

Sayı / Issue 2 - Eylül / September - 2019

MEVZU

Sosyal Bilimler Dergisi

Journal of Social Sciences



mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences



mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2667-8772

Yıl / Year: 2019 | Sayı / Issue: 2

Kapsam / Scope : Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimler / Art and Humanities and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Nisan & 30 Eylül) / Biannual (30 April & 30 September)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce / Turkish & English

mevzu: sosyal bilimler dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

mevzu: journal of social sciences is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mevzu – Sosyal Bilimler Dergi’sine, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Mevzu – Journal of Social Sciences; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

e-mail: mevzusbd@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/mevzu>

Sahibi | Owner

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Alan Editörleri | Field Editors

Tarih Kültür Sanat Editörü

Muhammed Emin ÜNAL (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Felsefe Grubu Editörü

Burhaneddin KANLIOĞLU

Dini Araştırmalar Editörü

Büyüamin Bulutlu (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali SEVER (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

Halil İbrahim DELEN (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

M. Yuşa YAŞAR (Dr., İstanbul Ü.)

Mustafa Sami MENCET (Dr., Akdeniz Ü.)

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Necati SÜMER (Doç. Dr., Siirt Ü.)

Ramazan AKKIR (Dr., Tekirdağ NKÜ)

Selim TIRYAKIOL (Dr., Yale Ü.)

Süleyman DAL (Dr., Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı)

Yusuf ÖZKIR (Doç. Dr., İstanbul Medipol Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdülhamit KIRMIZI (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü. / Türkiye)

Ahmet GÜNŞEN (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)

Ali SOULİ (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)

Almir FATİĆ (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)

Buerhan SAITI (Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)

Ekrem TATOĞLU (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Enis DOKO (Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Habip TÜRKER (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Halil KURT (Dr., Marmara Ü. / Türkiye)

Kenan DEMİR (Dr., İstanbul Medipol Ü. / Türkiye)
Mehmet DİNÇ (Dr., Hasan Kalyoncu Ü. / Türkiye)
Mehmet Lütfi ARSLAN (Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)
Mensur NUREDDİN (Prof. Dr., Uluslararası Vizyon Ü. / Mekadonya)
Mohammed Basil ALTAİE (Yarmouk Ü. / Ürdün)
Muhittin ATAMAN (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü. / Türkiye)
Münir RUVEYS (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)
Nebi MEHDİYEV (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Ömer AYDIN (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Özcan HIDIR (Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)
Ramazan YILDIRIM (Doç. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Rıdvan CANIM (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Salih İNCİ (Doç. Dr., Kırklareli Ü. / Türkiye)
Süleyman BAKİ (Prof. Dr., Tetova Ü. / Mekadonya)
Ümit HOROZCU (Doç. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Hakem Kurulu | Referee Board

mevzu: sosyal bilimler dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

mevzu: journal of social sciences uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

mevzu: sosyal bilimler dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

mevzu: journal of social science provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENMEBİLGİLERİ/ABSTRACTINGANDINDEXINGSERVICES

	MLA International Bibliography Modern Language Association
	PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy
	ICI: Index Copernicus International
	İDEALONLINE
	- İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database - Türk Tarih, Edebiyat Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı

	DRJI: Directory of Research Journals Indexing
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing
	ISI: International Scientific Indexing
	RESEARCH BIB: Academic Resource Index
	BASE: Bielefeld Academic Search Engine
	JF: Journal Factor
	SAIF / Scholar Article Impact Factor
	SIS: Scientific Indexing Services
Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için : https://dergipark.org.tr/tr/pub/mevzu/page/5896	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Çeviribilim Bölümü Almanca Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Gramer Derslerinde Yaşadığı Sorunların Dilbilimsel ve Eğitim Bilimsel Veriler Işığında Temellendirilmesi

Grounding with Linguistics and Pedagogical Datas to the Common Encountered Problems by Students of Translation Studies in German Preparatory Class during Grammatical Lesson

Merve ÇUKUROVA

11-24

Hutbe ve Vaazların Dili ve Üslubuyla İlgili Yaşanan Olumsuzluklar

The Negativity about the Language and Style of Sermons and Sermons

Şükrü KEYİFLİ

25-41

Participation Banks: A Suitable Environment for Workplace Spirituality

Katılım Bankaları: İşyeri Manevîyatı (Ruhsallığı) için Uygun bir Ortam

Elif BAYKAL

43-63

Organizational Commitment in the Banking Sector: A Case of Private Sector Bank in East Blacksea Region

Bankacılık Sektöründe Örgütsel Bağlılık: Doğu Karadeniz Bölgesinde Özel Bir Banka Örneği

Mesut Esat ULUSOY - Ayşe ASİLTÜRK - Eda ULUSOY

65-91

İmam Hatiplerin Hadis Bilgileri ve Sünnet Algıları (Uşak İli Örneği)

Hadith Knowledge of Imams and His Perceptions of Sunnah (Uşak Province Example)

Hikmet GÜLTEKİN

93-128

Dinler Tarihçisi Bir Şair Asaf Hâlet Çelebi ve Şiirlerinde Dinlerle İlgili Motifler

As a Historian of Religions Poet Asaf Hâlet Çelebi and Religious Motives in Poetry

Necati SÜMER

129-166

Fudayl b. İyâz'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Temel Hadis Kaynaklarındaki Rivayetleri

The Importance of Fudayl b. Iyaz In The Hadith Science and Narrations In The Basic Hadith Sources

Ömer Faruk KAVUNCU

167-189

1756 İstanbul Yangını

1756 Istanbul Fire

Fatih KÖSE

191-213

El-Elbâni'nin Buhârî Tenkitleri

The Criticism of Al-Albani to Bukhari

Hikmetullah ERTAŞ

215-236

Kamyon Arkası Yazılardan Yansıyan Dinsellik

Reflections of the Stickers on the Back of Trucks on Religiosity

Ramazan AKKIR

237-262

Sosyoloji'nin Öğretmen Okullarında Ders Olarak Okutulmasına Yönelik Görüşler: İbrahim Alaaddin Gövsa ve Hilmi Ziya Ülken

Opinions on Teaching Sociology as a Lesson in Teacher Schools: İbrahim Alaaddin Gövsa and Hilmi Ziya Ülken

Yeliz Okay

263-278

Katharlar: Balkan Kökenli, Avrupa Ortaçağında Katoliklerce Yakılarak Öldürülen Heretik Hıristiyan Dinî Hareket Üzerine Bir İnceleme

Cathars: An Analysis On The Heretic Christian Religious Movement Of Balkan Origin Killed By Burning In The Middle Age Of Europe By Catholics

Halim IŞIK

279-321

Uşak İli Örneğinde İmam Hatiplerin Hadis Yeterlilikleri

Hadith Qualifications of Imam Orators in Uşak Province

Hikmet GÜLTEKİN

323-361

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Eurocentrism at The Margins: Encounters, Critics and Going Beyond

Ed. Lutfi Sunar, New York: Routledge 2016.

Erdem SARIAYDIN

363-368

Gündelik Hayatın Eleştirisi I

Çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık 2010.

Nuh AKÇAKAYA

369-377

Fıkıhtan Faşizme: Osmanlı İmparatorluğunda Günah ve Suç, Ruth A. Miller,

Çeviren: Hamdi Çilingir, İstanbul: Ekin Yayınları, 2018.

Zeynep KAHRAMAN

379-383

Riâyetü'l-makâsîd fi'l-mezhebi'l-Hanefî

Hazırlayan el-Hasen es-Sâfirî, Rabat: 5. Muhammed Üniversitesi, 1420 (1999/2000).

Mehmet Ali YARGI

385-396

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

397-401



Çeviribilim Bölümü Almanca Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Gramer Derslerinde Yaşadığı Sorunların Dilbilimsel ve Eğitim Bilimsel Veriler Işığında Temellendirilmesi

Grounding with Linguistics and Pedagogical Datas to the Common Encountered Problems by Students of Translation Studies in German Preparatory Class During Grammatical Lesson

Merve ÇUKUROVA

Öğr. Görevlisi, Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Çeviribilim Bölümü
Lecturer, Sakarya University, Faculty of Arts and Sciences,
Department of Translation Studies
Sakarya / TURKEY
mervecukurova@sakarya.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2036-2952

DOI: 10.5281/zenodo.3463513

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: ÇUKUROVA, M. (2019). Çeviribilim Bölümü Almanca Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Gramer Derslerinde Yaşadığı Sorunların Dilbilimsel ve Eğitim Bilimsel Veriler Işığında Temellendirilmesi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 11-24.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Yabancı dil öğrenimi problemleri özellikle de dil odaklı eğitim veren bölümlerde ayrı bir sorunsal olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun bilişsel birtakım nedenleri vardır ancak bu nedenlerin yanı sıra uygun öğretim yöntemlerinin eğitimde uygulanmaması da bazı sorunlara yol açmaktadır. Bu sorunların ortadan kaldırılmasında bölümlere ve öğretim elemanlarına birtakım sorumluluklar düşmektedir. Öncelikle genel olarak ikinci veya üçüncü bir yabancı dil olarak öğrencilere verilen Almanca eğitiminde bazı öğretim yöntemlerinden yararlanılması etkin bir öğrenme adına önem arz etmektedir. Bu çalışmada hazırlık sınıfı öğrencilerinin dil sorunsalına dilbilimsel ve eğitim bilimsel çözüm önerileri sunmak hedeflenmiş ve bu amaç doğrultusunda nitel araştırma yöntemlerinden yapılandırılmamış gözlem ve doküman inceleme yöntemine başvurularak betimleyici bir çalışma yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Almanca, hazırlık sınıfı, öğretim yöntemleri, yabancı dil, yabancı dil öğrenme problemleri.

Abstract

Foreign language learning problems appears especially in departments of foreign language as an another problem. It has some cognitive reason but except this reason, if suitable teaching techniques couldn't apply in education. These will cause some problems. In searching of solution for these problems lecturers and departments should take responsibility. Using some teaching methods are important in German language teaching as a secondary or third foreign language teaching. These are necessary for useful learning. In this study, it was aimed, that to offer linguistic and pedagogical solution for foreign language learning problems of students of preparatory class. In this descriptive research was used unstructured observation and documentary review methods from qualitative research.

Key Words: German language, foreign language, foreign language learning problems, preparatory class, teaching methods.

1.Giriş

Genel olarak liselerin İngilizce eğitimi veren dil bölümlerinden gelen Almanca Çeviribilim bölümü hazırlık sınıfı öğrencilerinin birçoğu ya Almanca ile ilk defa karşılaşmakta ya da Almancaya dair alt yapısı çok az bir seviyede olmaktadır. Bu bölümde okuyan gurbetçi öğrencilerin de varlığı unutulmamalıdır ancak bu öğrenciler genelde sayı itibarıyla azdır. Çeviribilim hazırlık sınıflarında öğrencilere “okuma, yazma, dinleme, konuşma ve gramer” olarak farklı dil becerilerinin kazandırılıp öğrencilere yabancı dil edinci sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu becerileri bazı öğrenciler daha kolay edinirken bazı öğrenciler zorlanmaktadır. Bunun öğrencinin eğitim arka planı ve yaşadığıyla yakından ilgisi olduğu düşünülmektedir. Bazı öğrenciler de yabancı dili hiç sevmediği halde aile baskısı ya da puanının o bölüme yetmesi kaygısı gibi nedenlerle de dil bölümlerine gelmektedir. Örneklem grubu olarak Sakarya Üniversitesi Çeviribilim Bölümü Almanca hazırlık sınıflarındaki derse devam eden öğrenciler seçilmiş olup bir güz dönemi boyunca gramer derslerinde yapılandırılmamış gözleme tabii tutulmuşlardır. Eğitimde “öğrenciye/bireye görelilik” ilkesinden yararlanmak gerekir (Gültekin, 2012: 73). Öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve devinişsel gelişim düzeyleri ayrıca hazırbulunuşluk durumları öğretim sürecini etkiler. Bu nedenle öğretime öğrencilerin gelişim ve öğrenme düzeyi dikkate alınarak başlanır. Öğrencilerin gelişim ve öğrenme düzeylerinin belirlenmesi ve gereksinimlerinin göz önünde bulundurulması etkili bir öğretimin temelini oluşturur (Hakan, 1991: 55). Genelde göz ardı edilen “öğrenciye görelilik ve hazırbulunuşluk ilkeleri” aslında eğitimin hangi alanında olursa olsun etkili bir eğitim için gerekli ilkelerdir. Öğretim elemanları tarafından öğrencilerin bu durumu göz önünde bulundurulmayıp herkes aynı seviyede, aynı koşullarda veyahut aynı hazırbulunuşluk seviyesindeymiş gibi yapılan öğretimlerde sorunlar kaçınılmaz olmaktadır. Bu çalışmanın çıkış noktası bu sorunsaldır. Günümüz diğer lisans bölümlerinde olduğu gibi dil bölümlerinde de öğrenci merkezli bir eğitim sürdürülmektedir. Bu eğitim sisteminde geçerli öğretim ilkeleri göz ardı edildiğinde ortaya sorunsalların çıkması da kaçınılmaz olmaktadır. Bunun dışında dil öğrenmenin bilişsel bir boyutu olduğu da unutulmamalıdır ve bununla ilgili bilinçlenmek eğitimde farkındalık sağlayacaktır.

2. Çalışmanın Kapsamı ve Yöntemi

Bu çalışmada Sakarya Üniversitesi Çeviribilim bölümü hazırlık sınıfında Almanca öğretiminde karşılaşılan sorunlar, gramer dersleri doğrultusunda ele alınmaya çalışılmıştır. Hazırlık sınıfı öğrencilerinin dil edinci sorunsalına dilbilimsel ve eğitim bilimsel çözüm önerileri sunmak hedeflenmiş ve bu amaç doğrultusunda nitel araştırma yöntemlerinden yapılandırılmamış gözlem ve doküman inceleme yöntemine başvurularak betimleyici bir çalışma yapılmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden yapılandırılmamış gözlemin tercih edilme nedeni zengin veriye ulaşabilmek olmuştur. Araştırma grubu olarak Sakarya Üniversitesi Çeviribilim Bölümü Almanca hazırlık sınıflarındaki derse devam eden öğrenciler tercih edilmiştir. Çalışma araştırma grubunun sürekli derse devam eden öğrencilerden seçilmesinin nedeni; sağlıklı bir veriye ulaşmak olmuştur. Araştırma grubunu birinci öğretimden 15, ikinci öğretimden 15 olmak üzere 30 kişi oluşturmuştur. Öğrencilerin yapılan gözlem esnasındaki dil seviyesi A1-A2'dir. Gözlem grubunda ana dili Türkçe olmayan dört öğrenci vardır. Ana dilleri Arapça, Rusça ve Türkmencedir. Bu çalışmada, öğrencilerin gramer derslerinde yaptığı hataları betimleyebilmek ve geçerli bir sonuca ulaşabilmek adına hata analizi (hata çalışması) tekniğinden faydalanılmıştır. Öğrencilerin, gramer derslerinde yaptıkları hatalar gözlem altında tutulmuş, bu hatalar ile dilbilimsel ve eğitim bilimsel veriler ışığında bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Hata analizi yapılırken belirlenen parametreler; öğrencilerin ana dili, yabancı dile ilgisi, dil öğrenmeye ve derse hazırbulunuşluk seviyeleri, dili kullanma becerileri, söz dizimindeki becerileri ve kendilerini Almancada ifade ediş şekilleri olmuştur.

Bu parametreler kapsamında çalışmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. Almanca Çeviribilim bölümü hazırlık sınıfında öğrenim gören öğrencilerin Almanca dil bilgisini öğrenirken karşılaştıkları dilden kaynaklanan sorunlar nelerdir?

2. Bu sorunlara karşı neler yapılabilir?

3. Dil Öğrenmenin Dilbilimsel ve Bilişsel Boyutları

Chomsky'e göre bütün insanlar genetik olarak (doğuştan) dil öğrenme alt yapısına (beyin ve sinir yapısına) sahiptir. İnsan beyninin belirli bölgeleri dilin öğrenilmesinden/kazanılmasından sorumludur. Bu alt yapı sayesinde belirli bir biyolojik olgunluğa erişince ve gerekli çevresel koşullar da sağlandığında dil rahatlıkla öğrenilecektir. Yani çocuklar, yürümeyi öğrendikleri gibi, biyolojik olarak belli bir olgunluğa eriştikten sonra konuşmayı da öğrenirler.¹ Chomsky'nin burada daha çok kastettiği ana dildir ancak bunu yabancı dile de ayarlamak mümkündür çünkü dilin beyinde öğrenildiği bölge aynıdır. Ülkemizde çocukluktan itibaren yaygın olarak kazandırılmaya çalışılan yabancı dil evrensel bir dil olduğu kabul edilen İngilizcedir. Öğrenciler farklı bir dil ailesine mensup bir dille (öğrenciye göre değişmekle birlikte) genelde çocukluk yaşlarında karşılaşır. Bir birey, kendi ana dilinden farklı dil ailesine mensup bir yabancı dili öğrenmek istediğinde muhakkak ki dillerin yapısal farklılıkları nedeniyle o dili öğrenirken zorlanması kaçınılmaz olacaktır. Örnek olarak Çeviribilim hazırlık sınıflarındaki öğrenci profili incelendiğinde neredeyse tamamının ana dili Türkçe, yabancı dilinin ise İngilizce olduğu gözlemlenmiştir. Farklı bir dil ailesine mensup bir dille karşılaşmaları ilk olarak İngilizce ile olmuştur. İngilizce çekimli, Türkçe sondan eklemeli bir dildir. Almanca da bilindiği üzere İngilizce ile aynı dil ailesinden gelmektedir. Öğrenciler yabancı dille karşılaştıklarında beyinde dil öğrenmeyi ve kullanmayı sağlayan merkezler de devreye girmekte ve bilişsel boyut devreye girmektedir. Bunları bilmek yabancı dil öğrenenlere de öğretenlere de arka plan bilgisi sağlayacaktır.

Dil öğrenme sanıldığı gibi basit bir eylem değildir ve aslında beynimizde bizim bilmediğimiz birçok bilişsel süreç yaşanır. Bununla ilgili nörolingüistik alanda birtakım çalışmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmalar beyinde dil merkezlerinin üç alanda toplandığını göstermektedir. Bu alanlar Broca alanı, Wernicke alanı ve angüler girüştür. İlk iki alan belirli bazı fonksiyonları yerine getirirken üçüncü alan daha karmaşık dil fonksiyonlarını ortaya koyar (Akt. Kurudayıoğlu, 2018: 4).

¹ Civelek, M. (2014). Gelişim Psikolojisi Özet
<http://dushunce.az/files/documents/gelisim.psikolojisi.ozet.07.03.2014.pdf>

“Broca alanı seslerin oluşması ve ortaya çıkmasıyla ilgili dil, dudak, ton ve ritimle, yani konuşmanın sesletimi ile ilgili alanların hemen önünde yer alır. Bu alanın özel görevi komşu alanlar tarafından üretilen seslerin konuşulan lisan şekline dönüştürülmesidir. Wernicke alanının özel görevinin duyulanların söylenenler biçimine dönüştürülmesinde kodlama ve anlaşılması olduğu söylenebilir. Dille ilgili üçüncü özel merkez olan angüler girüs karmaşık dilsel fonksiyonların ve diğer merkezlerle ilgili işlevlerin yerine getirilmesini sağlar. Bu merkez insanın işittiğini söylemesini ve yazmasını, kendisine dokunan cismin ismini yazmasını, gördüğü şeyin ismini okumasını ve yazmasını sağlar. Bu üç özel alanın birbirleri ile olan bağlantıları da konuşma gibi dil faaliyetlerinde büyük bir öneme sahiptir. Broca ile Wernicke merkezleri arasındaki bağlantı insanların karşılıklı olarak duyma ve konuşma şeklinde kesintisiz iletişimini sağlar (Kurudayıoğlu, 2018: 4).”

Yani dil edincinin gelişmesinde aslında nörolinguistik parametreler de devreye girmekte ve beyinde çok farklı süreçler yaşanmaktadır. Broca merkezinin az gelişmesi veya sekteye uğraması zihindeki Wernicke merkezini etkilemektedir. İşin dil bilgisi boyutu ise daha çok Broca merkezi ile ilgilidir. Wernicke anlamlandırma, aktarım boyutunda devreye girmektedir. Üretimsel dönüşümlü dilbilimin öncüsü Chomsky insan dilinin ancak insan beyninin bilişsel süreçleriyle ortaya konabileceğini savunmuştur (Akt. Kurudayıoğlu, 2018: 2). Öğretim elemanlarının dil öğretirken bu zihinsel boyutların da bilincinde olması öğrencilerin neyi nasıl zihinlerinde konumlandıklarını yani işin arka planını bilmelerini sağlayacaktır. Bu da yapılan işte bireye farkındalık kazandıracaktır. Dil öğrenme çok farklı bir etkinliktir. Ana dilini bile doğru düzgün konuşamayanlar yabancı dille karşılaştıklarında beyinde farklı süreçler meydana gelecek ve iki dillilik edinci ile ilgili sıkıntılar doğacaktır. Bu nedenle öncelikle bir öğrencinin ana dil edinci ön plana çıkmaktadır. Ana dil edincini öne çıkaran Hönig ve Kußmaul’a (1982: 134) göre „Her okuyucu ve her çevirmen varsaymasa da, biz varsayıyoruz ki çeviri edincini oluşturan bazı bileşenler vardır. Bu bileşenlerden en önemlisi, ana dil edincidir (Akt. Akalın, 2016: 62). Ana dil çocuklukta oluşmaya başlar ve yaş ilerledikçe bu edinç daha da gelişir. Chomsky bu konu üzerinde sıkça duran önemli bilim insanlarından ve yaptığı çalışmalarda hep bu konuyla ilgili olarak çocukların ana dil edincinin doğuştan gelen zihinsel bir yetenek olduğunu vurgulayarak ana dil edincine bilişsel bir anlam atfetmiştir. Ayrıca dilde derin yapı ve yüzey yapı ayrımını da yaparak bunu semantik ve sentaktik boyuta taşımıştır.

Bazen derin yapıda kastedilen anlam yüzey yapıda bambaşka bir şekilde aktarılabilmekte ve dolayısıyla derin yapıdaki anlamın tam olarak anlaşılabilmesine sebebiyet verebilmektedir. Chomsky dilde cümle öğelerinin farklı kombinasyonlarıyla anlamsız da olsa dizilen cümlelerin ana dilini konuşan kişinin içsel olarak hangisinin dil bilgisel olup olmadığını bileceğini vurgulamıştır. Bu, tamamen ana dil edinciyle ve dil bilgisiyile ilgilidir ancak dil bilgisi salt özne, yüklem, nesne gibi cümle öğelerinden ibaret olmayıp fiilimsiler, isim tamlamaları, yan cümleler, anlatım bozuklukları gibi birçok parametreden oluşmaktadır. Chomsky’de bunlar daha çok basit ve temel cümle boyutunda irdelenmiştir. Bireyler çoğunlukla ana dilini konuşurken neyi nerede neden kullandığını bilmeden konuşmaktadır. Dil bilgisi dışında ana dil edinci kazanımında sözcük bilgisi de önem arz eder. Bunun bireyin yaşantısıyla ilgili olduğu varsayılmaktadır. Örnek olarak kimisi bir günde 300 kelime ile konuşurken kimisi 750 kelimeyle konuşabilmektedir. Bu ve bunun gibi birçok etmen bireyin ana dil edinciyle ilgilidir. İş çeviri boyutuna geldiğinde ise bu edinç iki dillilik edincinin alt edinçleri olan yabancı dil ve ana dil edinci ayrı bir önem kazanmaktadır. Öğrencilere çeviri edinci kazandırmanın temelleri hazırlık sınıflarından başlayarak kazandırılmaya çalışılmaktadır ancak her öğrenci aynı düzeyde bu kazanımları gerçekleştirememektedir. Öğrencinin ana dil edinci gelişmemişse yabancı dil ediminde de sıkıntılar yaşaması muhtemel bir durumdur. Bunun için dil edinci ne kadar küçük yaşta kazandırılırsa bireylerin ilerleyen yaşlarında diğer edinçleri kazanması da daha kolay olacaktır. Ne yazık ki her öğrencinin edinç kazanımları aynı boyutta olamamaktadır, bunun da öğrencinin hazırbulunuşluğuyla ilgisi olduğu düşünülmektedir.

Öğrencilere farklı dil ailelerine mensup bir yabancı dili öğretmek beynin Broca merkezinde birtakım zorlanmalara neden olabilir dolayısıyla beyinde bir bocalama dönemi yaşanmakta; beyin yabancı dil öğreniminde zorlanabilmektedir. Örneğin; *“Ben annemle sinemaya gidiyorum.”* cümlesinin dizilimi Almancada aynı sırada değildir: *“Ich gehe mit meiner Mutter ins Kino.”* Türkçede sonda yer alan fiil Almancada ya da İngilizcede ikinci sırada yer alır. Bunun alımlanma süreci farklı dil ailelerine mensup diller öğrenilirken aynı dil ailelerine mensup dillere nazaran daha geç olacaktır. Bazen de öğrenciler bilgiyi alımlamakta ancak kısa süreli belleğe depolama gerçekleşince bu bilgi sonra-

dan beyinde yitilmektedir. Beyin bazen bir bilgiyi gereksiz olarak nitelendirip uzun süreli belleğe atmamaktadır. Dil öğreniminde ise bu durum şu şekilde ilerlemektedir: Belleğimizdeki kelimeler üç tür gruplama ile depolanmaktadır. Birinci tür gruplandırma kelimenin yapısal niteliğine göre yapılır. Öğrenilen kelimeler, yerine göre isimler, fiiller, zamirler, sıfatlar ve edatlar gibi değişik gruplara ayrılabilirler. İkinci tür gruplandırma kelimelerin konularına göre yapılmaktadır. Bu tür gruplamalar, yenilecek şeyler, insanlar, hayvanlar, bitkiler gibi konularda olabilir. Kelimelerin bellekte üçüncü tür gruplanması ise fonolojik (sesbilimsel) yapıya göre olmaktadır. Bu da aynı veya benzer seslerle başlayan veya biten kelimeler şeklinde olabilir (Ekmekçi, 1991: 51; Aktaran: Kurudayıoğlu, 14). İşte beyin, dil öğreniminde bile sınıflandırma yapmaktadır. Önemli olan bu verilerin sürekli tekrara tabii tutulmasını yani kalıcı öğrenme için sık tekrar yapılmasıdır.

4.Öğrencilerin Almanca Gramer Derslerinde Yaşadıkları Sorunlar

Bir güz dönemi boyunca öğrenciler verilen ödevlerle, yapılan kısa sınavlarla, öğrencilerin ifade ettiği sorunlarla gözleme tabii tutulmuş, dönem boyunca öğrencilerin yaşadığı sıkıntılar not edilmiş ve bunlar betimsel analize tabii tutulmuştur.

4.1.Öğrencilerin Kendi İfade Ettiği Sorunlar ve Görüşler

Bu başlık altında 10 farklı öğrencinin ağzından çıkan cümleler birebir not edilmiş. Diğer öğrenciler de benzer ifadeler kullanmıştır. Almanca gramerle ilgili görüşleri aşağıda bildirilmiştir:

- “Hocam Almanca gramer çok zor, dünyanın en zor gramerine sahip dili olabilir. Çok zorlanıyorum.”
- “Ben yapamıyorum hocam. Tam oldu diyorum, anlamadığımı görüyorum. Siz derste anlatınca anlıyorum ama alıştırmaya çözerken zorlanıyorum.”
- “Benim İngilizce gramerim çok iyidir ama Almanca biraz zorladı beni.”
- “Hocam, ana dilim Türkçe olmadığı için ben Türkçeyi sonradan öğrendiğim için grameri anlamada zorlanmıyorum ama siz cümle çevirisi

yaptırınca neyi nerede kullanacağımı bilemiyorum. Cümleleri her iki dilde de düzgün kullanamıyorum. Türkçe grameri de bilmiyorum sanırım ondan."

• "Hocam ben normalde dil bilgisi derslerinde iyi değilimdir Almanca gramer de baya karışık ama siz bazen böyle ipuçları veriyorsunuz, bir de görsel olarak da bazı şeyleri gösteriyorsunuz. Anlıyorum sanki artık soruları da yapabiliyorum. Derse devam edince ve tekrar yapınca oluyormuş hocam."

• "İngilizce grameri gibi neden kolay değil Almanca hocam? Sürekli kurallara uymayan yapılar, istisnalar çıkıyor Almancada kafam karışıyor."

• "Hocam gramerde bir konuda zorlanınca o konunun geçtiği yazma konuşma gibi derslerde de zorlanıyorum. Grameri anladığımda neyi nerede kullanacağımı bildiğim için daha kolay yapıyorum."

• "Gramer aynı matematik gibi hocam bir hafta derse gelemedim. Tüm dengem bozuldu. Her şeyi birbirine karıştırdım sanki. Matematikte de yaşıyordum bunu."

• "Hocam siz böyle derste sürekli alıştırmaya çalıştığınızda çok iyi anlıyorum."

• "Hani siz bazen konu anlatırken İngilizcede böyleydi hani deyip İngilizceden örnek verince ben daha iyi anlıyorum hocam."

4.2.Öğrencilerin Sınavda, Ders İçi Alıştırmalarda ve Ödevlerde Yaşadığı Gözlemlenmiş Sorunlar ve Bulgular

• Bazı öğrenciler özellikle de İngilizce ile benzerlik barındıran kelimelerin doğru kaymalar yaşamaktadır.

Örnek: Almanca "**Adjektivdeklination (Sıfat Çekimi)**" konusunda bir öğrenci "*Kırmızı bir araba*" yapısını Almancaya şu şekilde aktarmıştır: "*Ein redes Auto*". Burada öğrencinin İngilizcedeki "*red*" ile Almancadaki "*rot*" kelimesini karıştırdığı ve Almancaya has bir gramer kuralını İngilizce kelimeye uyarlamaya çalıştığı gözlenmiştir. Doğrusu: *ein rotes Auto*. Benzer bir durumla başka bir öğrencide de karşılaşmıştır: Öğrenci "*das Haus*" yazacağı yerde "*das House*" yazmıştır.

• Öğrencilerin birçoğu derste sürekli vurgulanmasına rağmen sınavlarda geçtiği cümleleri kurarken geriye ket vurma yaşamakta İngilizceye ve ödevlerde Almancada büyük harfle yazılması gereken isimleri küçük yazmaktadır. Örnek olarak; "*der Mann* değil *der mann* ya

da *die Frau* değil *die frau*".

• Birkaç öğrenci kelimeleri çoğul yaparken İngilizcedeki kuralı uygulamaya çalışmıştır: Çocuk anlamına gelen "*das Kind*" kelimesini çoğul yaparken "*die Kinds*" yapmışlardır.

• Almanca gramerinde önemli bir kural olan fiilin ikinci kısımda yer alması kuralını öğrenciler kimi zaman unutmaktadır. Bunu daha çok birinci yabancı dili İngilizce değil de Türkçe olanlar yani Türkçeyi sonradan öğrenen öğrenciler yapmıştır: "*Ich jetzt in die Schule gehe.*" Başka bir örnek: "*Wir einen Bleistift brauchen.*" görüldüğü gibi bu öğrenciler Türkçede cümle ögesi sıralamasını uygulamaya çalışmıştır.

• Özellikle yan cümle konusuna gelindiğinde öğrencilerin çoğu Türkçede fiilimsileri bilmediği için konuyu anlamamış ve bağlantı kurmakta sıkıntı yaşamıştır. "*Havanın güzel olacağını gazetede okudum.*" cümlesini iki farklı öğrenci şu şekilde çevirmiştir: "*Dass das Wetter morgen schön wird, ich habe gelesen.*" "*Ich habe gelesen, dass das Wetter wird morgen schön.*" Cümlelere bakıldığında bir öğrenci cümle başında kullanılmayan "*dass*" bağlacını cümle başında yazmış; diğer öğrenci ise yan cümlede özneye göre çekimlenen fiili sona atması gerekirken bu kurala uymamıştır.

• Diğer bir sıkıntı Almandadaki "**Modalverb**" konusunda meydana gelmiştir. Birçok öğrenci özellikle "*dürfen* ve *können*" fiillerindeki ayrımı yapmakta sıkıntı yaşamıştır. Bizim Türkçede "*ebilmek*" anlamıyla kullandığımız iki fiili öğrenciler Almandada birbirinden ayırt etmekte zorlanmış ve sürekli bu iki fiili birbirinin yerine kullanmıştır. Birisinin

izin, birisinin yetenek gibi durumlarda farklı anlamlarda kullanıldığını kavramakta zorlanmışlardır.

• **“Passiv Präsens (Şimdiki/Geniş Zamanda Edilgen Cümleler)** konusunda “werden” yardımcı fiilinin özneye göre çekimlenip asıl fiilin “Partizip 2” haliyle yani geçmiş zamanda kullanıldıkları haliyle sona gitmesi öğrencilerin kafasında anlamsal boşluk meydana getirmiştir. Örnek: “Araba tamir ediliyor.” cümlesini Almancaya aktarırken bazı öğrenciler; “Hocam bu cümlede şimdiki zaman verilmiş ama geçmiş zaman olması gerekmiyor mu? Mesela tamir edildi.” Bu cümlelerin Almancası: “Das Auto wird repariert.” olduğu için öğrencilerin burada kafasını karıştıran şu olmuştur; “reparieren” fiili aynı “Perfekt (Geçmiş Zaman) konusundaki gibi geçmiş zaman haliyle sona gitmiştir. Ancak burada dikkat etmeleri gereken Perfekt konusunda “haben ve sein” yardımcı fiillerinin kullanıldığıdır.

5. Sonuç ve Öneriler

Çeviribilim bölümüne ikinci veya üçüncü yabancı dil öğrenmeye gelen öğrencilerin kimisi Almancaya kolay adapte olabilmekteyken kimisi kolay adapte olamamaktadır. Özellikle gramer derslerinde zorlandıkları gözlemlenmiştir. Bunun en önemli nedenleri şu şekilde sıralanabilir:

1.İkinci yabancı dili genellikle İngilizce olan öğrencilere İngilizce gramerden sonra Almanca gramer zor ve karışık gelmektedir. Almanca gramer yapıları İngilizce gramer yapılarına göre daha karmaşıktır.

2.Öğrencilerin bazıları daha sıfatın, zarfın hatta öznenin bile ne olduğunu bilmemektedir. Dolayısıyla ana dilinde bu edince sahip olamamış öğrenciler doğal olarak yabancı dilde de zorlanmaktadır.

3.Öğrencilerin birçoğu dersle yetinmekte, ödevleri geçiştirme yapmakta ve ders tekrarı yapmamaktadır. Haliyle zor bir gramere sahip bir dil tekrar edilmeyince zorlanmalar kaçınılmaz olmaktadır.

4.Öğrenciler genel itibarıyla cümleleri yüzey yapıda algılayabilmekte ancak derin yapıda sıkıntılar çekmektedir.

İkinci yabancı dil dersleri yakından ele alındığında buradaki öğrencilerin yaşlarının birinci dil veya ikinci dil olarak öğrenenlere göre daha ileri olduğudur. Ancak burada öğrenme iklimi konusunda olumsuzluklar olabilir, çünkü öğrenciler meraklarını ve heyecanlarını yitirmiş olabilir. Bundan dolayı kullanılan araçlar doğrudan hedefe yönelik olmalı, otantik metinler ve medya araçları öğrencileri daha çok destekleyici olmalıdır (Krumm, 1996: 209, Akt. Arak, 2016: 16). Dil öğretiminde bu materyallerle birlikte işitsel-görsel yöntemden de yararlanılmalıdır. Dolayısıyla ister gramer dersi olsun ister diğer dil dersleri olsun öğrencilerin duyularına da mutlaka hitap etmelidir ki etkin öğrenme oluşabilsin.

Helmke ‘etkililik’ (Effizienz) kavramıyla ilintili olarak planlanmış, amaca yönelik, duruma uygun ve hedef kitleye hitap eden yöntem seçiminin yabancı dil öğretimi için etkili bir ölçüt olduğuna vurgu yapmaktadır (Helmke 2009: 259, Akt. Karaman, 2016: 96). İşte amaca yönelik olarak ve öğrencilerin hazırbulunuşluk seviyelerini dikkate alarak gramerde yapılacak her türlü görsel- işitsel etkinlikler, etkin öğrenme adına önem arz etmektedir.

Öğrencileri Almanca gramerde daha etkin kılmak için şu önerilerde bulunulabilir:

1.Gramer dersleri daha eğlenceli hale getirilebilir örnek olarak öğrencilere sadece kuralları vermek yerine bu kuralların bir etkinliğe dönüştürülerek verilmesi öğrencilerin derse karşı isteğini artırabilir.

2.Gramer dersleri görsel ve işitsel medya araçları ile zenginleştirilip daha etkin bir öğrenme sağlanabilir.

3.Eğitimde “bilinenden bilinmeyene ilkesi” tekniği uygulanabilir. Öğrencilere anlaşılması zor konularda İngilizce ile benzer örnekler varsa verilmelidir. İkinci yabancı dil olarak Almanca öğreniminde, öz yeterlik algılarını ve öz düzenleme becerilerini geliştiren öğrenciler, özerk öğrenen konumuna geldiklerinde, üst bilişsel stratejilerden yararlanabilirler. Burada öğrencinin birinci yabancı dili olan İngilizce bilgisinin, İngilizce öğrenimindeki motivasyonunun ve kullandığı stratejilerinin önemi oldukça fazladır (Akıllılar, 2013: 279). Yani öğrencilerin daha kolay öğrenmesini sağlamak adına gramer kurallarını, Almancaya göre daha çok aşına oldukları İngilizce ile karşılaştırmalı öğretmek daha etkin ve verimli öğrenmeyi sağlayabilecektir. Bu sayede öğ-

rencinin geçmişteki bilgilerine ket vurularak daha kolay anlaşılma sağlanacaktır.

4. "Bireye görelilik ilkesi" öğretim elemanları tarafından göz ardı edilmemelidir. Her öğrencinin hazırbulunuşluk seviyesi aynı değildir. Dolayısıyla dönem başında öğrencilere tanımaya yönelik etkinlikler yaptırılarak öğrencilerin hazırbulunuşluk seviyeleri tespit edilmeli ve ders anlatımı ona göre şekillendirilmelidir.

5. Verilebiliyorsa öğrencilere kodlama cümleleri veya kelimeleri verilmelidir. Tarafımdan "untrennbare Verben (ayrılmayan fiiller)" konusu anlatılırken öğrenciler ekleri aklında tutamadığını söyleyince onlara kodlama cümlesi verilmiştir: "*Ben empatiyi enteresan bulurum, Erzurumlu genç misafir Zerrin verimli.*" Bu şekilde öğrencilerin bu cümlede yer alan eklerin ayrılmayan ekler olduğunu daha kolay kavradıkları, kolay öğrendikleri ve dikkatlerini çektiği için uzun süreli belleğe attıkları gözlemlenmiştir. Dilde bu tarz kodlamalar vermek süreci daha etkin ve verimli kılabilmektedir.

6. Öğrencilerin birçoğu Türkçe dil bilgisine hakim değildir ve karşılaştırma ya da analiz yapamamakta dolayısıyla iki kat zorluk yaşamaktadır. Çeviribilim ve ilgili bölümlerin hazırlık sınıflarında müfredata ek öğrencilere Türkçe dil bilgisi dersleri de verilebilir. Böylece unutulmuş bilgiler tazelenmiş ve Almanca ile eş güdümlü dil yapılarında karşılaştırma yapmaları sağlanmış olur.

7. Öğrencilerin bilişsel boyutunda kalıcı öğrenmeyi sağlayabilmek için öğrenci her bir konuya sürekli maruz bırakılmalıdır. Aralıklı olarak derste genel tekrarlar ihmal edilmemelidir çünkü öğrenci bir kez duyduğu bir şeyi çabuk unutabilir ancak sürekli maruz bırakıldığında uzun süreli bellek devreye girecek öğrenmenin daha kalıcı ve etkin olması sağlanabilecektir.

Kaynakça

Akalın, R. (2017). *Ana Dil Edincinin Derinleşmesinde Çeviri Uygulamalarının Olası Rolüne İlişkin Düşünceler* - International Journal of Languages Education and Teaching, Volume 5, Issue 4, p. 840-850.

- Arak, H. (2016). *İngilizceden Sonra İkinci Yabancı Dil Olarak Almanca*, The Journal of Academic Social Science Studies, Number: 48, p. 15-25, Summer II, Doi number:<http://dx.doi.org/10.9761/JASSS3491>
- Civelek, M. (2014). *Gelişim Psikolojisi Özet (PDF)* 16.02.2019 tarihinde <http://dushunce.az/files/documents/gelisim.psikolojisi.ozet.07.03.2014.pdf> adresinden erişildi.
- Gültekin, M. (2012). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.
- Hakan, A. (1991). *Eğitim Programı ve Öğretim Yöntemleri*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.
- Karaman, F. (2016). *Yabancı Dil Olarak Almanca Dersinde Dilbilgisinin Dört Beceriye Aktarımı ve Kullanımına Yönelik Örnek Bir Uygulama*, Diyalog Dergisi, 2.sayı, Muğla.
- Kurudayıoğlu, M. (2018). *Kelime Hazinesinin Zihinsel Boyutu*, Ana Dili Eğitimi Dergisi, <http://www.anadiliegitimi.com/download/article-file/373920>
- Akıllılar, T. (2013). *İkinci Yabancı Dil Olarak Almanca Öğreniminde Üstbilişsel Farkındalık*. Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı, 275-285.

**Hutbe ve Vaazların Dili ve Üslubuyla İlgili Yaşanan
Olumsuzluklar**
The Negativity About the Language and Style of Sermons
and Sermons

Şükrü KEYİFLİ

Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Associate Professor, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,
İzmir / TURKEY
sukru.keyifli@deu.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4605-5205

DOI: 10.5281/zenodo.3463529

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: KEYİFLİ, Ş. (2019). Hutbe ve Vaazların Dili ve Üslubuyla İlgili Yaşanan Olumsuzluklar. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 25-41.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu makalenin amacı camilerde verilmekte olan hutbe ve vaazların sunumunda kullanılan dil ve üslup ile ilgili karşılaşılan olumsuzlukları belirlemek ve giderilmesine yönelik önerilerde bulunmaktır. Yaygın din eğitimi kurumu olan camilerde İslam'ın ilk yıllarından bu yana kesintisiz olarak verilmekte olan hutbe ve vaazlar, halkın din eğitim ve öğretimine katkı yapan cami içi din eğitimi vasıtalarıdır. Hutbe ve vaazlarla günümüzde de birer din eğitimi kaynağı olarak görülmeleri, bu kurumlarla ilgili varsa olumsuzlukların giderilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Hutbe ve vaazların sunumunda karşılaşılan olumsuzluklar arasında korkutma, zorlama, buyurgan ve ayrımcı bir söylemlerde bulunma ve mesajların iletilmesinde toptancı ya da genellemeci dil ve üslubun kullanılması bulunmaktadır. Camilerdeki hutbe ve vaazlar, din görevlileri tarafından yürütülmektedir. Görevliler, bu görevleri yerine getirirlerken bazı yetkinliklere sahip olmaları gerekmektedir. Bu yetkinliklerden biri de "dil ve üslup yetkinliğidir. Her türlü sözel iletişim süreçlerinde olduğu gibi cami merkezli dinî iletişim süreçlerinde de dil ve üslup önemlidir. Mesaja uygun dil ve üslubun seçilmesi ve alıcıya aktarılması, iletişimin etkinliği ve mesajın amacına ulaştırılması bakımından ayrı bir önem arz etmektedir. Dil ve üslup yeterliğine sahip olmamak, iletişimin etkisiz olması na neden olur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Cami, İletişim, Din Hizmetleri

Abstract

The aim of this article is to determine the problems encountered in language and style used in the presentation of sermons and sermons given in mosques and to make suggestions for their elimination. Sermons and sermons that have been given continuously since the first years of Islam in mosques, which are non-formal religious education institutions, are the means of religious education which contribute to the religious education and training of the people. The fact that sermons and sermons are seen as a source of religious education today also reveals that these institutions should be solved if there are negativities. Sermons and sermons in mosques are carried out by religious officials. Officers need some competence in performing these tasks. One of

these competencies is “language and style competence. As in all verbal communication processes, language and style are important in mosque-centered religious communication processes. Selecting the appropriate language and style for the message and transferring it to the recipient is of particular importance in terms of the effectiveness of communication and the delivery of the message to its purpose. Lack of language and style proficiency causes communication to be ineffective.

Keywords: Religious Education, Common Religious Education, Mosque, Communication, Religious Services

1. Giriş

Geleneksel cami merkezli din eğitimi denince ilk akla gelen hutbe ve vaazlardır. Hutbe vaazların, cemaatin din eğitimine olan katkıları bilinmektedir. Her ikisinin de İslam kültüründeki yeri ve önemi tartışmasız kabul edilen bir gerçekliktir. Bu makalede, hutbe ve vaazların dil ve üslubu konusu ele alınmıştır. Hutbe ve vaazın birlik cami mekânı içinde benzer amaçlı fonksiyon icra etmektedir, ancak bir birlerinden de farklıdırlar. Bu nedenle, konun işlenmesinde her hangi bir anlam ve tanım karışıklığına neden olmaması için hutbe ve vaaz hakkında bilgi verilmesi uygun olacağı düşünülmüştür.

Hutbe ve Vaaz: Cuma günleri, Cuma namazı ile birlikte irat edilmesi bakımından sürekliliği olan daha çok hutbedir. Cuma ibadeti ile birlikte ifa edilen hutbe, bir dinî hitabet çeşitli olarak ibadetin içinde yer alması ve din eğitim ve öğretimi içerikli olması bakımından pedagojik değeri olan bir din eğitimi faaliyetidir. İrat ediliş şekliyle, camiye gelen cemaati hedef kitle olarak alan hutbe, cuma ve bayram namazları için camiye gelen cemaate, minberden yapılan dinî içerikli hitaptır (Yılmaz, 2016).

Tarihte ilk hutbe Medine yakınlarındaki Ranuna vadisinde Hz. Peygamber tarafından irat edilmiştir. Hutbenin iki temel fonksiyonu vardır. Bunlardan biri ibadet, diğeri de din eğitimidir. Tarihi süreç içinde hutbe ile ilgili bazı fonksiyonlar yüklenmiş olsa da ibadet ve din eğitimi fonksiyonu değişmeden günümüze kadar gelmiştir. Halen de hutbenin bu iki işlevi devam etmektedir. Günümüzde de Müslümanlar için oldukça önem arz eden hutbe, cuma ve bayram günlerinde, okunmakta ve camiye gelen insanlara hem ibadet hem de eğitim değeri kazandırmaktadır (Korkmaz, 2018).

Hutbelerin Cuma ve bayram günlerinde irat edilmesi, daha fazla kişiye ulaşmasına vesile olması bakımından ayrıca önem taşımaktadır. Bu önem, aynı amacı gerçekleştirmek isteğinde olan insanların, bir araya gelmelerini ve aynı zamanda dinî konularda olduğu gibi aktüel, sosyal ve kültürel konularda bilgilenmelerine vesile olmasından kaynaklanmaktadır (Baktır, 2019).

Cami merkezli din hizmetlerinden biri de vaazdır. Vaaz 'da tıpkı hutbe gibi dinî içerikli eğitim ve öğretimlerden biridir. Vaaz sözlükte, "öğüt vermek", "sakındırmak" "uyarmak" anlamlarına gelen Arapça *vā'aza* kökünden türeyen bir kelimedir. Türkçe'ye vaaz şeklinde kavramsallaşmış ve bir topluluğa dinî ve ahlâkî konularda nasihat etmek, kalplerini iyiliğe ısındıracak sözler söylemek ve kötülüklere karşı uyarılarda bulunmak anlamına şeklinde bir anlam zenginliğine ulaşmıştır (Cirit, 2019). Halen camilerde dinî nasihat amaçlı ve kültürde yer almış şekliyle cami içinde bulunan "vaaz kürsü"sünden cemaate, vaiz tarafından verilen bir eğitim vasıtası olarak işlevine devam etmektedir.

Günümüzde hutbe ve vaazlar Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı camilerde periyodik olarak, verilmektedir. Cuma ve bayram günlerinde okunan hutbeleri cami görevlisi olan İmam-Hatipler, vaazları da yine Diyanet İşleri Başkanlığınca görevlendirilmiş bulan vaizler vermektedirler. Bir din eğitim ve öğretim vasıtası olarak fonksiyon icra eden hutbe ve vaazlar, hazırlanışı, sunuluşu ve amacı bakımından eğitim ve iletişim süreçlerine benzemektedirler. Bu nedenle iletişim ve eğitim süreçleri için geçerli olan ilkeler, hutbe ve vaazlar için de geçerlidir. Hutbe ve vaazlar, kaynağı, mesajı, kanalı, alıcısı bulunması bakımından iletişim sürecine benzemekle birlikte, genel iletişim sürecinden farklı olarak, daha çok sözel iletişim türüyle benzerlik göstermektedir. Onun için hutbe ve vaazları, sözel dini iletişim süreci olarak tanımlamak mümkündür.

Sözel iletişim, kaynağın alıcıya ulaştırmak istediği mesajda, kanal olarak sözün kullanılmasıdır. Düşünce ve dilin kelimeleri bir araya getirmesiyle oluşan söz, anlamlı ve alıcı tarafından benimsenir olması için üsluba ihtiyacı vardır. Dil, üslupla birleşmiş olarak alıcıda yer etmiş olması, mesajın hem etkili olmasını hem de kesintiye uğramadan alıcıya ulaşmasını sağlar.

Dil ve Üslup: İnsanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşmaya dil denir(TDK, 2019). Duygu ve düşünce gibi soyut ve öznel fikirlerin, somut hale gelmesi ve muhatapta etkili olması dil ile olmaktadır. Dilin bu sentezlenmiş hali olan sözlerin kazandıkları manaların somutlaşması davranışa dönüşmesi muhatapla buluşmasına bağlıdır. Bu buluşmanın sorunsuz olması ve söyleyenin beklentilerini karşılayabilmesi ise sözün ifade edilişiyle doğrudan ilgilidir. Üslup, ifade edilişteki bulunması gereken özellikleri taşımaktadır.

Dilimizde üslup, anlatma, oluş, deyiş veya yapış biçimi şeklinde tanımlanamamaktadır (TDK, 2018). Üslup, dilin tamamlayıcıdır. Dilin uygun bir üslupla ifade edilmesi insanlar arasındaki sözel iletişim yoluyla anlaşmalarını kolaylaştırmada oldukça etkilidir. Kültürde yer alan ve insanlar arasında etkisi bilinen “tatlı söz yılanı deliğinden çıkarır” atalar sözü, dil ile üslubun birleşmesi halinde, amaca ulaşmanın ne kadar kolay olacağını anlatmaktadır.

Dil ve üslup, din hizmetlerinin her alanında kullanılmakla birlikte en fazla kullanıldığı alanlardan başında hutbe ve vaazlar gelmektedir. Hutbe ve vaazlarla cemaate ulaştırılmak istenen dinî mesajların, sade bir dil ile birlikte, akıcı bir üslubun kullanılması, mesajın yerine ulaşmasında etkilidir. Kur’an’ı kerimde de sadece ve güzel bir dil tavsiye edilmektedir. Kur’an bu konudaki tavsiyesinde “*Sen onlara sırf Allah’ın lütfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah’a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever*” (Âl-i İmrân, 3/159) buymuştur. Kur’an, sözlü iletişimde yumuşak bir üslubun kullanılmasından yanadır.

Bu makalede, hutbe ve vaazların verilmesinde kullanılan dil ve üslubun amacına ulaşmasını engelleyen olumsuzluklar üzerinde durulmuştur. Hutbe ve vaazların sunumu sırasında karşılaşılan olumsuzların neler olduğu, makalenin problem cümlesini oluşturmaktadır. Çalışma, hutbe ve vaazlarla sınırlandırılmıştır. Çalışmanın amacı, hutbe ve vaazlarda kullanılan dil ve üslup ile ilgili bazı olumsuzluklara temas etmek ve bu olumsuzlukların giderilmesi-ne yönelik önerilerde bulunmaktır.

2. Dil ve Üslup

Hızla değişen toplumsal yaşam yeni eğitim durumlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bunun için değişen ihtiyaçları karşılayan yeni hizmet alanları geliştirmek ya da var olan hizmet alanlarının geliştirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Değişen şartlara ve durumlara bağlı olarak, insanlara verilecek olan hizmetler arasında din hizmetleri de vardır. Din hizmetleri daha çok dini mekânlar olan camilerde verilmektedir. Camilerde yaygın ve sürekli olarak verilen din hizmetleri hutbe ve vaazlardır. Din hizmetlerinin sunum ve ihtiyaç duyan insanlara ulaştırılmasında dil ve üslup iki temel unsurdur. Dil ve üslup, içeriğin anlaşılması ve benimsenmesi için gereklidir. Bu hizmeti vermekle görevli olan kişilere dil ve üslup kullanımı bakımından yeterlik sahibi olmaları beklenir. Ancak bu hizmetlerinin yürütülmesi sırasında, dil ve üslupla ilgili bazı engeller bulunmaktadır.

3. Dil ve Üslup İle İlgili Engeller

Uzun bir geçmişe sahip olan ve geleneksel dini iletişimin sürdürüldüğü mekânlardan biri olan camilerdeki hutbe ve vaazların verilmesindeki dil ve üslup ile ilgili karşılaşılan olumsuzluklar bulunmaktadır. Makalenin konusunu teşkil eden olumsuzluklar, yargılayıcı ve sorgulayıcı dil ve üslubun kullanılması, korkutma, zorlama, buyurgan ve ayrımcı bir söylemlerde bulunma ve mesajların iletilmesinde toptancı ya da genellemeci dil ve üslubun kullanılmasıdır.

3. 1. Yargılayıcılık: Sözel iletişim yargılayıcı bir dil ve üslubun kullanılması bir olumsuzluktur. Yargılama bireyin konuşma sırasında muhataplarını, olumsuz nitelmesi ve yaftalamasıdır. Aslında yargılama bir takım bilgi, araştırma, analiz, sentez ve değerlendirmelerin sonunda varılan bilişsel bir süreçtir olması bakımından olumlu bir değerlendirme şeklidir(Koç, 2011).Ancak yargılayıcı konuşma, dil ve üslupta yargılayıcı olma, her hangi bir bilgiye dayanmadan, gerekli araştırmaları yapmadan verilen önyargılardır. Genel olarak yargılama, bir hakkın teslim edilmesi, bireylerin bir birleriyle olan ilişkilerinde ortaya çıkabilen olumsuzlukların giderilmesinde yararlı ve olumludur. Ancak sözel, iletişimde kullanılan dil ve üslupta kullanılması tam tersine bir olumsuzluktur. Çünkü yargılayıcı bir dilin kullanılması, kaynağın güvenilirliğini zedelemektedir. Diğer yandan yargılamak, muhatapı

suçluluk duygusunun uyanmasına neden olduğundan, savunma mekanizmalarının harekete geçmesine neden olur.

Belli bir amaca yönelik olarak verilen hutbe ve vaazlardaki dil ve üslubun da yargılayıcı olması, benzer olumsuzluklarla karşılaşılması ihtimalinin aratmasına neden olur. Hutbe ve vaaz vermekte olan görevlilerin kullandıkları dil ve üslubun yargılayıcı olmaması gerekir (Sabuncuoğlu & Gümüş, 2008, s. 68-72). Yargılayıcı dil ve üslubun kullanıldığı ortamlarda, alıcılar mesaja karşı direnç oluştururlar. Mesaja karşı kapanmak, mesajı ötelemek ve savunma yapmak gibi tutumlar geliştirirler. Bu durum onlarda iletişimin etkisinin azalmasına neden olur. Dini tutum ve davranışların gelişmesine ve kalıcı hâle gelmesine mani olur. Örneğin, “dini olumsuzluklara düşmemizin nedeni, sizin dini konulardaki umursamaz davranışlarınızdır”, “ibadetlerinizde devamlılık göstermiyorsunuz”, günahlarınız karşısında tövbe etmiyorsunuz” vb. gibi ifadelerde bulunmak mesajların anlaşılmasına mani olan olumsuzluklardır.

3. 2. Sorgulama: Soru sormadan farlı olarak soruşturma, eksik arama çabası içinde olan söylemlerdir. Muhatabın durumu ile ilgili olarak varsa eksikliklerini ortaya çıkarmaya çalışmaktır. İnsanların dini ve ahlaki konulardaki eksikliklerinin ortaya çıkarılmasını sağlayacak bir söyleme sahip olmaktır.

Sorgulayıcı bir dilin kullanılması dini iletişim bakımından olduğu gibi ahlaki bakımdan da tasvip edilmeyen bir davranış şekildir. Sorgulayıcı tutum ve davranışlara, insanlar arsındaki güveni birlik ve beraberliği ve kardeşliği zaafa uğraticı davranışlara olarak kabul edilmektedir. Kur'an'ı Kerim'de Allah, insanların eksiklerinin ortaya çıkarılmaya çalışılmasını, kusurlarının ifşa edilmesini ya da onlara kabul edemeyecekleri bazı yaftalara, isimlere ya da lakaplara takılarak aşağılanmaya çalışılmasını büyük bir ahlaksızlık olduğu ifade edilmektedir (Hucurat, 49/12).

Ancak eksiklerin ve kusurların uygun bir dil ve üslupla hatırlatılması gereklidir. İslam kültüründe insanların değerini belirleyen ölçü Allah ile olan içsel bağlıdır. Görünüşündeki verilere göre hüküm vermekle ya da buna göre karar verip sorgulamayı olumsuzlukları açığa çıkarıcı şekilde kurgulamak, kabul edilebilen bir tutum değildir. Bu konuda Hz. Peygamber, “Allah sizin bedenlerinize, görünüşlerinize mallarınıza değil, kalplerinize bakar” buyurmuştur (

Müsned, II, 277, 285, 360, IV, 66,69 Buhari, İkraḥ, 7, Müslim, Birr, 32) Gerek Kur'an'da gerekse hadislerde, insanlarla mesaj vermek maksatlı iletişimlerde, onların konu hakkındaki eksiklerinin ve kusurlarının açığa çıkarılmasına yönelik dil ve üslubun kullanılması tasvip edilmemektedir.

Dinî iletişim süreçlerinde sorgulama yerine hatırlatma esas alınmalıdır. Çünkü hatırlatma dinî bir görevdir. Kur'an'a Hz. Peygamber'e hatırlatma ve öğüt verme görevi vermiştir. “*Ey Muhammet sen hatırlat/öğüt ver. Esasen sen bir hatırlatıcı/ öğütçü vericisin*” (Gaşiye, 88/21). Hatırlatma, öğüt verme ya da nasihat etme dini iletişim sürecinde kabul edilen bir yaklaşımdır. Hutbe ve vaazlarda da bu yaklaşım benimsenmelidir. Hatırlatma, öğüt verme ve nasihat etmenin dili ve üslubu dini iletişim sürecine uygundur. Çünkü hutbe ve vaazlar bir nevi nasihat görevinin yapıldığı alanlardır. Hz. Peygamber dinin nasihat olduğunu söylerken, nasihatın; güzel samimi ve dürüst olmak anlamına geldiğini ifade etmiştir (Müslim, 95/55). Sözlükte öğüt vermek, insanları hayırlı işlere davet etmek ve kötü işlerden uzaklaşmalarını hatırlatmak anlamına gelen nasihat, dini kavram olarak insanlara dinin emir ve yasaklarını hatırlatmak anlamında kullanılmaktadır.

Bu nedenlerle, nasihat edenlerin, öğüt verenlerin dil ve üslup bakımından bu güzelliklere sahip olmaları ve bu güzellikleri yansıtacak dil ve üslubu kullanmaları gerilmektedir. Dil ve üslubun güzel olması, bir başka deyişle hitabet özelliklerine uygun olması gerekir. Bunun yerine sorgulayıcı bir dil ve üslubun tercih edilmesi, hem hutbe ve vaazların içeriğinde bulunması gereken “nasihat” özelliklerine hem de hitabetin gereği olan dil ve üsluba uygun değildir.

3. 3. Korkutma: Bireyleri ve toplumları etkileyen korkuyu Türk Dil Kurumunun Sözlüğünden hareketle şöyle tanımlanabilir. Korku, “gerecek ya da beklenen bir tehlike ile yoğun bir acı karşısında uyanan coşku, beniz sararması, ağız kuruması kalp ve solunum hızlanması vb. gibi belirtileri olan veya daha karmaşık fizyolojik değişimlerle kendini gösteren duygudur” (TDK, 2018).

Korkunun bir duygu olması nedeniyle psikologlar da tanımlamışlardır. Korku, en temel insanî duygulardan biridir. İnsanın hayatında etkili olmaktadır. İnsanda var olan bu duygu, bireyleri ve toplumları etkilemiştir (Baymur, 1997). Bireyi ve toplumu etkileyen korkular, zamanla

sınırlı kalmayıp, kültüre mal olmuştur. Her dönemin korkuları farklı olmakla birlikte etkileme biçimleri bir birlerine benzemektedir. Neredeyse bütün korkuların başında can ve mal güvenliği gelmektedir. İnsanlar, kimi zaman canını ve malını tehdit eden eşya ve nesnelerden, kimi zamana da cin peri gibi soyut varlıklardan korkmuşlardır. Bu bakımdan korku insanların günlük hayatına olumlu ya da olumsuz etkilemiştir.

Korku duygusu kadar korkmak da insanı bir davranıştır. İnsan yaşamını sürdürmek için bu duyguaya ihtiyacı vardır. İnsanlar bilmediği, açıklayamadığı ve anlayamadığı şeylerden korkar. İlk insanlar, doğal kaynaklı olaylardan korkarlardır. Onlar için yıldırım, gök gürlemesi, vahşi hayvanlar, mahiyeti henüz bilinmeyen olaylar olduğu için korkmaktaydılar. Bilimsel gelişmelerle birlikte doğal olayların mahiyeti bilindikçe doğa olaylarına yönelik korkular da azalmıştır. Bununla birlikte bilgiye dayalı korkularda vardır (Eren, 2005).

Korkunun insan üzerindeki etkisinden hareketle, bazı alanlarda korkunun bir eğitim metodu olarak kullanıldığı olmuştur. Örneğin çocukların korkutulması eğitim ve disiplin amaçlı olmuştur. Yetişkinlerin korkutulması ise aidiyetleri kimlikleri, inançları ve içinde yalnızlaştırma şeklinde olmaktadır.

Eğitim amaçlı kullanılan alanlardan biri de din eğitim ve öğretimidir. Din eğitim ve öğretimi alanında daha çok korku duygusundan hareket edilerek, insanlara Allah' korkusunun yerleştirilmesi istenmiştir Allah korkusu insanların yaşantılarında etkin olması gereken duygulardan biridir. *“Kalpleri Allah'a saygı ile dopdolu olup O'na karşı gelmekten sakınanlar, cennetlerde ve pınar başlarındadır.”*(Hicr, 15/45) İnsanın inancı konusundaki duyarlılığından dolayı, Allah'a olan bağlılığında bir eksilme yaşamamak için hassasiyet göstermesi ve Allah'ın rahmetinden uzak olmaktan korkmasıdır. Bu korku birey için yakınlştırıcı ve bağlılığı artırıcı korkudur.

Bir de insanların Allah'tan uzaklaşmalarına neden olan korku vardır. O da İnsanların Allah 'ile korkutulmasıdır. Bu korku şekli insanların Allah'tan uzaklaşmasına neden olan korkudur. Çocukların Allah ile korkutulması gibi yetişkinlerin de Allah ile korkutulması, İnsanları Allah'tan uzaklaştırıcı korkudur.

Din duygusunun gelişmesinde ana motif olarak kullanılan Allah korkusunun dini bakımdan olumsuzluklara neden olacak bir yaklaşım olacak şekilde geliştirilmesi gerekmektedir. Allah ile korkutmak ya da korkutucu bir dil ve üslubun kullanmak, kişinin Allah ile ve kutsal olana karşı sevgisinde eksilmelere neden olur.

3. 4. Zorlama: Zorlamak, birine, boyun eğdirmek, bir şey yaptırmak amacıyla güç kullanmak, baskı yapmaktır. Bir kişinin, inanmadığı halde zorla inandırılmaya çalışılması, yapmak istemediğini bir şeyi baskı ile yaptırılmasıdır.

Zor kullanma, güç kullanma iki türlü olur. Bunlardan ilki, var olan kendi gücünü kullanma diğeri de kendisinin dışındaki gücü kullanmadır. Siyasi, sosyal ve ekonomik kaynaklı gücün kullanımı bir nevi zorlama olarak değerlendirilebilir. Zorlamanın olduğu yerde, adalet ve ahenk yoktur. Kargaşa ve kaos vardır. Çünkü zor kullanma insanın iradesini yok sayma ve saygı duymamaktır.

Her alanda olduğu gibi inanç alanında da zorlama yoktur. Dine giriş dâhil olmak üzere, inançta, ibadette ve ahlakta zorlama yoktur. Hiç kimseye zorla din kabul ettirilemez. İnanmayan birini istememesi halinde baskı ile inançlı hale getirmek insani olmadığı gibi dinî de değildir. Bu konuda Kur'an; *"Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk, sapıklıktan ayırt edilmiştir. Artık her kim tâğutu inkâr edip, Allah'a inanırsa, sağlam bir kulpa yapışmıştır ki, o hiçbir zaman kopmaz. Allah, her şeyi işitir ve bilir."* (Bakara, 2/256)

Dinde zorlama olmadığı gibi zorlaştırma da yoktur. Kolaylaştırma, kolaylaştırıcı olma vardır. Kolaylaştırma, dinin gereklerini yerine getirmede söz konudur. Dinde kolaylık ilkesi vardır. Onun için din kendini kolay olarak tanımlar. Hz. Peygamber'in *"Kolayı da zorlaştırmayın kolaylaştırın"* (Buharî, 3/72) şeklinde açık beyanları vardır.

Hiz. Peygamber'in burada ilke olarak kolaylığı ve müjdelemeyi öne çıkarmış olması, aslında din hizmetlerinde kullanılan dini söylemlerin nasıl olması gerektiği konusunda açık bir ilke ortaya koymuş olmaktadır. Güçle zorlamanın olmadığı gibi dil ve üslup ile de zorlama yapmak, zorlama anlamına gelecek söylemlerde bulunmak gerekmektedir. Hutbe ve vaazların su-

numunda, zorlama anlamına gelecek dil ve üslubun kullanılması, kaçınılması gereken bir olumsuzluktur.

3. 5. Buyurganlık: Bireyin, iletişim sürecinde muhatabına sık sık emir verir gibi konuşmasına buyurganlık denir. Buyurgan söylem, kişiler arası iletişimi engelleyen nedenlerden biridir. Çünkü buyurgan bir dilin kullanılması, insanlara kendini suçlu ve güvensiz hissetmesine neden olmaktadır. Buyruk olarak algılanan sözler, aşağılanma, saygı duyulmama ve güçsüz olma duygularının yaşanmasına neden olur. Buyurgan ifadeler, muhatabın kendine olan saygısını yitirmesine ve öz ben kaybına sebep olur (Eren, 2005).

Buyurganlık sözel iletişim sürecinde muhataba alternatif bırakmayacak şekilde kesinlik ifade eden kelimeleri seçmektir. Bu söyleyişte, cümleyi oluşturan yüklemelerin muhatabı, kendi benimsediği ve doğru kabul ettiği kural ve ilkelere uydurmak için uyulması gerekenleri, genel ve mutlak kurallarmış gibi aktarmasıdır. Bu amaçla kurulan iletişim sürecinde kaynak, alıcısına gönderdiği mesajlarında, genellikle kelimelerin sonu “meli”, “malı”, ekleri ile bitirmektedir. Yapmalı, etmeli, gelmeli, gitmeli, kılmalı, bırakmalı vb. gibi kalıplar kullanılır (Koç, 2011, s. 241).

Buyurganlık aynı zamanda söz söyleme nezaketini zedelediği için de iletişim engelidir. Kişi ya da kitle ile iletişimlerde kullanılan kelime ve cümlelerin kültürel nezaketin dışına taşması ve muhatabın içinde bulunduğu psikososyal durumu zayıflatıcı etki ettiğinden dolayı, alıcıda kaynağa karşı güvensizlik oluşturur (Dökmen, 1988, s. 95). Güven kaybı, iletişime kapalılık meydana getirmektedir. Bu sebeple iletişim sürecinde nezaket dışı söylemlerin kullanılması, söylemin güzelliğine ve etkisine zarar vermektedir.

3. 6. Ayrımcılık: İletişimi engelleyen faktörlerden biri de ayrımcı bir dilin kullanılmasıdır. Ayrımcı dil, insanlar arasında düşmanlık ve önyargıların pekişmesine neden olur. İnsanların bir birlerine karşı olan güvenin ortadan kaldırır. İnsanların doğuştan sahip olduğu özellikleri ya da sonradan kazandıkları aidiyetleri yüzünden ayrımcılığa uğraması toplumsal bütünlüğe zarar verir.

İslam dini her ne sebeple olursa olsun insanlar arasında ayrımcılık yapılmasına tasvip etmez. Hutbe ve vaazlar vasıtası ile insanlara İslam'ın bu konudaki görüşleri aktarılmaktadır. Verilen mesajlarda da İslam dinin bu gö-

rüşleri bilinmektedir. Kur'an'da farklılıkların bir değer olarak görülmesi gerektiği vurgulanmıştır. *"Ey insanlar! Muhakkak ki Biz, sizi bir erkek ve bir kadından yarattık. Ve sizi milletler ve kabileler kıldık ki, birbirinizi (soyunuzu, babalarınızı) tanıyasınız. Muhakkak ki Allah'ın indinde en çok kerim olanınız (ikram olununuz, en şerefli olanınız), (ırk ya da soy olarak değil) en çok takva sahibi olanınızdır. Muhakkak ki Allah, en iyi bilen ve haberdar olandır* (Hucurât, 49/13) Ayette de vurgulandığı gibi, yaratılış süreci bakımından ortak şartlara sahip olan insanların, yaratılış sonrasındaki aidiyetleri ve grup üyelikleri bir ayrımcılık sebebi değildir. Onun için insanların birbirleri ile olan ilişkilerinde farklılıkların öne çıkarılması kabul edilebilir bulunmamıştır.

İslam dini açısından kabul edilir bulunmayan insanlar arasındaki ayrımcı tutum ve davranışların dini söylemlerde yer alması ve bunu çağrıştıracak dil ve üslubun kullanılması doğru bir yaklaşım değildir. Bu nedenle hutbe ve vaazlardaki dil ve üslubun da ayrımcı olmaması gerekmektedir. Hutbe ve vaazlarda dini, siyasi, sosyal, kültürel ve dini ayrımcılığı içeren ya da bunları çağrıştıracak bir dil ve üslubun kullanılması hem dini hem de toplumsal değerler bakımından kaçınılması gereken olumsuzluklardır. Bunla birlikte mezhebi ve kültürel ayrımcılıkta bulunmak ve bunu hatırlatıcı sözler, ayrılıkla ilgili bir der olumsuzluktur.

3. 7. Genellemecilik: Bilinen ya da görülen bireysel özelliğin, toplumun hepsine aitmiş gibi kabul edilerek, bu kabulden hareketle genelleme yaparak, buna göre yargıda bulunmaktır. Bir değerlendirmenin genelleme olup olmadığının ölçüsü, söz söyleyenin sözlerindeki; "herkes", "her zaman", "daima", "asla" gibi anahtar kelimelerin bulunmasıdır (Dökmen, 1988, s. 95). Genelleme yapmayı kalıcı bir tutum haline getiren kişiler ya da gruplar iletişim süreçlerinde, bu kelimeleri sıkça kullanmayı tercih ederler.

İnsanların dinî amaçlı eğitim süreçlerinde olumsuz genellemeleri içeren dil ve üslubun kullanılması, dinin ve eğitimin amaçlarına uygun olmayan bir yaklaşımdır. Bu tür genellemeler toplumsal ayrışmalara neden olur. Toplumsal yaşam içinde insanların bir birleri ile olan ilişkilerinin zedelenmesine neden olur.

Din hizmetleri alanında mesajın alıcıya ulaşmasını engelleyen genelleme türlerinden biri de bireysel ve tikel yaşanan bir olayın genele teşmil edilmesi-

dir. Gerek geçmişte gerekse günümüzde yaşanan bir olayın herkes için geçerli olması gerektiğinin vurgulanması şeklinde yapılan genellemedir. Örneğin, bir kişinin yapmış olduğu olumsuz davranışa bakarak, o davranışı diğer insanlar da yapmış gibi toptancı bir değerlendirmede bulunmaktır. Doğruluğu tartışılan, İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye izafeten anlatılmakta olan "kırk gün yatsı namazının abdesti ile sabah namazını kılmıştır" şeklindeki hikâyenin anlatılmasıdır. Bu hikâyeden, her Müslümanın böyle davranması gerektiği gibi bir mesaj verilmek istenmesidir. Benzer bir örnek Hz. Peygamber ile ilgilidir. Namaz kılmanın önemini kavratmakla ilgili mesajların verilmesinde, mesajın anlamının pekiştirilmesine yönelik örneklem yapılırken, Hz. Peygamber'in ayakları şişinceye kadar nafile namaz kıldığının örnek verilmesidir. Hz. Peygamber'in namaza ne kadar önem verdiğinin metaforik olarak anlatılmasını, yaşanmış ve yaşanması gereken bir davranışmış gibi anlatılması ve bunun tüm Müslümanlar için geçerli kılınmasıyla ilgili dil ve üslubun kullanılması, dini iletişim süreçleri bakımından bir olumsuzluktur.

4. Sonuç ve Öneriler

Camiyi merkeze alan din hizmetlerinin birden fazla çeşidi vardır. Bunlar, ibadetlerin yönetilmesi, iman, ibadet ve ahlak alanlarında eğitim öğretim verilmesi, dinî gün ve gecelerin ihyâ edilmesi, cuma ve bayram günlerinde hutbe okunmasıdır. Bunların dışında camiler, İslâm'ın yüzyıllara dayanan birikiminin oluşturduğu dinî ve millî kültürün, yeni nesillere aktarılması hizmetini vermektedir.

Halkın dinî ve insânî ihtiyaçlarının karşılanmasında doğrudan ya da dolaylı olarak rol alan camilerin "ulaşılabilir" özelliğine sahip olması, bu mekânların bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da hizmetlerinin devam edeceği anlamına gelir. İbadetlerin usulüne uygun olarak yapılmasında, halkın dini konularda aydınlatılmasında, dinî ve hayrî hizmetlerin organize edilmesinde camiler merkez olmaya devam etmektedir.

Fonksiyonları bakımından etkin olan camilerde, hizmetlerin çoğu eğitim amaçlı yapılmaktadır. Din ve kültür eğitimi konusunda yılın her ayında ya da belli dönemlerinde değişik yaşlarda çocuk, genç, yetişkin ve yaşlı olmak üzere isteyen herkese ulaşılmaya çalışılmaktadır. Camide görev alan görevliler tarafından yürütülmekte olan bu hizmetler, beklentilere cevap verebilir olması

için birtakım yeterliklere sahip olmaları gerekmektedir. Bu yeterliklerden biri de dil ve üslup yeterliğidir. Bir dini iletişim süreci olarak sürdürülen cami merkezli din hizmetinde, hedef kitle ile etkin iletişimde bulunabilmek için görevlilerin bu yeterliğe mutlaka sahip olmaları gerekmektedir.

Bu sorunun yansımaları, insanların camileri hizmet alma yeri olarak görmekten uzaklaşmalarına, camilerin toplum merkezli hizmetlerin yeri olma vasfının yok olmasına neden olmaktadır.

Din hizmeti almak ve dini konulardaki ihtiyaçlarını karşılamak için başta camilerde verilmekte olan hutbe ve vaazları öğretim kaynağı olarak gören insanlara, istedikleri din hizmetlerini sunarken, bu hizmeti veren görevlilerin dil ve üslup bakımından ortaya çıkabilecek bazı olumsuzluklardan kaçınmaları gerekmektedir. Bu nedenle, görevlilerin söz konusu kusurlardan arınmasına katkı sağlamasına yarayacak bazı öneriler geliştirilmiştir. Bu öneriler şöyle sıralanabilir;

1. Hutbe ve vaazların halkın dini hayatına olan katkıları dikkate alınarak gerekli görüldüğü ortam ve zamanlarda verilmeye devam edilmelidir.
2. Camilerde verilmekte hutbe vaazlarda dil ve üsluba dikkat edilmelidir.
3. İbadet etme ve ibadetlerin yönetilmesi sürecinde görev alan kişilerin sözlü iletişimlerinde kullandıkları dil ve üslubun ibadetin ruhuna uygun olması için özen gösterilmelidir.
4. Camide hutbe ve vaaz verecek olan görevlilerin seçiminde, dil ve üslup/etkili iletişim yeterliğinin bulundurulması ön şart olmalıdır.
5. Hâlen cami hizmetlerini yürütmekte olan görevlilere etkili iletişim becerilerinin geliştirilmesi için hizmet içi eğitim verilmelidir.
6. Camiler, amaçlar bakımından tekli, fakat hedef kitle bakımından plüralist özelliği olan kurumlardır. Bu nedenle, camilerde verilmekte olan her türlü hizmette, camilerin bu özelliği dikkate alınmalıdır.
7. Eğitim ve öğretim sürecinde yöntem, aynı zamanda dil ve üslubun da belirleyicisidir. Cami merkezli din hizmetlerinde görev alan kişilere; eğitim

öğretim yöntemleri, yöntem seçimi, yöntemin uygulaması gibi öğretim yeterliği kazandıran alanlarda yeterlik kazandırıcı eğitim verilmelidir.

8. Cami merkezli din hizmetlerinin yürütülmesinde dil ve üslup dene-timi yapılmalıdır.

Kaynakça

Aziz, A. (2012). *İletişime Giriş*. İstanbul: Hiperlik Yayınları.

Baktır, M. (2019, 08 19). *İslam Ansiklopedisi*. islamansiklopedisi. org.tr: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hutbe> adresinden alındı

Baktır, M. (2019, 08 19). *İslam Ansiklopedisi*. islamansiklopedisi.org.tr: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hutbe> adresinden alındı

Balcı, Ş. (2007). Negatif Siyasal Reklamlarda İkna Edici Mesaj Stratejisi Olarak Korku Çekiciliği Kullanma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 72-106.

Balcı, Ş. (2007). Negatif Siyasal Reklamlarda İkna Edici Mesaj Stratejisi Olarak Korku Çekiciliği Kullanma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* , 72-106.

Baymur, F. (1997). Genel Psikoloji. Ankara: İnkılap.

Cebeci, S. (2013). *Dini İletişim*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Cirit, H. (2019, 07 19). TDV *İslam Ansiklopedisi*. ismalanasiklopedisi. org.tr: <https://islamansiklopedisi.org.tr/vaaz> adresinden alındı

Çağıl, N. (2008). *Din Dili ve Mecaz*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Çakan, İ. L. (2006) *Dînî Hitabet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Çetidikçi Ergüder , T., & Çetidikçi Fener, T. (2011). İletişimin Kalitesini Etkileyen Engeller ve Bu Engellerin Giderilmesi . *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*

Çetin, A. (1998). *Hitabet ve İrşat*. Bursa: Aksa Yayınları.

DİB. (2006). *DİB Çalışma Yönergesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

- Dökmen, Ü. (1988). *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Eren, A. (2005). Korku Kültürü, Değerler Kültürü ve Şiddet. *Aile ve Toplum Dergisi*, 1-13.
- Ergin, A. (2002). *Öğretim Teknolojileri ve İletişim*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Gordon, T. (2002). *Etkili Öğretmenlik Eğitimi*. İstanbul: Profil Kitap.
- Kağıtcıbaşı, Ç. (1988) *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları.
- Kaya, A. (2017). *Kişiler arası İletişimde Sözlü İletişim*. Ankara: Pegem Akademi.
- Kaya, M. (2002). *Din Eğitiminde İletişim*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Kazancı, A. L. (1992). *Peygamber Efendimizin Hitabeti* . İstanbul: Mağrifet Yayınları .
- Koç, A. (2011). *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Korkmaz, M. (2018). *Hitabet ve Mesleki Uygulama*. Ankara: Bilay Yayınları.
- Köylü, M. (2015). *Dînî İletişim*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Küçükahmet, L. (1995). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.
- Küçükaslan, N. (2014). *Etkili İletişim Teknikleri*. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım .
- Macit, Y. (2008). Din Hizmetlerinde Sözlü ve Sözsüz İletişim. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* 3-4 Kasım 2007
- Omay, M. (2009). Ütopya Üzerine Bir Genelleme. *Sosyoloji Dergisi*, 1-14.
- Organ, İ. & Gölçek, A. G. (2017). Anayasa'da Bulunan Kişi Hak ve Ödevlerin Sınırlandırılması. *Ömer Halis Demir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 117-129.
- Önkal, A. & Bozkurt, N. (2018, Aralık Pazar). www.islamansiklopedisi.info/
<http://www.islamansiklopedisi.info/> adresinden alındı

- Sabuncuoğlu, Z., & Gümüş, M. (2008). *Örgütlerde İletişim*. İstanbul: Arıkan Yayınları.
- TDK. (2018, Aralık Pazar). <http://www.tdk.gov.tr>. Büyük Türkçe Sözlük: <http://www.tdk.gov.tr/> adresinden alındı
- TDK. (2018, Aralık Pazar). <http://www.tdk.gov.tr>. Büyük Türkçe Sözlük: <http://www.tdk.gov.tr/> adresinden alındı
- Tosun, C. (2012). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Türk Dil Kurumu. (2018, Ağustos Cumartesi). http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts. www.tdk.gov.tr: <http://www.tdk.gov.tr/> adresinden alındı
- Türk Dil Kurumu. (2019, 7 19). Türk Dil Kurumu Sözlükleri. sozluk.gov.tr: <http://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- Yılmaz , H. (2005). *Camilerin Eğitim Fonksiyonu*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Yılmaz, H. (2016). *Dinî Hitabet*. Sivas.



Participation Banks: A Suitable Environment for Workplace Spirituality

Katılım Bankaları: İşyeri Maneviyatı (Ruhsallığı) İçin Uygun Bir Ortam

Elif BAYKAL

Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Medipol Üniversitesi,
İşletme ve Yönetim Bilimleri Fakültesi, İngilizce İşletme
Assist. Prof., İstanbul Medipol University, Medipol Business School,
Department of Business Management
İstanbul / TURKEY
enarcikara@medipol.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4966-8074

DOI: 10.5281/zenodo.3463824

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: BAYKAL, E. (2019). Participation Banking: A Suitable Environment for Workplace Spirituality. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 43-63.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Abstract

Participation banking is a banking system that operates on a profit and loss sharing basis and foresees risk sharing. In this system, islamic principles are taken into consideration. Although, known as participation banking in Turkey, it is pervasively known as interest-free banking or islamic banking in most other countries. Participation Banks, which are getting more and more important in the banking system, are of great importance in terms of bringing the savings of people with interest sensitivity to the economy and attracting similar foreign funds to the country. In this study, firstly, the concept of participation banking and the concept of workplace spirituality which is a trend new concept in the field of organizational behavior that focuses on the spirituality of individuals in the workplace will be elaborated in details and then it will be tried to explain why participation banking is a suitable environment for workplace spirituality. To this end, the conceptual realities underlying these two concepts and the points of contact between them will be explained.

Keywords: Banking, Participation Banking, Workplace Spirituality, Spirituality.

Öz

Katılım bankacılığı, kar ve zarara katılma esasına göre çalışan ve risk paylaşımını öngören bir bankacılık sistemidir. Bu sistemde islami esaslar göz önüne alınmaktadır. Söz konusu sistem, diğer ülkelerde daha çok faizsiz bankacılık ya da islami bankacılık olarak bilinmesine rağmen, Türkiye’de Katılım Bankacılığı olarak bilinmektedir. Bankacılık sistemi içerisinde her geçen gün daha da önem kazanan Katılım Bankaları, özellikle faiz hassasiyeti olan kişilerin tasarruflarını ekonomiye kazandırmak ve benzer nitelikteki yabancı fonları ülkeye çekmek noktasında büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada öncelikle katılım bankacılığı kavramı ve örgütsel davranış alanında yeni bir kavram olan ve iş ortamında bireylerin maneviyatını yaşamasına odaklanan iş yeri ruhsallığı kavramları arasında durululacak daha sonra da katılım bankacılığının işyeri ruhsallığı için neden uygun bir ortam olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. bu amaçla bu iki kavramın arka planında yatan kavramsal gerçekler ve aralarındaki temas noktaları açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bankacılık, Katılım Bankacılığı, İşyeri ruhsallığı

(maneviyatı), Ruhsallık (Maneviyat, Spiritüelite).

Introduction

Banks can be considered as money factories financing modern economies (Kalaycı, 2013: 51). Participation banks carry out this mission through profit-loss partnership rather than using interest as a funding tool. Prohibition of interest in islamic religion has necessitated and encouraged the establishment of an alternative banking system in many muslim countries. The fact that interest was banned in islamic religion, funds in islamic countries are excluded from the financial system and the need to use these funds in the field of economic development led to the emergence of interest-free banking in Islamic countries. Participation banking is a financial system in which goods and services are closely tied to money, that is to say, transactions related to money are strictly based on transaction involving a good or service, and income is shared as profit and loss (Törenek and Yavuz, 2018: 458).

Today, Participation Banking is a revolutionary development in the finance sector. Participation banks are important mechanisms for transferring idle savings in the economy belonging to those kind of people who prefer interest-free participation funds due to their religious sensitivities (Kalaycı, 2013: 51). Participation banks are financial institutions that carry out traditional banking transactions within the framework of islamic rules without interest. In these banks, fund collection and disbursement operations are carried out in accordance with islamic rules. However, the finalized profit or loss at the end of the term or as a result of termination of the partnership is shared at the rates determined by the parties (Kelleroğlu, 2017: 158). Moreover, participation banks do not invest in these instruments owing to the extreme uncertainty and speculative transactions in the markets where derivative financial products are traded (Babuşçu and Hazar, 2017: 178).

The main feature of the financing instruments used by the participation banks is their inclination to ensure that the earnings and risks are distributed in a fair manner according to the profit or loss situation that will be encountered due to the absence of a predetermined gain. Participation banks carry out transactions in the fields of activity that the islamic religion considers appropriate. For instance: it is forbidden to produce, trade, and finance any products

that do not comply with Islamic moral rules such as alcohol, pig products, casino products.

Culturally, these banks are a bit different compared to conventional banks. As in the case with their customers, in participation banks as employees and as managers mostly people that have higher levels of religious sensitivity prefer working in these organizations. In these organizations, bankers that are sensitive to interest owing to religious reasons may feel themselves more comfortable and peaceful. They can experience value congruence between their own sensitivities and their organization's sensitivities since both parts prefer to avoid interest and *haram* transactions. Moreover, they can satisfy their spiritual goals by contributing to higher level goals regarding creating a more fair and equalitarian community wherein Islamic financial mentality prevails.

This religiously nourished atmosphere in participation banks is a good environment for living workplace spirituality. As Ashmos and Duchon (2000) explains, workplace spirituality is one's ability to carry his/her inner world and spirituality to the work environment, do meaningful work and feel belonging to the group he/she is in. In this study, we suppose that organizational members of participation banks can find their work more meaningful due to the value congruence mentioned before and they can feel more satisfied and more peaceful in a work environment wherein they can live their own spirituality.

1. Participation Banking

The banking sector, which can be conceived as a money factory, is divided into several sub sectors, that is to say there are different methods of banking. For example, central banks issue banknotes and implement monetary policies. Other banks are intermediate stations where money is collected and distributed by different methods. Traditional commercial banks create formal money by first collecting interest and depositing loans. Development and investment banks eliminate the need for loans by issuing bonds directly and / or intermediating companies issuing bonds. Participation banks, on the other hand, transfer the savings they collect with interest-free but profit-loss partnership to the real sector as an intermediary in

accordance with the "third type banking" argument (Kalaycı, 2013: 52). According to Habib (2002), they attempt to gain higher profit and shareholder value added through the increased number of financial tools such as depository institutions, contractual and investment intermediaries.

In fact, the first institutional structures where the participation banking principles have been applied were money foundations. The first money foundation was established in 1456 by Mehmet the Conqueror with the amount of 24.000 gold right after the conquest of Istanbul. This foundation financed the butchers for the supply of meat to the janissary furnaces. The number and importance of money foundations of XIX. century, has diminished in economic life and disappeared over time (Kelleroğlu, 2018: 159). History of modern participation banking goes back to 1940s (Kalaycı, 2013: 51). But it has become more pervasive after 1970s. With the oil crisis in 1973, the capital of the Gulf countries increased. The Gulf countries' utilization of their increased capital in interest-free funds paved the way for the development of the interest-free banking system worldwide (Törenek and Yavuz, 2018: 454). In Turkey interest-free banking activities under the name of "Private financial institutions" began in 1985. After the amendment made to the Banking Law no. 5411 in 2006, they became "Participation Banks" (Törenek and Yavuz, 2018: 454). Integrated with the general banking system, and commodity trade as a system that connects fund collection to the profit-loss relationship on a risk-based basis (Apak and Açıkgöz:72).

Today, in many countries, there are financial institutions that carry out banking activities on an interest-free basis, as well as western institutions that establish interest-free units by not being indifferent to developments in this field. For example; Union Bank of Switzerland, ANZ Grindlays (Kelleroğlu, 2018: 158).

2. How do participation banks function?

Participation banks, that carry out alternative fund collection and disbursement activities, contribute to saving rate and create capital accumulation and utilization. For example, SMEs (Small and Medium Enterprises) can assess the support of participation banks in their competitiveness with large enterprises (TKBB, 2009b: 250). Participation banks operate within the sector,

in line with the values and beliefs system of the Islamic religion, in line with the principles of the Islamic religion, and have a structure that provides efficient and competitive banking, investment, trade finance and commercial and real estate financial services (Ayrıçay et al. 2013: 121). The use of a large portion of their resources for SMEs, which constitute the driving force in the economy, has contributed positively to the sustainability of economic growth, especially with the recent creation of SME financing (Apak and Açıköz, 2011:72). The main activity of participation banks is to finance the real sector. These institutions spread to the country by branching, contributing to regional development by gaining widespread and depth in fund collection and utilization. Thus, they brought the investments demanded on the social base to the feet of individuals and businesses and ensured the investment to be meticulously allocated to regional needs and entrepreneurs. Protecting account holders and providing them with stable high returns has been made possible by allocating risk to different economic sectors in the fund pools (Özsoy and Yabanlı, 2011:2). In its basic structure, participation banking means that monetary transactions and goods and services movements are tightly interconnected, and that every money movement necessarily corresponds to a good or service; on the other hand, it is possible to define income as a system in which the profit and loss partnership is divided. Moreover, in traditional banking, money is treated as a commodity. In interest-free banking, the situation is different. Money is exchanged for money only in equal amounts. So, it is borrowed without interest. If money is to be earned, it must necessarily correspond to an increase in the value of a service or good to the public. That is, an increase in the monetary side in a monetary transaction must be balanced by a real increase in the goods or services side (Özsoy, Görmez and Mekik, 2013: 188).

On the other hand, different from conventional banks, participation banks have to appoint a board of Islamic scholars called “Shari’a Supervisory Board”. In participation banking Islamic Shari’a laws provide rules regarding resource allocation, management and capital market activities. Shari’a Supervisory Board is an independent body. It is also allowed to attend the board of directors meetings when the topic is something related to the religious aspects of their problems. Hence, Shari’a Supervisory Board sets policies and regulations according to Shari’a. It is an important mechanism in

approving transactions from legal side and in preparing contracts according to Islamic Shari'a (Nathan and Ribiere, 2007: 472).

3. Philosophy of Participation Banks

Participation banks are principally based on Islamic law, which prohibits interest. Therefore, one of the main themes is that the Islamic religion has made interest-free earnings 'halal' and interest-based earnings 'haram'. Participation banks have to determine and regulate their fields of activity and methods within this framework. According to Islamic philosophy, the amount to be paid should be determined as a result of the performance of the debtor in his work. The lender will also be involved in the business risk of the borrower and the resulting profit or loss will be shared (Kayahan, Görkaş, Halime, 2016: 79). Due to the prohibition of interest, the person depositing the bank has the identity of an investor rather than a lender. Borrower and lender parties jointly undertake business risk to share profit or loss as a result of commercial and production activities (Tunç, 2010: 123). These banks are in compliance with the religious principles of their financial activities they seek advice from those who have specialized on these issues with the objective of examining the degree of realization and giving consent (Çelik, 2015:90). In Islam, the concept of interest as a rebound is seen as an excess of money borrowed and is banned in trade. Since there is no risk that the lender takes on while the principal increases, it is banned in Islam (Özel, 2013: 2). Entrepreneurs and financiers should share the same risks in order to obtain a profit share in participation banking. In the participation banking approach, money becomes capital only if it enters the production process together with other resources (Tuhan, 2014: 14). There are many reasons for Islam to forbid interest. Some of them are; interest leads to the exploitation of the needy by the owners of capital, the accumulation of capital in certain hands, the emergence of classes, and the disparity in income distribution between classes, leading to the deterioration of social balance. Islam has a financial philosophy that necessitates that wealth should not be left idle and not to be excluded from production and investment. In Islam, "labor" was accepted as the basic factor of production and capital was prevented from being a means of earning alone without enduring risks and losses (Tuhan, 2014: 28).

Considering the role of participation banks in the financial world, it is important to use participation banks as an important financial intermediary that should be in the system. Founded around religious expectations and concerns, these financial institutions also strive to meet current expectations as they are in the cyclical financial field (Çelik, 2015: 93). Participation banks must always act in accordance with religious expectations and orders while establishing, performing their activities and incorporating new financial practices. This necessity requires them to keep the legitimacy of the steps taken on the agenda. These institutions undertake religious foundations of their activities. They do not want to have activities that are not based on religious sources. In this sense, participation banks serve not according to time, but according to banking practices that must be based on religion (Çelik, 2015: 93).

4. Workplace Spirituality

In the 21st century, globally increasing changes and challenges in the labour market have given way to increasing demands for both employers and employees. These changes also led to a redesigning process about the essence of work. Nowadays, employees spend most of their times at work rather than at home that makes it necessary to bring their inner selves to workplace as well as their bodies and minds (Naidoo 2014:1). They now bring more of their souls and spirits to work, which created the phenomenon of workplace spirituality (Schutte, 2016:1). Workplaces are becoming the most important communities and they even replace the role of families, friendship circles and other kinds of social communities (Schutte, 2014:4).

In fact, spirituality is the search for a vision that involves service to other people, humility, compassion and truthfulness. It can be explained as a psychological pattern wherein a meaningful life, wholeness, and interconnectedness are melted in the same pot (Baykal and Zehir, 2018: 124). It can be considered highly individual and intensely personal awareness. It is a search for a state of human existence that creates a sense of connectedness with the outer world and with the unifying source of all life. Therefore, it can be conceived as an expression of individuals' need for meaning, love and joy in life (Dreyer and Hermans, 2014:3).

In parallel with this definition, the experience of spirituality at work refers to workplace spirituality. Workplace spirituality is a postmodern trend. Because of the decline in the number of worship places such as churches, mosques etc. and communities wherein a sense of community can be experienced and community can be experienced, the workplace has become substitute for spiritual areas (Van Tonder & Ramdass 2009:2).

The experiences of meaningful work and sense of connectedness are two main aspects in workplace spirituality (Pawar, 2016: 976). In fact, a more common definition of workplace spirituality encompasses three main dimensions, namely; inner life, meaningful work, and a sense of community (Chawla and Guda, 2013; Benefiel, Fry, and Geigle, 2014). In workplace spirituality literature, the concept of meaning explains individual's experience regarding the contribution of their work to the larger good of their community or society, while the concept of sense of community describes individuals' relationship with others at work and it is mostly characterized by "care, relatedness, mutual obligations and loyalty" (Duchon and Plowman, 2005: 814). On the one hand, inner life dimension suggests that work is motivating in case it matches with one's self-identity and an individual's social identity necessitates a larger social context in order to flourish (Pirokola et al., 2016: 860).

5. Materialist mindset and economic perspective of Islam

Capitalism, namely, the economic and social system that prevailed in Western society since the industrial revolution and influenced other countries of the world and has survived until today. The main pillar and indispensable element of capitalism is producing more, earning more and growing continuously (Çayiroğlu, 2014: 150). Growth, development and progress such as the growth of the economy as a system, the growth of capital, the growth of earnings and revenues, the growth of consumption, the growth of agricultural and animal productivity, the growth of welfare, etc. are the sine qua non of capitalism. Therefore, the basic measure of capitalism in the evaluation of human and society has always been quantitative values. The materialist mind, which is the manifestation of modern lives has put forward an inhuman economic mentality. The materialist-capitalist mentality, with both liberal and

socialist imagination, conceptualized the human as a resource and the world as a property and built a mind and language on it and applied it to life. In the face of the attacks of the gloomy global capitalist economy which led to the consumption of the world and of the human being together with the showy desires, man was incapacitated (Hazıroğlu, 2015: 34). There has remained almost no space and value that capitalism, which has become a way of life, almost does not interfere, enter, change, commodify and objectify. Most things, including cultural products, have become trade commodities (Duman, 2014: 92). With interest, the rich get richer, while the poor get even poorer. This situation is an issue that violates social equality. With the interest system, the difference between the richest and the poorest in income distribution is increasing and turning into a gap. Another problem that interest causes is that accumulated savings are not directed to the production chain, in other words, to the real economy. Savers cannot convert their savings directly to investment due to interest. This situation decreases job opportunities in the society, prevents employment, increases unemployment and leads to social chaos (Hazıroğlu, 2015: 34).

In contrast to capitalist mentality, the economic outlook of Islam is quite humane. Islam, as in capitalism, granted individuals the right to property, on the other hand, it did not abandon this right and limited it in the direction of certain principles. First of all, restrictions on the reasons for ownership were introduced. In other words, it is forbidden to buy and sell objects that are forbidden, as well as the acquisition of illegitimate means such as rebounds, black market, bribery and gambling. On the other hand, taxpayers such as zakat, charity and infak have been put on the property and turned into a social duty tool. Furthermore, it has been enforced as a rule that one cannot use his / her property in a manner that harms others and conflicts with social interests (Çayıroğlu, 2014: 178).

In fact, making references to the science of economics in nearly a hundred verses in the Holy Quran, the existence of hundreds of hadiths in the Sunnah Sahiha and the fact that nearly half of the chapters in the fiqh books are related to the subjects of economics (Çayıroğlu, 2014: 152). Islam has a unique understanding of economics. In Islamic economics, the goal is not only making money, but also acquiring property. The main goal is to meet the econo-

mic needs of people throughout their life journey. In the Islamic economy and in Islamic banking, the aim is not only profit but service. To improve production, to increase work and to spread sharing (Haziroğlu, 2015:68). Therefore, according to Islamic philosophy there is no place in Islam for special class, such as bourgeois or territorial aristocracy. Likewise, one of the biggest problems in Islam today is the class of workers and employers. According to Islam, worker-employer relations are relative and not absolute. Again, there is no definite, continuous and absolute class distinction in the form of rulers and ruled or rich and poor. In Islamic perspective of economics, individuals living in a society wherein relations between people are based on brotherhood, not competition, will also behave towards each other with moral and compassion (Çayiroğlu, 2014: 165).

Unfortunately, although Islamic banking has been proposed as a superior alternative to the traditional banking system, it has failed to meet expectations in practice. The reason for this is that the debate in favor of Islamic economics and finance is mainly aimed at protecting Muslim identity in various parts of the world rather than being economic (Ahmed, 2018: 592).

6. The relationships between the concepts of participation and spirituality

Spirituality can be conceived as a reply for the need of wholeness and integrity in both individual and community level. harmonious integrity of soul, mind and body (Narcikara, 2018:13). Unity and harmony with one's own self and environment is key to ultimate happiness and success in workplace spirituality understanding. Similarly, the concept of 'participation' a new and original concept that encompasses people, life and the universe (Haziroğlu, 2015: 89). According to Fry (2003), the architect of spiritual leadership theory, spirituality, is a concept related to the positive characteristics of the human soul, such as love, compassion, patience, tolerance, forgiveness, gratitude, sense of responsibility and harmony that provide happiness to oneself and the environment. That is to say it is an important tool in ensuring collective happiness. In parallel with this view, participation banking paves the way for human and labor, encourages the climate of right and justice, connects people to life, and has a meaning and nature that is sprinkled from the essence of

Islam (Hazıroğlu, 2015: 89).

Participation banking embraces Islamic philosophy in its transactions. Muslim scholars view Islamic economic philosophy as a free one wherein freedom is expressed more in relation to cooperation rather than competition. In fact, cooperation can be conceived as a general theme in Islam understanding of economics. In Islamic work values, struggling for the welfare of other people is viewed as the most important way of increasing one's usefulness and by this way serving and satisfying Allah. Holy book Qur'an also repeatedly emphasizes cooperative endeavors for the purpose of doing good. Whether it was in spiritual, economic or social affairs, Prophet Muhammad (peace be upon him) urged cooperation among Muslims as the bedrock of the Islamic society (Hamid, 2006:11). Having its philosophical roots in this philosophy, participation banks, operating according to the principle embracing interest-free banking, by channeling savings into the economy in the hands of people, these financial institutions are aimed to contribute to the provision of additional resources required for the development countries country (Kelleroğlu, 2017: 157).

In this point applying workplace spirituality would be a meaningful strategy in order to serve the ultimate goals of participation banks. According to Fry (2003) in workplace spirituality serving the higher good, working for the ultimate benefit of organizations are the focal themes. Similarly participation banking attempts to set up a new financial system serving the benefits of all the people in a certain community. The concept of 'participation' in the term participation banking refers to the act of caring about human will and labor. It is an approach that opens a strong door to the hope of human existence. In fact, participation is a concept that emphasizes the unity that humanity needs most and makes partnership, solidarity and cooperation a part of life. The concept of participation is a concept that encourages the movement, emphasizes participation in life, existence in life and supports existence. It emphasizes being active and being a subject on both production and sharing and consumption sides. It is a concept full of energy that stimulates activity and dynamics and produces synergy. It encourages people to behave and live humanly. It is an approach that makes people find themselves (Hazıroğlu, 2015: 89). In case workplace spirituality is embraced in participation banks

ultimate goals of creating a more humane economy will be possible easier and more comfortably. Compatibility of values between the organization and individual organizational members and higher spiritual goals of establishing a fair financial environment is meaningful for both workplace spirituality and participation banking philosophy.

On the one hand, as in the case with workplace spirituality (Narcikara, 2017), serving the common good and reaching the high order communal goals is very important in Islamic economics, establishing a balance between the needs of present and future generations is expected of human beings and society in order to achieve equality within and between generations in order to build justice and promote good (good), to develop policies to meet the needs of individuals, to develop policies that allow them to establish a respectable life for themselves, to ensure a more equitable distribution of wealth, and finally to produce policies focused on growth and stability (Asutay, 2014). As in the case in the concept of spirituality (Fairholm, 1996), the most important principles of islamic economics are fairness and morality. In fact, Marques et al. (2005) claims that both honesty and trust as the most important topics for a spiritual atmosphere. Smilarly, Daniel (2010) and Jurkiewicz and Giacalone (2004) suggests that trust is an important component of spiritual organizations. Similarly, maximization of organizational outputs is not enough in islamic thought, rather it should be be coupled with efforts that ensure spiritual well being at the inner core of human consciousness, and at all levels of human interaction fairness is needed (Al-Omar and Abdel-Haq, 1996) that is why, In participation banks, the main focus is commitment to an islamic understanding of brotherhood and justice which contributes to the well-being of all mankind. It is believed that well-being created with this brotherhood encompasses both physical and spiritual satisfaction both in the present world and in the hereafter (Dusuki, 2008: 135). Elimination of waste, fair income distribution and the spread of wealth and property, economic independence and economic stability contribute to fairness and morality in islamic economics (Tabakoğlu, 2008: 86). The priority in the Islamic economics is not the establishment of efficiency or profit maximization, but the establishment of justice or the abolition of existing

injustice. This is a very important paradigm difference. Islamic economics places justice, *felah*, bestowal, grace in the center and liberates man.

Moreover in parallel with the paradigms of workplace spirituality an egalitarian form of administration that support the growth of all stakeholders (Fry, 2003) is prevalent in participation banking philosophy. All the other stakeholders in the Islamic economy are as important as capital and labor. Therefore, in Islamic economics consumer rights and protection of the environment makes participation banking more stakeholder oriented, hence more customer oriented (Güngör, 2019: 25). The Islamic economy also approaches the concept of growth differently. Because growth is community-centered. Growth here means providing an environment that provides opportunities for stakeholders (Güngör, 2019: 25). This mentality overlap with the mentality of workplace spirituality in the point that spirituality can help to build better relationships and, thus, enable people to work more effectively to the benefit of all stakeholders in a certain community (Harrington et al., 2001; Kranke et al., 2003). Anyway, the basis of interest-free finance is the phenomenon of sharing and partnership. Islamic law is not against making money. Instead of interest, a profit and loss partnership through labor and trade has become a principle to earn money (Karahan ve Ersoy, 2017: 97). Since interest is prohibited in Islamic finance, in participation banking interest-free finance institutions that demand, supply and act as intermediaries are partners. From a broad perspective, both profit and loss and risk are shared between these three partners (Karahan ve Ersoy, 2017: 98). For example, in Islamic finance, it is necessary to know clearly and clearly the product or service that will be the subject of partnership between the parties. The products or services subject to purchase that do not meet these conditions are considered to be speculative because they will expose one side to risk and are prohibited (Van Greuning and Iqbal, 2008). Similarly, according to workplace spirituality perspective a transaction or administrative style can only be conceived as successful when it ensures the happiness of all stakeholders (Corner, 2009: 383).

On the one hand, as mentioned before spirituality is a search for something beyond human existence. It can be explained as creating a sense of connectedness with the outer and inner world. When experienced in a participation bank, workplace spirituality can contribute to the sense of connectedness

among employees who are advocates of this interest-free bankkind style having its roots in religious concerns which can be conceived as the spirituality of these people. Without doubt, most participation banking employees are spiritual people that are sensitive to religious issues and try to earn their lives in helal, namely, islamically acceptable ways. These people give importance to work environment wherein they can express and live their spirituality freely. They prefer to be a part of community wherein they are not condemned and demeaned because of their more conservative life style. For example many people working in participation banks want to make their daily prayers in the workplace, hence they want to have masjid in their workplaces. To give an other example, in Turkey many women employees working in participation banks prefer to wear headscarf, which is an islamic dress used by conservative muslims. Whereas this dresscode is not allowed in many conventional banks in Turkey, it is allowed in participation banks. As another example; friday prayers for male workers is an important issue in participation banks. Since most male employees wants to pray in holy hours on friday, participation banks give a longer lunch break on fridays. In fact, all these tolerances regarding religious issues and interest-sensitive application in daily transactions make employees feel more peaceful.

At individual level, workplace spirituality should be understood as the totality of one's own spiritual values that he/she brings to the workplace and it can be conceived as the harmonious integration of these individual values with the values of his/her organization (Kolodinsky et al. 2008: 466). That is why, Zafar (2010) describes workplace spirituality as the effort of employees to find 'a meaning in their work ve and focuses on the psychological characteristics and needs of people in the work environment and thus enables employees to make sense of their lives in the work environment. In other words it reflects the interaction between an individual's personal spiritual values and the organization's spiritual values. Likewise in participation banks, both employees and top managers prefer to be a part of these organizations mostly because they share the same values and worldviews. Being with people with similar values and attitudes make people feel connected to their organization with stronger emotional ties. People can develop a sense of community with like-minded people in their organizations.

Moreover, these people may find their work more meaningful since they serve organizations that have the same work values with them.

7. Results

With capitalism, every way has been conceived as licit in order to maximize profit, a solid understanding of utilitarianism and personal interests have been designated as the main purpose of life, social aid and solidarity have been weakened by emphasizing the individual. Moreover, the balance in income distribution has been disrupted and development and growth has become the most important goal of the economy (Çayıroğlu, 2014: 151). The emergence of islamic economics in the last century has produced islamic finance as a field of application. An islamic perspective on the financial sector has revealed the need for islamic banking. The principle of social solidarity and solidarity in islam, the order of zakat and infancy, the inclination of labor and capital to production and investment together, the principle of profit and loss together, and similar arrangements are parts of a whole. In fact, interest, which is a fixed rate and amount, limits the productivity of capital, often leading it to short-term investments, preventing labor from receiving a sufficient share of production. For this reason, Islam opposed the capital's imposition of all risk and responsibility on labor as a fixed share of production and profit, and a reasonable balance between labor and capital by placing its share on a variable ratio (Tuhan, 2014: 28). Hence, in contrast to conventional business banks that tend to place profit as their main objectives, participation banks should give importance to both profit and social obligation. In islamic philosophy, in economy there should be a balance between profit and social objectives. So it would be unfair for participation banks if they can not provide sufficient returns to their depositors and shareholders. Meanwhile, according to Ahmad, K. (2000), participation banks are not obliged to create excessive profits at the expense of their clients by undermining and neglecting their own social responsibilities and commitments to their other stakeholders including shareholders, employees and strategic partners. Thus, creating sense of community, which is an important step in ensuring the experience of workplace spirituality, is more possible in participation banks when compared to conventional banks. Confirming this point of view, Al-Azuhaily (2003) claims that the goal of participation banks is restoring islamic community and achieving

cooperation among members of the society, while complying with fundamental norms and regulations of Islam. According to this perspective there should not be any involvement in *riba* and other prohibited contracts, and distribution of profit should be fair and balanced. This goal serves the requirements of workplace spirituality, which insists that individuals and organizations should see work as an opportunity, a spiritual path, to develop and contribute to society. From an instrumentalistic perspective it will be meaningful to claim that workplace spirituality results in increased levels of commitment, honesty, trust, kindness, morale, performance, connectedness and intrinsic motivation (Gotsis and Kortezi, 2008: 580). Thus, when inserted in participation banks, workplace spirituality can create an atmosphere of harmony and can create satisfying levels of sense of connectedness for organizational members.

Limitations of the Study

In this study the concepts of participation banking and workplace spirituality have been examined from a perspective that explains the kind of points that may nourish a more spiritual atmosphere. Overlapping points in both of these constructs have been elaborated in details. In this study participation banking is handled with the version applied in Turkey. This can be considered as a limiting factor for the study.

Further Research Implications

In further studies an empirical study explaining the possible effects of participation banking philosophy on workplace spirituality can be designed. Moreover, effects of workplace spirituality on possible organizational outputs in workplace spirituality can be examined. Furthermore, cross cultural studies can be designed explaining the relationships between workplace spirituality and several organizational outputs in participation banking concepts. On the one hand, these models can be designed in a comparative way comparing the results between participation banks and conventional banks.

References

- Al-Azuhaily, W. (2003), "Financial Transactions In Islamic Jurispudence", in Sudin, H. and Wan, N. (Eds) (2009), *History and Development of the Islamic*

banking system. *Islamic Finance and Banking System: Philosophies, Principles and Practice*, McGraw Hill, pp. 93-162.

Ahmad, K. (2000), "Islamic Finance And Banking: The Challenge And Prospects", *Review of Islamic Economics*, Vol. 9, pp. 57-82.

Aktepe, E. I., (2001), *Hadis Kaynaklarında Faiz ve Finansman*, Hayat Yayın Grubu, İstanbul

Al-Omar, F. and Abdel-Haq, M. (1996), *Islamic Banking: Theory, Practice and Challenges*, Zed Books, London.

Alım, H. B. (2017). *İslami Finansta Yasaklar ve Temel İslami Akitler* (Doctoral dissertation, KTO Karatay Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Apak, S., & Açıkgöz, A. F. (2011). Türkiye'de Katılım Bankacılığının Bankacılık Sektöründeki Yeri ve Finansal İstikrara Katkısı. *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (1), 70-85.

Asutay, M. (2014). İslam Ekonomisine Ekonomi Politik Bir Yaklaşım. S. Karadoğan içinde, *İslam Ekonomisi Tanım ve Metodoloji Üzerine* (s. 141-163). İstanbul: İslam Ekonomisi Enstitüsü Yayınları.

Ayrıçay, Y., Ada, S. ve Kaya, A., (2013). Katılım Bankacılığının Gelişiminin Önündeki Engeller: Bir Alan Araştırması, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 3 (1), ss. 119-137.

Babuşçu, S. ve Hazar, A., (2017). Genel Bankacılık Bilgileri, Bankacılık Akademisi Yayınları, Ankara, 246s.

Baykal, E., & Zehir, C. (2018). Mediating Effect Of Psychological Capital On The Relationship Between Spiritual Leadership And Performance. *Economics and Management*, 21(3), 124-140.

Benefiel, M., Fry, L. W., & Geigle, D. (2014). Spirituality And Religion In The Workplace: History, Theory, And Research. *Psychology of Religion and Spirituality*, 6(3), 175.

- Chawla, V., & Guda, S. (2013). Workplace Spirituality as A Precursor to Relationship-Oriented Selling Characteristics. *Journal of business ethics*, 115(1), 63-73.
- Corner, P. D. (2009). Workplace Spirituality And Business Ethics: Insights From An Eastern Spiritual Tradition. *Journal of Business Ethics*, 85(3), 377-389.
- Çelik, İ. (2015). Din ve Kapitalizm Kısacasındaki Katılım Bankalarının Geleceği. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 80-97.
- Duchon, D. and Plowman, D.A. (2005), "Nurturing Spirit At Work: Impact On Work Unit Performance", *Leadership Quarterly*, Vol. 16 No. 5, pp. 807-833.
- Dusuki, A. W. (2008). Understanding The Objectives Of Islamic Banking: A Survey Of Stakeholders' Perspectives. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 1(2), 132.
- Efe, A. (2018). İslam'a Göre Para ve Kredi Politikası. *Journal of Management & Economics*, 25(3).
- Esmer, Y., & BAĞCI, H. (2016). Katılım Bankalarında Finansal Performans Analizi: Türkiye Örneği-Financial Performance Analysis Of Participation Banks: The Case Of Turkey. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(15), 17-30.
- Fairholm, G. W. (1996). Spiritual Leadership: Fulfilling Whole-Self Needs At Work. *Leadership & Organization Development Journal*, 17(5), 11-17.
- Gotsis, G. & Kortezi, Z., 2008, 'Philosophical Foundations Of Workplace Spirituality: A Critical Approach', *Journal of Business Ethics* 78, 575-600. <http://dx.doi.org/10.1007/s10551-007-9369-5>
- Güngör, K. (2019). İslam Ekonomisinin Yeniden İnşası. *Ayrıntı Dergisi*, 7(75).
- Habib, A. (2002), *A Microeconomic Model of An Islamic Bank*, Islamic Research and Training Institute, Jeddah.

- Harrington, W. J., Preziosi, R. C., & Gooden, D. J. (2001). Perceptions Of Workplace Spirituality Among Professionals And Executives. *Employee Responsibilities And Rights Journal*, 13(3), 155-163.
- Houghton, J. D., Neck, C. P., & Krishnakumar, S. (2016). The What, Why, And How Of Spirituality İn The Workplace Revisited: A 14-Year Update And Extension. *Journal of Management, Spirituality & Religion*, 13(3), 177-205.
- Kalaycı, İ. (2013). Katılım Bankacılığı: Mali Kesimde Nasıl Bir Seçenek?. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 9(19), 51-74.
- Kayahan, C., Görkaş, İ., & Halime, Ö. N. K. (2016). Osmanlı Dönemi Para Vakıflarıyla Günümüz Katılım Bankalarının Karşılaştırılması. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 70-90.
- Kelleroğlu, F. (2017). Katılım Bankacılığı Alanında Yaşanan Küresel Gelişmeler. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 7(2), 157-172.
- Kolodinsky, R. W., Giacalone, R. A., & Jurkiewicz, C. L. (2008). Workplace Values And Outcomes: Exploring Personal, Organizational, And Interactive Workplace Spirituality. *Journal of Business Ethics*, 81(2), 465-480.
- Krahnke, K., Giacalone, R. A., & Jurkiewicz, C. L. (2003). Point-counterpoint: Measuring Workplace Spirituality. *Journal of Organizational Change Management*, 16(4), 396-405.
- Luis Daniel, J. (2010). The Effect Of Workplace Spirituality On Team Effectiveness. *Journal of Management Development*, 29(5), 442-456.
- Marques, J. F., Santos, M. J., Costa, J. L., Costa, M. J., & Cabral, H. N. (2005). Metazoan Parasites As Biological Indicators Of Population Structure of *Halobatrachus Didactylus* On The Portuguese Coast. *Journal of Applied Ichthyology*, 21(3), 220-224.
- Narcıkara, E. B. (2018). Spiritüelite (Ruhsallık) ve İş Ortamında Anlam Arayışı. *Alanya Akademik Bakış*, 2(1), 11-25.

- Narcıkara, E. (2017). Spiritüel Liderlik Davranışının Algılanan Performans Üzerine Etkisi, Yayınlanmış Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Nathan, S., & Ribi  re, V. (2007). From Knowledge To Wisdom: The Case of Corporate Governance In Islamic Banking. *Vine*, 37(4), 471-483.
- Pawar, B. S. (2016). Workplace Spirituality And Employee Well-Being: An Empirical Examination. *Employee Relations*, 38(6), 975-994.
- Pirkola, H., Rantakokko, P., & Suhonen, M. (2016). Workplace Spirituality In Health Care: An Integrated Review Of The Literature. *Journal of Nursing Management*, 24(7), 859-868.
- Schutte, P. J. (2016). Workplace Spirituality: A Tool Or A Trend?. *HTS Theological Studies*, 72(4), 1-5.
- Tabako  lu, A. (2008). İslam İktisadına Giriş, Dergah Yayınları. Baskı, İstanbul.
- TKBB, (2009b). Finansal Yenilik ve Açılımları İle Katılım Bankacılığı. Editör: Aydın Yabancı, TKBB (Türkiye Katılım Bankaları Birliği) Yayını, Yayın No: 1, İstanbul.
- T  ren  k, M., & Yavuz, S. (2018). Katılım Bankacılığı Tercihinin, Müşterilerinin Bazı Demografik   zellikleri Açısından İncelenmesi. *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9(18), 453-472.
- Tuhan, A. (2014). *Katılım Bankacılığı Ve Türkiye Uygulamaları* (Master's thesis, Bilecik Şeyh Edebali   niversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Wan Ibrahim, W. H., & Ismail, A. G. (2015). Conventional Bank and Islamic Banking as Institutions: Similarities and Differences. *Humanomics*, 31(3), 272-298.
- Zafar, J. (2010). Measuring Religiosity and Workplace Spirituality in Pakistan: a Case Study of Armed Forces and University Teachers/Mesure de la religiosite et la Spritualite en Milieu de Travail Au Pakistan: Une   tude De Cas Sur Les Forces Armees et les Enseignants Universitaires. *Cross-cultural communication*, 6(4), 104.



**Organizational Commitment in The Banking Sector:
A Case of Private Sector Bank in East Blacksea Region Bankacılık
Sektöründe Örgütsel Bağlılık:
Doğu Karadeniz Bölgesinde Özel Bir Banka Örneği**

Ayşe ASİLTÜRK

Dr. Öğretim Üyesi, Avrasya Üniversitesi,
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü
Assistant Professor of Management&Organization, Avrasya University,
Faculty of Economics and Administrative Sciences,
Department of Business Administration
Trabzon / TURKEY
ayse.asilturk@avrasya.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6221-6208>

Mesut Esat ULUSOY

KOBİ Bankacılığı Satış Yönetmeni, Kuveyt Türk
Katılım Bankası
SME Banking Sales Executive, Kuveyt Turk
Participation Bank
Trabzon /TURKEY
mesutesatulusoy@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7963-8944

Eda ULUSOY

Uzman Doktor, İshakoğlu Çayeli Devlet
Hastanesi
Specialist Doctor, İshakoğlu Çayeli State Hospital
Rize / TURKEY
edat61@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7993-1582

DOI: 10.5281/zenodo.3463829

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: ULUSOY, M. E., ASİLTÜRK, A., ULUSOY, E. (2019). Organizational Commitment in The Banking Sector: A Case of Private Sector Bank in East Blacksea Region. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019):65-91.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected. web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu>
| <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Abstract

The concept of organizational commitment is defined as employees's strong belief in accepting organizational goals and values; a strong desire to spend high-level effort taking into account the benefit of the organization and to maintain membership in the organization. Although there are different classifications related to organizational commitment in the literature, affective commitment, continuance commitment and normative commitment sub-dimensions were emphasized. This study is intended to contribute to the literature of participation banking in Turkey. It includes the implementation of an organizational commitment questionnaire developed by Allen and Meyer (1990) and adapted to Turkish by Wasti (2000) on a total of 53 bank staff in a participation bank operating in the East Black Sea Region. As a result of the study, no statistically significant relationship was found between the organizational commitment levels of the bank employees and the variables of marital status, gender, length of work, job title, income level. When the organizational commitment score means of the employees were evaluated, it was seen that the average scores of affective commitment were higher than continuance and normative commitment.

Keywords: Organizational Commitment, Human Resources, Continuance Commitment, Affective Commitment, Normative Commitment, Banking Sector

Öz

Örgütsel bağlılık kavramı, çalışanların örgütsel amaç ve değerleri kabul etmede güçlü bir inanca sahip olması; örgüt yararını dikkate alarak üst düzey çaba harcama arzusu ve örgüt üyeliğini sürdürme yönünde güçlü bir istek duyması olarak tanımlanmaktadır. Literatürde örgütsel bağlılık ile ilgili değişik sınıflandırmalar yapılmış olmakla birlikte duygusal bağlılık, zorunlu bağlılık ve normatif bağlılık alt boyutları üzerinde durulmuştur. Bu çalışma Türkiye'deki katılım bankacılığı literatürüne katkı sağlamak amacıyla hazırlanmıştır. Çalışma, Doğu Karadeniz Bölgesinde faaliyet gösteren özel bir katılım bankasındaki toplam 53 banka çalışanı üzerinde Allen ve Meyer (1990) geliştirdiği ve Wasti (2000) tarafından Türkçe'ye uyarlanan örgütsel bağlılık anketinin uygulanması ve sonuçlarının değerlendirilmesini içermektedir. Araştır-

ma sonucunda banka çalışanlarının örgütsel bağlılık düzeyleri ile medeni durum, cinsiyet, çalışma süresi, unvan, gelir düzeyi değişkenleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Çalışanların örgütsel bağlılık puan ortalamaları değerlendirildiğinde duygusal bağlılık puan ortalamalarının, zorunlu ve normatif bağlılık puan ortalamalarına göre daha fazla olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Örgütsel Bağlılık, İnsan Kaynakları, Zorunlu Bağlılık, Duygusal Bağlılık, Normatif Bağlılık, Bankacılık Sektörü

Introduction*

Today's organizations must operate in a sharp competitive environment. While globalization and technological developments lead to changes in both the structure of the markets and the characteristics of customers, the need to direct the resources of the organizations in the most efficient manner is increasing. In this context, human resources are undoubtedly the most important resource owned by organizations. The issue of reaching the right human resources, employing them and keeping them in the organization by providing the organizational commitment of the human resource is gaining value day by day.

One of the development indicators of world economies is the service sector. On the other hand, it can be said that the banking sector has become an important subcomponent of the service sector. As a matter of fact, according to the Banking Regulation and Supervision Agency data, the total assets of the Turkish banking sector reached 4 trillion 138 billion 992 million TL in March 2019 (BDDK, 2019).

Banking services can be defined as all services provided by banks that can be called pure service enterprises operating in accordance with the programmed demand within the scope of financial services. Considering its place in the service sector and the economy, the issue of maintaining banks' assets comes to the agenda. Banks have the potential to face operational risk in terms

* This article has been prepared by using the results of the field research within the scope of the project study submitted to the Graduate Program in Business Administration of the Avrasya University Institute of Social Sciences.

of human resources. In other words, the fact that banks are labor intensive can mean finding qualified human resources, high education and adaptation costs. On the other hand, operational risk may occur depending on the size of the human resources employed (Sayım and Aydın, 2011). As human resources are a strategic resource in the banking sector, it encourages managers and human resources experts to increase the organizational commitment of bank employees. Although there are various classifications related to banks, banks are grouped as “state banks, private sector banks, mixed capital banks”, banks established with foreign capital and banks with foreign-Turkish partners according to capital sources. The field research of this study was conducted on the employees of a participation (interest-free) bank within the scope of private sector banks.

The literature shows that various researches were conducted on private bank employees; but, there is not enough study on participation banks and especially on human resources and organizational behavior topics in Turkey. However, it can be said that this limitation is related to the establishment date and development of participation banks. Because of the historical development of the participation banking in Turkey began with the 1984 Albaraka Turk.

This study is descriptive and quantitative. It aims to answer the following questions: What is the organizational commitment level of participation bank employees? Do the types of organizational commitment among participation bank employees differ according to demographic variables such as gender, marital status, job title and income? In this study, firstly, the concept and scope of organizational commitment will be discussed, organizational commitment classifications will be presented and the factors that affect organizational commitment will be explained. Afterwards, the analysis and findings of the data obtained from the field research and literature studies related to organizational commitment in the banking sector will be included.

Organizational Commitment Concept and Scope

As with many other concepts in the field of social sciences, there is no consensus on the concept of organizational commitment. Therefore, there are different definitions in the literature developed by researchers from different

perspectives such as sociology, psychology, social psychology and organizational behavior (Keleş, 2006).

The researches related to organizational commitment are chronologically listed as follows: Becker (1960); Grusky (1966); Kanter (1968); Brown (1969); Hall, Schneider ve Nygren (1970); Sheldon (1971); Hall ve Schneider (1972); Hrebiniak & Alutto (1972); Buchanan (1974); Mowday, Porter ve Dubin (1974); Porter, Steers, Mowday ve Boulian (1974); Etzioni (1975); Kanter (1977); Salancik (1977); Steers (1977); Weiner ve Gechman (1977); Mowday, Steers ve Porter (1979), O'Reilly ve Chatman (1986), Penley ve Gould (1988), Allen ve Meyer (1990).

Mowday et al. (1979, p. 226) defined organizational commitment as an individual's the relative strength of involvement and identity to an organization. In the same study, organizational commitment was characterized by at least three factors: 1) a strong belief and acceptance of the organization's aims and values; (2) considerable effort on behalf of the organization; and (3) a strong desire to maintain membership in the organization. When defined in this way, organizational commitment represents, beyond passive loyalty, a situation in which the employee and the organization are actively involved. So much so that individuals are willing to give them something to contribute to the good of the organization.

Etzioni (1975) model consists of three dimensions: moral commitment, calculative commitment and alienative commitment. When it is evaluated in terms of the convergence of employees to the organization, there is moral convergence (moral commitment) at the most positive end, neutral accountant convergence (calculative commitment) in the middle and alienative convergence at the most negative end (Etzioni, 1975). Moral commitment is based on internalizing the aims, values and norms of the organization and identification with authority. Accordingly, employees are more attached to their organizations when they pursue useful goals for society. Calculative commitment is based on the shopping relationship between the organization and the employees. Employees are committed to the awards they receive in return for their contribution to their organization. Alienative commitment refers to a negative orientation towards the organization when behaviors are limited. In this case,

employees do not feel psychologically committed to the organization but continue to be members for reasons such as not wanting to be unemployed (Bayram, 2005: p. 129-130).

There is no organization without human element. According to Barnard (1938), who described the organization as an open system, three basic elements must exist for an organization to emerge: people who can communicate with each other, a common goal and the willingness to achieve this goal (Alıç, 1995: p.3). As Barnard emphasizes, the most important factor that constitutes the dynamic aspect of the organization is the human factor. For this reason, the formation of organizations and their survival depends on people who have the ability to manage and direct the organization's resources. Keeping qualified human resources in the organization and ensuring their commitment to the organization is vital to the survival of the organization.

Factors Affecting Organizational Commitment

Factors affecting organizational commitment are examined under three headings as “personal, organizational and non-organizational factors” in the literature (İnce & Gül, 2005, p. 59):

Personal factors: gender, marital status, age, working time and seniority, educational status, personality traits, job expectations, personal characteristics and psychological contract.

Organizational factors: organizational structure, organizational culture, quality and importance, organizational justice, role uncertainty, income level, need for belonging, management style, communication and organizational rewards.

Non-organizational factors: alternative job opportunities, professionalism, sector status, socio-economic status of the country and unemployment rate.

Research findings in the literature on whether organizational commitment levels differ according to the gender of the employees are gathered around two different views. The first group studies advocate that the level of organizational commitment of female employees is lower than that of men due to the role of women in the family and obstacles to labor force participa-

tion. The second group studies claimed that women's organizational commitment levels are higher than men because of high motivation and stability in working life and organization (Seyhan, 2014: p. 45-47). Küçüközkan (2015), in his research on hospital workers, found that female's levels of affective commitment and normative commitment were higher than male's levels of affective commitment and normative commitment; however, it was found that the continuance commitment levels of female were lower than the continuance commitment levels of male.

According to the marital status of employees, Mathieu & Zajac (1990) found that marriage positively affected organizational commitment; because it suggests that married employees may have higher organizational commitment compared to single employees because of their responsibilities towards their families.

According to the age status of the employees, the researches showed that there is a linear relationship between age variable and organizational commitment levels. As the age progresses, work experience increases, on the other hand, organizational commitment increases because alternative cost increases in case of leaving the organization (Seyhan, 2014: p. 43). According to Pala et al. (2008: p. 58), the fact that older workers do not prefer to change their employment necessarily makes them conservative and this situation develops a reluctant attitude towards changing organization. In other words, age can contribute to the formation of a natural sense of commitment based on both experience and the conservative attitude it produces. According to Varol et al. (2017) findings of the research conducted on the pharmaceutical sector employees operating in Konya province, a significant relationship is found between normative commitment and age groups. There is a significant relationship between all components of organizational commitment and income level.

It is seen that there is a positive linear relationship between the working time of the employees and organizational commitment. Moreover, it has been suggested that leaving the organization has become more costly as the employee's investment in the organization has increased (İnce & Gül, 2005, p. 67). For example; if the employee leaves his / her organization after working for a

while, it will cause him / her not to receive the severance pay accumulated. This may have a positive effect on organizational commitment.

In the studies examining the organizational commitment levels of the employee according to the education level, it was found that there is a negative relationship between the level of education and organizational commitment. Accordingly, employees with high levels of education expect more from the organization than those with low levels of education. Therefore, if they want to quit their job, they may not feel connected to the organization due to the existence of job alternatives and prioritizing their professional development rather than the organization (Pala et al., 2008: p. 58-59). Some studies support this situation and show that the higher the education level of the employees, the greater the possibility of taking personal initiative, taking responsibility, and making more independent decisions (Çolakoğlu et al., 2009: p. 80).

Especially wages, for senior employees, are among the most important factors affecting organizational commitment. In addition, as well as ordinary and routine rewards, external rewards are important for organizational commitment (Cohen, 1992, p. 539).

Organizational Commitment in Banking Sector

Kartal (2018) analyzed 20 doctoral theses and 131 master's theses on interest-free banking between 1986-2017 in Turkey. Most of these theses (35) have been prepared for the comparison of interest-free banks and deposit banks in various aspects such as about efficiency, performance, profitability issues. However, it is seen that a total of 4 theses are prepared in the field of human resources and training topics, and 3 theses are prepared about organizational culture, customer loyalty and social responsibility. In this context, it can be asserted that there is little focus on human resource management and organizational behavior topics on participation banking researches in Turkey. As of July 16, 2019, there are 76 theses about bank employees in the National Thesis Center. 11 of these theses were prepared on organizational commitment and related topics. As of 16 July 2019, there are 81 participation banking theses in the National Thesis Center. Only one of these theses is about organizational commitment.

Emhan and Gök (2011) conducted a study on public and private sector bank branch employees operating in the central districts of Diyarbakır (Turkey). According to the results of this research, there is no difference between sectors in terms of organizational commitment dimensions and organizational commitment does not differ according to gender. According to research on employees working in banks with special status in Denizli, Kök & Uçar (2018) found that organizational commitment did not differ according to gender, but differed according to marital status, age, education, title and working time.

In the light of all these explanations, the model and hypotheses of the research are as follows:

Hypothesis about affective commitment (AC) dimension

H1: AC levels of the employees in the participation bank vary according to marital status.

H2: AC levels of the employees in the participation bank vary according to gender.

H3: AC levels of the employees in the participation bank vary according to the length of service.

H4: AC levels of the employees in the participation bank vary according to the job title.

H5: AC levels of the employees in the participation bank vary according to the income level.

Hypothesis related to continuance commitment (CC) dimension

H6: CC levels of employees in the participation bank vary according to marital status.

H7: CC levels of the employees in the participation bank vary according to gender.

H8: CC levels of the employees in the participation bank vary according to the length of service.

H9: CC levels of the employees in the participation bank vary according to the job title.

H10: CC levels of the employees in the participation bank vary according to the income level.

Hypothesis about normative commitment (NC) dimension

H11: NC levels of employees in the participation bank vary according to marital status.

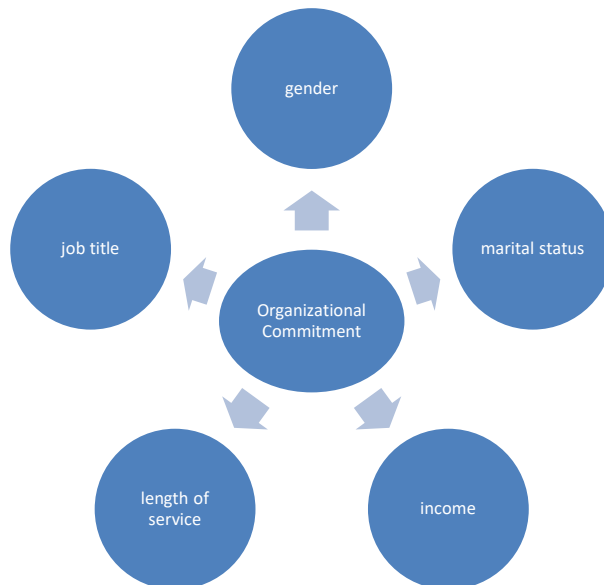
H12: NC levels of the employees in the participation bank vary according to gender.

H13: NC levels of the employees in the participation bank vary according to the length of service.

H14: NC levels of the employees in the participation bank vary according to the job title.

H15: NC levels of the employees in the participation bank vary according to the income level.

Figure 1. The research model



Purpose of the Research

Although participation banks and deposit banks are functionally similar, the methods of fund collection and allocation of these two types of banking are completely different from each other. The main characteristics of participation banks are “collecting funds on a profit-loss basis; providing funds on trade, partnership, leasing basis; do not include interest in any of the transactions, prohibition of uncertainty, prohibition of excessive risk and speculation, application of payment of money to the seller in exchange for invoice instead of customer in the purchase of goods and services, provision of financing for a good or service”. In view of these characteristics, it is considered that the institutional structures and business understanding of participation banks may be different and should be investigated.

The aim of this research is to determine whether organizational commitment levels differ according to demographic characteristics of participation bank employees.

The limited number of studies on participation banks in the literature has been a source of motivation for this research. Although there are many studies on the effects of organizational commitment on employees in the literature, studies on the banking sector are limited. Most of the current studies have been conducted with deposit banks and there are not enough studies about participation banks.

Universe and Sample of the Research

There are five participation banks in the Eastern Black Sea Region (approximate total number of employees is 250). One of these banks was chosen as the universe of the research. One of the researchers is currently working in a managerial position in a participation bank. Prior to the research, this manager was consulted to determine the universe and sample of the research.

It has been decided to carry out the research in the branches of a single participation bank considering the corporate culture of the bank, the employees' goals and social conditions. Although these five banks operate as a participation bank, human resources practices, employee targets and social conditions vary. In this case, even though the same statements were asked in the

survey, it was considered that there would not be a reliable comparison since the reasons for the employees' responses could be different considering their own conditions.

In descriptive studies, a minimum of 10% sample is taken and in small universes 20% is needed. Correlation studies require at least 30, and causal comparisons require at least 30 members from each group (Arlı & Nazik, 2001:77).

The universe of the research is a private participation bank selected by researchers. This research was conducted on the employees of 7 branches of this private participation bank operating in the Eastern Black Sea Region. During the interviews conducted with the managers of the bank, it was determined that there were 62 employees in 7 branches. In this context, the population of the research consists of 62 employees working in the relevant bank. 62 questionnaires were distributed to the employees, 53 of which were returned. It can be said that the number of returned surveys is capable of representing the universe.

Research Methods and Data Collection Tools

In the first part of the research scale, questions about "age, gender, educational status, marital status, job title, the length of service and income level" were included in order to evaluate the demographic characteristics affecting organizational commitment. The second part of the scale consists of 25 statements. 24 statements were taken from the three-dimensional organizational commitment questionnaire developed by Allen & Meyer (1990) and adapted to Turkish by Wasti (2000). 1 statement was added by the researchers as to whether the employees in the participation banks would like to work in deposit banks if they were free to worship.

The organizational commitment questionnaire, which consists of 24 statements, is divided into 3 sections. These three groups were formed to assess the affective, normative and continuance commitment of the participants.

Table 1 shows the results of factor analysis showing the mean, standard deviation and number of respondents of statements. The averages of com-

mitment dimensions were determined as follows: Affective Commitment 3.49, Continuance commitment 3.55, Normative commitment 3.91.

Table 1. Descriptive statistics of statements

State- ment	Partici- pant Number	Mea n	Standart devia- tion	State- ment	Partici- pant Number	Mea n	Standart devia- tion
S1	53	4,66	0,58	S13	53	2,88	1,79
S2	53	4,33	0,86	S14	53	3,74	1,86
S3	53	4,14	0,86	S15	53	3,11	2,08
S4	53	4,01	1,07	S16	53	4,12	1,94
S5	53	2,37	1,20	S17	53	4,07	2,03
S6	53	2,18	1,00	S18	53	2,79	2,37
S7	53	4,33	0,86	S19	53	3,37	2,40
S8	53	1,92	1,23	S20	53	4,05	2,46
S9	53	3,72	1,40	S21	53	4,51	2,43
S10	53	4,25	1,23	S22	53	4,66	2,55
S11	53	3,20	1,57	S23	53	4,38	2,74
S12	53	3,38	1,55	S24	53	3,48	3,07
				S25	53	4,31	2,98

The reliability coefficients of the organizational commitment questionnaire and its sub-dimensions are shown in Table 2:

Table 2. Reliability Statistics

	Cronbach's Alpha	Number of statements
Affective commitment	0,890	8
Continuance commitment	0,841	8
Normative commitment	0,709	8
Organizational commitment (total)	0,879	25

The first 8 questions are aimed at measuring the level of affective commitment of the participants. Statements such as "I will be happy to spend the rest of my career in this organization", "I do not feel a strong sense of belonging to my organization" are included in this group. Among the statements that measure affective commitment are 4th, 5th, 6th and 8th reverse score expressions. For example, "I do not feel affective commitment to this organization". The next 8 statements (9-16) were used to measure the continuance commitment of the participants. Statements such as "I'm not afraid of what might happen if I quit my job without setting up another job", and "I feel that I have very few options to consider and leave this organization" are included in this group. 2 of these statements (9th and 12th) are reverse score expressions. For example, "Right now, leaving my organization won't cost me a lot". The last 8 statements are intended to measure the normative commitment levels of the participants. Statements such as "These days I think people move from one organization to another very often" and "I don't think it's reasonable to make sense to want to be a company man" are included in this group. Three of the statements in this group (18th, 19th and 24th) are reverse score expressions. For example, "I do not believe that a person should always be loyal to his organization".

Limitations of Research

The research covers the employees of the branches of a private participation bank operating in the Eastern Black Sea Region. Therefore, it was not possible to compare the organizational commitment of the employees of more than one participation bank. Some personnel at the participation bank could not participate in the study due to various reasons (for example, vacation leave). It is assumed that all employees participated in the survey correctly answered the questionnaire statements. Due to time constraints, the survey could not be carried out in the entire Black Sea Region.

General Characteristics of Participants

This study was conducted on 53 employees in 7 branches of a private participation bank in the Eastern Black Sea region. Ten (18.9%) of the participants were female and 43 (81.1%) were male. The average age of the participants was 31.7. While the mean age of female participants was 29.5, the mean age of male participants was 32.3. Of the participants, 42 (79%) were married and 11 (21%) were single. There are no divorced and widowed participants. While 8 (80%) of the women were married and 2 (20%) were single, 34 (79%) of the male participants were married and 9 (21%) were single. 2 (4%) of the participants had a master's degree, while 51 (96%) had a bachelor's degree. Participants' job titles: 16 (30%) operating personnel, 1 (2%) assistant experts, 13 (24%) experts, 19 (36%) directors, 4 (8%) managers. Looking at the working time (length of service) of the participants; 28 (53%) employees with 1-5 years of employment, 16 (29%) employees with 6-10 years of employment, 7 (15%) employees with 11-15 years of employment, and 2 (3%) employees with more than 15 years of employment. When the sub-dimensions of organizational commitment were examined, the mean scores of affective commitment were 3.90, 3.17 for continuance commitment and 3.69 for normative commitment.

Organizational Commitment According to Gender

The distribution of organizational commitment scores according to gender was examined. The mean scores of affective commitment were 3.88 for females and 3.91 for males. The difference was not statistically significant ($p: 0.55$). The mean scores of continuance commitment were 3.13 for females and 3.19 for males. The difference was not statistically significant ($p: 0.55$). The

mean scores of normative commitment were 3.75 for females and 3.67 for males. The difference was not statistically significant (p: 0.64) (Table 3) The hypotheses H2, H7, H12 were rejected.

Table 3. Mann-Whitney U Test Results for Organizational Commitment Dimensions and Gender

Organizational commitment	Gender	n	Average rating	$\bar{x}$	Σ	U	p
Affective commitment	Female	10	3,88	24.4	244	189	.55
	Male	43	3,91	27.6	1187		
Continuance commitment	Female	10	3,13	24.4	244	189	.55
	Male	43	3,19	27.6	1187		
Normative commitment	Female	10	3,75	29.05	290.5	194.5	.64
	Male	43	3,67	26.52	1140.5		

Organizational Commitment According to Marital Status

The distribution of organizational commitment scores according to marital status was examined. As a result, the mean scores of affective commitment were 3.91 in married and 3.86 in single employees. The difference was not statistically significant (p: 0.74). The mean scores of compulsory commitment were 3.15 in married and 3.26 in single employees. The difference was not statistically significant (p: 0.41). The mean scores of normative commitment were 3.63 in married and 3.92 in single employees. This difference was not statistically significant (p: 0.13) (Table 4). The hypotheses H1, H6, H11 were rejected.

Table 4. Mann-Whitney U Test Results for Organizational Commitment Scale Dimensions and Marital Status Variable

Organizational Com- mitment	Marital status	n	Average rating	$\bar{x}$	Σ	U	p
Affective commitment	Married	42	3,91	27.36	1149	216	.74
	Single	11	3,86	25.64	282		
Continuance commit- ment	Married	42	3,15	26.11	1096	193.5	.41
	Single	11	3,26	30.41	334		
Normative commitment	Married	42	3,63	25.37	1065	162.5	.13
	Single	11	3,92	33.23	365		

Organizational Commitment According to Job Title

The distribution of organizational commitment scores by job title was examined. As the number of assistant experts and managers was not sufficient in terms of statistical analysis, assistant experts and experts, on the other hand managers and directors were combined and analyzed. According to this, the mean scores of affective commitment were 3.84 for operation staff, 3.88 for experts, 3.96 for directors. The difference was not statistically significant (p: 0.55). The mean scores of continuance commitment is 3.37 for operation staff, 3.13 for experts and 3.14 for directors. The difference was not statistically significant (p: 0.57). The mean scores of normative commitment were 3,73 for operation staff, 3,71 for experts, 3,64 for directors. The difference was not statistically significant (p: 0.96) (Table 5). The hypotheses H4, H9, H14 were rejected.

Table 5. Kruskal-Wallis H Test Results for Organizational Commitment Scale Dimensions and Job Title Variable

Organizational commitment	Job title	n	Average rating	$\bar{x}$	sd	χ^2	p
Affective commitment	Operation S.	16	3,84	24.09	2	1.19	.55
	Expert	14	3,88	26.29			
	Director	23	3,96	29.46			
Continuance commitment	Operation Staff	16	3,27	30.38	2	1.12	.57
	Expert	14	3,13	25.21			
	Director	23	3,14	25.74			
Normative commitment	Operation S.	16	3,73	27.94	2	.09	.96
	Expert	14	3,71	26.36			
	Director	23	3,64	26.74			

Organizational Commitment According to Income Level

The distribution of organizational commitment scores according to income status was examined. According to this, the mean scores of affective commitment are as follows: 3,76 for 2000-2999 ₺; 4,00 for 3000-3999 ₺; 3,91 for 4000-4999₺; 3,83 for 5000-5999 ₺; 4,13 for 6000 ₺ and over. The difference was not statistically significant (p: 0.62). The mean scores of continuance commitment are as follows: 3,23 for 2000-2999 ₺; 3,27 for 3000-3999 ₺; 3,09 for 4000-4999 ₺; 3,11 for 5000-5999₺; 3,3 for 6000 ₺ and over. The difference was not statistically significant (p: 0.67). The mean scores of normative commitment are as follows: 3,74 for 2000-2999₺; 3,72 for 3000-3999₺; 3,72 for 4000-4999 ₺; 3,65 for 5000-5999₺; 3,59 for 6000₺ and over. This difference was not statistically significant (p: 0.99) (Table 6). The hypotheses H5, H10, H15 were rejected.

Table 6. Kruskal-Wallis H Test Results for Organizational Commitment Scale Dimensions and Income Status Variable

Organizational commitment	Income (₺)	n	Average rating	$\bar{x}$	sd	χ^2	p
Affective commitment	2000 - 2999	10	3,76	22	4	2.67	.62
	3000 - 3999	8	4,00	29			
	4000 - 4999	13	3,91	27.73			
	5000 - 5999	15	3,83	25.53			
	6000 and over	7	4,13	33.64			
Continuance commitment	2000 - 2999	10	3,23	30.6	4	2.37	.67
	3000 - 3999	8	3,27	27.56			
	4000 - 4999	13	3,09	23.12			
	5000 - 5999	15	3,11	25.27			
	6000 and over	7	3,3	32.14			
Normative commitment	2000 - 2999	10	3,74	28	4	.36	.99
	3000 - 3999	8	3,72	27.31			
	4000 - 4999	13	3,72	27.08			
	5000 - 5999	15	3,65	27.57			
	6000 and over	7	3,59	23.86			

Organizational Commitment According to Length of Service

The distribution of organizational commitment scores according to working time was examined. The mean scores of affective commitment are as follows: 3.56 for those with 1-5 years working time; 3.72 for those with 6-10 years working time; 3.53 for those with 11-15 years working time; 3.32 for those with >15 years working time. The difference was not statistically significant (p: 0.52). The mean scores of continuance commitment are as follows: 3,27 for those with 1-5 years working time; 3,44 for those with 6-10 years working time; 3,08 for those with 11-15 years working time; 3,33 for those with >15 years working time. The difference was not statistically significant (p: 0.82). The mean scores of normative commitment are as follows: 3,79 for those with 1-5 years working time; 3,68 for those with 6-10 years working time; 3,71 for those

with 11-15 years working time; 3,65 for those with >15 years working time. This difference was not statistically significant ($p: 0.75$) (Table 7). The hypotheses H3, H8, H13 were rejected.

Table 7. Kruskal-Wallis H Test Results for Organizational Commitment Scale Dimensions And Working Time Variable

Organizational commitment	Working time (year)	<i>n</i>	Average rating	$\bar{x}$	χ^2	<i>p</i>
Affective commitment	1-5	28	3,56	21	2.63	.52
	6-10	16	3,72	28		
	11-15	8	3,53	27.63		
	>15	2	3,32	22.83		
Continuance commitment	1-5	28	3,27	31.7	2.07	.82
	6-10	16	3,44	23.75		
	11-15	8	3,08	23.12		
	>15	2	3,33	26.29		
Normative commitment	1-5 yıl	28	3,79	26	2.42	.75
	6-10	16	3,68	26.81		
	11-15	8	3,71	24.28		
	>15	2	3,65	26.8		

Discussion and Conclusion

As global competition and technological developments are increasing rapidly, it is very difficult for businesses to maintain their assets. The prerequisite for all organizations to achieve their goals depends on the awareness of the impact of human resources. Raising awareness on this issue increases the efforts of organizations to concentrate on their employees.

The concept of organizational commitment is defined as the integration of the aims, values of the organization and the aims, values of the members of the organization, voluntarily spending extra effort for the benefit of the organization and maintaining the membership of the organization. With these features, organizational commitment contributes to the solidification of the orga-

nization. Although there are many factors affecting organizational commitment; these factors may vary from person to person, from organization to organization and from sector to sector.

It is very difficult for employees with low organizational commitment to ensure customer satisfaction and continuity in the service sector. Therefore, organizational commitment is an important factor for service quality and organizational success in the banking sector, where employees are in direct contact with customers.

Between April 2018 and April 2019, the number of bank branches and employees decreased in the entire banking sector, while the number of branches of participation banks decreased and the number of employees increased (Capital, 2018).

The staff who continued to work with the downsizing of banks became more burdened. They also had to deal with the anxiety of losing their jobs at any moment. Ergeneli&Arı (2005) found that the organizational commitment of the bank managers who experienced layoffs in their bank was statistically lower than the organizational commitment of the bank managers where there were no layoffs.

In this study, it was investigated whether demographic variables such as gender, marital status, working time, job title and income level of a bank employees differ in terms of organizational commitment and sub-dimensions of commitment.

According to this research results, while the rate of female employees was 18.9%, no statistically significant relationship was found between gender and organizational commitment. When the organizational commitment sub-dimensions are examined, it is seen that the average organizational commitment of males is higher in terms of affective commitment and continuance commitment, and the average organizational commitment of females is higher in normative commitment.

Supporting this finding, İnce & Gül (2005) suggest that women have lower organizational commitment than men because of their importance to family roles and the barriers to their participation in the labor force.

In this study, the rate of married employees was 79%, but no statistically significant difference was found between marital status and organizational commitment. When the organizational commitment sub-dimensions were examined, the average of the organizational commitment of the married employees was found to be higher in the affective commitment dimension. In the continuance commitment and normative commitment dimension, it was seen that the average organizational commitment of the single employees were higher. As a matter of fact, when the effect of marital status on organizational commitment is examined; it is stated that married employees cannot afford to lose their investments and become unemployed because they have financial responsibilities towards their families.

In this study, while the average age was 31.7 years, the working age range was 22-45 years. The average age of the bank's employees is low. Since there was no distribution in different age groups, age factor was not included in the analysis.

In many studies that deal with the age variable with organizational commitment, it is concluded that age is in a linear relationship with commitment and employee loyalty increases with increasing age. When the relationship between working time and seniority with organizational commitment; It has been stated that "satisfaction level increased as a result of the increase in status due to time spent in the organization" has a positive relationship between organizational commitment and seniority. It is argued that working time increases the amount of investment invested in the organization and makes it more costly to leave the organization (Meyer et. al., 1993).

In this study, the relationship between working year and organizational commitment was not significant. When the relationship between the job title and the institution was evaluated, the average organizational commitment of the director was found to be high in the dimension of affective commitment. In the continuance and normative commitment dimensions, the average organizational commitment of the operation staff was found to be higher.

Some studies on the relationship between education level and job satisfaction have found a negative relationship between education and job satisfac-

tion. It is thought that the employees with higher education level are more difficult to satisfy because they have higher expectations.

In this study, since 96.2% of the participants were university graduates, no analysis could be made in terms of the relationship between educational level and organizational commitment.

Sönmez (2017) conducted a survey to measure the job satisfaction and organizational commitment levels of employees at İller Bankası A.Ş. According to this study, organizational commitment was found to be related to age, marital status, working time and job title variables of the bank, and not to the variables of gender and educational status.

Erbay (2009) examined whether there is a significant relationship between affective, normative and continuance commitment levels of employees and their demographic characteristics and organizational citizenship behavior in the banking sector. As a result of the survey conducted on 122 bank employees, it was determined that the continuance commitment of the employees to their organizations was high. It was concluded that continuance commitment of the employees showed a statistically significant difference according to education level variable; on the other hand normative commitment showed a statistically significant difference according to both education level and total working time in the profession. In addition, there was a significant positive relationship between affective commitment, normative commitment and organizational citizenship behavior, but there was no significant relationship between continuance commitment and organizational citizenship behavior.

In this study, it was found that the employees with an income of 6000 or higher has higher affective and continuance commitment.

Emhan and Gök (2011) conducted a study on public and private sector bank branch employees operating in the central districts of Diyarbakır (Turkey). According to the results of this research, there is no difference between sectors in terms of organizational commitment dimensions and organizational commitment does not differ according to gender.

According to research on employees working in banks with special status in Denizli, Kök & Uçar (2018) found that organizational commitment did not differ according to gender, but differed according to marital status, age, education, title and working time.

The banking sector experiences the effects of globalization and the liberal economy more intensely than other sectors. Employees in the banking sector act under intense competitive conditions according to different working principles and have a decisive role in attracting the customer to the bank. Due to the rapid labor circulation, the maintenance of organizational culture and organizational commitment is becoming increasingly important in this sector. For this reason, necessary measures should be taken in order to decrease the labor circulation in the sector and increase the organizational commitment.

The following suggestions have been developed for future studies and managers:

- Further research might compare employees' commitment of deposit banks and participation banks.
- Sample size can be increased by involving employees from multiple participation banks.
- Qualitative research methods such as in-depth interviews can be used to minimize measurement errors that may arise from the specific institutional structure and characteristics of each bank.
- An organizational commitment survey specific to participation bank employees can be redesigned and implemented.
- In order to increase the organizational commitment of the employees, demographic characteristics should be taken into consideration and human resources policies should be established accordingly.
- The results of this research were presented to the managers of the participation bank where the research was conducted. In order to contribute to the sector, it will be beneficial to share the results of future research with bank managers.

References

- Alıç, M. (1995). Örgütler. *Eğitim Yönetimi Dergisi*, 1, 6-39.
- Allen N. J. & Meyer J. P. (1990). The measurement and antecedents of affective, continuance and normative commitment to the organization. *Journal of Occupational Psychology*, 63 (1), 1-18.
- Arlı, M. & Nazik, H. (2001). *Bilimsel araştırmaya giriş*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Barnard, C. (1938). *The functions of the executive*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bayram, L. (2006). Yönetimde yeni bir paradigma: örgütsel bağlılık. *Sayıştay Dergisi*, 59, 125-139.
- BDDK (2019). Türk bankacılık sektörünün konsolide olmayan ana göstergeleri raporu, retrieved from web: www.bddk.org.tr/BultenAylik/tr/Home/HaberBulteni, 23.07.2019.
- Capital (2018). Banka şubelerinde çalışan sayısı azalıyor, retrieved from web: <https://www.capital.com.tr/finans/bankacilik/banka-subelerinde-calisan-sayisi-azaliyor>, 13.09.2019.
- Cohen, A. (1992). Antecedents of organizational commitment across occupational groups: a meta-analysis. *Journal of Organizational Behavior*, 13, 539-554.
- Çolakoğlu İ., Ayyıldız, T. & Cengiz, S. (2009). Çalışanların demografik özelliklerine göre örgütsel bağlılık boyutlarında algılama farklılıkları: Kuşadası'ndaki beş yıldızlı konaklama işletmeleri örneği. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 20 (1), 77-89.
- Emhan, A. & Gök, R. (2011). Bankacılık sektöründe personel memnuniyeti ve örgütsel bağlılık arasındaki ilişkilerin araştırılması, *Muhasebe ve Finansman Dergisi*, 51, 157-174.
- Etzioni, A. (1975). *A comparative analysis of complex organizations*, The Free Press A division of Macmillan Publishing Co.Inc., USA: NewYork.
- Erbay, A. (2009). Örgütsel bağlılık ile banka çalışanlarının demografik özellikleri ve örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişkilerin belirlenmesine yönelik

bir alan araştırması. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Ergeneli, A. & Arı, G.S. (2005). Krizde işten çıkarmaların banka yöneticileri üzerine etkileri: örgütsel bağlılık, güven ve güçlendirme algıları. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 60 (01), 121-148.
- İnce, M. ve Gül, H. (2005). *Yönetimde yeni bir paradigma: örgütsel bağlılık*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Kartal, M. T. (2018). Türkiye’de Faizsiz Bankacılık Alanında Yayınlanmış Tezlerin Analizi. *Maliye ve Finans Yazıları*, 110, 175-198.
- Keleş, H.N.Ç. (2006). *İş tatmininin örgütsel bağlılık üzerindeki etkisine ilişkin ilaç üretim ve dağıtım firmalarında yapılan bir araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Küçüközkan, Y. (2015). Örgütsel bağlılık ile cinsiyet arasındaki ilişki: hastanelerde çalışan sağlık personeli üzerinde bir araştırma. *Uluslararası Akademik Yönetim Bilimleri Dergisi*, 1 (1), 14-37.
- Kök, S.B. & Uçar, P. (2018). Özel banka çalışanlarının örgütsel bağlılık düzeyleri. *Asia Minor Studies*, 6 (AGP Sempozyum Özel Sayısı 1), 234-245.
- Mathieu, J.E. & Zajac, D.M. (1990). A review and meta-analysis of the antecedents, correlates, and consequences of organizational commitment. *Psychological Bulletin*, 108(2), 171-194.
- Meyer J.P., Allen N.J. & Smith C. (1993). Commitment to organizations and occupations: extension and test of a three-component conceptualization. *Journal of Applied Psychology*, 78, 538-551.
- Pala, F., Eker, S. & Eker, M. (2008). The effects of demographic characteristics on organizational commitment and job satisfaction: an empirical study on Turkish health care staff. *Isguc The Journal Of Industrial Relations And Human Resources*, 10 (2), 54-75.
- Seyhan, M. (2014). *İşletmelerde örgütsel bağlılık ve örgütsel bağlılığı etkileyen faktörler: gümrük memurları üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Saldamlı, A. (2009). *İşletmelerde örgütsel bağlılık ve işgören performansı*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Sayım, F. & Aydın, V. (2011). Hizmet sektörü özellikleri ve sistematik olmayan risklerin sektör menkul kıymetleri ile etkileşimine dair teorik bir çalışma, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29, 245-262.
- Sönmez, M. (2017). *Örgütsel bağlılık ve iş tatmini üzerine bir araştırma ve İller Bankası A.Ş.'de bir uygulama*, Uzmanlık Tezi, Ankara: İller Bankası.
- Varol F., Karaer M., Ortakarpuz M. (2017). İlaç mümessillerinin örgütsel bağlılığının, iş tatmininin ve işten ayrılma niyetinin demografik faktörler bağlamında incelenmesi. *Journal of Turkish Studies*, 12 (31), 279-302.
- Wasti, S. A. (2000). Meyer ve Allen'in üç boyutlu örgütsel bağlılık ölçeğinin geçerlilik ve güvenilirlik analizi. 8. *Ulusal Yönetim ve Organizasyon Kongresi Bildiriler Kitabı*, 401-410.



**İmam Hatiplerin Hadis Bilgileri ve Sünnet Algıları
(Uşak İli Örneği)**

Hadith Knowledge of Imams and His Perceptions of Sunnah
(Uşak Province Example)

Hikmet GÜLTEKİN

Dr. Öğretim Üyesi, Uşak Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assist. Prof., Uşak University, Faculty of Theology,
Department of Hadith
Uşak / TURKEY
hikmet.gultekin@usak.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9634-4681

DOI: 10.5281/zenodo.3463843

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: GÜLTEKİN, H. (2019). İmam Hatiplerin Hadis Bilgileri ve Sünnet Algıları (Uşak İli Örneği). *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 93-128.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İmam hatipler toplum adına çok önemli bir görev ifa etmektedirler. Günümüzde bu görevin başarılı bir şekilde yürütülmesi için lise seviyesinde bir eğitime sahip olmak ve sadece geleneksel yöntemleri kullanmak yeterli değildir. Bundan dolayı imam hatiplerin görevlerini başarıyla yapabilmeleri ve toplumda var olan saygınlıklarını sürdürebilmeleri için dini ilimlerde yeterli ve toplum ortalamasının üstünde bir kültüre sahip olmaları zorunluluk arz etmektedir. Bu kapsamda en çok lazım olan dini ilimlerden birisi de hadis ilmidir. Son yıllarda medya yoluyla hadislerle yönelik yapılan olumsuz propagandalar imam hatiplerin hadis ilmi konusunda daha donanımlı olmalarını gerekli kılmaktadır. Çünkü hadisler Hz. Peygamber'in sünnetlerini bize aktaran vesikalarlardır. Hadisleri reddetmek aynı zamanda on dört asırdır kabul edilip yaşanan sünnetleri de reddetmek anlamına gelmektedir. İmam hatiplerin hedef kitlesi olan toplum fertleri günümüzde bilgiye kolay ulaşmakta ve duydukları her şeyi sorgulamaktadırlar. Özellikle orta yaş ve altı, her konuda olduğu gibi dini konularda da daha akılcı düşünmekte ve bilimsel izahlar beklemektedirler. Bir kitaptan sadece okumak suretiyle aktarılan bilgiler bu kesimi yeterince ikna etmemektedir. İmam hatiplerin en üst seviyede eğitim almaları, bilgi ve kültür yönünden hedef kitleyi tatmin edecek düzeyde bulunmaları, projeleri ve faaliyetleriyle topluma cami dışında da liderlik yapmaları hedef kitlenin beklentilerinin karşılanması açısından son derece önemlidir. Bu makalede imam hatiplerin hadis ve sünnet konusundaki bilgi ve algıları, eksikleri ve beklentileri Uşak ilinde görevli 135 imam hatibe uygulanan anket cevaplarına göre tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: İmam hatip, Eğitim, Vahiy, Hadis, Sünnet, Hadis dersi, Hutbe.

Absract

The imam orators perform a very important task for society. Today, it is not enough to have a high school level education and to use only traditional methods in order to carry out this task successfully. For this reason, it is imperative for the imams to have sufficient culture in religious sciences and have a culture above the average of society in order for them to perform their duties successfully and maintain their dignity in society. In this context, one of the

most necessary religious sciences is the science of hadith. In recent years, the negative propaganda made against the hadiths through the media necessitates that the imam hatipers should be better equipped in the field of hadith science. Because the hadith of Hz. Muhammed are the documents that convey the Sunnah of the our Prophet to us. Rejecting the hadiths also means rejecting the circumcisions that have been accepted for fourteen centuries. Today, community members, who are the target audience of imam orators, have easy Access to information and question everything they hear. They think more rationally and expect scientific explanations, especially in the middle age and under religious issues. Information transferred from a book by reading only does not convince this segment sufficiently. It is extremely important for imam orators to receive education at the highest level, to satisfy the target audience in terms of knowledge and culture, and to lead the society outside the mosque with their projects and activities in order to meet the expectations of the target audience. In this article, information and perceptions of imam orators about hadiths and sunnah, deficiencies and expectations were tried to be determined according to the survey answers applied to 135 imam hatip in charge of Uşak province.

Key words: Imam hatip, Education, Revelation, Hadith, Sunnah, Hadith lesson, Sermon.

Giriş*

Bir din görevlisi mesleki yönden ne kadar iyi yetişirse öz güveni ve mesleki başarısı da o derece yüksek olur. İmam hatipler hizmetleri karşılığında cami cemaati nezdinde her ne kadar saygınlık sahibi olsalar da toplumun tüm kesimleri nezdinde saygınlıklarını ancak faaliyetleri ve kendilerini her kesimden insana kabul ettirdikleri oranda kazanabilirler. İmam hatiplerin hedef kitlesi toplumun %20'sini bile temsil etmeyen beş vakit namaza gelen cami cemaatiyle sınırlı değildir. Bu sebeple imam hatiplik, İlahiyat Fakültesi mezunlarının hatta yüksek lisans ve doktora yapmış olanların daha başarılı yürütebilecekleri bir görevdir. Ancak şunu üzülerek söyleyebiliriz ki imamlık ve müezzinlik lisans mezunu olanların çoğunluğunun ilk tercihi olmadığı gibi,

* Bu makale 12.7.2017 tarihinde sonuçlandırılan “Cami ve İrşat Faaliyetlerinde Hadis Sünnet Uygulamaları” başlıklı proje kapsamında yapılan anket verilerine dayanılarak hazırlanmıştır.

görevli iken fakülte bitiren veya lisansüstü eğitimini tamamlayanların genellikle devam ettirmek istedikleri bir görev de değildir. Bunun sebeplerini saymak gerekirse bizim kanaatimize göre göreve isteksiz olarak başlamak, görevin bağlayıcılığı, cemaat profilinin daha çok yaşlı ve eğitim seviyesi düşük kimselerden oluşması, yapılan görevin yeterli derecede itibar kazandırdığının düşünülmemesi, kurum içi yükselme prosedürünün Milli Eğitim Bakanlığı'nda olduğu gibi sabit kriterlere göre işletilememesi, beklentilerin yeterli derecede karşılanamaması ve kurum içi kırgınlıklar vb. hususlardır.

Din toplumun en önemli yapı taşlarından ve en güçlü dinamiklerinden birisi hatta birincisidir. Bu sebeple devletin ve toplumun birliği açısından dinin ve dini temsil ettiği düşünülen kişilerin gücü ihmal edilemez. Çünkü din yanlış kişilerin elinde çok etkili bir silaha dönüşebilir. Devletler dini ve ona bağlı olan kurumları önemserler. Ülkemizde de bu görevle sorumlu olan resmi kurum Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. DİB'in farklı birimleri olmakla beraber en göz önünde olan ve halkın her kesimine ulaşan mensupları muhakkak ki taşrada görev yapan imam hatiplerdir. Her gün beş vakit okunan ezanlar ve kılınan namazlarla camiler ve imam hatipler DİB'in görünen yüzü ve itibarıdır. Bu sebeple camilerin ve imam hatiplerin beklenti ve ihtiyaçları karşılayacak düzeyde donanımlı olmaları son derece önem arz etmektedir.

İmam hatiplik, İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri'nin mezun ettiği öğrencilerin önemli bir kısmının istihdam edildiği bir görev olmakla birlikte aynı zamanda DİB bünyesinde çalışan personelin de en az yarısını imam hatipler oluşturmaktadırlar. 22.06.1965 tarih ve 633 sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun" ile "Toplumu din konusunda aydınlatmak" görevi verilen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2018 yılı için toplam harcama tutarı 8.354.936.203 TL, 2019 yılı için Merkezi Bütçe Kanunu ile ayrılan bütçesi ise 10,445,979,000 TL (yaklaşık 10,5 milyar)'dır. DİB'in toplam personel sayısı yaklaşık 144 bin, bunlar içerisinde imam hatiplerin sayısı ise 72345'tir (60320 imam hatip, 12025 müezzin kayyım). Bu rakama ilaveten Kuran Kursu Öğreticisi olarak görev yapanların sayısı da 19051'dir.¹ Bu devasa kurum ve yetişmiş eleman gücüne pek çok görev düşmekte olup, ifa ettikleri

¹ Sürekli yeni alımlar yapılması ve emekli olanlar sebebiyle bu rakamlarda farklılıklar söz konusu olabilir.

görev de devlet ve vatandaşlar için stratejik açıdan son derece önem arz etmektedir.

İslam dini iyiliği yapmayı ve yaymayı, kötülüğü yapmamayı ve engellemeyi bir görev olarak her Müslümana yüklemektedir.² Bu sebeple sadece imam hatiplere değil, Müslüman olan herkese gücü nispetinde bazı görevler düşmektedir. Hz. Peygamber'in, ashabının ve örnek Müslümanların hayatı bu görev uğruna yapılan fedakârlık örnekleriyle doludur. Ancak günümüzde bu işle uğraşmaları için görevlendirilen ve kendilerine yaptıkları görev mukabilinde ücret ödenen imam hatiplerin görevlerini hakkıyla yapabilmeleri için mesleğin gerektirdiği donanımına sahip olmaları ve sergiledikleri fedakârlıklar-la toplum için örnek ve önder konumunda olmaları gerekmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un 1. maddesine göre DİB'in görev tanımı şu şekilde yapılmaktadır:

"İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere Cumhurbaşkanlığına bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur."

Aynı kanunun 3. maddesinde ise Diyanet İşleri Başkanı ve görevleri şöyle tanımlanmaktadır:

"Başkanlığın en üst amiri olan Diyanet İşleri Başkanı, Başkanlığı temsil eder. Başkan din hizmetlerinin etkin ve verimli sunulması için gerekli tedbirleri alır. Bu amaçla; kaynakların etkin kullanımını sağlar; hizmetlerin düzenlenmesi, yürütülmesi, koordinasyonu ve denetlenmesi görevlerini yerine getirir; strateji, hedef ve performans kriterlerini belirleyip uygulanmasını temin eder; din hizmetleri ile ilgili ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşlarla işbirliği yapar. Başkan, Başkanlığın görev alanına giren konularda meydana gelen gelişmelere ve ihtiyaçlara göre birimlere görev verir."

Kanunun 12. maddesinde ise imam hatiplerin görev tanımı şu şekilde yapılmaktadır:

² Bu konuyla alakalı ayetlerden olan Âl-i İmrân suresi (3), 104. ayeti şöyledir: "Sizden hayra çağırıp, iyiliği emreden ve çirkin olan şeylerden sakındıran bir topluluk olsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."

(وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ).

“İmam-hatip ve müezzin-kayyımlar, cami ve mescitlerde din hizmetlerini yürütmek ve dinî konularda toplumu bilgilendirmekle görevlidir.”

Kanunla kurulan ve din hizmetlerini yürütmekle görevli resmi bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı görevini idari personel, vaizler ve imam hatipler aracılığıyla yapmak durumundadır. Bu nedenle kanun ve yönetmeliklerle belirlenmiş görevlerin yerinde ve zamanında uygulanması önem arz etmektedir. Başkan, yardımcıları ve daire başkanları ne kadar iyi planlama yaparlar ve alt birimler de bunları ne kadar iyi uygularlarsa, elde edilen sonuçlar da o derece verimli olur. Başkanlığın başarısı müftü, vaiz ve imam hatiplerin başarısıyla doğru orantılıdır. Çünkü bütün yönetmelik maddelerini ve planlanan çalışmaları uygulayanlar müftülüklerdir. Müftülerin başarısı da yine büyük oranda vaizler ve imam hatiplerin eliyle gerçekleşmektedir. Bir imam hatibin başarısı ve toplumdaki saygınlığını belirleyen ise bilgi ve becerisi yanında sergilediği fedakârlığı, yaşadığı topluma katkısı ve rehberliğidir.

Bu makalede değerlendireceğimiz ankete vaiz ve murakıplar katılmadığı için burada onlar hakkında bir değerlendirme yapılmayacaktır. Bu durum anketimizin eksik kalan yönlerinden birisidir. Yüksek lisans veya doktora seviyesinde bir tez çalışmasıyla bu eksiklerin tamamlanması ve daha mükemmel sonuçların elde edilmesi oldukça faydalı olacaktır. Bu konularda DİB’in bazı anketler yaptığı ve programlar düzenlediği bilinmektedir. Ancak bu anket sonuçları kurum dışındakilerle paylaşılmadığı için alıntılama ve yaptığımız anketin sonuçlarıyla kıyaslama yapma imkânına sahip değiliz. DİB müftü, vaiz ve diğer personeli de kapsayacak şekilde anketler yapması hatta bunu halka indirgeyip cami cemaatine ve cami dışındaki vatandaşlara da uygulamasının kurumsal ve toplumsal sorunların tespiti ve alınacak önlemler konusunda daha fazla yol gösterici olacağını düşünüyoruz.

DİB personelinin yarıdan fazlasını oluşturan İmam hatipler için yapılan görev tanımlaması, DİB için yapılan görev tanımlamasının ne kadarını karşılamaktadır sorusunun cevabı elbette tartışılabilir. Ancak bu konu makalemizin konusu olmadığı için değerlendirme de yapılmayacaktır. Bizim bu makalede Uşak ilinde görevli imam hatiplere uyguladığımız anket sonucuna göre ele almaya çalışacağımız ana konu şudur: İmam hatiplerin başarılı bir görev yapabilmek için sahip olmaları gereken eğitimin ve donanımın bir parçası

olarak hadis/sünnet algıları nedir ve hangi oranda bilgi ve birikim sahibidirler. Bu bilgi ve birikim başarılı bir görev yapabilmeleri için yeterli midir?

İmam hatiplerin anket sorularına verdikleri cevaplar SPSS programı ile değerlendirilip konu benzerliklerine göre farklı başlıklar altında yorumlanacaktır. Ayrıca daha önce aynı konuda yapılmış olan farklı araştırma sonuçlarından da istifade edilecektir.

Uşak ilinde şehir merkezi ve köylerde görevli 27'si 4/B'li olmak üzere toplamda 220 imam hatip ve 61 müezzin-kayyım görev yapmaktadır. Anketimize katılan imam hatip sayısı ise 135 olup tamamı Uşak İl Müftülüğüne bağlı olarak görev yapmaktadırlar. Bunların içerisinde müezzin kayyım olanların sayısı çok azdır. Aldıkları eğitim ve yaptıkları görev itibarıyla hemen hemen aynı kabul ettiğimiz için onların cevapları da imam hatiplerin cevaplarıyla birlikte değerlendirilmiştir. Ayrıca imam hatiplik mesleğinde bayan personel olmaması sebebiyle DİB bünyesinde görev yapan bayanların yeterlilik durumlarını değerlendirme imkânımız olmamıştır. Bu da anketimizde eksik kalan yönlerden bir diğeridir. Ankete katılan 135 imam hatibin mesleki kıdem ve eğitim durumu şu şekildedir:

Mesleki kıdem	Sayı	%	Eğitim durumu	Sayı	%
1-5	25	18,5	İHL	22	16,4
6-11	34	25,2	A. Öğretim Ön Lisans	95	70,9
12-17	15	11,1	İlitam	9	6,7
18-30	61	45,2	İlahiyat ve dengi	8	6
			Hatalı cevap	1	0,7
Toplam	135	100	Toplam	135	100

Anketteki katılan imam hatiplerin 124'ü (%92,5) evli, 10'u (%7,5) bekârdır. Yine 16'sı (%11,9) resmi görevleri dışında proje yönettiklerini belirtirken, 119'u (%88,1) her hangi bir proje yönetmedikleri şeklinde cevap vermişlerdir.

128 (%94,8) imam hatip "Göreve isteyerek ve severek mi başladınız?" sorusuna *evet*, 7'si (%5,2) ise *hayır* diyerek cevap vermişlerdir. Buna mukabil "Gö-

revinizi halen isteyerek ve severek mi devam ettirmektesiniz?" sorusuna 124'ü (%91,9) *evet* cevabı verirken, 11'i (%8,1) *hayır* şeklinde cevap vermişlerdir.

"Maaşınız kadar ücret alabileceğiniz başka bir iş imkanınız olsa görev değişikliği yapar mısınız?" sorusuna ise cevap olarak imam hatiplerin 31'i (%23) *evet*, 104'ü (%77) ise *hayır* şıkkını işaretlemişlerdir. Yine bu sorunun teyidi mahiyetinde olan "Din hizmetleri görevlilerinin hizmetleri karşılığında ödenen ücreti tam olarak hak ettiklerini düşünüyor musunuz?" şeklindeki bir diğer soruya ise 102 (%75,6) imam hatip *evet*, 33 (%24,4) imam hatip ise *hayır* cevabı vermişlerdir.

Ankete katılan imam hatipler arasında hafız olanların sayısı 31 (%23), hafız olmayanların sayısı ise 104 (%77)'tür. Bazen kendim hutbe yazarım diyenlerin sayısı 46 (34,1), yazmam diyenlerin sayısıysa 89 (%65,9)'dur. Değişken soruların en önemlisi kanaatimizce "Kendimi mesleki alanda yeterli görürüm" olup, imam hatiplerin 21'i (%15,6) bu soruya *evet* cevabı verirken, 113'ü (83,7) *hayır* cevabı vermişlerdir. Bu girişten sonra anket sorularına verilen cevapların değerlendirilmesine geçebiliriz.

1. İmam Hatiplerin Hadis Eğitimleri ve Yeterlilik Durumları

Halen görevde olan imam hatiplerin önemli bir kısmı İmam Hatip Lisesi mezunudur. Sonradan Açık Öğretim Fakültesi kanalıyla ön lisans veya lisans tamamlayanlar varsa da yüz yüze eğitim görmedikleri için hadis konusunda yeterli bir eğitim aldıklarından bahsetmek pek mümkün değildir. Bu sebeple önemli sayıda imam hatibin fiili olarak aldığı hadis eğitimi İmam Hatip Lisesinde gördüğü hadis derslerinden ibarettir. Son yıllarda atanan imam hatiplerin çoğunun İlahiyat Fakültesi mezunu olması ise memnuniyet verici bir gelişmedir.

Özellikle 2000'li yıllarda TV ve internet kanallarında hadisle alakalı farklı tartışmalar gündeme getirilmekte, hadis karşıtı söylemler sıklıkla dillendirilmektedir. Hadis karşıtlığını dillendirenlerin bazıları maalesef hadisleri orijinal dilinden okuyup anlayabilecek durumda da değillerdir. Bazen basit örnekler üzerinden yürütülen itirazlar bu ilme vakıf olmayan genç ve orta yaş Müslümanların zihinlerini bulandırmaktadır. Buna ilaveten İslam karşıtı kimşelerin Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile evlilik yaşı vb. yöresel ve kültürel uygulamaları eleştiri konusu yapmaları zihinlerdeki soru işaretlerini artırmakta buna akademik ünvanlı veya tanınmış araştırmacıların hadis karşıtlığı olarak

yorumlanabilecek sözleri de eklenince hadisler konusundaki olumsuz algılar yaygınlaşmaktadır. İmam hatiplerin, İHL’de okudukları hadis ders içeriği bu tartışmalara cevap bulabilecekleri bir muhtevaya sahip değildir. Bu sebeple konu hakkında güncel yayınları takip etmeyen ve kendilerini yenilemeyen imam hatipler ister istemez muhatap oldukları soru karşısında tatmin edici net cevaplar bulamayacaklardır.

İmam Hatip Liselerinde uzun yıllar öğretmenlik yapmış bir eğitimci olarak şunu söyleyebilirim: 2017 yılına kadar okutulan ders kitabı güncel olmaktan uzak olduğu gibi muhteva açısından da yetersizdir. Mesela Şiîlerin, Mu’tezilenin, Sûfilerin ve oryantalistlerin hadis anlayışlarına kitapta hiç yer verilmemektedir. Uydurma hadisler konusu yetersiz seviyede kalmakta, müteşabih hadisler, fitten ve melâhim gibi hem yanlış anlamaya hem de suiistimale müsait konulara değinilmemektedir. Oysa bu konuların çoğu güncel tartışma konuları arasında yer almaktadır. İmam Hatip öğrencilerinin bir kısmının muhafazakâr ve sohbet ortamlarında bulunan ailelerin çocuklarından oluştuğunu ve bu durumun öğrencilerde farklı fikirlerin oluşmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu ön bilgilerden sonra anket sorularının cevaplarına geçebiliriz.

1.1. İHL Hadis Ders Kitabı Hakkında Görüşler

Ankete katılan imam hatiplerin %16,4’ünün İmam Hatip Lisesi mezunu, %70,9’unun ise Açık Öğretim Ön Lisans mezunu olduklarını göz önünde bulundurduğumuzda toplamda %87,3’ünün fiili olarak katıldıkları tek ders İHL Hadis dersidir. Bu sebeple imam hatiplerden değerlendirmeleri istenen ders kitabı da İHL Hadis ders kitabıdır.

Soru 10) İmam Hatip Lisesi’nde okutulan hadis ders kitabının meslek hayatımda karşılaştığım sorunları çözecek nitelikte hazırlandığı kanaatindeyim.

	Sayı	%
Tamamen Evet	5	3,7
Büyük Ölçüde Evet	24	17,9
Kararsızım	33	24,6
Büyük Ölçüde Hayır	40	29,9

Kesinlikle Hayır	32	23,9
Toplam	134	100

Bu soru imam hatiplerin hadis eğitimini değerlendirmek için bize önemli sonuçlar vermiştir. Tabloda da görüldüğü üzere sadece 5 imam hatip yani %3,7 oranında İmam Hatip Lisesinde okudukları hadis ders kitabının yeterli olduğuna *tamamen evet* diyerek olumlu cevap vermişlerdir. Oysa *kesinlikle hayır* diyenlerin oranı ise %23,9'dur. Bu aynı zamanda okunan hadis dersinin yeterliliği için de verilmiş bir cevap durumundadır. *Büyük ölçüde evet* diyenleri de eklediğimizde hadis ders kitabını yeterli bulanların oranı %21,6'ya çıkmakta buna karşılık yine *büyük ölçüde hayır* diyenleri eklediğimizde hadis ders kitabını yeterli bulmayanların oranı %53,8'e çıkmaktadır. *Kararsızların* oranı *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyenlerin oranından daha fazladır. Bu durumda şu ortaya çıkmaktadır; imam hatipler İHL'de okudukları hadis ders kitabını yeterli bulmamaktadırlar. Kanaatimize göre bunun sebebi ders kitabında pratikte pek lazım olmayan bazı konulara gereğinden fazla yer verilirken, güncel konuların ihmal edilmiş olmasıdır.

Milli Eğitim Bakanlığı öğrenci ve öğretmenlere yönelik anketler uygulanarak bu sorun ve eksiklikleri tespit etme yoluna gitmesinin, çözüm yollarını kolaylaştıracağını ve dersleri kesinlikle daha verimli hale getireceğini düşünüyoruz. Görebildiğimiz kadarıyla MEB, 2010'lu yıllardan itibaren öğretmenlerden gelen tekliflere daha ciddi yaklaşmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen hadis ders kitabı 2018 yılına kadar güncellenmemiştir. Bir ara resim ve tablolarda iyileştirme çalışması yapılmış ancak ders içeriği konusunda hiçbir değişiklik yapılmamıştır. Hadis dersinin başarısı büyük oranda ders öğretmenin başarısına bağlı olarak yürümektedir.

Soru 11) İHL'de okuduğum hadis ders kitabında hadis alanı ile ilgili olarak imamların karşılaştıkları bazı önemli konulara yer verilmediği kanaatindeyim.

	Sayı	%
Tamamen Evet	24	18

Büyük Ölçüde Evet	43	32,3
Kararsızım	29	21,8
Büyük Ölçüde Hayır	29	21,8
Kesinlikle Hayır	8	6
Toplam	133	100

Bu sorunun cevapları bize konuyu yeniden değerlendirme imkanı sunmaktadır. Ders kitabında *hadis alanı ile ilgili olarak imamların karşılaştıkları bazı önemli konulara yer verilmediği kanaatindeyim görüşüne tamamen evet ve büyük ölçüde evet* diyerek katılanların oranı %50,3 yani yarıdan fazladır. 10. soruda *İmam Hatip Lisesi'nde okutulan hadis ders kitabının meslek hayatımda karşılaştığım sorunları çözecek nitelikte hazırlandığı kanaatindeyim görüşüne büyük ölçüde hayır ve kesinlikle hayır* diyerek katılmayanların oranı da %53,8 yani yarıdan fazla çıkmıştı. Bu iki sonuç okunan ders kitabının yetersiz bulunduğunu teyit etmektedir. Kararsızların oranı 10. soruda %24,6 bu soruda ise %21,8 olarak yani birbirine yakın oranlarda çıkması da cevaplarda tutarlılık anlamına yorumlanabilecek bir diğer veridir.

Burada yapılması gereken İmam Hatip Lisesi mezunu olan başta imam hatipler ve diğer alanlarda çalışanlara yönelik anket uygulaması yapmak ve ders içeriğine eklenmesi gereken konuları anket sonuçlarına göre yeniden güncellemektir.

1.2. Kendini Yeterli Görme

Soru 1) Cemaati irşâd konusunda yeterli hadis bilgisine sahibim.

	Sayı	%
Tamamen Evet	10	7,4
Büyük Ölçüde Evet	37	27,4
Kararsızım	49	36,3
Büyük Ölçüde Hayır	33	24,4
Kesinlikle Hayır	6	4,4
Toplam	135	100

10 ve 11. soruların cevaplarında imam hatiplerin İHL’de okudukları hadis ders kitabını yetersiz bulduklarını görmüş ve hadis konusunda iyi bir eğitim almadıkları çıkarımında bulunmuştuk. Acaba kendilerini yeterli görme konusunda bu eksiklik devam etmekte midir, yoksa imam hatipler eksiklerini tamamlayarak en azından mesleki yeterlilik kazanmışlar mıdır sorusunun cevabını arayacak olursak;

Cemaati irşâd konusunda yeterli hadis bilgisine sahibim görüşüne kesinlikle hayır diyerek katılmayan imam hatiplerin oranı %4,4 olarak çıkmıştır. *Büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranıysa %24,4’tür. Toplamda %28,8 olan bu oran imam hatiplerin 1/4’ünden fazlasının kendisini yetersiz gördüğü anlamına gelmektedir. Bu soruda kararsızların oranı da %36,3 ile diğer soruların cevaplarına oranla yüksek çıkmaktadır. Kararsızları dağıttığımız zaman kendisini yetersiz gören imam hatiplerin oranı 1/3’ü geçmektedir ki, bu ciddiye alınması ve eksiklerin telafisi için eğitim programları düzenlenmesini gerektirici bir durumdur. Bu soruda kendisini yeterli görenlerin sayısı 10 olup %7,4’lük bir orana tekabül etmektedir. *Büyük ölçüde evet* diyenlerin oranı ise %27,4’tür. Böylece kendisini yeterli görenlerin sayısı toplamda 47 olup %34,8’lik bir dileme tekabül etmektedir.

Bu tablodan anlaşıldığı kadarıyla imam hatiplerin yaklaşık 1/3’ü hadis konusunda kendisini yeterli görürken 1/3’ü yetersiz görmektedir. Buna mukabil kararsızların oranı da yine 1/3 civarındadır.

1.3. Hadisin Sıhhatini Tespit Edebilme Yeterliliği

Soru 5) Bir hadisin sahih olup olmadığının nasıl tespit edileceğini bilirim.

	Sayı	%
Tamamen Evet	19	14,3
Büyük Ölçüde Evet	43	32,3
Kararsızım	38	28,6
Büyük Ölçüde Hayır	26	19,5

Kesinlikle Hayır	7	5,3
Toplam	133	100

Bu soruda verilen cevaplar diğer sorulardaki cevaplara oranla daha müspet gözükmemektedir. Bir hadisin kaynağını bulmak için 20 sene öncesine kadar Concordance, mevsû'ât, mu'cem ve etrâf kitapları gibi kaynaklardan yardım alınırdı. Ancak günümüzde el-Mektebetü's-şâmile vb. bilgisayar programları hatta internetten hadis metnini yazarak hadisin kaynağının bulunabileceği programları kullanmak daha yaygın yöntemlerdir. Akıllı cep telefonlarına yüklenebilen programlar da vardır. Ancak teknolojiye yabancı olanların bu tür programları kullanması pek mümkün değildir. Hadisin sıhhatini tespit ise daha çok uzmanlık ve tecrübe gerektiren bir konudur. Hadisin iki bölümünden birisi olan isnâd hadisi Hz. Peygamber'e kadar ulaştıran raviler zinciridir. Bu raviler arasında kopukluk olmaması ve tamamının güvenilir olması durumunda sened sahih olmuş olur. İkinci olarak hadisin metni incelenir. Şayet metin Kur'ân'a, sahih sünnete, tarihi verilere aykırı değil ve alimlerin aradığı diğer şartları da taşıyorsa o zaman hadise sahih denir. Bu sebeple bir hadisin sıhhatinin nasıl tespit edeceğini bilmek çok iyi eğitim almayan ve kaynakları okuyup anlayacak derecede Arapça bilmeyenlerin yapabileceği bir iş değildir. Ancak imam hatiplerin %14,3'ü *tamamen evet*, %32,3'ü de *büyük ölçüde evet* diyerek bu işin üstesinden gelebileceklerini söylemektedirler ki bu oran %46,6 ile imam hatiplerin yarıya yakınına kapsamaktadır. *Büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranı %19,5, *kesinlikle hayır* diyenlerin oranı %5,3 olup toplamda %24,8 etmektedir. Bu durumda %28,6'lık kararsızları da dağıttığımızda hadisin sıhhatini nasıl tespit edeceğini bilenlerin oranı yarıdan fazla olmaktadır. 1. soruda (*Cemaati irşâd konusunda yeterli hadis bilgisine sahibim*) kendisini yeterli görenlerin sayısı toplamda 47 olup %34,8'lik bir dilime tekabül etmekteydi. Bu soruda ise daha zor olan bir konu yani hadislerin sıhhatini tespit edebilirlik durumu sorulmuştu ki imam hatiplerin yarıdan fazlasının kendisini yeterli görmesi soruyu yanlış anlamalarından kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce bu soruda kendilerini yeterli görenler, bir hadisin bilinen hadis kitaplarında (*Kütüb-i sitt'e*'de) geçmesini, sahih olduğunun tespiti olarak yorumlamışlardır. Çünkü 31. soruda (*uydurma hadisler konusunda kesinlikle yeterli bilgiye sahibim*) imam hatiplerin %47,4'ü *büyük ölçüde hayır*, %15'i *kesinlikle hayır* cev-

bı vermişlerdi. Toplamda %62,4 oranında kendisini uydurma hadisler konusunda yeterli bilgi sahibi olarak görmeyen imam hatiplerin, %46,6 oranında hadisin sıhhatini tespit edebilmesi muhal bir durumdur. Bu durumda soru kısmen yanlış anlaşılmış veya hadisin sıhhatini tespit etmek, geçtiği kaynağı tespit etmek olarak anlaşılmış olabilir diye düşünmekteyiz.

2. İmam Hatiplerin Hadis-Sünnet Algıları

2.1. Hadis ve Sünnetin Mahiyeti

Bir hadis sened ve metin olmak üzere iki bölümden oluşur. Kelime manası söz demek olan hadis, senedi ister *muttasıl* ister *munkatı'* olsun *merfû'* bir yolla Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini (onaylarını) bize sarâheten (açıkça) veya hükmen bildiren her türlü rivayetin genel adıdır. Bir hadis "Hz. Peygamber şöyle buyurdu, şöyle yapardı, yanında şöyle söylendi veya şöyle yapıldı da bunu reddetmedi" şeklinde doğrudan Hz. Peygamber'e isnâd ediliyorsa *sarâheten* isnâd edilmiş olur.

İsrâiliyyâtan heberler aktarmayan bir sahâbînin geçmiş ümmetlerle ilgili olarak, bir ayetin sebab-i nüzûlü olarak veya fiten, melâhim, kıyamet halleri gibi konularda yahut yapılması helal, haram, günah veya küfür olan fiiller gibi konularda söylediği sözler, Resûlullâh'tan işittiğini veya gördüğünü açıklamasa bile *hükmen merfû'* hadis kabul edilirler (Babanzâde Ahmed Nâim Efendi, 1982: I, 134).

Merfû' hadisin isnâdında bir kopukluk yoksa bu hadise *müsned* denir. Şayet ravilerinden birisinde zabt kusuru varsa *hasen*, isnâdda sahâbî düşmüşse *mürsel*, sahâbe dışında birisi düşmüşse veya meçhul birisi varsa *munkatı'* adını alır. *Merfû'* bir hadis isnâdında bulunan kusuruna göre zayıf hadis çeşitlerinden birisinin adını alır. Şayet isnâdı muttasıl, ravileri adalet ve zabt şartlarını taşıyor, metni de şâz değilse *sahih*, sika ravilerin rivayetine aykırı ise *şâz*, senedinde yalancılığı tespit edilen bir ravisi varsa *mevzû'* (uydurma) adını alır.

Hadisin bölümlerinden ikincisi ise metindir. Metin, sünnet veya haberin aktarıldığı sözlerden oluşur. Yani *metin* rivayet edilen hadisin anlam ve hüküm ifade eden asıl kısmıdır. Senedin kendisinde nihayet bulunduğu söz olarak da tarif edilmiştir (Kâsımî, 1433/2012: 342). Hadisin senedi, metnin Hz. Peygamber'e nisbetinin sıhhatini tespit edebilmek için zikredilmektedir. Hadisin

metni ise emir, nehiy, ruhsat, terğîb, terhîb, ahlak, şemâil, mebde', me'âd vb. konularda Hz. Peygamber'e nisbet edilen bir söz veya fiili ümmete aktarmak adına kayda geçirmek anlamına gelmektedir. Hadiste hüküm çıkartılan asıl önemli kısım metindir. Bir diğer ifadeyle hadisle aslında kast edilen metin kısmıdır. Bu sebeple hadis metninin Müslümanlar için bağlayıcı bir tarafı bulunmaktadır. Bunun yanında hadis dinin kaynaklarından kabul edildiği için İslâm'a ve Hz. Peygamber'e inanmayan kimselerin eleştirilerine de muhatap olması kaçınılmazdır. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda metnin sıhhat açısından kabul edilebilir olması için bazı şartları taşıması gerekmektedir.

Hadisin metni Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı gibi kelimesi kelimesine aynen aktarılmışsa, buna *lafzen rivayet* denir. Hadis aynı manaya gelen benzer lafızlarla rivayet edilmişse, buna da *manen rivayet* denir. Kitaplarda kayıtlı hadislerin tamamına yakını manen rivayettir.

Hadisçiler bir rivayeti kabul ederken öncelikle ricaline yani senedine bakarlar. Kur'ân'a, sahih sünnete ve kabul görmüş diğer esaslara ters düşmeyen bir rivayet, müteşâbihâtta olsa bile, ricalini güvenilir bulmaları durumunda onu eserlerinde zikredebilir, hadisin metnine "*Resûlullah bunu kesinlikle söylemez*" gibi bir anlayışla yaklaşmazlar. Müteşâbihattan olan bu türden rivayetler hadis kitaplarında yer almaktadır. Ancak ahkâm hadisi olmadıkları için kelimeler ve fıkıh gibi ilimlerde delil olarak kullanılmadıkları gibi bağlayıcı hükümler de çıkartılmaz. Buhârî, Müslim ve diğer büyük hadisçilerin eserlerinde yer verdikleri müteşâbih rivayetleri, hadis ilminin kabul görmüş kaide-leri dışında bir yolla reddetmek aynı zamanda bu muhaddisleri cerh etmek anlamına da gelmektedir.

Hadis âlimleri kendilerine hadis kapsamında ulaşan rivayetleri eserlerinde farklı usullerle toplamışlardır. Bazı âlimlerin hadis kabul şartları oldukça sıkı iken bazılarınınki biraz gevşek olabilmektedir. Kabul şartlarını sıkı tutanlara müteşeddîd, gevşek tutanlara ise mütesâhil denir. *Kütüb-i sitte* olarak bilinen altı hadis kitabı merfû' hadisleri derleyen kitaplar arasında en güvenilir bulunan kitaplardır. Ancak bunun anlamı *Kütüb-i sitte'* de hiç zayıf, şaz veya uydurma hadis yoktur demek değildir. Mesela Tirmizî verdiği hadisin senedinde bir raviye eleştiri varsa onu da zikreder, yine İbn Mâce kitabına kendi

memleketi olan Kazvin hakkında uydurma hadis aldığı gerekçesiyle eleştirilir. Bunun dışında Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği bazı hadislerin metinleri veya Şii, Hâricî kökenli kimselerden hadis almaları eleştirilir. Bu konuların detayına girmek ana konumuzdan uzaklaşmamıza sebebiyet vereceği için bu kadarını söylemekle yetinmek istiyoruz. Ancak özet olarak şunu söyleyebiliriz; *Kütüb-i sitte* içerisinde geçen her hadis itiraza mahal olmayacak şekilde sahih değildir. Muhaddislerin zaman zaman kendi rivayetlerindeki kusurları aktarmaları ve hadislerin problemlerine dikkat çekmeleri de bu tespiti doğrulamaktadır.

Sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine denir. Onun yaratılıştan gelen özellikleri ve huyları da sünnet kapsamında değerlendirilir. Yani sahabenin bizzat şahit olduğu sünnet, sonraki nesillere hadisler aracılığıyla nakledilmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamberin sözlü tavsiyeleri, fiil ve takrirleri sünnet, onların rivayet edildiği metinler ise hadistir. Şayet hadis sahih ise, o hadisin ihtiva ettiği sünnet de sahih olmuş olur. Zayıf hadisler de aynı şekildedir. Fedâil ve ahlak gibi konularda zayıf rivayetlerle bazı şartlar dâhilinde amel etmek caiz ise de, fıkıh ve akaidle alakalı konularda durum böyle değildir. Hz. Peygamber'in zamanın ve kültürün şartları gereği yaptığı bazı fiiller de bağlayıcı olarak birebir yapılması gereken sünnetler değildir. Mesela onun giydiği elbisenin rengi ve imal edildiği yerin kumaşından bir elbise yaptırmak gerekmemektedir. Yine Hz. Peygamber'i taklit etmek adına kişisel tercihimizin hurma lifi doldurulmuş bir yatak kullanmak olması, günümüzde ailevi huzursuzluklara sebebiyet verebilir. Asr-ı saadette olmayan teknolojinin sağladığı kolaylıklardan istifade etmek de, sünnete muhalefet etmek anlamına gelmez. Hz. Peygamberin tavşan veya keler eti yememesi de yine alışkanlıkları ve kültürüyle alakalıdır. Onun kabağı sevmesi de böyledir. Ancak sevap ummak niyetiyle yapmasa da, *"bu benim Hz. Peygamber'e olan sevgimi perçinlemektedir"* düşüncesiyle sıkça kabak yiyen kimseye de bir şey denemez. Burada şunu da ifade edelim; mübah olan bir şeyi ma'rûf ve makbul bir amaç için yapmak müstahsen ve sevap olabilir. Meselâ yemek yemek mübah yani sevabı veya günahı olmayan bir davranıştır. Ancak misafir utanmasın diye ona eşlik etmek niyetiyle yemek veya oruç tutanın *"hastalanıp bitap düşersem başkalarına yük olurum, görevlerimi aksatırım"* düşüncesiyle sahurda karnını doyurması farklı bir durumdur.

Alimler Hz. Peygamber'in sünnetlerini çeşitli şekillerde sınıflandırmışlardır. Bu konudaki ayrıntılı taksimat dipnotta atıfta bulunduğumuz makalede ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır (Sakallı, Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 1995, sayı 2, sayfa 39-102). Ancak şu kadarını söyleyelim ki, bu taksimlerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in kulluk niyetiyle yapmadığı veya ahlâkî ve insânî bir amaç gütmeksizin yaptığı, ya da şartlar gereği zorunlu olarak yaptığı ve özel olarak tavsiye de etmediği fiilleri zevâid sünnetler kapsamındadır. Bu türlü fiiller mübâh kapsamında olup, kulluğun gereği veya dinin tavsiyesi niteliğinde olmadıkları gibi bağlayıcı da değildirler.

2.2. Hadis ve Sünnet Vahiy Mahsulü müdür?

Soru 13) Hadis ve sünnet Kur'an gibi vahye dayalı bilgilerdir.

	Sayı	%
Tamamen Evet	33	25,2
Büyük Ölçüde Evet	48	36,6
Kararsızım	22	16,8
Büyük Ölçüde Hayır	10	7,6
Kesinlikle Hayır	18	13,7
Toplam	131	100

Tabloda görüldüğü üzere Uşak ilinde görevli imam hatiplerin %61,8'i, yani yarıdan fazlası *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyerek sünnetin vahye dayalı bir bilgi olduğu yönündeki görüşe katılmaktadırlar. %16,8 kararsız olmasına karşılık *büyük ölçüde hayır* ve *kesinlikle hayır* diyenlerin oranı ise %21,3'tür. Bu tabloya göre %13,7 *kesinlikle hayır* diyerek sünnetin bağlayıcılığı konusunda olumsuz görüşe sahiptirler. Kanaatimizce bu oran %10'u geçmemeliydi. Ancak sorunun *hadis ve sünnet* şeklinde sorulmuş olması sonucu etkilemiş gibi gözükmemektedir. Şayet sadece sünnet sorulmuş olsaydı bu oran düşerdi diye düşünmekteyiz.

Soru 27) Tıbb-ı Nebvî'nin (Peygamberimizin çörek otunun ölüm hariç her derde deva olduğunu söylemesi gibi) tecrübe eseri tavsiyeler değil, Allah'tan alınan bilgiler olduğuna inanırım.

	Sayı	%
Tamamen Evet	11	8,2
Büyük Ölçüde Evet	30	22,4
Kararsızım	51	38,1
Büyük Ölçüde Hayır	30	22,4
Kesinlikle Hayır	12	9
Toplam	134	100

Bu soruya verilen cevaplar yukarda yer alan 13. sorunun cevaplarla kıyaslandığında çelişki gibi görünen bir sonuç çıkmaktadır. Çünkü yukardaki soruda *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyerek hadis ve sünnetin vahye dayalı bilgi olduğunu %61,8 oranında kabul edenler, burada %30,6'ya düşmekte, *kararsızların* oranı da 21,3 puan yükselerek %38,1'e çıkmaktadır. Fakat bunu çelişkiden ziyade, bir örnek üzerinden soru sorulduğunda algı ve cevapların değişmesi şeklinde yorumlamak daha doğru olacaktır.

Yine örneklem üzerinden gidildiğinde hadis ve sünnetin vahiy mahsulü olmadığı görüşünde olanların oranı *büyük ölçüde hayır* ve *tamamen hayır* diyenlere bakarak %31,4'tür. Kesinlikle hayır diyenlerin oranı ise %10'un altındadır. Kanaatimize göre sünnetin vahiyle ilişkisini kabul etmeyenlerin oranı daha düşük, hadislerin sıhhatine güvenmeyenlerin oranı ise daha yüksektir. Yani %10'u geçmeyen bir oranda sünnetin otoritesini sorgulayan bulunmakla birlikte, hadislerin sıhhati konusunda tereddütleri olan imam hatiplerin oranı %10'un üzerindedir. Aşağıdaki sorunun cevapları bu konuda bize yeni bir değerlendirme yapma imkanı sunmaktadır.

Soru 29) Bazı araştırmacıların "*Peygamber uyulması için bir sünnet bırakmadı. O Kur'an'dan hüküm çıkartmayı, onu zamana uyarlamayı öğretti*" fikrine katılıyorum.

	Sayı	%
Tamamen Evet	10	7,6
Büyük Ölçüde Evet	16	12,2
Kararsızım	28	21,4
Büyük Ölçüde Hayır	27	20,6
Kesinlikle Hayır	50	38,2
Toplam	131	100

Burada verilen görüş Müslüman alimlerin değil, müsteşriklerin görüşüdür. Onlar genellikle hadislerin siyasi menfaatler ve mezhep taraftarlığı gibi sebeplerle sonradan uydurulduğu görüşünü savunurlar. Anket sonrasında aramızda geçen diyaloglara istinaden imam hatiplerin büyük çoğunluğunun bu görüşün kime ait olduğunu bilmediklerini, bazı Müslüman araştırmacı ve akademisyenlere ait olduğunu düşündüklerini söyleyebiliriz. Şayet müsteşriklerin hadislerle bu düşünceyle yaklaştıklarını bilselerdi, tepkisel cevaplar verebilirler, bu sebeple de çok daha farklı bir sonuç ortaya çıkabilirdi.

Bu soru sünnetin otoritesini tamamen reddeden bir görüş üzerinden kıyaslama yapma imkanı sunduğu için verilen cevapların daha net sonuçlar ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Yukardaki tablodan anlaşıldığı üzere sünnetin otoritesini *tamamen evet* diyerek reddedenlerin oranı %7,6'dır. Bu oran 1. tabloda (13. soru) "*Hadis ve sünnet Kur'an gibi vahye dayalı bilgilerdir*" görüşünü *kesinlikle hayır* diyerek reddedenlere göre %13,6; 2. tabloda (27. soru) "*Tıbb-ı Nebevî'nin (Peygamberimizin çörek otunun ölüm hariç her derde deva olduğunu söylemesi gibi) tecrübe eseri tavsiyeler değil, Allah'tan alınan bilgiler olduğuna inanırım*" görüşünü *kesinlikle hayır* diyerek reddedenlere göre ise %9 idi. Bu üç sorunun cevaplarına göre sonuç %7,6-13,6 arasında çıkmaktadır ki ortalaması %10,6'dır. Kanaatimizce üçüncü tabloda (29. soru) verilen cevaplardan sünnetin otoritesi konusundaki görüşlerin daha da netleştiğini ve sünnetin otoritesini reddedenlerin oranını doğruya en yakın olarak verdiğini söyleyebiliriz. Bizim birebir görüştüğümüz imam hatiplerden edindiğimiz intiba da bu şekilde olup %10'un altında bir oranda bazı imam hatipler, hadisleri reddederek bilinen sünnetler hakkında şüphe oluşmasına sebebiyet veren medyatik araş-

tirmacılarından etkilenmişlerdir. Ayrıca her üç sorunun cevaplarında kararsız olanların ortalaması %25,43 olarak çıkmaktadır ki bu bazı imam hatiplerin hadislerin sıhhati ve sünnetin otoritesi konularında kafalarının karışık olduğunu göstermektedir. Anladığımız kadarıyla hadis/sünnet konusunda kararsız veya olumsuz kanaate sahip olan imam hatipler okudukları hadis dersinden çok, medyadaki tartışmalardan etkilenmektedirler. Kararsızların oranının yüksek olması bu tespitimizi desteklemektedir. Çünkü İmam Hatip Lisesi veya İlahiyat Fakültelerinde okutulan hadis ders içeriği bu görüşleri desteklemekte, aksine sünnetin otoritesini desteklemektedir.

Mehmet Bilen tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan ve 2005 yılında bastırılan çalışmada Ankara, Şırnak ve Isparta Eğitim Merkezi'nde kursiyer toplam 213 imam hatibe uygulanan anketten çıkan sonuçlara göre; bireysel sünnetleri bilme konusunda "*sünnetin bireysel boyutuyla ilgili sorduğumuz hususların sahih hadislerle sabit olduğunun imamlarca bilinme oranları oldukça yüksek görülmektedir*" tespitine yer verilmektedir (Bilen, 2005: 70). Ancak sahih, uydurma ve kudsi hadislerden sorulan örnekleri bilme konusunda başarısız bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Mesela sorulan yedi adet uydurma hadise imam hatiplerin çoğunluğu sahih hadis demektedir. En yüksek oranda bilinen uydurma hadis örneği "*Ümmetimin âlimleri, İsrâîloğullarının peygamberleri gibidir*" rivayeti olup onu bilenlerin sayısı da 213 imam hatip içerisinde sadece 32 kişidir (Bilen, 2005: 72).

DİB veya İl Müftülüklerinin düzenleyeceği eğitim programlarında bu konuların rahatça tartışıldığı ortamlar hazırlanabilirse, burada tespit edilen oranların değişebileceğini söyleyebiliriz.

3. İmam Hatiplerin Hadis Kaynaklarına Sahip Olma Durumları

Soru 4) *Kütüb-i sitte*'nin tamamı şahsi kütüphanemde vardır.

	Sayı	%
Tamamen Evet	59	43,7
Büyük Ölçüde Evet	54	40
Kararsızım	10	7,4
Büyük Ölçüde Hayır	8	5,9

Kesinlikle Hayır	4	3
Toplam	135	100

İslami ilimlerle uğraşan ve din hizmetleri alanında görev yapan kimse-lerin temel kaynaklara sahip olmaları gerekmektedir. Bu sebeple bir imam hatibin de her ihtiyaç duyduğunda elinin altında olması gereken kitaplar var-dır. Fıkıh, tefsir, hadis, akait, İslam tarihi, siyer gibi alanlarda, gerekli durum-larda bakacağı en az birer kaynak sahibi olması her imam hatip için şarttır. Vaaz ve hutbe hazırlarken de bu kaynaklara müracaat etmek gerekmektedir. Şehirlerde görevli imam hatipler halk, okul, müftülük, üniversite kütüphane-leri veya meslektaşlarının kütüphanelerinden yararlanma imkanına sahip olabilirler ancak köylerde görevli olanların gerek duyduklarında bu kaynakla-ra ulaşmaları kolay değildir. Gerçi günümüzde dijital kütüphaneler ve inter-net ortamında pdf olarak yayınlanan kitaplara ulaşmak da mümkündür. On yıldan daha fazla bir zamandır görev yapan imam hatiplerin en azından ihti-yaca cevap verebilecek kadar kitap ihtiva eden bir kütüphane edinmeleri ge-rekmektedir diye düşünüyoruz. Temel kaynakları barındıran bir kütüphane sahibi olmak ise bir imam hatip için isteyerek ve severek görev yaptığının ve kendisini geliştirme gayreti içerisinde olduğunun da göstergelerinden birisi-dir.

Bu sorunun cevaplarından ortaya çıkan tabloya göre imam hatipler *Kü-tüb-i sitte* olarak bilinen altı hadis kitabına sahip olmayı önemsemektedirler. *Büyük ölçüde hayır* ve *kesinlikle hayır* diyenlerin oranı toplamda %8,9 olarak çıkmaktadır. Buna mukabil %83,7'lik kesim *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyerek bu kaynaklara sahip olduklarını söylemişlerdir. 5. soruda imam hatip-lerin toplamda %46,6'sı hadisin sıhhatini nasıl tespit edeceğini bildiğini söy-lerken bununla hadisin *Kütüb-i sitte'*de geçmesini kastetmiş olabilirler diye düşünmekteyiz. Çünkü bir hadisin Türkçesi internette yazılarak arama yapıldığında büyük oranda bir siteye yönlendirmekte ve orada verilen kaynaktan hareketle hadisin hangi kitapta geçtiği bulunabilmektedir. Bizi bu yorumu yapmaya yönlendiren imam hatiplerin 21. soruya (*Kütüb-i sitte'de geçen riva-yetlerin tamamının Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymam*) verdikleri ce-vaplar olmuştur. Bu soruda imam hatiplerin %30,8'i *tamamen evet*, %49,6'sı ise *büyük ölçüde evet* şeklinde cevap vermişlerdir. Bu güven toplamda %80,4'lik

bir orana yükselmektedir ki oldukça yüksek bir rakamdır. 21. soruda *kesinlikle hayır* %1,9, *büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranı ise %4,5 oranında çıkmıştır. Aslında ana kaynaklara sahip olan ve internet aramasında atıfta bulunulan kaynağa bakıp teyit etme imkanı olanlar için internet siteleri bir kolaylık sağlamaktadır. Özellikle internette araştırma kitabı, tez ve makale gibi çalışmaların verdiği kaynaklar daha isabetli olmakla birlikte, sitelerin önemli bir kısmı dini sivil toplum kuruluşları bağlantılı veya ticari amaçlarla kurulmuşlardır. Bu konuda Arapça tarama yapabilen ve okuduğunu anlayabilenler için daha orijinal bilgiler bulmak mümkündür. Ancak ifade ettiğimiz gibi bu sitelerde verilen bilgileri de esas kaynağı bulup teyit ettikten sonra doğrulamak gerekmektedir. Özellikle belli gruplarla bağlantılı siteler, kendi görüşlerine dayalı bilgiler vermektedirler. Bu türlü sitelerdeki yazıları hazırlayanlar sadece kaynaklara dayalı tarafsız bilgi vermek yerine kendi görüşleriyle bağlantılı ve uyumlu cevaplar verebilmektedirler.

Yine yaptığımız yorumu destekleyen bir başka veri de 18. soruya (*Yaşayan ve halk tarafından sevilen mütedeyyin hocaların veya kanaat önderlerinin eserlerinde geçen hadislerin genelde sahih olduğunu düşünürüm*) verilen cevaplardır. Bu soruda *kesinlikle hayır* ve *büyük ölçüde hayır* diyen İmam hatiplerin oranı toplamda %22,4 iken, *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyenlerin oranı toplamda %49,3, *kararsızların* oranı da %28,4 olarak çıkmaktadır. 19. sorunun (*Abdulkadir Geylani, Muhyiddin İbnü'l-Arâbî, Mevlana gibi tanınmış büyük mutasavvıfların eserlerinde geçen hadislerin Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymam*) cevaplarının dağılımında ise yaptığımız yorumu destekleyen daha belirgin bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Buna göre imam hatiplerin %33,3'ü *kararsız* olmasına karşılık, *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyerek cevaplayanların oranı ise toplamda %57,1'dir. Bu durumda imam hatiplerin 5. soruya (*bir hadisin sahih olup olmadığının nasıl tespit edileceğini bilirim*) verdikleri %28,6 *kararsız*, %46,6 oranında ise *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* şeklindeki cevaplarla 17, 18 ve 19. sorulara verdikleri cevaplar arasında tezat olduğu fark edilmektedir. Eğer bu cevaplar bilerek verildiyse o zaman imam hatiplerin hadisin sıhhatini tespit etmede göz önünde bulundurdıkları kriterlerin problemli olduğunu söyleyebiliriz.

Şahsi kütüphanesi dışında görev yaptığı camide kütüphane bulunduğunu söyleyen imam hatiplerin oranı toplamda %81, hayır diyenleri oranı ise

%16,8'dir. Türkiye Diyanet Vakfı tarafından çıkartılan ve önemli bir kaynak durumunda olan İslam Ansiklopedisi ise imam hatiplerin %43,3'ünün şahsi kütüphanesinde *kesinlikle*, %16,4'ünün kütüphanesinde ise *büyük oranda* bulunmamaktadır. Ancak İslam Ansiklopedisine pdf olarak sahip olmanın veya (<https://islamansiklopedisi.org.tr/>) sitesinden ulaşmanın mümkün olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir.

4. İrşâd Faaliyetlerinde Hadis kullanımı

4.1. Hutbede Hadis Kullanımı

Cuma namazı Müslümanlar için adeta haftalık kongre niteliğindedir. Her yaştan ve meslekten çok sayıda Müslüman Cuma namazına gelir. Hatta beş vakit namaz konusunda ihmalkâr davranan Müslümanların büyük çoğunluğu Cuma namazını kaçırmamaya en azından üst üste üç hafta kaçırmamaya özen gösterirler. Bu sebeple hutbeyi dinleyenler bir cemaatin müntesipleri gibi homojen değillerdir. Bir imam hatip kendisini dinleyenlerin siyasi görüşlerinin, eğitim ve ekonomik düzeylerinin, yaşları, yaşam biçimleri ve ailevi yapılarının farklı olduğunun bilincindedir.

Hatip giyim tarzı, ses tonu, jest ve mimikleri, kendine olan güveni, bakışları ve kimseyi hedef göstermeyen ama herkesi kapsayan tesirli cümleleriyle dinleyenleri etkisi altına almalıdır. Hutbe konusu herkesi ilgilendiren güncel bir konu olmalı ve imam hatip büyük oranda ayet ve hadisler ışığında konuşmalıdır. Ayet ve hadisleri güncelleştirmek, yani kastedilen ana mesajı anlayıp bağlamları ona göre kurmak büyük önem arz etmektedir. Bunu yapabilmek için hatibin tefsir, hadis ilmi başta olmak üzere, birçok alanda yeterli derecede bilgi sahibi olması gerekir.

Hadis açısından hutbeye baktığımızda hatip hutbeyi naklettiği hadisler ve yorumlarıyla adeta hadislerin rivayet ve şerh edildiği bir meclise çevirmektedir. Kanaatimize göre Cuma hutbesinde en az üç ayet ve üç hadis kullanılmalı ve dinleyenler üzerinde daha etkili olması için irticalen îrâd edilmelidir. Gözlemlerimize göre güzel bir hutbe, vaazdan daha etkilidir. Çünkü cemaatin tamamı hutbeyi pür dikkat dinlemektedirler. Vaazda ise cemaat camiye peyderpey gelmeye devam etmekte, hatip konuyu yayarak anlatmakta, cemaat arttıkça aynı cümleleri tekrar ederek sözlerini yeni gelenlere de ulaştırmaya çalışmaktadır. Bu sebeple de zaman zaman cemaatin dikkati dağılabilmekte-

dir. Ancak günümüzde imam hatipler kendi hutbelerinden ziyade DİB tarafından gönderilen hutbeleri okumaktadırlar. Bu durum sorumluluğu hutbe metnini hazırlayan komisyona yüklemekte, imam hatipler hutbe yazma konusunda atıl duruma düşürmektedirler.

Türkiye’de Cuma namazına erkekler iştirak etmektedirler. Şayet hatip etkili ve günden belirleyebilen bir konuşma yapabilirse, dinleyenler bu konuşmada duydukları ve öğrendiklerini eşleri, çocukları ve mesai arkadaşlarıyla da paylaşacaklar ve hutbe en az dinleyenler kadar bir kitleye daha ulaşmış olacaktır. Hatta DİB gerekli vasıflara sahip seçilmiş bir hatibin okuyacağı hutbeyi TV, radyo ve internet kanallarında canlı olarak yayınlatabilse Cuma namazına gelemeyen bayanlar, hasta ve yaşlılar da dinleme imkânı bulacaklardır. Böyle bir uygulamanın hutbe aracılığıyla gündem belirleme konusunda yararlı olacağı muhakkaktır. Türkiye’de okunan hutbeler konusunda farklı dallarda yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır. Burada hadis alanında yapılan iki yüksek lisans tezinden bazı alıntılar aktarmanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Yusuf Ay tarafından “*Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yayımladığı Hutbelerdeki Hadislerin Tahrîci ve Genel Değerlendirmesi (2001-2004)*” başlığıyla 2008 yılının da tamamlanan tezde şu tespitlere yer verilmiştir:

2001 yılına bakıldığı zaman, bayram hutbeleri de dâhil olmak üzere tüm hutbelerde kullanılan hadis sayısı 100 civarındadır. Genelde Tirmizî ve Süyûtî’nin ilgili eserleri çerçevesinde yapılan incelemelerde on dokuz hadisin sıhhat durumları hakkında “zayıf” tarzında görüş belirtilmiştir. 2002 yılında kullanılan hadis sayısı, mükerrerler ile birlikte doksan ikidir. 2002 yılında hutbelerde kullanılmasına rağmen kaynağına rastlanılamayan hadis adedi ikidir. Sıhhat yönlerine işaret edilen yetmiş üç hadisin beşi hakkında “zayıf”, diğer rivayetler hakkında “hasen sahih”, “sahih”, “hasen”, “hasen garib” ve “hasen sahih garib” tabirleri kullanılmıştır. 2002 yılında içerisinde hiç hadis geçmeyen hutbe sayısı ise, on üçtür. 2003 yılı hutbelerinde yer alan rivayet sayısı mükerrerler dâhil yüz yedidir. Yüz yedi rivayet arasında kaynağı tespit edilemeyen rivayet sayısı üçtür. Ayrıca 2003 yılında içerisinde hiçbir hadisin yer almadığı hutbe adedi toplam on dördtür. 2004 yılına gelince, bu yıl yayımlan-

miş hutbelerde toplam doksan dokuz adet rivayet kullanılmıştır” (Ay, 2008: 156-157).

“Çalışmada, 2001-2004 yılları arasında yayımlanan hutbelerdeki hadislerden bazılarının kaynağına araştırma yapılan eserler çerçevesinde rastlanılamamıştır. Araştırma esnasında hutbelerde hadis kullanımına dair tespit edilen bir başka nokta, tercümesi verilen rivayetle, gösterilen kaynak arasında anlam bakımından bazen tam bir örtüşmenin bulunmamasıdır. Örneğin 09-03-2001 tarihinde yayımlanan “Rüşvet alan da veren de cehennemdedir.” adlı hutbede yer alan “*Rüşvet alan da veren de ateştedir.*” hadisi kaynak olarak gösterilen eserde “*Allah rüşvet alana ve verene lanet etsin.*” şeklinde geçmektedir. Yine bazı hutbelerde hadislerle kaynak gösterilirken, bilimsel ölçülerden uzak uygulamalara da maalesef rastlanabilmektedir” (Ay, 2008: 158). “Örneğin 30-03-2001 yılında yayımlanan “İslâm’da Kadın Hakları” adlı hutbede ilgili rivâyetin kaynağına sadece, “*Veda Hutbesi*” diye işaret edilmiştir. Yine 20-04-2001 tarihli “Çocuk Terbiyesi ve Sevgisi” adlı hutbede geçen, kaynağına ulaşamadığımız rivayete de, “*Hutbe, 1996 Kasım*” tarzında referans verilmiştir. Çalışmada tespit edilen bir diğer konu, hutbede hadis kullanılmasına rağmen, dipnotta ilgili rivâyetin kaynağına işaret edilmemiş olmasıdır. Örneğin 29-06-2001 yılında yayımlanan “İbadetler Yalnız Allah için Yapılır” başlıklı hutbede Hz. Peygamber’in, Hz. Aişe’ye vermiş olduğu cevap, metinde geçmiş olmasına rağmen bu diyalog hutbede kaynaksız olarak verilmiştir. Yine 18-04-2003 tarihli “İslâm’da Çocuk Terbiyesi” adlı hutbede Hz. Peygamber’in çocuklara bırakılacak en güzel mirasın İslâm terbiyesi olacağını bildiren hadis kaynağına işaret edilmeden verilmiştir. Üzerinde önemle durulması gereken bir diğer husus da çalışmamızın çerçevesini oluşturan yıllar itibarıyla, yayımlanan hutbelerin bir kısmında hiçbir rivâyete yer verilmemiş olmasıdır. 2001 yılında dokuz, 2002’de on üç, 2003 yılında on dört ve 2004 yılında ise on iki hutbede hadis kullanılmamıştır. Dört yılda toplam kırk sekiz hutbe herhangi bir rivâyete yer verilmeden yayımlanmıştır. Yıllara göre, hadisin geçmediği hutbe sayısında kısmî de olsa bir artışı olduğu söylenebilir.

İçerisinde hadis geçmeyen hutbelerin konularına bakıldığında zaman başta milli bayramların geldiği görülmektedir. Ancak bunun yanı sıra “Anne Sevgisi”, “Zekat”, “Ahirete iman”, “Miraç ve Namaz”, ibadetin Anlam ve Önemi”, “Kutlu Doğum”, “Tedbirli ve Ölçülü Olmak” gibi konular da pek çok sahih

hadis olmasına rağmen bu dört yılın bazı haftalarında bu tür konular açıklanırken konu ile ilgili rivayetlere yer verilmemiştir. Buna rağmen niçin hadise yer verilmediği suali, üzerinde tartışılması gereken önemli bir husustur. Bu bağlamda her hutbenin aynı zamanda sünnetin öğretilmesi açısından önemli bir fırsat olduğu unutulmamalıdır” (Ay, 2008: 159).

“Farklı hutbe başlıkları altında aynı hadislerle çok sık yer verilmiş olması, özellikle bazı rivayetlerin gereğinden fazla tekrür etmesi dikkatleri çeken bir diğer husustur. Oysa hadis literatürü çok geniş ve eşsiz bir zenginliğe sahiptir. Bu sebeple aynı hadisleri tekrardan ziyade, hutbelerin farklı rivayetlerle zenginleştirilmesi daha pedagojik bir metod olarak gözükmemektedir. Kuşkusuz bu usul toplumda hadis kültürünün gelişmesine katkıda bulunacak, aynı zamanda hutbelere olan ilgiyi arttıracaktır.

Yine araştırmada tetkike tabi tutulan yıllara bakıldığı zaman, muhteva olarak aynı konudaki hutbelerin çok sık yer aldığı müşahede edilmektedir. Millî ve Dinî bayramlar, kutsal gün ve geceler ile ilgili yayımlanan hutbelerin tekrarı tabii ve aynı zamanda kaçınılmaz olarak değerlendirilebilir. Ancak “çocuk eğitimi”, “israf ve cimrilik”, “evlilik”, “camii ve cemaat” gibi konularda aynı şekilde sık sık tekrarlanan mevzulardandır” (Ay, 2008: 160).

“İdeal bir hutbe aynı zamanda Kur’an ve sahih sünnet ekseninde oluşturulmuş hutbedir. Dolayısıyla hutbeleri şekilleyen rivayetlerin titizlik çizgisinde seçilmesi ve yerli yerinde kullanılması hutbenin amacına ulaşmasıyla yakından alakalıdır (Ay, 2008: 162). Ancak 2001 yılından 2004 yılına kadar olan süreç itibarıyla kullanılan zayıf hadis sayısında yıllara göre giderek bir düşüşün olduğu gözlemlenmektedir” (Ay, 2008: 163).

Mevlüt Şahiner tarafından “Camilerde Hutbe ve Diyanet İşleri Başkanlığı Kayseri İl Müftülüğü Hutbelerinde Kullanılan Hadislerin Tahric ve Tahlili (2006-2010)” başlığıyla 2012 yılında tamamlanan tezde ise şu tespitlere yer verilmiştir:

“2006-2010 yılları arası, Kayseri İl Müftülüğü hutbelerinde yer alan hadislerin sayısı 500’dir. Bu durum hutbelerde hadis kullanımı açısından olumludur. Hutbelerde geçen hadislerin bir kısmında, metinlerde olmayan bazı ilaveler yapıldığı tespit edilmiştir. Bu tür yaklaşımlarda hadisin manasından uzaklaşıldığı gibi hadisin barındırdığı diğer manalardan da uzaklaşmış ol-

maktadır. Bu durum hutbelerde hadis kullanımı açısından bir problemdir (Şahiner, 2012: 292). Ayrıca hadislerin kaynağı gösterilirken bazı geçerli kural-lara uyulmadığı da tespit edilmiştir. Kaynak göstermedeki bu problem ve eksiklikler yoğun olarak görülmüştür” (Şahiner, 2012: 239, 240, 241, 242).

Tezde hadislerin ictibas edilmesi ve kaynak gösterme konusunda aşağı-daki hatalar tespit edilmiştir:

“Hutbede ihtisar sebebiyle hadisin vürud sebebine değinilmemiş, Hz. Peygamber’in (sav) bu sözünü hangi maksatla söylediği kapalı kalmıştır (Şahiner, 2012: 248). Hadisin metninde geçen Hz. Peygamber’e (sav) ait birçok dua cümleleri ihtisar sebebiyle kapalı kalmıştır yine ihtisar sebebiyle hadiste geçen Hz. Peygamber’in (sav) diğer konulardaki ikaz ve uyarılarına değinilmemiştir (Şahiner, 2012: 250). Hutbede hadisin birebir manası verilmemiş, sadece bir kısmının manası mefhûm olarak verilmiştir (Şahiner, 2012: 252). Hadis metni uzun olan hadislerde bazen de hadis başka hadislerle birleştirilerek ihtisarla birlikte verilmiştir (Şahiner, 2012: 253). Benzer şekilde hutbelerde verilen hadislerden bir kısmında, hadisin metninde olmayan bazı ilaveler yapıldığı tespit edilmiştir. Yapılan bu ziyade bazen bir tek hadiste olduğu gibi, bazen iki hadisin birleştirilmesinde veya hadisin, başka bir rivayet veya şerhi ile birlikte tek bir hadis gibi verilmesi şeklinde görülmüştür (Şahiner, 2012: 256). Hutbede hadisin baş tarafına kaynaklarda rastlanmayan “Hz. Aişe annemize *“Bu duayı bana Cebrail öğretti. Onu sen de öğren ve senden sonrakilere öğret dediği ve bu gece bizden yapmamızı istediği dua”* şeklindeki ifadeler eklenmiştir (Şahiner, 2012: 257). Hutbede hadis, şerhte rivayet edilen hadis ve şerh ile birleştirilerek tek bir hadis gibi verilmiştir. Hadis ve şerhinde geçen *“intiha eden, günah işlemeyi adet haline getiren”* kısımları çıkarılmış, hadis ve şerhinde olmayan *“zina eden, namuslu ve iffetli kadın ve erkeklere iftira eden, içki ve kibir gibi Allah’ın yasakladığı kötülöklere bulaşan”* kısmı metinlerde olmadığı halde ziyade ile nakledilmiştir (Şahiner, 2012: 260). Buhari’de geçen bir hadisinin şerh kısmında (cünne) kelimesinin açıklamasındaki *“Salih ameller günahları yok eder”* cümlesi hata eseri hadis olarak nakledilmiştir (Şahiner, 2012: 274). Ayrıca hutbelerde kullanılan hadislerden 24’ü kaynak gösterilmeden verildiği tespit edilmiştir (Şahiner, 2012: 262, 267). Kaynak göstermede hata yapılmıştır (Şahiner, 2012: 109, 110, 173). Bab numarası hatalı verilmiştir (Şahiner, 2012: 241).

Hutbede hadis yorumlu olarak verilmiştir. Kaynak gösterilen yerde hadis olarak nakledilen ifadelerle rastlanmamıştır (Şahiner, 2012: 242).

Hutbelerde, Türkçe olarak telif edilen Ö. Nasuhi Bilmen'in 500 Hadis'i, H. Hüsnü Erdem'in *İlahi Hadisler*'i, H. Basri Çantay'ın Kırk Hadis'i, DİB'in Komisyona hazırlattığı *Seçme Hadisler*'i de kaynak olarak gösterilmiştir. Hadis kaynağı olmadığı halde Gazali'nin *İhya-i ulûmi'd-dîn*'i, A. Cevdet Paşa'nın *Tevarih-i Enbiya*'sı, İ. Sarıçam'ın Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı kaynak olarak kullanılmıştır.

Ayrıca hutbelerde verilen hadislerin bazılarının tercümesinde problemler tespit edilmiş ve hadisin metniyle uyuşmayan farklı anlamlar ortaya çıkmıştır. Bu hususlar da bir başka problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hutbelerde hadislerin kaynağı verilirken, 2 yerde *Veda hutbesinden* şeklinde verildiği olmuştur. Ayrıca hutbelerde kullanılan hadislerden 24'ü kaynak gösterilmeden verildiği tespit edilmiştir (Şahiner, 2012: 262, 267).

Hutbelerde geçen hadisler, sıhhat açısından toplu olarak değerlendirildiğinde 322 hadisten, 213'ü sahih, 38'i hasen, 47'si zayıf, ikisi "La asla leh", üçü münker, biri Dahhak'ın sözü, biri Hz. Ali'nin sözünü iktibas eden şairin sözü, biri ise şerhte geçen hadis olmadığı halde hata eseri hadis olarak değerlendirilen bir cümledir. Hadislerden sekizi hakkında bir değerlendirme yapılmamış, ikisinin kaynağına, altısının ise metnine ulaşamamıştır. Bu durumu yüzde olarak ifade edecek olursak %66,14'ü sahih, %11,8'i hasen, %14,5'i zayıf ve %7,41'i de diğerleri şeklindedir" (Şahiner, 2012: 273, 293).

Bu girişten sonra Uşak ilinde görevli imam hatiplerin hutbe ve irşâd faaliyetlerinde kullanılan hadisler konusundaki görüşlerine geçebiliriz.

4.2. Hutbe ve Vaazlarda Yer Verilen Ayet ve Hadislerin Yeterliliği

Soru 12) Cuma hutbelerinde yeterince hadise yer verildiğini ve konunun ağırlıklı olarak ayet ve hadisler ışığında işlendiğini söyleyebilirim.

	Sayı	%
Tamamen Evet	39	28,9
Büyük Ölçüde Evet	66	48,9

Kararsızım	15	11,1
Büyük Ölçüde Hayır	10	7,4
Kesinlikle Hayır	5	3,7
Toplam	135	100

Aynı zamanda imam hatip olan bir öğrencimize Uşak'ta okunan hutbelerin incelenmesini yüksek lisans tez konusu olarak vermiştik. Öğrencimizin meslek değiştirip tezini tamamlamadan eğitimini yarıda bırakmasından dolayı şu an için elimizde Uşak'ta okunan hutbelerde kullanılan hadisler konusunda değerlendirebileceğimiz bir veri bulunmamaktadır. 12. soruda verilen cevapların ortaya çıkarttığı tabloya göre Uşak'ta görev yapan imam hatipler hutbelerde hadislere yeterince yer verildiği görüşündedirler.

Tabloya göre 135 imam hatibin sadece beşi *kesinlikle hayır*, on tanesi de *büyük ölçüde hayır* cevabını vermişlerdir. Bunların toplan oranı ise %11,1'dir. Yine %11,1 ile *kararsızların* oranı da düşüktür. Toplamda %77,8 oranına ulaşan 105 imam hatip ise *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyerek hutbelerde okunan ayet ve hadis miktarını yeterli bulmuşlardır. Bu durumu Diyanet İşleri Başkanlığı ve Uşak Müftülüğü'nün başarı hanesine kaydedebiliriz.

Soru 14) Cemaate yönelik her gün belli bir kitaptan hadisler okunması ve bu hadisler üzerinden konuşulması gerektiğini düşünüyorum.

	Sayı	%
Tamamen Evet	67	49,6
Büyük Ölçüde Evet	52	38,5
Kararsızım	9	6,7
Büyük Ölçüde Hayır	6	4,4
Kesinlikle Hayır	1	0,7
Toplam	135	100

İmam hatiplerin %0,7'si (1 kişi) kesinlikle hayır, %4,4'ü ise büyük ölçüde *hayır* diyerek karşı çıkarken, toplamda %88,1'i cemaate günlük hadis okunması ve irşad faaliyetlerinin hadis ağırlıklı yürütülmesi gerektiğini düşünmekte-

dirler. Bu cevaplar aynı zamanda hadis ve sünnet konusundaki değerlendirmelere yeniden kapı aralar mahiyettedir. 13. soruda (*Hadis ve sünnet Kur'an gibi vahye dayalı bilgilerdir*) imam hatiplerin toplamda 61,8'i *evet* diyerek bu görüşü desteklemişler, %21,3'ü ise *hayır* diyerek karşı çıkmışlardı. Bu sorunun cevaplarını değerlendirirken, "*kanaatimizce hayır diyenlerin oranı %10'u geçmemeliydi. Ancak sorunun hadis ve sünnet şeklinde sorulmuş olması sonucu etkilemiş olabilir. Şayet sadece sünnet sorulmuş olsaydı oran düşerdi diye düşünmekteyiz*" değerlendirmesini yapmıştık. Bu tabloda ortaya çıkan sonuç bu değerlendirmemizi teyit etmektedir. Kararsızları dağıttığımızda bile irşâd faaliyetlerinin hadisler üzerinden yürütülmesi gerektiğini kabul etmeyenlerin oranı %5,5'i geçmemektedir ki kanaatimizce bu oran güncel tartışmalardan etkilenerek hadisleri tamamen inkar etmeye veya sünnetin otoritesini reddetmeye meyyal imam hatiplerin gerçek oranına en yakın rakamdır. Bu rakamdan sünneti değil de hadislerin sıhhatini kabul etmeyenleri çıkardığımızda daha da düşeceği muhakkaktır. 4. soruda (*Kütüb-i sitt'e'nin tamamı şahsi kütüphanemde vardır*) tamamen *evet* ve *büyük ölçüde evet* diyenlerin oranı toplamda %83,7; 29. soruda (Bazı araştırmacıların "*Peygamber uyulması için bir sünnet bırakmadı. O Kur'an'dan hüküm çıkartmayı, onu zamana uyarlamayı öğretti*" fikrine katılırim) %7,6 oranında tamamen *evet* diyenlere karşılık kesinlikle *hayır* ve *büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranı toplamda %58,8 olarak çıkmıştı. Bu veriler büyük oranda burada değerlendirdiğimiz 14. sorunun cevaplarından elde ettiğimiz verileri desteklemektedir. Çünkü cevapların tamamında hadis ve sünneti öne çıkartan, sünnetin otoritesini kabul eden imam hatiplerin oranı yüksek çıkmaktadır. Nitekim aşağıda değerlendirilecek olan 15. sorunun cevapları bu yorumu desteklemektedir.

Sonuç itibarıyla 135 imam hatip içerisinde hadislerle sabit olan sünnetler konusunda olumsuz görüşler benimseyenlerin sayısı gerçekte 5'i bulmamaktadır diye düşünmekteyiz.

İmam hatipler namaz öncesi cemaate Kur'an meâli, ilmihal kitapları okurken bazen de *Riyâzu's-sâlihîn* veya *Hadislerle İslam* gibi hadis kitapları okumaktadırlar. Bunlar oldukça önemli ve yararlı olmakla birlikte daha faydalı olabilmek için şu hususlara da dikkat etmek gerektiğini düşünmekteyiz: Bu okumalar sadece sabah namazı öncesi vakit doldurmak için yapılmamalıdır. Çünkü sabah namazına gelen cemaat gerek yaş gerekse bilinç olarak belli

bir seviyededir. Öğle ve yatsı namazlarından önce de 15-20 dakikalık sürelerle bu okumalar yapılmalıdır. Mesela sabah namazı öncesi fıkıh, öğle namazı öncesi meâl ve tefsir, yatsı namazı öncesi de hadis okumaları yapılması aynı zamanda cemaatin camiye erken gelmesini de teşvik edecektir. Dahası imam hatiplerin bu okumaların en az birisini köy veya mahalle kahvesine, münavebe ile mahalle veya köy halkının evlerine veya gençlerle düzenleyeceği özel sohbet ortamlarına kaydirmaları çok daha kapsayıcı ve yararlı olacaktır. İmam hatiplerin gençlerle futbol maçı, piknik, gezi, okuma kampları vb. aktiviteler düzenleyerek sohbet ortamları oluşturmaları, onlarla Kur'ân, hadis, fıkıh vb. konularda dersler yapmaları, hamiyet-i diniyyelerinin ve görevlerinin hakkını verdiklerinin göstergelerindendir aynı zamanda. Kanaatimizce DİB imam hatiplerden yılsonu faaliyet raporu istemeli, yapılan bütün proje ve faaliyetleri puanlayarak atamalarda bir veri olarak kullanılmalıdır.

Soru 32) Hutbe, vaaz ve diğer irşâd faaliyetlerinin daha çok hadislerle dayalı yapılmasının konuşmanın etkisini artıracığı kanaatindeyim.

	Sayı	%
Tamamen Evet	45	33,8
Büyük Ölçüde Evet	53	39,8
Kararsızım	19	14,3
Büyük Ölçüde Hayır	14	10,5
Kesinlikle Hayır	2	1,5
Toplam	133	100

14. soruda (Cemaate yönelik her gün belli bir kitaptan hadisler okunması ve bu hadisler üzerinden konuşulması gerektiğini düşünüyorum) tamamen evet ve büyük ölçüde evet diyenlerin oranı toplamda %88,1 iken hemen hemen aynı mahiyette olan bu soruda tamamen evet ve büyük ölçüde evet diyenlerin oranları toplamda %73,6'e düşmüştür. Kanaatimizce 14. soruda bu oranın 14,5 puan daha yüksek çıkmasının sebebi soruda bulunan belli bir kitaptan hadisler okunması ifadesidir. Yani imam hatipler Kütüb-i sitte veya güvenilir kurumlar (DİB gibi) tarafından hazırlanıp bastırılan kitaplardaki hadislerle daha fazla güvenmekte buna karşılık farklı sohbet gruplarında okunan bazı kitaplarda geçen veya hatiplerin konuşmalarında kullandıkları bazı hadislerin sıhhati konusunda

şüphe duymaktadırlar. Aslında bu şüphelerinde haksız da değildir. Çünkü nasihat içerikli kitaplarda, tasavvufî bazı kitaplarda hatta bazen tefsirlerde bile uydurma rivayetler kullanılmakta, bunları okuyan veya dinleyenler ihtisas ve hassasiyet sahibi değillerse çoğu zaman aynen kabul etmektedirler. Hatipler de aktardıkları hadisler konusunda bazen hatalı davranmakta, zaman zaman uydurma rivayetleri sahih rivayetlerle karıştırabilmektedirler. Bu gibi örnekler uydurma rivayetlere itimat edilmesine ve yaygınlaşmasına hizmet etmektedir.

Soru 15) İrşat faaliyetlerinde uydurma hadislerin de kullanıldığını düşünüyorum.

	Sayı	%
Tamamen Evet	29	21,6
Büyük Ölçüde Evet	50	37,3
Kararsızım	36	26,9
Büyük Ölçüde Hayır	13	9,7
Kesinlikle Hayır	6	4,5
Toplam	134	100,0

Tabloda görüldüğü üzere imam hatipler toplamda %14 oranında irşad faaliyetlerinde uydurma hadis kullanılmadığı, yine toplamda %58,9 oranında ise kullanıldığı kanaatini taşımaktadırlar. Bu sorunun cevapları bize hadis ve ona bağlı olarak sünnete güvenme konusunda şüpheleri olan imam hatiplerin gerekçelerinden birisini sunmaktadır. Buna göre uydurma hadisler konusunda duyarlılık ve hissedilen endişeler bu gerekçelerden birisidir. 31. soruda (*Uydurma hadisler konusunda kesinlikle yeterli bilgiye sahibim*) tamamen evet diyenlerin oranı %1,5 (2 kişi), *büyük ölçüde evet* diyenlerin oranı ise %18 (24 kişi) olarak çıkmıştı. %18 *kararsızım* diyenlere karşılık %47,4 (63 kişi) *büyük ölçüde hayır*, %15 (20 kişi) ise *kesinlikle hayır* cevabı vermişlerdi. İmam hatiplerin kendilerini uydurma hadisler konusunda bu oranda yetersiz görmeleri hadislerin bir kısmı uydurmadır düşüncesiyle hadislerle karşı olan güvenlerini olumsuz yönde etkilemektedir. Bu konularda seminer ve konferanslara katılmaları,

kitap ve makale okumaları imam hatiplerin eksiklerini tamamlamalarına ve görüşlerinin netleşmesine yardımcı olacaktır.

Sonuç

İmam Hatiplik, meslek olmakla birlikte bir görev ve sorumluluktur. İmam hatiplerin yaptıkları ve yapmaları gereken görevlerin tamamı İslam'ın inanan her Müslümandan yapmalarını istediği el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker kapsamına girmektedir. Belli bir ücret mukabilinde kamu adına bu görevi üstlenen imam hatiplerin bilgi ve beceri yönünden temeyyüz etmeleri ve hedef kitle nazarında örnek bir şahsiyet olmaları gerekmektedir. Farklı ilim dallarında yeterli derecede müktesebat sahibi olmaları beklenen Uşak ilinde görevli 135 imam hatibe uygulanan anket sonuçlarına göre; imam hatiplerin yarısından fazlası (en az %61,8'i) sünnetin vahye dayalı bilgilerden oluştuğunu, hemen hemen aynı oranda hadislerle aktarılan sünnete uyulması gerektiğini düşünmektedirler. Ancak bu oranın da sadece yarısı Tıbb-ı Nebevî vb. konulardaki hadislerin vahiy mahsulü olduğu kanaatini taşımaktadırlar.

İmam hatiplerin büyük çoğunluğu (%83,7) *Kütüb-i sitt'e*'ye sahip olup bu kitaplardaki hadislere güvenmektedirler. Buna mukabil farklı kaynaklarda hadis olarak aktarılan her rivayete aynı derecede itimat etmemektedirler.

İmam Hatip Lisesi'nde okutulan hadis ders kitabını mesleki hayatta yeterli görenlerin oranı yaklaşık 1/4 kadardır. Bunun yanında imam hatiplerin yarısından fazlası İHL'de okudukları hadis ders kitabında hadis alanı ile ilgili olarak imam hatiplerin karşılaştıkları bazı önemli konulara yer verilmediği kanaatini taşımaktadırlar.

İHL'de aldıkları hadis dersi açısından değerlendirdiğimizde imam hatiplerin %34,8'i kendilerini cemaati irşâd konusunda *yeterli hadis bilgisine sahip* olarak görmektedirler. %36,3'ü *kararsız*, %28,8'i ise *yetersiz* olduklarını düşünmektedirler.

Kanaatimize göre İHL'de hadis dersi okumasına rağmen kendisini yeterli görmeyen imam hatiplerin gerekçelerinden birisi ders kitabında pratikte pek lazım olmayan bazı konulara gereğinden fazla yer verilirken, güncel konuların ihmal edilmiş olmasıdır. Fıkhu'l-hadis konusu bol örnekle detaylandırılarak güncel hadis yorumlarına yer verilse, sünnetin tespiti, çeşitleri ve bağ-

layıcılığı detaylı anlatılsa, yerellik ve evrensellik konularında ayırt edici bilinçlenme oluşturulabilse, verilen cevaplardaki oranların da değişeceği muhakkaktır. Ders içeriğine eklenmesi gereken konulara dair başta imam hatipler ve diğer alanlarda çalışan İHL mezunlarına yönelik anket uygulaması yapmak ve ders içeriğine eklenmesi gereken konuları anket sonuçlarına göre yeniden güncellemek gerekmektedir.

İmam hatiplerin %77,8'i vaaz ve hutbelerde yeterli derecede ayet ve hadise yer verildiği, daha yüksek bir oranda (%88,1) ise her gün belli bir kitap-tan hadisler okunması gerektiği kanaatini taşımaktadırlar. Yine (%73,6) oranında hutbe, vaaz ve diğer irşâd faaliyetlerinin daha çok hadislerle dayalı yapılmasının, konuşmanın etkisini artıracağını ve %58,9 oranında ise irşâd faaliyetlerinde uydurma hadislerin de kullanıldığını düşünmektedirler.

İmam hatipler sadece sabah namazı öncesi değil sürekli devam eden bir program çerçevesinde sabah, öğle ve yatsı namazlarından önce 15-20 dakikalık sürelerle bu okumalar yapılmalıdırlar. Mesela sabah namazı öncesi fıkıh, öğle namazı öncesi meâl ve tefsir, yatsı namazı öncesi de hadis okumaları yapılması aynı zamanda cemaatin camiye erken gelmesini de teşvik edecektir. Kanaatimizce bu türlü uygulamaların sürekliliği için DİB imam hatiplerden yılsonu faaliyet raporu istemeli, yapılan bütün proje ve faaliyetleri puanlayarak atamalarda bir veri olarak kullanılmalıdır.

Hadis açısından hutbeye baktığımızda hatip hutbeyi naklettiği hadisler ve yorumlarıyla adeta hadislerin rivayet ve şerh edildiği bir meclise çevirmektedir. Kanaatimize göre Cuma hutbesinde en az üç ayet ve üç hadis kullanılmalı ve dinleyenler üzerinde daha etkili olması için irticalen îrâd edilmelidir. Gözlemlerimize göre güzel bir hutbe, vaazdan daha etkilidir. Çünkü cemaatin tamamı hutbeyi pür dikkat dinlemektedirler.

Değişken sorulardan “Kendimi mesleki alanda yeterli görürüm” ve “Kendimi hadisler ve kaynakları konusunda yeterli görürüm” şeklindeki iki sorunun cevaplarını evet olarak verenlerle hayır olarak verenler arasında farklılık görülmektedir. Kanaatimize göre bunun anlamı şudur: Hadisleri ve hadis kaynaklarını tanıma konusunda daha başarılı olan imam hatipler mesleki alanda da daha başarılı olmaktadır.

Bu verilerden sonra şu tavsiyelerde bulunmak uygun olacaktır: İmam hatiplere DİB veya müftülükler eliyle farklı alanlarda anketler uygulanarak veya birebir konuşarak eksikliğini hissettikleri konular sorulmalı, tespit edilen veriler ışığında eksiklerini tamamlama adına konferans, seminer ve sempozyumlar düzenlenmelidir. Bu faaliyetlerin gereksiz bir yük olarak görülmemesi için katılım belgesi verilmelidir. Ayrıca tespit edilecek bazı yayınları okumaları ve değerlendirme yazıları yazmaları istenmeli, bu yazılar müftülük sitesinde veya çıkartılacak bir dergide yayınlanmalıdır. Bu faaliyetlerin sürekliliği ve başarılarının devamı için imam hatiplerden yılsonu raporu istenmeli, yayın, proje ve belgelendirilen tüm faaliyetlere belirli esaslar çerçevesinde puanlar verilmeli, görevlendirme ve atamalarda bu puanlar değerlendirme kriterlerine dâhil edilmelidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı müftü, vaiz ve diğer personeli de içine alacak şekilde daha kapsamlı anketler yapılmalıdır. Yine bu tür anketler halka indirgenip cami cemaatine ve cami dışındaki vatandaşlara da uygulanmalıdır. Bu kapsamda yapılacak çalışmalar, hem kurum içi ve toplumsal sorunların tespiti için imkan sağlayacak hem de alınacak önlemler ve çözüm yolları konusunda yol gösterici çok daha verimli sonuçların elde edilmesine vesile olacaktır.

Kaynakça

- Ay, Yusuf, (2008). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayımladığı Hutbelerdeki Hadislerin Tahriri ve Genel Değerlendirmesi (2001-2004), Ankara: (yüksek lisans tezi).
- Babanzâde Ahmed Nâim Efendi, (1982). *Sahîh-i Buhârî Muhrasarı Tercîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Bilen, Mehmet, (2005). *Din Görevlilerinin Hadis Bilgisi*, Ankara: Semih Ofset.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, (1433/2012). *Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ, Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn.
- Sakallı, Talat, (1995). Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 37, s. 39-102.

Şahiner, Mevlüt, (2012). *“Camilerde Hutbe ve Diyanet İşleri Başkanlığı Kayseri İl Müftülüğü Hutbelerinde Kullanılan Hadislerin Tahriç ve Tahlili (2006-2010)”*, Kayseri: (yüksek lisans tezi).

Dinler Tarihçisi Bir Şair Asaf Hâlet Çelebi ve Şiirlerinde Dinlerle İlgili Motifler

As a Historian of Religions Poet Asaf Hâlet Çelebi and Religious Motives in Poetry

Necati SÜMER

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı

Associate Professor, Siirt University, Faculty of Divinity,

Department of History of Religions

Siirt / TURKEY

necatisumerr@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7875-6671

DOI: 10.5281/zenodo.3463847

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: SÜMER, N. (2019). Dinler Tarihçisi Bir Şair Asaf Hâlet Çelebi ve Şiirlerinde Dinlerle İlgili Motifler. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 129-166.

İntihal: Bu makale, identicate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by identicate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Asaf Hâlet Çelebi, Doğu dinlerine ilgisi olan bir şairdir. Bunun başlıca sebeplerinden bazıları yetiştği aile ortamı, farklı diller bilmesi ve mistisizmi sevmesidir. Onu Türk edebiyatındaki farklı kılan yönü, dinler tarihine ait motifleri şiirlerinde ustaca kullanmasıdır. Dinler, mitoloji, tasavvuf ve müzik konusunda bilgisi olan şair, bu çok yönlülüğünü şiirine yansıtır. Şiirindeki ses, ahenk, bilgi, simge ve imge uyumu şairin bu konudaki yeteneğini ortaya koyar. O, şiirinde Eski Mısır, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinsel geleneklerine ait motifler kullanır. Şiirinde bu dinsel geleneklerle özdeşleşen motifleri özellikle ön plana çıkarır. Bu çerçevede Tafnit, Bodhisattva, Sidharta, Mâra, Tevrat, İbrahim, Süleyman, Kilise, İsa, Teslis kavramları şairin şiirine estetik ve derinlik katmak için kullandığı dinler tarihine öğelerdir. Çelebi, daha çok Budizm üzerinde durur. Bu nedenle Pali Metinlerine göre Budha Gotama adında bir eser yazar. Bu eserde Buda'nın hayat öyküsüne ve bazı Budist metinlere değinir. Bu çalışma dinler tarihçiliği yönü olan bir şairin şiirlerindeki dinsel motiflerini konu edinmiştir. Bu çerçevede dinlerle ilişkili olan şiirlere öncelik verilmiştir. Makalede Çelebi'nin şiirlerinde yer alan bu motiflerin dinler tarihi açısından ne anlama geldiği izah edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Dini Motifler, Mistisizm, Şiir, Asaf Hâlet Çelebi

Abstract

Asaf Hâlet Çelebi, who is a poet interested in Eastern religions. This is due to reach the family atmosphere, the love to know different languages and mysticism. What makes him different aspects of Turkish literature, the history of religions is the masterful use of motifs in his poems. Religions, mythology, mysticism and music information about the poet, his poetry reflects this versatility. Sound in poetry, harmony, knowledge, symbols, and images of compliance on this issue reveals the talent of the poet. He uses motifs in poetry from Ancient Egypt, Buddhism, Judaism, Christianity and Islam traditions. This is particularly highlighted in poems motifs identified with religious traditions. In this context, the Tafnit, Bodhisattva, Sidharta, Mâra, Torah, Abraham, Solomon, the Church of Christ, the Trinity concepts are the motives of the history of religions of the poet's poems aesthetic and depth to you to use. Çelebi

focuses more on Buddhism. For this reason, he wrote a work called According to Pali texts Budha Gotama. Here he focuses on the Buddha's life story and some Buddhist texts. This study entrated on the religious motifs of a poet who is a historian of religions. In this context, priority has been given to the poetry found associated with religious motifs. In this article, it is tried to explain what these motifs in his poems mean in terms of the history of religions.

Keywords: History of Religions, Religious Motives, Mycticism, Poetry, Asaf Hâlet Çelebi

Giriş

Bu çalışmanın amacı Türk edebiyatının özgün bir şairi olan Asaf Hâlet Çelebi'nin bazı şiirlerinde dinlerle ilgili motifleri ele almaktır. Çelebi'nin birçok şiiri olmakla birlikte özellikle dinler tarihiyle ilgili olan şiirleri bu çalışmanın kapsamına girmektedir. Bu çerçevede çalışmada Çelebi'nin kısa bir hayat öyküsüne ve dinler tarihçiliğine değinildikten sonra Eski Mısır, Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinsel geleneklere ait motifler üzerinde durulacaktır. Daha önce farklı çalışmalarda ele alındığı için İslam başlığı altında dini motiflere değinilmeyecektir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi semitik dinler açısından zaten ortak olan kavramlar vardır. Bu açıdan kronolojiye ve bütünlüğe dikkat edilerek önce Eski Mısır ve Budizm daha sonra Yahudilik ve Hristiyanlıkla ilgili motiflere yer verilecektir. Makalenin dinler tarihi açısından önemi, edebiyata dair bir tür olan şiirde dinlerle ilgili bazı motiflere açıklık getirme çabasıdır. Dinler tarihi diğer disiplinlerle ilişkisi olan bir bilim dalıdır. O farklı alanlara ait dinlerle ilgili fenomenleri önemser. Dolayısıyla bu çalışma hem Asaf Hâlet Çelebi'nin hem de şiirlerinin anlaşılmasında açıklayıcı bir işlev görme amacındadır. Şiirdeki kavram, simge ve imgeler o şiirin niçin ve nasıl yazdığıyla ilgili ipuçları verir. Çelebi şiirinde yer alan bu unsurları detaylı olarak açıklamak ve anlamak dinler tarihinin edebiyat alanına yapacağı mütevazı bir katkı olacaktır.

1. Asaf Hâlet Çelebi'nin Kısa Hayatı ve Dinler Tarihçiliği

Asaf Hâlet Çelebi, 27 Aralık 1907'de İstanbul'da doğmuştur. Babasının adı Mehmet Sait Hâlet, annesinin adı Atike Beyza'dır. Tasavvuf ve dini edebiyat konusunda birikim sahibi olan babasından Fransızca ve Farsça öğrenen Çelebi, erken yaşta hocalarının dizinin dibinde ilim öğrenmiştir. Galatasaray

Sultanisi'nde 8 yıl öğrenim görmüştür. Yükseköğrenimi için Fransa'ya gitmiştir. Sanata ve müziğe de ilgisi olan Çelebi, Güzel Sanatlar Akademisi olarak bilinen Sanayi-i Nefise Mektebi'nde okumuştur. Adliye Meslek Mektebi'ni bitirdikten sonra bir süre Üsküdar Asliye Ceza Mahkemesi'nde zabıt kâtabi olmuştur. Daha sonra Osmanlı Bankası, Devlet Deniz Yolları İdaresi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde memurluk yapmıştır. 1946 yılında İstanbul'dan bağımsız milletvekili adayı olan Çelebi, 15 Ekim 1958'de vefat etmiştir.

Çelebi 51 yıllık hayatında edebiyat, felsefe, müzik, tasavvuf ve dinler tarihi alanında önemli izler bırakmıştır. 18 yaşına kadar gazel ve şiirler yazan Çelebi, çok yönlü bir şahsiyettir. Onun en önemli yönlerinden biri tasavvuf, mistisizm ve dinler tarihiyle yakından ilgilenmesidir. Bunda babasının etkisi olduğu kadar hocalarının ve farklı diller bilmesinin etkisi büyüktür. Babası çocuk yaşta Çelebi'yi tasavvuf ve din konusunda yetiştirmiştir. Ahmed Remzi Dede ve Rauf Yekta Bey gibi hocaları musiki ve mistisizm noktasında onu eğitmiştir. Kendisi de felsefe, edebiyat ve dinler tarihi araştırmalarıyla derinlik kazanır. Çelebi'ni farklı alanlarda kendisini yetiştirmesi şiirlerine yansır. Şiirlerinde mistisizm, divan şiiri estetiği, Fransız şiir anlayışı; tasavvuf ve Doğu dinlerinin temalarıyla birleşir. Onun şiirlerinde farklı dinler ön plana çıkar. Özellikle Doğu dinleri Çelebi'nin ilgisini çeker. Bu yüzden şiir dışında Budizm gibi Doğu dinleri, Mısır ve Asur kültürleri ve Hint mistisizmi üzerine araştırmalar yapar. Dinlere ilgisi onun dinler tarihi alanında çalışmalar yapmasını sağlar. Çelebi'yi hem dinler tarihi hem de edebiyat alanında özgün kılan yönü de bu çeşitliliğe önem vermesidir. Çünkü sadece bir alanda derinleşmek bir sanatçının veya yazarın sistemi bütüncül olarak görmesini engeller. Farklı alanlarda yetkinleşmek, kişiye ürettiği yapıtın daha derinlikli olması imkânını verir. Bu anlamda Çelebi'yi diğer şairlerden farklı kılan husus, onun şiirlerinin dinsel, mitsel ve fenomenolojik açıdan çok katmanlı bir yapıya sahip olmasıdır.

Asaf Hâlet Çelebi'nin dinler tarihçiliğini ortaya koyan eseri "Pali Metinlerine Göre Buddha Gotama"dır. Bu eser bir ön söz ve iki bölümden oluşur. İlk bölüm "Buda ve Budizm Hakkında Deneme" başlığını taşır. Bu ana başlığın altında Buda'nın Hayatı (17-38), Buda'nın Cemaati ve Ayin (39-48), Budizm'in Akideleri (49-60), Budizm'in Buda'dan Sonraki Tarihi (61-68) ve Bu-

dizm'in Mezhepleri (69-84) adlarında 5 alt başlık bulunur. İkinci bölüm, "Buda'ya Dair Metinler" adındadır. Bu ana başlığın altında 5 kısım vardır. Birinci kısım "İlk Seneler (85-88)", ikinci kısım "Süluk ve İlham (89-122)", üçüncü kısım "İlhamdan Sonra (123-164)", dördüncü kısım "Buda'nın Müritleriyle Olan Münasebetleri (165-224)", beşinci kısım "Buda'nın Hayatının Son Hadiseleri (225-272)" adını taşır. Kitap geniş bir bibliyografya (273-282) ile biter. Bu kitap Çelebi'nin dinler tarihi konusundaki birikimini göstermesi açısından önemlidir. Bir edebiyatçı olarak Çelebi'nin Budizm ile yakından ilgilenmesi ona sadece dinler tarihi alanında değil şiirde de önemli katkılar sağlar.

Çelebi ayrıca Hint dinsel literatürü hakkında yazılar da kaleme alır. Çeşitli dergilerde yayınlanan bu yazılara bakıldığında çoğunun Hint inançları ve kültürü üzerine olduğu görülür. Buna göre Çelebi'nin "Hint Edebiyatında Destan" ve "Mahabharata" başlıklı bir yazısı vardır. Burada dünyaca bilinen Mahabharata destanındaki dinsel figürlere ve olaylara temas eder. Onun "Harivamsa ve Bhagavat-Gita" adlı yazısı ise Hint destanı Mahabharata'nın içindeki iki destandan söz eder. Bu iki ayrı bölüm hakkında bazı bilgiler verir. Ayrıca o, Ramayana destanı için de ayrı bir yazı kaleme alır. Onun "Hindu Edebiyatında İslam Tesiri" yazısı ise Kabir ve Nanak gibi Hindu şahsiyetlerin İslam'dan etkilenme serencamını ortaya koyar. Çelebi bu iki şahsiyet hakkında daha detaylı bilgi vermek amacıyla "Mistik Şair Kabir" ve "Hindistan'da İslamlıktan İlham Alan Bir Din Vazı Nanak" başlık yazılar kaleme alır. Böylece Çelebi farklı dergilere yazdığı bu metinler aracılığıyla Hinduizm, Budizm ve Sihizm gibi Hint dinleri hakkında önemli bilgiler ortaya koyar. Çelebi'nin Doğu dinlerine ilgisi hem nesir hem de manzum yazılarına yansır. Düzyazılarında Hint dinlerinin mistik yönünü ön plana çıkarırken şiirlerinde bu dinlerle ilgili imge ve simgeler kullanır. Ayrıca Çelebi, Doğu dinlerinin İslam'ı etkileme ve İslam'dan etkilenme yönlerini de bu yazıları aracılığıyla ortaya koyar. Böylece Çelebi, dinler tarihi sayesinde kendi inancını diğer inançlarla kıyaslama fırsatı yakalar. O, bu karşılaştırmayı hem Hint dinlerinin metinlerine ulaşarak hem de bu metinlerdeki kavramları kendi şiirlerinde kullanarak yapar. Bu anlamda Çelebi'nin hem edebiyat hem de dinler tarihi alanlarına yaptığı katkı çok önemlidir (Uçman, 1993: 259-261; Çelebi, 1998: 44-61; Çelebi, 2015: 17-283).

2. Asaf Hâlet Çelebi'nin Şiirlerinde Dinlerle İlgili Motifler

Asaf Hâlet Çelebi, şair olmanın yanı sıra bir dinler tarihçisi de olduğu için şiirlerinde dinlerle ilgili birçok motif vardır. Edebiyatın yanı sıra dinlerle ilgilenmesi ona şiirlerinde inançlarla ilgili farklı sembol, imge ve temsiller kullanma imkânı verir. Şiirlerinde Eski Mısır, Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerinden faydalanır. Çelebi'nin şiirlerinde özellikle Budizm ile ilgili birçok motifin yer almasının sebebi ise onun bu dinle ilgili özel araştırmalar yapmış olmasıdır. Çalışma, dinlerin kronolojik sıralaması dikkate alınarak Eski Mısır, Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlık çerçevesinde motifleri ele alacaktır. Dinlerle ilgili motifler içeren şiirler, yazarın kullandığı dil dikkate alınarak buraya aktarılmıştır. Dolayısıyla buraya alınan şiirler birkaç kelimesi hariç yazarın kaleminden çıktığı gibidir. Bunun sebebi şiirdeki dinsel motiflerin doğru anlaşılmasını sağlamaktır.

2.1. Eski Mısır Dini İle İlgili Motifler

Çelebi, şiirlerinde Mısır gibi kadim dinsel bir gelenekle ilgili motiflere yer verir. Bu çerçevede onun **Mısır Kadim** şiiri ön plana çıkar. Çelebi bu şiirde Eski Mısır tanrılarına değinir. İlgili şiir şöyledir:

Mısır Kadim

acaba ot gibi yerden mi bittim
acaba denizlerde mi şaşırdım
ve zamanı nasıl unutmaktayım

zaman unutulunca *mısır kadim* yaşanabiliyor
kendimi unutunca seni yaşıyorum
yaşamak, bu anı yaşamaktır

ammon râ hotep veya *tafnit*
kim olduğunu bilmek istemiyorum
yalnız etrafında nefes almalıyım

dut bu a'ru ünnek pahper
kame pet kama tâ
mısır metinlerinde okuduğum cümleler
seninle okuduklarımsa büsbütün başka şeylerdi

seninle bir bahçedeyiz geliyor bana
 orada hem var hem yok gibiyim
 daha doğrusu bütün bir bahçe oluyorum
 insanlığımdan çıkarak
 kame pet
 kama tâ (Çelebi, 2018: 18).

Şair Çelebi'nin bu şiirde üzerinde durduğu motifler Mısır Kadim ve Mısır tanrılarıdır. Eski Mısır da olarak bilinen Mısır Kadim MÖ 3000 yıllarından Hristiyanlığın doğuşuna kadar inançları, mimarisi, yapıları, metinleri ve resimleri kendine özgü dinsel bir gelenektir. Eski Mısır'da çok tanrılı bir inanç vardır. Bu anlamda Anubis, Ra, İsis ve Osiris Eski Mısır'da öne çıkan tanrılarıdır. Eski Mısır'da piramitler hem Tanrıların mekânını hem de kraliyet mezarlarını temsil eder. Ölümsüzlük inancı çerçevesinde cesetler bu piramitlerde korunur. Eski Mısır inancında tapınaklardan sorumlu rahipler vardır. Bunlar tanrıların hizmetkârı olarak kabul edilir (Lesko, 1987: 8233; Gündüz, 1998: 261-262). Şair Çelebi, Mısır Kadim motifiyle bu eski medeniyete ve geleceğe değinir. Böylesi kadim bir geleneğin insanlık üzerinde iz bırakmaması düşünülemez. Bu açıdan Eski Mısır, sadece edebiyata veya teolojiye konu olmamıştır. O, bilimden siyasete, teolojiden sanata geniş bir alanı ihtiva eden bir gelenektir. Bu bağlamda Çelebi, Kadim Mısır'ı kendi şiirine taşır. Yine şiirde bazı Mısır metinlerine örnek verir. Dolayısıyla Çelebi'nin bu şiiri, Eski Mısır dinsel geleneğine tarihsel bir atıftır.

Şiirde geçen başka dinsel bir motif ise "*ammon râ hotep* veya *tafnit*"tir. Tafnit, Ra veya Re olarak bilinen Mısır'ın güneş tanrısının yerel tanrılarla birleşmesi sonucu ortaya çıkan yeni tanrının adıdır. Kralların tanrısı olarak bilinen Ra, şahin başlı olarak ve güneş diski taşıyan bir insan şeklinde betimlenir. Mısır inancında Ra'nın her gün, gün doğumunda bir botla gökyüzüne yolculuk yaptığına inanılır. Ra, geceleri ise yeraltındaki sulara bir botla seyahat eder. Bir Mısır mitolojisine göre Ra, Nun'un nemli sisleri içinde yalnız bir şekilde kendisini gebe bırakır. Bu gebelikten Shu ile Tefnut/Tafnit doğar. Daha sonra Shu ile Tafnit birleşerek yeryüzü tanrısı Geb ile gökyüzü tanrısı Nut'u doğururlar. Geb ile Nut da birleşerek dört çocuk dünyaya getirirler. Bunlar Osiris, İsis, Set ve Nephthys'dir. Osiris, İsis ile diğer ikisi de birbiriyle birle-

şir. Ra'nın insanları gözyaşından yarattığına inanılır. Fakat onun yarattığı insanlar kötü karakterli olduğu için başına bela olur. Çare olarak Ra, Hator'dan onları öldürmesini ister. Fakat daha sonra onlara acır ve bu fikrinden vazgeçer. Eski Mısır'da firavunların Ra'nın oğulları veya inkarnasyonları olduğu düşünülür. Birçok yerel tanrı, Ra'nın oğulları olarak güneşle ilişkilendirilir. Ra kültü Mısır'da yerel tanrı kültürleriyle birleştirilir. Dolayısıyla Amun Ra veya *ammon râ hotep* bu birleşme sonucu oluşan yeni bir kültürdür. Diğer taraftan başka bir Mısır mitolojisinde ise tefnut/tafnit Nem ve Yağmur tanrıçasının adı olarak bilinir. Mitoslara göre Tanrı Atum, kendini tatmin ettiği sırada ağzına ve burnuna spermleri kaçar. Atum bu spermlerden dolayı hapsirir. Tanrı'nın hapsirmesi sonucu Tafnit meydana gelir. Bu tanrıça, önceleri dişi aslan veya aslan başlı kadın şeklinde tasvir edilirdi. Tafnit zamanla Nut, Geb, Osiris, İsis, Nephtys, Şu ve Get gibi tanrı ve tanrıçalarla bir yedili oluşturur. Mısır mitolojisinde Tafnit bazen güneş tanrısı Ra'nın gözleri bazen de yeraltı dünyasının ölüm tanrısı olarak anlam kazanır (Ronnberg, 1987: 8721; Gündüz, 1998: 315-316; Öztürk, 2016: 1115).

Çelebi, bu şiirinde Mısır'ın tanrı ve tanrıça kültürüne değinerek bir dinler tarihçisi olarak kadim bir geleneği hatırlatır. Eski Mısır denilince akla gelen dinsel simgeler neyse Çelebi onu şiirine konu edinir. Bu açıdan gerek şiirin adı gerekse şiirde geçen tanrı ve tanrıça simleri Kadim Mısır'la özdeşleşmiş unsurlardır. Böylesi tarihsel simgelerin şiirde kullanılması tarihsel ve sanatsal açıdan önemli vurgulardır. Çelebi, bu şiir aracılığıyla dinler tarihine ait unsurlar barındıran çok katmanlı bir dünya inşa eder.

2.2.Budizm ile İlgili Motifler

Budizm üzerine çalışması, Asaf Hâlet Çelebi'nin dinler tarihçisi kimliğinin bilinmesini sağlar. O, şiirlerinde Budizm'e ait birçok motif kullanır. Budizm, MÖ 6. yüzyılda Kuzey Hindistan'da yaşadığı kabul edilen Siddharta Gautama Sakyamuni'nin öğretilerine bağlı olarak ortaya çıkan, Hint ve Asya halkları arasında yayılan bir inanç sistemidir. En önemli kutsal metinleri Pali dilinde yazılmış olan Tripitaka (üç sepet) adlı kitaptan oluşan Budizm, iki temel mezhebe ayrılır. Güney Budizm'i olarak bilinen Hinayana mezhebi Sri Lanka, Birmanya, Tayland ve Laos gibi Güney Doğu Asya ülkelerinde; Kuzey Budizm'i olarak bilinen Mahayana mezhebi ise Tibet, Çin, Japonya ve Kore gibi ülkelerde yayılır. Hinduizm'in içerisinde reformist bir hareket olarak or-

taya çıkan bu din, hayatın ebedi olmadığı, acı ve ıstıraplar üzerine kurulu olduğu felsefesine dayanır. Herhangi bir tanrı veya yüce gücün varlığını kabul etmeyen Budizm, hayattaki acı ve ıstıraplardan kişinin ancak kendi çabalarıyla kurtulabileceğini savunur. Kurtuluş ise bazı hakikatleri kabul etmeye bağlıdır. Bunun için Budizm, dört hakikati ön plana çıkarır. Birincisi, hayatın acılarla dolu olduğudur. Bu acı ve ıstırapların nedeninin arzu olması ise ikinci hakikattir. Üçüncü hakikate göre acı ve sıkıntıları ortadan kaldırmak, bunları istemekten vazgeçmeye bağlıdır. Son olarak arzuların üstesinden gelmek için kişinin *Sekiz Dilimli Yol*'u takip etmesi gerekir. Budizm'e göre bunları kavrayıp uygulayan kişiler, her türlü arzuyu terk edeceği için tenasüh veya samsara çarkından kurtulup Nirvana'ya ulaşırlar (Reynolds- Hallisey, 1987: 1087-1090; Yitik, 2016: 308; 323).

Çelebi "**Sidharta, Ayna, Nirvana, Mâra, Kunâla ve Korkuyorum**" adlı şiirlerde Budizm'e ait motiflere yer verir. Şair, şiirini bu kavramlar aracılığıyla inşa eder. Buna göre Budizm'e ait kavramların kullandığı şiirlerden biri **Sidharta** diğeri **Ayna**'dır. Bu iki şiirde benzer motifler ele alınmıştır. **Sidharta** şiirinde "*om mani padme hum* ve *Sidharta Budha*, **Ayna** şiirindeyse *küçük Gotamacık* ve *Bodhisat Gotama* kavramları Budizm inancı bağlamında kullanılır. Bu iki şiir şu şekildedir:

Sidharta

niyagrôdhâ
koskoca bir ağaç görüyorum
ufacık bir tohumda
o ne ağaç ne tohum
om mani padme hum (3 kere)

Sidharta Budha

ben bir meyveyim
ağacım âlem
ne ağaç
ne meyve
ben bir denizde eriyorum
om mani padme hum (3 kere) (Çelebi, 2018: 58).

Ayna

aynadan bakan benim
küçük Gotamacık
duvarlardan karşına çıkan
aynalardan hayalini çalan
muhabbet olup vücudunu saran
küçük cariyen
nigâr-ı çîn

nigâr-ı çîn
bin bir aynada oynar
ayna ayna içindedir
nigâr-ı çîn
nigâr-ı çînin içinde
ve zaman
zamanın dışında

uzat ellerini *küçük Gotamacık*
hayal hayal içinde
dünya bir hayal dolabıdır
aynalardan geçer
küçük Gotamacık
çok sürmeden hayallerimiz
aynaların arkasından geçer

aynaya bakan benim
hayal annemin oğlu
Bodhisat Gotama

dünyada en güzel şey
seni buldum
artık hiçbir şey istemem
küçük cariyem nigâr-ı çîn
uzat ellerini

aynaların dışına çıkalım (Çelebi, 2018: 33).

Her iki şiirde kullanılan ortak kavramlardan biri Budizm'in din kurucusunun adı olan *Sidharta*'dır. İlk şiire de adını veren *Sidharta* aynı isimli şiirde 2 defa, **Ayna** şiirinde ise 4 defa kullanılır. Şiirlerde geçen "Sidharta, Sidharta Budha, küçük Gotamacık ve Bodhisat Gotama" Buda'nın isimleridir. Dolayısıyla hepsi aynı kişiden bahseder. O halde Buda kimdir? Dinler tarihinde Buda, Budizm'in din kurucusu olarak bilinir. Budistler tarafından *Sidharta Gautama Sakyamuni* Buda olarak bilinen *Sidharta*, kesin bir tarih olmasa da MÖ 563'te Sakya devletinin kralı *Suddhodana* ile kraliçe *Maya*'nın çocuğu olarak dünyaya gelir. *Sidharta*, babası Kşatriya sınıfından olduğu için zengin bir ailede konforlu bir hayat içinde doğar. *Sidharta* onun adıdır. *Gautoma*, bağlı olduğu soyun adıdır. *Sakyamuni*, çileci anlamında ünvanıdır. Sakyaların çilecisi manasına gelir. Buda ise aydınlanmaya ulaştıktan sonra onun kullandığı diğer bir isimdir. Buda "uyanmış, ermiş kişi" anlamına gelir. Budist kaynaklara göre *Sidharta* 29 yaşına kadar sarayda ailesiyle refah içinde yaşar. Sarayda evlenir ve bir çocuğu olur.

Olgunluk çağına geldiğinde konforlu hayat, *Sidharta*'yı tatmin etmez. O, saraydan uzaklaşarak çeşitli geziler yapar. Farklı yönlerde yaptığı yolculuklar onun farklı kişilerle tanışmasını ve hayatı sorgulamasını sağlar. Böylece *Sidharta* hastalığın, yaşlılığın ve ölümün olduğu bir dünyada hayatın anlamsız olduğu fikrine ulaşır. O, başka bir hayat yaşamak ister. Bu yüzden ailesini terk edip ormanda münzevi hayatı yaşar. Fakat girdiği katı riyazet halinin de kendisini mutlu etmediğini görür. Bundan sonra *Sidharta* bir incir ağacının altında yedi gün boyunca tefekküre dalar. Bu derin düşünüş halinin sonunda 36 yaşında "Orta Yol Doktrini" adını verdiği yeni bir hayat felsefesini keşfeder. Bu felsefeye göre *Sidharta* mutluluk veya kurtuluşu doğum, ölüm ve yeniden doğuş çemberinden kurtulup *Nirvana*'ya ulaşmakta bulur. Ona göre hakikat budur. Ne konforlu ne de çileci hayat değil, orta yol hakikattir. *Nirvana*'ya ulaşmanın veya acıdan kurtulmanın yöntemi ise "Sekiz Dilimli Yolu (bilgi, düşünce, eylem, konuşma, çaba, meslek, gözetim, konsantrasyon)" takip etmektir. Buda bu gerçeği fark ettikten sonra 80 yaşında vefat edene kadar bir vaiz olarak öğretisini yayar (Herold, 1927: 9-10; Arvon, 2006: 36-37; Thera, 1995: 13-15; Eliade, 2003: II/53-54).

Çelebi hem **Sidharta** hem de **Ayna** şiirinde farklı adlarla Buda'ya atıf yapar. Şiirlerini onun hayatı ekseninde anlamlandırır. Şair Buda'yı bazen bir dost bazen verimli bir meyve bazen de kendisini yansıtan bir ayna gibi göreyerek bu kavramlar vasıtasıyla mistik bir hava oluşturur. Budizm'e ait bir motif olarak Sidharta şairin duygu, düşünce ve hayallerine eşlik eden veya bunları temsil eden önemli bir imge olur. **Sidhartda** şiirinde Budizm ile ilgili kullanılan diğer bir motif de "*om mani padme hum*"dur. Bu söz, Budistlerin neredeyse bütün meditasyon formlarında kullandığı bir mantradır. Mantra veya dua Hint dinlerinin vazgeçilmez ibadet öğeleridir. Budistler zihinsel ve ruhsal huzura kavuşmak amacıyla belli bir noktaya odaklanır. Bu eylemin adı meditasyondur. Budistler meditasyon esnasında dikkatlerini belli bir noktaya yoğunlaştırmak için mantralar okurlar. Meditasyon esnasında mantraları genellikle öğretmen öğrencisine tekrarlatır. Bu çerçevede Budistlerin meditasyon sırasında sıkça okuduğu mantralardan biri de "*om mani padme hum*"dur. Sanskritçe olan bu ifade, "Nilüferdeki mücevhere selam olsun." anlamına gelir. Bu mantra özellikle Tibet Budistleri arasında yaygındır. Budistler gündelik hayatlarının her aşamasında tıpkı Müslümanlardaki besmele gibi bu duayı sürekli tekrarlarlar. Hasta ziyaretinde, cenaze törenlerinde, mezarlıklarda bu mantrayı zikretmeyi unutmazlar. Ayrıca dua tekerleklerinin iç ve dış kısımlarına *om mani padme hum* mantrasını yazarlar (Irons, 2008: 330). Böylece Budistler hem görsel hem de sözsel olarak bu duayı sürekli tekrarlayarak inançlarını canlı tutmaya çalışırlar. Şair Çelebi, Sidharta şiirinde *om mani padme hum* kalıbını 6 defa kullanarak bu mantranın önemine vurgu yapar. Ayrıca mantrayı ağacın özüne benzeterek şiirine mistik bir derinlik katar. Ağacın hem özünün olması hem de özünden farklı olması ya da bir damla suyun denizde erimesi ama aynı zamanda onun bir parçası olması şairin mantra özelinde vurgulamaya çalıştığı tasavvufi bir yaklaşımdır. Dolayısıyla *om mani padme hum* adlı mantra aynı zamanda Budizm'in mistik anlayışına da bir atıftır.

Çelebi'nin Budizm'e ait motifleri yansıttığı diğer bir şiiri de **Nirvana**'dır. Şiire adını veren bu kavram, Budizm ile özdeşleşmiştir. Bu bağlamda şiirin başı ve sonu Nirvana ile biter. Şiir şu şekildedir:

Nirvana

karanlığa geçelim

karanlığı geçelim

ne uyku
ne ölüm
hem uyku
hem ölüm

düş içime uyu
ve sonsuz büyü
unut renkleri
ve şekilleri
hepi
ve hiçi
beni ve seni
ve geceyi yuttu
Nirvana (Çelebi, 2018: 57).

Şiirde iki defa geçen Nirvana ne demektir? Bu kavramın Budizm inan-cındaki yeri nedir? Budizm açısından Sanskritçe “nibbana”, acıdan kaçma ve arınma anlamına gelir. Nirvana sözlükte sönmek, sakinleşmek gibi anlamlara da gelir. Nirvana, Budizm açısından nihai kurtuluşu ifade eder. O, ruhun bir bedenden diğerine göç etme sürecinden kurtulması veya ruh göçü sürecinin sona ermesi olarak anlaşılır. Bu çerçevede Nirvana, yok oluşu değil tenasüh-ten kurtuluşu ifade eder. Budizm’e göre Nirvana’ya ulaşan kimse eşyanın gerçek mahiyetini kavrar ve mutlak aydınlanmaya ulaşır. Budizm açısından Sekiz Dilimli Yol’u takip edenler bu kurtuluşa ulaşabilir (Cilacı, 2001: 268; Yitik, 2016: 324; Abeysekera, 1991: 27-28). Şair, Nirvana şiirinde kavramın içe-riğini yansıtabilecek cümleler kurar. Karanlığın geçilip aydınlığa ulaşılması fikri, Nirvana’nın aydınlanma anlayışına uygun bir yaklaşımdır. Şairin Nirvana için “ne uyku ne ölüm hem uyku hem ölüm” tabirini kullanması mutlak kur-tuluşun başka bir ifadesidir. Buda, Nirvana’ya incir ağacının altında kendi içine yönelerek ulaşır. Dolayısıyla şiirde “düş içime uyu” sözü Nirvana’nın tensel ve tinsel arınma veya tefekkür yönüne atıftır. Burada yok oluş değil yeniden ve diri olarak var oluş söz konusudur.

Çelebi’nin şiirlerinde Budizm ile ilgili kullandığı diğer bir motif de Mâra’dır. Bu kavram hem şiire adını verir hem de şiirde kullanılır. Mâra şiirde

3 defa geçer. Ayrıca Çelebi'nin **Korkuyorum** adlı şiirinde de Mâra kavramı bir defa kullanılır. Ama kavramın daha çok kullanıldığı şiir şöyledir:

Mâra

bilmemek bilmekten iyidir
düşünmeden yaşayalım

Mâra

günü ve saatleri ne yapacaksın
senelerin bile ehemmiyeti yoktur

seni ne tanıdığım günleri hatırlarım
ne seneleri

yalnız seni hatırlarım
ki benim gibi bir insansın

tanımamak tanımaktan iyidir
seni bir kere tanıdıktan sonra
yaşamak acısını da tanıdım
bu acıyı beraber tadalım

Mâra

başım omzunda iken sayıkladığıma bakma
beni istediğin yere götür
ikimiz de ne uykudayız
ne uyanık (Çelebi, 2018: 28).

Bu şiirde kullanılan Mâra kavramı, Budizm açısından şeytan veya ifriti temsil eder. Bu kavram, sadece Budizm'de değil diğer Hint dinlerinde de sınavıcı bir varlık olarak ön plana çıkar. Mâra, Veda litaretüründe İndra'yla savaşılan fakat nihayetinde ona karşı mücadeleyi kaybeden bir ifrit olarak bilinir. Budizm'de kötü insan, Paimant olarak adlandırılır. Mâra ise özellikle değişik kılıklara girerek din adamlarını ayartmaya çalışan bir varlıktır. Nitekim Buda, incir ağacının altında aydınlanmaya çalışırken Mâra her defasında onu rahatsız eder. Buda, meditasyona girdiği sırada Mâra fırtınalar ve kasırgalar çıkarır. Buda'nın bundan etkilenmediğini fark eden Mâra, bu sefer onun üze-

rine yırtıcı hayvanlar gönderir. Mâra'nın çeşitli rahatsız edici eylemlerinden etkilenmeyen Buda, incir ağacının altında tefekküre devam eder. Budist kaynaklara göre bir seferinde Mâra arzu, şehvet ve tutku hazlarını ifade eden kızlarını Buda'yı daldığı tefekkürden uyandırmak için gönderir. Fakat kızlar kurduğu haz tuzaklarıyla Buda'yı yolundan çeviremez. Böylece Mâra, Buda'yı yenemeyeceğini anlar (Nakamura, 2012: 140; Ruben, 2000: 97). Bu çerçevede Mâra'nın Budist inancında başta Buda olmak üzere dindar şahsiyetleri doğru yoldan çıkarmak üzere görevlendirilen kötü niyetli bir ifrit olarak ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Şiirde Mâra'nın daha çok bir kadını çağrıştırması onun Buda'yı yolundan çıkaran kızlara bir vurgu olduğu söylenebilir. Çünkü Buda olayında olduğu gibi kızlar arzu, şehvet ve tutku gibi duyguları ifade etmektedir. Mâra ile yaşamak acıyla haz arasında gidip gelmektir. Dolayısıyla şiirde sıkça kullanılan Mâra kavramı, Budizm'deki ayartıcı haz tuzaklarını çağrıştıran bir motif olarak kullanılır.

Asaf Hâlet Çelebi'nin Budist dinsel kültürü bağlamında kullandığı bir motif de Kunâla'dır. Onun **Kunâla** başlıklı iki tane şiiri vardır. Şiirlerde başlık da dâhil olmak üzere Kunâla ismi toplam 15 defa geçer. Burada aynı başlıkta-ki sadece bir şiirine değinilecektir:

Kunâla

ateş rüzgârları önünde *Kunâla*
yedi milyar sene var
koşuyor
kaçıyoruz

canımın elleri var sana uzanmış
tutuyor
bırakıyorum

yedi milyar sene
yedi gün

ılık denizler içinde *Kunâla*
yedi milyon sene var
dalıyor

çıkıyoruz

dinozor boynum sana sürünüyor
gidiyor
geliyorum

yedi milyon sene
yedi saat
orman yeşilliğinde *Kunâla*
büyücü inliyor
bir ağaç koğuşunda seni sıkıyorum
uyuyor
uyanıyorum
yedi bin rüya
yedi gök
ateşler sönmüş *Kunâla*
denizler soğuk
gözlerinde bir şey var *Kunâla*

akşamlar içinde sana bakıyorum
gözlerinde bir şey var *Kunâla*
yedi sene
bunu düşünüyorum

yedi sene
yedi an (Çelebi, 2018: 113).

Burada ve aynı başlıklı diğer şiirde kullanan *Kunâla* kavramının Budizm inancına ait bir motif olup olmadığı tartışma konusu olsa da bizce şairin bu kavramı kullanması bilinçli bir tercihtir. Budizm üzerine çalışma yapan bir şairin bu inançla ilgili kavramları kullanması olağan bir durumdur. Dolayısıyla *Kunâla*, şairin tesadüfen seçtiği bir kavram değildir. Şair, Budizm bağlamında bu kavramı tercih eder. O halde *Kunâla* nedir? Bazı kaynaklarda bu kavram Budist bir prensin adı olarak geçer. Dinler tarihine bakıldığında ipek yolunun önem kazandığı dönemlerde Hindistan'daki bazı politik gelişmeler-

den dolayı Budizm'in Orta Asya'da yayıldığı görülür. Buna göre Mauryan prensi Kunâla, öncülüğünde bazı Budistler önce bugünkü Çin sınırlarında olan Hotan'a sonra da Afganistan'ın kuzeyindeki Taxila'ya yerleşirler. Böylece Hint kolonileri Prens Kunâla döneminde Orta Asya'da önemli bir bölgeye göç ederler. Prens Kunâla sayesinde bu koloniler aracılığıyla Budizm'in Çinliler arasında yayılması sağlanmış olur (Irons, 2008: 82-83). Şiirdeki Kunâla ismi her ne kadar dişil bir varlık için kullanılmış olsa da dönemin prensine bir atıf da olabilir. Ayrıca bazı isimlerin çift cinsiyetli anlamı olduğu düşünüldüğünde Kunâla isminin tarihsel bir şahsiyete telmihte bulunduğunu söylemek mümkündür.

Diğer taraftan Kunâla ismi Budizm açısından bir efsaneyi hatırlatır. Kunâla ile ilgili bu söylencede genç bir prensin serüveni anlatılır. Efsaneye göre genç prens, üvey annesinin günahkâr sevgilisini reddeder. Onun bu aşkını kabullenmez. Üvey annesi, prensin bu tavrına karşılık onun gözünü kör eder. Bu durumda prensin yapacağı tek şey vardır. O da babasından üvey annesinin kendisini bağışlamasını istemektir. Prens, babasına şu cümlelerle yakınır: "Gözlerimi kör etse de üvey anneme karşı kalbimde iyilik duyguları taşıyorum." Prens Kunâla, bu sözleriyle Budizm'in acı ve iyilik kavramlarına vurgu yapar. Çünkü hayatın acılardan ibaret olduğu gerçeği Budizm'in temel öğretilerindendir. Prens açısından hayat acı ve ıstıraplar üzerine kurulu olsa da nihai olarak iyi olmak veya iyilik yapmak acıların üstesinden gelmenin yoludur. Başkasını bağışlamak insanın kalbindeki iyi olma arzusunun eyleme dökülmüş halidir. Sabah, öğle ve akşam kalbinde iyilik tohumu taşıyanların erdemli olduğunu belirten Buda, Kunâla efsanesinde olduğu gibi insanların sürekli iyi olmalarını tavsiye eder. Buda prens efsanesini iyiliği yayma bağlamında vaazlarında dile getirir. Bu çerçevede Kunâla'nın, Budizm öğretisinde iyiliğe vurgu yapan bir efsaneye atıf olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz (Challaye, 1962: 73).

Şair Çelebi'nin iki şiirinde Kunâla'yı iyiliğin, sevginin ve güzelliğin temsili olarak tasvir etmesi Buda'nın iyilik yaklaşımına benzerdir. Ayrıca efsanelerde bulunan olağanüstülüklerin Kunâla şiirlerinde de yer alması şairin Kunâla ismini bilinçli olarak tercih ettiğini gösterir. Bu açıdan şairin Kunâla kavramını Budizm ile ilişkili olarak tercih ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca bu şiirde birçok kez yedi kavramının kullanılması dinler tarihi açısından önemli

bir fenomene vurgudur. Yedi, düzeni ve bilgeliği ifade eden bir sayıdır. Bu açıdan yedi sayısının tercihi, şairin dinler tarihi birikiminden yararlandığını gösterir.

Çelebi'nin şiirlerinde Budizm ile ilgili olarak kullandığı diğer bir kavram, Bodhisattva'dır. **Korkuyorum** şiirinde geçen bu kavram, Buda adayına atıf olarak yer alır. İlgili şiir şöyledir:

Korkuyorum

etli dudakların var
yiyecek beni
korkuyorum
Pitekantropum
dişim
hayvanım
birbirine yakın gözlerinden
uzun
ve yuvarlak
sıcak
karnından

gözlerin orman akşamlarından kalmadır
anlaşılmaz sözlerin var
gündüzleri bambaşka
geceleri büyücüsün
korkuyorum
Mâra'm
şeytanım
sivri dişlerinden
uzun ayaklarından
ve simsiyah saçlarından

iyilikler dolu yüreğin var
rahmetler taşıran
seven
ve okşayan

korkuyorum
 Bodhisattvam
 bilinmez dünyadan
 ve uyutan
 kucağından (Çelebi, 2018: 74).

Şiirde geçen Bodhisattva, Budizm'in önemli bir motifidir. Budist dinsel geleneğine göre Bodhisattva, Nirvana'ya ulaşmaktan kaçınan Budist azizlerine verilen isimdir. Özellikle Mahayana Budistleri arasında bu kavram sıkça kullanılır. Mahayana mezhebinde Bodhisattva ideal kişidir. O, aydınlanma yoluna giren veya bu statüyü kazanmaya çalışan ideal şahsiyet olarak tarif edilir. Bu kavram, evrensel kurtuluşu ifade eder. Bodhisattva olan kişi, kendisini diğer insanlar için adayan örneklik bir şahsiyettir. Mahayana Budistlerine göre Bodhisattvalar, kendi kurtuluşları yerine başkalarını düşündüğü için nihai gayelerini bir kenara bırakıp toplumsal veya evrensel kurtuluşu öncelerler. Bu yüzden Hinayanistlerin bireysel aydınlanmaya önem veren anlayışı yerine Bodhisattvalar, toplumsal kurtuluşu ön plana çıkarırlar. Buda adayları veya Bodhisattvalar, yalnız kendilerinin değil ıstırap çeken herkesin kurtuluşu ulaşması gerektiğine inanırlar. Bu çerçevede onlar, sevgi ve bilgelik erdemlerine önem verirler. Mahayana Budistleri tarafından en çok bilinen Bodhisattvalar Maitraya ve Avalokiteşvara'dır (Higham, 2004: 54-55; Williams, 2005: 996; Gündüz, 1998: 68; Yitik, 2016: 339).

Asaf Hâlet Çelebi, **Korkuyorum** şiirinin son mısralarında Bodhisattvaların iyi oluşuna değinir. Sevgi, merhamet ve iyilik gibi erdemler şairin şiirde Bodhisattvalar için kullandığı kavramlardır. Bu anlamda Bodhisattva, Çelebi için iyiliğe giden yolda bir basamaktır. Güzelliğe ve iyiliğe aday olmak nihai iyiliğe ulaşma bakımından önemli bir aşamadır. Bu çaba, Buda adaylarının Nirvana'ya ulaşma yolculuğuna benzer. Ayrıca bu şiirde Budizm'in ifrit olarak kabul edilen Mâra motifine tekrar vurgu vardır. Dolayısıyla şair bu şiirde Budizm'in iyi ve kötü yönlerini temsil eden motiflerine özellikle vurgu yapar. Karşıt unsurlar aracılığıyla Budizm'in şiirsel bir formda anlaşılmasını sağlar. Neticede Buda adayları Bodhisattva, Budist efsanesinin Prensi Kunâla, Buda, Nirvana ve Mara Budizm'in asli unsurları olarak Çelebi'nin şiirine semantik, epistemik ve harmonik bir bütünlük katar.

2.3.Yahudilik ile İlgili Motifler

Asaf Hâlet Çelebi'nin şiirlerinde motiflerinden yararlandığı dinlerden biri, Yahudiliktir. Semitik dinlerden olan Yahudilik kendine özgü öğretileri, ibadetleri ve ahlak anlayışı olan bir inanç sistemidir. Tarihini Hz. İbrahim'le başlatan bu din, vaat edilmiş topraklarla özdeşleşmiş bir millet hayatını, ortak bir inancı, dili, edebiyatı, folkloru, kanunu ve sanatı ihtiva eder. Yahudiliğin ilk peygamberi Hz. İbrahim sonuncusu Malaki'dir. Bu dinin kutsal metni Eski Ahit'e göre bütün insanlar tek bir soydan gelir. Yahudilik açısından Hz. Nuh'un oğullarına kadar insanlar arasında herhangi bir ırk ayrımı söz konusu değildir. Yahudiliğe göre Hz. Nuh'un Ham, Sam ve Yafes adlarında üç oğlu vardır. Bunların her biri, bir milletin atasıdır. Sam ve onun soyu geleneksel Yahudi anlayışına göre diğerleri arasında seçkin bir yere sahiptir. Sam'ın soyundan gelen Eber, Hz. İbrahim'in büyük atası olarak kabul edilir. Bu çerçevede İbrahim'e, Eber'in soyundan gelen anlamında İbrani adı verilir. Hz. İbrahim'den sonra Hz. İshak, Hz. Yakup ve oğulları, Yahudilerin ataları olarak din kurucusu silsilesini devam ettirir. Onlar, kutsal topraklara gitmekle görevlendirilirler. Bu yolda birçoğu zorluklarla karşılaşır ve yaşadıkları topraklardan sürgün edilir. Bu sürgünlüğe rağmen Yahudilik, geçmişten günümüze kendine özgü kutsal metinleri ve yaşam tarzıyla varlığını sürdürmeye devam etmektedir (Adam, 2015: 60-71).

Çelebi'nin **Tevrat Şiiri** ve **Kadıncığım** başlıklı şiirlerinde Yahudiliğe ait motifler bulunur. Özellikle **Tevrat Şiiri** adlı çalışması, Yahudilik ile ilgili birçok motifi ihtiva eder. İlgili şiir, şu şekildedir:

Tevrat Şiiri

Süleyman bağlarına gidelim
anda bir salkım üzüm yiyelim
dev ve santûr ile şarkı okuyalım
Rabbe

adonay elehenu adonay ehad

adını taşıdığım
mızıkacı başısıdır *melik Süleyman'ın*
ben şarkı söyledimce o *Mezmûr* yapar

Yeruşalim kızları azgın olurlar
uslu kişiler kat'inde
ne mübarektir ol kimse
ki onlarla oturmaya

adını taşıdığım
Yeruşalim kızlarının günahı bendedir (Çelebi, 2018: 93).

Bu şiirde Yahudilik bağlamındaki ilk motif, şiirin başlığı olan Tevrat'tır. Bu kitap, Yahudiliğin kutsal metnidir. Yahudilik açısından yazılı ve sözlü olmak üzere iki temel kutsal metin vardır. Yahudi yazılı kutsal metinleri Tora, Neviim ve Ketuvim olmak üzere üç bölümden oluşur. Bu yazılı metinler Tora 5, Neviim 8, Ketuvim 11 olmak üzere toplam 24 kitaptan müteşekkildir. Şiire ismini veren Tevrat veya Tora; Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye kitaplarından oluşur. Tora yaratılıştan Hz. Musa dönemine kadar meydana gelen olaylardan bahseder. Kur'an'da Tora, Tevrat olarak ifade edilir. Hem Kur'an'da hem de İslam geleneğinde Yahudi kutsal metinleri için genellikle Tevrat adı kullanılır. Tora'nın Arapça karşılığı Tevrat'tır. Yahudiler, Tora'nın rulo halindeki yazmasına Sefer Tora, kitap halindeki nüshasına Humaş adını verir. Rulo halindeki Tora, Yahudilerin hayatında merkezi bir konumdadır. O, Sinagoglarda "Aron Hakodeş" adı verilen özel bölümde muhafaza edilir.

Eski Ahit'in diğer bir bölümü de Ketuvim'dir. Bu kutsal metin; tarihi, edebi ve felsefi metinleri içerir. "Mezmurlar, Meseller, Eyüp, Neşideler Neşidesi, Rut, Ağıtlar, Vaiz, Ester, Daniel, Ezra-Nehemya ve Tarihler" Ketuvim içerisinde yer alan kitaplardır. Şiire adını veren *Tevrat*, Tora bölümünün adı iken şiirde *Mezmurlar* olarak geçen kavram ise Ketuvim bölümündeki kitabın adıdır. Bu çerçevede Mezmurlar, Yahudiler tarafından Ketuvim'in en önemli metinlerinden biri olarak kabul edilir. Tehilim de olarak adlandırılan Mezmurlar, Hz. Davut'a atfedilir. Uzun bir zaman diliminde yazıldığı anlaşılan bu kitap 150 mezmurdan oluşur. Dua, öğüt, şükür, yakarış, ağıt vb. içeriklerden müteşekkildir. Mezmurlar aynı zamanda edebi ve sanatsal bir dile sahiptir. Yahudiler, Mezmurları hem sanatsal bir metin hem de hastalık, sıkıntı vb. zor durumlarda yararlandıkları bir dua metni olarak görürler (Adam, 2019: 354; 361). Çelebi bu şiirinde Tevrat ve Mezmurlar gibi Yahudiliğe ait iki kavramı

kullanırken bu inanç sisteminin yazılı metinlerine atıf yapmış olur. Biri Tora, diğeri Ketuvim bölümünde yer alan bu yazılı metinler geçmişte olduğu gibi bugün de Yahudilik için önemlidir. Şiirde her iki kitaba değinilerek Yahudiler için hem kutsalın sözlerine hem de sözlerin kutsallığına şiirsel bir atıf yapılır.

Çelebi'nin Yahudilik bağlamında kullandığı diğer bir motif de Süleyman'dır. Yahudilik geleneğinde Kral olarak bilinen Süleyman, Kral Davut'un oğludur. İslam geleneğinde peygamber olarak ifade edilen bu kişiler, Yahudilik tarihinde kral olarak bilinir. Süleyman, Yahudilik tarihinin en parlak dönemini yaşatan krallardan biridir. Yahudi kaynaklarına göre Süleyman, Mısır Firavunu'nun kızıyla evlenerek bölgenin en güçlü devletini kurar. Ülkesini siyasi, askeri, iktisadi ve mimari açıdan bayındır hale getirir. Süleyman, babası Davut'a nasip olmayan mabedin yapımı işini üstlenir. O, Kudüs'te Moriya Tepesi'nde tapınak inşaatını yedi yılda tamamlar. Kendi adını da taşıyan mabedi tamamlandıktan sonra kurbanlar keserek buraya Ahit Sandığı'nı yerleştirir. Süleyman döneminde ülke tarım ve hayvancılığın yanı sıra madencilik, imalat ve ticaret yönünden de zenginleşir. Kırk yıl boyunca ülkesini refah bakımından zirveye taşıyan Süleyman vefat eder ve yerine oğlu Rehovoam geçer. Bu çerçevede Yahudilik açısından Süleyman figürü Yahudi kabilelerini bir arada tutan, ülkesini maddi bakımdan zenginleştiren, kutsal mabedin inşasını sağlayan önemli bir sembol olarak bilinir. Yahudiler bugün bile Davut ve onun oğlu Süleyman dönemindeki ihtişama özlem duyarlar. Onlar için bu iki dönem Yahudiliğin altın çağlarıdır (Katar, 2019: 255-263). Hz. Süleyman'ının hem Yahudilik hem de İslam açısından önemi, Hâlet Çelebi'nin bu motifleri şiirinde güçlü bir şekilde kullanmasını sağlar. Şiirde *Süleyman Bağları* ve *Melik Süleyman* gibi göndermeler onun iktisat ve yönetim konusundaki maharetine vurgudur.

Çelebi, yine bu şiirinde dinsel bir motif olarak Yahudiliğe ait bir dua sözünü kullanır. Bu dua Müslümanlardaki Allah'ın birliğini anlatan Kelime'i Tevhid'e benzer. Şiirde geçen dua şöyledir: "*Adonay elehenu adonay ehad*". Yahudi kutsal kitabında yer alan bu dua, "Tanrımız Rab, bir olan Rabdir." manasına gelir. Tanrı'nın birliğine vurgu yapan bu söz, Şema duasıdır. Bu dua, Eski Ahit'te tam olarak şöyle yer alır: "Dinle Ey İsrail! Tanrımız Rab, bir olan Rabdir. Tanrı'nın Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün varlığınla seveceksin..." (Tesniye 6/4-9). Diğer adıyla Şema İsrail olan bu dua Yahudiler

tarafından yıllık, haftalık ve günlük olarak zikredilir. Yahudiler bu duayı çocuklukta öğrenilen ilk ve ölüm anında okunan son dua olarak nitelendirir. Onlar, Şema duasını hayatlarının her anına yayarak Rablerine şükrettiğine inanırlar. Yahudiler bu duayı sadece şifahi olarak dile getirmezler. Aynı zamanda evlerinin giriş kapılarına astıkları Mezuzalara da işlerler. Yahudiler “*adonay elehenu adonay ehad*” yazısını rulo haline getirerek bir boru içine koyup kapılarının sövesine asarlar. Böylece bu dua hem sözel hem de eylemsel olarak Yahudilerin yaşamının bir parçası olur. Bu kutu veya Mezuz Yahudilerin alamet-i farikası haline gelir. Yahudiler gerek evlerinde gerekse iş yerlerinde bu duayı asarak hem Rablerini anar hem de kendilerini güvende hissederler. Bu açıdan “*adonay elehenu adonay ehad*” duası Yahudiler açısından güven, huzur ve Tanrı’ya şükürün sembolü olarak görülür (Harman, 2019: 323-324).

Çelebi, Yahudiler açısından önem taşıyan bu duayı şiire dinsel bir motif olarak taşır. Böylece Yahudi hayatının temel taşı veya ibadet ögesi olan bir motifi şiirde okuyucuya hatırlatır. Bir dinler tarihçisi olarak Çelebi, Yahudiler açısından Tevrat, Mezmurlar ve Kral Süleyman kadar önemli olan bir sözü yani Şema duasını şiirinde dini değer içeren bir form olarak kullanır. Duanın gücünü şiirin ahengi içerisinde aktaran Çelebi, hem tarihsel hem de estetik bir gönderme yapar.

Çelebinin **Tevrat Şiiri**’inde kullandığı diğer bir motif de Yeruslaim’dir. Şiirde *Yeruslaim Kızları* söz öbeği bağlamında kullanılan bu motifte asıl vurgulan kavram Kudüs’tür. Çünkü Yeruslaim, Kudüs’ün İbranice adıdır. Kudüs ise Arapçasıdır. Kudüs’ün ayrıca Moriya, Sion ve Ariel gibi adları vardır. Yeruslaim’in tarihi MÖ IV. yüzyıla kadar gider. Bu şehir Yahudiler açısından umudu temsil eder. Yahudiliğe göre dünya buradan başlayarak yaratılmıştır. Ayrıca Âdem’in yaratıldığı toprak da Kudüs’tendir. Bu yüzden Yahudiler için Kudüs, kutsallar kutsalı simgesel bir şehir olarak görülür. Tarihsel süreç içerisinde Yahudiler için her zaman önemini koruyan bu şehir MS 70 yılında Romalılar tarafından tahrip edilir. Bu tarihten sonra Kudüs, biraz önemini yitirse de Yahudiler, Davut soyundan gelecek kurtarıcının tekrar burayı eski ihtişamına kavuşturacağına inanır. Kudüs sadece Yahudiler açısından değil Hristiyanlar ve Müslümanlar açısından da kutsal bir şehirdir. Hristiyanlar için Hz. İsa’nın yaşadığı, tebliğini yaydığı, çarmıha gerildiği, defnedildiği, dirildiği ve göğe yükseldiği yerdir. Müslümanlar için ise ilk kâblenin olduğu yerdir. Dola-

yısıyla Kudüs veya Yerusâlim dinlerin aksis mundisi veya merkezi noktası olarak tarihte hep önemini korumuştur (Harman, 2002: 26/323-327).

Çelebi, Yerusâlim veya Kudüs'ün önemine atfen şiirinde bu kavramı kullanır. *Yerusâlim'in Kızları* deyişi zaten Yahudilerin yazılı kutsal metni Ketuvim'in içerisinde yer alan Neşideler Neşidesi bölümünde sıkça geçer (Neşideler Neşidesi 1: 5; 2: 7; 3: 5; 3: 10; 5: 8; 5: 16; 8: 4). Şair bu şiirinde özellikle Yerusâlim kızlarının azgınlığına ve günahkârlığına atıf yaparak tarihsel bir durumu hatırlatır. Bu açıdan Kudüs, şairin dizelerinde, dinler tarihi açısından önemli bir mekânı vurgular. Semitik dinler açısından ortak bir sembolü seçmesi, Çelebi'nin şiirinde kadim ve kutsal bir mekân fenomenini bilinçli tercih ettiğini gösterir. Çünkü Kudüs geçmişte olduğu gibi bugün de dinlerin veya bağlılarının uğruna çarpıştığı kutsal bir topraktır. Özellikle semitik dinler, bu fenomeni öteden beri kendileri için vazgeçilmez olarak belirlemiş durumdadır.

Asaf Hâlet Çelebi'nin şiirlerinde Yahudilik bağlamında değindiği motiflerden biri de kadının erkeğin kaburgasından yaratılması hadisesidir. İslâm inancında yaratılış meselesinde insanın tek bir nefisten yaratıldığı ve ondan da eşinin yaratıldığı anlayışı vardır (Nisa, 4/1). İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'da bu yaratılış bahsinde Havva'nın ismi dahi geçmez. Bu çerçevede Müslümanlar arasında Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden değil, Âdem nereden yaratılmışsa eşinin de oradan yaratıldığı biçiminde bir yaklaşım söz konusudur. Fakat Yahudi kutsal metinlerinde durum böyle değildir. Yahudi dinsel geleneğinde bu durum, Havva'nın Âdem'in kaburgasından yaratıldığı biçimindedir. Şair çelebi **Kadıncığım** adlı şiirinde Yahudilikteki bu yaklaşıma atıf yapar:

Kadıncığım

*oyluk kemiğimi çıkartıp
kendime bir kadıncık yaptım
ve bir şamar vurup
rafa oturttum*

*ben evden çıkınca
kadıncığım yemeklerimi pişirdi*

söküklerimi dikti
ve akşam olunca
korkusundan
cıkıp rafa oturdu

geceleri kadıncığımanın dizine korum başımı
ve üç kıl koparınca
uyurum (Çelebi, 2018: 19).

Şiirde kadın konusundaki yaygın ataerkil yaklaşıma vurgu yapan Çelebi, “oyluk kemiğimi çıkartıp kendime bir kadıncık yaptım” dizeleriyle Yahudilikteki ilk insan çiftinin kadim yaratılış anlatısını hatırlatır. Yahudilikte kadının erkeğin oyluk kemiğinden yaratılması meselesi, Eski Ahit’teki Âdem ve Havva anlatısına dayanır. Bu olay Tora’nın yaratılış bölümünde göğün ve yerin yaratılış öyküsü kısmında geçer. Anlatıya göre Rab Tanrı, göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde yabancı bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü Rab Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu. Tanrı, Âdem’i topraktan yarattı. Sonra burnuna yaşam solugunu üfledi. Böylece Âdem, yaşayan varlık oldu. Tanrı doğuda, Aden’de bir bahçe dikti. Yarattığı Âdem’i oraya koydu. Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaçlar yetiştirdi. Bahçenin ortasında yaşam ağacıyla iyiyle kötüyü bilme ağacı vardı. Aden’den bir ırmak doğuyor, bahçeyi sulayıp orada dört kola ayrılıyordu. Bunlar Pışon, Gihon Dicle ve Fırat’tır.

Rab Tanrı, Aden bahçesine bakması, onu işlemesi için Âdem’i oraya koydu. Ona, “Bahçede istediğin ağacın meyvesini yiyebilirsin” dedi. Ama iyiyle kötüyü bilme ağacından yeme. Çünkü ondan yediğin gün kesinlikle ölürsün.” Sonra, “Âdem’in yalnız kalması iyi değil, ona uygun bir yardımcı yaratacağım.” dedi. Rab Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Âdem’e getirdi. Âdem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı. Âdem bütün evcil ve yabancı hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu. Ama kendisi için uygun bir yardımcı bulunmadı. Rab Tanrı, Âdem’e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rab Tanrı onun *kaburga kemiklerinden* birini alıp yerini etle kapadı. Âdem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu

Âdem'e getirdi. Âdem, "İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir." dedi. "Ona 'kadın' denilecek, çünkü o adamdan alındı." Bu nedenle adam annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak (Yaratılış, 2: 4-24).

Bir dinler tarihçisi olarak Çelebi, Yahudiliğin temel inançlarından olan "Havva'nın, Âdem'in kemiğinden alınmış bir kemik ve etinden alınmış bir et olduğu" yaklaşımını tarihsel bir anlatı olarak şiirinde işler. Şair bu dinsel motifi sanatsal bir düzlemde tekrar hatırlatır. Böylece Yahudilik ve İslam açısından farklı yorumlanan yaratılış meselesini şiiri aracılığıyla tekrar gündeme getirir. Bunu yaparken kadının sırtına yüklenen ataerkil yaklaşıma ince bir eleştiride bulunur.

Çelebi'nin Yahudilik bağlamında kullandığı diğer bir motif de İbrahim peygamberdir. Esasında Hz. İbrahim Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam açısından önemli bir motiftir. Her üç din açısından da o sorgulayan ve akli muhakemeyle yaratıcının varlığına iman eden veya teslimiyeti simgeleyen bir din kurucusu olarak bilinir. Üç dinin ortak motifi olan İbrahim, şiirde şöyle dile getirilir:

İbrahim

İbrahim

içimdeki putları devir
elindeki baltayla
kırılan putların yerine
yenilerini koyan kim

güneş buzdan evimi yıktı
koca buzlar düştü
putların boyunları kırıldı
İbrahim
güneşi evime sokan kim

asma bahçelerinde dolaşan güzelleri
Buhtunnasır put yaptı
ben ki zamansız bahçeleri kucakladım
güzeller bende kaldı

İbrahim

gönlümü put sanıp da kıran kim (Çelebi, 2018: 16).

Hız. İbrahim, İslam'ın temel kaynağı Kuran'da adından en çok söz edilen peygamberdir. Güneş, ay ve yıldızlar üzerine sorgulamalar yapması, evrenden hareketle monoteist bir tanrı anlayışına varması, akli önceleyen yaklaşımı onun Kur'an'da ön plana çıkan özellikleridir. Politeist inancın yanlışlığını savunan İbrahim, yaşadığı dönemde putperestliğe şiddetle karşı çıkar. Kur'an'da İbrahim peygamberin putlarla dolu bir ibadethaneye girip bütün putları kırması ve en büyük puta dokunmayıp baltasını onun boynuna asma-sı, dönemin çok tanrıcılığına karşı akıllıca bir tavır olarak ortaya konulur. O, yaptığı bu eylemin bedelini ateşe atılmakla öder. Dönemin Firavun'u onu ateşe atarak cezalandırmak ister. Fakat Allah, bu ateşi onun için bir serinliğe ve selamete dönüştürür. Böylece ateş İbrahim'i yakmaz. İbrahim Allah'a bağlı bir peygamberdir. Bu bağlılığını oğlu İsmail'i kurban etmekten çekinmeden sergiler. O, aynı zamanda Kâbe'yi oğluyla birlikte inşa eder. Dolayısıyla İslam kaynakları açısından İbrahim peygamber imanının, teslimiyetin ve sorgulayışın sembolü olarak ön plana çıkar (Bakara, 2: 127; Enam, 6: 76-79; Enbiya, 21: 51-70; Hacc, 22: 78).

Yahudilikteki İbrahim peygamber tasviri, İslam geleneğine benzer. Yahudi kaynaklara göre İbrahim, MÖ 2000 yıllarda Ur şehrinde dünyaya gelir. Dönemin kralı Nemrut, rüyasında erkek bir çocuğun dünyaya geleceğini ve yerleşik düzeni değiştireceğini görür. Rüyasının gerçekleşmemesi için ülkede büyük bir doğumhane yaptırır. Burada doğacak bütün erkek çocukları öldürtmeyi planlar. İbrahim'in annesi bunu duyunca çocuğunu bir mağarada gizlice dünyaya getirir. Yetişkin olduğunda İbrahim, güneşe ve aya bakarak bunların Rabbi olabileceğini düşünür. Fakat batan şeylerin Tanrı olmayacağını düşünerek evrende yaratıcı tek bir Tanrı'nın olduğu sonucuna ulaşır. Yahudi yazılı kaynaklarında geçmese de sözlü kaynaklarda Kur'an'da anlatılanlara benzer şekilde putları kırması hadisesine değinilir. Yahudilere göre İbrahim yirmili yaşlarda iken babası Terah'ın yerine put satmak için pazara gider. Fakat o, putları satmak yerine yerde sürükler. Yine o puthanede kimsenin görmediği bir zamanda bütün putları kırar ve baltayı da büyük putun boynuna asar. Nemrut, hadiseyi duyunca öfkelenir ve İbrahim'den bunun hesabını sorar. İbrahim, bu işi büyük putun yaptığını söyleyince Nemrut onu zinada

attırır. İbrahim burada uzun bir süre aç ve susuz bekletilir. Nemrut'un öfkesi dinmez ve İbrahim'i ateşe atmak ister. İbrahim, mancınıkla ateşe atılır. Fakat Tanrı onu yanmaktan kurtarır. Ateş içindeki kütükler tomurcuklanır ve meyve verir. Böylece İbrahim'i yakacak olan ateş bir bahçeye dönüşür.

Yahudi kutsal metnine göre bu olaydan sonra İbrahim, ailesi ve kardeşleriyle birlikte Fırat'ın kıyısındaki Ur şehrine gelir. Buradan da Harran'a geçer. Daha sonra eşi Sara ile birlikte 75 yaşında Kenan topraklarına gelir. O, kuraklık nedeniyle Mısır'dan geçince güzelliğinden dolayı eşini, kız kardeşi olarak tanıtır. Firavun, Sara'yı kendisine eş olarak almak isteyince başına felaketler gelir. Bunun üzerine Firavun, İbrahim'e eşini geri verir. Mısır'dan çıktıktan sonra İbrahim, eşinin yaşlılığından dolayı çocuk doğurmayacağını düşünerek cariyesi Hacer'i yanına alır. İbrahim'in Hacer'den İsmail adında bir erkek çocuğu olur. İbrahim, 86 yaşındadır. O, 99 yaşına geldiğinde Sara'dan da bir çocuk sahibi olur. Adı İshak olan çocuk, İbrahim'e soyu çoğalsın diye Tanrı'dan bir hediye olarak verilir. Sara, çocuğu olduktan sonra Hacer'i kıskanır ve kendisiyle alay ettiği gerekçesiyle onu evden uzaklaştırır. Hacer ve İsmail, Sina Yarımadasının orta kesimlerinde bulunan Paran Çölü'ne gider. Bu olaydan sonra Rab, İbrahim'i, oğlu İsmail'i kurban etmekle sınar. İbrahim bu sınanmayı kabul eder ve İsmail'i kurban etmek ister. Yahudi kaynaklarına göre Rab, İbrahim'in bağlılığını görür ve İsmail'in yerine kurban etmek üzere ona bir koç gönderir. Tanrı, İbrahim'e bu teslimiyetinden dolayı soyunu kalabalıklaştıracığını ve onu toprak sahibi yapacağını bildirir. Hz. İbrahim 175 yaşına gelince vefat eder ve Hevron'da defnedilir (Yaratılış, 12: 1-20; 16: 1-15; 21: 1-21; 23: 1-19; Katar, 2019: 128-140).

Çelebi, İbrahim şiirinde Kur'an'da ve Yahudi sözlü metinlerinde yer alan İbrahim'in putları kırması olayına değinir. Burada İbrahim motifi aracılığıyla hem dönemin putperestlik anlayışına hem de her dönemde geçerli olan insanın kendisine putlar yaratması gerçeğine vurgu yapar. Bu çerçevede İbrahim peygamber motifi, Yahudilik bağlamında evrensel hakikatleri ortaya koyan bir simgedir. Çelebi'ye göre insan dünyada neyi arzuluyorsa onu put yapma potansiyeline sahiptir. Ona göre bu anlayış buzun kalıcılığı kadar gerçekçidir. İnsanın bir şeyi put haline getirmesi, buzdan ev yapmasına benzer. Dolayısıyla kişi herhangi bir şeyi putlaştırma özleminden vazgeçmelidir. Çelebi bu hakikati tarihsel kıssaya vurgu yaparak ortaya koyar. Bu çerçevede

İbrahim şiiri, hem edebiyat hem de dinler tarihi açısından derin anlamlara sahip manzum bir metindir. Dinler tarihine hâkim bir şairin bu konuyu sanatsal bir şekilde dile getirmesi bu kıssanın evrensel niteliğini anlama ve sorgulama açısından önemli bir imkândır.

2.4.Hıristiyanlık ile İlgili Motifler

Hıristiyanlık, Asaf Hâlet Çelebi'nin şiirlerinde motiflerinden faydalandığı diğer bir dindir. Filistin bölgesinde Yahudiliğin içerisinden ortaya çıkan bu inanç sistemi İsa merkezlidir. Mesih'in taraftarları anlamına gelen Hıristiyanlık, İsa'nın doğumu, gençliği ve çarmıha gerilişi etrafında şekillenir. İsa'dan sonra Pavlus, Hıristiyanlığı farklı bir şekilde yorumlayan din kurucusu olarak ortaya çıkar. Pavlus'un yaklaşımına göre İsa, Âdem'in işlediği günahı ortadan kaldırmak için çarmıhta can verir. İsa kendini kurban ederek bütün insanlığı kurtarır. Böylece Yahudiler arasında doğup gelişen Hıristiyanlık, Pavlus ile birlikte Yahudi olmayanlar (Gentile) arasında yayılır. Zamanla bölünmelere uğrayarak Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık olmak üzere üç büyük mezhebe ayrılır. Yeni Ahit, bu dinin kutsal metnidir. Kendi içinde irili ufaklı birçok mezhep çıkaran Hıristiyanlık, bugün yaklaşık 2 milyar müntesibiyle varlığını sürdürmeye devam etmektedir (Eroğlu, 2015: 134).

Çelebi'nin **Kilise** şiiri, Hıristiyanlığa ait önemli motifler içerir. Şiir, şöyledir:

Kilise

Evlôimeni i vasilîya tu patrôs
bütün resimler bizi gözetliyor
tahtalardan

kanı şarap
eti ekme
İsus
ve müselles içindeki başsız göz

kîrye elêison
güneş açıldı

buhur yandıktan sonra

Meryem Ana'ya mum yakıyorum
başsız gözden korkarak

ayios o teos
ayios ishiros
ayios atânatos
eleison imâs (Çelebi, 2018: 32).

Hristiyanlığa ait bir motif olan ve bu dinin ibadet yerini ifade eden kilise, Çelebi'nin şiirinin başlığıdır. Kilise, Yunancada toplanmak veya topluluk anlamındaki “ekklesia” kelimesinden türer. Ekklesia, İsa Mesih tarafından Havari Petrus'un otoritesi altında kurulan, Kutsal Ruh'un onayladığı görünür bir topluluğu ifade eder. Kilise, ayrıca Aramice toplantı yeri anlamına gelen “kenista” kavramının Arapçalaşmış şeklidir. Arapça'da kenise hem Hristiyan hem de Yahudi mabedi için kullanılır. Bütün Hristiyanlar kilise terimini kullanır. Bu kavramın Mesih İsa tarafından kurulan dinsel bir kurum, her mezhepten Hristiyanlığın oluşturduğu dinsel topluluk, bir cemaate bağlı Katolikler topluluğu gibi farklı anlamları vardır. Hristiyan inancına göre kilise, İsa Mesih'in dirilişiyle gerçekleşir. Hristiyanlığın 1. Konstantin devrinde resmen kabul edilmesiyle birlikte kiliseler açılmaya başlar. Bu çerçevede Katolik inanca göre kilise, inananların birbiriyle söz ve sakramentler birliği altında bulunduğu bir kurumdur. Protestanlara göre ise kilise öznel inanma eylemi ve bütün inananları aynı yerde buluşturan bir çatıdır. Hristiyanların kutsal metni Yeni Ahit'e hizmet etmek, bütün Hristiyan mezheplerinin kabul ettiği ortak bir amaçtır. Kilise bugün hem Hristiyan cemaatine hem de inananların ibadet ettiği bir mekâna atfen kullanılır (Aydın, 2002: 26/11-14; Cilacı, 2001: 205; Bilgiç, 2015: 117-118; Pesch, 2013: 454-456). Çelebi, Hristiyan topluluğunu ve mabedini ifade eden bu kavramı şiirin başlığı yaparak Hristiyanlığa atıfta bulunur. Kilise, çatı bir kavram olarak bütün Hristiyanları ilgilendirdiği için şiirde kendine yer bulur. Bu açıdan Çelebi, kilise vurgusu ile hem tarihsel hem de güncel bir motife değinir.

Şiirdeki diğer motiflerden bazıları yine kilise kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu çerçevede Çelebi, şiirinde kilisede okunan bazı dualara temas eder.

Daha önce bahsedildiği gibi Yahudiliğin Şema Yisrael duası, sinagoglarda ibadet esnasında nasıl okunuyorsa Hristiyanlar da “*pevlôimeni vasilîya tu patrôs*” duasını kiliselerde okumaktadır. Şiirde geçen bu dua “Tanrının egemenliği kutlu olsun.” anlamındadır. Daha çok Doğu kiliselerinde veya Ortodoks kiliselerde Yunanca okunan bir duadır. Şiirde kendisine yer bulan başka bir dua da *ayios o teos, ayios ishiros ayios atânatos eleison imâs*” biçimindedir. Tanrı’nın güçlü, kudretli, ölümsüz ve merhametli oluşuna vurgu yapan bu dua, istavroz esnasında okunur. Şiirde geçen *kîrye elêison* da bir dua sözüdür. Bu dua da Ortodoks Hristiyan kiliselerinde ibadet esnasında sıkça tekrarlanır. Diğer adıyla *Kyrie eleyson*, “Rab, merhamet göster.” anlamında Yunanca bir duadır (Schimmel, 1999: 305; Çelebi, 2018: 150-151).

Çelebi, Hristiyanlığa ait İsa, evharistiya ve teslis motiflerini (*kanı şarap, eti ekmek İsus ve müselles içindeki başsız göz*) **Kilise** şiirinde art arda kullanır. İsa din kurucusu, teslis inanç esası ve evharistiya sakrament olarak Hristiyanlığın temel taşlarıdır. Bu motifler, bütün Hristiyan mezheplerinde merkezi konumdadır. Bunlarsız Hristiyanlık düşünülemez. Hristiyan kaynaklarına göre İsa, yaklaşık olarak MÖ 5’te Meryem’in çocuğu olarak Nasıra’da bir yemlik içinde dünyaya gelir. Babasız olarak doğan İsa daha beşikteyken konuşmaya başlar. Erken yaşlardan itibaren dönemin Yahudi din bilginlerine karşı çıkar. Çeşitli mucizelerle tebliğini yaymaya çalışır. İsa bir Yahudi olmasına rağmen getirdiği yeni din anlayışıyla dikkatleri üzerine çeker. O, Yahudi din bilginlerinin dini kendi çıkarları için yorumlayarak bozduğunu iddia eder. Öyle ki 12 yaşlarında mabedi hayvan pazarına çeviren Yahudi din bilginlerine şiddetli tepki gösterir. İsa, onlarla sürekli ilmi tartışmalar yapar. Yerleşik düzene karşı çıkması ve Yahudi şeriatının bozulduğunu söylemesi onu çarmıha götüren süreci başlatır. İsa, havarileriyle inancını yayar. Zamanla Yahudi din bilginlerinin büyük tepkisini toplar. Öğrencileriyle son akşam yemeği için bir araya gelir. Bu yemekte Havari Yahuda İskaryot, İsa’yı Romalı askerlere gammazlar. İsa, Yahudilerin baskısıyla Roma yönetimi tarafından idam cezasına çarptırılır. İsa çarmıha gerilir. İsa’nın bedenine yapılan işkenceler, ellerine ve kollarına çakılan çiviler vücudundan kanın çekilmesine ve böylece hayatını kaybetmesine neden olur. Hristiyan kaynaklarına göre İsa daha sonra göğe çekilir (Matta, 26: 27: 45-56; Yuhanna, 19: 19-28; Luka, 22: 19-20). Çelebi şiirde bu anlamda hem İsa’nın hayatına hem de çarmıha gerilişine atıf yapar. Hris-

tiyanlığın din kurucusu İsa'nın hayatını birkaç dizede özetler. Bu bağlamda şiirde İsus diye bahsettiği kişi, Hristiyanlığın temel motifi İsa'dır.

Çelebi'nin dizelerde ifade ettiği bir başka motif de ekmek şarap ayinidir. İsa'nın çarmıha gerilmeden önce havarileriyle yediği son akşam yemeği, Hristiyanlığın önemli simgelerindendir. Bu olay çarmıha gerilme meselesine de atıftır. İsa, son akşam yemeğinde havarilere içirdiği şarabın kanı, yedirdiği ekmeğin eti olduğunu söyler. Ayrıca bu yemekte İsa, bütün havarilerin ayağını yıkar. Bu olay Hristiyanlıkta Evharistiya, Komünyon ve ekmek-şarap sakramenti olarak adlandırılır. Hristiyanlar bu ayini yaparak Hz. İsa'nın çarmıha gerilme olayına katılmış olur. Mesih'in çarmıhta insanlar uğruna kendini feda etmesi, bir tür kurban olarak görülür. Hristiyanlar bu sakrament sayesinde hem bir araya gelirler hem de kurban olayını tekrar etmiş olurlar. Bu çerçevede evharistiya sakramentinde ekmek, İsa'nın kansız bedenini şarap ise kanını temsil eder (Luka, 22: 19-20; Matta, 26: 26-28; Tarakçı, 2012: 113-114). Çelebi, İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki bu olayına telmihte bulunarak Hristiyanlığın ana bir unsurunu açıklar. Çünkü ekmek-şarap ayini Katolik, Ortodoks ve Protestan Hristiyan mezheplerinin tamamının ittifak ettiği bir meseledir. Bütün Hristiyanları ilgilendiren bu sakrament, şairin dizeleri aracılığıyla tekrar hatırlatılır.

Kilise şiirinde Hristiyanlık bağlamında kullanılan diğer bir motif, müsellestir. Çarmıha atıf olan müselles üçgen, üçleme ve teslis anlamına gelir. Müselles kavramı Hristiyanlıkta özellikle üçleme veya teslis olarak anlaşılır. Teslis; Baba, Oğul (İsa) ve Kutsal Ruh'u ifade eder. Teslis, Hristiyanlığın temel inanç esaslarındandır. Trinity veya teslis, 325 İznik ve 381 İstanbul konsillerinde Kilise'nin resmi inanç öğretisi olarak kabul edilir. Bu inanç esasına göre Tanrı, Oğlu İsa ve Kutsal Ruh birbiriyle uyum içinde üç töz veya şahıstır. Özellikle Katolik mezhebi açısından Oğul Baba'dan, Kutsal Ruh ise Baba ve Oğul'dan çıkmıştır. Hristiyanlığa göre Baba, evreni yaratan, Oğul (İsa), insanlık uğruna canını çarmıhta feda eden, Kutsal Ruh ise tanrısal sevgiyi insanın kalbine yerleştiren güçtür. Hristiyanlığa göre teslisin akılla anlaşılması imkânsızdır. Tanrı'da üç şahsın bulunmasını ifade eden teslis inancında üç şahıs kendi aralarında ilişki bakımından farklı olsa da öz olarak aynıdır. Bu çerçevede Hristiyanlıktaki müselles inancı, Tanrı'da birbirinden farklı üç şahıs ve ortak tek bir doğayı ifade eder (Aydın, 2016: 95-96). Çelebi Hristiyan-

lığın inanç esaslarından olan teslisi bu şiirde dile getirerek onun önemine değinir. Hristiyanlık, teslis ile özdeşleşen bir din olduğu için şair bu kavram aracılığıyla Hristiyanlık inancına vurgu yapar.

Şiirde Hristiyanlık bağlamında ifade edilen son kavram ise Meryem'dir. Dizelerde kendisine mum yakıldığı söylenen *Meryem Ana*, Hz. İsa'nın annesidir. Hristiyan kaynaklarına göre Meryem'in annesinin adı Hanna babasının adı Yoahimdir. Meryem'in Eski Ahit'te anlatılan hayat öyküsüne göre İsa'nın dedesi Yoahim'in çölde tek başına yaşaması, eşi Hanna'yı çok üzer. Bu yüzden Hanna, Tanrı'ya dua eder. Tanrı, duasına karşılık verir. Rabbin meleği, Hanna'ya bir çocuğa hamile kalacağını söyler. Hanna, çocuğu doğurursa Tanrı'ya şükürün ifadesi olarak onu mabede adayacağını vaat eder. Hanna, hamile kalır ve bir kız çocuğu doğurur. Bebeğine Meryem ismini verir. Hanna, çocuğu üç yaşına gelince mabede adar. Meryem, burada 12 yaşına kadar kalır. Yahudi din adamları; ergenlik çağına girdiği ve mabedi kirletmemesi gerektiği için Meryem'i evlendirmek ister. Meryem, Elizabeth'in marangoz oğlu yaşlı ve dul bir adam olan Yusuf ile nişanlanır. Yusuf, onu himayesine alır. Meryem, günlerini mabet perdesi dokuma işiyle geçirir.

Bir gün Kutsal Ruh, Meryem'in yanına gelerek ona, Tanrı'nın kelamından hamile kalacağını söyler. Doğacak çocuğun adının İsa olacağını ve onun Tanrı'nın oğlu olduğunu müjdelar. Meryem, henüz bir erkekle birlikte olmadığı halde bu durumun nasıl olacağını sorar. Melek, Kutsal Ruh'un üzerine gelip gölge olacağını, böylece Tanrı'nın oğluna hamile kalacağını belirtir. Meryem, nişanlısının kendisinin hamileliğine kızacağından endişelenince Yusuf'a rüyasında Meryem ile buluşmadan önce hamileliği bildirilir. Yusuf, böyle bir şeyin insanlar tarafından ayıplanacağını düşünerek Meryem'den ayrılmak ister. Melek, Yusuf'a, Meryem ile evlenmekten korkmaması gerektiğini çünkü onun Tanrı'nın oğlunu doğuracağını, doğacak çocuğun adının İsa olacağını ve onun halkını günahlardan kurtaracağını söyler. Bu olaydan sonra Yusuf, Meryem'e dokunmaz. İsa, dünyaya geldiği zaman Sezar, Roma'da nüfus sayımı yapılmasını ister. Bu sebeple Yusuf, nişanlısı Meryem'i yanına alarak, Nasıra şehrinden Beytlehem'e gider. Meryem'in burada çocuğunu doğurma zamanı gelir. Kalabalık bir handa oldukları için yer bulamazlar. Bunun üzerine Meryem, yemliğin bulunduğu ahıra benzer küçük bir odaya girer. Orada doğumunu yapar. Doğduktan sonra çocuğu kundaklayıp bir yem-

liğe bırakır. Çocuğuna, daha önce melek tarafından kendisine söylendiği gibi İsa adını koyar (Luka, 1: 26-37; 2: 1-8; Matta, 1: 18-25; Tümer, 1997: 70-71). Dolayısıyla Çelebi, şiirde Meryem'e mum yakıyorum diyerek onun Hristiyanlık-taki önemine atıf yapar.

Böylece Kilise şiirinde Asaf Hâlet Çelebi; Meryem, İsa, evharistiya ve teslis gibi Hristiyanlığın ana öğelerini açıklayarak bu dini genel hatlarıyla ortaya koymuş olur. Çünkü bu kavram üçlüsü, bütün Hristiyanları ilgilendirmektedir. Çelebi'nin dinler tarihi bilgisine vakıf olduğunun bir göstergesi de bu şiirdir. Salt bir mezhebe yönelik değil bütün mezheplerin ittifak ettiği unsurları şiirine taşıması bu yönünü ortaya koyar. Bu çerçevede Kilise şiiri Hristiyanlığa ait kurucu simgelerin, sembollerin ve imgelerin yer adlığı önemli bir referans metindir.

Sonuç

Asaf Hâlet Çelebi Türk edebiyatında mistisizm temalı şiirler yazan şair olarak bilinir. Onun bu özelliğiyle anılmasının sebebi dinler tarihi ile yakından ilgilenmiş olmasıdır. Çelebi'nin dinler tarihçiliği daha çok Doğu dinleri ve kültürleri üzerine yoğunlaşmasından ileri gelir. Tasavvuf, mistisizm ve dinler hakkında bilgisi olan bir şairin şiirlerinde bunlarla ilgili kavramlar, simgeler ve mecazlar kullanmaması düşünülemez. Nitekim Çelebi Eski Mısır, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinlere ait motiflere şiirinde yer verir.

Çelebi, "Mısır Kadim" şiirinde Eski Mısır dinine ait "Ra ve Tafnit" motiflerini kullanır. "Sidharta, Ayna, Nirvana, Mâra, Kunala ve Korkuyorum" şiirlerinde Budizm'e ait motiflere yer verir. Zaten onun ana yönelimi Budizm'dir. Bu çerçevede adı geçen şiirlerde Budizm ile ilgili temel motifleri ön plana çıkarır. O, Budizm'e ait bu kavramları şiirin yapı ve anlam bütünlüğüne uygun olarak kullanır. Böylece şiiri çok katmanlı bir boyuta taşınır. Onun Yahudilik bağlamında "Tevrat Şiiri, Kadıncığım ve İbrahim"; Hristiyanlık inancı bağlamında ise "Kilise" adlı şiirleri vardır. Böylece hem Yahudilik hem Hristiyanlık bu dinlere ait kavramlar ekseninde şiire konu olur. Çelebinin bu şiirlerinde kullandığı kavramlar, Budizm'de olduğu gibi dinlere özgü temel motiflerdir.

Çelebi, dini motifler kullanarak oluşturduğu şiirlerde okuyucuya özellikle Doğu dinlerine ait geniş bir perspektif sunar. İnançlara dair motifleri

şiiirde bir bilgi yığıını olarak değil, estetik tat veren bir unsur olarak kullanır. Bu dini motifler, şiiirini derinleştiren öğelerdir. Şiiirinde yer verdiği isimler, kıssalar veya kavramlar okuyucunun zihinsel ve ruhsal dünyasını genişletir. Kullandığı tarihsel vurgular kişinin geçmişle gelecek arasında bağ kurmasını sağlar. Bu hatırlatma sayesinde okuyucu, tarihte bir yolculuk yaparak bugünün sorunlarının çözümüne yönelik yeni bakış açıları kazanır. Çelebi, dinler tarihine ait imgeleri şiiire taşıyarak yerel olan ile evrenseli buluşturur. Bunu yaparken dinsel motifleri kuru bir bilgi aktarma aracı olarak kullanmaz. Bunları şiiirine derinlik, estetik ve ahenk katmak için kullanır. Asaf Hâlet Çelebi şiiiri; edebiyatın, müziğin, tasavvufun, mistisizmin ve dinlerin bir ahenk içinde bulunduğu estetik ve çok katmanlı bir hayata bakış biçimidir. Şiiirlerinin anlaşılması, dinler tarihinin bilinmesini gerektirir.

Hint dinlerine ilgisi ve bunları İslam inancıyla karşılaştırması, Çelebi'nin hem mensur hem de manzum yazılarına yansır. Böylece onu diğer yazarlardan farklı kılan yönü açığa çıkar. Neticede şiiir, kendine özgü imgesi, müziği, ritmi, ahengi ve yapısıyla önemli bir edebi türdür. Fakat bu türün içinde dinlerle ilgili motifleri işlemek bir birikim ve ustalık gerektirir. Bu açıdan Çelebi, edebiyat dünyasında farklı bir konumda durur. Onun Doğu dinlerine ilgisi, kendine has bir şiiir rengi oluşturmasını sağlar. Asaf Hâlet Çelebi'yi edebiyat ve dinler tarihi bağlamında özgün kılan şey, onun bu iki alandaki çabası ve maharetidir. Edebiyat ve dinler tarihine ait öğeleri şiiirinde harmanlayarak sunması, onun yaratıcılığının göstergesidir. Sanat, zaten yaratıcılık gerektirir. Bu çerçevede Çelebi şiiiri, onun sanatçı yönünü kelimeler aracılığıyla yansıtan bir inşa faaliyetidir.

Kaynakça

- Abeysekera, Radhika (1991). *The Life of the Buddha*, Srilanka: Bhikkhu Kassapa.
- Adam, Baki (2015). "Din Hakkında Genel Bilgiler", *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- (2019). "Yahudi Kutsal Metinleri", *Kur'an'da Yahudiler*, 1. Baskı, İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Arvon, Henri (2006). *Budacılık*, trc. İsmail Yerguz, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Aydın, Mahmut (2016). "Hristiyanlık", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, 4. Baskı, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Aydın, Mehmet (2002). "Kilise", *DİA*, XXVI, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Bilgiç, A. Timur Bilgiç (2015). *Din Terimleri Teoloji Sözlüğü*, Ankara: Bencekitap Yayınları.
- Cilacı, Osman (2001). "Kilise", *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, İstanbul: Damla Yayınları.
- "Nirvana", *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, İstanbul: Damla Yayınları.
- Challaye, Felicien (1962). *Dinler Tarihi*, trc. Semih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Çelebi, Asaf Hâlet (1998). *Bütün Yazıları*, Haz. Hakan Sazyek, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- (2015). *Gotama Buddha: Pali Metinlerine Göre*, 2. Baskı, Ankara: Hece Yayınları.
- (2018). *Bütün Şiirleri*, 3. Baskı, İstanbul: Everest Yayınları.
- Eliade, Mircea (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna)*, trc. Ali Berktaş, 1. Baskı, II. C, İstanbul: Kambalacı Yayınevi.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet (2015). "Hristiyanlık", *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Gündüz, Şinasi (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*, 1. Baskı, Konya: Vadi Yayınları.
- Harman, Ömer Faruk (2019). "Mabet ve İbadet", *Kur'an'da Yahudiler*, 1. Baskı, İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- (2002). "Kudüs". *DİA*, XXXII, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Herold, Andre Ferdinand (1927). *The Life of Buddha*, trans. Paul C. Blum, New York: A & C Boni.

- Higham, Charles F. W. (2004). "Bodhisattva", *Encyclopedia of Ancient Asian Civilizations*, New York: Facts on File.
- Irons, Edward A. (2008). "Central Asia (The Silk Road)", *Encyclopedia of Buddhism*, New York: Facts on File.
- ."Mantra", *Encyclopedia of Buddhism*, New York: Facts on File.
- Katar, Mehmet (2019). "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", *Kur'an'da Yahudiler*, 1. Baskı, İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Antlaşma)*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2001.
- Lesko, Leonard H. (1987). "Seth", *Encyclopedia of Religion*, Edt. Lindsay Jones, Vol 12, New York: Thomson Gale.
- Nakamura, Hajime (2012). *Gotama Buddha (En Güvenilir Metinler Üzerinden Yazılmış Bir Biyografi)*, trc. Zeynep Seyhan. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Öztürk, Özhan (2016). "Tefnut". *Dünya Mitolojisi*, 1. Baskı, Ankara: Nika Yayınevi.
- Pesch, Otto Hermann (2013). "Kilise, Katolik anlayışa Göre", *İslamiyet- Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Edt. Mualla Selçuk- Halis Albayrak- Peter Antes- Richard Heinzmann- Martin Thurner, Cilt 1, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- Reynolds, Frank E.- Hallisey, Charles (1987). "Buddhism: An Overview", *Encyclopedia of Religion*, Edt. Lindsay Jones, Vol 2, New York: Thomson Gale.
- Ronnberg, Anmari (1987). "Spittle and Spitting", *Encyclopedia of Religion*, Edt. Lindsay Jones, Vol 13, New York: Thomson Gale.
- Ruben, Walter (2000). *Eski Metinlere Göre Budizm (Budacılığın Diyalektik Yorumu)*, trc. Lütfü Bozkurt. 3. Baskı. İstanbul: Okyanus Yayınları.

- Schimmel, Annamarie (1999). *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Uçman, Abdullah (1993). “Asaf Hâlet Çelebi”, *DİA*, VIII, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Tarakçı, Muhammed (2012). *Protestanlıkta Sakramentler*, Bursa: Emin Yayınları.
- Thera, Piyadassi (1995). *The Buddha, His Life and Teaching*, Sri Lanka: Budist Publication Society, 1995.
- Tümer, Günay (1997). *Hristiyanlıkta ve İslam’ da Hz. Meryem*, 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Williams, Paul (2005). “Bodhisattva Path”, *Encyclopedia of Religion*, Edt. Lindsay Jones, Vol 2, New York: Thomson Gale.
- Yitik, Ali İhsan (2016). “Budizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Edt. Şinasi Gündüz, 4. Baskı. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

**Fudayl b. İyâz'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Temel Hadis
Kaynaklarındaki Rivayetleri**

The Importance of Fudayl b. İyaz in the Hadith Science and Narrations in the
Basic Hadith Sources

Ömer Faruk KAVUNCU

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis

PhD. Student, Gaziantep University, Graduate School of Social Sciences,

Department of Hadith

Gaziantep / TURKEY

farukkavuncu@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4392-2585

DOI: 10.5281/zenodo.3463851

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: KAVUNCU, Ö. F. (2019). Fudayl b. İyâz'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Temel Hadis Kaynaklarındaki Rivayetleri. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 167-189.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Hicrî II. asırda yaşamış önemli âlimlerinden biri olan Fudayl b. İyâz Horasan'da dünyaya gelmiş, genç yaşlarda ilim öğrenmek maksadıyla Kûfe'ye gitmiş, orada Mansûr b. el-Mu'temir, A'meş, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Ebî Süleym, Husayn b. Abdurrahmân gibi muhaddislerden hadis almıştır. Kûfe'nin ardından ibadetle meşgul olmak amacıyla Mekke'ye yerleşmiş ve hicrî 187 senesinde orada vefât etmiştir. Kuteybe b. Saîd, Saîd b. Mansûr, Humeydî, Müsedded b. Müserhed, Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi isimler kendisinden hadis rivâyet eden talebelerinin başlıcalarıdır. *Kütüb-i Tis'a*'da toplamda 32 rivâyeti tespit edilen Fudayl b. İyâz, güvenilir bir râvî olarak nitelendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fudayl b. İyaz, hadis, Kûfe, Mekke

Fudayl b. Iyaz, one of the crucial scholars in the hijri II century, was borned in Horasan (Khurasan) and went to the Kufa so as to learn science at a young age. what is more, he took hadith courses from various vital scholars such as Mansûr b. el-Mu'temir, A'meş, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Ebî Süleym, and Husayn b. Abdurrahmân. After Kufe, he settled in Mecca in order to engage in worship and died there in (hijri)187 years. Names of Müsedded b. Müserhed or Yahyâ b. Saîd el-Kattân can be examples of his students who narrated hadiths from him. Fudayl b. Iyaz wo had 32 narratives in the *Kütüb-i Tis'a* is considered a reliable narrator.

Key Words: al-Fuḍayl b. 'Iyād, Hadith, Kûfâ, Mecca

1. Hayatı

Tam adı Fudayl b. İyâz b. Mes'ûd b. Bişr Ebû Ali et-Temîmî¹ el-Yerbûî el-Horasânî şeklindedir (İbn Sa'd, 2001, 8:61; Buharî, 7:123; İbn Kuteybe, 1992, s. 511; Zehebî, 2004, s. 3042; İbn Hacer, 1993, 8:294). Kaynakların çoğunda "İmâmu'l-Harem", "Şeyhu'l-Harem" (Zehebî, Mîzân, 3:361) ve "Şeyhu'l-

* Bu çalışma 07/01/2019 tarihinde tamamladığımız Fudayl B. İyaz ve Hadis İlmindeki Yeri başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my master thesis entitled "Fudayl B. Iyad and his places in the science of hadith", (Master Thesis, Marmara University, İstanbul/Turkey, 2019).

¹ Adnânîler' mensup bir Arap kabilesi.

İslâm" (Zehebî, 2004, s. 3042) olarak anılmakla birlikte Fudayl b. İyâz ismi ile meşhur olmuştur. Künyesi oğlu Ali'ye nispetle Ebû Alî'dir (İbn Kuteybe, 1992, s. 513; İbnu'l-Cevzî, 2012, s. 386; İbn Kesîr, 1990, 10:198). Temîm kabilesinin Yerbu' koluna (İbn Sa'd, 8:61) mensup olması sebebiyle et-Temîmî veya el-Yerbûî olarak da anılmaktadır. Ayrıca İbn Hallikân, nisbesinin et-Temîmî et-Tâlikânî² el-Fendîni³ şeklinde olduğunu ifâde etmiştir (İbn Hallikân, 1972, 4:47).

Fudayl b. İyâz kaynakların çoğunda geçtiği üzere 107/725 yılında Horasan, Semerkand veya Merv'de doğmuştur (İbn Sa'd, 2001, 8:61; İbn Hibbân, 1973, 7:315; İbn Ebî Hâtim, 1952, 5:73; İbn Kesîr, 1990, 10:198; Türer, DİA, 1996, 8:208). Ziriklî *el-A'lâm*'ında Fudayl'ın doğum tarihini 105/723 olarak belirtmektedir (2002, 5:153). Bu tarih Emevî Halifesi Hişam b. Abdülmelik'in (105-125/724-743) hilâfeti dönemine denk gelmektedir. Fudayl b. İyâz'ın çocukluk yılları Serahs ve Nesâ arasında bulunan Ebîverd'de geçmiştir (İbn Asâkir, 1995, 48:378).

Fudayl b. İyâz'ın anne ve babası hakkında yeterli bir bilgi olmamasına rağmen, ilim ile uğraşan Alî, Ebû Ubeyde ve Muhammed adında üç oğlunun olduğu bilinmektedir. Babası ile ilgili olarak, Merv şehrinde ismi kendisine nispet edilen İyâz nehrinin bulunduğu ifade edilmektedir (İbn Asâkir, 1995, 48:378). Kaynaklarda anne ve babası ile ilgili bunun dışında herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Darekutnî (ö. 385/995) ise üç oğlundan bahsederken onların rivayet yönünden güvenilir ve zâhid kimseler olduğunu söylemektedir (Sülemi, 2006, s. 262). Fudayl b. İyâz'ın çocukları da kendisi gibi hadis ilmi ile meşgul olmuşlardır.

Fudayl b. İyâz, Harun er-Reşîd'in halifeliği döneminde hicrî 187 yılının Muharrem ayında, Aşure günü Mekke'de vefat etmiştir (İbn Sa'd, 2001, 8:61; Ahmed b. Hanbel, 2001, 1:561; İbn Kuteybe, 1992, s. 511; Zehebî, Mîzân, 3:361; Suyûtî, 1983, s. 110; Ziriklî, 2002, 5:153). Fesevî ise Fudayl b. İyâz'ın Muharrem'in 11'inde vefât ettiğini rivâyet etmektedir (1989, 1:179). Doğduğu topraklardan ilim öğrenmek için ayrılarak birçok yolculuğa çıkan Fudayl b. İyâz'ın son durağı Mekke olmuştur. Mekke'ye ibadetle meşgul olmak amacıyla gel-

² Horasan'da bir bölge ismidir.

³ Horasan'ın Merv şehrinde bir köy adıdır.

miş ve vefatına kadar burada yaşamıştır. Ahmed b. Hanbel, kendisinin hacca gittiği 187 senesinde Fudayl b. İyâz'ın vefât ettiği bilgisini vermektedir (Ahmed b. Hanbel, 2001, 1:561).

Fudayl b. İyâz'ın kabri Mekke'dedir. İbn Hibbân, Fudayl b. İyâz'ın kabrini birkaç kez ziyaret ettiğini belirtmekte ve kabrinin çokça ziyaret edilen meşhûr bir yer olduğunu ifade etmektedir (İbn Hibbân, 1973, 7:315). Cennetü'l-Muallâ kabristanında medfûn olan Fudayl b. İyâz'ın kabri, oğlu Ebû Ubeyde ve torunu Ömer b. Ebî Ubeyde'ye komşudur. Zira mezar taşında "Bu kabir, Fudayl b. İyâz, oğlu Ebû Ubeyde ve oğlunun oğlu Ömer b. Ebî Ubeyde'nin kabridir." şeklinde yazıldığı kaydedilmektedir (Fâsî, 1985, 6:338).

1.1. İlmi Yolculukları

Fudayl b. İyâz'ın hayatının ilk yılları Serahs ve Nesâ arasında bulunan Ebîverd'de geçmiştir (İbn Asâkir, 1995, 48:378). Gençliğinde yol kesen bir eşkiya grubu içerisinde yer alan Fudayl b. İyâz, üzerinde büyük bir tesir uyandıran hadise neticesinde tövbe etmiş ve ilim ile meşgul olmak için Kûfe'ye gitmiştir (Zehebî, 2004, s. 3042). Ancak bir keresinde "Allah'ım sana Beytü'l-Haram'da komşu olarak tövbe ettim." dediği rivâyet edilmiştir (İbn Hacer, 1993, 8:295). Bu sözlerinden hareketle onun Mekke'ye Kûfe'den önce de gittiği yorumu yapılmaktaysa da bu zayıf bir görüştür. Fudayl b. İyâz'ın Kûfe'ye hangi tarihte gittiği tam olarak tespit edilememekte olup kaynaklarda bu konu hakkında farklı bilgiler yer almaktadır. İbn Sa'd'a göre Fudayl b. İyâz Kûfe'ye gittiğinde yaşı büyüktür (İbn Sa'd, 2001, 8:61; İbn Hacer, 1993, 8:295). Ziriklî de aynı kanaati paylaşmaktadır (Ziriklî, 2002, 5:153). Başka bir rivâyette ise Fudayl'ın genç yaşlarda Kûfe'ye gittiği belirtilmektedir (İbnu'l-İmâd, 1986, 2:399). Görüldüğü üzere Fudayl b. İyâz'ın hangi tarihte Kûfe'ye gittiği tam olarak bilinmemekle birlikte, hocalarının arasında en erken vefât edenlerden biri olan Mansûr b. el-Mu'temir'in vefât tarihi olan 132/750 senesi ve Fudayl b. İyâz'ın doğum târihi olan hicrî 107/725 senesi dikkate alındığında 25 yaşından önce Kûfe'ye gittiği kanaatine ulaşılmaktadır (İbn Hacer, 1993, 10:315). Zirâ Zehebî'nin verdiği bilgiye göre Fudayl b. İyâz, Kûfe'de Mansûr b. el-Mu'temir, A'meş, Beyân b. Bîşr, Leys b. Ebî Süleym, Atâ b. es-Sâib, Hişâm b. Hassân, Ca'fer es-Sâdık gibi isimlerden hadis yazmıştır (Zehebî, 2004, s. 3042).

Bu nedenle Fudayl b. İyâz'ın genç yaşlarda Kûfe'ye gittiği bilgisi daha isabetli görülmektedir.

Fudayl b. İyâz Kûfe'de belirli bir süre ilim tahsil ettikten sonra Mekke'ye doğru yola çıkmış, Mekke'ye yerleşmiş ve burada vefât etmiştir (İbn Hacer, 1993, 8:295). İbn Sa'd onu Mekke'li muhaddisler arasında altıncı tabakada zikretmektedir (İbn Sa'd, 2001, 8:61). Fudayl b. İyâz, Mekke'de Kâbe'ye yakın bir yerde oturmuş (Zehebî, 2004, s. 3042), sürekli ibâdetle meşgul olmuş (İbn Asâkir, 1995, 48:378), ilmî faaliyetlerine de devam etmiştir. Hoca ve talebelerinin doğum ve vefat tarihi gibi bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Fudayl b. İyâz'ın hicrî 140-150 seneleri arasında bir tarihte Mekke'ye gittiği tahmin edilmektedir.

İbn Asâkir *Târihu Dimaşk* isimli eserinde Fudayl b. İyâz'ın biyografisine genişçe yer vermiş ve onun Şam'a gittiği bilgisini aktarmıştır (İbn Asâkir, 1995, 48:376). Ancak Fudayl b. İyâz'ın hangi amaçla ve ne zaman Şam bölgesine gittiği ve orada ne kadar süre ikamet ettiği tam olarak tespit edilememektedir.

1.2. Eserleri

Kaynaklarda hicrî II. asrın önemli simalarından biri olan Fudayl b. İyâz'a bazı eserler nispet edilmektedir. Sezgin, (ö. 1439/2018) Fudayl b. İyâz'ın *Hicâbu'l-aktâr* isimli bir metninden bahsetmektedir (Fuat Sezgin, 1991, 4:107). Bu metin Paris'teki Fransa Milli Kütüphanesi'nin "Milâdi 17. yy. Arap Eserleri Bölümü"nde yer almakta ve Gallica Dijital Kütüphanesi üzerinden erişime sunulmaktadır. Eserin bu nüshâsının içerisinde Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) ait olduğu düşünülen "*es-Sırru'l-masûn el-mustenbıt min Kitâbillâhi'l-meknûn*" isimli bir çalışma yer almaktadır. Ayrıca müellifi tespit edilemeyen başka çalışmaların da aynı nüsha içerisinde bulunduğu görülmektedir. Genel manada ilm-i havâsa dair birtakım bilgilerin yer aldığı ve sonradan sayfa numaralandırılması yapılan nüshada Fudayl b. İyâz'a nisbet edilen *Hicâbu'l-aktâr* isimli eser 96 ile 109. sayfalar arasındadır. El yazma nüshâ mağribî hattı ile yazılmıştır.

Eserin Fudayl b. İyâz'a aidiyeti tam olarak tespit edilemese de girişinde kendisine nispet edildiğine dair bir başlık yer almaktadır. Ancak ilk dönem kaynaklarında Fudayl b. İyâz'a ait böyle bir eserin mevcudiyetine dair bilgi

bulunamamıştır. İçeriğinde münâcât, duâ ve yakarışların bulunduğu bölüm besmele ve salve ile başlamakta, hamdele ve salve ile sona ermektedir. Nüşhânın 98. sayfasında yer alan ve söz konusu yazıyı taşıyan kimsenin cinlerin ve şeytanların şerrinden korunmasına yönelik temenninin yer aldığı cümleden hareketle bu eserin aynı zamanda bir muska metni olduğu düşünülmektedir. Nüşhânın meçhul müellifi, *Hicâbu'l-aktâr* isimli metni zikrettikten sonra çeşitli maddi ve manevi hastalıkların ayetlerle tedavisi konusunda bazı bilgiler vermektedir.

Bazı hastalıklardan koruduğuna veya bunları tedavi ettiğine inanılarak taşınılan kâğıt anlamına gelen muskanın, Fudayl b. İyâz'ın hocalarından Câfer es-Sâdık'a nispet edilen bir risalede ele alındığına dair birtakım bilgiler mevcuttur (Çelebi, DİA, 2006, 31:267). Ancak Fudayl b. İyâz'ın muska ile meşguliyeti hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

İbn Hayr, *Fehrese* isimli eserinin “İmamların Hadîslerine Göre Tahrîc Edilen Müsnedler” bölümünde Fudayl b. İyâz'dan nakledilen hadîslerin mevcut olduğu ve Nesâî (ö. 303/915) tarafından bir araya getirilen bir müsneden bahsetmektedir (İbn Hayr İşbili, 1998, s. 124). Yine İbn Hayr, aynı eserde Fudayl b. İyâz'a ait *Rakâiku Fudayl b. İyâz* isimli bir eserin varlığından da söz etmektedir (İbn Hayr İşbili, 1998, s. 236). Ancak söz konusu eserlerin nüshâlarının varlığı ve nerede olduğuna dair bir kayda ulaşılamamıştır. Günümüze ulaştığı tespit edilen tek eserin kendisine nispet edilen *Hicâbu'l-aktâr* olduğu düşünülmektedir.

2. Hadis İlmine Dair Görüşleri

Fudayl b. İyâz, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Allah, bizden bir hadis duyan kimsenin yüzünü aydınlatsın.” (Tirmizî, İlim, 7) buyurduğu gibi ilim ile uğraşan kimselerin yüzünde bir nur ve aydınlık olduğunu ifade etmektedir (Dîneverî, 1998, 1:414). Yine âlimlerin değerine “Halifeler ve sultanlar öldüğü zaman hâtıraları da kaybolur. Ancak bir âlim vefât ettiğinde onun hâtıraları baki kalır” ifadeleri ile dikkat çekmektedir (Silefî, 2004, 2:332).

Fudayl b. İyâz hadis rivayeti konusunda oldukça temkinli davranmakta ve hadis nakletmek ona çok ağır gelmektedir. İshâk b. İbrâhim et-Taberî'ye: “Benden hadis nakletmem yerine dinârlar istemiş olsaydın bu bana daha kolay gelirdi.” ifadelerini kullanmış ve o da ona: “Şayet sen bana bende olmayan

hadisler rivayet etseydin bana vereceğin yığınla dinardan daha sevimli gelirdi.” karşılığını vermiştir (Zehebî, 2004, s. 3044).

Fudayl b. İyâz, ehl-i hadise mensup genç ve ilme bir türlü doymayan bazı kimselerle ilgili yer yer çeşitli ifâdeler kullanmış ve mümkün olduğu surette onlardan kaçınmıştır. Fudayl b. İyâz ehl-i hadisten böyle bir grup görür de bu grup kendisine doğru yönelirse ellerini göğsüne koyar ve ellerini hareket ettirerek “Sizden Allah’a sığınırım.” derdi (Hatîb Bağdâdî, 1989, 1:217). Hadis ilmi ile mesai harcayan kimsenin ağırbaşlı olması gerektiğine de dikkat çeken Fudayl b. İyâz, birbirleri ile şakalaşmak suretiyle kahkaha atan ehl-i hadisten bir grubu görünce “Durun, ey Peygamberlerin vârisleri! Siz ümmetin örnek aldığı kişilersiniz.” şeklinde seslenmiştir (İsfehânî, 1996, 8:100). Abdurrahmân b. Ebî Abbâd’ın rivâyet ettiğine göre Fudayl b. İyâz ehl-i hadîsten bir gruba “Size gerekli olan Kur’an-ı Kerîm, ibâdet etmek ve tavâf etmektir. Bu zaman rivâyet zamanı değildir. Zaman ağlama, yakarıшта bulunma ve boyun eğme zamanıdır.” şeklinde nasihatlerde bulunmuştur (İbn Hibbân, 1973, 8:378).

Fudayl b. İyâz’a göre en sahîh isnâd (esahhu’l-esânid) “Mansûr b. el-Mu’temir → İbrâhîm en-Nehaî → Alkame b. Kays → Abdullah b. Mes’ûd” şeklindedir. Söz konusu sened zincirinin direk gibi sapasağlam olduğunu söylediği kaynaklarda geçmektedir (Hatîb Bağdâdî, 1938, s. 398). Fudayl b. İyâz’ın, zikredilen sened zinciri ile iki rivâyeti *Kütüb-i sittê*’de yer almaktadır (Müslim, Mesâcid ve Mevâdî’i’s-Salât, 19; Nesâî, Sehv 25). Bunun dışında, diğer hadis eserlerinde yer alan rivâyetleri içerisinde de söz konusu sened zincirine sıklıkla rastlanmaktadır.

2.1. Cerh Ve Tadil Yönünden Durumu

İbn Sa’d (ö. 230/845), Fudayl b. İyâz’ı Mekkeli muhaddisler içerisinde zikretmiş ve kendisine 5. tabakada yer vermiştir. Ayrıca Fudayl b. İyâz için “sika” ve “sebt”⁴ ifadelerini kullanarak güvenilir bir râvî olduğuna işaret etmiştir (İbn Sa’d, 2001, 8:61). Yine Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854-55), Fudayl’ı Mekkeli muhaddisler arasında beşinci tabakada zikretmektedir (Mizzî, 1996, 23:285). Kendisi ile aynı dönemde yaşayan âlimlerden Süfyân b. Uyeyne de

⁴ Zabıtı tam, hadis rivâyetinde hüccet sayılan râvî.

Fudayl b. İyâz'ı "sika" olarak vasıflandırmaktadır (Zehebî, 2004, s. 3042; İbn Hacer, 1993, 8:295). Nesâî de Fudayl b. İyâz'ı "sika" olarak nitelendirenlerdendir. Nesâî, Fudayl b. İyâz hakkında "sika", "me'mûn"⁵ ve "raculün sâlihun"⁶ ifadelerini kullanmıştır (İbn Hacer, 1993, 8:295). Suyûtî ise *Tabakâtu'l-huffâz* isimli eserinde Fudayl b. İyâz'ı altıncı tabakadaki râviler arasında zikretmiş ve İbn Sa'd'ın onun hakkındaki "sika" ifadesine yer vermiştir (Suyûtî, 1983, s. 110).

Rivâyete göre Muhammed b. Abdullah b. Ammâr bir kişiye "Keşke Fudayl sana bildiği bütün hadisleri nakletseydi." ifadelerini kullanmış ve "Onun hadisini hüccet⁷ olarak mı görüyorsun?" diye sorulunca "Subhanallâh! Ya ne olacaktı?" diye hayretle karşılık vermiştir (Zehebî, 2004, s. 3042).

İclî (ö. 261/875) Fudayl b. İyâz'ın "sika" bir ravi olduğunu ifade etmekte ve hakkında "raculün sâlih" ifadesini kullanmaktadır (İclî, 1971, s. 384). Sülemî (ö.412/1021), Dârekutnî'ye (ö. 385/995) Fudayl b. İyâz'ın hadis rivâyetindeki durumuna dair bir soru sormuş ve "sika" cevabını almıştır (Sülemî, 2006, s. 292). İbn Kesîr *el-Bidâye* isimli eserinde Fudayl b. İyâz'ı sika bir râvi olarak kaydetmektedir (10:199). Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-814) de Fudayl b. İyâz için "raculün sâlihun" ifadesini kullanmış ve hadis hafızı⁸ olmadığını belirtmiştir (Zehebî, 2004, s. 3042). Abdurrahmân b. Mehdî, Fudayl'in bu yönünün olmadığını aktarmakta ise de Zehebî, Abdurrahmân b. Mehdî'nin bu değerlendirmesine yer vermekle birlikte Fudayl b. İyâz'ı *Tezkiratu'l-Huffâz* isimli eserinde zikretmiştir (1:245). İbn Sa'd da Fudayl b. İyâz için "kesîru'l-hadîs" ifadesini kullanmış ve çok fazla hadis bildiğine dikkat çekmiştir (İbn Sa'd, 2001, 8:61).

Ebû Hâtîm (ö. 322/933-934) oğlu İbn Ebî Hâtîm'in (ö. 327/938) sorusu üzerine Fudayl'ı "sadûk" olarak nitelendirmiştir (İbn Ebî Hâtîm, 1952, 7:73). Bu ifade Ebû Hâtîm'in cerh ve ta'dil metodunda ikinci mertebeye ait bir lafız-

⁵ Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadisler yazılır ve araştırılır.

⁶ Ta'dilin 5. mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir sîğadır. Böyle bir râvinin naklettiği hadis itibar için alınır. (Aydın, 1987, s. 136).

⁷ Hüccet, hadis sahasındaki ehliyeti herkes tarafından kabul edilen, rivâyet ettiği hadislerle ihticâc etmeye layık anlamına gelmektedir (Aydın, 1987, s. 70).

⁸ Bir hadis istilâhı olarak "hâfız" denince metin ve senedleriyle birlikte yüzbin hadisi ezberlemiş olan ve bunların râvilerini, cerh ve ta'dil durumlarını bilen hadis âlimi anlaşılmaktadır (Aydın, 1987, s. 66).

dır. Buna göre sadûk olarak nitelendirilen râvinin hadisleri yazılır ancak dikkat edilir (Keskin, 2001, s. 23).

İbn Ebû Hayseme'nin (ö. 279/892-893) rivayet ettiğine göre Kutbe b. Alâ' Hz. Osman'ı kınayan rivayetlerde⁹ bulunduğu gerekçesiyle Fudayl b. İyâz'ın hadislerini terk ettiğini söylemiştir (İbn Hacer, 1993, 8:296). Buna karşılık Zehebî, *Mîzan* isimli eserinde Kutbe'nin bu yaklaşımını eleştirmiş ve "kendisi cerh edilmiş bir râvî olduğu halde kim oluyor da bu sözleri sarf ediyor" ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca Zehebî, Fudayl'ın güvenilirliği noktasında icma' olduğunu nakletmiştir (Mîzân, 3:361). Zehebî'nin de bahsettiği gibi Fudayl b. İyâz, duyduğunu nakleden bir râvî (İbnu'l-İmâd, 1986, 2:400) olmasının yanısıra tabakât ve ricâl kitaplarında geçtiği üzere onun güvenilirliği noktasında bir tereddüt bulunmamaktadır.

Görüldüğü üzere Fudayl b. İyâz, ricâl âlimleri tarafından hadîs rivâyetine güvenilir bir râvî olarak kabul edilmekte ve temel hadîs kaynaklarında rivâyetlerine yer verilmektedir. Ayrıca Fudayl b. İyâz'ın adı, zayıf veya metrûk râvîleri ihtiva eden eserlerde zikredilmemiştir. Bu durum onun güvenilirliği noktasında tereddüt bulunmadığına dair bir ipucu niteliğindedir.

2.2. Bazı İslam Âlimlerine Yönelik Kanaatleri

Tabakât ve ricâl kaynaklarında Fudayl b. İyâz'ın görüşlerine az da olsa rastlanmaktadır ve bazı râvîlerle ilgili görüşlerine ricâl ve tabakât kitaplarında yer verilmektedir.

Fudayl b. İyâz, Kûfeli muhaddis ve fakihlerden Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804) hakkında şu sözleriyle, onun manevi yönüne dikkat çekmektedir: "Bir keresinde Hz. Muhammed (s.a.v.)'i rüyamda gördüm. Hemen yanında bir boşluk vardı. Oturmak için oraya doğru yöneldim ve bana 'Burası Ebû İshâk e-Fezârî'nin yeridir.' buyurdu." (Zehebî, 1990, 12:57).

Yakın hocalarından Leys b. Ebî Süleyym (ö. 148/765-66) hakkında "Kûfeliiler arasında menâsik ilmini en iyi bilen kişidir." (Zehebî, 1990, 9:261; İbn Hacer, 1993, 8:467) sözlerini kullanmıştır. Ebû Hanîfe ile ilgili olarak ise "Ebû Hanîfe, fıkıh ilmiyle, verasıyla ve maddî imkânlarının genişliği ile bilinen biri-

⁹ Bu rivayetlerin hangileri olduğu tarafımızca tespit edilememiştir.

sidir. O gecesiyle gündüzüyle ilim öğrenme ile meşgul olan, az konuşup susmayı tercih eden, helaller, haramlar ve doğru bildiği şeyler hakkında muhakak konuşan, sultanların malından kaçınan bir kimsedir." (Meğrâvî, 2007, 2:327) ifadelerini kullanmıştır. Fudayl b. İyâz'ın hizmetkârı İbrâhîm b. el-Eş'as şöyle rivâyet etmektedir: "Fudayl b. İyâz mescide girdi. O esnada Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) de orada oturuyordu. Fudayl b. İyâz 'Valahi o ne sikadır, ne de me'mûndur.' dedi." (İbn Hibbân, 2000, 2:287). Yine Fudayl b. İyâz, kendisine bir mesele hakkında soru sorulduğunda "Ebû Zeyd'e gidin ve ona sorun" derdi. Tam adı Hammâd b. Delil olan Ebû Zeyd, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerindendir ve âmâdır (Mizzî, 1996, 7:238).

Bir gün Mescid-i Hârâm'da Süfyân es-Sevrî ile otururken Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) mescide girmiş ve Süfyân onun hakkında "Bu adam doğu âlimlerindendir." demesi üzerine üzerine Fudayl "Hayır. O doğu, batı ve her ikisi arasında bulunan yerlerin âlimlerindendir." ifadelerini kullanmıştır (Zehebî, 2004, s. 2470).

Fesevî'nin (ö. 277/890) *Târîh*'inde geçtiği üzere Fudayl b. İyâz, Süfyân es-Sevrî'ye Ebû Mâlik Sa'd b. Târik'ı sormuş ve Süfyân es-Sevrî onun fukahâdan olduğunu söylemiştir (Fesevî, 1989, 2:146).

Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) hakkında ise "Muâviye sahâbedendir, aynı zamanda ulemânın büyüklerindendir. Ancak dünya sevgisine müptelâ olmuştur." ifâdelerini kullanmıştır (İbn Kesîr, 1990, 8:140).

2.3. Hocaları

Fudayl b. İyâz Horasan'da dünyaya gelmiş ve ilim öğrenmek için Kûfe'ye gitmiş, orada çeşitli âlimlerin ders halkalarına katıldıktan sonra ibâdetle meşgul olma amacıyla Mekke'ye yerleşmiş ve burada vefat etmiştir (Mizzî, 1996, 23:282). Yaşadığı şehirlerin ilmî merkezler olması münasebetiyle birçok farklı hoca ile tanışmış ve onların bir kısmından hadis almıştır. Fudayl b. İyâz'ın hadis rivayetinde bulunduğu bazı kişiler şu şekildedir: Abdulaziz b. Rufay' (ö. 130/747?), Mansûr b. el-Mu'temir (ö. 132/750), Safvân b. Süleym (ö. 132/750), Beyân b. Bîşr (ö. 131-140/748-757), Ebû Hârûn el-Abdî (ö. 134/751), Atâ b. es-Sâib (ö. 136/753), Eş'as b. Sevvâr (ö. 136/753), Husayn b. Abdurrahman es-Sülemî (ö. 136/753), Yezîd b. Ebî Ziyâd (ö. 136-137/754-755), Ebân b. Ebî Ayyâş (ö. 140/757), Humeyd b. Ebû Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760),

Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), Ubeydullah b. Ömer (ö. 144-147/761-765), Hişâm b. Hassân (ö. 147-148/764-765), Leys b. Ebû Süleym (ö. 148/765-766), Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık (ö. 148/765), el-A'meş (ö. 148/765), Muhammed b. Abdurrahman b. Ebu Leyla (ö. 148/765), Muhammed b. Aclân (ö. 148/765), Sevr b. Yezîd el-Hımsî (ö.150-155/767-772), Muhammed b. İshak b. Yesâr İbn İshâk (ö.151/768), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Muhammed b. Sevr es-San'ânî (ö. 190/805?), Süleyman b. Tarhân et-Temîmî (ö. ?), Ubeyd b. Mihrân el-Müktib (ö. ?), Yahyâ b. Ubeydullâh b. Mevheb et-Temîmî (ö. ?), el-Alâ b. el-Müseyyeb (ö. ?), Muhammed b. ez-Zübeyr el-Hanzalî (ö. ?), Muttarih b. Yezîd (ö. ?), Meymûn Ebû Hamza el-A'ver (ö. ?), Müslim b. el-Mülâi el-A'ver (ö. ?) (İbn Asâkir, 1995, 48:375; Mizzî, 1996, 23:282; Zehebî, 2004, s. 3042).

2.4. Talebeleri

Fudayl b. İyâz'ın, kendisinden hadis alan birçok talebesi bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle kendisinden rivâyette bulunan ve aynı zamanda hocası olan Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), İmâm eş-Şâfiî (ö. 204/820) gibi döneminin ileri gelen hadis âlimleri vardır. Fudayl b. İyâz'dan hadis almış diğer öğrencileri ise şu şekilde sıralanabilir: Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 181/797), Muhammed b. Seleme el-Bâhilî (ö. 191/806-07), Harun er-Reşîd (ö. 193/809), Abdullah b. Vehb el-Mısırî (ö. 197/813), Şuayb b. Harb el-Medâinî (ö. 197/812-13), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahmân b. Mehdî b. Hassân el-Basrî (ö. 198/813-14), Ömer b. Yezîd es-Seyyârî (ö. 200/815-16), İshâk b. Mansûr es-Selûlî (ö. 204/820), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), Müemmel b. İsmâil (ö. 206/821-22), el-Fadl b. er-Rebî' (ö. 208/823-24?), İbrâhîm b. Nasr (ö. 210/825-26), Mervân b. Muhammed et-Tâtârî (ö. 210/825-26), Hüseyin b. Hafs el-İsbehânî (ö. 210-11/826-27), Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27), Esed b. Mûsa es-Sünne (ö. 212/827-28), el-Heysem b. Cemîl el-Antâkî (ö. 213/828-29), Hâtim b. Yûsuf el-Cellâb el-Mervezî (ö. 213/828-29), Sehl b. Râhûye (ö. 215/830), Sâbit b. Muhammed el-Âbid (ö. 215/830-31), Abdulmelik b. Kurayb el-Asmaî (ö. 216/831), Ebû Yezîd Fayz b. İshâk er-Rakkî (ö. 216/831-32), Abdullâh b. Zübeyr el-Humeydî (ö. 219/834), Alî b. Sâbit ed-Dehhân (ö. 219/834-35), Âsım b. Yûsuf el-Yerbû'î (ö.

220/835), Hasan b. er-Rebî' el-Bûrânî (ö. 220-21/835-36), Muâz b. Esed el-Mervezî (ö. 221/835), Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/835-36), el-Fudayl b. Abdulvehhâb el-Kannâd es-Sükkerî (ö. 221/835-36?), İbrâhîm b. el-Eş'as (ö. 221/835-36?), İbrâhîm b. Şemmâs es-Semerkindî (ö. 221/835-36), Muhammed b. et-Tüfeyl (ö. 222/836-37), Yahyâ b. Sâlih el-Vuhâzî (ö. 222/836-37), Hâlid b. Hidâş el-Mehellebî (ö. 224/838-39), Yahyâ b. Yahyâ en-Nîsâbü'rî et-Temîmî (ö. 226/840-41), Saîd b. Mansûr (ö. 227/842), Bişr b. el-Hâris el-Hâfî (ö. 227/841), Ahmed b. Abdullâh b. Yûnus (ö. 227/841-42), Yûsuf b. Mervân en-Nesâî (ö. 228/842-43), Dâvud b. Ömer ed-Dabî (ö. 228/842-43), Ebû Abdullâh Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 228/842-43), Yahyâ b. Abdulhamîd el-Himmânî (ö. 228/842-43), Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843), Abdulhamîd b. Sâlih el-Burcumî (ö. 230/844-45), İbrâhîm b. Beşşâr (ö. 230/844-45), Ca'fer b. Mihrân es-Sebbâk (ö. 231/845-46), Ebû Bekr Abdurrahmân b. Affân es-Sûfî (ö. 231/845-46?), Ebû Tâlib Hâşim b. el-Velîd el-Herevî (ö. 231/845-46?), et-Tayyib b. İsmâîl (ö. 231/845-46?), Mahrez b. Avn el-Hilâlî (ö. 231/845-46), Sâ'd b. Zenbûr el-Ferrâ (ö. 232/846-47), Alî b. Bahr b. Berrî el-Kattân (ö. 234/848-49), Yahyâ b. Eyyûb el-Mekâbirî (ö. 234/848-49), Ubeydullâh b. Ömer el-Kavârîrî (ö. 235/850), Abdussamed b. Yezîd es-Sâîğ Merdeviyye (ö. 235/849-50), Saîd b. Abdulcebbâr el-Kerâbisî (ö. 236/850-51), Abbâs b. el-Velîd en-Narsî (ö. 237/851-52), el-Heysem b. Eyyûb et-Tâlikânî (ö. 238/852-53), Kuteybe b. Saîd (ö. 240/854-55), Hasan b. İsmâîl el-Mücâlidî (ö. 240/854-55), Hüreym b. Mis'ar et-Tirmizî (ö. 240/854-55?), Süveyd b. Saîd el-Hadesânî (ö. 240/854-55), Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Ömer el-Adenî (ö. 243/857-58), Abde b. Abdurrahîm el-Mervezî (ö. 244/858-59), Ebû Ammâr el-Hüseyn b. Hureys el-Mervezî (ö. 244/858-59), Abdullâh b. İmrân el-Âbidî el-Mahzûmî (ö. 245/859-60), Ahmed b. Abde ed-Dabî (ö. 245/859-60), İshâk b. Ebû İsrâîl (ö. 246/860), Muhammed b. Zenbûr el-Mekkî (ö. 248-49/863-64), Muhammed b. Bekr b. Hâlid el-Kasîr (ö. 249/863), Muhammed b. Kudâme el-Missîsî (ö. 250/864-65?), Muhammed b. Ziyâd ez-Ziyâdî (ö. 250/864-65), Ebû Hafs Ahmed b. Fudayl el-Buhârî (ö. 251/865?), Serî b. Muğalles es-Sakatî (ö. 251/865), Ahmed b. Mikdâm (ö. ?), İbrâhîm b. Muhammed eş-Şâfiî (ö. ?), İshâk b. İbrâhîm et-Taberî (ö. ?), Muhammed b. Abdeviyye (ö. ?), Muhammed b. en-Nu'mân b. Şibl el-Bâhilî (ö. ?) (İbn Asâkir, 1995, 48:376; Mizzî, 1996, 23:285; Zehebî, 2004, s. 3042).

3. Temel Hadis Kaynaklarındaki Rivayetlerinin Değerlendirilmesi

Fudayl b. İyâz'ın *Kütüb-i Tis'a* içerisinde tespit edilebildiği kadarıyla İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i ve Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta'*ı dışında toplamda 32 adet rivâyeti yer almaktadır.

3.1. Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'indeki Rivayetleri

Fudayl b. İyâz'ın Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'indeki rivayetlerinin sened zincirleri aşağıdaki gibidir:

1. Abdullah b. Mesleme (ö. 221/836) → **Fudayl b. İyâz** → Mansûr b. Mu'temir (ö. 132/750) → İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714) → Hemmâm b. Hâris (ö. 65/684) → Adî b. Hâtim (ö. 67/686) (Buhârî, Tevhîd, 13).
2. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) → **Fudayl b. İyâz** → Mansûr b. Mu'temir → İbrâhîm en-Nehaî → Abîde (ö. 72/691) → Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) (Buhârî, Tevhîd, 19).

Fudayl b. İyâz'ın Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* isimli eserinde iki adet rivâyeti bulunmaktadır. Fudayl, her iki rivâyeti de Mansûr b. el-Mu'temir'den almış ve bu rivâyetlerde "عن" lafzını kullanmıştır. Birinci rivâyetle hadisi Fudayl b. İyâz'dan alan Abdullâh b. Mesleme ise "حدثنا" lafzını kullanmaktadır. İkinci rivâyetle ise Fudayl'den hadisi nakleden Yahya b. Saîd el-Kattân, herhangi bir rivâyet lafzı kullanmaksızın Fudayl b. İyâz tarikiyle gelen rivâyetle yer alan ziyadeye işaret ederek ve "وزاد فيه" ifadesini vermekle birlikte hadisin ilgili kısmının yer aldığı Tirmizî'nin *Câmi'*inde "حدثنا" lafzını kullanmaktadır. Hadisler Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin Tevhîd bölümünde geçmektedir. Her iki hadis de merfû' olup senedi muttasıldır.

3.2. Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'indeki Rivayetleri

Fudayl b. İyâz'ın Müslim'deki rivayetlerinin sened zincirleri aşağıdaki gibidir:

1. Hasan b. er-Rebî' (ö. 220-21/835-36) → **Fudayl b. İyâz** → Hişâm b. Hassan el-Ezdî Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 147/764-65) → Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) (Müslim, Mukaddime, 5).

2. Kuteybe b. Saîd es-Sekafî (ö. 240/854-55) → **Fudayl b. İyâz** → A'meş (ö. 148/765) → Zekvân Ebû Sâlih (ö. 101/719) → Ebû Hureyre (ö. 58/678) (Müslim, Salât, 23).

3. Yahyâ b. Yahyâ en-Nisâbü'rî (ö. 226/840-41) → **Fudayl b. İyâz** → Mansur b. Mu'temir → İbrâhîm en-Nehaî → Alkame b. Kays (ö. 61/680-81) → Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) (Müslim, Mesâcid ve Mevâdî'î's-Salât, 19).

4. Kuteybe b. Saîd es-Sekafî (ö. 240/854-55) → **Fudayl b. İyâz** → Hişâm b. Hassân el-Ezdî Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 147/764-65) → Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) → Ebu Hureyre (Müslim, Mesâcid ve Mevâdî'î's-Salât, 28).

5. Ebû Abdullâh İbn Ebî Ömer (ö. 243/857-58) → **Fudayl b. İyâz** → Mansûr b. Mu'temir → Şakîk b. Seleme Ebu Vâil (ö. 82/701) → Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683?) → Âişe (ö. 58/678) (Müslim, Zekât, 25).

6. Ahmed b. Abde (ö. 245/859-60) → **Fudayl b. İyâz** → Mansûr b. Mu'temir → İbn Şihâb (ö. 124/742) → Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) → Âişe (Müslim, Fezâil, 20).

7. Ahmed b. Abdullah b. Yûnus Ebû Abdullah (ö. 227/841-42) → **Fudayl b. İyâz** → Mansur b. Mu'temir → İbrahim en-Nehaî → Ubeyde es-Selmânî (ö. 69/688-89) → Abdullah b. Mes'ûd (Müslim, Sıfatu'l-Kıyâmeti ve'l-Cenneti ve'n-Nâr).

8. Ebû Abdullah İbn Ebî Ömer (ö. 243/857-58) → **Fudayl b. İyâz** → Mansûr b. Mu'temir → Şakîk b. Seleme Ebû Vâil (ö. 82/701) → Abdullah b. Mes'ûd (Müslim, Sıfatu'l-Kıyâmeti ve'l-Cenneti ve'n-Nâr, 19).

Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'inde Fudayl b. İyâz'a ait sekiz adet rivâyet yer almaktadır. Fudayl b. İyâz bu rivâyetleri Mansûr (5), Hişâm b. Hassân (2) ve A'meş'ten (1) almıştır. Tüm rivâyetlerde "عن" lafzı kullanılmıştır. Bu rivâyetlerdeki Fudayl b. İyâz'ın talebeleri ise sırasıyla: Hasan b. er-Rebî' (1), Kuteybe (2), Yahyâ b. Yahyâ (1), İbn Ebî Ömer (2), Ahmed b. Abde (1) ve Ahmed b. Abdullâh b. Yûnus (1) şeklindedir.

Sadece bir rivayette (Müslim, Mesâcid ve Mevâdî'î's-Salât, 28) Yahyâ b. Yahyâ "اخبّرنا" rivâyet lafzını kullanmış, bunun dışındaki rivâyetlerdeki talebeleri ise "حدثنا" ifadesini kullanmıştır. Bu rivâyetlerin altısı merfû', biri mevkûf ve biri de maktu' hadîs şeklindedir. Fudayl'ın Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'indeki rivâyetleri muttasıldır. Fudayl b. İyâz'ın Müslim'deki rivâyetlerinin konu dağılımı ise şu şekildedir: Mukaddime - İsnâdın Dinden Olduğunu Beyan (1), Salât (1), Mesâcid ve Mevâdiu's-Salât (2), Zekât (1), Fezâil (1), Sıfatu'l-Kiyâmet ve'l-Cennet ve'n-Nâr (2).

3.3. Ebû Dâvud'un Sünen'indeki Rivayeti

Fudayl b. İyâz'ın, Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde bir adet rivâyeti bulunmak-tadır ve sened zinciri aşağıdaki gibidir (Ebû Dâvud, Edeb, 132):

Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843) → **Fudayl b. İyâz** → Husayn b. Abdurrahman (ö. 136/753-54) → Hilâl b. Yesâf¹⁰ → Süveyd b. Mukarrin

Rivâyet mevkûf ve muttasıl bir senedle karşımıza çıkmaktadır ve Edeb bölümünde geçmektedir. Fudayl, rivâyeti Husayn b. Abdurrahmân'dan almış ve "عن" lafzını kullanmıştır. Fudayl b. İyâz'ın talebesi olan Müsedded b. Müserhed ise "حدثنا" ifadesini kullanmıştır. Ricâl kaynaklarının verdiği bilgilere göre Fudayl b. İyâz, Husayn b. Abdurrahmân'la karşılaşmış ve ondan hadis nakletmiştir (İbn Asâkir, 1995, 48:376; Mizzî, 1996, 23:285; Zehebî, 2004, s. 3042; İbn Hacer, 1993, 8:294). Husayn, Mansûr b. Mu'temir'in amcasının oğludur. Bununla birlikte Kûfeli muhaddislerden sayılmaktadır (Zehebî, 2004, s. 1520). Fudayl b. İyâz'ın, Husayn ile Kûfe'de görüştüğü tahmin edilmektedir. Taberânî ise aynı rivâyete Husayn tarikiyle birlikte, Fudayl'ın Mansûr'dan nakliyle de yer vermektedir (Taberânî, 7:101).

3.4. Tirmizî'nin *el-Câmi*'indeki Rivayetleri

Fudayl b. İyâz'ın Tirmizî'in *el-Câmi*'indeki rivayetlerinin sened zincirleri aşağıdaki gibidir:

1. Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64) → Hüseyin b. Alî b. el-Velîd (ö. 203/818-19) → **Fudayl b. İyâz** → Hişâm b. Hassân el-Ezdî (ö. 147-48/765-

¹⁰ Tâbiî, vefât târihi tespit edilememiştir.

66) → Hasan el-Basrî (ö. 110/728) → Utbe b. Gazvân (ö. 17/638) (Tirmizî, Sıfatu Cehennem, 2).

2. Hüreyim b. Mis'ar el-Ezdî¹¹ → **Fudayl b. İyâz** → Leys b. Ebî Süleyim el-Kuraşî (ö. 148/765) → Ebü'z-Zübeyr Muhammed b. Müslim (ö. 126/744) → Câbir b. Abdullah el-Hazrecî (ö. 78/697) (Tirmizî, Fezâilu'l-Kur'ân, 9).

3. Muhammed b. Beşşâr (ö. 252/866) → Yahyâ b. Said el-Kattân (ö. 198/813) → **Fudayl b. İyâz** → Mansûr b. Mu'temir → İbrâhim en-Nehaî → Abîde (ö. 72/691) → Abdullah b. Mes'ûd (Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, 40).

Fudayl b. İyâz'ın, Tirmizî'nin *el-Câmi'*inde üç adet rivâyeti yer almaktadır. Birinci rivâyet Hz. Peygamber'e (s.a.v.) izafe edildiği için merfu', râvîlerden Hasan el-Basrî, sahabî olan Utbe b. Gazvân'a yetişmediği için de Hasan el-Basrî ile Utbe arasında bir râvînin düşürülmüş olması sebebiyle munkatı'dır. İkinci rivâyette ise Ebu'z-Zübeyr hadisi doğrudan Câbir'den dinlemediği için bu rivâyet munkatı' bir rivâyettir. Üçüncü rivâyet ise merfû' ve mutasıl şeklindedir. Fudayl b. İyâz bu rivâyetleri Hişâm b. Hassân (1), Leys b. Ebû Süleyim (1) ve Mansûr'dan (1) almıştır. Tüm rivâyetlerde "عن" lafzını kullanmıştır. Bu rivâyetlerdeki Fudayl b. İyâz'ın talebeleri ise sırasıyla Hüseyin b. Alî el-Velîd (1), Hüreyim b. Mis'ar el-Ezdî (1) ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân şeklindedir. Birinci rivâyette Hüseyin b. Alî "عن" lafzını kullanmış, diğer rivâyetlerdeki talebeleri ise "حدثنا" rivâyet lafzını kullanmıştır. Fudayl b. İyâz'ın Tirmizî'deki rivâyetlerinin konu dağılımı ise şu şekildedir: Sıfatu Cehennem (1), Fezâilu'l-Kur'ân (1) ve Tefsîru'l-Kur'ân (1).

3.5. Nesâî'nin *Sünen*'indeki Rivayetleri

Fudayl b. İyâz'ın Nesâî'nin *Sünen*'indeki rivayetlerinin sened zincirleri aşağıdaki gibidir:

1. Kuteybe (ö. 240/855) → **Fudayl b. İyâz** → A'meş → Temîm b. Seleme es-Sülemî el-Kûfî (ö. 100/718) → Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) → Âişe (Nesâî, Hayz ve İstihâze, 21).

¹¹ Vefât târihi tespit edilememiştir. Fudayl b. İyâz'ın hâdimidir. Fudayl'den hadis nakletmiş, Tirmizî de Hüreyim'den hadis rivâyetinde bulunmuştur. Detaylı bilgi için; (Mizzî, 1996, 30:171).

2. Kuteybe (ö. 240/855) → **Fudayl b. İyâz** → A'meş → İsmâil b. Recâ' (ö. 111-120/729-738) → Evs b. Dam'ac (ö. 74/693-94) → Ebû Mes'ûd Ukbe b. Sa'lebe (ö. 42/662?) (Nesâî, İmâmet, 3).
3. Kuteybe (ö. 240/855) → **Fudayl b. İyâz** → A'meş → Müseyyeb b. Râfî' (ö. 105/723-24) → Temîm b. Tarafa (ö. 93-95/712-714) → Câbir b. Semüre (ö. 70-71/690-91) (Nesâî, İmâmet, 28).
4. Kuteybe (ö. 240/855) → **Fudayl b. İyâz** → A'meş → Umâre b. Umeyr et-Temîmî el-Kûfî (ö. 98/716-17) → Ebû Ma'mer Abdullah b. Sahbera el-Ezdî el-Kûfî¹² → Ebû Mes'ûd Ukbe b. Sa'lebe (ö. 42/662?) (Nesâî, İftitâh, 88).
5. Kuteybe (ö. 240/855) → **Fudayl b. İyâz** → A'meş → Ebû Sâlih el-Medenî Zekvân (ö. 101/) → Ebû Hureyre (ö. 58/678) (Nesâî, Sehv, 16).
6. Hasan b. İsmâîl el-Mecâlidî (ö. 240/854-55) → **Fudayl b. İyâz** → Mansûr → İbrâhîm en-Nehaî → Alkame (ö. 62/682) → Abdullah b. Mes'ûd (Nesâî, Sehv, 25).
7. Kuteybe (ö. 240/855) → **Fudayl b. İyâz** → A'meş → Şakîk b. Seleme Ebû Vâil¹³ → Abdullah b. Mes'ûd (Nesâî, Sehv, 43).
8. Ebû Ammâr el-Hüseyn b. Harîs b. el-Hasen b. Sâbit b. Kutbe (ö. 244/858-59) → **Fudayl b. İyâz** → Mansûr → Ebû Hazim el-Eşcaî el-Kûfî (ö. 100/718-19) → Ebû Hureyre (Nesâî, Menâsiku'l-Hacc, 15)
9. Kuteybe (ö. 240/855) → **Fudayl b. İyâz** → Ubeydullâh b. Ömer b. Hafs Ebû Osman el-Medenî (ö. 144-147/761-765) → Nâfî' (ö. 117/735) → İbn Ömer (ö. 73/692) (Nesâî, Vesâyâ, 1).
10. Muhammed b. Zenbûr Ebû Sâlih el-Mekkî (ö. 248/862-63) → **Fudayl b. İyâz** → Mansûr → İbrâhîm en-Nehaî → Hemmâm b. el-Hâris (ö. 65/684-85) → Adıyy b. Hâtım (ö. 67/686) (Nesâî, Sayd ve Zebâih, 5).

¹² Tâbü, vefât târihi tespit edilememiştir.

¹³ Tabîin tabakasından olan Şakîk, birçok sahabî ile görüşmüştür. Vefât tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, Ömer b. Abdulazîz döneminde vefât ettiğine dair bir görüş vardır. Detaylı bilgi için bkz: (Zehebî, 2004, s. 1993).

Nesâî'nin *Sünen'*inde Fudayl b. İyâz'a ait on adet rivâyet yer almaktadır. Bu rivâyetlerin tümü merfû' ve muttasıl şeklindedir. Fudayl b. İyâz'ın bu rivâyetleri aldığı hocaları A'meş (6), Mansûr (3) ve Ubeydullâh b. Ömer'dir (1). Fudayl b. İyâz, tüm rivâyetleri naklederken "عن" lafzını kullanmıştır. Bu rivâyetlerdeki Fudayl b. İyâz'ın talebeleri ise Kuteybe b. Saîd (7), el-Hasan b. İsmâîl el-Mecâlîdî (1), Ebû Ammâr el-Hüseyin b. Hâris (1) ve Muhammed b. Zebûr Ebû Sâlih (1) şeklindedir. İkinci rivâyette Kuteybe b. Saîd "انبانا" lafzını kullanmış ve geri kalan tüm rivâyetlerde ise "حدثنا" ifadesi kullanılmıştır. Fudayl b. İyâz'ın Nesâî'nin *Sünen'*indeki rivâyetlerinin konu dağılımı ise şu şekildedir: Hayz ve İstihâze (1), İmâmet (2), İftitâh (1), Sehv (3), Menâsiku'l-Hacc (1), Vesâyâ (1) ve Sayd ve Zebâih (1).

3.6. Ahmed b. Hanbel *Müsned'*indeki Rivayetleri

Fudayl b. İyâz'ın Ahmed b. Hanbel'nin *Müsned'*indeki rivayetlerinin sened zincirleri aşağıdaki gibidir:

1. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903) → Ubeydullah b. Ömer b. Meysere el-Kavârîrî (ö. 235/850) → **Fudayl b. İyâz** → A'meş → Ebû Yahyâ el-Kattât el-Kûfî (ö. 121-130/738-47) → Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) → Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88) (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3137).

2. Yahyâ b. Âdem Ebû Zekeriyâ (ö. 203/818) → **Fudayl b. İyâz** → Mansûr b. Mu'temir → Sa'd b. Ubeyde es-Sülemî (ö. 101-110/719-29) → el-Berâ b. Âzîb (ö. 71-690?) (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18587).

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde Fudayl b. İyâz'a ait iki adet rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetlerde Fudayl'ın hocaları sırasıyla A'meş ve Mansûr'dur. Fudayl b. İyâz, her iki hocasından da rivâyeti "عن" edâ siğâsı ile nakletmektedir. Yine Fudayl b. İyâz'ın bu rivâyetlerdeki talebeleri sırasıyla Ubeydullâh b. Ömer ve Yahyâ b. Âdem Ebû Zekeriyâ'dır. Her iki talebesi de rivâyetleri Fudayl b. İyâz'dan "حدثنا" lafzı ile nakletmektedir. Birinci rivâyetin senedi Ebû Yahyâ'nın zayıflığı sebebi ile zayıf kabul edilmiştir. Öte yandan senedin müntehâsındaki isim Abdullah b. Ahmed b. Hanbel değil Ahmed b. Hanbel'in kendisidir. İkinci rivâyet ise merfû' ve muttasıldır. Birinci rivâyetin konusu tefsir, ikinci rivâyetin konusu abdesttir. Buhârî ikinci rivâyeti başka bir tarîk ile Kitâbü'l-vudû'da zikretmektedir (Buhârî, *Vudû'*, 75).

3.7. Dârimî'nin Sünen'indeki Rivâyetleri

Fudayl b. İyâz'ın Dârimî'nin *Sünen*'indeki rivâyetlerinin sened zincirleri aşağıdaki gibidir:

1. Âsım b. Yûsuf el-Yerbûî (ö. 220/835) → **Fudayl b. İyâz** → Hişâm b. Hassân el-Ezdî Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 147/764-65) → Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) (Dârimî, Mukaddime, 31).

2. Âsım b. Yûsuf el-Yerbûî (ö. 220/835) → **Fudayl b. İyâz** → Hişâm b. Hassân el-Ezdî Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 147/764-65) → Hasân el-Basrî (ö. 110/729) (Dârimî, Mukaddime, 34).

3. Ahmed b. Abdullah b. Yûnus (ö. 227/841-42) → **Fudayl b. İyâz** → Leys b. Ebî Süleym (ö. 148/765) → Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn (ö. 100/718-19) (Dârimî, Mukaddime, 35).

4. Amr b. Avn (ö. 225/839-40) → **Fudayl b. İyâz** → Ubeyd b. Mihrân el-Müktib (ö. 131-140/748-757) (Dârimî, Mukaddime, 43).

5. Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/835-36) → **Fudayl b. İyâz** → A'meş → Temîm b. Seleme (ö. 100/718-19) → Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) → Âişe (Dârimî, Tahâret, 108).

6. Abdullah b. Zübeyr el-Hümejdî (ö. 219/834) → **Fudayl b. İyâz** → Atâ b. Sâib (ö. 136/753) → Tâvus b. Keysân (ö. 106/725) → Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88) (Dârimî, Menâsik, 32).

Dârimî'nin *Sünen*'inde Fudayl b. İyâz'a ait altı rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin üçü maktû' ve muttasıl, ikisi merfû' ve muttasıl, biri Hasan el-Basrî'nin doğrudan Hz. Peygamber'den (s.av.) rivâyet etmesi sebebiyle merfû' ve mürsel şeklindedir. Fudayl b. İyâz'ın bu rivâyetleri aldığı hocaları, Hişâm b. Hassân (2), Leys b. Ebî Süleym (1), Ubeyd b. Mihrân (1), A'meş (1) ve Atâ b. Sâib (1) şeklindedir. Fudayl b. İyâz hocalarından naklettiği tüm rivâyetlerde "عن" ifadesini kullanmıştır. Bu rivâyetlerdeki Fudayl b. İyâz'ın talebeleri ise Âsım b. Yûsuf el-Yerbûî (3), Amr b. Avn (1), Abdullah b. Mesleme (1) ve Abdullah b. Zübeyr el-Hümejdî (1) şeklindedir. İkinci rivâyette Âsım b. Yûsuf

“عن” lafzını kullanmış, dördüncü rivâyette Amr b. Avn “انباتا” ifadesini kullanmış ve diğer rivâyetlerdeki talebeleri ise “حدثنا” ifadesini kullanmıştır. Fudayl b. İyâz'ın Dârimî'deki rivayetlerinin konu dağılımı ise şu şekildedir: Mukad-dime (4), Tahâret (1), Menâsik (1).

Değerlendirme

Hicrî II. asrın başlarında Horasan'da dünyaya gelen Fudayl b. İyâz, ilim öğrenmek maksadıyla genç yaşlarda Kûfe'ye gitmiştir. Burada Mansûr b. el-Mu'temir, A'meş, Süfyân es-Sevrî, Abdullâh b. el-Mübârek, Husayn b. Abdurrahmân gibi önde gelen âlimlerle sıkı bir ilişki kurarak kendilerinden rivâyette bulunmuştur. Daha sonra ibâdetle meşgul olmak amacıyla Mekke'ye yerleşmiştir.

Kendisi hakkında hazırlanan müstakil çalışmalarda daha çok sûfî yönüne ve zühd yaşantısına dikkat çekilen Fudayl b. İyâz'ın hadîs ilminde de önemli bir yerinin olduğu görülmektedir. Gerek çağdaşları tarafından gerekse sonraki dönemlerdeki hadîşçiler tarafından güvenilir bir râvî olarak nitelendirilmektedir. Hadîs külliyâtından birçok eserde çeşitli rivâyetlerine yer verilen Fudayl b. İyâz'ın *Kütüb-i tis'a*'da otuz iki (32) rivâyeti nakledilmiştir. Bu rivâyetleri içerisinde en çok nakilde bulunduğu hocası Mansûr b. el-Mu'temir iken, kendisinden en çok rivâyette bulunan talebesi Kuteybe b. Saîd'dir. Fudayl b. İyâz'ın hadîs ilmi ile münasebeti bir râvî olmakla sınırlı olmuş, hadîs ilminin diğer yönleri ile çok fazla ilgilenmemiştir. İbn Sa'd gibi biyografi yazarları Fudayl'ın çok sayıda hadîs bildiğini belirtse de, o rivâyetten kaçınmıştır. Bu durum Fudayl'ın hadîslerinin tamamının, ilk dönem hadîs musannefatı içerisinde yer almamasına neden olmuştur.

Fudayl b. İyâz'a nispet edilen eserler içerisinde günümüze ulaştığı tespit edilen tek eser ise *Hicâbu'l-aktâr* isimli eseridir. Ancak ilk dönem kaynaklarında böyle bir kitabın varlığına dair bir rivâyet tespit edilemediği için, söz konusu eserin Fudayl b. İyâz'a aidiyetinin şüpheli olduğu düşünülmektedir. Yine ona izafe edilen *Râkâik* ve *Müsne'd* isimli eserlerin de günümüze ulaşmadığı tespit edilememiştir.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel. (2001), *Kitâbu'l-ilel ve ma'rifetu'r-ricâl*. (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs), I-IV, Riyad: Dâru'l-Hânî.
- Aydınlı, Abdullah. (1987), *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *et-Târihu'l-kebîr*. (nşr. Hâşim en-Nedvî), I-IX Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- _____, (2002), *Sahîhu'l-Buhârî*, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr,.
- Çelebi, İlyas. "Muska", *DİA*, XXXI, 267.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. (nşr. Fevvâz Ahmed Zümerlî, Hâlid es-Seb' Alemî), I-II, Karaçi: Kadîmî Kütüphanecî, ts.
- Ebû Bekr ed-Dîneverî, Ahmed b. Mervân. (1998), *el-Mecâlisetu ve cevâhiru'l-ilm*. (nşr. Meşhûr b. Hasan b. Âli Selmân Ebû Ubeyde), I-X, Beyrût: Dâru İbn Hazm.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. (2009), *Sünen-i Ebî Dâvud*. (nşr. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabellî), I-VII, Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye.
- Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullâh. (1996), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*. I-X, Beyrût: Dâru'l-Fikr.
- Ebû Tâhir es-Silefî, Ahmed. (2004), *Tuyûriyyât*. (nşr. Desmân Yahyâ Meâlî, Abbâs Sahru'l-Hasan), I-IV, Riyâd: Edevâtü's-Selef.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî. (1989), *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-târîh*. (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), I-IV, Medine: Mektebetü'd-Dâr.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed. (1357/1938), *Kitâbu'l-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. (nşr. Ebû Abdullah es-Sûrkî, İbrahim Hamdî el-Medenî), Medîne: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- _____, (1989), *el-Câmiu li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. (nşr. Mahmûd et-Tahhân), I-II, Riyâd: Mektebetü'l-Meârif.
- Fâsî, İbn Ahmed el-Hasenî. (1985), *el-Akdü's-semîn fî târîhi'l-beledi'l-emîn*. (nşr. Fuâd Seyyîd, v.dğr), I-VIII, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım. (1995), *Târîhu Medîneti Dımaşk*. (nşr. Amr b. Garâme el-Amrî), I-LXXX, Beyrût: Dâru'l-Fikr.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman. (1952), *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*. (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî), I-IX, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn el-Askalânî. (1993), *Tehzîbu't-tehzîb*. I-XV, Kâhire: Dâru'l-Kitâbu'l-İslâmiyye.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn. (1972), *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâu'z-zamân*. (nşr. İhsân Abbâs), I-VIII, Beyrût: Dâru Sâdir.
- İbn Hayr, Ebû Bekir el-İşbilî. (1998), *Fehrese*. (nşr. Muhammed Fuâd Mansûr), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. (1973), *Kitâbu's-Sikât*. (nşr. Muhammed Abdulmu'îd Hân), I-X, Haydârâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Usmâniyye.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer. (1990), *el-Bidâye ve'n-nihâye*. I-XV, Beyrût: Mektebetü'l-Meârif.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. (1992), *el-Maârif*. (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire: Dâru'l-Maârif.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed ez-Zührî. (2001), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. (nşr. Ali Muhammed Ömer), I-XI, Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâlu'd-dîn Ebu'l-Ferec. (2012), *Sıfatu's-safve*. (nşr. Hâlid Mustafa Tarsûsî), Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbnu'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. (nşr. Abdulkâdir el-Arnâvût), I-X, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İclî, Ebu'l-Hasen el-İclî. (1971), *Târîhu's-sikât*. (nşr. Abdu'l-mut'î Kal'acî), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Meğrâvî, Ebû Sehl Muhammed. (2007), *Mevsûatu mevâkifi's-selef fî'l-akâidetü ve'l-menheci't-terbiyeti*. I-X, Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.

- Mizzî, Cemâleddîn. (1996), *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-ricâl*. (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XXXV, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. (2010), *Sünenü'n-Nesâî* (nşr. Râid b. Sabrî b. Ebî Al-kame), Riyâd: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- Sezgin, Fuat. (1991), *Târihu't-turasi'l-arabî*. (nşr. Mahmûd Fehmî Hicâzî), I-X, Riyâd: Câmiati'l-imâm Muhammed ve'l-Melik Suûd.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. (1983), *Tabakâtu'l-huffâz*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. (2006), *Suâlatu's-Sülemî li'd-Dârâkutnî* (nşr. Hâlid b. Abdurrahmân el-Cerîsî), Riyâd.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân. (ty.), *el-Mu'cemu'l-kebîr*. (nşr. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî), I-XXV, Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhamed. (2000), *Câmiu't-Tirmizî*. (nşr. Sâlih b. Abdilazîz), Riyâd: Dâru's-Selâm.
- Türer, Osman. "Fudayl b. İyâz", *DİA*. XIII, s. 208-209.
- Zehebî, b. Muhammed. (ty.), *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), I-IV, Beyrût: Dâru'l-Meârif.
- _____. (2004), *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. (nşr. Hasân Abdu'l-mennân), Beyrût: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye.
- _____. (1990), *Târihu'l-islâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. (nşr. Ömer Abdusselâm Tedmurî), I-LII, Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî.
- _____. (ty.), *Tezkiratu'l-huffâz*. (nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî), I-IV, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ziriklî, Hayruddîn ez-Ziriklî. (2002), *el-A'lâm Kâmusu Terâcim*. I-VIII, Beyrût: Dâru'l-ilmî li'l-Melâyîn.



1756 İstanbul Yangını

1756 Istanbul Fire

Fatih KÖSE

Dr. Öğretim Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History
Tekirdağ / TURKEY
fkose@nku.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7493-7494

DOI: 10.5281/zenodo.3463853

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: KÖSE, F. (2019). 1756 İstanbul Yangını. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 191-213.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İstanbul yangınları, şehrin tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. 6 Temmuz 1756 tarihinde meydana gelen bu yangın da onlardan biridir. Bu yangın 18. Yüzyılın ilk büyük yangını olmuştur. Yangın Haliç'te Cibali semtinde başlamış ve Marmara sahiline kadar uzanmıştır. Yangın, İstanbul'un yaklaşık olarak üçte birini harap etmiştir. Unkapanı, Zeyrek, Vefa, Şehzadebaşı, Fatih, Saraçhane, Aksaray, Laleli, Cerrahpaşa, Atik Ali, Yenikapı ve Nişanca gibi semtler bu yangından etkilenmiştir. Bu bölgelerde yer alan Binlerce yapı bu yangın neticesinde harap olmuştur.

Bu çalışmada yangının çıkışı, nasıl yayıldığı, nereleri etkilediği, hangi yapılara zarar verdiği ve yangının boyutu hakkında kaynaklar esas alınarak bilgiler verilecektir. Ayrıca yangının İstanbul'daki sosyo-ekonomik sonuçları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İstanbul, Cibali, Yangın, 1756 yangını

Abstract

The fires Istanbul take an important place in the history of the city. The "big fire" that took place on July 6, 1756 is one of them. This fire started in Cibali district of the Golden Horn and spread to the Marmara coast. One third of Istanbul burned in the fire. The districts such as Zeyrek, Vefa, Şehzadebaşı, Fatih, Saraçhane, Aksaray, Laleli, Cerrahpaşa, Atik Ali, Yenikapı and Nişanca were influenced by this fire. Thousands of mansions and houses, hundreds of mills and kilns, mosques, mescids, tekkes, tombs and baths destroyed by burning in the fire.

In this study, the information will be given based on sources about how the fire spread, where it effected, which structures it hurt and what the size of the fire was. Furthermore, it will be addressed the socio-economic consequences of the fire in Istanbul.

Keywords: Istanbul, Cibali, Fire, 1756 fire

Giriş

Tarihi boyunca İstanbul iki felaket yüzünden defalarca mahvolmuştur: Depremler ve yangınlar. İstanbul'un tarihi âdeta bir depremler ve yangınlar

tarihidir dersek mübalağa olmaz. Özellikle Osmanlı dönemi İstanbul’u asırlar boyunca büyük ve küçük çaplı yüzlerce deprem ve yangına maruz kalmıştır. Bu iki felaketten biri olan yangınlar İstanbul tarihinde diğerine göre şehir daha büyük zararlar vermiştir. Birçok nedenden ötürü ortaya çıkan yangınlar, surlarla çevrili İstanbul, Tarihi Yarımada başta olmak üzere Bilâd-ı Selâse olarak adlandırılan Eyüp, Galata ve Üsküdar’da yüzyıllar boyunca büyük tahribat ve kayıplara yol açmıştır. “Edirne sudan; İstanbul ateşten batacak!” sözü neredeyse her yangından sonra İstanbulluların dilinden düşmeyen bir deyim haline gelmiştir. Özellikle de 18. Yüzyıl, İstanbul’da büyük çaplı yangınların meydana geldiği bir yüzyıl olmuştur. 1756 İstanbul yangını da bunlardan biri olup şehrin neredeyse üçte birini harap etmiştir. Bu yangın o zamana kadar İstanbul’da meydana gelen yangınların en büyüğü olarak kabul edilmektedir.¹

Osmanlı tarih kaynaklarında, büyük yangınlar hakkında genellikle “Vukû-i Harîk-i kebir”, “Vuku’-i ihrâk-ı kebir” başlıkları altında bilgi verilmektedir. “Harik” kelimesi, “hareka” fiilinden türemiş Arapça bir isim olup yangın anlamına gelmektedir. Osmanlı dönemi yazılı kaynak, belge ve edebi eserlerde yangın kelimesi yerine harik kelimesi tercih edilmiş; büyük yangınlar için ise “Harîk-i Kebîr”, “Harîk-i Ekber”, “Harîk-i Azîm”, “İhrâk-ı Kebîr” ve “İhrâk-ı azîm” gibi tabirler kullanılmıştır. “Kebîr” Arapça büyük; ekber ise daha büyük, en büyük anlamına gelmektedir. Nitekim Fındıklılı Süleyman Efendi tarih kitabında 1756 Yangınına “Harîk-i Ekber-i Cübb-Ali” başlığı ile nakletmiştir. (Fındıklılı Şemdanizade Süleyman Efendi, 1978: 9).

İstanbul tarihinde Cibali, Balat, Hoca paşa ve Babiâli yangınları önemli bir yer tutmaktadır. Tophane, Beyoğlu, Hasköy ve Üsküdar yine geçmişte unutulmaz izler bırakan yangınların sahne aldığı diğer meşhur yerlerdir. 1756 İstanbul yangını, çıktığı yer olan Cibali semtinin adıyla da anılmakta olup

¹ Necdet Sakaoğlu, “Yangınlar”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (DBİA)*, VII, 427-438. İstanbul yangınlarını konu alan belli başlı eserler şunlardır: Kenan Yıldız, *1660 İstanbul Yangını ve Etkileri Vakıflar Toplum ve Ekonomi*, Ankara, 2017; Derviş Efendi-zâde Mustafa Efendi, *1782 Yılı Yangınları Lehibu’l-ukala fî Fikri’l-Gurabâ: Harik Risâlesi*, Hazırlayan: Hüsametdin Aksu, İstanbul, 1994; Andreasyan H. D., “Eremya Çelebi’nin Yangınlar Tarihi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul, 1973; Kemalettin Kuzucu, *Bâbiâli Yangınları ve Sosyo-Ekonomik Etkileri*, Doktora Tezi, Erzurum, 2000; Kemalettin Kuzucu, “Osmanlı Başkentinde Büyük Yangınlar ve Toplumsal Etkileri”, *Osmanlı*, c. V, Ankara, 1999.

diğer Cibali yangınlarından ayırt etmek için gerçekleştiği yılla birlikte anılarak “1169 Cibali Harîki” (1756 Cibali Yangını) şeklinde de ifade edilmektedir. Tarihteki büyük Cibali yangınları sırasıyla 1633, 1693, 1718, 1756, 1782 ve 1833 yıllarında vuku bulmuştur. Bunlar arasında 1782 senesi Ramazan ayında çıkmış olan, üç güne yakın bir süre devam eden ve neredeyse Tarihi Yarımada’nın üçte ikiye yakınına tahrip eden yangın, İstanbul’da meydana gelmiş tüm yangınlar arasında en büyüğü olarak tarihe geçmiştir. 1782 Yangını daha önce meydana gelen büyük yangınları bile bir anlamda gölgede bırakmıştır.² Biz bu tarihten 26 sene öncesine gidip, âdeta gölgede kalan 1756 yangınına ele almaya çalışacağız.

1756 yangını ile ilgili kaynaklardaki bilgiler hacimli ve mufassal bir çalışma ortaya koymak için yeterli değildir diyebiliriz. Bu yüzden olsa gerek bu konuda daha önce müstakil bir çalışma ortaya konmamıştır.

Bu çalışmada öncelikle dönemin vakayinüvisi Hakim Efendi’nin *tarihi*, Şemdanî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi’nin *Mür’î’t-Tevârih’i*, Murâdî’nin *Rûznâme’si* ve adı bilinmeyen bir İstanbullu tarafından kaleme alınmış olan “İsmi Mechul Bir İstanbullu Zâtın Bazı Vekâyi’-i Târihiyyeye Dâir Kaleme Aldığı Hâtıralardır”³ başlığını taşıyan yazma eserin ilk bölümü, istifade ettiğimiz başlıca ana kaynaklar olmuştur.

Yukarda adını verdiğimiz ve 1756 yangınına dair gözlemleri içeren son kaynak, yazma eser olarak, Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi’nde, “*Hatırat-ı İstanbul*” adıyla ve 12910/Y031 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.⁴ Bu eserde yangın; yangın öncesi, yangın ânı ve yangın sonrası olmak üzere üç farklı açıdan anlatılmıştır. Eser bu yönüyle konumuzla alakalı önemli bir kaynaktır. İsmi tespit edemediğimiz yazar, eserin ikinci bölümünün başında, kendi ifadesine göre 1095 senesi Rebiülevvel ayında doğmuştur. Bu tarih milâdî olarak 1684 senesi Şubat/mart aylarına denk gelmektedir. Yazar, yangınla ilgili gözlemlerini aktardığı ilk bölümü yazdığında yetmiş altı yaşına; diğer ikinci bölümü yazdığı esnada ise yetmiş yedi yaşına ayak bastığını

² Derviş Efendi-zâde Derviş Mustafa Efendi, 1994, s. 57-62; Abdurrahman Şeref, 1328-1330, s. 306, 310, 311, 315, 316; Kuzucu, 1999, s. 690-694.

³ Bu eser tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.

⁴ <https://katalog.marmara.edu.tr/yordambt/yordam.php?> (Çevrimiçi). Eser on varaklık bir risale olup yangınla ilgili kısım eserin ilk beş varaklık bölümünü oluşturmaktadır.

belirtmektedir.⁵ Dolayısıyla eserini yazdığı tarih 1759-1760 seneleridir. Yangının gerçekleştiği tarihte yangına bizzat tanıklık edip bu yangına dair gözlemlerini not etmiş birinin kaleminden çıkan bu eser bizim çalışmamızın da şüphesiz en önemli kaynağı olmuştur. Sanıyoruz bu kaynak ilk defa bu çalışmada kullanılacaktır.

Bu makalede, yukarda belirttiğimiz kaynaklarda yer alan bilgileri mukayese edip konuyla ilgili diğer kaynak ve araştırmalarda geçen bilgileri de göz önünde bulundurarak 1756 İstanbul Yangını'nı ele almaya çalışacağız.

1756 senesinden önceki İstanbul sur içinde meydana gelen büyük yangınlara göz atacak olursak 1569 ile 1660 yılı yangınının şehir tarihinde büyük bir iz bıraktığını görürüz. O tarihe kadar şehrin gördüğü en büyük yangınlar olarak tarihe geçen 1569 ve 1660 yangını⁶ İstanbulluların unutamadığı felaketler olmuştur. Bu tarihten sonra meydana gelen büyük yangınlar hep onlarla mukayese edilmiştir. 1756 yangınına yaşayıp görenler, geçmişteki yedi gün yedi gece süren 1569 ve kırk dokuz saat süren 1660 yangınına göre yaşanan bu son yangının daha büyük olduğunu iddia etmişlerdir. Nitekim 1756 yangınına nakledenlerden biri olan tarihçi Fındıklılı Süleyman Efendi İstanbul'un fethinden sonra II. Selim zamanında da böyle büyük bir yangın olduğunu fakat o zamanlar İstanbul'un bu zamana göre mamur olmadığı için şimdiki yangının vermiş olduğu hasar ve tahribatın ondan daha büyük olduğunu şu ifadelerle aktarır: "*Feth-i hâkânîden sonra bir kere böyle ihrâk-ı ekber Sultan Selim-i Sâni zamanında zuhûr etti. Bir kere dahi budur. Lâkin mukaddem olan harîk vaktinde İstanbul böyle mamur değil; bu defa olan zarar evvelki hasârete gâlibdir. Harîk yerleri sahralar ve beller olup, bir iki adam yalnız geçemez oldu*". (Fındıklılı Şemdanizade Süleyman Efendi, 1978: 9-10). *Hatırat* yazarına göre de 1756 yangını bu zamana değin vuku bulan yangınların en büyüğüdür çünkü şehirde bina sayısı ve nüfus 180 sene öncesine göre katbekat çoktur.⁷ Bunun en önemli nedenlerinden biri de hiç şüphesiz nüfus artışına bağlı olarak sıklaşan mesken dokusu ve bitişik nizam inşaat uygulamasıdır. (Sakaoğlu, 1994: VII, 427-429). Dolayısıyla zarar da bu orana göre daha çok olmuştur. Nitekim İstanbul'un nüfusunun 17. Yüzyılın sonuna doğru 400.000'den fazla olduğu düşünülmektedir ve bu

⁵ *Hâtırât-ı İstanbul*, vr. 6b.

⁶ Hicrî 1070 yılı yangını.

⁷ *Hâtırât-ı İstanbul*, vr. 5a.

tarihlerde İstanbul, Avrupa’da nüfus olarak Londra ve Paris’le birlikte en büyük üç şehirden biridir. 18. Yüzyılda ise şehir nüfusunun 500.000’in üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. (Toprak, 1994: VI, 109).

1756 İstanbul Yangını

Yangın, Ramazan ayından sekiz gün sonra, 8 Şevval 1169 / 6 Temmuz 1756 gecesi Cibali’de⁸, İstanbul’u çevreleyen surların hemen dışında, Haliç kıyısına yakın Yahudi evlerinin (Yahud-hâne)⁹ birinde çıkmış olup kısa sürede büyümüş ve alevlerin surları aşmasıyla birkaç kola ayrılmıştır. Kaynaklarda, yangının çıkış nedeni ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak ismi meçhul *Hatırat* yazarı, yangının ortaya çıkış nedeni ile yangın öncesi İstanbul’daki sosyal hayata dair gördüğü olumsuzluklar arasında bir bağ kurmaktadır. Ona göre yangının sebebi büyük ölçüde, şehir sakinlerinin Ramazan ayını oyun ve eğlence içerisinde geçirmeleridir. Yazarın naklettiğine göre Ramazan ayında içki içenlerin, zina edenlerin ve ibadetlerini yerine getirmeyenlerin sayısı oldukça fazlaydı ve İnsanlar bu ayı günah işleyerek ve nefislerine uyarak geçirmişlerdi. Hal böyle olunca da Allah’ın sevgili kulları ve basiret sahibi kişiler bu durumdan endişe etmekte ve Allah’ın gazabının pek yakında geleceğine inanmaktaydılar. Müellifin bildirdiğine göre işte bu ortamda ilk önce 6 Temmuz akşamı Galata’da, Tatavla (Kurtuluş) mahallesinde üç dört evin yandığı bir yangın çıkmış, aynı gece ise Cibali’de, İstanbul’un üçte birini etkileyen bu büyük yangın meydana gelmiştir.¹⁰

Dönemin resmî tarihçisi Vakanüvis Hakim Efendi’nin *Tarih’inde*, yangınla ilgili “*Vuku’-i ihrâk-ı kebîr der İstanbul*” başlığı altında önemli bilgiler ve istatistikler yer almaktadır. Hakim Efendi’nin bildirdiğine göre yangın, 8 Şevval pazartesi gecesi saat ikide İstanbul surunun dışında Cibali kapısının sol tarafında bulunan Yehud-hânelerin (Yahudi evlerinin) birinden çıkmıştır. Sonrasında, Cibali Kapısı’na gelinceye kadar bazı ev, mahzen ve dükkânları

⁸ Günümüzde Cibali olarak telaffuz edilip yazılan bu semt adı, kaynak ve belgelerde geçtiği şekliyle Cübbe’ali, Cübb-i Ali, Cübb-Ali, Cebb-i Ali, Cebeali, Cib-i ali, Ceb-i Ali gibi diye de farklı şekillerde okunup yazılmaktadır.

⁹ Yahudilerin topluca yaşadığı Cibali, Balat, Galata ve Hasköy gibi mahallelerde birkaç ailenin bir arada barındığı çok katlı ahşap binalara Yahudhâne denilmektedir. Bu yapılar Yahudihâne olarak da anılmaktadır. Bkz. “Yahudhane”, (1994), *DBİA*, VII, 398.

¹⁰ *Hâtrât-ı İstanbul*, vr. 2a-2b.

yakarak alevler surları aşip şehrin içerisine girmiştir. Daha sonra buradaki evleri de yakarak rüzgârın da etkisiyle şiddetini artırarak kol kol ilerlemiştir. Yangını söndürmekle görevle zâbitân ve neferât (Yeniçeri ağası ve askerler) hangi tarafı söndüreceklerini bilemez hale gelmiştir. Kollar halinde beş on yerde birden etkili olan yangının bir koluna müdahale edildiğinde diğer başka taraflardaki kollara müdahale edilemiyordu. Hangi tarafa müdahale edilseye başarılı olunamamıştı. Halk şaşkın ve çaresiz haldeydi.¹¹

Yangının çıktığı gece devriye görevi yapan gece bekçileri “yangın var!” diye bağırdıkları zaman Aksaray’da ve Cibâlî’ye uzak olan semtlerde oturanlar bekçilere yangının nerede çıktığını sormuş, bekçilerin Cibali dışında cevabı üzerine “Allah defi’ eyleye” (Allah söndürsün) diye karşılık verip herhangi bir korku ve endişe duymadan tekrar sıcak yataklarında uyumaya başlamışlardı. Fakat ertesi gece yangın kendilerine de ulaşmıştı. Evlerden eşya çıkartmaktan hamallar iyice yorulup takatsiz kalınca eşyaların güvenli yerlere nakli bir hayli zor olmuştu. Yangın, eşyaların konulduğu birkaç mahalle ötedeki bu güvenli yerlere de ulaşmaktaydı. Bunun üzerine o mahalden de eşyalar taşıyor fakat yine de yangından kurtarmak mümkün olmuyordu. Hamallara verilen paralar da ne yazık ki boşa gidiyordu. Birçok kişinin elinde ne para ne de mal kalmıştı. Yangının çıktığı ilk anda binlerce kişinin söndürme gayretleri başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Yangını iyice büyüyüp yayıldığı için durdurmak ve söndürmek mümkün olmamıştı. Daha yangının ilk gecesini yorgun ve uykusuz kalan binlerce insanın elinden bir şey gelememişti. Yangın iki gün sonra kendiliğinden sönmüştü. (Fındıklılı Şemdanizade Süleyman Efendi, 10). İlk kez 17 Temmuz 1718 tarihindeki Cibali Yangını’nda kullanılan Gerçek Davud Ağa’nın icad ettiği tulumbanın da bu yangında pek fayda göstermediği anlaşılmaktadır. (Sakaoglu, 1994: VII, 432).

Yangın esnasında canını ve malını kurtaran binlerce kişi güvenli gördükleri bazı cami avlularına, meydan ve bahçelere sığınmıştır. Yukarda da belirtildiği gibi birçok kişinin eşyaları konuldukları bu yerlerde de yangından kurtulamamıştır. Nitekim Fatih Câmî mahfilinin saçağının altına konulan

¹¹ Tahir Güngör, *Vakanüvis Hakim Efendi Tarihi (1753-1766)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014, s. 382-383; İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1972, IV, 38-39.

eşyâlar düşen ateş sonucu tamamen yanmıştır.¹² Yanmaktan kurtulan birçok eşya ve mal ise yağmacılardan kurtulamıyor, çeşitli bahanelerle yağmacılar tarafından kaçırılan mallar İstanbul dışındaki çeşitli pazarlarda satılıyordu. Bu sebeple vilayetlere, yağmacıların yakalanıp mallara el konulması ve İstanbul'a gönderilmesini emreden fermanlar gönderilmektedir. (Danişmend, 1972: IV, 38-39; Sakaoğlu, 1994: VI, 156).

1754-1757 yılları arasında üç yıl padişahlık yapan Sultan III. Osman'ın hükümdarlık dönemi, İstanbul için âdetâ bir doğal felaketler ve yangınlar devri olmuştur. Bu dönemde bir büyük fırtına, soğuk kışlar, Haliç'in donması ve ikisi büyük olmak üzere dört yangın meydana gelmiştir. 21 Mayıs 1755'te İstanbul'a görevli olarak gelen Baron De Tott şehre geldikten bir süre sonra 29 Eylül 1755'te Hocapaşa semtinde meydana gelen Hocapaşa Yangını'na şahit olmuş ve bu yangını ayrıntılı bir şekilde kitabında yazmıştır. Bu yangında harap olup yeniden inşa edilen Bâbüâli binasının açılışı 4 Temmuz 1756 tarihinde gerçekleşmiştir.¹³ Bu açılıştan sadece iki gün sonra 6 Temmuz'da Cibali'de çıkan yangın haberi alınır alınmaz padişah ve sadrazam başta olmak üzere yetkililer hemen seferber olmuşlardı. Sultan III. Osman'ın bu afetle yakından ilgilendiği ve gözüne iki gün iki gece uyku girmediği rivayet edilmektedir. Padişahın, yangın yerlerine gidip bizzat yangınla ve yangın mâdurlarının (Harikzedegân) durumlarıyla yakından ilgilenmiş olduğu da yine kaynaklarda belirtilmektedir. (Güngör, 2014: 383).

Osmanlı Devleti'nin pâyitahtı İstanbul'da meydana gelen büyük yangınlarda sadrazam (veziriazam) ve yeniçeri ağasının yangın yerine hızlıca varıp gereken önlemleri almaları ve yangın mahallinde bulunmaları padişahlar tarafından emredilmekte hatta birçok kez padişah da bizzat onlarla beraber bulunmaktaydı. Yangın sürecinde ve sonrasında hata, kusur ve ihmalleri olan görevliler cezalandırılıyordu. Sultan III. Osman'ın üç yıllık hükümdarlık döneminde altı kez yeni sadrazam ataması yapılmasında ve sadrazamların görevden alınmalarındaki dört ana nedenden biri de yangınlardı. (Mahmud Şevket, 1325: 49; Sarıcaoğlu, 2007: XXXIII, 456-457).

¹² *Hâtrât-ı İstanbul*, vr, 3a-3b.

¹³ Hocapaşa Yangını bilhassa Babiali ve çevresini etkilemiş olup 30 ila 40 saat arası sürdüğü yönünde farklı rivayetler vardır. Bakınız: Danişmend, 1972, IV, 37; Sarıcaoğlu, 2007, XXXIII, 457; Baron De Tott, s. 19-22; Kuzucu, 2000, s. 8.

1756 Yangını sonrasında yaşanan süreçte padişahla birlikte İstanbul'un tekrar mamur hâle getirilmesi yönündeki faaliyetlerde aktif rol alanlardan biri de dönemin sadrazamı Köse lakaplı Mustafa Paşa'dır (ö. 1765). Köse Mustafa Paşa'nın bu ikinci sadarete atanmasından üç ay kadar sonra meydana gelen bu büyük yangının ardından şehirde gerçekleşen tamir faaliyetlerinin masrafları hazineye büyük bir yük getirmişti. Bu durum ve şehzade Mehmet'in ölümlü hadisesi onu töhmet altında bırakmış netice olarak 12 Ocak 1757'de görevinden alınarak Rodos'a sürgün edilmişti. (İlgürel, 2006: XXXI, 345).

Yangının süresi ile ilgili olarak kaynaklarda yer alan bilgileri mukayese edecek olursak Hakim Efendi yangının kırk sekiz saatten fazla sürdüğünü belirtirken Seyyid Hasan Murâdî otuz dört saat; *Hatırat* müellifi ise otuz altı saat sürmüş olduğunu nakleder.¹⁴

Yangınla ilgili Mati isminde bir şair bir beyit yazarak ebced hesabıyla yangının tarihini ikinci mısradan vermiştir:

"Parlayınca hışım odu Mati dedi târihin

'Nâr-ı kahrı geldi Hakkın yaktı hep İstanbul'u'"

(Öfke ateşi parlayınca Mati tarihini söyledi

Hakkın kahreden ateşi geldi, yaktı bütün İstanbul'u). (Banoğlu, 2008: 131).

Yangının İzlediği Yollar

Kaynakların ittifak halinde belirttiğine göre beş on kola ayrılan yangının şehre yayıldığı bu kolları maddeler halinde sıralarsak yangının izlediği güzergâhı daha net bir şekilde gözler önüne serebiliriz. Buna göre:¹⁵

1. Cibali semtinden sonra ilk olarak Unkapanı'na, oradan Kantarcılar'a kadar olan bölgedeki mahalleleri ve dükkanları yaktıktan sonra Süleymaniye semti yakınında yer alan Eski Saray'ın duvarını yalayarak

¹⁴ Seyyid Hasan Murâdî, *Bir Kâtibin Kaleminden İstanbul'un 12 Yılı (1754-1766)*, Hazırlayan: Recep Ahışalı, İstanbul, 2016, s. 17; *Hatırât-ı İstanbul*, vr. 3a; Hâkim Efendi Târihi'nden naklen, Güngör, s. 383.

¹⁵ Hâkim Efendi Târihi'nden naklen, Güngör, 2014, s. 382-383; Şemdanî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, 1978, s. 9; *Hatırât-ı İstanbul*, vr. 3a-3b.

Kaptan Paşa Hamamı'na kadar olan bölgeyi etkisi altına almış, Kaptan Paşa Camii'nde durmuştur.

2. Cibali'den Ayakapı tarafına kadar olan Haliç'in kıyı bölgesi.
3. Alt ve üst taraflarıyla Zeyrek, Atpazarı, Saraçhane, Horhor, Etmeydanı, Aksaray ve Yeni Odalar'daki altı adet kışlayı yaktıktan sonra birkaç kola daha ayrılmıştır.
4. Atpazarı, Fatih Camii ve çevresi, Karaman, Boyacılar Kapısı, Karlıfırın ve Otlukçu Yokuşu civarı.
5. Kovacılar, Vefa Meydanı'nı yaktıktan sonra Şehzade Camii etrafı, Acem Oğlanı Meydanı ve çevresi, Eski Odalar, Murat Paşa Türbesi'nde durup yön değiştirmişti.
6. Divanyolu, Kadıasker Hamamı, Koska, Laleli Aksaray, Langa (Langa Bostanı) ve Yenikapı'ya ulaşmış olup Yenikapı'nın dışına çıkarak Marmara denizine ulaşmış Davutpaşa Kapısı yakınlarında sonlanmıştır.
7. Etmeydanı'ndan, Aksaray, Murat Paşa ve Yusuf Paşa civarını, Yusuf Paşa Çeşmesi'nden ilerleyerek Avrarpazarı yoluyla Cerrah Paşa Camii ile hamamı, sonra Avrarpazarı'na, oradan da Davutpaşa İskeleyi yakınına kadar ulaşmıştır.
8. Sultan Selim, Ali Paşa Çarşısı, Lütfi Paşa, Sultan Selim'in arka tarafı, Ayakapı ve Yenikapı'ya kadar olan hattı yakmıştır.
9. Atik Ali Paşa semti, Yenibahçe, Keçeciler, Sarıgözel, Emir Buhari Tekkesi ve Mezarlık etrafı.
10. Molla Gürani yoluyla Taşkasap semtine kadar olan yerler.

Böylece Haliç'te başlayan yangın, İstanbul'un merkezinden geçerek Marmara sahiline kadar olan alanı yakarak şehrin neredeyse üçte birini harap hale getirmiştir. (Güngör, 2014: 382-383; Cezar, 1963: 361).

Yangının Tahrip Ettiği Alan

Yangınla ilgili olarak dönemin kaynakları arasında yer alan Seyyid Hasan Muradî Efendi'nin Ruznâmesi'nde "Vukû-i Harîk-i kebir" başlığı altında şu bilgiler not edilmiştir: *"Bâb-ı Cebb Ali hâricinden zuhûr derûn-i şehre vülûc edüp tûlen Davutpaşa İskeleyi'ne ve Langa Bostanı'na ve arzen Sultan Selim'den Sultan Bayezid kurbunda Murad Paşa Türbesi'ne ve Kantarcılar'a müntehî olup ve'l-hâsıl cirm-i İstanbul'un sülûsânı bu defa otuz dört saat-i nücûmîde muhterik olmağın eazenallahu teâlâ min celâlihi ve kahrihi ve hafazanallahu teâlâ bi-cemâlihi ve lütfihi,*

âmin. Fî 8 L sene 1169".¹⁶ Yüzlerce mahalleyi etkileyen yangının tahrip ettiği saha hakkında *Hatırat* yazarı, yangının tahrip ettiği alanın büyüklüğüne ve genişliğine dair "Yanan yerleri bir kimse bir hayvana binip ortalama bir hızla dolaşsa beş sâatte dolaşıp bitiremez" notunu düşerek vurgu yapar.¹⁷

Ayvansarâyî Hüseyin Efendi'nin "*Harîk-i mezbûr Cibali kapısı'ndan Kumkapı'ya dek ve Sultan Bayezid'den Yeni Nişancı'ya dek mümted olmuştur*"¹⁸ şeklindeki ifadesinden yangının bir kolunun Cibali'den Kumkapı'ya diğer bir kolunun da Beyazıt'tan Karagümrük tarafındaki Fatih Nişancı'na kadar uzandığını anlamaktayız. Yangının etkilediği alanla ilgili yukarda farklı kaynaklarda verilen bilgiler hemen hemen örtüşmektedir.

Yangından Sonraki Durum ve Yapılan Çalışmalar

Yangın durduktan hemen sonra, pâdişâh, sadrazam ve başta yeniçeri ağası olmak üzere yeniçeriler (zâbitân ve neferler) yanan ateşe tulumbalar ile sular serpmişlerdi.¹⁹ Yeniçerilerin en önemli görevlerinden biri de itfâiye hizmeti yapmalarıydı. İstanbul'da yangın çıktığı zaman sadrazamla yeniçeri ağasının yangın mahalline gitmeleri ve yangın yerinde bulunmaları mecburî idi. (Mahmud Şevket, 1325: 49). Bu mecburiyete 1756 yangınında da uyulmuştur.

Genel hasar durum tespiti için mahalle imamlarından mahallelerdeki tahribât ve kayıplarla ilgili rapor hazırlamaları istenmişti. Öte yandan İstanbul halkı günlerce, Divanyolu Aksaray, Horhor, Süleymaniye, Şehzadebaşı, Koska, Laleli ve Langa'daki Yenikapı gibi yangın bölgelerine gidememiş; toz ve duman insanları oldukça olumsuz etkilemişti. İnsanların zahmet ve meşakkatten tâkatı da kalmamıştı.²⁰

Yanan resmî ve sivil yapıların yeniden inşası için gerekli olan yapı ustalarının derhal İstanbul'a gönderilip mimar ağanın emrine verilmesi için Üsküdar nâibine emir gönderilmişti. Bu emre göre Üsküdar'daki hanlarda ve Üsküdar'ın diğer mahallelerinde ikamet etmekte olan neccar (marangoz, dül-

¹⁶ Seyyid Hasan Muradî, s. 17.

¹⁷ *Hâtırat-ı İstanbul*, vr. 4a.

¹⁸ Ayvansarâyî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l-Cevâmi*, Hazırlayan: Ahmed Nezih Galitekin, İstanbul, 2001, s. 119.

¹⁹ *Hâtırat-ı İstanbul*, vr. 4a.

²⁰ *Hâtırat-ı İstanbul*, vr. 4b-5b.

ger ve doğramacı), duvarcı ve diğer inşaat işçilerinin kesinlikle başka vilayetlere gitmelerine izin verilmeyip firâr etmelerine engel olunması istenmekteydi. Bu emirden on bir gün sonra Üsküdar nâibi ve Üsküdar ustasına gönderilen ikinci bir emirde Üsküdar, Kadıköy ve civarındaki köylerde hâlâ birçok neccar, duvarcı ve sâir inşaat işçisinin bulunduğu haber alındığı, dolayısıyla bu işçilerin hepsinin hemen İstanbul'a getirtilip mimar ağanın emrine verilmesi talep edilmekteydi.²¹

Yangından sonra yapılan ilk icraatlardan biri şehrin ortasında yer alan askerî yapıların yani Yeniçeri Odaları binâsının onarımına ve inşâsına girişilmesi olmuştur. İkinci gün Eski Odalar binâsının yenilenmesine başlanmış, Ocak Fırını ile Acem Oğlanlar Odaları'nın tamir ve yenilenmesi için gerekli tayinler yapılmıştı. 13 Temmuz 1756 tarihinde binaların inşâsına başlanmıştır.²²

Yangının üzerinden ancak belli bir süre geçtikten sonra harap olan cami, mescit, ev, dükkân, fırın ve hamamların çoğu onarılıp birçoğu da yeniden inşa edilmişti.

Yangında Harap Olan Yapılar ve Can Kaybı

Vakanüvis Hakim Efendi, İstanbul'un fethinden beri böyle bir yangın görülmediğini ve yangın enkazından geriye kalan birçok yerde yanmış insan ve çocuk cesetleri bulunduğunu yazmaktadır. Hakim Efendi'nin bildirdiğine göre yangında 77.400 ev; 34.200 dükkân; büyük-küçük 36 hamam; 130 medrese; 335 değirmen ve 150 aded cami ve mescit yanmıştır. (Güngör, 2014: 382-383; Cezar, 1963: 361; Fındıklılı Şemdanizade Süleyman Efendi, 1978: 9).

Mahalle imamlarının hazırladığı raporlara göre ise 36 kadar cami ve mescit, 36'dan fazla fırın, 33 kadar hamam, 30.000'den fazla saray ve ev, 20.000'den fazla dükkân yanmıştı. Yanan saraylar arasında birçok tanınmış ulemâ ve devlet adamının sarayı da bulunmaktaydı.²³

Yukarda *Hatırat* yazarının mahalle imamlarının raporlarına dayanarak harap olan yerlerle ilgili vermiş olduğu istatistiksel bilgilere baktığımızda

²¹ Üsküdar Şerhiye Sicili, no: 441, vr. 92a-88b.

²² *Hâtırat-ı İstanbul*, vr. 4b-5b.

²³ *Hâtırat-ı İstanbul*, vr. 3a-3b.

Hakim Tarihi'nde verilen rakamlarla tam olarak uyuşmadığı görülmektedir. Hakim Efendi 77.400 evin yandığını bildirirken *Hatırat* müellifi ise 30.000'den fazla saray ve ev yanmıştır bilgisini verir. Hakim Efendi 34.200 dükkan yanmıştır derken *Hatırat* yazarına göre 20.000'den fazla dükkan yanmıştır. Hakim Efendi 36 hamamın yandığını; *Hatırat* müellifi ise 33 kadar hamamın yanmış olduğunu; Hakim Efendi 335 değirmenin yandığını, *Hatırat* müellifi ise 36'dan fazla fırının yandığını; Hakim Efendi 150 adet cami ve mescidin; *Hatırat* müellifi ise 36 kadar cami ve mescidin yandığını bildirmektedir. Hakim Efendi ayrıca diğer kaynaklarda yer almayan, 130 medresenin yanmış olduğu bilgisini nakleder.

Yukardaki istatistik incelendiğinde Hakim Efendi, değirmen sayısının içine fırınları da dahil etmiş olmalıdır, zira belirtilen rakam oldukça yüksek görülmele birlikte yangın sonrası İstanbul'da ortaya çıkan ekmek kıtlığı neticesinde uzun bir süre ekmek ihtiyacı Üsküdar fırınlarından karşılanmıştır. Bu da göstermektedir ki fırınların ve değirmenlerin neredeyse tamamına yakını yanmış ya da kullanılamaz hâle gelmiştir. (Yıldız, 2008: 206).

Yangında canını kurtaranların birçoğu da maalesef evlerini ve mallarını kurtaramamıştır. Eşyâlar genellikle etraftan sıçrayan ateş sonucu yanmıştır.²⁴ Evsiz kalan yangınzedeler için Üsküdar'da kalacak, barınacak yerler aranmıştır. Bunun için Üsküdar naibinden imamlar vasıtasıyla Üsküdar'ın nahiye ve köylerinde durumu müsait olanların evlerinde yangınzedelerin iskân edilmeleri istenmiştir. (Yıldız, 2008: 206).

İstanbul yangınları Müslim ve gayrimüslim ayırmıyordu şüphesiz. Yangının çıktığı Cibali'de bulunan Yahudi mahallesinde Yahudilere ait 800'den fazla ev yanarak kül olmuştu. Yanan sadece evler değildi, Sinagoglar, kütüphaneler, yazma eserler ve daha birçok değerli eşya da yananlar arasındaydı. Bu yangının bir sonucu olarak Yahudiler Galata, Ortaköy ve Kuzguncuk semtlerine taşınmaya başladılar. (Güleryüz, 1994: 407).

Yangında ilginç olan hadiselerden biri, ilk olarak 1749'da ahşap olarak inşa edilen Beyazıt Yangın Kulesi'nin de yanarak kül olmasıdır. Daha da il-

²⁴ *Hâtırat-ı İstanbul*, vr. 3a-3b.

ginci yangın kulesinin daha sonra yeniden ahşap olarak inşa edilmiş olmasıdır. (Batur, 1994: 190).

Divanyolu yakınındaki Kadiasker Hamamı ve civarındaki dükkanlar; Acem Oğlanı Meydanı ve Beylik Fırın, Zeyrek Kilise Camii yakınındaki Sultan Sarayı da yangında kül olan yapılar arasındaydı.²⁵

Yangında Tahrip Olan Camiler ve Mescitler

Bu yangında İstanbul'daki birçok cami de yanarak harap olmuştur. Bunlar arasında Şehzade Camii yakınındaki Çamaşırcı (Cameşuyucu) Camii'nin de yanarak harap olduğu bilgisi Hadikatü'l Cevami'de yer almaktadır. Bu eserde, adı geçen cami ile ilgili şu ifadeler yer verilmektedir: "*Bin yüz altmış dokuz tarihinde vâki harîk-i kebirde muhterik ve harab olup kalmış iken vaktimizde Câmeşuyucu el-Hacc Mustafa nâm sâhibü'l-hayr mescid-i mezbûru müceddeden fevkânî olarak bina eyleyüp minber dahi vaz eylemekle Cameşûyci Camii deyü şöhet bulmuştur.*"²⁶ Yine aynı kaynaktan öğrendiğimize göre Vefa'daki Mimar Ağa Mescidi²⁷, Müftü Ali Hamamı yakınında bulunan Karabağlı Mescidi²⁸, Bozdoğan Kemerı yakınındaki Sekbanbaşı Hüseyin Ağa Mescidi²⁹, Zeyrek'teki Şeyh Süleyman Mescidi³⁰, Zeyrek Kilise Camii³¹ ve Vefa semtindeki Şeyh Vefa Camii ve Medresesi de bu yangında harap olup sonradan yenilenen yapılarıdır. (Kuzucu, 2009: 569). Cerrah Paşa Camii ve hamamı, 1756 senesinde tamirat geçiren İskender Paşa Camii yine bu yangında büyük hasar görmüştü. Fatih Camii minarelerinin külâhı yanmış, oradan sıçrayan ateş mahfeli tutuştu-muştu.³²

Yangında Tahrip Olan Medreseler ve Ulemâ Evleri

Hakim Efendi, yukarda da belirttiğimiz gibi 130 medresenin yanmış olduğunu bildirmektedir. *Hatırat'*ta yangında harap olan medreselerle ilgili

²⁵ *Hâtırat-ı İstanbul*, vr. 3a-4a.

²⁶ Ayvansarayî Hüseyin Efendi, s. 119.

²⁷ Yangında tamamen tahrip olmuş aynı yıl içinde Mimar Mehmet Ağa tarafından yeniden inşa edilmiş ve mescide bir de minare ilave edilmiştir. Ayvansarayî Hüseyin Efendi, s. 260.

²⁸ Ayvansarayî Hüseyin Efendi, s. 219.

²⁹ Ayvansarayî Hüseyin Efendi, s. 180.

³⁰ Ayvansarayî Hüseyin Efendi, s. 188.

³¹ *Hâtırat-ı İstanbul*, vr. 3a.

³² *Hâtırat-ı İstanbul*, vr. 4a.

herhangi bir rakam verilmemektedir ancak Fatih Camii ile Yavuz Sultan Selim Camii civarındaki ulemânın meskun olduğu ve medreselerin yoğun olarak bulunduğu bölgenin yangından oldukça olumsuz etkilendiği belirtilir. Alevlerden sıçrayan ateşin Fatih Camii'nin minarelerine kadar sıçradığı göz önünde bulundurulursa yangının sahn-ı seman medreselerini özellikle de Karadeniz tarafındaki medreseleri yaktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu civardaki yanan medreselerden biri de Fatih Camii'nin Boyacı Kapısı'nın yakınlarında bulunan eski sadr-ı Rûm (Rumeli Kadiaskeri) Abdürrahim Efendi'nin Medresesi'dir. Medrese 1747 senesinde inşa edildikten yaklaşık on yıl sonra bu yangında harap olmuş ve 1757'de yeniden inşa edilmiştir. Muhtemelen bu yüzden adı da Cedid Abdürrahim Efendi Medresesi olarak anılmaya başlamıştır. Yangında evleri yanan ilmiye mensupları, müderrisler ve devlet ricalinden bazıları şunlardır: Şeyhülislam Dâmadzâde Feyzullah Efendi³³'nin evinin yarısı, Rumeli Kadiaskeri Dürrî-zâde Mustafa Efendi'nin³⁴ evi, Anadolu eski Kadiaskeri Lütfullah Molla'nın evi (hâne) ve bahçesi ile kardeşi Şeyhî Molla'nın evi, Nuri Efendi'nin evi, Rumeli Kadiaskeri Abdurrahim Efendi evi ile civârındaki yüksek rütbeli, mevleviyet kadılarının (mevâlî) ve müderrislerin evleri, Osman Molla'nın evi, Behcet Efendi'nin evi, eski yeniçeri ağası Mehmed Ağa'nın evi. Bu bölgede, Mehmet Ağa'nın evinin civârında bulunan daha birçok ev yangında kül olmuştu.³⁵

Diğer kaynaklarda yangında harap olan saray ve konak sahipleriyle ilgili bilgi verilmezken, *Hatırat* yazarının yangında harap olan Zeyrek'teki Sultan Sarayı, eski Yeniçeri Ağası Mehmet Ağa'nın konağı ve on kadar diğer saray ve konak sahibinin isimlerini eserinde zikretmesi oldukça önemlidir.

Yeniçeri Odaları'nın İnşası

Oda tabiri Otağ kelimesinden gelmektedir. Farsça, büyük çadır, köşk anlamına gelen "Otak" kelimesinin tamlamalarda yumşamasıyla Otağ şekline

³³ Damadzâde Feyzullah Efendi (ö. 1761), yangından yirmi gün sonra görevinden azledilmiş, sekiz ay sonra Dürrîzâde Mustafa Efendi'nin yerine geçmiş ve ikinci kez meşihat makamına oturmuştur. Mehmet İpşirli, "Feyzullah Efendi, Damadzâde", *DİA*, 1995, XII, 525-526.

³⁴ Dürrîzâde Mustafa Efendi (ö. 1775) yangından yirmi gün sonra şeyhülislam olmuştur. Yedi ay sonra ise azledilerek Gelibolu'ya gönderilmiş burada beş yıl kalmıştır. Mehmet İpşirli, "Dürrîzâde Mustafa Efendi", *DİA*, 1994, X, 38.

³⁵ *Hâtrât-ı İstanbul*, vr. 3b-4a.

dönüşmüştür.³⁶ Otağ veya “Odağ”, içinde “od (ateş) yakılan yer demek olup “keçeden yapılma kubbeli çadır” anlamına gelmektedir. Kısaca, Yeniçeri kışlalarını ifade etmektedir. İstanbul’da “Eski” ve “Yeni” olarak adlandırılan iki Yeniçeri Odası bulunmaktaydı. Eski Odalar, Şehzadebaşı’nda; Yeni Odalar ise Fatih Camii’nin alt taraflarında Aksaray yakınlarında idi. Eski Odalar’ın hemen yanında, Divanyolu cihetinde ayrıca Acemi Oğlanları Odaları, bir hamam, bir fodla³⁷ fırını ve buraya bitişik Tulumbacılar Kışlası yer almaktaydı. (Sunar, 2016: 373-375; Pakalın, 2004: 741). Yeniçeri Odaları’nda bir de mescid bulunurdu.

Yangından sonraki ikinci gün Eski Odalar binâsına gümrükçü İshak Ağa memur edilerek Eski Odalar binâsının yenilenmesine başlanılmıştı. Fırın ile Acem Oğlanlar Odaları’nın tamir ve yenilenmesine ise Mimar Kara Ahmed Ağa tayin olunmuştu. Padişah, Yeniçeri Odaları binâsının ilk iş olarak inşası için elli bin kuruş yardım ederek, Yeniçeri Ocağı tarafından binâ olunsun diye emretmişti. Bu iş için yukarda ismini zikrettiğimiz Gümrük Emîni İshak Ağa binâ emîni olarak atanmıştı. 13 Temmuz 1756 tarihinde binaların inşasına başlandı. Acem Oğlanı meydan odaları ve civârı ile Yeniçerinin “fodla fırını” inşası için Mimar Kara Ahmed Ağa görevlendirilmişti. Bütün bu odalar binâsı beş ay geçmiş olduğu halde tamamlanamamıştı.³⁸ İnşaat nihayet 17 Şubat 1757 tarihinde bitirilmişti. (Sakaoğlu, 1994: VI, 156).

Yangının Hızla Yayılmasının ve Tahribatın Nedenleri

Genellikle kundaklama, dikkatsizlik, tedbirsizlik, denetimsizlik, tütün alışkanlığı, ısınma biçimi, mangal ve şamdan devrilmesi, ocak ve baca kurumlarının tutuşması, yıldırım düşmesi, yangına sebep olabilecek malzemelerin kullanıldığı işyerlerinin şehrin birçok yerinde olması gibi nedenlerden dolayı çıkan İstanbul yangınlarının en önemli özelliklerinden biri de hızlı bir şekilde, kollar halinde ve birçok yönde ilerlemesidir. Bunun en başta gelen nedeni evlerin neredeyse tamamına yakınının ahşap olması ve evlerin bitişik nizam inşa edilmesidir. Osmanlı İstanbul’unun, diğer birçok şehirde olduğu gibi,

³⁶ Francis Johnson, *A Dictionary, Persian, Arabic, And English*, London, 1852, s. 183; Şemseddin Sâmî, kelimenin oturmaktan da türemiş olabileceğini ileri sürmektedir. Kelimenin Farsça’ya Otağ şeklinde geçtiğini belirtir. Ş. Sami, *Kâmus-i Türkî*, Dersaadet, 1317, s. 185.

³⁷ Yassı pide şeklinde yapılan bir çeşit ekmek. Pakalın, I, 634.

³⁸ *Hâtrât-ı İstanbul*, vr. 4b-5b.

geleneksel mahalle mesken dokusu cephe olarak bile birbirine oldukça yakın, yan yana sıralanmış ahşap yapılardan oluşmaktaydı. Birçoğu çıkmaz olan sokaklar oldukça dardı. Dolayısıyla hareket alanı da dardı. Rüzgârların da yangının söndürülemezliğinde büyük rolü vardı. Şehirde birkaç meşhur bahçe ve bostan haricinde geniş alanlar yoktu, olanlar da birkaç istisna dışında şehir merkezinde yer almıyordu. Sığınılacak yerler ve eşyaların korunduğu meydanlar olarak genellikle selâtin külliyelerinin avluları kullanılıyordu.³⁹ (Sakaoğlu, 1994: VII, 428-430).

Yangının Sosyo-Ekonomik Sonuçları

Yangın neticesinde evsiz kalanların barınma ve iskân problemi ortaya çıkmıştır. Bu sorunun halledilmesi için 10 Şevval'de Üsküdar naibine gönderilen emirde Üsküdar'ın nahiye ve köylerinde kalacak ev arayan yangın madurlarına yardımda bulunulması, bu yangınzedelerin durumu müsait olanların evlerinde, imamların kontrolü ile iskân edilmeleri istenmiştir. Bir diğer emirde Bostancıbaşı Ağa'ya yangında evsiz kalanların kendilerine uygun bir ev bulunana dek Üsküdar, Galata, Eyüp, Boğaziçi ve Beşiktaş'ın merkeze uzak olan köylerinde ve çiftliklerde güvenli bir şekilde iskân edilmeleri ve herhangi bir haksızlığa maruz bırakılmamaları emredilmiştir.⁴⁰

Yangın esnasında ve sonrasında yaşanan olumsuz gelişmelerden biri de gasp ve hırsızlık olaylarının meydana gelmesiydi. Yangından birkaç gün sonra bostancıbaşı ağaya gönderilen bir emir bu konuyla ilgilidir. Bu emirde, yangınzedelerin yangından kurtarabildikleri değerli eşyalarını muhafaza ettikleri sandık, çekmece, kap ve sepetlerden bu eşyaları gasp eden, durumu şüpheli ve belli olmayan bazı şahısların bu eşyalarla birlikte karadan ya da deniz yoluyla kaçmalarına müsaade edilmeyip, derhal yakalanmaları ve cezalandırılmaları istenmekteydi. Bunun için İstanbul'un sur dışındaki bölgeleri, Üsküdar, Boğaziçi, Anadolu ve Rumeli Kavağı gibi yerlerdeki güvenlik görevlilerine yetki verilmişti.⁴¹

Yangının sonuçlarından biri de İstanbul'daki fırınların ve değirmenlerin neredeyse tamamına yakınının yanmış olmasından dolayı uzun bir süre İs-

³⁹ *Hâtîrât-ı İstanbul*, vr. 4a.

⁴⁰ *Üsküdar Şerhiye Sicili*, no: 441, vr. 88a.

⁴¹ *Üsküdar Şerhiye Sicili*, no: 441, vr. 88b.

tanbul'da yaşayanların ekmek ihtiyacının Üsküdar fırınlarından karşılanmasıydı. (Yıldız, 2008: 206). İstanbul'daki değirmenlerin inşa ve tamir edilmesine kadar geçecek olan sürede İstanbul'a yakın bölgelerdeki değirmenlerden buğday unu tedarik edilmekteydi. Üsküdar nâibinden, Üsküdar ve nahiyelerinde ne kadar değirmen varsa listesinin çıkarılması istenmişti. Bu listede 30 değirmenin ismi yer almaktaydı. Yine aynı şekilde Kartal nâibi, Kartal subaşı-sı ve ayanına hitaben Kartal kazasındaki altı aded horos değirmeni dışında birkaç horos ve su değirmeni daha bulunduğu için bu değirmenlerden elde edilen ihtiyaç fazlası unun günbegün İstanbul'daki Unkaparı'na gönderilmesi emredilmmişti.⁴²

Yangının üzerinden belli bir zaman geçtikten sonra şehirde hummâlî bir inşaat faaliyeti başlamıştı. Cami, mescit, ev, dükkân, fırın, hamam gibi yapıların birçoğu onarılıyor ya da tekrardan inşa ediliyordu. Bunun sonucu olarak piyasada kereste, çivi, kiremit ve tuğla neredeyse bulunmaz hale gelmişti. Marangoz, doğramacı gibi usta ve işçilerin günlük ücretleri çok fazla artmıştı. Mesela bir Müslüman ve Gayrimüslim (Zimmî) marangoz ustasının günlük ücreti seksen, yüz akçeden bir kuruşa çıkmıştı. Üstüne üslük kış günleri yaklaşmaya başlamış ve günler de iyice kısalmıştı. Bu kısa günlerde işçinin altı saatte gördüğü işten verim de alınamamaktaydı.⁴³ Yöneticilerin ihmalkârlığı yüzünden insanların çoğu borç altında kalmıştı. "Frenk tarzı", insanların birbirini gördüğü evler yapılmaya başlanmıştı. Eski tarz, geleneksel evler tamamen itibardan düşmüştü. Bu yeni evlerin inşasına çok para harcandığından insanların çoğunda akçe kalmamıştı. Bu durumda eldeki gümüş kap kakaklar, koşum takımları, mücevher, kürk, börk gibi birçok değerli eşya yok pahasına satılmaya başlanmıştı. Birçok insan borç yükü altında kalmıştı.⁴⁴

Kaynaklardan anladığımız kadarıyla, yangının üzerinden günler geçmesine rağmen yaşanan şok ve yas havası atlatılamamış, yangının yaraları sarılamamıştı. Şöyle ki, Yangından yaklaşık iki ay on beş gün sonra Kurban Bayramı münasebetiyle Bâbîâlî'de (Yeni Paşakapısı), vezir tarafından padişaha bir ziyafet verilmişti. Birçok kişi yangından sonra böyle renkli bir ziyafete

⁴² Üsküdar Şerhiye Sicili, no: 441, vr. 92a.

⁴³ Hâtrât-ı İstanbul, vr. 6b.

⁴⁴ Hâtrât-ı İstanbul, vr. 6a-6b.

ne gerek var diyerek bu durumu eleştirmişlerdi. (Fındıklılı Şemdanizade Süleyman Efendi, 1978: 10).

Sonuç

Sonuç olarak 1756 senesinde meydana gelen ve şehrin üçte birini yakan bu yangın İstanbul tarihinin büyük yangınlarından biri olup 18. yüzyılın ise ilk büyük çaplı yangınıdır. Haliç'te başlayan yangın, İstanbul'un merkezinden geçerek, Marmara sahiline kadar olan alanı, kollar halinde yayılıp şehrin önemli bölgelerini yakarak harap hale getirmiştir.

Büyük oranda can ve mal kaybının yaşandığı bu yangında binlerce ev, konak, dükkân; yüzlerce cami, mescit, medrese, tekke, türbe, değirmen, fırın ve sair önemli yapı harap olmuştur. Bunlar arasında çarşılar, yeniçerilere ait kışlalardan Eski Odalar ve Yeni Odalar gibi birçok ticari, askeri ve sivil yapı bulunmaktaydı. Dolayısıyla bu kurumlar uzun bir süre şehre hizmet edememiş âdetâ şehirde hayat durma noktasına gelmiştir.

İlmiye sınıfının ekseriyetinin meskûn olduğu ve medreselerin yoğun olarak bulunduğu Fatih Camii çevresi yangında harap olmuştur. Unkapanı civarında yer alan değirmenlerin ve fırınların yanması ile şehirde ekmek üretimi neredeyse durmuştur.

İstanbul'un sosyo-ekonomik dengesini de sarsan bu yangın birçok insanın şehirden göç etmesine ya da başka mahallelere taşınmasına sebebiyet vermiştir. Birçokları da ekonomik zorluk çekmiş, evini ve tüm varlıklarını yitirmiştir.

İstanbul'un merkezinde yer alan Eski ve Yeni Odalar diye adlandırılan Yeniçerileri kışlaları ile Acemi Oğlanlar Kışlası yangından büyük zarar görmüş ve bu askeri binaların yeniden inşa edilmesi sekiz ay sürmüştür.

Başta kamu binaları olmak üzere şehirdeki birçok yapının tamiri ve yenilenmesi için harcanan paralar devlet bütçesinde büyük bir yük meydana getirmiştir.

Yoğun inşaat faaliyeti yüzünden gerekli malzemelerin tedarikinde zorluklar yaşanmış, hayat pahalılığı ve işçilik ücretlerinde aşırı yükselme meydana gelmiştir.

İstanbul'un neredeyse üçte birini yakan ve yaklaşık iki gün süren yangından sonra şehrin tekrar mamur hale gelmesi uzun süre almıştır.

Ne yazık ki 1756 İstanbul yangınından gereken dersler alınmamış, yirmi altı sene sonra yine Cibali'de çıkmış olan, şehrin yaşadığı en büyük yangın olarak tarihe geçen ve âdetâ daha önceki yangınları küller altında bırakan 1782 İstanbul Yangını gerçekleşmiştir.

Kaynakça

- Abdurrahman Şeref. (1328-1330), "İstanbul'da Büyük Yangınlar", *1328 Senesi-ne Mahsus Musavver Nevsal-i Osmanî*, (Muharrirleri: Ekrem Reşad - Osman Ferid), 4. Sene, İstanbul, s. 303-318.
- Andreasyan, H. D. (1973), "Eremya Çelebi'nin Yangınlar Tarihi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul.
- Ayvansarâyî Hüseyin Efendi. (2001), *Hadîkatü'l-Cevâmi*, Hazırlayan: Ahmed Nezih Galitekin, İstanbul.
- Banoğlu, Ahmet Niyazi. (2008), *İstanbul Cehennemi Tarihte Büyük Yangınlar*, İstanbul.
- Baron de Tott. (Tarihsiz), *Türkler ve Tatarlara Dâir Hâtıralar*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
- Batur, Afife. (1994), "Beyazıt Yangın Kulesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 2, s. 190.
- Cezar, Mustafa. (1963), "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler", *Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I*, İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi Türk San'atı Tarihi Enstitüsü Yayınları: 1, s. 361.
- Danışmend, İsmail Hâmi. (1972), *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, c. 4
- Derviş Efendi-zâde Mustafa Efendi. (1994), *1782 Yılı Yangınları Lehibu'l-ukala fî Fikri'l-Gurabâ: Harik Risâlesi*, Hazırlayan: Hüsamettin Aksu, İstanbul.

- Fındıklılı Şemdanizade Süleyman Efendi. (1978), *Şemdanî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târîhi Mür'î't-Tevârih II-A*, Hazırlayan: Münir Aktepe, İstanbul.
- Güleryüz, Naim. (1994), "Yahudiler, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, c. 7, s. 403-408.
- Güngör, Tahir. (2014), *Vakanüvis Hakim Efendi Tarihi (1753-1766)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014.
- İlgürel, Mücteba. (2006), "Mustafa Paşa, Köse", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 31, s. 345-346.
- İpşirli, Mehmet. (1994), "Dürrîzâde Mustafa Efendi", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10, s. 38.
- İpşirli, Mehmet. (1995), "Feyzullah Efendi, Damadzâde", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12, s. 525-526.
- İstanbul. (1994), "Yahudhane", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 7, s. 398.
- Johnson, Francis. (1852), *A Dictionary, Persian, Arabic, And English*, London.
- Hatırat-ı İstanbul*, Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no: 12910/Y031.
- Kuzucu, Kemalettin. (2000), *Bâbüâlî Yangınları ve Sosyo-Ekonomik Etkileri*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Kuzucu, Kemalettin. (1999), "Osmanlı Başkentinde Büyük Yangınlar ve Toplumsal Etkileri", *Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları*, Ankara, c. 5, s. 687-699.
- Kuzucu, Kemalettin. (2009), "Osmanlı Döneminde Vefa Yangınları ve Semt Topoğrafyasına Etkileri", *Bir Semte Vefa*, Haz: Yunus Uğur vd., İstanbul: Klasik Yayınları, s. 565-587.
- Mahmud Şevket. (1325), *Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, Kısım-ı Evvel – Birinci Cild*, Mekteb-i Harbiye Matbaası.

- Pakalın, Mehmet Zeki. (2004), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I, İstanbul.
- Sakaoğlu, Necdet. (1994), “Yangınlar”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 7, s. 427-438.
- Sakaoğlu, Necdet. (1994), “Osman III”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 6, s. 154-157.
- Sarıcaoğlu, Fikret. (2007), “Osman III”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 33, s. 456-459.
- Seyyid Hasan Muradî. (2016), *Bir Kâtibin Kaleminden İstanbul’un 12 Yılı (1754-1766)*, Hazırlayan: Recep Ahışalı, İstanbul.
- Sunar, Mehmet Mert. (2016), “Oda”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* c. Ek 2, 2016, s. 373-375.
- Ş. Sami. (1317), *Kâmus-i Türkî*, Dersaadet.
- Toprak, Zafer. (1994), “Nüfus”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul, c. 6, s. 109.
- Üsküdar Şerhiye Sicili, no: 441.
- Yıldız, Kenan. (2017), *1660 İstanbul Yangını ve Etkileri Vakıflar Toplum ve Ekonomi*, Ankara.
- Yıldız, Kenan. (2015), “Şehir Topoğrafyasına Etkisi Bakımından Osmanlı Dönemi İstanbul Yangınları”, *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, s. 486-503.
- Yıldız, Kenan. (2008), “Üsküdar Şerhiye Sicilleri Işığında Yangınların Sosyo-ekonomik Sonuçları (1724-1756)”, *Uluslararası 5. Üsküdar Sempozyum Bildirileri (1-5 Kasım 2007)*, c. II, Üsküdar Belediyesi, İstanbul, s. 206.
- <http://www.ttk.gov.tr/genel/tarih-cevirme-kilavuzu/> (Çevrimiçi).
- <http://katalog.marmara.edu.tr/yordambt/yordam.php?> (Çevrimiçi).

Ek. Yangın Bölgesi Genel Haritası.



Yangının etkili olduğu alanda bulunan başlıca semt ve mahalleler.



el-Elbânî'nin Buhârî Tenkitleri

The Criticism of al-Albani to Bukhari

Hikmetullah ERTAŞ

Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi,

Temel İslâm Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr, Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic

Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Hadith

Çankırı/ TURKEY

hiktas@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2621-626X

DOI: [10.5281/zenodo.3463871](https://doi.org/10.5281/zenodo.3463871)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: ERTAŞ, H. (2019).el-Elbânî'nin Buhârî Tenkitleri. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 215-235.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö.256) el-Câmius-sahih'i, telif edildiği dönemden itibaren büyük bir itibar kazanmıştır. Kur'an'dan sonra en çok güvenilen kitap diye şöhret bulmuş, onunla ilgili olarak Nesâî(ö. 303), rivayetlerinin sahih, onlarla amelin vacip olduğu hususunda ümmetin icmâ ettiğini aktarmıştır. Buna mukâbil Dârekutnî (ö. 385), Ebû Zer el-Herevî (ö.434), İbn Hazm (ö.456), İbn Abdî'l-berr (ö.463), Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö.474) ve daha pek çok kişi ise el-Câmiu's-sahih' (râvilerin) i tenkid etmiştir. Bunlarda biri de Nâsiruddîn el-Elbânî'dir (ö.1999). Elbânî, İrvâu'l-ğâlîl fî tahrîci ehâdisi menâris-sebîl, Silsiletu'l-ehâdisid-da'ife ve'l-mevzû'a ve eseruhas-seyyia fi'l-umme eserleri başta olmak üzere çalışmalarında Buhârî'yi tenkit etmiş, bazı hadislerle zayıf hükmünü vermiştir. Bu makalede El-Elbânî'nin "sahih değildir" diye tenkit ettiği Buhârî ravilerinden/rivayetlerinden iki (2) rivayet ele alınmıştır. Burada Elbânî'nin tenkit biçimi, tenkit gerekçesi ile dayandığı referansları etraflı biçimde ele alınarak söz konusu rivayete yöneltilmiş diğer tenkitler/rivayetin savunuları ile mukayase edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Buhari, el-Câmiu's-Sahih, Elbânî, Tenkit

Abstract

Since the time when the vaporium Muhammed b. Ismail al-Bukhari's Camius Sahih was copyrighted, it gained a great reputation. He found fame as the most trusted book after the Quran, and explained that the ummah agreed with him that the narratives of Nesai were authentic and that they were deeds. On the other hand Darekutni (d. 303), Ebu Zer al-Herevi(d. 434),Ibn Hazm (d. 456), Ibn Abdî'l berr (d. 463), Ebu'l Velid al Baci (d. 474) and many other people have criticized al Camius Sahih. Albani Irva'ul-ğalil fi tahrirci ehadisi menari's-sebil, Silsuletu'l-ehadis'd-dâife ve'l mevzua and eseruhasseyyia fi'l -umme works, especially in his work criticized Bukhari and gave some Hadith weak judgment. In this article, two samples of Bukhari narrative and narrations that Albani criticized as "not real authentic" are examined. Here, Albani's critique form, the references on which it is based on the grounds of criticism are discussed in detail and other criticisims directed to this rumor are compared.

Keywords: Buhari, el-Câmiu's-Sahih, Elbânî, criticism

Giriş

Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö. 256) *el-Câmius-sahîh'i*, telif edildiği dönemden itibaren büyük bir itibar kazanmıştır. Kur'an'dan sonra en çok güvenilen kitap diye şöhrat bulmuş, onunla ilgili olarak Nesâî (ö. 303); rivayetlerinin sahih, onlarla amelin vacip olduğu hususunda ümmetin icmâ ettiğini aktarmıştır (Nevevî, 2005: 1/72; Yıldırım, 1998: 2, 361-369). Buna mukâbil Dârekutnî (ö. 385)¹, Ebû Zer el-Herevî (ö. 434)², İbn Hazm (ö. 456), İbn Abdî'l-berr (ö. 463), Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474)³ ve daha pek çok kişi ise *el-Câmiu's-sahîh'* (râvilerin) i tenkit etmiştir (Polat, 1990: 4, 237-255).

el-Câmiu's-sahîh'i tenkit edenlerden biri de Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî'dir. Muhammed Nâsiruddîn 1919 Arnavutluk/İşkodra doğumludur. Arnavutluklu olması sebebiyle "el-Elbânî" diye meşhurdur. Ailesi Müslümanlara 1924 sonrası yoğunlaşan baskılar neticesinde Arnavutluk'tan Şam'a göç etmiştir. İlk eğitimini (İstanbul medreselerine yetişmiş) babası Nuh Necâtî'den almış daha sonra Şam'daki (Muhammed Saîd el-Burhânî, Muhammed Behcet el-Baytâr gibi) hocalardan okumuştur. 1999'da Amman'da vefat eden Elbânî; Mısır, Suriye, Medine, Amman başta olmak üzere pek çok yerde ilmî çalışmalarında bulunmuş hadis merkezli 200'den fazla tahkîk, tahrîç, ta'lik ile hadislerin sıhhati gibi alanlarda eserler telif etmiştir (Şeybanî, 1987; Hatipoğlu, 2006: 403-405). Onun en önemli eserlerinden olan *İrvâu'l-ğâlîl fî tahrîci ehâdîsi menâris-sebîl* ile *Silsiletu'l-ehâdîsid-da'îfe ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyia fi'l-umme* adlı iki çalışması bu makale ekseninde etraflı biçimde incelenmiştir.

Elbânî mezkur iki eserinde Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh'* 'inde geçen birçok rivayeti tenkit etmektedir. O, Buhârî'nin naklettiği bazı hadislerle/ravilere tenkitler yönelterek rivayetleri "sahih değildir/zayıftır" şeklinde değerlendirmiştir. Elbânî'nin Buhârî'ye yönelik bu tenkitlerinin tamamını etraflı biçimde alıp değerlendirmek makaleden öte tez/kitap konusu boyutunda olduğundan bu çalışmada Elbânî'nin sadece iki tenkidi ele alınmıştır.

Çalışmada Elbânî'nin tenkit gerekçeleri ile dayandığı referansları etraflı biçimde ele alınarak varsa sözkonusu rivayet(ler)e yöneltmiş önceki tenkit-

¹ *Kitâbü't-Tettebbu, Ricâlü'l-Buhârî ve Müslim, Kitâbu't-tashîf* adlı eserleri.

² *İlzâmâtü'l-Buhârî* eseri.

³ *Kitâbu'l-cerh ve't-tadîl* eseri.

lerle mukayaseler yapılacaktır. İncelenen her rivayetin evvelâ Buhârî versiyonu tahlil edilecek daha sonra rivayetin diğer tariklerine işaret edilerek değerdendirmelere geçilecektir.

I- "Üç kişi vardır, kıyamet günü ben onların hasmıyım: Benim adıma (yemin) edip sonra vaz geçen kimse, hür bir kimseyi satıp parasını yiyen kimse, bir işçiyi ücretle çalıştırdığı halde, ücretini vermeyen kimse / "ثلاثة أنا خصمهم" «ثلاثة أنا خصمهم: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره»⁴ Hadisi.

Bu hadisi Buhârî *el-Câmiu's-sahîh*'te iki yerde zikretmiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, İbn Cârûd, Tahavî, İbn Hibbân, Taberânî, Beyhâkî, Ebu Ya'lâ ve Bağavî de bu hadisi nakletmektedirler. Hadisin tarikleri şu şekildedir.

A-Rivayetin Tarikleri

1-(Ahmed b. Hanbel)+İshâk+Yahya b. Süleym+İsmail b. Ümeyye+Said b. Ebî Said Ebu Hüreyre:⁵(Hadisi Kutsî)

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ، سَمِعْتُ إِسْمَاعِيلَ بْنَ أُمَيَّةَ، يُحَدِّثُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُؤِفِّهِ أَجْرَهُ "

2-(Buhârî)+ Bişr b. Merhûm + Yahya b. Süleym+ İsmail b. Ümeyye+Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre:⁶ (Hadisi Kutsî)

حَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ مَرْحُومٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " قَالَ اللَّهُ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِ أَجْرَهُ "

3-(Buhârî)+ Yusuf b. Muhammed + Yahya b. Süleym+ İsmail b. Ümeyye+Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre:⁷ (Hadisi Kutsî)

حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِ "

⁴ Buhârî, Buyu' 106.

⁵ Ahmed b. Hanbel, 2001: 14/318.

⁶ Buhârî, Buyu' 106.

⁷ Buhârî, İcâre 10.

4- (İbn Mâce)+ Süveyd b. Said + Yahya b. Süleyym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre:⁸ (Merfu)

حَدَّثَنَا سُؤَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبَرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمُهُ خَصْمَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي، ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا، فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُؤِفِّهِ أَجْرَهُ"

5- (İbn Cârûd)+ Mahmud b. Adem + Yahya b. Süleyym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre⁹ (Hadisi Kutsî)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَدَمَ، قَالَ: ثَنَا يَحْيَى بْنُ يَعْنَى ابْنِ سُلَيْمٍ، قَالَ: ثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ يَعْنَى ابْنِ أُمَيَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبَرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قَالَ رَبُّكُمْ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصْمَتُهُ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُؤِفِّهِ أَجْرَهُ"

وَقَالَ ابْنُ الطَّبَّاعِ، وَنُعَيْمٌ، وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ حُمَزَةَ، عَنْ يَحْيَى، كَمَا قَالَ مُحَمَّدٌ وَقَالَ الثَّقَلِيُّ: عَنْ يَحْيَى بْنِ سُلَيْمٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

5- (Tahavî)+ Yahya b. Osman+ Nuaym b. Hammâd+ Yahya b. Süleyym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre ¹⁰(Merfu)

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا نُعَيْمُ بْنُ حَمَّادٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصْمَتُهُ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُؤِفِّهِ أَجْرَهُ"

6-(Tahavî)+ Yahya b. Osman+ Nuaym b. Hammâd+ Yahya b. Süleyym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre ¹¹(Hadisi Kutsî)

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا نُعَيْمُ بْنُ حَمَّادٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصْمَتُهُ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ، وَلَمْ يُؤِفِّهِ أَجْرَهُ"

⁸ İbn Mâce, Ruhûn 4.

⁹ İbn Cârûd, Büyü 149.

¹⁰ Tahâvî, 1994: 5/139.

¹¹ Tahâvî, 1994: 8/13.

7- (İbn Hibbân)+ Muhammed b. İshâk b. İshâk b. İbrahim + İbn Ebî Ömer el-Adenî + Yahya b. Süleym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre¹² (Merfu)

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ مَوْلَى ثَعِيبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ الْعَدَنِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَلِيمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ إِسْمَاعِيلَ بْنَ أُمَيَّةَ يُحَدِّثُ، عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ فِي الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ أَخْصِمُهُ: رَجُلٌ أُعْطِيَ بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُوفِهِ أَجْرَهُ»

8-(Taberânî)+ Muhammed İbnu'l-Hadir + Muhammed b. Hâtim + Yahya b. Süleym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu re¹³(Merfu)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْخَضِرِ الرَّقِّيُّ، بِالرَّقَّةِ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ الْجَزْرَانِيُّ حُبِّي الْعَابِدُ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَلِيمٍ الطَّائِفِيُّ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ قَالَ: سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمُقْبِرِيِّ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ: رَجُلٌ أُعْطِيَ بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ، وَلَمْ يُوفِهِ أَجْرَهُ"

9-(Beyhâkî)+ Ebu Amr el-Edîb + Ebu Bekr el-İsmâîlî + İbn Ebî Hassân el-Enmâtî+ Hişâm b. Ammâr+Yahya b. Süleym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre¹⁴ (Hadisi Kutsî)

أَخْبَرَنَا أَبُو عَمْرٍو الْأَدِيبُ، ثنا أَبُو بَكْرِ الْإِسْمَاعِيلِيُّ، أَنَا ابْنُ أَبِي حَسَّانَ الْأَنْطَاطِيُّ، ثنا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، ثنا يَحْيَى بْنُ سَلِيمٍ قَالَ: سَمِعْتُ إِسْمَاعِيلَ بْنَ أُمَيَّةَ، يُحَدِّثُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْنِي: "قَالَ رَبُّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ: "ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ: رَجُلٌ أُعْطِيَ بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُوفِ أَجْرَهُ"

: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْنِي: "قَالَ رَبُّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ: "ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ: رَجُلٌ أُعْطِيَ بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُوفِ أَجْرَهُ"

¹² İbn Hibbân, 1993: 16/333.

¹³ Taberânî, 1985: 2/119.

¹⁴ Beyhâkî, 2003:6/23.

10- (Beyhâkî)+ Ebu'l-Kasım Abdulhalik b. Ali+Ebu Bekr Muhammed İbnu'l-Müemmel + Fadl b. Muahmmmed+ Ebu Cafer en-Nüfeylî+ Yahya b. Süleyym+ Said+Babası+ Ebu Hüreyre (Beyhâkî)¹⁵ (Hadisi Kutsî)

وَرَوَاهُ النَّفِيلِيُّ عَنْ يَحْيَى بْنِ سُلَيْمٍ فَقَالَ: عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدُ الْخَالِقِ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ الْخَالِقِ، ثنا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُؤَمَّلِ، ثنا الْفَضْلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَيْهَقِيُّ، ثنا أَبُو جَعْفَرٍ النَّفِيلِيُّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سُلَيْمٍ فَذَكَرَهُ

11-(Beyhâkî)+ Ebu Abdullah el-Hâfız + Ebû Kuteybe Seleme b. Fadl + Hasan b. Ali b. Şebîb el-Ma'merî+ Yusuf b. Muhammed b. Sâbik+Yahya b. Süleyym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre¹⁶ (Hadisi Kutsî)

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْخَافِضُ، نا أَبُو قُتَيْبَةَ سَلَمَةُ بْنُ الْفَضْلِ الْأَدْمِيُّ بِمَكَّةَ، ثنا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شَيْبٍ الْمَعْمَرِيُّ، ثنا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَابِقٍ، ثنا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ، عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمُهُ خَصْمَتُهُ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ عَذَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُوفِهِ "

يوسف بن محمد القرشي وهو مجهول الحال

12-(Beyhâkî)+ Ebu Abdullah el-Hâfız + Muhammed b. Yakup + Ebu'l-Abbas Muhammed b. İshâk + Muhammed b. Yahya b. Ebî Amr +Yahya b. Süleyym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre¹⁷ (Hadisi Kutsî)

قَالَ أَحْمَدُ: وَرَوَيْنَا فِي الْحَدِيثِ الثَّابِتِ، عَنْ الْمُقْبَرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمُهُ خَصْمَتُهُ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ عَذَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُوفِهِ أَجْرَهُ ". أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْخَافِضُ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْخَافِضُ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى بْنَ أَبِي عَمَرَ حَدَّثَهُمْ فَقَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ: سَمِعْتُ إِسْمَاعِيلَ بْنَ أُمَيَّةَ يُحَدِّثُ عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فَذَكَرَهُ

13--(Ebu Ya'lâ)+ Süveyd + Yahya b. Süleyym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre¹⁸ (Hadisi Kutsî)

¹⁵ Beyhaki, 2003:6/23.

¹⁶ Beyhaki, 1989:2/320.

¹⁷ Beyhaki, 1991: 8/335.

¹⁸ Ebu Ya'lâ, 1984: 11/444.

حَدَّثَنَا سُؤَيْدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " قَالَ رَبُّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُه: رَجُلٌ أُعْطِيَ بِي ثُمَّ عَذَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُوفِهِ أَجْرَهُ

14---(Bağavî)+ Abdulvahid b. Ahmed+ Ahmed b. Abdullah+ Muhammed b. Yusuf+ Muhammed b. İsmail+ Muhammed b. Yusuf+Yahya b. Süleyym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre¹⁹ (Hadisi Kutsî)

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ أَحْمَدَ الْمَلِجِيُّ، أَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ النَّعِيمِيُّ، أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، نَا يُوسُفُ بْنُ مُحَمَّدٍ، نَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: رَجُلٌ أُعْطِيَ بِي ثُمَّ عَذَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا، فَاسْتَوْفَى مِنْهُ، وَلَمْ يُعْطِهِ أَجْرَهُ

Yukarıda görüldüğü üzere bu hadisi Buhârî'nin yanısıra başka muhaddisler de nakletmiştir. Hadisin bütün tariklerinde sened; Yahya b. Süleyym+ İsmail b. Ümeyye+ Said b. Ebî Said el-Makberî+Ebu Hüreyre şeklinde devam etmektedir. Sened Yahya b. Süleyym'den itibaren farklılaşarak pek çok kişi tarafından nakledilmiştir. Buradaki ortak ravilerden Yahya b. Süleyym, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî tarafından tenkit edilmiştir. Elbânî'nin tenkitleri şu şekildedir.

B-Elbânî'nin Tenkitleri

Elbânî'ye göre vicdan (kalb) sahibi hiç kimse bu rivayetin sahih olabileceğini kabul edemez. Çünkü bu rivayetin bütün tariklerinde adaleti tartışmalı Yahya b. Süleyym et-Tâîfî kilit bir rol üstlenmiştir. Yahya b. Süleyym et-Tâîfî'nin hadisinde hem sened hemde metin bakımından "ızdırab"²⁰ bulunmaktadır (el-Elbânî, 1992:14/590). İbn Ma'în, İbn Sa'd ve el-İclî, Yahya b. Süleyym'in "sika" olduğunu söylerken; Nesâî onu, "la be'se bih" şeklinde değerlendirmiş Ubeydullah b. Amr kanalı ile olan rivayetlerinin ise münker olduğunu bilgisini eklemiştir. İbn Hibbân da Yahya b. Süleyym'i "*es-Sikât*" eserinde onun hata

¹⁹ Bağavî, 1983: 8/265.

²⁰ Sözlükte dalgalanma veya şidetli hareket sebebiyle dalgaların birine çarpması, ihtilâl, fesâd ve bozulma demektir. Kavram olarak, ravinin veya ravilerin zabt yönünden zayıflıklarına delâlet etmek üzere bir hadisin muhtelif şekillerde rivayet edilmesidir. Öyleki rivayetin müteaddit olmasına rağmen aralarındaki eşitlik dolayısıyla herhangi birini tercih etme imkânı bulunmaz. Eğer bu rivayetlerden birisi ravilerin zabt veya herhangi bir vasıf yönünden diğerinde üstünlüğü dolayısıyla tercih edilebilse söz konusu ızdırab ortadan kalkar (Koçyiğit, 1992: 215-218).

eden bir kişi olduğunu ifade etmiştir. Ebu Hâtîm, onunla ilgili olarak, “şeyhun sâlih, mahulluhu es-sıdk” ifadesine yer verir. Yahya b. Süleym’in, hadisleri ezber olmaksızın sadece yazdığını bu sebeple de Yahya b. Süleym rivayetlerinin kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Yakub b. Süfyân da benzer şekilde Yahya b. Süleym’in yazı ve ezber rivayetlerine işaret etmiş, kitâbetle naklettiği rivayetlerini hasen, ezberden aktardığı hadislerin ise münker olduğunu ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel, “Yahya b. Süleym’in hadisleri karıştırdığını görünce ondan rivayet almayı terkettim” demektedir. Sâcî ise, Yahya b. Süleym’in “vehm eden sadûk” bir kişi olduğunu, Ubeydullah b. Amr rivayetlerinde ise hata ettiğini, Ahmed b. Hanbel’in onu hoş görmediğini aktarır. Ebu Ahmed Hâkim, Yahya b. Süleym’i “hafız” olarak değerlendirmemiş, Dârekutnî “seyyiu’l-hıfz” şeklinde tavsif etmiştir. Buhârî ise, Humeyd ‘nin Yahya b. Süleym’den gelen rivayetlerinin sahih olduğunu söylemektedir.

Elbânî’ye göre bu bilgiler “Yahya b. Süleym’in normal şartlarda “sika” olmasına rağmen Ubeydullah b. Amr rivayetleri başta olmak üzere ezber yönünün zayıf olduğunu” göstermektedir. Elbânî, “Humeydî’nin Yahya b. Süleym’den yaptığı rivayetlerin sahihliği” şeklindeki Buhârî ifadesinin, “Humeydî’den başka Yahya b. Süleym’den gelen rivayetlerin sahih” olduğu biçiminde anlaşılması gerektiğini belirtir. Elbânî bu rivayetin ne Buhârî ne de diğer musanniflerce Humeydî kanalıyla alınmadığını sözlerine ekler (el-Elbânî, 1985: 5/308-309). Elbânî, İbni Hacer’in “... et-Tâîfî’nin sikalığın ihtilâflıdır. Buhârî, et-Tâîfî’den sadece bu rivayeti mevsûl(senedle) şekilde almıştır. Ona yöneltilen tenkitler, Ubeydullah b. Amr’dan aktardığı rivayetleri ile ilgili olup, bu rivayette böyle bir durum söz konusu değildir.” biçimindeki değerlendirmesini isabetli bulmadığını ifade ederek şunları kaydeder.

“Sâcî, Yahya b. Süleym’inin, Ubeydullah b. Amr’dan yaptığı rivayetlerini hariç tutarak et-Tâîfî’nin adaleti hususunda farklı görüşler beyan etmiştir. Diğer münekkitler Sâcî’nin aksine Yahya b. Süleym’yi mutlak (genel) olarak tenkit etmişlerdir. Bu durum da yapılacak olan şey, ravinin cerh gerekçesi “suûl-hıfz (hafızanın parlak olmaması)” noktasının bilinir/belli olması sebebiyle, muhaddislerin hadis usûlünde ittifakla kabul ettikleri müfesser cerhin tevsiğe tercih edilmesi ilkesine göre hareket etmektir. Öte yandan Buhârî’nin et-Tâîfî ile ilgili değerlendirmesi zâhiren Ubeydullah dâhil herkesi kapsayacak biçimdeki tüm nakilleri kapsayacak genişliktedir. Ayrıca “Takrîb”te (âdet edildiği özet biçimiyle) İbni Hacer bu raviyi de, “sadûkun seyjiu’l-

hıfz" diye cerh gerekçesini belirtmeden verir. Gerçek şu ki; insâf sahibi/âdil hiçbir âlim, tenkide uğramış bir ravi hakkında-Buhârî ricali de olsa-, özellikle zikredildiği üzere mecruh bir ravi ile alakâlı malumâtta sadece sikalığı hususundaki bilgileri seçmez. Ayrıca Buhârî'nin, "Humeydî'nin Yahya b. Süleym'den yaptığı rivayetlerin sahihliği" ifadesi problem ihtiva etmektedir. Sözün özü bu isnad zayıftır. En iyi ihtimalle hasen olabilir, sahih olması ise çok uzak bir ihtimal hatta mümkün değildir." (el-Elbânî, 1985: 5/310)

Elbânî, *İrvâu'l-ğâlîl* eserinde bu rivayeti "hasen hadis" şeklinde değerlendirirken, *Silsiletu'l-ehâdisid-da'îfe*'de ise rivayetin sened ve metin bakımından ızdırâb içerdiğini, dolayısıyla "zayıf" olduğu belirtmektedir. Elbânî rivayetin senedindeki ızdırab hususunda ise özetle şunları söylemektedir.

"İbn Hacer'in de belirttiği gibi Beyhâkî'deki Nüfeylî tariki hariç tutulursa diğer tariklerin tamamında Yahya b. Süleym bu rivayeti Said b. Ebî Said el-Makberî kanaatıyla Ebu Hüreyre'den rivayet etmektedir. Nüfeylî tarikinde ise Yahya b. Süleym, naklederken senedi "Said", "Said'in babası" ve "Ebû Hüreyre'den şeklinde hatırlamıştır. Dolayısıyla Beyhâkî'nin Nüfeylî tariki "muhfûz" olmaktan uzaktır."

Elbânî, Nüfeylî'nin (Ebû Dâvûd, Ahmed b. Hanbel tarafından) sikâ, Yahya b. Süleym'in ise zayıf bir ravi olması sebebiyle İbn Hacer'in mahfuz değerlendirmesine katılmaz. Elbânî'ye göre İbn Hacer; *Takrîb*'te Nüfeylî'yi "sika hafız", Yahya b. Süleym'i ise "sadûk seyyiu'l-hıfz" şeklinde değerlendirmesine rağmen, "sika"lığı tartışmalı ravi (Yahya b. Süleym) ile "sika"lığı ittifakla kabul edilmiş ravinin (Nüfeylî) mukayesesinde mecruh kişinin rivayetini "mahfûz" görerek nasıl tercih edilebilir? Hafızası zayıf hoca'dan dolayı sapasağlam sika ravini cerhi mümkün müdür? Elbânî'ye göre buradaki temel problem Yahya b. Süleym'in hafızasından kaynaklanmıştır. Yahya b. Süleym bu rivayeti Ebu Cafer en-Nüfeylî'ye naklederken senedi "Said+babası+Ebu Hüreyre" şeklinde diğerlerine aktardığında ise "Said b. Ebî Said+Ebu Hüreyre" diye hatırlamıştır. Dolayısıyla Nüfeylî tarikin mercûh olmasını kabul etmez. Çünkü herkes duyduğunu aktarır (el-Elbânî, 1992:14/590.-591; Krş. İbn Hacer, 1379: 4/418).

Elbânî'ye göre bu rivayetin metninde de ızdırab vardır.

Rivayet Buhârî'de "لم يعطه" ifadesi ile kayd edilmişken diğer eserlerde ise "ولم يوفه" şeklinde nakledilmiştir. Benzer şekildeki diğer bir farklılık ise "ومن

”وَمَنْ كُنْتَ خَصْمَهُ؛ خَصْمَتَهُ“ ifadesidir. Çünkü ”كُنْتَ خَصْمَهُ؛ خَصْمَتَهُ“ ifadesini sadece Buhâri ile Ahmed b. Hanbel aktarmamış diğer musannıfların tamamı bu ifadeye yer vermişlerdir. Ayrıca bu hadisin metni, metnin sahibi açısından da problemlidir. Çünkü senedin intihâsı iki farklı şekildedir. Bu rivayeti Buhârî, Ahmed b. Hanbel, İbn Cârûd, Ebû Ya’lâ, Beyhâkî ”قَالَ اللَّهُ“ diye ”kutsî hadis”²¹ şeklinde aktarmışken; İbn Hibbân, İbn Mâce, Tahâvî, Taberânî ise ”قَالَ رَسُولُ اللَّهِ“ biçiminde ”merfu hadis”²² olarak nakledilmiştir. Elbânî’ye göre rivayetin ifade biçimi ve üslûbu merfu hadise daha çok benzemektedir (el-Elbânî, 1992:14/591-592).

C-Değerlendirme

Elbânî bu hadisi tenkit ederek önce ”hasen” sonra ise ”zayıf” hükmünü vermiştir. Tenkit gerekçeleri bütün tariklerdeki²³ ortak ravi Yahya b. Süleym’in (ö. 195) pek çok münekkid tarafından zabt hususunda cerhe uğraması, rivayetdeki bazı lafızların tüm tariklerde bulunmayışı ve rivayetin bazı tariklerinin ”merfu” diğerlerinin ise ”kutsî hadis” şeklinde aktarılmış olmasıdır.

Elbânî’nin, Yahya b. Süleym et-Tâîfî’nin (ö. 195) tenkit edildiği ile ilgili bilgilere katılmamak elde değildir. Çünkü, Ahmed b. Hanbel (ondan sadece bir rivayeti nakleder) (Zehebî, 1993: 13/475), Nesâî (Nesâî, 1396:108), İbn Ebî Hâtim (İbn Ebî Hâtim, 1952: 9/156) İbn Hibbân gibi pek çok münekkid Yahya b. Süleym’i hafızasının pek parlak olmaması sebebiyle cerh etmiştir (İbn ‘Adî, 1997: 9/62-63; Bâcî, 1986: 3/1221; İbnu’l-Cevzî, 1406: 3/196; Mizzî, 1980: 31/365-366; Zehebî, ty: 2/737; 1963: 4/383-384; Moğultay b. Kılıç, 2001: 12/323-324; İbn Hacer, 1326:11/226-227). Şuayb el-Arnâvûd ile Adil Mürşid, Ahmed b. Hanbel’in *Müsned* eserini tahkik ederken ilgi hadise Yahya b. Süleym et-Tâîfî sebebiyle ”hasen” hükmünü vermişlerdir (Ahmed b. Hanbel,

²¹ ”İlâhî hadis, rabbânî hadis“ diye de adlandırılan ”el-Hadîsü’l-kudsî “ifadesi bir terim olarak VI. (XII.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan derleme çalışmalarından sonra ortaya çıkmış olup, Allah tarafından vahiy, ilham, rüya gibi değişik bilgi edinme yolları ile anlamı Hz. Peygamber’e bildirilen, onun tarafından kendi ifade ve üslûbu ile Allah’a nisbet edilerek rivayet edilen, Kur’an’la herhangi bir ilgisi bulunmadığı gibi i’câz vasfı da olmayan hadis demektir (Yılmaz, 2002: 318-320).

²² Hz. Peygamber’e nispet edilen söz ve haberdur (Aydınlı, 2004: 180-181).

²³ Zeyd b. Ali’nin *Müsned*’inde benzer anlamda şu rivayet vardır. ”عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مَرْفُوعٍ (حَدِيثٌ مَرْفُوعٌ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي مُخَاصِمٌ مِنْ أُمَّتِي ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ خَصَمْتُهُ خَصَمْتُهُ رَجُلٌ بَاعَ حُرًّا، أَوْ أَكَلَ ثَمَنَهُ، وَمَنْ عَظَّمَهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي مُخَاصِمٌ مِنْ أُمَّتِي ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ خَصَمْتُهُ خَصَمْتُهُ رَجُلٌ بَاعَ حُرًّا، أَوْ أَكَلَ ثَمَنَهُ، وَمَنْ عَظَّمَهُ أَطْعَمَهُ“ Bkz. Zeyd b. Ali, 1983: 363.

2001:14/318'deki 2 nolu dipnot).²⁴ Şuayb el-Arnâvûd bu kanaatini, *el-İhsân fî takrîbi sahîhi İbn Hibbân'* ile Nesâî'nin *Sünen'*ini tahkik ederken de ifade etmektedir (İbn Hibbân, 1988:16/333'teki 1 nolu dipnot). Diğer bir muhakkik olan Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî ise Ebû Ya'lâ'nın *Müsned'*ini tahkik ederken bu rivayeti "zayıf" olarak değerlendirmiştir (Ebu Ya'lâ, 1984: 11/444). Yahya b. Süleym'i cerh eden alimlerin yanısıra onun "sika" biri olduğu hakkındaki bilgileri birleştiren İbn Hacer ise, "sadûkun seyyiu'l-hıfz" şeklinde değerlendirmiştir. Bu değerlendirmesi sebebiyle İbn Hacer'i tenkit eden Elbânî, Yahya b. Süleym'in cerhinin "müfesser" olduğu, ravinin hem cerh hem de tevsik edildiği durumlarda tercihin cerhten yana konulması gerektiğini söylemektedir.

II- "Hz. Peygamber (s.a.v) konuşurken bir bedevî "kıyamet ne zaman (kopacak) diye sordu" Rasûlullah konuşmasına devam etti. Oradakilerden kimi "Rasûlullah onu duydu ama soru hoşuna gitmedi" kimi de, "belki işitmedi" dedi/şeklinde düşündü. Nihayet Rasûlullah sözünü bitirince: "O kıyameti soran nerede?" diye sordu. Bedevî, "İşte ben (buradayım) yâ Rasûlellah" dedi. Bunun üzerine Rasûlullah, "Emânet zâyi edildiği vakit kıyameti bekle, buyurdu. Yine bedevî, "Emâneti zâyi etmek nasıl olur?" diye tekrar sorunca, Rasûlullah, "İş, ehli olmayana yöneltilip dayandırıldığı zaman kıyameti bekle" buyurdu./ جَاءَهُ بَيْنَمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَجْلِسٍ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ، قَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: سَمِعَ مَا قَالَ فَكَرَهُ أَغْرَابِي فَقَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَدِّثُ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: سَمِعَ مَا قَالَ فَكَرَهُ مَا قَالَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ لَمْ يَسْمَعْ، حَتَّى إِذَا قَضَى حَدِيثَهُ قَالَ: «أَيْنَ - أَرَاهُ - السَّائِلُ عَنِ السَّاعَةِ» قَالَ: هَا أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِذَا ضَيَعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»، قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: «إِذَا وَصَدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ» فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ²⁵ Hadisi.

Bu hadisi Buhârî *el-Câmiu's-sahîh'*te iki yerde zikretmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel, İbn Hibbân, ed-Dânî, Beyhâkî ve Beğavî de nakletmektedirler. Hadisin tarikleri şu şekildedir.

A-Rivayetin Tarikleri

1-(Ahmed b. Hanbel (ö. 241))+Yunus/Süreyc+Fuleyh+Hilâl+Ata b. Yesâr+ Ebu Hüreyre:²⁶

²⁵ Buhârî, İlim 2.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, 2001: 14/344.

حدثنا يونس، وسريج، قالوا: حدثنا فليح، عن هلال، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة، قال: بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في مجلسه يحدث القوم حديثاً، جاء أعرابي، فقال: يا رسول الله، متى الساعة؟ قال: فمضى رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث، فقال بعض القوم: سمع فكره ما قال، وقال بعضهم: بل لم يسمع حتى إذا قضى حديثه، قال: «أين السائل عن الساعة؟» قال: ها أنا ذا، يا رسول الله، قال: «إذا ضيغت الأمانة، فانتظر الساعة»، قال: يا رسول الله، كيف؟ أو ما إضاعتها؟ قال: «إذا توسد الأمر غير أهله، فانتظر الساعة»

2-(Buhârî (ö. 256))+(Muhammed b. Sinân+ Fulehy/İbrahim İbnu'l-Münzir+ Muhammed b. Fuleyh+ Fuleyh)+Hilâl b. Ali+Ata b. Yesâr+ Ebu Hüreyre:²⁷

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ، ح وَحَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: حَدَّثَنِي هَلَالُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: بَيْنَمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَجْلِسٍ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ، جَاءَهُ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَدِّثُ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: سَمِعَ مَا قَالَ فَكَّرَ مَا قَالَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ لَمْ يَسْمَعْ، حَتَّى إِذَا قَضَى حَدِيثَهُ قَالَ: «أَيْنَ - أَرَاهُ - السَّائِلُ عَنِ السَّاعَةِ؟» قَالَ: هَا أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِذَا ضَيَّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»، قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: «إِذَا وَسَدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»

3-(Buhârî)+Muhammed b. Sinân + Fuleyh b. Süleymân+ Hilâl b. Ali+Ata b. Yesâr+ Ebu Hüreyre:²⁸

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ، حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا هَلَالُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا ضَيَّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ» قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «إِذَا اسْتَدَّ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»

4-(İbn Hibbân (ö.354))+Ömer b. Muhammed Muhammed+ Muhammed İbnu'l-Müsennâ+ Osman b. Ömer+ Fuleyh + Hilâl b. Ali+Ata b. Yesâr+ Ebu Hüreyre:²⁹

أَخْبَرَنَا عُمرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ، عَنْ هَلَالِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ، جَاءَهُ أَعْرَابِيٌّ، فَقَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَدِّثُ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: سَمِعَ مَا قَالَ، وَكَّرَ مَا قَالَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ لَمْ يَسْمَعْ، حَتَّى إِذَا قَضَى حَدِيثَهُ، قَالَ: «أَيْنَ السَّائِلُ عَنِ السَّاعَةِ؟» قَالَ: هَا أَنَا ذَا، قَالَ: «إِذَا ضَيَّعَتِ الْأَمَانَةُ، فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»، قَالَ: فَمَا إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: «إِذَا اسْتَدَّ الْأَمْرُ، فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ».

²⁷ Buhârî, İlim 2.

²⁸ Buhârî, Rikâk 35.

²⁹ İbn Hibbân, 1983: 1/307.

5-(ed-Dânî (ö. 444))+ Ali b. Muhammed+ Muhammed b. Ahmed+ Muhammed b. Yusuf+ Muhammed b. İsmail+ Muhammed b. Sinan+ Fuleyh b. Süleymân + Hilâl b. Ali+Ata b. Yesâr+ Ebu Hüreyre³⁰

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِلَالُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا ضُبِعَتِ الْأُمَانَةُ فَاَنْتَظِرِ السَّاعَةَ»، قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «إِذَا اسْنَدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَاَنْتَظِرِ السَّاعَةَ»

6-(Beyhâkî (ö.458))+ Ali b. Ahmed b. Abdân+ Ahmed b. Ubeyd+ Ahmed b. Ali el-Hazzâz, Süreyc b. Numân+ Fuleyh b. Süleymân + Hilâl b. Ali+Ata b. Yesâr+ Ebu Hüreyre³¹

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِانَ، أَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدٍ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَرَّازِيُّ، ثنا سُرَيْجُ بْنُ النُّعْمَانِ، ثنا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ هِلَالِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: بَيْنَمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ فِي مَجْلِسِهِ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ حَدِيثًا، جَاءَهُ أَغْرَابِيٌّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَتَى السَّاعَةُ؟ وَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَدِّثُ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: سَمِعَ مَا قَالَ، فَكَّرَهُ مَا قَالَ، وَقَالَ بَعْضٌ: لَمْ يَسْمَعْ، حَتَّى إِذَا قَضَى حَدِيثَهُ قَالَ: "أَيْنَ السَّائِلُ عَنِ السَّاعَةِ؟"، قَالَ: هَذَا أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: "إِذَا ضُبِعَتِ الْأُمَانَةُ فَاَنْتَظِرِ السَّاعَةَ"، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: "إِذَا اسْنَدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ، فَاَنْتَظِرِ السَّاعَةَ"

7-(Beğavî (ö.516))+ Abdulvâhid el-Melîhî+Ahmed b. Abdullah+ Muhammed b. Yusuf+ Muhammed b. İsmail+ Muhammed b. Sinan+ Fuleyh b. Süleymân + Hilâl b. Ali+Ata b. Yesâr+ Ebu Hüreyre³²

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ الْمَلِجِيُّ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ النَّعِيمِيُّ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ، حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا هِلَالُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: بَيْنَمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَجْلِسٍ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ إِذْ جَاءَهُ أَغْرَابِيٌّ فَقَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَدِّثُ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: سَمِعَ مَا قَالَ فَكَّرَهُ مَا قَالَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ لَمْ يَسْمَعْ، حَتَّى إِذَا قَضَى حَدِيثَهُ، قَالَ: "أَيْنَ السَّائِلُ عَنِ السَّاعَةِ؟" قَالَ: هَا أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: "إِذَا ضُبِعَتِ الْأُمَانَةُ فَاَنْتَظِرِ السَّاعَةَ". قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: "إِذَا اسْنَدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَاَنْتَظِرِ السَّاعَةَ".

Bu hadisi Buhârî'nin yanı sıra başka muhaddisler de nakletmiştir. Hadisin bütün tariklerinde sened; Fuleyh b. Süleymân + Hilâl b. Ali+Ata b. Yesâr + Ebu Hüreyre şeklinde devam etmektedir. Sened Fuleyh b. Süleymân'dan

³⁰ Dâni, 1416: 4/767.

³¹ Beyhâkî, 2003:10/201.

³² Beğavî, 1983: 15/25-26; 1997: 7/285.

itibaren faklılaşarak pek çok kişi tarafından nakledilmiştir. Buradaki ortak ravilerden Fuleyh b. Süleymân, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî tarafından tenkit edilmiştir. Elbânî'nin tenkitleri şu şekildedir.

B-Elbânî'nin Tenkitleri

Elbânî, bu hadisin senedi sebebiyle zayıf olduğunu, diğer kütüb-i sitte müellifleri ile meşhur muhaddislerin nakletmediği bu hadisi Buhârî'nin rivayet ettiğini söyler. Elbânî'ye göre buradaki problem ravi Fuleyh b. Süleyman'dan kaynaklanmaktadır. Zira Fuleyh her ne kadar "sadûk" bir ravi olarak bilinse de esasında "kesîru'l-hata/çok-aşırı hata yapan" birisidir. Buhârî'nin ravilerini en iyi bilenlerden birisi olan İbni Hacer de "Fuleyh" in bu durumu onaylamaktadır (el-Elbânî, 1992: 14/1037-1038).

C- Değerlendirme

Bu hadisi "Ebu Hüreyre'den Ata b. Yesâr ondan da Hilâl b. Ali nakletmiştir. Hilâl b. Ali'den ise tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Fuleyh b. Süleyman rivayet etmiştir. Fuleyh b. Süleyman'dan ise beş (5) kişi aktarmaktadır. Hadisin tarikleri aşağıdaki gibidir.

1. Ahmed b. Hanbel (ö. 241): Yunus b. Muhammed (ö. 207) + Fuleyh b. Süleymân (ö. 168)

2. Ahmed b. Hanbel (ö. 241): Süreyc b. Numân (ö. 217) + Fuleyh b. Süleymân (ö. 168)

3. Buhârî (ö. 256): Muhammed b. Sinân (ö. 223) + Fuleyh b. Süleymân (ö. 168)

4. Buhârî : İbnu'l-Münzir+ Muhammed b. Fuleyh (ö. 197-200) + Fuleyh b. Süleymân (ö. 168)

5. İbn Hibbân (ö. 354): Ömer b. Muhammed+Muhammed İbnu'l-Müsennâ+Osman b. Ömer (ö. 209) + Fuleyh b. Süleyman (ö. 168)

6. ed-Dânî (ö. 444): Ali b. Muhammed+ Muhammed b. Ahmed+ Muhammed b. Yusuf+ Muhammed b. İsmail+ Muhammed b. Sinân (ö. 223), + Fuleyh b. Süleymân (ö. 168)

7. Beyhâkî (ö. 458): Ali b. Ahmed b. Abdân+ Ahmed b. Ubeyd+ Ahmed b. Ali el-Hazzâz+ Süreyç b. Numân (ö. 217) + Fuleyh b. Süleymân (ö. 168)

8. Beğavî (ö. 516)): Abdulvâhid el-Melîhî+Ahmed b. Abdullah+ Muhammed b. Yusuf+ Muhammed b. İsmail+ Muhammed b. Sinân (ö. 223), + Fuleyh b. Süleymân (ö. 168)

Yukarıda görüldüğü üzere bu hadisi Fuleyh b. Süleyman'dan rivayet edenler; Muhammed b. Fuleyh (ö. 197-200), Yunus b. Muhammed (ö. 207), Osman b. Ömer (ö. 209), Süreyç b. Numân (ö. 217) ile Muhammed b. Sinân'dır (ö. 223).

Yahya b. Ma'in (ö. 233), Fuleyh b. Süleyman'ın "salih ancak zayıf, rivayeti kabul edilmez" bir ravi olduğunu söylemektedir (Ebû Bekr en-Nesâî, 2006: 2/350; Râzî, 1952: 7/85). Nesâî (ö. 303) "zayıf" (Mizzî, 1980: 23/321) ve "leyse bi'l-kâvî" (Ebû Abdirrahmân en-Nesâî, 1396: 87) şeklinde değerlendirmeler yapmıştır (el-Ka'bî, 2000: 2/308). İbn 'Adî (ö. 365), Fuleyh'in "salih/sahih" nakilleri olduğu gibi Medinelilerden ise, "doğru/müstakim-yanlış/garib" pek çok rivayeti bulunduğunu, ancak Buhârî'nin ona itimat ettiğini kendisine göre ise Fuleyh için "la be'se bih" ifadesinin söylenmesi gerektiğini belirtir (Ebû Ahmed el-Cürcânî, 1997:7/144). Bununla birlikte İbn Hibbân (ö. 354), Fuleyh b. Süleyman'ı "sika" ravilerden saymaktadır (İbn Hibbân, 1973: 7/324). Fuleyh ile ilgili kanaatleri değerlendiren İbn Şâhin, Fuleyh'in "sika olmaya daha yakın" biri olduğunu ancak bu hususta tavakkuf edilmesi gerektiğini söyler (Ebû Hafs el-Bağdâdî, 1999: 79-80). Zehebî (ö. 748) Fuleyh'i hem *el-Muğnî fi'd-du'afâ*'da (Zehebî, 1987: 2/109) hem de *Tezkiratü'l-huffâz*'da zikmiştir. *Tezkira*'da onun hasen derecesinde bir ravi olduğunu kaydeder (Zehebî, 1998: 1/164).

Bütün bu bilgileri değerlendiren İbn Hacer (ö. 852); Fuleyh'in hafızası sebebiyle tenkit edilen saduk bir ravi olduğunu, Fuleyh'i destekleyen rivayetler olmadıkça Buhârî'nin ahkâm konularında Fuleyh'ten rivayette bulunmadığını, burada olduğu gibi ahkâm dışındaki bazı konularda ise Fuleyh'in rivayetlerine yer verdiğini belirtir (İbn Hacer, 1379: 1/42).

Hâlbuki Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh'* te Fuleyh kanalıyla çok sayıda hadis³³ nakletmiştir. İbn Hacer'in iddia ettiği gibi Buhârî, ahkâm konularında Fuleyh'in rivayetlerini her zaman destekleyen rivayetler eşliğinde de vermektedir.³⁴ Dolayısıyla buradan hareketle Buhârî'de, Fuleyh kanalıyla gelen rivayetlerinin sadece "fedailü'l-a'mal" türü konularda olduğu şeklindeki İbn Hacer savunusu kanaatimizce isabetli değildir. Zira *el-Câmi 'u's-sahîh'* te bunun aksini gösteren pek çok örnek vardır. Öte yandan burada söz konusu olan rivayeti Buhârî her ne kadar "ilim ve rikâk" başlıkları çerçevesinde ele almış olsada konusu itibarıyla ilgi rivayet kıyamete dair hususları da içermektedir. Bundan dolayıdır ki, ed-Dânî bu hadisi, "بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّاعَةِ وَأَسْرَاطِهَا وَذَلَالِ اقْتِرَاجِهَا" babında zikretmiştir.

Sonuç

Telif edildikten sonra geniş kitlelere ulaşan Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh'*i zaman içerisinde İslam dünyasında otoriteleşmiştir. Hakkında oluşan "Kur'an'dan sonraki en sahîh kitap" şeklindeki algı *el-Câmi 'u's-sahîh'*in muhtevasını ve ravilerini tenkit dışı görme geleneğini meydana getirmiştir (Yıldırım, 1998: 2, 361- 369). Bu eğilim İbni Hacer (ö. 852) gibi münekkid bir alimin bile, "bir kişi Buhârî'nin râvilerinden birini cerh ettiği zaman Buhârî'nin ta'dil etmiş olduğu birini cerh etmiş olmaktadır" deme noktasına götürmüştür. İbn Hacer, Buhârî tenkitlerinin, cerh gerekçesi açıklanmadan kabul edilemeyeceğini söyler. Ona göre cerh edilmiş olan ravinin adaletini, mutlak zaptını veya herhangi bir haberle ilgili zaptını bozan bir kusurunun açıklanması gerekir. Çünkü alimleri cerh yapmaya iten sebepler farklıdır. Bu sebeplerin bir kısmı kusur olarak kabul edilir, bir kısmı da kabul edilmezdir. İbn Hacer, Ebû'l-Hasan el-Makdisî'nin (ö. 611), Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh'*i'nde yer alan raviler için "onlar köprüyü geçmiştir" dediğini ve bunun onlar hakkındaki cerhlere

³³ Salat 6, 40, 79; Ezân 90, 142; Cuma 14; Cenâiz 32, 70; Hac 29, 57.

³⁴ Mesela, Buhârî Vudu' 23'te "الْوُضُوءُ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ" başlığından sonra sadece bir hadis nakleder. O da Fuleyh'in senedinde yer aldığı "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ»" hadisidir. Benzer şekilde Ezân 162'te açtığı "بَابُ سُرْعَةِ انْصِرَافِ النِّسَاءِ مِنَ الصُّبْحِ وَقَلَّةِ مَقَامِهِنَّ فِي الْمَسْجِدِ" başlıktan sonra sadece Fuleyh kanalıyla gelen "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي الصُّبْحَ بَغْلَسٍ، فَيَنْصَرِفْنَ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يُغْرِفْنَ مِنَ الْغَلَسِ - أَوْ لَا يُغْرِفْنَ بَعْضَهُنَّ بَعْضًا -" hadise yer vermiştir. Yine Buhârî, Mütâkât 18'deki "بَابُ حَلْبِ الْإِبِلِ عَلَى الْمَاءِ" şeklinde açtığı başlıktan sonra sadece Fuleyh kanalıyla gelen "عَنْ هِلَالِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ حَلَبَ الْإِبِلَ أَنْ تُحْلَبَ عَلَى الْمَاءِ»" hadise yer vermiştir. İdeyn 25'te de sadece Fuleyh'in rivayetiyle yetinmiştir.

iltifat edilmeyeceği anlamına geldiğini belirtir (İbn Hacer, 1379: 1/384; 13/457; Bilen, 2004: 245-246). Buhârî'yi bu şekildeki tenkit dışı görme geleneği günümüze kadar ulaşmıştır. Buna göre Buhârî'nin "bir raviden hadis tahricinde bulunmuş olması o ravinin sika/rivayetin sahih oluşunun" delili sayılır.

Bu minval üzere yaptığımız çalışmada, günümüze yakın zamanda (ö. 1999) yaşamış olan Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî'nin Buhârî tenkitlerine dair kanaatimiz şöyledir.

a- Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî'nin Buhârî ravilerine yönelttiği bu tenkitler hadis ricaline dair cerh/ta'dil alimlerinin görüşlerine dayanmaktadır. O, ravi/raviler hakkındaki bütün menkulâtı bir araya getirerek hareket etme metodunu seçmiştir. Raviyi incelerken cerh/ta'dil bilgilerini vermekle yetinmez. Özellikle İbn Hacer'in Buhârî savunmalarını işaret ederek değerlendirmelerde bulunur.

b- Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî raviden çok, hadis metni temelinde analizler yaptığı için ele aldığı hadisin, ulaşabildiği bütün tariklerine atıfta bulunur. Böylece hadisin sened analizini etraflı biçimde yaparak rivayetlerin âdîd, mütâbî' durumlarını işaret eder.

c- Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî'nin değerlendirmelerinde "şedîd" eğilimi gösterdiği söylenebilir.

Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî'nin bu tenkitleri, Buhârî şahsında hadisin/sünnetin otoritesini zayıflatma/yok etme şeklindeki rijit söylemin ninesi olmaktan uzak, Buhârî'ye geçmişte yöneltilen ilmî tenkitlere dayalıdır/onların tekrarıdır/farklı versiyonudur.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. (2001), *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvûd- Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Aydınlı, Abdullah. (2004) "*Merfû*", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Ankara: C. 29.
- Bağavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. (1983), *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvûd- Muhammed Züheyr, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî.

- Bağavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. (1997), *Me'âlimü't-tenzîl*, Y.y: Dâru Tîbe.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. (1989), *es-Sünenü's-sağîr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Pakistan: Câmiatü'd-dirâsâtî'l-İslâmîyye.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. (1991), *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Pakistan: Câmiatü'd-dirâsâtî'l-İslâmîyye.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. (2003), *es-Sünenü's-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Bilen, Mehmet. (2004), *İbn Hacer'in Buhari'ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. (1422/2001). *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsir. Yy: Dâru Tûkî'n-Necât.
- Ebû Bekr en-Nesâî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Zühayr b. Harb. (2006), *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Salih b. Fethî, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse.
- Ebû Hafs el-Bağdâdî, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. (1999), *Zikru men ihtelefe'l-'ulemâ' ve nukkâdü'l-ḥadîs fîhi*, thk. Hammâd b Muhammed, Riyad: Mektebetü Advâi's-Selef.
- Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, (1984), *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dımaşk: Dâru'l-Memûn li't-Turâs.
- Ebu'l-Velîd el-Bâcî. (1986), *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Ebu'l-Lübâbe, Riyad: Dâru'l-Livâ.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. (1416), *es-Suneni'l-Vâride fi'l-Fiten ve Ğavâilihâ ve's-Sâ'ati ve Eşrâtiḥâ*, thk. Rıdâullâh b. Muhammed İdris el-Mubârekfûrî, Riyad: Dâru'l-'Âsime.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. (1985), *İrvâu'l-ğâlîl fî tahrîci ehâdîsi menâris-sebîl*, Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî.

- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. (1992), *Silsiletu'l-ehâdisid-da'îfe ve'l-mevdû'a ve eseruhe's-seyyia fi'l-umme*, Riyad: Dâru'l-Ma'arife.
- Hatipoğlu, İbrahim. (2006), "*Nâsirüddin el-Elbânî*", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: C. 32.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. (1997), *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed, Beyrut: Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Cârûd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Alî en-Nîsâbü'rî. (1994), *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnede*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut: Müessesetü'l-Kitâbi's-Sakâfiyye.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. (1952), *el-Cerh ve'ta'dîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. (1379), *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Beyrut: Dâru'l-Ma'arife.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. (1326), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Ma'ârif.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. (1973), *es-Sikât*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarif.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. (1988), *el-İhsân fi takrîbi sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. (1993), *Sahîh'i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. (2009), *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, y.y: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye.

- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. (1406), *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî. (2000), *Kabûlû'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Ebu Amr el-Hüseynî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Koçyiğit, Talat. (1992), *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman (1980), *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Moğultay b. Kılıç. (2001), *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl*, thk. Ebu Abdurrahman Adil, Ebu Muhammed Usâme, Y.y: El-Fârûku'l-Hadise.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. (1396), *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Muhammed İbrahim, Haleb: Dâru'l-Va'y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. (1396), *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim, Haleb: Dâru'l-Va'î.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. (2005), *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- Polat, Selahaddin. (1990), *"Buhârî'nin Sahih'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirmesi"*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 4, ss. 237-255.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. (1952), *el-Cerh ve't-ta'dîl*, nşr. Tabatü Meclisi Dâireti'l-Maarif, Haydarâbâd: Dâru İhyâî't-Turâsî'l-Arabî.
- Şeybânî, Muhammed b. İbrahim. (1987), *Hayâtü el-Elbânî ve âsâruhû ve senâ'ü'l-ulemâ aleyh*, Kuveyt: Mektebetu's-Sadavî.

- Tabarânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. (1985), *el-Mu'cemu's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. (1994), *Şerhu Müşkili'l-asâr*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Yıldırım, Enbiya. (1998), "*Sahîhân Üzerinde İcma Meselesi*", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 2, ss. 361-369.
- Yılmaz, Hayati. (2002), "*Kutsî Hadis*", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Ankara: C. 26.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. (1993), *Târîhu'l-İslâm ve vefâyati'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Abdusselam et-Tedmirî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. (t.y.), *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nurreddin İtır, Katar: İdâretu İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. (1963), *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed, Lübnan: Dâru'l-Ma'rife.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. (1998), *Tezkiratü'l-huffâz*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Zeyd b. Ali, Ebü'l-Hüseyn Zeyd b. Alî Zeynilâbidîn b. el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib el-Alevî el-Hâşimî el-Kureşî. (1983), *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*, nşr. Abdülazîz el-Bağdâdî, Beyrut.

Kamyon Arkası Yazılardan Yansıyan Dinsellik

Reflections of the Stickers on the Back of Trucks on Religiosity

Ramazan AKKIR

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Asistant Professor, Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology,

Department of Sociology of Religion

Tekirdağ / TURKEY

rakkir@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9516-7385

DOI: 10.5281/zenodo.3463891

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: AKKIR, R. (2019). Kamyon Arkası Yazılardan Yansıyan Dinsellik. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 237-262.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Taşıt, Türk toplumsal hayatında önemli bir yer tutar. Hatta çoğu zaman insanı bir yerden başka bir yere götürme işlevinden öte anlamlar taşır. Bireyin ekonomik gücünü ve toplumsal konumunu veya onun benliğini dışa vuran bir nesnedir. Bundan dolayı taşıt, sadece taşıt değildir. O, sadece aracın markası veya modeli değildir. Üzerine takılan bir sembol veya arkasına yazılan herhangi bir yazı aracılığıyla bireyin anlam dünyasına dair ipuçları ve dinin toplumsal tezahürlerine dair detayları ortaya koyan bir fenomendir. Bu çalışmada dinin toplumsal tarafları ile ilgilenen din sosyolojisi ile halkın dünyasına odaklanan folklor biliminin verileri bir arada bulunmaktadır. Bu makalenin amacı, bir taşıt çeşidi olan kamyonların arkasına yazılan yazılarda ortaya çıkan dinselliğin boyutlarını keşfetmektir. Bu amaca ulaşabilmek için de folklorun dört işlevini ortaya koyan Amerikalı folklorist William Russell Bascom'un işlev teorisine ve Türk folklorist İlhan Başgöz'ün folklorun beşinci işlevi olarak gördüğü protesto teorisine odaklanacağız. Bundan dolayı, folklorun toplumsal ürünleri arasında yer alan kamyon arkasındaki dini içerikli yazılara odaklanıldı. Bu bağlamda, çalışmanın ilk bölümünde bir toplumsal tezahür biçimi olarak dine, folklorun sosyolojik yorumuna, işlevine ve taşıtın sosyolojik anlamına değinildi. İkinci bölümde ise kamyon arkasına yazılan dinsel içerikli yazılar yorumlandı. Sonuç bölümünde ise kamyon arkasına yazılan dini içerikli yazıların taşımış olduğu dinselliğin boyutları değerlendirildi.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Folklor, Din, Fonksiyon, Kamyon.

Abstract

The vehicle has taken an important place in Turkish social life. In fact, in many cases, the vehicle has different meanings than the function of moving people from one place to another. It is an object that expresses the individual's economic power and social position or the individual's self. Therefore, the vehicle is not only a vehicle. Not only the brand or model of the vehicle, but a symbol or any writing on it can reveal clues about the meaning world of the individual and details about the social manifestations of religion. This study has emerged with the combination of sociology of religion and folklore which focuses on the world of the people. The purpose of this article is to explore the

dimensions of religiousness that appear in the writings on the back of trucks, a type of vehicle. In order to achieve this aim, we will focus on the function theory of American folklorist William Russell Bascom, who put forward the four functions of folklore, and the theory of protest which Turkish folklorist İlhan Başgöz considers as the fifth function of folklore. Therefore, we will focus on religious writings on the back of the truck, which are among the social products of folklore. In this context, in the first part of the study, we will talk about religion as a form of social manifestation, sociological interpretation, function of folklore and sociological meaning of the vehicle. In the second part, we will try to interpret the religious writings written on the back of the truck. In the conclusion section, we will evaluate the dimensions of religiousness carried by religious writings written on the back of the truck.

Keywords: Sociology of Religion, Folklore, Religion, Function, Trucks.

Giriş

Araç, Türk toplumsal hayatında önemli bir yer tutar. Hatta çoğu zaman insanı bir yerden başka bir yere götürme işlevinden öte anlamlar taşır. Bireyin ekonomik gücünü ve toplumsal statüsünü gösteren araç, aynı zamanda bireyin benliğinin dışavurumu konumundadır. Bundan dolayı araç, çok farklı anlamları içinde barındıran bir nesnedir. Bu nesne üzerine yazılan yazılar, bireyin iç dünyasına dair ip uçları vermenin yanı sıra, toplumun zihniyetini de yansıtır. Hayatımızın vazgeçilmezleri arasına giren otomobil, sağladığı kolaylık kadar, içermiş olduğu toplumsal mana ile sosyolojinin konusudur.

Bu makale, uzun yol aracı ve büyük yük taşıtı olan kamyonların arkasına yazılan dini içerikli yazılar üzerinden dinin toplumsal alanda tezahür ediş biçimini ve işlevlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Dinin toplumsal işlevlerini ortaya koyabilmek için kamyon arkasına yazılan dini içerikli yazılara odaklandık. Çünkü kamyon arkasına veya araba içlerine yazılan dini içerikli yazılar, toplumsal alanda tezahür eden dinseliliğin göstergelerindendir.

Din sosyolojisinin anlam çerçevesi ile Folklor biliminin modelinin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan bu çalışmada, sosyolojik bir değer olan dinin toplumsal alandaki farklı tezahür ediş biçimleri ortaya çıkmıştır. Kutsalın toplumsal alandaki tecrübesi olan din; eğlence, destek, aktarım, kaçış ve protesto boyut ve işlevleri etrafında tezahür etmektedir.

Böyle bir çalışma yapmamızın temel gerekçesi, her toplumu kendi tekiliği içinde bireysel bir bütün olarak anlama ihtiyacıdır. Dahası, din gibi çok boyutlu, oldukça işlevsel ve hayatın her alanında kendi varlığı hissettiren bir olguyu, insanlık tarihi için geçerli ortak ve evrensel belirleyicilerden hareket etmek ve doğru sonuçlara ulaşmak zordur. Bundan dolayı, dinlerin tek tek ve ayrı tarihsel dönemlerdeki değişik konumlarına ve işlevlerine bakmak ve onları ona göre yorumlamak gerekmektedir (Arabacı, 2006: 11). Aslında kamyon arkasına yazılan dinsel içerikli yazıların yorumlanması, bu tekillik içinde çok boyutlu ve fonksiyonlu değeri anlama ve yorumlama teşebbüsüdür. Bundan dolayı toplumsal ve dinsel dünyanın öznel bir tezahürü olan kamyon arkası dini içerikli yazılar analiz edilecektir.

Bu çalışmanın hedefi, kamyon arkasına yazılan dini içerikli yazılardan hareketle dinseliliğin boyut ve işlevlerini ortaya çıkarmaktır. Folklor biliminin sağlamış olduğu model ile din sosyolojisinin verilerinin karşılaştırılması ve sentezlenmesi ile ortaya çıkan çalışmada, betimleyici yöntem tercih edilmiş olup Folklor biliminin ürünlerinden olan yazılar ile din sosyolojisinin verileri karşılaştırılmış ve yorumlanmıştır.

Bu bağlamda, çalışmanın ilk bölümünde teorik bir çerçeve çizebilmek için bir toplumsal tezahür biçimi olarak dine, folklorun sosyolojik yorumuna, işlevine ve taşıtın sosyolojik anlamına değinilmiş olup konu ile ilgili literatür tartışması yapılmıştır. İkinci bölümde ise kamyon arkasına yazılan dinsel içerikli yazılar dinin işlev ve boyutları bağlamında tasnif edilerek yorumlanmıştır. Sonuç bölümünde ise folklorun kamyon arkasına yazılan dini içerikli ürünlerinin taşıdığı dinselilik değerlendirilmiştir.

1. Kamyon Arkası Yazılardan Yansıyan Din

1.1. Bir Toplumsal Tezahür Biçimi Olarak Dinsellik

Toplum, kendisini meydana getiren alt sosyal ve kültürel sistemlerin bir bütünüdür. Her biri kendi içinde bütünlük arz eden bu alt sosyal ve kültürel sistemlerden birisi de dindir (Aydınalp, 2012: 82). Kendisi hakkında birçok tanımlama yapılan dinin en önemli özelliği toplumsal bir hüviyete ve işleve sahip olmasıdır. “Tabiat üstü güç”, “Kutsalın toplumdaki tezahürü”, “Sosyal bağın temeli”, “Sosyal bütünleşmeye destek veren sistem”, “Sosyal bağın temeli” veya “Sosyal bütünleşme fonksiyonu” bu anlam çerçevesinde yapılan

tanımlamalardan sadece birkaçıdır (Aydınalp, 2012: 96). Genel olarak bu tanımlamalarda ortaya çıkan, dinin toplumsallığı veya toplum ile olan ilişkisi-
dir. Din dediğimiz hadise, toplumsal bir gerçekliktir. Bireyin kutsal ile kur-
muş olduğu kutsal ve büyüleyici tecrübe olan din, aynı zamanda toplum tara-
fından üretilen bir değerdir. Bu sosyolojik gerçeklik, insanın kendini evinde
hissetmesine, toplumların bütünlük kazanmasına ve dayanışmasının kuvvet-
lenmesine katkıda bulunur (Berger, Berger, Kellner, 1985: 92).

Dinin sosyolojik bir olgu olduğundan, din ile kilisenin ayrı düşünüle-
meyeceğinden ve tanrı fikrinin toplumsalın bir tezahürü olduğundan bahse-
den Durkheim'e göre, "Bir din, kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasak-
lanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir (Durk-
heim, 2005: 67-68). Bu inançlar ve ameller, kendilerine inanan bütün insanları
kilise/cemaat diye isimlendirilen tek manevi bir toplum halinde bir araya
getirir." Dini olanın toplumsal olanla özdeşliğine vurgu yapan Durkheim'in
düşüncesinin merkezinde dinin kaynağı bizatihi toplumun kendisi olduğu
fikri bulunmaktadır. Dinî inançlar ve kutsal ile ilgili ortaya konan ritüeller
toplumu birleştirmekle beraber toplumsal hayatın seküler boyutlarında ortak
duygu, düşünce ve dayanışmayı artırır (Kirman-Özbolat, 2017: 23; Özbolat,
2017: 266). Her çağda toplumsal dayanışmayı sağlayarak toplumu güçlendi-
ren ve yeni dünyaların kurulmasına öncülük eden din, insanın kolektif bilin-
cinin ürünüdür (Bayyığıt, 2013: 27-28). Durkheim'in eserlerinde ortaya çıkan
bu din yorumu, dini sembollerin kutsallığı ile dinin toplumsal bütünleştirici
fonksiyonu arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Tanrı ile evren arasındaki iliş-
kinin açıklanmasına dayanan ilahiyat alanında da sembolik olarak ortaya çı-
kan toplumun kendisinden başka bir şey değildir (Davis, 2004: 298). Bu çerçe-
vede tüm sosyal eylemler, dinin inanç ve pratik boyutunun toplumsal dünya-
daki tezahürünün bir göstergesidir (Bird, 2015: 23).

Toplumsal ilişki bağlamında dinin temel bir özelliği de insanın dünya
kurma girişiminde stratejik rol oynayan beşerî bir girişim olmasıdır. Beşer
kaynaklı düzenin, varlığın bütününe yansıtılması anlamına gelen din ile kaos
arasında bağlantı kuran Berger'e göre, "dipsiz uçurum" anlamına gelen kaos
(chaos) kelimesi ile "dikkatli olmak" anlamındaki din (religion) arasında ya-
kın ilişki bulunmaktadır (Berger, 2000: 67). Kutsal kozmos ile doğru ilişki
içinde olan dindar insan, dikkatli olmalıdır. Dindar insanın dikkatli olacağı

şey de kutsalın tezahürlerinde kendini ortaya çıkaran tehlikeli, korkutucu ve büyüleyici güçtür. Bundan dolayı, kutsal ile bağıni koparan insanın kaos tarafından yutulma ihtimali oldukça yüksektir.

Özü itibariyle dindar bir varlık olan insan, toplumsal yaşamın her anında ve alanında dinsel kimliğini farklı biçimde ortaya koyar. Hayatının her anında kutsalı tecrübe eder ve kutsal ile olan irtibatını sağlar. Ancak dini yaşam, kendi içinde ve öncesinde esen her türlü sosyal ve kültürel rüzgârın tuzagına düşmekten kendini kurtaramaz. Böylelikle dini yaşam, kültürün tüm unsurlarından etkilenir (Zuckerman, 2006: 130). Böylelikle din ile toplum arasında etkileşim gerçekleşir. Din, toplumun her alanında varlığını ve etkisini hissettirir; toplumsal alanda farklı biçimlerde tezahür eder. Aile, kabile, oymak veya millet gibi toplumsal yapılarla olan ilişkisini sürekli korur ve geliştirir. Bununla beraber, ekonomi, siyaset, eğitim, boş zamanlar, hukuk veya ahlak gibi toplumsal kurumlar üzerinde de dinin etkisi bariz bir biçimde görülür. Toplumsal kurumlar üzerinde böylesine etkili olan din, toplum tarafından da etkilenmekten kendini kurtaramaz. Bundan dolayı her din içinden çıktığı sosyolojik atmosferin etkisi altındadır (Okumuş, 2018: 94-95).

Kısacası, toplumun her alanında ve farklı katmanlarında din farklı biçimlerde tezahür eder. Bazen toplumsal yapıyı meşrulaştırarak veya toplumsal yapıyla bütünleşerek bazen de toplum ile girilen çatışmaya destek olarak kendini görünür kılar. Şarkılarda, türkülerde, şiirlerde, oyun ve eğlencelerde, tabelalarda ve dahası kamyon arkası yazılarda bile farklı işlevleri yerine getirmek için ortaya çıkar. Az veya çok fonksiyonunu da yerine getirir.

1.2. Folklorun Toplumsal Fonksiyonu

Folklorun tanımlanması konusundaki tartışmalar, bu sözcüğün 1846 yılında William Thoms tarafından akademik dünyaya kazandırılmasından beri devam etmektedir. Tanımlama çalışmalarının pek çoğunda, “lore” (bilim, bilgi) kavramı üzerinde durulurken, bu tanımlamaların önemli bir kısmında da “folk” (halk) kavramına odaklanılmıştır. Ancak folklorun tanımı konusunda folkloristler arasında uzlaşma sağlanamamıştır. “Lore” kavramı, onunla eylem içinde olan insanlara ait olmaktan çok, folklorun materyallerine, biçimine, aktarımına ve farklı işlevlerine odaklanmıştır (Dundes, 2005: 16). Ancak folklorun temel işlevi; herhangi bir kişinin toplumda kabul edilmiş anlam çerçe-

vesine uyması, toplumsal anlamın içselleştirilmesi ve kabullenilmesi ve değerlerin gelecek kuşaklara aktarılmasıdır (Başgöz, 1996: 1). Bu çerçevede folklorun varlığı bir toplum için elzemdir; çünkü toplumun tarihi süreç içinde oluşmuş olan kültürü folklorun unsurları üzerinden geleceğe taşınır. Bu bağlamda bir toplumun değerlerini ve anlam haritasını geleceğe taşıma misyonuna sahip olan folklorun temel unsuru, bilgi ve bilimi önceleyen “lore” kavramından öte halktır.

En az bir ortak unsuru paylaşan bir grup insan olarak tanımlanan halkın en önemli özelliği, grup üyelerini başkalarından ayıran ve kendilerine ait olduklarını savundukları geleneklerinin olmasıdır. Geleneği, kültürü ve tarihi olan bir halkı, din veya dil gibi ortak değerler birbirine bağlar ve birbiriyle bütünleştirir (Dundes, 2003: 16). İlaveten ağızdan ağıza sözcükler yoluyla yayılan sözlü gelenek olan folklor ise toplumlar arasındaki farkındalığın oluşmasına katkıda bulunur (Utlely, 2005: 21-22). Bunun yanı sıra, folklorun verili toplumsal düzene biçim ve içerik olarak bir eleştiri olduğunu belirten Fox’a göre, folk doğrudan veya dolaylı olarak bir meydan okuyuşu da içerisinde barındırır. Anlaşılabileceği üzere farklı birçok boyutu havzasında barındıran folkloru tanımlamak hayli zordur. Ancak folklorun veya halkbiliminin içeriği ve kapsamını betimlemek mümkündür. Bir ülkede yaşayan bir toplumun bütün geleneği, göreneği, töreleri, sözlü ve yazılı olarak nesilden nesile geçen kültür kalıntıları, kültürel unsurları, her türlü inanışları, müziği, oyunları, masalları, efsaneleri, türküleri, yöresel tiyatrosu, halk hekimliği, halk resmi, halk sanatı, bilmeceleri, ağıtları, rüya yorumları, inanç ve kültür ile ilgili bütün araç ve gereçleri, davranış ve alışkanlıkları folklorun kapsama alanındadır. Bu çerçevede bir toplumun anlam dünyasından beslenen dinsel de kendini folklorun kapsama alanında kendini dışa vurur (Tanyu, 1973: 123).

Amerikalı folklorist William Russell Bascom, folklorun fonksiyonları hakkında model ortaya koyan antropologlar arasında yer alır. Afrika folkloru hakkında detaylı çalışmaları olan ve 1954 yılında yayınlamış olduğu “Folklorun Dört işlevi” adlı makalesi ile tartışmalara neden olan Bascom, folklorun temel olarak dört işleve sahip olduğundan bahseder.

İlk olarak folklor; hoş vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme fonksiyonuna sahiptir. Bascom’un ifadesiyle “Eğlence, folklorun en önemli işlevlerin-

den biridir. Çoğu gülme unsurunun altında daha derin anlamlar bulunmaktadır. Aynı durum hayal ve fantezi görüşleri için de geçerlidir" (2005: 137-138). Folklorun eğlendirme işlevi eğlenceyi içinde taşıyan ironi eylemi ile de yakından ilişkilidir. En yüksek hakikatlerin, kendilerini çoğunlukla ironi üzerinden ifade ettiğini belirten Kierkegaard'a göre ironi, sınırlar, sonlu kılar, tanımlar ve böylece doğruluk, edimsellik ve içerik üretir (2009: 362-363). Azarlayıp cezalandırmak yoluyla denge, kişilik ve tutarlılık sağlar. Bundan dolayı ironi, onu tanımayanların korktuğu, tanıyanların ise yere göğe sığdıramadığı bir amir olmuştur. İroniyi anlamayan ve onun fısıltılarını duymayan kişi, özel hayatın mutlak başlangıcı diyebileceğimiz şeyden yoksundur. Fıkralar, bilmece, grafitiler veya dolmuş veya kamyon arkası yazılar bu anlam çerçevesince değerlendirilebilir.

Folklorun ikinci işlevi; kültürün onaylanması, ritüelleri gözlemleyen ve icra edenlerin ritüellerinin ve kurumlarının doğrulanmasıdır (Bascom, 2005: 140). Bu fonksiyon ile folklor değerlere, toplumsal kurumlara ve törelere destek verir (Başgöz, 1996: 1).

Folklorun üçüncü işlevi, okuması yazması bile olmayan kültürlerdeki eğitim işlevidir. Ancak bu eğitim fonksiyon, sadece okuması yazması olmayan toplumları kapsamaz; herkes ve her toplum için geçerlidir. Bascom'a (2005: 140-141) göre, "Okur yazar olmayan toplumlarda bilgilerin folklorda somutlaştırılması, onun doğruluğuyla fazlaca kabul edilmiştir." Böylece eğitim vasıtasıyla toplumun ruhu olarak betimlenebilecek olan kültürün gelecek kuşaklara aktarılması sağlanır (Başgöz, 1996: 1). Özellikle okuma yazması olmayan toplumlarda eğitim kurumu işlevi gören folklor, modern zamanların okur yazarları için de benzeri bir misyona sahiptir. Toplumsal hayatta dinin de böylesi bir işlevi vardır. Din ile eğitim arasındaki ilişkiler de diğer bütün sosyo-kültürel ilişkilerde olduğu gibi karşılıklıdır. Din eğitimi, eğitim de dini etkiler (Solmaz, 2012: 414).

Folklorun dördüncü işlevi ise kabul edilmiş davranış örüntülerini sürdürme işlemidir. Böylece toplulukların sürekliliği sağlanmış olur. Bu işlev, hem toplumsal davranışları, inançları, kurumları meşrulaştırır hem de sosyal baskı ve sosyal kontrol sağlar (Bascom, 2005: 142). Bu fonksiyon, aynı zamanda bir tür toplumsal ve kişisel baskılardan kaçıp kurtulma mekanizması işlevi

de görür (Başgöz, 1996: 1). Toplumsal kurumların baskısından sıkılan fert, folklorun yardımı ile baskıdan uzaklaşır.

Dinsel içerikli kamyon arkası yazıları yorumlama sürecinde kendisine müracaat edeceğimiz Türk halkbilimcilerden İlhan Başgöz, protestoyu ilave eder. Başgöz'e göre işlev teorisi, temel olarak folkloru düzeni koruyucu bir misyon biçmektedir (Başgöz, 1996: 1-3). Bu teori, sosyal yapının her zaman bir uyum içinde olduğu ve çatlamamanın, bölünmenin ve çatışmanın olmadığı hipotezi üzerine kuruludur. Ancak içinde çatışmanın, kavganın, başkaldırının ve değerlere karşı koymanın olmadığı bir toplum modelini bulmak pek mümkün değildir. Her toplumsal yapı içerisinde bütünleştirici unsurları barındırdığı gibi düzen bozucu ve çatışmacı güçleri de barındırır. Folklor, düzeni ve bütünleşmeyi yansıttığı gibi çatışmayı da yansıtır. Bunun en güzel örneği, kendi kültür tarihimizdir. Düzeni değiştirmeye veya yıkmaya yönelik eylemleri icra etmek ya da bu tür eylemlere güç vermek için türkülerden ve şiirden güç ve destek alınmıştır.

1.3. Kamyon Arkası Yazıların Sosyolojisi

İnsan, sadece hem cinsleriyle veya farklı canlı türleriyle ilişki kuran bir varlık değildir. Herhangi bir nesne ile de ilişki kurabilme yeteneğine sahiptir. Hatta bazı nesnelerle ilişki kurarak onları fetişleştirebilir. Türk kültüründeki at, yani taşıt etrafında oluşan deyişlerde bunu görmek mümkündür. Türklerin kültürel dünyasında at, avrat ve silah etrafında şekillenen derin bir hafıza bulunmaktadır. Öncelikle geçmişi mitoslarla yüklü olan ve kolektif şuurun bir uzantısı olan at, binek araca karşılık gelmektedir (Ergüven, 2000: 135-137). "Fetiş nesnesi", "güç simgesi", "bireyciliği simgeleyen bir ideolojinin tipik örneği" gibi farklı biçimlerde betimlenen araç, "Ev sahibi olmak gibi kişinin özel mülkiyet hissini doyurmasının" (Freund, Martin, 1996: 124) yanı sıra fiziksel ve bedensel zevk kaynağı olma özelliği taşır (Pervanchon, 2000: 141). Oldukça geniş anlamlara sahip olan araç, Türk kültüründe etkin bir yere sahiptir.

Otomobil ile imtihanı oldukça eski olan Türklerin önemli özelliklerinden birisi, araçları ile kurmuş oldukları duygusal bağıdır (Güneş, 2012: 225). Aşırı benimseme ve yabancılaşma arasında gidip gelen bu bağ sadece kitaplara değil, filmlere de konu olmuştur (Aktunç, 2000: 159). Atıf Yılmaz'ın Selvi

Boylum Al Yazmalım'ı veya Tunç Okan'ın Fikrimin ince Gülü: Sarı Mercedes'i bu duygusal bağın ve gerilimin en yüksek olduğu filmler arasındadır. Öyle ki Selvi Boylum Al Yazmalım filminde kamyon şoförünü canlandıran Kadir İnanır (İlyas) kırmızı renkli kamyonuna "arkadaş" diye hitap etmekte ve hatta onu pis yerlere sürmekten kaçınmaktadır. Türk sinemasındaki en iyi aşk filmleri arasında yer alan bu filmde Asya karakterini canlandıran Türkan Şoray ile yaşamış olduğu gerilimli aşk sürecinde İlyas, dert ortağı olarak kamyonunu görmekte, onunla dertleşmektedir. Sadece filmlerde değil, Türk edebiyatında da taşıt etrafında oluşmuş oldukça geniş bir yazınsal kültür bulunmaktadır. Recaizade Mahmut Ekrem'in Araba Sevdası, Talip Apaydın'ın Sarı Traktör'ü, Adalet Ağaoğlu'nun "Fikrimin İnce Gülü", Sevim Burak'ın "Palyaço Ruşen'i, Latife Tekin'in Buzdan Kılıçlar'ı bu yazınsal kültürün sadece birkaç örneğidir. Bununla beraber, Tarık Buğra "Mavi Doç"unda, Ömer Seyfettin Nezle'sinde, Peride Celal "Jaguar"'nda veya Aziz Nesin Medeniyetin Yedek Parçası'nda otomobil olgusunu farklı anlam çerçevesinde öyküleştirmiştir. Kısacası ataerkil kültürün dışı vurumu da olan at, avrat ve silah söylemindeki "at" etrafında geniş bir yazınsal kültür oluşmuştur. Bu taşıt kültürün önemli bir unsurunu da kamyon arkasına yazılan dini içerikli yazılar oluşturmaktadır.

Öncelikle otomobil veya kamyon arkasına yazılan ve farklı içeriğe sahip olan yazılar, içinde yaşanan toplumun dokusuna ve bireyin dünyasına dair izler taşımaktadır. Çeşitli simgeler yüklenen otomobil, benliğin dışavurumu olup sahibinin gittiği yere gider. Dış görünüşü sahibinin anlam dünyasına, onun seçimlerine ve beğenisine göre belirlenir. Dahası araç, taşımış olduğu mesajı bir anda verme özelliğine sahiptir (Raban, 2000: 140). Bunun yanı sıra, birçok farklı anlamları içeren otomobilin kimliği bireyin kimliğine, bireyin kimliği de otomobilin kimliğine dönüşebilmekte böylece her iki kimlik örtüşebilmektedir. Bu çerçevede bireyin otomobil ile ilişkisi farklılaşmakta ve otomobil insansı özellikler kazanmaktadır. Bundan dolayı olsa gerek, otomobil gibi nesneler hakkında konuşurken onlardan sıklıkla canlı kişilerden söz ediliyormuş gibi bahsedilir ve insanlar için kullanılan deyimlere müracaat edilir. Yücel'in ifadesiyle "insanbiçimsellik" olarak tanımlanan bu durum, insanların eski ve köklü alışkanlıkları arasındadır (Yücel, 2000: 151-153). Türk kültüründe de insanların araçları ile yaşamış olduğu ilişki insanbiçimseldir.

Bu insanbiçimsel ilişki taşıtların arkasına yazılan yazılarda kimliğin ve kültürün dışavurumu sürecinde ortaya çıkmaktadır.

Öncelikle taşıt yazıları, kent kültürünün ürünü olup azınlık olan şoförlerin kültür dünyasının bir parçasını oluşturur (Başgöz, 2005: 61). Kent ağırlıklı folklorun bir parçası olan kamyon arkası yazıların temel özelliği ise şoförün kişiliğini ve toplumsal konumunu, siyasal yapıyı ve toplumun yaşamış olduğu temel değişimleri ortaya koymasındır (Başgöz, 2005: 63). Şoförün zevkini ve hissiyatını ortaya koyan bu yazılarda kadere iman gibi dini inanışlar da ön plana çıkabilmektedir (Aylan, 1981: 214-216).

Taşıt yazıları bağlamında vurgulanması gereken bir diğer husus da bu kültürün göç sonucunda ortaya çıkmış olmasıdır. Göç, hayatın birçok alanında yeni bir kültür ortaya çıkarmakta; toplumsal, siyasal veya dinsel yapıyı dönüştürmektedir. Bu çerçevede göç sonucu ortaya çıkan taşıt yazıları, köyden kente göçmüş ve kentin şartlarına adapte olmaya çalışan insanların ürünüdür (Başgöz, 2005: 56-57). Aslında köyden göçen şoför, kentin içinde aracıyla bütünleşerek maruz kaldığı kimlik bunalımını aşmaya çalışmaktadır (Başgöz, 2005: 28). Çünkü samimi ve yüz yüze ilişki biçiminin esas olduğu kırsal kesimden resmi ve ikincil ilişki biçiminin hâkim olduğu kente gelen şoför, anlam ve kimlik krizine maruz kalmaktadır. Bu minvalde araba yazıları, şoförün yaşamış olduğu kişilik bunalımının dışavurumu olma niteliği taşır. Taşıt yazıları üzerinden şoför; ismini, karakterini, hislerini, duygularını, umutlarını ve umutsuzluklarını dile getirir. Kalabalık içinde kaybolan insanın verdiği ferdi bir mesaj da şoför aslında şunu dile getirmektedir: “Ey insanlar beni es geçmeyin, tanıyın, ben de sizin gibi bir insanım. Kullandığım makine beni size unutturmasın. Ben şoförüm. Buradayım” (Başgöz, 2005: 59). Bu sayede şoför, hem kentin omuzlarına yüklediği sorunları çözmeyi denemekte ve yaşadığı gerilimi azaltmakta hem de kendisi ile dış dünya arasında bir çeşit iletişim kurmaktadır. Toplumsalın içinde kendini ifade edebilecek yeterli iletişim araçlarına sahip olmayan birey, farklı araçlara müracaat ederek kendini dışa vurmaktadır. Otomobil veya kamyon arkasına yazılan yazılar böylece bir iletişim biçiminin araçlarıdır (Güneş, 2012: 225).

2. Kamyon Arkası Yazılarda Dinselliğin Boyutları

Uzun yol aracı olan ve dinin sosyolojik tezahürlerinin farklı boyutta ortaya çıktığı kamyon; arkasına yazılan dini içerikli yazılar eğlence, destek, aktarım, kaçış ve protesto boyutları bağlamında değerlendirilecektir.

2.1. Eğlence Boyutu

Toplumsalın sağlığına ve bireyin psikolojisine destek olan eğlence; insanın neşeli olmasını, hoşça vakit geçirmesini sağlayan oyun, yarış, musiki veya raks türü eylemlerin genel adıdır (Bozkurt, 1994: 483-485). Her ne kadar eğlence denilince akla sadece müzik gelse de neşeli ve hoş vakit geçirme amacıyla ortaya konulan müzik, dans veya yarışma türü oyunların tamamı eğlence kapsamında değerlendirilebilir (Kirman, 2005: 20). “Her şeyden önce bir heyecan hali” olan ve “insana haz veren bir faaliyet” olan eğlence, “gayesi kendinde olan bir davranış” biçimidir (Güngör, 1981: 14). Tanrıya hayatının her alanında yer vermeyi amaçlayan dindar insan da boş zamanlarında veya eğlence içeren eylemlerinde dine veya dinsel unsurlara yer verir (Williams, 2012: 234-235).

Eğlenmek için ortaya konulan eylemler, sıradan veya boş eylemler değildir. Birey ve toplumların inançlarının, kültürlerinin, kimliklerinin şekillenmesinde eğlencenin önemli bir yeri vardır. Özellikle eğlendiren zümrelerin fazlasıyla değer kazandığı günümüz dünyasında eğlence; dini geleneğin, milli benliğin ve toplumsal kültürün korunması açısından çok önemlidir (Bozkurt, 1994: 488). Bireysel fonksiyonlarının yanı sıra sosyal fonksiyonları da olan eğlence, etkileşim ve iletişim aracıdır. Toplumsal olması hasebiyle de insanlar arasında dayanışmayı, kaynaşmayı ve bütünleşmeyi sağlar ve toplumsal faydaya hizmet eder (Kirman, 2005: 21-22).

Aslında bireysel olarak haz duymayı ve hoşça vakit geçirmeyi sağlayan eğlence, bir temsil faaliyeti olma özelliği taşır. Çünkü eğlenme eylemi, realitenin bir parçasını onun ait olduğu bütünden ayırarak sembol ve tasavvur niteliğine sokmak işidir. Bu soyutlama hali, realiteyi temsil etmekle beraber, bizzat realitenin kendisi olma özelliği de taşımaz. Bunun yanı sıra, eğlence kapsamındaki bir eylem sadece şekilden ibaret değildir; zevk bakımından belli bir standarda sahiptir. Yaş grubu, şahsi yetenek, yetişme tarzı, içinde bulunulan sosyal ve kültürel çevre eğlencenin muhtevası

üzerinde etkilidir. Dahası yetiştirme tarzı ve kabiliyet, eğlencenin kalitesini belirleme kapasitesine sahiptir (Güngör, 1985: 15).

Eğlenme amacıyla ortaya konan eylemler; bireyin dünyasında ekonomik, kültürel, sosyal, siyasal ve psikolojik fonksiyonlar taşır. Dahası dini, milli veya yerel bir hüviyete sahip olan eğlencelik bir eylem, sonraları kimliğe ve siyasal içeriğe dair bir nitelik kazanabilir. Kültürel olarak eğlenceler; toplumların bir araya gelmelerine, insanlar arasında pozitif iletişim ve etkileşim ortamlarının oluşmasına katkı sağlamaya, ortak duygu dünyasının oluşmasına ve davranış biçimlerinin ortaya çıkmasına kaynaklık eder (Arslan, 2015: 95).

Eğlence içerikli mizahi üsluptaki kamyon yazılarının en önemli özelliği bir iletişim biçimi olmasıdır. Bu yazılar, aynı zamanda, taşıtların da bir iletişim aracına dönüştüğünü göstermektedir. Topluma duygu ve düşünce aktarım araçlarına dönüşen taşıtlar, bireysel veya mesleki iletişim aracının kendisine dönüşmüş durumdadır (Özdemir, 2017: 433).

Kamyon arkasına yazılan dinsel içerikli yazıların ilk fonksiyonu eğlencedir. Yazıların önemli bir kısmı, eğlenmek ve eğlendirmek amacı taşımaktadır. “O şimdi Hacı”, “Hocam sağ olsun”, “Selvi boylum al türbanlım”, “Rampaların ustasıyım dinimizin hastasıyım”, “Tek rakibim nefsim”, “Tespîh çekenin yol gidenin”, “Müezzin aranıyor”, “Tespîhse çekerim kaderimse gülerim”, “Bir sen değil âlem Hacda” veya “Beynamazsın dediler kız vermediler” gibi yazılar, dini içerikli kamyon arkası yazıların eğlence boyutun dışavurumudur.

2.2. Destek Boyutu

Dini içeriğe sahip olan kamyon arkası yazıların ikinci boyutu da destektir. İronik bir zihnin dışavurumunun eseri olan bu yazılar; toplumsal değerlere, geleneğe, toplumsal kurallara ve töreye vermiş olduğu destek mahiyetindedir.

Öncelikle kendisinde kültürel yapı, toplumsal değer ve normların tevarüs edildiği (Çınar, 2005: 73) gelenek, “Belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller veya başka

sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi" olarak betimlenir (Marshall, 1999: 258-259). Süreklilik, tecrübe, devamlılık veya aktarım anlamlarına gelen gelenek; kuşaktan kuşağa aktarılan uygulamalar, inançlar, kurumlar ve değerlerdir (Vural, 2003-4: 162). Nesilden nesile naklin esas olduğu bu süreçte, bir emaneti birinden alıp başkasına teslim etmek vardır (Schwarz, 1997: 302). Bununla beraber, bir toplumun hafızası olma özelliği taşıyan gelenek, kadim bilgeliğe doğru yapılan bir yolculuk olmanın yanı sıra geleceğe dönük bir hayatın reçetesidir.

Geleneğin kalesi olan dinin en önemli özelliklerinden birisi, toplumsal yapı ve normları koruma altına almasıdır. Toplumsal hayatın her alanında farklı biçimlerde tezahür eden din, bir taraftan insanlara içinde yaşadıkları dünyayı özel gözlüklerle görmeyi sağlayacak anlam haritası sunarken bir taraftan da toplumsal yapının, kendisi ile uyumlu değer yargılarının ve töresel unsurlarının korunmasını sağlar (Mardin, 2004: 66). Dahası, dünyayı dinin özel gözlüğü ile gören insan, metafizik ve dünyevi sorularına cevap bulur. Bu sayede birey, anlam krizine düşmekten kurtulur ve toplumsal içerikli bir kaos meydana gelmez (Erkan, 2016: 5).

Dini içerikli kamyon yazıların bir diğer işlevi de toplumsal norm ve değerlere vermiş olduğu gizil destektir. Etnografik alan çalışmalarının öncülerinden olan Bronislaw Malinowski'nin mit tanımlaması, aynı zamanda folklor ürünleri arasında gösterilebilecek olan dini içerikli kamyon yazıları için de geçerlidir. Malinowski'ye göre; "Mit, ilkel toplumlarda vazgeçilmez bir işlevi yerine getirir. O, inançları tanımlar, düzenler ve değerlerini artırır. O ahlakı korur ve ahlakın uygulanmasını sağlar. Ritüellerin etkilerini doğrular ve yol göstericiler için pratik kurallar içerir. Bu yüzden mit, insan medeniyetinin oluşumundaki en önemli maddedir. O, yararsız bir hikâye değildir; aksine çalışkan aktif bir güçtür. İlkel inancın ve ahlaki akıllılığın fermanıdır" (Bascom, 2005: 140).

Kamyon arkasına yazılan dini içerikli pek çok söz; toplumun inançlarını, değer yargılarından kalıplar içermesi nedeniyle değerlere, normlara, toplumsal kurumlara, geleneklere, göreneklere, adet ve törelere destek mahiyetindedir. Bu yazılardan bazıları şunlardır: "Nazar etme ne olur; Maşallah de senin de olur", "Ecel Allah'tan!", "Duanla mı yaşadım ki

bedduan ile öleceğim?”, “Camide yer yoksa imamım fark etmez ben dışarıda da kılarım”, “Allah korusun!” veya “Ankete gerek yok kiramen kâtibin daha iyi bilir”, “Maşallah”, “Allah korusun”, “Kötü gözlerden Allah korusun”, “Yolun açık olsun”, “Nazar etme ne olur!”, “Kem gözler kör olsun” veya “Benim hakkımda ne düşünüyorsan Allah sana iki katını versin.” Bunların yanı sıra araba camlarına asılan “Allahümme Salli Ala Seyyidina Muhammed (s.a.v)” veya “Allahu Ekber” gibi dini kavramlar da bu değer aktarımının göstergesidir.

Dini değerlerin vurgulanması veya aktarılmasının yanı sıra kamyon arkası yazılarda toplumsal değerlere bağlılık vurgusu da yoğun olarak işlenmektedir. Toplumun vazgeçilmez değerleri arasında olan askerlik, vatana hizmet veya aileye bağlılık ön plandadır. Bunlardan bazıları şunlardır: “Rahat uyu Türkiyem, bizler tetikteyiz”, “Şehit olmaksızın kaderim, böyle kaderin ellerinden öperim”, “Eğer bir gün öleceksem o da vatan için olsun”, “Selâm söyleyin eşe dosta, her şeyden vazgeçeriz vatandan asla”, “Vatanın her karış taşı ve toprağı kutsaldır”, “Vatan toprağına göz dikenler de bu yazılardan nasibini alır”, “Askere dua edin, teröre lanet edin, nöbet sırası bende, hakkınızı helal edin!”. Tüm bu sözler, toplumsal ve dinsel içerikli söz kalıplarının belli bir değeri ifade ettiğini, bu değerlerin desteklendiğini ve taşıt üzerinden bu değerlerin toplum ile paylaşıldığını göstermektedir.

2.3. Aktarım Boyutu

Dinin en önemli fonksiyonlarından birisi aktarımdır. Toplumsal bütünleşmeye yapmış olduğu katkı ile ön plana çıkan din; toplumsal değerlerin, anlam haritalarının ve kültür dünyalarının gelecek kuşaklara aktarılmasına katkıda bulunur. Kültür, bir toplumun hüviyeti olma özelliğine sahiptir. Bir toplumun eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlarını çözdüğü yol olan kültür insanın içinde yaşadığı dünyanın sosyolojik ve dinsel kodlarını da içinde bulundurur (Mardin, 1991: 23). İnsanın doğal olana karşılık yapıp ettiklerinin tamamını ifade eden eden kültürün ortaya çıkması ise insanlık tarihi kadar eskidir (Aydın, 2014: 116-117). Kendine özgülük vasfına sahip olan kültür, aynı zamanda bir toplumu veya ulusu diğerlerinden ayırıştırır.

Kültür ile din arasındaki ilişki oldukça girift ve karşılıklıdır. Bir toplumu, toplum yapan, toplumsallık vasfına sahip olan ve toplumların kendi ihtiyaçlarını çözüm bulmak için uzun bir tarihsel süreçte üretmiş olduğu hayat tarzı, maddi veya manevi çözüm önerileri olan kültürün niteliğini belirleyen parçalardan birisi de dindir (Güngör, 1990: 76). Uzun bir tarihsel sürecin damıtılması ile oluşmuş olan ve birlikte yaşamının unsurlarını kendi içinde barındıran kültürün niteliğini belirleyen kuşatıcı bir anlam kümesi ise bizi dinin kendisidir (Akgül, 2001: 232).

Bizzat insan tarafından meydana getirilmiş olan kültür, bir toplumun sorunları karşısında tavır alışının, heyecanlarının, birlik ve bütünlüğünün kaynağını oluşturur (Turhan, 1987: 37). Kültürden oldukça eski olan dinin ise en önemli işlevlerinden birisi, toplumsal kaynaşmaya ve bütünleşmeye vermiş olduğu destektir (Korlaelçi, 1993: 35-40). Bu anlamda din, kültüre ve kültürel unsurların varlığına destek olur. Özellikle kültürün korunmasında, kuşaktan kuşağa aktarılmasında ve kültürün süreklilik kazanmasında din oldukça işlevseldir. O, kültürü şemsiyesi altına alır, korur ve geleceğe taşır (Okumuş, 2018: 116).

Bununla beraber kültür, insan zihniyetinin ve davranış kalıplarının kurumsallaşarak sonraki nesillere aktarılmasını sağlar ve toplumun devamına hizmet eder. Kültürel unsurlar arasında merkezi bir konuma sahip olan din ise toplumsal dünyanın ve bireyin öznel bilincinin anlam boşluklarını doldurarak kendi ilkeleri ile kültürü bütünleştirir (Akyüz, Çapçioğlu, 2008: 364-366). Her milletin bünyesindeki her bir ferden anlam dünyasına hitap eden din, kültürü ve kültürel unsurları tamamlar (Sezen, 2011: 59-78).

Kültür ile girift ve karşılıklı bir ilişkiye sahip olan din ise ferdi bir tercih olmasının yanı sıra sosyal bir gerçekliktir. Bireyin inanç, tutum ve davranışlarını etkilemekle beraber, bireylerin oluşturduğu topluma, sosyal ve kültürel olaylara etki etmekten geri kalmaz (Solmaz, 1996: 127). Buna ilaveten içinde doğduğu kültür havzasından etkilenen din, içinde doğduğu kültürü hem inanç, ibadet ve ahlak esasları bakımından hem de bu esaslara bağlı olarak ortaya çıkan hayat tarzı ile zenginleştirir, biçimlendirir ve dönüştürür. Bundan dolayı, dini bir mekânın mimari yapısının o toplumun kültürel kodları ile biçimlenmesi bu karşılıklı etkileşimin örneğidir (Kılıç, 2013: 18).

Dini içerikli kamyon arkası yazıların önemli işlevlerinden birisi de kültürel değerleri geleceğe aktarmaktır. Kültürel değerleri geleceğe taşıma boyutunu içeren dini yazılardan bazıları şunlardır: "Allah'ın dediği olur", "Beynamazsın dediler, kız vermediler", "Tedbir bizden, takdir Allah'tan", "Bir kavanoz reçel acele et namaz geçer", "Errızk Alallah", "Ecel Allah'tan! Duanla mı yaşadım ki bedduan ile öleceğim?", "Kula bela gelmez Hak yazmayınca, Hak bela vermez kul azmayınca", "Öyle birini sev ki sen ölünce üstüne Yasin okusun", "Âlem bana ben ibadete hasta", "Nokta kadar menfaat için virgül gibi eğilme!", "Huzur namazda", "Acele giden ecele gider", "Öyle birini sev ki sen ölünce üstüne Yasin okusun", "Allah kendini anan kullarının yardımcısıdır", "Günaha yaklaşma toz olursun girme pişman olursun!", "Her işe Besmele ile başlanır", "Azim ve sabır her şeyi başarır", "Doğruluk yolunda gidiyorum ağır ağır", "Buna da şükür beterin beteri var", "Vatan için gidiyorum", "Ezan susmaz, bayrak inmez", "Kurban kesilir koç, yollara yakışır Doc", "Gözlerin güzel ama tefekkür etmeyi bilmiyorsun" ve "Kur`andır Allah'ın nuru gel mübarek sen de oku"dur. Tüm bu sloganlarda, toplumun kültürel değerleri mottolaşmış olup onların geleceğe aktarılması misyonu vardır.

2.4. Kaçış Boyutu

Öncelikle din dediğimiz sosyal hadise, sadece insanların maddi dünyası için bir anlam haritası sunmaz; aynı zamanda, maneviyat boyutu ile insanların ruh dünyasına ve mistik arayışlarına hitap eder ve çare bulur. Toplumsal baskı ve şiddetten kurtulmak isteyen fert için kutsal bir sığınak işlevi görür. Ancak bu kutsal sığınak, daha çok mistik, batını veya içsel boyutu ön planda olan bir değerdir. Çünkü modern dönemde din, katı taraflarını kaybetmeye başlamış veya törpülenmek zorunda bırakılmıştır. Aslında mistik akımların fazlasıyla gündemde olmasında veya manevi boyutu ile berraklaşan dini grupların veya kültlerin yaygınlaşmasında hem tanrısallığın dünyayı yeniden fethetmesi hem de dinin maneviyat boyutunun etkinliğini artırması gibi farklı nedenler bulunmaktadır (Kepel, 1992: 10-170). Din, dinsel amaçları olan dini gruplar veya kült hareketler, bireyi dünyanın maddi nimetlerinden uzak tutan ve daha çok manevi tatmini önceleyen boyutu ile modern insanın gündemindedir.

Din sosyolojisinde dünya nimetlerinden uzaklaşarak manevi hedeflere ulaşma odaklı din ve hayat anlayışı analizine odaklanan sosyologlardan birisi Max Weber'dir. Genel olarak istikrar ve doğruluk görüntüsünü içeren bir kubbe işlevine sahip olan din aynı zamanda, bireyi dünyadan kopararak öte dünyaya yönlendirir (Çiftçi, 1999: 83). "Dinde, 'ruhun kurtuluşunu', 'dünya nimetlerinden uzaklaşarak', kendini 'ilahi amaçlara vakfederek' arayan görüş" ün bir çeşit asketizm olduğunu belirten Weber'e göre sosyal ilişkiler ağı olan dünya, insanları günaha teşvik eden bir yerdir (Weber, 1999: 81). Günahtan kurtuluşun yolu da aile ile olan psikolojik ve sosyal bağlardan, dünyevi mal ve mülkten, siyasal, ekonomik ve sanatsal etkinliklerden uzaklaşmaktan geçmektedir. Dünyayı reddeden bir asketik için dünyevi işlere bulaşmak, tanrıya yabancılaşma halinin somut ifadesi olup insanı tanrıdan uzaklaştırır (Weber, 2012: 192). Ancak bu öte-dünyacı aşkın boyutun mevcut sosyal düzenin bir etik ve peygamberane eleştirisini yaparak bu dünyaya yönelen bir bu-dünyacı politik bağlantıya da sahip olduğu unutulmamalıdır. Eskatolojik aşkınlık, aslında şimdinin eleştirisi olma niteliği taşır; şimdi ve burada olanı işaret eder (Weber, 2014: 597). Toplumsal duruma yapılan radikal nitelikli bir eleştiri olan dinsel asketizm, bireye dünyaya karşı alınacak tavrın reçetesini ve yol haritasını verir (Weber, 2012: 191; Günay, 2011: 253-254).

Dini bir içeriğe sahip olan bazı kamyon arkası yazıların bir boyutu da kaçıştır. Bu yazılardan bazıları şunlardır: "Ağır geldiyse yaşam, firar serbest pašam", "Kur'an Rabbimden inen güneş ben yollarda çilekeş", "Gıdada seçiciysem günahım ne?", "Kısmetse dönerim", "Çile çekenin sabır bilen", "Tek Yol İslam", "Tek Yol Devrim", "Dünyada man ahirette iman", "Kısmetten öte köy yok", "Bir günah işledimse ara", "Allahın izniyle tüm yollar bana Mekke yolu", "Gaz, fren, şanzıman; ahirette halim yaman", "Hatalıysam hakkını helal et mübarek", "Beni takip etme güzelim, ben de yanlış yoldayım", "Cehennemde mevsim yok güzelim ateşlerde yanacaksın." Tüm bu yazılarda, kamyon arkasına yazılan dini içerikli yazılardaki kaçış boyutu göze çarpmaktadır.

2.5. Protesto

Bir düşünceye, davranışa veya uygulamaya karşı çıkma anlamına gelene protesto, tüm evrensel dinlerde bulunan bir özelliktir. Özellikle dinlerin kuruluş aşamasında kendini gösteren protesto, mevcut dinsel anlayışa, pratiklere, dinsel ayin ve ritüellere karşı oluş anlamına gelir. İnsanlık üzerinde etkisi gün geçtikçe artan din dediğimiz olgu, bütünleştirici güçlerin en kudretlisi olmakla beraber, toplumsal çözülmeye de neden olan, toplumu yeni ve farklı esaslar üzerinde bütünleştirmeyi hedefleyen güçtür (Vergin, 1977: 101). Herhangi bir dinin protesto işlevi, en fazla yeni bir dinin doğuşunda veya dini grubun veya dini kültlerin ortaya çıkma sürecinde kendini dışa vurur. Günümüzde yeni dini hareketlerin ortaya çıkışında bu protest vasıf ön plandadır (Kirman, 2010: 60-72). Bundan dolayı birçok evrensel din, gelişmelerinin belli aşamasında bu tür itirazlara karşı koymak zorunda kalmıştır.

Genel olarak protestolar; ilahiyat, ibadet ve teşkilat alanında ortaya çıkmaktadır. İçsel ve dışsal olarak protestoları farklı biçimde kategorize eden Wach'a göre, itirazlar ferdi veya kolektif olabilir (Wach, 1995: 204-248). Geçicilik veya süreklilik taşıyan itirazlar olabileceği gibi yumuşak veya sert nitelik taşıyan protesto da olabilir. Dahası dini tecrübenin anlatımlarından sadece biriyle ilgili olan itirazlar olabileceği gibi dini hayatın tüm alanlarını da kapsayan itirazlar da olabilir (Günay, 1996: 197).

Dinin protesto olgusu ile ilişkisi bağlamında yapılan çalışmalarda protesto gerçeğinin din teorisi, tören usulleri ve ibadet şekilleri, dini örgütler, ahlaki kural ve yaşantı konusundaki itirazlar alanında ortaya çıktığı görülmektedir (Efe, 2013: 53). Aslında tarikatların, cemaatlerin, züht veya takva hareketlerinin, itizali grupların veya mezheplerin ortaya çıkmasında protesto gerçeğinin az veya çok katkısı bulunmaktadır (Giddens, 2012: 595). Bu anlam çerçevesinde, dinin her zaman sosyal bütünleşmeyi sağlamadığı, aksine çatışmayı ve farklılığı teşvik ettiği gözden uzak tutulmamalıdır (Kehrer, 1998: 97).

Kamyon arkasına yazılan dini yazılarda protesto göze çarpmaktadır. Bu protestonun öznesi; ezilen, talihsiz olduğuna inanan, dışlanan, ötelenen, ötekileştirilen, haksızlığa uğradığını düşünen veya sevdiğinden karşılık bulamayan insanlardır (Yılmaz, 2018: 61). "Kaderimse kahrolayım!", "Ecelle

sözlü, ölümle nişanlıyım”, “Kadere rest çektim”, “Ya sev ya terk et!”, “Allah Korusun Jet Hızır Geliyor”, “Kader böyle istedi”, “Ya sabır!”, “İslamcısın dediler kız vermediler” veya “Tespihse çekerim kaderimse gülerim” gibi kamyon arkasına yazılan dini içerikli sloganlarda bu protest boyut göze çarpmaktadır.

Sonuç

Birçok anlama ve içeriğe sahip olan taşıt, Türk toplumunun sosyal hayatında önemli bir yere sahiptir. Nerdeyse her evin önünde bulunan ve aile fertlerinin sayısı kadar olan taşıt, ortaya çıkışından bugüne Türk toplumsal hayatında imtihan unsuru olmaya devam etmektedir. İnsanların bir yerden başka bir yere gitmesini kolaylaştırmak amacı ile ortaya çıkan araçlar, zamanla bu temel misyonuna yenilerini eklemiş ve bizatihi kendisi mesaja dönüşmüştür. Çalışmamızda aracın bu misyonu ve değeri ortaya çıkmıştır. Üzerine veya camına yazılan yazılar ile içine asılan süsler, bireyin zihniyet dünyasını ele verdiği kadar toplumun değer dünyasını da yansıtmaktadır. Bireyin benliğinin dışavurumu olan araçlar, toplumsal değerlerin farklı boyutlarıyla sergilendiği bir ekran olma özelliğini hâlâ sürdürmektedir. Toplumsal bir varlık olan insanın zihniyeti ve anlam dünyası, farklı işlevleri yerine getirmek için arabanın önünde, arkasında veya içinde tezahür etmektedir. Tüm boyut ve işlevleriyle dinsellik, aracın içinde, dışında veya camında ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmanın temel tezi, kamyon arkasına yazılan dinsel içerikli yazılarda dinin farklı işlev ve boyutlarının tezahür etmekte oluşudur. Bu iddiayı test edebilmek için Antropolog Bascom’un ile Folklorist Başgöz’ün işlev modeline, din sosyolojisinin sağlamış olduğu teorik çerçeveye ve folklor ilminin ürünleri arasında yer olan kamyon arkasına yazılan dini içerikli yazılara odaklanılmıştır. Kamyon arkasına yazılan dini içerikli yazılar incelendiğinde sosyolojik bir olgu olan dinin beş boyut ve fonksiyonunun ortaya çıktığı görülmüştür. Eğlence, destek, aktarım, kaçış ve protesto olarak kavramsallaştığımız bu boyutlar, hem dinin toplumsal alanda tezahür ediş biçimlerini hem de kutsal ile yaşanan işlevsel tecrübeyi göstermektedir. Bu boyutların üzerinden kent ortamına göçen insanların kendilerini, anlam dünyalarını ve zihniyetlerini ifade ettikleri görülmüştür. Kategorize ederek

incelemiş olduğumuz dini içerikli kamyon arkası yazıların eğlendirme, toplumsal ve dinsel değerleri gelecek kuşaklara aktarma, toplum ve din kaynaklı değer yargılarını veya geleneksel uygulamaları destekleme, gelenek ile modern arasında sıkışan fert için dünyanın sıkıntılarından kaçıp kurtulma ve yaşamış olduğu haksızlıklara, adaletsizliklere ve çaresizliklere karşı bir protesto işlevi taşıdığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca bazen ironi veya eğlence bazen de sistem ve isyan içeren bu ifadeler, kutsalın toplumsal dünya ile temasının ve kutsalın seküler dünyada tezahür edişinin bir göstergesi olduğu görülmektedir.

Kanaatimizce bu yazılar, bireyin kendi iç dünyasında yaşamış olduğu dini tecrübenin gündelik hayatın içinde tezahür etmesidir. Köyden kente göç eden veya uzun yola çıkan insanların üretmiş olduğu bu ürünlerin incelenmesi, toplumsal alanda tezahür eden dinselliğin anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Kamyon yazılarında ortaya çıkan dinselliğin boyutları; dinin sosyolojik bir değer olduğunu, sosyolojik dinin bireysel ve toplumsal işlevlere sahip olduğunu göstermektedir. İnsanın kutsal ile tecrübesinin dışavurumu olan bu yazılar, kutsalın seküler ve popüler bir dile sahip olduğunu ya da kutsalın seküler bir yüzü olduğunu göstermektedir. Bu minvalde kitabı dinin etkisini anlamak için toplumun farklı alanlarında tezahür eden dinin sosyolojik biçimlerine odaklanmakta fayda vardır.

Kamyon arkasındaki dini içerikli yazılar, kitabı dinin popüler düzeyde toplumsallaştığını, toplumun farklı tabakalarında kendini gösterdiğini ve toplumsal bir karşılık oluşturduğunu göstermektedir. Özellikle 'Maşallah', 'İnşallah', 'Ya Sabır' gibi ifadelerin fazlalığı, bu kavramların içerdiği dinsel anlamın halk düzeyinde içselleştiğinin ifadesidir. Dini kavramların taşıdığı anlam, dinin halk katında belli bir anlama kavuştuğunu göstermektedir.

Seküler dünyanın bir parçası olan insan, sadece dinsel mekânlarda değil, hayatın her anında az veya çok tanrıya yer vermektedir. Dinsel içerikli kamyon arkası yazılar, tanrı düşüncesinin popüler düzeydeki varlığıdır. Bunlar, kutsalın varlığını hayatın her alanında ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda seküler dünya, aynı zamanda dinselliğin ve kutsalın görüldüğü bir yer olma vasfını devam ettirmektedir.

Kaynakça

- Arabacı, F. (2006), *Türk Din Sosyolojisi: İmkân ve Sorunlar*, Ankara: Platin Yayınları.
- Aydınalp, H. (2012), *Gerede’de Dini Hayat*, İstanbul: Gerede Belediyesi Kültür Yayınları.
- Aktunç, H. (2000), “Türk’ün Otomobille İmtihanı”, *Cogito* Sayı: 24, s. 159-176.
- Akgül, M. (2001), “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Toplumsal Değişme; Yaşama Pratiği, Kültür ve Din İlişkisi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* Cilt: 1, Sayı: 1, s. 225-234.
- Aydın, M. (2014), *Sistemantik Din Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Akyüz, N, Çapcıoğlu, İ. (2008), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Aylan, G. (1981), *Ömür Biter Yol Bitmez: Taşıt Edebiyatı & Taşıt Folkloru*, İstanbul: May Yayınları.
- Arslan, M. (2015), “Kutsal ve Seküler Arasında: Hıdrellez ve Türbe Kültleri Çevresinde Gelişen Eğlence Kültürü”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt: V, Sayı: 10, s. 91-104.
- Bayyığıt, M. (2013), “Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Din Sosyolojisi*, (Edit: Mehmet Bayyığıt), Konya: Palet Yayınları.
- Başgöz, İ. (1996), “Protesto: Folklorun Beşinci İşlevi (Fonksiyonu)”, (Edit: Özkul Çobanoğlu, Metin Özarslan), *Folkloristik: Prof. Dr. Umay Günay Armağanı*, Ankara: Feryal Matbaacılık.
- Başgöz, İ. (2005), “Ömür Biter Yol Bitmez”: Bir İletişim Olayı Olarak Taşıt Yazıları”, *Türk(iye) Kültürleri*, (Edit: Gönül Pultar, Tahire Erman), Ankara: Tetragon Yayınları.
- Bascom, W. R. (2005), “Folklorun Dört İşlevi”, (Çev: Ferya Çalış), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, (Edit: M. Öcal Oğuz, Selcan Gülçayır), Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

- Berger, P. L., Berger, B., Kellner, H. (1985), *Modernleşme ve Bilinç* (Çev: Cevdet Cerit), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Berger, B. (2000), *Kutsal Şemsiye*, (Çev: Ali Coşkun), İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Bird, J. (2015), *Din Sosyolojisi Nedir*, (Çev: Abdulvahap Taştan, M. Derviş Dereli), İstanbul: Lotus Yayınları.
- Bozkurt, N. (1994), "Eğlence", *TDV İslam Ansiklopedisi* Cilt: 10, 483-488.
- Çınar, A. (2005), "Din, Ahlak ve Gelenek", *Muhafazakâr Düşünce* Cilt: 1, Sayı: 3, s.473-488.
- Çiftçi, A. (1999), *Toplum Bilimi Yazıları*, İzmir: Anadolu Yayınları.
- Davis, W. (2004), "Din Sosyolojisi", (Çev: İhsan Çapcıoğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 45, Sayı: 2.
- Dundes, A. (2005), "Folklor Nedir?", (Çev: Gülay Aydın), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, (Edir: M. Öcal Oğuz, Selcan Gülçayır), Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Dundes, A. (2003), "Halk Kimdir?", (Çev: Metin Ekici), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, (Edit: Gülin Öğüt Eker, Metin Ekici, M. Öcal Oğuz, Nebi Özdemir), Ankara: Milli Folklor Yayınları.
- Durkheim, E. (2005), *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (Çev: Fuat Aydın), İstanbul: Ataç Yayınları.
- Efe, A. (2013), *Dini Gruplar Sosyolojisi*, İstanbul: Dönem Yayıncılık.
- Ergüven, M. (2000), "Çağdaş Kentauros", *Cogito* Sayı: 24, s. 133-140.
- Erkan, E. (2016), "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", *İlahiyat Akademi Dergisi* Sayı: 4, s. 1-35.
- Freund, P. M. (1996), *Otomobilin Ekolojisi*, (Çev: Gürol Koca), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Günay, Ü. (2011), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, Ü. (1996), *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

- Güngör, E. (1990), *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1981), “Eğlencenin Sosyal ve Psikolojik Yönü”, *Türk Edebiyatı* 94, s. 14-16.
- Güneş, S. (2012), “Türk Toplumunu ve Otomobil”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* Sayı: 25, s. 213-230.
- Giddens, A. (2012), *Sosyoloji*, (Çev: Cemal Güzel), İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Hikmet Tanyu, (1973), “Dini Folklor Veya Dini-Manevi Halk İnançlarının Çeşit Ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma 1”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 21, Sayı:1, Sayfa: 123-142.
- Kehrer, G. (1987), “Din Sosyolojisi”, (Çev: M. Emin Göktaş), *Din Sosyolojisi*, (Edit: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları.
- Kepel, G. (1992), *Tanrının İntikamı*, (Çev: Selma Kırmızı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kılıç, R. (2013), “Din ve Kültür İlişkisi Üzerine Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, *Geçmişten Günümüze Giresun’da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu-1*, (Edit: Mehmet Fatsa), Giresun: Giresun İl Özel İdaresi Kültür Serisi-2.
- Kierkegaard, S. (2009), *İroni Kavramı Sokrates’e Yoğun Göndermelerle*, (Çev: Sıla Okur), Ankara: İmge Kitabevi.
- Kirman, M. A. (2005), “Din ve Eğlence Kültürü: KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Gecesi Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: III, Sayı: 6, s. 17-42.
- Kirman, M. A. (2010), *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Ankara: Birleşik Yayınları.
- Kirman, M. A-Özbolet, A. (2017), “Din, Kutsal ve Seküler”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 17, Sayı: 2, s. 19-41.
- Korlaelçi, M. (1993), “Din-Kültür İlişkisi”, *Felsefe Dünyası* 8, s. 35-47.

- Marshall, G. (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev: Osman Akınbay-Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mardin, Ş. (2004), *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991), *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- McRoberts, O. M. (2014), “Dünyevi mi Yoksa Öte-Dünyevi mi: Kent Dini Bölgesinde “Aktivizm””, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (Edit: Michele Dillon), (Çev: Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Okumuş, E. (2008), *Din Sosyolojisi*, Ankara: Maarif Mektebi.
- Özbolat, A. (2017), “Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık”, *İslami Araştırmalar XXVIII/3*, s. 265-278
- Özdemir, N. (2017), *Kültür Bilimi ve Yönetimi*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Pervanchon, M. (2000), “Beden İçi Başka Bir Yer ve Başka Bir Zaman”, *Cogito Sayı: 24*, s. 141-150.
- Raban, “J. (2000), “Otomobil: Benliğin Yansıması”, *Cogito Sayı: 24*, s. 139-140.
- Schwarz, F. (1997), *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, (Çev: Ayşe Meral Aslan), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Sezen, Y. (2011), *Kültür ve Din: Türk İslam Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Solmaz, B. (1996), “Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 6*.
- Solmaz, B. (2012), “Eğitim ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (Edit: Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu), Ankara: Gündüz Yayıncılık.
- Turhan, M. (1987), *Kültür Değişimleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Uitley, F. (2005), “Folklorun Tanımı”, (Çev: Tuba Saltık Özkan), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, (Edit: M. Öcal Oğuz, Selcan Gülçayır), Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Vural, M. (2003-2004), “Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği”, *Doğu-Batı*, Sayı: 25, s. 161-175.

- Vergin, N. (1977), "Toplumsal Protesto ve Dinsel Hareketler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* Cilt: 37, Sayı: 1-4, s. 99-123.
- Wach, J. (1995), *Din Sosyolojisi*, (Çev: Ünver Günay), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Williams, R. R. (2012-1), "Tanrı'ya Yer Verme: İşte, Evde ve Eğlencede Yaşayan Din", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: XIV, Sayı: 25, s. 211-235.
- Weber, M. (1999), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (Çev: Zeynep Gürata), Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Weber, M. (2012), *Din Sosyolojisi*, (Çev: Latif Boyacı), İstanbul: Yarın Yayınları.
- Yılmaz, A. (2018), "Araba Arkası Yazılar Ve Folklorun Beş İşlevi", *Millî Folklor* Cilt: 30, Sayı: 118, s. 48-62.
- Yücel, T. (2000), "Otomobil ve İnsanbiçimsellik", *Cogito* 24, s. 151-153.
- Zuckerman, P. (2006), *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp), Ankara: Birleşik Kitabevi.

**Sosyoloji'nin Öğretmen Okullarında Ders Olarak Okutulmasına Yönelik
Görüşler: İbrahim Alaaddin Gövsa ve Hilmi Ziya Ülken**

Opinions on Teaching Sociology as a Lesson in Teacher Schools: İbrahim Alaaddin
Gövsa and Hilmi Ziya Ülken

Dr. Yeliz Okay

yelizakinokay@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2036-2952

DOI: 10.5281/zenodo.3463903

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: OKAY, Y. (2019). Sosyoloji'nin Öğretmen Okullarında Ders Olarak Okutulmasına Yönelik Görüşler: İbrahim Alaaddin Gövsa ve Hilmi Ziya Ülken *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 263-278.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu çalışmada, 1924 yılında öğretmen okulu müfredatına ilk kez sosyoloji dersinin konulması yönünde alınan karar sonrası sosyolog ve eğitimcilerinin bu konuya ilişkin eleştirel düşünceleri ele alınmaktadır. 1924 yılında sosyoloji dersi müfredatına ilişkin görüş belirten İbrahim Alaaddin Gövsa, aynı zamanda bu yönde ilk eleştirileri de dile getirmiştir. Ayrıca Hilmi Ziya Ülken'in 1927 yılında Gövsa'nın görüşlerine de değinerek kaleme aldığı yazısı yine sosyoloji müfredatı ve dersi verecek öğretmenlerin formasyonları ile ilgili olarak dönemin bakış açısını ortaya koyması bakımından bu çalışmada Gövsa ile birlikte ele alınmıştır. Bu makalede İbrahim Alaaddin Gövsa'nın ve Hilmi Ziya Ülke'nin öğretmen okullarında sosyoloji eğitimine ilişkin eleştirilerinin dayandığı temel noktalar ve gerekçeleri ile düşünürlerin görüşlerine temel teşkil eden Batılı kaynaklar irdelenmekte ve eğitimde sosyolojinin yerine ilişkin dönemin bakış açısı ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Öğretmen Okulu Müfredatı, Alaaddin Gövsa, Hilmi Ziya Ülken Sosyoloji Dersi, Eğitim Sosyolojisi.

Abstract

In this study, the critical thoughts of the sociologists and educators of the statement after the decision taken in 1924 for the first time to include sociology in the teacher school curriculum will be discussed. İbrahim Alaaddin Gövsa, who expressed his opinion on the curriculum of sociology, also expressed the first criticisms in this direction. In addition, Hilmi Ziya Ülken's article, which was written by Gövsa in 1927, was also discussed in this study in terms of revealing the perspective of the period regarding the sociology curriculum and the formations of teachers who will teach the course. In this article, the main points on which İbrahim Alaaddin Gövsa's and Hilmi Ziya Ülke's criticisms of sociology education are based and their reasons and the Western sources that form the basis of the opinions of the thinkers will be examined and the perspective of the place of sociology in education will be put forward.

Keywords: Teacher School Curriculum, Alaaddin Gövsa, Hilmi Ziya Ülken, Sociology Course, Sociology of Education.

Giriş

Sosyoloji disiplini Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Batı ile hemen hemen eş zamanlı olarak beka konusunda ortaya çıkan siyasal ve sosyal sorunlara çareler üretebilecek bir çıkış yolu olarak varlık göstermiştir. Erken Cumhuriyet döneminde de disiplin toplumun tüm alanlarında gerçekleşecek ve rejimin idealize ettiği yaşam biçimini şekillendirecek yol haritasının belirleyicisi konumundadır. Bunun temel nedeni gerçekte İmparatorluğun eğitim imkânlarının ve sosyo-kültürel yapısının biçimlendirdiği aydın bakış açısına sahip, Ziya Gökalp gibi öncü isimlerin siyasal ve sosyal hayata ilişkin sosyolojik görüşlerinin doktrinden ideolojiye dönüşmesidir. İmparatorluk için kurtuluş imkânı olarak görülen Sosyoloji erken cumhuriyet döneminde de toplumsal yaşamın modernleşme sürecinde etkilidir. Sosyoloji'nin disiplin olarak Türkiye'ye girişi Batı ile aynı dönemde, Batı'da olduğu biçimde ekoller ve ekollerin kurumsallaşma süreci ile sürekli yayınların yayımlanması ve meslek gruplarına toplumu ve toplumsalı anlatmak amacıyla sosyolojinin müfredatlara ders olarak konması biçiminde olmuştur. Eğitim müfredatları toplumsal gerçekleri göz önünde bulundurmak zorunda olduğu kadar toplumun ihtiyaçlarına ve kalkınmasına yönelik hedefleri de içerir nitelikte olmalıdır. Bireyin, toplumu tanınması, toplumsal yapının temel özelliklerini bilerek sorunlarını yorumlar hale gelmesi ancak toplumsal yapıya ilişkin temel kavramları ve ilkeleri bilmesi ile sağlanabilir. Bu nedenle müfredatlar farklı disiplinlerin ortak ilkeleri ve anlayışı ile hazırlanır. Öğretmenlik mesleğini icra edecek bireylere verilen mesleki eğitimde, sosyoloji dersinin, toplum için hedeflenen yapısal değişimleri harekete geçirecek bilgileri içerdiği düşünüldüğünde dersin müfredata alınması elzemdir. Bu noktadan hareketle sosyolojinin ders olarak müfredata girişinin siyasal, sosyal, eğitimsel nedenlerinin yanında ders kitaplarının içerik ve niteliğinin, dersi veren eğitimcinin akademik donanımının ne olması gerektiğine ilişkin tartışmaların dönemin sürekli yayınlarında yer aldığını görmek mümkündür.

Bu çalışmada Ziya Gökalp ile 1911'de başlayan sosyoloji eğitiminin 1924 ve 1927 yıllarına gelindiğinde toplumsal, siyasal değişime bağlı olarak geçirdiği dönüşüm ele alınacaktır. Bunun yanında dersi verecek eğitimcilerin formasyonu ve ders kitaplarının içeriğinin, dersin okutulduğu kurumun eğitim hedefleri ile örtüşüp örtüşmediği hususlarında İbrahim getirilen eleştiriler ele

alınacaktır. Hilmi Ziya Ülken ve İbrahim Alaaddin Gövsa'nın kaleme aldığı eleştirel makalelerin yanı sıra dönemin ders programları ve alınan kararlara da yer verilen çalışmada Sosyoloji disiplinin değişen siyasi konjonktüre bağlı olarak toplumu tanıma bilgisini içeren derse dönüşme süreci ortaya konacaktır.

Sosyoloji'nin Eğitim Programlarına Girişi

Sosyoloji ile ilk karşılaşmalar Batı'da olduğu gibi toplumumuzda da devletin içinde bulunduğu siyasal, sosyal ve ekonomik temelli sorunlara çözümler arama sürecine denk gelmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak kaybı yaşadığı ve toplumsal çözümlerle karşı karşıya kaldığı süreçte Osmanlı aydını Batı kaynaklı bu disiplini İmparatorlukta yaşanan toplumsal buhranın aşılması için olanak olarak görmüştür. Sosyoloji, Batı kökenli bir disiplin olsa da Türk Sosyolojisi ilk andan itibaren kendi özgün sınırları içinde gelişme göstermiş ve siyasal temelli sosyal sorunların çözümünde yerli sosyologlar ve aydınlar toplumun sosyokültürel kodlarına uygun yöntemlerle hareket etmişlerdir. Toplumun kurtuluşu için gereken siyasal ve sosyal hamlelerin merkezinde yer alan sosyoloji en baştan itibaren bireyin, toplumun bilgisini edinmesi amacıyla eğitimin bir parçası olarak benimsenmiştir. Bu anlamda 1911 yılından itibaren sosyoloji dersi eğitim müfredatlarında yer almaya başlamıştır. 1911 yılında ortaöğretimde sosyoloji öğretimi Ziya Gökalp'ın Selanik İttihat ve Terakki İdadisinde İctimaiyat dersleri okutması ile başlamıştır. Cumhuriyetin kuruluşundan sonraki sürece kadar düzenli olmayan şekillerde ortaöğretim kurumlarında sosyolojinin ders olarak okutulduğu bilinmektedir. Disiplinin Türkiye'ye girişi, kabul görüşü, sosyoloji teorilerinin, ekollerin akademik ve entelektüel çevrelerde yer bulmaya başlaması ile aynı süreç olan 1924 yılında sosyoloji dersi, lise ders müfredatı genel çizelgesinde yer almıştır (Zabun&Berber, 2019: 1073).

İlk İctimaiyat ders programı 1924 yılında hazırlanan programdır. Bu program teknik anlamda program geliştirme temeli unsurlarını barındırmamakla beraber, bir konular listesi özelliği göstermektedir (Zabun, Berber, 2019: 1075). 1924'teki lise programında "İctimaiyat" dersinin içeriği 1920'de Fransa Eğitim Bakanlığı'nın öğretmen okulları için hazırladığı program örnek alınarak hazırlanmıştır. Bu programda konular birey ve toplum ilişkisi hak-

kındaki giriş bilgilerinden sonra başlıca üç bölüme ayrılmaktadır. Bunlar sırasıyla iktisat sosyolojisi konuları, aile sosyolojisi konuları, siyaset sosyolojisi konularıdır. Programın sonunda din sanat ve toplum ilişkisine de değinilmektedir (Tan, 1987: 172). Sosyoloji dersi 1924 yılı lise ve muallim mektepleri ders dağılım çizelgelerine İçtimaiyat adı ile eklenmiştir. Yeni programda yer alan şekli ile sosyoloji dersi “Ahlakî ve Medenî Bilgiler”, “Hukuk ve İktisat” derslerindeki “sistemsiz, dağınık malumatı” sistematize eden, içeriği bakımından bilimsel sosyolojinin kavram, problem ve yaklaşımlarını ortaya koyan bir derstir. Sosyoloji dersi 1924 programı, ders dağılım çizelgesinde bağımsız bir ders olarak ya da felsefe ile birlikte, 11. sınıflarda “Felsefe ve İçtimaiyat” adı altında 2 saat, 12. sınıf Fen şubesinde 4, Edebiyat şubesinde ise 6 saat şeklinde düzenlenmiştir. Edebiyat şubesinde okutulan 6 saat dersin 2 saati psikoloji dersi için ayrılmıştır (Zabun, 2013:43) .

Müfredat programı incelendiğinde sosyoloji, felsefe ve psikoloji derslerini verecek öğretmenlerin hangi alandan mezun olması gerektiği ve hangi ders kitaplarının okutulacağı hakkında bilgi verilmemektedir. Liselerin İkinci Devre Müfredat Programı Kitapçığında(Liseler, 1340: ss.56-57) İçtimaiyat/Sosyoloji dersi için açıklamalar şu şekilde sıralanmıştır.

1.İçtimaiyat: Edebiyat ve Fen Şubelerinde Müsterek (iki saat). Ferd cemiyet, içtimâî hayatın maddî, zihnî, ahlakî hayata olan tesiri, cemiyetlerin tasnifi.

2.İktisadî İçtimaiyat: Maddî ihtiyacı tatmin etmek üzere vücuda gelen içtimâî teşekküller: Korporasyon, sendika, kooperatifler; Muhtelif cemiyetlerde istihsal tarzları; istihsalın muhtelif anasır ve müteakıl münasebetleri, tabiat, sa’y, sermaye, işbölümü, içtimâî teşebbüsleri, tesanüd ve tesanüde ait müesseseler, sigortalar. Muhtelif cemiyetlerde mübadele tarzları, kıymet ve fiyat, rekabet, inhisar-ı nakid, itibar ve itibar müesseseleri. Mülkiyet ve eşkal-i muhtelifesi ve tekâmülü. Mülkiyet hakkında içtimâî meslekler; tebedüllat-ı iktisadiyenin müessesat ve adet ve efkâr üzerine tesiri.

3.Aile İçtimaiyatı: Ailelerin muhtelif eşkalî ve tekâmülü; muasır aile, izdivaç, mahiyet-i ahlakiye ve içtimaiyesi. Kadının aile ve cemiyetteki mevki. Kadınların haysiyet ve hakkının inkişaf ve tekâmülü.

4.Siyasî hukukî içtimaiyat: Siyasî cemiyetler, envai, tarz-ı tekâmülü Millet nedir? Milliyet fikri. Bunu teşkil eden anasır. Vatan ve vatan muhabbeti: Devlet: Devletin vezaifinin zaman ve mekânla tebeddülü. Musair devletlerin tahmamül ettikleri vezaif, devlet ile dinin yekdiğerinden ayrılmasına müteveccih tekâmül; bugünkü devletlerde din ve devlet münasebeti

Vatandaşların yek diğeri ile hukukî münasebetine göre devletin eşkali, kast usulü, aristokrasi, demokrasi, fertlerin hukuku, hürriyet ve hududu; Hükümet: Hükümetin eşkali, monarşi, oligarşi, halk hükümeti ve cumhuriyet, parlamenter hükümet, rey-i âmm, rey-i mahdud, temsil-i nisbî; Kuvve-i umumiyenin taksimi: Teşrii ve icrai kuvvetler(yasama ve yürütme yani) arasında münasebet; kuvve-i adliye, cürüm ve esbabı hakkında nazariyat, ceza telakkisinin tekâmülü; Devletlerin yekdiğeri arasındaki münasebetler; harp ve sulh, hüküm usulü, cemiyet-i akvam fikri, Sosyoloji nokta-i nazarından din, ilim, sanat; dinin, sanatın, ilmin ibtidâî şekilleri ve bunların tekâmülü; dinin vazife-i içtimaiyesi; Asâr-ı sanatın vücuda gelmesinde muhit-i içtimaiyenin tesiri, bu tesirin hududu.

Müfredat programı incelendiğinde sosyolojinin ekonomi, siyaset ve toplumsal yapı değişkenlerinden hareketle konuların belirlendiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu tutumun dönemin toplumsal ve siyasal koşullarına ilişkin gerçeği yansıttığı da diğeri önemli noktadır.

Dönemin eğitim anlayışını içeren zaman zaman da bu anlayışı eleştiren yazıların yer aldığı süreli yayınlarda İçtimaiyat dersine ilişki değerlendirmeler içeren makaleler dikkati çeker. İbrahim Alaaddin Gövsa ve Hilmi Ziya Ülken'in müfredata İçtimaiyat adı ile sosyoloji dersinin konmasına ilişkin görüşlerini içeren makaleler yayımlandıkları tarihin toplumsal ve siyasal koşulları açısından dikkat çeken değerlendirmeler içermektedirler. Bu eleştirel makaleler Sosyoloji algısının dönüşümünü göstermesi bakımından da önemlidir. Sosyoloji, siyasal çözümler içeren disiplin olma kimliğinden, toplumsal yapıyı yeniden biçimlendiren sosyal reçeteleri içeren bugün eğitim sosyolojisi alt alanı olarak ele aldığımız kimliği kazanmıştır. Öğretmenlik mesleğini icra edecek ve yeni nesilleri yetiştirecek bireye toplumsalın ne olduğunu ve toplumu anlatmanın gereğinden hareketle sosyoloji eğitimi önemsenmeye başlanmıştır. Toplumsal yapıda değişikliği sağlayacak olan bireylere verilen eği-

timde sosyoloji dersinin varlığı, sosyoloji eğitiminin felsefi, sosyal ve siyasal temellerini göstermesi bakımından da erken dönemde kaleme alınan bu makaleler önemlidir.

Sosyoloji dersinin öğretmen okullarına konduğu dönem, sosyolojinin siyasal ve sosyal sorunların çözümünün bilimsel odağı görülmeye başlandığı ama tamamen nakil yoluyla batıdan aktarılan bilgilerin ışığında bir sosyoloji imajının şekillendiği dönemdir. Ziya Gökalp'ın Türkçülük görüşü ile biçimlendirdiği *Yeni Hayat* doktrini cumhuriyetin erken yıllarının da hâkim ideolojisi ve her alanda yeniliklerin dayandığı temel anlayıştır. Bu doğrultuda eğitim sisteminde gerçekleşen yenilikler ve bu yeniliklerin gerçekleştirilmeye çalışıldığı dönemin koşulları ve imkânları dönemin aydınlarını düşündürmüş ve öneriler getirmelerine sebep olmuştur. 1924 yılında öğretmen okullarına sosyoloji dersinin konması yönünde verilen kararın ardından Hilmi Ziya Ülken ve İbrahim Alaaddin Gövsa bu konuda eleştiriler ve öneriler içeren birer makale kaleme almışlardır. İbrahim Alaaddin Gövsa, 1925 yılında *Tedrisat Mecmuası*'nda "Muallim Mekteblerinde İctimaiyyat" başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Hilmi Ziya Ülken ise 1927 yılında *Felsefe ve İctimaiyyat Mecmuası*'nda "Liseler ve Muallim Mekteblerinde İctimaiyyat Programları" başlıklı Gövsa'nın görüşlerini de ele alan ve dersin içeriği, okutulacak kitaplar ve eğitimciler konusunda tavsiyeler içeren bir yazı yayımlamıştır. Bu iki yazı, dönemin entelektüelinin sosyolojinin üniversite dışındaki eğitiminin nasıl olması gerektiğini ifade etmesi ve gerek düz lise gerekse öğretmen yetiştiren liselerde sosyoloji dersinin verilmesindeki amaç ve önemi ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Bir başka önemli noktada dönemin rejiminin eğitim konusunda aldığı kararların resmî kurumların süreli yayınlarında gerek eğitim sosyologları gerekse sosyolojinin önde gelen isimleri tarafından ele alınarak iyileştirilmesi için eleştirilere yer verilmesidir.

1924 yılında öğretmen okulu müfredatında yer alan sosyoloji dersi 1911 yılında Ziya Gökalp'ın Selanik İttihat ve Terakki İdadisi'nde İctimaiyyat derslerine müfredatta yer vermesinden sonra yeni Türkiye'de bu anlamdaki ilk teşebbüs olmuştur. 1925 ve 1927 yılları arasında da derse ilişkin tartışmalar bugünün perspektifinden bakıldığında oldukça ileri bir adım olan müfredat değişikliğinin iyileştirilmesi için kanaatlerin tartışıldığı süreci ortaya çıkarmıştır. 1924 yılında Mehmed İzzet, Mehmet Ali Ayni arasında ders kitaplarının nite-

liğine ilişkin yaşanan polemik de aynı dönemin koşullarında ortaya çıkmış ve aynı süreli yayınlarda yer almıştır (Okay, 2019: 3).

İbrahim Alaaddin Gövsa ve Hilmi Ziya Ülken'in Liseler ve Öğretmen Okullarında Okutulan Sosyoloji Dersine İlişkin Görüşleri

Harf inkılâbı öncesi kaleme alınan bu yazılar gerek atıfta bulundukları batılı sosyologların, sosyoloji eğitimine ilişkin eserleri ve sosyoloji eğitimi hakkında görüşlerini de nakletmeleri bakımından oldukça önemlidir. Alaaddin Gövsa, 1925 yılında kaleme aldığı yazısında, dokuzu kız, onbeşi erkek olmak üzere 24 öğretmen okulunda okutulmak üzere sosyoloji dersinin müfredata konmasının bir devrim niteliği taşıdığını ifade eder (Gövsa, 1925: 277). Gövsa (1925: 228), biraz eleştirel bir üslupla öğretmen okullarında sosyoloji dersini okutacak yeterlilikte kadroların olmayışını ve bu dersin okutulmasının öğretmen adaylarının gelişimine katkısını şu şekilde sorgular: *"Son senelere kadar memleketimizde İctimaiyat ile uğraşan yirmidört değil belki dört kişinin bile mevcudiyetini kimse bilmez iken; lisanımızda İctimaiyat'a ait dört kitap bile neşrolunmamışken, bu yirmidört muallim bir an içinde nereden yetişti ve o yirmi dört mektebde İctimaiyat tedrisatı acaba nasıl cereyan etti ve ne türlü neticeler temin etti?"* 1925 yılında öğretmen okulları programında yapılan değişikliklerin büyük ölçüde Fransa'nın öğretmen eğitim yönteminden etkilendiğini belirten Gövsa, sosyoloji dersinin de bu bakış açısı ile programa konduğunu ve sosyoloji dersinin Fransa'da ki müfredatının aynen alınarak ders kitaplarının da tercüme edildiğini belirtir. Gövsa (1927:228), *"binaenaleyh bu yepyeni şube-i ilmin Muallim Mektepleri'ne idhaline dair Fransa'da cereyan eden münakaşattan haberdar olmak üzere belki de ikaz eder zannederim"* diyerek Fransa'da bu dersin öğretmen okullarında ve liselerde okutulması kararının ardından ortaya çıkan tartışmaların da nakledilmesinin yol gösterici olacağını ifade eder.

"Revue Pédagogique unvanıyla Paris'te çıkan aylık terbiye mecmuasının 1924 Teşrin-i Sâni'sinde münteşir nüshasında Fransa'nın St. Brieuc Darülmualлимîni Müdürü Mösyö Hebert bu mesele hakkındaki tenkidatı hülasadan sonra muhakemât ve istintacatını da ilave eden uzun bir makale neşretti" diyen Gövsa(1925:s.228), bu makalede Albert Petit'in Siyaset Bilimleri Akademisi'nde verdiği konferansın ve *Revue de Paris*'de yayımlanan tenkidinin özetinin yer aldığını aktarır. St. Brieuc öğretmen okulu müdürü Mösyö Hebert ve Albert Petit'in Fransa eğitim sisteminde özellikle öğretmen okullarında sosyoloji dersinin okutulması-

na yönelik birbirini destekler nitelikteki eleştirileri, öğrencilerin bu derse ilişkin akademik hazır bulunuşluklarının yetersizliği ile ilgilidir. Mösyö Hebert ve Albert Petit, hayat bilgisi ya da sosyal bilgiler öğretmeni olmayacak ilkokul öğretmeni adayı lise öğrencilerine daha önce bu dersin felsefi ve sosyal temellerini içeren bilgileri edinecek hazırlık dersleri verilmeden doğrudan sosyoloji dersinin verilmesini hazmedemeyecekleri bilgileri yüklemek olarak görmektedirler. Gövsa, kendi kaleme aldığı makalesinde bu bilgileri nakletmek suretiyle günümüz eğitimcilerinin de müfredat değişikliklerinde ya da eğitim politikalarında meydana gelen değişikliklerde tartıştıkları ya da göz önünde bulundurdıkları temel prensip olan hazır bulunuşluk meselesini Fransa’da bu yöndeki tartışmalardan hareketle sosyolojinin eğitimi minvalinde kendi ülkesindeki durumu sorgular. Sosyolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıkan Fransa’da yükseköğretimde dahi henüz kuramsal ve yöntemsel olarak nasıl okutulması gerektiği konusunda sıkıntılar varken ve yeni bir bilim dalı olarak görülürken liselerde okutulmasının eleştirilere yol açtığını öğrendiğimiz makaleler, kendini ispatlamamış sosyoloji kuramlarının, göreceli ve eksik yönleri olan yöntemlerin bu haliyle müfredata konduğunda gençleri fikri ve manevi olarak olumsuz etkileyeceğine de vurgu yapıyor. Gövsa, Türkiye’de öğretmen okulları müfredatına sosyoloji dersinin konması noktasında yaptığı eleştirilerin bir diğeri olan bu dersi verecek kadroların niteliği noktasında da bu makalelere şu şekilde atıfta bulunur: *“Albert Petit’in diğer bir nokta-i endişesi de Darülmüallimînlerde İctimaiyat okutacak muallimler hakkındadır; aynen şöyle söylüyor: “Öyle muallimler lâzım ki kablettarihe ait bahislerle, ilm-i iktisad, ulum-ı içtimayye, hukuk-ı düvel, mesâlik-i felsefiye ile edyanın menşeleri gibi mebahisin cümlesiyle ülfet etmiş bulunsun ve bunların fevkinde ince bir maharete, anâtı fark eden bir sanata, yüksek bir nazarla tamim kabiliyetine sahip olsun ki bunun da emsali azdır (Gövsa, 1925:289).*

İbrahim Alaaddin Gövsa, makalesinde 1924 yılında Fransızca’dan Türkçe’ye tercüme edilen A.Gleyse ve A.Hesse’nin müşterek olarak kaleme aldıkları *Terbiye ve Ahlaka Müteallik Tatbikatıyla İctimaiyat Dersleri* adlı kitaba *Revue d l’ecole* mecmuası muharriri “Mösyö Olivier de Roy”un getirdiği eleştirilere değinerek yazarların ilham aldıkları kaynaklar ve kitapta ileri sürdükleri tezlerin dayandığı noktaların hatalı olduğu yönündeki eleştirilerin yanında Sosyoloji Ortadoks adı verilen dönemde ortaya çıkan görüşlerin eleştirisinin öğ-

retmen adaylarına öğretilmemesi gerektiğini vurgulayan Roy'un, sosyoloji programlarını fazla şişkin ve iddialı bulduğunu ve eğitim hedeflerinin eğitim değerinin olmadığını kabul eder. Gövsa makalenin ilerleyen bölümünde Türkiye'de bu kitabın okutulmasına yönelik eleştirilere de yer verir. Mösyö Herbert'in Albert Petit, ve Mösyö Olivier de Roy'un görüşlerindeki asıl noktalarını özetledikten sonra kendi görüş ve deneyimlerini ifade ettiğini belirten Gövsa, Mösyö Herbert'in öğretmen okullarındaki sosyoloji eğitimine eleştiriler yöneltilebileceğini düşündüğünü, ancak müfredat programlarına bu disiplinin konmasının yanlış olmadığını vurguladığını ve Türkiye için de durumun bu olduğunu belirtiyor. Öğretmen okulu programları 1920'den önce ortaokulda okutulan maddelerin genişletilmiş biçimi olduğunu ancak yeni programda öğretmen okullarına yükseköğrenime özgü maddelerinde konması uygun görülmüş olduğunu da ekler(Gövsa,1925:289).

Gövsa, Herbert'in sosyoloji ders programlarının hazırlanmasından sonra Fransa'da buna uygun ders kitaplarının da ortaya çıktığını söylediğini belirtir. Bu eserler, A.Gleyse ve A.Hesse'nin müşterek olarak kaleme aldıkları Türkçe'ye de tercüme edilen- *Terbiye ve Ahlaka Müteallik Tatbikatıyla İçtimaiyat Dersleri* ve Davy ve Soriau'nun kitaplarıdır. Yazara göre, bu üç kitabın ortak özelliği, öğretmen okulları ihtiyacını karşılamamalarıdır. Bu kitaplar ortaya koydukları tezler ve görüşleri itibarıyla sosyolojiyi bir öğretmen bakış açısı ile değil bilimsel disiplin olarak ele almış dolayısı ile hedef kitle olan öğretmen adaylarının ihtiyaçlarına cevap verememiştir. İbrahim Alaaddin Gövsa bu noktada Herbert'in öğretmen okulu müdürü olması ve dört yıldan beri bizzat sosyoloji dersi okutması nedeniyle bu kararı vermekte yetkin olduğunu belirtir. Gövsa, Herbert'in sosyolojinin öğretmen adaylarının eğitim ve meslek hayatlarında sağlayacağı faydaları sıraladığını aktarır. Gövsa kendi döneminin toplumsal yaşantısı ve yapısını işaret ederek, geleceğin toplumunu oluşturacak nesli yetiştirecek ilköğrenim öğretmenlerinin sosyal hayatı belirli bir açıdan görebilmelerinin önemini vurgular. Herbert'in görüşlerinden hareketle Gövsa, sosyoloji dersini verecek olanların bu alanda yeterli bilgi donanımına sahip olmaları gereğinin altını çizer (Gövsa,1925: 289).

Öğretmen adaylarının bu derse ilgisinin temelinde gençlerin yeniyi öğrenmek eğilimi olduğunu anlatan Gövsa yaşlarının gereği ortaya çıkan meraklarının bu derste tatmin edildiğini, yani öğretmen adaylarının derse ilgisinin

psikososyal durumları ile ilişkili olduğunu ve gündelik hayatlarında dersin pratik faydalarını gördüklerini Herbert'in görüşlerinden hareketle ileri sürerek gözlem, akıl yürütme ve sorgulama gibi alıştırmalar içeren bu dersin diğer tedrisata oranla daha az okula özgü olduğunu ve bu ders ile adeta okulun, hayata doğru açılarak öğrenciye yeni bir muhit hazırladığını vurgular. Tüm bu nedenlerle öğretmen adayları eğitim ve ahlâka uygulanan bir sosyoloji dersinden kendilerini mesleklerine ve medeni görevlerine daha bağlayacak vesileler bulduklarını belirten Gövsa Fransa'da sosyoloji müfredatına ilişkin eleştirilere yer verdiği makalesinde, Türkiye'de bu dersin müfredatta yer almasına ilişkin durumu ve eleştirileri ele alır. "Gövsa(1925:289), *"Cumhuriyet çocuklarını yetiştirecek, bulundukları yerlerde bilhassa küçük kasaba ve köylerde bir meşal ve rehber vazifesi deruhte edecek olan ibtidai muallimlerinin içtimâî teşkilat hakkında mazbut fikirlerle mücehhez olmaları müfid ve lâzımdır. Bu itibar ile yeni programlara o dersin ilave edilmiş olmasını memnuniyetle telakki etmeliyiz* diyerek dersin gerekli olduğu konusundaki hükmünü ifade eder. Ancak bu dersi verecek kadroların ve dersin eğitim malzemelerinin neler olması gereğinin gözden geçirilmesini eğitim hedefleri ve hedef kitle açısından gerekli buluyor ve bunu şu çarpıcı soru ile belirtiyor : *"Ancak başlarken de işaret ettiğim vechile son zamanlara kadar İçtimaiyat ile uğraşan dört kişinin bile mevcudiyeti mucib-i tereddüd iken bütün muallim mekteplerinde İçtimaiyat tedris edecek yirmidört muallimi defaten nasıl tedarik etmelidir ?"*(Gövsa, 1925:280)

Mehmet İzzet'in tercüme ettiği *İçtimaiyat Dersleri* kitabının öğretmen ve öğrenciler için önemli ve tek kaynak olduğunu bununla beraber kitabın öğretmen okulu öğrencilerinin seviyesinden yüksek seviyede olduğunu ve üniversite öğrencilerine okutulmasının daha uygun olacağına değinir. Bu eser başlangıçta sadece Darülfünun öğrencileri için bir ders kitabı olarak düşünülmüş ve Maarif Vekaleti tarafından orta okul, lise ve öğretmen okulları programına içtimaiyat dersi konulması ile bu kurumlarda da okutulmaya başlanmıştır (Anık,2008:151). Mehmet İzzet de bu kitabın üniversite dışında okutulmasının yanında tercüme edilmeden evvel Fransız toplumunun toplumsal yapısını ve gerçeklerini ele aldığını bu çevirinin topluma ne yarar sağlayacağı konusundaki tereddütlerini şöyle ifade eder:

"Bu nokta tercümeye başlamadan evvel bizi düşündürdü. Türk kari'lerin kolaylıkla ve tamamen massedemeyecekleri bir kitabı onların önüne koymakta ne fayda var-

dır? Fakat Darülfünun talebesinin böyle bir rehber ihtiyacını ne kadar büyük olduğunu gördüğümüzden, içtimaiyata ait asgari malumatın mümkün mertebe yayılmasının ne kadar faydalı olacağını her vesileyle hissettiğimizden tercüme karar verdik"(Mehmed İzzet, 1924: XIII).

Gövsa, öğretmen okullarındaki sosyoloji dersinin yalnızca tek ve üstelik tercüme bir kitaba dayanmasını yanlış bularak kitabın eksikliklerini ve anlaşılmayan noktalarını tamamlayacak ve ağır konularını öğrencinin seviyesine indirecek öğretmenler olsa bu kitabın okutulmasına devam edilebileceğini söyler. Sosyoloji dersini verecek öğretmenin geniş bir bilgi birikimine ve mükemmel bir düşünce sistematığına ihtiyacı olduğunu belirten Gövsa, öğretmen adayının önemli ve heyecanlı konular karşısında yalnız 'şişkin cümleler ve basmakalıp formüller' ile yarım bilim adamı olmaktan çok bir sosyoloji öğretmenin olgunlaşmış kişiliğe ve ciddi bir felsefe eğitime sahip olmasını önemser. Öncelikle orta dereceli öğretmen yetiştiren öğretmen okullarının açılmasını önemli bulan Gövsa, öğretmen okullarını sınırlayarak beş en fazla altı merkezde bulunmasını tavsiye eder. Son olarak da öğretim süresini beş yıla çıkaran ve programına sosyoloji gibi dersleri de katan ve bu şekilde öğretmen okulları seviyesini yükseltmek isteyen Maarif Vekaleti'ni bu konuları tekrar gözden geçirmeye davet eder.

Hilmi Ziya Ülken de 1927 yılında *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası*'nda kaleme aldığı *Liseler ve Muallim Mekteblerinde İçtimaiyât Programları* başlıklı yazında sosyoloji eğitimi konusunda görüşlerini İbrahim Alaaddin Gövsa'ya katıldığı ve ayrıştığı yönleri de vurgulayarak kaleme alır. Ülken burada paylaştığı görüşlerini 1932 yılında yayımladığı *Umumi İçtimaiyat* ve 1943 yılında kaleme aldığı *Sosyoloji* adlı ders kitaplarının önsözünde de paylaşmıştır. Ülken de Fransa müfredat programının tercüme edilerek eğitim sistemimize uyarlandığını sosyoloji eğitimi konusunda Mehmet İzzet'in kitabının bu anlamda lise dersi kitabı kabul edildiğini ve Gövsa'nın bu konuda Mösyö Herbert başta olmak üzere Batılıların kendi ülkelerinde lise müfredatında sosyoloji dersi okutulmasına dair getirdikleri eleştirileri ele alarak değerlendirdiğini ifade eder. Kendisinin sadece müfredatın ne olması gerektiğinde değineceğini belirten Ülken, Fransız Öğretmen okullarında okutulan kitapların isimlerini ve yazarlarını şöyle sıralar:

“Fransız muallim mekteblerinde okutulmak üzere İctimaiyat’a dair bazı eserler intişar etti. Bunlardan başlıcaları Daveyi’in İctimaiyat Unsurları (Birinci Kısım: Siyasî İctimaiyat), Hesse ve Glayse’in İctimaiyat Dersleri, Soryon’un İctimaiyat’ı, Vormes’in İctimaiyat’ı, daha çok evvel neşredilmiş olan ve bir mekteb kitabından ziyade rehber vazifesi gören Bougle’nin İctimaiyat Nedir? Eseriyle Gaston Richard’ın İctimaiyat Hakkındaki İbtiaî Mefhumlar, Marsel de An’ın Sosyolojisi’dir. Forneje’nin iki ciltlik İctimaiyat’ı ile Gaston Richard’ın diğer bir İctimaiyat kitabı mekteb kitabı olmaktan ziyade birer tedkik eseri olmak mahiyetindedir” (Ülken, 1927:74) .

Hilmi Ziya Ülken, ortaokullardaki içtimaiyat programlarını Öğretmen Okullarında Sosyoloji, Liselerde Sosyoloji olarak kesin çizgilerle ikiye ayırmak gerektiğinin altını çizer. Öğretmen okullarının ilkokullarda görev yapacak öğretmenleri yetiştirdiğini öğrencileri yüksek tahsile hazırlayan genel kültüre ilişkin bilgilerin verilmesi gerektiğini belirten Ülken, liselerde üniversiteye gitmek için lüzumlu bilimsel nitelikli bilgilerin verilmesi gerektiğini vurgular. Bu bakış açısı ile, aynı zamanda bu iki gurupta verilecek içtimaiyat dersinin de içeriğinin ayrılması gerektiğinin altını çizer ve öğretmen okullarında okutulacak sosyoloji dersinin içeriğinin pragmatik esaslar dikkate alınarak hazırlanmasının faydası üzerinde durur. İktisat ve hukuk uyumlu bir pratik bilgiler rehberi şeklinde hazırlanacak ders kitabının yeni Türk toplumunun iktisadî ve hukukî sorunlarına ve toplumsal yasalarına yer vermesi gereğinin üstünde durur. Ülken (1927:75), liselerin birinci devresinde vatan ve vatandaşlık bilgisi içeren ve çocuğun evdeki hayatından, mahallesiyle, mektebiyle, kasaba veya şehriyle alakasından başlayarak memleketi, vatani ile mensup olduğu medeniyet ve nihayet beşeriyet ile münasebetinden ortaya çıkan tesir ve tesirinden, bunlara ayrı ayrı uyumundan söz etmelidir der ve vatandaşlık bilgisinin öğretmen okullarının sosyoloji dersi vazifesi göreceğinin altını çizer.

Liselerin ikinci devresinde verilecek sosyoloji eğitimi için ise sosyolojinin tarihçesi, konusu, yöntemi, toplumsal yapı gibi genel sosyoloji bilgilerini içermesi gerektiğini belirtir. İktisat, hukuk, güzel sanatlar, din, ahlak konularını içerecek genel sosyolojinin ilk kademedeki zooloji ve botanik bilgilerini de içeren hayat bilgisi ve toplumsal yapıyı irdeleyen genel hayat bilgisi ile uyumlu olması gereğini vurgular.

“İstanbul Erkek Lisesi Felsefe ve İctimaiyat Muallimi” kimliği ile kaleme aldığı makalesinde Hilmi Ziya Ülken, bir anlamda hem öğretmen okullarında

hem de liselerde verilecek sosyoloji eğitiminin müfredatının neleri içermesi gerektiğini ortaya koymuş ve psikoloji, felsefe ve hayat bilgisine uyumlu olarak nasıl şekillendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Sonuç

1924 yılında muallim mekteblerine ders olarak içtimaiyatın müfredata konulmasının uyandırdığı yankılar, 1920'de Fransa'da sosyolojinin ders olarak liselerde okutulmaya başlaması ile ortaya çıkan eleştirilerin hemen hemen aynısı olarak karşımıza çıkmaktadır. İçtimaiyat'ın öğretmen okullarında ve liselerde okutulması ilgili ders kitaplarının gerek tercüme gerekse özgün eserler olarak yayımlanması süreci Alaaddin Gövsa ve Hilmi Ziya Ülken gibi sosyologların hem dersin içeriği hem dersi okutacak eğitimci kadrosu hem de ders kitaplarının muhteviyatı konusunda görüşlerini ve eleştirilerini ifade etmelerine yol açmıştır. Bu çalışmada 1924, 1925 ve 1927 yıllarındaki erken dönem bakış açısı ortaya konmaya çalışılmış olup yükseköğretim dışında sosyoloji eğitimi almak yoluyla toplumsal yapı ve toplumsal olgular konusu ile karşı karşıya gelecek olan ilk gençlik dönemindeki bireylerin kendi dönemlerinde edindikleri izlenimin de izlerini sürmek mümkündür.

1924 yılı Muallim Mektebi müfredatına içtimaiyat dersinin konulması öğrencilerin ve eğitimcilerin hazırbulunuşlukları dikkate alınmadan verilmiş bir karar olarak yorumlanabilir. Ancak Alaaddin Gövsa'nın yer verdiği bilgilerden durumun Fransa'da farklı olmadığını da anlamak mümkündür. Gövsa, Cumhuriyetin erken yıllarında alınmış bu kararı batılı bilim adamları ve eğitimcilerin görüşlerine uzun uzun makalelerinden alıntılar yapmak suretiyle gerekçelendirerek eleştirmektedir. Ancak batılı eğitimcilerle sosyolojinin ders olarak okutulması noktasında ve bu dersin topluma sağlayacağı yarar konusunda hemfikirdir. Ders kitabı olarak okutulacak eserlerin öğretmen adaylarının seviyesine uygun olarak yeniden yazılması, sosyoloji eğitimi verecek kadroların bu konuda gerekli donanımına sahip olması, ders içeriğinin ileriye dönük nesillerin yetiştirilmesinde yarar sağlayacak nitelikte olması gerektiğini vurgulayan Gövsa, bu konudaki yetersizliklerin giderilmediği bir içtimaiyat dersinin toplumsal fayda yerine gençlerin fikirlerini ve duygu durumlarını olumsuz etkilemek yoluyla toplumsal zarara sebebiyet vereceğini ifade eder. Sosyoloji'nin içinde bulunulan zaman diliminde Batı'da dahi kendini henüz

tam ifade edemeyen kuramlarla ve yanlış, eksik yöntemlerle tartışıldığını belirten yazar, çeviri eserler yoluyla aktarılan sosyolojik bilginin ders içeriğine dönüşmeden gözden geçirilmesi noktasında ısrar eder.

İstanbul Erkek Lisesi Felsefe ve Sosyoloji öğretmenini olarak 1927 yılında Liseler ve Muallim Mekteblerinde İctimaiyat Programları başlıklı yazıyı kaleme alan, Hilmi Ziya Ülken ise, İbrahim Alaaddin Gövsa'nın görüşlerine katılmasının yanında sosyoloji eğitiminin liselerde ve öğretmen liselerinde okutulmasının koşullarını ortaya koymuştur. İki lise türünde eğitim göreceğ öğrencilerin geleceğe ilişkin hedeflerinin birbirinden farkına değinen Hilmi Ziya Ülken bu makalesinde ileride kaleme alacağı sosyoloji ders kitaplarının da bir taslağını ortaya koymuştur. 1943 yılında yayımlanan Sosyoloji ders kitabının önsözünde makaleden parçaları görmek mümkündür. Pragmatik bir anlayışla ders kitaplarının ve müfredatın ne olması gerektiğine değinen Ülken, eğitim kadrosuna ilişkin bir yorumda bulunmamıştır.

Gövs ve Ülken'in aldıkları eğitimler ve Cumhuriyet döneminde aldıkları görevler düşünüldüğünde sosyoloji eğitiminin nasıl olması gerektiği konusundaki detaylı görüşleri dönemin koşulları açısından önemli olduğu kadar batılı bir perspektifin yansması olması itibarıyla da önemlidir. Ayrıca iki eğitimcinin de değindiği batılı kaynaklar çok erken dönemde sosyoloji eğitimine ilişkin batılı uygulamaların Türkiye'ye teorik ve pratik olarak nakledildiğini yansıtmaktadır.

Kaynakça

- Anık, M.(2008) Lise "Sosyoloji Ders Kitapları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, Sayı.16, ss.145-191.
- Hilmi Ziya [Ülken](1927). Liseler ve Muallim Mekteblerinde İctima'iiyat Programları İstanbul, 1927. *Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası*, Sayı.1 ss.73-75.
- Hilmi Ziya [Ülken](1932), *Umumi İctimaiyat*, Matbaa-i Ebüzziya.
- İbrahim Alaaddin[Gövs],(1925). "Muallim Mekteblerinde İctimaiyyat", *Tedrisat Mecmuası*, XIII. cilt, Sayı.67. ss. 277-283.

- Tan, M.(1987). "Ortaöğretim Kurumlarında Sosyoloji Öğretimi", *Ortaöğretim Kurumlarında Sosyal Bilimler Öğretimi ve Sorunları*, Ankara, TED Yayınları.
- Okay, Y.(2019)."Mehmed İzzet ve Mehmed Ali Aynî Arasında İçtimaiyat Dersleri Üzerine Bir Polemik", *OPUS, Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, , Cilt:13, Sayı 19.
- Ülken, H. Z.(1943). *Sosyoloji*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Liseler(1340). *Liselerin İkinci Devre Müfredat Programı* İstanbul: Matbaa-i Âmire. 1924
- Zabun, B, (2013). "Türkiye'de Sosyoloji Öğretimi Üzerine Kapsamlı İlk Çözümleme: Hilmi Ziya Ülken", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı.37.
- Zabun, B. & Berber, Ş. (2019). "İdeolojik Sosyoloji Öğretimi: Halk Fırkası Programı Doğrultusunda Yazılan İlk Ders Kitabı (Necmeddin Sadak)", *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, Sayı:5(21)

**Katharlar: Balkan Kökenli, Avrupa Ortaçağında Katoliklerce Yakılarak Öldürülen
Heretik Hıristiyan Dinî Hareket Üzerine Bir İnceleme**

Cathars: An Analysis on the Heretic Christian Religious Movement of Balkan
Origin Killed By Burning in the Middle Age of Europe by Catholics

Halim IŞIK

Dr. Öğretim Üyesi, Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Edirne Trakya, Faculty of Theology,
Department of History of Religion
Edirne / TURKEY
ha99-isik@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5938-2563

DOI: 10.5281/zenodo.3463913

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: IŞIK, H. (2019). Katharlar: Balkan Kökenli, Avrupa Ortaçağında Katoliklerce Yakılarak Öldürülen Heretik Hıristiyan Dinî Hareket Üzerine Bir İnceleme. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 279-321.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Ülkemizde çok tanınmayan, Hristiyan Ortaçağ'ının Düalist-Gnostik bir tarikatı Kathar cemaati olan dinî hareketler arasında en dikkat çekici özelliklere sahip olanıdır. Bu özellikleriyle Katolik Kilise tarafından heretik ilân edilen Katharlar, Tanrı algısı, vaftiz, İsa Mesih, Meryem, aslı günah, Kutsal Kitap gibi temel dogma ve pratiklerde uzlaşmaz duruşu ile Kilise'nin husûmetine hedefi olmuş, o döneme dek tarihin şahit olduğu en büyük katliamlara maruz kalmıştır. Papalık ve Engizisyon mahkemelerinin, liderlerinden taraftar kitle-sine kadar yürüttüğü saldırılar sonucu binlerce bağlısını kurban vermiş olan Katharlar, Albigeois özel ismiyle anılan bir Haçlı seferinin cinayetleriyle tarihe en mazlum toplumlardan biri olarak geçmiş, haklarında "yakılarak öldürül-mek" cezası uğradıkları zulmün yüzünü gösteren bir tanım olmuştur.

Avrupa'da Bosna, İtalya, Sırbistan, Dalmaçya, Hırvatistan ve Fransa'nın özellikle Languedoc bölgesinde yerleşik hayat yaşayan Katharlar Ortaçağ uzmanlarına yoğun miktarda belge, kale, şato ve âyin pratikleri sunmuş; teo-lojik olarak Eski ve Yeni Ahid'de Düalizme işaret eden ifadeler üzerinde yo-ğunlaşmışlardır. Bu bağlamda bıraktıkları kültür miraslarında abdest ritüeli-nin icra edildiği çeşmeler, vaftizi tümüyle reddeden, yerine cemaate aidiyetini sembolize eden, isminin anlamıyla bütünleşen *mutlak arınmışlık* gerçeği (*conso-lamentum*) âyini ile hayatın içinde keşişliği teklif eden bir hareket olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Katharlar, Katolik, düalist, gnostik, heretik.

Abstract

Cathars, a Christian dualist-gnostic order of the Middle Ages, is not known well in our country and has some certain striking features among the religious movement in this cultural area. The Cathars were denounced as heretics due to the mentioned features, and attracted the antagonism of the Church severely by their irreconcilable stances in basic dogmas and practices including the perception of God, baptism, Jesus Christ, Holy Virgin, the primordial sin, the Sacred Scripture. Thus, they witnessed the greatest massacres in a manner unprecedentedly throughout the history. As a result of the attacks of the Papacy and the Inquisition against their leaders as well as their propo-nents, thousands of their followers were sacrificed. Moreover, the Cathars put their stamp on history as one of the most oppressed societies within the histo-

ry in consequence of the carnages carried out by a certain Crusade called Albigeois, and they were exterminated by burning at the stake, which indicates the extent of the oppression they witnessed.

The Cathars, who settled in Bosnia, Italy, Serbia, Dalmatia, Croatia and especially in Languedoc province of France, provided the experts on the Middle Ages a great deal of documents, fortresses, castles and rituals. As to theology, they focused on the expressions within the New Testament and the Old Testament those refer to Dualism. In this context, it became a movement which offers a kind of ascetism through the *consolamentum* ritual, the reality of *the absolute purification* rejecting baptism totally and replacing it by the membership to the community as well as the fountains through which the ablution ritual is performed in their cultural heritage.

Keywords: Cathars, Catholic, Dualist, Gnostic, heretic.

Giriş

Tanrı'yı ve kurumlarını değerlendirip şekillendiren özümseme ve algılar düşünce tarihi boyunca bütün dinlerin ve dinî hareketlerin aksiyon alanlarında vuku bulmuş, sonucunda adı geçenlerin aldığı biçim bazen resmî/hâkim dinlerle uyum sergilemiş, dolayısıyla kabul görmüş bir mezhep, kimi zaman Hristiyanlık kimliğinde Düalist-Gnostik özdeşmesinden yansıyan hal ile heretik/sapkın görülmüş, nihayet karakterinin esası barış/kurtuluşun tesisi olan dinler, mensupları üzerinden bu hedefe değil, polemik ve çatışma alanlarına tanık olmuşlardır. Sonuçta birbiriyle mücadele eden hattâ savaştan tarihin öznesi olmuşlar, burada örneğini göreceğimiz gibi, bağlolarınca kendi dindaşlarına yönelik organize ettiği Haçlı seferleriyle binlerle ifade edilen katliam sonuçlarının hedefi olmuştur.

Anılan temanın bir tarih yansıması olarak dünya popülasyonunun ilk sırasındaki dini olan Hristiyanlık, 1054 tarihine kadar sadece Katolik/Kilise/Papalık üzerinden yerkürenin tüm Hristiyanlarına hükmederken buradan itibaren aynı dinin havzası bu kez Ortodoks adıyla bir başka Kili-se'ye şahit olmuş, uzanan tarihinin evrelerinde kendisine muhâlif hiç bir türden mezhep, dinî hareket, tarikat, cemaat ve gruplara hayat hakkı tanımamıştır.

Hristiyan dünyasının makalemize tema teşkil eden Düalist-gnostik bir cemaati olan Katharlar bu bağlamda kimliğini, öğretisinden aldığı, felsefe tarihinin bir düşünce sistemi olan Düalizmi doktrin kaynağı edinmiş, kısa sürede Balkan kökenli, Katolik Kilisesi'nin heretik saydığı kategoride yer almış, bu tarihin en önemli, ilginç, modern ve kadim dönemlerin mazlum toplumlarına bir alegori ile özdeş hale gelmiş hareketidir.

Gnostisizm, felsefî bir düşünce sistematığı olarak Hristiyanlık tarihinde ağırlıklı Katolik Kilise tarafından yaygınlık kazanmasında teolojik ve politik bir tehlike görülen doktrin kabul edilmiştir. Bu tehlike İsa Mesih'in havârilere ve inananlarının azalıp Hristiyan cemaatlerinin çoğalması, Helenistik ve Gnostik etkilerin artmasıyla İsa'nın sözlerinin yazıya aktarılma zarureti oluşturmakta faktörlerin başında gelmektedir. (Tanyu, 1988, s. 502)

Terim Ortaçağ'ın ilk asırlarında ortaya çıkmış, dogmalardan çok *gnosis*'e vurgu yapan, ilk Kilise babaları tarafından sapkın ilân edilmiş çeşitli dinî topluluklara verilen adı işaret etmektedir. Nag Hammâdî (نجع حادي; **Naje Himady**)¹ külliyyatının bulunuşuna kadar bu düşüncenin okullarının liderlerine ve teorik-pratik düşüncelerine dair bilgi Katolik Kilise babaları ve ruhbanlarının aralıksız süren antipropagandaları üzerinden şekil kazanmıştır.

Doğrudan ve kişinin duygu ve sezgilerine dayanan şahsî düşüncenin filozofik ifadesi olan Gnostisizm'in pratik bir örnekle anlatımında kendisi de Gnostik kabul edilen ünlü psikolog Karl Jung'un 1959 yılında BBC televizyonuna verdiği mülâkatta "Tanrı'ya inanıp inanmadığı" sorusuna verdiği cevap tatmin edici olabilir:

"Tanrı'ya inandığımı söyleyemem fakat onu tanıyorum."

Gnostik düşüncenin ilk dönem mümessilleri olduğu kabul edilen Valentinus ve Marcion kendilerini kesinlikle Gnostik ifadesiyle değil, 'Hristiyan' olarak adlandırmışlardır. Buna karşılık Katolik Kilise mensubu ruhbanlar ve

¹ Yukarı Mısır bölgesinde Asyut şehrinin güneyinde ve Nil nehri kıyısında yer alan bir kasabanın ismidir. XX. asrın ilk yarısına kadar bilimsel çalışmalar açısından fazla bir önem arzetmeyen Nag Hammâdî, asrın ikinci yansından itibaren başta dinler tarihçileri olmak üzere pek çok değişik alandaki bilim insanının çalışmalarında kullandıkları bir terim olmuştur. Nag Hammâdî bu şöhretini 1945'te yörede tesadüfen bulunan ve kültür dünyasında geniş yankılar uyandıran özellikle Gnostik kültür/kült üzerine oluşmuş yazılı külliyyattır. Geniş bilgi için bkz., (Gündüz, 1993, s. 93).

bağlıları Gnostikler için 'hérétique; sapkın(lar)' ifadesini kullanmıştır. Burada asıl problembünyenin çeşitliliğindenokulun birbirinden farklı çok sayıda topluluğu içine alması ve gruplar adına ortak belli bir inanç yapısından söz etmenin mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır. 1966 yılında İtalya'nın Messina şehrinde yapılan bir konferansın sonuç bildirisinde Gnostisizm, erken Ortaçağ'da ortaya çıkan dinî-felsefî bir düşünce sistemi, *gnosis* ise kişinin/topluluğun ulaştığı bilgelik seviyesi olarak tarif edilmektedir (Martin & Babaoğlu, 2010, ss. 15-16).

Katolik Kilisesi'nin Hristiyanlığın heretik/sapkın gruplarına sergilediği negatif tavrın, kaynağını Yeni Ahid'den alan bir dayanağı olduğu algısı teolojik bir unsur olarak hissedilmekte, Pavlus'un şu sözlerle Galatyalı Hristiyan cemaatine yazdığı mektubuna dikkat çekilmektedir:

"Mesih, Babamız Tanrı'nın isteğine uyarak, bizi şimdiki kötü çağdan kurtarmak için günahlarımıza karşılık kendini feda etti. Tanrı'ya sonsuzlara dek yücelik olsun!Âmin. Sizi Mesih'in lütfuyla çağırını bırakıp değişik bir müjdeye böylesine çarçabuk dönmenize şaşıyorum. Aslında başka bir müjde yoktur. Ancak aklınızı karıştırıp Mesih'in müjdesini çarpıtmak isteyen kimse vardır. İster biz ya da gökten bir melek, size bildirdiğimize ters düşen bir müjde bildirirse, lânet olsun ona! Daha önce söylediğimizi şimdi yine söylüyorum, bir kimse size, kabul ettiğinize ters düşen bir müjde bildirirse, ona lânet olsun! Şimdi ben insanların onayını mı, Tanrı'nın onayını mı arıyorum? Yoksa insanları mı hoşnut etmeye çalışıyorum? Eğer hâlâ insanları hoşnut etmek isteseydim, Mesih'in kulu olmazdım." (Galatyalılara Mektup 1/4-10).

Batı dünyasında Katharlar adıyla tanınan düalist-gnostik, dolayısıyla Katolik Kilisesi tarafından heretik/sapkın ilân edilen bir Hristiyan cemaat/topluluk/tarikat ülkemizin neredeyse ilgili çevrelerinde dahi adı pek az duyulmuş, tarihin tanık olduğu en mazlum cemaatlerinden, Ortaçağ döneminde yaşamış ilginç bir kimlik taşımaktadır. Pek tabiidir ki ülkemizde adının son yıllardan itibaren duyulduğu, Batı dünyasında geniş bir bibliyografya oluşmuş bu topluluk ile ilgili yapılan çalışmalar üzerine bilgilenme denemesi yapmak gerekli ve isabetli olacaktır.

Fransız *médiéviste*²Maria Pilar Jiménez Sanchez,Dinler Tarihi'ne mal olmuş heretik ve gizemli tarikat/hareketler arasında sadece doktrini ve kimlik anlamları üzerinden bir yargı adına değil bir fenomen olarak sergiledikleri ultra ifrâd görüntülerinden dolayı muhâliflerinin çok sayıdaki yoğunluğugibi ilginç bir çizgide tarih yapmış ve yazmış, bilinen en önemli topluluklardan birinin, doktrinleri ve tarihlerinde Balkan kökenli Bogomillerile benzerlik taşıyan Katharlar olduğunu söyler.

1990'lı yıllara kadar Katharlar problemi üzerine eğilen yazarların çoğunluğu çalışmalarını geleneğin genel teâmülü gibi Ortaçağ ruhbanlığına uzanmak suretiyle yapmıştır. Bu tarihyazıcılığı anlayışının Katolik yanı, problemi çözerken Ortaçağ kaynaklarının ve uzmanlarının yazı ve belgelerini değil Kilise yazarlarının eserlerini tercih etmekte hattâ diyalektik mücadele ve devamında özellikle 1231'de Engizisyon mahkemelerinin kurulmasından itibaren heretik grup ve inançları yargılarken de aynı metodu kullanmaktadır. Bu heretikler arasında XII. asrın ortalarından itibaren bilhassa Katharları bu kaynaklarla değerlendiriyor, Katolik Kilise'ye ve bütün bir Ortaçağ toplumlarına göre farklı bu grupların en kötülerini olduğunu vurguluyordu. Kilise bu mecraadaki tahlilini Düalizmi (Yeni Maniheizm) suçlayarak yapıyor, Hristiyanlığın görünür olduğu ilk asırlarla birlikte meydan okunması ve imha edilmesi gereken tehlikenin en önceliklisi olarak görüyordu (Jiménez Sanchez, 2018, s. 121).

IV ve V. asrın ünlü Kilise babalarından Saint Augustin'in Maniheistlere karşı yazdığı eserleri Ortaçağ ruhbanlığı için başlıca referans kaynağı alınmaktadır. Köln yakınlarında bir kasaba olan Schönauf'da manastır rahibi olan ünlü Eckbert'in *Sermones contra catharos* (Katharlara Karşı Vaazlar; 1165) adlı eseri bu gerçeği ayrıca teyid etmektedir.

Keşiş Eckbert de Schönauf'tan Bizans İmparatorluğunun sınırları içindeki Düalistler, Augustin'in eserleri ışığında haksız bir yargı ile suçlanmakta ve mahkûm edilmektedir. XII ve XIII. asrın Hristiyan Ortaçağ'ında

² Fransızca'da *Moyen Âge* terimi ile karşılanan Ortaçağ kavramı kronolojik bir anlam bütünlüğünü yansıtırken *médiéval* kelimesi Lâtince (medium aevum) kökeni ile ilkinden farklı olarak Ortaçağ'a ait olan şey, aksiyon, felsefe, kurum gibi mânâlara gelmektedir. "Ortaçağ uzmanı, Ortaçağbilimci" anlamındaki kelime (*médiéviste*) buradan türetilen bir kullanım değeri ifade etmektedir. (Le Petit Larousse, 2000, s. 639).

bulundukları ülkeye göre (Fransa’da *piphles*, *tisserands*, *bougres*³) farklı isimlerle anılan gruplar XIX. yüzyıldan itibaren Katharlar adıyla araştırmalara konu edilmiştir.

Kilise’nin heretik gruplar arasında en tehlikelisi olarak gördüğü Kathar adı ilk kez Fransa’nın Strasbourg şehri pastörlerinden Charles Schmidt (Professeur à la faculté de théologie et au séminaire protestant de Strasbourg, Genève 1849) tarafından *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeos* (Katharlar veya Albijualar Tarikatının Tarihi ve Doktrini) adıyla iki cilt olarak 1849 yılında yayımlanan eseri ile duyulmuştur. Schmidt, eserinde Katharlar’ın Ortaçağ Hristiyanlığı sürecinde Bogomil vâizlerinin motivasyonundan beslendiğini ve dolayısıyla Balkan kökenli bir Düalist cemaat/tarikat olduğunu ifade etmektedir. Tarikat bu ad ile bilinmesinden itibaren tarih araştırmalarına konu teşkil etmiş, *L’Histoire* dergisinin 1986 tarihli 94. sayısında *La croisade contre les cathares* (Katharlara Karşı Haçlı Seferi) başlığıyla bir makale yayınlanmıştır. Fransız tarihçi Jean-Louis Biget⁴ tarafından XIX. asırdan itibaren inşa

³ Bu üç isim Katharlar’ın bulundukları bölge, şehir ve dinî liderlerinin adlarına, mesleklerine göre farklı adlarla anılmalarından kaynaklanan örneklerdir. Katharlar’dan bazıları iplik, yumak, dokumacılık imalât ve ticareti yaptıkları için Fransa’da *tisserands*, *texturants* adlarıyla anılmışlardır. Yine XII ve XIII. asırlarda Fransa’nın Flandre bölgesinde Katharlar’a *piphles*/*piphiles* denilirdi. [C’est aller à rebours (kumaşın ters yüzü, karışt, aykırı olmak, tersine gitmek anlamı taşımaktadır. *Piphiles* kelimesi muhtemelen Almanca Pöbel kelimesinden türetilmiştir. (Schmidt, 1849, s. 281). İtalya’da Bologne şehrinde Bagnolenses/Bajolenses isimleriyle de bilinirler. Buna göre Avrupa ve Balkanlar’da XV. asra kadar yaşamış olan Kathar cemaati Almanya’da Ketzer, Arnavutluk’ ta Albanenses, Bulgaristan’da Bulgari/Bugri/Bougres adlarıyla tanınmış, bu asırdan itibaren çoğu Katolik mezhebine geçerken Bosna, Arnavutluk, Macaristan, Yunanistan ve Bulgaristan gibi Balkan ülkelerinde yaşayanlar Türklerin fetihlerinden sonra Müslüman olmuşlardır. (Bayrakdar, 2016, s. 337).

⁴ *Hérésie et inquisition dans le midi de la France* (Fransa Midi Bölgesinde Heretikler ve Engizisyon) adlı, alanın şaheserlerinden birinin yazarı olan Jean-Louis Biget (Fransız médiéviste tarihçi, d. 1937) bir makalesinde XII. asırda Fransa’nın Languedoc bölgesinde çok etkili olan Katharlar’ın doğal olarak ülkenin tarihine de çok derinden tesir ettiğini yazmakta; 1233 yılından itibaren Engizisyon mahkemelerinin zulmünün tarikata tarihî bir sempatiyi doğurduğunu, anılanları özgürlüğün ve direncin kahramanları haline getirdiğini de ilâve eder. Biget’e göre Katharlar buna rağmen insanlık tarafından şu iki sebepten dolayı tam anlamıyla kavranılamamıştır: Katharlar üzerine yazılmış eserler tamamen hasımları tarafından kalem alınmıştır. Erken dönemlerde yazılan bu eserler Alain de Lille (1190-1195), Durand de Losque (1220) örnekli yazarların kaleminden çıkan polemik (reddiye) türü ve taraflı kaynaklardır. Bunun yanında ilerleyen sürede Katolik Kilisesi, Katharları saltanat ve kudretine zararlı algıladığından heretik ilan etmiş, böylece tarikat mensuplarına karşı oluşan nefretin dozunun artması ve anılanların şeytânî (diabolique), anarşist ve Nihilist kabul edilmesi, tarikata olan muhâlefeti ölümcül hale getirmiştir (Biget, 2018, s. 1). Biget’in burada bahsini ettiğimiz eseri üzerine kalem alınmış bir başka kaynak için bkz: (Challet, 2007 URL: <http://journals.openedition.org/crm/3082>).

edilmeye başlanan rivayet literatürü üzerinden özellikle güney Fransa'da heyecanlı ataklarla bir makale kaleme alınmış ve Katharlar yaygın görüşle tarihi ve doktrini ile neo-düalist Kilise olarak sunulmuştur (Jiménez Sanchez, 2004, s. 21).

Hristiyan Tarihinde Gnostisizmin Öncüleri

Yeni Ahid'de üstü örtülü üslupla yazdıkları ile Gnostik düşünceye eğilimli dinî hareketlere ilham vermiş, dolayısıyla ilk Hristiyan Gnostikler'den kabul edilebilecek olan Pavlus, aynı zamanda anılanların bakış açılarını da yansıtmıştır. Gnostik düşünceyi platonik bir tema ile izah eden Pavlus, Platon'un [Devlet, İstanbul, 2006, s.98] "Onlar Tanrı'yı örnek aldılar, ruhun ölümsüzlük prensibini alınca ruhun çevresinde sonradan ölümlü bir beden meydana getirdiler. Bunu taşıması için bütün bedeni verdiler, bu bedene ayrıca başka bir ruh, kendisinde ultra tutkular taşıyan ölümlü bir ruh daha oluşturdular" sözleriyle ifade ettiği üzere Balkan Düalist hareketlerine tarihî bir arkaik plan inşa etmektedir. Bu sözleriyle Pavlus'un görüntüsü Hristiyan tarihinde gnostik gerçek Tanrı ve yaratıcı tanrı anlamındaki Düalist felsefeyi benimsemiş ve akımın öncülerinden olduğu sonucunu oluşturmuştur.

Roma'da Katolik doktrine aykırı öğretilerini yaymaya çalışan Marcion, Cerdoadlı Suriyeli bir gnostik Hristiyan'ın itikad yorumlarını benimsemiş, fikirlerini etrafındakilere vaaz etmenin yanında, İsa'nın mesajı karşısında Eski Ahid'in durumunun tartışılacağı bir meclis teklifinde bulununca talebi reddedilmiş, görüşleri Hristiyan dogmalarına aykırı bulunduğundan bağışladığı parası kendisine iade edilmek suretiyle Roma Kilisesi'nce takriben 144 yılında aforoz edilmiştir. Marcion bir süre Kilise çevresinden kendisine destek aramış ve Tertullian'a göre pişman olduğunu bildirip Kilise'yle uzlaşmaya çalışmışsa da beklediği karşılığı bulamamış ve taraftar kitlesini genişletmek için Roma'yı terketmiştir. Kilise babalarından Irenaeus onu "şeytanın ağzıyla konuşan kişi", Justin "şeytanlar tarafından öne sürülen bir sapkın" olarak nitelemiş, Tertullian ise onun hakkında "Pontus bölgesinde hiçbir şey Marcion'un orada doğmuş olmasından daha üzücü değildir" ifadesini kullanmıştır. Hristiyanlık tarihinin en önemli gnostik-heretik hareketlerinden biri olan ve V. yüzyılın ortalarına kadar Roma İmparatorluğu sınırları içinde yaygınlık kazanan Merkûniyye mezhebinin zamanla Maniheizm'in içinde eridiği tah-

min edilmektedir. Marcion'dan daha açık bir Gnostik Düalizmi ve zühd hayatını savunan Mani'nin doktrininin Merkûnîler tarafından kendilerine yakın görülmüş olması muhtemeldir. Öte yandan Marcion'un bazı öğretileriyle Mani'yi etkilediği de bilinmektedir (Şenay, 1999, ss. 207-208).

Marcion'un Gnostik Düalizmi Hristiyan teolojisine uyarladığı tezi "birbirine zıt iki asıl (nur-zulmet/aydınlık-karanlık) unsura üçüncü bir asılın varlığının da kabul edilmesi" üzerine inşa edilmiştir. Buna göre bu *birleştirici araç*tır. Çünkü birbirine zıt olanlar ancak bir birleştirici vasıtasıyla karışıma uğrarlar. Bu birleştirici, nurun aşağısında ve karanlığın üzerinde olup bunların karışımı ve birleşiminden âlem meydana gelmiştir. Bir diğer görüşe göre karışım zulmete daha yakın olduğundan karanlıkla birleştirici arasında olmuştur. Karanlığın onunla karışması onun sebebiyle iyileşmek ve onun lezzetlerinden yararlanmak amaçlıdır. Nur karışmış olan âleme mesihî bir nur göndermiştir ki o, Allah'ın ruhu ve oğludur. Gönderilme sebebi zulmetlerin ağına düşen ve selim olan aracı birleştiriciye merhamet etmesi ve onu şeytanların ağından kurtarmaktır. Kim bu nura tâbi olur, kadınlara dokunmaz, şehvetlere yönelmezse kurtuluşa erer, kim karşı gelirse kaybeder ve helâk olur. Marcion'un geliştirdiği bu doktrinin tanımı Ortaçağ İslâm dünyasının en önemli dinler tarihçisi bir İslâm âlimine [Şehristânî(ö. 548/1153] aittir (eş-Şehristânî, 2015, s. 352).

Bosna ve Hersek'te İslamiyet'in yayılması günümüzde hâlâ tartışılan bir problem olarak durmaktadır. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce genel olarak kabul gören ve bugün de pek çok Balkan bilimci tarafından paylaşılan görüş, heretik kilise taraftarlarının yani Bogomiller'in Katolik Kilisesi'nin baskısı sonucu ve ahlakî esaslardaki Tanrı'nın tek, İsa'nın salt beşer olduğu gibi görüş benzerliği dolayısıyla kolay bir şekilde kabul ettikleri şeklindedir. Bunlara göre İslâmiyet'i seçen yerli Bosna beyleri kendi toprakları üzerindeki imtiyazlarını korumuşlar ve bu konumlarını XIX. yüzyıla kadar sürdürmüşlerdir, timar sistemi ise sadece bir üst yapı olarak kalmıştır. Bu iddianın en hararetli savunucusu Ćiro Truhelka⁵ idi. Ona ve onun takipçilerine göre Bosna baştan

⁵ Ćiro Truhelka, Bosna'da müze müdürü olarak görev yapmış ve bölge kadınlarının süs amaçlı yaptıkları dövmeler üzerindeki çalışmaları ile ünlüdür. Bunun yanında eserlerinden ikisi "Tetoviranje katolika u Bosni i Hercegovini", *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini* [Bulletin du Musée provincial de Bosnie-Herzégovine] 1894 ve "Die Tätow[e]rung bei den Katholiken Bosniens und der Hercegovina", *Wis-*

beri Osmanlı Devleti içinde ayrı bir statüye sahip olmuştur. İki dünya savaşı arasında bazı Yugoslav tarihçiler bu görüşlerin temelsiz olduğunu ispata çalıştılsa da tatminkâr bir çözüm getirememişlerdir (Djurdiev, 1992, ss. 298-299).

Kathar Kelimesi Üzerine Etimolojik Tartışmalar

Herezi tabiri Hristiyan Kilisesi'nin *ortodoks-sahih* doktrini karşısında duran düşünce veya öğreti, "*heretik*" ise, Ortodoks olmayan bir görüşü benimseyen kişi olarak tanımlanmaktadır. Grekçe kökenli bir terim olup dinî ve felsefî düşünce alanına işaret etmektedir ve Hristiyanlığın antik Roma dünyasına girişiyle bir Kilise terimi hüviyetini almıştır.

Terim XIII. yüzyılda orta ve batı Avrupa'da önemli bir heretik grup olan Katharları, devamında ortodoks olmayan her türlü doktrin, düşünce ve grupları göstermek için de kullanılmaya başlanmıştır. Kelime "*seçme, seçim, ayırma, seçilmiş kişi veya şey*" gibi anlamlara gelen Grekçe "*hairesis*"den türemiştir ve Katolik Kilise'sine göre *apostolik; havârilere ait* öğretinin karşısındaki görüşleri ifade etmektedir (Albayrak, 2005, s. 104).

Dinler Tarihi açısından bu tanımın içerisine başta Maniheizm olmak üzere Gnostisizm, Bogomilizm ve bunların Batıdaki yansımaları olan Patarenler (İt. Patarino; Milan şehrinde kurulmuş, *cathares d'Italie*; Katharlar'ın İtalya'da oluşan koluna verilen addır), Katharlar (χαθάρους) ve Albigenler (Tr., Albijenler, Albijualar, Albililer, Albijensler) girmektedir. Bogomil-izm/ler Fransa'ya girdikten sonra Katar-izm/lar ve Albigenler şeklinde isimlendirilmişlerdir (Albayrak, 2005, ss. 106, 133).

Katharizm terimi ile ilgili dilbilimcilerin öne sürmüş olduğu çeşitli görüşlerin yansımaları şu şekilde etimolojik anlam havzaları oluşturmaktadır:

Grekçe *katharsis* kelimesinden *arınma, temizlenme* (Fr. purification).

senschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina (Vienne), 1896, künyeleri ile tanınmaktadır. Bunların yanında M. Samić tarafından kaleme alınan *Les voyages de M. Quiclet à Constantinople par terre, enrichis d'annotations par la sieur*, (Tr., M. Quiclet'in İstanbul'a Karadan Yaptığı Seyahatler-Yazarının Zengin Dipnotlarıyla Zenginleştirilmiş Baskı) p. M.L., Paris, p. Promé, 1664, p. 74 adlı Fransızca eser Ć. Truhelka tarafından "Opis Dubrovnika i Bosne iz godine 1658", *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, XVH, 1905 künyesiyle Boşnakça'ya tercüme edilmiştir (Šamić, 1994, s. 160).

Lâtince *katahræ* kelimesinden türetilen *irinli yara* anlamının Grekçe’de yagyn metafor olarak olarak kullanılan “kötülüğün kaynağı”.

Yine Lâtince *kedi* anlamına gelen *katta* kelimesinden türediğini iddia edenler olmuş ise de heretikbilimciler bu anlamı bazı heretiklerin kedinin arka edeb mahallini Şeytanı görmek için yaladıkları fikrinden çıktığı iddiasıyla çok anlamsız ve gülünç bulduklarından reddetmektedir.

Kathar terimi özellikle seçkin Kilise âidiyetlerinin geliştirdiği jeopolitik bir algı ile Güney Fransa’da yetişmiş olan gruba, bir kısmının bulunduğu Toulouse şehrine ve kontuna, derebeylere ve diğer elitlere muhalif bir başkaldırı olmasından dolayı öncelikle dinî-doktrinal bir mücadeleye verilen isim olmuştur. Resmî Kilise’nin heretik kabul etmesinin mücadeleye asıl konu teşkil eden düşüncenin Kathar terimine yüklediği itici örneği yukarıda üçüncü görüşte gördüğümüz yaklaşımdır.

Buna karşılık döneminin önemli yazarlarından Eckbert de Schönau⁶ bunları söyleyen Prémontré (Fransa) tarikatı keşişlerinin papalığın muhbirleri olduğunu söyler ve alay eder (Vernet, 1932, s. 1988).

Ortaçağ’da Katharlar

Katharları Maniheist Düalistler (manès novatiens) adıyla ilk defa telâffuz eden Théodore bar Khouni⁷ olmuştur. Bunun yanında Ortaçağ Katharları’nın Maniheist kökene ait olup olmadığı kesin değildir. Buna rağmen aralarında Ferdinand Christian Baur’un da, [*Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt, (Yeniden İncelenmiş ve Geliştirilmiş Kaynaklar Doğrultusunda Maniheist Dinî Sistem)* Tübingen 1928.] bulunduğu modern tarihçilerin ve Ortaçağ’ın hemen tüm

⁶ 1185 yılında Almanya’nın Bonn şehrinde soylu bir ailede doğan, kariyerine Saint Florent manastırında piskoposluk kurulu üyesi olarak başlayan Eckbert görev yaptığı manastırda din eğitimi görmüş, buradan Benedikten tarikatı keşişi olarak mezun olmuştur. Köln piskoposu Rainald tarafından isimlendirilen Katharlar üzerine yüksek retorik yüklü güçlü bir muhalefet geliştirilmiş olarak verdiği “*Sermones adversus pestiferos fædissimosque catharorum qui manichæorum hæresim innovarunt damnatos errores ac hæreses*” adlı, zaman içinde kitaplaştırılan ve günümüze kadar ulaşan (Köln, 1550) konferansı verdi (Heurtebize, 1939, s. 2081).

⁷ Théodore bar Khouni, meslekdaşı ve çağdaşı Lachoum piskoposu adaşı Théodore ile VIII. asrın sonu ve IX. asrın başlarında yaşamış, Kaschkar (Doğu Türkistan’da tarihi bir şehir; Kaşgar) coğrafyasında dünyaya gelmiş, piskopos olduğuna ait hiçbir delilin bulunmadığı bir yazardır (Scher, 1906, ss. 1, 26).

yazarları Katharlar'ın ilk Maniheist kökenden geldikleri konusunda fikir birliğindedirler.

Tarihçilerden bir kısmı Katharlar ile Maniheistler'in aynı kökten geldiğini söylerken bir bölümü (Johann Carl Ludwing Gieseler, *Lehrbuch Der Kirc-hengeschicht*, Bonn 1840) İtalyan yazarlar Katharlar'ın, Batı Avrupa'da özellikle Germen Maniheistleri kökenli olduğunu ifade etmektedir. Jacques-Bénigne Bossuet adlı yazar *Histoire des variations des Églises protestantes* (Protestan Kiliseleri'nin Değişim Tarihi; Paris 1863) isimli eserinde Maniheistler'in Bulgaristan'dan geldiğini ve Pavlikan Ermenileri tarafından tanıştırıldığını iddia etmektedir. Diğer bir kısım yazar ise Katharlar'ın Manihesit-Gnostik karakterli olduğunu ifade eder. Ignaz von Döllinger (ö. München 1890) aynı görüşü savunurken Fransız yazar Charles Schmidt'in *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois* adlı (Paris 1849) muhteşem eserine göre Katharizm, öncül Düalist tarikatlardan, özellikle Maniheizm'den bağımsız, muhtemelen X. asırdan itibaren dinlerin tarihinde görülen, buradan Dalmaçya, İtalya ve Fransa yoluyla kuzey Avrupa'da Macaristan, Bohemya ve kuzey Almanya'ya kadar ulaşmış bir dinî harekettir (Vernet, 1932, s. 1988).

Fransız Ortaçağbilimcisi Christian Pfister *Études sur le règne de Robert le Pieux* (Robert le Pieux'nün Saltanatı Üzerine Değerlendirmeler) adlı eserinde Charles Schmidt'in de iştirak ettiği bir görüşte şunları ifade etmektedir:

"Katharlar Maniheist kökenlere sahip olmakla birlikte birbiriyle aynı güzergâhta seyr eden tarikatlar değildir."

Katharlar, bazı arşiv belgelerinde görüldüğü üzere, önceleri heretiklerin ortaya çıktıkları kuzey Fransa'da görünmüş, buradan güney Fransa'ya, devamında İtalya'ya inmişler ve nihayetinde Dalmaçya'da yaygınlık kazanmışlardır.

Görüldüğü üzere Katharlar'ın çıkış yerleri ile bilgiler kısmen karanlık ve tartışmalıdır. Buradan şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Maniheistler ve Katharlar arasında birbirine benzeyen veya farklı grup ve cemaatler söz konusudur. Katharizm'in Maniheizm'den intikal etmiş karmaşık mistisizm, astronomik mitoloji, geniş pagan sembolizmi ve bir kült algısı olmamıştır. Maniheizm'de olduğu gibi anılanın da Düalizm'in derin dogmaları, maddenin kötülükten beslenmesi, teolojik gerekçeler olarak kurgulu İsa Mesih'in ve Eski

Ahid'in reddi, sert ahlakî kurallar, evlenme ve et yeme yasağı gibi tahammülü zor emirler ve özellikle Kilise'nin seçilmişlerine ait çok üstün ayrıcalıklı konumları bilinmektedir.

Jean Guiraud *Revue des questions historiques*'deki (*Tarihî Meseleler Dergisi*; Paris, 1904) bir yazısında Katharizm'de sadece İsa Mesih'in dirilmesinin reddi değil, asırlar boyunca kesintisiz süren bir devamlılık, ritüelleri ile ahlakı, teolojik anlayışı ve felsefesinin olduğu sonucuna varılabileceği gerçeğine değinir fakatbilimin bugünkü imkânlarıyla Katharlar'ın orijini meselesinin zorlu bir problem olmadığını vurgular.

Eğer Katharizm'in Maniheizm ile bağlantılarının olduğu kesin değilse Vaudois⁸ ile de irtibatlandırılmaz. Uzun zaman konunun yazarları bu polemik literatürünün genişlemesini kavram kargaşasındankaynaklandığının zannedilmesine bağlamışlardır. Protestan dönemi öncesinden itibaren bu kanaat benimsenmişti. Sonuç olarak denilebilir ki Vaudois ve Katharlar, Protestanları büyük ölçüde destekleyen tarihî bir örnek teşkil etmişler;

⁸ Orijin bilgileri ile ilgili zengin bir literatürün olmadığı Vaudois heretik harekete ait bilgiler, Paris'in 134 km. kuzey-doğusunda bir şehir olan Laon'lu bir ruhbanın (prémontré) *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, 1220'lere doğru kaleme alınan *Tractatus de septem donis Spiritus* adlı Fransız Étienne de Bourbon'a (1180-1262), *Anonyme de Passau* ismiyle Flaccius Illyricus'a ait eserlerinden derlenmektedir. Hareketin tarihinde 1176 yılında vuku bulan büyük kıtlık döneminde Lyon'lu [Laon ve Lyon farklı şehirlerdir (HI.)], sonraki yıllara (1368) ait bir elyazmaya göre Pierre Valdès adlı zengin bir tüccarın başından geçen, bir sokak palyaçosundan duydukları Aziz Alex'e ait dokunaklı bir ezgisi bulunmaktadır. Valdès azizin ezgisinin hikâyesini bizzat palyaçonun evinde dinler, ertesi gün bir din âlimine şu soruyu sorar: "Tanrı'ya ulaşmak için en güvenilir ve en emin yol hangisidir?" Din âlimi cevabı, İncil'den "İsa genç adama 'eğer eksiksiz olmak istiyorsan git varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver, böylece köklerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle' dedi. Genç adam bu sözleri işitince üzüntü içinde oradan uzaklaştı. Çünkü çok malı vardı" (Matta 19/21) ifadeleri ile verir. Tüccar evine döndüğünde hanımına, sahip olduğu her şeyini satma kararı aldığını söyler. Ona geleceğe özgü teminat verip iki kızını bir manastıra kaydettikten sonra tüm varlığını ihtiyaç sahiplerine dağıtır. Kendisi yakınlarından "Tanrı aşkına" deyip sadaka ister. Olağanüstü bu gelişmeler şehirde büyük bir yankı bulur; halktan bir kesim, tüccarın tavrını kınar, bir kesim desteklerken diğer bir kısmı ise Valdès'nin davranışını takdir etmenin ötesinde aynısını uygular. Bir grup insan Valdès'nin etrafında bu havâri fakirlik/davranışını (pauvreté apostolique) ihya adına bir cemiyet oluşturur. İlk adımı havâriilerin yaptığı gibi fakirlik üzerine vaazlar vermekle Valdès'nin bizzat kendisi atar. Bu gelişmeler resmî Kilise otoritelerinden bazı kişilerin rahatsızlığına sebebiyet verir. Fakat Valdès hareketin devamlılığı için taviz vermez, hatta Roma devletinden düzenli şekilde vaaz etmek için izin alır. Bütün bu hadiselerin cereyan ettiği yıllarda Papa III. Alexandre'ın himayesinde toplanan III. Latran Konsili'ne (1179) delege olarak katılan İngiliz rahip Gautier Map, *Liber de nugis curialiurn* adlı hicivli eserinde Voudois hareketine bağlı iki yetkili tarafından tarikatlarının ilkeleri ile ilgili görüşme teklifiyle davet edildiğini anlatır (Cristiani, 1946, ss. 2586-2587).

Hristiyan tarihinin en ilginç bu iki dinî topluluğu Reform hareketlerine savunma ve teolojik berraklık alanları olarak zengin ve yoğun bir miras bırakmışlardır (Vernet, 1932, s. 1989).

Katharların En Önemli Âyini *Consolamentum*

Kathar cemaati metafizik anlayışı, teolojisi, ahlâk ve hiyerarşik sistemi yanında vaftiz algı ve uygulaması ile Hristiyanlığın özel fizyonomiye sahip karakteristik bir toplumdur. Tüm din ve tarikatlarda önemli hâkim unsur olan kutsala saygı Katharlar'da yüksek dozlu gizemlerle bağlularının kült gördüğü *Consolamentum* ile yaşatılıyor olsa da üzerine yapılacak çalışmaların bu hareketi tam anlamıyla yansıtabileceğide söylenemez.

Kathar teolojik anlayışı kendisini Yeni Ahid üzerine salt *kurtuluş temelli* (salut fondée) karakterde sunarken vaftizi Kutsal Ruh ve Ateş olarak kabul eder. Tarihte Hristiyan Gnostik akımın görünmesi, Katolik Kilise'ye alternatif iddialarının uzağında ilk Kilise'nin devamı, havâri ahlâklı mizac ile var olduğu iddiası ile çıkış yapmıştır (Guiraud, 1904, s. 74).

Katharlar'ın Fransa'nın Yukarı Languedoc (Haut-Languedoc) bölgesi di- liyle yazılmış, Garonne, Ariège ve Aude eyaletlerinde konuşulan lisanla ka- leme alınmış, tarikatı aydınlatıcı, resmî ve otantik eserler olarak tarihe geçmiş kaynaklar vardır. Aynı zamanda tarikata giriş [initiation (initié) Cathare] ritü- eli ile ilgili bilgi veren kaynaklar arasında M. Clédat tarafından bir *Yeni Ahid* ilâvesiyle *Bibliothèque de la Faculté des lettres de Lyon* (Lyon Edebiyat Fakültesi Kitaplığı) adlı eserin içinde "*Le Nouveau Testament, traduit au XIII^e siècle en lan- gue provençale, suivi d'un rituel cathare*" (Bir Kathar Ritüeli, devamında *Yeni Ahid'in XIII. Asırda Provensal Diline Tercümesi*; Paris, Leroux, 1888) künyesi ile yayınlanmış ünlü bir eser bulunmaktadır.

Kathar tarikatına giriş ritüelleri her din veya dinî harekette icra edilen, yeni dinin benimsenmesini sembolize eden bir takım merasimler içinde değ- erlendirilmesi gereken icraatdır. Bu türden bir seromoni ve tören ile Kathar ce- maatine dâhil olacak bir inançlı bireyin yeni doktrinle eski zihnindeki tüm önyargılarından arınmış, öteden beri boynundaki, Şeytan tarafından yük- lenilmiş bütün esâretten kurtulup Tanrı'nın oğlu olduğuna iman edilmektedir. Bütün bu yeni yüksek kimliğin Kathar cemaatinde *consolamentum* adı verilmiş

ritüel ile elde edildiğine inanılmakta, büyük bir hassasiyetle uygulanmaktadır.

Kelime Fransızca'da da kullanılan 'consoler; teselli etmek, yatıştırmak, avutmak' fiili ve anlamından üretilen "teselli edilen, saf, Mükemmel (Parfait), Kathar" kullanımı ile tarikatın terminolojisinde yer almıştır.

Consolamentum ileyeni Kathar adayı (initié Cathare),cemaatin itikad ve pratiklerine saygı çerçevesinde ait kılınırken olabildiğince özel kıvamıyla uygulanır ve anılan anlamları taşıırken Katolik ve diğer Hristiyan kiliselerindeki *vaftizin* yerini almış olmaktadır.

Vaftiz Hristiyanlığın ilk asırlarında yetişkinlere ve sadece bir tehlike halinde olmak üzere icra edilirken günümüzde yeni doğan bebeklere de aynı zamanda Kilise'nin üyesi olduğunun işareti olarak uygulanmaktadır. Bu sakrament ile kişinin doğduğundan itibaren işlemiş olduğu tüm günahlarıyla manevî ölüme ve ebedî cehennem azabına mahkûm eden *aslî günah*'dan (le péché originel) kurtulmuş olduğuna inanılmaktadır. Böylece kişi imanının bütün üst türlerine sahip kılınmış, ölümsüz bir hayata yöneltilmiş, Şeytan topluluğundan arındırılmış ve diğer ruhlarla birlikte Tanrı'nın çocuklarından birisi haline gelmiştir (Guiraud, 1904, s. 75).

Kathar inancına göre *consolamentum* insana bütün bu özellikleri kazandırmakta,buâyın ile kişi yeni hayatının bütün yörüngelerinde en parlak imana sahip olarak bir arınmayı da yaşamış olmaktadır. Bu pratik (*consolamentum*) yeni bir dine sahip olan kişinin reşid olmasını temin edip aklını hayatının bütününe aktif kılmanın teminatını sağlamıştır. Katolik geçmişi ile mukâyese edilmesi halinde Kilise'nin ebeveyne olduğu kadar dünyaya yeni gelmiş bir bebeğe de ilk günden itibaren sorumluluklar yüklemesinin kaygı verici bir hukuksuzluğun ve anlamsızlığın mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Kathar hayatının yeni pratiklerinde geçmişte kalan vaftiz babası tarafından bebeğin üzerindeki tasarruf alanlarının anlamsızlığı gibi uygulama ve algılar yeni Kathar'ın hayatında yer almayacaktır. Zira Katharlarartık yeni hayatlarında "quod per fidem patrinorum salvantur pueri; çocukların tercih ve inançlarının başka araçlar tarafından yerine getirilmesi" inancını reddediyor ve *consolamentum* almış her *consoléden* (heretik) sadece kendi şahsiyetinin yükünü üstlenmesini istiyorlardı. Zira yeni Kathar dünyaya gelişi ile yeni dine (Katha-

rizm) girişi arasında, özellikle sadece ölüm döşeginde *mükemmel* oluyorsa, çok sayıda hata yapmıştır. Kabul töreni arasında *mükemmel*'liği ancak ölüm döşeginde elde edebilecek iken bunun öncesinde sahiplenmiş olmaktadır. Bununla birlikte *consolamentum*'un yeni doğmuşçasına arınmak adına mutlak yeni pozitif dönem teşkil etmenin yanında vaftizdeki varlığına inanılan tevbe, günah çıkarma, keffâret yoğunlukları imkânını da karşılayan bir zenginlik taşıdığına da inanılmaktadır. Nihayet bu yeni hamle ile heretikler iyi Tanrı ile direkt ilişki kurmuş ve grubun inançlıları peyderpey O'nu daha iyi tanımış ve aracılığın en yüksek boyutuna ulaşmış olduklarına inanıyorlardı.

Bu âyini almış yeni Kathar, İsa Mesih'in havârilere olan sevgisi kıvamında güvenini almış, bu güvence nesilden nesile, aralarında kendisinin de yer aldığı, örnekliği en canlı haliyle yansıtmak adına *mükemmel* araçlarla yoluna devam etme erdemi yanında aynı zamanda Kathar ahlâkını bütün hassasiyeti içinde uygulama alanına dâhil etmiş olmakta, misyonunu bir çeşit canlı örnekli ruhanî formunda görünür kılmakta ve aynı zamanda diğer kardeşleriyle birlikte bir düzen ve yönetimin varlığına işaret eden bir yapının içinde olduğu aksiyonunu da yansıtmaktadır.

Kathar ile Katolik inancında Kutsal Ruhaynı kavramı ifade eden varlık değildir. Katolikler'de Kutsal Ruh, *paraclet* (faraklit), teselli eden ruh, prensip ruhtur ve Kutsal Üçlüğün üçüncü unsurunu ifade etmektedir. İlk iki prensip ile aynıkarakter taşımakta ve o da onlar gibi tanrıdır. Konumları birbiriyle aynı mahiyettedir, eşit kişilik taşırlar, sonsuz ve ebedîdirler. Kutsal bir cevherin bölünmeyen birliği içinde farklılık taşırlar.

Kathar Düalist-Gnostiklerine göre ise Tanrı'dan başka semavî ve dünyevî varlıkların hiç biri ilâh değildir, olamaz. Çünkü Baba Tanrı bütün meleklerin ruhlarını kendisine hizmet etmeleri için sadece zâtına has kudreti ile yaratmıştır. Kutsal Ruh makam ve değer olarak Tanrı ve İsa Mesih'den daha aşağı bir mevkinin sahibidir. O Tanrı'nın vaadi ve icraatıyla havârilere gönderilmiştir. Kutsal Ruh büyük ve üst düzey bir vasıf taşır. Katharlar onu ibadet ve duada Tanrı ile birleştirmiş sıklıkta şu duayla anmaktadır:

"Adoremus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum (Baba ve Oğul ve Kutsal Ruha övgüler olsun)."

Gerçekte Kutsal Ruh bütün semâvî varlık ordusunun başıdır, bundan dolayı prensip Ruh olarak adlandırılır. Onun güzelliği sözle anlatılamaz bir kıvam taşır, yücedir ve bundan dolayı diğer meleklerin hepsi bu güzelliği temâşa ederler. Fakat onun her *mükemmel*'e (Parfait) verilene sahip olanla hiçbir ortak noktası yoktur. *Somme contre les hérétiques* (sapkınlara karşı reddiye) türü eserler Katharlar'ın prensip Ruh ile Esprit-Paraclet (teselli eden) arasına bir mesafe koyduklarından söz etmektedir. Gerçekte yaratılmış her semavî varlık iki unsurdan meydana gelmektedir: Ruh ve bir kutsal ruhun koruması altına verilmiş maddî beden. Oysa düşüşten (la chute; Cennet'ten kovulma) önce çok sayıda melek olmasına rağmen sonrasında bir tek Kutsal Ruh kalmıştır. *Consolamentum* sayesinde ise düşmüş ruh (âme déchue), kendisine Tanrı'nın gönderdiği Kutsal Ruh ile onu her türlü kirlilikten arındırmak suretiyle Katolik inancındaki vaftizin fonksiyonundan fazlasını görmektedir (Guiraud, 1904, s. 77).

Kathar inancında *Consolamentum*, düşük melek tarafından oluşturulan tüm günah, isyan, ihânet gibi negatif halleri olumlu kılmaya muktedir, bedenin arınmasını engelleyici bütün kirlilikleri atan ve gökteki asil yerini almasını sağlayan kutsal bir ritüeldir. Bu rahatlama ve arınmışlık hali gerçek meleklerin teselli etmesi, girilen sapkın yolların düzeltilmesi yoluyla sağlanabilir.

Bu ritüelde ellerin Kathar adayının üzerine konulması (imposition des mains)⁹şeklinde Yeni Ahid'de anılan (biblique) bir uygulama söz konusudur. Kutsal Kitap'ta bu gelişme aşağıdaki üç örnekte şu sözlerle anılmaktadır:

“Pavlus ellerini onların üzerine koyunca Kutsal Ruh üzerlerine indi ve bilmedikleri dillerle konuşup peygamberlik etmeye başladılar. Yaklaşık on iki kişiydiler” (Elçilerin İşleri 19/6).

“Ölü işlerden tevbe etmenin ve Tanrı'ya inanmanın temelini, vaftizler, *elle kutsama* (Grekçe, “el koyma”) ölülerin dirilişi ve sonsuz yargıyla ilgili öğretinin temelini yeni baştan atmadan Mesih'le ilgili ilk öğretileri aşarak yetkinliğe doğru ilerleyelim.” (İbraniler 6/1-2).

⁹ Ünlü Ortaçağ uzmanı İspanyol Pilar Jiménez-Sanchez'in bir konferansında sunduğu *Consolamentum* üzerine hazırlanmış tebliğinde âyininde, adı geçen rit davranışını tasvir eden bir grafik çizimi için *ekler* bölümüne bakılabilir.

“Bu söylediklerimi yan tutmadan, kimseyi kayırmadan yerine getirmen için seni Tanrı’nın, Mesih İsa’nın ve seçilmiş meleklerin önünde uyarıyorum. Birinin üzerine *ellerini koymakta* aceleci davranma, başkalarının günahlarına ortak olma. Kendini temiz tut.” (I. Timoteos 5/21-22)

Her dine ya da dinî harekete ait ve dâhil olmanın ilk aksiyonu değişik adlarla (şehâdet, vaftiz vd.) anılan özlü veya karakteristik bir eylem olduğu gibi Kathar hareketinin de bu türden uygulama alanı bulunan, bir öz bilinen âyin/ritüelinin adına *consolamentum* denilmektedir. Katolik Kilisesi’nde vaftiz ile yapılan bu ritüel Katharlar cemaatinde *consolamentum* adıyla uygulanan bir âyinle gerçekleştirilmektedir.

Gnostik Düalist bir tarikat olan Kathar inancında bu ritüel, kaynağını burada örneklerini göreceğimiz üzere Yeni Ahid’den almaktadır:

“İsa Yahudi önderlerinden Nikodim’in bir sorusu üzerine ‘Sanadoğrusunu söyleyeyim, bir kimseyeniden doğmadıkça Tanrı’nın Egemenliğine giremez. Nikodim ‘Yaşlanmış bir adam nasıl yeniden doğabilir?’ diye sordu. İsa şöyle cevap verdi: ‘Bir kimse sudan ve Ruh’dan doğmadıkça Tanrı’nın Egemenliğine giremez. Bedenden doğan bedendir. Ruh’dan doğan ruh’dur. Sana ‘Yeniden doğmalısın’ dediğime şaşma.’” (Yuhanna 3/1-7; (Bonnerot, 1983, s. 1)

Katharlar’ın Katolik vaftizin yerine uyguladıkları *consolamentum* ritüeline kaynaklık teşkil ettiğine inandıkları Yuhanna İncili’nde anlatılan bu cümlelerde İsa Mesih ‘yeniden doğuş’dan söz ederken Nikodim bunu bir Yahudi’nin ruhî anlamda yeniden doğuşa ihtiyacı olmadığını düşünmüş olabileceğinden ‘fizikî bir doğum’ olarak anlamışdır (Açıklamalı Kutsal Kitap, 2010, s. 1541; Martin, 2009, ss. 54-57).

En büyük mücadeleyi Katolik Kilise’ye karşı vermek zorunda kalan Kathar Kilisesi vaftizin resmî Kilise’nin anladığı ve uyguladığı pratikden değil yine Yeni Ahid’de Vaftizci Yahya’nın şu ifadelerindeki örnekler üzerinden anlamış ve “eau-feu; su-ateş” zıtlığında uygulamışdır:

“Gerçi ben sizi tevbe için su ile vaftiz ediyorum ama benden sonra gelecek olan benden daha güçlüdür. Ben onun çıkarlarını çıkarmaya bile lâayık değilim. O sizi Kutsal Ruh’la ve *ateşle* vaftiz edecektir.” (Matta 3/11).

“Yahya ise hepsine şöyle cevap verdi: ‘Ben sizi vaftiz ediyorum ama benden daha güçlü olan geliyor. Ben onun çarıklarının bağını çözmeye bile lâyık değilim. O sizi kutsal *suyla ve ateşle* vaftiz edecektir.” (Luka 3/16; Martin, 2009, ss. 13-15).

Burada Yeni Ahid’den verdiğimiz örnekler ve detaylar ışığında anlaşılan şudur ki zaman içinde bu ritüelin üzerine bazı ilâveler yapılmış ve Katharlar’da tarikata giriş eylemindeki hâkim ritüel olan *consolamentum* yeni Katharlara mutlak Mükemmeliği kazandıran inancın tekidini sembolize eder olmuştur.

Practica inguisionis haereticae pravitatis adlı eserinde Bernard Gui, Katharlar’ın uyguladığı *consolamentum* ritüelinin Katolik Kilisesi’ndeki terim karşılığının vaftiz olduğunu söylemekte ve şu sözü rivayet etmektedir: “Onlar vaftizi sadece sudan ibaret görürler biz ise *consolamentum*’u manevî birlik olarak görür ve uygularız.”

Esasen aynı amaca/hedefe hizmet ettiği görüntüsü verse de ikisi kalite itibarıyla farklı derinlik alanlarındadır. Bugün Kilise’nin yeni doğmuş bebeklere uyguladığı vaftiz âyini ilk dönemlerdeki samimiyeti hâric olmak üzere uzun asırlar boyunca yeni bazı ritüel ve uygulamaların ilâvesiyle bölünmüş ve muhtevasını yitirmiştir (Guiraud, 1904, s. 78).

Kathar tarihi ve inancının en önemli ritüeli olan *consolamentum* merasimi kurtuluşa ermenin yegâne aracıdır, yerine getirilmediği takdirde bir sonraki hayatta maddî dünyaya yeniden mahkûm olunacaktır.

Bu âyin bir kutsama ile başlar.

Dedelerden biri:

Kutsa bizi, merhamet et. Âmin. Kaderimiz sözlerinle belirlensin. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh günahlarımızı bağışlasın “üç defa tekrarlanır”.

Merasimde bulunan herkes:

“Göklerdeki Babamız, ismin kutsal kılınsın. Egemenliğin gelsin. Gökde olduğu gibi yeryüzünde de senin irâden hâkim olsun. Gökten inen ekmeğimizi bugün de bize ver. Bize karşı suç işleyenleri bağışladığımız gibi sen de

suçlarımızı bağışla. Ayartılmamıza izin verme. Bizi kötü olandan kurtar. Çünkü egemenlik, güç ve yücelik sonsuzlara dek senindir. Âmin.”¹⁰

Dede:

“Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı’ydı. Başlangıçta o Tanrı’yla birlikteydi. Her şey onun aracılığıyla oldu, var olan hiçbir şey onsuz olmadı. Hayat ondaydı ve hayat insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parlar. Karanlık onu alt edemedi.”¹¹

Tanrı’nın gönderdiği bir adam ortaya çıktı. Şahitlik amacıyla ışığa tanıklık etsin ve herkes onun aracılığıyla iman etsin diye geldi. Dünyaya gelen her insanı aydınlatan gerçek ışık vardı. O, dünyadaydı, dünya O’nun aracılığıyla var oldu ama dünya O’nu tanımadı. Kendi yurduna geldi ama kendi halkı O’nu kabul etmedi. Kendisini kabul edip adına iman edenlerin hepsine Tanrı’nın çocukları olma hakkını verdi. Onlar ne kandan ne beden ne de insan arzusundan doğdular, aksine Tanrı’dan doğdular.

Söz insan olup aramızda yaşadı. O’nun yüceliğini -Baba’dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu biricik Oğul’un yüceliğini- gördük. Yahya O’na tanıklık etti. Yüksek sesle şöyle dedi: ‘Benden sonra gelen benden üstündür. Çünkü O benden önce vardı diye sözünü ettiğim kişi budur.’

Nitekim hepimiz onun doluluğundan lütuf üzerine lütuf aldık. Kutsal Yasa Musa aracılığıyla verildi ama lütuf ve gerçek, İsa Mesih ile geldi. Tanrı’yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi. Baba’nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik Oğul O’nu tanıttı” (Yuhanna 1/1-18).

İtalya’da Katharlar

Mevcut belge ve yazılı kaynaklara göre 1022’den önce Katharizm misyonerleri Fransa’ya olduğu gibi İspanya’ya da gelmiş, İtalya’da ilk görünmeleri 1030-1040 yıllarına rastlamaktadır. İtalyan halkının evlenmeye karşı olan duruşlarını vurgulayan anlamıyla *patarino* (Fr. les patarins) adlandırdığı Katharlar, Turin yakınlarındaki Montefort şatosuna yerleşmişler, Milan piskopo-

¹⁰ Yeni Ahid’in iki ayrı bölümünde yer alan bu dua Kathar tarikatının en önemli duasıdır. Matta 6/9-13, Luka 11/2-4.

¹¹ Veya ‘anlamadı.’ Yuhanna 1/1-5.

su Héribert'ten¹² çok sert tepki hatta işkence görmüşlerdir. XI. asrın sonu ve XII. yüzyılın ilk yarısında burada var olduklarına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Buna rağmen Katharlar varlıklarını İtalya'da gizlilik içinde sürdürmüşler, 1150 yıllarına doğru çok gizli ve özel stratejilerle yeniden görünmüşlerdir. Bu tarihlerde Kuzey İtalya'nın Marche d'Ancône, Toscane, Lombardie şehirlerinde ve Alp dağları vadilerinde kalabalık gruplar halinde yaşamışlardır. Önceki bir asır Milanlı Patarialar, diğer adlarıyla Patarenler, Ariald'ın teşvikleri öncülüğünde rahiplerin evliliği problemine karşı ciddi mücadeleler vermişti. Sonuçta Ariald taraftarları (arialdistes) ile ortodoks Katharlar arasında *cathari*, *catharini* terimlerinin kolaylaştırıcı ayrışması meydana gelmiştir.

Erken dönemde İtalya'da Milan şehri, Fransa'da Montwimer şatosu ve Toulouse şehirleri ile birlikte batı Katharizm'inin en önemli merkezleri idi. Diğer birçok İtalya şehri de kapılarını ve imkânlarını Katharizme açmış, bunun örneği şair Dante Alighieri'nin dünyaya gelmesinden (1265) yirmi yıl kadar önce Floransa'nın tanınmış ailelerinin üçte birinin Kathar heretizmine teminat vermiş olmasında görülmüştür (Vernet, 1932, s. 1991).

1190 yılına doğru başlangıçta bir Kathar rahibi olan Bonacurse, "Şu sahte peygamberlerle dolu şehirleri, kasabaları, şatoları görmüyor muyuz?" sözleriyle Katharlar üzerinden heretizmi suçlayarak Katolik mezhebine geçti. Orvieto, Viterbe, Ferrare, Madène, Prato, Rimini, Parme, Crémone, Plaisance şehirleri Roma'ya kadar Kathar cemaatleri ile dolu idi; ayrıca Calabre, la Pouille, Naple Krallığı, Sicilya ve Sardunya şehirlerine de sızmışlardı. Papa III. Innocent (ikt. 1198-1216) bunların faaliyetlerini durdurmaya çalıştı. Halefi Papa III. Honorius, özellikle IX. Grégoire ve IV. Innocent aynı politikayı sürdürdü.

¹² XI. asrın başlarında yaşamış heretik Fransız asıllı papazdır. Eğitimini tamamlamak üzere gönderildiği Orléans'da ilmi kişilik ve saygınlıkları ile tanınan Étienne ve Lisol adlı iki âlime bağlanmasına rağmen Docketikler'in ve Maniheistler'in öğretilerini benimsedi. Memleketine döndükten sonra sahip olduğu görüşlerini yaymaya başladı. Ait olduğu şövalye ailesinin lideri Arefast, Héribert'in heretizmini benimseyip ruhban ekibiyle Orléans'a ziyarette bulundu. Héribert anılan iki üstadın güvenini kazanmaya çalıştı ve bunda muvaffak oldu. Bu sırada Fransa Kralı Robert, Orléans'a geldi ve burada yapacağı sinod toplantısına heretiklerin de katılmalarını emredip Saint-Croix d'Orléans kilisesinde Sens şehri piskoposu Léothéric başkanlığında toplanacak sinodun önüne ikna edilmeleri için çıkarılmalarını sağladı. Sinod, aralarında Héribert'in de bulunduğu heretikleri mahkûm etti, bunlardan 13 kişi inançlarını inkâr ettiler ise de ateşte yakılarak öldürüldüler (1022) (Heurtebize, 1939, ss. 2259-2260).

Fransa'da ve özellikle İtalyan Rimini şehrinde II. Frédéric iktidarı döneminde etkili olmaya çalıştı. Bu kaos ve kargaşada, en tanınmış olanının, Kathar bir ailede dünyaya gelmiş olan engizisyon hâkimi Vérone'lu Pierre'in öldürülmesi olan katliamlar da vuku bulmuştur. İtalya'da Aziz Vincent Ferrier'in¹³ bizzat rastladığını ifade ettiği gibi Katharlar'ın XIV. asrın başlarında 1403 yılında Lombardie bölgesinde ve Piémont vadilerinde görüldüğü bilinmektedir (Vernet, 1932, s. 1992).

Almanya ve İngiltere'de Katharlar

Almanya tarihinin şahit olduğu ilk Katharlar önce tutuklanmak, devamında öldürülmek suretiyle ortadan kaldırılmış, aktif bir Ortaçağ şehri olan Goslar'da (Basse-Saxe; Aşağı Soksonya) 1052 yılında görülmüştür. Bundan

¹³ İspanya'nın Valensiya (Valence; 1350'ye doğru) şehrinde doğan, Fransa/Vannes'da ölen (1419) Aziz Vincent Ferrier, Dominicain tarikatına ait bir ruhbandır. Hayatının en verimli yıllarını doğduğu şehirde geçirmiş olan Vincent'in, anadili Catalan-Valencien'de ismi Vicent Ferrer'dir. Özellikle Toulouse'da *studium generale*'de aldığı teoloji, piskoloji, mantık eğitimi ve Tomisme felsefesi Azizi aktif kılmış, Aragon krallık ailesi ile ilişki geliştirebilir sosyal bir seviyeye getirmiştir. Avignon papalığı hükümetinde de bulunmuş, Papa XIII. Benoît'nın övgüsüne muhatab olmuştur. İsviçre'den, seyahatlerde bulunduğu Dauphine, Savoi, Piémont'a varan güzergâhlarda vaudois ve albigeois gibi Gnostik-heretik tarikatlarından çok sayıda kişiyi Katolik dinine döndürmüştür. Ölümünden on yıl kadar öncesinde ikamet ettiği İtalya'da, içinde vaazlarının yer aldığı *Traité de la vie sprituelle* (Manevî Hayat Kitabı) adlı eserini kaleme almıştır. Gezgin bir karakter ve aksiyoner olan Vincent saf İncil'e dayalı bir idealin seyrinde olmuş gittiği her şehirde kendisini dinlemeye hazır kitleler bulmuş, onlara fikirlerini anlatmıştır. Bütün bu vasıfları ile yeni Aziz Paul olarak anılmaya başlayan Vincent "l'ange du jugement" (son günün meleği), unvanı ötesinde "envoyé céleste de la dernière heure" (son saatte gökden gönderilen) olarak isimlendirilmiştir. Fakat Aziz Vincent'in Papa III. Caliste'in ermişlik (canonisation) ile ilgili yayınladığı bir papalık bildirisi öncesi 1440-1450'ye denk gelen bir tarihte şansı dönmeye başlamıştır. Artık "prédicateur de la fin du monde" (dünyanın son günlerinin vâizi) diye anılan Ferrier, vaazlarına son verilen, vaaz metinlerinin toplatıldığı bir kişi haline dönmüştür. Geleneksel Hristiyan inancına göre dünyanın sonunda Yahudiler, Mağribiler ve diğer din mensupları Hristiyanlığı kabul edeceklerdir. Nitekim İber yarımadasında yoğunlukla yaşayan, 1410-1414 yıllarında Hristiyanlığı benimsemiş anılan iki grup bu yörüngede değerlendirilmektedir. Vincent vaazlarında gerçek iman (Katolik) üzere olmadıklarını söylediği Yahudi ve Mağribilere telmihli ifadelerde bulunmuştur. Vincent Ferrier'in ünü ölümünden sonra da seyahat ettiği yerlerde ve özellikle doğum-ölüm şehirleri olan Valence ve Vannes'da kendisine isnad edilen kerâmet ve olağanüstü hallerinin rivayetlerle, vaazları ve iyileştirdiği ileri derecede hasta ve illetli kişiler üzerinden azizliği ile birlikte yaşatılmıştır. Bu hal sevenleri tarafından İncili temsil eden bir insanın bu vasıfıyla gerçek Hristiyan'ın örnek hayatını üstlendiğini, onunla tedavi olunduğu ve üzerinde cereyan eden olağanüstü hallerle varlık ifade eden bir üst değer olarak algılanıyordu. Vincent'in tecelli eden en önemli özelliğinin bu ermiş kimliğin (procès de cananisation) olduğuna inanılmaktadır (Gorce, 1946, ss. 3033-3040).

uzun yıllar sonrasına dek gelen yıllarda Almanya’da Katharlar bir sorun olarak görülmemiştir. XII. asırda bu heretiklerin önemli bir cemaati Cologne (Köln) şehrinde varlık göstermişlerse de başpiskoposları ve çok sayıda bağlısı 1143’de tutuklanmıştır. Yargılandıkları bir mahkeme esnasında Steinfeld hâpishânesi yetkililerinden Evervin, Katharları Aziz Bernard’ın Kutsal Kitab’ın Ezgilerin Ezgisi’nden oluşan sözleriyle çürütmeye çalışmıştır.

Evervin’in mahkemede ifade ettiği sözleri, döneminde *Lettre d’Evervin, prévôt de Steinfeld, à Saint Bernard* (Steinfeld Efendisinden Aziz Bernard’a Mektup; 1143) unvanıyla ünlü bir doküman haline gelmiştir. Bölgede yüksek düzeyli prozelitist karakter taşımayan halleriyle bilinen Katharlar Almanya’da; İtalya ve Fransa’da ulaştıkları başarı düzeyini yakalayamamışlardır. Almanya’nın sadece “Alman Ortaçağı heretik tarihinin klâsik coğrafyası” denebilecek Rhin bölgesinde görülmüşlerdir. Bunun dışında Bavyera (Bavière) bölgesinde azınlık gruplar halinde yaşamışlardır. 1159’da otuz kadar Kathar cemaatine ait kişi, bilinmeyen bir yere muhtemelen İngiltere’ye kaçmıştır. Bunun sebebi bölgede bulunan *le terrible Conrad de Marbourg*¹⁴ [Marbourg’lu Korkunç Conrad; (1180-1233)] adlı piskoposluk kurulu üyesi şahıstır.

Slav Ülkelerinde Katharlar

Ünlü Fransız yazar Charles Schmidt’e göre Katharlar muhtemelen X. asrın başlarında, yine ihtimal ki Bulgaristan’da bir şehir dışında Grek-Slav mağaralarından birinde doğmuş olsa gerektir. Buna göre Kathar hareketi kesinlikle Bulgaristan Bogomil kökenlerine sahiptir ve bu tarikatın devamıdır. Bogomiller ile Katharlar’ın tarihlerinin birbirine karıştırıldığı çok görülen bir şeydir. Şimdi eğer Katharlar’ın kökenlerinin Doğu Avrupa/Bulgaristan olmadığı düşünülecek olursa durum şunu gösterir ki Katharlar’ınDoğu Avrupa ülkelerinde yoğun nüfuslar halinde yaşaması durumunda Avrupa’daki bakı-

¹⁴ Prémontré [Bünyesinde sadece papa ve rahibeleri kabul eden, Aziz Norbert tarafından 1120 yılında Laon şehri yakınlarında Prémontré kasabasında kurulmuş tarikat; PL. “prémontré”, 819.] tarikatına bağlı, XIII. asır Engizisyon hâkimlerinden, halkların Hristiyanlaştırılması sürecinde itici karakterine rağmen çevresinin kendisine ‘efendi’ diye hitap ettiği, daha önceleri Azize Élisabeth de Hongrie’nin günah çıkartan papazı (confesseur) idi. Engizisyon hâkimliğine Papa IX. Grégoire (ikt. 1227-1241) tarafından getirilmiştir. En önemli özelliği aralarında Katharlara yönelik husûmetinin belirgin olduğu heretiklere karşı çok acımasız olmasıdır. Lucifer, cadı, büyü yanlılarına karşı olmuş, böylece halkın ve bilhassa heretiklerin nefretini kazanmıştır. Marbourg yakınlarında bir yerde atlı şövalyelerce öldürülmüştür (1233) (Pacaut, 1974, s. 558).

yelerinin uzun zaman öncesinden itibaren kaybolmuş olmaları gerekirdi. Oysa Avrupa'da tarih sahnesinde XV. asrın ikinci yarısında İslâm dini potasında görünmez olmuşlardır (Vernet, 1932, s. 1992).

Hırvat rahip ve tarihçi Franjo Rački (1828-1894) *Bogomili i Patarenii* (*Bogomiller ve Patarenler*) adlı eserinde geniş ve zengin bir dokümantasyonun da yardımıyla yaptığı tesbitinde Boşnak Hristiyan heretiklerinin Neo-Manik hareketiyle görülen ve Albigeois ve İtalyan Katharlar'ını oluşturan Düalistler'in Bulgar Bogomilleri'nin doğrudan takipçileri olduklarını ifade etmektedir. Yazara göre Bulgar ve Makedon Bogomilleri XII. asrın sonlarına doğru Batı Sırbistan'da Rascie devleti tarafından ülkeden kovulanan Bogomiller'in Bosna'ya iltica eden ve Bosna heretiklerinin kökenini teşkil eden Bulgar ve Makedon Bogomilleri'dir. Rački'nin de aralarında yer aldığı birçok tarihinin çalışmaları ışığında Katharlar, Bogomil adıyla isimlendirilen periyottan itibaren bilhassa Bosna'da yaşayan bir cemaattir ve Balkan kökenlidir.

Günümüz tarihî kaynaklarında Slovenya heretik yapılanması 1150'den kısa bir süre sonrasında Dalmaçya'da da görülmüştür. Hırvat tüccarların Constantinople'de Düalist heretiklerle karşılaşmalarından sonra Doğu Adriyatik sahillerinde ilk Kathar cemaatinin varlığı bilinmektedir.

Çok sayıda papalık belgesi ve Lâtin polemist eseri Kathar ve Pataren heretiklerinin Hırvat topraklarında yayıldığı ve Bosna'da ülkenin içlerine kadar sızdıklarına işaret etmektedir. Tarihî kaynaklar Kathar heretiklerinin Hırvatistan'da Dalmaçya Kilisesi adıyla (*Actes de Saint-Félix* metinleri), devamında Slovenya Kilisesi (*Salvo Burce, Moneta de Crémone, Rainier Secconi; De heresi catharorum in Lombardia* örneği metinleriörneği) ve XII. asrın ikinci yarısından itibaren Bosna Kilisesi bünyesinde varlık gösterdiğine işaret etmektedir (Şanjek, 1972, ss. 134-135).

Dalmaçya Kilisesi

Hırvatistan sınırları içinde Adriyatik denizi sahillerine yakın bölgelerde yoğunlaşan bu Kilise, Balkanlar'ın ilk gnostik dinî hareketi, IV. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'nın bu küçük coğrafyasına gelişinin öncesinde Dalmaçya ve Salona'da (bugün Split), Maniheizt küçük gruplarda kendini gösteren bölge ve kilisenin adıdır (Işık, 2017, ss. 140-141).

Günümüzde Hırvatistan Cumhuriyeti'nin 11.758 km²'lik bir kısmını oluşturan bölgenin ismi Arnavutça'nın Gega diyalektiğinde "koyunların yaşadığı yer" anlamına gelmektedir. Dalmaçya (Dalmacia veya Dalmatie) bölgesinde Hristiyanlığı yayma faaliyetlerinde en etkin şahsiyetler Aziz Petrus, Aziz Luka ve Aziz Titi'dir (Ruga, 2011, ss. 15-16) ve Neolitik devirden itibaren insan oğlunun yaşadığı tesbit edilen bölgenin bilinen ilk sakinleri İller kabilelerinden Dalmatlar olmuştur. Roma idaresi altına giren Dalmatlar'ın İS. 6-9. yılları arasında devam eden isyan hareketlerinin bastırılmasından sonra bütün İller topraklarını da içine alan yeni bir idarî düzenlemeye gidildi. Ancak bu defa eski Dalmaçya'nın güney kısmı ayrılarak bir eyalet haline getirildi ve sadece bu eyalete Dalmaçya denildi. Osmanlı döneminde bu bölgede yetişmiş devlet adamlarından Koca Dâvud Paşa, Kanûnî devri vezîriâzamlarından Semiz Ali Paşa ve Sultan İbrahim döneminde Girit serdarlığına tayin edilen Yûsuf Paşa sayılabilir (Rizaj, 1993, ss. 432-433).

Bosna Katharları

Split başdiyakosu Thomas'ın *Historia* adlı eserine göre biri ünlü bir ressam diğeri Lâtin ve Slav dilleri uzmanı Zorobabel kardeşler, zamanlarının büyük kısmını Bosna'da geçirmişler, çok ateşli bir heretik olmaları yanında Split bölgesinde misyonerlik de yapmaktadırlar.

Buna karşılık bölge piskoposu bunların heretik saplantıdan Katolik dininde ısrarcı olmaları için çalışıyordu. Dubrovnik Baspiskoposu Bernard'a göre bu ikilinin din değiştirmesi sadece dış görünüş itibarı iledir ve onların saygınlığından marum kalmamak ve şehri onlarla etkileyip Katolikliğin sürmesini sağlamak idi. Adı geçen kardeşler durumun ciddiyetini anladılar, Bosna'da ikametleri sırasında kardeşleri lehine vaaz ederlerken hatalarını fark ettiler ve yeniden heretisizmden vaz geçip Katolisizme döndüler.

Bu arada Hırvat Dioclée prensi Voukane, papalık makamına Bosna'da heretik bir akımın kendini gösterdiğini ve Ban Kulin ailesinin 10 binden fazla Hristiyanı ayarttığı haberini ilettili. Bunun üzerine 11 Ekim 1200 tarihinde Papa III. Innocent Macar kralı Emmerich ve Hırvat kralından Ban Kulin'den alaycı ifadelerle bahsedip heretiklere karşı tedbir almaları talimatını verdi.

Papa'nın müdâhalesinden çekinen Ban Kulin geri çekilmek zorunda kaldı ve Dubrovnik (Raguse) piskoposu aracılığı ile papanın, temsilcilerini

gönderip Bosna'nın dinî durumunu araştırmak ve heretiklerle karşıradikal ve sert tedbirler alınmasını istedi. Bunun üzerine III. Innocent papalık piskoposu Jean Casamaris'i 1202 yılının sonlarına doğru Bosna'ya özel bir misyonla gönderdi. Bağlı olduğu papalığın bu talimatını yüksek düzeyli bir sadakatle ve İncil adına yerine getiren piskopos, incelemeleri sonunda Bosnalı Hristiyan heretiklerin (chrétiens bosniaques) statüsünü 8 ve 30 Nisan 1203 tarihli bir bültenle ilân etti (Šanjek, 1972, ss. 139-140).

Bunun yanında 1203 yılında Jean de Casamaris ve Ban Kulin, Dubrovnik diyakozu Marin ile anlaşarak Bosna'nın kenarında bugünkü Zenika yakınlarında bir bölge olan Bilino Polje'de Bosnalı Bogomiller'in dinî liderleriyle bir toplantı yapmışlardır. Bu toplantıya Casamaris, Marin ve Ban Kulin ile Bogomil başpiskoposu (djed; hiyerarşik yapının en üst konumundaki kişi) Dragic, iki başyardımcısı Lubin ve Dražeta ve diğer dinî liderler Pribiš, Luben, Radoš ve Bladošt katılmışlardır. Slav kaynaklarında "Abjuracija" (Lâtince'de 'yazılı yemin altında terk etmek ve biat' anlamında) adıyla isimlendirilen bir anlaşma yapılmıştır.

Antlaşma metninde yer alan önemli bazı maddeler şunlardır:

1. Kendimizi bugüne kadar Bosna topraklarında ayrıcalıklı olarak Hristiyan adıyla adlandıran biz *prior*ler (dinî liderler) Roma Kilisesi'nin temsilcisi Johannis de Casamaris ve Bosna hükümdarı Ban Kulin'in huzurunda, Tanrı ve onun azizlerinin önünde bundan sonra Roma Kilisesi'nin emir ve buyruklarına hayatlarımız ve davranışlarımızda sadık kalacağımıza, Kilise'ye itaat edeceğimize ve kuralları doğrultusunda yaşayacağımıza, bundan sonra heretik olarak yaşamayacağımıza söz veriyoruz.
2. Öncelikle itham edildiğimiz heretik olmaktan vazgeçip papalığı annemiz ve bütün Hristiyan dünyanın başı olarak kabul ediyoruz.
3. Kardeşlerimizin manastırlarının bulunduğu bütün yörelerde ibadethaneler bulunduracak ve kardeşlerimizle gece ve gündüz ilâhiler söylemek için gizlenmeden toplanacağız.
4. Kiliselerimizin tamamında "altar"¹⁵ ve haç bulunduracağız.

¹⁵ Grekçe "trapeza", Lâtince "mensa" kelimeleri ile karşılanan bir din ve sanat kavramı olarak *altar* Lâtince "yüksek kurban masası" anlamındaki "alta ara" veya "kurban masasının üstü" mânâsına "altaria"

5. Roma Kilisesi geleneklerinde olduğu üzere Yeni ve Eski Ahit'i okuyacağız.
6. Pazar günleri ve bayramlarda dinî litürjinin gereği olarak ayinleri yönetecek, günah çıkaracak ve vaaz edecek papazlar bulunduracağız.
7. Mabedlerimizin yanına ölümlerimizin defnedileceği mezarlıklar yapacağız.
8. Yılda en az yedi defa papaz elinden Komünyon alacağız.
9. Kilise ve büyüklerimiz tarafından belirlenen günlerde oruç tutacağız.
10. Bizim tarikatımızdan olan bayanlar, şüphe ve yanlış anlaşılmalara mahal bırakmamak için gerek yatakhane gerekse ibadethanelerde ayrı tutulacak vehiçbir kardeşimiz onlarla baş başa görüşmeyecek.
11. Bundan sonra karşılıklı isteğiyle boşananlar dışında evli eşleri tarikatımıza kabul etmeyeceğiz.
12. Kilise babaları ve azizler tarafından belirlenen kutsal günleri/bayramları kutlayacağız.
13. Bundan sonra Maniheist veya başka bir heretik akıma mensup olduğunu açıkça belli eden hiç kimseyi aramıza kabul etmeyeceğiz.
14. Diğer insanlardan hayat biçimi ve davranış olarak farklı olduğumuz gibi bundan sonra ayak bileğine kadar uzanan desensiz ve renksiz kapalı elbiselergiyerek de farklı olacağız.
15. Kendimizi Hıristiyan olarak adlandırıp diğerlerine karşı adaletsizlik yapmamak için bundan sonra kendimizi Hıristiyan olarak değil *kardeşler* olarak adlandıracacağız.
16. *Magister* (dinî lider/başpiskopos) öldüğü zaman *priorler*, istişare ederek başpiskopos seçecek ve seçilen bu piskoposun papa tarafından tasdik edilmesini sağlayacağız.
17. Roma Kilisesi bu hususlardan birini çıkartmak veya başka bir şey ilave etmek isterse saygıyla kabul edip uygulayacağız.

kelimelerinden türetilmiştir. Kilisede dinî âyinin yönünü gösteren altar, apsis önünde ve kilisenin en kutsal yeri kabul edilen *bemanın* merkezinde yer almaktadır. Erken Hıristiyan litürjisinde apsis Beytül-lahm'î, altar İsa Mesih'in mezarını, kiboryum İsa'nın çarmıha gerildiği yeri simgelemektedir. Literatürde altar, İsa'nın havâirileriyle yediği 'son akşam yemeği' (la cène) âyinine yapılan sunuların üzerine konulduğu kutsal masa olarak tanımlanmaktadır (Keskin, 2012, s. 473).

Yapılan bu tarihî antlaşma, Bosna kilisesi başpiskoposu Dragic, iki başyardımcısı Lubin ve Dražeta, diğer önde gelen liderler Pribiš, Luben, Radoš ve Bladošt, Ban Kulin ve şahit olarak katılan Dubrovnik diyakozu Marin tarafından imzalanmıştır. İmzalanan antlaşma, garanti altına alınmak üzere Johannis de Casamaris, Lubin ve Dražeta ve BanKulin'in oğlu refakatinde Macar Kralı Emmerich'e sunulmuştur (Hodziç, 2007, ss. 63-65).

Bosnalı Bogomillerin dinî liderleri, imzaladıkları anlaşmayı uygulayacakları nadair Kral Emmerich ve Kalocsa¹⁶ başpiskoposu önünde tekrar yemin etmiş, Kral Emmerich'in bu yeminde imzasını ve mührünü taşıyan belge Kulin'in oğluna verilmiştir. Bu belgede Emmerich, Kulin'den anlaşmanın hükümlerinin hemen yerine getirilmesi için gerekli tedbirlerin alınmasını istemiştir. Ayrıca eğer Ban Kulin, bilerek heretikleri destekleyecek ve koruyacak olursakendisine yarısı Papalık, yarısı da Kral Emmerich'in kasasına gitmek üzere 1000 gümüş cezası verileceği karara bağlanmıştır. Bosna halkının ve Ban Kulin'in papanın temsilcisi önünde hiç düşünmeden taviz vermek suretiyle Bogomilizm'den vazgeçip Katolikliği kabul ettiklerini açıklamaları ve Bilino Polje'de yapılan antlaşmayı kabul etmeleri, kendilerini muhtemel ve müstakbel bir haçlıseferinden kurtarmak için yapılan siyasî bir hamledir. Yani Bogomiller, Katolikliği görünüşte kabul etmişlerdir (Hodziç, 2007, s. 65).

Bu operasyon sonrası heretikler Ban Kulin ve Jean de Casamaris dâhil olmak üzere Katolik Kilisesi'nin dogmalarına itaat ettiler. Katolik hâkim yöneticilere göre Bosnalı Hristiyanlar, şereflerine gölge düşüren heretik algı ve pratiklerden vazgeçmeleri ile önemli bir tarih yazdılar. Yine Katolik kiliselerinin mihrabını haça teslim ettiler, Eski ve Yeni Ahidi okumaya döndüler. Günah çıkarma ve Pazar âyinleri ve bayramları gibi Katolik değerlerde buluştular.

Eski ruhbanların öncülüğünde İsa Mesih'in bedeni, Noel, Pâques, havariler Pavlus ve Pierre'in anma günleri, Meryem'in önemi ve bütün azizlerin anılarını kutlamaya, resmî Kilise'nin inşa ettiği oruç ve diğer direktif ve bilge-

¹⁶ Kalocsa başpiskoposluğu, Ortaçağ'da Macar krallığı döneminde önemli piskoposluklardan birisidir. Günümüzde Macaristan sınırları içerisinde olan Kalocsa küçük bir yer olup Kecskemeta bölgesinde yer almaktadır (Hodziç, 2007, s. 65).

liklerin ürettiği aksiyonlar tümüyle geri döndü ve heretikler Katolik Kilise adına bıraktıkları yerden eski pratiklere devam ettiler.

Kadınlarsa bu hengâmede eski statülerinin sarmalında kalıp eşlerinden yataklarında ve yemekte birlikte olamayacak kadar ayrı tutuldular ve bütün kardeşleri tarafından hiçbir şekilde emin olunamayacak ölçüde mahzurluvarlıklar olarak algılandılar. Böylece geçmişinde Maniheist herhangi bir heretik doku bulunan bütün kitle “Hristiyanlar” olarak adlandırılmadan ayaklar altına düşmüş varlıklar olarak kabul edildiler (Şanjek, 1972, ss. 140-141).

Bosna Kilisesinin Sosyal Yapısı ve Kathar Doktrini

Katharizmin en karakteristik özelliği Düalist bir hareket olmasıdır. Fransız yazar Alphantéry bir eserinde resmî Kilise doktrinine bağlı diğer tarikatların mensuplarının “Katharizm Katolisizm’in mutlak olumsuzluğudur; bu bir sistem veya daha çok felsefî bir inanış biçimidir” dediğini zikreder (Alphantéry, 1903, s. 82). İlâve ederek “Katharizm Hristiyan felsefesinden uzak, metafizik demogojiler ve paganizm giydirilmiş heretik akımdır” der. Aynı yazar Katharizm’in temel katarakteristiğinin kendisine yönelik her tür itiraz ve muhalefete rağmen varlığını sürdürmüş olması yanında hedefinin, geleneksel Hristiyan akîdesini dejenere edici formlara göre katogorize etmek ve Ana Kilise’nin dinini yok etmek olduğunu ifade etmektedir (Vernet, 1932, s. 1993).

XII. asrın ilk yarısına doğru Slav kiliseleri arasında bir isyan başladı. Bu isyancılar mükemmel olduklarına inandıkları Mutlak Düalist (dualisme absolu) felsefenin eşit iki prensibini geliştirmek ve yaymak amacıyla olan Kathar Hristiyanları idi. Düalizm bazı Batılı arşiv belgelerinin işaret ettiği üzere isyan etmenin özel ve görünen lütuf ve saygınlığını üstlenen Katharlar ılımlı üç cemaattir:

Bunlardan Dragovicien¹⁷ kelimesinden türemiş, Slav Trakya bölgesinde kullanıldığı şekliyle Dugrutia cemaati, diğeri radikal ve sert Düalizmi tercih eden, İyi prensibin sadece Tanrı olduğunu, kötü prensibin, iyi(lik) üzere yara-

¹⁷ “Dragovica” cemaati “Dragoviçi” isimli, Latince kaynaklarda, hareketi kuran şahsın adıyla “ecclesia Drugunthiae, Dugunthiae, Drogometiae, Drugutiae, Druguriae, Dorgovitis” gibi küçük farklı imlâlarla geçen ve bağlı olduğu kişinin ismine izâfeten anılmaktadır. Bazı araştırmacılara göre “Dragovica” cemaati Bogomillere değil, “mutlak düalist” karakter taşıyan Pavlusçulara bağlıdır (Işık, 2017, s. 157).

tlmış fakat kendisine ait bağımsız, özgür irade ile kötüye dönüşen ruh olduğuna inanan Bulgar cemaati, üçüncü cemaat ise diğerlerine göre daha önemsiz, ılımlı Düalist öğretisi ile İsa Mesih'in ve Bâkire Meryem karakterleri ile özel görüşlerini vurgulayan *Esclavony*¹⁸ cemaatidir.

Batı dünyasında da aynı karakterde birleşmiş Katharlar arasında buna benzer bölünmeler olmuştur. Bu konuda en yetkili kişilik tarikatın eski önde gelenlerinden Dominiken rahip Rainier Sacconi (Lât. Reinerius Sacconi; ancien ministre du secte) cemaat arasındaki farklılıkları, hepsinin o günlere kadar Hristiyan tarihinde çok görülmemiş şu ortak kanaatlere götürecek yönleri olduğunu söylemektedir:

Bu dünyada doktrini Şeytan'dan kaynaklanan bu dinî hareket özelliği, Katolik Kilise'de var olan evlenme geleneğini kaldırıp öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden, et, yumurta, süt ile beslenmeyi ve yemin etmeyi yasaklar arasına alarak, kötülerin ve heretiklerin dünyevî makamlarını cezalandırmaya karşı çıkmayı, Kilise dışında kurtuluşun olabileceğine âraf anlayışının gereksiz olduğu öğretileridir. Bunun yanında diğer kanaatler ile ilgili konularda aykırı görüşlere sahiptir. Düalist tezlere karşı geliştirilen muhâlif görüşlere isyan ederler. Doğu'da olduğu gibi, ismi muhtemelen Alba (Piémont) şehrinde gelmekte ve *albanais* tabir edilen cemaat örneğinde olduğu gibi mutlak Düalizm doktrine sahiptir. Aynı cemaat Desenzano (Desenzano del Garda adlı, İtalya'nın Lombardia bölgesinde günümüzde 28 bin nüfuslu bir kasaba) Katharları adıyla da anılmış ve XIV. asırda yoğun olarak yaşamışlardır. Diğer bir grup Kathar cemaati ılımlı bir kimlik taşıyan, Dalmaçya bölgesinde bugün Gorize/Goertz adıyla bilinen şehire izâfeten *concoréziens*¹⁹ adıyla anılmaktadır (Vernet, 1932, s. 1993).

¹⁸ Bosna Kilisesi'nden farklı felsefe ve pratiklere sahip, polemik yazarları, İtalyan Engizisyon hâkimleri ve Caloiani tarikatı müridleri tarafından desteklenen ve sadece tek prensibi tanıyan dogmatizmden beslendikleri Bagnola Kilisesi adıyla isimlendirilmişlerdir (Duvernoy, 1979, s. 14).

¹⁹ *Concorézien* Batı Katharları'na verilen isimdir. Doğu'da olduğu gibi burada da Katharlar'ın bir kısmı mutlak Düalist iken diğer bir bölümü ılımlı Düalist'tir. Batı'da ılımlı Düalizme inananlar *bagnolais* ve *concoréziens*'ler olmak üzere ve birbirine yakın dokuz farklı ad taşıyan iki gruptur. İtalya'nın Lombardie bölgesinde *concorrezo* ismiyle anılırlar. Eski bir Kathar ve Dominiken Engizisyon hâkimi Rainier Sacconi *Summa de catharis* (1258) adlı eserinde cemaatin Lombardie bölgesinin hemen her bölgesinde yaşadıkları ve 15 bin civarında nüfusa sahip olduklarını yazmaktadır. *Concoréziens* inançlarına göre Tanrı melekleri ve dört unsuru anlamsız yere yaratmıştır. Şeytan bu dünyayı Tanrı'nın izni ile yaratmış ve şekil ve bi-

Bu tarikat aynı zamanda Bagnolo’lu (İtalya) anlamında *bagnolais* adı ile de tanınmaktadır. Aynı cemaati ifade etmekte kullanılan iki farklı isimle anılmasının sebebi Bagnolais’lerin, ruhların dünyanın yaratılmasından önce var edildiğine ve günaha dünyanın var olmasından evvel başladıklarına inanmalarındandır. Diğer cemaat (*concoréziens*) ise aynı yaratılış vak’asını geleneksel algı ile anlar ve günahın Şeytan’ın eseri olan insan eliyle başladığını kabul eder.

Mutlak Düalizm’in belirgin iki grubu olduğu söylenebilir:

Birincisi geleneksel Düalist anlayışa sahip Vérone’lu (Balasinansa/Belesmagra) Kathar piskoposu taraftarları.

İkinci grup şef Jean de Lugio’nun (Bergamalı) öğrencileri.

Bunlardan *de Lugio*, 1230 kaosuna sebep olmuş ve genç tarikatın tüm unsurlarının geçmişe bu haliyle taşınmasına sebebiyet vermiştir. *De Lugio* Düalizmi, tarikata yüklediği problemlerin bazıları üzerinde oynayarak çözmeyi dener. Fikirlerindeki Düalizm’in iki prensibi de ebediyet ifade etmekte, böyle olunca birinin diğerini limite etmesi gibi sürekli bir çelişki bulunduğu da bilinmektedir. Kötü tanrı, iyi tanrının yarattıklarının tümüne kötü müdâhalede bulunmakla değişmesini sağlayacak, iyi tanrının kudret ve öz-

çim vermiş, arasına isyankâr bir melek katmıştır. Bu günahkâr melek *traducianisme*[Aralarında *Saint Augustin’in de (ruhların her nesilde dolaysız bir yaratılışa ihtiyaç duymayan yaratılış doktrini; (Draguet, 1946, s. 64) bulunduğu Kilise babalarının iştirak ettiği doktrin ‘ruhun Âdem’den nesline zincirleme intikal’ ettiği, Katolik Kilisesi’nin kesinlikle reddettiği düşüncenin adıdır. Protestan kiliselerinden Calvin’in aksine Luther’in hararetle savunduğu, Tertullien’in (160-225) en güçlü müdâfii olduğu felsefe ‘eğer ruh fizik bir beden olmasaydı merhamet, aşk benzeri duyguları üstlenemezdi. Fakat ruhun bu intikali Âdem’in ilk günahından sonra vuku bulmuştur. Origène (185-254), doktrini ruhun beden ve dünyevî ruh (esprit) arasında bir yer işgal ettiği, dolayısıyla ölümsüzlük ve madde dışı halin sadece Tanrı’ya mahsus olduğu tesbitleriyle izah eder. Jérôme (331-420) bu konuda Augustin ile aynı görüşü paylaşmaktadır. www.eglise-realiste.org/pdf/Traducianisme_ed.pdf] yoluyla bütün ruhlara sahip olurlar. Eski Ahid; İsa Mesih ve havâriilerin anlatıldığı bölümler dışındaki yazılar hâricinde bir şeytan eseri (œuvre du diable) kitaptır. Musa ve Kutsal Kitab’ın hâkimleri ve peygamberler barış yanlısı olmadıkları için *concoréziens*’ler tarafından kabul edilmemiş, Vaftizci Yahya ilk dönemlerde reddedilirken ilerleyen devirlerde saygı gören şahsiyetler olmuştur. İsa Mesih sıradan insan ruhuna sahip olmadan Bakire Meryem’den gerçek bir beden olarak dünyaya gelmiştir. Beden Tanrı tarafından hiçbir zaman yüceltilmemiş, göğe yükseltiğinde bedenini yeryüzünde bırakmış fakat kıyamet günü çürümüş bir kadavra olarak yeniden elde edecektir. Meryem ve azizlerin ruhları kıyamet öncesi izzet (gloire) içinde olmayacak aksine İsa’nın bedeni ile birlikte gökyüzünde izzetbulacaktır. *Concoréziens*’lerin bunlar dışında yaratılış, aslı günah, Lucifer, Âdem, Havva türünden ilginç görüşleri vardır (Vernet, 1938, ss. 79-80).*

gürlüğünü sınırlayarak, artık bu tanrı sonsuz mükemmel bir varlık değil, yarıttıklarına mükemmel bir hayat veremiyen bir âciz olarak yansıyacaktır.

Rainier Sacconi'ye göre bütün bu farklı Kathar tarikatları arasında, en görünen ve hissedilir olanın Albanois ve Concoréziens grupları arasındaki olmak üzere tefrika, birbirini karşılıklı mahkûm etme boyutlarına dek ulaşmıştır. Bu iki grubun birleşmesi için bazı teşebbüsler olmuşsa da bir sonuç alınamamıştır. İtalya'da nüfusa daha fazla oldukları için Albanois grubundan birleşme adına daha çok girişim vakî olmasına rağmen müsbet bir netice elde edilememiştir. İtalya dışında bütün Kathar gruplarının Albanois grubu ile bir şekilde ilişkisi olmuştur (Vernet, 1932, s. 1994).

Katharlarda Kutsal Kitap İnancı

Katharlar ile ilgili tartışmalı konuların başında kutsal kitap külliyatı problemi gelmektedir. İlginç bir panorama ile karşımızda duran bu mesele bazı araştırmacılara göre cemaatden miras hiç bir kutsal kitap kalmadığı şeklinde izah edilirken bir kısım araştırmacı ise konuya aksini söyleyerek yaklaşmaktadır.

Katharlara ait kutsal kitap problemini çözümsüz kılan en önemli konulardan biri bağlılarının sahip olduğu gerçek bilimle âlâkasıdır. Bu bağlamda öteden beri ortak kanı İtalya'nın Piémont bölgesinin Monteforte şehrinde her gün yakılarak öldürülen (1028) heretiklerin Eski ve Yeni Ahid yanında *kutsal sahih* (saints canons) kitapları da okuduklarıdır. Bu konudaki en kadim tarihli otorite Almanya/Bonn'da yaşamış, Benedikten manastır rahibi ve Katharlar'la çok çetin mücadele veren Schönau'lu Eckbert, 1155'den önceki bir tarih üzerinden ifade ettiği şekliyle Katharlar'la kutsal metinler üzerine sık sık tartışmalar yaptığını söyler. Eckbert'in (ö. 28 Mart 1185) *Sermo de vita et passione Domini*²⁰ adlı eserine göre gnostik görüşü Katharlar ile yaptığı bu tartışmalar sayesinde tanımış vesonucunda aralarındaki bazı kişilerle daha sık birlikte olmuştur.

²⁰ Eckbert, doğduğu şehir olan Schönau'da Benedikten Saint-Florent de Bonn manastırına önce keşiş (1155) ilerleyen yıllarda aynı manastıra başrahip olmuştur. Bu bölgede verdiği bir konferansta üslûbuyla öylesine dikkat çekmiş ve etkili olmuştur ki Cologne (Köln) başpiskoposu tarafından Rainald ismiyle unvanlandırmıştır (Heurtebize, 1939, s. 2081).

Katharlar'ın kutsal kitap ile ilgili bilgi veren İngiliz araştırmacı Raoul de Coggeshall 1175-80 yıllarında, Reims başpiskoposunun şehre yakın tarlalarda gezinmekte olan bir genç kızı takip ettiğini ve kadın düşkün olduğu anlaşıldığından mahkemeye çıkarıldığını söyler. Yapılan soruşturmada genç kız kendisine Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Ahid) konularında uzman yüksek rütbeli bir şahsın sarkıntılık ettiğini itiraf etmiştir. Böyle bir ahlâksızlığın kaynaklarda anılıyor olmasının sebebi muhtemelen, dönemde Reims başpiskoposu üzerinden Kutsal Kitap ufkuna sahip olmanın ahlâkî prensiplere sadâkati sağlama-
madığının işareti olarak kabul edilmektedir.²¹

XII. asır sonlarından önce Loire (Fransa)şehrinin kuzeyinde Kathar cemaatinin imanla alâkalı konularda çok donanımlı olduğu gibi, günlük hayatlarında Kutsal Kitabı pratike eden grupları da bulunmaktadır. Buradan hareketle aynı şehrin (Loire) güneyinde de benzer grupların varlığı da bilinmektedir. Bu konuda ortak kanaat şudur ki okudukları, üzerine tefsirler ve tartışmalar yaptıkları metinler, din bilgini meclisleri, tarihî günlük defterler, polemik ve teolojik eserler konusunda Katharlar'ın çok ilerlemiş olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla birlikte Languedoc bölgesi Katharları'nın en eski şahitleri çok önemli bir Kathar şehri olan Lombers²² konsili²³(1165) kararları metinleridir.

²¹ Christine Thouzellier, *La Bible des Cathares Languedociens et son usage dans la controverse au début du XIII^e siècle*, *Extrait des CAHIERS DE FANJEAUX*, No 3-1968, J.M. Impression, Toulouse, s. 42. Konu ile ilgili bir başka kaynağa göre İngiliz yazar Gervase of Tilbury, Reims kardinal piskoposu Champagne'li William'ın bir memuru olarak çalışırken ahlâksız tekliflerini kabul etmeyen bir genç kızı heretik olmakla suçlamış ve devamında kız kazığa bağlanmak suretiyle yakılarak öldürülmüştür. Gervase bu ahlâk problemini bir rahiple bir hayalet arasında geçen bir konuşma üzerinden tarif etmeye çalışmıştır. Hayalet, rahibe Tanrı'nın Katharlar'ın ölmesini istediğini, Béziers halkınınsa Katharları kasabalarında barındırdıkları için günah işlediklerini ve bu şekilde bedel ödediklerini söylemiştir (Martin, 2009, s. 79).

²² Günümüzde güney Fransa'da bin civarında nüfuslu bir Albi köyüdür (village de Lombers). Bu nüfusuna rağmen Ortaçağ'da Katharlara vatan teşkil etmiş günümüze bilhassa muhteşem şato ve kaleleriyle ulaşmış kültür mirasıyla geniş bir tarihe sahiptir. XI. asırda buldukları bu seçkin coğrafyaya yerleşen Katharlar aleyhine Midi bölgesi piskoposları Lombers şatosunda ilmi bir kolokyum (le colloque) oluşturmuş, burada Katharları mahkûm etmişlerdir. Fransa Kralı Philippe Auguste, bu bölgede [Fransız kralı bağlılarından olan Raymond Roger'nin toprakları ve Haçlı birliğinin liderliği, sonradan adı o güne dek görülmemiş boyutlarda gaddarlık ve zulümle anılacak bir soylunun; Martin, *Katharlar*, s. 80-81] 1210 yılında Lombers ovasında heretik şövalyelerini acımasızca katleden Simon de Montfor'u 1218'de öldürmüştür. <https://www.lombers.fr/decouvrir-lombers-histoire.html> "Bienvenue à Lombers!"

Bu metinler nâdir ve Eski Ahid ve İncilleri hakir gören üslubuyla bir telmih literatürü, Pavlus ve Havâri Yakub'u suçlayan 6 adet sorgulamada [Musa'nın şeriatı, iman, çocukların vaftizi, evharistiya, evlilik, günah itirafı] Eski ve Yeni Ahid'in piskopos meclisinin destek ve kararıyla mahkûm edilip otorite kabul edilmediği ürünlerdir. Bundan 40 yıl sonra 1207 ilkbaharında Montréal'de yaklaşık 15 gün süren ve çevresinde dürüstlüğü ile tanınan tarafsız bir kronikör (croniqueur; vakanüvist) Guillaume de Puylaurens ve Osma²⁴ piskoposu Diègue d'Acebès²⁵ tarafından tartışmalı bu konular sadece Yeni Ahid metnlerinin esas alınması gerektiği sonuç bildirisi ile yeniden ele alınmıştır (Roquebert, 2005, s. 43; Thouzellier, 1968, s. 43).

Pierre des Vaux-de-Cernay'ın²⁶ iddiası Düalistler'in inanç yönüyle sadece Yeni Ahid'in otoritesine âdiyet duydukları şeklindedir.

Farklı görüşler Katharlar'ın Eski Ahid'i şeytan işleri gördüklerinden Musa'nın şeriatını da aynı minvalde değerlendirmekte olsalar da Ranier Sac-

²³ Lombers, Kathar tarihinde çok önemli rol oynamış günümüzde de köy statüsünde bir yerdir. 1165 yılında burada toplanan Lombers Konsili (Concile de Lombers), Katolik Kilisesi'nin Katharları mahkûm etmek adına ilk karşılaştığı ve heretik ilân edilmeleriyle sonuçlanan, ekümenik olmayan konsil olarak tarihe geçmiştir. Şehir 1622 yılında Protestanlar tarafından yakılıp tahrib edilinceye kadar Katharlar'ın hatıralarını muhafaza eden muhkem bir kale gibi hayatına devam etmiş, güçlü oldukları Réalmond köyünde inşa ettikleri (1272) kalesi de yıkılmıştır (Jiménez Sanchez, 2004, ss. 365-379).

²⁴ Osma, antik ismi Soria olan bir İspanyol kasabasıdır [el Burgo de Osma (Soria, Spain)]. Bu konuda kasabada bulunan bir katedralin tarihçesi üzerine kaleme alınmış bir makale için bkz (Ruiz, 2006, ss. 1-5).

²⁵ Diègue d'Acebès, ünlü Dominiken dostu (Dominique de Guzman) ile birlikte Fanjeaux [Bir Ortaçağ sitesi (cité médiévale), Kathar diyarının kutup sit alanı tanımlarıyla anılan, Lauragais ovasına hâkim bir noktada 360 metre yüksekliğinde bir tepedir. İsmi Fanum Jovis'den (Temple de Jupiter; Jüpiter Mabedi) almakta, XIII. asırda Katharlara karşı oluşturulmuş vaaz merkezidir. Jüpiter Mabedi Fanjeaux tepesinin çıkıntılı bir noktasında inşa edilmiştir. 1215'de Dominikenler'in eline geçen tepe Katolik Guzman'ın burada yerleşen ilk Kathar cemaatini Katolisizme dönüştürmesiyle de anılır. Fanjeaux 1355'de Kara Prens [Prince Noir; Poitiers savaşını kazanan Aquitaine bölgesi ve Gal prensi Édouard (1330-76). PL. "Édouard, le Prince Noir", s. 1299.) ve adamlarınca yakılmış yerine yeni bir mabet yapılmıştır. Günümüzde Fanjeaux 900 kişilik nüfusu, deniz ve dağlar arasında zengin tarihî geçmişi ve Kathar hatıralarıyla birlikte yaşamaktadır. Mairie de Fanjeaux (Pays Cathare)] tepesinin eteklerindeki Prouille köyünde zaman içinde çok büyük gelişme sağlayacak küçük bir mağara manastır [Geniş bilgi için bkz. (Guiraud, 1897, ss. 225-257) kurup kısa sürede inançlarından dönüşümlerini sağladığı 12 Kathar kadını burada toplamıştır (1206-07)] (Roquebert, 2005, ss. 35-36).

²⁶ (ö. 1218'den sonra). *Hystoria albigensis; Historia de factis et triumphis memorabilibus nobilis viri domini Simonis comitis de Monte Forti* (Histoire albigeoise; Albijen Tarihi adlı bir eseri bulunan Pierre de Vaux, Carcassonne şehri piskoposu ve burada bulunan manastırın keşişi Guy'ün yeğeni, Vaux-de-Carney şehrinde yerleşik cirtercien tarikatı rahiplerindendir. https://www.arlima.net/mp/pierre_des_vaux-de-cernay.html (ARLIMA archives de littérature DU MOYENÂGE).

coni *concoréziens*'leri değerlendirirken yaptığı atıflarda Eski Ahid'in Yeni Ahid için bir atlama taşı fonksiyonu olduğunu ifade etmektedir.

Burada Sacconi'nin Eski Ahid'den verdiği bazı örnek cümlelerin görülmesinde fayda olabilir:

“Bunun üzerine İşaya ‘Dinleyin ey Davud’un torunları!’ dedi. ‘İnsanların sabrını taşırmamız yetmezmiş gibi şimdi de Tanrı’nın sabrını mı taşıyorsunuz? Bundan dolayı Rabb’in kendisi size bir belirti verecek: İşte kız gebe kalıp bir oğul doğuracak, adını İmmanuel²⁷ koyacak. Çocuk kötülüğü reddedip iyiyi seçecek yaşa gelince tereyağı ve bal yiyecek. Ama çocuk kötülüğü reddedip, iyiyi seçecek yaşa gelmeden seni dehşete düşüren o iki kralın top- rakları ıssız kalacak.” (İşaya 7/13-16).

Katharlar Arasında Bölünme Süreci

XII. asrın ortalarından sonra Hırvatistan’a sızmış olan Kathar heretizmi organizasyonlarını, Fransız emsallerindeki örnekleri gibi Constantinople Döalistleri'nin doktrinini kendilerine uyarlayarak benimsemiş Dalmaçya Kilisesi çatısı altında kurmuşlar, Hırvat deniz sahillerinde etkiledikleri diğer heretiklerle birlikte 1200 yıllarına doğru Bosna-Hersek’de görünmüşlerdir.

Kilise otoritelerinin bütün girişimlerine rağmen heretik Bosna Kilisesi’ni ilgâ etmeye, Roma Kilisesi bünyesinde birlikte tek Kilise olma gayretlerine muvaffak olamamışlardır. Yeni Hristiyanlar yavaş yavaş Bosna-Hersek halkının güvenini kazanıyor, böylece Roma Kilisesi’nin doktrin, otorite vekurumlarına itiraz sesleri yükseltiyor ve öteden beri inandığı, pratike ettikleri doktrin ve uyguladığı sakramentleri birer birer terk ediyordu.

Bosna Kilisesi “bons hommes; iyi insanlar; Katharlar” ve “chrétiens; Hristiyanlar” olarak ikiye ayrıldı. Bunlardan birinci cemaat, hiyerarşide bir anlamı ve yeri olan ve kiliselerinin piskoposlarının ve tüm Bosna-Hersek Hristiyanları’nın şefi (*djed*) olan bir ruhban tarafından yönetilmektedir. İsa’nın vekili ve ilk havâri Pierre’in halefi makamındaki rolü ile Bosna Kilisesi’nde *djed*postunun sahibinin bir ruhban sınıfı (strojnici) Ona ait yardımcıları vardır. Bu ruhban sınıfı, misafirler (gosti; hôtes) ve kıdemliler (starci) adlarıyla iki

²⁷ “Tanrı bizimledir” anlamına gelmektedir (Matta 1/22-23, Luka 2/5-7).

grup ifade eder. Bunlar aynı zamanda cemaatin manevî ihtiyaçlarını yerine getirir ve ülkenin değişik yerlerinde feodal efendilerine hizmet verirlerdi.

Bosna Kilisesi, dinleyicileri, inananları, mükemmelleri ve iyi insanları ile Katharlar hareketi bünyesinde değerlendirilmektedir. “Bosnalı Hristiyanlar” Albigenler’le kardeşlik ilişkileri halindedir; bunun yanında Lombardie Katharları’na saygı ile bakarlar. *Djed*, tüm Batılı Katharlar tarafından aynı hürmeti görürken bazı Lâtin kökenli gruplar da kendi papaları olarak görmektedir.

Burada sorulması gereken Bosnalı Hristiyanlar’ın ve komşu dinlerin gerçekten Düalist olup olmadıklarıdır. Muhalif ve polemist Lâtin kaynaklarına göre Bosna Kilisesi yumuşak, hafif bir tür Düalist doktrini temsil etmektedir. Bunun aksine Bosna Hristiyanlarını destekleyen kaynaklar, Kilise’ye ait inananların Teslis’i tanıdıkları, İsa Mesih’i Tanrı’nın oğlu olarak kabul ettikleri ve insanların kurtuluşunun *şükür*’den (grâce) bağımsız olduğuna inanıp, zekât verdikleri ve ölüleri için dua pratiklerini yerine getirdiklerini ifade etmektedir. Bununla birlikte sakramentlere değer vermezler ve Batılı Katharlara benzeyen yemin ritüelini de uygularlar (Durand, 2014, ss. 131-132).

Bu yoğun rüzgârın oluşturduğu arenada XII. asırda reformist akımlardan bir dalga Batı Hristiyanlığı’nı sarsmış idi. Roma Kilisesi, seslerini yükseltmeye başlayan bu heretikleri mevcut Kilise’nin feodal iktidar ile işbirliği içindeki bütün aksiyon ve doktrinlerine muhalefet ediyor ve yönünü Havâri-ler Kilisesi’ne çevirmeyi planlıyor, kendisine ait sade yapılanması içinde başka bir Kilise oluşturmayı hedefliyordu.

Katolik Kilisesi’nin, gelişmemeleri için olağanüstü karşı tedbirler aldığı heretikler, Fransız Haçlı Düalistler ve Dalmaçyalı tüccarlar aracılığıyla Hırvatistan, İtalya yarımadası, Fransa, Belçika ve Hollanda’da toprakları bulunan Flandres ve Almanya’da Rhénanie bölgelerine kadar ulaşmaya muvaffak olmuş, 1167 yılına doğru Bulgar Bogomilleri ve Bizans *phoundagiagites*²⁸ cemaatleri bu Düalistler ile dostluk kurmuşlardır. Lâtin heresiyolog ve tarihçilerinin Albigeois, Katharlar, yeni Hristiyanlar, Maniheistler ve Patarenler ismi ver-

²⁸ Bogomiller bazı araştırmacılar tarafından aynı zamanda “Phoundagiagites” adıyla da anılırlar. “Para çantası” mânasına gelen anlamıyla kelime, tarikatın dünyevî çıkar ve pratiklerden uzak duran zühd yanına vurgu yapılarak verilen bir isimdir (Jugie, 1909, ss. 257-262).

dikleri Hırvat, İtalyan ve Languedocien Katharları'na kutsal kitap metinlerini, daha ağırlıklı Yeni Ahid'i ve vaaz kitapları kabul etmeye zorluyorlardı.

Lâtin kaynaklarının verdiği bilgiler, Dragovitsa (mutlak Düalizm), Bulgar (ılımlı Düalizm) ve Sloven (Bulgar temayüllü Düalizm) cemaatlerine ait Düalist doktrinler üzerindenteolojik ve ideolojik planda Batı Ortaçağı'nda Kathar hareketinin hâkimiyet sağladığı yönündedir. Dragovitsa heretik öğretisi biri ezeli ve ebedî mutlak iyi, diğeri mutlak kötü iki efendi/egemen unsuru öğretmektedir. Bulgarlar'da bir tek, iyi ve melekleri ve dört unsuru yaratmış kudrette Kâdir-i Mutlak Tanrı inancı vardır (Durand, 2014, s. 132).

Sloven Düalistler, Bulgar sistematiğinden (ordre) etkilenmişler fakat İsa Mesih ve Bakire Meryem'i bedende görülen melek ve hiçbir zaman gerçek insan bedeni taşımadığı algısıyla kabul etmişlerdir. Bu inanca göre İsa Mesih yemeyen, içmeyen, çarmıhta öldürülemeyen, toprağa gömülemeyen; buna karşılık davranışlarının insan karakteri taşımış olması sadece görünüşten ibaret bir varlıktır (Durand, 2014, s. 133).

Ekler

Ek. 1

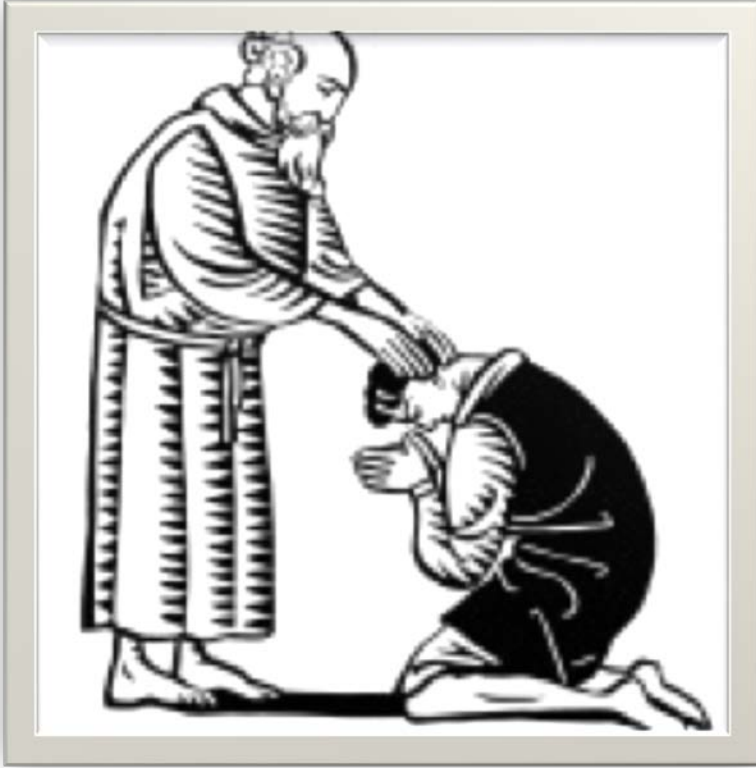
(Fontaine, 1890) <https://tr.foursquare.com/.../château-comtal...cité-de-carcassonne/4e6f1e90c65b6d433...>



Ek. 2

Le geste du consolament.

[Kathar Consolamentum ritüeli]



Kaynakça

- Açıklamalı Kutsal Kitap. (2010). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Albayrak, kadir. (2005). İznik Konsili Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hristiyan Akımları. *Uluslararası İznik Sempozyumu*, 103-137.
- Alphandéry, P. (1903). Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle,. *Bibliothèque de l'École pratique des hautes études, sciences religieuses*, 16.
- Bayrakdar, M. (2016). *Üç Dinin Tarihi Yahudilik, Hristiyanlık, İslam*. İstanbul: Say Yayınları.
- Biget, J.-L. (2018). Catharisme et cathares en Languedoc. *Clio voyages culturels*, 1-5.
- Bonnerot, J.-P. (1983). Consolamentum, Reincarnation et Évolution Spirituelle Dans le Catharisme et le Christianisme Originel. *Cahiers d'Études Cathares*, 1-54.
- Challet, V. (2007). Jean-Louis Biget, Catharisme et cathares en Languedoc. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 1-5.
- Cristiani, L., "Vaudois". (1946). Dictionnaire de Théologie Catholique, (sous la direction de A. Vacant-E. Mangenot-É. Amann). *tome quinzième, première partie I-XV*, 2586-2600.
- Djurdiev, B. (1992). Bosna-Hersek. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 297-305). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Draguet, R. (1946). *Pages catholiques Histoire du dogme catholique*. Geliş tarihi gönderen www.eglise-realiste.org/pdf/Traducianisme_ed.pdf
- Durand, P. (2014). Les lieux de justice dans le château du Moyen Âge. *Revue de la B.P.C.*, (1-Eylül). Geliş tarihi gönderen <http://www.philosophiedudroit.org>
- Duvernoy, J. (1979). *Le catharisme: L'histoire des cathares*. Toulouse: Domaine Cathare.

- eş-Şehristânî, E.-F. T. (Lisânüddîn) M. b. A. b. A. (2015). *El-Milel ve'n-Nihal-Dinler Tarihi, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi* (M. Öz, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Fontaine, L. P. J. s.j. (1890). *Le Nouveau Testament et les origines du Christianisme-Études apologetiques*. Paris: Retaux-Bray, Libraire - Éditeur.
- Gorce, G. G. (1946). Vincent Ferrier (saint). İçinde *Dictionnaire de Théologie Catholique* (ss. 3033-3045). Paris: tome quinzième-première partie, Tabarand-Trincarella.
- Guiraud, J. (1897). Saint Dominique et la Fondation du Monastère de Prouille. *Revue Historique*, 2, 225-257.
- Guiraud, J. (1904). Le «consolamentum» Cathare. *Revue des Questions Historiques*, 75, 74-112.
- Gündüz, Ş. (1993). Nag Hammâdî Literatürü ve “Âdem’in Vahyi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7), 93-126.
- Heurtebize, B. (1939). Eckbert. İçinde *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome quatrième-première partie (s. 2081). Paris: tome quatrième-première partie, Dabillon-Dimærites.
- Hodziç, İ. (2007). *Bogomilizm ve Bosna-Hersek Bogomilleri*. Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış.
- Işık, H. (2017). Hristiyan Düalist-Gnostik Bir Tarikat Olarak Bogomilizm ve Avrupa Heretik Toplumlarına Etkileri. *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 6(1 Temmuz), 109-187.
- Jiménez Sanchez, P. (2004). Sources juridiques de Catharisme: Les actes du ‘concile’ de Lombers (1165). *Clio-Crime*, 1, 365-379.
- Jiménez Sanchez, P. (2018). Les cathares, une question sensible? *Pastel la revue académique d'histoire-géographie*, (9), 121-123.
- Jugie, M. (1909). Phoundagiagites et Bogomil. *Échos d'Orient*, 12(78), 257-262.
- Keskin, E. (2012). *Amasya Müzesinde Bulunan Altar Masası*. 2, 473-481. Sivas.

- Le Petit Larousse. (2000). Médiéval/e, médiéviste. İçinde *Larousse* (s. 639). Paris.
- Martin, S. (2009). *Ortaçağ'da Avrupa'da Alevi Hareketi Katharlar* (B. Baysal, Çev.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Martin, S., & Babaoğlu, E. Ç. (2010). *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Pacaut, M. (1974). Conrad de Marbourg. İçinde *Encyclopædia Universalis* (C. 4, s. 558). Paris: Cavafy-Cortazar.
- Rizaj, S. (1993). Dalmaçya. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 8, ss. 432-433). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Roquebert, M. (2005). "Le 'déconstructionnisme' et les études cathares", Extrait de *Les cathares devant l'Histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy, sous la direction de Martin AURELL. Textes rassemblés par Anne BRENON et Christine DIEULAFAIT*, 105-133.
- Ruga, İ. (2011). *Arnavutluk'ta Hristiyanlık ve İslâmiyet'in Tarihçesi*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış.
- Ruiz. (2006). "Ancient descriptions of movement disorders-Cathedral el Burgo de Osma (Soria, Spain)". <https://www.researchgate.net/publication/7265528>, 1-5.
- Šamić, J. (1994). Le tekke mevlevi de Bembaša à Sarajevo. *Osmanlı Araştırmaları*, 14, 158-176.
- Šanjek, F. (1972). Les «chérîtens bosniaques» et le mouvement cathare au Moyen Âge. *Revue de l'histoire des religions*, 182(2), 131-181.
- Scher, M. A. (1906). Etude Supplémentaire Sur les Écrivains Syriens Orientaux. İçinde *Revue de l'Orient Chrétien* (C. 1). Tome I (XI).
- Schmidt, C. (1849). *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois* (C. 2). Paris-Genève: Même Maison.
- Şenay, B. (1999). Merkûniyye. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 29, ss. 207-208). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Tanyu, H. (1988). Ahd-i Cedîd. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 1, ss. 501-507). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Thouzellier, C. (1968). La Bible des Cathares Languedociens et son usage dans la controverse au début du XIIIe siècle. İçinde *Extrait des CAHIERS DE FANJEAUX* (C. 3). Toulouse: J.M. Impression.

Vernet, F. (1932). Cathares. İçinde *Dictionnaire de Théologie Catholique* (ss. 1987-1999). Paris: tome deuxième-première partie, Baader-Buzetti.

Vernet, F. (1938). Concoréziens. İçinde *Dictionnaire de Théologie Catholique, tome quatrième-première partie* (ss. 79-81). Paris: Clarke-Constantinople.

https://www.arlima.net/mp/pierre_des_vaux-de-cernay.html (ARLIMA archives de littérature du MOYENÂGE).

<https://journals.openedition.org/crm/3082>.

<https://www.lombers.fr/decouvrir-lombers-histoire.html> “Bienvenue à Lombers!”.



Uşak İli Örneğinde İmam Hatiplerin Hadis Yeterlilikleri
Hadith Qualifications of Imam Orators in Uşak Province

Hikmet GÜLTEKİN

Dr. Öğretim Üyesi, Uşak Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assist. Prof., Uşak University, Faculty of Theology,
Department of Hadith
Uşak / TURKEY
hikmet.gultekin@usak.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9634-4681

DOI: 10.5281/zenodo.3463929

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: GÜLTEKİN, H. (2019). Uşak İli Örneğinde İmam Hatiplerin Hadis Yeterlilikleri. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 323-361.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Türkiye’de din hizmetleri görevini yürütmekle yetkili tek kurum Diyanet İşleri Başkanlığı’dır. Diyanet İşleri Başkanlığı bu yetkisini büyük oranda imam hatipler eliyle yürütmektedir. Bu sebeple imam hatiplerin başarılı olması, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın da başarılı olması demektir. Bir imam hatibin görevinde başarılı olabilmesi için öncelikle ilmi alanda yeterli düzeyde eğitilmiş olması gerekmektedir. Hadis ilmi de en önemli dini ilimlerden birisidir. Hadis alanında yeterli olabilmek için temel kaynakları okumak ve güncel yayınları takip etmek, bunun yanında hadis usulü ilminin temel konularını, sahih ve uydurma hadislerin özelliklerini bilmek gerekmektedir. Bu konularda yeterli bilgi sahibi olmayan imam hatiplerin görev süresince hadisle alakalı problemleri çözebilmeleri ve başarılı bir görev yapabilmeleri mümkün değildir. Bu makalede, uygulanan anket sorularına verdikleri cevaplar ışığında Uşak ilinde görevli imam hatiplerin hadis kaynaklarını okuma, hadisleri doğru anlama, uydurma hadisleri tanıma gibi konulardaki görüş ve yeterlilikleri değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam hatip, Cami, Hadis kaynakları, Hadis bilgisi.

Abstract

The Presidency of Religious Affairs is the only institution authorized to carry out the task of religious services in Turkey. The Presidency of Religious Affairs carries out this authority largely by the hands of imam orators. For this reason, the success of imam orators means that the Presidency of Religious Affairs is also successful. In order for an imam orator to succeed in his duty, first of all he must be sufficiently educated in the field of religious sciences. Hadith science is one of the most important religious sciences. In order to be sufficient in the field of hadith, it is necessary to study the basic sources and follow the current publications. In addition to these, it is necessary to know the basic subjects of the hadith methodology and the characteristics of authentic hadiths and fabricated hadiths. It is not possible for imam orators who do not have sufficient knowledge about these issues to solve the problems that they may encounter during the duty and accomplish successfully. In this article, the views and competencies of the imam orators who are in charge

of Usak in terms of reading the hadith sources, understanding the hadiths correctly and recognizing the fabricated hadiths were tried to be evaluated in accordance with the answers of them to the applied survey questions.

Keywords: The Presidency of Religious Affairs, Imam orator, Mosque, Hadith sources, Hadith knowledge.

Giriş*

Geçtiğimiz 30 yıllık dönemin Türkiye’de hadisler konusunda çeşitli ilklerin yaşandığı, daha önce pek görülmeyen inkarcı görüşlerin ortaya çıktığı bir dönem olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle 90’lı yılların başından itibaren Kur’âniyyûn ekolünden modernist İslamcı olarak nitelendirilen bazı yazarlardan yapılan tercümeler aracılığıyla veya yenilikçi olarak da nitelendirilen akademisyen ve araştırmacılar eliyle hadisler, hadis kaynakları ve bazı sahabeler eleştirilmeye başlanmıştır. Bahse konu akademisyen ve araştırmacıların bazıları hadisleri tamamen uydurulmuş olmakla itham etmişlerdir. Bu kişiler dinde tek delilin Kur’ân olduğunu, hadislerin sıhhatine güvenilemeyeceğini gerek yazdıkları eserlerde, gerekse katıldıkları TV programlarında sürekli dillendirmektedirler. Hint kıtasını sonra Mısır ve Arap coğrafyasını dolaşarak Türkiye’ye gelen bu fikirler geleneği kıyasıya eleştirmekte hatta reddetmektedir. Taraflar arasında bir fikir teatisinden ziyade reddiye şeklinde cereyan eden tartışmalar aynı zamanda Müslümanlar arasında kutuplaşmalara da sebebiyet vermektedir. Öyle ki hadis ve sünneti savunan gruplarla Kur’ân dışında delil kabul etmeyen Kur’âniyyûn hareketi diyebileceğimiz düşünce taraftarları birbirlerinin arkasında namaz kılmamakta, hatta birbirlerini tekfir edebilmektedirler. Halka açık TV programlarında hadis karşıtı düşüncelerini açık bir şekilde dile getiren akademisyen ve yazarlar halkın geleneksel bilgi ve algılarını etkilemeyi ve kendi gündemlerini kamunun gündemi haline getirmeyi başarmaktadırlar. Haliyle bu durumdan imam hatipler de etkilenmektedirler. Birçok hadis kitabının basımını gerçekleştiren Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapan bir imam hatibin hadis karşıtı olması en azından çalıştığı kurum adına sıkıntılı bir durumdur. Görebildiğimiz kadarıyla DİB hadis ve sünnet konusunda medyada dillendirilen aykırı fikirlere cevap ver-

* Bu makale 12.7.2017 tarihinde sonuçlandırılan “Cami ve İrşat Faaliyetlerinde Hadis Sünnet Uygulamaları” başlıklı proje kapsamında yapılan anket verilerine dayanılarak hazırlanmıştır.

me yolunu seçmemektedir. Belki DİB'in böyle davranması bir strateji değil, aykırı fikirlerin DİB üzerinden kendi reklamlarını yapmalarına fırsat vermeme düşüncesinden de kaynaklanıyor olabilir. Ancak halkın gündemini oluşturan tartışmalar karşısında DİB'in imam hatiplere yönelik ciddi projeler geliştirdiğinden bahsetmek de mümkün değildir.

Cami ve İrşat Faaliyetlerinde Hadis Sünnet Uygulamaları başlığıyla uyguladığımız proje kapsamında, son yıllarda hadis sünnet bağlamında gündemi işgal eden tartışmalar konusunda imam hatiplerin bilgi seviyeleri ve düşüncelerini belirleyebilmek niyetiyle bir anket çalışması yaptık. Bu anketten hareketle ayrı iki makalede imam hatiplerin anket sorularına verdikleri cevapları değerlendirmeye çalıştık. Toplam 36 sorudan oluşan anketimizde imam hatiplerin hadis ve sünnet konusunda eğitim durumları, hadis bilgileri ve sünnet algılarını tespit edebilmek için sorduğumuz 12 sorunun cevapları "İmam Hatiplerin Hadis Bilgileri ve Sünnet Algıları (Uşak ili örneği)" başlıklı makalede değerlendirilmişti. Bu makalede ise diğer sorulardan hareketle imam hatiplerin hadis kaynaklarını okuma, yayınları takip etme, hadisin sıhhatini önemseme, hadisleri doğru anlama, irşad faaliyetlerinde uydurma hadis kullanımı gibi konularda görüşlerini ve yeterliliklerini öğrenmeye yönelik soruların cevapları ele alınıp değerlendirilecektir.

1. Hadis Kaynaklarını Okuma, Hadisleri Anlama ve Günümüze Uyarlama

İslâmî ilimler tamamen donuk ve hiç değişmez hükümlerden oluşmazlar. Haramlar ve helaller, farzlar ve sünnetler dayanakları belli sabit hükümlerdir. Ancak yeri geldiğinde zaruretler mahzurlu şeyleri helal kıldığı gibi, bilimsel verilerin değişimine, küreselleşmeye veya daha başka etkenlere bağlı olarak toplumda kabul gören genel anlayışın değişmesiyle ayet ve hadislerle dayalı yorumlarda da bazı uyarlamalar olabilir. Burada kastettiğimiz uyarlama hükmü etkileyen farklı yorumlar geliştirmek değil, yanlış anlamaya meydan vermemek için hadisi Hz. Peygamber'in kastettiği manaya uygun olarak anlamaya çalışmaktır.

İlk dönemlerden itibaren ezber ve kısmen de yazılı olarak sahabe tarafından kendilerinden sonraki nesle aktarılan hadis-sünnet bilgisi, tabi'ün döneminde farklı kitap ve cüzlerde toplanmış, II./VIII. asrın ortalarından itiba-

ren de *câmî* ve *musannef* türü kitaplar yazılmaya başlanmıştır. Bir sonraki dönemde ise hadisler tasnife tabi tutulmuş, bu gün elimizde olan *Kütüb-i sitte* ve diğer hadis kitapları ortaya çıkmıştır. Önceleri daha çok *ale'r-ricâl* sonraları ise *ale'l-ebvâb* tertib edilen kitaplar hala kütüphanelerimizin baş eserlerindendir.

Daha sonraki dönemlerde alimler bu kitaplardan istifadeyi kolaylaştırmak için temel kitaplarda bulunan aynı konudaki hadisleri bir araya toplayarak ansiklopedi tarzında kitaplar yazmışlardır. Konulu hadis metinleri diyebileceğimiz bu kitaplardan başka, hadis kitaplarının birbirlerine olan ziyadelelerini göstermek için *zevâid* türü kitaplar da yazılmıştır. Çoğu zaman talebelerden veya diğer alimlerden gelen teklifler üzerine yazılan bu kitaplar kendi dönemlerinde ve sonrasında hadis talebelerine büyük kolaylıklar sağlamıştır. Günümüzde de dijital kitaplar, her türlü eseri bünyesinde barındırabilen ve arandığında her türlü bilgiyi araştırmacıların önüne seren bilgisayar ve telefon programları geliştirilmiştir. Muhtemelen teknolojinin ilerlemesine bağlı olarak bu tür yenilikler daha da ileri gidecek ve yakın bir zamanda çok daha kullanışlı programlar da geliştirilecektir.

Burada dikkat çekmek istediğimiz farklı bir konu daha bulunmaktadır: Yazılan bunca kitaba rağmen neden aynı kaynak ve malzemelerden derlenmek suretiyle benzerleri yazılmaya devam etmektedir? Mesela İbnü'l-Esîr'in (606/1210) *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*'ü, Beğavî'nin (516/1122) *Mesâbîhü's-sünne'si*, Hatîb et-Tebrîzî'nin (741/1340) *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'i ve daha başka kitaplar varken Diyanet İşleri Başkanlığı *Hadislerle İslam* isimli emek mahsulü yeni bir derleme kitaba neden ihtiyaç duymuştur?

Çünkü günümüz Müslümanları eskiye oranla daha rasyonel düşünmekte ve bilimsel verilere itibar etmektedirler. Bu sebeple eskiden sorgulamadıkları şeyleri sorgulamakta, bir bilginin kaynaklarda yer almasını her zaman yeterli görmemektedirler. Oysa yukarda zikrettiğimiz ansiklopedik hadis kitaplarının yazıldığı dönemlerde daha çok "Hz. Peygamber böyle söylemişse vardır bir hikmeti" anlayışının hakim olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple zamanla yazılan her yeni eser bir gerekçeye istinad ediyor ve bir gereksinimi karşılıyordu. Müslüman toplumlarda zamana ve olaylara bağlı olarak ortaya çıkan değişimler, yeni derleme kitapların yazılmasını teşvik eden bir unsur olmuştur. Dolayısıyla seçme hadislerle hazırlanan güncel bir derlemede bu günkü

Müslümanların bakış açılarına muvafık olarak müteşâbih konularda, fiten ve melâhim konularında veya bilimsel verilerle uyuşmadığı bu sebeple de itirazlara muhatap olabileceği düşünülen bazı hadislerle yer verilmemesi gerektiği düşünülmektedir. Bu durumu bir açıdan normal olarak görmek mümkün olabilir. Ancak yazılan kitaplarda izah etmekte zorlanan veya itirazlardan çekinilerek bazı hadislerle yer verilmemesi sorunu tamamen çözmemektedir. Çünkü bu hadisler ana kaynaklarda bulunmaktadır. Mesela günümüzde *Küttüb-i sitte* ve daha başka hadis kitaplarında geçen, “*Sinek birinizin içeceğine¹ (kabına/taşağına) düştüğünde onu tamamen batırıp öyle atsın. Çünkü onun iki kanadından birisinde şifa, diğerinde ise hastalık vardır*”², “*Müslümanlar Yahudilerle savaşmadıkça kıyamet kopmaz. Müslümanlar onları öldürür hatta öyle olur ki, bir Yahudi bir taşın ve ağacın arkasına saklanır da taş veya ağaç şöyle der: Ey Müslüman, ey Allah’ın kulu bu arkamdaki Yahudi’dir, onu öldür. Ancak ğarkad (الْعُرْقَد) ağacı hariç. Çünkü o Yahudilerin ağaçlarındandır*”³ gibi hadislerin bir devlet kurumu olarak DİB tarafından hazırlanıp bastırılan güncel bir kitapta yer alması farklı düşünenlerin yanlış anlamalarına ve olumsuz değerlendirmeler yapmalarına sebebiyet verebilir. Nitekim günümüzde daha çok medya aracılığıyla yürütülen hadis karşıtlığı genellikle müteşâbih, yerel, kültürel ve tarihsel bağlamı olan rivayetler üzerinden yapılmaktadır. Oysa yerel ve kültürel bağlamı olan rivayetlerde anakronizme düşmek bir yanılgıdır. Hadis karşıtı söylemleri dilendiren araştırmacılar seçme hadislerden hazırlanan kitaplardan ziyade Buhârî’yi, İbn Mâce’yi ve diğerlerini eleştirmektedirler. Ana kaynaklar eleştirilince seçilen hadislerle hazırlanan derleme eserlerin tenkid edilmemiş olması hadis ve sünneti savunma adına yeterli bir adım değildir diye düşünüyoruz. Kanaatimize göre eleştirilere muhatap olan hadisleri tamamen inkar etmek

¹ Buhari, *Bed’ü’l-halk*, 17. (*Bed’ü’l-halk*’ta (شراب) içecek, *Tıbb*’ta ise (إِنَاء) kap-kacak olarak geçmektedir. İnâ’ kelimesi izafetle (إِنَاءُ الْمَاءِ) su çanağı manasına da gelmektedir. Her iki rivayette Ebû Hureyre yoluyla gelmektedir. Ebû Dâvûd’un rivayeti Ebû Hureyre yoluyla gelmektedir. İbn Mâce’nin iki rivayetinden biri Ebû Hureyre diğeri Ebû Sa’îd el-Hudrî yoluyla gelmektedir.

² Buhârî, *Bed’ü’l-halk*, 17; *Tıbb*, 58; Ebû Dâvud, *E’ime*, 49, İbn Mâce, *Tıb*, 31. Hadisin metni: (إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءٍ أَخَذَكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ ثُمَّ لِيَطْرَحْهُ فَإِنَّ فِي أَخِذِ جَنَاحَيْهِ شِفَاءً وَفِي الْآخِرِ دَاءٌ).

³ Müslim, *Fiten*, 82. Hadisin metni:

(لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقَاتِلَ الْمُسْلِمُونَ الْيَهُودَ فَيَقْتُلُهُمُ الْمُسْلِمُونَ حَتَّى يَخْتَبِئَ الْيَهُودِيُّ مِنْ وَرَاءِ الْحَجَرِ وَالشَّجَرِ فَيَقُولُ الْحَجَرُ أَوْ الشَّجَرُ يَا مُسْلِمُ يَا عَبْدَ اللَّهِ هَذَا يَهُودِيٌّ خَلْفِي فَتَعَالَ فَاقْتُلْهُ إِلَّا الْعُرْقَدَ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرِ الْيَهُودِ).

yerine bağlamaları, sebep-i vürûdları ve yerellikleri üzerinden yorumlar yaparak anlaşılır hale getirmek daha tutarlı bir yol olabilir.

Bahsettiğimiz değişim sürecinde acaba imam hatiplerin hadis bilgilerinde de değişimler olmuş mudur? Bir diğer ifadeyle imam hatipler hadisle alakalı yayınları takip etmekte midirler, farklı düşüncelerden etkilenmişler midir ve hadislerin isabetli yorumlarla daha anlaşılır hale getirilmesi gibi konularda ne düşünmektedirler? Bu makalede Uşak ilinde görevli 135 imam hatibe uyguladığımız ankete verilen cevaplar değerlendirilecek ve imam hatiplerin düşünceleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.1. Hadisle İlgili Yayınların Takibi

Soru 2) Hadis alanı ile ilgili yayımlanan kitap ve makaleleri ilgiyle takip ederim.

	Sayı	%
Tamamen Evet	10	7,5
Büyük Ölçüde Evet	40	29,9
Kararsızım	20	14,9
Büyük Ölçüde Hayır	52	38,8
Kesinlikle Hayır	12	9,0
Toplam	134	100

Tamamen evet ve büyük ölçüde evet diyenlerin oranı toplamda %37,4, *kesinlikle hayır ve büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranı ise toplamda %47,8'dir. Bu tabloya göre imam hatiplerin çoğunluğu güncel ve akademik yayınlara ilgi duymamaktadırlar. Bununla birlikte 1/3 oranında imam hatip ise gündem belirleyen hadis tartışmalarını takip etmekte ve cevap arayışı içerisine girmektedirler. Bu arayış öğrenme merakından kaynaklanabileceği gibi muhatap olunan sorular karşısında cevap verebilme amacına matuf da olabilir. Aslında bu rakam kanaatimizce azımsanmayacak bir rakamdır. Çünkü vaazlar merkezi sistemle camilere ulaşmakta ve çoğu zaman vaizin söyledikleriyle yetinilmektedir. Oysa imam hatipler kendilerine sorulan soruları vaazlarında cevaplamak gibi bir uygulamada bulunabilirler. Bu durum zorunlu olarak bir arayış

içerisine girip kaynaklara bakmaya ve güncel yayınları takip etmeye de sebebiyet verecektir. İmam hatipler örnek uygulama olarak camilere soru kutuları koyabilirler. Bu kutular aynı zamanda ihtiyaç sahibi olanları belirlemek için de kullanılabilir. Yine müftülükler telefon aracılığıyla sorulan güncel sorular da vaazlarda gündeme getirilebilir. Cemaati soru sormaya teşvik edici bu uygulamalar imam hatiplerin hedef kitleyle diyaloglarını artırmalarına da hizmet edecektir. İmam hatiplerin günlük veya haftalık tutacakları bir deftere sorulan soruları ve verilen cevapları yazmaları ve bu defteri cami denetiminde sunmaları istenebilir. Zamanla bu defterlerin kitaplaştırılarak yayınlanması da söz konusu olabilir. Bir diğer uygulama da cami girişinde rahatlıkla görülebilen bir yerde dijital veya normal yazı tahtası bulundurmak, bazı mesajları, güncel değerlendirmeleri ve soruların cevaplarını oraya yazarak vermek suretiyle yapılabilir.

1.2. Hadis Yorumlarının Güncellenmesi

Soru 3) Bir hadisi anlatırken/öğretirken, o hadisi güncel hayatla ve güncel sorunlarla ilişkilendirmeye özen gösteririm.

	Sayı	%
Tamamen Evet	34	25,2
Büyük Ölçüde Evet	78	57,8
Kararsızım	10	7,4
Büyük Ölçüde Hayır	11	8,1
Kesinlikle Hayır	2	1,5
Toplam	135	100

Tabloda görüldüğü üzere imam hatiplerin *Tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyenlerin oranı toplamda %83, *kesinlikle hayır* ve *büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranı ise toplamda %9,6'dır. Yine kararsızların oranı da oldukça düşük seviyededir. Bu oranlar imam hatiplerin sünnetin mahiyeti ve uyarlanması konusunda yüksek seviyede bir bilince sahip olduklarını göstermektedir. Bu konu fıkhu'l-hadis bağlamında son derece önemlidir. Çünkü hadislerde ve sünnette var olan bir uygulama amacı anlaşılmadan aynen taklit edilirse bu her zaman sünneti örnek almak anlamına gelmeyebilir. Mesela Hz. Peygam-

ber'in saçını veya tırnaklarını kesme aralığını taklit etmek sünnetin evrensel rehberliğine uymak anlamına gelmez. Yere sofraya serip oturarak yemek sünnetinde olan bir uygulamadır, ancak günümüzde olduğu gibi masada yemek sünnete muhalefet anlamına gelmemektedir. Hz. Peygamber'in sofrasında var olan genelde bir kap yemekti. Türlü türlü yemekleri oturarak tıka basa yiyen kimse sadece yerde oturmakla evrensel bir sünneti uygulamış olmaz. Ayrıca günümüzde oturarak yemek genel bir örf veya tevazu alameti olarak da görülmemektedir. Yemeği masada yiyen insanlar bunu ya sağlık nedeniyle veya kolaylık olsun diye yapmaktadırlar. Ev hanımları için halıyla döşenmiş bir evde yemekleri tezgâhtan masaya, bulaşıkları ise masadan tezgâha taşımak büyük kolaylık sağlamaktadır. Herkes için ayrı bir tabak ve üç-beş çeşit yemeği yer sofrasına koymak hizmetçi kültürünün olmadığı toplumumuzda ev hanımları için ciddi bir külfet ve eziyet demektir. Yine elbisenin yerde sürünecek derecede uzun olması Hz. Peygamber döneminde kibir alameti olarak görülmesi de böyledir. Günümüzde elbisesini yerde sürümek zenginlik göstergesi değil pejmürdelik olarak kabul edilmektedir. Burada şunu bilmek gerekir ki insanlar giyim kuşam konusunda neyi gösteriş ve kibir için yapıyorlarsa ondan uzak durmak gerekir.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Hz. Peygamber zamanın şartları gereği bir uygulamada bulunmuş ise bunun o gün için yaşadığı toplumun kültüründe yeri ve haklı bir gerekçesi vardır. Ancak kültüre bağlı bu gerekçe ortadan kalktığında anlayışların da değişime uğraması kaçınılmazdır.

Soru 30) Aktaracağım hadislerin Peygamberimiz tarafından hangi anlamda / bağlamda söylendiğini merak edip araştırırım.

	Sayı	%
Tamamen Evet	33	25,2
Büyük Ölçüde Evet	58	44,3
Kararsızım	21	16
Büyük Ölçüde Hayır	17	13
Kesinlikle Hayır	2	1,5
Toplam	131	100

Bir hadisin, kim için ve ne için söylendiğini bilmek, o hadisin doğru anlaşılması için önem arz etmektedir. Bu sorunun cevaplarına baktığımızda imam hatiplerin bu konunun önemini kavradıkları fark edilmektedir. *Tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyenlerin oranı toplamda %69,5, *kesinlikle hayır* ve *büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranı ise toplamda %14,5'dir. 3 (*Bir hadisi anlatırken/öğretirken, o hadisi güncel hayatla ve güncel sorunlarla ilişkilendirmeye özen gösteririm*) ve 30. sorularda *kesinlikle hayır* diyen sadece iki imam hatip olduğu görülmektedir. Şayet bir sehiv değilse kanaatimizce bu hadis ve sünnet konusunda hiçbir olumlu görüşü olmayanların bir diğer ifadeyle dinde Kur'ân dışında bir delil kabul etmeyenlerin cevabıdır. Her iki soruya da *büyük ölçüde hayır* diyenlerin takriben yarısı da yine bu hususta kafası karışık olanların sayısıdır. Kanaatimizce bu konularda bir dizi ders, konferans veya sempozyum bu kafa karışıklığını büyük oranda ortadan kaldırabilir.

2.1. Hadislerin Kaynağını ve Sıhhatini Önemseme

Soru 21) *Kütüb-i sitt'e*'de geçen rivayetlerin tamamının Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymam.

	Sayı	%
Tamamen Evet	41	30,8
Büyük Ölçüde Evet	66	49,6
Kararsızım	17	12,8
Büyük Ölçüde Hayır	6	4,5
Kesinlikle Hayır	3	2,3
Toplam	133	100

Bu görüşe *kesinlikle evet* ve *büyük oranda evet* diyenlerin oranı toplamda %80,4, *büyük ölçüde hayır* ve *kesinlikle hayır* diyenlerin oranı ise toplamda %6,8, kararsızlar ise %12,8'dir. Bu sonuçlar bize imam hatiplerin *Kütüb-i sitt'e*'ye karşı yüksek oranda güven duyduklarını göstermektedir. *Büyük ölçüde hayır* ve *kararsızım* diyenlerin bir kısmının bu eserlerde çok zayıf veya uydurma olmakla tenkit edilen rivayetlerin de olduğu bilenler olması, *kesinlikle hayır* diyenlerin ise en azından bir veya ikisinin hadisleri reddeden bir anlayışta olmaları muhtemeldir. Çünkü benzer sorularda *kesinlikle hayır* diyenlerin sayı-

sının birbirine yakın çıkması bu ihtimali akla getirmektedir. 23. sorunun cevapları bu konuda daha bilinçli verilmiş cevaplar olarak gözükmektedir:

Soru 23) Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından onaylanmış eserlerde hadis olarak geçen bir sözün Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymam.

	Sayı	%
Tamamen Evet	72	53,3
Büyük Ölçüde Evet	52	38,5
Kararsızım	9	6,7
Büyük Ölçüde Hayır	1	0,7
Kesinlikle Hayır	1	0,7
Toplam	135	100

İmam hatiplerin %91,8'i kesinlikle evet ve büyük oranda evet diyerek Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından onaylanmış eserlerde hadis olarak geçen bir sözün Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymadıklarını ifade etmektedirler. Bu oran *Kütüb-i sitt'e*'ye olan güvene göre %11,4 daha yüksektir. Yani imam hatipler DİB tarafından yayınlanan bir eserde geçen hadislerin sıhhatine *Kütüb-i sitt'e*'de geçen hadislerin sıhhatinden daha fazla güvenmektedirler. 21. soruda (*Kütüb-i sitt'e*'de geçen rivayetlerin tamamının Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymam) "büyük ölçüde hayır ve kararsızım diyenlerin bir kısmının bu eserlerde çok zayıf veya uydurma olmakla tenkit edilen rivayetlerin de olduğunu bilenler olması muhtemeldir" şeklindeki değerlendirmemizin 23. sorunun cevaplarıyla desteklendiğini söyleyebiliriz. Bu durumda %11,4 oranında imam hatip *Kütüb-i sitt'e*'de çok zayıf veya uydurma olmakla tenkit edilen rivayetlerin olduğu bilgisine sahiptirler. Hatta bu rakamın daha yüksek olması da muhtemeldir. Bu soruda büyük ölçüde hayır ve kesinlikle hayır diyen imam hatiplerin sayısı iki olup, %1,4'lük bir orana tekabül etmektedir. Bunların 21. soruda kesinlikle hayır diyerek *Kütüb-i sitt'e*'deki hadislerin sıhhatine de güvenmediklerini söyleyenler olması kuvvetle muhtemeldir. Şayet tabloda görülen iki imam hatip bu cevabı sehven değil de bilinçli olarak vermişlerse kanaatimizce bu güvensizliğin sebebi, hadislerin sonradan uydurulmuş olduğu söyleyen araştırmacılarla aynı kanaati paylaşmalarıdır. 22. soruda imam hatiple-

rin bilimsel araştırmalara yaklaşımları konusunda ise biraz daha farklı ve ilginç bir sonuç karşımıza çıkmaktadır:

Soru 22) Bilimsel bir makalede veya tezde hadis olarak verilen bir rivayetin Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymam.

	Sayı	%
Tamamen Evet	24	17,9
Büyük Ölçüde Evet	46	34,3
Kararsızım	47	35,1
Büyük Ölçüde Hayır	11	8,2
Kesinlikle Hayır	6	4,5
Toplam	134	100

İmam hatipler bilimsel makale ve tezlerde geçen hadislerle, *Kütüb-i sitte* veya DİB tarafından onaylanan eserlerdeki hadisler kadar güvenmemektedirler. Bununla birlikte *kesinlikle evet* ve *büyük oranda evet* diyerek bilimsel makale ve kitaplarda geçen hadislerin sıhhatine güvenenlerin oranı toplamda %52,2'dir. Yani yarıdan fazlası bilimsel çalışmalarda geçen rivayetlerin sıhhatinden şüphe duymamaktadırlar. Bu soruda kararsızların oranı da %35,1 ile oldukça yüksek çıkmaktadır. Muhtemelen bunun sebeplerinden birisi ekranlarda herkesin karşısında birbirleriyle kıyasıya tartışan ve birbirlerini acımasızca eleştiren akademisyenlerdir. Bazı akademisyenler ve araştırmacılar ekran karşısında eskiye ait ne varsa yanılsmış ve on dört asırdır yanlış anlaşılan İslam'ın ne olduğunu ilk defa kendisi keşfetmiş gibi konuşmaktadırlar. Muhtemelen imam hatiplerin bir kısmı araştırmacı kimliğiyle konuşan kişilerin de akademisyen olduklarını düşünmektedirler. Bir diğer sebep, bazı Müslümanlar tarafından sevilen ve takip edilen araştırmacı, hoca, kanaat önderi vb. vasıflarla nitelendirilen tanınmış kişilerin akademisyenleri, bazı akademisyenlerin de onları hedefe koyarak eleştiride bulunmalarıdır. Bu türlü eleştiriler her iki tarafı da yıpratmakta ve itibarlarına büyük oranda zarar vermektedir. Hatta onlardan birisi bizzat isimler vererek ve "*üniversitelerdeki hadis hocalarına güvenmeyin, onlar Ehl-i sünnet yolunda değillerdir*" anlamına gelen sözler söyleyerek konuşmaktadır. Eleştiriye zaman zaman tekfir derecesine vardırırlar

bile olmaktadır. Akademik ünvanı olanların hedef tahtasına koydukları bazı kanaat önderlerinin imam hatipler arasında da sevenleri ve hatta bağlıları bulunmaktadır. Bu durum ister istemez söz konusu imam hatiplerin akademisyenlere karşı ön yargılı olmalarına sebebiyet verecektir. 18 (*Yaşayan ve halk tarafından sevilen mütedeyyin hocaların veya kanaat önderlerinin eserlerinde geçen hadislerin genelde sahih olduğunu düşünürüm*), 19 (*Abdulkadir Geylani, Muhyiddin İbnü'l-Arâbî, Mevlana gibi*) tanınmış büyük mutasavvıfların eserlerinde geçen hadislerin Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymam) ve 20. (*Evliaullahın manevî âlemde Peygamberimizle görüşüp ondan öğrendiklerine eserlerinde yer verdiğini, zahir ulemasının eleştirdiği bilgilerin de bu tür bilgiler olduğunu söyleyenlere katılırım*) soruların cevaplarında da imam hatiplerin kanaat önderlerine karşı yüksek oranda güven duydukları görülmektedir. Farklı başlık altında değerlendirilmekle birlikte verilen cevaplara göre imam hatiplerin toplamda %57,1'i Abdulkadir Geylani, Muhyiddin İbnü'l-Arâbî, Mevlana gibi tanınmış büyük mutasavvıfların eserlerinde geçen hadislerin Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymamaktadırlar. Yine imam hatiplerin %49,3'ü yaşayan ve halk tarafından sevilen mütedeyyin hocaların veya kanaat önderlerinin eserlerinde geçen hadislerin genelde sahih olduğunu düşünmektedirler. Tamamı değilse de takriben bu oranların üçte biri kadar imam hatip (genele göre takriben %10) kanaat önderlerine itimat etmektedirler. 22. sorunun cevaplarında görüldüğü üzere bilimsel makale veya tezlerde geçen hadislerin sıhhatine güvenin düşük seviyede çıkmasının gerekçelerinden birisi de kanaat önderlerine saygı ve güven duyan imam hatiplerdir.

Soru 34) Okuduğum bir kitapta zikredilen hadislerin kaynağının dipnotta gösterilmesini önemserim ve bunu özellikle ararım.

	Sayı	%
Tamamen Evet	68	51,1
Büyük Ölçüde Evet	43	32,3
Kararsızım	14	10,5
Büyük Ölçüde Hayır	7	5,3
Kesinlikle Hayır	1	0,8
Toplam	133	100

Bu soruya *kesinlikle hayır* şeklinde cevap veren bir imam hatibin 21 ve 23. sorulara da (*Kütüb-i sitte ve DİB tarafından onaylanmış eserlerde hadis olarak geçen bir sözün Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymam*) *kesinlikle hayır* şeklinde cevap verdiğini düşünmekteyiz. Bunun sebebi de muhtemelen bu imam hatip hangi kaynaktan geçerse geçsin ve kim tarafından rivayet edilirse edilsin hiçbir hadisin Hz. Peygamber'e nisbet edilmesini kabul etmemekte aksine bütün hadislerin sonradan uydurulduğunu düşünmekte, bir hadisin senedi ne kadar sahih olursa olsun, hangi muhaddisler tarafından sahih bulunursa bulunsun bunu önemsememekte ve Kur'ân dışında ikinci bir kaynak kabul etmemektedir. Bu bir kişinin bilerek değil de nerede geçerse geçsin hadis olarak nakledilen hiçbir rivayeti araştırma gereği duymadan kabul eden birisi olması da muhtemel olmakla birlikte 21. soruda *kesinlikle hayır* diyerek *Kütüb-i sitte'*deki hadisleri kabul etmeyen üç kişi ve 23. soruda DİB tarafından onaylanan eserlerde geçen hadisler konusunda *kesinlikle hayır* diyerek hadislerin sıhhatine güvenmediğini söyleyen bir kişi bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Kanaatimize göre bu bir kişi benzer soruların tamamında olumsuz görüş belirtmektedir.

Tabloda görüldüğü üzere “*okuduğum bir kitapta zikredilen hadislerin kaynağının dipnotta gösterilmesini önemserim ve bunu özellikle ararım*” diyenlerin oranı *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyenlerin toplamına göre %83,4'tür. Bu oran imam hatiplerin hadisin kaynağını dolayısıyla da sıhhatini önemsediklerini söyleyebilmek için yeterli bir orandır. *Kararsızların* ve *büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranı toplamda %15,8 olup çok yüksek değildir. Muhtemelen bu imam hatiplerin bazıları kaynaklardaki hadislerin sıhhati konusunda tereddütleri olanlar, bir kısmı da kaynak verilmesini önemsemeyenlerdir. Bu yorumu destekleyen bir diğer tablo ise 24. soruda (*Herhangi bir kaynakta (tefsir, nasihat, irşâd vb. kitaplarda) hadis olarak zikredilen bir söz, İslam dininin temel ilkelere aykırı değilse, o sözün Peygamberimize ait olduğunu düşünürüm*) karşımıza çıkmaktadır. Burada cevap olarak imam hatiplerin %11,9'u *tamamen evet*, %48,5'i ise *büyük ölçüde evet* demektedirler. Bu sonuca göre imam hatiplerin yarından fazlası konusu ne olursa olsun bir Müslüman alim veya araştırmacı tarafından yazılan kitaptaki hadislerin metinlerinde problem görmedikleri sürece itimat etmekte, o hadisin sıhhat ve kaynağını araştırma gereği duyma-

maktadırlar. Kitabın yazarı tanınmış bir mutasavvıf veya meşhur bir alim ise veya söz konusu kitap meşhur ve ma'rûf ise bu güven daha da artmaktadır. Böylesi durumlarda çoğu kez *"Bu zat Hz. Peygamber'e iftira edecek değil ya, şayet bu hadis uydurma olsaydı bu alim onu mutlaka bilir ve kesinlikle kitabına almazdı"* şeklinde düşünülmektedir. Bazı imam hatipler de manasında bir sıkıntı olmadığı sürece hadis olarak nakledilen her rivayetin vaaz ve irşad konuşmalarında kullanılabileceğini düşünmektedirler. 6, 17, 25 ve 26. sorularda bu yorumu haklı çıkaran cevaplar bulunmaktadır. Nitekim bu konulardaki oransal sonuçlar ilerde ilgili başlıklar altında değerlendirilecektir.

2.2. Vaazlarda Kullanılan Hadislerin Sıhhatini ve Kaynağını Önemseme

Va'z, öğüt vermek, nasihat etmek, yapılan işlerin muhtemel sonuçlarını anlatarak uyarmak, iyiliğe özendirmek demektir. Kur'an'da, bu anlamı ifade eden, aynı veya farklı kelimeler yer almaktadır (Yeşil, 2000, 299). Vaaz ve vaizler konusu cami ve irşad faaliyetleri kapsamında Müslümanların hayatında önemli bir önemli bir yere sahiptir. İyi bir hatip kalabalık kitleleri etkisi altına alarak eğitebilir. Konuşmalarında asılsız bilgileri sıkça kullanan bir hatip ise batıl inanç ve bidatlerin halk arasında yerleşmesine zemin hazırlar. Hatipler konuşmalarında sık sık hikaye, şiir ve insanları etkileyen güzel sözleri aktarırlar. Konuşma metinlerini hazırlarken bazen karşısındakileri etkileyebilmek için kaynağı şüpheli bilgilere yer verdikleri de olur. Vaiz ve hatiplerin en fazla kullandıkları malzemelerden birisi hadislerdir. Ancak vaaz ve irşad amacıyla yazılan kitaplarda zaman zaman muteber hadis kitaplarında bulunmayan, senedi olmayan veya hadisçiler tarafından uydurma olarak nitelendirilen rivayetlere de yer verilir. Bazı vaizler karşısındakileri etkileyebilmek için adeta tiyatro oyunu gibi rol yapar, sırlı olaylar ve hikayeler anlatırlar. Vaizin ve kendisini dinleyenlerin batınî fikirlere ve abartılı efsanelere bir meyli varsa bu durum daha bariz bir şekilde görülür.

Toplumdaki kültürel değişime uygun olarak günümüz vaizlerinin eskieye nazaran asılsız hikâye ve hurafelere karşı daha dikkatli ve akılcı konuşmalar yaptıklarını söyleyebiliriz. Nitekim 1995 yılında DİB bünyesinde görevli toplam 63 vaize uygulanan bir anketin verilerine göre göre bu söyledığımızı destekleyen bazı sonuçlar elde edilmiştir:

Ankete katılan vaizlerin yüzde 30'u (19 kişi) Yüksek İslam Enstitüsü, yüzde 4'ü (34 kişi) İlahiyat Fakültesi, yüzde 5'i (3 kişi) İslami İlimler Fakültesi, yine yüzde 5'i (3 kişi) İmam-Hatip Lisesi, yüzde 3'ü (2 kişi) yurt dışındaki üniversitelerden, yüzde ikisi de (1 kişi) medrese mezunudur. Vaizlerden 42 tanesinin kıdemi 1-10 yıl, 11 tanesinin kıdemi 11-20 yıl, 6 tanesinin kıdemi ise 21-30 yıldır. Vaizlerimizin yarısından çoğu (yüzde 52) özel çalışma yapmıştır veya devam etmektedir. (33 kişi) Bunlardan 5 tanesi doktora, 16 tanesi de temel İslam bilimlerinin muhtelif dallarında yüksek lisans yapmıştır. Bir vaiz, Devlet Lisan Okulu'nda Arapça okumuş, 5 vaiz Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Eğitim Merkezi'ne, 3 vaiz de Selçuk Eğitim Merkezi'ne devam etmektedir (Yeşil, 2000, 307-308).

Vaizlerin zayıf ve uydurma hadisler karşısındaki tavırlarını tespit için 4, 6 ve 9. sorular sorulmuştur. 4. soruda, halk arasında meşhur iki hadisin sıhhati hakkındaki düşüncelerinden hadise karşı ilgileri ve bu konudaki bilgi birikimleri ölçülmeye çalışılmıştır. Bu hadisler "*Ben gizli bir hazine idim...*" diye başlayan hadisle "*Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*" hadisidir. Soru, "*Bu hadislerin sıhhati hakkında ne düşünüyorsunuz?*" şeklindedir.

Halkımızın arasında oldukça yaygın ve günümüzde bile kürsü, minber ve ekranlarda tekrarlanan bu hadisler hakkında 7 vaiz susmayı tercih ederken, 8 vaiz bu hadisler hakkında bir araştırması olmadığını söylemiştir. 10 vaiz, "*Bazı müellifler hadis olarak zikrediyorlar, sahih olduğunu düşünüyorum*" şeklinde cevap vermiştir. 12 vaiz, "*Senet yönüyle uydurma olsa da, mana yönüyle sahihtir, vaazlarda zikredilebilir*" demiştir. 2 vaiz "*Mevzudur*", 8 vaiz de "*Birinci hadis mevzu, ikincisi zayıftır*" demiştir. 4 vaiz sahih kaynaklarda olmadığına işaret etmiştir. 10 vaiz zayıf hadis olduklarını söylemiş, bir vaiz de "*Kelam-ı kibardır*" demiştir (Yeşil, 2000, 309).

Anketin 7. ve 8. sorularında, vaizlerin kıssa anlatmak konusundaki görüşleri sorulmaktadır. 7. soru, "*Vaazlarınızda kıssa-hikaye anlatıyor musunuz, niçin?*" şeklindedir. Bu soruya 11 vaiz hikâye anlatmıyorum diye cevap verirken, 28 vaiz, *ilgi çekmek ve konuyu daha iyi anlatabilmek için* kıssa anlattıklarını belirtmişlerdir. 14 vaiz, Kur'an'da örneği olduğu için, Kur'an'dan ve diğer müteber kaynaklardan kıssa anlattıklarını ifade etmişlerdir. 9 vaiz, hikâyeye çok az başvurduğunu söylemiştir. 8. soru "*Size göre, cemaat üzerinde ayet ve*

hadislerin mi yoksa kıssaların mı daha çok tesiri oluyor?” şeklindedir. Bu soruya, 29 vaiz ayet ve hadislerin tesiri daha çok şeklinde cevap vermiştir. Buna mukabil 20 vaiz kıssaların daha tesirli, 7 vaiz her ikisinin de etkili olduğunu söylemiştir. 4 vaiz ise, eğitimi düşük olan cemaate kıssanın, iyi eğitim görmüş cemaate ayet ve hadislerin daha müessir olduğunu ifade etmiştir. Bir vaiz bu soruya cevap vermemiştir (Yeşil, 2000, 310-311). Vaizlerle ilgili bu alıntıdan sonra anket sorularımıza imam hatiplerin verdikleri cevapları değerlendirmesine geçebiliriz.

Soru 6) Başkalarına aktaracağım hadislerin sahilik durumunu, temel hadis kitaplarında geçip geçmediğini önemserim.

	Sayı	%
Tamamen Evet	19	14,3
Büyük Ölçüde Evet	20	15
Kararsızım	3	2,3
Büyük Ölçüde Hayır	35	26,3
Kesinlikle Hayır	56	42,1
Toplam	133	100

21 ve 23. soruların cevaplarında imam hatiplerin *Kütüb-i sitt’e*’de ve DİB tarafından onaylanan kitaplarda geçen hadislerin sıhatine yüksek oranda güvendiklerine değinilmişti. Buna ilaveten 24. soruda imam hatiplerin yarıdan fazlasının “herhangi bir kaynakta (tefsir, nasihat, irşâd vb. kitaplarda) hadis olarak zikredilen bir söz, İslam dininin temel ilkelerine aykırı değilse, o sözün Peygamberimize ait olduğunu” düşündükleri tespiti yer almıştı. Burada 6. sorunun cevaplarında ise biraz farklı bir sonuç çıkmakta ve imam hatiplerin %68,4’ü başkalarına aktaracakları hadislerin sahilik durumunu, temel hadis kitaplarında geçip geçmediğini *büyük ölçüde hayır* ve *kesinlikle hayır* diyerek önemsemediklerini söylemektedirler. Aslında burada bir çelişki durumu ortaya çıkmaktadır. Çünkü hadisin *Kütüb-i sitt’e*’de, DİB onaylı kitaplarda, bilimsel makale ve kitaplarda geçmesini önemseyen ve 34. soruda %83,4 oranında *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyerek “okuduğum bir kitapta zikredilen hadislerin kaynağının dipnotta gösterilmesini önemserim ve bunu özellikle ararım” şeklinde görüş belirten imam hatiplerin bu soruda %68,4 oranında “başkalarına aktara-

cakları hadislerin sahihlik durumunu, temel hadis kitaplarında geçip geçmediğini önemsemediklerini söylemeleri bunu göstermektedir. Şayet bu soru yanlış anlaşılma ve tablodaki cevaplar bilinçli olarak verilmişse imam hatiplerin önemli bir kısmı hadis kullanımında hadis dersinde öğrendikleri usul kaidelelerine muhalif davranmakta, sıhhati ve kaynağı konusunda emin olmadıkları hadisleri vaaz ve irşad faaliyetlerinde kullanabilmektedirler. Bu durum sûfi kökenli (Gazâlî, İsmâil Hakkı Bursevî vb.) bazı alimlerin usule dair eserlerinde söylediklerine muhalif olarak nasihat amacıyla yazdıkları kitaplarda uydurma, asılsız, senedsiz veya hadis kaynaklarında geçmeyen rivayetler kullanmalarına benzemektedir. Bu hatanın temel kaynağı rivayetin tanınmış bir alimin eserinde geçmesi ve manasının anlatılan konuyla uyuşmasıdır.

Soru 24) Herhangi bir kaynakta (tefsir, nasihat, irşad vb. kitaplarda) hadis olarak zikredilen bir söz, İslam dininin temel ilkelerine aykırı değilse, o sözün Peygamberimize ait olduğunu düşünürüm.

	Sayı	%
Tamamen Evet	16	11,9
Büyük Ölçüde Evet	65	48,5
Kararsızım	35	26,1
Büyük Ölçüde Hayır	12	9
Kesinlikle Hayır	6	4,5
Toplam	134	100

Bu soruya verilen cevaplar yukarda incelediğimiz 6. soruya verilen cevaplarla kısmen örtüşmektedir. 6. soruda imam hatiplerin toplamda %68,4'ü *"Başkalarına aktaracakları hadislerin sahihlik durumunu, temel hadis kitaplarında geçip geçmediğini önemsemediklerini"* söylemişlerdi. Buradaki cevaplara göre de toplamda %60,4'ü *"Herhangi bir kaynakta (tefsir, nasihat, irşad vb. kitaplarda) hadis olarak zikredilen bir söz, İslam dininin temel ilkelerine aykırı değilse, o sözün Peygamberimize ait olduğunu düşünürüm"* şeklinde görüş belirtmişlerdir. Buradan anladığımız kadarıyla imam hatiplerin yaklaşık %60'ı bir rivayetin herhangi bir kitapta hadis olarak geçmesini yeterli görmekte ve başkalarına hadis olarak aktarmakta mahzur görmemektedirler. Bu soruda rivayetin *tanınan bir*

alimin eserinde geçiyor olması ifadesi önem arz etmektedir. Mesela DİB onaylı kitaplarda geçen hadislerin sıhhatine güven konusunda da imam hatiplerin %91,8'i tamamen evet ve büyük ölçüde evet diyerek cevap vermişlerdi. Bu konuda cami cemaati ve halka uygulanan bir anket sonucunun da büyük oranda olumlu çıkacağını tahmin etmekteyiz. DİB bir birim kurarak yayınlanan dini eserler için belli kriterleri taşımaları durumunda onay vermek suretiyle bir denetim mekanizması uygulamalıdır. Böyle bir uygulamanın hurafelerle dolu kitaplara karşı alınmış bir tedbir olarak çok faydalı sonuçlara vesile olacağını, zamanla yaygınlaşarak halkın kitaplar konusunda bilinçlenmesine hizmet edeceğini, rasgele kişiler tarafından nitelsiz kitaplar yazılması ve basılmasını da bir oranda engelleyeceğini düşünüyoruz.

Soru 25) Anlamı güzel olan bir söz, halk arasında hadis olarak meşhur olmuş, irşâd ve fikir kitaplarına girmişse, o sözü konuşmalarında hadis-i şerif olarak ifade etmekte bir sakınca görmem.

	Sayı	%
Tamamen Evet	1	0,7
Büyük Ölçüde Evet	13	9,6
Kararsızım	36	26,7
Büyük Ölçüde Hayır	34	25,2
Kesinlikle Hayır	51	37,8
Toplam	135	100

24. soruda (*Herhangi bir kaynakta (tefsir, nasihat, irşâd vb. kitaplarda) hadis olarak zikredilen bir söz, İslam dininin temel ilkelerine aykırı değilse, o sözün Peygamberimize ait olduğunu düşünürüm*) imam hatiplerin %60,4'ü tamamen evet ve büyük ölçüde evet şeklinde cevap vermişlerdi. Benzer bir soru olan 25. soruda ise imam hatiplerin %63'ü büyük ölçüde hayır ve kesinlikle hayır cevabı vermektedirler. Yani imam hatiplerin %63'ü anlamı güzel olan bir söz, halk arasında hadis olarak meşhur olmuş, irşâd ve fikir kitaplarına girmişse, o sözü konuşmalarında hadis olarak kullanmayı sakıncalı görmektedirler.

Bu iki sorunun cevapları arasındaki oransal fark yukarıda da ifade ettiğimiz gibi soruda bulunan *hadisin bir kaynakta (tefsir, nasihat, irşâd vb. kitaplar-*

da) hadis olarak geçiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak imam hatipler bilinen bir alimin eserinde değil de nasihat amacıyla yazılan bir kitapta veya fikir kitaplarında geçen bir hadislerin sıhhatine aynı derecede güvenmemektedirler. 24. soruda geçen *tefsir kitabı* ifadesi imam hatipleri etkilemiş gibi gözükmektedir. Buna karşılık 25. soruda geçen “*anlamı güzel olan bir söz, halk arasında hadis olarak meşhur olmuş, irşâd ve fikir kitaplarına girmişse*” ifadesi bahse konu sözün aslında bir hadis olarak temel hadis kitaplarında geçmediğine de bir anlamda vurgu yapmaktadır. Kanaatimize göre imam hatipler bu ifadeyi doğru anlamışlar ve tabloda görülen cevapları vermişlerdir. Dolayısıyla 24 ve 25. soruların cevapları arasında temelde bir zıtlık söz konusu değildir. Burada soruya vereceği cevabı netleştiremeyerek *kararsızım* diyen %26,7’lik kesim dikkat çekmektedir. Bir dizi okuma ve eğitim süreciyle onların düşünceleri de netleşecektir. Bu yorumu destekleyen bir diğer tablo 26. sorunun cevaplarında karşımıza çıkmaktadır:

Soru 26) Gazete, irşâd veya fikir kitaplarında okuduğum ancak hadis kitaplarında geçtiğini bilmediğim bir hadisi, cemaate yapılan nasihatın tesirini arttırmak için aktardığım olur.

	Sayı	%
Tamamen Evet	2	1,5
Büyük Ölçüde Evet	17	12,8
Kararsızım	26	19,5
Büyük Ölçüde Hayır	42	31,6
Kesinlikle Hayır	46	34,6
Toplam	133	100

Görüldüğü üzere imam hatiplerin %66,2’si hadis kaynaklarında geçtiğini bilmediği bir hadisi gazete, irşâd ve fikir kitaplarında okumakla velev ki nasihatın tesirini arttırmak amacıyla olsa bile cemaate aktarmayı doğru bulmamaktadırlar. 25. soruda (*Anlamı güzel olan bir söz, halk arasında hadis olarak meşhur olmuş, irşâd ve fikir kitaplarına girmişse, o sözü konuşmalarında hadis-i şerif olarak ifade etmekte bir sakınca görmem*) imam hatiplerin %63’ü büyük ölçüde hayır ve kesinlikle hayır cevabı vermişlerdi. Hemen hemen aynı şeyin sorulduğu bu

iki sorunun cevaplarında *büyük ölçüde hayır* ve *kesinlikle hayır* diyenlerin oranı arasında 3 puanlık bir fark bulunmaktadır ki bu durum her iki sorunun da doğru anlaşıldığını ve cevapların bilinçli bir şekilde verildiğini göstermektedir. 25. soruda (*Anlamı güzel olan bir söz, halk arasında hadis olarak meşhur olmuş, irşat ve fikir kitaplarına girmişse, o sözü konuşmalarında hadis-i şerif olarak ifade etmekte bir sakınca görmem*) kararsızların oranı %26,7, tamamen evet ve büyük ölçüde evet diyenlerin oranı ise toplamda %10,3'tü. 26. soruda ise kararsızların oranı %19,5, tamamen evet ve büyük ölçüde evet diyenlerin oranı ise toplamda %14,3 olup iki sorunun oranları arasında %3,2'lik bir fark bulunmaktadır. Bu %3,2'lik kesim 26. soruyu daha iyi anlayarak *hadis kaynaklarında geçtiğini bilmediği bir hadisi gazete, irşad ve fikir kitaplarında okumakla velev ki nasihatini tesirini artırmak amacıyla olsa bile cemaate aktarmayı doğru bulmayanlar* arasına dahil olmuşlardır. Netice olarak imam hatiplerin yaklaşık %60'ı gazete, irşad veya fikir kitaplarında okuduğu ancak hadis kitaplarında geçtiğini bilmediği bir hadisi, cemaate yapılan nasihatini arttırmak için aktarmayı doğru bulmamaktadır. Yine yaklaşık aynı oranda imam hatip anlamı güzel olan bir söz, halk arasında hadis olarak meşhur olmuş, irşad ve fikir kitaplarına girmişse, o sözü konuşmalarında hadis-i şerif olarak ifade etmeyi sakıncalı olarak görmektedirler.

Soru 17) Dini içerikli bir internet sitesinde hadis olarak zikredilen bir sözün Peygamberimize ait olduğunu düşünerek konuşmalarında başkalarına aktardığım olur.

	Sayı	%
Tamamen Evet	10	7,4
Büyük Ölçüde Evet	26	19,3
Kararsızım	23	17
Büyük Ölçüde Hayır	41	30,4
Kesinlikle Hayır	35	25,9
Toplam	135	100

Bu soruya verilen cevapların dağılımı da benzer olan 25 ve 26. soruların cevaplarının dağılımına yakın oranlarda çıkmaktadır. %56,3 oranında imam

hatip büyük ölçüde hayır ve kesinlikle hayır diyerek dini içerikli bir internet sitesinde hadis olarak zikredilen bir sözün Peygamberimize ait olduğunu düşünerek konuşmalarında başkalarına aktarmayı doğru bulmamaktadır. Buna mukabil tamamen evet ve büyük ölçüde evet diyenlerin oranı %26,7 ile 25 ve 26. soruların cevabından daha yüksektir. 25. soruda bu oran %10,3, 26. soruda ise %14,3 idi. Kararsızların oranı ise 25. soruda %26,7, 26. soruda %19,5 iken 17. soruda %17 olarak çıkmıştır. Bunun anlamı şudur:

İmam hatipler kitapların daha güvenilir olduğunu düşünmekle birlikte, konuşma yapacakları malzemeleri hazırlarken ve bir bilgiyi araştırırken internet sitelerini daha fazla kullanmaktadırlar. Çünkü internet konuyu yazınca sizi bir siteye ve var olan hazır bir bilgiye yönlendirdiği için hem daha kolay hem de cazip gelmektedir. Bilgi her nerede olursa olsun değerli olmakla birlikte internet ortamında sunulan bilgilerin doğruluğu bazen tartışmalıdır. Bir bilgi arandığında yönlendirilen sitelerin bir kısmı çeşitli gruplarla bağlantılı olup herkesin doğrularını değil, kendi doğrularını sunabilmektedirler. Bazen öğrencilerin okul bitirme tezlerini internet sitelerinden kopyala yapıştır yöntemiyle hazırladıklarına şahit olmaktadır. Dipnotu bile ana kaynaklara hiç bakmadan aynen internette gördüğü gibi alıntılanmaktadır. Bu gibi durumlar birçok yanlış zemin hazırlamaktadır. İmam hatiplerin de internet sitelerinden elde ettikleri bilgilerin güvenliğini araştırdıktan sonra kullanmaları doğru bilgiye ulaşma adına önem arz etmektedir. Bu nedenle DİB kitaplarda olduğu gibi internet siteleri hakkında da bir güvenilirlik indeksi hazırlayabilir. DİB'in tavsiye niteliğinde vereceği indekste yer alabilme düşüncesi, dini bilgi paylaşan sitelere kısmen de olsa bir disiplin ve hassasiyet kazandıracak gibi, zamanla insanların bilgi aldıkları siteleri DİB indeksinden kontrol etme alışkanlığı da kazandıracaktır. Ancak bunun gerçekleşmesi farklı sebeplere dayanan çekincelerden dolayı biraz zor gözükmektedir.

Makalemizin konusu olmamakla birlikte burada şunlar söylemenin de gerekli olduğunu düşünüyoruz: DİB din karşıtı yayın yapan veya kasıtlı olarak bilgileri çarpıtarak Kur'an ve peygamber düşmanlığı yapan internet siteleri ve neşriyatla da mücadele etmelidir. Çünkü bunlar genç nesil üzerinde etkili olmakta ve cevap verilmeyince, *verebilecekleri bir cevap yok* algısı oluşmaktadır. Dikkat edilirse ateizm, deizm vb. akımlar son yıllarda yayılmakta ve özellikle orta yaş ve genç nesilde dini duyarlılık zayıflamaktadır. Bizim düşünce-

mize göre bu büyük oranda internetin sebebiyet verdiği bir durumdur. Çünkü isteyen her türlü bilgiyi kontrolsüz bir şekilde yaymakta, isteyen de her türlü bilgiye engelsiz bir şekilde ulaşabilmektedir. DİB'in bu mücadeleyi profesyonel olarak planlaması zaman ve ekonomik olarak ek bir yük getirecektir. Ancak bu yükü hafifletmek ve işi kolaylaştırma için illerde akademisyen, vaiz, imam hatip, Kur'ân kursu öğreticisi vb. elemanlardan oluşan gönüllü komisyonlar kurulabilir ve bunlardan elde edilen bilgiler merkezde bir komisyon tarafından değerlendirilip karara bağlanabilir.

3. Uydurma Hadisler

Uydurma hadisler ve tespiti konusu hadis ilimleri içerisinde en fazla tartışılan konulardan birisidir. Bu konuda yazılmış müstakil birçok kitap da bulunmaktadır. Konunun tafsilatı bu kitaplardan mütalaa edilebilir. Zâhidlerin hadis uydurması ve bu hadislerin vaaz ve irşâd faaliyetlerinde kullanılması bizim konumuzla alakalıdır. Çünkü bunlar genelde fedâil konularında hadis uydurmuşlar, bunu da kendilerince halkı Kur'ân okumak ve faziletli amellere yönlendirmek gibi masum görünümlü bir amaçla yapmışlardır. Ancak uydurulan hadisler zamanla kitaplarda yer almış ve yaygınlaşmıştır. Özellikle sûfiler eserlerinde faziletler konusu yanında tasavvufun ilgilendiği konulara dair uydurma hadislere yer vermişler hatta bunun meşrûiyetini savunanları bile olmuştur. Vaaz ve irşâd amacıyla yazılan kitaplarda, vaaz konuşmalarında bu türlü rivayetler kullanıldıkça yaygınlaşmıştır. Günümüzde hala bazı uydurma rivayetler tartışma konusu yapılmaktadır. Özellikle tasavvuf büyükleri veya cemaat liderleri tarafından hadis olarak nakledilen bu türlü rivayetler hiçbir hadis kitabında geçmese ve muttasıl veya munkatı' bir senedi olmasa bile o kimselerin sevenleri tarafından hadis olarak kabul edilmektedir. Uydurma hadislerin zararları, üzerinde durulması gereken ayrı bir konudur. Ancak bu konuda var olan yanlışları düzeltmek, uydurma hadislerin sebebiyet verdiği bidat ve hurafelerle mücadele etmek imam hatiplerin görevlerinden birisidir. Bir imam hatibin bu görevi başarıyla yapabilmesi için her şeyden önce konu hakkında yeterli derecede bilgi sahibi olması gerekmektedir. Burada değerlendirme konusu yaptığımız bazı anket sorularının cevaplarından anlaşıldığı kadarıyla meşhur mutasavvıf ve kanaat önderi olan zatların kitaplarında geçen bütün hadisler onlara duyulan aşırı sevgi ve güven sebebiyle imam hatiplerin bir kısmı tarafından sahih olarak kabul edilmektedir.

3.1. Uydurma Hadisler Konusunda Yeterlilik

Soru 31) Uydurma hadisler konusunda kesinlikle yeterli bilgiye sahibim.

	Sayı	%
Tamamen Evet	2	1,5
Büyük Ölçüde Evet	24	18
Kararsızım	24	18
Büyük Ölçüde Hayır	63	47,4
Kesinlikle Hayır	20	15
Toplam	133	100

Bu cevaplara göre sadece iki imam hatip yani %1,5 kendisini uydurma hadisler konusunda *tamamen yeterli* görmektedir. %18 ise *büyük ölçüde yeterli* görmektedir. Buna mukabil %47,4 yani yarıya yakını ise *büyük ölçüde yetersiz* görmektedir. %15 *kesinlikle hayır* diyenleri de aldığımızda imam hatiplerin toplamda %62,4'ü uydurma hadisler konusunda yeterli bilgi sahibi olmadıklarını ifade etmiş olmaktadır. Görüldüğü üzere imam hatiplerin çoğunluğu bu konuda yetersiz durumdadır.

Mehmet Bilen'in farklı illerde görevli 213 imam hatibe uyguladığı anket verilerine göre tespit ettiği bazı sonuçlar imam hatipler adına oldukça üzüntü vericidir.⁴ Bu sonuçlardan bazılarını burada zikretmenin konumuzu detaylandırmak açısından faydalı olacağını düşünüyoruz:

"Uydurma hadisleri bilme konusunda sorulan "İlim Çin'de bile olsun alın" rivayeti için 3 (%1,4) imam hatip *ayet*, 164 (%77) imam hatip *sahih hadis*, 22 (%10,3) imam hatip *uydurma hadis*, 9 (%4,2) imam hatip *atasözü*, 4 (%1,9) imam hatip *bilmiyorum* cevabını vermişler, 11 / %5,2) imam hatip ise cevap vermemişlerdir. Diğer bazı soru ve cevaplar ise şöyledir:

⁴ Bilen, Mehmet (2007). Din Görevlilerinin Hadis Bilgileri Üzerine. *İslami İlimler Dergisi*, S. 2, s. 81-104.

“Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz.” : 2 (%09) ayet, 167 (78,4) sahih hadis, 15 (%7) uydurma hadis, 17 (%8) atasözü, 2 (%0,9) bilmiyorum, 10 (%4,7) cevap vermeyen.

“Ümmetimin âlimleri İsrailoğullarının peygamberleri gibidir.” : 1 (%05) ayet, 131 (61,5) sahih hadis, 32 (%15) uydurma hadis, 2 (%0,9) atasözü, 216 (%7,5) bilmiyorum, 31 (%14,6) cevap vermeyen” (Bilen, 2007, 94).

“(Ey Muhammed) sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım.” : 58 (%27,2) ayet, 86 (40,4) sahih hadis, 45 (%21,1) uydurma hadis, 2 (%0,9) atasözü, 7 (%3,3) bilmiyorum, 15(%7) cevap vermeyen.

“Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim ve mahlûkatı yarattım...” : 57 (%26,8) ayet, 87 (40,8) sahih hadis, 18 (%8,5) uydurma hadis, 0 (%0) atasözü, 35 (%16,4) bilmiyorum, 16(%7,5) cevap vermeyen.

“Ben yere ve göğe sığmadım, mü’min kulumun kalbine sığdım.” : 52 (%24,4) ayet, 96 (45,1) sahih hadis, 16 (%7,5) uydurma hadis, 0 (%0) atasözü, 21 (%9,9) bilmiyorum, 28 (%13,1) cevap vermeyen” (Bilen, 2007, 101).

3.2. İrşâd Faaliyetlerinde Uydurma Hadis Kullanımı

Soru 15) İrşat faaliyetlerinde uydurma hadislerin de kullanıldığını düşünüyorum.

	Sayı	%
Tamamen Evet	29	21,6
Büyük Ölçüde Evet	50	37,3
Kararsızım	36	26,9
Büyük Ölçüde Hayır	13	9,7
Kesinlikle Hayır	6	4,5
Toplam	134	100

İmam hatipler uydurma hadisler konusunda her ne kadar yeterli olmadıklarını ifade etseler de toplamda %58,9 oranında irşâd faaliyetlerinde uydurma hadislerin de kullanıldığını düşünmektedirler. Bu konuda *kesinlikle hayır* ve *büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranı ise toplamda %14,2’dir. 70 ve 80

hatta kısmen 90'lı yıllarda mahalle ve köy camilerinde cami cemaatinden okumuş birisinin konuştuğuna rastlanırdı. Hoca olarak bilinen kimselerin hatta farklı grupların önde gelen hocalarının camilerde vaaz ettikleri de olurdu. Özellikle bazı köy camilerinde resmi imam olmaması sebebiyle köylüler tarafından ücreti ödenen hocalar vardı. Arapça okumuş olmakla birlikte genelde usûl bilgisi eksik olan bu hocaların *Dürretü'l-vâizîn*, *Tenbîhü'l-ğâfilîn* vb. kitaplardan da yardım alarak hazırladıkları vaazlarda bazen hurafe kabilinden bilgiler aktardıkları olurdu. Bu arada vaizler tarafından anlatılan uydurma hikâye ve hurafelerin cemaatin hoşuna gitmediğini söylemek de mümkün değildir. Hatta üzümlere söyleyelim ki bazı meşhur vaizlerin de konuşmalarında asılsız, delilsiz ve hurafe kabilinden bilgiler aktardıklarına şahit olunmaktadır. Bu durum belki biraz da vaaz konuşmalarının yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü cemaatin beklentisi kısmen bu yönde olup, vaizler de konuşma metninde ilgi çekecek malzemeye ihtiyaç duymaktadırlar. Bu malzeme bazen geçmiş ümmetlerden aktarılan kıssalar olduğu gibi, asılsız bilgiler de olabilmektedir. Ayrıca vaiz konuşma metnini önceden yayınlamadığı gibi, gerektiğinde denetim için arşivlememektedir. Bu ve benzeri durumlar vaizleri bazen kesin emin olmadıkları bilgileri aktarmaya teşvik edebilmektedir.

3.3. Uydurma Hadisler ve Hurâfeler

Soru 16) Halk arasında hurafelerin yerleşmesinde en büyük etkenlerden birisi irşâd faaliyetlerinde kullanılan uydurma hadislerdir.

	Sayı	%
Tamamen Evet	36	26,9
Büyük Ölçüde Evet	54	40,3
Kararsızım	29	21,6
Büyük Ölçüde Hayır	9	6,7
Kesinlikle Hayır	6	4,5
Toplam	134	100

Bu sorunun cevap dağılımında *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyenlerin toplamına göre imam hatiplerin %67,2'si halk arasında hurafelerin yerleşmesinde en büyük etkenlerden birisinin irşâd faaliyetlerinde kullanılan

uydurma hadisler olduğunu düşünmektedirler. Bunun aksini düşünerek *kesinlikle hayır* ve *büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranı ise toplamda %11,2'dir. *Kararsızlar* ise %21,6 ile azımsanmayacak bir orandadırlar. Bu konu DİB tarafından takip edilerek imam hatiplerden konuyu detaylandırmaları istenebilir. Hatta DİB farklı kurumlarda olduğu gibi bir site kurarak mail yoluyla bilgi toplayabilir ve yine aynı yolla her türlü anketi uygulayabilir. Buna ilaveten imam hatiplerin eksikliğini hissettikleri konuları içeren kitapların hazırlanması ve imam hatiplere dağıtılması, konferans, sempozyum ve çalıştaylar düzenlenmesi çok verimli sonuçlara sebebiyet verecektir diye düşünmekteyiz.

3.4. Anlamı Güzel Sözlerin Hz. Peygamber'e İsnâd Edilmesi

Soru 33) Gerçekte hadis olmayan güzel manalı sözlerin Peygamberimize ait olduğu iddia edilerek aktarılmasını çok yanlış buluyorum.

	Sayı	%
Tamamen Evet	74	56,1
Büyük Ölçüde Evet	24	18,2
Kararsızım	8	6,1
Büyük Ölçüde Hayır	11	8,3
Kesinlikle Hayır	15	11,4
Toplam	132	100

Bu soruda büyük çoğunluk (%74,3) "*gerçekte hadis olmayan güzel manalı sözlerin Peygamberimize ait olduğu iddia edilerek aktarılmasını çok yanlış buluyorum*" demektedirler. 15. soruda %58,9 oranında "*irşâd faaliyetlerinde uydurma hadislerin de kullanıldığını düşünüyorum*" diyen; 16. soruda ise toplamda %67,2 oranında "*halk arasında hurafelerin yerleşmesinde en büyük etkenlerden birisi irşâd faaliyetlerinde kullanılan uydurma hadislerdir*" cevabını veren imam hatiplerin bu soruda da, "*gerçekte hadis olmayan güzel manalı sözlerin Peygamberimize ait olduğu iddia edilerek aktarılmasını çok yanlış buluyorum*" görüşünde olduklarını düşünmekteyiz.

15. soruda imam hatiplerin toplamda %14,2'si "*irşat faaliyetlerinde uydurma hadislerin de kullanıldığını düşünüyorum*" görüşüne katılmadıklarını, 16.

soruda ise %11,2'si “halk arasında hurafelerin yerleşmesinde en büyük etkenlerden birisi irşâd faaliyetlerinde kullanılan uydurma hadislerdir” görüşüne katılmadıklarını ifade etmişlerdi. Yine 15. soruda *kararsızların* oranı %26,9, 16. soruda %21,6 iken, 33. soruda *kararsızların* oranı %6,1'e düşmektedir. 15 ve 16. sorularda *kararsız* olanların çoğunluğu 33. soruda “gerçekte hadis olmayan güzel manalı sözlerin Peygamberimize ait olduğu iddia edilerek aktarılmasını çok yanlış buluyorum” görüşüne katılmışlardır. Ancak bu soruda kesinlikle hayır diyen %11,4 ve büyük ölçüde hayır diyen %8,3'lük kesime mümkün olsa gerekçelerini sormak isterdik. 33. soruda bu cevaplar sehven değil de bilerek verilmişse bunun anlamı şudur: İmam hatiplerin %19,7'si asılsız sözlerin hadis diye aktarılmasını onaylamaktadırlar. Şayet bu çıkan sonuç doğru bir veri ise son derece sıkıntılı bir durumdur. Kanaatimizce bu cevabı veren imam hatiplerin bazıları soruyu yanlış anlamış olabilirler.

4. Kaynak Olarak Evliya, Tanınmış Mutasavvıf ve Kanaat Önderlerine Güven

Hız. Peygamber döneminde dünyaya karşı isteksiz olmak daha çok *ruhbanîyet* ve *zühhd* kavramlarıyla ifade edilirdi. Çünkü Kur'ân ve hadislerde bu kelimeler kullanılmaktadır. *Zühhd* Müslümanlara, *ruhbanîyet* ise diğer dinlere ait bir uygulamadır. Hadis kitaplarında bu konularla alakalı hadisler daha çok *rikâk*, *âdâb* gibi başlıklar altında veya *Kitâbu'z-zühhd* ismiyle yazılan müstakil kitaplarda toplanmaktadır. Sonraki dönemlerde İslam'ın zühhd dahil kulluk ve nefis terbiyesiyle ilgili derûnî yönünü öne çıkartan ekol için *tasavvuf* kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Tasavvuf zamanla kendi kavramlarını oluşturmuş ve veli, keşif, keramet, kalp gözü, mana alemi vb. kavramlar kısmen Hız. Peygamber döneminde olduğundan farklı anlamlar kazanmıştır. Buna ilaveten sahih hadislerde olmayan ve Resûlullah sonrası sahabe döneminde bilinmeyen üçler, yediler, kırklar, gavs, kutub vb. kavramlar ortaya çıkmış, tasavvufun sistemli bir kitle hareketine dönüşmesi ve azımsanmayacak bir taraftar edinmesiyle bu kavramlar kazandıkları yeni anlamlarla birlikte Müslümanların hayatında gündem belirleyen bir etkiye sahip olmuşlardır. Günümüzde bazı kanaat önderleri, taraftarları nezdinde evliya, gavs, kutub, mehdi, müceddit, müjdelenen zat vb. sıfatlarla anılmaktadırlar. Hatta bazı taraftarları bu zatların manevî âlemden Hız. Peygamberle görüştüklerine, vahyi aratmayacak bir ilham ile Allah'tan veya Hız. Peygamber'den bilgi aldıklarına ve kalp göz-

leri açık olduğu için başkalarının sırlarına vakıf olduklarına inanırlar. Bizim burada tespit etmeye çalıştığımız bilgi ise imam hatiplerin bu konuda ne düşündükleri ve bu düşüncelerinin hadis bilgilerine ve sünnet algılarına nasıl yansıdığıdır.

4.1. Evliyanın Hadis ve Sünnet Bilgisine Duyulan Güven

Soru 20) Evliyâullâhın manevi âlemde Peygamberimizle görüşüp ondan öğrendiklerine eserlerinde yer verdiklerini, zahir ulemasının eleştirdiği bilgilerin de bu tür bilgiler olduğunu söyleyenlere katılırim.

	Sayı	%
Tamamen Evet	7	5,3
Büyük Ölçüde Evet	21	15,9
Kararsızım	62	47
Büyük Ölçüde Hayır	21	15,9
Kesinlikle Hayır	21	15,9
Toplam	132	100

İslam inancına göre evliyaullâhın kim olduğu ayrı bir değerlendirme konusu olmakla birlikte imam hatiplerin %5,3'ü *evliya olarak kabul edilen zatların manevi âlemde Hz. Peygamber ile görüştükleri ve ondan öğrendikleri bazı özel bilgilere eserlerinde yer verdikleri* yönündeki iddiaya *tamamen evet* diyerek katılmaktadırlar. Yine bu imam hatiplere göre evliya olarak bilinen kimselerin eserlerinde geçen ve sadece Kur'ân'da geçmesi veya Hz. Peygamber'den gelen bir haberle bilinmesi mümkün olabilecek bu bilgileri bazı alimlerin (zâhir uleması) eleştirmesi bu hakikati bilmediklerinden kaynaklanmaktadır. Bu görüşü savunan imam hatiplere göre hadis ve sünneti tespit etmenin yollarından birisi de evliyanın kitaplarında geçen bilgilere itimad etmektir diyebiliriz. Bu soruda *büyük ölçüde evet* diyenlerin oranı da %15,9 ile azımsanmayacak seviyededir. Böylece imam hatiplerin toplamda %21,2'si bu görüşü benimsemiş olmaktadır. Kararsızların oranı da %47 ile oldukça yüksek bir seviyededir. İmam hatiplerin neredeyse yarısının *kararsız* kalması yeterli bilgiye sahip olmadıklarını veya konuyu zihinlerinde netleştiremediklerini göstermektedir. İmam Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültelerinde okutulan hadis ders kitap-

larında bu görüşü destekleyen bir bilgi bulunmamaktadır. Hatta bilinen ve kabul gören hadis usulü kitaplarında da bu görüşü destekleyen bilgiler bulunmamaktadır. Bu durumda imam hatiplerin bu görüşleri resmi kurumlarda aldıkları eğitim ve ilmi araştırmaları neticesinde değil de sohbet ortamlarında veya okudukları bazı kitaplardan etkilenecek benimsenmiş olduklarını söyleyebiliriz. *Kesinlikle hayır ve büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranı eşit olup toplamda %31,8'dir. Yani imam hatiplerin yaklaşık üçte biri bu konuda olumsuz düşünmekte ve ulemanın (zâhir uleması) eleştirilerine muhatap olan dayanaaksız bilgilerin sıhhatini kabul etmemektedirler. Bu imam hatiplerin aynı zamanda Hz. Peygamber ile manevi alemde görüşüp özel bilgiler almanın mümkün olmadığına inandıklarını da söyleyebiliriz. *Kararsızları* bir kenarda tutarsak soruya *olumlu* cevap verenlerle *olumsuz* cevap verenler arasında, *olumsuz* cevap verenlerin lehine %10'luk bir fark bulunmaktadır. *Kararsızları* yüzdelik dilimleriyle orantılı olarak iki taraf arasında paylaştırdığımızda imam hatiplerin yaklaşık olarak %42'si bu görüşe katılmakta, %58'i ise aksini düşünmektedirler.

Bu sorunun bir benzerini 19. soruda, bilinen bazı tasavvuf büyüklerinin isimlerini vererek yeniden sorduk.

4.2. Tanınmış Büyük Mutasavvıfların Hadis Bilgisine Güven

Soru 19) (Abdulkadir Geylani, Muhyiddin İbnü'l-Arâbî, Mevlana gibi) tanınmış büyük mutasavvıfların eserlerinde geçen hadislerin Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymam.

	Sayı	%
Tamamen Evet	29	21,5
Büyük Ölçüde Evet	48	35,6
Kararsızım	45	33,3
Büyük Ölçüde Hayır	11	8,1
Kesinlikle Hayır	2	1,5
Toplam	135	100

Tanınmış mutasavvıfların isimleri verilerek bizzat bu isimlerin kitaplarında geçen hadislerin sıhhatine ne kadar güvendikleri sorulunca imam hatiplerin *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyerek bu zatların kitaplarındaki hadislerin Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymadıklarını söyleyenlerin oranı toplamda %57,1 olarak çıkmaktadır. Bunun aksini düşünenlerin oranı ise %9,6'ya düşmektedir. *Kararsızların* oranının ise 13,7 puan azalarak %33,3'e düştüğü görülmektedir. *Kararsızları* iki görüş arasında paylaştırsak imam hatiplerin yaklaşık %80'i Abdulkadir Geylani, Muhyiddin İbnü'l-Arâbî, Mevlana gibi tanınmış büyük mutasavvıfların eserlerinde geçen hadislerin Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymamaktadırlar. 20. soruda *kararsız* olanların ve *kesinlikle hayır* ve *büyük ölçüde hayır* diyerek olumsuz düşünenlerin bir kısmının 19. soruda da adı geçen mutasavvıfların eserlerinde geçen hadislerin sıhhatinden şüphe duymayanların görüşünü benimsedikleri görülmektedir.

4.3. Yaşayan Kanaat Önderlerinin Hadis Bilgisine Güven

Soru 18) Yaşayan ve halk tarafından sevilen mütebedeyyin hocaların veya kanaat önderlerinin eserlerinde geçen hadislerin genelde sahih olduğunu düşünürüm.

	Sayı	%
Tamamen Evet	8	6
Büyük Ölçüde Evet	58	43,3
Kararsızım	38	28,4
Büyük Ölçüde Hayır	20	14,9
Kesinlikle Hayır	10	7,5
Toplam	134	100

Bu cevaplara göre imam hatiplerin %6'sı *tamamen evet* diyerek *yaşayan ve halk tarafından sevilen mütebedeyyin hocaların veya kanaat önderlerinin eserlerinde geçen hadislerin genelde sahih olduğunu* düşünmektedirler. 20. soruda (Evliyâullâhın manevi âlemde Peygamberimizle görüşüp ondan öğrendiklerine eserlerinde yer verdiğini, zahir ulemasının eleştirdiği bilgilerin de bu tür bilgiler olduğunu söyleyenlere katılırim) *tamamen evet* diyenlerin oranı bu rakama yakın olarak %5,3

çıkmişti. Bu sonuç tahminimizce hemen hemen aynı oranda imam hatibin bu düşünceye meyyal gruplarla fiili olarak bağlantısı veya meyli olduğunu göstermektedir. Ancak 18 ve 19. soruların cevaplarını göz önünde bulundursak bu oranın biraz daha yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

Bu soruda *büyük ölçüde evet* cevabı verenlerin oranı da %43,3 ile oldukça yüksek çıkmaktadır. Bu durumda *kararsızları* da dağıttığımızda imam hatiplerin yarıdan fazlasının görüşü “*yaşayan ve halk tarafından sevilen mütedeyyin hocaların veya kanaat önderlerinin eserlerinde geçen hadislerin genelde sahih olduğunu düşünürüm*” şeklindedir.

Bu bölümde değerlendireceğimiz son soru tanınmış kanaat önderleri ile akademisyenlerin söyledikleri arasında bir mukayese olacaktır.

4.4. Kanaat Önderleri ve Akademisyenlere Güven

Soru 9) Hadis konusunda tanınmış kanaat önderlerinin söylediklerini, akademisyenlerin söylediklerinden daha inandırıcı bulmaktayım.

	Sayı	%
Tamamen Evet	14	10,4
Büyük Ölçüde Evet	34	25,4
Kararsızım	40	29,9
Büyük Ölçüde Hayır	24	17,9
Kesinlikle Hayır	22	16,4
Toplam	134	100

Bu konuda *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyerek tanınmış kanaat önderlerinin söylediklerini, akademisyenlerin söylediklerinden daha inandırıcı bulan imam hatiplerin oranı toplamda %35,8, aksini düşünenlerin oranı ise toplamda %34,3’tür. *Kararsızların* oranı da az değildir. Bu tablodaki cevaplara göre imam hatiplerin yarıdan fazlası akademisyenlerden çok tanınmış kanaat önderlerine güvenmektedirler. Bunun sebeplerini tespit etmek belki ayrı bir araştırma konusu olacak kadar önemlidir. Ancak kendi gözlem ve tespitlerimize göre şu sebepleri burada zikredebiliriz.

1. Akademisyenler ekran karşısına genelde iki veya daha fazla sayıda çıkmakta ve kendi özgün görüşlerini savunmaktadırlar. Bu durum haliyle zaman zaman görüş ayrılıklarına sebebiyet vermektedir. Kanaat önderi olarak bilinen kişiler ise sadece kendi taraftarlarının karşısına çıkmakta, ekran karşısına geçtiklerinde ise yalnız olmayı tercih etmekte hatta bir başka rakibiyle çıkıp tartışma ortamı oluşmasına müsaade etmemektedirler.

2. Akademisyenler karşındakilere kendisini beğendirmeyi düşünerek konuşmamakta, hatta başkalarından farklı düşündükleri konuları daha fazla dile getirmektedirler. Bu durum ister istemez tepkilere ve güvensizliklere sebebiyet vermektedir. Kanaat önderleri ise daha çok kapalı devre diyebileceğimiz bir yöntemi kullanmakta ve sözlerini kabul etmeye hazır bir kitlenin karşısında konuşmaktadırlar. Ayrıca akademisyenler bekleneni değil, söylenmeyi söylemekte ve bunu yaparken de taraftar bulmak gibi bir amaç gütmemektedirler. Kanaat önderleri ise aynı şekilde davranmamaktadırlar.

3. Akademisyenler gelenekte olan bilgileri değil, daha çok kendilerine ait olan kanaatleri paylaşmaktadırlar. Zaman zaman da haklarında olumlu düşünülen kimseleri eleştirebilmektedirler. Oysa kanaat önderleri gelenekte olan bilgileri paylaşmakta ve sözlerini çoğu zaman hüsn-i kabul gören tanınmış zatlara dayandırmaktadırlar.

4. Akademisyenler çoğu zaman akademik bir dil kullanmakta, halkın anlaması zor cümleler kurmaktadırlar. Kanaat önderleri ise sadece bir dil kullanmakta, anlattıkları hikaye ve keramet örnekleriyle ilgi çekmektedirler.

Sonuç ve Öneriler

Bu makalede Uşak ilinde görevli 135 imam hatibe uyguladığımız anketin 21 sorusunun cevaplarını değerlendirilmiş ve imam hatiplerin hadis kaynaklarını okuma, hadisleri doğru anlama ve günümüze uyarlama, sahih ve uydurma hadisleri tanıma, kanaat önderleri ve tanınmış tasavvuf büyüklerinin eserlerinde geçen hadislerin sıhhatine güvenme ve kanaat önderleriyle akademisyenler arasında bir kıyaslama yaparak hangisine daha fazla güvendikleri gibi konularda yeterlilikleri ve görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. İmam hatiplerin cevapları ışığında ortaya çıkan sonuçlara göre; imam hatiplerin çoğunluğu hadis ile ilgili güncel yayınları takip etmemektedirler.

İmam hatiplerin %80,4'ü *kesinlikle evet* ve *büyük oranda evet* diyerek *Kütüb-i sitt'e*'de geçen rivayetlerin tamamının Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymadıkları yönünde görüş belirtmektedirler. Bu sonuçlara göre *Kütüb-i sitt'e*'ye karşı yüksek oranda güven duymaktadırlar. Yine bu konuda %11,4 oranında *Kütüb-i sitt'e*'de çok zayıf veya uydurma olmakla tenkit edilen rivayetlerin olduğu bilgisine sahiptirler. Hatta bu rakamın daha yüksek olması da muhtemeldir. *Kütüb-i sitt'e*'ye güven konusunda *büyük ölçüde hayır* ve *kararsızım* diyenlerin bir kısmının bu eserlerde çok zayıf veya uydurma olmakla tenkit edilen rivayetlerin de olduğunu düşünenler olması, *kesinlikle hayır* diyenlerin ise en azından bir veya ikisinin hadisleri reddeden bir anlayışa sahip olmaları muhtemeldir. Çünkü benzer sorularda *kesinlikle hayır* diyenlerin sayısının birbirine yakın çıkması bu ihtimali akla getirmektedir.

İmam hatiplerin %91,8'i *kesinlikle evet* ve *büyük oranda evet* diyerek Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından onaylanmış (basılmış) eserlerde hadis olarak geçen bir rivayetin Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymadıkları yönünde görüş belirtmektedirler. Bu oran *Kütüb-i sitt'e*'ye olan güvene göre %11,4 daha yüksektir. İmam hatipler bilimsel makale ve tezlerde geçen hadislerin sıhhatine de, DİB tarafından onaylanan eserlerde geçen hadisler kadar güvenmemektedirler. Bununla birlikte *kesinlikle evet* ve *büyük oranda evet* diyerek bilimsel makale ve kitaplarda geçen hadislerin sıhhatine güvenenlerin oranı toplamda %52,2'dir. Bu konuda kararsızların oranı da %35,1 ile oldukça yüksektir. Yani imam hatiplerin yarıya yakını bilimsel çalışmalarda geçen rivayetlerin sıhhati konusunda emin değillerdir. Kanaatimize göre bunun en önemli sebeplerinden birisi ekranlarda herkesin karşısında birbirleriyle kıyasıya tartışan ve amacını aşan eleştirilerde bulunan akademisyenlerdir. Bir diğer sebep bazı Müslümanlar tarafından sevilen ve takip edilen araştırmacı, hoca, kanaat önderi vb. vasıflarla nitelendirilen tanınmış bazı kişilerin akademisyenleri, bazı akademisyenlerin de onları hedefe koyarak eleştiride bulunmalarıdır.

Yine kanaatimize göre akademisyenlerin kullandığı bilimsel kavramlar ve anlamak için akademik alt yapı gerektiren karmaşık dil de bu sonuçlara sebebiyet veren etkenlerdendir.

İmam hatiplerin %83'ü bir hadisi anlatırken/öğretirken, o hadisi güncel hayatla ve güncel sorunlarla ilişkilendirmeye özen gösteririm demektirler. Bu oran imam hatiplerin sünnetin mahiyeti ve günümüze uyarlanması konusunda yüksek seviyede bir bilince sahip olduklarına işaret etmektedir.

İmam hatiplerin %69,5'i "*aktaracağım hadislerin Peygamberimiz tarafından hangi anlamda / bağlamda söylendiğini merak edip araştırırım*" demektirler. "*Okuduğum bir kitapta zikredilen hadislerin kaynağının dipnotta gösterilmesini önemserim ve bunu özellikle ararım*" diyen imam hatiplerin oranı da *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyenlere göre toplamda %83,4'tür. Bu oran hadisin kaynağını dolayısıyla da sıhhatini önemsediklerini söyleyebilmek için yeterli bir orandır. *Kararsızların* ve *büyük ölçüde hayır* diyenlerin oranı toplamda %15,8 olup çok yüksek değildir.

İmam hatiplerin %66,2'si hadis kaynaklarında geçtiğini bilmediği bir hadisi gazete, irşâd ve fikir kitaplarında okumakla velev ki nasihatini tesirini artırmak amacıyla olsa bile cemaate aktarmayı doğru bulmamakta, %63'ü anlamı güzel olan bir söz, halk arasında hadis olarak meşhur olmuş, irşâd ve fikir kitaplarına girmişse, o sözü konuşmalarında hadis olarak kullanmayı sakıncalı görmektedirler. Bununla birlikte %68,4'ü başkalarına aktaracakları hadislerin sahlilik durumunu, temel hadis kitaplarında geçip geçmediğini *büyük ölçüde hayır* ve *kesinlikle hayır* cevaplarını vererek önemsemediklerini söylemekte, toplamda %60,4'ü ise "*herhangi bir kaynaktan (tefsir, nasihat, irşâd vb. kitaplarda) hadis olarak zikredilen bir söz, İslam dininin temel ilkelerine aykırı değilse, o sözün Peygamberimize ait olduğunu düşünürüm*" şeklinde görüş belirtmektedirler. Buradan anladığımız kadarıyla imam hatiplerin yaklaşık %60'ı hadisin herhangi bir kitapta hadis olarak geçmesini yeterli görmekte ve başkalarına hadis olarak aktarmakta mahzur görmemektedirler.

Uydurma hadisler konusunda sadece iki imam hatip yani %1,5 kendisini *tamamen yeterli*, %18 ise *büyük ölçüde yeterli* görmektedir. %47,4 yani yarıya yakını ise *büyük ölçüde yetersiz* görmektedir. %15 *kesinlikle hayır* diyenleri de eklediğimizde imam hatiplerin toplamda %62,4'ü *uydurma hadisler konusunda yeterli bilgi sahibi olmadıklarını* ifade etmektedirler. Bununla birlikte (%74,3)'ü "*gerçekte hadis olmayan güzel manalı sözlerin Peygamberimize ait olduğu iddia edilecek aktarılmasını çok yanlış buluyorum*" demekte, %58,9'u irşâd faaliyetlerinde

uydurma hadislerin de kullanıldığını, %67,2'si halk arasında hurafelerin yerleşmesinde en büyük etkenlerden birisinin irşâd faaliyetlerinde kullanılan uydurma hadisler olduğunu düşünmektedirler.

İmam hatiplerin %74,3'ü “gerçekte hadis olmayan güzel manalı sözlerin Peygamberimize ait olduğu iddia edilerek aktarılmasını çok yanlış buluyorum” demektedirler. 15. soruda %58,9 oranında “irşâd faaliyetlerinde uydurma hadislerin de kullanıldığını düşünüyorum” diyen; 16. soruda ise toplamda %67,2 oranında “halk arasında hurafelerin yerleşmesinde en büyük etkenlerden birisi irşâd faaliyetlerinde kullanılan uydurma hadislerdir” cevabını veren imam hatiplerin bu soruda da “gerçekte hadis olmayan güzel manalı sözlerin Peygamberimize ait olduğu iddia edilerek aktarılmasını çok yanlış buluyorum” dediklerini düşünmekteyiz.

Kararsızları iki görüş arasında yüzdelik oranlarına göre paylaştığımızda imam hatiplerin yaklaşık %80'i Abdulkadir Geylani, Muhyiddin İbnü'l-Arâbî, Mevlana gibi tanınmış büyük mutasavvıfların eserlerinde geçen hadislerin Peygamberimize ait olduğundan şüphe duymamaktadırlar. %5,3'ü evliya olarak kabul edilen zatların manevi âlemde Hz. Peygamber ile görüşüp ondan öğrendiklerini eserlerinde yazdıklarına inandıklarını *tamamen evet* cevabı vererek ifade etmektedirler. Buna ilaveten bu zatların kitaplarında görülen Kur'ân'da ve hadislerde geçmemekle birlikte ancak Kur'ân'ın veya Hz. Peygamber'in haber vermesiyle bilinebilecek bazı bilgileri zahir uleması olarak nitelendirilen alimlerin eleştirmelerinin bu hakikati bilmediklerinden kaynaklandığını düşünmektedirler. Bu konuda büyük ölçüde evet diyenlerin oranı da %15,9 ile azımsanmayacak seviyededir. Bu durumda imam hatiplerin toplamda %21,2'si bu görüşü bir şekilde benimsemiş olmaktadır. Yine *kararsızların* oranı da %47 ile oldukça yüksek bir seviyededir. İmam hatiplerin neredeyse yarısının kararsız kalması yeterli bilgiye sahip olmadıklarına veya konuyu zihinlerinde netleştiremediklerine işaret etmektedir. Ancak eğitim gördükleri İmam Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültelerinde okutulan hadis ders kitaplarında bu görüşü destekleyen bir bilgi bulunmamaktadır.

Yaşayan ve halk tarafından sevilen mütedeyyin hocaların veya kanaat önderlerinin eserlerinde geçen hadislerin genelde sahih olduğunu düşünen imam hatiplerin oranı %6'dır. Bu rakam *tamamen evet* diyenlerin oranıdır. *Büyük ölçüde evet* cevabı verenlerin oranı ise %43,3 ile oldukça yüksek çıkmakta-

dır. Bu durumda *kararsızları* da dağıttığımızda imam hatiplerin yarıdan fazlasının görüşü “*yaşayan ve halk tarafından sevilen mütedeyyin hocaların veya kanaat önderlerinin eserlerinde geçen hadislerin genelde sahih olduğunu düşünürüm*” şeklindedir.

Tanınmış kanaat önderlerinin söylediklerini *tamamen evet* ve *büyük ölçüde evet* diyerek akademisyenlerin söylediklerinden daha inandırıcı bulan imam hatiplerin oranı toplamda %35,8, aksini düşünenlerin oranı ise toplamda %34,3’tür. *Kararsızların* oranı da az değildir. Kararsızlar eşit oranda dağıtıldığında verilen cevaplara göre imam hatiplerin yarıdan fazlası akademisyenlerdense tanınmış kanaat önderlerine daha fazla güvenmektedirler. Kanaatimize göre akademisyenlere duyulan güvenin kanaat önderlerine duyulan güvenden daha düşük olmasının sebeplerinden bazıları şunlardır:

Kanaat önderleri açık ve sade bir dil kullanmakta, bilinen ve halkın çoğunluğu tarafından benimsenen konularda konuşmakta, bilimsel ve ihtilaflı konulara girmemektedirler. Genelde tek konuşmacı olmayı tercih etmekte, tartışma ortamı oluşmasına ve kendilerine muhalefet edilmesine müsaade etmemektedirler. Hedef kitleleri özellikle ortalama halk kesimi olup belli bir taraftarları ve saygınlıkları vardır. Saygınlıklarını korumaya özen gösterir ve daha çok kendilerini seven, faziletlerine inanan veya saygı duyan kimselerle muhatap olurlar. Buna ilave olarak taraftarlarını çoğaltmak gibi bir hedefleri de vardır. Taraftarları ise onların doğrularına odaklanıp yanlışlarını görmezden gelir veya bir şekilde tevil ederler. Akademisyenler ise daha çok bilimsel ve karmaşık bir dil kullanır, özgün görüşlerini dillendirir, normal halktan ziyade eğitim seviyesi yüksek kimseleri muhatap alarak konuşur, taraftar toplamak veya taraftarlarının beklentilerini karşılamak gibi bir hedef gözetmezler. Ayrıca kendi aralarında da tartışmacı bir dil kullanırlar. Kanaatimizce bu ve benzeri durumlar ister istemez akademisyenler hakkında olumsuz düşüncelerin oluşmasına sebebiyet vermektedir.

İmam hatiplerin eğitim ve başarı açısından daha iyi seviyelere ulaştırılabilmesi için bu makale kapsamında önerebileceklerimize gelince:

İsteyen imam hatiplerin merkezi sistemden bağımsız olarak vaaz yapmalarına, muhatap oldukları sorulara kürsüden cevaplar vermelerine fırsat tanınmalıdır. Bu durum zorunlu olarak bir arayış içerisine girip kaynaklara

bakmalarına ve güncel yayınları takip etmelerine sebebiyet verecektir. Bunun için imam hatipler örnek uygulama olarak camilere soru kutuları koyabilirler. Bu kutular aynı zamanda ihtiyaç sahibi olanları belirlemek için de kullanılabilir. Yine müftülüklerle telefon aracılığıyla sorulan güncel sorular da vaazlarda gündeme getirilebilir. Cemaati soru sormaya teşvik edici bu uygulamalar imam hatiplerin hedef kitleyle diyaloglarını artırmalarına da hizmet edecektir.

Yine bu bağlamda imam hatiplerin günlük veya haftalık tutacakları bir dosyaya sorulan soruları, verilen cevapları, vaaz metinlerini yazmaları ve bu defteri cami denetiminde sunmaları istenmelidir. Zamanla bu defterlerin kitaplaştırılarak yayınlanması da söz konusu olabilir. Yine bu faaliyetler ve bunlara dayanarak yapılan yayınlar imam hatiplerin yer değiştirme ve atama kriterlerinde göz önünde bulundurulmalıdır. Bazı mesaj ve cevapların hedef kitleye ulaştırılabilmesi için dijital veya normal yazı tahtaları da kullanılabilir.

İmam hatiplerin tereddütlü oldukları konularda düşüncelerini netleştirebilmeleri için daha aktif bir şekilde seminer, konferans, çalıştay vb. faaliyetler düzenlenmeli ve bu konularda üniversiteler ve Milli Eğitim Müdürlükleriyle daha fazla iş birliği yapılmalıdır.

İmam hatipler kitapların daha güvenilir olduğunu düşünmekle birlikte, gerek konuşma yapacakları malzemeleri hazırlarken gerekse bir bilgiyi araştırırken internet sitelerini daha fazla kullanmaktadırlar. DİB özel bir birim kurarak yayınlanan dini eserler, internet siteleri vb. konularda tavsiye ve yönlendirmelerde bulunarak bir çeşit denetim mekanizması işletmelidir. Hatta İslam karşıtı yayın yapan veya dini bilgileri kasıtlı olarak çarpıtıp Kur'an ve peygamber düşmanlığı yapan internet siteleri ve neşriyatla da mücadele etmelidir. Bu konuda bilgi akışını sağlamak için imam hatiplerden de yardım alınmalıdır. Böyle bir uygulamanın hurafelere karşı alınmış bir tedbir olarak çok faydalı sonuçlara vesile olacağını, zamanla yaygınlaşarak kitaplarda ve internet sitelerinde aktarılan bilgiler konusunda bilinçlenmeye hizmet edeceğini, ehil olmayan kişiler tarafından niteliksiz kitaplar hazırlanmasını da bir oranda engelleyebileceğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

Bilen, Mehmet (2007). Din Görevlilerinin Hadis Bilgileri Üzerine. *İslami İlimler Dergisi*, S. 2, s. 81-104.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (2009). *es-Sünen*. Riyad: Dâru'sselâm.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (1979). *el-Câmiu's-Sahîh*. I-IV, thk. M. Fuad Abdülbâki ve dğr., Kâhire.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (ts). *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâi kütübi'l-Arabiyye.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ts). *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Yeşil, Mahmut (2000). Va'z-Hadis İlişkileri Açısından Günümüz Vaizleri İle İlgili Bir İnceleme. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 299-314.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Eurocentrism at the Margins: Encounters, Critics and Going Beyond

Ed. Lutfi Sunar, New York: Routledge 2016.

Erdem SARIAYDIN

Doktora öğrencisi, Milli Savunma Üniversitesi, Atatürk Stratejik Araştırmalar Enstitüsü,

Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

PhD Student, National Defense University, Atatürk Strategic Research Institute, Department
of International Relations

İstanbul / TURKEY

erdemsaraydn@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7948-1019

DOI: 10.5281/zenodo.3463939

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: SARIAYDIN, E. (2019). Eurocentrism at The Margins: Encounters, Critics and Going Beyond Ed. Lutfi Sunar, New York: Routledge 2016. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 363-368.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



To begin with, consisting of five different parts and eleven chapters, the edited book handles an unheeded issue, Eurocentrism, in social sciences. The book was constituted by several articles which touch upon the subject matter from diverse angles and are written by various authors. In introductory chapter 1 Lutfi Sunar and Firdevs Bulut offer brief references to all chapter one by one after touching upon contemporary critics toward Eurocentrism. At the end of the chapter, they point out possibility of going beyond Eurocentrism by attributing it to the final chapter of the book.

In chapter 2, Lutfi Sunar discusses how Europeans' perception of East, has been transformed ever since the 15th century. Until the 18th century, Westerns' image of East included true judgements although it had some exaggerations. However, in the 18th and 19th centuries the intense marginalization about East had been initiated, going hand in hand with 'gradual displacement of reality with imagination' (p. 23). Referring to the prominent exponents of the Enlightenment such Hume and Helvetius, Sunar in the second section of the chapter shows how their conjectural history was bound up with idea of progress or progressivism created a basis for and reinforced Eurocentrism. In this regard, Europeans claimed a superiority over non-Europeans via modernity they sought to associate with natural and progressive history. Additionally, referring to Montesquieu and Hume, Sunar purports that it is easy to grasp how the transformation of the concept of despot about East paved the way for the universality claim of later European socio-political system. In this sense, Europeans thinkers' efforts to establish a link between absence of private property in Eastern empires lands and their despotic characters, attributing it to their geographical reasons or climate and religion. Accordingly, 'abstraction of the East' as other representing backwardness has started to come to the fore in 18th century.

In chapter 3, Mustafa Demirci seeks to find out the place of the history of Islam amongst prevailing Eurocentric historical approaches. For him, although Europe superiority has taken place within the last two centuries, Eurocentric thinking was imprinted on brains via (1) categorization of history into unrealistic periods such as ancient, middle and new ages; (2) conceptualizations such as oriental despotism; and (3) theorization of history with the idea of progress. Referring mainly to Hodgson, Demirci argues that Islam should be

at the central place of world history since it had undeniable impact on the other world civilizations in order to get rid of troubled Eurocentric history paradigm. However, for him 'absolute definitions like "regression", "collapse", or "rise" should be avoided' (p. 60). He also mentions three issues for such an alternative paradigm; (1) new periodization of Islamic history, which is based on its own developmental dynamics as a distinct civilization, (2) a new conceptual framework compatible with Islamic world view, (3) a new theory of history based on 'sunnetullah' understanding of Islam (p. 60-61).

In chapter 4, Yasir Yılmaz emphasizes on the setbacks of Eurocentrism in its own home, Europe, taking the Habsburg Monarchy and the Russian Tsardom in the 18th century as examples. Referring to many historians, progressive and outcome-focused approaches of historiographies distort not only non-European's historiography but also that of Europe itself. For example, the Eurocentric attitude of many historians is obvious in evaluating Habsburg's reforms only 'in line with Western European Enlightenment values' 'for the sake of a progressive narrative' (p. 74).

In chapter 5, Syed Farid Alatas argues that Christianization of concepts such as religion in human sciences is easy to see whereas the attempts to universalize concepts from other religions are insufficient to overcome it. He basically argues that the religions of India, truthfully called '*dharma*' by al-Biruni, was inaccurately turned into Hinduism during the colonial period by Orientalist whose perception of religion has been based on Christianity (p. 91). The cultural or intellectual Christianization of religion through a hidden conceptual deflation as well as an inflation played a key role in this process. For Alatas, what is unreasonable is to put forward the conceptual vocabulary of one religion while excluding that of the others (p. 98).

In chapter 6, Rigas Arvanitis and Sari Hanafi examine 'the question of institutionalization and professionalization of the scientific community in the Arab world and Latin America and how globalization has affected these processes' (p. 104). Bringing precarious center-periphery theory in knowledge production into question, they cite both the idea of the "Third World" in the sense that it became widespread only after being published in a French maga-

zine and 'dependency theory' in the sense that it has been seen as an ideology although many intellectual efforts and works on it are available.

In chapter 7, using textual analysis method, Taştan, Gür and Çelik embark on an empirical test to reveal whether the textbooks of social sciences in Turkey are based on Eurocentric assumptions. At the end the authors conclude that *The Sociology of Education: A Systematic Analysis*, co-authored by J. H. Ballantine and F. M. Hammack is not under the thumb of Eurocentrism, being receptive to non-European perspectives whereas *Eğitim Sosyolojisi [The Sociology of Education]*, written in Turkish by Mahmut Tezcan, is filled with Eurocentric biases, being based upon binary oppositions such as underdeveloped/developed.

In chapter 8, Hasan Basri Yalçın tries to show how the theories of international relations are based on Eurocentrism. In this sense, he argues that historicist approaches in theorizing not only lead to false explanation but also discrimination creating superiority-inferiority relations between international actors. The first great debate between Liberalism and Realism, and the second great debate between Behaviorism and English School are mainly based on the hypotheses derived from European history, Enlightenment philosophy and Christian belief. Even though this Eurocentric tendency has waned to certain extent with the third debate between neo-realism and neo-liberalism, both of which are ahistorical and structural-materialist in essence, the recent trend is 'historical turn' to earlier studies of international relation. For Yalçın, though not definite solution, theory-oriented approach, which is not under the illusion of historicism and culturalist assumptions, can be appropriate for going beyond Eurocentrism and in broader terms ethnocentrism (p.158-159).

In chapter 9, Khosrow Bagheri Noaparaz remarks 'Eurodecentrism' as well as Eurocentrism in context of Seyed Hossein Nasr's idea of 'sacred science'. He criticises Nasr in three different contexts. Firstly, he argues that Nasr falls in negligence by ignoring the universal aspect of modern knowledge, which is ultimately leading to the rejection of modern science totally (p. 169-173). Secondly, Nasr is wrong in characterizing the Western science as profane while many modern scientists such as Galilei, Kant, Hegel attributes the name of God to science (p. 173-175). Thirdly, Nasr has tendency to make physical

science to mysticism with his idea of vertical 'great chain of being' (p. 175), namely he desires for conflation of 'ontological and epistemological aspects of hierarchical levels of the world' (p. 179). Noaparaz also puts forward suggestions for each of critiques.

In chapter 10, Focusing on the Eurocentric approaches in Turkish modernization studies, İsmail Çağlar starts with the short analyses of book's titles on Turkish modernization, which shows a great deal of a genre of Eurocentric approaches. Later, dividing the paradigms in literature into two: 'the conflict' and 'the incorporation paradigm', and focusing firstly on the former, he pays attention to Bernard Lewis's famous work (*The Emergence of Modern Turkey*) and Niyazi Berkes's (*The Development of Secularism in Turkey*) and argues that both of them made a great deal of contributions to Eurocentric view of Turkish modernization as they focus only on exaggerated and false cleavages and oppositions between the Ottoman Empire and the Turkish Republic (p.185-189). As is stated in the book 'the Ottomans are always located at the receiving end, whereas Europeans are always active' (p.190), Çağlar secondly argues that Erik Jan Zürcher's book *Turkey: A Modern History* which focuses on affecting-affected relationship is vulnerable to Eurocentrism although it is seen in the incorporation paradigm that asserts a continuation between the past and the Turkish Republic rather than a conflict. Finally, he suggests a new social history perspective on the domains of periodization, geography, and agency to overcome Eurocentrism, referring to several penned works (p. 193).

In concluding chapter 11, Defne Karaosmanoğlu and Kerem Karaosmanoğlu shed light on the criticism of Eurocentrism, most of which are based on the same centrist agenda and East/West binary opposition. The authors offer a new research paradigm underlining 'historical change, the complexity of gazes, specificity of geography, and diversity of culture while avoiding centrist narratives, binary oppositions (East/West), absolute contrasts, and homogeneous perceptions' (p. 211-212).

All in all, throughout the book, the first salient thing coming in for criticism is that it lacks an article from the field of economics that is one of the social sciences in which Eurocentrism come to prevail. The presence of such an article may provide a more encompassing comprehension for Eurocentrism.

Secondly, In the third chapter, the comparative examples of the perception of history from the studies of earlier or late historiography may be given so that one can see the possibility of writing an alternative history narrative in tune with Muslim's own dynamics and to correct the historical reality distorted - as argued by the author - by 19th century Eurocentrism. Also, in the ninth chapter the fact that the author comes through only with Nasr's understanding of 'sacred knowledge' makes the argumentation poor as he does not analyse his system of thought enough deeply. The argumentation may be enriched by several other examples in that it remains superficial as it is. Yet, the edited book with fluent expression and a wide range of references is a helpful contribution for those studying in social sciences to comprehend Eurocentrism. Additionally, the book provides readers with index enabling to search easily for specific words.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Gündelik Hayatın Eleştirisi I
Çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık 2010.

Nuh AKÇAKAYA

Araştırma Görevlisi., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Sosyoloji Bölümü

Research Assistant, Selçuk University, Faculty of Lettrers, Department of
Sociology

Konya / TURKEY

akcakayanuh@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1457-1379

DOI: 10.5281/zenodo.3463947

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: AKÇAKAYA, N. (2019). Gündelik Hayatın Eleştirisi I. Çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık 2010. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Eylül 2019): 369-377.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Lefebvre'nin "*Gündelik Hayatın Eleştirisi*" adlı eseri ilk basıldığında ciddi bir etki oluşturmıştır (Çetin, 2017: 63). Ama ona göre eseri ilk basıldığında, filozoflar onun eserini ciddi bir şekilde ihmal etmişlerdir. Çünkü mevcut filozof imgesi oldukça metafizik olarak ifade edilebilecek unsurlar tarafından çevrelenmişti ve filozoflar, yaşamın dışındaki tanık ve yargıç olarak, yaşamın bizatihi kendisinden uzaklaşmışlardı (Lefebvre, 2010a: 11). Hâlbuki Lefebvre'ye göre gündelik hayatın eleştirisi demek, bilinen paradigmatik sömürünün ve o sömürünün neden olduğu hallerin eleştirisi demektir. Çünkü sömürü denilen şey, neredeyse mutlak surette gündelik hayatın içerisinde gerçekleşmektedir. Burada Lefebvre tarafından gündelik hayat, bir kısım metafizik arayışların ötesinde mevcut sorunların çözüleceği bir alan olarak da görülmektedir. Gerçekten de birçok düşünür toplumsal gerçekliği anlamak adına olağan-içine odaklanmayı önemli bir metodolojik eğilim olarak kavramaktadır. Bunun içindir ki metafizik ifade ve yönelimlerden uzaklaşıp, gündelik hayatın bizatihi sıradanlıkları içerisinde bir bakış serdetmektedirler (Georges, 2009). Bu eğilimi paylaşan sosyologlardan biri olan Lefebvre de ilk ciltten sonra *Gündelik Hayatın Eleştirisi II Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri* (2010b) ve *Gündelik Hayatın Eleştirisi III Moderniteden Modernizme (Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)* (2010c) adlı eserlerle serinin devamını getirerek gündelik hayata verdiği önemi ortaya koymuştur.

Marxist düşünürlerin gündelik hayata olan ilgisi Lefebvre ile başlamıştır. Marx'ın kendi eserlerinde gündelik hayat ile ilgili oldukça fazla kesitler bulunabilse de (Lefebvre, 2010a: 143-180) Marx'ın çözümleme noktasını gündelik hayat oluşturmamaktadır (Ritzer ve Stepnisky, 2014). Onun ekonomik determinist olan perspektifi, mikro anlayışların önüne geçmiştir denilebilir. Lefebvre gibi Marx sonrası marxistler ise gündelik hayata, görece daha fazla çözümleme birimi olarak yaklaşmışlardır. Nitekim Lefebvre'nin öncesinde siyasal-entelektüel bir figür olarak Troçki de (2000), gündelik hayat üzerine odaklanmıştır. Ancak Lefebvre'yi özgün kılan yanı, onun gündelik hayata dair bir ideoloji çözümlemesine girişmesinde yatmaktadır. Yani o, makro perspektifler ile idolojik yapılar üzerinde durmayıp, özellikle kapitalist ekonomik sistemin neden olduğu yabancılaşmayı gündelik hayat üzerinden okumaya çalışmıştır. Nitekim o, bir toplumun dönüştürülmesinin temel ölçütünün de gündelik hayatı dönüştürmek olduğuna inanmaktadır. Lefebvre

*Gündelik Hayatın Eleştirisi'*nde yabancılaşmanın gündelik hayat üzerindeki görünümünü incelemekle yetinmeyip, diyalektik yöntemin anlaşılması adına gündelik hayat üzerinden çeşitli çıkarsamalar yapmıştır. Yaşam koşullarının kötüleşmesini ve mevcut eşitsizliği gündelik hayat üzerinden çözümlemenin gerekliliği üzerinde durarak, devrimsel pratiklerin gündelik hayat üzerine odaklanmamasının bir başarısızlıkla sonuçlanacağını da vurgulamıştır. Bu noktada gündelik hayatın bilgisini vermekle memur; edebiyat, sanat ve teknik gibi alanların gündelik hayattan uzaklaşmalarını da eleştirerek, bu alanların odak noktalarının farklılaşmasının mevcut eşitsizliği körüklediğini ifade etmektedir. Öte yandan Lefebvre (2010a: 35) boş vakit olarak değerlendirilen zaman dilimi içerisinde sanatçılar ve entelektüellerin yanında sıradan insanların da kendi gündelik yaşamlarını eleştirdiklerini ifade etmektedir. Esasında gündelik hayatın içerisinde boş vakitlerin kendisi gündelik hayatın bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu vaktin içerisinde gündelik hayatın bizzatı kendisinin eleştirilmesi hem bir birliği hem de bir çelişkiyi ifade etmektedir.

Gündelik hayatı çalışma, boşvakit ve ailevi-özel yaşam şeklinde üç ögenin oluşturduğunu ifade eden Lefebvre (2010a: 37), bu ögelerin birbirine dışsallaşması durumunda bir yabancılaşmanın olacağını ima etmektedir. Yani gündelik hayatı oluşturan unsurların birbiri ile uyuşmamasının yabancılaşmayı doğuran etkenlerden birisi olduğunu vurgulamaktadır. Gerçekten Marx'ın paradigması içinde de bu durum benzer bir şekilde ele alınmıştır. Üretim süreçleri ile insan doğası arasındaki çelişik durumların yabancılaşmayı doğurduğunu ifade eden Marx, bu noktada Lefebvre ile benzeşmektedir. Bu açıdan Lefebvre, boş zamanların kullanımını da eleştirerek, boş vakitlerin yeni bir yabancılaşma üretmemesi gerektiği noktasında vurgular da yapmaktadır. Yabancılaşmanın tahakkümünden kurtulmak isteyen insanın, gündelik hayatın çelişkileri üzerine odaklanarak bunların üstesinden gelme pratiklerini inşa etmesi gerektiğini ifade eden Lefebvre, yabancılaşmanın kaçınılmaz olarak insan doğasıyla ilgili olduğunu ima eder ve "insan, aletin icadıyla ve çalışma yoluyla hayvan olmaktan çıktığında tarihsel ve insani çelişkilerin içine girmiştir" der (Lefebvre, 2010a: 77).

İdeolojilerin gündelik hayatı değersizleştirdiğini ifade eden Lefebvre, onların meta anlatıları üzerinden gündelik hayatı nasıl gizlediklerini etkili bir şekilde göstermektedir. Yabancılaştırıcı ideolojilerle mücadele etmenin yolunun gündelik hayatın eleştirisinden geçtiğini vurgulayan yazar, burada ideolojilerin kendi sonunu getirme potansiyeli olan şey ile nasıl mücadele ettiğini vurgulamaktadır. Öte yandan gündelik hayatın parçalı niteliğinin çalışmayı da parçalı hale getirdiğini ve dolayısıyla çalışmanın, bütünsel olan toplumsal yönünü maskeleydiğini anlatmaktadır. Lefebvre (2010a: 88-89) yabancılaşma kavramının soyut kullanım düzeyine karşı çıkmakta ve onun gündelik hayatta somut durumlar üzerinden anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Fakat bu durum gündelik hayatın filanca unsurlarını gayri insani -yabancılaştırıcı- filanca unsurlarını da insani olarak ifade etmek için bir kolaylık sağlamamaktadır. Bu ayrım için ciddi bir eleştirinin ve bilincin olması gerekmektedir. Lefebvre yabancılaşma kavramını yeniden ele almayı “yaşam sınavının içinden geçmiş bir felsefeye” geri dönüş olarak kabul etmektedir. Bunun sosyoloji problematiğinden çok etik ile alakalı bir durum olduğunu da ilave etmektedir. Esasında onun bu tutumu Marx’ın değerden bağımsız olmayan sosyolojisi ile büyük oranda örtüşmektedir ve o, sosyolojinin mekanik, ruhsuz ve pozitivist yaklaşımını çeşitli imalarla sürekli olarak reddetmektedir. Yani o da Marx gibi değer ve etik temelli bir anlayış serdedir.

Eserde dikkat çekilen diğer bir husus ise genelde sanat ve bilimlerin özelde de felsefenin gündelik hayattan uzaklaşması durumudur. Gerçekten de modern hayatın uğraş alanları içerisinde bilim ve sanat soyut, teolojik, metafizik ve belki de ruhani bir zemin üzerinden faaliyet yürütebilmektedir. Bu durum elbetteki felsefe için de geçerlidir. Lefebvre (2010a: 91) felsefenin yüksek insani faaliyetlerin bir ürünü olmasının ve onun boş zamanlar uğraşı olarak telakki edilmeye başlanmasının bir sonucu olarak, gündelik hayattan uzaklaştığını ifade etmektedir. Hatta gündelik hayatın sıradanlığına atıfların yapılıp, onun değersizleştirildiğini ifade eder. Lefebvre felsefenin gündelik hayata karşı yaklaşımını makul ölçütlerle ortaya koymaktadır. Fakat felsefe ve gündelik hayat arasındaki mesafenin salt bir felsefi tutumdan ve gündeliğin sıradan görünmesinden kaynaklanması beklenemez. Burada bir özne olarak filozofun, hayatın metafizik öğeleri ile ilgilenmesinin bir sonucu olarak kendi

benlik sunumu da etklidir. Yani filozof mukadder bir şekilde hayatın metafizik öğeleri ile ilgilenmek zorundadır ve bu durum onu ister istemez gündeliğin rutininden koparmaktadır. Gündeliğin rutini ne kadar değerli olursa olsun bu durumun farklı bir şekilde cereyan etmesi beklenemez.

Lefebvre (2010a: 93) felsefenin yanında ideolojilerin de gündelik hayatı değersizleştirdiğini ifade eder. Postmodern diye ifade edilen zamanlarda meta anlatılarına olan teveccüh gözle görülür bir şekilde azalmış olmasına rağmen, hala büyük anlatıların mevcudiyeti söz konusudur ve bu anlatılara bakıldığında gerçekten de Lefebvre'nin ifadesi değer kazanmaktadır. İdeolojiler gündelik hayatın ötesinde büyük söylemler etrafında üretilmekte ve yabancılaşmanın da ötesinde bireylerin gündelik sorunlarına karşı neredeyse duyarsız kalmaktadır. Gündeliğin hengamesine, yabancılaşmasına, buhranına ve hassaten biyolojik ve psikolojik bütün olumsuzluklarına ideolojilerin söylemiş oldukları bir şey yoktur. Ya da en azından mevcut ideolojilerin, bu olumsuzlukları gündelik hayatın ekseninde algılama gibi bir eğilimi söz konusu değildir. Halbuki hayat, gündelik olanın içerisinde akıp gitmektedir. İdeolojilerin bir yerden bireysel mutluluğa dair vermiş oldukları taahhütleri, diğer yerden de bireysel mutluluğun temin edilememesindeki gerekçenin kamusal huzurun önceliğinden kaynaklandığına dair vurguları karşılaştırıldığında, bu durum paradoksal bir durumu teşkil etmektedir. İdeolojiler hem kollektif hem de bireysel mutluluğa dair genel geçer bir reçete sunamamaktadır. Hatta tedrici bir çözümü bile reel olarak yoktur. Kollektif olan bireysel olanı kapsamasına rağmen birisinin ontolojik olarak tatmin - mutlu- edilmesi diğeri açısından engel olarak görülmektedir. Lefebvre (2010a: 96) devletin varlığını bir yabancılaşma olarak görür ve marxist ütopyanın - devletsiz bir komünalite- gerçekleşmesi durumunda yabancılaşmadan kurtulunabileceğinin imasını verir. Fakat bu durum SSCB diktatöryası göz önüne alındığında başka bir durumu açığa çıkarır. Yani marxsizmin dogmatik ideasına olan sadakat bir yana bırakılırsa, devletsiz -belki de otoritesiz- bir komünalitenin mevcudiyeti dünya tarihinde henüz tecrübe edilmedi. Bu durum yabancılaşma saiki ile iş başına geçen organizasyonların mukadder bir şekilde yeni bir yabancılaşma ürettiğini göstermektedir.

Lefebvre entelektüellerin gündelik hayatın rutinliği bahane göstererek, ondan kaçma tutkusunun altındaki faktörler üzerinde de durur. Bunlardan

bir tanesi olağandışılık/mucize temasıdır. Gerçekten de gündelik hayatın ötesinde bir şeylerin arayışı içerisinde olanların mistifikasyonlarına bakıldığında, sürekli olarak gerçeküstücü ve mucizevi bir tavır etrafında kümелendiği görülmektedir. Bu entelektüeller için mucize olağanüstüdür, oysa gündelik hayat sıradan, rutin ve gösterişsizdir. Yazar bunu 19. yy. edebiyatı üzerinden isabetli bir şekilde örnekler. Esasında bu durum biraz da modern insanın genel duruşu ile alakalıdır. Modern insanın, sıradan olanla yetinemeyecek kadar çok imkana sahip olması, bunun yanında haz ve hırs istidadının onda baskın hatta başat bir karakter inşa etmesi, bu durumu açıklar niteliktedir. Modern insan hemen her şeye erişemese de birçok şey elinin altındadır. Modern insan, erişemediklerinin imitasyonuna veya kalitesizine erişme imkanına çoğu zaman sahiptir. Öte yandan insanoğlu, erişemediklerinden kaynaklanan psikik sorunları da hiçbir zaman bu kadar yoğun yaşamamıştı. Yani modern zamanlar erişmekten ve erişememekten kaynaklanan bir takım aura sıkıntılarını, özne için mutsuzluğa tahvil etmektedir. Öte yandan Lefebvre (2010a: 126) şunun farkındadır ki, sürekli olağanüstülüğün beklentisi sürekli bir hayal kırıklığı demektir. Benzer bir psiko-potolojik durumu saptayan Han (2017), bu hayal kırıklıklarını yorgunluk toplumu terkihi altında kavramsallaştırmaktadır.

Lefebvre'nin (2010a: 165-169) yabancılaşmaya dair dikkat çektiği bir başka husus da yabancılaşmanın genel doğasıdır. O, yabancılaşmanın proleterya ile ilgili olmadığını burjuvanın da yabancılaşabileceğini ima eder. Ve bunu da büyük oranda para ile açıklar. Esasında Lefebvre'nin bunu para ile açıklaması açıkça marxist bir esinlenmedir. Çünkü Marx'ın (2011) "kapitalist birikimin genel yasası" olarak adlandırdığı şeyin nihai olarak burjuvaziyi de bir yabancılaştırıcı ve fetişist bir sürece ittiğini biliyoruz. Ne var ki Marx'ın yabancılaşmanın son merhalesi olarak işaret ettiği "kendine yabancılaşma" gündelik hayat içerisinde gerçekleştiğinden dolayı, Lefebvre'nin gündelik hayat ile yabancılaşmanın bütünleşik olduğunu vurgulaması bir esinlenme olarak görülebilir. Gerçi Lefebvre sıklıkla bunu kabul eder ve Marxist eleştirinin bir gündelik hayat eleştirisi olduğunu ifade eder. İlaveten o (2010a: 187), ezgilerin, romanların, dükkanların, afişlerin gazetelerin içinde yabancılaşmanın yakalanabileceğini de ifade eder. Lefebvre (2010a: 199-203) nihai olarak yabancılaşma dolayısıyla günümüzde nasıl

yaşadığımızı bilmediğimizi ifade eder ve yaşamının artık sanatsal faaliyet gibi üstün bir şey olarak algılanabildiğini ima eder. Gerçekten de yaşamak başlıca bir sanatsal faaliyet kadar zor ve değerli olmuştur. Yaşamayı bilenlerin büyük oranda yabancılaştırıcı, şeyleştirici ve fetişleştirici faaliyetlerden, sıradan insanlara göre daha uzak durduğu görülmektedir. Yaşam koçluğu diye bir ihtisaslaşmanın mevcudiyeti bile modern insanın yaşamayı beceremediğinin bir göstergesi olarak algılanabilecek niteliktedir. Yaşamak, hatta modern yaşamak, bir arzu makinesi olan insanın kabaran iştahasını tatmin etmek olarak algılanmaktadır.

Eser için Lefebvre'ye temelde şöyle bir eleştiri getirilebilir: O, grand teorilerin bizi gündelik hayattan ve dolayısıyla da toplumsal gerçeklikten uzaklaştıracağını eser boyunca ima etmesine rağmen burada gündeliğin içerisinde kaybolma riskini gözden kaçırmaktadır. Gündeliğin içerisinde kaybolmaya dair sosyal teoride yapılan eleştiriler malumdur (Ritzer ve Stepnisky, 2014). Gündelik yaşamın dili toplumsal gerçekliğin içerisinde olsa da toplumsal gerçekliğin bizzatı kendisi değildir. Bu noktada gündelik hayatın eleştirisi yapılacaksa bile büyük oranda, grand teorilerin müktesebatı göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. Esasında Lefebvre'nin yaptığı şey de budur. Lefebvre Marx'ın grand teorisi üzerinden bir gündelik yaşam okuma teklifi yapar. Ancak gündelik yaşamın temel karakteristiğinin makro anlayışlar tarafından onanmasının veya reddedilmesinin gerekliliği üzerinde durmaz. Bu durum ister istemez sosyolojik literatürde mikro çözümleme düzeyini benimsemiş bir kısım sosyologlara yapılan eleştirilerin Lefebvre'ye de yapılmasında neden olacaktır. Kaldı ki Marx'ın teorisinin de grand bir nitelik taşıdığı Lefebvre dışında birçok sosyolog tarafından kabul edilmektedir. Öte yandan Lefebvre için diğer bir eleştiri ise gündelik yaşamın keşfini temelde yabancılaşma teorisi ile bağdaştırarak yapmayı arzulamasından gelebilir. Lefebvre gündelik yaşamın yabancılaşmış boyutuna dikkat çekerek önemli bir sorun alanına işaret etmektedir. Bir toplumsal dönüşümün gündelik hayatı ilgilendiren unsurların dönüşümü ile alakadar olduğu noktasındaki ısrarcı vurgusunda oldukça haklıdır. Ancak burada da gündelik hayatın yabancılaşmış yönünün yanında gündelik hayat içerisinde özenin son derece bireysel ve bilinçli bir şekilde eyleme geçmesini gözden kaçırmaktadır. İlaveten dayanışma, kendini gerçekleştirme ve arzuların

tatmini gibi bir dizi tematik hadiseler gündelik hayatın içerisinde görmezden gelinirse, yani Lefebvre gibi gündelik hayatın yabancılaşma ile olan ilişkisine determinist bir perspektiften bakılırsa, gündelik hayatın içerisinde ana hatları ne gibi hadiselerin gerçekleştiği net olarak ortaya konmuş olunmaz. Gündelik hayat içerisinde yabancılaşmanın biçimlerini gözlemlemek imkan dahilindedir. Ancak gündelik hayatın içerisindeki aktif eylemlerin, tutumların, tarzların ve pozların hepsinin bir yabancılaşma üzerinden gerçekleştiğini iddia etmek olanaksızdır. Gündelik hayatın içerisinde insan doğası ile uyumlu ve insani doğanın kendisini gerçekleştirebildiği son derece bireysel, özgür ve istekli eylemlerin mevcudiyeti de söz konusu olmaktadır. Bu durum yapısalcı ve postyapısalcı perspektifler nezdinde önemli ölçüde tartışılmış ve 1980 sonrası sosyolojik literatürde bu konuda bir konsensüs oluşturulmuştur (Ritzer ve Stepnisky, 2014). Son kertede gündelik yaşam da yapı-fail ilişkisinde olduğu gibi olumlu ve olumsuz birçok hali kendi içerisinde barındıran bir ilişki olarak ele alınmalı ve gündelik yaşamın tek bir boyutuna odaklanılmamalıdır. Bu perspektiften bakıldığında -mikro bir neo-marxist paradigmanın iddiasının aksine- gündelik hayat mütemadiyen kapitalist üretim biçiminin arzu ettiği şekilde inşa olmamaktadır.

Kaynakça

- Çetin, E. (2017). *Gündelik hayata sosyolojik bakmak*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Georges, P. (2009). *Olağan-ıçi gündelik hayatın envanterleri*. (Z. Bengü, Çev.) Everest Yayınları: İstanbul.
- Han, B.-C. (2017). *Şeffaflık toplumu*. (H. Barışcan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Lefebvre, H. (2010a). *Gündelik hayatın eleştirisi I*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2010b). *Gündelik hayatın eleştirisi II Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2010c). *Gündelik hayatın eleştirisi III Moderniteden Modernizme (Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Marx, K. (2011). *Kapital* (Cilt 1). (M. Selik, & N. Satlıgan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Ritzer, G., ve Stepnisky, J. (2014). *Sosyoloji kuramları*. (H. Hülür, Çev.) Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Troçki, L. (2000). *Gündelik hayatın sorunları bilim ve kültür üzerine diğer yazılar*. (Y. Öner, Çev.) İstanbul: Yazın Yayıncılık.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Fıkıhtan Faşizme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Günah ve Suç
Çeviren Hamdi Çilingir, İstanbul: Ekin Yayıncılık 2018.**

Zeynep KAHRAMAN

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı
Instructor, Ministry of National Education
İstanbul/Turkey
kahramanzeynep3@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3679-7229

DOI: [10.5281/zenodo.3463956](https://doi.org/10.5281/zenodo.3463956)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: KAHRAMAN, Z. (2019). Fıkıhtan Faşizme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Günah ve Suç. Çeviren Hamdi Çilingir, İstanbul: Ekin Yayıncılık 2018.
Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, 2 (Eylül 2019): 379-383.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Hukuk, adalet ve vicdan insanlığın kaderini ve kederini belirlemeye devam ediyor. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne giden süreçte ceza hukukunun geçirdiği değişimler, reformlar ve bu safhalarda devlet, birey, toplum ve dinin yeniden tanımlanıp konumlandırılması, nihayetinde de faşist bir ceza hukukunun kabul edilmesi... Tüm bu aşamalar, içinde yaşadığımız dönemin parametrelerini belirlemiştir. Kanunlar, toplumun muhafazası ve devamı; ıslahı ve iyileşmesi için elbette gereklidir; fakat kanun, toplumu ve bireyi değil de bizi kendisinin muhafazası ve idamesi için var ise toplum ve bireyin mevcudiyeti devletin gölgesinde kalıyorsa, devlet tek mağdura dönüşüyorsa, hukuk varoluş nedeninden bir hayli uzaklaşmış demektir.

Öncelikle cevaplanması gereken soru şudur: Hukuk nedir? Adalet Bakanlığı tarafından yayımlanan Hukuk Sözlüğüne başvuralım. Hukuk, "İçtimai hayat nizamının muhafazası ve idamesi için cemiyet azası sıfatıyla fertler ile fertler veya devlet ile fertler yahut muhtelif devletler arasındaki münasebetleri tanzim eden usul ve kaideler" şeklinde tarif edilmiştir. Suç da bu kaidelere aykırı olan söz ve eylemlerden oluşur. Cinayet, hırsızlık, devlete karşı isyana tahrik ve bölücülük suçtur. Tüm bu eylemler, hukuk tanımının muhtevasında mündemiç toplum nizamının muhafazasına ve devamına engel teşkil eden davranışlardır.

Suç, hüviyetinde gayri ahlaki fiilleri de taşımaktadır. Örneğin rüşvet veya tecavüz hem suç hem de gayri ahlaki birer eylemdir; fakat yalan söylemek, hile yapmak ve insanı aldatmak ahlaka mugayir olmakla birlikte suç kabilinden değildir. Tabiatıyla herhangi bir cezai müeyyidesi de yoktur. Çünkü hukuk, 'kanunsuz suç ve ceza olmaz' ilkesi mucibince işleyişini sürdürmektedir. Halbuki dürüst olmak, hile yapmamak ahlak kaidelerindendir. Yani ahlak ilminin konularındandır, hukukun değil. Bununla beraber, ahlakın da hukukun da ortak gayesi, intizamı ve refahı sağlamaktır.

Yalnız ahlak kavramı ve kaideleri daha geniş bir alanı şamildir. Haddizatında birçok fiil var ki bunları tespit edebilmek mümkün değildir. Velez ki tespit edilebilsin ve karşılığında bir ceza tatbik edilsin. Netice toplum menfaatine mi hizmet etmiş olur yoksa toplumda zararı ve karmaşayı mı peyda eder? Gayet tabii zararı faydasından büyük bir neticeyi ortaya çıkarmış olur. Nitekim İslam hukukunda da cezai müeyyidesi olan fiiller suç kabul edilmiş ve

gayri ahlaki telakki edilmiştir. Müeyyidesi olan fiiller, suçtur ve gayri ahlakidir fakat gayri ahlaki fiillerin tümünün bir müeyyidesi yoktur. İslam hukukunun suç olarak gördüğü ve cezai müeyyide uyguladığı fiillerin bir kısmı modern hukuk tarafından da suç kabul edilmiştir. Ancak ayrıldıkları noktalardan biri, modern hukukun işlenen suçu yalnızca buna maruz kalmış ve mağdur olmuş ferdin nefsine yönelik kabul etmeme temayülü göstermiş olmasıdır. İşlenen suç, kanunu ihlal etmesi ve cemiyetin emniyetine bir tecavüz olması yönünden cemiyete karşı bir suç olarak görülmüştür. Bu bakış, İslam'da da vardır. Mesela İslam, öldürme fiilini bütün topluma karşı işlenmiş bir suç olarak değerlendirir. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'de "Kim bir canı bir can karşılığında veya yeryüzünde bir fesat çıkarmaktan dolayı olmayarak öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu kurtarırsa bütün insanları diriltmiş gibi olur" (Maide, 32) buyrulmaktadır. Ancak İslam, bu ilkeyi bize sunmakla beraber mağdurun vaziyetini de hesaba katmıştır. Nitekim başka bir ayette Allah "Kim mazlum olarak öldürülürse biz onun velisine bir yetki vermişizdir. O da öldürmede ölçüyü taşırmasın. Çünkü o cidden yardıma mazhar edilmiştir" (İsra, 33) buyurmuştur.

İslam hukukunda cezalar, suç ile cezanın eşitliği ilkesine dayandırılmıştır. O yüzden tatbik edilecek ceza suçun cinsinden olmalıdır. Suça karşı alınan bu tavrın sebebi, mağdurun ve yakınlarının zahm-ı derunu deva bulsun, verilen ceza işlenen suçun misli olsun diyedir. Suçun misli bir ceza tatbik etmek de hukuk sisteminde adaletin mündemiç olduğu anlamına gelir. Çünkü adalet, karşılık vermede eşit davranmaktır. Kur'an-ı Kerim'de "Kötülüğün cezası yine onun gibi bir kötülüktür" (Şura/40) buyrulmuştur. Böylece suça maruz kalan mağdur veya yakınları hiç yoksa teselli bulacak ve intikam gibi insanı huzursuz eden ve onu kötülüğe sevk eden hissiyattan uzak olacaktır. Aksi halde -yani verilen cezanın suçun cinsinden olmadığı, mağdurun veya yakınlarının kalbini tatmin noktasında yetersiz kaldığı durumlarda- hepimizin bildiği yıllarca sürüp giden ve kan davası diye tabir ettiğimiz arka arkaya işlenen cinayetlerin bir kısır döngü halini alması hiç de hayret-i mucip bir durum olmayacaktır. Modern hukukun cinayet suçlarına öngördüğü cezalar, hapis cezalarıdır. Oysa ki hapis cezası, işlenen suçun cinsinden değildir. Fakat tüm bunların yanında devlete yönelik bir hareket, cinayet mesabesinde değerlendirilebilmektedir. İşte faşist hukuk sisteminin alamet-i farikası budur.

Ruth A. Miller, "Fıkıhtan Faşizme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Günah ve Suç" isimli kitabında Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyeti'ne dek ceza kanununun geçirdiği evreleri, değişiklikleri ve reformları kronolojik bir yöntemle bizlere sunarken bu dönüşümlerin temelinde yatan düşünce ve felsefeyi de örneklerle izah etmiştir. Dokuz bölümden teşekkül eden kitabın ilk bölümü bu sürecin tarihsel bağlamını, ikinci bölüm hukuki bağlamını, üçüncü bölüm yazarın "Osmanlı ceza hukukunun 1840'larda giderek artan bir oranda, bürokrasinin kendisini tanımlama sürecinin bir vasıtası haline geldiğini iddia ettiği; bu durumda da ceza hukuku için uygulamanın çok az anlam ifade ettiği veya hiçbir anlam ifade etmediği görüşünü ortaya koyarak hukuk, olana değil olması gerekene odaklandı, bürokratik arılığın temini de ceza mevzuatının temel önceliği halini aldı" dediği 1840'tan 1850'ye suç ve bürokrasi anlayışını, dördüncü ve beşinci bölümlerde "Artık suçlular mağdura zarar veren kimseler değil, devletin idealini tehdit eden kimseler halini aldı" şeklinde ifade ettiği bu değişimlerin yansımalarını tartışmıştır.

Altıncı bölüm Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nde ulema sınıfının değişen hukuk sistemiyle bağdaştığı ve bu yeni sistemin destekleyicisi olduğu mevzu edilmiş, yedinci, sekizinci ve dokuzuncu bölümlerde hukuk sahasındaki yaklaşımlar ve akımlar tetkik edilmiş ve Türkiye'nin faşist nitelikli kanunu kabulü konusuyla kitap nihayete erdirilmiştir. Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk dönem hukuk sisteminin, sosyal bağlamından uzaklaşarak anlaşılmasının handikaplarına değinen yazar; din, devlet, birey ve toplum kavramları bağlamında hukuksal dönüşümü değerlendirmiştir. Miller, "Osmanlı ceza hukuku 19. yüzyıl ve erken 20. Yüzyıl boyunca tekraren yorumlandıkça suç olarak tanımlanan şey de değişikliğe uğramış bilhassa bu yıllarda dini ve ahlaki suç ile siyasi ve bürokratik suç arasındaki çizgiler belirsizleşmiş, hukuki korumaya en muhtaç olan şey birey, toplum hatta tanrı değil devlet olmuştur" der. Tüm gelişmelerin, yeniden tanımlanıp yorumlanan kavramların neticesinin Türkiye Cumhuriyeti'nin 1938 yılında Mussolini'nin faşist ceza kanununu benimsemesi olacağını ifade etmiştir. Yani faşist ceza hukukunun kabulüne zemin hazırlayan şey Tanzimat'tan Cumhuriyet'e yaşanan bu tür gelişmelerdir. O nedenle yazarın, yaygın olan görüşün aksine bu meselelerdeki kanaati, değişimlerin Osmanlı ile Cumhuriyet arasında bir ko-

puş veya ayrılma değil süreklilik olduğu yönündedir. Süreklilik ilişkisini ise ceza hukukundaki gelişmeler eşliğinde okuyucuya sunmaktadır.

Tanzimat'tan Cumhuriyete dek süregelen bu gelişmeler devlet, bürokrasi, toplum, din ve ulemanın yenilenen tablodaki yerini göstermiştir. Müslüman ulemanın da bürokrasiden tecrit edildiği genel kanısına karşı çıkan yazar, değişen sistemde onların kendilerine her zaman yer bulduğunu, adeta devlet aygıtının etkin bir parçası ve meşrulaştırıcısı olduğunu iddia etmiştir. Bu türlü görüşler ortaya koyan yazar, yaşanan değişimin Türkiye ile sınırlı olmadığını vurgulamış; Çin, Arjantin, ABD, İngiltere ve Fransa gibi farklı ülkelerde de eşzamanlı benzer değişikliklerin gerçekleştiğini mukayeseli bir anlatımla takdim etmiştir.

Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyetin ilk dönemine dek Türkiye'nin yaşamış olduğu hukuksal serüvene dair farklı bir perspektif sunan eser, bu ülkenin yakın tarihini merak eden ve yeni sorular sormak isteyenler için...



Tez Değerlendirmesi / Dissertation Review

Riâyetü'l-makâsıd fi'l-mezhebi'l-Hanefî
Hazırlayan el-Hasen es-Sâfirî, Rabat: 5. Muhammed
Üniversitesi, 1420 (1999/2000).

Mehmet Ali YARGI

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslâm Hukuku Anabilim Dalı

Associate Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of
Theology, Department of Islamic Law
Çanakkale / TURKEY

mehmetaliyargi@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/ 0000-0003-1899-5950

DOI: 10.5281/zenodo.3463962

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Tez Değerlendirmesi / Dissertation Review

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Eylül / September 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: YARGI, Mehmet Ali. (2019). Riâyetü'l-makâsıd fi'l-mezhebi'l-Hanefî.
Hazırlayan el-Hasen es-Sâfirî, Rabat: 5. Muhammed Üniversitesi, 1420 (1999/2000).
Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, 2 (Eylül 2019): 385-396.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Bir süredir Hanefîlerin şer'î hükümlerin maksatlarına (makâsîd-ı şerîa) yaklaşımına dair bir çalışma yapmayı düşünüyordum. Mensuplarının yoğun olarak yaşadığı Türkiye'de dahî Hanefîlerin makâsîda yaklaşımına dair bir doktora tezi hazırlandığını veya kitap yayınlandığını tespit edemedim. Makâsîd alanındaki çalışmaları ile tanınan Ahmed er-Raysûnî'nin danışmanlığında el-Hasen es-Sâfirî'nin hazırladığı bu doktora (ed-Dirâsâtü'l-ulyâ diploması) tezine ulaştım. Makâsîd alanında yoğun araştırmalar yapılan Fas'ta tamamlanan ve başlığı "*Hanefî mezhebinde şer'î hükümlerin maksatlarının gözetilmesi*" anlamına gelen bu tezin söz konusu boşluğu doldurmaya katkı sağlayacak önemli bir çalışma olduğunu düşündüm. Ona ulaşmanın zorluğunu dikkate alarak onu özetleyip kısaca tanıtarak ve bazı küçük değerlendirmelerde bulunarak bu alanda çalışma yapacak diğer araştırmacılara da hem bir fikir vermek hem de yeni çalışmalar yapılmasına vesile olmak istedim.

Müellif, bazı âlimlerin ve araştırmacıların makâsîdı en çok İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) gözettiği, diğer mezhep imamlarının ona önem vermedikleri, en azından mezheplerinin usûlleri içinde onu zikretmedikleri, özellikle Hanefîlerin ona "sırtını döndüğü" iddiasını tekrarlayıp durdukları için bu konuyu araştırmayı tercih etmiştir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) rey ve kıyasın imamı olarak görülürken araştırmacıların onun mezhebinin usûlünde mürsel maslahata itibar ettiğini zikretmemelerini garip karşılamış; genel olarak makâsîdı, özel olarak da mürsel maslahatı gözetme hususunda Hanefîlerin Mâlikîlerden çok farklı olmadığını açıklamak istemiştir. Hanefîlerin rey ile geniş bir alanda amel etmelerini "şeriatın ruhunu" ve maksatlarını en çok anlayan mezhep olduklarının delili saymış, makâsîd-ı şerîayı teorileştirme düzeyinde Mâlikîlerin seviyesine ulaşamadıklarını, fakat onları geçmeseler de tatbikat düzeyinde onların seviyesinde olduklarını ileri sürmüştür.

Müellif Hanefîlerin teoride ve uygulamada makâsîda yaklaşımlarını, bu konuda kendi usûllerine ve kurallarına ne kadar bağlı kaldıklarını tespit etmeye çalışmıştır. Konuyu açıklamaya yetecek kadar örneği incelemekle iktifa etmiş, geniş bir yekûn teşkil eden Hanefî fıkhnın tüm furu' birikimini araştırmanın ve zikretmenin mümkün olmadığını belirterek araştırma alanını sınırlanmak istemiştir (s. 1-4).

Tez bir *giriş* (el-Faslu't-temhîdî) ve iki ana *bölüm*den (bâb) oluşmaktadır. Müellif *giriş* bölümünde makâsîd teorisini ve Hanefî mezhebini genel yönle-riyle tanıtmaya çalışmıştır. Bu bağlamda önce makâsîd kelimesinin sözlük ve terim anlamlarını, makâsîdın kısımlarını ve müçtehidin makâsıdı bilmeye niçin ihtiyacı olduğunu ele almıştır. “Şeriatı” makâsîdın gözetildiğini naslar, tümevarım yöntemi, icmâ, akıl ve üzerinde icmâ edilen şer‘î kurallar ile ispat etmeye çalışmıştır (s. 4-22).

Müellif sonra Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin usûl ve furu‘da makâsîd ve maslahatı gözetmelerini maslahat, istihsân, mesâlih-i mürsele ve sedd-i zerâiye yaklaşımları çerçevesinde genel hatlarıyla ele almıştır. Hem teoride hem de uygulamada makâsîd-ı şerîayı ve maslahatı en çok gözetan mezhebin Mâlikîler olduğunu belirten müellif, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin Mâlikîler kadar olmasa da makâsıdı veya maslahatı gözettiklerini ileri sür-müştür (s. 22-42).

Hanefî mezhebini genel hatlarıyla ele alırken kurucu imamlar olarak Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Züfer’in (ö. 158/775) kısa biyografilerine yer vermiştir. Kısaca Hanefî mezhebini tanıtan müellif, Hanefî fakihlerin ve fıkıh kitaplarının dere-celerine, mezhep içi tahrir ve tercih yöntemine işaret etmiştir (42-60).

Müellif *birinci bölüm*de (Birinci bâb) makâsîd ile ta‘lîl arasındaki sıkı iliş-kiye dikkate çekmiş, Hanefîlerin makâsîd anlayışını tespit edebilmek için on-ların ta‘lîl anlayışını makâsîd ile ilişkisi çerçevesinde incelemiştir. Bu bağlam-da sırayla şu konulara yer vermiştir: 1. İlletin tanımı ve kısımları. 2. Hanefîlere göre makâsîd ile bağlantılı olan ve kendisiyle ta‘lîl yapılan vasıflar. 3. Hüküm-lerin makâsîd ile ta‘lîl yapılabileceği alanlar.

İlletin tanımıyla ilgili olarak Hanefî usûlcülerin pek çok ifadelerinin İmâm Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) mezhebinden etkilenecek oluşturulduğunu belirtmiştir (s. 61). Fakat dikkat çektiği hususları Mâtürîdî ile başlatmanın tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Farklı Hanefî usûlcülerin illet tanımlarını zikreden ve onlara dair değerlendirmelerde bulunan müellifin, Cessâs’ın (ö. 370/981) tanımını *el-Fusûl*’den doğrudan değil de Şelebî’nin kitabından ve üstelik onun aklî illet için söylediğini sanki şer‘î illet tanımı gibi nakletmesi bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir (s. 62).

Müellif *illetin tanımına* ilişkin değerlendirmelerinde Hanefîlerin mûcib / müessir illet ifadeleriyle söz konusu illetlerin bizzat kendilerinin hükmün varlığına etki etmediğine, Allah'ın onları etkili (mucip/müessir) saymasıyla hükmün varlığına etki ettiğini vurguladıklarına dikkat çekmiş, bu yönden Mu'tezileden farklı bir anlayışa sahip olduklarını vurgulamıştır. Söz konusu anlayışı yansıtmak için bazı Hanefî usûlcülerin illeti "alem ve emâre" olarak tarif ettiklerine işaret eden müellif, onların illeti bu şekilde tarif etmelerinin hükmü "maslahatı gözetme" ve "mefsedeti savma" anlayışı ile ta'lîl etmeyi uygun görmedikleri anlamına gelmeyeceğini ileri sürmüştür. İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) ve İbn Abdışşekûr'un (ö. 1119/1707) tanımlarına işaret ederek bu tanımların Hanefîlerin maslahat ile ta'lîl yaptıklarına ilişkin şüpheleri ortadan kaldırdığını belirtmiştir. Aslında giriş bölümünde yapması gerekirken burada genel olarak âlimlerin maslahatı elde etme ve mefsedeti savma anlayışı ile hükümleri ta'lîl etmeye yaklaşımını üç ana yaklaşım olarak incelemiştir. Gereksiz tekrarlara da yer verildiği görülen değerlendirmesinde usûlcülerin illet tanımları ile Hanefîlerin tanımlarını da karşılaştırmış, meselelerin kelâmî boyutu üzerinde de durmuştur (s. 61-72).

Hanefîlerin illeti makâsîdın türü bakımından zarûrî, hâcî ve tahsînî; makâsîda ulaştırması bakımından yakînî veya zannî, şekkî veya vehmî ya da yokluğu yakînî; Şâri'in muteber sayıp saymamasına göre mu'teber, mülğâ ve mürsel şeklinde kısımlara ayırdıklarını belirtmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın dışındaki usûlcülerin bu taksimâta kısaca değindiklerini ve üzerinde fazla durmadıklarını ifade eden müellif, Hanefîlerin esasen illetin hakikî ve mecazî açıdan taksimi üzerinde durduklarına dikkat çekmiş, kendisi de bu taksimâtı örnekleriyle birlikte genişçe incelemiştir (s. 73-88). Çok ince ayrımlar içeren bu kısımlarda örnekler incelenirken "yolculuk" gibi bir vasfın "ma'nen illet olmadığı" belirtilmesi gerekirken yanlışlıkla "ismen illet olmadığı"nın söylendiği görülmektedir (s. 86).

Hanefîlere göre *makâsîd ile bağlantılı olan ve kendisiyle ta'lîl yapılan vasıflar* başlığı altında hikmet, kâsır illet ve muttarid vasfı ile ta'lîl yapıp yapılamayacağı incelenmiştir (s. 89-135).

Müellif, Hanefîlerin makasîd anlayışını tespit etmenin ana meselesini *hikmet* ile ta'lîl incelemesinin oluşturduğunu belirtmiş, önce hikmet ile ta'lîl

yapılmasını uygun görüp görmeme bakımından mezheplerin görüşlerine işa-ret etmiştir. Mutlak olarak reddedenler, mutlak olarak kabul edenler, “zâhir” ve “munzabıt” olduğunda hikmet ile ta’lil yapılabileceğini kabul edenler olmak üzere üç mezhepten söz etmiş, her bir mezhebin delillerini kısmen özetleyerek, kısmen de tartışarak ele almıştır. Hanefilerin de zâhir ve munzabıt olduğunda hikmet ile ta’lil yapmayı câiz görenler içinde sayılabileceğini ileri sürmüştür (s. 91). Kendisi de Hanefilerin içinde bulunduğunu ileri sürdüğü üçüncü mezhebin görüşünü tercih etmiştir (s. 93).

Hanefilerin hikmet ile ta’lil yaparken onun zâhir ve munzabıt olmasını sadece kıyas yaparken şart koştuğunu, diğer durumlarda bu şartı taşımayan hikmetler ile de ta’lil yaptıklarını ileri sürmüştür (s. 93). Kendinin de savunduğu görüşü desteklemek için zâhir ve munzabıt olduğunda hikmet ile ta’lil yapılabileceğine dair ayrıca Kur’an’dan ve sünnetten çeşitli deliller zikretmiş, fikhî uygulamalardan örnekler vermiş, Hanefilerin yaklaşımını gösteren örnekler incelemiştir (s. 89-99).

Kâsır illet ile ta’lil konusunda sadece müstenbat kâsır illet ile ta’lil yapmanın câiz olup olmadığına ihtilaf bulunduğu dikkat çeken müellif, Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/144) gibi bazı Semerkand Hanefilerinin de dâhil olduğu fakihlerin ve kelâmcıların çoğunluğunun onu câiz gördüğünü belirtmiş, İbnü’l-Hümâm gibi Hanefilerin müteahhirîn fakihlerinden pek çoğunun da bu görüşte olduğunu ileri sürmüştür. Hanefilerin çoğunluğunun ise bunu câiz görmediğini belirtmiş, fakat onların kâsır illet ile ta’lil yapılmasına uygulamada değil, sadece teorik olarak karşı çıktıklarını ileri sürmüştür (s. 100-101).

Kâsır illet ile ta’lil yapmanın câiz olduğunu söyleyenler ile karşı çıkanların delillerini zikreden müellif, birinci grubun delillerini daha güçlü bulunduğunu ifade etmiş, karşı çıkan Hanefilerin bu konuda makâsıda aykırı hareket ettiklerini ve engelleyici delil bulunmadığı sürece hükümlerin ta’lil edilebilirliği ilkeleriyle çeliştiklerini ifade etmiştir. Kâsır illet ile ta’lilin mükelleflerin hükümleri benimseme açısından önemine dikkat çeken müellif, önceki Hanefilerin hatasını anlayan sonrakilerin kâsır illet ile ta’lilin câiz olduğunu ikrar ettiklerini ileri sürmüştür (s. 105). İhtilafın temelinde Şâfiî’nin (ö. 204/820) altın ve gümüşte faiz cereyan etmesinin illetini “para olma” (semeniyyet),

sene içinde doğan yavrularda zekâtın vâcib olmasının illetini de “annesinden doğma” (tevâlüd) olarak belirlemesinin yattığını belirtmiştir. Kâsır illet ile ta'lîl konusundaki ihtilafın bu iki meseleden gereksiz yere büyütülerek farklı noktalara çekildiğini ileri sürmüş, hilâfın gerçekte şeklî ve lafzî olduğunu savunmuştur. Müellif daha sonra Hanefilerin kâsır illet ile yapılan ta'lillerin butlanını ileri sürdükleri için meydana gelen ihtilafları ve kendi ilkeleri (asıl) ile çeliştiklerini gösterdiğini ileri sürdüğü çeşitli örnekleri incelemiştir (s. 106-115).

Müellifin hikmet ve kâsır illet ile ta'lîl konularında yaptığı incelemelerinde ve değerlendirmelerinde bazı Hanefilerin “ibdâ-i hikmet” (hükümün hikmetini belirtme) tabirine işaret etse de illetin müessir olması ve nassın hükmünün ta'lilden sonra değişmemiş olması gerektiği gibi hassasiyetlerini göz ardı ettiği veya gözden kaçırdığı görülmektedir. Bu hassasiyetlere bağlı olarak Hanefilerin mükelleflerin şer'î hükümleri daha iyi benimsemesi için hükümlerin hikmetlerinin belirtilmesine ve nas bulunmayan bir meselenin nasda belirtilen hükmün hikmetine kıyas edilerek hükmünün tespit edilmesine değil, nasda belirtilen hükmün varlığının ve yokluğunun istinbat edilen hikmete ve kâsır illete bağlanmasına karşı çıktıklarını gözden kaçırdığı anlaşılmaktadır.

Muttarid vasıflar ile ta'lîl yapılması meselesinde tard, ittirâd, aks, in'ikâs ve nakz terimlerinin anlamlarını ele aldıktan sonra müellif, illetin muttarid olmasının şart olup olmadığına ve illetin tahsisinin câiz olup olmadığına dair mezheplerin görüşlerini ve delillerini incelemiştir. Hanefiler içindeki farklı görüşlere ve meselenin istihsân ile ilişkisine yer vermiştir. Hanefilerin daha çok kelâmî endişelerle farklı değerlendirmeler yaptıklarını göz ardı ederek onların imamlarından nakledilen furu' hükümler ile uyumlu olabilmek için ya illetin tahsisini kabul etmek ya da onu reddetmekle birlikte ilgili meselenin illete birçok kayıt ve şart eklemek zorunda kaldıklarını ileri sürmüştür. Bu meseledeki hilâfın lafzî olduğunu belirten ve bu yüzden bir faydasının bulunmadığını öne süren müellif, illetin tahsisini câiz gören görüşe meylettiğini belirtmiş, bu görüşün şeriâtın maksatlarıyla, hoşgörü ve kolaylık ilkesiyle, ayrıca vakia ile uyumlu olduğunu, insanlara da daha uygun geleceğini söylemiştir. İletinin tahsisini câiz görenlerin bunun keyfî yapılmasını savunmadıklarını; tahsisin muteber şer'î bir delile dayanarak yapılması, “mülgâ veya

garib maslahatlar" ile yapılmaması, şeriatın naslarıyla ve maksatlarıyla çelişmemesi gerektiğini, aksine illetin bir nassın veya maksadın kapsamına girecek şekilde tahsisin yapılmasını şart koştuklarını belirtmiştir. Konunun fikhî uygulamaları bağlamında incelediği örneklerde illetin tahsis edildiğini ileri sürdüğü hallere işaret etmiş, tahsis yapılmasının şeriatın gözettiği maksatlara ve maslahatlara daha uygun olduğunu göstermeye çalışmıştır (s. 115-134).

Müellif, *Hanefî mezhebine göre makâsîd ile ta'lîl yapılabilecek alanları* üçe ayırarak incelemiştir: 1. İbadetler, 2. Muâmelât, 3. Hadler, ölçüler, keffâretler ve ruhsatlar.

İbadetlerde makâsîd ile ta'lîl yapılmasını incelerken önce ibadetin geniş ve dar anlamına işaret eden müellif, sonra âlimlerin ibadetlerde asıl olan ilkenin ta'lîl edilebilirlik mi edilemezlik mi olduğuna dair görüşlerini incelemiştir. Hanefîlerin ta'lîl konusunda ibadetler ile diğer hükümler arasında fark görmeyerek bir engel olmadığı sürece manası (niçin konulduğu) akıl ile idrak edilebilen her alanda ta'lîl yapılabileceğini kabul ederek diğer âlimlerden ayrıldığını belirtmiş, bununla birlikte ibadetlerin bazı hususiyetlerinin bulunduğunu kabul ettiklerine de işaret etmiştir. Diğer âlimlerin de ibadetlere ilişkin hükümleri yer yer ta'lîl ettiklerini, bu sebeple Hanefîlerin bu konuda aslında yalnız olmadıklarını ileri sürmüş, diğer âlimlerin ayrıca ibadetlerin hikmetlerini dile getirdiklerine dikkat çekmiştir (s. 135-142).

Temizlik, namaz, oruç ve hac ibadetlerinin önce genel maksatlarına ve hikmetlerine işaret eden müellif, sonra bu ibadetlerin cüz'î meselelerine dair Hanefîlerin makâsîd ve maslahata dayanarak yaptıkları ta'lîlleri veya değerlendirmeleri, yer yer diğer mezheplerin görüşleri ile kıyaslayarak incelemiştir. Örnekleri incelerken Hanefîlerin sırf maslahat var diye nassı terk etmediklerini yer yer vurgulaması dikkat çekmektedir (s. 143-168).

Muâmelâtta makâsîd ile ta'lîl yapılmasını incelerken Hanefîlerin bir engel olmadığı sürece ibadetlerde dahi makâsîd ile ta'lîl yapmalarından hareket ile muâmelâtta evleviyetle ta'lîl yaptıklarını ileri sürmüştür. Bununla birlikte onların ibâdetler ile muâmelât arasındaki farka dikkat ettiklerine işaret etmiş, buna dair deliller zikretmiş, ibadetlerde aranan niyet, akıl ve ergenlik gibi şartları "muâmelâtta", daha doğrusunu söylememiz gerekirse "kul haklarında" aramadıklarına dair örnekler vermiş; akitleri sahih, bâtıl ve fâsit diye

ayırmalarına işaret etmiştir. Bu yaklaşımların makâsîd ile ta'lîl yapılmasıyla ilişkisine dikkat çekmiştir.

Hanefîlerin muâmelâtta makâsîd ile ta'lîl yapmalarının uygulamaya yansımaları ise evlilik, cihad ve malî tasarruflara ilişkin hükümlere dair seçtiği örnekler üzerinden incelemiş, özellikle Şâfiîlerin ve Mâlikîlerin bu hükümlere yaklaşımları ile karşılaştırmıştır. Hanefîlerin nasların lafızları üzerinde “donup kalmadıklarını”, onlarda belirtilen hükümlerin maksatlarını dikkate alarak diğer mezheplerden farklı hükümler tespit ettiklerini yer yer vurgulaması dikkat çekmektedir (s. 183, 197).

Hadler, keffâretler, şer'î ölçüler ve ruhsatlar alanında kıyas yapılması konusunda hadler ve şer'î ölçüleri ayrı, keffâretler ve ruhsatları ayrı incelemiştir. *Hadler ve şer'î ölçülerde* kıyas yapıp yapılamayacağına dair Hanefîler ile cumhur arasındaki tartışmayı ve delillerini incelemiş, Hanefîlerin görüşünü desteklemiştir. Onların bu hususlarda genel olarak kıyas yapılmasını uygun bulmamalarının suçluları cezalandırmadıkları anlamına gelmediğini, ta'zîr cezalarıyla bu cezalandırmayı yaptıklarını ifade etmiştir. Hanefîlerin bu anlayışlarının kolaylık, esneklik, hoşgörü, suç ve ceza uyumu gibi maksatlar ile de uyduğu dikkat çekmiştir. Ayrıca Hanefîlerin had cezalarının ayrıntılarında makâsîda dayalı ta'liller ve kıyaslar yaptıklarını ileri sürmüştür. Hanefîlerin hadler konusunda kendi ilkelerini kendilerinin çiğnediklerine ve furu'u sağlam bir usule bina etmediklerine dair Şâfiîlerin iddialarına değinen müellif, iddia edilenin aksine onların kendi ilkelerini çiğnemedikleri sonucuna varmıştır (s. 202-213).

Keffâretler ve ruhsatların maksatlarına işaret eden müellif, *keffâretlerde* kıyasın geçerli olup olmadığına dair Hanefîler ile muhaliflerinin delillerini zikretmiş, kendisi de Hanefîlerin görüşünü tercih etmiştir. Hanefîlerin keffâretlerde genel anlamda kıyas yapılmasına karşı olduklarını belirtmelerinin, onların ayrıntılarına ilişkin hükümlerde ta'lîl ve içtihat yapmadıkları anlamına gelmediğini ileri sürmüş, bu hususta cumhurdan farklı olarak onların nasların zahiri üzerinde “donup kalmadıklarını” yine vurgulamıştır (s. 213-217).

Ruhsatlarda ise kıyas yapılabileceğini savunanlar ile karşı görüşte yer alan Hanefîlerin delillerini karşılaştıran müellif, bu defa onların görüşünü zayıf bulmuş ve cumhurun görüşünü tercih etmiştir. Bu hususta Hanefîlerin

kendi ilkeleriyle çeliştiklerini ve buna dair birçok örnek bulunduğunu ileri sürmüştür. Müellifin bu konuda Hanefîlerin müessir illet anlayışını ve ta'lıden sonra nassın hükmünü değiştirmeme ilkesini göz ardı ederek çıkarımlarda bulunduğu anlaşılmaktadır.

Keffâretlerde ise kıyas yapılmamasını savunan Hanefîlerin kendi ilkelerine bağlı kaldıklarını ve çelişmediklerini savunmuş, ilgili örnekleri bu yönden açıklamaya çalışmış ve Hanefîlerin makâsıda dayanarak yaptıkları değerlendirmeleri yerinde bulmuştur (s. 217-222).

İkinci bölümde (İkinci bâb) Hanefîlere göre makâsıd ile ilişkili bulduğu “teşri‘ kaynaklarını” incelenmiştir. Bu bağlamda “istihsan” ile “maslahat-ı mürseleyi” ele almıştır.

Usûlcülerin istihsan tariflerini inceleyen ve Hanefîler ile Malikîlerin istihsan anlayışlarındaki yakınlığa dikkat çeken müellif, zikrettiği tariflerden hareketle onun maslahat ve makâsıd ile ilişkisine işaret etmiştir. İstihsanın katı kıyasçılığın bazı meselelerde yol açacağı aşırılıkları ve kötü sonuçları düzeltme amacı taşıdığını ileri sürmüştür. İstihsan karşıtı olan başta İmâm Şâfiî’nin anlayışına ve delillerine işaret eden müellif, Hanefîlerin teşehhî ile ve hevâlarına göre istihsan yapmadıklarını, onların istihsan anlayışının şer’î delillere dayandığını savunmuş ve bunu ispatlamaya çalışmıştır. İstihsanın çeşitlerini ve bunların her birinin Hanefî fıkıhındaki uygulamalarını ayrı ayrı incelemiştir. Her bir örneği daha ziyade makâsıd bakımından değerlendiren müellif, çoğu kez Hanefîlerin yaklaşımı ile diğer mezhepleri karşılaştırmıştır. Hanefîlerin şeriatın maksadına önem verdiklerini ve “lafızlar üzerinde donup kalmadıklarını” vurgulamış, neredeyse bütün örneklerde Hanefîlerin anlayışını savunmuş, maslahatçı olarak bilinen Malikîlerin yaklaşımını dahi bazen doğru bulmamış veya zayıf görmüştür (s. 223-292).

Müellif, zannedildiğinin aksine Hanefîlerin açık kıyası gizli kıyas sebebiyle terk etme şeklindeki istihsanı çok uygulamadıklarını, zaruret ve maslahat sebebiyle yaptıkları istihsanın daha fazla olduğunu ileri sürmüştür. Onun için de Hanefîlerin maslahat-ı mürsele ile amel etmede “bayraktar” sayıldığını belirtmiştir. Hanefîlerin istihsan çeşitleri içinde “maslahat sebebiyle istihsan” a yer vermediklerini, fakat onların “zaruret sebebiyle istihsan” ifadeleriyle kişilerin veya toplumların helâk olmasına yol açacak zaruretleri kastetmedikleri-

ni, maslahatların her derecesini yani hâcî ve tahsînî maslahatları da içine alacak zaruretleri kastettiklerini ileri sürmüştür.

Hanefîlerin *örf sebebiyle istihsanı* ayrı bir madde olarak zikrettiklerini tespit edemediğini belirten müellif, Hanefîlerin fıkıh kitaplarında örf sebebiyle çokça istihsan yaptıklarına dikkat çekmiştir. Örf sebebiyle istihsanın aslında maslahat sebebiyle istihsana râcî' olduğunu, fakat buradaki maslahatın örfün desteklediği bir maslahat olması itibariyle tek başına delil olan maslahattan ayrıldığını belirtmiştir (s. 223-292).

Mürsel maslahatı "bizzat kendisinin veya türdeşinin muteber sayıldığına ya da sayılmadığına dair hakkında nas bulunmamakla birlikte şeriâtın maksatları içine dâhil olan maslahat" diye tanımlamıştır. Şeriâtın insanların yararına olan şeyleri gerçekleştirmek, onlara eziyet ve zarar verecek şeyleri defetmek için geldiğini ileri sürerek bu tür maslahatların aslında "mürsel" (serbest bırakılan, nötr sayılan) olmadığını, şeriâtın maksatlarına dâhil olduğunu belirtmiştir.

Hanefîlerin rey, kıyas ve istihsan yapmakta bu kadar geniş davrandıkları, üstelik reye dayanarak "hadisleri" bile terk ettikleri ileri sürülürken Ebû Hanîfe'nin mürsel maslahat ile amel edip etmediğine dair farklı görüşlerin olmasını garipsediği için araştırmasında bu meseleyi netleştirmeye çalışmıştır. Hanefîlerin mürsel maslahatı delil kabul etmediğini söyleyenlere işaret eden müellif, bu durumun Hanefîlerin şer'î deliller içinde maslahatı ayrı bir delil olarak zikretmemelerinden kaynaklanmış olabileceğine, fakat onların "münasip vasf"ın illet olup olamayacağını tartışırken bu meseleye işaret ettiklerine dikkat çekmiştir. Hanefîlerin bazı şartlar ile mürsel maslahatı delil kabul ettiklerini söyleyenlerin daha fazla olduğunu ileri süren müellif, Hanefîlerden özellikle İbnü'l-Hümâm ile İbn Abdîşşekûr'un bunu açıkça belirttiklerine işaret etmiş, kendisi de bunu ispat etmeye çalışmış, Hanefîler ile Mâlikîler arasında bu konuda önemli bir fark bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır (s. 303-320).

Hanefî fıkhında mürsel maslahatlara ilişkin uygulamalara dair pek çok örnek inceleyen müellif, ta'zîr cezalarının mürsel maslahatlar ile ilişkisini ayrıca ele almış, onların aslında mürsel maslahat ile amel etmek demek olduğunu ileri sürmüştür. Ta'zîr araçlarına ilişkin sadece ölüm cezasına yer vermiş,

bu bağlamda “birinci örnek” olarak görüşlerinin propagandasını yapan zındığın yakalandıktan sonra tevbe ettiğini söylemesine rağmen katledilebileceğine dair fetvâyı incelemiş, fakat başka tazir araçlarını ve örneklerini incelememiş, daha birçok örnek bulunduğunu belirterek tezini tamamlamıştır. Tezde sonuç bölümü de bulunmamaktadır (s. 320-352). Bu durum tezin son kısmı tamamlanmadan hazırlama süresi bittiğinden bu şekilde savunulup bırakıldığına işaret etmektedir.

Tezde konuların bölümlendirilmesinde, ana ve alt başlıkların yazımında çeşitli düzensizlikler dikkati çekmektedir. Ayrıca “ابن قيم الجوزية” yerine “ابن القيم الجوزية” (s. 19), “العله” yerine “الصلة” (s. 67), “الوضوء” yerine “الوطء” (s. 88) yazılması gibi yer yer yazım yanlışları da görülmektedir. Henüz kitap olarak yayınlanmayan birçok tezde görülebilen söz konusu eksiklikler, tezin önemini kaybettirecek derecede görünmemektedir.

Tezin birçok Hanefî usûl ve fıkıh kitabı gözden geçirilerek, diğer mezheplerin görüşlerinin de onların kaynaklarından ve çağdaş eserlerden yararlanılarak hazırlandığı görülmektedir. Fakat müellifin özellikle hükümlerin hikmetlerini belirtirken Cessâs’ın *Ahkâmü’l-Kur’ân*’ından yararlanmasına rağmen tezini hazırladığı sırada henüz yazma halinde bulunduğu ve basılmadığı için *el-Fusûl* adlı eserini inceleyemediğini belirterek (s. 104) onun usûle dair görüşlerini sürekli Şelebî’nin *Ta’lîlü’l-ahkâm*’ından nakletmesi, ma’zûr görülse bile önemli bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca bazen dipnotlarda sadece kaynak isminin zikredildiği, atıf yapılan yerin tam belirtilmediği (s. 117, 132, 151, 159, 180, 194) veya kaynağın hiç zikredilmediği (s. 210, 233) görülmektedir.

Söz konusu eksikliklere rağmen müellifin tezini hazırlama amacına uygun olarak yer verdiği örnekler ve değerlendirmeler, Hanefîlerin makâsıdı dikkate alarak hüküm verdiklerini büyük oranda yansıtmaları bakımından bu alanda araştırma yapmak isteyenlere yol gösterecek niteliktedir. Ancak müellif tezinde Hanefîlerin makâsıda dayanarak hüküm verdiklerini ispat etmeyi hedeflediğinden onların bunu yaparkenki hassasiyetlerini ve gözettikleri dengeleri yer yer ihmal etmiş, göz ardı etmiş veya gözden kaçırmıştır. Hanefî kaynaklarını da zikredilen hedefi doğrultusunda okuduğundan bu okumalarında eksiklikler söz konusudur. Onun için Hanefîlerin makâsıd anlayışının

savunmacı bir yaklaşım ile değil, bu husustaki temel ölçülerini ortaya koymaya yönelik daha titiz çalışmaların yapılması gerekir.

Yerine göre Zâhirîler kadar lafızcı, bazen de makâsıtçı olarak bilinen Mâlikîlerden daha reyci olan Hanefîlerin ta'îl yaparken şeriâtın maksatlarını gözetme ile nassın hükmünü değiştirmeme ilkesi ve daha etkili illet ile hüküm vermeyi tercih etme arasında kurdukları dengenin; maslahatı dikkate alma ölçülerinin, konunun mefhûm-i muhalifi dikkate almama gibi hususlarla ilişkisinin daha titiz çalışmalar ile ortaya konulması gerekir. Hükümün hikmeti gerçekleşmediği halde Hanefîlerin bazı hükümleri geçerli saydığına dair eleştirilerin, Hanefîlerin "hükümün hikmetine değil, illetine bina edilmesi" ve "maslahatların illetleri" ile "hükümlerin illetleri"nin farklı değerlendirilmesi gerektiği söylemlerinin ayrıca incelenmesi gerekir.

Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi Yayın İlkeleri

1. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe ve İngilizce dillerinde sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, yılda iki kez (30 Nisan – 30 Eylül) yayınlanan hakemli bir dergidir. Nisan sayısı için makale gönderim son tarihi 30 Mart, Eylül sayısı için 30 Ağustos olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın dili Türkçedir. Ayrıca İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)’dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)’tan oluşmalıdır. Makale APA atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

9. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

10. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi’ne aittir.

12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

13. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

14. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında APA atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

15. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü’ne devredilmiş sayılır.

16. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

17. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

Makale yazım kuralları için bakınız:

<https://dergipark.org.tr/mevzu/writing-rules>

Mevzu – Journal of Social Sciences Publication Principles

1. Mevzu – Journal of Social Sciences aims to contribute to accumulation of knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. Mevzu – Journal of Social Sciences is a refereed journal which is published twice a year (April – September). Deadline to send articles for the June issue is 30th of March, and for the September issue the deadline is 30th of August. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the Mevzu – Journal of Social Sciences is Turkish. Likewise, scientific studies in English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the APA style.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

7. No copyright fee is paid to the author for the published articles. There is also no charge from the author.

10. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Mevzu.

11. Mevzu – Journal of Social Sciences Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

12. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

13. Mevzu – Journal of Social Sciences sets the condition that for the writing of references and bibliography Chicago style be used.

14. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Mevzu – Journal of Social Sciences are considered to be transferred to the journal's editorial board.

15. The articles published in Mevzu – Journal of Social Sciences are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

16. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/mevzu/writingrules>