünde bulunan, bütün ibadetlerin ortak paydası olan, mü'minlerin kendisiyle Allah'a yaklaştığı, riyazetin en önemli esasıdır. İbadetlerin hepsi, Allah'ı zikretmenin ayrı şekilleridir (Cebecioğlu, 1997: 728-729). Tasavvuf tarihinde zikir tarikatların temel esasları arasında zikredilmektedir. Zikir, tasavvuf yolunun yolcusu sâlik için psikolojik eğitim ve terbiye uygulamasıdır (Çatak, 2019: 7). Sonuç itibarıyla zikir, Allah'ı bütün hücrelerimizle hatırlarken O'ndan başkasını unutmaktır. Aslında Allah'tan korkmak ise, Onun sevgisini kaybetmekten korkmak, O'na layık kul olamamaktan çekinmek ve O'nu zikretmekten bir an bile vazgeçmekten korkmaktır (Sayın, 2018: 50).

Kur'ân'ı Kerim'de Allah'ı çokça anmayı birçok âyet vardır. “*Siz beni zikredin ki ben de sizi zikredeyim. Bana şükredin nankörlük etmeyin*” (Bakara, 2/152). “*Hz. Muhammed'e vahyedilen bir zikir ve apaçık bir Kur'an'dır*” (Yasin, 36/39). “*Zikir sahibi Kur'an'a andolsun ki inkâr edenler boş bir gurur ve ayrılık içindedir*”(Hicr, 15/9). “*İçinden, yalvararak ve korkarak âşikarane olmayan hafif bir sesle Rabbini zikret ve gafillerden olma*” (A'raf, 7/20). “*Onlar ki ayakta, oturarak ve yanları üzere yatarken Allah'ı zikrederler*” (Âl-i İmran, 3/191). “*Unuttuğun zaman, Rabbini zikret*” (Kehf, 18/24). Peygamberimizden nakledilen birçok hadiste de zikirden bahsedilmektedir. “*Bir topluluk oturup Allah'ı zikrederse melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar, onların üzerine sekinet iner, gönülleri huzur ile dolar ve Allah Teâlâ onları yanında bulunanlara över*” (Müslim, Zikir/39). “*Size amellerin en hayırlısını haber vereyim mi? Amellerin en hayırlısı Allah'ı zikretmektir*” (Buhari, Deavat/67).

Bediüzzaman, *Sözler* adlı eserinin birinci sözünde hakiki nimet veren Allah'ın verdiği nimetler karşılığında insandan istediği üç fiyat var, bunlar ise zikir, fikir ve şükürdür demektedir. Burada zikir ile kastedilen “*Bismillah*” kelimesidir. Her mevcudatın besmele ile Cenab-ı Hakk'ı zikrettiğinden bahseder. “*Bismillah her hayrın başıdır. Biz dahi başta ona başlarız. Bil ey nefsim, şu mübarek kelime İslamnişanı olduğu gibi bütün mevcudatın lisan-ı haliyle vird-i zebanıdır.*” (Nursi, -Sözler-, 2007: 7). Dilden düşürülme-yen virdidir. Bir başka yerde tefekkür ederken şu şekilde zikirden bahsetmektedir. “*Ve sağ tarafımda o gördüğüm mezar-ı ekber; baştan başa güzel, yeşil bahçelerle nurani insanların taht-ı riyasetinde ibadet ve hizmet ve sohbet ve zikir meclisleri olduğunu fark ettim.*” (Nursi, -Sözler-, 2007: 347). Bediüzzaman meleklerin zikir ederken aldığı lezzetten de şu şekilde bahsetmektedir. “*Nasıl insan su, hava ve ziya ve gıda ile tagaddi edip telezüz eder. Öyle de melekler, zikir ve tesbih ve hamd ve ibadet ve marifet ve muhabbetin envalarıyla tagaddi edip telezüz ediyorlar.*” (Nursi, -Sözler-, 2007: 347).

Bediüzzaman tasavvufun, tarikatın güzelliğinden ve zikirden şu şekilde bahseder; *“Bu seyrü süluk-u kalbinin ve hareketi ruhaniyenin miftahları ve vesileleri, zikir-i ilahi ve tefekkürdür. Bu zikir ve fikrin mehasini, ta’dad ile bitmez. Hadsiz fevaid-i uhreviyeden ve kemalati insaniyeden kat-ı nazar, yalnız şu dağdağalı hayatı dünyeviyeye ait cüzi bir faydası şudur. Her insan, hayatın dağdağasından ve ağır tekâlifinden bir derece kurtulmak ve teneffüsetmek için herhalde bir teselli ister, bir zevkiyarar ve vahşetiizale edecek bir ünsiyeti taharri eder. Medeniyeti insaniye neticesindeki iğtiimaatı ünsiyetkarane, on insanda bir ikisine muvakkat olarak, belki gafletkarane ve sarhoşçasına bir ünsiyet ve bir ülfet vebir teselli verir. Fakat yüzde sekseni ya dağlarda, derelerde münferit yaşıyor, ya derdi maişet onu ücra köşelere sevk ediyorsa musibetler ve ihtiyarlık gibi ahireti düşündüren vasıtalar cihetiyle insanların cemaatlerinden gelen ünsiyetten mahrumdurlar. O hal onlara ünsiyet verip teselli etmez. İşte böylelerin hakiki tesellisi ve ciddi ünsiyeti ve tatlı zevki; zikir ve fikir vasıtasıyla kalbi işletmek o ücra köşelerde, o vahşetli dağ ve sıkıntılı derelerde kalbine müteveccih olup “Allah!” diyerek kalbi ile ünsiyet edip o ünsiyet ile etrafında vahşetle ona bakan eşyayı ünsiyetkarane tebessüm vaziyetinde düşünüp “Zikrettiğim Halık’ımın hadsiz ibadeti her tarafta bulunduğu gibi bu vahşetgahımda da çokturlar. Ben yalnız değilim, tevahhuş manasızdırdiyerek imanlı bir hayattan ünsiyetli bir zevk alır. Saadet-i hayatiye manasını anlar, Allah’a şükreder”* (Nursi, Mektubât, 2007:504). Bediüzzaman Mektubat’ın fihristesinin de ikinci telvihte zikirden şöyle bahseder; *“Kalbin işlemesi, zikir ve tefekkürle olduğunu ve işlemesinin mehasininden hayat-ı dünyeviyenin medarı saadeti olan birisini beyan eder”* (Nursi, -Mektubât-, 2007:576).

Bediüzzaman Mesnevi-i Nuriye adlı eserinde ise zikirden şöyle bahseder; *“Zikreden adamın feyzi ilahiyi celbeden muhtelif latifeleri vardır. Bir kısmı, kalp ve aklın şuuruna bağlıdır. Bir kısmında şuursuz yani şuurlara tabi değildir. Binaenaleyh gaflet ile yapılan zikirler dahi feyizden hali değildir.”* (Nursi, -Mesnevi-i Nuriye-, 2007:85). Aynı eserin bir başka yerinde de şu ifadeler yer vermektedir. *“Tohum olacak bir habbenin kalbiyani içi delindiği zaman, elbette sünbüllenip neşvü nema bulamaz; ölürgider. Kezâlik ene ile tabir edilen enaniyetin kalbi, Allah Allah zikrininşua ve hararetiyle yanıp delinirse büyüyüp gafletle firavunlaşamaz. Ve Hâlık-ı Semâvât ve arzaisyan edemez. O zikri ilahi sayesinde ene mahvolur. İşte Nakşibendiler, zikir hususunda ittihaz ettikleri zikri hafti sayesinde kalbin fethiyle, ene ve enaniyet mikrobonu öldürmeye ve şeytanın emir eri olan nefsi emmarenin başını kırmaya muvaffak olmuşlardır. Kezâlik Kadiri-ler de zikri cehri sayesinde tabiat tağutlarını tarumar etmişlerdir”* (Nursi, -Mesnevi-i Nuriye-, 2007:85).

SONUÇ

Bediüzzaman'ın hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışı geniş araştırmalara konu olma niteliğine sahiptir. Geçmişten gelen baskı politikalarının psikolojik etkisi nedeniyle olsa gerek maalesef hâlâ Bediüzaaman hakkında yapılmış akademik çalışma oldukça azdır. Önyargılardan uzak bilimsel araştırmalar, Bediüzzaman başta olmak üzere Osmanlı'nın son dönemi ve yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde yaşamış önemli şahsiyetler hakkında mutlaka yapılmalıdır.

Bediüzaman Afyon, Denizli, Eskişehir, Isparta, Barla, Kastamonu, Şanlıurfa, Emirdağ gibi pek çok önemli ilve ilçede bulunmuş bazen kendi isteği ile buralara gittiği gibi çoğu zamanda sürgün edilerek gitmiştir. Aynı zamanda hizmeti imaniyenin neşrine vesile olmuş yolculuklar yapmıştır.

Bediüzzaman ilmi, takvası, yenilikçiliği ve inanç akidelerine, dinine bağlı fedakâr bir zattır. Onun bu özelliklerinin abartısız bir şekilde varlığı, eserlerinin bir araya getirilmesiyle oluşan Risale-i Nur Külliyyatı'na müracaat edildiğinde net bir şekilde görülmektedir.

Bediüzzaman farklı siyasi devirleri yaşamış bütün hayatını iman ve Kur'an hizmetine vakfetmiş, mücerret kalmış, sürgün ve hapishanelerde İslam davasına hizmet ile ömrünü sarf etmiştir. Onun eski ve yeni Said dönemi diye adlandırdığı dönemlerde pekçok eser yazdığı ve eserlerindedeki her asra hitap eden bir yapıda olduğu görülmektedir. Özellikle fen, felsefe, Geometri, Astronomi, İslam Tarihi, Edebiyat, Belağat, Arapça, Hadis, Fıkıh, Filoloji, Matematik, Tarih, Sosyoloji vs. maddi ve manevi pekçok ilimden misaller ve bilgiler bulmak mümkündür. Bu özellik onun Kuran'ın sürekli taze kalması özelliğini gösterirki bu özellik *Risale-i Nur*'ada aksetmiştir çünkü *Risale-i Nur* Kur'an'ın bir tefsiridir. *Risale-i Nur*'lardaki bu özellikler onun birçok konunun içerisinde bulunduğu zengin içerikli bir yapıyı taşıdığını göstermektedir.

Risale-i Nur'lar ebetteki tasavvuf alanında da önemli bilgilere yer veren eşsiz bir eserdir. Şeyh-mürşit, tevekkül, zikir vb. pek çok tasavvufi kavram ve konuyu barındıran muazzam bir eser niteliğindedir. Bu özelliklerinden dolayı böyle eserlerin çokça araştırılması ve bu bağlamda akademik çalışmaların yapılması ihtiyaç duyulan önemli bir konudur.

KAYNAKÇA

- ABDULBAKÎ, Muhammed Fuât, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, 1987.
- AÇIKGENÇ, Alparslan, "Said Nursi" Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, 5.cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.
- AŞKAR, Mustafa, *Niyazi-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara, 1998.
- AYNÎ, Mehmet Ali, *İslam Tasavvuf Tarihi*, Akabe Yayınları, İstanbul 1985.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997.
- ÇATAK, Adem, *Mağripli Süfî Abdurrahman b. Yusuf el-Licâi Hayatı Eserleri ve Görüşleri*, Kalem Yayınevi, İstanbul, 2016.
- ÇATAK, Adem, *Şihâbeddin Sühreverdi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane, 2012.
- ÇATAK, Adem, VURAL, Ahmet, "Akşemseddin'in Risâle-i Zikrullah Adlı Eserinin Tercümesi ve Tahlili", *AKADEMİAR Dergisi*, Sayı: 7, 2019, ss.13-48.
- ÇATAK, Adem, VURAL, Ahmet, *Akşemseddin Zikir ve Semâ Hakkında*, H Yayınları, İstanbul, 2020.
- ÇAVIŞ, Abdülaziz, *Anglikan Kilisesine Cevap*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1979.
- ÇELEĞEN, Nuriye, *Hanımların Gözünde Bediüzzaman*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1995.
- ERDAĞI, M.Sadık, *Menakıb-ı Bediüzzaman Said Nursi*, Barla Neşriyat, Ankara, 1995.
- ERKAYA, Mahmud Esad, "Hâlidiyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid-Mürşid İlişkileri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, IX/18, 2017.
- ERKAYA, Mahmud Esad, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, OTTO Yayınları, Ankara, 2017.
- HUCVİRÎ, *Keşfü'l-Mahcûb*, Tercüme eden Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, *Son Devrin Din Mazlumları*, Çile Yayınevi, İstanbul, 1976.
- KOMİSYON, *Dinî Terimler Sözlüğü*, MEB Yayınları, Editör: Ahmet Nedim Serinsu, Ankara, 2009.
- KOMİSYON (Hayrat Vakfı İlmi Araştırma Heyeti), *Tarihçe-i Hayat*, Hayrat Neşriyat, Isparta, 2014.
- KÜBRA, Necmüddin *Tasavvufî Hayat*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul, 1980.

- NURSİ, Bediüzzaman Said, *Asar-ı Bediye*, Rnk Yayınları, 2007.
- NURSİ, Bediüzzaman Said, *Emirdağ Lahikası 1*, Rnk Yayınları, İstanbul, 2013.
- NURSİ, Bediüzzaman Said, *Hastalar Risalesi*, Rnk Yayınları, 2007.
- NURSİ, Bediüzzaman Said, *Hutbe-i Şamiye*, Rnk Yayınları, İstanbul, 2013.
- NURSİ, Bediüzzaman Said, *İman ve Küfür Muvazeneleri*, Rnk Yayınları, 2007.
- NURSİ, Bediüzzaman Said, *Kastamonu Lahikası*, Rnk Yayınları, İstanbul, 2013.
- NURSİ, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, Rnk Yayınları, İstanbul, 2007.
- NURSİ, Bediüzzaman Said, *Mesnevi-i Nuriye*, Rnk Yayınları, 2007.
- NURSİ, Bediüzzaman Said, *Sözler*, Rnk Yayınları, İstanbul, 2007.
- NURSİ, Bediüzzaman Said, *Şualar*, Rnk Yayınları, 2007.
- NURSİ, Bediüzzaman Said, *Tarihçe-i Hayat*, Rnk Yayınları, İstanbul, 2007.
- NURSİ, Bediüzzaman Said, *Tarihçe-i Hayat*, Rnk Yayınları, İstanbul, 2013.
- PAKSU, Mehmet, *Nur Dede*, Nesil Yayınevi, İstanbul, 2008.
- ÖLMEZ, Adem, *Uzun Yürüyüş Belgeler Işığında Osmanlı'nın Son Yıllarında Bediüzzaman*, Nesil Yayınevi, İstanbul, 2012.
- ÖZKILIÇ, Ahmet, *Akrebin Kıskaçında*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2011.
- SAYIN, Esmâ, *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsna*, Emin Yayınları, Bursa, 2016.
- SAYIN, Esmâ, *Tasavvuf Eğitimi Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2018.
- SAYIN, Esmâ, *Tasavvuf Terapisi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2014.
- ŞAHİNLER, Necmettin, *Hz. İsa Aleyhisselam'dan Bediüzzaman Said Nursi'ye Meşhur Bekârlar*, Vural Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- TARHAN, Nevzat, *Akıldan Kalbe Yolculuk Bediüzzaman Modeli*, Nesil Yayınevi, İstanbul, 2014.
- TARHAN, Nevzat, *Çağın Vicdanı Bediüzzaman*, Nesil Yayınevi, İstanbul, 2012.
- TÜZÜN, İdris, *Risale-i Nurun Mahiyeti ve İstifade Yolları*, İrfan Mektebi Yayınları, Altınbaşak Neşriyat, 2010.
- VURAL Ahmet, Şimşek Selami, *Şiranlı Sâlih Efendi Hayatı Şahsiyeti ve Deh-Çerâğ-ı İslâm Adlı Eseri*, İlâhiyat Yayınları, Ankara, 2020.
- YILMAZ, Hasan Kamil, *Tasavvuf Mes'eleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2001.