E-ISSN:2757-606X

TheoSophia

2022
SAYI
ISSUE 5

Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

E-ISSN: 2757-606X

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

DECEMBER 2022 | ISSUE 5

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

E-ISSN: 2757-606X | December 2022, Issue 5

Owner and Chief Executive Officer
Doç. Dr. Mansur KOÇİNKAĞ

Editor in Chief
Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ
Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Associate Editors
Doç. Dr. Mansur KOÇİNKAĞ, *Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY*
Doç. Dr. Selahattin AKTİ, *Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY*
Doç. Dr. Muhammed BEDİRHAN, *Istanbul Medeniyet University, TURKEY*
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SÜRÜN, *Yalova University, TURKEY*

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA
Erciyes University, TURKEY
Prof. Dr. Hasan KAPLAN
Ibn Haldun University, TURKEY
Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI
Yalova University, TURKEY
Prof. Dr. Necmettin ALKAN
Sakarya University, TURKEY
Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA
Justus-Liebig- Universität Giessen, GERMANY
Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN
Istanbul Medeniyet University, TURKEY
Doç. Dr. Mehmet Zahit TİRYAKİ
Istanbul Medeniyet University, TURKEY
Doç. Dr. Nail OKUYUCU
Marmara University, TURKEY
Dr. Besmira LAHI
University of New York, Tirana, ALBANIA
Dr. Metin GÜVEN
Florida State University, USA

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah TAKIM
University of Innsbruck, AUSTRIA
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
İstanbul University, TURKEY
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL
29 Mayıs University, TURKEY
Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA
Erciyes University, TURKEY
Prof. Dr. Hasan KAPLAN
İbn Haldun University, TURKEY
Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI
Yalova University, TURKEY
Prof. Dr. Mürteza BEDİR
Istanbul University, TURKEY
Prof. Dr. Necmettin ALKAN
Sakarya University, TURKEY
Prof. Dr. Nimetullah AKIN
Çanakkale Onsekiz Mart University, TURKEY
Prof. Dr. Özcan TAŞCI
Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY
Prof. Dr. Ramazan DEMİR
Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY
Prof. Dr. Semih CEYHAN
Marmara University, TURKEY
Prof. Dr. Serdar KURNAZ
Humboldt-Universität zu Berlin, GERMANY
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN
Bayburt University, TURKEY
Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN
Istanbul University, TURKEY
Dr. Öğt. Üye. Cumali KÖSEN
Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY
Dr. Besmira LAHI
University of New York, Tirana, ALBANIA
Dr. Serdar ASLAN
Universität Erlangen-Nürnberg, GERMANY

Asistant Editor
Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ

About Journal

Theosophia is an international peer-reviewed journal published electronically twice a year (June and December). Theosophia is an O*pen Access* journal. Theosophia journal uses a double-blind review system where at least two people are reviewers. Reviewers names are kept confidential and not published. Articles are prepared in accordance with the ISNAD (in-sentence or footnote) citation system.
This work is licensed under a *Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)*.

Indexing&Abstracting
Index Coperniucs, DRJI (Directory of Research Journals Indexing), SSRN (Social Science Research Network), OpenAire, Asos Index, idealonline, PhilArchive, BASE (Bielefeld Academic Search Engine), ISAM Theology Articles VT.

Corresponding Adress
Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Baş Editör,
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17100 Merkez /ÇANAKKALE
Tel : 0286-2180018 (İçhat: 29025) E-Posta: kssevinc@gmail.com
Dergi e-posta: theosophiajournal@gmail.com
www.theosophiajournal.com

CONTENTS

ARTICLES

Discursive Construction At Work: Representation of Masculinity in Women's Magazines of 1980s
Merve Betül ÜÇER / 1-14

Sufische Hermeneutik und ihre Kritik am Deutungsverständnis der Kalām-Gelehrten
Sufi Hermeneutics and Their Critique of the Kalām Scholars' Understanding of Interpretation
Cumali KÖSEN / 15-36

Engelli Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma, Çocuğunu Kabul-Red ve Ruh Sağlığı İlişkisi
The Relationship of Religious Cope Acceptance Rejection And Mental Health in Parents with Disabilities
Hafize ALBAYRAK & Ali Ulvi MEHMEDOĞLU / 37-66

An Evaluation of Asad b. al-Furāt's *al-Asadiyya*
Mansur KOÇİNKAĞ/ 67-81

Sağlık Kurumlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri
Spiritual Counseling Services in Health Institutions
Nihâl İŞBİLEN / 83-102

Bir Rasyonel Bilgi Eleştirisi Olarak İbn Arabî'nin Fahreddin er-Râzî'ye Mektubu
Ibn ʿArabī's Letter to Fakhr al-Dīn al-Rāzī as a Critique of Rational Knowledge
Selahattin AKTİ / 103-119

Mihne Sonrasında Ehl-i Hadîs Muhitinde Fıkıh: Ebû Bekir El-Hallâl, İbn Huzeyme ve İbnü'l-Münzir
Fiqh in the Neighborhood of Ahl al-Ḥadīth after the Mihna: Abū Bakr al-Khallāl, Ibn Khuzayma and Ibn al-Mundhir
Halil EFE / 121-142

Max Weber'de Otorite Tipleri
Types of Authority in Max Weber
Muhammed M. YÜKSEL / 143-158

ARTICLES

Kentlileşme Sürecinde Değişen Düğün Merasimleri ve Toplumsal Yansımaları Üzerine Bir Alan Araştırması
A Field Study on Changes in Wedding Ceremonies and Their Social Reflections in the Urbanization Process
Muhammet Talha SAĞLAM / 159-174

Hanbelî Usûl Düşüncesinde İstishâbü'l-Hâl Delili
Istiṣḥāb al-ḥāl (Presumption of Continuity) in Ḥanbalī Jurisprudence
Halil EFE / 175-201

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Üçer, M. B. (2022). Discursive Construction At Work: Representation of Masculinity in Women's Magazines of 1980s. *Theosophia*, 5, 1-14.
DOI: 10.5281/zenodo.7486957
Received: 11.10.2022 – Accepted: 12.11.2022 – Published: 29.12.2022

RESEARCH ARTICLE

Discursive Construction At Work: Representation of Masculinity in Women's Magazines of 1980s*

Merve Betül ÜÇER[1]

Abstract: This article discusses the discursive construction of the ideal male subject in women's magazines published in the 1980s, when Turkey was going through a significant transformation process. In contrast to studies that analyze the representation of masculinity in men's magazines or femininity in women's magazines, this article offers a different perspective to understanding the socio-cultural context by focusing on representations of men in women's magazines. The topics directly related to men in *Kadınca* and *Elele*, monthly magazines published throughout the 1980s, were analyzed through critical discourse analysis. All issues of the magazines published between 1980 and 1990 were examined and included in the analysis. The magazines' construction of the ideal male subject involves discourse strategies that emphasize change, centralize moving away from traditional values and objectify the male body. This construction is often accompanied by the inversion of emotions and virtues. In this context, the ideal male subject in magazines represents a modern, secular and middle-class masculinity.

Keywords: Masculinity, Critical Discourse Analysis, Sociology of Emotions, 1980s.

Introduction

The transformation of manhood has been under discussion for some time under women's studies and masculinity literature (Farrell, 1974; Connell, 1987; Butler, 1990; Edward, 2006). These studies, which question social patterns around the roles given to women and men, emphasize that masculinity, like femininity, is social and contextual. The emphasis of feminism that gender roles are determined by culture, not biological, draws attention to the culturally constructed dimensions of masculinity (Yücel, 2014; 41). Masculinity studies, which emerged as an independent field since the mid-1990s, discusses how masculine identities are constructed from many aspects (Horzum, 2018: 76). The social constructionist perspective that has emerged in masculinity studies since the 1980s emphasizes the importance of paying attention to the existence of different types of masculinity formed in the light of parameters such as religion, class, race and education (Okutan, 2017: 21). On the other hand, discussing class and gender relations together constitutes one of the key points for understanding different types of masculinities and power relations (Sancar, 2008:43). The

---

* This article is based on the PhD thesis, "Middle Class Shame: Sociology of Emotions and the Social Change in 1980s Turkey".

[1] Dr., İstanbul University Department of Sociology of Religion, TÜRKİYE, merve.ucer@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2085-6693

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

masculinity discussed in this study represents an urban, middle class, secular masculinity based on the rise of the new middle classes in the 1980s.

In the rapidly changing socio-cultural environment of the 1980s, especially with the discussion of male authority, the family and the institution of marriage, a discourse of change also emerged on the ideal male subject. The 1980s, when women's magazine publishing in Turkey underwent a transformation under the influence of popular feminist discourse, witnessed a rising emphasis on changing masculinity within this discourse. The second-wave feminism's emphasis on inequalities within the private sphere, which is summarized with the slogan "the personal is political", and the emphasis that these are not individual experiences (see Hanisch, 1970) has opened up questions about domestic roles and inequalities, especially sexuality.

Women's magazines have long been one of the important areas of study in the literature from many different aspects such as defining, transforming, objectifying women or creating a female identity (Ballaster et al., 1991). While these studies, which generally focus on female subjects in magazines, deal with the way women are represented in magazines, the limited studies that focus on spesific male representations in Turkey (Kırca-Schroeder, 2007; Yalın, 2012) do not cover the period and questions discussed in this article. However, the way men are represented in women's magazines is also an important element that helps to analyze the socio-cultural context and to comprehend it more holistically. Popular women's magazines, which mostly appeal to female readers and construct the female subject, exhibit and transform the ways in which women make sense not only of themselves but also of the opposite sex and their environment.

This article focuses on two popular monthly women's magazines that continued to be published throughout the 80s. *Kadınca*, which began publication in 1978, is the first popular feminist magazine in Turkey. As a reflection of the feminism that became popular in Turkey from the 1980s onwards (Kırca-Schroeder, 2007), *Kadınca* publishes pioneering publications for the modernization and emancipation of women. In doing so, it seeks to transform men and relationships as much as women. In this transformation, the struggle against traditional society and values is a key element and this struggle involves a redefinition of virtues and emotions. Launched in 1976, *Elele*, a monthly women's magazine, was first published as a family magazine and focuses on issues such as maternal and infant health. Over time, the magazine became dominated by *tabloid* language and topics parallel to the transformation process of the 1980s. In this process of change, both the way the magazine defines ideal fatherhood and especially the Playgirl supplements it started to publish in 1987 provide important data for this article.

Sexuality constitutes one of the most important dimensions for the media in the social context of the 1980s, which became apolitical after the coup and turned towards the private sphere. The prominence of sexuality has two different dimensions that are important for this study. The first of these is the use and provocation of sexuality as a commercial element by the media, and the other is the emphasis on sexuality as a means of emancipation by the women's movement that revived in that period. The fact that female sexuality was first represented in popular culture products after 1980 (Kırca-Schroeder, 2007: 91) sheds light on the second important dimension of sexuality. In parallel

with the spread of second wave feminism in Turkey, sexual freedom constituted almost the most important dimension of women's emancipation in the 1980s. In particular, the publications of *Kadınca* around sexuality coincide with this discourse. While the magazine invites women to recognize, question and enjoy their own sexuality, it constructs this as an element of emancipation. This situation paves the way for a discursive transformation that includes both the change of relationships involving extramarital affairs and the treatment of the male body as a sexual object, while constructing the ideal male subject.

This article discusses the transformation of masculinity through a critical discourse analysis (CDA) of the ideal male subject presented in *Elele* and *Kadınca*. CDA is an approach which includes several different methodological approaches and considers language as a social practice and focuses more on social inequality and discourses as tools that construct or legitimize them (Wodak, 2001: 4). CDA focuses more on structural features than other discourse types that emphasize the interactional dimension of speech (Arkonaç, 2014: 173). For the CDA, which takes into account the social context that constructs the discourse, language analysis is also to analyze the process of interaction. As one of the pioneers of the CDA Fairclough (2001: 126) points out that interaction includes not only conversations but also forms of interaction, such as newspaper reports, where the interactors are at a distance. Through magazine analysis in which the interactants are distanced, this article adopts the CDA's characteristic of drawing attention to structural features by focusing on the socio-cultural structure of the 1980s, highlighting the way in which discourse is both reflective and transformative of culture. In CDA, how discourse is constructed is discussed through the analysis of many aspects such as the words used, the emphases, the headlines highlighted, the biased discourses hidden in the text etc. In this article, I draw attention to these dimensions and focus mainly on the discursive strategies and techniques that construct texts. Therefore, in the analysis, I centered on Foucault's concept of discursive strategy (2002: 71) and Ardıç's (2012: 311) concept of discursive technique, which mean sub-tiers of strategies.

There are three discourse strategies in this regard: "presenting the change of men as an ideal beyond fact", "Constructing the man who moves away from traditional male roles as the ideal man" "Objectification of the male body as an element of equality". The first strategy is supported by the discursive techniques of "linking men's change to women's change" and "highlighting men who do housework or childcare". The second strategy is supported by the discursive techniques of "presenting men's views on issues such as marriage, chastity, virtue" and "presenting examples of "open-minded" husbands and fathers". The third strategy is supported by the discursive technique of "inverting the language used in the objectification of the female body". The emphasis on a mentality change beyond the regulations on men is at the center of these strategies and techniques. This mentality change is a process that is expected to take place starting from the idea that the traditional values that need to be fought are produced by and in favor of men. Thus, the reproduction of the male subject is a part of the struggle with society. This analysis aims to offer a new perspective that combines the methods of the sociology of emotions and the sociology of religion by including the transformation of emotions and values in the discussion. Because, in the process of Turkey's great

sosyo-cultural transformation in the 1980s, there was also a transformation in the definition of emotions and values such as strength, courage, love, pride and shame.

New Fathers, New Husbands, New Partners

There are two important issues in the discourse on men's change: First, the works that are seen as women's responsibility in the traditional society, such as chores and childcare, are started to be undertaken by men. The second is the emphasis that the character of the men have softened, their authority over their wives and daughters has diminished, and they have begun to become more "open-minded". For the first, interviews with famous fathers who take care of their children, spend time with them, and take care of them are included.

On the cover of the March 1981 issue of *Elele*, there is a spot that says "dads can do mothering too". The subject, which is presented with the title of "Fathers' silent revolution" in the content, first draws attention to the differences between theory and practice in the father-child relationship and the conflict between the emotional desires of fathers and their professional obligations. While emphasizing that fathers are now starting to spend more time with their children and "lightening the burden of their wives", the article also criticizes fatherhood, which focuses on factors such as football, cars and television instead of spending time with their children, even on weekends. The article, published anonymously but written by a man[2], presents the two fathers as an example with the headline "our revolutionary fathers". In the interviews with theater artist Müşfik Kenter and Law Faculty assistant Levent Bıçakçı, half of the 5-page article consists of photographs, and there are images of fathers driving baby carriages, feeding their children, dressing them, and reading a book by their cradle. While these photographs reinforce the image of changing fathers, the phrase "revolutionary" in the title points to the perception of fatherhood embedded in the socio-cultural structure of the 1980s. The frequent emphasis and affirmation of this change is one of the factors that trigger change and exemplifies the discursive strategy "presenting the change of men as an ideal beyond fact".

In this context the domestic duties and responsibilities of men are opened up for discussion with articles such as "Sir, Don't Avoid the Dish" (May 1982); "Every father is a little bit of a mother!" (November 1983); "Where are those old fathers?" (January 1984). In this period, *Elele* maintains its educational position in child care. For this reason, issues such as the father's role in child education come to the fore in the articles. Since the second half of the 80s, it is possible to talk about the change in the language used with the effect of tabloidization and the shift to gender equality in the handling of the issues.

In the article titled "This is what you call a father" (June 1986), three fathers are introduced on the occasion of Father's Day. The first spot in the article is as follows:

[2] In the text, there are statements referring to his wife and mentioning men as fellow human beings.

Men are slowly changing now. Where are the pashas of the past who stretched out their feet and asked for even their water from their spouses! Where are the modern fathers who are willing to even share the childcare with his wife now!

In the 1980s, when almost everything changed rapidly, the change of men is also a part of social reality. However, magazines use it as a discursive strategy to promote change by highlighting a limited number of examples. Here, in the first two pages of the four-page article, Zeynep Özal's wife Asım Ekren is presented as one of the ideal father examples, while the narrative is covered with *tabloid* news such as the family's love for the baby, how the house is furnished, the weight of the baby, the flower he sent to his mother on mother's day, and the dimple in his chin from his grandfather Turgut Özal. On the other hand, the phrase "Asım Ekren in short, a modern father with awareness of paternity" in the spotlight redefines the modern male subject by referring to the tension between traditional and modern. The subheadings for the exemplary fathers presented on the other pages are Cihat Soyhan "Is it a henpeck? What does that mean?" and İhsan Altıparmak "A man should do all the work at home". These chapters feature photos of fathers feeding their children or changing their children's diapers. Thus, socially unconventional paternity roles are defined through the discussion of established patterns such as henpeckedness, as in many places in traditional society, these roles are considered shameful behaviors for men.

In the article titled "Modern Men, Old-Fashioned Men" (October 1981) *Kadınca* directly points to the change of men and the conflict between modernity and tradition. This change is brought to the spotlight with the following sentences:

> Fortunately today's husband has changed a lot. Men (some of them, of course) are no longer ashamed to help out with the housework. While the despotic and proud husband type of the past is being erased, a nice husband type is formed who does not make it a matter of pride to help his wife at home by keeping up with the times. Some are in the transition period; they help their wives at home, but they don't want to show it to anyone because they think it will be a matter of mockery. When the doorbell rings, they immediately leave the kitchen and take their places in the living room. The man of our time is now looking for a cultured, intelligent, beautiful "life partner" instead of a scruffy, neglected "servant" worn out by housework. The "old-fashioned, anxious" man is gradually being replaced by the "smart" man who does not make helping his wife with the housework a matter of pride… But as we said, slowly… slowly.

As the title of the article indicates, the change in men's roles is a matter of mentality. While the magazine presents changing men as role models to its readers, it defines those who do not keep up with change with titles such as old-fashioned, despotic, and anxious. Thus, with the emphasis of Van Dijk, the biased discourse hidden in the text (2001) emerges in the way the traditional male model is handled. In the article, the characteristics of men who fall into these groups are listed under the headings of "old-fashioned husband" and "modern-minded husband". The first refers to a "traditional" man who sees his wife as a robot and is uncomfortable even with her being listened to, and the second refers to a man with a modern view, "raised from an enlightened class", and a man who values his wife and ideas. The ideal wife for the "modern-minded husband" category is not one who does housework all the time, but one who "sits across, well-groomed and dressed up", "tells him something interesting" and "drinks together". Thus, both the ideal male subject and the ideal female

subject are redefined. On the other hand, these definitions are extremely class-based. While secular practices such as alcohol consumption stand out as an element of modern togetherness, feauters such as well-groomedness and good dressing correspond to middle-class practices. While emphasizing that the process of change takes place with the new generation, the article ends with the statement "Now, the whole problem is to chasten the old ones those who are stubborn in sticking to the old traditions...". Thus, *Kadınca* undertakes the task of bringing men to their knees as it does in many other issues related to gender equality.

A few years later, *Kadınca* points out that the change of men takes place depending on the change of women repeating the same process with the question "Have Men Changed?" (April, 1986) and operates the discursive strategy of "constructing the man who moves away from traditional male roles as the ideal man".

> Believe it or not, men are changing. Because the woman is no longer the former woman. Some men are adapting to this change. Some of them are surprised. They oscillate between the old and the new. Some of them, on the other hand, do not change because they are men by birth, and they insist on practicing the profession of masculinity. Let's see what will happen in the end?

Based on the changing representations of men in cinema, literature and television, the article draws attention to the transition from a strong male model to a softer male model based on the differences between Clark Gable and Robert de Niro. Since women no longer prefer strong men who don't make mistakes and don't cry, ordinary male types are becoming more common. In other words, it is women who change and thus change men. *Kadınca* (September 1986) repeats this change and implements discursive techniques of "linking men's change to women's change" that came with women in her article titled "Women's Secret Desire a "Pretty Bad Boy":

> Once upon a time there was a "Prince Charming"… Women would wait for him… Only he could save them from evil, misery, and "witches"… Women could not cope with all these difficulties alone… Then one day, women saw that they could cope with difficulties… They forgot about Prince Charming. … Women now wanted freedom, not humility… Together, hand in hand, but free… "Prince Charming" was replaced by "pretty bad boy"… Cheerful, excited, witty, nice, handsome, free "pretty bad boy"… "Pretty bad boy" settled in the hearts and souls of women, their longing grew… it grew… "Pretty bad boy" is still in deep down of women…

By appealing to a female readership, the magazine also shows its readers the male model to be admired. The article is about a woman who is married but falls in love with another man, who is described as a pretty bad boy, about her desire to go with that man, but her inability to go. The monotony of marriage instead of an exciting life that she will live with him is narrated. Thus, being excited prevents a secure coupling. Instead of values such as love, respect and trust, elements such as desire, excitement and freedom come to the fore. Here, there is a discourse about men and women changing, as well as their relationships.

Kadınca (October 1986) constructs the change of men through the change of women as an identity crisis with the article titled, "What left for the man?". At the beginning of each paragraph, what men did in the past is indicated in bold, and then it is explained that today women and the changes in conditions have begun to lose their validity.

In the past, men were to marry with

In the past, it was possible to have children thanks to men.

In the past, men used to feed the house.

In the past, men used to protect women from hardships.

In the past, men were a measure of value for women.

In the past, men used to rule women.

In the past, men used to beautify the world with their art.

In the past, men used to not fluster in bed

In the past, men used to be kind to women.

These titles emphasize, that men are not dominant in the world of women who earn their own money, are self-confident, know martial arts, use their minds, are free in sexual experience, and do their own business, choose to be single, do not want to have children and know artificial insemination methods. In this new world, men are in the position of companions accompanying women. The sentences above, "Men used to beautify the world with their art" and "Men used to be kind to women", which seem positive at first glance, are also negative features in their explanations. The first indicates that not only men but also women make the world beautiful, and the second indicates that as women get stronger, politeness such as lighting their cigarettes and meeting their needs is a thing of the past.

Kadınca (Ocak 1987) published a quiz for men titled “Let's see if you are the ideal man” with the spotlight consisting of these sentence:

> Women have undergone a great change. Of course, you claim to be an expert in their exchange. You learned to ask them “how is your work?” instead of asking "how is your mother?". You also learned to let them know when you come home late in the evening or even to ask for permission... But you still get confused from time to time and you can't guess what's going on in their minds, admit it! It's normal, it can happen! ... Take the quiz and see if you are the ideal man of our time, or rather, the day we live in.

For each of the options presented in the test, women's opinions on the subject are conveyed with percentages, at the end of the test. Thus, the transformation in this direction is encouraged by conveying the characteristics of the ideal man from the eyes of women. The test also offers women the possibility to measure how well their own relationship and tastes match what is considered ideal, by learning the opinions of their fellows. Thus, for example, the information that a man who can't control his tears from time to time is loved more than a man who hides his feelings and always seems cheerful is transferred to the readers. This transfer serves to construct the desirable subject. A new ideal male subject emerges, who replaces the strong, unwavering man in harmony with the whole of the magazine.

Within the framework of this relationship, the man who takes titles ideal, modern, backward/old-fashioned, macho etc. gets closer to the ideal as he moves away from traditional values. Thus, “Constructing the man who moves away from traditional male roles as the ideal man” works as a discursive strategy. These were issues such as women's employment, not getting involved in their partner’s dressing, sharing domestic chores and especially virginity at that time. According

to *Kadınca*, the man, who is still at the beginning of the change in this period, continues his traditional roles, especially when it comes to marriage and relationships.

In July 1989, *Kadınca* carried the jealousy of men on the cover with the headline "I'm a man, I'm a macho". In the introductory article of the magazine, Duygu Asena describes a relationship style that women initially liked but became uncomfortable with over time while analyzing the relationship between Western women and Turkish men. Because the Turkish man does not envy his partner because of his love, as it is thought. He acts like this because he thinks he owns her. She writes: "No to oppression, ownership, inhibition. Someone who is already strong does not try to hinder the other person and take away his freedom." These sentences change the definition of strength. In this context, while many concepts such as courage, strength and self-confidence continue to be virtues, how these virtues are defined and what they essentially mean varies according to the socio-cultural context.

Elele (July 1986) features a smiling man wearing a kitchen apron and holding a pan, and a woman hugging him by the waist with the phrase "Elele's great research: Our Men are Changing" on the cover of the magazine. The photo gives a clear message of changing roles in relationships.

Within the magazine the subject titled as "Modern Turkish Man with its Pros and Cons" contains a picture of an unhappy man lying face down tied with a rope and a smiling woman sitting on it. The research, which was conducted in 4 big cities (Istanbul, Ankara, Izmir, Adana), with 40 questions asked to 500 women, states that it only researches "modern Turkish men" due to differences among men. Women between the ages of 20-35 were asked questions for this group, which is defined as "men who have a decisive power in society, who have had an urban culture and at least high school graduates". The summary in bold is as follows:

> He is tied to his traditions, but he tries to get rid of some chauvinistic value judgments. He makes an effort to communicate with you about his needs and feelings, but still has trouble opening up from time to time. He is on his way to believe in gender equality, but he does not always show his belief because this [equality] also makes him uncomfortable. Most of them do housework, but avoid doing it in front of others… Many believe in loyalty, but they don't hesitate to make "lechery" jokes. He is sexually obsessed but sometimes feels insecure about sex.

The man of the 1980s, who was emphasized to be in the dilemma between tradition and modernity, has to change in the face of a more active, free and assertive female subject with the rising feminism. In addition to this, the direction of change is determined by showing the ideal male form to men over the expectations of women, while at the same time allowing women to review their expectations of men. For example, in the answer to the question "Do they care about virginity?" the sentences "Looking at the fact that men have come this far, it can be thought that the stories of preferring to marry virgins have now turned into a boring fairy tale." is used. So, men have a path of change to take, and they are just at the beginning of this path. By this way, both the discursive strategies "Presenting the change of men as an ideal beyond fact" and "Constructing the man who moves away from traditional male roles as the ideal man" is executed.

The change of men is also in question for some special practices as well as general qualities. The article titled "Men Does Belly Dance Too" (*Elele*, December 1989) exemplifies this by focusing on men doing belly dance.

> Spot: The era is the era of stepping into new age. Since our men are dancing to the tune of all time, they fit in this period. And what a fit… They are advancing by belly dancing, breaking their neck and twisting their hips. It's as if, in spite of women's liberation movements, they say "Will you take our values, we will take yours"... Come on, sixty, seventy, eighty...

While the opinions of men who perform belly dance from many different professions are conveyed in the article, the common message of the views is that men who can do belly dance are modern men. For example, Selami Ertaç says, "So the playing man is a modernized man. Now men have thrown away a lot of pressure from them. They are trying to reach freedom". In this context, men also get their share of the emancipation discourse, which has become almost the fashion of the period. Thus, emancipation, which means liberation from social pressures by becoming more independent from male-dominated values for women, also works with the process of differentiation from traditional social rules for men. Doing what could not be done in the past and not being afraid of it, is the basis of emancipation.

The words of Mehmet Ali Erbil, among those whose views have been given, point to this issue:

> In the past, when men played belly dance, they would say, "**Oh, he's playing like a woman**," and look at them with criticizing eyes. Now social, cultural and economic comfort has come to our society. People are no longer as shy as they used to be. Men can now play belly dance without shame as before.

In the socio-cultural structure of the 1980s, in which everything that was suppressed, postponed and given up for a purpose was replaced by emancipation and freedom (Gürbilek, 2001: 19), power shapes the society through the discourse of a world of possibilities, which is established on the basis that nothing is the same as before. Being able to do things without shame becomes the basic principle of liberation. On the other hand, some behaviors become shameful. For example, many forms of thought and behavior presented above as a sign of backwardness are shameful for the modern man.

"A Turkish Man Undressed for the First Time": Presentation of the Male Body

While the construction of the female body in lifestyle magazines has a long history, it has a more recent history for men. The male body, idealized in ancient Greece and Rome, but around the middle of the 1800s, the focus moved to the female body. Grogan presents examples of this historical process, such as the Daedalic-style sculptures of the 7th century BC, the slender, muscular warriors in Roman painting and sculpture, or the nude male sculptures of the Renaissance. In the 1980s and 1990s, when idealized depictions of naked or partially naked males started to appear often in mainstream Western media, the emphasis on the male body returned (Grogan: 1999: 16-17). The magazines I have reviewed here partially convey this transformation in the Western media to Turkey. However, rather than constructing the ideal male figure, these magazines place more focus on establishing the male model as a symbol of equality by upsetting the dynamic between the man looking and the woman being looked at. While for women, courage in the presentation of their body

is an adjective that is mostly used to indicate bodily perfection, when it comes to the male body, courage indicates an adjective in the sense of conflict with social values. For this reason, the magazines' display of the male body takes place within the framework of the discursive strategy of "objectifying the male body as an element of equality" rather than emphasizing bodily perfection.

In her article titled "A Turkish Man Undressed for the First Time" (February 1982), *Kadınca* expresses this situation as follows while publishing nude men's photos as an element of gender equality:

> As you've seen in past issues, men in the west undress on stage and pose nude for magazines. Just like women in the west. In our country, it seems as if this is only for women… Because nobody thought that women had the freedom to look at nudity, because nobody suggested Turkish men to do such a job. Here is a civilized and brave Turkish man, İlyas... Take it or leave it; look at it or ignore it…

In essence, the article emphasizes the right of women to watch the naked male body, not the right of men to undress. According to the magazine, it is a matter of choice to look or not, but the important thing is to offer this opportunity. Presenting the nude photos of the model throughout the 6-page article, *Kadınca* also publishes the readers' reactions to the previously published nude male photos.

In one of them, the following lines are included with the title of "Thoughts of a Male Reader":

> Ismail Kaygılaroğlu from Galatasaray said, "…I showed the poster of Erkekçe magazine this month to a few of my sincere friends. All found it excellent. I also showed the naked man in Kadınca, a quarter of them said "Isn't he ashamed", two-fourths said "it's perfectly normal, most American magazines have such things", and the other quarter reproached (believe me) why they had it censored.

The fact that some of the people who find the erotic female body excellent ask "are they not ashamed" for male photographs is an indication that there isn't principled stance and moral concern regarding the presentation of the body. The display of the male body means the regression from the seer position to the visible position and loss of authority. Karabıyık-Barbarosoğlu (2006) pointed out that the transition of the relationship between seeing and being seen from the vertical plane to the horizontal plane in the postmodern period led to the increase in the value of being seen, while emphasizing that it also changed the authority relations. In the 1980s, the male body was just at the beginning of its existence and control process. Men's lifestyle magazines, which first appeared in Turkey after the 1990s, are presented as a search for an answer to the crisis of masculinity in the face of the changing social structure, women's movement and feminism (Yavuz, 2017). The use of the male body as an object of sexuality and its regulation around beauty standards took place in this process (Erdoğan, 2014; Onay, 2017). As a pioneer in the exhibition of the male body, *Kadınca* developed her discourse against inequality not by opposing the commodification of the female body, but by showing that the male body should also be commodified. By doing this, the magazine expands the sexual discourse of the 1980s. *Kadınca,* continues her presentation of the naked male body with examples such as "Confessions of a Male Prostitute" (May 1982), "Ibo's Nude Protest" (June 1982). One of the striking points in the news of "Ibo's Nude Protest" is that the subtitle of the article is "If Crows Sing, Fats Will Undress". While it is seen that women, who make a reputation by undressing even though their voices are not beautiful, are criticized in the content of the article, in fact, an

accepted truth is admitted: It is absurd for fat people with an "ugly" body to undress, as it is for an ugly voice to sing. However, this is again an absurdity for women. Because it is not a fat woman's body that is on display, but a fat man's body.

In October 1985 with the cover letter "Naked Citizen: Şener Şen", and in July 1988 with the cover letter "Yes When It Comes to Women, No to Naked Men", *Kadınca* carries naked men photos directly to the cover. The second one focuses directly on the leading role of *Kadınca* in displaying the naked male body and the discussions on this subject. The spotlight of the article is as follows:

> The female body has been exhibited in every period of history… Women are champions in nudity, while men are always one step behind. However, nowadays men also undress. We are the first to undress men in Turkey, Kadınca herself…

The magazine also tries to create awareness in the readers about the action it consciously undertakes. The article starts with the reactions of two photographers, one woman and one man, who take pictures of nude men, and conveys the thoughts of names such as Atilla İlhan, Abdurrahman Dilipak, Nilüfer Göle, Müjde Ar, Bedri Baykam, Burçin Orhon on nudity. The pages of the subject, which has 6 pages, are full of nude or semi-naked men photos. Men giving these poses emphasize that they look at the situation from an aesthetic point of view. For example, while model Engin Koç emphasizes naturalness by saying that there isn't any difference between a woman in a black veil and a naked woman, *Kadınca* gives this expression as a spotlight next to the photograph. On the next page, in a box enclosed in a frame in the middle of the page, the following statements are prominently displayed in bold and colored fonts:

> According to experts, men approach their naked fellows with feelings of jealousy and discomfort. Naked men, on the other hand, say that they undress in the name of freedom and modernity.

The statement of "according to experts" presents an objective assessment image rather than a biased presentation and the discussion gains legitimacy. It is stated that 85 out of 100 women interviewed in the article find it positive that men undress. However, it should be assumed that the sample group selected for this rate was heavily influential in the socio-cultural structure of the 1980s. Since no information is provided about this, the rate given only feeds the perception that women expect this as well. While the only view directly against men's undressing is conveyed in the article from Abdurrahman Dilipak, within the limits set by religion on this issue, there are many views that affirm this situation in various aspects, or at least do not find it negative. In one of the interviews with the undressing men, Yılmaz Zafer said, "I posed nude to show that I think freely and modern. In the 20th century, we see naked men and women in cinema. Photography is also a part of cinema. There is nothing to be ashamed of". Thus, while constructing the discourse, art is used as a means of legitimation. This situation is also directly related to the "explosion of desire" (Gürbilek, 1999: 25) and the discourse of freedom that began to rise in the 1980s. The idea that anyone can do whatever they wish without shame or embarrassment has become central to the discourse of modern Turkey.

Elele, similarly, serves to exhibit nude male bodies with the *Playgirl* supplements it has given in various issues after 1987 (eg. June 1987; August 1987; March 1988; October 1988). In these articles, the same format is applied on the male body by making an ironic criticism of the language

used while displaying female bodies in the media. While the first of these appendices was introduced with the image of a woman carrying a playgirl in a bag, the sentences "Even though this is a dream for now, even if we look at it from a slightly amusing point of view, maybe it is the core of the future Playgirl" clearly expresses this irony (June 1987). These texts, which invert the discourse on the female body and apply it to the male, go beyond the ironic dimension with the photos of half-naked or completely naked men accompanying them, and really expose women to an unusual image. These images are in line with the desire and need for satisfaction that magazines constantly highlight in the context of sexual freedom. However, the encouragement of women to look and see is at the forefront rather than the encouragement of men for bodily presentation. Against the male gaze, whose field is expanding day by day, the woman's view of the man as a sexual object is transferred to the discourse. In this context, the struggle against tradition as an indicator of modernity functions as a discursive strategy.

The subject construction of the magazines focuses on having a middle-class lifestyle in socio-economic terms, while ideologically it is based on a modernist and secular understanding of life. Therefore, the biggest obstacle in the construction of the ideal subject is traditional society and traditional values. This is because traditional social values, especially the moral principles shaped under the influence of religion, are opposed to modern secular morality in many areas such as individualism, exhibitionism, consumption and fashion. Therefore, in Turkey's long modernization adventure, religion, tradition and Easternness function as obstacles to progress as part of the Westernization ideal.

Conclusion

The 1980s represent an important transition period for Turkey, in which political and economic changes were reflected in almost every aspect of socio-cultural life. In this process of change, magazines occupy an important position as transmitters of culture and lifestyles. This article discusses the implications of this transition for the representation of a particular kind of masculinity in women's magazines. This masculinity is a modern, secular and middle-class masculinity in the process of change. Since the magazines analyzed here were the most important representatives of popular feminism at the time, change expresses a desire that goes beyond reality. Thus, while the discursive construction of the ideal man is realized, established social values exist as a field of conflict. This field offers the opportunity to follow the transformation of masculinity on the one hand and to see the main areas of debate of the period on the other.

This article attempts to describe the ideal male subject in women's magazines around three main discursive strategies and the discursive techniques that support them. Accordingly, the ideal male subject, who is still in the process of change, approaches this ideal to the extent that he moves away from traditional society and its values, since traditional society, as the opposite of modernity and secular lifestyle, is the main constructor of gender inequality in favor of men. Therefore, magazines categorize men through adjectives such as modern and old-fashioned, ideal and macho, etc. and present the man women should desire. This modern man is more egalitarian, softer in

character and open-minded. Therefore, he shares responsibilities such as childcare and household chores, and is far from jealousy, interfering with his partner's dress or behavior.

One of the important points about the representation of masculinity in magazines is the presentation of the male body as an object of desire. For the first time in the history of Turkey, photographs of naked men were published in popular publications, signaling both an inversion of social control processes and a conflict with traditional social values. While these publications encourage men to undress and women to look, the narrative is constructed around the rising discourse of freedom in the 1980s. This discourse of freedom, which centralizes the pursuit of desires, constantly questions sexuality as a fundamental element. In this context, sexuality was always on the agenda in the 1980s, on the one hand as an apolitical and safe commercial field, and on the other as a field of liberation, especially for the women's movement. The magazines' display of the male body serves both dimensions.

This study was conducted by focusing on issues directly related to men in the magazines due to the limits of the article. However, for a complete representation, an analysis of the entire magazines, especially the interviews, and different representations of masculinity would provide a more comprehensive portrayal. Such an analysis also offers the opportunity to trace different types of masculinity existing in the period beyond the ideal male subject in the magazines.

References

Ardıç, N. (2012). *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century,* London&New York: Routledge.

Ballaster, R., Beetham, M., Frazer, E., Hebron, S. (1991). *Women's World: Ideology, Femininity, and the Woman's Magazine,* London: Macmillian.

Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* London&New York: Routledge.

Connell, R. W. (1987). *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics.* Standford: Stanford University Press.

Edward, T. (2006). *Cultures of Masculinity.* London&New York: Routledge.

Erdoğan, İ. (2014). "Erkek Dergilerini Okumak: Dergilerin İçeriği, İdeolojisi ve Okurları Üzerine Bir Değerlendirme", *Folklor/Edebiyat*, *20* (80), 9-32.

Farrell, W. (1974). *The Liberated Man*: *Beyond Masculinity, Freeing Men and Their Relationships with Women.* New York: Random House.

Foucault, M. (2002). *The Archaeology of Knowledge,* trans. S. Smith, London&New York: Routledge.

Grogan S. (1999). Body image: Understanding body dissatisfaction in men, women and children, New York: Routledge.

Gürbilek, N. (1999). "Ben de İsterem", *Defter,* 37: 23-32.

Gürbilek, N. (2001). *Vitrinde yaşamak: 1980'lerin kültürel iklimi,* İstanbul: Metis.

Horzum, Ş. (2018). "Erkek Ve Erkeklik Çalışmaları: Sorunsaldan Kuramsala" *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (4): 75-101.

Karabıyık-Barbarosoğlu, F. (2006). *Şov ve Mahrem,* İstanbul: Timaş.

Kırca-Schroeder (2007). *Popüler Feminizm: Türkiye'de ve Britanya'da Kadın Dergileri*, İstanbul: Bağlam.

Labre, Magdala Peixoto (2005a). "The Male Body Ideal: Perspectives of Readers and Non-Readers of Fitness Magazines." The Journal of Men's Health&Gender 2 (2): 223-229.

Okutan, B. B. (2017). *Erillik ve Din.* İstanbul: Rağbet.

Onay, A. (2017). "Türkiye'de Değişen Erkekler ve Dergi Reklamlarındaki Erkek İmajı", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, *53*, 165-188.

Sancar, S. (2008). *Erkeklik: İmkânsız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler.* İstanbul: Metis.

Van Dijk, T. A. (2001). "Multidiciplinary CDA: a plea for diversity", in Ruth Wodak and Michael Meyer (Ed.), *Methods of Critical Discourse Analysis,* London: Sage, 95-120.

Yalın, B. D. (2012). "Türkiye'de Yayınlanan Kadın Ve Erkek Özel İlgi Dergileri Bağlamında Reklamlarda Erkek Model Kullanımı Üzerine Bir İnceleme", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi,* 287-299.

Yavuz, Ş. (2017). "Erkek Yaşam Tarzı Dergileri Bize Ne Söylüyor?", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Araştırmaları Dergisi,* 4 (14): 92-103.

Yücel, V. (2014). *Kahramanın Yolculuğu: Mitik Erkeklik ve Suç Draması,* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Kösen, C. (2022). Sufische Hermeneutik und ihre Kritik am Deutungsverständnis der Kalām-Gelehrten. *Theosophia*, 5, 15-36.
DOI: 10.5281/zenodo.7486972
Received: 23.08.2022 – Accepted: 22.09.2022 – Published: 29.12.2022

RESEARCH ARTICLE

Sufische Hermeneutik und ihre Kritik am Deutungsverständnis der Kalām-Gelehrten

Cumali KÖSEN[1]

Zusammenfassung: Jegliche Anstrengung zur Feststellung dessen, was jegliches Wort, jeglicher Buchstabe und jeglicher Satz bedeuten oder worauf diese hinweisen, wird kurzgesagt als „ta'wīl" bezeichnet. In diesem - weiteren - Sinne besteht zwischen den Auslegungsarten kein essenzieller Unterschied zwischen jeglicher Anstrengung, den koranischen Ausgangstext zu verstehen, unabhängig davon, ob diese als traditionelle, rationale oder esoterische Auslegung bezeichnet werden. Der eigentliche Unterschied besteht in der Ontologie und Epistemologie, auf denen die Auslegung aufgebaut wird, und der Methodologie, also der Kommentierungsweise, die von dieser Epistemologie ausgehend entwickelt wird. Ibn ʿArabīs Auslegungsweise ist ein Ergebnis und Teil seines Daseinsverständnisses. Diese Kommentierungsweise basiert bei Ibn al-ʿArabī, der das Dasein gemeinhin in eine innere und eine äußere Existenz aufteilt, auf der Ansicht von der „vielfachen" und „vielschichtigen Bedeutung", die er von seinen Vorläufern übernahm und weiter ausbaute.

Schlüsselwörter: Ta'wīl, Taṣawwuf (Sufismus), Kalām, Hermeneutik, İbn Arabî.

Sufi Hermeneutics and Their Critique of the Kalām Scholars' Understanding of Interpretation

Abstract: Every effort to determine what each word, letter and sentence mentioned in the Qur'an refers to is called ta'wil. In this direction, whether this effort to understand the verse is called narration, insight or isharî tafsir, there is no difference between them in the final analysis. The main difference is the ontology, epistemology on which ta'wil is built, and the methodology developed from this epistemology, that is, the method of interpretation. Ibn Arabi's method of interpretation is an extension of his understanding of being. As a matter of fact, Ibn Arabi's interpretation method, which divides existence into two parts in the general sense, is based on the principle of "multiplicity of meaning" and "multi-layeredness", which he developed by taking from his predecessors..

Keywords: Taʿwīl, Sufism, Kalām, Hermeneutics

[1] Dr. Öğt. Üye., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE. cumalikosen@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4245-9488
Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

1. Die Auslegungsweise der Kalām-Gelehrten

Der Begriff „ta'wīl" ist das Verbalnomen des zweiten Stammes der Wurzel ʾ-w-l und bedeutet wörtlich „umkehrend ankommen, umkehrend kommen". Als Fachbegriff steht er dafür, einen Begriff, der in den religiösen Quellenwerken steht, ausgehend von einem Beleg oder Hinweis zu einer der möglichen Bedeutungen, die er haben kann, zu geleiten.[2] In der islamischen geistigen Tradition ist das Betätigungsfeld des Ta'wīls die Sprache und Ansprache des Korans. Die Grundlage der Problematik von Wortlaut und Bedeutung wiederum beruhen auf der Auslegung und der Fragestellung nach der Deutlichkeit des Korans.

Im Koran selbst wird der Koran im siebten Vers der Sure Āl ʿImrān mit folgenden Worten beschrieben: „Er ist es, der dir das Buch hinabgesandt hat. In ihm sind Verse, welche eindeutig sind, diese sind der Hauptkern des Buches, und andere, welche mehrdeutig sind. Diejenigen, die in ihren Herzen fehlgeneigt sind, wenden sich dem zu, was in ihm mehrdeutig ist, um es nach eigenem Ansinnen auszulegen und dadurch Unfrieden zu stiften. Dabei kennen dessen Deutung allein Allah, und die Beständigen in Wissen. Diese sagen: Wir glauben daran, es ist alles von Seiten unseres Herrn. Doch bedenkt dies niemand außer den Einsichtigen." (Koran3/7) Dieser Vers zeigt, dass manche der Koranverse hinsichtlich ihrer Verständlichkeit eindeutig sind, während andere wegen der Unklarheit ihres Verständnisses mehrdeutig sind. Dieser Vers ist von Anbeginn seiner Offenbarung Gegenstand von Kontroversen innerhalb der muslimischen Gelehrten gewesen. Hierbei wurden Punkte wie welche Verse genau eindeutig und welche mehrdeutig sind, die genaue Bedeutung der Begriffe „eindeutig" („*muḥkam*") und „mehrdeutig" („*mutašābih*"), die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Verständnisses der mehrdeutigen Verse menschlicherseits und - im Falle der Möglichkeit - wer genau über dieses Verständnis verfügt, diskutiert.

Gemäß den Kalām-Gelehrten ist der Ta'wīl allgemein als eine Denkweise der Vorgang, durch die Offenbarung festgelegte Glaubensgrundsätze durch den Filter des Verstandes zu sieben, um konkrete Vorstellungen und Bilder, die sich mit der Göttlichkeit Gottes unmöglich in Einklang bringen lassen, vom Verstand des Menschen zu bannen. Mit anderen Worten, er ist eine Denkweise, die bei der Feststellung und richtigen Eruierung der islamischen Glaubensgrundsätze verwendet wird, und eine Harmonisierung von Verstand und offenbarter Wirklichkeit vermittels der Verbannung jeglicher Vorstellungen und Bilder, von denen die Göttlichkeit Schaden nehmen könnte, zu gewährleisten.[3] Einfacher gesagt, handelt es sich hierbei um den Vorgang, die mehrdeutigen Textstellen in den Quellentexten, die in ihrer wörtlichen Bedeutung die Gefahr in sich bergen, Allah den Geschöpfen ähneln zu lassen, im übertragenen Sinne zu verstehen. Das Verständnis und die Auslegung der mehrdeutigen Verse

---

[2] Yavuz, Yusuf Şevki: "*Te'vîl*", in: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), Istanbul: Türkei, Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, Bd. 41, S. 27.
[3] İrfân Abdülhamid: *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları,* (Türk. Übers. v. M. Saim Yeprem), Istanbu 1981, S.225

ist an und für sich Gegenstand der Lehren von den Rechtsgrundlagen und der Koranauslegung, im Kalām wurden sie vor allem im Zusammenhang mit den Ḫabarī-Attributen behandelt.

Auch wenn das Verständnis und die Auslegung der mehrdeutigen Verse vornehmlich Gegenstand der Lehren von den Rechtsgrundlagen und der Koranauslegung gewesen ist, bemühten sich die Kalām-Gelehrten darum, ausgehend vom Verhältnis von Wortlaut zu Bedeutung Prinzipien aufzustellen für die Grenzen der Auslegung. Die an diesen Prinzipien orientierten Auslegungen können im Rahmen einer größeren Tradition von äußeren, erläuternden Auslegungen angesehen werden, zu denen auch die Auslegungswerke der Gelehrten der Rationalisten (Muʿtazila) und der Sunniten zählen, auch wenn sie sich mit diesen beiden Gruppen hinsichtlich der Grenzen des Verstandes bei der Auslegung uneins waren. Ein völlig anderes Verständnis von Auslegung ist das gnostische, innere, verborgene Verständnis von Auslegung, welche die Grenzen und den Rahmen der äußeren Auslegung überschreitet; diese ist vor allem von Anhängern islamischer Geheimlehren und von verschworenen Zirkeln sufischer Bruderschaften und extremer Schiiten betrieben worden.[4]

Die Prophetengefährten, die die ersten Adressaten des Korans waren, achteten beim Verständnis der Quellentexte darauf, sich nicht vom äußeren Wortsinn zu trennen. Mit anderen Worten, sie verließen sich im Wortlaut der Quellentexte auf die lexikalische Bedeutung der Worte und Wörter und verspürten keine Notwendigkeit der Auslegung. Die frühen Gelehrten nahmen sich dieses Vorgehen zum Vorbild und vermieden es, Auslegung zu betreiben und überließen die Bedeutung zweifelhafter Stellen im Text Allah selbst. Aus diesem Grunde unterließen sie es nicht nur, agentische Attribute, die sich in Verben und Nomina wie „istawā" („thronte"), „ʿayn" („Auge") oder „yad" („Hand") verbargen, auszulegen, sie sprachen auch anderen gegenüber ein generelles Auslegungsverbot hierzu aus. Der Rechtsschulgründer Mālik ibn Anas (g. 179/795) schreibt hierzu: „Das „Was" von Istiwā' ist bekannt, das „Wie" jedoch unbekannt; danach zu fragen, ist unzulässige Neuerung, daran zu glauben Pflicht.".[5] Dieser Standpunkt ist kennzeichnend für die Gesamtheit der frühen Gelehrten. Die Rechtsschulengeschichtsschreiber beschreiben die Salafiyya (die frühen Gelehrten) als diejenigen, die in ihren Glaubensgrundsätzen die Quellentexte einschließlich der mehrdeutigen Passagen ohne jede Auslegung so annahmen und akzeptierten, wie sie waren, ohne dabei jedoch in Korporismus/Anthropomorphismus abzugleiten.[6]

Als aber im Zuge der Eroberungen nach dem Tode des Propheten die Muslime mit verschiedenen anderen Kulturen und Religionen in Berührung kamen, was sie vor neue theologische Herausforderungen stellte, entschieden sie, zur Verteidigung ihres Glaubens gegenüber ihren Kontrahenten ihre Glaubensgrundsätze auszuformulieren sowie die vieldeutigen Verse verstandesgemäß auszulegen. Dementsprechend offenbart selbst ein

---

[4] Câbiri, Muhammed Abid: *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitapevi Yayınları, (Türk. Übers. V. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Istanbul 2001, S. 85-86.
[5] Al-Bayhaqī: al-Asmā wa'ṣ-ṣifāt, (Ed.v. ʿAbdarraḥmān ʿUmayra), Dār al-Ǧīl, Beirut 1417h, Bd 1, S. 8.
[6] Erkol, Ahmet: *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*, Divan Kitap, S. 21-22.

oberflächlicher Blick auf die islamische Geistesgeschichte, dass mit Ausnahme der frühen Gelehrten nahezu alle religiösen Richtungen, Schulen und Bewegungen beim Verständnis und Kommentar der äußeren Bedeutung der vieldeutigen Verse den Weg der Auslegung beschritten haben. Im Religionsverständnis der frühen Gelehrten (und derer, die sich auf diese berufen) hingegen ist jegliche Kritik, Opposition oder Auslegung gegenüber dem Quellentext verpönt.

Dem Auslegungsverständnis der Rationalisten liegt der Eingottglaube zugrunde. Sinn und Zweck der Auslegung ist es, die Göttlichkeit von jeglichen menschlichen Eigenschaften und Besonderheiten fernzuhalten.[7] Die verstandesgemäße Auslegung, die von den Rationalisten systematisch angewandt wurde, wurde mit der Zeit - mit gewissen Modifizierungen - sowohl von sunnitischen als auch von schiitischen Gelehrten übernommen.[8] Hinsichtlich der Auslegungsnotwendigkeit der vieldeutigen Verse herrscht zwar unter den Lehrrichtungen mit Ausnahme der frühen Gelehrten Einigkeit, uneins sind sich hier die verschiedenen Kalām-Gelehrten jedoch bei der Frage danach, welche Verse und welche Prophetenaussprüche überhaupt als vieldeutig zu werten sind. Die mehrheitliche allgemeine Ansicht lautet jedoch, dass der Wortlaut, wenn er mehr als eine mögliche Bedeutung hat und sein Verständnis Schwierigkeiten bereitet, als vieldeutig gilt, wohingegen ein Wortlaut, der hinsichtlich seiner Bedeutung klar und deutlich ist und keine weiteren Interpretationen zulässt, als eindeutig definiert wird.[9] Hinsichtlich der Notwendigkeit der Auslegung vieldeutiger Textstellen herrscht bei den Kalāmisten Einigkeit. Sowohl die Rationalisten als auch die Māturīdiyya als auch die Aš'ariyya bedienen sich der Auslegung der vieldeutigen Verse.

Die Rationalisten gelangten zu der Überzeugung, dass die Auslegung bestimmter Begriffe und Textstellen aus Koran und Prophetentradition unabdingbar sei, da bei einer Übernahme ihrer wortwörtlichen Bedeutung zu befürchten sei, dass dies zu Anähnelung und Korporismus führen würde. Ihrer Ansicht nach ist es ein logisch zwingender Schluss, dass Allah über Ort und physische Statur erhaben ist. Daher ist es vonnöten, diese Attribute, die Ihn in die Nähe seiner Geschöpfe rücken, von ihrer wörtlichen Bedeutung loszulösen und einer übertragenen Bedeutung, einer Auslegung zuzuführen.[10] Al-Māturīdī stimmt zwar mit den Rationalisten darin überein, dass die vieldeutigen Koranverse einer Auslegung bedürfen, er widerspricht jedoch deren Ansicht, dass auch die eindeutigen Verse ausgelegt werden können und sollen. Zumindest lässt er dies nicht für alle Verse gelten. Denn ein Teil der Verse könnte auch zum Zwecke der Glaubensprüfung offenbart worden sein. Demnach sei es angebrachter, bei manchen Versen, statt eine Auslegung vorzunehmen einfache Akzeptanz zu üben.[11]

---

[7] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Litera yayıncılık, (Türk. Übers. v. Mustafa Öz), Istanbul 2019, S. 59.
[8] Abdulhamid İrfan, *İslam'da itikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, (Türk. Übers. v. Mehmet Sait Yeprem) Marifet Yayınları, Istanbul 1981, S. 228.
[9] Yavuz, Yusuf Şevki: Artikel *Müteşabih* in: Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Bd. 32, S. 204.
[10] Şehristânî, *a.a.O.*,S. 92-106.
[11] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (Türk. Übers. v. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2003, S. 94-95.

Aš-Šahrastānī (gest. 1153) führt an, dass al-Aš'arī die Gottesattribute wie „Hand" oder „Antlitz" genauso annahm, wie sie im Text standen, führt aber später aus, dass jener dennoch der Auslegung zugeneigt war.[12] Faḫraddīn ar-Rāzī (gest. 606h/1210), einer der bedeutendsten Kalāmisten unter den späteren Gelehrten, gibt an, dass alle islamischen Fraktionen bei der Bedeutungsfindung der vieldeutigen Verse die Auslegung anwandten. Darüber hinaus ist er zudem der Ansicht, dass die vieldeutigen Verse nicht nur ausgelegt werden können, sondern auch müssen. Denn in den Texten ist von vielen Dingen wie Hand, Fuß und ähnlichem die Rede, welche Allah zugeschrieben werden. Wenn diese nicht ausgelegt und stattdessen wortwörtlich verstanden würden, wäre die Rede von einem Wesen mit einem Gesicht und vielen Augen darin, und einer Körperhälfte mit vielen Händen, aber nur einem Fuße daran; für die Möglichkeit der Existenz eines solchen Wesens müsste eine Beweisführung erbracht werden. Dabei wird niemand bei Sinnen und Verstand sich seinen Herrn in dieser absurden Art und Weise vorstellen. Demnach ist die Auslegung speziell dieser vieldeutigen Begriffe keine Frage der Wahl, sondern eine Notwendigkeit.[13]

Al-Ġazzālī (gest. 1111) akzeptiert prinzipiell die Notwendigkeit der Auslegung der vieldeutigen Textstellen, knüpft jedoch die Gültigkeit und Statthaftigkeit der Auslegung an die Bedingung der stichhaltigen Beweisführung darüber, dass in der Textstelle tatsächlich nicht die wortwörtliche Bedeutung gemeint ist bzw. sein kann. Er teilt die Auslegung in zwei Arten ein, entsprechend der möglichen Stärke der Bedeutung des Textes, auf dem sie beruht: eine starke, sichere, unzweideutige, absolute (qaṭ'ī) und eine mutmaßliche (ẓannī). Wenn ein Text zwei mögliche Bedeutungen hat, wobei mit der Aufhebung der einen Bedeutung die Richtigkeit der zweiten Bedeutung offenbar werden würde, tritt ersteres ein. Ein einfaches Beispiel: Im Koranvers "Er ist absoluter Bezwinger über Seine Knechte"[14] kann die Präposition „fawq" („über") sowohl im übertragenen Sinne als Überlegenheit, als auch lokal als physisch in höhere Lage befindlich verstanden werden. Wenn es jedoch örtlich verstanden wird, widerspricht es dem Grundsatz der Erhabenheit, weshalb es unsinnig wäre, es in Bezug auf Allah in diesem Sinne zu verstehen. Dies lässt auch keinen Spielraum für weitere Interpretationen. Wenn hingegen ein Wort, wie beispielsweise „istiwā'" mehr als zwei mögliche Bedeutungen hat, und wenigstens zwei Bedeutungen für Allah anzuwenden statthaft ist, kann man zwar einer Bedeutung den Vorrang einräumen, diese Zuordnung wurde jedoch, aufgrund der Uneindeutigkeit und Unausschließlichkeit, nicht als starke, sondern vielmehr als eine mutmaßliche Auslegung angesehen.[15]

As-Sayyid aš-Šarīf al-Ǧurǧānī (gest. 1413) erörtert die Auslegung anhand der Fragestellung nach dem Verhältnis von Verstand zu Überlieferung: wenn es verstandesgemäßen Beleg und diesem gegenüber einen überlieferten Beleg gibt, wenn mit

---

[12] Şehristânî, *a.a.O.,* S. 101.
[13] Faḫraddīn ar-Rāzī: *Asās at-taqdīs fī 'ilm al-kalām* , Beirut 1995, S. 67.
[14] Vers 18, Sure al-An'ām.
[15] Vural, Mehmet: *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004, S. 112.

andren Worten der verstandesgemäße Beleg und der überlieferte Beleg im Widerspruch zueinander stehen, wird der überlieferte Beleg in einer Weise ausgelegt, die dem Verstand nicht weiter widerspricht. So bedeutet das Wort „istawā“ aus Vers 5 der Sure Tā-Hā wortwörtlich „thronte“, „setzte sich“ oder „nahm Platz“. Aufgrund des Glaubensgrundsatzes der Erhabenheit Allahs ist es jedoch nicht statthaft, Ihm die humane Tätigkeit des „Sitzens“ zuzuschreiben. Daher wird diese Stelle dahingehend ausgelegt, dass mit „istiwāʾ“ „istiʿlāʾ“, sprich „Erhabenheit, Herrschaft, Majestät“ gemeint sei.[16] Hierbei wird offenbar, dass die Kalām-Gelehrten sowohl der Muʿtaziliten als auch der Aschʿariten auf dem Gebiete der erläuternden Auslegung die Struktur der arabischen Sprache streng beachteten, sie, mit anderen Worten sich selbst innerhalb der Grenzen der arabischen Sprache eingrenzten. Der Hauptunterschied zwischen beiden liegt nicht in ihrer Ansicht zur Auslegung selbst, sondern vielmehr in ihrer Meinungsverschiedenheit darüber, welche Verse zum Gegenstand der Auslegung zu machen seien.[17]

Neben den Kalām-Gelehrten waren auch die islamischen Philosophen der Ansicht, dass vieldeutige Textstellen ausgelegt werden müssen. Der Peripatetiker Averroes (Ibn Rušd, gest. 1198) teilte die Verse in äußere, offenbare („ẓāhir“= muḥkam) und innere, verborgene verschlossene („bāṭin“=mutašābih) ein, wobei er die Auslegung von ersteren für verboten, von letzteren hingegen für notwendig erklärte. Er beschränkt jedoch die Erlaubnis zur Auslegung auf die „Leute des Beweises“ (Ahl al-Burhān), Die Meinungsunterschiede innerhalb dieser wiederum begründet er mit der Verschiedenheit des Wissens, über das ein jeder von ihnen verfügt.[18] Trotz seiner Ansicht von der Notwendigkeit der Auslegung betont er wiederholt, dass das einfache Volk - und damit die absolute Mehrheit der Bevölkerung - sich strikt von der Auslegung fernhalten müsse. Er postuliert, dass das religiöse Rechtswesen die Menschen in drei Gruppen unterteilt habe. Die erste Gruppe sind die „Leute der Ansprache“, die keine Befugnis zur Auslegung haben. Sodann die Gruppe der Auseinandersetzung (Ahl al-ǧadal). Diese stehen zwar über dem einfachen Volk, sind aber ihrem Naturell nach konfrontativ und sollten sich daher ebenfalls von der Auslegung fernhalten. Die dritte Gruppe wiederum ist die Leute des Beweises, oder die Philosophen; diese sind es, die die Auslegung vornehmen müssen.[19] Demnach teilte Averroes zwar die Ansicht der Kalām-Gelehrten von der Notwendigkeit der Auslegung, sieht jedoch dabei nicht etwa diese, sondern vielmehr die „Leute des Beweises“ sprich die Philosophen allein als autorisiert an, selbige Auslegung der vieldeutigen Textstellen vorzunehmen. Somit herrscht sowohl bei den Kalām-Gelehrten als auch bei den muslimischen Philosophen - im Gegensatz zu den frühen Gelehrten - Einigkeit darüber, dass die Auslegung unverzichtbar ist. Auch wenn Averroes und andere Philosophen die Auslegung auf einen bestimmten Kreis von Menschen - ihren eigenen - beschränken, sind

---

[16] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, (Türk. Übers. v. Ömer Türker) Istanbul 2021, Bd. 3, S. 174.
[17] Câbiri,*a.a.O.*, S. 86.
[18] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal el keşfu an minhâci'l-edille*, Dergâh Yayınları, (Türk. Übers. v. Süleyman Uludağ), Istanbul 2017, S. 104.
[19] İbn Rüşd, *a.a.O., S.* 114.

sie prinzipiell doch von der Notwendigkeit der Auslegung speziell der agentischen Gottesattribute überzeugt.

Letztlich ist nach Ansicht der großen Mehrheit der Kalām-Gelehrten das Äußere, sprich der Wortlaut, der Quellenwerke sowohl religionsrechtlichen als auch sprachlichen Wirklichkeiten entsprechende Tatsache. Allah verkündete den Menschen seine Offenbarung in offener, verständlicher („mubīn") Sprache. Von dem Dienern wiederum wird erwartet, dass sie ihren Verstand gebrauchen und auf dem Weg von Betrachtung und Schlussfolgerung diese Tatsachen bestätigen. Daher enthält der Koran keinerlei Bedeutungsebene, welche als innerer, verborgener Sinn bezeichnet werden könnte. Demnach sind die in sprichwörtlichen und übertragenen Sinn enthaltenen Ausdrücke auch nicht unabhängig vom Kontext der Bedeutungen, die diese innerhalb der arabischen Sprache, Kultur und Tradition haben, zu verstehen. Das Äußere, Offenkundige des Textes zeigt sein Original, seinen eindeutigen und einhelligen Bestandteil, und der figurative, sinnbildliche Teil des Textes seinen interpretierbaren und mutmaßlichen Bestandteil. Daher kann man die Kommentierungsmethode der Kalām-Gelehrten als verstandesgemäße Kommentierungsmethode bezeichnen.[20]

2. Ibn ʿArabīs Kommentierungsmethode

Die Auslegungsart, die die Kalām-Gelehrten und die Rechtsgelehrten entwickelt hatten, um den göttlichen Willen zu erkennen, beruht darauf, den Quellentext über die Dichotomie von Wortlaut zu Bedeutung zu untersuchen, während Ibn ʿArabīs Auslegungsmethode auf dem Verhältnis von Offenkundigem zu Verborgenem beruht. In den Mittelpunkt seines Auslegungsverständnisses setzte er den Prophetenausspruch „Jeder Koranvers hat ein Äußeres und ein Inneres, eine Begrenzung und einen Beginn."[21] Demnach steht das Äußere hier für den Wortlaut des Koranverses, und das Innere allgemein für die Begrenzung und den Beginn des Quellentextes.

Ibn ʿArabī, der zwischen dem Koran und den existierenden Dingen eine ontologische Parallele herstellt, führt an, dass der Ursprung des Korans und aller Dinge überhaupt der göttliche Hauch sei. Er sieht in diesem Zusammenhang sämtliche existenten Dinge als Worte Gottes an und überträgt den Prophetenspruch „Jeder Koranvers hat ein Äußeres und ein Inneres, eine Begrenzung und einen Beginn." auf alle Wesen. Wenn man die hier erwähnten Bedeutungsebenen auf alle Wesen überträgt, lautet der Schluss: „Jedes Wesen hat ein Äußeres und ein Inneres, eine Begrenzung und einen Beginn." Demnach ist das Äußere eines Wesens dessen in der sichtbaren (physischen) Welt sichtbarer Aspekt. Im Allgemeinen werden bei den Quellentexten die sekundären Bedeutungselemente als „innere Auslegung" subsummiert. Nicht so jedoch bei den Mystikern. Für sie ist sowohl das Innere von der Begrenzung zu

[20] Kılıç Aslan Mavil, Te'vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi, Kelam Araştırmaları dergisi 10:2 (2012), S. 201.
[21] Al-ʿAğlūnī: Kašf al-ḫafā, Beirut o. J., Bd. 1, S. 209.

unterscheiden als auch der Beginn von allem anderen. Nach Ibn ʿArabī ist die Begrenzung eines Wesens dessen Seele. Die Seele wiederum ist der allererste Daseinsort außerhalb des göttlichen Bewusstseins, aus dem heraus die Wesen in Form eines Ausfließens ins Dasein gelangen. Demnach ist die Ebene der Seele, nach sufischer Terminologie, die „die allererste Externitätsebene". Wenn von dem Beginn/dem Ausgangspunkt eines Wortes oder eines Wesens die Rede ist, so landet man unmittelbar auf der Ebene der „festgelegten Typen". Denn die wortwörtliche Bedeutung dieses Wortes ist „Geburtsort" eines Dinges. Dies entspricht in der Deutung dem Begreifen der ersten und der endgültigen Bedeutung eines Dinges vermittels der Überführung, der Auslegung auf ihre schlussendliche Bedeutung. An dieser Stelle ist es wichtig, auf Ibn ʿArabīs Definition von Wissen acht zu geben. Er definiert Wissen als „Erkenntnis über die Wirklichkeit eines Dinges, sprich die Erkenntnis über den festgelegten Typen selbigen Dinges im göttlichen Allwissen." [22] Demnach ist die Erkenntnis der wahren Bedeutung eines Dinges, oder, um im Fachjargon zu bleiben, ein Ding so auszulegen, dass man zu seiner wahren Bedeutung gelangt, an die Erkenntnis des festgelegten Typen selbigen Dinges gekoppelt.[23]

Nach Ibn ʿArabī verfügt auch der Mensch über die vier Daseinsebenen des Inneren, des Äußeren, der Begrenzung und des Ausgangs. Das Äußere des Menschen ist alles, was durch die Sinnesorgane wahrnehmbar ist. Sein Inneres sind die diesen Sinneswahrnehmungen zugrunde liegenden geistigen Wesen. Die Begrenzung der Wesen ist die Trennlinie, die das eine Wesen vom nächsten trennt. Der Beginn eines Wesens wiederum ist dessen Sinn und Zweck, Ziel und Aufgabe. Auf den Menschen übertragen bedeutet das im Einzelnen: das Äußere des Menschen ist alles, was er vermittels seiner Sinnesorgane wahrnehmen kann. Sein inneres ist seine Seele. Seine Begrenzung sind die Qualitäten, die ihn von den anderen lebenden und nicht lebenden Wesen absondern. Der Beginn des Menschen wiederum liegt in seinem Zweck und Ziel. Diese vier Aspekte des Daseins gelten für alle Wesen und somit auch für den Koran, welcher ebenfalls über die vier Bedeutungsebenen - der inneren, der äußeren, der begrenzenden und der ausgehenden - verfügt.[24] Daher ist das Verständnis des Korans innerhalb der Grenzen der arabischen Sprache ein Verständnis, das auf der äußeren Bedeutungsebene stehen- und steckenbleibt. Für das Verständnis des göttlichen Auftrages ist es vonnöten, die äußere Ebene des Textes zu überwinden, mit anderen Worten, den Koran auf dieselbe Art und Weise zu verstehen, in der er an den Propheten eingegeben worden ist. Die Wahrnehmung der inneren Bedeutungsebene des Textes ist damit sozusagen nur möglich durch die Eingebung des Korans in das Herz des Mystikers auf dem direkten Wege. Ein Weiser, der diese Stufe erreicht, überwindet die Schranken der Sprache und erlangt eine spezielle Verständnisgabe, die der dem Propheten eigenen Verständnisgabe gleicht. Die dritte Bedeutungsebene des Textes - das

---

[22] William Chittick, İbn Arabî Giriş Kitabı, (Kadir Şahin), Nefes yayınları, İstanbul 2014, s. 90.
[23] Kartal, Abdullah: İbn Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fassında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Ayettir. İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008], Nummer 21, S. .269.
[24] Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik, felsefetü't-te'vîl: dirâse fî te'vili'l-Kur'an inde Muhyiddin İbn Arabî*, Mana Yayınları (Türk. Übers. v. Semih Ceyhan), Istanbul 2018, S. 295.

begrenzende Verständnis - wiederum besteht darin, den Text so zu verstehen und wahrzunehmen wie Gabriel ihn verstanden und wahrgenommen hat, als er ihn aufnahm und übertrug. Die vierte und finale Ebene, das beginnende, aufgehende, erleuchtende Verständnis des Textes wiederum besteht darin, dass der Mystiker, der diese Stufe erreicht, Erkenntnis über das absolute göttliche Wort und den absoluten göttlichen Wortsinn erlangt.[25]

Der Hauptunterschied zwischen den Sufis und den verschiedenen Geheimlehren (Bāṭiniyya) besteht darin, dass erstere den äußeren Sinn der Quellentexte genauso akzeptieren wie die inneren Bedeutungsebenen. Denn jene nahmen die inneren Deutungsebenen allein an und verwarfen die äußere Bedeutung gänzlich.[26] Ibn ʿArabī erläutert mit folgenden Worten, dass seine Methode sich von der Geheimlehrenden unterscheidet und auf dem Gleichgewicht von innerer und äußerer Bedeutung aufbaut:

> Danach tauchte eine dritte Gruppe auf, die in diesen Themen irregingen und irreleiteten. Diese Gruppe nahm die Gesetzesvorgaben und nutzte sie in ihren inneren Deutungen, und sie beließen kein einziges Rechtsurteil in seinem äußeren Wortsinn. Sie werden als Bāṭiniden bezeichnet. Sie haben eine ganz andere Ausrichtung in diesen Themen. Abū Ḥāmid al-Ġazzālī hat sich in seinem Werk Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyya gegen sie gestellt und ihre Irrtümer in diesem Werk dargelegt. Zweifelsohne findet sich das Glück im Zusammengang mit der äußeren Sprache. Diese Leute (die sie sprechen und vertreten) befinden sich auf der Gegenseite zu den Leuten des Inneren. Das vollkommene Glück hingegen findet sich bei der Gruppe, die Inneres und Äußeres verbindet. Dies sind die Leute, die Allah und Allahs Urteile kennen.[27]

An-Nābulusī (gest. 1731), ein bedeutender Vertreter der Lehre von der Einheit des Seienden (Waḥdat al-wuǧūd), bemüht sich, die Richtigkeit und Gültigkeit der weisheitlichen (sufischen) Auslegung zu beweisen, indem er die Unterschiede zwischen der Auslegung gemäß Geheimlehre und der Auslegung gemäß Mystik (Sufismus) aufzeigt. Demnach ist die Geheimlehren-Auslegung eine Auslegung, die den Wortsinn des Quellentextes völlig ignoriert, während die mystische Auslegung innerem wie äußerem Wortsinn gleichermaßen Beachtung schenkt und darüber hinaus beide insoweit miteinander in Einklang zu bringen trachtet, dass weder die inneren Auslegungen mit der äußeren Bedeutung im Widerspruch stehen noch die Auslegungen insgesamt mir den Regeln der arabischen Sprache brechen. Letztendlich ist die Herabsendung des Korans in sieben kanonischen Lesarten und das Vorhandensein von Begrenzungen und Beginn-Stellen in ihm ein weiterer Beleg für die Rechtmäßigkeit der mystischen Auslegung. Jedoch ist die mystische Auslegung nicht die einzige Methodik für das Verständnis der Quellenwerke.[28]

Grundsätzlich kann man sagen, dass der Wortlaut des Korans aus verschiedenen Bedeutungsebenen besteht. Diese sind die äußere, die innere, die begrenzende und die beginnende Ebene. Die äußere Bedeutung ist die direkte Wortbedeutung des Wortlautes

---

[25] Nasr Hâmid Ebu Zeyd, a.a.O., S. 307.
[26] Zu den Auslegungsmethoden der Bāṭiniden siehe: Öztürk, Mustafa:Tefsirde Bâtinilik ve Batînî Te'vil Geleneği, Düşün Yayınları, Istanbul 2011.
[27] Ibn Arabī, *Fütûhat-ı Mekkiyye* Litera Yayıncılık, (Türk. Übers. v. Ekrem Demirli), Istanbul 2007, Bd. 3, S. 65.
[28] Abdulğani en- Nablûsî, *Gerçek Varlık*, İz Yayıncılık, Türk. Übers. v. Ekrem Demirli), Istanbul 2009, S. 102-108.

selbst. Die innere Bedeutung ist die zwangsläufige Bedeutung, die sich aus der Interpretation des (in wortwörtliche Bedeutung widersinnigen) Wortlautes ergibt. Die Begrenzung des Korans wiederum ist die äußerste Ebene des Verständnisses, die mit dem Verstande zu erreichen ist. Der Beginn/die Eröffnung wiederum sind Bedeutungen, die einem durch direkte göttliche Eröffnungen und Einsichtsgewährungen zuteilwerden. Die mystischen Anhänger der Lehre von der Einheit des Seienden, die entsprechend ihrer Ansicht von mehreren Daseinsebenen auch hinsichtlich der Bedeutung des Korans von mehreren Bedeutungsebenen ausgehen, teilen dementsprechend auch die Menschen in verschiedene Gruppen auf. Demnach ist die äußere Bedeutung sowohl dem einfachen Volk als auch den Auserwählten zugänglich. Die innere Bedeutung hingegen erfassen nur die Auserwählten, und das einfache Volk hat keinen Anteil daran. Die Begrenzungsbedeutung hingegen ist nur den Auserwählten der Auserwählten zugänglich. Die beginnende Bedeutung schließlich ist ausschließlich den größten und auserwähltesten unter den Gottesfreunden allein zugänglich.[29]

Gemeinhin kann man drei unterschiedliche Methoden zum Verständnis der Quellenwerke unterscheiden. Die erste hiervon ist die innere Methode: diese Methode ignoriert den äußeren Wortsinn und führt somit dazu, dass die klar formulierten religiösen Rechtsnormen und Direktiven geleugnet werden, weshalb diese Methode gemeinhin verworfen wurde. Die zweite Methode orientiert sich ausschließlich am äußeren Wortsinn der Texte. Dies wiederum führt zu Anähnelung und Korporismus. Die beste und gesündeste ist die dritte Methode. Diese beachtet gleichermaßen die äußere und die innere Bedeutung der Quellentexte. Diese Methode entfremdet einen weder von der Sprache und ihren Besonderheiten, noch verursacht sie durch ihre Auslegung einen Bedeutungsbruch. Dies ist die Methode, die sich Ibn ʿArabī zu Eigen gemacht hatte. Bei dieser Methode werden die tieferliegenden verborgenen Bedeutungen mit Eingebungen und Eröffnungen allein begründet, während die äußeren Wortbedeutungen keinesfalls für nichtig erklärt werden.[30] Ein Aspekt, der hierbei nicht außer Acht gelassen werden darf, ist der Umstand, dass alle Bedeutungsebenen ineinander übergehen bzw. verwoben sind. Daher ist das Wissen um die Bedeutung eines Textes an das Wissen und die Bedeutung aller Bedeutungsebenen selbigen Textes zugleich und in gleichem Maße gekoppelt. Darüber hinaus ist das Verhältnis dieser Bedeutungsebenen zueinander und untereinander kein gegensätzliches. Das Erreichen der obersten und tiefsten Bedeutungsebene, der beginnenden Ebene, schmälert nicht den Wert und die Wichtigkeit der darunterliegenden Bedeutungsebenen. Eine jede Bedeutungsebene ist für das Verständnis der anderen Bedeutungsebene notwendig. Denn jede Bedeutungsebene steht für eine Seite Wahrheit.[31] Dementsprechend akzeptiert Ibn ʿArabī die Wahrhaftigkeit aller Bedeutungsebenen der göttlichen Ansprache. Er leugnet die äußere Bedeutungsebene

---

[29] Kayserî, *Risâle fî İlmi't-Tasavvuf ve Şerhu Te'vilâtı Besmele*: Tasavvuf İlmine Giriş, Nefes Yayınları, (Türk. Übers. v. Muhammed Bedirhan), Istanbul 2013, S. 138-139

[30] Sālim, ʿAbdulǧalīl b. ʿAbdulkarīm: *Waḥdat al-wuǧūd ʿinda Ibn ʿArabī*, Maktabat aṯ-ṯaqāfa ad-dīniyya. Kairo 2007, S. 44-45.

[31] Nasr Hâmid Ebu Zeyd*, a.a.O.,* S. 308.

weder bei Angelegenheiten, die das Recht und die gottesdienstlichen Handlungen betreffen, noch bei Angelegenheiten, die im Zusammenhang mit der Glaubenslehre stehen. Denn die äußere Bedeutungsebene ist das Fundament, auf der er seine inneren Bedeutungsebenen errichtet.

Der breite, rechtskonforme Raum, den Ibn ʿArabī in seinen Auslegungen dem Wortlaut der Koranverse einräumt, zeigt die Wertschätzung, die er ihm entgegenbringt. Denn der Wortlaut ist letztendlich wie eine Schutzform, die die Bedeutungen beschützt, welche der göttliche Wille dem Menschen übermitteln wollte.[32] So wie der Inhalt eines schützenden Gefäßes Schaden nimmt, wenn man dieses Gefäß entfernt, so nimmt auch die Bedeutung, die der Wortlaut in sich birgt, Schaden, wenn man diesen Wortlaut selbst ignoriert, gleich ob aus rationalen Gründen oder, wie im Falle der Bāṭiniyya, weil man prinzipiell dem inneren, verborgenen Wortsinn allein Beachtung zollt. Auf diese Weise entfernt sich Ibn ʿArabī von den Ansichten der Bāṭiniden, indem er zum Verständnis der göttlichen Ansprache jeder Bedeutungsebene in ihr den gleichen Rang an Wichtigkeit einräumt.[33] Das geht bei ihm so weit, dass er Allah um Vergebung dafür bittet, dass er einmal irrtümlicherweise im vierten Vers der Sure al-Ḥadīd anstatt der Konjunktion „ayna ma“ die gleichbedeutende Konjunktion „ḥayṯu ma“ verwendete. Seiner Ansicht nach hat Allah jeder Formulierung im Koran aus einem bestimmten Grund den Vorzug eingeräumt. Darüber hinaus ist bei ihm zu beobachten, dass er dem genauen Wortlaut auch bei den Prophetenaussprüchen den gleichen Stellenwert einräumt wie bei den Koranversen.[34]

Allah sandte seine Offenbarung an jeden Propheten in der Sprache der Gemeinschaft, in der er lebte, und in Worten und Sätzen, die dem Verständnis des einfachen Volkes selbiger Gemeinschaft zugänglich waren. Denn die Botschaft des Allwahren gilt allen. İsmail Fenni Ertuğrul sagt, dass der Koran ein Buch ist, dass nicht für Auserwählte, sondern für die Allgemeinheit herabgesandt wurde und dass deswegen die frühen Gelehrten sich der direkten Bedeutung der Verse fügten und sie selbst dann nicht auslegten, wenn alles in ihnen auf eine weitere, übertragene Bedeutung hinwies. So versteht die Allgemeinheit den Satz „…wo auch immer ihr seid, Er ist mit euch“ des vierten Verses der Sure al-Ḥadīd als eine persönliche Gegenwart. Denn dies ist die wortwörtliche Bedeutung dieses Satzes. In dem Vers wird nicht gesagt „Er ist mit Seinem Allwissen bei euch“, wie von Seiten der Kalām-Gelehrten behauptet wird. Denn eine solche Bedeutung ist keine, die dem gemeinen Volke beim originalen Wortlaut des Verses in den Sinn käme. Daher stimmt Ibn ʿArabī bei der Bedeutung dieses Verses mit den frühen Gelehrten überein. Er sagt, dass deren Nachfolger den Weg zur Auslegung geebnet

[32] Ağbal, Davud: *İbn Arabî'nin İşari tefsir Anlayışı*, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Nummer 8), S. 261.
[33] Chodkiewicz, Michel: *Sahilsiz Bir Umman*, Nefes yayınları, (Türk. Übers. v. Atila Ataman), Istanbul 2015, S. 52.
[34] Chodkiewicz, Michel: *a.a.O.*, S. 54.

haben und davon ausgehend gesagt haben, dass mit dem Beisammensein im Vers die Gegenwart seines Allwissens gemeint sei.[35]

Ungeachtet dessen, wie sehr das einfache Volk der erste Adressat der Offenbarung ist, haben die Wortlaute jedoch verschiedene Bedeutungen, je nach dem Wissens- und Erkenntnisgrad der Menschen.[36]

> In gleicher Weise befindet sich auf allen offenbarten Erkenntnissen der Propheten das Kleid der niedrigsten Wahrnehmung. Der Zweck hierbei ist zu gewährleisten, dass auch jemand, der nicht über tieferes Verständnis verfügt, an den Grenzen dieses Kleides steht und verlautbart, welch schönes Kleid es ist und er es höchsten Grades ansieht. Der der Kunde Verständige hingegen, der die Perlen der Weisheit betrachtet, wird seinem Erkenntnisrang entsprechend sagen 'dieses Kleid ist vom Herrscher'. Er wird den Wert und die Art des Kleides betrachten und den Stellenwert desjenigen, der es trägt, daraus folgern und zu Erkenntnissen gelangen, die einem Menschen, dem diese Dinge fremd sind, verschlossen bleiben. Die Propheten und Gesandten und ihre Nachfolger wussten, dass in der Welt und innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft solche Menschen lebten und wählten daher grundsätzlich die äußere Sprachebene bei der Weitergabe ihres Wissens. Die äußere Sprachebene ist die Sprache, die einfachen wie auserwählten Leuten gemein ist. Der Auserwählte versteht daraus, entsprechend seinem Status und Namen als Auserwählter, über dem hinaus, was der einfache Mensch daraus versteht, mehr, und unterscheidet sich durch diese weitergehende Erkenntnis vom einfachen Volk.[37]

Was aber, wenn eine Formulierung in einem Vers auch auf der äußeren Bedeutungsebene mehr als eine Bedeutung haben kann; wie kann und soll man da erkennen, was Wille und Botschaft Gottes darin genau sind? Nach Ibn ʿArabī meinte Gott alle Bedeutungen dieses Wortes Um hier aber nicht völliger Willkür und Beliebigkeit Tür und Tor zu öffnen, beschränkt er die Auslegung mit den Grenzen der Sprache. Wenn beispielsweise ein Wort in einem Vers vier verschiedene mögliche Bedeutungen haben kann, so kann die göttliche Botschaft in aller dieser vier möglichen Bedeutungen liegen. Diese vier Bedeutungen können jedoch nicht übergangen und jenseits von ihnen nach weiteren Bedeutungen gesucht werden. Angesichts des reichen Wortschatzes und Bedeutungsreichtums der arabischen Sprache wird die Einhaltung des Wortlautes ein Hindernis für die Vielfalt an möglichen Auslegungen sein, vielmehr wird im Gegenteil durch sie die Akzeptanz einer Bedeutungsvielfalt sogar zwangsläufig notwendig. Daher sind alle Bedeutungen, die ein Wort, das in einem Buche Allahs vorkommt, innerhalb der Gemeinschaft, die der Adressat jenes Buches ist und in deren Sprache es offenbart wurde, haben kann, zugleich diejenigen Bedeutungen, die Allah bei der Ansprache dieser Gemeinschaft meinte und die seinem Willen und seiner Botschaft entsprechen.[38] Daher ist keine der Bedeutungen, die ein Textstück aus einem Koranvers beinhalten kann, zu verwerfen. Denn Allah Selbst bedenkt bewusst die Bedeutungsvielfalt der Worte, welche er gezielt auswählt, um einen Vers zu formulieren und hinabzusenden.[39]

---

[35] İsmail: Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, (hrsg. v. Mustafa Kara). İnsan Yayınları, 1991, İstanbul, S.136.
[36] Avni Konuk, *a.a.O.*, Bd.1, S. 261.
[37] İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Kabalcı Yayınları, (Türk. Übers. v. Ekrem Demirli), Istanbul 2006, S. 225.
[38] Chodkiewicz, Michel: *a.a.O.*, S. 63.
[39] Chodkiewicz, Michel: *a.a.O.*, S. 64.

> Das Wort Allahs wird in der Sprache des Volkes, an das es sich richtet, herabgesandt, und falls die Sprecher dieser Sprache hinsichtlich eines Wortes, das mehrere Bedeutungen haben kann, darüber uneins werden, welche Bedeutung Allahs Willen entspricht, so kann man trotz dieser Uneinigkeit über jeden einzelnen von ihnen sagen, dass er den Willen Allahs, den dieses Wort birgt, richtig erfasst hat. Denn Allah kennt nicht nur alle Aspekte und Bedeutungen, die ein Wort haben kann, Er weiß auch in Bezug auf die Auffassungsgabe eines jeden einzelnen angesprochenen Menschen, welche Bedeutung und welcher Aspekt ihm zugänglich sein oder von ihm präferiert werden wird. Die einzige Bedingung hierbei ist, die Grenzen der Sprache einzuhalten. Wenn die Grenzen der Sprache überschritten werden, bleiben weder Verständnis noch Erkenntnis.[40]

An dieser Stelle nimmt Ibn ʿArabī eine Unterscheidung vor zwischen Wissen und Verständnis. Das Wissen steht dafür, dass man die Ansprache ohne physische Medien und direkt über die innere Rede des Ansprechenden ohne jede Einschränkung in allen ihren Aspekten versteht. Verständnis hingegen bedeutet, dass die Aussageabsicht des Ansprechenden begrenzt wird und aus einer Vielzahl von möglichen Bedeutungen in der gesprochenen Sprache die gemeinte Bedeutung erfasst wird. Mit anderen Worten, wenn die Mitteilungsabsicht des Ansprechenden bei seiner Ansprache durch Begrenzung und Bestimmung eingegrenzt und klar definiert ist, so ist die Mitteilung aussagekräftig und das Verständnis erfolgt in Bezug auf eine begrenzte, festgelegte Bedeutung. Wenn hingegen die Aussageabsicht des Ansprechenden nicht eindeutig ist, werden ohne Einschränkungen und Bestimmungen sämtliche möglichen Bedeutungsaspekte des Wortlauts grundsätzlich angenommen.[41] Andererseits sieht Ibn ʿArabī die Propheten sowie die „Leute der Wahrheit", sprich die Mystiker, hier in einer Sonderrolle: diese gelangen zur Erkenntnis des Willens Allahs nicht über mögliche Bedeutungen, die eine Aussage haben kann, sondern darüber, dass ihnen Allah direkt in ihr Herz eingibt, welche Bedeutungen einer Aussage diejenigen sind, die seinem Willen entsprechen. Daher betrifft sie die aus der Bedeutungsvielfalt von Wortlauten resultierende Uneindeutigkeit, Verschlossenheit und übertragene Bedeutung auch nicht.

Der Hauptunterschied zwischen den Kalām-Gelehrten und den Mystikern in ihren Ansichten zum Verhältnis des Offenbaren zum Verborgenen in den Quellenschriften liegt darin, dass die Kalām-Gelehrten hier ein auf Gegensätzlichkeit beruhendes Verhältnis annehmen, während Ibn ʿArabī hier von einem Verhältnis von Wahrheit/Wirklichkeit (sichtbar) zu Symbol/Metapher/Spiegelbild/Schatten/Allegorie (verborgen) ausgeht. Dieser Ansicht nach ist das sichtbare Erscheinungsbild eine Schale, die es zu überwinden gilt, um zur Erkenntnis des göttlichen Willens, der im Text gemeint ist, zu gelangen.[42] In diesem Zusammenhang bringt er folgendermaßen zum Ausdruck, dass es im Koran selbst keine Allegorie gibt:

> Allah gebietet Folgendes: 'Wir lehrten ihn nicht die Dichtkunst, und sie geziemt ihm auch nicht. Denn die Dichtung ist der Ort für Zusammenfassung, Wortspiel und Reim. Anders gesagt, Wir haben nichts, was ist, zur Allegorie gemacht und nichts zur Metapher. So wenig wie Wir etwas dem Propheten

---

[40] İbn Arabî, (2007*) a.a.O.*, Bd. 15, S. 47-48.
[41] Çakmaklıoğlu: M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, Istanbul 2007, S. 322.
[42] Nasr Hamid Ebu Zeyd, *a.a.O.*, S. 308.

verkündeten und etwas anderes damit meinten, so wenig haben wir auch in unserer Ansprache an ihn mit Worten gegeizt.[43]

Demgemäß kann man Ibn ʿArabīs Auslegungsmethode als eine Methode der Bedeutungsvielfalt definieren. Sie gleicht der der Kalām-Gelehrten darin, dass sie die Grenzen der Sprache nicht überschreitet. Die Kalām-Gelehrten indes sind im Gegensatz zu ihm der Auffassung, dass nur eine der möglichen Bedeutungen die richtige sein kann. Er geht bei der Auslegung der Koranverse bis an die äußeren Grenzen der Bedeutungen der Worte und Wörter.[44] So argumentiert er, ausgehend davon, dass die Wurzel ʿ-ḏ-b, welche gemeinhin für „Pein, Peinigung" steht und im Koran bei der Beschreibung der Höllenqualen verwendet wird, auch in einigen isolierten Nomina wie ʿaḏūba auch für „Süße, Süßigkeit, Süßwasser" stehen kann, dass die Höllenbewohner nach einer gewissen Zeit an den Höllenquallen Erregung und Lustempfinden verspüren werden. In ähnlicher Weise nimmt er den Begriff Kāfir (=Ungläubiger) bei der etymologischen Bedeutung der zugrundeliegenden Wurzel k-f-r, welche „zudecken, überdecken" bedeutet, und übersetzt dieses mal als „Zudecker", und mal als „Pflanzer". Bei den Versen „Ihnen ist gleich, ob du sie warnst oder nicht warnst, sie werden nicht glauben. Versiegelt hat Allah ihre Herzen und ihr Gehör, und über ihren Augen liegt ein Schleier." entfernt er sich weit vom üblichen Verständnis dieser Verse und erläutert sie wie folgt: „Allah hat ihre Herzen versiegelt, so dass sich in ihnen nichts außer Allah befindet. Ihr Gehör hat er betäubt, damit ihre Ohren bei jedem Wort die Stimme des Allwahren vernehmen. Und ihre Augen benebelte Er, um zu verhindern, dass sie etwas anderes erblicken als den Allwahren."[45]

Ibn ʿArabīs doppelschichtiges Gottesbild zeigt sich auch in seiner Interpretation der agentischen Attribute. In dieser Hinsicht ist die Auslegungsmethode Ibn ʿArabīs und seiner Anhänger hierzu eine Übertragung und Erweiterung ihresvielschichtigen Daseinsverständnisses. Sein Daseinsverständnis in Bezug auf Gott ist ein zweischichtiges: Gott ist hinsichtlich Seines Wesens über jeglichen Namen, jegliches Attribut, jegliche Zuschreibung und jegliche Verbindung erhaben. In der theologischen Nomenklatur spricht man hier vom göttlichen Wesen/göttlicher Essenz.[46] In dieser Seinsebene befindet sich das göttliche Wesen jenseits jeglicher menschlichen Wahrnehmung, Vorstellung und Erkenntnis. Daher bezeichnen manche Mystiker das göttliche Wesen als „Ankaru'n-Nakirāt", sprich der Unbestimmbarste aller Unbestimmbaren.[47] Dieser unerkennbare, über allem erhabene Zustand Gottes entspricht in seinem Daseinsverständnis der Daseinsebene der Einsheit. Daher ist er die absolute Ferne. Dementsprechend sind die Namen und Definitionen, die zum Verständnis des göttlichen

---

[43] İbn Arabî, (2007*) a.a.O.*, Bd. 15, S. 151; Bd. 2, S. 276.
[44] Aydoğan Kars, World is an İmagination: A Phenomenolgical Approach to the Ontology and Hermeneutics of İbn Al'Arabî,unpublished master's Thesis, 2009, S. 132.
[45] Michel Chodkiewicz, *a.a.O.*, S. 93.
[46] Konuk, Ahmet Avni: *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* İfav yayınları, (Hrsg. v. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), Istanbul 2011, Bd. 1, S. 11.
[47] İzutsu, Toshihiko*: İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar*, Kaknüs yayıncılık, (Türk. Übers. v. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul 2005, S. 44.

Wesens gebraucht werden, lediglich Hinweise auf Ihn. Die Namen und Attribute hingegen bilden den Aspekt Seiner Göttlichkeit. Die Mystiker bezeichnen diese Ebene, in der Gott mit Seinen Namen und Attributen erfahrbar wird, als Ebene der Alleinigkeit (Wāḥidiyya).[48] Hinsichtlich dieser Ebene der Alleinigkeit ist die Welt nichts anderes als ein Emanationsort Seiner Namen und Attribute. Kurz gesagt, Gott ist hinsichtlich Seines Wesens über allen Dingen erhaben und entrückt, und hinsichtlich Seiner Göttlichkeit ist die wahre Wirklichkeit der Welt, die nichts anders ist als eine Emanation Seiner Namen und Attribute. Demnach ist er hinsichtlich Seines Wesens verborgen, und hinsichtlich Seines Wirkens, sprich Seiner Attribute sichtbar und offenbar. Die Unterteilung in offenbar und verborgen im Daseinsverständnis Ibn ʿArabīs erstreckt sich über sämtliche Aspekte seines Gedankenwerks.

Wenn man in diesem Zusammenhang manche Formulierungen im Koran betrachtet, welche Gott Seinen Geschöpfen ähneln lassen, so ist Er hinsichtlich Seines Wesens über all diese Qualitäten erhaben. Gott ist aber hinsichtlich dessen, dass Er in der Welt Sich mit Seinen Namen und Seinen Attributen manifestiert, die Welt Selbst und die wahre Wirklichkeit der Welt Selbst. Die Mystiker sagen hierzu „Der Allwahre ist Der, Der hinsichtlich Seines Wesens nie und hinsichtlich Seiner Namen stets ist." Wenn man nun koranische Floskeln wie „Allahs Hand ist über ihren Händen." (Sure al-Fatḥ, Vers 10), „...den ich mit meinen beiden Händen erschuf" (Sure Ṣād, Vers 75) oder „der Allerbarmer erhob Sich über Seinen Thron." liest, in denen menschliche Eigenschaften dem Allwahren zugeschrieben werden, und diese hinsichtlich des göttlichen Wesens bewertet, so lautet der Schluss, dass der Allwahre darüber erhaben ist, eine Hand zu haben oder einen Thron zu besteigen. Wenn man aber bedenkt, dass die Dinge der Manifestationsort des Allwahren sind, wird klar, dass auch diese Dinge von Ihm Selbst ausgehend Erscheinungen der Allwahrheit sind.

3. Ibn ʿArabīs Kritik am Auslegungsverständnis der Kalām-Gelehrten

Ibn ʿArabī postuliert, dass der Verstand, welcher entsprechend seiner eigenen Natur dem Prinzip der Erhabenheit folgt, beim Verständnis der Quellentexte unzureichend sei und tadelt die Kalām-Gelehrten dafür, dass sie beim Verständnis der Verse und Prophetensprüche, deren Wahrheiten sie nicht erfassen konnten, die Auslegung anwandten.[49] Seiner Ansicht nach lag in ihrer Anwendung der Auslegung nicht, wie sie selbst behaupteten, die Absicht, den Verstand der Offenbarung unterzuordnen; vielmehr bewirkten sie mit ihrem Handeln das Gegenteil, nämlich, dass die Offenbarung auf die Ebene des mit dem Verstand Erfassbaren heruntergezogen wird.[50] Auf diese Weise setzten sie ihre eigene Auslegung anstelle des Quellentextes und engen damit das Bedeutungsfeld des Quellentextes ein.[51] Daher besteht ihr

---

[48] Akti, Selahattin: *Gott und das Übel Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyiddin Ibn Arabi*, Chalice Verlag, Xanten, 2016, S. 162-163; Rahmati, Fateme: *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabīs*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, S. 43; PIETSCH, Roland: „Ibn ʿArabi- Grundzüge seiner Lehre von den göttlichen Urwahrheiten". *Spektrum Iran 2*, 2008. 26-45.
[49] Demirli, Ekrem: *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınları, Istanbul 2009, S. 72. ; F.T, Bd. 1,S. 265.
[50] Demirli, (2009) *a.a.O.,* S. 72.
[51] Demirli, (2009) *a.a.O.,* S. 72; F:T, Bd. 2, S. 125.

größter Fehler darin, die Textstellen, die ihrem eigenen Bild von Gott und Welt widersprachen, auszulegen. Daher sei der einzige Weg zum Schutz vor den Fehlern, die aus Betrachtung und Beweisführung resultieren, die feste Bindung an die Offenbarung selbst, welche alles an seinen zugehörigen Platz rückt.[52] Die Hauptursache dafür, dass die Kalām-Gelehrten bei der Auslegung der Quellenwerke Fehler begingen, liege darin, dass sie mit ihrem begrenzten und erschaffenen Verstand Gott, der unbegrenzt und unerschaffen ist, begreifen wollten, und dass sie Begriffe, die derselbe unzulängliche Verstand nicht verstand, auslegten.[53] Indem sie sämtliche mehrdeutigen Aussagen gemäß dem Erhabenheits-Prinzip auslegten, um die Anähnelung zu vermeiden, trugen sie die Anähnelung in Wirklichkeit auf eine ganz andere Ebene.[54]

Ibn ʿArabī beschuldigt die Aschʿariten, bei dem Versuch, die Anähnelung zu vermeiden in eine andere Anähnelung getappt zu sein. So deuten sie, ausgehend von dem Wissen, dass Allah kein Körper ist, Allahs Platznehmen auf Seinem Thron („istiwāʾ") dahingehend um, dass Er erhaben herrscht („istiʿlāʾ"). Denn für sie ist Allahs Platznehmen auf dem Thron gleichbedeutend mit dem Platznehmen eines weltlichen, menschlichen Herrschers auf seinem physischen Thron. Dabei ist das Herrschen genauso eine geschaffene Handlung wie das Platznehmen. Daher bringt der Austausch einer Tätigkeit mit einer anderen Tätigkeit keine Rettung vor der Anähnelung, sie führt die Aschʿariten lediglich von der einen Anähnelung zur nächsten.[55]

Generell kritisiert Ibn ʿArabī die Kalām-Gelehrten dafür, dass sie alle allegorischen Aussagen des Korans zu Allah streng nach Erhabenheitskriterien auslegen. Diese erstellen bei ihren Ausführungen zu Gott ein dualistisches Weltbild, dem der ontologische Unterschied zwischen Gott und der Welt zugrunde liegt. Hinter ihrem Gottesbild steht das Erhabenheitsprinzip, welches besagt, dass Gott nichts ähnelt, was Er erschaffen hat. Mit der Erhabenheit meinen sie, dass Gott fern von jeglichen menschlichen Eigenschaften und Definition sein müsse. Daher musste jede Formulierung in den Quellentexten, die einen Vergleich, eine Metapher, eine Anähnelung oder eine Allegorie enthält, entsprechend dem Erhabenheitsprinzip, das sie aus der Aussage des Korans: „...und nichts ist Ihm gleich" [56] herleiteten, der Auslegung unterworfen werden. Und genau dies taten sie auch, gründlich und durchgehend.[57]

Anders als das starre Gottesbild der Kalām-Gelehrten ist das Gottesbild Ibn ʿArabīs ein zweidimensionales Gottesbild in einem monistischen Weltbild. Dieses Gottesbild besteht aus den zwei Aspekten Gottes, der selbst eine einzige Wahrheit ist: dem verborgenen Aspekt und

---

[52] Chittick, William: *Sufinin Bilgi Yolu,* Okyanus yayınları, (Türk. Übers. v. Ömer Saruhanoğlu), Istanbul 2016, S. 202.
[53] Salim, S. 41.
[54] İbn Arabî, (2007) *a.a.O,* c.1, s. 113.Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, S. 397.
[55] İbn Arabî, (2007) *a.a.O.,* Bd.5, S. 288-289; Bd. 14, S. 250.
[56] Vers, 11 Sure, Asch-Schûra.
[57] Afîfî, Ebu Âla: *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar: Ta'likât alhâ Fusûsu'l-Hikem*), (Türk. Übers. v. Ekrem Demirli), İz yayıncılık, Istanbul 2001, S. 106.

dem offenbaren Aspekt. In der Sprache des Kalāms entspricht dies dem Wesen und den Attributen Gottes. Gott ist hinsichtlich Seines Wesens sämtlichen Seiner Geschöpfe unähnlich, er ist jenseits aller menschlichen Wahrnehmung über allen Dingen und sogar über die Erhabenheit selbst erhaben. Diesen Aspekt Gottes erläutert er mit dem Koranwort „...und nichts ist Ihm gleich." (Koran 22/11) Hinsichtlich Seiner Attribute hingegen gleicht Er Seinen Geschöpfen. Denn in zahlreichen Koranversen werden menschliche Eigenschaften auch zur Beschreibung Gottes verwendet. So schreibt Gott Selbst Sich viele zutiefst menschliche Eigenschaften wie Sehen, Hören usw. zu. Um das Dilemma zwischen Vergleich und Erhabenheit und die daraus entstehenden Probleme zu lösen, nahm Ibn ʿArabī deutliche Veränderungen an den Bedeutungen der beiden Begriffe vor und verlieh ihnen eine philosophische Qualität.[58] Demnach steht Gott als über etwas erhaben zu erklären dafür, Ihn als hinsichtlich Seines Wesens sämtlicher Eigenschaften, Definitionen und Bergenzungen enthoben zu erklären. In diesem Sinne ist Er jenseits aller geschaffenen Dinge, Er umfasst alles, nichts umfasst Ihn. Daher gibt es nur eine Eigenschaft, die Ihm hier gerecht wird, und dies ist die Absolutheit (Perfektion, Vollendung). Wenn man Gott hingegen hinsichtlich der Erscheinungen Seines Wesens in den Abbildern der existenten Dinge betrachtet, so kann man Ihn vergleichen. So beschreibt etwa der Koran Gott mit Attributen wie Hörend, Sehend u.ä. Diese Aussagen bedeuten jedoch nicht, Gottes Hören und Sehen dem Hören und Sehen der Geschöpfe gleicht. Mit dem Sehen und Hören Gottes ist vielmehr gemeint, dass man zu der Überzeugung gelangt, dass Er es ist, der Sich in allen sehenden und gesehenen, allen hörenden und gehörten geschaffenen Abbildern manifestiert. Oder mit anderen Worten: Es bedeutet, dass man bezeugt, dass die Allwahrheit hinter allem Sehenden und Gesehenen, allem Hörenden und Gehörten Gott selbst ist.[59] Dieses Verständnis bedeutet jedoch nicht, dass Er die Anähnelung und den Korporismus im klassischen Sinne duldet.[60]

Ibn ʿArabī vertritt die Ansicht, dass die frühen Gelehrten, die von der Unmöglichkeit der Erkenntnis der Bedeutung der vieldeutigen Verse ausgingen, viel näher dran an der Wahrheit waren als die Kalām-Gelehrten, welche bei diesen Versen den Weg der Auslegung beschritten. Er schreibt, dass die Handlungsweise der frühen Gelehrten in Bezug auf die vieldeutigen Verse einem Menschen zur Rettung gereichen kann. Das Handeln der Kalām-Gelehrten hingegen, die die vieldeutigen Verse in ihrer Bedeutung abstrahierten, löst die Vieldeutigkeit nicht auf; vielmehr birgt es die Gefahr, dass sie womöglich die göttliche Verkündung mit ihren eigenen Ansichten und Interpretationen austauschten. Aus diesem Grunde sieht er es als notwendig an, beim Verständnis des Korans zu den Hadithen umzukehren, statt den Verstand zu Rate zu ziehen.[61] Ibn ʿArabī verpönte keineswegs den äußeren, wörtlichen Sinn der Quellenwerke, vielmehr maß er ihm einen hohen Stellenwert bei, was in seinen Werken des Öfteren zu

---

[58] Akti, Selahattin: „Die Gott-Welt-Beziehung in der Existenzphilosophie Ibn ʿArabīs", *Journal Of Religious Culture*: 203, 2015. . 13.
[59] Afîfî, (2001*) a.a.O*, S. 106.
[60] Afîfî, Ebu Âla: *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Kırkanbar Yayınları, (Türk Übers. v. Mehmet Dağ), Samsun 1998, S. 43.
[61] Demirli, (2006) *a.a.O.*, S 397.

beobachten ist. So schreibt er in Bezug auf den Koranvers „Es preisen Ihn die sieben Himmel und die Erde und alles, was in ihnen ist. Kein Ding gibt es, was Ihn nicht lobpreist. Ihr aber versteht den Preisgesang nicht. Er ist mildmütig und vergebend.“ (Vers 44, Sure al-Isrāʾ), dass der Text in seiner wörtlichen Bedeutung besagt, alle sich in der Welt befindenden Dinge, die gemeinhin für lebendig gehaltenen und die gemeinhin für leblos gehaltenen gleichermaßen, in Wirklichkeit lebendig und beseelt seien. Er führt weiter aus, dass es an der Formulierung „kein Ding“ keinerlei Indiz dafür gebe, dass hiervon die vorgeblich leblosen Dinge ausgenommen seien. Ohne den Vers weiter auszulegen, schlussfolgert er dann aus dem Wortlaut, dass alle Wesen, einschließlich der leblosen, in Wirklichkeit lebendig seien und in ihrer eigenen Sprache Allah lobpriesen.[62] Entgegen der langläufigen Meinung betrachtete er, allein vom äußeren Sinn des Verses ausgehend, auch die leblosen Dinge als lebendig. Er vertritt des Weiteren die Ansicht, dass die Kalām-Gelehrten, die Aschʿariten unter ihnen ebenso wie die Muʿtaziliten, in Fragen der Glaubenslehre öfter falsch lagen als richtig.[63]

Während Ibn ʿArabī die Kalām-Gelehrten dafür kritisierte, bei als vieldeutig angesehenen Quellentexten die Auslegung angewandt zu haben wurde er seinerseits von seinen Widersachern und einer Reihe von sonstigen muslimischen Denkern dafür kritisiert, sich selbst nicht an seine Prämisse gehalten und mit dem Wortlaut nach eigenem Gutdünken gespielt und getrickst zu haben und aus ihm herausgelesen zu haben, was nicht in ihm stand. ʿAfīfī schreibt, dass Ibn ʿArabī einerseits zwar die Kalām-Gelehrten beschuldigte, die Quellentexte durch ihre Auslegung in ihrer Bedeutung einzuengen und auf die Stufe ihres unzulänglichen, menschlichen Verstandes herabzuziehen, er andererseits jedoch sich selbst einer noch schlechteren Methode als der verstandesgemäßen Auslegung zuwandte.[64] Denn er selbst nahm zwar den Text in seiner wörtlichen, äußeren Bedeutung an, wenn sie mit seinen eigenen Gedanken übereinstimmte, legt jedoch Texte, die in ihrem Wortlaut seinen Gedankengängen widersprechen, nach eigenem Gutdünken in einer ihn bestätigenden Weise aus.[65] Beispielsweise ist für ihn das Licht im Koranvers „Allah ist das Licht der Himmel und der Erde“[66] das göttliche Wesen. Im Vers „Alles außer seinem Antlitz vergeht.“[67] steht „Antlitz“ nach ihm für das Wesen, die nicht-manifeste Essenz aller Dinge, die Er (Gott) Selbst ist. Im Vers „bis für sie alle sichtbar wird, dass Er die Wahrheit ist...“ steht „Wahrheit“ („Ḥaqq“) seiner Ansicht nach für das göttliche Wesen.[68]

Diese von Ibn ʿArabī geübte weise/mystische Auslegung wurde von traditionellen islamischen Gelehrten heftig kritisiert. Diese Kritiken lassen sich unter drei Hauptpunkten zusammenfassen.

---

[62] Avni Konuk, *a.a. O.*, Bd.1, S. 173-174.
[63] İbn Arabî, (2007) *a.a.O.* Bd. 9, S. 314.
[64] Afîfî, (1998) *a.a.O*, S. 185.
[65] Afîfî, (1998) *a.a.O*, S. 186.
[66] An-Nūr/35.
[67] al-Qaṣaṣ/88
[68] İbn Arabî, (2007) *a.a.O*, Bd. 18, S. 108.

1. Falls der Koran neben seiner offenkundigen Bedeutung auch heimliche Bedeutungen beinhaltet, folgt daraus, dass es Allah nicht hinreichend gelang, seinen Willen zu verkünden, was ein massives theologisches Problem darstellt.

2. Wenn die verborgenen Inhalte des Korans nur den Mystikern zugänglich sind, bedeutet das, dass fast die Gesamtzahl der muslimischen Gemeinschaft keinerlei Erkenntnis über diese Wahrheiten bzw. Überhaupt deren Existenz hat. Dies ist eine zutiefst elitäre Sichtweise, die die Wahrheit als nur einigen wenigen vorbehalten ansieht.

3. Falls der Koran neben seiner offenbaren Bedeutung auch geheime Bedeutungen in sich birgt, müsste der Prophet selbst seine Gefährten hierüber in Kenntnis gesetzt haben, wenn nicht gar diese auch gelehrt haben. Dies ist nachweislich nicht der Fall, da sich in sämtlichen biographischen und historiographischen Werken kein Hinweis darauf finden lässt.[69]

Ibn ʿArabī und seine Anhänger kritisieren die Kalām-Gelehrten wegen der verstandesgemäßen Auslegung, die diese anwenden. Sie bedenken dabei jedoch nicht, dass die von ihnen als Alternative angewandte mystische Auslegung, sprich die Ermittlung des verborgenen Sinnes bei gleichzeitiger Treue zum äußeren Wortlaut, potentiell genauso subjektiv sein kann. Sowohl die Kalām-Gelehrten als auch die Mystiker sichern zu, sich an das Prinzip der Vereinbarkeit ihrer erlangten Erkenntnisse, ob sie nun durch Untersuchung und Beweisführung erlangt wurden oder direkt göttlicherseits eingegeben wurden, mit den zwei Hauptquellen des Islams, dem Koran und der Sunna, zu halten; dies ist jedoch nicht viel mehr als ein frommer Wunsch, der für die Wissenschaft keinen Stellenwert hat. Denn letztendlich sind es Menschen, die den Koran und die Sunna auslegen, kommentieren und interpretieren. Wenn man die islamische Ideengeschichte gründlich studiert, sieht man, dass die Kalām-Gelehrten die Koranverse und Prophetenaussprüche, welche mit ihren eigenen Ansichten im Einklang standen, in ihrem äußeren Sinn akzeptierten und nicht weiter auslegten, sie hingegen diejenigen Verse auslegten, die ihren Ansichten widersprachen. Eine ähnliche Handlungsweise ist auch bei den Mystikern zu beobachten, welche sich nicht scheuten, eine innere, kryptische Auslegung vorzunehmen bei den Texten, welche den Erkenntnissen, die sie auf dem Wege der Eröffnungen, Eingebungen und Illuminationen erhalten zu haben behaupteten, widersprachen.

Schluss und Resümee

Ibn ʿArabī baut seine Auslegungsmethode auf die Bedeutungsvielfalt auf. Diese Art der Auslegung ist eine natürliche Weiterentwicklung seines vielschichtigen Daseinsbildes. So interpretierte er nicht nur die Koranverse gemäß seinem Verständnis von einem inneren und einem äußeren Aspekt, er sah diese beiden Seiten vielmehr als bei allen Dingen und Wesen zugegen an. Nach ihm verfügen alle Wesen, einschließlich des Korans, über vier verschiedene ontologische und epistemologische Aspekte: einen äußeren, einen inneren, einen begrenzenden und einen beginnenden. Demzufolge ist seiner Ansicht nach eine Auslegung

[69] Yesribi, Seyyid Yahya: *İrfan Felsefesi*, İnsan Yayınları, (Türk. Übers. v. Kenan Çamurcu), Istanbul 2010, S. 200.

keine Konfrontation mit dem Text, sondern vielmehr Methode, Ordnung sowohl in den Text als auch in das Dasein überhaupt zu bringen. Auf ontologischer Ebene verknüpft er das Verhältnis von Offenbarem zu Verborgenem mit der Zwischenstufe (Barzaḫ) und die Dualität des Korans, wieder in Einklang mit seinem Welt- und Menschenbild, indem er den inneren und äußeren Sinn des jeweiligen Verses ineinanderfügt. In seinem Kosmos entspricht das Äußere der physischen Welt, das Innere der geistigen Welt, die Begrenzung der Welt der höheren Engel und der Aufgang der Göttlichkeit. Daher hängt das richtige Verständnis eines Textes davon ab, die Bedeutungen der Worte in sämtlichen Bedeutungsebenen zu kennen. Wird dieses Muster auf den Koran übertragen, so besteht dessen äußere Ebene aus den Worten und deren direkten, äußeren Bedeutungen. Die äußere Bedeutung des Textes, zu der man gelangen will, hängt direkt zusammen mit der Wahl der Wörter und der Gesamtheit aller Bedeutungen, die diese in der arabischen Sprache und ihrem kulturellen Umfeld haben können. Denn das Wort trägt die Bedeutung in sich, es ist gewissermaßen ihr Schutz und ihr Konservator. Demnach sind sämtliche Bedeutungen zugleich, die der Text haben kann, auch die Bedeutungen, welche der Autor (Allah) meint. Die Annahme eben dieser Auslegungsart der vielen möglichen gleichzeitigen Bedeutungen eröffnet dem um das Verständnis und Erfassen des Textes ringenden Leser eine weitreichende gedankliche Bewegungs- und Manövrierfreiheit. Aus diesem Grunde maß Ibn ʿArabī dem direkten Wortsinn einen ebenso hohen Stellenwert bei wie der inneren Bedeutung, was den Hauptunterschied ausmacht zwischen ihm und den Geheimlehreanhängern, welche allein die inneren Bedeutungsebenen für wahr erachteten und den äußeren Wortsinn verwarfen.

Ibn ʿArabī sieht alle direkten Bedeutungen, die ein Text haben kann, als gleichberechtigt an und beschuldigt dementsprechend die Kalām-Gelehrten, welche solange Auslegung betreiben, bis sie zu einer Bedeutung gelangen, die ihnen logisch scheint, die Bedeutung des Wortlauts auf die Ebene ihres fehlbaren menschlichen Verstandes herabzuziehen. Dem Verstand das Primat einzuräumen und die Offenbarung in verstandesgemäßer Weise auszulegen, engt seiner Ansicht nach die Bedeutung der Offenbarung ein mit der Absicht, sie in eine dem Verstand des Lesers genehme Form zu bringen. Dabei ist der menschliche Verstand nicht hinreichend befähigt, den göttlichen Willen in seiner Gänze zu erfassen, weshalb es wesentlich angebrachter wäre, sich genauso wie die frühen Gelehrten an den äußeren Wortlaut der Offenbarung zu halten, statt sich auf seinen falliblen Verstand zu verlassen. Zwar beschuldigt er die Kalāmisten, mit der Auslegung die Offenbarung auf die Ebene der begrenzten Wahrnehmung durch den menschlichen Verstand herabgesetzt zu haben, jedoch kann ihm selbst durchaus ein ähnlicher, wenn nicht sogar ein noch schwererer Vorwurf gemacht werden. Denn die Mystiker behaupten von sich, die inneren Bedeutungen der Koranverse durch göttliche Eröffnungen und Visionen, also durch direkte Eingebung erkannt zu haben. Eine Auslegung, die auf einem spirituellen Erlebnis beruht, ist letzten Endes eine noch wesentlich subjektivere Auslegung als eine verstandesgemäße Auslegung.

Quellen

Sālim, ʿAbdulǧalīl b. ʿAbdulkarīm. *Waḥdat al-wuǧūd ʿinda Ibn ʿArabī*. Maktabat aṯ-ṯaqāfa ad-dīniyya, Kairo 2007.

Al-ʿAǧlūnī: Kašf al-ḫafā, Beirut

Afîfî, Ebu Âla*. Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar:Ta'likât alhâ Fusûsu'l-Hikem.* Türk übers. v. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Afîfî, *Muhyiddin İbnû'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi.* Türk übers. v. Mehmet Dağ. Samsun: Kırkambar Yayınları, 1998.

Ağbal, Davut. „İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 221-271.

Akti, Selahattin. *Gott und das Übel Die- Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyīddīn Ibn 'Arabī.* Xanten: Chalice Verlag, 2016.

Akti, Selahattin. „Die Moses-Ḫiḍr-Erzählung im Koran und deren Bedeutung für die sufische Koranexegese (at-tafsīr al-išārī)", *Journal of Religious Culture* 209 (2015), 1-19.

Akti, Selahattin. „Die Gott-Welt-Beziehung in der Existenzphilosophie Ibn ʿArabīs", *Journal of Religious Culture* 203 (2015), 1-17.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü't-Devle, 1928.

Al-Bayhaqī. al-Asmā wa'ṣ-ṣifāt. (Ed.v. ʿAbdarraḥmān ʿUmayra). Beirut: Dār al-Ǧīl, 1417h.

Câbiri, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Türk übers. v. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Chittick, William. *İbn Arabî Giriş Kitabı*. Türk übers. v. Kadir Şahin. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

Chittick, William. *Sufi'nin Bilgi Yolu- İbn-i Arabî'nin Metafiziğinde Hayal.* Türk übers. v. Ömer Saruhanoğlu. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016.

Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman- Hakîkat, Şerîat ve İbn Arabî.* Türk übers. v. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Türk übers. v. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufi Hermenötik- İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. Türk übers. v. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Erkol, Ahmet. *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*. İstanbul: Divan Kitap. 2018.

İbn Arabî, , *Fusûsu'l-Hikem.* Türk übers. v. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.

İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye.* Türk übers. v. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-keşf an minhâci'l-edille*. Türk übers. v. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

İrfan, Abdülhamid. *İslâm'da İtikadî Mezhebler ve Akaid Esasları.* Türk übers. v. M. Saim Yeprem. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1981.

İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. Türk übers. v. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Kartal, Abdullah. „İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fassında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir ,"Âyettir*İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)* 21 (2008), 257-282.

Kars, Aydogan. *World is an İmagination: A Phenomenolgical Approach to the Ontology and Hermeneutics of İbn al-ʿArabī*. Ankara: Mıddle East Technıcal Unıversıty, The Graduate School Of Socıal Scıences, unpublished master's Thesis. 2009.

Kayserî, Dâvûd. *Tasavvuf İlmine Giriş*. Türk übers. v. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.

Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi.* hrsg. v. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. İstanbul: İfav Yayınları, 2011.

Mâtürîdî Ebû Mansur Muhammed es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi.* Türk übers. v. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2003.

Nâblusî, Abdulganî. *Gerçek Varlık- Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası*. Türk übers. v. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtinilik ve Bâtıni Te'vil Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Pietsch, Roland. „Ibn 'Arabi- Grundzüge seiner Lehre von den göttlichen Urwahrheiten". *Spektrum Iran* 2 (2008), 26-45.

Faḫraddīn ar-Rāzī: *Asās at-taqdīs fī ʿilm al-kalām* , Beirut.

Rahmati, Fateme. *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabīs*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.

Şehristânî, *Milel ve Nihal*. Türk übers.v Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Vural, Mehmet. *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/27-28.

Yesribî, Seyyid Yahya. *İrfan Felsefesi*. Türk übers. v. Kenan Çamurcu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Albayrak, H. & Mehmedoğlu, A.U. (2022). Engelli Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma, Çocuğunu Kabul-Red ve Ruh Sağlığı İlişkisi. *Theosophia*, 5, 37-66.
DOI: 10.5281/zenodo.7486980
Received: 01.09.2022 – Accepted: 06.10.2022 – Published: 29.12.2022

RESEARCH ARTICLE

Engelli Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma, Çocuğunu Kabul-Red ve Ruh Sağlığı İlişkisi*

Hafize ALBAYRAK[1]

Ali Ulvi MEHMEDOĞLU[2]

Öz: Araştırmada engelli çocuğa sahip ebeveynlerin, dini başa çıkma tutumları, çocuğu red-kabul düzeyleri ve ruh sağlığı göstergeleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmada nicel yöntemlerden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırma İstanbul'da yapılmıştır. Çalışma grubu, engelli çocuklara sahip ebeveynlerden araştırmaya gönüllü olarak katılan 514 kişiden oluşmuştur. Araştırmaya katılan kişilerin demografik özelliklerini belirlemeye yönelik olarak kişisel bilgi formu, Dini Başa Çıkma Tutumu Ölçeği, Ebeveyn Kabul-Red/Kontrol Ölçeği, Depresyon, Anksiyete ve Stres Ölçeği (DASÖ) ve Hayat Memnuniyeti Ölçeği (HMÖ) kullanılmıştır. Ölçeklerden toplanan veriler kodlanarak bilgisayar ortamında SPSS paket programı yardımı ile çözümlenmiştir. Ölçekler arasındaki ilişkilerin saptanması amacıyla Pearson korelasyon analizinden yararlanılmıştır. Görüşler arasında anlamlı bir değişkenlik olup olmadığı α=0.05 anlamlılık seviyesinde test edilmiştir. Araştırma sonucunda olumlu dini başa çıkma tutumunun çocuğunu reddetme ile negatif yönlü anlamlı ilişkili; olumsuz dini başa çıkma tutumunun ise depresyon ile pozitif yönlü anlamlı ilişkili olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Engelli Ebeveynliği, Dini Başa Çıkma, Kabul-Red, Depresyon, Hayat Memnuniyeti.

The Relationship of Religious Cope Acceptance Rejection And Mental Health in Parents with Disabilities

Abstract: In the study, the relationship between religious coping, rejection-acceptance levels of parents with disabled children and mental health indicators was examined. Relational screening model, one of the quantitative methods, was used in the research. The research was carried out in the Istanbul universe. Appropriate sampling method was preferred in determining the sample and the sample consisted of 514 people who voluntarily participated in the research from parents with disabled children. Personal information form, Religious Coping Attitude Scale, Depression Anxiety and Stress Scale (DASÖ) Life Satisfaction Scale (HMÖ) were used to determine the demographic characteristics of the people participating in the research. The data collected from the scales were coded and analyzed in computer environment with the help of SPSS package program. Pearson correlation analysis was used to determine the relationships between the scales. Whether there is a significant variability between the views was tested at the α=0.05 significance level. As a result of the research, it was determined that negative religious coping attitudes were positively and significantly related to depression. It was determined that negative religious coping attitude affected the tendency to reject their children, and positive religious coping attitude had a negative effect on the rejection tendency.

Keywords: **:** Parents of Children with Disabilities, Religious Coping, Acceptance-Rejection, Depression, Life Satisfaction.

---

* Bu makale, Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU danışmanlığında Hafize ALBAYRAK tarafından hazırlanan "Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynlerin Dindarlık Yönelimleri, Dini Başa Çıkma ve Red-Kabul Düzeyleri ile Ruh Sağlığı Göstergeleri Arasındaki İlişki" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

[1] Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE. hafize_albayrak@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-5002-8990
[2] Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE. aliulvi@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8546-9614

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

1. Engelli Bireyler ve Destekleyici Aileler

İnsan gelişiminin en önemli faktörlerinden bir tanesi bireysel farklılıklardır. Engellinin varlığı neredeyse insanlık tarihi kadar eskidir. Engellilik için değişik kaynaklarda çoğunlukla aynı anlama gelecek şekilde "yetersizlik, özür, engel, risk" (Özen, 2012) veya "bozukluk, engellilik, özürlülük, sakatlık" gibi farklı kavramlar kullanılmaktadır. Engellilik, insanın yaş, cinsiyet, sosyal ve kültürel faktörlere bağlı olarak oynaması gereken rolleri yetersizlik-sakatlık yüzünden gereği gibi yapamaması durumudur (King, 1998, s. 38; akt: Kula, 2005, 59). Engellilik için kullanılan kavramlar farklı da olsa, bu kavramların tümünün engelli bireyi ve özelliklerini tanımlamak, gereksinim duyduğu desteği vermek gibi amaçlar için kullanıldığı görülmektedir. Özel eğitime ihtiyaç duyan bireyler, özür durumlarına bağlı olarak farklı düzeyde desteğe ihtiyaç duymaktadırlar (Özen, 2012). Ülkemizde, 2006 yılında yayınlanan yönetmelikte, "özel gereksinime muhtaç olan birey, gelişim özellikleri ve yeterlilikleri açısından akranlarının gösterdiği gelişimi gösteremeyen birey" olarak ifade edilmektedir (MEB, 2009). 'Engelli' sözcüğü genelde hareket yeteneği sınırlanmış bireyi çağrıştırmaktadır. Hareket yeteneğini sınırlayan nedenler ise doğuştan getirilen, doğum sırasında karşılaşılan ya da sonradan yaşanan bir hastalık veya kaza sonucu ortaya çıkan bir işlev bozukluğu kaynaklı olmaktadır. Engelliliği, "doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duyusal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük ihtiyaçlarını karşılamada güçlükleri olan ve korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık ve destek hizmetlerine ihtiyaç duyan kişi" olarak tanımlamak mümkündür (Öztürk, 2011,17-18).

Engellilerin en temel sorunu eğitimdir. Özürlülerin eğitimsizliği, toplumla bütünleşmesinin önündeki en önemli sorunlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Öztürk, 2011, 23). Engelliyi hayata hazırlayan en önemli kurumlardan biri olan okul ortamlarına ilişkin ebeveynlerin geçmişte yaşadıkları olumsuz deneyimler, ileriki dönemlerde okula ve öğretmene olumsuz bir gözle bakmalarına, çocuklarının gelişimi için sunulan hizmetlerin faydasız olduğu düşüncesine kapılmalarına neden olabilir (Diken, 2013). Ebeveynlerin, engelli çocukların gelişimini optimize etmek için bebek ve çocuk gelişimi hakkında temel bir anlayışa sahip olmaları gerekmektedir (Belcher vd, 2007; Benasich ve Brooks-Gunn, 1996, 1187; Bornstein ve Cote, 2004; Hess vd 2004; Huang vd, 2005; Larsen ve Juhasz, 1985; Mercy ve Saul, 2009).

Engellilik, belli durumlarda engellinin kendisi için sorun çıkartmasa da içinde yaşadığı sosyal çevreyle kurduğu ilişki ve toplumla bütünleşme yönünde yaşadığı sorunlar ciddi problemlere neden olabilmektedir (Kula, 2005; Öztürk, 2011, 22). Okul ortamından bağımsız yaşama geçiş, bir meslek edinme, eğitimine devam etme, hane halkına katkıda bulunma, kişisel ve sosyal ilişkiler içinde bulunma engelli bireylerin yaşama tutunması için gereklidir (Wehman, 2006).

Bu noktada ailenin desteği önem kazanmaktadır. Ebeveynler ve diğer bakıcılar, çocuklar için duygusal uyarılma, başa çıkma ve davranışları yönetmede temel kaynaklardır. Olumlu onaylar vererek, sevgi ve saygıyı ileterek ve bir güvenlik duygusu yaratarak bu role hizmet ederler.

Ebeveynler tarafından destek sağlanması, çocukların evde, okulda ve toplumda iyi bir şekilde uyum sağlamalarını ve işlevlerini bozabilecek kaygı ve depresyonla ilişkili davranışlar gibi içselleştirme riskini en aza indirmeye yardımcı olur (Osofsky ve Fitzgerald, 2000). Bazı anne ve babalar çocuklarına karşı ilgisiz olabilmektedir. Ancak bazen bu durum yanlış anlaşılan kültürel etmenlerin ya da çeşitli olumsuz koşulların bir sonucu olarak meydana gelmektedir. İlgisiz anne ve babanın davranışları yüzünden uzmanlar daha fazla dayanamayarak aile ile iletişimini kesebilir. Bu gibi olumsuz olaylarda bile uzman öncelikle anne ve babanın düşüncelerini tespit etmeye çalışmalıdır. Anne babanın ilgisizliği giderilmeye ya da en azından etkisi azaltılmaya çalışılmalıdır (Özen, 2012). Yetersiz ebeveyn bakımı yaşayan çocuklarda aşırı korku, çaresizlik, umutsuzluk, ilgisizlik, depresyon ve geri çekilme gibi belirtiler ve duygusal zorluklar görülmektedir (Osofsky ve Fitzgerald, 2000). Ergenlik dönemindeki zorluklar çoğunlukla fiziksel gelişim ile çocuğun zihinsel ve sosyal gelişimi arasındaki boşluktan kaynaklanmaktadır. Bu dönemde aile desteği ayrı bir önem taşımaktadır (Kraemer ve Blacher, 2001; White ve Hastings, 2004).

2. Engellilik ve Dini Başa Çıkma

İnsan hayatında dinin önemli bir yeri vardır. Dinin insanlara sunduğu imkânlar, bireyi, içinde bulunduğu stresli durumlardan kurtarmada ve bunalımlardan korumada koruyuculuk görevi sağlar. Hayatın getirdiği güçlükler, engeller, stres ve depresyonla mücadele etmede, yaşamla mücadele ve başa çıkmada en büyük desteği verir (Mehmedoğlu, 2013, 74-81; Yapıcı, 2013). Dini inanç, bireye çözülemeyecek sorunun, ortadan kaldırılamayacak engelin olmadığı mesajını vererek, sorunla karşılaşan bireye cesaret vermektedir. Ona her problemin çözülebileceği şeklinde verdiği moral-motivasyonla farkındalık ve çözüm odaklı anlayışın oluşmasını sağlamaktadır (Cebeci, 2012, 145-167). Toplumların bunalımlı ve buhranlı dönemlerinde dini eğilimlerini artırdıkları, sıkıntı ve kriz anlarında dine başvurdukları; maruz kaldıkları sorunun ortaya çıkardığı sonuçları yorumlamada, kabullenmede ve onlarla başa çıkmada dinin yararlı olduğu görülmektedir (Pargament ve Rye, 1998, 60-63; Ayten, 2012).

İnsanlar, ruh ve beden olarak sağlıklı-engelli, güzel-çirkin, kısa-uzun gibi farklı, avantajlı veya dezavantajlı tarafları olsun veya olmasın, İslam düşünce geleneğine göre saygı, sevgi, şefkat ve hoşgörüye layıktır. İnsanı hem bedenen hem de ruhen bir bütün olarak değerlendiren İslam, engelli bireylere sağladığı imkânlar ve hayatlarına getirdiği pozitif bakış açısıyla, onların olayları olumlu değerlendirmesinde etkili olmaktadır. Allah'ın yaratıkları içinde en değerli varlık olarak insan, Yaratıcı yanında özel bir konuma sahiptir. (bkz., Bakara, 2/30; Sad, 38/26; Yunus, 10/14; A'raf, 7/69; Fâtır, 35/39; Secde, 32/9; Hicr, 15/29). Birey ister engelli ister engelsiz olsun İslam'da en üst saygı ve muameleyi görmüştür. Bu durum engellilere ve ihtiyaç sahiplerine yönelik hem anlayışta mükemmeliyeti, hem de mimari ve sağlık hizmetleri alanında hizmeti ve imkânları beraberinde getirmiştir. Yaratılan, Yaratan'dan ötürü sevilmiştir; eksiği, kusuru araştırılmamıştır. Bunun neticesinde İslam dünyasında, Müslüman topluluklarda engelliler itinayla, saygıyla, sevgiyle ve hoşgörüyle iyi muamele görmüşlerdir (Usta, 2010, 84-94).

Engelli ya da engelsiz tüm insanlar yaşamlarını sınırlayan farklı engellemelerle yüz yüze gelmekte, biyolojik, psikolojik ve sosyal sorunlardan biri veya birkaçı ile başa çıkmaya

çalışmaktadırlar (Bahçekapılı, 2016). Engellilerin farklı alanlarda karşılaştıkları sorunları aşmalarında, yaşadıklarını ifade edebilme ve çözüm arayışlarında, anlamaları ve anlaşılmaları önemli bir basamaktır (Özdemir, 2017). İstenilen gerçeklik ve asıl gerçeklik birbirine uymadığında bireyler baş etme yollarıyla durumlarını kontrol altına almak, idare etmek, uzlaştırmak isterler. İnsan kazalar, kayıplar, hastalıklar, başarısızlıklar ve benzeri birçok zorlu durumla karşı karşıya gelir ve çoğunlukla bunları kontrol edemediğini hisseder. Bu düşünceler sonucunda birey hayata yeni bir anlam vermeye, kontrolü eline almaya, teselli bulmaya uğraşır. Bunlar baş etme sürecinin başlamasıdır. Başa çıkmak negatif duyguların düzenlenmesi, kontrolün ele alınması ve anlamın yeniden oluşturulmasına yarar (Folkman, Maskowitz, 2004, 747). Pargament, sıkıntılar ile karşı karşıya gelen insanın bunların nedenini sorguladığını ve bir yüklemede bulunduğunu söyler. Bu sıkıntılı durumlarla baş etmek amacıyla da dini ve manevi değerleri destek olarak kullanır. Buna "dini başa çıkma süreci" denir (Pargament, 1997, 190-240). Dini başa çıkma, bireyin stresli olaylara karşı inançlarından yararlanması yoludur (Pargament, 1997: 90; Pargament vd, 2000). Günümüzdeki çalışmalara göre dinin, tabii bir müdafaa yolundan öte hayatın anlam ve değerine ilişkin bir sistem olduğu (Pargament, 1997; Ayten, 2012, 19), dolayısıyla dini başa çıkmanın da bireylerin anlam arayışına katkıda bulunduğu söylenebilir. Başa çıkmaya, stresli ve kaygılı içsel ya da dışsal durumlara karşı bilişsel ve davranışsal çabalarla uğraşmak da denebilir. Dini başa çıkma ise, bu mücadeleye dini inanç ve ritüellerin eklenmesidir (Ekşi, 2001).

İster doğuştan isterse sonradan olsun bir insan için engelli olmanın bir takım zorlukları bulunmaktadır. Özellikle engelli birey, kendisi ile başkalarının davranış ve durumlarını mukayese etmeye başladığı andan itibaren, kendini konumlandırmaya ve kendi kişilik özelliklerini geliştirmeye başlar. Başkalarıyla yapılan bu mukayese sonucunda yeterliliklerini ve yetersizliklerini belirler, neleri yapabileceğini, neleri yapamayacağını anlamaya çalışır. Böylece kendisiyle ilgili bir değere, kanıya ulaşır (Kula, 2005, 67). Bireyler bir engel durumuna sahip olmanın yaşamlarına farklı bir bakış açısı sağladığını belirtmektedirler. Din ve maneviyat, güçlü psikolojik kaynaklar olmalarından dolayı, rehabilitasyon sürecinde başa çıkma mekanizması olarak kullanılmaktadır (Aydoğdu, 2019). Engelli bireylerin içinde bulundukları maddi-manevi problemlerle başa çıkmalarında, engeliyle birlikte mutlu olabilmelerinde, dinin onlar için yapacağı önemli katkılar vardır. Engelliye dinin sunacağı katkı "dinî danışmanlık ve rehberlik" ilkeleri çerçevesinde yapılırsa amacına daha kolay ulaşacaktır (Cebeci, 2012, 143). En acı ve zorlu durumlarda anlam arayışı, kutsal olana ve kâinata bağlı olma hissi olarak tanımlanabilen maneviyat, bütüncül sağlık anlayışının vazgeçilmez bir parçasıdır. Bireyi bir bütün olarak değerlendiren bu anlayış, her bireyin manevi boyutu olduğunu vurgular. Bu boyut, yaşamı tehdit eden istenmedik ve beklenmedik durumlarda stres yaşayan bireylerde, karşılanması gereken manevi ihtiyaçları ortaya çıkarmaktadır. Bunlar özellikle içinde bulunduğu durumu anlamak, kavramak isteyen, karşılaştığı sorunlar ile de baş etmede ve öz bakım ihtiyaçlarını karşılamada zorluk yaşayan engelli ve yaşlı bireylerde daha fazla yaşanmaktadır (Çınar, 2018).

3. Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynlerde Ret-Kabul

Aile, engelli çocuğun doğumu, büyüme ve öğrenim görme süreçlerinde bazı farklılıklar yaşar. Çocukların gelişiminde ebeveynlerinin tutumu oldukça önemlidir. Bu tutum çocukların ilk yıllarda yaşadıkları ana toplumsal etkinin oluşumunu sağlar (BEBKA, 2012, 51). Ebeveyn tutumları, engelli çocuğun eğitim sürecinde desteklemeye yönelik olmalıdır. Bu tutumların pozitif ya da negatif olması mümkündür. Ailenin eğitime ve okullaşmaya karşı negatif tutumundan dolayı çocuklar eğitimden mahrum kalabilir. Engelli bireyler konusundaki bir incelemeye göre toplumdan izole olmak aileyi de çocuğu da etkiler ve aile çocuğun yaşam becerilerini kazanmasına engel olur. İzole olmanın korku kaynaklı olduğu ifade edilmiştir (Cacioppo vd, 2000; Goossens, 2006). Oysaki ebeveynin çocuğu tanıması ve onun özelliklerini olduğu gibi kabul etmesi beklenmektedir.

İlk çocukluk yıllarında uzmanlar bir çocuğun gelişimsel bir sakatlığı olduğunu farkettiklerinde, ebeveyne durumu kabullendirmek durumundadırlar. Ebeveyn çoğu zaman, çocuğa nasıl yardım edileceği konusunda destek ve tavsiye beklerken bir yönüyle yaşayacaklarının tedirginliğini yaşamaktadırlar (Hedderly vd, 2003). Rohner (1975), ebeveyn davranışının iki özelliğini tanımlamaktadır: kabul etme ve reddetme.

Ebeveyn kabul-ret teorisi (Rohner, 1986; 2004) ana boyutunun (yani kabul-ret ekseni), yetiştirme sürecinde geliştirilen ebeveyn davranışının belirli yönlerini şekillendirdiğini gösteren kanıtlara dayanmaktadır. Ebeveyn kabulü daha fazla psikolojik uyum ile ilişkiliyken, ebeveyn reddi psikolojik bozukluklarla ilişkilidir (Dwairy, 2010). Bazı çalışmalar, çocuk ve ergenlerin psikolojik ve sosyal uyumlarının, ebeveynleri ile ilişkilerin kabul veya reddine bağlı olarak değiştiğine vurgu yapmışlardır (Rohner, 2004; Gracia vd, 2005).

Ebeveynlerin olumlu tutumlara sahip olarak geliştirdikleri destekleyici davranışlarının çocuklarına olumlu etkisi, çocuklarda ruh sağlığı bozukluklarına karşı koruyucu bir faktör olarak kabul edilmektedir (Funes, 1984; Tabak ve Zawadzka, 2017). Ancak ebeveynlerinin reddine maruz kalan çocuklar, belirli kişilik özelliklerine özgü, daha spesifik olarak duygusal dengesizlik olarak kabul edilen zihinsel durumları (pasiflik, ilgisizlik, umutsuzluk, depresyon) daha fazla içselleştirebilmektedirler (Baumrind, 1971; Del Barrio vd, 2006; Lansford vd, 2014; McCoy ve Cybele 2011; Naghavi ve Redzuan, 2012; Piko ve Balázs, 2012; Aunola vd, 2013). Bazı araştırmalar, anne/baba kabulünün-reddinin, çocukların psikolojik uyumu üzerindeki rolünü ayrı ayrı analiz etmeye çalışmıştır. Elde ettikleri sonuçlar, her iki kabul-ret türünün tüm kültürlerde eşit derecede önemli olduğunu ve her iki cinsiyetten çocuklarla benzer terimlerle ilişkili olduğunu göstermektedir (Ali vd, 2015). Bu bağlamda, zihinsel sağlık bozukluklarının (içselleştirme veya dışsallaştırma) en iyi yordayıcısının, ebeveynlerin cinsiyeti değil, çocukları ve çocukları arasındaki ilişkiler olduğu tespit edilmiştir (Pinquart, 2017; Rodriguez vd, 2016).

Çocuk yetiştirme tutumları, bir bireyi çocuğa olumlu ya da olumsuz davranmaya yatkın kılan bilişlerdir. En sık karşılaşılan tutumlar, ebeveyn-çocuk ilişkisinde var olan sıcaklık ve kabul veya soğukluk ve reddin yanı sıra ebeveynlerin, yavruları için belirledikleri sınırlara ne ölçüde izin verdikleri veya kısıtlayıcı olduklarını içerir. Bilişsel bileşen, gelecekteki bir zaman çizelgesine göre

beklentilerin inşasıyla ilgilenir ve umutlarla ifade edilen olumlu bir yönü ve korkuların ifade ettiği olumsuz bir yönü içerir. Hem umutlar hem de korkular, iş ve kariyer, yükseköğretim ve aile gibi yaşam alanlarında ifade edilebilir (Seginer, 2005; Seginer, Vermulst ve Shoyer, 2004). Gelecekteki yönelimin geliştirilmesi, sosyo-kültürel, aile ve kişisel alanlarda karmaşık ve devam eden etkileşimli bir süreçtir. Zihinsel engelli çocukların doğumu aile içinde gerilime neden olur ve aile biriminin yeniden örgütlenmesini zorunlu kılar (Behr, 1990; Heiman, 2002; Kearney ve Griffin, 2001; Najman vd, 1993).

Ailelerin tutumu, engelli çocuklarının belirli bireyler ve toplum tarafından genel olarak istismar edilecekleri korkularını yansıtmaktadır (Reiter, Bryen ve Shachar, 2007). Ebeveynlerin aşırı korumacı davranışları genellikle gerçek sevgi ve endişenin sonucudur. Ancak bu durum çocukların dayanıklılık geliştirmelerini ve kendi hatalarından sorumluluk almalarını engeller ve hayatlarının birçok alanına etki edebilir. Çocuklar çeşitli olumlu ve olumsuz duygularla baş etmeye alışmazlarsa, yetişkinlikte, işler kaçınılmaz olarak yolunda gitmediğinde çalışmaya devam etmezler. Sosyal ret ve engelli bir çocuğun izolasyonu ve reddediş düşüncesi, esas olarak toplumun böyle bireylerin zekâ, çekici görünmeme ve bağımsızlık normlarını ihlal ettiği algısından kaynaklanmaktadır (Karni vd, 2011; Crabtree, 2007; Sandler-Loeff ve Shahak, 2006).

4. Engelli Çocuğa Sahip Olma ve Ruh Sağlığı

Engelli bir çocuğu büyütmek ebeveynler için beklenmedik bir deneyimdir (Raina vd, 2005). Engelli bir çocuğa bakmak, engelliliğin türüne bağlı olarak, fiziksel ve zihinsel sağlık sorunlarına ve anneler üzerinde zamana veya mali yüklere neden olabilir (Bourke vd, 2008; Brehaut vd, 2004; Estes vd, 2013; Lee, 2013; Montes ve Halterman, 2008a, 2008b; Nes vd, 2014; Parish, Rose, Dababnah, Yoo ve Cassiman, 2012; Raina vd, 2005). Özellikle anne ruh sağlığı hem anneler hem de çocuklar için önemlidir, çünkü annenin olumsuz ruh sağlığının olumsuz ebeveynlik uygulamalarıyla (McLennan ve Kotelchuck, 2000; Minkovitz vd, 2005); çocuk sağlığı sorunlarıyla (Ferro ve Speechley, 2009; Schwebel ve Brezausek, 2008) ve zayıf okul performansıyla (Shen vd, 2016) ilişkili olduğu belirlenmiştir.

Anne-baba olmayı bekleyen bireyler, sağlıklı bir çocuk umuduyla dokuz ay boyunca hazırlanırlar. Hamilelikten önce ve hamilelikte bebekleriyle ilgili birçok düş kurar, güzel ve zeki bir bebek hayal ederler. Ve doktorlar bebeklerinin anormal olduğunu söylediğinde bu heyecanlı bekleyiş yerle bir olur. Beklentinin altüst olmasıyla anne-baba birbirini suçlar ve ailede çatışmalar meydana gelir. Bunun sonucunda baba evinden uzaklaşabilir, işine yoğunlaşabilir, bebeğin bakımını tamamıyla anneye devredebilir. Eğer aile maddi güce sahipse bakıcı tutarak çocuğu ona teslim etme ve yok sayma, bakıcı tutulamıyorsa çocuğu aile büyüklerine verme durumları yaşanabilir (BEBKA, 2012, 54).

Sağlıklı bir psikolojinin en büyük şartlarından biri stresle başa çıkma gücüdür. Yararlı özelliklerin psikolojik sağlığı yerinde olan bireyin kendini gerçekleştirmesiyle yakın bir ilişkisi vardır. Fakat bu özelliklere sahip olunması bize düzgün bir psikolojinin teminatını vermez. Çünkü bireyleri psikolojik açıdan tanımlarken belirli nitelikler doğrultusunda ruh sağlığının yerinde veya

bozuk olduğu şeklinde değerlendirmek güçtür. Bundan dolayı davranışları sağlıklı ve hastalıklı olarak kesin sınırlarla ayırmak uygun değildir. Bireylerin normal bulduğu olguları toplumun ne şekilde değerlendirdiği önem arz eder. Sağlıklı olduğu kabullenilmiş davranışlar toplumdan topluma değişkenlik gösterebilir (Aytaç, 2000). Ebeveynler çevrelerinden, akraba, arkadaş ve büyüklerinden oldukça etkilenirler. Çevreden gelen negatif tutumlar ailedeki çaresizliği arttırmaktadır. Bu süreç her aile ve kişide farklı işlese de ortak olarak yaşanan duyguların anlaşılması için aile eğitimlerinin büyük önemi vardır. Bu eğitimlerin hedefi, aileleri desteklemek ve çocukların nitelikleriyle ilgili bilinçlendirmektir (BEBKA, 2012, 54).

Ebeveynlerin, engelli bir çocuğa sahip olmayı, aile yaşamında sürekli başa çıkmak zorunda oldukları birçok sorunla karşı karşıya gelmek olarak algıladıkları tespit edilmiştir (Ardıç, 2013; Blacher, Neece ve Packowski, 2005; Uğuz, Toros, İnanç ve Çolakkadıoğlu, 2004). Engelli bir çocuk sahibi olan aile, bu rahatsızlığın/hastalığın getirdiği sorumluluklarla başbaşadır. Diğer aileler gibi çocuklarının genel bakım ve eğitim sorumluluklarının yanında sağlık ve beceri geliştirme sorumlulukları da vardır. Bu durum kaynaklı sorumluluk üstelenen her ebeveyn daha fazla stres yaşayabilir (Cavkaytar, 2013, 55). Bu sorunlar ve travmatik deneyimler, ebeveynlerin çocuklarında sakatlık olup olmadığından şüphe ettiği ilk anla başlar. Bu sorunların ilk adımı diyagnoz sürecidir (Diken, 2007). Bu sorunlar nedeniyle ebeveynler kaygı, stres, depresyon, umutsuzluk ve travmatik stres gibi farklı psikolojik reaksiyonlar gösterebilirler (Blacher vd, 2005; Lovell, Mass ve Wetherell, 2015; Weiss, 2002). Engelli çocuklar gelişebilmek için büyük bir destek ve bakıma ihtiyaç duyarlar ve bu, aileler için bitmeyen bir strese dönüşebilir. Buna ek olarak ailelerin sağlığıyla ilgili sorunlar, ekonomik sıkıntılar, destekten yoksun kalma, yetersiz destek gibi problemlerle karşılaşılabilir (Karataş, 2002). Kimi sağlık sorunlarında stresin etkisi vardır. Stresten dolayı pek çok fiziki ve ruhsal rahatsızlık oluşabilir (Usta, 2012, 4).

Evlilik yaşamını konu alan literatüre, göre engelli bireylerin ailelerinde çatışmalara ve boşanmaya daha fazla rastlanır ve anne-baba genelde anksiyeteden, depresyondan ve benzeri ruhsal sorunlardan, üstlenilen rollerin eşit olmadığından bahseder (Dereli ve Okur, 2008). Babaların bu duruma gösterdiği tepkiler de anne üzerinde etkili olur ve annenim kaygıya, umutsuzluğa sürüklenmesine yol açabilir. Bu aileler çoğunlukla birbiriyle benzeyen aşamalar atlatır. Zaman içerisinde çocuklarındaki engeli kabul ederek onu geliştirmek ve eğitmek için gerekeni yapmaları ve çocuklarına ilgi ve sevgiyle yaklaşarak onların hayata adapte olmalarına yardımcı olmaları ideal durumdur (Ceylan, 2004). Geniş aile içinde, arkadaşlar ve komşular tarafından sağlanan sosyal desteğin sağlık sonuçları üzerindeki olumlu etkisi, yakın aile içinde, yakın işbirliği içinde çalışanların desteğinin önemli olduğu belirlenmiştir. Aile fonksiyonunun sağlığı doğrudan etkilediği ve aynı zamanda kendini algılama, sosyal destek ve stres yönetiminin etkilerine aracılık ettiği tespit edilmiştir (Parminder vd, 2005). Bu anlamda engelliler ailelerine stresin yanında bazı yük, rahatsızlık ve sorunlar getirebilir.

Wayman (2017), engelli çocuklara sahip ailelerin %2.7'sinin (annelerin %12.9'u, babaların %11.6'sı) "yüksek psikopatolojik" belirtiler; %8.8'inin "psikopatolojik" belirtiler gösterdiğini tespit etmiştir. Akçakın ve Erden (2001) ve Fırat (2000)'ın araştırmalarında da annelerin depresyon

puanlarının yüksek olduğu belirlenmiştir. Güçlü ve Erkıran (2004)'ın araştırmasında çocukların ebeveynlerinde borderline kişilik bozukluğu %1.3, borderline kişilik özelliği %3.4, obsesif-kompulsif kişilik bozukluğu %19.9 ve antisosyal kişilik bozukluğu da %8.1 bulunmuştur. DEHB'li çocukların annelerinde depresyon %17.9 bulunmuştur. Yıldız (2009)'ın çalışmasında, annelerin engelli çocuğunu kabullenme veya reddetme davranışına ait algısı ve umutsuzluk düzeyi arasında doğrusal bir ilişki bulunmuştur. Annenin çocuğu reddetmesi durumunda daha umutsuz olduğu, kabullenme davranışı arttıkça umutsuzluk düzeyinin azaldığı saptanmıştır.

Engelli çocukların ebeveynlerinin psikolojik reaksiyonlarını incelemeye yönelik birçok çalışma yapılmıştır (bkz., Dehkordi, Kakojoibari, Mohtashami ve Yehtakha, 2011; Gallagher, Phillips, Oliver ve Carroll, 2008; Guralnick, Hammond, Neville ve Conor, 2008; Hayes ve Watson, 2013; Hill ve Rose, 2009; Lovell, Mass ve Wetherell, 2015; Şentürk ve Varol-Saraçoğlu, 2013). Bu çalışmaların bazılarında, engelli çocukların ebeveynlerinin kaygı, stres, depresyon ve umutsuzluk düzeyleri tipik gelişime sahip çocukların ebeveynleriyle karşılaştırılmıştır. Çalışmaların çoğunda, özürlü çocukların ebeveynlerinin kaygı, stres, depresyon ve umutsuzluk düzeylerinin, tipik gelişim gösteren çocukların ebeveynlerinden daha yüksek olduğu bulunmuştur (Dehkordi, Kakojoibari, Mohtashami ve Yehtakha, 2011; Gallagher, Phillips, Oliver ve Carroll, 2008; Guralnick, Hammond, Neville ve Conor, 2008; Hayes ve Watson, 2013; Hill ve Rose, 2009; Lovell, Mass ve Wetherell, 2015; Şentürk ve Varol-Saraçoğlu, 2013).

Konu, Amaç ve Hipotezler

1. Konu ve Problem

Araştırmanın konusu, engelli çocuğa sahip ebeveynlerin dini başa çıkma tutumları ile ret-kabul düzeyleri ve ruh sağlığı göstergeleri arasındaki ilişkinin incelenmesi olarak belirlenmiştir. Engelli çocuklara sahip olan ebeveynlerin normal çocuklara sahip olan ebeveynlere göre yüklendiği sorumluluklarının, çocukların özel eğitim gerekliliği, yaşadıkları arkadaş sorunları, disiplin sorunları, aile içi uyum sorunları, kardeşler arasında anlaşmazlık, ödev ve ders bilinci kazanım zorlukları, engelli çocukların gelişimlerinin desteklenmesi ve yaşam becerileri kazandırılması gibi çok geniş bir yelpazede yer aldığı düşünülmektedir. Engelli ailesi tüm bu sorumluluk ve yükle başa çıkabilmek için mücadele etmekte ve çeşitli başa çıkma mekanizmaları kullanmaktadır. Bu bağlamda, dini başa çıkma tutumlarının, ret-kabul düzeyleri ve ruh sağlığı göstergeleri ile ilişkili olduğu düşünülmektedir.

Tüm dünyada olduğu gibi, ülkemizde de engelli bireylerin toplumun önemli bir bölümünü oluşturdukları bilinmekte (Öztürk, 2011, 9), engelli çocukların ebeveynlerinin, çocuklarının yüksek bakım gereksinimi nedeniyle ruh sağlıklarının bu durumdan olumsuz etkilendiği kabul edilmektedir (Hung vd 2010). Engelli bir çocuğa sahip olan aile bu rahatsızlığın/hastalığın getirdiği sorumluluklarla başbaşadır. Diğer aileler gibi çocuklarının genel bakım ve eğitim sorumluluklarının yanında sağlık ve beceri geliştirme sorumluluklarını da yüklenmek durumundadır. Bu açıdan daha fazla sorumluluk üstlenen her ebeveyn daha fazla stres yaşayabilir (Cavkaytar, 2013, 55). Engelli bir

çocuğun, ebeveyn açısından stres kaynağı olduğu, ailesine yeni yükler getirdiği ve ailesinde görülebilecek bazı rahatsızlıkların ve sorunların da etkeni olabildiği belirlenmiştir.

Engelli bir çocuğu büyütmek ebeveynler için beklenmedik bir deneyim olarak değerlendirilmektedir (Raina vd, 2005). Özellikle anne ruh sağlığı hem anneler hem de çocuklar için önemlidir, çünkü anne ruh sağlığının bozukluğunun olumsuz ebeveynlik uygulamalarıyla, (McLennan ve Kotelchuck, 2000; Minkovitz vd, 2005); çocuk sağlığı sorunları ile (Ferro ve Speechley, 2009; Schwebel ve Brezausek, 2008) ve düşük akademik başarı ile (Shen vd, 2016) ilişkili olduğu belirlenmiştir.

Engelli çocuğa sahip ailelerin çocuklarını olduğu gibi kabullenmek yerine reddetme tutumuna yönelmesi durumunda ise çocukların gelişimlerinin olumsuz etkileneceği düşünülmektedir. Bu bağlamda alanyazın incelendiğinde ebeveynlerinden reddetme yaşayan çocukların, belirli kişilik özelliklerine özgü, daha spesifik olarak duygusal dengesizlik olan zihinsel bozuklukları (pasiflik, ilgisizlik, umutsuzluk ve depresyon duyguları) daha fazla içselleştirme yaygınlığına sahip olduğu bildirilmiştir (Baumrind, 1971; Del Barrio vd, 2006; Lansford vd, 2014; McCoy ve Cybele, 2011; Naghavi ve Redzuan, 2012; Piko ve Balázs, 2012; Aunola vd, 2013). Bazı araştırmalar, anne/baba kabulünün-reddinin, çocukların psikolojik uyumu üzerindeki rolünü ayrı ayrı analiz etmeye çalışmıştır. Elde edilen sonuçlar, her iki kabul-ret türünün tüm kültürlerde eşit derecede önemli olduğunu ve her iki cinsiyetten çocuklarla benzer değişkenlerle ilişkili olduğunu göstermiştir (Ali vd, 2015). Bu bağlamda, zihinsel sağlık bozukluklarının (içselleştirme veya dışsallaştırma) en iyi yordayıcısının, ebeveynlerin cinsiyetinin değil, çocukları ve çocukları arasındaki ilişkilerin olduğu tespit edilmiştir (Pinquart, 2017; Rodriguez vd, 2016). Çöp, Kültür ve Dinç'in (2016) yaptığı bir araştırmada, engelli çocukların ana babalarını daha ilgisiz, daha az sevecen ve daha reddedici gördükleri ve daha az denetleyici olarak algıladıkları bulunmuştur.

Engelli çocuğa sahip ebeveynlerin yüklendikleri sorumluluklarla başa çıkma yollarından birinin dini yönelimler olduğu düşünülmektedir. Dini yönelim önemli bir başa çıkma stratejisi olarak ele alınmaktadır (Pargament, 1997; Ekşi, 2001; Pargament ve Hill, 2003; Ayten, 2012; Hökelekli, 2015). Din, hayatın zorluklarıyla mücadele sürecinde, olumlu veya olumsuz değerlendirilmesinde bir başa çıkma stratejisi olarak iyi bir çıkış noktası sağlayabilir (Ekşi, 2001).

Başlangıçta psikolojinin çeşitli nedenlerden dolayı tabu olarak kabul ettiği ve mesafeli durduğu dini ve manevi konular, son yıllarda özellikle Batıda psikoloji ve psikiyatri camiasında dikkate alınmaya başlanmış ve pekçok çalışma gerçekleştirilmiştir (Bergin, 1980; akt, Ekşi, 2001). Araştırmacılar, bireyin stresle başa çıkma ve sıkıntılarını aşma sürecinde dini destek almasının daha yararlı olacağını ve daha az sıkıntı ile olayların üstesinden gelebileceğini ifade etmişlerdir (Pargament ve Hill, 2003). Bu süreçte pek çok dini başa çıkma ölçeği geliştirilmiş; dini başa çıkma ile dini yönelim, kişilik özellikleri, depresyon, dini olmayan başa çıkma stratejileri, kronik rahatsızlıklar, kanser, endişe ve incinebilirlik, etnik kimlik gibi pek çok değişkenin ilişkisi araştırılmıştır (Ekşi, 2001).

Bir başka bakış açısıyla dini başa çıkma, bireylerin öfkeyle ve diğer sorunlarıyla baş edemedikleri durumlarda kendinden üstün bir varlığa sığınma ihtiyacından kaynaklanan bir başa çıkma tarzıdır (Karakaş ve Koç, 2014). Dini başa çıkma, bireyin gündelik hayatında karşılaştığı sıkıntı, zorluk ve problemlerin üstesinden gelmesinde dinden nasıl ve ne düzeyde destek aldığını göstermektedir (Ayten vd, 2012). Pargament'e göre sıkıntılarla karşılaşan insanoğlu bu sıkıntıların sebebine dair bir sorgulama içerisine girer ve nedensel yüklemelerde bulunur. Sıkıntılarla başa çıkabilmek için de dini ve manevi değerlerden destek alır (Pargament, 1997, 190-240). Bu bağlamda araştırmada engelli çocuğa sahip ebeveynlerin, dini başa çıkma tutumları ile ret-kabul düzeyleri ve ruh sağlığı göstergeleri olan depresyon, anksiyete, stres ve hayat memnuniyeti düzeyleri ve bunlar arasındaki ilişkiler incelenecektir. Araştırmanın problem cümlesi, "Engelli çocuğa sahip ebeveynlerin, dini başa çıkma tutumları ile ret-kabul düzeyleri ve ruh sağlığı göstergeleri arasındaki ilişki ne düzeydedir?" şeklinde belirlenmiştir.

2. Amaç ve Önem

Araştırmanın temel amacı, engelli çocuğa sahip ebeveynlerin, dini başa çıkma tutumları ile ret-kabul düzeyleri ve ruh sağlığı göstergeleri arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Söz konusu bu üç olgu arasındaki ilişki ve etkileşim, bir çalışma grubu üzerinde anket tekniği kullanılarak tespit edilmiştir. Bu bağlamda, dini başa çıkma tutumlarının ret-kabul ile ilişkisi noktasında etkisinin olup olmadığı, gerçekleştirilen araştırmayla tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu araştırmayla Batı'da konuyla ilgili literatürdeki bilgiler ve kültürümüzdeki bilgilerin toplanması ve yorumlanmasıyla psikoloji, din psikolojisi ve ilgili alanlara zenginlik katmak amaçlamıştır.

Engelli çocuğa sahip ebeveynler yaşadıkları güçlüklere karşı dini başa çıkma stratejilerini kullanabilmektedirler. İnsan hayatının büyük kısmını kuşatan ve başa çıkma mekanizmalarına da yansıyan dini unsurlar, başa çıkma sürecinden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla belirli durumlarda kullanılan dini başa çıkma tarzlarının anlaşılmasının, ebeveynin ret-kabul tutumu ile ilişkisi ve ruhsal sağlığına etkisi bağlamında incelenmesinin, durum tespiti, gerekli koruyucu ve destekleyici önlemlerin alınması ve müdahale açısından önemli ve faydalı olacağı düşünülmektedir.

Ebeveynlerin çocuklarının sorumlulukları karşısında dini başa çıkma ve ret-kabul tutumları ile ruh sağlıkları ilişkisinin tespit edilmeye çalışılması bu araştırmayı önemli kılmaktadır. Literatür incelendiğinde bu konuda daha önce yapılmış bir araştırmaya rastlanmamıştır. Araştırmada elde edilen bulgular ile dini hassasiyetlerin gerek başa çıkma ve gerekse ret-kabul tutumlarındaki etkisi incelenmiş olmaktadır. Dini başa çıkma düzeyleri ile ruh sağlığı ilişkisinin incelenmesi de ayrıca önemlidir. Elde edilecek olan tüm bu bulguların literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca toplumsal bir olgu olan dini yönelimlerin bir başa çıkma stratejisi olarak ne düzeyde kullanıldığının belirlenmesi, araştırmayı diğer bir yönden önemli kılmaktadır.

3. Hipotezler

- Engelli çocuğu olan ebeveynlerin dini başa çıkma tutumları düşük düzeydedir.
- Ebeveynler çocuklarını orta düzeyde kabullenmektedirler.

- Ebeveynlerin depresyon, anksiyete ve stres durumları yüksek, hayat memnuniyeti durumları düşük düzeydedir.
- Ebeveynlerin olumlu dini başa çıkma tutumları ile reddetme düzeyleri arasında negatif bir ilişki vardır.
- Ebeveynlerin olumlu dini başa çıkma tutumları ile depresyon, anksiyete, stres ve hayat memnuniyeti düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki yoktur.
- Ebeveynlerin olumsuz dini başa çıkma tutumları ile depresyon düzeyleri arasında pozitif bir ilişki vardır. Olumsuz dini başa çıkma tutumları ile anksiyete, stres ve hayat memnuniyeti düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki yoktur.

Yöntem

1. Araştırmanın Modeli

Araştırma konusu, daha önce de belirtildiği üzere, engelli çocuğa sahip ebeveynlerin dini başa çıkma tutumları ile kabul-ret düzeyleri ve ruh sağlığı göstergeleri arasındaki ilişki olarak belirlenmişti. Bu bağlamda araştırmada nicel yöntemlerden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. "Tarama modelleri, geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekilde betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır. Araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne, kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır. Onları herhangi bir şekilde değiştirme, etkileme çabası gösterilmez" (Karasar, 2009, 77). Creswell (2014, 13), tarama çalışmasının bir araştırma evreninin eğilimini, tutumunu veya görüşlerini, belirlenen evrendeki bir örneklemle çalışarak nicel veya sayısal olarak tanımlamaya imkân sağladığını ifade etmektedir. İlişkisel tarama modelleri ile elde edilen ilişkiler, bir değişkendeki durumun bilinmesi ile birlikte buna bağlı olarak bir diğer değişkenin tahmininde faydalı sonuçlar ortaya koymak için bazı ipuçları sunarken öte yandan ortaya konan ilişkiler gerçek bir neden sonuç ilişkisi olarak yorumlanamamaktadır (Karasar, 2009, 82).

2. Çalışma Grubu

Araştırma İstanbul'da yapılmıştır. Zihinsel, otizm ve down sendromlu çocuklara sahip ebeveynlerden araştırmaya gönüllü olarak katılan 514 kişiden çalışma grubu oluşturulmuştur. Araştırma verileri 2020-2021 yıllarında, İstanbul'un Üsküdar, Maltepe, Ümraniye, Sancaktepe, Fatih, Gaziosmanpaşa, Çekmeköy ve Kadıköy ilçelerinden toplanmıştır. Katılımcıların demografik özellikleri Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Ebeveynlerin Demografik Özelliklerine İlişkin Frekans ve Yüzde Değerleri

	Gruplar	*f*	%
Ebeveyn	Anne	354	68,9
	Baba	160	31,1
Yaş	30 yaş ve altı	159	30,9
	31-40 yaşında	193	37,5
	41 yaş ve üzeri	162	31,5
Medeni Durum	Bekâr	144	28,0
	Evli	178	34,6
	Boşanmış	63	12,3
	Dul	129	25,1

Eğitim Durumu	İlkokul	267	51,9
	Ortaokul	101	19,6
	Lise	49	9,5
	Üniversite	97	18,9
Meslek	Memur	67	13,0
	İşçi	74	14,4
	Emekli	148	28,8
	Serbest	86	16,7
	Ev hanımı	87	16,9
	İşsiz	52	10,1
Gelir Durumu	2000 TL altı	107	20,8
	2001-3000 TL	117	22,8
	3001-4500 TL	177	34,4
	4501 TL üstü	113	22,0
Eş İle Akrabalık Durumu	Var	141	27,4
	Yok	373	72,6
Eş Akrabalık Derecesi	Yok	373	72,6
	2. Derece	41	8,0
	3. Derece	78	15,2
	Uzaktan	22	4,3
Çocuk Cinsiyet	Kız	309	60,1
	Erkek	205	39,9
Çocuk Yaş	0-3 yaşında	131	25,5
	4-6 yaşında	166	32,3
	7-10 yaşında	103	20,0
	11 yaş ve üzeri	114	22,2
Kardeş Sayısı	Tek Çocuk	198	38,5
	2 Kardeş	202	39,3
	3 Kardeş	75	14,6
	4 ve üzeri	39	7,6
Çocuk Engel Türü	Zihinsel Engel	196	38,1
	Otizm	205	39,9
	Down Sendrom	76	14,8
	Diğer	37	7,2
Başka Engelli Çocuk Olma Durumu	Var	108	21,0
	Yok	406	79,0
Günlük İşlerde Sorun Yaşama	Evet	305	59,3
	Hayır	209	40,7
Aile İçi Sorun Yaşama	Evet	136	26,5
	Hayır	378	73,5
Çocukla İlgilenme	Evet	163	31,7
	Hayır	351	68,3
Psikolojik Destek Alma Durumu	Evet	79	15,4
	Hayır	435	84,6
Rehabilitasyona Devam Etme Süresi	1 yıldan az	163	31,7
	1-2 yıl	225	43,8
	3-4 yıl	102	19,8
	5 yıl ve üzeri	24	4,7
Dindarlık Düzeyi	Çok Dindar	168	32,7
	Dindar	253	49,2
	Biraz Dindar	67	13,0
	Dindar Değil	10	1,9
	Hiç Dindar Değil	16	3,1
Toplam	514	514	100

3. Ölçme Araçları

3.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmaya katılanların demografik özelliklerini belirlemeye yönelik olarak hazırlanan sorulardır. Burada cinsiyet, yaş, eğitim durumu gibi sorular yöneltilmiştir.

3.2. Dini Başa Çıkma Tutumu Ölçeği

Katılımcıların zor ve sıkıntılı durumlarda yöneldikleri başa çıkma etkinliklerini ve bu etkinliklere başvurma sıklığını tespite yönelik olarak, Pargament, Koenig ve Perez (2010) tarafından geliştirilen Dini Başa Çıkma Ölçeği'nden yararlanılarak, Ayten (2012) tarafından oluşturulan Dini Başa Çıkma Ölçeği kullanılmıştır. Ölçeğin söz konusu çalışmadaki boyutlandırmaları korunmuştur. Ölçek, olumlu dini başa çıkma ve olumsuz dini başa çıkma olarak adlandırılan iki faktörden ve dokuz alt boyuttan oluşmaktadır. Olumlu dini başa çıkma "Allah'a yönelme, hayra yorma, dini yakınlaşma, dini yalvarma, dini dönüşüm, dini istikamet arayışı"; olumsuz dini başa çıkma ise "manevi hoşnutsuzluk, şerre yorma ve kişilerarası dini hoşnutsuzluk" boyutlarında ifade edilen niteliklerden oluşmaktadır.

5'li Likert tipinde hazırlanan ölçekte, katılımcılardan, ifade edilen başa çıkma durumuna ne sıklıkla başvurduklarını belirtmeleri bakımından; 5-Her zaman, 4- Çoğu zaman, 3-Bazen, 2-Nadiren, 1-Hiçbir zaman seçeneklerinden birinin tercih edilmesi istenmiştir. Her bir üst boyut için ayrı ayrı aritmetik ortalamalar hesaplanmıştır. Buna göre her bir üst boyutta elde edilen yüksek değerler söz konusu boyuta giren etkinliklerin kullanılma sıklığının arttığını; düşük ortalamalar ise azaldığını ifade etmektedir. Testin Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısının .883 olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliliğini belirlemek üzere yapılan faktör analizinde, Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değerinin ,777; Bartlett's Test of Sphericity değerinin ise x^2= 1976,212; p=000 olduğu tespit edilmiştir.

3.3. Ebeveyn Kabul-Red/Kontrol Ölçeği

1978 yılında Rohner ve arkadaşları tarafından, algılanan ebeveyn kabulünün ve reddinin değerlendirilmesi amacıyla dört alt ölçekten ve 60 maddeden oluşan EKAR Ölçeği geliştirilmiştir (Rohner, 1998). Zamanla EKAR Teorisi'ndeki gelişme ve eklemelere paralel olarak 1987 yılında, ölçeğe "ebeveyn kontrolü" alt ölçeği ile birlikte 13 madde daha eklenmiş ve 73 maddelik son halini alan bu ölçek "Ebeveyn Kabul-Red/Kontrol Ölçeği" olarak adlandırılmıştır (Rohner ve Khaleque, 2003).

Ebeveyn Kabul-Red/Kontrol Ölçeğinin 73 maddelik uzun ve 29 maddelik kısa olmak üzere iki şekli bulunmaktadır. Bu çalışmada Ebeveyn Kabul-Red/Kontrol Ölçeği'nin kısa formu uygulanmıştır. Ölçekten elde edilen puanın yüksek olması ebeveyn reddinin yüksekliğini ve çocuğunu kabul düzeyinin bir o kadar düşük olduğunu ifade etmektedir. EKRÖ/K'de yer alan maddelerden olumlu ifadeler için puanlama "hemen hemen her zaman doğru" (1 puan), "bazen doğru" (2 puan), "nadiren doğru" (3 puan), "hiçbir zaman doğru değil" (4 puan) biçiminde; olumsuz ifadeler için ise ters puanlama yapılarak "hemen hemen her zaman doğru" (4 puan), "bazen doğru" (3 puan), "nadiren doğru" (2 puan), "hiç bir zaman doğru değil" (1 puan) biçiminde dörtlü Likert tipi ölçek üzerinde

cevaplanmaktadır. Ebeveyn EKRÖ/K, anne ve babaların çocuklarına karşı kendi davranışlarını objektif olarak değerlendirdikleri bir öz bildirim ölçeğidir. Ölçekten alınan en yüksek puan 116, en az puan ise 29'dur. Ölçeğin Türkçe'ye çevirisi Anjel ve Erkman tarafından, dilsel eşitlik ile ilgili son düzenlemeler ise Erkman tarafından yapılmıştır (Toran, 2005). EKRÖ/K Ölçeği 26'dan fazla dile çevrilmiş ve yaklaşık 60 ülkede 230'dan fazla çalışmada kullanılmıştır. EKRÖ'nün çeşitli ülkelerde yapılmış geçerlik ve güvenirlik çalışmalarında güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğu gösterilmiştir (Khaleque ve Rohner, 2002, 2015).

3.4. Depresyon, Anksiyete ve Stres Ölçeği (DASÖ)

Araştırmaya katılan ebeveynlerin depresyon, anksiyete ve stres düzeylerini belirlemek için Lovibond ve Lovidond (1995) tarafından geliştirilen Akın, Abacı ve Çetin (2007) tarafından Türkçe uyarlaması yapılan Depresyon, Anksiyete ve Stres Ölçeği (DASÖ) kullanılmıştır. Bu ölçeğin psikometrik özellikleri aşağıda verilmiştir.

Depresyon, Anksiyete ve Stres Ölçeği'nin (DASÖ) Türkçe'ye uyarlanması sürecinde bir dizi geçerlik ve güvenirlik çalışması yapılmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgular Türkçe ve orijinal formlar arasındaki ilgileşim katsayılarının, depresyon için .97 ($p<.001$), anksiyete için .98 ($p<.001$), stres için .97 ($p<.001$) ve ölçeğin bütünü için .99 ($p<.001$) olduğunu göstermiştir. DASÖ'nün geçerlik çalışması olarak yapı, uyum ve ayırt edici geçerlikleri incelenmiştir. Güvenirlik çalışmaları olarak ise Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı, test-tekrar test, iki-yarı güvenirlikleri ve düzeltilmiş madde-toplam korelasyonları incelenmiştir. DASÖ'nün Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayıları ölçeğin bütünü için .89, depresyon, anksiyete ve stres alt boyutları için sırasıyla .90, .92 ve .92 olarak bulunmuştur. Ölçek alt boyutlarının herbiri (Depresyon, Anksiyete ve Stres) 14'er maddeden oluşmaktadır.

3.5. Hayat Memnuniyeti Ölçeği (HMÖ)

Hayat memnuniyeti, kişinin idealindeki hayatı yaşadığını düşünmesi, hayat şartlarını beğenmesi ve tekrar yaşama şansı sunulsa bile hâlihazırda yaşadığı hayatta pek çok şeyi değiştiremeyecek olması gibi duygu ve düşünceleri içermektedir. Araştırmada, katılımcıların hayat memnuniyeti düzeylerini ölçmek için Ayten (2013) tarafından tercüme edilen ve Türkçe geçerlik ve güvenirlik çalışması yapılan, Diener, Emmons, Larsen ve Griffin tarafından geliştirilmiş olan Hayat Memnuniyeti Ölçeği (The Satisfaction with Life Scale) kullanılmıştır. Ölçek hayattan memnuniyeti içeren beş ifadeden oluşur: 'Pek çok yönüyle idealimdeki hayatı yaşıyorum', 'Hayat şartlarım mükemmeldir', 'Hayatımdan memnunum', 'Şimdiye kadar hayatta istediğim çoğu şeyi elde ettim', 'Dünyaya yeniden gelseydim, hayatımda neredeyse hiçbir değişiklik yapmazdım'. Ebeveynlerden her ifadenin kendilerine ne kadar uyup uymadığını işaretlemeleri istenmiştir. Seçenekler 'bana hiç uygun değil' ve 'bana çok uygun' şeklindedir. 1 ile 7 arasında değişen bir parametrede puanlama yapılmıştır. Buna göre ortalamanın 7'ye yaklaşması hayat memnuniyetinin arttığına, 1'e yaklaşması ise hayat memnuniyetinin düştüğüne işaret etmektedir.

4. Verilerin Toplanması ve Analiz

Ölçekler hazırlandıktan sonra etik kurul iznine başvurulmuş, etik kurul izni alındıktan sonra verilerin toplanmasına geçilmiştir. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerine gidilerek ebeynlere araştırmanın amaçları anlatılmıştır. Araştırmaya katılmak isteyen ebeveynlere anketler verilmiştir. Veriler yüz yüze toplanmıştır. Daha sonraki aşamada anketler ön incelemeye alınmıştır. Uygun olmayan (boş kalmış, eksik doldurulmuş) anketler analiz dışı bırakılmıştır. Ölçeklerden toplanan veriler kodlanarak bilgisayar ortamında SPSS paket programı yardımı ile çözümlenmiştir. Ölçeğin birinci bölümüne ilişkin verilerle ilgili anlamlı birleştirmeler yapıldıktan sonra frekans ve yüzde dağılımları; ebeveynlerin algılamalarının belirlenmesi için aritmetik ortalama ve standart sapma alınmıştır. Ölçekler arasındaki ilişkilerin saptanması amacıyla Pearson korelasyon analizinden yararlanılmıştır.

Bulgular Ve Tartışma

1. Dini Başa Çıkmaya İlişkin Bulgular

Tablo 2. Dini Başa Çıkma Ölçeğine İlişkin Ortalama Değerler

Değişkenler	N	M	SD
Olumlu Dini Başa Çıkma	514	13,40	2,938
Olumsuz Dini Başa Çıkma	514	12,43	2,586

Tablo 2'deki verilere göre, ebeveynlerin Dini Başa Çıkma Ölçeği'nde olumlu dini başa çıkma alt boyutunda "düşük" düzeyde (M=13,40 (1,91); SD=2,938); olumsuz dini başa çıkma alt boyutunda yine "düşük" düzeyde başa çıkma stratejileri kullandıkları belirlenmiştir (M=12,43 (2,07); SD=2,586). Bu bağlamda, araştırmanın, engelli çocuğu olan ebeveynlerin dini başa çıkma tutumlarına sahip olacakları şeklindeki hipotezi doğrulanmıştır. Ancak ebeveynlerin çoğunluğunun (%82) kendilerini "dindar" ve "çok dindar" olarak algılamalarına karşılık başa çıkma yöntemi olarak dini değerleri "düşük" düzeyde kullanıyor olmaları düşündürücüdür. Bu durum, araştırmaya katılan ebeveynlerin çoğunluğunun psikolojik destek almadıkları (%85) ve rehabilitasyona devam etme sürelerinin iki yıl veya daha az (%75) olduğu da dikkate alındığında, başa çıkma sürecinde dini değerleri kullanma konusunda desteğe, güçlendirmeye, yardım ve rehberliğe ihtiyaç duydukları şeklinde yorumlanabilir. Nitekim zihinsel engelli çocukların ebeveynlerinin dini başa çıkma durumlarını inceleyen Akgemik (2019), engelli çocuğa sahip olan ebeveynlerin bu durumlarını anlamakta ve kabul etmekte güçlük çektiklerini, bunu zaman zaman kendileri için bir ceza olarak algıladıklarını ve bir rehbere ihtiyaç duyduklarını belirlemiştir. Gören (2015) de, down sendromuna sahip çocukların annelerinin destek ihtiyaçları ve destek kaynaklarının belirlenmesini amaçlayan araştırmasında, annelerin sağlıklı dini bilgilere ve başlarına gelen bu durumu anlamlandırmak için manevi desteğe ihtiyaç duyduklarını, hayatlarının çeşitli safhalarında bununla ilgili arayışa girdiklerini tespit etmiş ve engelli çocukların annelerine manevi bakım hizmeti verilmesinin gerekli olduğu sonucuna ulaşmıştır. Karagöz'ün (2020), manevi içerikli grup rehberliğinin özel gereksinimli çocuk sahibi annelerin dini başa çıkma düzeylerine etkisini incelediği araştırmasında ise, katılımcıların olumlu dini başa çıkma düzeylerinde anlamlı düzeyde artma; olumsuz dini başa çıkma düzeylerinde de uygulama sonrasında anlamlı düzeyde azalma olmuştur. Dolayısıyla hem engelli bireylere hem de ebeveynlerine içinde bulundukları durumla başa çıkma ve kabullenme sürecinde

daha yaygın ve ulaşılabilir bir dini ve manevi danışmanlık ve rehberlik imkânı sunmanın, olumlu, kolaylaştırıcı, geliştirici ve güçlendirici bir destek sağlayacağı anlaşılmaktadır.

2. Ebeveyn Kabul-Ret Ölçeğine İlişkin Bulgular

Tablo 3. Kabul-Ret/Kontrol Ölçeğine İlişkin Ortalama Değerler

	N	M	SD
Kabul-Red	514	86,96	8,052

Tablo 3'te özetlenen bulgulara göre, ebeveynlerin Kabul-Ret/Kontrol Ölçeği'nde "orta" düzeyde kabul-ret davranışı sergiledikleri (M=86,96 (3,00); SD=8,052) yani çocuklarını orta düzeyde reddetme tutumuna sahip oldukları görülmekte, dolayısıyla engelli çocuğu olan ebeveynlerin çocuklarını kabullendikleri şeklindeki hipotez doğrulanmış olmaktadır. Bu bulgu, ebeveynlerin engelli çocuklarını kabul noktasında orta düzeyde bulundukları şeklinde yorumlanabilir. Sandler-Loeff ve Shahak (2006), zihinsel engelli çocukların ebeveynlerinin, toplumun ve kültürel yapının çocuklarını reddedeceğinden korktuklarını belirtmişlerdir. Bu reddediliş düşüncesinin, engelli çocuğun toplumun kurallarına uyamayacağı, güzellik ve bağımsızlık gereksinimlerini ihlal edeceği görüşünden kaynaklandığı ifade edilmiştir. Akgemik (2019) ise, zihinsel engelli çocuklara sahip ebeveynlerin çocuklarını kabul aşamasında zorluklar yaşadıklarını, durumlarını anlamlandırmaya çalıştıklarını belirlemiş, fakat daha sonra mevcut durumlarını kabullenmek zorunda olduklarını düşündüklerini aktarmıştır.

Ülkemizde yapılan bazı araştırmalarda engelli çocuğu olan ebeveynlerin çocuklarının engel durumundan dolayı suçluluk ve pişmanlık duydukları, isyan edip çaresizlik yaşadıkları, engeli olan çocuklarına karşı tahammülsüz ve anlayışsız oldukları (İçmeli vd, 2008, 2); çocuklarının engelini reddettikleri, çocuklarına bakarken kendilerini iyi hissetmedikleri (Işıkhan, 2005, 16); bazı araştırmalarda ise engelli çocuğunu kabul eden ebeveynlerin daha olumlu bir tutum içinde oldukları belirlenmiştir (Yamaç, 2011; Yıldız, 2009). Yapılan araştırmalarda çeşitli faktörlerin ebeveynin çocuğu kabul veya reddinde etkili olduğu görülmektedir. Çocuğun engel türü ile ebeveynin algıladığı sosyal destek düzeyi bu faktörler arasındadır. Önder ve Gülay'ın (2010) araştırmasında, zihinsel engelli çocuğa sahip olan ebeveynlerin çocuklarına karşı daha reddedici bir tutum içinde oldukları, ebeveynlerden birinin kabul-ret düzeyinin de diğer ebeveynin kabul-ret düzeyini etkileyebileceği bulgulanmıştır. Balıkçı'nın (2019), engelli çocukların kabul veya reddinde ebeveynlerin algıladıkları sosyal destek düzeyi etkisine ilişkin araştırmasında, annenin, babanın ve her ikisinin algıladığı sosyal destek düzeyi yükseldikçe, çocuğu kabul durumunun da yükseldiği tespit edilmiştir.

Ülkemizde engelli ebeveynlerinin dini ve/veya manevi yönelimlerinin çocuklarını kabul veya reddine etkisine ilişkin doğrudan bir araştırmaya rastlanmamış olsa da, birçok araştırmada (Kula, 2006; Karagöz, 2010, 2020; Karataş, 2018), ebeveynlerin dini inanç ve uygulamalarının kabullenmeyi kolaylaştırıcı ve olumlu yönde bir değişim sağladığı görülmektedir. Dolayısıyla ebeveynlere profesyonel ve sosyal destek sağlanırken inanç, maneviyat ve ahlak gibi önemli kaynaklar dikkate alınmalı, bir sosyal destek aracı olarak dini ve manevi bakım ve rehberlik hizmetlerinde de ebeveynlerin dini ve manevi potansiyellerini ortaya çıkarıcı, geliştirici, güçlendirici

ve destekleyici çalışmalar yapılmalıdır. Bu konudaki duyarlılığın, ebeveynlerin biyo-psiko-sosyal sağlığını sürdürmesi için gerekli olduğu unutulmamalıdır.

3. Depresyon, Anksiyete, Stres ve Hayat Memnuniyetine İlişkin Bulgular

Tablo 4. Depresyon, Anksiyete, Stres ve Hayat Memnuniyeti Ölçeğine İlişkin Ortalama Değerler

Değişkenler	N	M	SD
Depresyon	514	27,51	3,877
Anksiyete	514	26,23	3,816
Stres	514	28,89	3,808
Toplam Ölçek	514	82,63	8,345
Hayat Memnuniyeti	514	12,39	5,191

Tablo 4'te özetlenen bulgular incelendiğinde ebeveynlerin, Depresyon, Anksiyete, Stres ve Hayat Memnuniyeti Ölçeği'nde depresyon alt boyutunda "düşük" (M=27,51 (1,96); SD=3,877); anksiyete alt boyutunda "düşük" (M=26,23 (1,87); SD=3,816); stres alt boyutunda "düşük" (M=28,89 (2,04); SD=3,808); toplam ölçek alt boyutunda "düşük" (M=82,63 (1,96); SD=8,345) ve hayat memnuniyeti alt boyutunda "düşük" (M=12,39 (2,47); SD=5,191) düzeyde puanlar elde ettikleri görülmektedir.

Araştırmaya katılan engelli çocuklara sahip ebeveynlerin düşük düzeyde depresyon, anksiyete ve stres belirtileri gösterdiği ve düşük hayat memnuniyeti düzeyine sahip oldukları bulgusundan hareketle, bu konudaki hipotezlerin kısmen doğrulandığı anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda ebeveynlerin depresyon, anksiyete, stres ve hayat memnuniyeti düzeyinin toplumsal dağılımdaki yaygınlık düzeyinde bulunduğu yani genel ortalamanın bir yansıması olduğu söylenebilir. Ancak alanyazında, engelli çocukların ebeveynlerinin psikolojik reaksiyonlarını incelemeye yönelik olarak gerçekleştirilen bazı karşılaştırmalı araştırmalarda, engelli çocukların ebeveynlerinin kaygı, stres, depresyon ve umutsuzluk düzeylerinin, normal gelişim gösteren çocukların ebeveynlerinden daha yüksek olduğu bulunmuştur (bkz., Dehkordi, Kakojoibari, Mohtashami ve Yehtakha, 2011; Gallagher, Phillips, Oliver ve Carroll, 2008; Guralnick, Hammond, Neville ve Conor, 2008; Hayes ve Watson, 2013; Hill ve Rose, 2009; Lovell, Mass ve Wetherell, 2015; Şentürk ve Varol-Saraçoğlu, 2013; Akçakın ve Erden, 2001; Fırat, 2000). Engelli çocuk sahibi olmak yaşanabilecek en büyük streslerden biridir. Bu durum ebeveynler tarafından son derece üzüntü verici, küçültücü ve çözümsüz bir problem olarak algılanabilir. Nitekim engelli çocukların ebeveynlerinin çocuklarının bu durumundan olumsuz etkilendiği (Hung vd 2010); kronik engelli çocukların bakım sürecinin ebeveynlerinin hem fiziksel sağlığına hem de psikolojik sağlığına zarar verdiği (Parminder vd, 2005); iki engelli çocuk yetiştirmenin, annenin psikolojik sıkıntı düzeyi ile ilişkili olduğu (olasılık oranı: bir çocuk için 1.72, iki çocuk için 2.85); ayrıca engelli olmayan çocuklarla karşılaştırıldığında anlamlı olarak ilişkili olduğu bildirilmiştir (Yamaoka vd, 2016).

4. Korelasyon Analizine İlişkin Bulgular

Tablo 5. Korelasyon Analizi Sonuçları

		Olumlu Dini Başa Çıkma	**Olumsuz Dini Başa Çıkma**	**Kabul Red**	**Depresyon**	**Anksiyete**	**Stres**	**Toplam Ölçek**	**Hayat Memnuniyeti**
Olumlu Dini Başa Çıkma	r	1	-,036	-,107*	,065	,002	-,065	,001	-,028
	p		,411	,015	,144	,968	,141	,980	,522
	N		514	514	514	514	514	514	514
Olumsuz Dini Başa Çıkma	r		1	,073	,128**	,037	,015	,083	-,077
	p			,098	,004	,405	,727	,059	,081
	N			514	514	514	514	514	514
Kabul-Red	r			1	-,049	,011	-,065	-,048	-,081
	p				,266	,810	,143	,282	,067
	N				514	514	514	514	514
Depresyon	r				1	,313**	,427**	,802**	-,041
	p					,000	,000	,000	,358
	N					514	514	514	514
Anksiyete	r					1	,127**	,660**	,001
	p						,004	,000	,977
	N						514	514	514
Stres	r						1	,713**	,030
	p							,000	,492
	N							514	514
DASO Toplam Ölçek	r							1	-,004
	p								,920
	N								514
Hayat Memnuniyeti	r								1
	p								
	N								

**p<,05 **p<,01*

Değişkenler arası korelasyonlar incelendiğinde, olumlu dini başa çıkma tutumunun reddetme ile negatif yönlü anlamlı ilişkisinin olduğu yani olumlu dini başa çıkma tutumu arttıkça reddetme tutumunun azaldığı; depresyon, anksiyete, stres ve hayat memnuniyeti ile anlamlı ilişkisinin olmadığı belirlenmiştir. Olumsuz dini başa çıkma tutumunun depresyon ile pozitif yönlü anlamlı ilişkisinin olduğu, yani olumsuz dini başa çıkma tutumu arttıkça depresyonun arttığı; ansiyete, stres ve hayat memnuniyeti ile anlamlı ilişkisinin bulunmadığı belirlenmiştir. Bu çerçevede ilgili hipotezlerin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Ulaşılan sonuçlar bağlamında, olumlu dini başa çıkma tutumları arttıkça ebeveynin engelli çocuklarını kabul davranışlarının arttığı söylenebilir. Çocukların sağlıklı bir gelişim için ihtiyaç duydukları olumlu tutum ve davranışları ebeveynlerinden ve çevrelerinden görmeleri önemlidir. Ebeveynin engelli çocuğu kabul-ret tutumları ile dini başa çıkma ilişkisi, din psikolojisi literatüründe doğrudan araştırma konusu edilmemişse de, dini inanç, kavram ve uygulamaların ebeveynlerin çocuklarının durumunu anlama ve kabullenme konusundaki katkı ve etkisine ilişkin bazı araştırmaların bulgularıyla benzerlik göstermektedir. Karagöz'ün (2010), otizmli çocukların aileleriyle gerçekleştirdiği araştırma sonuçlarına göre, ebeveynlerin dini anlamda yaşadıkları sorgulama süreci neticesinde çoğunluğunun dini duygu ve düşüncelerinde olumlu yönde bir değişim yaşadıklarını ifade ettikleri, çocuklarının engelini anlamlandırma ve açıklamada dini kavramlara başvurdukları, dini başa çıkma tarzlarına önemle yer verdikleri tespit edilmiştir. Karataş'ın (2018),

görme engelli bireylerin aileleriyle gerçekleştirdiği araştırmada da, ebeveynlerin bu durumu anlamlandırma, açıklama ve kabullenmede dini kavramlara başvurdukları, başa çıkma sürecinde dua ve dini uygulamalardan yararlandıkları, dini inanç ve yaklaşımın çocuklarının engel durumlarıyla başa çıkmada olumlu bir etkisinin bulunduğu belirlenmiştir.

Olumsuz dini başa çıkma tutumlarının depresyon ile pozitif yönlü anlamlı ilişkisi bağlamında, olumsuz dini başa çıkma tutumu arttıkça depresyonun arttığı söylenebilir. Özellikle ekonomik sıkıntı, duygusal/psikolojik ilişki sorunu, işyeri problemleri, aile içi sorunlar ve sakatlık, yaralanma, hastalık gibi olayları yaşayan insanlarda daha çok olumsuz dini başa çıkma tutumlarının ortaya çıktığı gözlenmiştir (Topuz, 2003, 110-148). Alanyazın incelendiğinde, depresyondan acı çekenler için dinin ve dini başa çıkmanın önemli bir kaynak olduğu, bu kişilerden manevi destek verme ve gözetme, hayra yorma, işbirliği gibi olumlu dini başa çıkma yöntemleri kullananların daha iyi bir ruh sağlığına sahip olduğu gösterilmiştir. Buna karşılık erteleme, şerre yorma, manevi hoşnutsuzluk gibi olumsuz dini başa çıkma yöntemlerini kullananlarda depresif belirtilerin artmış olduğu kaydedilmiştir (Klaassen, McDonald ve James, 2006, 114). Tarakeshwar ve Pargament (2001, 247-260), engelli çocukların ailelerinde dinin rolünü tespit etmek üzere gerçekleştirdikleri bir araştırmada, olumlu dini başa çıkma tutumunun daha düşük düzeyde stres ile; olumsuz dini başa çıkma tutumunun ise depresyon, anksiyete ve yüksek stres düzeyi ile ilişkili olduğunu bulgulamışlardır. Bennett ve arkadaşlarının (1995) yaptıkları bir araştırmada da, engelli çocuğu olan bazı ebeveynler için dinin güçlü bir destek kaynağı olduğu, dua etmenin, dini toplantılara katılmanın ve dini inançların rahatlatıcı özelliğe sahip olduğu tespit edilmiştir.

Dini başa çıkma, kişinin zorluklar karşısında dini inançları ışığında bir duruş benimsemesi, yaşanan güçlüğü dini ritüeller, anlam, huzur, kontrol ve Yaratıcı'ya yakınlık hissi gibi dini referanslarla anlamlandırması ve durumu yönetmek için bilişsel ve davranışçı teknikleri kullanmasıdır (Pargament, 1997; Wortmann ve Park, 2008). Stres zamanlarında kişiye yardımcı olan başa çıkma stratejilerini sağlanması, dinin olumlu etkilerini gösterdiği önemli bir mekanizmadır (Ano ve Vasconcelles, 2005). Özellikle Müslümanlar için din, benliğin bilişsel, duyuşsal, davranışsal ve ruhsal bileşenlerine nüfuz eden kapsamlı bir hayat tarzı olarak kabul edilmektedir (Abu Raiya ve Pargament, 2011). Araştırmalar, diğer dini gruplara göre Müslümanların dini başa çıkmayı strese yanıt olarak daha yüksek oranda kullandıklarına işaret etmekte (Bhui ve ark., 2008; Cinnirella ve Loewenthal, 1999) Müslümanların dini başa çıkma tarzlarının hem içsel (Yaratıcı ile bireysel ilişkisi) hem de dışsal (dini ritüeller ve dini topluluklar) bileşenlerine vurgu yapılmaktadır (Abu Raiya ve ark., 2008).

Müslüman bireylere odaklanan bazı araştırmalar (Gardner ve ark., 2014; Hassouneh-Phillips, 2003), dini başa çıkmanın etkilerine dair farklı sonuçlar ortaya koymakta, dini inancın hem güç ve destek hem de kırılganlık kaynağı olabileceğine işaret etmektedir. Bir güç kaynağı olarak, dua ve dini metin okumaları gibi uygulamaların başa çıkmada önemli bir araç sağladığı; diğer yandan bir kırılganlık kaynağı olarak, içinde bulunulan zor şartlara tahammül ve sabır gösterilmesi gerektiği şeklinde yorumlanan dini öğretilerin, bireylerin gereken yardımı almalarını engellediği belirtilmektedir. Ülkemizde engelliler ve aileleriyle yapılan araştırmalarda da benzer sonuçlara

ulaşılmış; engelli çocuğa sahip ebeveynlerin zaman zaman "reddedilme, günah işlemiş olma, cezalandırılma, bedel ödetilme, suçluluk duyma" gibi olumsuz açıklama ve yorumlara başvurdukları tespit edilmiştir (Kula, 2000, 2011; Karagöz, 2010; Doğan, 2016; Karataş, 2018; Kara, 2018). Bu noktada, dinin, özellikle ülkemizdeki engelliler ve aileleri için yaygın bir anlam ve içsel ve dışsal bir başa çıkma kaynağı olduğu olgusundan hareketle dini kavram, uygulama ve değerlerin amacına ve hikmetine muhalif bir şekilde yorumlanmasından kaçınılması ve dinin bir kırılganlık kaynağı değil bir güç ve destek kaynağı olduğu hususuna dikkat ve özen gösterilmesi gerekmektedir. Zira bu dini kavram, uygulama ve değerlerin amacına ve hikmetine uygun bir şekilde algılanması, yorumlanması ve uygulanması, engelli ve ailesi için anlamlandırma, kabullenme, başa çıkma ve iyileşme süreçlerine olumlu katkılarda bulunacaktır.

Sonuç ve Öneriler

Engelli ebeveynlerinin dini başa çıkma stratejilerini, çocuğunu kabul-ret tutumlarını ve psikolojik sağlık göstergelerini konu edinen bu araştırmada, dini başa çıkma tutumlarının kabul-ret ve psikolojik sağlık göstergeleri üzerindeki rolü, temel kavram ve önermeler ışığında incelenmiş, ebeveynlerin dini başa çıkma tutumlarının ilgili değişkenler üzerindeki etki ve katkıları nicel bir yaklaşımla belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmaya İstanbul'un farklı ilçelerinden gönüllü olarak toplam 514 ebeveyn katılmış, annelerin çoğunluğu oluşturduğu tespit edilmiştir. Farklı yaş aralıklarında bulunan, medeni durumları ve meslekleri değişkenlik gösteren ebeveynlerin çoğunluğunun düşük eğitim ve gelir seviyelerine sahip olduğu, engelli çocuklarının daha çok kızlardan oluştuğu, çoğunlukla aile içi sorun yaşamadıkları ve çocuklarıyla ilgilendikleri, çok azının psikolojik destek aldığı ve rehabilitasyona devam ettiği ve çoğunluğunun öznel dindarlık algılarının yüksek olduğu belirlenmiştir.

Araştırma sonucunda, engelli çocuğa sahip ebeveynlerin, dini başa çıkma stratejilerini kullandıkları fakat her iki tutumun da "düşük" düzeyde bulunduğu belirlenmiştir. Öznel dindarlık algıları yüksek olan ebeveynlerin düşük düzeyde dini başa çıkma tutumlarına sahip olmaları, başa çıkma sürecinde dini değerleri kullanma konusunda desteğe, yardıma, güçlendirmeye ve rehberliğe ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Ebeveynlerin durumlarını anlamlandırma, başa çıkma ve sıkıntılarını aşma sürecinde dini ve manevi danışmanlık desteği almasının yararlı olacağı, içinde bulundukları durumla başa çıkma sürecinde daha yaygın ve ulaşılabilir bir dini ve manevi danışmanlık ve rehberlik imkânı sunulmasının olumlu, kolaylaştırıcı ve güçlendirici bir destek sağlayacağı düşünülmektedir.

Ebeveynlerin, engelli çocuklarını kabul-ret konusunda "orta" düzeyde kabul-ret davranışı sergiledikleri yani çocuklarını orta düzeyde kabullendikleri belirlenmiştir. Ebeveynlerin, çocuklarını kabul aşamasında zorluklar yaşasalar da, süreç içerisinde mevcut durumlarını kabullendikleri söylenebilir. Ebeveynlerin engelli çocuklarını kabul veya ret konusunda farklı tutumlar sergilemeleri ve çeşitli faktörlerin kabullenme veya reddetmede etkisinin bulunması, profesyonel ve sosyal desteğin önemine ve dini inanç ve uygulamaların kabullenmeyi kolaylaştırıcı ve olumlu yönde sağladığı değişime işaret etmektedir. Bu kapsamda ebeveynlere profesyonel ve sosyal destek

sağlanırken inanç, maneviyat ve ahlak gibi önemli kaynakların dikkate alınması, bir sosyal destek aracı olarak dini ve manevi bakım ve rehberlik hizmetlerinde de ebeveynlerin dini ve manevi potansiyellerini ortaya çıkarıcı, geliştirici, güçlendirici ve destekleyici daha fazla çalışma yapılması gerektiği anlaşılmaktadır.

Ebeveynlerin, depresyon, anksiyete, stres ve hayat memnuniyeti düzeylerinin "düşük" olduğu belirlenmiştir. Alanyazında, engelli çocukların ebeveynlerinin, çocuklarının bu durumundan olumsuz etkilendiği, kronik engelli çocukların bakım sürecinin ebeveynlerinin hem fiziksel sağlığına hem de psikolojik sağlığına zarar verdiği ifade edilmektedir. Ancak bu konuda yapılan çalışmalarda ulaşılan farklı sonuçlar bir fikir birliğine varmayı zorlaştırmaktadır. Elde ettiğimiz bulgular bağlamında, engelli çocuğu olan ebeveynlerin depresyon, anksiyete, stres ve hayat memnuniyeti düzeylerinin toplumsal dağılımdaki yaygınlık seviyesinde bulunduğu yani genel ortalamanın bir yansıması olduğu şeklinde bir değerlendirmede bulunmak münkündür.

Olumlu dini başa çıkma tutumunun reddetme ile negatif yönlü anlamlı ilişkisinin olduğu yani olumlu dini başa çıkma tutumu arttıkça ebeveynlerin çocuklarını reddetme tutumunun azaldığı; olumlu dini başa çıkmanın depresyon, anksiyete, stres ve hayat memnuniyeti düzeyi ile anlamlı ilişkisinin olmadığı belirlenmiştir. Olumsuz dini başa çıkma tutumunun depresyon ile pozitif yönlü anlamlı ilişkisinin olduğu, diğer alt boyutlarla anlamlı ilişkisinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Olumlu dini başa çıkma tutumları arttıkça ebeveynin engelli çocuklarını kabullenme davranışlarının artmasında, rasyonel bir açıklamanın olmadığı bu gibi durumlarda ebeveynlerin aşkın olana, kutsala yönelerek çeşitli olumlu dini başa çıkma tutumları sergilemelerinin önemli etki ve katkıları olduğı, ancak din tarafından sunulan ve bu kabullenişte önemli rol oynayan mesajların amacına uygun olmayan bir şekilde yorumlanmasının, dinin olumsuz algı ve yorumları haklı çıkarmak üzere rasyonalize edilmesinin özellikle engelli ve ailesi için olumsuz sonuçlar doğurabileceği, nitekim olumsuz dini başa çıkma tutumları arttıkça depresyonun artmasının yani dini başa çıkmanın olumsuz bir şekilde kullanılmasının da psikolojik sağlığa negatif yönde etki ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak, dini başa çıkma tutumlarının, bu araştırma özelinde, engelli çocuğa sahip ebeveynlerin çocuklarını kabul-ret tutumlarını ve psikolojik sağlık göstergelerini etkileyen bir mekanizma olarak işlediği sonucuna ulaşılmıştır. Yapılan analizler neticesinde, dini başa çıkma tutumlarının kabul-ret ve psikolojik sağlık göstergeleri üzerinde belirleyici etkileri olduğu görülmüştür. Dini inancın dolayısıyla dini başa çıkma stratejilerinin ebeveynlerin tutumlarını yönlendirme, psikolojik sağlığa destek olma gibi niteliklerinden ötürü olumlu anlamda etkilere sahip bir olgu olarak işlevde bulunduğu tespit edilmiştir. Sonuçlar, engelli çocuğa sahip ailelerde dini inanç ve maneviyatın hem ebeveyn kabul-ret tutumlarını hem de ruh sağlığına ilişkin çeşitli göstergeleri anlamak üzere bir değişken olarak daha çok dikkate alınması gerekliliğine işaret etmektedir.

Araştırmada ulaşılan bu sonuçlardan sonra, engelli çocuklara sahip ebeveynlere, danışmanlara ve araştırmacılara yönelik bazı önerilerde bulunabiliriz:

1. Engelli çocuklara sahip ebeveynlerin, kaygı ve streslerini azaltmada, bir yöntem olarak olumlu dini başa çıkma tutumlarına yönelmeleri önerilmekte, gündelik yaşamda sıkça kullanılan dini

ve manevi duygu ve düşüncelerin farkına varılması ve kullanılmasının, zorluklarla başa çıkmada kolaylaştırıcı ve güçlendirici etkide bulunacağı düşünülmektedir.

2. İnsan hayatında önemli bir anlam sistemi olarak işlev gören dinin, ebeveynlerin anlamlandırma ve çocuklarını kabullenme davranışlarında olumlu yönde bir değişim sağlayacağı düşünülmektedir.

3. Ebeveynlere sağlanan profesyonel ve sosyal destek hizmetlerinde inanç, maneviyat ve ahlak gibi önemli kaynakların dikkate alınması, bir sosyal destek aracı olarak dini ve manevi bakım ve danışmanlık hizmetlerinde de ebeveynlerin dini ve manevi potansiyellerini ortaya çıkarıcı ve güçlendirici çalışmaların yapılması önerilmektedir.

4. Ebeveynlere sunulan dini ve manevi bakım ve danışmanlık hizmetlerinde dini kavram ve değerlerin amacına uygun şekilde yorumlanması önerilmekte, bu kavram ve değerlerin maksadını aşacak şekilde yorumlanmasının kırılganlığa yol açacağı, ebeveynlerin anlamlandırma, kabullenme, başa çıkma ve iyileşme süreçlerine olumsuz katkı yapacağı değerlendirilmektedir.

5. Aile danışmanlarına, dindar ebeveynler için dini başa çıkma stratejilerini geliştirmeye yönelik çalışmalar yapması önerilebilir. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı ile işbirliği içinde aile danışmanlarının manevi danışmanlar ile düzenli olarak görüşmeleri planlanabilir ve danışmanlık hizmeti almaları sağlanabilir.

6. Engelli ebeveylerinin psikolojik sağlığını güçlendirmeye yönelik olarak yapılan grupla psikolojik danışma ve rehberlik programlarının içeriğinde, çeşitli nedenlerle uzun zamandan beridir gözardı edilen dini ve manevi motiflere yer verilebilir. Bu bağlamda dini ve manevi içerikli grup rehberliği modelleri/programları geliştirilebilir. Böylece bu programların ebeveynler üzerindeki etkisi ve kazanımları tespit edilebilir.

7. Dini inanç ve uygulamaların dolayısıyla dini başa çıkma stratejilerinin engelli aileleri üzerindeki etkilerinin kabul-ret ve psikolojik göstergeler bağlamında bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmasının, engelli ailelerine yönelik terapi çalışmaları ve müdahale programlarının gelişimine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

8. Bu araştırmanın nicel bulguları kapsamında ortaya çıkan dini başa çıkma stratejilerinin, kabul-ret ve psikolojik sağlık göstergeleriyle olan ilişki ve etkileşimlerinin, daha derinlikli olarak ve karma yöntemler ışığında araştırılması önerilmektedir.

9. Ülkemizde engelli ebeveynlerinin dini ve/veya manevi yönelimlerinin çocuklarını kabul veya reddine etkisine ilişkin doğrudan araştırmalar çok sınırlıdır. Din psikolojisi alanında çalışan araştırmacılara, ebeveynlerin dini ve/veya manevi tutumlarının çocuklarını kabullenme veya reddetme konusundaki tutum ve davranışlarına etkisini derinliğine ve farklı yöntemlerle çalışmaları önerilmektedir.

10. Araştırmaya katılan ebeveynlere hâlihazırda dini ve manevi bakım ve danışmanlık hizmeti alıp almadıklarına ilişkin soru yöneltilmemiştir. Dolayısıyla bu tür hizmetlere devam edip profesyonel destek alan engelli ebeveynleriyle nicel veya nitel yöntemlerle çalışmalar yapılarak, başa

çıkma, kabul-ret ve psikolojik sağlık göstergelerinin düzeyine ilişkin verilere ulaşılması, din psikolojisi ve manevi bakım ve danışmanlık alanlarına önemli katkılarda bulunabilir. Ayrıca dini inancın değerlere kaynaklık etmesi, başa çıkma, anlamlandırma, kabullenme ve psikolojik sağlık göstergeleri açısından zengin referanslar sağlaması, psikolojik ve sosyal destek uzmanlarının yaklaşımlarını desteklemek ve geliştirmek adına faydalı bir çerçeve sunabilir.

11. Araştırmanın sınırları dahilinde sadece engelli çocuğa sahip ebeveynlerle çalışılmış, çocukları normal gelişim gösteren ebeveynler araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Gerçekleştirilecek karşılaştırmalı araştırmalarla, her iki ebeveyn grubunun dini başa çıkma, kabul-ret ve psikolojik sağlık göstergeleri konusundaki durumlarını anlamaya ilişkin daha zengin ve aydınlatıcı bilgilere ulaşmak mümkün olacaktır.

Kaynakça

Abu-Raiya, H., Pargament, K. I. (2011). Empirically Based Psychology of Islam: Summary and Critique of the Literature. *Mental Health, Religion & Culture,* 14(2), 93-115.

Abu-Raiya, H., Pargament, K. I., Mahoney, A., Stein, C. (2008). A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence of Reliability and Validity. *International Journal for the Psychology of Religion,* 18(4), 291-315.

Akçakın, M., Erden, G. (2001). Otizm Tanısı Konmuş Çocukların Anne Babalarındaki Ruhsal Belirtiler. *Çocuk Ruh Sağlığı Dergisi,* 8(1), 2-10.

Akgemik, F. Z. (2019). *Zihinsel Engelli Çocukların Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Akın, A., Abacı, R., Çetin, B. (2007). Bilişötesi Farkındalık Envanteri'nin Türkçe Formunun Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri,* 7(2), 655-680.

Ano, G. G., Vasconcelles, E. B. (2005). Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis. *Journal of Clinical Psychology,* 61(4), 461-80.

Ardıç, A. (2013). *Effects of Psycho-Educational Group Program on The Some Psychological Variables of Parents Whose The Children With Autistic Spectrum Disorders.* Unpublished Doctoral Dissertation. Anadolu University, Eskişehir.

Aunola K., Tolvanen A., Viljaranta J., Nurmi J. E. (2013). Psychological Control in Daily Parent–Child Interactions Increases Children's Negative Emotions. *Journal of Family Psychology,* 27, 453–462.

Aydoğdu, B. N. (2019). Disability and Spirituality. *Spiritual Psychology And Counseling,* 4, 181–193.

Aytaç, S. (2000). *İnsanı Anlama Çabası: Psikolojiye Giriş.* Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları.

Ayten, A. (2012). *Psikoloji ve Din.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Ayten, A. (2012). *Tanrıya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Ayten, A. (2013). Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 13(3), 7-31.

Ayten, A., Göcen, G., Sevinç, K., Öztürk, E. E. (2012). Dinî Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 12(2), 45-79.

Bahçekapılı, M. (2016). Biyopsikososyal Açıdan Dinin Engellilik ve Farklı Sağlık Problemleri Üzerindeki Etkisi. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi,* 1, 19-44.

Balıkçı, M. (2019). Engellilik Bağlamında Ebeveyn Kabulü/Reddi ve Sosyal Destek: Ebeveyn ve Çocuk Algıları. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Maltepe Üniversitesi, İstanbul.

Baumrind D. (1971). Harmonious Parents and Their Preschool Children. *Developmental Psychology,* 71, 364–374.

BEBKA (2012). *Özel Eğitim Güzel Gelecek Yönetici, Öğretmen ve Aileler İçin.* Bursa: Bursa Eskişehir Bilecik Kalkınma Ajansı.

Behr, S. (1990). *Positive Contributions of Persons With Disabilities to Their Families: Literature Review.* Lawrence, KS: University of Kansas.

Belcher, H. M., Watkins, K., Johnson, E., Ialongo, N. (2007). Early Head Start: Factors Associated With Caregiver Knowledge of Child Development, Parenting Behavior, and Parenting Stress. NHSA Dialog: A Research-to-Practice. *Journal for the Early Intervention Field,*10(1), 6–19.

Benasich, A. A., Brooks-Gunn, J. (1996). Maternal Attitudes and Knowledge of Childrearing: Associations With Family and Child Outcomes. *Child Development,* 67(3), 1186–1205.

Bennett, T., Deluca, D. A., Allan, R. W. (1995). Religion and Children with Disabilities. *Journal of Religion and Health*, 34, 301-312.

Bhui, K., King, M., Dein, S., O'Connor, W. (2008). Ethnicity and Religious Coping with Mental Distress. *Journal of Mental Health, 17*(2), 141-151.

Blacher, J., Neece C. L., Paczkowski, E. (2005). Families and Intellectual Disability. *Current Opinion in Psychiatry,* 18*,* 507-13.

Bornstein, M. H., Cote, L. R., Haynes, O. M., Hahn, C. S., Park, Y. (2010). Parenting Knowledge: Experiential and Sociodemographic Factors in European American Mothers of Young Children. *Developmental Psychology,* 46(6), 1677–1693.

Bourke, J., Ricciardo, B., Bebbington, A., Aiberti, K., Jacoby, P., Dyke, P., Leonard, H. (2008). Physical and Mental Health in Mothers of Children with Down Syndrome. *The Journal of Pediatrics,* 153(3), 320-326.

Brehaut, J. C., Kohen, D. E., Raina, P., Walter, S. D., Russell, D. J., Swinton, M., Rosenbaum, P. (2004). The Health of Primary Caregivers of Children with Cerebral Palsy: How Does It Compare with that of Other Canadian Caregivers? *Pediatrics,* 114(2), 182-191.

Cacioppo, J. T., Ernst, J. M., Burleson, M. H., McClintock, M. K., Malarkey, W. B., Hawkley, L. C., Russell, G. (1991). Mother-Child and Father-Child Relationships in Middle Childhood and Adolescence: A developmental analysis*. Developmental Review*, 11, 99-136.

Cavkaytar, A. (2013). Ailelerle İş Birliği. Eripek, S. (ed.). *Özel Eğitim* içinde*.* Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi.

Cebeci, S. (2012). *Dini Danışmanlık ve Rehberlik*. Ankara: DİB Yayınları.

Ceylan, R. (2004). *Entegre Eğitimine Katılan Ve Katılmayan Engelli Çocukların Annelerinin Depresyon Ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi.* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Cinnirella, M., Loewenthal, K. M. (1999). Religious and Ethnic Group Influences on Beliefs About Mental Illness: A Qualitative Interview Study. *British Journal of Medical Psychology,* 72 (4), 505-524.

Crabtree, S. A. (2007). Family Responses to The Social Inclusion of Children with Developmental Disabilities in United Arab Emirates. *Disability & Society,* 22(1), 49-62.

Creswell, J. (2014). *Araştırma Deseni.* Çev. M. Bütün. Ankara: Eğiten Kitap.

Çınar, (2018) Yaşlı ve Engelli Bireylerde Manevi Bakımın Önemi. *Çekmece İzü Sosyal Bilimler Dergisi,* 6(13), 35 - 49

Çöp, E., Kültür, S. E. Ç., Dinç, G. Ş. (2016). Anababalık Tutumları ile DEHB Belirtileri Arasındaki İlişki. *Türk Psikiyatri Dergisi,* 28(1), 25-32.

Dehkordi, M., Kakojoibari, A., Mohtashami, T., Yektakha, S. (2011). Stress in Mothers of Hearing Impaired Children Compared to Mothers of Normal and Other Disabled Children. *Audiol*, 20(1), 128-136.

Del Barrio, M. V., Carrasco, M. A., Holgado, P. (2006). BFQ-NA Cuestionario de los Cinco Grandes Para Niños y Adolescentes (adaptación a la población española). TEA: Madrid, Spain.

Dereli, F., Okur, S. (2008). Engelli Çocuğa Sahip Olan Ailelerin Depresyon Durumunun Belirlenmesi. *Yeni Tıp Dergisi,* 25, 164-168.

Diken, İ. H. (2013). *Özel Eğitime Gereksinimi Olan Öğrenciler ve Özel Eğitim* (ed.). Ankara: PegemA.

Diken, İ. H. (2007). *Kaynaştırma Uygulamalarında İşbirliği.* Eripek, S. (ed). *İlköğretimde Kaynaştırma* içinde (65-86). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Doğan, M. (2016). Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynler ile Sağlıklı Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Dinî Başa Çıkma, Umut ve Sabır Düzeylerinin Karşılaştırılması. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 5(8), 3214-3245.

Dwairy, M. (2010). Parental Acceptance-Rejection: A Fourth Cross-Cultural Research on Parenting and Psychological Adjustment of Children. *Journal of Child Family Studies,* 19, 30–35.

Ekşi, H. (2001). Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Estes, A., Olson, E., Sullivan, K., Greenson, J., Winter, J., Dawson, G., et al. (2013). Parenting-Related Stress and Psychological Distress in Mothers of Toddlers with Autism Spectrum Disorders. *Brain Development,* 35(2), 133-138.

Ferro, M. A., Speechley, K. N. (2009). Depressive Symptoms among Mothers of Children with Epilepsy: A Review of Prevalence, Associated Factors, and Impact on Children. *Epilepsia*, 50(11), 2344-2354.

Fırat, S. (2000). Otistik ve Zihinsel Özürlü Çocukların Annelerinde Kaygı, Depresyon, Aleksitimi ve Genel Psikolojik Değerlendirme. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi, Adana.

Folkman, S., Moskowitz, J. T. (2004). Coping: Pitfalls and Promise. *Annual Review of Psychology,* 55, 745-774.

Funes, J. (1984). *La Nueva Delincuencia Infantil Yuvenile.* Ediciones Paidós; Barcelona, Spain.

Gallagher, S., Phillips, A., Oliver, C., Carroll, D. (2008). Predictors of Psychological Morbidity in Parents of Children with Intellectual Disabilities. *Journal of Pediatry Psychology,* 33(10), 1129-1136.

Gardner, T. M., Krägeloh, C. U., Henning, M. A. (2014). Religious Coping, Stress, and Quality of Life of Muslim University Students in New Zealand. *Mental Health, Religion & Culture,* 17(4), 327-338.

Goossens, L. (2006). Emotion, Affect, and Loneliness in Adolescence. In S. Jackson, & L. Goossens (eds.). *Handbook of Adolescent Development* (pp. 51-70). Hove, UK: Psychology Press.

Gören, A. B. (2015). Down Sendromlu Çocuğa Sahip Annelerin Destek İhtiyaçlarının ve Destek Kaynaklarının Belirlenmesi. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 4(3), 651-673.

Gracia E., Lila, M., Musitu, G. (2005). Rechazo Parentaly Ajuste Psicológicoy Social de los Hijos. *Salud Mental.* 28, 73–81.

Guralnick, M., Hammond, M., Neville, B., Connor, R. (2008). The Relationship between Sources and Functions of Social Support and Dimensions of Child and Parent-Related Stress. *Journal of Intellectual Disability Research*, 52(12), 1138-1154.

Güçlü, O., Erkıran, M. (2004). Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu Tanısı Alan Çocukların Ebeveynlerinde Kişilik Bozuklukları. *Klinik Psikiyatri,* 8, 18-23.

Hassouneh-Phillips, D. (2003). Strength and Vulnerability: Spirituality in Abused American Muslim Women's Lives. *Issues in Mental Health Nursing,* 24(6-7), 681-694.

Hayes, W., Watson, S. L. (2013). The Impact of Parenting Stress: A Meta-Analysis of Studies Comparing the Experience of Parenting Stress in Parents of Children with and without Autism Spectrum Disorder. *Journal of Autism Developmental Disorder,* 43(3), 629-42.

Hedderly, T. Bairdw, G., McConachiez, H. (2003). Parental Reaction to Disability. *Current Paediatrics, 13*, 30-35

Heiman, T. (2002). Parents of Children with Disabilities: Resilience, Coping, and Future Expectations. *Journal of Developmental and Physical Disabilities,* 14(2), 159-171.

Hess, C. R., Teti, D. M., Hussey-Gardner, B. (2004). Self-Efficacy and Parenting of High-Risk Infants: The Moderating Role of Parent Knowledge of Infant Development. *Journal of Applied Developmental Psychology,* 25(4), 423–437.

Hill, C., Rose, J. (2009). Parenting Stress in Mothers of Adults with an Intellectual Disability: Parental Cognitions in Relation to Child Characteristics and Family Support. *Journal of Intellectual Disability Research,* 53*,* 969-980.

Hökelekli, H. (2015). *Din Psikolojisine Giriş.* İstanbul: Dem Yayınları.

Huang, K. Y., Caughy, M. O., Genevro, J. L., Miller, T. L. (2005). Maternal Knowledge of Child Development and Quality of Parenting among White, African-American and Hispanic Mothers. *Journal of Applied Developmental Psychology,* 26*(*2), 149–170.

Hung, J. W., Wu, Y. H., Chiang, Y. C., Wu, W. C., Yeh, C. H. (2010). Mental Health of Parents Having Children with Physical Disabilities. *Chang Gung Medical Journal,* 33(1), 82-91.

Işıkhan, V. (2005). Zihinsel Engelli Çocuğa Sahip Annelerin Psiko-Sosyal ve Sosyo-Ekonomik Sorunları. *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, 16(2), 1-20.

İçmeli, C., Ataoğlu, A., Canan, F., Özçetin, A. (2008). Zihinsel Özürlü Çocukları Olan Ebeveynler İle Sağlıklı Çocuklara Sahip Ebeveynlerin Çocuk Yetiştirme Tutumlarının Karşılaştırılması. *Düzce Tıp Fakültesi Dergisi,* 3, 21-28.

Kara, E. (2018). Engelli Çocuğa Sahip Annelere Yönelik Manevi Destek İle Güçlendirme Uygulaması. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 11(6), 311-322.

Karagöz, S. (2010). *Otistik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başa Çıkma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Karagöz, S. (2020). Manevi İçerikli Grup Rehberliğinin Özel Gereksinimli Çocuk Sahibi Annelerin Dini Başa Çıkma Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 8(1), 298-317.

Karakaş, A. C., Koç, M. (2014). Stresle Başa Çıkma ve Dinî Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 3(3), 610–631.

Karasar, N. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları.

Karataş, K. (2002). Engellilerin Toplumla Bütünleşme Sorunları: Bir Sosyal Politika Yaklaşımı*. Ufkun Ötesi Bilim Dergisi,* 2(2), 43-55.

Karataş, M. (2018). Görme Engelli Çocukların Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Karni, N., Reiter, S., Bryen, D. N. (2011). Israeli Arab Teachers' Attitudes on Inclusion of Students with Disabilities. *The British Journal of Developmental Disabilities,* 57(2), 123-132.

Kearney, P. M., Griffin, T. (2001). Between Joy and Sorrow: Being a Parent of a Child with Developmental Disability. *Journal of Advanced Nursing,* 34(5), 582-592.

Khaleque, A., Rohner, R. P. (2002). Perceived Parental Acceptance-Rejection and Psychological Adjustment: A Meta-analysis of Cross-Cultural and Intracultural Studies. *Journal of Marriage and Family,* 64*,* 54-64.

Khaleque, Ali S., Rohner, R. P. (2015). Pancultural Gender Differences in the Relation Between Perceived Parental Acceptance and Psychological Adjustment of Children and Adult Offspring: A Meta-Analytic Review of Worldwide Research. *Journal of Cross-Cultural Psychology,* 46, 1059–1080.

Klaassen, D. W., Mcdonald, M. J., James, S. (2006). Advance in The Study of Religious and Spiritual Coping. P. T. P. Wong and L. C. I. Wong (ed.). In *Handbook of Multicultural Perspectives on Stress and Coping* (105-132). New York: Springer.

Kraemer, B. R., Blacher, J. (2001). Transition for Young Adults with Severe Mental Retardation: School Preparation, Parent Expectations, and Family Involvement. *Mental Retardation,* 39(6), 423-435.

Kula, N. (2005). *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma.* İstanbul: DEM Yayınları.

Kula, N. (2006). İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevi Desteğin Önemi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 6(2), 73-94.

Kula, N. (2011). Engelli Birey ve Ailelerinin Yaşantılarında Hz. Muhammed'in Örnekliği (Çorum Örneği). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(1), 163-194.

Lansford, J. E., Laird, R. D., Pettit, G.S., Bates J. E., Dodge, K. A. (2014). Mothers' and Fathers' Autonomy-Relevant Parenting: Longitudinal Links with Adolescents' Externalizing and Internalizing Behavior. *Journal of Youth Adolescence,* 43, 1877–1889.

Larsen, J. J., Juhasz, A. M. (1985). The Effects of Knowledge of Child Development and Social-Emotional Maturity an Adolescent Attitudes Toward Parenting. *Adolescence.* 20(80), 823–839.

Lee, J. (2013). Maternal Stress, Well-Being, and Impaired Sleep in Mothers of Children with Developmental Disabilities: A Literature Review. *Research in Developmental Disabilities,* 34(11), 4255-273.

Lovell, B., Moss, M., Wetherell, M. A. (2015). The Psychophysiological and Health Corollaries of Child Problem Behaviours in Caregivers of Children with Autism and ADHD. *Journal of Intellectual Disability Research,* 59, 150-157.

Lovibond, P. F., Lovibond, S. H. (1995). The Structure of Negative Emotional States: Comparison of The Depression Anxiety Stress Scale (DASS) with The Beck Depression and Anxiety Inventories. *Behaviuor Research and Therapy,* 33, 335-343

McCoy, D., Cybele, R. (2011). Caregiver Emotional Expressiveness, Child Emotion Regulation, and Child Behavior Problems among Head Start Families. *Social Devevelopment,* 20, 741–761.

McLennan, J. D., Kotelchuck, M. (2000). Parental Prevention Practices for Young Children in the Context of Maternal Depression. *Pediatrics*, 105(5), 1090-1095.

MEB (2009). *Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği*. Resmi Gazete: 26184.

Mehmedoğlu, A. U. (2013). *İnanç Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Mercy, J. A., Saul, J. (2009). Creating a Healthier Future through Early Interventions for Children. *Journal of The American Medical Association,* 301(21), 2262–2264.

Minkovitz, C. S., Strobino, D., Scharfstein, D., Hou, W., Miller, T., Mistry, K. B., et al. (2005). Maternal Depressive Symptoms and Children's Receipt of Health Care in The First 3 Years of Life. *Pediatrics,* 115(2), 306-314.

Montes, G., Halterman, J. S. (2008a). Association of Childhood Autism Spectrum Disorders and Loss of Family Income. *Pediatrics,* 121(4), 821-826.

Montes, G., Halterman, J. S. (2008b). Child Care Problems and Employment among Families with Preschool-aged Children with Autism in The United States. *Pediatrics*, 122(1), 202-208.

Naghavi, F., Redzuan, M. R. (2012). Family Size and Construct of the Early Adolescent's Emotional Intelligence. *Life Science,* 9, 222–226.

Najman, J. M., Vance, J. C., Boyle, F., Embleton, G., Forster, B., Thearle, J. (1993). The Impact of Child Death on Marital Adjustment. *Social Science & Medicine,* 37(8), 1005-1010.

Nes, R. B., Hauge, L. J., Kornstad, T., Kristensen, P., Landolt, M. A., Eskedal, L. T., Irgens, L. M., Vollrath, M. E. (2014). The Impact of Child Behaviour Problems on Maternal Employment: A Longitudinal Cohort Study. *Journal of Family and Economic Issues,* 35, 351-361.

Osofsky, J. D., Fitzgerald, H. E. (2000). Perspectives on Infant Mental Health. In *WAIMH Handbook of Infant Mental Health*. Vol. 1. Chichester, UK: Wiley.

Önder, A., Gülay, H. (2010). Comparing Acceptance and Rejection Levels of Mentally Handicapped Children's Parents and Normally Developed Children's Parents. *e-Journal of New World Sciences Academy,* 5(3), 742-750.

Özdemir, S. (2017). Engelli Bireylerin Manevi Rehabilitelerinde İletişimin Önemi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 38, 137- 159

Özen, A. (2012). *Özel gereksinimli bireyler ve bakım hizmetleri.* E. Tekin İftar (ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Öztürk, M. (2011). *Türkiye'de Engelli Gerçeği.* İstanbul: Ajansvista Mat.

Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice.* New York: The Guilford Press.

Pargament, K. I., Hill, P. C. (2003). Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality, Implications for Physical and Mental Health Research. *American Psychologist*, 58(1), 64–74.

Pargament, K. I., Koenig, H., Perez, L. (2000). The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the Recope. *Journal of Clinical Psychology,* 56 (4), 519-543.

Pargament, K. I., Rye, M. (1998). *Forgiveness as a Method of Religious Coping. Dimensions of Forgiveness: Psychological Research Theological Perspectives.* E. Wordhington (ed.). London: Templeton Foundation Press.

Parish, S. L., Rose, R. A., Dababnah, S., Yoo, J., Cassiman, S. A. (2012). State-Level Income Inequality and Family Burden of U. S. Families Raising Children with Special Health Care Needs. *Social Science Medicine,* 74(3), 399-407.

Parminder, R., O'Donnell, M., Rosenbaum, P., Brehaut, J., Walter, S. D., Russell, D., Swinton, M., Zhu, B., Wood, E. (2005). The Health and Well-Being of Caregivers of Children with Cerebral Palsy. *Pediatrics,* 115(6), 626-636.

Piko, B. F., Balázs, M. Á. (2012). Control or Involvement? Relationship between authoritative Parenting Style and Adolescent Depressive Symptomatology. *European Child & Adolescent Psychiatry,* 21, 149–155.

Pinquart, M. (2017). Associations of Parenting Dimensions and Styles with Externalizing Problems of Children and Adolescents: An Updated Meta-analysis. *Developmental Psychology,* 53, 873.

Reiter, S., Bryen, D. N., Shachar, I. (2007). Adolescents with Intellectual Disabilities as Victims of Abuse. *Journal of Intellectual Disabilities,* 11(4), 371-387.

Rodriguez, M., Carrasco, M .Á., Holgado, F. P. (2016). Contribución de la Aceptación-Rechazo Materno y Paterno al Ajuste Psicológico de los Hijos: Diferencias Entre Población Clínica y General. *Revista de Psicopatologíay Psicología Clínica,* 21, 137–146.

Rohner, R. P. (1975). *They Love Me, They Love Me Not: A Worldwide Study of the Effects of Parental Acceptance and Rejection.* HRAF Press: New Haven, CT, USA.

Rohner, R. P. (1986). *The Warmth Dimension: Foundations of Parental Acceptance-Rejection Theory.* Sage Publications, Inc.: Beverly Hills, CA, USA.

Rohner, R. P. (1998). Father Love and Child Development: History and Current Evidence. *Current Directions in Psychological Science,* 7, 157-161

Rohner, R. P. (2004). The Parental Acceptance-Rejection Syndrome: Universal Correlates of Perceived Rejection. *American Psychologist,* 59, 830–840.

Rohner, R. P., Khaleque, A. (2003). Reliability and Validity of the Parental Control Scale a Meta-Analysis of Crosscultural and Intracultural Studies. *Journal of Cross-Cultural Psychology,* 34(6), 643-649.

Sandler-Loeff, A., Shahak, Y. (2006). *People with Disabilities in Arab Society in Israel: An Opportunity for Social Change.* Jerusalem: JDC Israel, The Unit for Disabilities and Rehabilitation.

Schwebel, D. C., Brezausek, C. M. (2008). Chronic Maternal Depression and Children's Injury Risk. *Journal of Pediatric Psychology,* 33(10), 1108-1116.

Seginer, R. (2005). Adolescent Future Orientation: Intergenerational Transmission and Intertwining Tactics in Culture and Family Settings. W. Friedlmeier, P. Chakkarath, B. Schwarz (eds.), In *Culture and Human Development: The Importance of Cross-cultural Research for the Social Sciences* (231-251). Hove, UK: Psychology Press.

Seginer, R., Vermulst, A., Shoyer, S. (2004). The Indirect Link between Perceived Parenting and Adolescent Future Orientation: A Multiple-step Model. *International Journal of Behavioral Development,* 28(4), 365–378.

Shen, H., Magnusson, C., Rai, D., Lundberg, M., Le-Scherban, F., Dalman, C., et al. (2016). Associations of Parental Depression with Child School Performance at Age 16 Years in Sweden. *JAMA Psychiatry,* 73(3), 239-246.

Şentürk, M., Varol-Saraçoğlu, G. (2013). A Comparison between Mothers Having Healthy Children and Mothers Having Physically and Mentally Handicapped Educable Children in terms of Their Perceived Familial Social Support and Depression Levels. *International Journal of Basic & Clinical Medicine,* 1(1), 40¬49.

Tabak I., Zawadzka D. (2017). The Importance of Positive Parenting in Predicting Adolescent Mental Health. *Journal of Family Studies,* 23, 1–18.

Tarakeshwar, N., Pargament, K. I. (2001). Religious Coping in Families of Children with Autism. *Focus on Autism and Other Developmental Disabilities*, 16(4), 247-260.

Topuz, İ. (2003). Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başaçıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Toran, M. (2005). Farklı Sosyokültürel Düzeylere Sahip Annelerin Çocuklarını Kabullenme ve Reddetme Davranışlarının İncelenmesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Uğuz, Ş., Toros, F., İnanç, B. Y., Çolakkadıoğlu, O. (2004). Zihinsel ve/veya Bedensel Engelli Çocukların Annelerinin Anksiyete, Depresyon ve Stres Düzeylerinin Belirlenmesi. *Klinik Psikiyatri,* 7, 42-47.

Usta, M. (2010). Özel Eğitim Gerektiren Birey, Aile ve Din Eğitimi. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 20, 84-94

Usta, N. (2012). İş Stresinin İlköğretim Okullarında Görev Yapan Yöneticilerin Davranışlarına Etkisi (Edirne İli Örneği). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Trakya Üniversitesi, Edirne.

Wayman, S. (2017). Exhausted? Inefficient? Distant? Parental burnout is inevitable. https://www.irishtimes.com/life-and-style/health-family/parenting/exhausted-inefficient-distant-parental-burnout-is-inevitable-1.3216824, erişim tarihi: 15.03.2019.

Wehman, P. (2006). Individualized Transition Planning: Putting Self-determination into Action. P. Wehman (ed.), In *Life Beyond the Classroom: Transition Strategies for Young People with Disabilities* (71-96). Baltimor, MD: Paul H. Brookes.

Weiss, M. J. (2002). Hardiness and Social Support as Predictors of Stress in Mothers of Typical Children, Children with Autism, and Children with Mental Retardation. *Autism,* 6(1), 115-130.

White, N., Hastings, R. P. (2004). Social and Professional Support for Parents of Adolescents with Severe Intellectual Disabilities. *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities,* 17(3), 181-190.

Wortmann, J. H., Park, C. L. (2008). Religion and Spirituality in Adjustment Following Bereavement: An Integrative Review. *Death Studies*, 32, 703-736.

Yamaç, A. (2011). Zihinsel Engelli Çocukların Ebeveynlerinin Çocuklarını Kabul-Red Düzeyi İle Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Yamaokaa, Y., Tamiyaa, N., Izumidab, N., Kawamuraa, A., Takahashic, H., Noguchid, H. (2016). The Relationship between Raising a Child with a Disability and the Mental Health of Mothers Compared to Raising a Child without Disability in Japan. SSM-*Population Health*, 2, 542- 548.

Yapıcı, A. (2013). *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık,* Adana: Karahan Kitabevi.

Yıldız, D. (2009). Okul Öncesi Dönem Engelli Çocuğa Sahip Annelerin Çocuklarını Kabullenişleri İle Umutsuzluk Düzeylerinin Karşılaştırılması. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Koçinkağ, M. (2022). An Evaluation of Asad b. al-Furāt's al-Asadiyya. *Theosophia*, 5, 67-81.
DOI: 10.5281/zenodo.7486988
Received: 06.11.2022 – Accepted: 14.12.2022 – Published: 29.12.2022

CONCEPTUAL ARTICLE

An Evaluation of Asad b. al-Furāt's *al-Asadiyya*[*]

Mansur KOÇİNKAĞ[1]

Abstract: Although Mālik's understanding of fiqh developed largely in the context of *Muwaṭṭa'*, i.e., narration-centred, until the end of the second century AH, it began to take on a ra'y-centred character as a result of Asad b. al-Furāt's efforts. Since the Mālikīs were not yet familiar with the ra'y-centred understanding of fiqh at that time, *al-Asadiyya* was subject to some criticism in the early period, but along with *al-Mudawwana*, the narrations were added to the work, bringing it closer to their style, and thus the fiqh of Mālik began to develop as ra'y-centred. The most significant person in this change and transformation is Asad b. al-Furāt. This is because he determined the questions in the works written according to ahl al-Kūfa and then, together with Ibn al-Qāsim, wrote down Mālik's understanding of fiqh based on ra'y. Therefore, the questions of whether ahl al-Kūfa had an influence on the formation of *al-Asadiyya* and what was Asad's contribution to the formation of *al-Mudawwana* are important questions for our study. In this study, I will try to explore the answers to these questions based on the historical record and some similarities between *al-Mudawwana* and *al-Aṣl*.

Keywords: Mālik, Asad b. al-Furāt, Ibn al-Qāsim, Saḥnūn, *al-Asadiyya*, *al-Mudawwana*.

Introduction

al-Asadiyya and *al-Mudawwana* are works written according to Mālik's understanding of fiqh. However, the style of both works does not match the style followed by Mālik in *Muwaṭṭa'*. This is because Mālik (d. 179/795) is considered one of the imāms of the aṣḥāb al-hadith and unlike Abū Ḥanīfa (d. 150/767), he delivered his lectures mainly by narrating hadith. In parallel, his scholarship began to spread with the transmission of the *Muwaṭṭa'* in the second half of the second century AH. However, it is claimed that "Asad b. al-Furāt (d. 213/828) was interested in the jurisprudence of Irāq, and wanted to write Mālik's jurisprudence in the same style after the death of Mālik. Therefore, he went to Egypt and asked Ibn al-Qāsim (d. 191/806) the questions available in the works of the ahl al-'Irāq, and a work known as *al-Asadiyya* was produced. Then Saḥnūn (d. 240/854) updated *al-Asadiyya* through his *al-Mudawwana*, making some additions."

To find out whether these claims are true or not, some determinations will be made based on both historical records and similarities in the texts. Although there are some studies on Asad's life, there is no work on his main work, *al-Asadiyya*. The main reason for this is that this work has not

* I would like to thank Prof. Christopher Melchert for his important contribution by reading the article and Mehmet Kurhan for checking the text.
[1] Assoc. Prof, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, TÜRKİYE.
mansur-kocinkag@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-2589-945X
Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

reached the present day. However, it is possible to make some observations based on the information in the history books, some passages narrated from *al-Asadiyya*, and its second version, *al-Mudawwana*. Therefore, this study will mention Asad's scholarly personality briefly, then some characteristics of *al-Asadiyya*, and finally the relationship between *al-Aṣl*, *al-Asadiyya,* and *al-Mudawwana*. In this way, some information will be gained about the style and nature of *al-Asadiyya*, even though it has not yet reached the present day, and the impact of this work has had on the development of the Mālikī school will become clear in this study.

1. Asad b. Furāt's Life and Scholarly Personality

Under this heading, the life of Asad will not be discussed in detail, but his life, scholarly travels, and scholarly personality will be briefly touched upon. Thus, we get some information about the environment in which *al-Asadiyya*, his work, was written.

The full name of the author of *al-Asadiyya* is Asad b. al-Furāt b. Sinān. His nickname is known as Abū 'Abd Allāh. He is the mawlā of Banī Sulaym b. Qays, one of the Arab tribes. It is assumed that he was not an Arab by ethnicity because he was from of the mawālī. As a matter of fact, it is reported that Asad was originally from the city of Nayshābūr in al-Khorasān[2] and his family settled in Ḥarrān (Urfa) over time, which is located in present-day southern Turkey on the Syrian border. Asad was born in Ḥarrān in 142/759[3] according to the widespread acceptance and died in 213/828 as a result of an epidemic or a wound he suffered in a battle in Syracuse with the army sent by the Byzantines.[4]

When Asad was only two years old, he went to Qayrawān with his father in 144/761.[5] They moved to Qayrawān because of his father's duty, who served in Ibn al-'Ash'ath's army. After living in Qayrawān for five years, he settled in Tunisia and lived there for nine years. Asad relates this event as follows:

> We moved to Qayrawān with my father in Ibn al-'Ash'ath's army and stayed there for five years. Then we went to Tunisia and lived there for about nine years. When I was eighteen, I studied al-Qur'ān in Bagrada.[6]

Asad listens to *Muwaṭṭa'* from 'Alī b. Ziyād (183/799), one of Mālik's disciples, and it is accepted that he was the one who first brought *Muwaṭṭa'* to Maghrib. Asad says that he first took lessons from 'Alī b. Ziyād.[7] After being a student of 'Alī b. Ziyād for a while, Asad embarked on a long journey to Medina to become a student of Mālik himself in 172/788.[8]

---

[2] Abū al-'Arab, *Tabaqāṭ 'ulamā' Ifrīqiyya*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, n.d., 81.
[3] Some scholars cite 140/757, 143/760, 144/761, and 145/762 for his date of birth, and there are those who cite 214 for his date of death (Abū al-'Arab, *Tabaqāṭ 'ulamā' Ifrīqiyya*, 83; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik*, Maghrib: Matba'at Faḍāla, 1965-1983, 3: 309; Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, (Bashshār 'Awwād Ma'rūf ed.), Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003, 5: 274). There are also those who claim that his birthplace is Najrān or originally from Granada (Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa fī akhbār Gırnāta*, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1424, 1: 231; 'Abd Allāh b. Muḥammad, *Asad b. al-Furāt wa-dawruhu fī al-'ilm wa-al-da'wah*, Jāmi'at al-Imām Muḥammad b. Sa'ūd, Kulliyyat al-Da'wah wa-al-iḥtisāb, n.d., 21-22).
[4] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs fī tabaqāt ulamā' al-Qayrawān wa-Ifrīqa*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994, 1: 254-255; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān*, (Iḥsān 'Abbās ed.), Beirut: Dār Ṣādir, n.d., 3: 181.
[5] Ibn al-'Adīm, *Bughyat al-ṭalab fī tārīkh Ḥalab*, (Suhayl Zakkār ed.), Beirut: Dār al-fikr, n.d., 4: 1553.
[6] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 254-255.
[7] Abū al-'Arab, *Tabaqāṭ 'ulamā' Ifrīqiyya*, 251; Shawqī, *Fatḥ Siqilyā bi qiyādat al-mujāhid Asad b. al-Furāt*, Beirut: Dār al-fikr al-mu'āṣir, 1998, 67.
[8] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 256

When Asad arrived in Medina, he was not initially part of Mālik's private teaching circle. According to what was reported from him, first, the Medinans, then the Egyptians, and lastly other people attended Mālik's teaching circle. He says that he initially attended classes with the latter, but when Mālik saw his enthusiasm for teaching, he told him to attend classes with the Egyptians. Asad's two friends; Ghālib b. Mahdī and Ḥārith b. Asad were attending the lecture with him. Since Asad did not enjoy attending the lecture with the Egyptians without his friends, he recited the situation to Mālik and Mālik allowed them to attend the lecture with the Egyptians as well.[9] It was probably through these lectures that Asad got to know Mālik's prominent Egyptian students. This must have played a role in Asad's departure to Egypt, not Medina, after Mālik's death. Asad attended Mālik's lectures for a time in Medina. During these lectures, Ibn al-Qāsim and other students were not comfortable asking questions, therefore they encouraged the younger Asad to ask questions instead. When Asad once again asked hypothetical questions such as "What if...", Mālik reproached him, "If you want this, you must go to Iraq",[10] and in another narration, "If you like ra'y, you should go to Iraq."[11]

It can be said that Asad stayed in Medina for a short time and then left for Iraq. He probably did not stay in Medina for more than a year. Several factors may have contributed to Asad's departure from Medina and his journey to Iraq. (a) First, he asked Mālik some questions on ra'y-centred and hypothetical jurisprudence but Mālik responded negatively to his inquiry. (b) Secondly, he wished to gain a lot of knowledge in a short time, but in Mālik's lecture circle, few hadiths were read out, and it took a long time because the hadiths were written by his students.[12] (c) Third, he might be a person inclined to ra'y-centred. (d) Fourth, he may have thought that he had benefited sufficiently from Mālik's understanding of fiqh and wanted to benefit from the experience of another great jurist of the time, Abū Ḥanīfa.

When Asad went to Iraq, he received knowledge from Abū Ḥanīfa's companions, such as Qādi Abū Yūsuf (d. 182/798), Asad b. ʿAmr and Shaybānī (d. 189/805).[13] Asad says that at first, he did not understand the issues very well because he was not familiar with jurisprudence and the method of ahl al-Kūfa, but with time he understood their views.[14] When Asad attended Abū Yūsuf's lecture, Shaybānī was writing down what Abū Yūsuf said (imlā') at that time, and Shaybānī took him to his house for Abū Yūsuf's request. It is also reported that Shaybānī gave Asad eighty dinars because he was poor.[15] Although Asad continued to attend Abū Yūsuf's lectures for a while, he benefited more from Shaybānī, and he went with him to Mecca for the Hajj.[16] According to a narration, Asad lived in Shaybānī's private house; Shaybānī lived on the upper floor and Asad on the lower floor. At night, Shaybānī would teach him and transmit some works on the jurisprudence of Kūfa. Asad says that

---

[9] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 292.
[10] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 257; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 292.
[11] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 256-257.
[12] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 256; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 293.
[13] Abū al-ʿArab, *Tabaqāṭ ʿulamāʾ Ifrīqiyya*, 82; Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 255; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 291.
[14] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 257.
[15] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 294.
[16] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 295.

Shaybānī poured water on his face when he began to fall asleep from exhaustion during the lesson.[17] This historical anecdote shows a close relationship between the two.

The sadness of the scholars in Iraq over the death of Mālik caused Asad to abandon his understanding of Kūfa fiqh and return to Mālik's fiqh. Asad is upset that he has left the lectures of Mālik, and to make up for it, he goes to Egypt and engages in his jurisprudence.[18] It is reported that in 179/795, while Asad was in Shaybānī's lecture circle, someone came and whispered something in Shaybānī's ear, whereupon Shaybānī said, "innā lillāh wa-innā ilayh rājiʿūn". Asad sees that Iraqi scholars are very upset when the news of Mālik's death reaches Iraq.[19] As a result, he wants to leave Iraq and move to Egypt to obtain Mālik's fiqh. When he talks to Shaybānī about his economic problem situation he says that the crown prince could help him, and then later he received ten thousand dirhams from the administrators.[20]

Almost all historians who deal with the date of Asad's departure for Egypt mention the death of Mālik, so it is assumed that he left Iraq in 179/795 and went to Egypt. Why did he choose Egypt instead of Medina? I think he chose that region for two reasons: It is where Mālik's prominent disciples were and Egypt was on his route home from Iraq. It is estimated that he stayed in Iraq for about 6 years. This shows that he was engaged in Iraqi fiqh for a long enough time. Some scholars say that Asad first went to Medina to ask these questions, and when he saw that Mālik died, he went to Egypt,[21] but this claim is weak and contradicts many historical anecdotes. It is also claimed that he never took lessons from Mālik, but this claim is not verified by historians.[22]

Asad was on his way back to Tunisia, completing his nine-year scholarly journey in 181/797.[23] When he arrived at his hometown, Ziyād b. Ibrāhīm b. Aghlab (head of state) appointed Asad as a judge in Africa in 203/819 (or 204/820).[24] He performed this duty together with Abū Muḥriz Muhammad b. ʿAbd Allāh al-Kinānī (d. 214/829). It is reported that Asad and Abū Muḥriz served as judges at the same time,[25] although there was a serious disagreement between them. It is also said that this is the first case in the history of Islām in which two qādīs were appointed in the same city.[26]

Although the people of the region were influenced by people like Buhlūl b. Rāshid (183/799), ʿAbd Allāh b. Farrūkh (d. 175/791) and ʿAbd Allāh b. Ghānim (d. 190/806), who were disciples of Mālik, there were also those who adhered to the fiqh of Abū Ḥanīfa. Thus, it can be seen that Asad and Abū Muḥriz, who were appointed judges at the same time, gave verdicts according to the Ḥanafi school from time to time. However, Mālikis became more dominant over time and due to the disputes between both schools during the Saḥnūn period, a debate was prohibited according to schools other

---

[17] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 258.
[18] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 295.
[19] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 257.
[20] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 259-260.
[21] Ibn Rushd, *al-Muqaddimāt al-mumahhidāt,* (Muḥammad Hajjī ed.), Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988, 1: 45.
[22] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 295-296.
[23] Abū al-ʿArab, *Tabaqāṭ ʿulamāʾ Ifrīqiyya*, 83; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 309.
[24] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 255, 269.
[25] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 304.
[26] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 269.

than Mālikī.[27] On the other hand, the appointment of Ibn ʻAbdūn (d. 299/912), a Ḥanafī scholar, as a judge shows that the influence of the Ḥanafis still continues in this region in the second half of the third century AH.

During Asad's lifetime, there was a struggle for the throne between Euphemios (Fīmī) and Balata in Sicily, which was a part of Byzantium. When Balata gained a victory against Euphemios, the latter took refuge with Ziyādat Allāh b. Aghlab (d. 223/838) and asked him for help. At that time, Tunisia was under the rule of the Aghāliba state. Although this state gained its independence in 181/800 from the Abbasid state, it was busy with many rebellions.[28] When the conquest of Sicily came on the agenda, the head of state Ziyād b. Ibrāhīm consulted with the scholars. Unfortunately, Asad was again at odds with his disciple. While his disciple Saḥnūn opposed the war, Asad argued that there should be a war. Asad was appointed commander of the army prepared for the conquest of Sicily in 212/827. It is reported that Asad was the only person in Africa who was both a judge and a commander at the same time.[29] This is because when he was appointed commander, he was not relieved of his duty as qadi, so he performed both duties under his responsibility.

Although there had been several previous attempts by the Muslims, Sicily was not conquered. Saying that the time for conquest had come, Ziyād sent an army under the command of Asad to Sicily. However, there was an agreement that there would be no war between Sicily and the Maghrib. Since there was a problem with the Muslim captives, he demanded a fatwā from the scholars and organized an expedition there. Asad set out for Sicily with around ten thousand foot soldiers and nine hundred cavalrymen.[30] Mālikī (d. 453/1061) says that, contrary to other historians, he had 10,000 horsemen in his army.[31] Although Asad achieved great success in this conquest, the conquest of all of Sicily did not take place until seventy-five years after his death. Nevertheless, he was called the conqueror of Sicily.[32]

2. The Formation of *al-Asadiyya*

Many different names such as al-Mudawwana, al-Mudawwanat al-ūlā, al-Asadiyya, al-Masā'ilü'l-Asadiyya, Kitāb Asad, and al-Mukhtaliṭa were used for the fiqh work written by Asad.[33] There are many historical records confirming each other regarding the writing of this work. It is reported that when Asad came to Egypt; he had works that were written according to the Ḥanafī law, and the questions and answers in these works were written according to the fiqh of ahl al-Kūfa. He asked three prominent disciples of Mālik to answer the questions contained in these books according

---

[27] ʻAbd Allāh b. Muḥammad, *Asad b. al-Furāt wa-dawruhu fī al-ʻilm wa-al-daʻwah*, 12-13.
[28] ʻAbd Allāh b. Muḥammad, *Asad b. al-Furāt wa-dawruhu fī al-ʻilm wa-al-daʻwah*, 7.
[29] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 271.
[30] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 304.
[31] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 271.
[32] Abū al-ʻArab, *Tabaqāṭ ʻulamāʼ Ifrīqiyya*, 83.
[33] Ibn Farḥūn, *al-Dībāj al-mudhhab fī maʻrifat aʻyān ʻulamāʼ al-madhhab*, (Muḥammad al-Aḥmadī ed.), Cairo: Dār al-turāth, n.d., 1: 306; Muḥammad Ulaysh, *Minaḥ al-jalīl sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, Beirut: Dār al-fikr, 1989, 1: 22; Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa fī akhbār Gırnāta*, 1: 231; Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 5: 274; Maqriḍī, *al-Muqaffā al-kabīr*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2006, 2: 37.

to Mālik's understanding of fiqh. They are Ibn Wahb (d. 197/813), Ashhab (d. 204/820), and Ibn al-Qāsim.

Asad first goes to Ibn Wahb and says, "These are the books of Abū Ḥanīfa (hādhih kutub Abī Ḥanīfa)"[34] and asks him to answer the questions in these books according to Mālik's view. Ibn Wahb gives answers to Asad's questions by narrating traditions. Asad does not like his answer based on narration, in other words, he wants him to answer like ahl al-Kūfa, but Ibn Wahb does not accept such a method.[35] This is because, at that time, the ra'y-centred understanding of fiqh was not a method with which the Mālikis were very familiar. Asad then comes to Ashhab and asks him some questions. After Ashhab's answers, Asad asks, "Is this the view of Mālik or Abū Ḥanīfa?" Ashhab answers, "These are my views". Asad gets angry and says "I ask you about the opinion of Mālik and Abū Ḥanīfa, and you say that is my opinion" and leaves his lecture circle.[36]

When he didn't get the answers from Ibn Wahb and Ashhab, he went to Ibn al-Qāsim and asked him some questions, and Ibn al-Qāsim answered his questions and responded positively to his intention. Thus, as a result of the efforts of Asad and Ibn al-Qāsim, the first ray-centred work on Mālikī jurisprudence is produced. Since Asad arrived in Egypt in 179/795 and left in 181/797, it is assumed that this workshop, known as *al-Asadiyya* and consisting of sixty books (chapters), was completed in two years.[37] Assad said the following statements about the writing of *al-Asadiyya*:

> At night, on the page called qundaq (kontakion), I would turn Iraqis' issues into questions in line with Mālik's understanding of fiqh, and in the morning I would ask Ibn al-Qāsim about them. Sometimes we would disagree and argue about the extrapolation (takhrīj) in Mālik's view. Either I would agree with his view or he would agree with mine.[38]

As is known, in the fiqh works of companions of Abū Ḥanīfa, a style such as "'ara'ayt law kāna kadhā la-kān kadhā wa-kadhā" is common. Questions are usually phrased as "'ara'ayt law...", "'ara'ayt in..." and "'ara'ayt idhā...", i.e. conditionally. The same style is also found in *al-Aṣl*, which was written based on the notes in Abū Ḥanīfa's lecture circle and the information transmitted by Abū Yūsuf. As it can be seen from the above narration, Asad would bring these questions into a form in accordance with Mālik's understanding of fiqh at night and would ask Ibn al-Qāsim in the morning. The fact questions in *al-Mudawwana*, the second version of *al-Asadiyya*, are generally structured in the form of questions and answers and are written in the style of "'ara'ayt law...", "'ara'ayt in...", and "'ara'ayt idhā..." supports the same claim. As can be seen in *al-Mudawwana* that has survived to the present day, Ibn al-Qāsim either directly narrates Mālik's view on the subject or he makes istinbāṭ and takhrīj in accordance with his understanding of fiqh.[39] He says "ma sami'tu min Mālik" and "wa-huwa ra'yī"

---

[34] Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 5: 274.
[35] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 296-297.
[36] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 261; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 297.
[37] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 261; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 297. In some of my previous works, the year 182/797 was mentioned as the date of Asad's return to Maghrib, but this is wrong (bkz. Koçinkağ, *Re'y ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*, İÜSBE, Istanbul 2017, 196; *The Influence of al-Shāfi'ī on the Islamic Law and Hadīth Sources in the Third Century A.H.*, Germany: Grin Verlag, 2021, 32).
[38] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 297.

in so many places, saying that he has not heard anything from him directly, and then makes istinbāts based on other issues or expresses his own opinion directly.

Before Asad left Egypt, the Egyptians demanded that *al-Asadiyya* be copied from him, although he did not accept this at first, he allowed them to copy *al-Asadiyya* as a result of the pressures.[40] When Asad is about to leave, Ibn al-Qāsim gives him a valuable object and says to him, "When you arrive in Africa, sell it, buy parchment with the money, copy the books and send them to me."[41] From all this information, it appears that even Ibn al-Qāsim himself does not own a copy of *al-Asadiyya*, and the Egyptians copied the raw version of the book.

It is reported that Ashhab's *al-Mudawwana* was prepared on the basis of a copy of *al-Asadiyye*, but that he disagreed with Ibn al-Qasim on some points.[42] Also, when Asad prepared to return to his hometown, Ibn al-Qāsim gave him the notes he had taken in Mālik's lectures and said, "I have given you answers from time to time when [my mind] was busy, look at this book (notes taken in Mālik's lecture) if you find anything in it that contradicts the answer I have given, drop my answer."[43] Based on this narration, it is understood that Ibn al-Qāsim had some issues (masā'il) written in Mālik's lecture circle and gave them to Asad.

When Asad returned to his hometown, he began to give lessons. Asad's disciples like Saḥnūn come and listen to *al-Asadiyya* from him. However, when Asad sees that Saḥnūn has started copying the book, he does not like it and does not read the rest of the work to Saḥnūn. Considering that Asad did not want to give a copy of this book to the Egyptians, it can be said that he did not want to lose this privilege or that he was in a sort of jealousy. It is reported that Saḥnūn makes a deal with someone to get the rest of the work as well, and this person attends Asad's lecture and listens to the chapter of the "kitāb al-qasm". Asad makes him swear that he will not give it to Saḥnūn, but despite this, this person goes and gives that part to Saḥnūn. In this way, Saḥnūn reached the entire *al-Asadiyya*.[44] It is also reported that Saḥnūn did not correct (taṣḥīḥ) the part of the "qasm" and left this chapter as it was in *al-Asadiyya*. Evaluating these two pieces of information together, one can assume that this part was not in the copy that Saḥnūn presented to Ibn al-Qāsim, and that Saḥnūn copied this

---

[39] For example:

قُلْتُ: وَهَذَا قَوْلُ مَالِكٍ؟ قَالَ: مَا أَدْرِي، أَوْقَفْتُهُ عَلَيْهِ وَهُوَ رَأْيِي.

قُلْتُ: أَفَتَحْفَظُهُ عَنْ مَالِكٍ؟ قَالَ: لَا وَهُوَ رَأْيِي.

قُلْت: أَتَحْفَظُ عَنْ مَالِكٍ؟ قَالَ: لَا وَهُوَ رَأْيِي.

قُلْت لِابْنِ الْقَاسِمِ: أَرَأَيْت مَنْ قَلَّدَ هَدْيَهُ أَوْ بَدَنَتَهُ ثُمَّ بَاعَهُ؟ قَالَ: مَا سَمِعْت مِنْ مَالِكٍ فِيهِ شَيْئًا، وَلَكِنْ إنْ كَانَ يَعْرِفُ مَوْضِعَهُ رَدَّ وَلَمْ يَجُزْ الْبَيْعُ فِيهِ

قَالَ: مَا سَمِعْت مِنْ مَالِكٍ فِيهِنَّ شَيْئًا، وَلَكِنْ سَمِعْت مَالِكًا يَقُولُ فِي السَّوَاحِلِ...

قَالَ: لَمْ أَسْمَعْ مِنْ مَالِكٍ فِي هَذَا بِعَيْنِهِ شَيْئًا، وَلَكِنْ سَمِعْتُ مَالِكًا يَقُولُ فِي الَّذِي...

[40] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 261-261; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 298.

[41] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 262.

[42] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 265.

[43] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 297. Original expression:

ولما أردت الخروج إلى إفريقية دفع إليّ ابن القاسم سماعه من مالك. وقال لي ربما أجبتك وأنا على شغل. ولكن انظر في هذا الكتاب فما خالفه مما أجبتك فيه، فأسقطه

[44] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 262.

part from *al-Asadiyya*, perhaps after Asad's death. In this case, the above story would be fabricated to justify how Saḥnūn obtained this chapter.

While Asad was teaching *al-Asadiyya* and some works on Ḥanafi jurisprudence in Qayrawān, Saḥnūn went to Egypt in 188 AH and presented *al-Asadiyya* to Ibn al-Qāsim again. Saḥnūn, who remained in Egypt for three years, brought with him the letter that Ibn al-Qāsim wrote to Asad while returning to Qayrawan in 191 AH. In the letter, Ibn al-Qāsim requests that Asad make some changes to his text comparing *al-Asadiyya* with Saḥnūn's work, and demands that Asad modify it according to Saḥnūn's work. But Asad refused to do so because he had taken lessons directly from Mālik, and Saḥnūn was his disciple.[45] He also believed that he was involved in the creation of this work as much as Ibn al-Qāsim was. This was because he had prepared questions based on his mastery of Ḥanafi jurisprudence. Ibn al-Qāsim answered the questions he heard from Mālik directly, with the word "balāgh" to his words that reached him, but in issues where Mālik's opinion was unknown, they both answered with the method of takhrīj (extraction) and istinbāṭ (inference). Therefore, Asad said reproachfully about Ibn al-Qāsim, who said that he should consider Saḥnūn's work, "Who made you Ibn al-Qāsim, do you want me to abandon what we both agree on and return to your view alone!"[46] In another narration, Asad said, "Shall I submit my books to the books of the person who was educated by me?"[47] and firmly rejected this suggestion.

It is said that Asad left the Mālikī school and moved to the Ḥanafi school because he felt insulted by Ibn al-Qāsim's offer. In my opinion, however, Asad never joined a regional school like Shāfiʿī, but he developed the knowledge of fiqh by benefiting from all these schools. The fact that both were intimately familiar with Hijāz and then Iraqi jurisprudence must have contributed to their understanding. Also, Mālikī reports that Asad did not adhere to either Iraqi or Medinan fiqh understanding; on the contrary, he expressed his fiqh understanding by using both schools.[48]

Therefore, we should be careful with the records that he abandoned the Mālikī jurisprudence and issued a fatwā with the Ḥanafī jurisprudence in response to Ibn al-Qāsim's request. In other words, Asad probably developed his thought based on the fiqh understanding of Mālik and Abū Ḥanīfa in Qayrawān and issued fatwās based on both schools. Because when he returned to his hometown, those who belonged to both schools participated in his lecture circle. Moreover, it is reported that when Asad was asked whether the views of Mālik or Abū Ḥanīfa were more acceptable, he emphasized the importance of both schools by saying that those who want the afterlife should act according to Mālik's view, and those who want this world should act according to the Iraqi view.[49] Presumably, he meant to express that the Iraqi understanding of fiqh is more functional for worldly practices.

---

[45] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 263-264.
[46] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 299.
[47] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 299.
[48] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 263.
[49] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 1: 77.

Another anecdote is cited to give an idea of *al-Asadiyya*'s style. It is reported that ʿAbd al-Khāliq al-Mutaʿabbid (d. 210/825) visited Asad and said to him, "Abū ʿAbd Allah! You have brought us ra'y (but) you have abandoned the narrations and the views of the predecessors (salaf)." Asad replies that the opinions transmitted by the Companions (aṣḥāb) and their successors are also ra'y, but they become riwāyāt for the next people, and the things he narrates are also ra'y and do not differ from them.[50] Based on this narration, it is clear that the narrations were either absent or very rare in *al-Asadiyya* and it did not fit the style with which the Mālikīs were familiar. In fact, the historical records that Saḥnūn added narrations to *al-Mudawwana* and the fact that the narrations were transmitted by Saḥnūn prove the same point. This is because Asad's name is not included in the isnād of hadiths in *al-Mudawwana* and Saḥnūn transmitted these narrations through his teachers (shuyūkh).

Some Mālikis criticized *al-Asadiyya* because it is written in the Ḥanafī style, does not contain any traditions (ḥadiths), and contains doubtful expressions such as "akhālu", "aẓunnu" and "aḥsabu". Asad replied that Ibn al-Qāsim transmitted Mālik's opinion with these expressions on things he could not remember exactly because he was a prudent and pious person.[51] Since Ibn al-Qāsim answers the questions raised in the fiqh of the Ḥanafī school, it is not possible to directly determine Mālik's view on many issues. Indeed, if one compares *al-Aṣl* and *Muwaṭṭa'* he will find that *al-Aṣl* is very advanced in terms of the issues it contains. When Saḥnūn went to Egypt and presented the work to Ibn al-Qāsim again, probably in order to eliminate these criticisms, expressions such as "akhālu" and "aẓunnu" were removed from the text.[52] In fact, it should be noted that there are not many words in *al-Mudawwana* that express such suspicion.

The main reasons for the loss of *al-Asadiyya*'s fame:

1. al-Asadiyya was written only as ra'y-centred. In other words, there were no narrations in this work which was written in the form of questions and answers. However, Mālik's companions were not familiar with such a style; they had a hadith-centered understanding of fiqh as in *Muwaṭṭa'*. By adding narrations to *al-Mudawwana*, Saḥnūn put the information contained in *al-Asadiyya* into a form more suitable for Mālik's companions.

2. Saḥnūn's *al-Mudawwana* was presented to Ibn al-Qāsim at a later date than *al-Asadiyya*, and his work was a more recent version. This resulted in *al-Mudawwana* being preferred by the Mālikis.

3. Saḥnūn reclassified the book, changed some aspects, and added some fiqh explanations that were not included in *al-Asadiyya*. In fact, he also benefited from the works of others of Mālik's disciples, such as Ibn Wahb and Ashhab. Although Ibn Khaldūn (d. 808/1406) claimed that most of the things in *al-Asadiyya* were changed in Saḥnūn's submission to Ibn al-Qāsim,[53] it is not clear whether this change is in the answers to the questions or in the things added by Saḥnūn, but in my

[50] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 266; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 298, 306.
[51] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 298.
[52] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 263; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 299.
[53] Ibn Khaldūn, *Tārīkh*, Beirut: Dār al-fikr, 1988, 1: 569.

opinion, the change is largely in the classification and his additions related to narrations and explanations.

4. Asad, unlike Saḥnūn, was not a strict follower of the Mālikī school, and made choices according to the Hanafī school and continued to narrate their books. Indeed, it is significant that Maʿmar b. Manṣūr, one of Asad's leading students, became involved in the jurisprudence of Kūfa, and Asad's daughter Asmā' married Muḥammad b. Abī al-Jawād, one of the leading Ḥanafi scholars of the time.[54] Mālikī says of him "He was the imām of the Iraqis (of Kūfa jurisprudence) in Qayrawān."[55] Maqdisī (d. 390/1000) says that the Ḥanafī school was spread by Asad in Maghrib.[56] Although some scholars claimed that he completely abandoned the Mālikī school and joined the Ḥanafī school due to the incident he experienced with Ibn al-Qāsim, he continued to narrate works about both schools and made selections from the scholarly accumulation of both schools.

Likewise, some scholars attributed the first *al-Mudawwana* to Ibn al-Qāsim[57] but it is difficult to say that this is true. Because according to this idea, Ibn al-Qāsim had such work and Asad came and listened to this book from him. Of course, there were some notes written by Ibn al-Qāsim in Mālik's lecture circle or some answers given by his teacher to the questions, but given its style, it is highly unlikely that Ibn al-Qāsim wrote such a work. On the contrary, the historical records of the writing of *al-Asadiyya* and *al-Mudawwana* and the attribution of the first *al-Mudawwana* to Asad cause us to view this claim with caution.[58] Probably, since the answers in *al-Asadiyya* mostly belong to Ibn al-Qāsim, this book is also attributed to him.

3. The Relationship of *al-Mudawwana* and *al-Asadiyya*

The work that has survived today under the name of *al-Mudawwana* is considered to be the second version of *al-Asadiyya*. Therefore, the real owner of the questions in the form of "qultu" in *al-Mudawwana* is Asad b. Furāt, and the owner of the answers given as "qāla" is Ibn al-Qāsim. However, since Saḥnūn resubmitted this work to Ibn al-Qāsim between 188-191,[59] he started his book with "qāla Saḥnūn" and the impression is created that it was Saḥnūn who asked the question and Ibn al-Qāsim who gave the answers. It is interesting that the name of Asad, who has the most important role in the creation of the work, is not mentioned even once in *al-Mudawwana*. Saḥnūn classified *al-Asadiyya* again, removed some issues, and added hadiths and narrations, but he died before he could correct (taṣḥīḥ) the entire work. For that reason, Saḥnūn's work is called *al-Mudawwana wa'l-mukhtaliṭa*.[60] This is because it is believed that he died before he could classify some parts and some topics remained as they were in *Muhtaliṭa* (*al-Asadiyya*). For example, it is claimed that "Kitāb al-qismah" (distribution of goods) is a chapter that Saḥnūn never changed it.[61] Qarāfī also quotes

---

[54] Abū al-ʿArab, *Tabaqāṭ 'ulamā' Ifrīqiyya*, 112; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 4: 62.
[55] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 264.
[56] Maqdisī, Muḥammad b. Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm*. Beirut: Dār Ṣādir, 1991, 237.
[57] Sezgin, Fuad, *Tārīkh al-turāth al-ʿarabī*, Jāmiʿat al-Imām Muḥammad b. Saʿūd, 1991, 3: 922.
[58] Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, 3: 181.
[59] Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, 3: 181.
[60] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 299; Sezgin, *Tārīkh al-turāth al-ʿarabī*, 3: 143.
[61] Qāḍī Iyāḍ, *al-Tanbīhāt al-mustanbaṭa ʿalā al-kutub al-Mudawwana wa-al-mukhtaliṭa*, (Muḥammad al-Wathīq ed.), Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2011, 3: 1919

someone and says: "There are some mistakes in the book (*al-Mudawwana*) because Saḥnūn did not correct the chapter 'Kitāb al-qasm' (distribution of goods), left it as questions from Asad b. Furāt."[62] Qāḍī Iyaḍ (d. 544/1149) says elsewhere that Saḥnūn corrected some of the issues, but left some issues as follows:

> Saḥnūn corrected some of the issues that were found in *al-Mukhtalita* (*Asadiyya*). This is because he saw that some of the points in *al-Asadiyya* were wrong. We have mentioned some amended points in the chapter of the shuf'a and so on.[63]

As is evident from the sentences used by Qāḍī Iyaḍ here, he had *al-Asadiyya* in his hand and could identify which points Saḥnūn was changing, and he pointed them out from time to time. Ibn Rushd (d. 520/1126) also says about a subject, "It was like this in *al-Asadiyya*, Saḥnūn corrected it in *al-Mudawwana*."[64] Similarly, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī quotes from Asad's book in *al-Nawādir* as "al-Asadiyya",[65] "Kitāb Asad"[66] and "riwāyat Asad",[67] Ibn 'Abd al-Barr also quotes from it in *al-Kāfī* as "rawā Asad 'an Ibn al-Qāsim".[68] Furthermore, in his work *al-Bayān wa-al-taḥṣīl*, Ibn Rushd gives many quotations with the words "fī kitāb Asad".[69] All this information can be interpreted to mean that *al-Asadiyya* was in circulation until the sixth century AH. Although it is claimed that Ibn al-Qāsim's curse was the effect of *al-Asadiyya*'s uncirculation,[70] it is an important detail that *al-Asadiyya* was in the hands of scholars even in the fifth and sixth centuries. Moreover, *al-Asadiyya* was summarized in Egypt by Muḥammad 'Abd al-Ḥakam (d. 268/882), Abū Zayd b. Abī al-Ghamr (d. 234/848), and Abū Isḥāq al-Barqī (d. 245/859).[71] Ibn Rushd even makes quotations from Abū Zayd's *al-Mukhtaṣar* in two places.[72]

Moreover, it is noted that according to the scholars, *al-Asadiyya* contains some errors because Asad compiled the questions he prepared by focusing on the fiqh of Ḥanafī. For example, Khalīl al-Jundī (d. 776/1374) says that an issue regarding "salam" in *al-Mudawwana* was not accepted by the Mālikī scholars and is in accordance with Ḥanafī jurisprudence. The reason given for this error in the book is the fact that Asad b. Furāt prepared the questions according to Ḥanafi fiqh.[73] Ibn Taymiyya (d. 728/1328) also explains that the original *al-Mudawwana* was based on Iraqi questions, which led Ibn al-Qāsim to lean toward Iraqi views on some issues.[74] Another example mentioned in this context is the question, "If a mukrah (*person coerced*) kills someone, will retribution (qıṣāṣ) be taken from

---

[62] Karāfī, *Dhakhīra*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994, 7: 235.
[63] Qāḍī Iyāḍ, *al-Tanbīhāt*, 3: 1920.
[64] Ibn Rushd, *al-Bayān wa-al-taḥṣīl*, (Muḥammad Hajjī ed.), Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988, 10: 455.
[65] Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Nawādir wa-al-ziyādāt 'alā mā fī al-Mudawwana min ghayrihā min al-ummuhāt*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islāmī, 1999, 2: 176, 489, 4: 594, 6: 211, 343, 8: 528,
[66] Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Nawādir wa-al-ziyādāt 'alā mā fī al-Mudawwana min ghayrihā min al-ummuhāt*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islāmī, 1999, 5: 307, 14: 11.
[67] Qayrawānī, *al-Nawādir*, 3: 398, 5: 158.
[68] Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī fī fiqh ahl al-Medīna*, Saudi: Maktab al-Riyāḍ al-ḥadītha, 1980, 1: 329.
[69] Ibn Rushd, *al-Bayān wa-al-taḥṣīl*, 5: 455, 7: 402, 403, 8: 186, 11: 92.
[70] Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, 1: 261-261; Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 299.
[71] Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3: 299-300.
[72] Ibn Ruhsd, *al-Muqaddimāt al-mumahhidāt*, 2: 462.
[73] Khalīl al-Jundī, *al-Tawḍīḥ fī sharḥ al-mukhtaṣar li-Ibn al-Ḥājib*, Maghrib: Markaz najeebawaih, 2008, 5: 245. Ayrıca bkz. Qāḍī Iyāḍ, *al-Tanbīhāt*, 1: 232, 3: 1582, 3: 1919,
[74] Ibn Taymiyya, *Majmū' al-fatāwā*, 20: 327.

him?" The information on this topic in Saḥnūn's *al-Mudawwana* is consistent with Abū Ḥanafī's thought, although Mālikis do not hold this view. It is said that this information in *al-Mudawwana* was also included in the text because of the questions prepared by Asad.[75]

It is believed that *al-Asadiyya* consists of the questions obtained from the works of ahl Kūfa, especially from the books of Shaybānī. But which books of Shaybānī were taken into account is not clear, probably because the proper names of the books were not available at that time. However, it is very likely that Asad took into account *al-Aṣl*, Shaybānī's first and voluminous work of jurisprudence. Also, Shaybānī's work, which is formulated with questions such as "qultu", "qāla" and "ara'ayta" is *al-Aṣl*. However, since we do not have the original version of *al-Asadiyya*, we cannot determine how similar it is to the questions in Shaybānī's books, but we can make some guesses based on his second version, *al-Mudawwana*. If we compare *al-Aṣl*, Shaybānī's most fundamental fiqh work, with Saḥnūn's *al-Mudawwana*, we come to the following conclusion:

1. It will be seen that both works are formulated in the form of question and answer ("qultu", "qāla" and "ara'ayta"). In *al-Aṣl*, the person asking the questions is Shaybānī, the person answering is Abū Yūsūf or Abū Ḥanīfa, while in *al-Mudawwana* the person asking the question is Asad or Saḥnūn, and the person answering is Ibn al-Qāsim. It is also possible for writers to formulate subjects in such a style, although there are no real questions. However, as far as we can see, almost all of *al-Mudawwana* is formulated in the form of question and answer, while more than half of *al-Aṣl* is not in the form of questions and answers. M. Boynukalın (editor of *Kitāb al-Aṣl*), claims that *al-Aṣl* was first written in the form of question and answer by Shaybānī, and then it may have been transformed into a direct statement.[76] Accepting this claim as true, it is possible that Asad followed his style, taking into account the first version of *al-Aṣl*. Or, given the fact that one part of *al-Aṣl* has questions and the other a direct explanation, Asad preferred to write the work in one single style (question and answer style).

2. If someone compares *al-Mudawwana*'s and *al-Aṣl*'s questions in a separate study, he is likely to discover many similarities. In fact, in a previous study in which I examined the chapter of "murābaḥa" from *al-Aṣl* and *al-Mudawwana* for a different purpose, I found that some questions occur in both works with close words.[77] For example:

al-Mudawwana	*Aṣl*
أَرَأَيْتَ إِنْ اشْتَرَيْتُ سِلْعَةً بِعَشَرَةِ دَرَاهِمَ فَنَقَدْتُ فِيهَا عَشَرَةَ دَرَاهِمَ فَأَصَابَ الْبَائِعُ فِيهَا دِرْهَمًا زَائِفًا فَتَجَاوَزَهُ عَنِّي	وَإِذا اشْترى الرجل ثوبا بِعشْرَة دَرَاهِم جِيَاد فنقدها فَوجدَ أَحدهَا زائفا فجاوز بِهِ البَائِع عَنهُ...

[75] Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-kutub al-ilmiyya, 2003, 3: 164.
وقال أبو حنيفة وسحنون: لا يقتل. وهي عثرة من سحنون، وقع فيها بأسد بن الفرات الذي تلقفها عن أصحاب أبي حنيفة بالعراق وألقاها إليه

[76] Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, Istanbul: Ocak Yayıncılık, 2009, 111, 112, 115.

[77] Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

وَإِذا اشْترى الرجل ثوبا بِعشْرَة دَرَاهِم فَبَاعَهُ بِخَمْسَة عشر درهما ثمَّ اشْتَرَاهُ بِعشْرَة	أَرَأَيْتَ إنْ اشْتَرَيْتُ سِلْعَةً بِعَشَرَةِ دَرَاهِمَ فَبِعْتُهَا بِخَمْسَةَ عَشَرَ مُرَابَحَةً ثُمَّ اشْتَرَيْتُهَا بَعْدَ ذَلِكَ بِعَشَرَةٍ
وَإِذا اشْترى الرجل نصف عبد بِمِائَة دِرْهَم وَاشْترى آخر نصفه بمائتين ثمَّ باعاه مُرَابحَة	إنْ اشْتَرَيْت نِصْفَ عَبْدٍ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَاشْتَرَى غَيْرِي نِصْفَهُ الْآخَرَ بِمِائَتَيْ دِرْهَمٍ فَبِعْنَا الْعَبْدَ مُرَابَحَةً

As can be seen above, different pronouns are preferred in *al-Aṣl* and *al-Mudawwana*. While the subjects in *al-Aṣl* are treated with the pronoun "he," the pronoun "I" is preferred in *al-Mudawwana*. It is also noticeable that "when (idhā)" is used in *al-Aṣl*, and "if (in)" in *al-Mudawwana*. Leaving aside these stylistic differences, we find that there is not much difference between the two questions in terms of related topics, including numbers. Moreover, a rough count using the word program shows that the questions with the word "ara'ayta in" are mentioned 3433 times in *al-Mudawwana* and 1672 times in *al-Aṣl*. It is also found that the issues with the word "ara'ayta idhā" are mentioned 208 times in *al-Mudawwana* and 206 times in *al-Aṣl*.[78] All this shows the similarity in style and treatment of themes between *al-Mudawwana* and *al-Aṣl*, and indirectly the similarity between *al-Asadiyya* and *al-Asl*.

al-Mudawwana	*Aṣl*
قُلْتُ: أَرَأَيْتَ مَنْ اشْتَرَى سِلْعَةً بِعَشَرَةٍ فَبَاعَهَا بِوَضِيعَةٍ لِلْعَشْرِ أَحَدَ عَشَرَ أَيَجُوزُ هَذَا الْبَيْعُ فِي قَوْلِ مَالِكٍ؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: وَكَيْفَ يحسبُ الْوَضِيعَة هَاهُنَا؟ قَالَ: تُقَسَّمُ الْعَشَرَةُ عَلَى أَحَدَ عَشَرَ جُزْءًا فَمَا أَصَابَ جُزْءًا مِنْ أَحَدَ عَشَرَ جُزْءًا مِنْ الْعَشَرَةِ طرح ذَلِكَ مِنْ الْعَشَرَةِ دَرَاهِمَ عَنْ الْمُبْتَاعِ	وإذا اشترى الرجل ثوباً بعشرة دراهم ثم باعه بوضيعة ده يازده على الثمن فإن الثمن يكون تسعة دراهم وجزء من أحد عشر جزء من الدرهم، وصارت الوضيعة عشرة أجزاء من أحد عشر جزء من درهم.

If one examines the above texts, one finds that the mathematical calculation is explained with expressions that are close to each other. These expressions give the impression that the expressions in *al-Aṣl* are put into a question form in *al-Mudawwana*. Thus, if even a simple examination reveals a similarity between *al-Aṣl*'s and *al-Mudawwana*'s questions, an independent study on the subject may yield healthier results. It is quite plausible that the wording of the questions was changed by Asad and then by Saḥnūn, i.e., the questions were not taken as they are. Therefore, comparing the nature and content of the questions rather than the words in the questions will also give us accurate results.

Conclusion

1. Many scholars, including the Mālikīs, have stated that *al-Asadiyya* consisted of the questions of Ḥanafi jurisprudence. Many historical records mentioned in connection with the writing of *al-*

[78] I did not have the opportunity to check all of them one by one, but since there are footnotes in *al-Aṣl*, a small part of the statements is mentioned in the footnote, not in the original of the book.

Asadiyya also support this information. The fact that this point, which is in favour of the Ḥanafis, is accepted even by the Mālikis, shows that this claim is a common truth.

2. In some comparisons made between *al-Mudawwana* and *al-Aṣl*, it is seen that both of them have many common questions and some questions are almost in the same wording. This supports the claim that *Asadiyye*, which is the original of *al-Mudawwana*, was written on the basis of Ḥanafī works such as *al-Aṣl*.

3. It was found that some of the information in *al-Mudawwana* was not in accordance with Mālik's understanding of jurisprudence but with the thinking of the Ḥanafis, and this was probably due to the questions prepared by Asad. So much so that Ibn Taymiyya stated that because of these questions, Ibn Qasim made mistakes from time to time and leaned towards the thinking of the Ḥanafis. It is obviously of great importance that such issues are identified and subjected to independent study in the future in terms of clarification of the issue.

4. It has been claimed that the Kitāb al-qasm/qismah (chapter on the distribution of goods) in *al-Mudawwana* was left as it was in *al-Asadiyya* and Saḥnūn made no changes to this chapter. If this claim is true, a comparison of this chapter with Shaybānī's *al-Aṣl* and his other works will provide more reliable information about *al-Asadiyya*. As far as we can see, there are no narrations in this chapter. As is well known, it has been clearly stated by many scholars that the narrations in the text were included by Saḥnūn. Therefore, this information supports the claim that this chapter has not been altered. However, this feature alone does not mean that a chapter has not been changed. For it should be taken into account that Sahnun did not add narrations to some of the parts he changed. Presumably, the lack of hadiths on some topics prompted him to do so. In fact, the absence of narrations in some parts of *Muwaṭṭa'* is related to the same problem.

References

Ibn al-ʻArabī, Abū Bakr. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-kutub al-ilmiyya, 2003.

ʻAbd Allāh b. Muḥammad. *Asad b. al-Furāt wa-dawruhu fī al-ʻilm wa-al-daʻwah*. Jāmiʻat al-Imām Muḥammad b. Suʻūd, Kulliyyat al-Daʻvah wa'l-ihtisāb, n.d.

Abū al-ʻArab, Muḥammad b. Aḥmad. *Tabaqāṭ ʻulamā' Ifrīqiyya*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, n.d.

Boynukalın, Mehmet. *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*. Istanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.

Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad. *Tārīkh al-Islām*. (Bashshār ʻAwwād Maʻrūf ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.

Ibn ʻAbd al-Barr. *al-Kāfī fī fiqh ahl al-Medīna*. Saudi: Maktab al-Riyāḍ al-ḥadītha, 1980.

Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. *al-Nawādir wa-al-ziyādāt ʻalā mā fī al-Mudawwana min ghayrihā min al-ummuhāt*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islāmī, 1999.

Ibn al-ʻAdīm, ʻUmar b. Aḥmad. *Bughyat al-ṭalab fī tārīh Ḥalab*. (Suhayl Zakkār ed.), Beirut: Dār al-fikr, n.d.

Ibn al-Khaṭīb, Muḥammad b. ʻAbd Allāh. *al-Iḥāṭa fī akhbār Gırnāta*. Beirut: Dār al-kutub al-ʻilmiyya, 1424.

Ibn Farḥūn. *al-Dībāj al-mudhhab fī maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-madhhab*. (Muḥammad al-Aḥmadī ed.). Cairo: Dār al-turāth, n.d.

Ibn Khaldūn. *Tārīkh*. Beirut: Dār al-fikr, 1988.

Ibn Khallikān, Aḥmad b. Muḥammad. *Wafayāt al-aʿyān*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.

Ibn Ruhsd, Abū al-Walīd. *al-Muqaddimāt al-mumahhidāt.* (Muḥammad Hajjī ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.

Ibn Rushd, Abū al-Walīd. *al-Bayān wa-al-taḥṣīl*, (Muḥammad Hajjī ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.

Ibn Taymiyya, Taqiy al-dīn. *Majmūʿ al-fatāwā*. Saudi: Majma al-Malik Fahd, 1995.

Karāfī, Aḥmad b. Idrīs. *Dhakhīra*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.

Khalīl al-Jundī. *al-Tawḍīḥ fī sharḥ al-mukhtaṣar li-Ibn al-Ḥājib*. Maghrib: Markaz najeebawaih, 2008.

Koçinkağ, M. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*. Istanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Koçinkağ, M. *Re'y ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*. İÜSBE, Istanbul 2017.

Koçinkağ, M. *The Influence of al-Shāfiʿī on the Islamic Law and Hadīth Sources in the Third Century A.H.*, Germany: Grin Verlag, 2021.

Mālikī, Abū Bakr. *Riyāḍ al-nufūs fī tabaqāt ulamāʾ al-Qayrawān wa-Ifrīqa*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.

Maqdisī, Muḥammad b. Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm*. Beirut: Dār Ṣādir, 1991.

Maqriḍī, Taqiy al-dīn. *al-Muqaffā al-kabīr*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2006.

Muḥammad Ulaysh. *Minaḥ al-jalīl sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. Beirut: Dār al-fikr, 1989.

Qāḍī Iyāḍ. *al-Tanbīhāt al-mustanbaṭa ʿalā al-kutub al-Mudawwana wa-al-mukhtaliṭa*. (Muḥammad al-Wathīq ed.), Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2011.

Qāḍī Iyāḍ. *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik*. Maghrib: Matbaʿat Faḍāla, 1965-1983.

Sezgin, Fuad. *Tārīkh al-turāth al-ʿarabī*. Jāmiʿat al-Imām Muḥammad b. Saʿūd, 1991.

Shawqī Abū Khalīl. *Fatḥ Siqilyā bi qiyādat al-mujāhid Asad b. al-Furāt*. Beirut: Dār al-fikr al-muʿāṣir, 1998.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: İşbilen, N. (2022). Sağlık Kurumlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri. *Theosophia*, 5, 83-102.
DOI: 10.5281/zenodo.7486994
Received: 20.10.2022 – Accepted: 10.12.2022 – Published: 29.12.2022

CONCEPTUAL ARTICLE

Sağlık Kurumlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri

Nihâl İŞBİLEN[1]

Öz: Batı ülkelerinde teori ve uygulama açısından oldukça gelişmiş olan Manevi Danışmanlık uygulamasının Türkiye'de çok kısa bir geçmişi bulunmaktadır. Hastanelerde Manevi Danışmanlık hizmetleri, 2015 yılında Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında imzalanan "Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği" protokolünü içeren Manevi Danışmanlık uygulama projesini takip eden süreçte teorik ve pratik bir canlılık kazanarak gelişmeye başlamıştır. Bu çalışmanın amacı, dünyada ve özellikle Türkiye'de hastanelerde Manevi Danışmanlık hizmetlerinin genel özelliklerini ve uygulama sürecini incelemektir. Bu bağlamda, hastane temelli Manevi Danışmanlığın kavramsal ve teorik çerçevesi, tarihçesi, yasal dayanağı ve işleyişi, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa ülkelerindeki uygulamalar üzerinden gözden geçirilmekte; projede aynı zamanda birinci kuşak manevi danışman olan araştırmacının ilk elden gözlem ve deneyimleri ışığında ülkemizdeki uygulamaların tarihsel süreci ve mevcut durumu ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Maneviyat, Manevi Danışmanlık, Sağlık, Hastane.

Spiritual Counseling Services in Health Institutions

Abstract: Hospital-based Spiritual Counseling practice, which is quite developed in the Western countries in terms of theory and practice, has a very short history in Turkey. Spiritual Counseling services started to make progress by gaining a theoretical and practical vitality in the process following the Spiritual Counseling application project "The Cooperation for Providing Spiritual Support in Hospitals" protocol signed between the Ministry of Health and the Presidency Religious Affairs in 2015. The purpose of this study is to examine the general characteristics and application process of Spiritual Counseling services in hospitals in the world and especially in Turkey. In this context, the conceptual and theoretical framework, history, legal basis and functioning of hospital-based Spiritual Counseling are reviewed through the practices in the United States of America and European countries; The historical process and current situation of the practices in our country are discussed in the light of the first-hand observations and experiences of the researcher, who is also a first-generation spiritual consultant in the project.

Keywords: Psychology of Religion, Spirituality, Spiritual Counseling, Health, Hospital.

[1] Dr., Manevi Danışman, Diyanet İşleri Başkanlığı, TÜRKİYE. nihalisbilen@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6398-8093
Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Günümüz dünyasında, bireyin akıl ve ruh sağlığını iyileştirme, hayatını düzene koyma, kendini gerçekleştirmesine destek olma, iyilik halini daha ileriye taşıma gibi çeşitli profesyonel yardım hizmetlerinin hızla geliştiği gözlemlenmektedir. Her biri insanı önceleyen yardım hizmetlerine psikiyatrist, psikoterapist, psikolog, sosyal hizmet uzmanı, psikolojik danışman ve benzeri profesyonel ve yarı profesyonel danışmanları ve sundukları danışmanlık hizmetlerini örnek vermek mümkündür (Söylev, 2015). Bilim tarihindeki gelişmelerin de etkisiyle bu yardım hizmetlerinin ortaya çıkışında tarihsel bir silsile söz konusudur. Bu nedenle araştırmaların ve ihtiyaçların yeni alanların doğmasına ortam hazırladığı söylenebilir. Ancak bir ailede ilk çocuğun ve daha sonra her bir çocuğun yeni kardeşe tereddütle yaklaştığı gibi her bir yardım grubu da bir sonrakine şüphe ile yaklaşmakta ve yeni yardım alanının varlığını kabul etmekte zorlanmaktadır. Diğer alanlara nispetle aileye daha sonradan katılan son kardeş gibi Manevi Danışmanlık da bu anlamda şüpheli ve savunmacı yaklaşımlara en çok maruz kalan yardım hizmetlerinden birisidir (Cadge vd., 2019). Bu bağlamda ülkemizde Manevi Danışmanlığın uygulama anlamında yeni bir yapılanma içerisinde olması nedeniyle bu alan bazen yapıcı bazen yıkıcı veya olumsuz eleştirel değerlendirmelere maruz kalmaktadır. Diğer yardım hizmetlerinin teorik ve pratik uygulama geçmişinde olduğu gibi, Manevi Danışmanlık alanının da bu ve benzeri değerlendirmelere maruz kalması doğal ve beklenilir bir süreçtir.

Batı'da uzun yıllardır uygulanmakta olan Manevi Danışmanlık hizmetlerinde zengin bir literatür oluşmuş, sistemli bir eğitim ve uygulamaya dair modeller geliştirilmiştir. Buna karşılık ülkemizde Manevi Danışmanlık çok daha yakın zamanlarda, 2015 yılında Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında imzalanan "Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü" ile teorik ve pratik olarak bir canlılık kazanmış ve bir gelişme kaydetmeye başlamıştır.

Bu çalışma, dünyada ve özellikle ülkemizde hastanelerde gerçekleştirilen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini değerlendirmeye yöneliktir. Bu kapsamda, öncelikle maneviyat ve sağlık ilişkisi ile psikoterapi yöntemlerinin maneviyat ile ilişkisine ve Manevi Danışmanlık hakkında genel bilgilere yer verilecektir. Ardından, dünyada ve bilhassa ülkemizde sağlık tesislerinde Manevi Danışmanlık hizmetinin tanımı, tarihçesi, hukuki zemini ve işleyişi etraflıca ele alınacaktır.

1. Maneviyat ve Sağlık

Geçmiş zamanların yaşam kültürüne bakıldığında din ve sağlığın iç içe geçtiği görülür. Tarih boyunca insanlar doğum, ölüm, hastalık gibi çeşitli yaşam olaylarını anlamlandırmak üzere dine yönelmişlerdir. Örneğin, tarihçiler antik Yunan'da hasta ve acı çekenlerin, onları rahatsız eden şeylerden dolayı, heykeller aracılığıyla Tanrı'ya dua etmek için Epidaurus'taki Asklepios Tapınağı'na gittiklerini anlatırlar. Yine bu tarihi kayıtlar Yunanlıların, Asklepios'un dualarını duyacağına ve tapınakta çalışan rahiplerin çalışmaları aracılığıyla şifa göndereceğine inandıklarını not etmektedir (O'lyyn, 2011). Bu durum sadece Antik Yunan'a has değildir, dünyanın diğer kültürlerinde de görülmektedir. Bu bağlamda sağlıkla ilgili konularda da din adamları etkin rol oynamış, böylece din

adamları toplum içerisinde dini bilgiler konusunda insanlığı aydınlatmanın yanı sıra sağlık hizmeti veren kimseler olarak kabul görmüştür.

Fiziksel rahatsızlıkları tedavi etmek genellikle din adamlarından beklenirken, tıbbi bilgi ve tekniklerin dini geleneklerden ortaya çıktığı (Lüddeckens & Schrimpf, 2018) ve din ile tıp alanını birbirinden keskin çizgilerle ayırmanın mümkün olmadığı görülmektedir (Klassen, 2016). Ancak, modern tıbbın gelişmesiyle din ve sağlık arasında ciddi bir ayrışma oluşmuştur. Tıpta bilimsel yönelimin ve uzmanlaşmanın öneminin artması ve materyalist dünya görüşünün ve psikolojinin öncülerinin dine yaklaşımının etkisiyle (Koening, 2008, s. 3) insanın manevi yapısının uzunca bir süre dışarda bırakıldığı anlaşılmaktadır.

Günümüzde ise maneviyat ve dinin bütünsel sağlık hizmetlerinin sunumunda potansiyel öneme sahip farklı, ancak ilişkili kavramlar olduğu kabul edilmektedir (Barletta & Witteveen, 2007, s. 98) Maneviyat ve dini inanç, stresli yaşam olaylarını yönetmek için önemli başa çıkma mekanizmalarıdır (Pargament, 1997). Din ve maneviyatın fiziksel ve ruhsal sağlık üzerindeki etkisini inceleyen araştırmalar, dinin ve maneviyatın genellikle olumlu bir rol oynadığını fakat olumsuz etkilerinin de olabileceğini göstermektedir (Seybold & Hill, 2001, s. 23).

1872 yılından 2010 yılına kadar din/maneviyat ile hem zihinsel sağlık hem de fiziksel sağlık ilişkisini ele alan araştırmaları inceleyen bir çalışmada (Koening, 2012), din ve maneviyatı daha yüksek olanların daha az olanlara kıyasla daha iyi zihinsel sağlığa sahip oldukları ve sağlık sorunlarına daha hızlı adapte oldukları gösterilmiştir. Araştırmaların çoğunluğu din ve maneviyat ile daha iyi sağlık arasında önemli ilişkiler olduğunu bildirmiştir.

Minnesota, Arizona ve Florida'daki hastanelerde tedavi gören ve taburcu olduktan üç hafta sonra din görevlisi ziyaretiyle ilgili beklentilerine dair bilgi toplamak üzere 4500 tıbbi ve cerrahi hasta posta yoluyla ankete tabi tutulmuştur. Öncelikle incelenen üç farklı coğrafi bölgedeki hastaneye yatırılan hastaların çoğunun bir din görevlisi tarafından ziyaret edilmek istediği, ziyaret edilmek isteyen katılımcıların, Tanrı'nın şefkatli varlığının bir hatırlatıcısı olarak ve onlarla birlikte kutsal metinler ile dua eden veya onları okuyan biri olarak bir din görevlisine değer verdikleri görülmüştür. Daha birçok hastanın bu beklentilerini karşılamak için ziyaret edilmek istediğini elde edilen sonuçlar göstermektedir (Piderman vd., 2010).

Araştırmalar, din ve maneviyatın fiziksel ve zihinsel sağlık sonuçları ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Din ve maneviyatla ilişkili olumlu sağlık sonuçlarını belirlemeye ek olarak ampirik veriler hastaların çoğunun manevi ihtiyaçlarının tıbbi tedavilerinin bir parçası olarak ele alınmasını istediklerine ve hastaların ihtiyaçlarına hitap etmenin bütüncül sağlık bakımı için gerekli olduğuna işaret etmektedir. Manevi danışmanlığa yönelik kaygılar, bu hizmetin hastalara, hasta yakınlarına, sağlık çalışanlarına ve hastanelere sağladığı yaygın faydaları azaltmamalıdır. Araştırmalar bu hizmetleri kaliteli hasta bakımının ayrılmaz bir parçası olarak ve bütünsel sağlık bakımına dahil edilmeye değer olarak desteklemektedir (Barletta & Witteveen, 2007).

2. Psikolojik Terapi Yöntemleri ve Maneviyat

Manevi Danışmanlık alanında yeni bir teori geliştirmekten ziyade, psikolojik danışma kuramlarına din ve maneviyat entegre edilerek danışmanlık hizmetleri gerçekleştirilmiştir. Burada maneviyat ile psikoterapi yaklaşımlarının ilişkisi kısaca ele alınacaktır. Öncelikle, Freud'u takip eden psikologların terapi yaklaşımına bir başka ifade ile psikodinamik yaklaşım ve ardından Varoluşçu-Hümanistik, Bilişsel Davranışçı Terapi ve Transpersonel psikoterapi yaklaşımları ele alınacaktır.

Psikanalizde psikanalist, danışanın (analizanın) bilinç altındaki paradoksunun bilinç düzeyine çıkmasını ve bu durum ile yüzleşmesini sağlar. Serbest çağrışım, transferans gibi çeşitli tekniklerin kullanıldığı psikodinamik psikoterapi yaklaşımı, danışanın içgörü geliştirebilmesine imkan tanıyan uzun soluklu bir tedavi sürecidir (Cüceloğlu, 2013, ss. 476-479). Geçmişte psikanalistler maneviyata duyarsızlık eğilimindeydiler. 1950'den 1979'a kadar psikanaliz ve maneviyat ilişkisine dair bir çalışmaya rastlanmazken son yıllarda bu tablonun değiştiği ve maneviyatın olumlu yönlerine analistlerin ilgisinin artığı görülmektedir (Lev, 2017). Bu çerçevede psikanaliz ekolünde bu yönde bir dönüşümü temsil eden psikanalistlerden birisi olarak kabul edilen Arjantin'li Anna-Maria Rizzuto'ya göre Psikanaliz, 'aşkın gerçeklerin, psikoterapi yoluyla gözlemlenebilen ve değiştirilebilen psikodinamik süreçlere tabi zihin operasyonları yoluyla ele alındığı' iddiasıyla, ruhsal dönüşümün kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunur. Ayrıca, kişisel dönüşümde yer alan dini deneyimin bileşenlerine yaklaşıma imkan sağlayan faktörler belirlenmiştir. Böyle bir görüş, maneviyatın, gelişimsel deneyim ve fantezinin kesintisiz bir karışımından ortaya çıkan ve kişiyi aşkın olanla ilişkilendiren güçlü motivasyonlara ve deneyimlere yol açan bilinçli ve bilinçsiz inançları ve temsilleri içerdiğini düşünmektedir (Rizzuto, 2005).

Bireysel psikolojinin kurucusu Adler, bireyi oluşturan parçaları holistik bir yaklaşımla ele aldığımız takdirde insanı anlayabileceğimizi ileri sürer (Corey, 2015, s. 128) İnsanı bütüncül değerlendiren bu yaklaşım insanın manevi boyutunu da içine alan kapsamlı bir teoridir. Adler'e göre din, bireye motivasyon sağlama anlamında ve sosyal bir varlık olan insanın etrafına faydalı olması kapsamında değerlendirilmektedir (Köse & Ayten, 2012, s. 35).

Psikoterapi yaklaşımları arasında maneviyata kapıları en fazla açık olan Varoluşçu-Hümanistik ekolü karakterize eden belirgin özelliğin, bireyin kendiliği üzerine yapılan vurgu olduğu söylenebilir. Bu yaklaşım bireyin kendi yaşamı üzerine özgürce düşünmesini, seçeneklerinin farkında olmasını ve kendi iradesi ile karar verebilme yetisi kazanmasını, dolayısıyla kişinin hayatını özgürce ve özgünce deneyimleyebilirliğini önemser (Corey, 2015, s. 171). Varoluşçu-Hümanistik psikoterapi, çatısı altında özellikle maneviyat açısından çeşitli yaklaşımları barındırmaktadır. Bu yaklaşımlar arasında özellikle konumuzla ilişkili olarak Carl Rogers'ın danışan merkezli terapi yöntemi öne çıkar. Öyle ki, Rogers Manevi Danışmanlık tarihçesine CPE (Clinical Pastoral Education) eğitiminin yönünü değiştirerek damgasını vurmuştur. Rogers, terapi sürecinde danışmanın koşulsuz kabul, empatik anlayış ve samimiyetinin danışana zaman içerisinde sağlık getireceğine inanır (Cüceloğlu, 2013, ss. 480-485). Rogers'ın koşulsuz kabul (unconditional positive regard) kavramı, Hristiyanlığın sevgi öğretisi ile örtüşmüş, bir anlamda psikoloji ve din arasındaki gerginliği azaltmıştır. Rogers'ın bu yaklaşımının sevgi öğretisi ile örtüşmesinin manevi danışmanlığın kök salmasında, değişim ve

dönüşümünde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bu çatı altında yer alan diğer önemli bir yaklaşım da Viktor E. Frankl'ın anlam arayışını vurgulayan Logoterapi kuramıdır. Anlam merkezli psikoterapi yaklaşımı olan Logoterapi'de danışan, yaşamının anlamı ile yüzleştirilir ve bu anlama yönlendirilir (Frankl, 2013). Frankl, insanın fizyolojik ve psikolojik boyutu ile birlikte manevi boyutunun varlığına da vurgu yapmış ve insanın anlama ulaşmasında maneviyatın katkısını önemsemiştir (Frankl, 2014).

Varoluşçu-Hümanistik yaklaşım, Manevi Danışmanlıkta felsefi vurgusundan dolayı daha popüler ve tercih edilir olsa da işin bilimsel ve empirik boyutu dikkate alındığında, davranışçı ve bilişsel teoriyi birleştiren Bilişsel Davranışçı Terapi (BDT) yaklaşımının önemli oranda etkili olduğu söylenebilir. BDT, şimdiye odaklanarak var olan problemleri çözmeye çalışan ve fonksiyonu olmayan düşünce ve davranışların gerçekçi düşünceler ile değiştirilmesini sağlayan ve en sık kullanılan psikoterapi yaklaşımıdır (Beck, 2011). BDT, danışanın din referanslı olumsuz otomatik düşünce ve davranışlarının değişiminde etkili olmaktadır.

Transpersonel psikoterapi yaklaşımı, insanda manevi bir boyutun varlığının kabulünden hareketle gelişen bir yaklaşımdır. Transpersonel psikoloji, psikanaliz, davranışçılık, hümanist psikoloji gibi ekollerin görüşlerini göz önünde bulundurarak insanı daha geniş ve bütüncül olarak ele almaktadır (Ayten, 2012, ss. 145-154). Dolayısıyla Transpersonel yaklaşımın, psikolojinin temel kavramları, psikoloji ekollerinin teorik ve pratik bilgileri ile manevi disiplinlerin teorik ve pratik bilgilerinin harmanlandığı bir sentez olduğu söylenebilir.

3. Manevi Danışmanlık

Manevi Danışmanlık, bireyin sıkıntılı, zorlu süreçler ile baş edebilmesine ve iyilik halini daha ileriye taşımasına kendi inanç, kültür ve değer sisteminde bulunan (pek çoğu evrensel olan) sabır, tefekkür, tevekkül ve teşekkür gibi motifleri kullanarak katkı sunan yardım hizmetidir (Düzgüner & Ayten, 2020; Farshadnia vd., 2018; Karagül, 2012).

Manevi Danışmanlık, bireyin her zaman başvurduğu baş etme becerilerinin yetersiz kaldığı durumlarda kişinin dini bağlamı ve maneviyat anlayışı kapsamında gerçekleştirilen birey merkezli bir destek hizmetidir (Harding vd. 2008, ss. 111-114). Manevi Danışmanlık hizmetinde birebir şefkatli bir ilişki içerisinde kişinin anlam arayışına, kendine değer verme ve kendini ifade etme ihtiyacına danışmanlık becerilerinin yanı sıra dini kavramlar veya dua gibi ritüeller ile rehberlik edilmektedir (Jackson vd. 2016, ss. 284-285). Burada dikkat edilmesi gereken bir husus, manevi danışmanlık müdahalelerinin herkes için fayda sağlayacak bir uygulama olamayacağının ve herkesin şifa bulacağı kaynağın farklı olabileceğinin göz ardı edilmemesidir.

Son yıllarda gittikçe çeşitlenen manevi danışmanlık uygulamaları ile literatüre her geçen gün bir yenisi eklenen çalışmalar incelendiğinde, ülkemizde bu alanın isimlendirilmesi konusunda henüz bir mutabakata varılamadığı görülmektedir. Bu isimlendirmelerden bazıları şu şekildedir: dini danışmanlık, manevi bakım, manevi destek, pastoral danışmanlık, manevi bakım ve danışmanlık, din ve moral hizmetleri, manevi danışmanlık ve rehberlik. Bizdeki bu güncel çeşitliliğe benzer durumlarla, alanın Batı'daki tarihçesi incelendiğinde de karşılaşılmakta ve ilgili literatür tarandığında Pastoral Bakım, Manevi Bakım, Chaplaincy gibi farklı adlandırmalar bulunabilmektedir.

Batı'daki kavram tartışmasını ele alan bir araştırmada (Harding vd., 2008), bu alanlardaki araştırmaların yıllara göre değişimi yer almaktadır. Bu araştırmada, sağlık çalışanları tarafından pastoral bakımdan ziyade manevi bakım isimlendirmesinin kabul gördüğü ve sağlık alanındaki araştırmacıların özellikle manevi bakım adlandırmasını kullanarak çalışmalarında bu konuyu inceledikleri ifade edilmektedir. Biz çalışmamızda, Mesleki Yeterlilik Kurumu ulusal meslek standardında yer alan şekli (Bkz. T.C. Resmî Gazete, 25 Ekim 2019, sayı: 30929/Manevi Danışman) ile bu konuyu ele almayı tercih ettik.

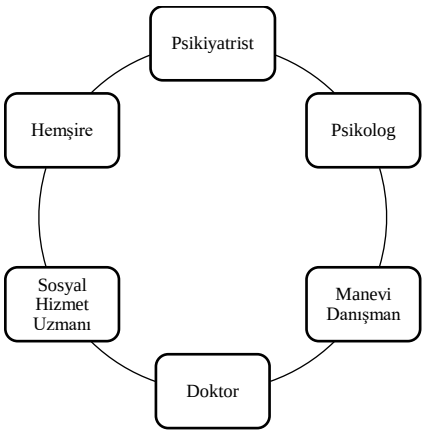
3.1. Manevi Danışmanlığın Sınırları

Manevi Danışmanlık hizmeti, din hizmetlerindeki diğer alanlar (örneğin, din görevlisi, vaiz) ve yardım gruplarındaki diğer alanlar (örneğin, psikolog, sosyal hizmet uzmanı) ile bazı kısımları ile örtüşen ve bazı kısımları ile ayrışan kendine özgü bir hizmet alanıdır.

Manevi danışman, kişinin din ve değerler dünyasını dikkate alır ve kendi inançlarını danışana empoze etmeye çalışmaz. Cami dışı din hizmetleri kapsamında yer alan Manevi Danışmanlık hizmeti, diğer din hizmetleriyle mekân farklılığının yanı sıra, dini argümanların kaynağa/danışana ulaşmasında farklı bir yöntem takip eder. Manevi Danışmanlık görüşmesinde esas olan danışanın maneviyat algısıdır. Dolayısıyla görüşmede dini bilgilendirme yapılabilir fakat vaaz edilmez ve tebliğ yapılmaz. Bu görüşmede diğer din hizmetlerinde olduğu gibi aktif olan taraf hizmeti veren değil, hizmeti alan kişidir. Dolayısıyla manevi danışman daha çok dinleyen konumundadır.

Yardım hizmetleri ailesine profesyonel anlamda sonradan katılan bu hizmet alanı, daha önce de belirttiğimiz gibi, diğer yardım gruplarının eleştiri oklarını üzerine çekmektedir. Bu yardım gruplarının psikoloji temelinde kesişen ortak bir alanı vardır. Fakat, Manevi Danışmanlık, din ve maneviyat bakış açısını hizmete dahil ederek kendine has içeriği ile diğer yardım gruplarından ayrışmaktadır (Karagül, 2012). Psikiyatrist, psikolog, sosyal hizmet uzmanı gibi profesyoneller ile kesişen ve ayrışan sınırların bilinirliği ve Manevi Danışmanlık hizmetinin tanınırlığı arttıkça eleştirel yaklaşımlar iş birliğine dönüşmektedir. Bu bağlamda özellikle sağlık tesisleri göz önünde bulundurulduğunda manevi danışman multidisipliner bir ekibin parçası olarak yer almakta (Şekil 1.) ve gerektiğinde ilgili uzmanlara yönlendirmeler yapmaktadır.

Şekil 1. Manevi Danışmanlık Alanının Diğer Alanlarla İşbirliği



3.2. Manevi Danışman

Manevi danışman, birey içinde bulunduğu durumla ilgili duygu ve düşüncelerini anlatırken onu etkin bir şekilde dinleyip bireyin kendisini duyabilmesine ve manevi dünyasını keşfetmesine imkân sağlayan kişidir. Aynı zamanda danışanın maneviyat dünyasını merkeze alarak hastalık, kayıp, keder veya acıyla başa çıkması sırasında danışana eşlik eder ve bu süreci yönetir. Manevi danışman, danışanın -ihtiyacını dikkate alarak- manevi ve dini soru ve sorunlarına cevap bulmasına, fiziksel olduğu kadar duygusal olarak da iyileşmesine, kendisi ve diğerleri ile ilişkisini düzenlemesine ve ruhsal esenlik duygusunu yeniden kazanmasına yardımcı olabilen kişidir (Farshadnia vd., 2018; Karagül, 2012).

Manevi danışmanın görev ve sorumluluklarını yerine getirmesinde temel parametreler aktif bir dinleyici olması, empati ve güçlü iletişim becerilerine sahip olmasıdır. Danışan kendi hikayesini anlatırken, manevi danışman da danışanın ruhsal ve duygusal acısının kaynağını ve yoğunluğunu belirleyebilen ve danışanın semptomatik davranışlarını izleyerek ihtiyaç duyulduğunda diğer profesyonellere (psikiyatrist, psikolog) yönlendirme yapabilen uzmandır (Ayten & Özkan, 2020).

Manevi Danışman;

- Birey merkezli şefkatli bir bakım veren
- Profesyonel bir yardım eli,
- Yol arkadaşı,
- Kriz yöneten,
- Duyarlı bir dinleyici,
- Yargılamayan,
- Gizliliğe saygı gösteren,
- Dini ve manevi referanslar kullanan,
- Dini bilgilendirme yapan,
- Kişinin manevi dünyasını keşfetmesini sağlayan bir uzmandır.

3.3. Manevi Danışmanın Hedef Kitlesi

Manevi Danışmanın muhatabı genel anlamda insandır. Özelde ise iki gruba ayrılabilir. İlk olarak yaşam yolculuğunda sıkıntılı, zorlu yaşam olayları ile kontrolü ve anlamı kaybeden kişilere (Ayten, 2018, ss. 123-124); ikinci olarak da kişinin psikolojik iyi oluş seviyesinin arttırılmasına yöneliktir (Düzgüner & Ayten, 2020, s. 42). Manevi danışman, özellikle maneviyat eksenli problem yaşayan insanlara hitap etmekte ve birçok ruh sağlığı danışmanından farklı olarak maneviyat ve inanç argümanları ile danışanlara yardımcı olmaktadır.

Manevi danışmanın hedef kitlesini kurumsal anlamda ele aldığımızda daha spesifik bir hedef kitleden söz edebiliriz. Örneğin, hastanelerde hasta, hasta yakını ve sağlık çalışanları; Kredi Yurtlar Kurumlarında ve gençlik merkezlerinde gençler; rehabilitasyon merkezlerinde bağımlılar ve bağımlı yakınları, engelliler ve engelli yakınları; aile ve dini rehberlik merkezlerinde aileler; ceza infaz kurumlarında mahkumlar; sosyal hizmet kurumlarında (huzurevi, yaşlı bakım ve rehabilitasyon

merkezlerinde) yaşlılar ve (çocuk evi, çocuk evleri sitesi ve Çocuk Destek Merkezlerinde-ÇODEM) çocuklar; kadın konuk evlerinde kadınlar olmak üzere toplumun her kesiminden genç-yetişkin, kadın-erkek talep eden herkese hitap etmektedir (Han, 2018). Dolayısıyla manevi danışman, bireylere hayatın birçok zorluğunda; işyerindeki stres faktörlerinde, aile yaşamında, kariyer kararlarında, ilişki sorunlarında, kişisel gelişim endişelerinin çözümünde ve bu gibi durumlarda toplumun belirli kesimlerine manevi destek ve rehberlik hizmeti sağlamaktadır.

3.4. Hukuki Zemin

1946 Dünya Sağlık Örgütü'nün (WHO) Anayasası önsözünde, "ulaşılabilir en yüksek sağlık standardından yararlanmanın, ırk, din, siyasi inanç, ekonomik veya sosyal durum ayrımı olmaksızın her insanın temel haklarından biri olduğunu" belirtilmektedir. Dünya genelinde sağlık tesislerinde hastaların dini ve manevi destek alması hususu ise ilk defa 1981 yılında Lizbon'da gerçekleşen 34. Dünya Tıp Meclisi tarafından kabul edilen Hasta Hakları Bildirgesinin 6. maddesinde *"Hasta, uygun bir dini temsilcinin yardımı da dahil olmak üzere ruhi ve manevi teselliyi kabul veya reddetme hakkına sahiptir"* (WMA, 1981) ibaresi ile yer almıştır. Aynı madde daha sonra 1995 yılında Bali'de Lizbon Hasta Hakları Bildirgesinde (11. Madde: *"Hasta kendi dinine uygun bir dini temsilcinin ruhi ve manevi tesellisini kabul veya reddetme hakkına sahiptir")* gözden geçirilip değiştirilerek, 47. Dünya Tıp Meclisi Genel Kurulu tarafından kabul edilmiştir (WMA, 1995).

Manevi danışmanlığa ilişkin bir başka madde 28-30 Mart 1994 tarihlerinde Amsterdam'da gerçekleştirilen, Avrupa'da hasta haklarının geliştirilmesine ilişkin deklarasyonda gündeme gelmiştir. Bu bildirgenin "Bakım ve Tedavi" başlıklı 5. Bölümünde *"5.9. Hastalar, bakım ve tedavi sırasında aile, akraba ve arkadaşlardan destek alma ve her zaman manevi destek ve rehberlik alma hakkına sahiptir"* (WHO, 1994) maddesi bulunmaktadır.

Dünyada yaşanan gelişmelerin ve dünya tabiplerinin maneviyata, manevi desteğe ilişkin görüşlerinin Dünya Sağlık Örgütünün sağlık tanımında bir revizyona gitmesinde etkili olduğu söylenebilir. Zira başlangıçta Dünya Sağlık Örgütü sağlığı, "sadece hastalık veya sakatlık eksikliği değil, tam bir fiziksel, zihinsel ve sosyal refah durumu" (OHCHR, 1946) olarak tanımlarken; 1998 yılında bu tanımda gerçekleşen revizyonla birlikte tanıma *"ruhsal"* kelimesi eklenerek "yalnızca hastalık veya sakatlığın olmaması durumu değil, fiziksel, sosyal ve ruhsal iyilik hali" olarak güncellenir.

Ülkemiz Sağlık Bakanlığı'nın mevzuatında Manevi Danışmanlık hizmeti sunulmasının ve böyle bir hizmeti talep etmenin yasal bir hak oluşu 01.08.1998 yılı 23420 sayılı Resmî Gazetede yayınlanan Hasta Hakları Yönetmeliğinde yer almıştır. Bu yönetmeliğin "Yedinci Bölüm: Diğer Haklar" başlığının 38. maddesi şu şekildedir:

> Sağlık kurum ve kuruluşlarının imkânları ölçüsünde hastalara dini vecibelerini serbestçe yerine getirebilmeleri için gereken tedbirler alınır. Kurum hizmetlerinde aksamalara sebebiyet verilmemek, başkalarını rahatsız etmemek ve personelce düzenlenip yürütülen tıbbi tedaviye hiçbir şekilde müdahalede bulunulmamak şartı ile hastalara dini telkinde bulunmak ve onları manevi yönden desteklemek üzere talepleri halinde, dini inançlarına uygun olan din görevlisi davet edilir. Bunun için, sağlık kurum ve kuruluşlarında uygun zaman ve mekân belirlenir. İfadeye muktedir olmayıp da dini inancı bilinen ve

kimsesiz olan agoni halindeki hastalar için de talep şartı aranmaksızın, dini inançlarına uygun olan din görevlisi çağrılır. Bu hakların nasıl ve ne zaman kullanılacağı ve bu konuda alınacak tedbirler, sağlık kuruluşunun çalışma usul ve esaslarını gösteren mevzuatta ayrıca düzenlenir (Hasta Hakları Yönetmeliği, 1998).

Böylece ülkemizde sağlık tesislerinde sunulacak Manevi Danışmanlık hizmetine hukuksal bir zemin hazırlanmıştır. Manevi Danışmanlık hizmetinin Diyanet İşleri Başkanlığının mevzuatındaki hukuki dayanağı ise Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanunun "Başkanlığın hizmet birimleri, görevleri ve yetkileri" isimli Madde 7.'de yer alan *"Öğrenci yurtları, eğitim kurumları, gençlik merkezleri ve kampları, ceza infaz kurumları, sağlık kuruluşları, sosyal hizmet kurumları ve benzeri yerlerde işbirliği esasına göre manevi danışmanlık ve din hizmeti sunmak."* şeklindeki ibaresidir (MBS, 2020).

Sağlık tesislerinde Manevi Danışmanlık hizmeti, bu dayanaklar ile 7 Ocak 2015 tarihinde iki bakanlık arasında gerçekleştirilen "Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü" kapsamında yürütülmektedir. Yakın tarihteki yeni bir gelişme ise 20 Şubat 2018 tarihinde Mesleki Yeterlilik Kurumu (MYK) ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında "Ulusal Meslek Standardı Hazırlama İşbirliği Protokolü" imzalanmasıdır (MYK, 2020). Böylece "Manevi Danışman (Seviye 6) Ulusal Meslek Standardını" hazırlamak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı önderliğinde akademisyenlerden ve uzmanlardan oluşan bir komite oluşturulmuştur. Hazırlanan taslak değerlendirmelerini almak üzere ilgili kurum ve kuruluşlara gönderilmiştir. Aynı zamanda taslak meslek standardı MYK'nın internet sitesinde görüş bildirmek isteyen herkese açık bir şekilde yer almıştır. Taslak meslek standardına ilişkin değerlendirmeler 5 Ekim 2018 tarihinden sonra değerlendirilip incelendikten sonra metne son şekli verilmiş ve MYK Yönetim Kurulu tarafından onaylanmıştır. Manevi Danışman (seviye 6) Ulusal Meslek Standardı, 25 Ekim 2019 tarihli ve 30929 (1. Mükerrer) sayılı Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmesiyle Manevi Danışmanlık resmi olarak bir meslek olmuştur (MYK, 2020).

4. Sağlık Tesislerinde Manevi Danışmanlık

4.1. Amerika'da ve Avrupa Ülkelerinde Sağlık Tesislerinde Manevi Danışmanlık

İnsanın biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve manevi -dolayısıyla bütüncül- varlığını dikkate alan anlayışın izlerine Antik Yunan'da rastlamaktayız (Ağılkaya-Şahin, 2016). Hristiyan dünyada spesifik olarak dini çerçevede Hz. İsa ile başlatılan ve Hristiyan kültüründe olgunlaşan Manevi Danışmanlık hizmetleri, sağlık tesislerinde 1920'lerde profesyonel olarak görünür hale gelmeye başlamıştır. Emanuel hareketinden, özellikle de ana savunucusu Dr. Elwood Worcester'in fikir ve uygulamalarından kaynaklanan klinik dini danışmanlık eğitimi, 1904'te Boston'daki Emanuel Psikoposluk Kilisesi'nin papazı Worcester'in kilisede manevi şifa için birkaç doktorla iş birliği içinde bir klinik açmasıyla başlamıştır (O'Connor, 1998, s. 10). İlerleyen yıllarda din ve sağlığın korunmasını savunan Dr. Richard Cabot, Dr. William Bryan, Dr. William Keller ve Dr. Helen Flanders Dunbar gibi sağlıkçılardan oluşan ekibe Worcester Massachusetts Devlet Hastanesi'nin başhekimi Bryan'ın Anton Boisen'e kurumun papazlığı görevini teklif etmesiyle klinik dini danışmanlık önemli bir uygulama alanı bulmuştur (Hart, 1999, s. 6). Böylece bilim yoluyla din, uygulanabilir, pratik ve güvenilir bir şifa

yöntemine yol açmış ve bu ekip yirminci yüzyılda sağlık hizmetlerini değiştirmiştir (DMin & BCC, 2002).

1925'te Boisen, din ve akıl hastalığı arasındaki ilişkiyi incelemek için "bilimsel" yöntemleri içeren bir yaz eğitim programı başlatmıştır (Strunk, 1971, s. 29). Bu programda Boisen ve Cabot için odak noktası *"yaşayan insan belgesi"*ydi (O'Connor, 1998, s. 10). Dolayısıyla programın amacı hedef kitle ile birebir teması öngörmektedir. Yaz eğitim programı kapsamında öğrenciler ile hastaların birebir bağlantı kurabilecekleri hastane ortamında, öğrenciler hastalara çeşitli etkinlikler düzenleyerek hasta davranışını gözlemleyip akıl hastalığında dini deneyimin nasıl şekillendiğine dair sonuçlar çıkardılar (Myers-Shirk, 2009, s. 31). Dini kaynağı hangi durumda ve nasıl devreye sokmaları gerektiğini keşfetmeleri için uygun koşullarda eğitim aldılar (Myers-Shirk, 2009, s. 41).

Klinik dini danışmanlık eğitim hareketinin gelişimindeki ikinci aşamada (1950'lerde) ise Carl Rogers'ın danışmanlık yönteminin klinik dini danışmanlık eğitim alanındaki liderler tarafından kabul edilen ve kullanılan danışan merkezli danışmanlık tekniği, aday manevi danışmanlar arasında çok popüler hale gelmiştir (Hiemstra, 1963, s. 41). Acıya cevap vermek için daha iyi yollar arayan manevi danışmanlar, Rogers'ın bakımın sadece acıyı hafifletmekle kalmayıp aynı zamanda büyümeyi artırabileceği, benliğin gizli potansiyellerinin gelişimini besleyebileceği yaklaşımını benimsemişlerdir (Holifield, 2005, s. 260).

Klinik dini danışmanlık eğitimi alan din görevlilerinin sayısı her geçen gün hızla artış göstermiştir. Manevi danışmanlığın ülke çapında yaygınlaşması ve artış göstermesi aynı zamanda zorlukları da beraberinde getirmiştir. Ortaya çıkan denetim boşluğunun 1964 yılında "Amerikan Dini Danışmanlar Derneğinin (American Association of Pastoral Counselors: AAPC)" mesleki eğitim ve mesleki etik standartlarını belirlemek amacıyla kuruluşu ile son bulduğu söylenebilir. Böylece Manevi Danışmanlık merkezlerinin düzenlenmesi, eğitim standartlarının oluşturulması, manevi danışman yeterlik seviyelerinin belirlenmesi, manevi danışman olarak yetkin kişilerin sertifikalandırılması gibi konuların denetimi dinler arası bir merkez tarafından yürütülmeye başlanmıştır (Hand, 1976, s. 230).

Amerika'da 1963 yılından itibaren manevi danışmanlığın akreditasyonuna öncülük eden ve CPE eğitimi veren birçok dernek kurulmuş ve derneklerle ilgili bir hayli yeni başlangıçlar ve değişiklikler olmuştur. Çok kısa bir süre önce manevi danışmanlığın kurumsallaşmasında etkin iki dernekle ilgili köklü bir değişiklik gerçekleşmiştir. 2019 yılında AACP ile 1967'de kurulan eski adıyla "Klinik Dini Danışmanlık Eğitim Derneği (Association for Clinical Pastoral Education; ACPE)" güçlerini birleştirdi. ACPE'nin vizyonunda son yıllarda bir değişiklik gerçekleşmiş ve bu, derneğin adına yansımıştır. Dernek adını "Manevi Bakım ve Eğitim Standardı" (The Standard of Spiritual Care and Education) olarak güncellemiştir. Amerika Birleşik Devletleri Eğitim Bakanlığı (USDE) tarafından Amerika'daki CPE programlarını akredite etmek için tanınan tek dernek olan ACPE, Amerika'da 300'den fazla CPE programını akredite etmektedir (ACPE, 2019).

AACP'nin ACPE'ye katılmasından sonra dernek "Integrating Spiritually and Menthal Health" olarak isimlendirilmiş ve derneğin Akreditasyon ve CPE eğitimlerine "Maneviyat Entegre

Psikoterapi" (Spiritual Integrated Psychotherapy; SIP) eğitimi eklenmiştir (Snodgrass, 2019). CPE için teoloji formasyonu aranırken SIP'ye ise psikiyatrist, psikolog, sosyal hizmet uzmanı, bağımlılık danışmanı gibi uzmanlar ve bu disiplinlerin herhangi birindeki lisansüstü öğrenciler başvuru yapabilmektedir (ACPE, 2019). Görüldüğü üzere dini danışmanlık üzerinden başlayan hareket yıllar içerisinde maneviyat üst şemsiyesisi ile daha kapsamlı bir hal alarak manevi danışmanlığa evrilmiştir.

Manevi Danışmanlık, Amerika'da ortaya çıkışından kısa bir süre sonra dünyanın farklı yerlerinde de ilgi görmeye başlamıştır. 1948 yılında İngiltere Sağlık Bakanlığının *'hem hastaların hem de personelin manevi ihtiyaçlarını karşılamak için özel dikkat göstermesi gerektiğini'* ilan etmesiyle (Bilings, 2016) 28 din görevlisi ile Manevi Danışmanlık hizmetleri hastanelerde (National Health Service; NHS) yer bulmuştur (Swift, 2016, s. 41). 1968 yılında Amerika'dakine benzer kaygılarla dernekleşme oluşumu Dini Bakım ve Danışmanlık Derneğinin (Association for Pastoral Care and Counselling; APCC) kurulmasına yol açmıştır. ACPE'deki benzer duruma burada da rastlamaktayız. 1999'da dernek adını Dini ve Manevi Bakım ve Danışmanlık Derneği (Association for Pastoral and Spiritual Care and Counselling) olarak değiştirmiştir (Foskett, 2001, s. 404).

Günümüzde İngiltere'de sağlık kurulları kanunla dini danışmanlık hizmeti vermek zorunda değildir; ancak, bunu sözleşme gereği yapmak durumundadır. 2014/15 NHS İngiltere standart sözleşmesinde "Sağlayıcı, hizmet kullanıcılarının manevi, dini ve kültürel ihtiyaçlarını dikkate almalı ve her durumda uygun şekilde ilgili makamlarla irtibat kurmalıdır" ibaresi yer almaktadır (Bilings, 2016).

Amerika'da başlayan CPE hareketinin etkilerini 1960'lı yıllarda Avrupa'da görmekteyiz. Manevi danışmanlığın Avrupada en geliştiği ve yaygın bir şekilde kullanıldığı ülke Hollanda'dır. Manevi Danışmanlık Avrupa'da öncelikle Hollanda ile başlamış onu üzerinde Almanya, Avusturya gibi diğer ülkelerde yer almıştır. Manevi Danışmanlık hareketinin Avrupa'da yaygınlaşmasına öncülük eden Heiji Faber ve meslektaşı Ebel van der Schoot çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. Örneğin, Schoot 1957'de Utrecht'te ilk pastoral psikoloji merkezini kurmuş; Faber ise Amerika'da CPE eğitimi alıp Hollanda'da ilk klinik eğitim ve uygulama denemelerini Leiden Teoloji Fakültesi'nde gerçekleştirmiştir (Belzen, 2002, s. 54; Ağılkaya-Şahin, 2014, s. 174).

Faber & Schoot (1962), dini danışmanlık üzerine önceki literatürün çoğunun aksine Rogers'ın yönteminin ilkelerini, dini konuşmalarını detaylıca örneklerini analiz eden pratik bir kitap yayınlamışlardır. Kitap çok satanlar listesine girmiş, birçok kez yeniden basılmış ve İngilizce, Almanca, Fransızca ve Portekizce'ye çevrilerek Avrupa'yı etkilemiştir (Sengers, 2005). Hollanda'da Manevi Danışmanlık resmi kurumlarda kanun güvencesi altındadır ve manevi danışmanlar devlet memuru statüsünde görev yapmaktadırlar. Hollanda sağlık kalite kanununun 3. Maddesi şöyledir: *"Devlet, sağlık kurumlarında 24 saatten fazla kalan hastalara, mümkün mertebe, kendi din ve inançlarından dolayı görevlilerce, manevi bakım hizmeti verdirmekle yükümlüdür."* Holanda'da resmî kurumlar, manevi danışmanların akademik bir eğitimden geçmesine önem vermekte ve dolayısıyla Manevi Danışmanlık meslek dernekleri bu eğitim seviyesini şart koşmaktadırlar. Bu bağlamda manevi danışman olmak isteyen birinin en az üç yıllık eğitim sonrası yüksek lisans eğitimi ve

süpervizyon eğitimi alması, bu eğitim içerisinde uygulamalı staj yapması ve bitirme projesi hazırlaması gerekmektedir (Karagül, 2012).

Hollandalı Faber ve Schoot'un 1974'te yayınlanan "*Dini Danışmanlık Görüşmesi Stajı*" (Praktikum des seelsorgerlichen Gespraechs) isimli eseri Piper tarafından Almanca'ya çevrilir ve bu, Almanya klinik Manevi Danışmanlık çalışmaları için bir milat olmuştur (Tomcsányi vd., 2013, ss. 66-67; Strunk & Parker, 1979, s. 254). Manevi Danışmanlık hizmetleri Almanya'da pastoral psikolojinin öncülerinden Prof. Dietrich Stollberg ile yaygınlaşmıştır (Burck, 1978, s. 222; Ağılkaya-Şahin, 2014, ss. 7-174). Almanya Sosyal Bakım Sigortası Kanunun ilgili maddesine göre "hangi dine mensup olursa olsun bütün bakıma muhtaç kişilere, kendi din, mezhep veya inancından olan profesyonel rehber veya danışmanlardan (din görevlilerinden) manevi bakım hizmetlerinden yararlanma hakkı" verilmektedir (Seyyar, 2014).

Avusturya'daki Manevi Danışmanlık çalışmaları, araştırmacının 11-18 Mart 2017 tarihlerinde Avrupa Türk İslam Kültür Dernekleri Birliği-ATİB aracılığıyla düzenlenen "Viyana Hastane ve Huzurevi Manevi Danışmanlık Hizmetleri Eğitim Programı"na katılması neticesinde birebir yerinde gözlemleme imkânı gerçekleşmiştir. Bu kapsamda, Avusturya Devlet Hastanesinde (Vienna General Hospital/Allgemeines Krankenhaus der Stadt Wien-AKH) farklı dinlerden, farklı mezheplerden manevi danışmanların görev yaptığı gözlemlenmiştir. AKH'da Manevi Danışmanlık birimlerine ait ofisler yanyana yer almaktave burada görev yapan manevi danışmanlar koordineli bir şekilde çalışmaktadır. Hastalara, hasta kayıt işlemleri esnasında "Manevi danışman istiyor musunuz?" sorusu yöneltilmektedir. Bu bağlamda manevi danışmanlar ilk iş olarak ilgili birimden hasta listesini alarak güne başlamaktadırlar. Manevi danışmanların ortak hedefi hastaların ve hasta yakınlarının iyilik halini yükseltmek ve onları rahat ettirmektir (Kişisel gözlem/deneyim, Mart 2017; daha detaylı bilgi için bkz. Ağılkaya-Şahin, 2017; Uzuner, 2019).

4.2. İslam Dünyasında Sağlık Tesislerinde Manevi Danışmanlık

İran'da din, bilimsel çabalarla birlikte var olan, yaşamın ayrılmaz bir bileşenidir. Meşhed Ferdowski Üniversitesi psikoloji profesörü Hosseini, danışmanlık ve dini bütünleştirme alanında zikredilen isimlerin başında gelmektedir (Priester, 2008). İran'da daha çok din ve maneviyatın psikoterapi süreçlerine entegrasyonu gündeme gelirken, son zamanlarda İran Sağlık ve Tıp Eğitimi Bakanlığı'nda ilgili uzmanlar tarafından Kanser Hastalarına Yönelik Manevi Hizmetler Kılavuzunu tasarlanmıştır (Memaryan vd., 2016). Tasarı halindeki bu kılavuz araştırmacılar tarafından proje kapsamında geliştirilmektedir. Dolayısıyla İran'da Manevi Danışmanlık için pratik modellere ihtiyaç duyulduğu ve Manevi Danışmanlığın bir yapılanma içerisinde olduğu görülmektedir (Memaryan vd., 2017). Bir diğer husus da, ülkemizde olduğu gibi İran'da da Manevi Danışmanlık sağlık bilimleri araştırmacıları tarafından özenle çalışılan bir alandır.

İran'da sağlık hizmeti alanlara (kanser türleri ve bozulmuş kişisel, aile, mesleki ve sosyal işlevleri olan hastalar ve hasta yakınları) ve sağlık hizmeti verenlere (hemşireler, doktorlar, psikologlar, dini danışmanlar ve sosyal hizmet uzmanları) uygulanan bir araştırmada, katılımcıların çoğunluğu manevi danışmanlığın güvenli bir şekilde teminini sağlamak için manevi danışman ile

sağlık ekibi arasındaki iş birliğini vurgulamıştır (Moghimian & Irajpour, 2019). İran'da Manevi danışmanlığın sağlık hizmetlerine entegrasyonunun henüz tam olarak gerçekleşmediği ancak entegre olmasının beklendiği ifade edilebilir.

Malezya'da özellikle bağımlılıkla mücadelede (Adam vd., 2011; Amri vd., 2019) ve kanser tedavisinde (Sharan & Mazanah, 2013; Ahmad vd., 2011) maneviyatın ve dini öğelerin dahil edildiği Manevi Danışmanlık uygulamaları dikkat çekmektedir. Endonezya'da ise manevi danışmanlığın gelişimine şahitlik eden Beek (2002), Profesör Abineno'nun 1980'li yılların başlarından itibaren manevi danışmanlığa dair teorik çalışmalarını yaklaşık 30 yıl sürdürdüğünü ve diğer yandan papaz Hommes'un da manevi danışmanlıkla ilgili bir yüksek lisans programı kurduğuna vurgu yapmaktadır. Beek (2002), Mennonit papaz ve kilise lideri Mesach Krisetya ile Endonezya'da CPE eğitimini başlattıklarını not etmektedir.

Amerika'da başlayan CPE hareketi dünyanın farklı ülkelerinde dalga dalga yayılmış ve bu ülkeler kendi kültürleri ile harmanlayarak bu geleneği devam ettirmişlerdir. Günümüz itibariyle, dünyanın pek çok ülkesinde farklı dinlerden, farklı mezheplerden ve farklı kültürlerden insanlara hitap eden Manevi Danışmanlık hizmetleri yer almaktadır.

4.3. Türkiye'de Sağlık Tesislerinde Manevi Danışmanlık

Manevi Danışmanlık, dünyadaki tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye'de yeni bir olgudur. Hastanelerde Manevi Danışmanlık uygulaması ilk olarak 1994'te din görevlilerinin herhangi bir eğitime tabi tutulmadan hastanelerde görevlendirilmesi ile başlatılmış ve uygulama yaklaşık bir yıl kadar devam etmiştir (Altaş, 1999, ss. 599-600). Bu uygulama, her ne kadar devam edemese de konu ile ilgilenen akademisyenler ve sağlık çalışanları Manevi Danışmanlık uygulamasını faaliyete geçirebilmek adına çeşitli çalıştaylar düzenleyerek sağlam zemin oluşturmaya çalışmışlardır. (Örneğin, I. Din psikolojisi ve Manevi Bakım Çalıştayı, 2012). Bu çalışmalar bağlamında daha sonra Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı yeniden bir araya gelerek sağlık sektöründe vatandaşın menfaatine yönelik sağlık tesislerinde Manevi Danışmanlık hizmetini başlatmak üzere 2015 yılında bir protokol imzalamışlardır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015). *"Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İş Birliği Protokolü"* ile sağlık tesislerinde yeni bir dönem başlamıştır. Manevi Danışmanlık alanında 2000'li yıllarda başlayan teorik çalışmalar, hastanelerde manevi danışmanlığa dair uygulamanın faaliyete geçmesi ile hareketlilik kazanmıştır.

Adı geçen protokolü takiben iki kurumun ortak komisyonu ile Diyanet İşleri Başkanlığından görevlendirilecek personelin kriterleri belirlenmiş; eğitim düzeyinde en az yüksek lisans yapıyor olma yahut yüksek lisans mezunu olma şartı aranmıştır. Din Psikolojisi tezli yüksek lisans ve Dini Danışmanlık tezsiz yüksek lisans bilim alanları öncelikli olmakla beraber Felsefe ve Din Bilimleri ve Temel İslam Bilimleri bilim dalları yüksek lisans programlarından mezun ya da mezun aşamasındaki Diyanet İşleri Başkanlığı personeli tercih edilmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017).

Türkiye genelinde, araştırmacının da dahil olduğu 20 din görevlisinin tespit edilmesinden sonra, Şubat-Mart 2015'te ilgili personel, 200 ders saati ve 5 haftalık bir süreyi kapsayacak şekilde eğitime tabi tutulmuştur. Bu eğitimde Kur'an ve Hadislerde Manevi Destek, Dini Danışma ve

Rehberlik, Manevi Destek Uygulamaları, Din ve Tıp İlişkisi-Hastanelerde Dini Hayat, Rehberlik ve İletişim Yöntemleri, Dini-Ahlaki Değerler, Manevi Destek Görevlisinin Görev Tanımı, Şahsi ve Mesleki Özellikleri, Olağanüstü Durumlarda Acil Manevi Destek Hizmeti, Duanın Önemi ve Fonksiyonu, Dezavantajlı Gruplar, Çok Kültürlülük ve Demografik Değişkenler, Dini Başa Çıkma, Etkili İletişim Yöntem ve Teknikleri vb. gibi Manevi Danışmanlık hizmetiyle ilgili birçok ders verilmiştir. Eğitimin son haftası Sağlık Bakanlığına ayrılmış ve hastane ziyaretleri gerçekleştirilmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015).

27 Temmuz 2015 tarihi itibariyle sağlık tesislerinde bilfiil uygulama dönemi başlamıştır. Eğitime tabi tutulan Diyanet İşleri Başkanlığı personeli Türkiye genelinde 6 il (İstanbul, Ankara, Ordu, Erzurum, Samsun ve Kayseri) ve pilot olarak belirlenen 12 hastanede (İstanbul Bakırköy Dr. Sadi Konuk Eğitim ve Araştırma Hastanesi, İstanbul Başakşehir Devlet Hastanesi, İstanbul Ümraniye Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Ankara Abdurrahman Yurtaslan Onkoloji Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Ankara Etimesgut Devlet Hastanesi, Ankara Numune Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Ankara Ulus Devlet Hastanesi, Ordu Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Ordu Ünye Devlet Hastanesi, Samsun Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Kayseri Eğitim ve Araştırma Hastanesi ve Erzurum Bölge Eğitim ve Araştırma Hastanesi) görevlendirilmişlerdir. Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolu din görevlileri 3 aylık süre ile haftanın dört günü, gün içerisinde en az 4 saat olmak üzere manevi destek biriminde bulunmakta ve haftanın beşinci günü (Cuma günü) ise bağlı bulundukları müftülüklerde görevlendirilmektedirler (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015; Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017). Bu üç ayın sonunda sağlık tesislerinde Manevi Danışmanlık hizmetlerinin güçlü ve zayıf yönlerinin değerlendirildiği bir toplantı ve 22-24 Aralık 2015 tarihinde ise Sağlık Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat fakültelerinden akademisyenlerin katılımı ile "Hastanelerde Manevi Destek Hizmetleri Çalıştayı" gerçekleştirilmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015).

Manevi destek birimlerinde bu üç aylık pilot uygulama başarıyla neticelendikten sonra manevi danışmanlar altı aylık süreler ile görevlendirilmeye başlanmış ve her altı ayda görevlendirmeler yenilenmiştir. İlerleyen süreçte ise görevlendirme süresi genişletilerek 1 yıl olarak yenilenmeye başlamış (örneğin, 23.01.2019-23.01.2020) ve görevdeki çalışma saatleri de 09:00-16:00 olarak güncellenmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020). Sağlık tesislerinde Manevi Danışmanlık hizmetleri görevlendirme usulü ile devam etse de pilot uygulamadan kalıcı ve uzun süreli görevlendirmelerin gerçekleşmesinde öncü manevi danışmanların (özellikle ilk 20 kişi) önemli bir rolü vardır. Anlaşıldığı üzere, iki kurum arasında protokol kapsamında devam eden bu uygulama için henüz bir kadro ihdası yapılmamıştır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolu ve sözleşmeli personeli görevlendirmeli olarak manevi destek biriminde görev almaktadır. Bu birimde görevlendirilen personel, Diyanet İşleri Başkanlığında bulunduğu kadrosunda aldığı maaşının haricinde ne sağlık bakanlığından ne de Diyanet İşleri Başknalığından herhangi ek bir ödeme almamaktadır.

Öncü manevi danışmanların görevlendirilmesini takip eden iki yıl içerisinde yeni iller ve yeni hastaneler belirlenmiştir. Bu kapsamda, Diyanet İşleri Başkanlığı personeli arasından ikinci bir grubun tespiti yapılarak eğitim düzenlenmiş ve bu eğitim sonrasında değerlendirme sınavı yapılarak başarılı olan personelin görevlendirmeleri gerçekleştirilmiştir. Böylece, manevi destek biriminin il

ve hastane bazında sayıları artarak 14 ilde ve 45 hastanede görevli sayısı 70 kişiye ulaşmıştır. Görevlendirilecek ikinci grubun başvuru koşullarında asgari eğitim düzeyi olarak ilahiyat lisans mezuniyeti yeterli görülmüştür. Bu durum, bu hizmet alanında İlahiyat lisans eğitiminin yeterli olup olmadığına dair tartışmaları yeniden gündeme getirmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016).

İkinci grubun eğitim programında birinci gruptan farklı olarak, birinci grupta yer alan manevi destek uzmanlarının tecrübe paylaşımları yer almıştır. Bu paylaşımlar ikinci gruba önemli bir güven telkin ederken, birinci grup ile ikinci grubun tanışmasına ve kaynaşmasına da vesile olmuştur. Sahadaki tecrübeler sonucu, ihtiyaç tespiti yapılarak ikinci gruba ve iki grubun ortak eğitimlerine yeni dersler ilave edilmiştir. Bu anlamda birinci gruptan sonra gelen diğer gruplar saha bilgisi hakkında önceden bilgi edinebilme hususunda şanslı olduğu görülmektedir. Zira, uygulamanın fotoğrafını çeken tecrübeli manevi danışmanlar ile istişare edebilmektedirler. 2015 yılından bu yana 6. grup manevi danışmanların eğitim ve görevlendirmelerinin de eklenmesiyle şu an halihazırda 74 il ve 146 hastanede 198 manevi danışman görevine devam etmektedir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021). 2022 yılının sonuna yaklaşırken Diyanet İşleri Başkanlığı, sağlık tesislerinde ortaya çıkan talep ve ihtiyaç doğrultusunda 2023 yılı için yeni görevlendirmeler yapılması zaruretinin hasıl olduğunu bildiren yazıyı ilçe müftülüklerine göndermiştir. Bu kapsamda, sağlık tesislerinde görevlendirme usulü çalışma sisteminin 2023 yılı itibariyle de artarak devam edeceği görülmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Manevi danışmanlık, Batı'da uzun bir geçmişe ve bunun sonucu olarak sistematik bir yapıya sahiptir. Ülkemizde ise Manevi Danışmanlık hem teorik hem de pratik olarak son yıllarda hareketlilik kazanmıştır. Bu çalışmada, sağlık tesislerinde Manevi Danışmanlık uygulamasının; tarihi köklerinin yer aldığı Amerika'daki pratikler ve Avrupa ülkelerinde yer alan uygulamalar üzerinden tarihçesi, hukuki zemini ve işleyişi incelenmiş ve ülkemizde sağlık tesislerinde Manevi Danışmanlık uygulamalarının tarihsel sürecine ve güncel durumuna yer verilmiştir. Bu kapsamda genel olarak, hastanelerde Manevi Danışmanlık hizmetinin Türkiye'de geç kalınmış bir uygulama ve bu anlamda Türkiye gibi Manevi Danışmanlığın yeni uygulandığı ülkelerde Batı'da oluşan teorik ve pratik birikimin kayda değer bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Sağlık kurumlarında Manevi Danışmanlık uygulaması Türkiye'de yeni bir uygulama olmasından dolayı manevi danışmanların önemli vazifelerinden birisi bu alanı doğru bilgi ve uygun yöntemler ile hedef kitleye (hasta, hasta yakını ve sağlık çalışanları) sunmaktır. Bu anlamda, manevi danışmanlığın ne olduğunun ve ne olmadığının anlaşılması neticesinde özellikle hedef kitle içerisinde yer alan sağlık çalışanlarının ilgisine muhatap olduğu gözlemlenmektedir. Diğer yandan, hasta ve hasta yakınlarının uygulamaya dair memnuniyetlerini bazen sözlü bazen de yazılı olarak ifade ettikleri görülmüştür. Dolayısıyla, manevi danışmanlığın sürdürülebilirliği kurumsal fizibilitenin (protokol) yanı sıra manevi danışmanların profesyonel uygulamaları ile gerçekleşeceği anlaşılmaktadır. Ancak, ilk elden gözlem ve deneyimleriyle uygulamanın içerisinde yer alan araştırmacı tarafından henüz sistematik bir yapının yer almadığı ve uygulamaların daha çok bireysel çabalar ile devam ettiği gözlemlenmiştir. Dünya tarihinde Manevi Danışmanlık uygulamalarının seyrini incelediğimizde bu durumun anlaşılabilir olduğu söylenebilir.

Manevi Danışmanlık alanında sistematik bir yapının yer alması için öncelikle sistemli bir eğitim planlamasına ve manevi danışmanda aranan yeterliliklerin yeniden gözden geçirilerek belirlenmesine ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Bir diğer konu ise Manevi Danışmanlık kadro ihdasının gerçekleştirilmemesidir. Manevi danışmanlığa dair kadro ihdasının gerçekleşmemiş olması manevi danışmanın çalıştığı mekâna tam olarak bir aidiyet geliştirememesine ve hem hastane yönetimi ve çalışanları (Sağlık Bakanlığı) hem de il veya ilçe müftülük personeli (Diyanet İşleri Başkanlığı) tarafından manevi danışmanın veya Manevi Danışmanlık alanının tam olarak benimsenmemesine sebep olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla, bu durumun hem personeli hem de işleyişi olumsuz yönde etkilediğini söylemek mümkündür.

Son olarak, manevi danışmanlığa dair teorik çerçevenin ve pratik uygulamaların manevi ve kültürel değerlerimiz dikkate alınarak özgün ve sistematik bir yapıya dönüştürülmesi ile verimli ve kalıcı bir uygulama alanı haline gelmesi mümkündür.

Kaynakça

ACPE. (2019). Eylül 2020 tarihinde The Standart of Spiritual Care & Education: https://acpe.edu adresinden alındı

Adam, F., Ahmad, W. I., & Fatah, S. A. (2011). Spiritual and Traditional Rehabilitation Modality of Drug Addiction in Malaysia. *International Journal of Humanities and Social Science*, 1(14), 175-181.

Ahmad, F., Muhammad, M. b., & Abdullah, A. A. (2011). Religion and Spirituality in Coping with Advanced Breast Cancer: Perspectives from Malaysian Muslim Women. *Journal of Religion and Health* https://doi.org/10.1007/s10943-010-9401-4, 50, 36-45.

Ağılkaya-Şahin, Z. (2014). *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori - Eğitim - Uygulama* Doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ağılkaya-Şahin, Z. (2016). Hristiyan Gelenekte Manevi Bakımın Teorik Temelleri. *Spiritual Psychology and Counselling*, 47-77.

Ağılkaya-Şahin, Z. (2017). *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları.

Altaş, N. (1999). Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(1), 599-659.

Altıntaş, M. E. (2018). Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği). *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 221-256.

Amri, S., Salaeh, A., Amin, M. Z., Adawiyah, R., & Yahya, M. (2019). The Role of Former Drug Abuser in the Management of Drug Treatment Center Using Psycho Spiritual Therapy in Malaysia and South Thailand: A Comparative Study. *International Journal of Asian Social Science*, https://doi.org/10.18488/journal.1.2019.91.106.113, 9(1), 106–113.

Ayten, A. (2012). *Din Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Ayten, A. (2018). *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları.

Ayten, A., & Özkan, A. (2020). *Hastanelerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Barletta, J., & Witteveen, K. (2007). Pastoral Care in Hospitals: An Overview of Issues. *Australian Journal of Primary Health*, 13(1), 97-105.

Beck, J. S. (2011). *Cognitive Behavior Therapy: Basics and Beyond* . Guilford Press.

Beek, A. M. (2002). Pastoral Counseling in Indonesia. Pastoral Counseling in Indonesia, *American Journal of Pastoral Counseling* https://doi.org/10.1300/J062v05n01_07, 5(1-2), 151-173.

Belzen, J. A. (2002). The End of an Era: Farewell to Heye Faber (1907-2001). *The International Journal for the Psychology of Religion*, 53-57.

Bilings, A. (2016). The Place of Chaplaincy in Public Life. (Ed. C. Swift, M. Cobb, & A. Todd). *A Handbook of Chaplaincy Studies: Understanding Spiritual Care in Public Places*. London: Routledge.

Burck, R. (1978). The New Pastoral Care in Germany. *Pastoral Psychology*, 26(4), 219-228.

Cadge, W., Fitchett, G., Haythorn, T., Palmer, P. K., Rambo, S., Clevenger, C., & Stroud, I. E. (2019). Training Healthcare Chaplains: Yesterday, Today and Tomorrow. *J Pastoral Care Counsel*., 73(4), 211-221.

Corey, G. (2015). *Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları*. (Ç. T. Ergene, Dü.) Ankara: Mentis Yayıncılık.

Cüceloğlu, D. (2013). *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Diyanet İşleri Başkanlığı, (2015). Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez ile Sağlık Bakanı Dr. Mehmet Müezzinoğlu arasında T. C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı ile T. C. Sağlık Bakanlığı Arasında Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü. Erişim tarihi 1 Aralık 2022. https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/Sağlık%20Bakanlığı%20Protokolü.pdf.

Diyanet İşleri Başkanlığı, (2015). Din Hizmetleri Yıllık Raporu. Erişim tarihi 1 Aralık 2022. https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/2015%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf

Diyanet İşleri Başkanlığı, (2016). Din Hizmetleri Yıllık Raporu. Erişim tarihi 1 Aralık 2022. https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/2016%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf

Diyanet İşleri Başkanlığı, (2017). Diyanet İşleri Başkanlığı Sağlık Kuruluşlarında Manevi Destek Hizmetlerinin Yürütülmesine Dair Yönerge: 04.05.2017. Erişim tarihi 1 Aralık 2022. https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/Documents/Sağlık%20Kuruluşlarında%20Manevi%20Destek%20Hizmetlerinin%20Yürütülmesine%20Dair%20Yönerge.pdf

Diyanet İşleri Başkanlığı, (2020). Din Hizmetleri Yıllık Raporu. Erişim tarihi 1 Aralık 2022. https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/2020%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf

Diyanet İşleri Başkanlığı, (2021). Din Hizmetleri Yıllık Raporu. Erişim tarihi 1 Aralık 2022. http://www.sp.gov.tr/upload/xSPRapor/files/5CR2e+DIB_2021_FR.pdf

DMin, J. B., & BCC. (2002). Should Clinical Pastoral Education and Professional Chaplaincy Become More Scientific? It's a Matter of Salt. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 1-10.

Düzgüner, S., & Ayten, A. (2020). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Faber, H., & Schoot, E. v. (1962). *The Art of Pastoral Conservation: Effective Counselling Through Personel Encounter*. Abingdon: Nashville.

Farshadnia, E., Memaryan, N., Farid, A. A., & Bolhari, J. (2018). Who Can Provide Spiritual Counseling? A Qualitative Study from Iran. *Indian J Palliat Care*, 24(4), 517–525.

Foskett, J. (2001). Can pastoral counselling recover its roots in madness [1]? *British Journal of Guidance & Counselling*, 29(4), 403-413.

Frankl, V. E. (2013). *İnsanın Anlam Arayışı*. (Ç. S. Budak, Dü.) İstanbul: Okyanus.

Frankl, V. E. (2014). *Psikoterapi ve Din*. (Ç. Z. Taşkın, Dü.) İstanbul: Say Yayınları.

Han, A. (2018). Diyanet İşleri Başkanlığının Hastanelerde Yürüttüğü Manevi Destek Hizmetleri. (Ed. A. Ayten, M. Koç, & N. Tınaz). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II* (s. 91-107). İstanbul: Dem Yayınları.

Hand, Q. L. (1976). AAPC Constitution Revision: A Challenge to Integrate Function and Form. *Journal of Pastoral Care*, 30(4), 230-240.

Harding, S. R., Flannelly, K. J., Galek, K., & Tannenbaum, H. P. (2008). Spiritual Care, Pastoral Care, and Chaplains: Trends in the Health Care Literature. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 99-117.

Hart, C. W. (1999, Spring). Pastoral Care and Medical Education. *Journal of Religion and Health*, 38(1), 5-13.

Hasta Hakları Yönetmeliği. (1998). Eylül 2020 tarihinde https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=4847&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5 adresinden alındı

Hiemstra, W. L. (1963). A history of clinical pastoral training in the United States. *Reformed Review*, 4, 30-47.

Holifield, E. B. (2005). *A History of Pastoral Care in America*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

Jackson, D., Doyle, C., Capon, H., & Pringle, E. (2016). Spirituality, spiritual need, and spiritual care in aged care: What the literature says. *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, 281-295.

Karagül, A. (2012). Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği). *Dini Araştırmalar*, 15(40), 5-27.

Klassen, P. (2016). Medicine. (Ed. M. Stausberg, & S. Engler). *The Oxford Handbook of the Study of Religion* (s. 401). New York: Oxford University Press.

Koening, H. G. (2008). Research on Religion, Spirituality and Mental Health: A Review. *Canadian Journal of Psychiatry*, 1-31.

Koening, H. G. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. *International Scholarly Research Network (ISRN) Psychiatry*, 1-33.

Köse, A., & Ayten, A. (2012). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş.

Lev, G. (2017). Getting to the Heart of Life: Psychoanalysis as a Spiritual Practice. *Contemporary Psychoanalysis*, 53(2), 222-246.

Lüddeckens, D., & Schrimpf, M. (2018). Observing the Entanglement of Medicine, Religion, and Spirituality through the Lens of Differentiation. In D. Lüddeckens, & M. Schrimpf, *Medicine – Religion – Spirituality* (p. 9). Verlag: Transcript.

MBS. (2020). Ekim 2020 tarihinde T.C. Mevzuat Bilgi Sistemi: https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=633&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5 adresinden alındı

Memaryan, N., A. G., Ghaempanah, Z., Shirvani, A., Vand, H. D., Ghahari, S., & Bolhari, J. (2016). Spiritual Care for Cancer Patients in Iran. *Asian Pacific Journal of Cancer Prevention*, 17(9), 4289-4292.

Memaryan, N., Ghaempanah, Z., Saeedi, M. M., Aryankhesal, A., Ansarinejad, N., & Seddigh, R. (2017). Content of Spiritual Counselling for Cancer Patients Undergoing Chemotherapy in Iran: A Qualitative Content Analysis. *Asian Pacific Journal of Cancer Prevention*, 18(7), 1791-1797.

Moghimian, M., & Irajpour, A. (2019). The requirements of hospital-based spiritual care for cancer patients. *Supportive Care in Cancer* (27), 2643-2648.

Myers-Shirk, S. E. (2009). *Helping the Good Shepherd*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

MYK. (2020). Ekim 2020 tarihinde https://www.myk.gov.tr/index.php/tr/haberler/34-meslek-standartlar-dairesi-bakanl/3137-diyanet-%20leri-bakanl-ile-ulusal-meslek-standard-hazrlama-birlii-protokolue-mzaland. adresinden alındı

O'Connor, T. S. (1998). *Clinical Pastoral Supervision and the Theology of Charles Gerkin*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier Univ. Press.

OHCHR. (1946). Eylül 2020 tarihinde https://www.ohchr.org/Documents/Publications/Factsheet31.pdf adresinden alındı

O'lyyn, R. (2011). The Role of Ministers in Medical Ethics. *Restoration quarterly*, 53(2), 96-100.

Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory. Research Practice*. New York: The Guilford Press.

Piderman, K. M., Marek, D. V., Jenkins, S. M., Johnson, M. E., Buryska, J. F., Shanafelt, T. D., . . . Mueller, P. S. (2010). Predicting Patients' Expectations of Hospital Chaplains: A Multisite Survey. *Mayo Clinic Proceedings*, 85(11), 1002-1010.

Priester, P. E. (2008). Mental Health Counseling in the Islamic Republic of Iran: A Marriage of Religion, Science, and Practice. *Counseling and Values*, 52, 253-264.

Rizzuto, A.-M. (2005). Psychoanalytic Considerations About Spiritually Oriented Psychotherapy. (Ed. L. S. Shafranske). *Spiritually Oriented Psychotherapy* (s. 31-50). American Psychological Association.

Sengers, E. (2005). *The Dutch and Their Gods: Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands Since 1950*. Hilversum: Uitgeverij Verloren.

Seybold, K. S., & Hill, P. C. (2001). The Role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health. *Current Directions in Psychological Science*, 21-24.

Seyyar, A. (2014). Dünya'da ve Türkiye'de Manevi Bakım Hukuku. Eylül 2020 tarihinde http://www.manevibakim.com/bilim_alanlari/manevi_bakim/makale_17.pdf adresinden alındı

Sharan, M., & Mazanah, M. (2013). Roles Traditional Healers Play in Cancer Treatment in Malaysia: Implications for Health Promotion and Education. *Asian Pacific Journal of Cancer Prevention*, https://doi.org/10.7314/APJCP.2013.14.6.3593, 14(6), 3593-3601.

Snodgrass, J. L. (2019). The Future of Spiritually Integrated Psychotherapy in the AAPC Tradition. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 73(3), 153-156.

Söylev, Ö. F. (2015). Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 287-308.

Strunk, O. (1971). Relationships of Psychology of Religion and Clinical Pastoral Education. *Pastoral Psychology*, 22(8), 29-35.

Strunk, O. J., & Parker, G. K. (1979). Book Review and Notice: Seelsorgeausbildung (Training for the Care of Souls), Pastoral Bildung (Pastoral Training). *Journal of Pastoral Care*, 33(4), 254-257.

Swift, C. (2016). *Hospital Chaplaincy in the Twenty-First Century: The Crisis of Spiritual Care on the NHS*. London: Routledge.

Tomcsányi, T., Török, G., Csáky-Pallavicini, R., Ittzés, A., Sallay, V., Martos, T., & Török, P. (2013). An Ecumenical, Interdisciplinary, and Integrating Specialization Program in Pastoral Counseling in East Central Europe. *Journal of Psychology & Theology*, 41(1), 62-77.

Uzuner, H. (2019). Çok Kültürlü (Modern) Toplumlarda Hastanelerde İhtiyaç Olan İslami Manevi/Dini Destek (KHS = IslamIsche seelsorge). (Ed. A. Ayten, H. Ekşi, M. Zengin, & N. Tınaz). *Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (s. 15-45). İstanbul: Dem Yayınları.

WMA. (1981). Eylül 2020 tarihinde https://www.wma.net/wp-content/uploads/2005/09/Declaration-of-Lisbon-1981.pdf adresinden alındı

WMA. (1995). Eylül 2020 tarihinde https://www.wma.net/wp-content/uploads/2005/09/Declaration-of-Lisbon-1995.pdf adresinden alındı

WHO. (1994). Eylül 2020 tarihinde https://www.who.int/genomics/public/eu_declaration1994.pdf?ua=1 adresinden alındı.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Akti, S. (2022). Bir Rasyonel Bilgi Eleştirisi Olarak İbn Arabî'nin Fahreddin er-Râzî'ye Mektubu. *Theosophia*, 5, 103-119.
DOI: 10.5281/zenodo.7487004
Received: 20.10.2022 – Accepted: 20.12.2022 – Published: 29.12.2022

CONCEPTUAL ARTICLE

Bir Rasyonel Bilgi Eleştirisi Olarak İbn Arabî'nin Fahreddin er-Râzî'ye Mektubu

Selahattin AKTİ[1]

Öz: Aklın sınırları ve buna bağlı olarak onun metafizik bilgiyi elde edip edemeyeceğiyle ilgili tartışmalar İslam düşünce tarihinde kelam, felsefe ve tasavvuf geleneğinden birçok mütefekkiri meşgul etmiştir. İbn Arabî gibi sûfîler aklın sınırlarına ve niteliklerine dikkat çekerek, onun özellikle Tanrı söz konusu olduğunda tam bir bilgi vermekten uzak bir mahiyete sahip olduğunu iddia ettiler. Ona göre yaratıcının yaratılanlarla aynı olmaması ön kabulünden hareket eden ve yapısı gereği Tanrı'yı ancak selbî yollarla tarif edebilen akıl, âlemdeki ve kutsal metinlerdeki Allah'ın görünür ayetlerini tatmin edici bir biçimde açıklamaktan uzaktır. Ona göre her ne kadar Zât'ın Vucûd'u karşılaştırılamaz ise de âlemde kendi özelliklerini görünür kılan Allah bir şekilde yaratılmışlara benzer. Bu benzerliği kavrayamayan aklın aksine "hayal"in teşbihi kavrama gücü vardır. İbn Arabî'ye göre teşbihin ve tenzihin ahenkli birlikteliğinden "tevhid" oluşur ve bu tevhidi gerçekleştirmek yalnızca "keşf"den beslenen sûfî yol ile mümkün olur. İbn Arabî çağdaşı Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı bir mektupta yetersizliğinden dolayı aklı eleştirir ve onu sûfîlerin metotlarını tecrübe etmeye davet eder. Bu çalışma, söz konusu mektubun Arapça metni, Türkçe çevirisi ve İbn Arabî'nin konuyla alakalı fikirlerinin kısa bir değerlendirmesinden ibarettir.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, Fahreddin er-Râzî, Aklî Bilgi, Keşfî Bilgi.

Ibn ʿArabī's Letter to Fakhr al-Dīn al-Rāzī as a Critique of Rational Knowledge

Abstract: Discussions about the limits of the intellect and whether it can acquire metaphysical knowledge have occupied many thinkers from the Kalām, philosophical and Taṣawwuf traditions in the history of Islamic thought. Sufis such as Ibn ʿArabī pointed out the limitations and properties of the intellect, claiming that it was far from providing complete knowledge, especially when it came to God. According to him, the intellect, based on the premise that the Creator is not the same as the created and can only describe God in a transcendent/apophatic way (tanzīh) due to his nature, is far from being able to adequately explain the visible signs of God in the world and in the sacred texts. Although the Wuǧūd of the Dhāt (Essence) is incomparable, Allah, who makes His attributes visible in the universe, is somehow similar to creatures in his opinion. Unlike the mind, which cannot grasp this similarity, "Ḫayāl" (imagination) has the power to understand similitudes (tashbīh). According to Ibn ʿArabī, "tawḥīd" is formed from the harmonious unity of tashbīh and tanzīh, and it is possible to realise this tawḥīd only through the Sufi path fed by "Kashf" (discovery). In a letter to his contemporary Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn ʿArabī criticises reason for its inadequacy and invites him to experience the methods of the Sufis. This study consists of the Arabic text of the letter in question, its Turkish translation, and a brief evaluation of Ibn ʿArabī's ideas on the subject.

Keywords: Ibn ʿArabī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Rational Knowledge, Kashf.

---

[1] Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.
selakti@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5464-8740
Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Düşünce tarihinin en tartışmalı konularından birisi hiç kuşkusuz aklın sınırları ve buna bağlı olarak onun metafizik bilgiyi elde edip edemeyeceğiyle ilgilidir. Metafizik, genelde insanın var oluşu, kainat ve Tanrı'yı konu edinse de tartışmaların yoğunlaştığı felsefî sorunlar daha çok Tanrı ve öte âlem merkezli ortaya çıkar. Her ne kadar tartışmalar epistemolojik bir görünüm arz etse de kişinin ontolojik tavrıyla doğrudan ilişkilidir ve varlığa dair tasavvurlarında Tanrı ve öte âleme yer vermeyen düşünürlerin, aklın, ilâhî bir bilgiyi elde edebilirliğine yönelik bir tartışmada taraf olması da mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'yı bilebilmenin ve hatta ondan bilgi elde edebilmenin imkanı ve bunun nasıl yapılabileceğiyle ilgili tartışma teist düşünürler arasındadır. Söz konusu düşünürler için duyuların sağladığı verileri muhakeme yetisi ile teorik yeni bilgilere dönüştürebilen ve böylelikle doğayı daha iyi anlamamızı sağlayan aklımızın, aynı kabiliyeti Tanrı'yı bilmek noktasında gösterip gösteremediğiyse merak konusudur.

İslam düşünce tarihinde sıklıkla kendine yer bulan bu tartışmanın birçok çözüme ev sahipliği yaptığı söylenebilir. Ancak farklı yöntemlere sahip olmakla birbirlerinden ayrılan tasavvuf, kelam ve felsefe disiplinlerinde bu konuda ortaya konan neredeyse her açıklama, karşısında bir itiraz buldu. Aklın Tanrı'yı bilmekteki acziyetine yapılan en güçlü vurgunun tasavvuf ehlinden geldiği ve aklı yücelttiklerini düşündükleri filozof ve kelamcıları kıyasıya eleştirdikleri bilinmektedir. Bu eleştiriyi yapanlardan biri de sûfî düşüncenin sistemleştirilmesi bağlamında ortaya koyduğu çalışmalarıyla tanıdığımız İbn Arabî'dir (ö. 638/1240). O, bu konuda kendisinden önceki tasavvuf büyüklerinin ifadelerini teyit etmekle kalmaz, detaylandırdığı varlık ve bilgi kuramlarında akılcılara yaptığı itirazların da gerekçelerini ortaya koyar. Ona göre bilginin asıl amacı Allah'ı bilmek olmalıdır ve bu uğurda yol kat eden salik için akıl, belli bir noktaya gidene kadar kullanıp daha sonra terk etmesi gerektiği bir binek gibidir. Zira o noktadan sonra görülecekler aklın sınırlarının ötesindedir.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanlarına dair çalışmalarıyla tanınan bir Eş'arî âlimi ve İbn Arabî'nin çağdaşıdır. Eserleri ile döneminin fikir adamlarının dikkatini üzerine çeken Râzî, aşağıda açıklamaya çalışacağımız sebeplerle İbn Arabî'nin de ilgisini çekmiştir. Nitekim Râzî'nin bir dost meclisinde bu güne kadar doğru bildiğini zannettiği bir meselede kesin olarak yanıldığını söylemesi ve akabinde ağlamaya başlaması İbn Arabî'nin kulağına gelince ona bir mektup yazar. Elinizde bulunan bu çalışma söz konusu mektubun içeriğiyle ilgilidir. İbn Arabî Râzî'ye yazdığı bu mektup ile bir akıl eleştirisi yapar ve onu, hakikati bulabilmek için kendi yöntemlerini benimsemeye davet eder.

Çalışmamız, Giriş bölümünde ele aldığımız bu kısa açıklamalardan sonra üç başlık ile devam edecektir. "İbn Arabî'nin Akıl Eleştirisi ve Fahreddin er-Râzî" başlığı altında İbn Arabî'nin mektubuna konu olan akıl eleştirisinin, onun diğer bazı eserlerinde kendine nasıl yer bulduğuna kısaca değinilecek ve Fahreddin er-Râzî'nin ilmî kişiliğine kısaca yer verilecektir. Daha sonra gelecek olan iki bölümün ilkinde İbn Arabî'nin mektubunun Türkçe çevirisi, ikincisinde ise Arapça orijinali yer alacaktır.

Her ne kadar İbn Arabî'nin bu mektubu daha önce iki defa Türkçeye çevrildiyse de söz konusu çevirilerdeki kimi hatalar maalesef bizi metni yeniden tercüme etmeye mecbur etti. Bu hatalardan özellikle iki tanesi vahim hatalardı ve İbn Arabî'nin kast ettiğinin tam tersi manayı veriyordu. Hem o yıllarda mektubun tahkikli bir neşrinin olmama ihtimali, hem de amacımızın ilmî bir polemiğe girmek olmamasından dolayı sözünü ettiğimiz çevirilerin künye bilgilerini ve o iki tercümeden hangisinin hatalı olduğunu açıklamayı yersiz görüyoruz.

Tercümemizi yaparken ʿAbdu'l-Kerîm en-Nemrî'nin 2001 yılında yaptığı tahkikli neşrini kullandık.[2] Ancak internette bulduğumuz ve maalesef künye bilgilerinin eksik olduğu bir başka nüshayla da karşılaştırmayı ihmal etmedik. Ayrıca manasında tereddüte düştüğümüz ve acaba burayı doğru mu anladım diye düşündüğümüz cümleleri de Dr. Ali Ghandour'un Almancaya yaptığı çeviri üzerinden kontrol ettik.[3] Her ihtimale karşı dileyen okurlarımızın kendi kıyaslamasını yapabilmesi için de Arapça metni makalemizin sonuna ekledik.

İbn Arabî'nin Akıl Eleştirisi ve Fahreddin er-Râzî

Son yıllarda *Arap Aklının Eleştirisi/Nakdu'l-Akli'l-Arabi* adlı kitap serisiyle dikkatleri üzerine çeken Faslı düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), söz konusu serinin *Arap Aklının Oluşumu/Tekvînu'l-ʿaḳli'l-ʿArabî*[4] adlı ilk kitabında İslam tarihi içerisinde Arap-İslam Aklını oluşturan dinamiklere yönelik bir inceleme yapar. Bu incelemenin sonunda her biri bilgiyi üretmede özel bir mekanizma kuran, bununla bağlantılı kavramlar üreten ve kendine özgü dünya görüşü geliştiren, birbirinden farklı üç tür bilgi sistemi olduğu sonucuna varır. Bunlar: Beyan, İrfan ve Burhan'dır. *Arap Aklının Yapısı/Bunyetu'l-ʿaḳli'l-ʿArabî*[5] adlı ikinci kitabında ise Câbirî bu üç bilgi sisteminin analizini yaparak, işleyiş mekanizmalarını, kavramlarını ve Arap Aklının iç yapısını oluşturan karşılıklı ilişkileri irdeler.

Câbirî'ye göre kıyas, teşbih ve temsile dayanan "Beyan bilgi sistemi" Arap-İslâm aklının kurucusu olup, söz konusu aklın dil ve din anlayışını oluşturmuştur.[6] Fıkıh, Kelam, Nahiv ve Belagat ilimleri Beyan bilgi alanına aittir.[7] Ona göre Beyan'ın dayanakları dil ve nastır. Beyan, nassı dilin aracılığıyla açıklar ve mümkün olduğunca aklı devreye sokmaz. İrfân'ın ise mutasavvıflara göre kalbe keşif veya ilham şeklinde atılan (ilkâ) ve rasyonel bilgiden üstün bir bilgi türüne işaret için kullanıldığını belirten Câbirî, onun Yunancadaki gnosis'in karşılığı olduğunu ileri sürer. Ona göre İrfan, Hermesçilik kaynaklıdır ve Arap-İslâm geleneğinin akıl dışı yönünü temsil eder.[8] Burhan ise Câbirî'ye göre gelenek içerisindeki aklî/felsefî ilimlerin tesisini üstlenmiştir. Bu açıklamalara göre Beyan, bir hakikatin izhar edilip anlatılması için uğraşırken İrfan, zâhirdeki hakikatin ötesinde var

---

[2] İbn ʿArabī, Muḥyī'd-dīn Muḥammad. "Risālatun ʾilā'l-ʾimām ar-Rāzī". *Resā'il ibn ʿArabī*. Thk. Muḥammad ʿAbdu'l-Kerīm en-Nemrī, 184-187. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿilmīya, 2001.
[3] Sözünü ettiğimiz çeviri için bkz. Ali Ghandour, "Der Brief von Šayḫ al-Akbar Muḥyī ad-Dīn Ibn ʿArabī an Imām Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī", Kommentierte Übersetzung, (2012) (Erişim: 10.11.2022) http://ibnarabi.de/pdf/Brief%20an%20Imam%20Razi.pdf
[4] Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001).
[5] Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001).
[6] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 140.
[7] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, 17.
[8] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, 329-331.

olduğuna inandığı batınî bir hakikatin açığa çıkarılması (keşf) çabası olarak ortaya çıkar. Burhan ise mantıkî akıl yürütme ilkesine dayanır ve bilgiyi bu akıl yürütme temeli üzerinden inşa etmeyi amaçlar.

Câbirî'ye göre İslâm düşünce geleneği bu üç sistem arasındaki mücadelenin bir tarihidir ve ona göre kazanan, "sünnî tasavvuf" adına "Atıl akıl"ı yaymaya çalışan şeyh ve müritler topluluğudur:

> "Atıl Akıl" en sonunda hem Doğu'da hem de Batı'da mücadeleyi kazanmış, itibar edilen "söz-bilgi", İbn Arabî ve Sühreverdî'nin öğrencileri ile takipçilerinin ve bu ikisinin Hermetizme boğulmuş İşrâkî tasavvuflarına ait hale gelmiştir. "Söz-otorite" ise İslam coğrafyasının her bölgesinde devlet içinde devleti "Atıl akıl"ın devletini temsil eden tarikat şeyhlerine kalmıştır. Bunlar çöküş asrının İslam Ortaçağının devletleriydiler [...] Sonuç itibariyle "İrfan" galip gelmiş, "Beyan" "akıl-alışkanlığa", "Burhan" da "alışkanlık-akl"a dönüşmüştü.[9]

Câbirî'nin İslam düşünce tarihindeki ekolleri sınıflandırma ve anlamlandırma adına ortaya koyduğu fikirlerine yukarda kısaca yer vermemizin nedeni, her konuda ona katılıyor olup olmamaktan azade, bu çalışmada ele almaya çalıştığımız ve biri sûfî, diğeri kelamcı kimliğiyle öne çıkan iki düşünürün de içinde yer aldığı fikrî ortamın çekişmelerine ve bu çekişmenin bir tasavvuruna yer vermekti. Hiç kuşkusuz Kelam-Felsefe-Tasavvuf üçgeninde şekillenen fikrî ortamın en çok tartışılan konularından bir tanesi akıl ve onun sınırlarıydı. Görünüşe bakılırsa İbn Arabî, fikirleri ve eserleriyle 12. yüzyıl İslam dünyasında dikkatleri üzerine çeken kelamcı Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı mektup ile bu tartışmalardaki tarafını ortaya koymaktadır.

Tasavvuf tarihine göz atanlar, 12. yüzyıla kadar yazılanların esas olarak sûfîlerin epistemolojik ve metafizik öğretilerini kapsamlı bir şekilde ele almaktan yoksun olduğunu, daha çok nefsi tezkiye etmek ve bununla alakalı konuları esas aldığını görecektir. İbn Arabî'yi düşünce tarihinde ayrıcalıklı kılan özelliği de tam bu noktada ortaya çıkar. Zira o, kendisine kadar gelen sûfî öğretileri bir potada eritip sistemli hale getirmiş ve bir düşünce bütünlüğü oluşturmuştur. Bununla da kalmayıp filozofların ve kelamcıların arasında süre giden tartışmalara dahil olmuş ve o tartışmaları sûfî perspektiften ayrıntılı olarak ele almıştır.

İbn Arabî'nin fikirlerini kendine konu edinen bir araştırmacı, İslam düşünce tarihinde onun düşünceleriyle ilgili lehte ve aleyhte birçok eserin yazıldığını hemen fark edecektir. Elbette tartışmaların içeriği sadece ortaya koyduğu teoriler değil, o teorilere ilham veren kaynaklarla da alakalıdır. Bu konuda genel olarak iki tutumdan söz etmek mümkündür; ilki, onun Yunan felsefesinden ve Hint mistizminden faydalanarak, eklektik bir sistem ortaya koyduğunu düşünürken, ikincisi, İbn Arabî'nin eserlerini ilham ile yazdığını savunur. İkinci görüşü savunanlara göre o, ilmini, kalbinin ilâhî tecellilerle aydınlanması sonucunda kazanır. Dolayısıyla eserlerinin kökenleri ve tarihî kaynaklarından söz edilemez. Sıradan insanların ezberlemek ve tekrarlamakla elde ettikleri 'kesbî' ilme karşılık sûfîlerin Allah tarafından kendilerine verilen ilim 'vehbî ilim' olarak adlandırılır.[10] Ancak sûfîlerin farklı tecrübelerle elde ettikleri bu ilmin dil ile ifadesi zor olduğundan, başka ilim dallarının terminolojisini ödünç alarak kendilerini ifade etmeye çalışırlar. Bir başka şekilde ifade edilecek

---

[9] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 371-375.
[10] İbn Sevdekîn, *İdrîs Fassı*, Çev. Veysel Akkaya (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 72-73.

olursa; sûfî, mistik tecrübe sonucu ortaya çıkan ilâhî kaynaklı bilginin dil ile formülasyonunda düşünce tarihînin birikiminden faydalanır. Bu düşünceye göre sûfî gelenekten gelen İbn Arabî'yi araştıran biri için tarihsel kaynaklardan söz etmek ancak bu durumda mümkün hale gelir.[11] Nitekim İbn Arabî'nin kendisi, sûfîleri filozoflarla karşılaştırdığı bir bölümde, onların sahip olduğu bilgiyi felsefecilerden aldıkları iddiasına şiddetle karşı çıkar ve bunu söyleyenleri cahil olmak ve yalan söylemekle itham eder.[12] Düşünce tarihinde lehte ve aleyhte bu konuyla alakalı yapılmış polemiği ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, probleme dair İbn Arabî'nin fikirlerine kısaca değinmekle yetineceğiz.

İbn Arabî'ye göre ilimlerin üç mertebesi vardır; akıl ilmi, haller ilmi ve sırların ilimleri. Tanımlarına aşağıda yer vereceğimiz bu bilgi sınıflarını felsefi dille ifade edecek olursak rasyonel, duyusal ve sezgisel bilgiden söz edilebilir. Ona göre aklî bilgi zorunlu olarak veya bir delilin incelenmesi sonrasında teorik olarak ortaya çıkan ilimdir ve şüpheleri de kendi cinsindendir.[13] Bu ilmin bir kısmının doğru, bir kısmının da yanlış olacağına dikkat çeken İbn Arabî, örneğin akılcı bir filozof veya kelamcının bazı konularda Peygamberin getirdiği hakikatlerle uyumlu bir bilgi verebileceğini ve bunun da doğruluğunun tartışılmasına gerek olmadığını belirtir.[14]

Diğer yandan İbn Arabî ikinci sırada saydığı haller ilmi ile duyusal bilgiye işaret eder. Ona göre bu bilgi, akılcı kişinin sınırlarını tanımlayamadığı ve öğrenilmesi için ortaya delil koyamadığı ve sadece haz yoluyla elde edilebilen bir bilgidir: "Balın tatlılığı, sabrın acılığı, cinsel ilişki, aşk, vecd ve şevkin hazzını bilmek vb. bu çeşit ilimlerdendir. Bu gibi bilgiler, kişi ancak onunla nitelenir ve onu tadarsa öğrenilebilecek bilgilerdir".[15]

Üçüncü ve son olarak İbn Arabî sırların ilimlerinden söz eder ki ona göre bu ilim, aklın gücünün üzerinde olan ve Ruhu'l-Kuds'un sırra üflediği bilgilerden oluşur. Tabiatıyla böylesi bir bilgi ancak peygamberlerin ve velilerin sahip olabilecekleri bir bilgi türüdür.[16] İbn Arabî, sûfîlerin bilgilerinin bu tarz bir bilgi olduğuna farklı vesilelerle defaatle vurgu yapar: "Biz, herhangi bir konuda filozofların veya başkalarının sözlerini konuşanlar değiliz. Muhakkak ki bizler, kitaplarımızda keşfin verdiği ve Hakk'ın imla ettirdiklerini isteriz (yazarız). (Sûfî) kavminin yolu budur."[17] Bir başka yerde İbn Arabî, sıradan eğitimle ilimlerini elde etmiş kişiler ile sûfîler arasındaki farka dikkat çeker: "Kendisinden değil de Allah'tan bilgi alanın kelamı nasıl tükenir ki? 'Falanca rahmetli filanca rahmetliden bana rivayet etti ki' diyen müellif ile 'bana kalbim, Rabbimden rivayet etti' diyen müellif arasında ne büyük fark vardır."[18] Bu farkın altını İbn Arabî şu sözlerle çizer: "Bizim ilimlerimiz lafızlardan, insanların

---

[11] Selahattin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 126-127; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdi, İbn Arabi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 130; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2010), 90-92; Fateme Rahmati, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabīs* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007), 19.
[12] Muḥyī'd-dīn Muḥammad İbn ʿArabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye* 1-9. Tkh. Ahmed Şamsu'd-dīn (Beyrut: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiya, 1999), 1:56.
[13] İbn ʿArabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:54.
[14] İbn ʿArabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:56.
[15] İbn ʿArabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:54.
[16] İbn ʿArabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:54.
[17] İbn ʿArabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 4:92.
[18] İbn ʿArabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:94.

ağızlarından, defter ve kitap sayfalarından devşirilmiş değildir. Aksine bizim ilimlerimiz, vecd sultanının (hâkimiyetinin) ve fenâ halinin Vucûd'da galip gelmesi esnasında kalbe yansıyan tecellilerden kaynaklanmaktadır."[19]

Doğrusu sezgisel bilgiyi hayatında hiç deneyimlememiş bir insanın İbn Arabî'nin sözünü ettiği fenâ tecrübesini anlaması pek mümkün değildir. Bilgi edinmenin bu şeklini anlamak için İbn Arabî'nin şârihlerinden Konevî'ye (ö. 1274) müracaat etmek faydalı olacaktır:

> "Bir şeye dair bilginin gerçekleşmesi ve onu tam olarak bilmek, bilinen şey ile bir olmaya; bir olmak ise, bileni bilinenden ayırt eden her şeyin ortadan kalkmasına bağlıdır […] İnsanın bir şeyi bilmeyişinin sebebi, o ikisinin nitelik, mertebe, özellik ve benzeri şeylerde farklı olmasını temin eden hükümlerin çokluğudur […] İki şey arasında farklılığa neden olan hükümler, bütünü ile ortadan kalkarsa mârifet kemale erer ve sahih olur […]"[20]

Tabii olarak tüm bu açıklamalar "Varlığın birliği" olarak bilinen ve İbn Arabî'ye nispet edilen teoriyle ilişkilidir. Varlığın (vucûd) bir ve tek olduğunu iddia eden İbn Arabî'ye göre bu varlığın gerçek sahibi Allah'tır. İçinde insanın da olduğu âlem ise varlığı ondan ödünç alır. İnsan, eğer gerçek varlık sahibinin kim olduğunu unutur ve sahibi olduğu varlığı kendinden bilirse yanılgıya düşer. Sûfî gelenek, nefsi tezkiye eden ibadet ve temrinlerle kişiyi bu yanılgıya düşüren dış dünyanın algılarından kurtarma çabası güder. Kişi, etrafını saran dünyevi algılardan soyutlanabilirse varlığın gerçek sahibinin kim olduğunu ona gösterecek bir yola girer. Zamanla varlığının gerçek sahibini tanıyan yolcu, kendi de dâhil olmak üzere etrafta gördüğü her şeyde, gerçek ve tek olan Varlığı görmeye başlar. Böylece âlemin varoluşuna dair tam bir bilgi kazanılmış olur.

İbn Arabî'ye göre varlığın gerçek sahibi olana dair tam bilgiyi (İlm-i ilâhî) elde etmek ancak, yukarıda açıklanan üçüncü ilmin sahibi olanların tecrübesi ile mümkündür: "İlm-i ilâhî, Allah'ın ilham, ilkâ (atma, aktarma) ve Ruhu'l-Emin'in kişinin kalbine indirmesiyle öğrettiği ilimdir […]"[21] İbn Arabî, *Futûḥât* adlı eserinin de bu çeşit bir bilgi ile yazıldığını belirtir: "Bu kitap da bu çeşittendir. Vallahi ilâhî imla, rabbanî ilkâ ya da varlığımın kalbine (zihnine) ruhanî üfleme olmadan bu kitabın bir harfini bile (kendim) yazmadım."[22] *Futûḥât* için söylediklerinin bir benzerini İbn Arabî *Fuṣûṣ* hakkında da yazmaktan çekinmez: "627 senesinin Muharrem ayının son on gününde Şam'da gösterilen bir rüyada Allah'ın elçisini (a.s) gördüm. Elinde bir kitapla bana 'Bu *Fuṣûṣu'l-Ḥikem* kitabıdır. Bunu al ve faydalanmaları için insanlara ulaştır' dedi".[23] Aslına bakılacak olursa İbn Arabî zaten yazdığı ve söylediği her şeyin Kur'ân ile aynı kaynaktan geldiğini ve bu kaynaktan ancak Hakk'ın kendileriyle konuştuğu kimselerin faydalanabileceğini dile getirmektedir:

> "Meclislerimde ve eserlerimde konuştuğum her şey Kur'ân hazretinden ve onun, anlayış anahtarlarının içinde verildiği hazinelerindendir. Destek ondandır. Bütün bunlar onun (Kur'ân'ın) sınırları dışına çıkmamamız içindir. O ki, verilenlerin en yücesidir. Onun kadrini ancak onun tadını alan ve onun menzilini

---

[19] İbn ʿArabī, "Kitābu'l-Mesā'il", *Resā'il ibn ʿArabī*. Thk. Muḥammad ʿAbdu'l-Kerīm en-Nemrī (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿilmīya, 2001), 305.
[20] Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 48-49; Ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları/en- Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 56-57.
[21] İbn ʿArabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 6:233.
[22] İbn ʿArabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 6:233.
[23] Muḥyī'd-dīn Muḥammad İbn ʿArabī, *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*. Thk. Abu l-ʿAlā' ʿAfīfī (Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l- ʿArabī, 1946), 47.

kendi nefsinde hâl olarak müşahede eden ve Hakk'ın sırrında kendisiyle konuştuğu kimse bilebilir. Bütün vasıtaları kaldırarak, sırrında kuluyla konuşan eğer Hakk'ın kendisi ise, anlayış söze eşlik eder."[24]

Her ne kadar devamlı olarak keşfî bilgiyi yüceltse de İbn Arabî'nin aklın, insanın bilgi sahibi olması sürecindeki rolünü inkâr ettiği düşünülmemelidir. O, bu konuda ihtiyat sahibidir. Ona göre saf ve temiz olan yağmur suyunun, yağdığı bölge ve geçtiği mecraya göre tadının değişmesi gibi, düşünceden kazanılan ilimler de akıllara göre farklılaşır. İbn Arabî'ye göre fikir, girdiği aklın tadını alır, ancak Ledünnî ilmin tek bir tadı vardır, durudur ve ona bir şey karışmamıştır.[25] Ona göre aklın ortaya bir düşünce koyarken, duyu organları, müfekkire gücü, muhayyile ve hatırlatma güçlerine başvurması, aklın eylem yaparken ne kadar çok şeye ihtiyaç duyduğunun bir göstergesidir. Diğer taraftan bu güçler, elde ettikleri verileri doğru ve hatasız olarak ilettikleri halde, bazen akıl onları değerlendirirken hata yapar.[26]

İbn Arabî, 'akl kelimesinin Arap dilindeki kökenine vurgu yaparak, aklın hakikati görmekteki engelleyici özelliğine dikkat çeker. Nitekim bu kelime Arapçada, 'devenin hareketini kısıtlamak için ayağına bağlanan ip' manasına gelen 'ikāl kelimesiyle ilişkilidir.[27] Aşağıda tercümesini verdiğimiz mektuptaki ifadelerinde de görüleceği üzere İbn Arabî, filozof ve düşünürlerin aksine aklı, duyularla hissedilen görünür fizik âlemini aşamayan, sınırlı bir alanın esiri sayar ve bundan dolayı da o, büyük hakikatleri kavramaktan acizdir.[28] Bu düşüncelerin sonucu olarak İbn Arabî, aklın yaratıcıyı ancak kısmen bilebileceğini iddia eder, çünkü akıl Allah'ı ancak tenzih ederek bilebilir[29] ve bu yol ile onu sınırlamış olur.[30] Bu durumun aksine Allah'ı tanımanın en iyi yolu, onu en az sınırlayacak şekilde tenzih ve teşbih dengesini kurmaktan geçer.[31] İbn Arabî'ye göre Allah, Kur'ân'da geçen "O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür (Şûrâ, 42:11)" şeklindeki ifadesinde, aynı ayet içerisinde hem tenzihe hem de teşbihe yer vermiştir. Allah, "O'na benzer hiçbir şey yoktur" derken tenzih etmiş, "O her şeyi işitir, her şeyi görür" derken teşbih etmiştir. İbn Arabî tıpkı kelamcılar gibi, bizim için mutlak gayb olan ve kendisinin Hakk diye isimlendirdiği Allah'ın zatının hiçbir şeyle karşılaştırılamaz (tenzihi kısım) olduğunu kabul eder. Ona göre hiçbir yaratılmış Vucûd ile aynı olamaz. Ancak ilahi hakikatin tenzih ile tanımının, âlemdeki ve kutsal metinlerdeki Allah'ın görünür ayetlerini tatmin edici bir biçimde açıklayamadığı da ortadadır.[32] Her ne kadar Zat'ın Vucûd'u karşılaştırılamaz ise de âlemde kendi özelliklerini görünür kılan Allah bir şekilde yaratılmışlara

---

[24] İbn 'Arabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 6:61.
[25] İbn 'Arabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:501-502.
[26] İbn 'Arabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:323, 436; El-Hakîm, "Akıl Eleştirisi/ İbn Arabî'nin Bilgi Tecrübesi Hakkında Bir Görüş", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî* (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 308-309.
[27] İbn 'Arabī, "Kitāb'ut-Tecelliyāt". *Resā'il ibn 'Arabī*. Thk. Muḥammad 'Abdu'l-Kerīm en-Nemrī (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'ilmīya, 2001), 322; El-hakīm, *El-mu'ğam aṣ-Ṣūfī*, 813. Sufilere göre aklın engel, mani veya bağ anlamına gelmesiyle alakalı yapılmış değerlendirmeler için bkz. Ali Ghandour, *Die theologische Erkenntnislehre Ibn al-Arabis* (Hamburg: Editio Gryphus, 2018), 172-175; Cumali Kösen, "İbn Arabî'ye Göre Bilginin İmkânı Ve Kaynakları", *Premium e-Journal of Social Sciences (PEJOSS)* 4/5 (2020), 122-123.
[28] El-hakīm, *El-mu'ğam aṣ-Ṣūfī*, 813.
[29] İbn 'Arabī, *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*, 181.
[30] İbn 'Arabī, *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*, 68.
[31] İbn 'Arabī, *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*, 69.
[32] İbn 'Arabī, *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*, 68-72.

benzer. Bu benzerliği kavrayamayan aklın aksine "hayal"in teşbihi kavrama gücü vardır.[33] Buna göre teşbihin ve tenzihin ahenkli birlikteliğinden "tevhid" oluşur ve bu tevhidi gerçekleştirmek yalnızca "keşf"den doğan mistik sezgiyle mümkündür.[34]

İbn Arabî'nin sözünü ettiği ve meşşâî filozoflardan da aşina olduğumuz hayal gücü, bir yandan duyu verilerinden aldığı sûretleri daha soyut bir hale çevirirken diğer yandan maddi özelliklerinden soyutlanmış manaları belirli remizler şekline sokar. Ancak bunu yaparken hayal de tıpkı diğer yetiler gibi başka idrak araçlarına (duyumlar, hafıza, müzekkire) ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla onun da sınırsız olduğu söylenemez. Ancak İbn Arabî, hayal gücünü yalnızca duyumların elde etmiş olduğu somut sûretlerle sınırlandırmaz, sûfinin seyr-i sülûkuna ve yükselmesine bağlı olarak daha latif suretleri de algılayabileceğini düşünür.[35]

Kimi insanların, sûfîlerin bilgiyi elde ediş şekillerine itirazlar getireceğini bilen İbn Arabî, bu konuda iki sınıf insanın varlığına işaret eden Kur'ân'ın salih kul (Hızır) kıssasını örnek göstererek tartışmaya noktayı koyar ve onlarla yollarını ayırır: "İnkârcılara bizzat bu hikâye ile delil getiririz. Ancak onlarla tartışmanın da bir imkânı yoktur. Onlara salih kulun söylediğini söyleriz: '*Bu, benimle senin aranda ki ayrılıktır*' (Kehf 18:78)"[36]

Ancak İbn Arabî'nin yollarını ayırmadığı kimseler vardır ve onlara düşüncelerini anlatmaya devam eder. Bunlardan birisi de zamanının önemli âlimlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî'dir. Felsefe, mantık, Arap dili ve edebiyatı, tıp, astronomi, matematik, fıkıh, tefsir ve kelam alanında birçok esere imza atan Râzî, çokça seyahat eden ve gittiği yerlerde üstün zekâsı, güçlü hâfızası, etkili hitabeti ve hazır cevaplılığıyla dikkatleri üzerine çeken 12. yüzyılın parlak simalarından biriydi. Bu yüzyıldan sonra kaleme alınan kelam ve felsefe eserleri, Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonra İslam'da kelam ve felsefe tarihinin en önemli simasının Fahreddin er-Râzî olduğuna işaret eder. O tarihten itibaren felsefe ve kelam kitaplarında neredeyse hiçbir mesele Râzî'nin görüş, eleştiri ve tespitlerinden bağımsız ele alınamaz olmuştur. Kendisinden önce Gazzâlî, kelam ile Meşşâî metafiziğin aynı meseleleri incelediğini düşünmüş ve ilimler tasnifini buna göre tertip etmişti. Ancak Râzî, kelamı sadece metafiziğin değil, nazari felsefenin de muadili olarak görerek kelamı felsefenin verileriyle yeniden tasnif eder.[37]

Râzî, Gazzâlî gibi filozoflara karşı Eş'ariyye'nin kelâm sistemini savunmuş olsa da selefi Gazzâlî'ye nisbetle eserlerinde felsefî konulara daha fazla yer vermiş, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış ve felsefe ile kelâmın konularını birleştirip felsefî kelâm dönemini başlatmıştır. Tefsirinde yer yer işârî te'villere yer vermesi, Kur'ân'da söz ve yazıyla ifade

---

[33] William Chittick, *Hayal Âlemleri ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 40.
[34] Toshihiko Izutsu, *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 76-85.
[35] Cumali Kösen, *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl Ve Keşf* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 96-97. Hayal kelimesinin Arap dilindeki anlamları ve İbn Arabî'nin sisteminde gerek ontolojik, gerekse epistemolojik karşılıklarıyla alakalı yapılmış kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Ghandour, *Die theologische Erkenntnislehre Ibn al-Arabis*, 190-211.
[36] İbn ʿArabī, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:56.
[37] Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*, ed. Ömer Türker; Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 17-19.

edilmesi mümkün olmayan sırların, tevhidin en yüksek mertebesinde bulunduklarını iddia ettiği ehl-i keşf tarafından bilinebileceğini belirtmesi, onun tasavvufî temayülünün işaretleri olarak görülmüştür. Râzî'nin tasavvufa duyduğu ilginin sebepleri arasında Eş'arî âlimlerinin tasavvufa meyletmiş olmalarının yanı sıra babasının ve Gazzâlî'nin önemli tesiri olduğu söylenebilir.[38] Nitekim farklı gruplara mensup birçok düşünür Râzî'nin eleştirilerine maruz kalırken sûfîlere karşı hoşgörülü bir tavır sergiler. Örneğin Hallâc'ın "ene'l-Hakk" çıkışı çoğu kelamcı tarafından sert eleştirilere konu edildiği halde Râzî, onun çıkışını marifetullahın zirvesi ve kemal mertebesinin en üst derecesi olarak yorumlamıştır. Ancak her ne kadar Râzî, sûfîlerin hal ve sözlerini bazen kendi anlayışını temellendirmek için bir malzeme olarak kullansa da onun düşünce sisteminde son söz her zaman aklın olmuştur. Ona göre aklın tamamıyla geçersiz ve hükümsüz kalacağı bir alan yoktur.[39]

Ancak görünüşe bakılırsa İbn Arabî onun gibi düşünmemektedir. Aşağıda İbn Arabî'nin bu konuda ona yazdığı mektup yer almaktadır.

İbn Arabî'nin İmam-ı Râzî'ye Mektubu

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla

Bu, Allah ruhunu kutsasın, ilimlerde derinleşmiş, biricik, muhakkik, hakikatin kaşifi, millet ve dinin muhyisi olan imam şeyh, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. ʿArabî eṭ-Ṭâi el-Endelusî el-Mağribî'nin allame, dahi, engin ilimler sahibi, millet ve dinin övgüsü imam Muhammed b. Ömer el-ḫatîb er-Râzî'ye -Allah ömrüne bereket versin ve makamını cennet kılsın- yazdığı risaledir. Hamd Allah'a, selam onun seçkin kullarına ve benim Allah yolundaki dostum Fahreddin Muhammed'e olsun. Allah onu himmetiyle yüceltsin, rahmeti ve bereketi üzerine feyz etsin.

Kendisinden başka ilahın olmadığı Allah'a hamd ederiz. Allah'ın elçisi (s.a.v) buyuruyor ki; "Biriniz kardeşini sevdiği zaman bundan onu haberdar etsin."[40] Ve ben seni seviyorum. Allah Teala şöyle buyurur: "Birbirlerine hakkı tavsiye edenler" (*Kur'ân*, Asr 103/3). Bazı teliflerine, Allah'ın kendisiyle sana destek olduğu mütehayyile gücüne ve iyi olan fikirlerden tahayyül ettiklerine vakıf oldum.

Nefs, kendi ellerinin kazancıyla beslenmediği zaman, cömertlik ve bağışın tadına varamaz ve bu durumda ayaklarının altından yiyenlerden olur. (Ancak) adam olan ise Allah'ın dediği gibi üstünden yiyendir: "Şayet onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rableri tarafından onlara indirileni doğru dürüst uygulamış olsalardı (hem) üstlerinden (gök) ve hem de ayaklarının altından (yer) yerlerdi..." (*Kur'ân*, Mâide 5/66).

Dostum -Allah onu muvaffak etsin- bilsin ki kâmil veraset bazı yönleriyle değil bütün yönleriyle gerçekleşendir ve âlimler nebilerin varisleridir.[41] (Dolayısıyla) akıl sahibinin her yönden varis olmaya çalışması ve himmetinin/gayretinin eksik olmaması gerekmektedir.

---

[38] Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 89-90.
[39] Ruhullah Öz, "Fahreddin Er-Râzî'nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 201-202.
[40] Tirmizi, Zühd 54 (2392); Ebu Davud, Edep 122 (5124).
[41] Tirmizi, İlim 19 (2682); Ebû Dâvûd, İlim, 1 (3641); İbn Mâce, Mukaddime 17 (223).

Dostum -Allah onu muvaffak etsin- bilir ki; insani letafetin güzelliği, taşıdığı ilahi bilgilerle, çirkinliği ise bunun tersi ile olur. Yüksek himmete sahip olan kimse ömrünü sonradan yaratılanların bilgileri ve onların ayrıntılarıyla (uğraşmakla) geçirmemesi gerekir ki, Rabbinden kendine ayrılan payı kaybetmesin. Ve yine onun, kendini fikrinin sultasından kurtarması gerekir. (Zira) fikrin kaynağı malumdur ve talep edilen hakikat ise bu değildir. Allah'ı bilmek, Allah'ın varlığını bilmekten farklıdır.

Akıllar Allah'ı, ne olduğu (isbât) değil, ne olmadığı (selbi) cihetiyle veya var olan bir şey olmak (mevcûd) bakımından bilirler. Bu ise büyüğümüz Ebu Hâmid (Gazzâlî) hariç akılcı ve kelamcılardan bir grubun görüşlerine aykırıdır. Allah ruhunu kutsasın o (Gazzâlî), bu konuda bizimle aynı düşüncededir ve aklın, nazar ve tefekkür ile bilmesinden Allah'ı münezzeh (/hariç) tutar. (Bu yüzden) akıllı olan kimse Allah'ı müşâhede yoluyla bilmek istiyorsa kalbini fikirden arındırmalıdır. (Bu noktada) yüksek himmet sahibi olan kimse bilgisini hayal âleminden almamalıdır. Ki o âlem, kendi ardındaki manalara işaret eden somutlaşmış nurlardır. Nitekim hayal, aklî manaları duyusal kalıplara indirger; süt suretinde bilgi, ip suretinde Kur'ân ve halat/zincir suretinde din gibi.

Yüksek himmet sahibinin muallim ve şahidinin, (bilgiyi) almakta külli nefse bağımlı olan dişi[42] olmaması gerekmektedir. Tıpkı prensip olarak bir yoksuldan almaması gerektiği gibi. Kemale ulaşması başkasına bağlı olan her şey yoksuldur ve Allah'ın dışındaki her şeyin hali budur. (O halde) ilmini ancak Allah'tan keşif yolu ile elde etmede gayretini arttır. Muhakkiklere[43] göre Allah'tan başka fail yoktur ve (bundan dolayı) bilgiyi Allah'tan başka kimseden almazlar, lakin (bunu) keşf ile değil aracıyla (yaparlar).[44] Allah ehli olanlar (ise) ilme'l-yakîn'de (takılı) kalmaktan yüz çevirip ayne'l-yakîn'e vardıkları için kurtuluşa erdiler.

Ve bil ki fikir ehli olanlar, fikirlerinde gaye edilen son sınıra vardıklarında düşünceleri onları kararlı bir mukallid durumuna sokar. Çünkü mesele, fikrin onu kavramasından daha büyük bir meseledir. (Dolayısıyla) fikrin varlığı devam ettikçe, kişinin sükunete kavuşması ve tatmin olması

---

[42] Burada "dişi" ile kast edilen, Arap dilinde dişil (müennes) olan "nefs"tir ve külli olan nefse müteallik olduğu düşünülmüştür.

[43] Filozoflar veya Kelamcılar kastediliyor. Zira sonraki cümlede "Allah ehli olanlar (ise) ilme'l-yakîn'de (takılı) kalmaktan yüz çevirip ayne'l-yakîn'e vardıkları için kurtuluşa erdiler" demek suretiyle verili bilgiyle yetinmeyip ayne'l-yakîne ulaşmaya çalışan sûfîleri ayrı tutuyor. Ayrıntıları aşağıdaki dipnotta açıkladık.

[44] (فإنّ عند المحقّقين أن لا فاعل إلا الله؛ فإذن لا يأخذون إلّا عن الله؛ لكن عقدًا لا كشفًا)
Risalenin hali hazırda mevcut olan iki Türkçe tercümesinden biri bu cümleyi tamamen yanlış tercüme ederek maalesef orijinalde yer alan ibarenin tam tersi bir anlam vermiştir. Karışıklığa sebep olmaması için burada bir açıklama yapma ihtiyacı hissettik. İlk cümlenin sonunda yer alan "لكن عقدًا لا كشفًا" ibaresi çok açık olmasına rağmen sözünü ettiğimiz tercümelerin ilkinde: "O halde ilmi ancak Allah'tan keşif yolu ile elde etmede gayretini arttır. Çünkü tahkik ehline göre Allah'tan başka fail yoktur. O halde bilgiyi Allah'tan başka kimseden almayın. Ancak bu, **aklen değil, keşif yoluyla olsun**" şeklinde tamamen yanlış çevrilmiştir. Öncelikle orijinal metinde "akl" değil "akd" kelimesi geçmektedir, dahası mütercim her ikisinin de yerini değiştirmiştir. İbn Arabî'nin bu cümlede geçen "tahkik ehli" ile sûfileri kast etmiş olabileceğini düşünen mütercime, belki de cümlenin sonunda gelen ve sûfîlerin bilgilerini "keşfen değil aklen elde ettikleri" şeklindeki ifadenin bir yazım hatası olduğunu düşündürmüş ve inisiyatif alarak düzeltmiştir. Zira sûfîlerin bilgiyi elde ediş biçimleri keşfidir. Ancak cümlede bir hata yoktur. Sonradan gelecek cümlede sûfîlerin durumunu zaten ortaya koyan İbn Arabî, ilgili cümlede ise filozof veya kelamcıları kastetmektedir ve onların bilgiyi keşf ile değil vasıtalı (akden) aldıklarını ileri sürmektedir. Arapçada "akd" kelimesinin birçok anlamından bir tanesi de zinciri oluşturan halkalardan birinin diğerlerine düğüm benzeri bir eylemle eklenmesidir. Buna göre kast edilen mana, bilgiyi aldığımız kişinin de o bilgiyi başkasından alması suretiyle oluşan bilgi zincirine kişinin kendini yeni bir halka olarak eklemlemesi/düğümlemesi şeklinde olabilir. Dolayısıyla İbn Arabî bu cümlede, bilgiyi kendisinden önceki üstatlarından öğrenen ve bu yüzden ilme'l yakîn düzeyinde takılı kalan, sûfîlerin dışındaki filozof ve kelamcıları kastediyor. Zira bir sonraki cümlede "Allah ehli" dediği sûfîlerin, ilme'l-yakîn'de (takılı) kalmaktan yüz çevirip ayne'l-yakîn'e vardıkları için kurtuluşa erdiklerinden söz eder.

imkansızdır. (Zira) akılların düşünce gücünün bir sınırı vardır ve orada durur. (Ancak) akılların Allah'ın bahşettiğini kabul etme özelliği vardır. O halde akıl sahibi, ilahi cömertliğin nefhalarına/bahşettiklerine karşılık vermeli, kendini (devamlı) şüphe içinde bırakan düşüncenin ve o düşüncenin kazandırdıklarının esiri olmamalıdır. Güvendiğim ve senin de hakkında iyi düşündüğün kardeşlerinden biri bana anlattı, senin bir gün ağladığını görmüş. O ve orada ağladığına tanık olanlar bunun sebebini sormuş. Sen de demişsin ki; "otuz seneden beri inandığım bir meselede bu saatte bana görünen bir delille yanıldığımı anladım. Bunun için ağladım ve dedim ki; ya bu fikir de önceki gibi yanlışsa". Bu senin sözündür. Bilgisini akıl ve düşünceye dayandıran kişinin özellikle Allah'ı bilme hususunda dingin ve müsterih olması mümkün değildir. Allah'ın mahiyetini nazar yoluyla bilmek imkansızdır. Kardeşim sana ne oluyor da bu vartada (/zor durumda) kalmaya devam ediyor ve Allah elçisinin (s.a.v) meşru kıldığı riyazet, mücahede ve halvet yoluna girmiyorsun. (Böylece) Allah'ın "(orada) kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona katımızdan bir ilim öğretmiştik" (*Kur'ân*, Kehf 18/65) ayetindeki kişinin nail olmuş olduklarına nail olasın. Böylesi şerefli bir yola, böyle büyük ve yüksek bir makama layık olanlar senin gibilerdir.

Dostum -Allah onu muvaffak etsin- bilsin ki; bir sebeple -ki bu sebep de kendi gibi sonradan olmadır (/muhdes)- var olan her şeyin iki yönü vardır: kendi sebebine bakan yönü ve var edicisine bakan yönü ki bu Allah Teâlâdır. Bütün insanlar; hukemâ ve filozofların tamamı ve başkaları, (varlık) sebeplerinin tarafına bakarlar. Ancak Peygamberler, veliler ve melekler gibi Allah ehlinden olan muhakkikler, sebebi bilmekle beraber, o sebebi var eden diğer yöne bakarlar.

Rablerine onun cihetiyle (ikinci yön) değil, kendi sebebine bakan cihetiyle (birinci yön) bakan bazıları "Kalbim bana Rabbimden haber verdi" der. Kâmil olan diğeri ise "Rabbim bana haber verdi" der. (Nitekim) arif olan bir arkadaşımız şu sözüyle buna işaret etmişti: "Siz ilminizi ölümlü olan elçilerden, onlar da ölmüş bir başkasından alıyor. Biz ise ilmimizi ölmeyen, diri olandan (Allah) aldık".[45] Varlığı başkasından kaynaklananın hükmü bize göre hiçbir şeydir. Arifin katiyen Allah'tan başka dayanağı olmaz.

Sonra dostum bilsin ki; Hakk 'bir' olmakla beraber, bize bakan muhtelif 'birçok' yöne sahiptir. (Onun için) bu fasıldaki ilahi meselelere (ilâhiyât) ve onun tecellilerine karşı dikkatli ol. Senin yanında Hakk için "Rab" olduğunda geçerli olan hüküm "Müheymin" (egemen) olduğunda geçerli değildir. Tıpkı "Rahim" olduğunda geçerli olan hükmün de "Muntakim" (öç alıcı) olduğunda geçerli olmadığı gibi. Bu durum bütün isimler için geçerlidir.

---

[45] İbn Arabî'nin "arif olan bir arkadaşımız" sözüyle işaret ettiği kişi Ebu Yezîd Bâyezid-i Bistâmî'dir (ö. 848 veya 874). İlgili düşüncesini İbn Arabî *Futûhât-ı Mekkiyye*'de daha ayrıntılı anlatır: "Ebu Yezîd el-Bestâmî (r.a.) bu makam ve onun doğruluğu hakkında şekilci alimlere hitap ederken şöyle der: 'Siz bilginizi ölülerden, biz ise, ölümsüz diriden aldık. Bizim gibiler, 'kalbim rabbimden bana aktardı' der. Siz ise 'bana falanca aktardı' dersiniz. O nerededir diye sorulduğunda, öldü derler. O da falancadan aktardı dersiniz. O nerededir diye sorulsa, o da öldü derler […] Vehb eden (Allah) ise ölümsüzdür ve size daha yakındır. İlahi feyiz ve müjdelerin kapısı kapanmamıştır ve bunlar peygamberliğin parçasıdır. Yol berrak, kapı açık ve amel meşrudur. Allah kendisine koşan kimseyi hızlı karşılar. 'Üç kişi yoktur ki, dördüncüsü O olmasın [...] Allah, her nerede iseler, daima onlarla beraberdir [...]' (Mücadele, 7). Allah sana bu kadar yakınken ve sen de bunu bildiğini ve buna inandığını iddia ediyorken, O'ndan almayı ve O'nunla konuşmayı bırakıp (bilgiyi) niçin başkasından alırsın?" (İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, 1:423.)

Ve bil ki ilâhi yön -ki o Allah'tır-, Rab, Kadîr ve Şekûr gibi tüm isimleri içerir ve onların hepsinin niteliklerini toplayan bir zât gibidir. Allah ismi bütün isimleri içine alır ve (bu yüzden) müşâhede anında ondan korun (dikkatli ol), O'nu mutlak haliyle müşâhede edemezsin. Eğer O, sana câmi olan (Allah) ismiyle seslenirse, sana ne ile seslendiğine ve o münacatın veya müşâhedenin gerektirdiği makama bak. Hangi ilâhi isim ile bakıldığına bak, ki sana hitap eden veya müşâhede ettiğin isim o isimdir. Surette değişiklik/dönüşüm ile ifade edilen budur. Örneğin boğulmak üzere olan birisi "ya Allah" dediği anda bunun manası ya Gayyas (yardım eden), ya Muncî (kurtarıcı) ya da ya Munkiz (kurtarıcı) demektir. Ağrıları olan biri "ya Allah" derse bunun da manası ya Şâfî (şifa veren), ya Muʿâfî (sıhhat veren) ve benzerleridir. Sana sözünü ettiğim suretteki değişim/dönüşüm, Müslim'in *Sahih*'inde (Peygamberden naklen) zikrettiği şeydir: "Yüce yaratıcı, tecelli eder, görenler O'nu tanımazlar ve O'ndan sakınırlar. Bunun üzerine önceden tanıdıkları şekle dönüşür. Böylece daha önce tanımadıkları rablerini bu sefer tanırlar".[46] İşte buradaki müşâhadenin, rabbânî münacat ve hitabın anlamı budur.

Akıl sahibi bir kimsenin ilimlerden ancak kendisiyle zatını mükemmelleştirecek ve o nereye intikal ederse onunla beraber intikal edeceği bir ilmi talep etmesi gerekir. Bu ilim de vehb ve müşâhede yoluyla Allah'ı bilmekten başka bir ilim değildir. Örneğin tıp ile ilgili ilmine ancak hastalık ve ağrıların olduğu bir ortamda ihtiyaç duyarsın. İçinde hastalıkların olmadığı bir âleme intikal ettiğin zaman bu ilimle kimi tedavi edeceksin? Akıl sahibi kimse, sadece o konuda bilgi sahibi olmak için çabalamaz. O ilmi enbiya tıbbında olduğu gibi vehb yoluyla elde etse bile bununla yetinmez ve Allah'ı bilmeyi talep eder.

Hendese ilmi de böyledir; ona ancak alan ölçümünde ihtiyaç duyarsın. Başka bir yere geçtiğinde onu (hendese ilmini) kendi dünyasında bırakırsın ve nefs, elinde ondan bir şey kalmaksızın cahil ve boş kalır. Nefsin kendisiyle iştigal ettiği ama ahiret âlemine intikal ettiği zaman terk etmek zorunda kaldığı tüm ilimler için aynı durum geçerlidir. Akıl sahibi bir kimse, bu gibi ilimlerden sadece ihtiyacın zorunlu kıldığı kadarını edinmeli ve gideceği yere kendisiyle beraber gelecek olan ilmi tahsil etmeye çalışmalıdır. O da iki ilimden başkası değildir: (1) Allah'ı bilmek ve (2) ahiret menzillerini/duraklarını ve onun makamlarının gerektirdiklerini bilmektir. Ta ki insan orada kendi evinde yürüyormuşçasına (yabancılık çekmeden) ve hiçbir şeyi inkar etmeden yürüyebilsin. Zira o inkar ehli değil irfan ehlidir. Bu menziller (bilen ile bilmeyenin ayrıştığı) temyiz menzilleridir, hataya yol açacak kaynaşma menzilleri değil. Eğer kişi bu makamdaysa, Rableri kendilerine tecelli ettiği zaman "senden Allah'a sığınırız, sen bizim rabbimiz değilsin. Rabbimiz bize gelene kadar burada bekliyoruz" diyen ve rableri onlara tanıdıkları bir surette gelince ikrar eden taifeden kendini

[46] Sözü edilen hadis şu şekildedir: "Ebu Hureyre radiyallahu anh'tan naklen: 'İnsanlar Allah elçisine (s.a.v): 'Ey Allah'ın elçisi! Kıyamet günü Rabbimizi görecek miyiz?' diye sordular. Allah'ın elçisi (s.a.v): 'Siz dolunay gecesinde ayı görmekte güçlük çeker misiniz?' diye cevap verdi. Onlar: 'Hayır! Ey Allah'ın Resulü!'. O: 'Bulutsuz bir günde güneşi görmekte güçlük çeker misiniz?' diye tekrar sordu. Ashab yine: 'Hayır!' cevabını verdiler. (Bunun üzerine): 'O'nu da öyle göreceksiniz. Kıyamet günü Allah insanları toplar: 'Kim (Benden başka) bir şeye tapıyor idiyse ona tabi olsun!' buyurur. Onlardan aya tapan aya, güneşe tapan güneşe, putlara tapan da putlara tabi olurlar. Orada, münafıklarıyla birlikte bu ümmet kalır. Allah onlara tanımadıkları bir surette yaklaşır. 'Ben sizin Rabbinizim!' buyurur. Onlar: 'Senden Allah'a sığınırız. Biz, Rabbimiz bize gelinceye kadar buradayız! Rabbimiz gelince biz onu tanırız!' derler. Derken Rableri onlara onların tanıdığı surette gelir. 'Ben Rabbinizim!' der. Onlar da: 'Sen Rabbimizsin!' der ve tabi olurlar [...]" (Müslim, İman 299 (182).)

ayırabilecektir. Ne büyük bir hayret (/ne büyük bir kafa karışıklığı). (O halde) akıl sahibi bir kimsenin, kuralları belirlenmiş yolda, riyazet, mücahede ve halvet ile bu iki ilmi keşfetmesi gerekir. Halveti, onun şartlarını ve halvet sırasında tecelli eden şeyleri sırasına göre bir bir zikretmek istiyordum ki, vakit buna mani oldu. Vakit derken, hakkında bilgi sahibi olmadıkları şeyleri inkâr eden, taassubun, gösteriş ve liderlik sevdasının kendilerini gerçeği kabul etmekten ve inanmasalar da ona teslim olmaktan alıkoyduğu âlimleri kastediyorum.

Burası mektubun sonudur. Allah her şeye kâfidir. Hamd, evvelen (ilk), âhiren (son), bâtınen (gizli) ve zâhiren (açık) O'nadır. Salat ve selam şükreden ve zikreden nebisinin üzerine olsun.

رسالة محي الدين بن عربي إلى فخر الدين الرازي

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة الشيخ الإمام الراسخ المفرد المحقّق كاشف الحقيقة محي الملة والدين أبي عبد الله محمد بن علي بن العربي الطائي الأندلسي المغربي قدّس الله روحه إلى الإمام العلّامة النحرير المتبحّر فخر الملة والدين محمد بن عمر الخطيب الرازي سقى الله ثراه وجعل الجناة مثواه.

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وعلى وليّي في الله تعالى فخر الدين محمد أعلى الله همّته، وأفاض عليه رحمته وبركاته.

أمّا بعد فإنّا نحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا أحبّ أحدكم أخاه فليعلمه إيّاه"، وأنا أحبك، ويقول الله تعالى: (وتواصوا بالحقّ)، وقد وقفت على بعض تواليفك وما أيّدك الله به من القوّة المتخيّلة وما تتخيّله من الفكر الجيد.

ومتى ما تغذّت النفس كسب يديها فإنّها لا تجد حلاوة الجود والوهب وتكون ممن أكل مِن تحته، والرجل مَن أكل مِن فوقه كما قال الله تعالى: (ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم مِن ربهم لأكلوا مِن فوقهم ومِن تحت أرجلهم).

وليعلم وليّي وفّقه الله تعالى أنّ الوراثة الكاملة هي التي تكون مِن كل الوجوه لا مِن بعضها، والعلماء ورثة الأنبياء، فينبغي للعاقل أن يجتهد لأن يكون وارثًا مِن جميع الوجوه ولا يكون ناقص الهمّة.

وقد علم وليي وفّقه الله تعالى أنّ حسن اللطيفة الإنسانيّة إنما يكون بما تحمله مِن المعارف الإلهية وقبحها بضدّ ذلك، وينبغي للعالي الهمّة أن لا يقطع عمره في المحدثات وتفاصيلها فيفوته حظّه مِن ربّه، وينبغي له أيضًا أن يسرح نفسه مِن سلطان فكره؛ فإنّ الفكر يعلم مأخذه، والحقّ المطلوب ليس ذلك، وإنّ العلم بالله خلاف العلم بوجود الله.

فالعقول تعرف الله مِن حيث كونه موجودًا أو مِن حيث السلب لا مِن حيث الإثبات، وهذا خلاف الجماعة مِن العقلاء والمتكلّمين إلّا سيّدنا أبا حامد قدّس الله روحه فإنّه معنا في هذه القضية، ويَجلّ الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره، فينبغي للعاقل أن يُخلي قلبَه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى مِن حيث المشاهدة، وينبغي للعالي الهمّة أن لا يكون تلقّيه عند هذا مِن عالم الخيال وهي الأنوار المتجسّدة الدالّة على معان ورائها؛ فإنّ الخيال ينزل المعاني العقليّة في القوالب الحسّيّة كالعلم في صورة اللبن والقرآن في صورة الحبل والدين في صورة القيد.

وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون معلّمه وشاهده مؤنّثًا متعلّقًا بالآخذ مِن النفس الكلّية كما ينبغي له أن لا يتعلّق بالأخذ من فقير أصلًا، وكلّ ما لا كمال له إلّا بغيره فهو فقير، فهذا حال كلّ ما سوى الله تعالى، فارفَع الهمّة في أن لا تأخذ علمًا إلّا مِن الله تعالى على الكشف؛ فإنّ عند المحقّقين ان لا فاعل إلا الله؛ فإن لا يأخذون إلّا عن الله لكن عقدًا لا كشفًا، وما فاز أهل الله إلا بالوصول إلى عين اليقين أنفة من بقاء مع علم اليقين.

واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمّم؛ فإن الأمر أعظم مِن أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجودًا فمِن المحال أن يطمئنّ ويسكن، فللعقول حدٌّ تقف عنده من حيث قوّتها في التصرّف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنفحات الجود ولا يبقى مأسورًا في قيد نظره وكسبه؛ فإنّه على شبهة مِن ذلك، ولقد أخبرني مَن أثق به مِن إخوانك وممّن له فيك نيّة حسنة جميلة أنّه رآك وقد بكيت يومًا فسألك هو ومن حضر عن بكائك قلت مسألة اعتقدتُها منذ ثلاثين سنة تبيّن لي في الساعة بدليل لاح لي أنّ الأمر على خلاف ما كان عندي، فبكيتُ وقلتُ: ولعل الذي لاح أيضًا يكون مثل الأول. فهذا قولك، ومِن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولا سيّما في معرفة الله تعالى، ومِن المحال أن يعرف ماهيّته بطريق النظر، فما لك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله صلى الله عليه وسلم فتنال ما نال مَن قال فيه سبحانه وتعالى: (عبدًا من عبادنا آتيناه رحمة مِن عندنا وعلّمناه من لدنا علما)، ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة.

وليعلم وليّي وفقه الله تعالى أن كل موجود عند سبب ذلك السبب محدث مثله؛ فإن له وجهين: وجه ينظر به إلى سببه، ووجه ينظر به إلى موجِده وهو الله تعالى، فالناس كلهم ناظرون إلى وجوه أسبابهم، والحكماء من الفلاسفة كلهم وغيرهم إلا المحقّقين من أهل الله تعالى كالأنبياء والأولياء والملائكة عليهم السلام؛ فإنهم مع معرفتهم بالسبب ناظرون من الوجه الآخر إلى موجدهم.

ومنهم من نظر إلى ربه من وجه سببه لا من وجهه فقال: "حدثني قلبي عن ربي"، وقال الآخر وهو الكامل: "حدثني ربي"، وإليه يشار صاحبنا العارف بقوله: "أخذتم علمكم عن الرسول ميّتًا عن ميّت، وأخذنا علمَنا عن الحي الذي لا يموت"، ومن كان وجوده مستفاداً من غيره فحكمه عندنا حكم لا شيء، فليس للعارف معوَّل غير الله البتّة.

ثم ليعلم وليي أنّ الحق وإن كان واحدًا فإنّ له إلينا وجوهًا كثيرةً مختلفةً فاحذَر عن الموارد الإلهيات وتجلّياتها مِن هذا الفصل، فليس الحق من كونه ربًّا عندك حكمه كحكمه من كونه مهيمنًا ولا حكمه من كونه رحيمًا كحكمه من كونه منتقمًا، وكذلك جميع الأسماء.

واعلم أن الوجه الإلهي الذي هو الله تعالى اسم لجميع الأسماء مثل الرب والقدير والشكور وجميعها كالذات الجامعة لما فيها من الصفات، فاسم الله مستغرق جميع الأسماء، فتحفظ عند المشاهدة منه؛ فإنّك لا تشاهده مطلقًا فإذا ناجاك به وهو الجامع فانظر ما يناجيك به، وانظر المقام الذي تقتضيه تلك المناجاة أو تلك المشاهدة، وانظر أيّ اسم مِن الأسماء الإلهية ينظر إليه، فذلك الاسم هو الذي يخاطِبُك وشاهدتَ فهو المعبّر عنه بالتحوّل في الصورة كالغريق إذا قال: يا الله فمعناه يا غياث، أو يا منجي أو يا منقذ، وصاحب الألم إذا قال: يا الله فمعناه يا شافي، أو يا معافي، وما أشبه ذلك، وقولي لك التحوّل في الصورة ما ذكره مسلم في صحيحه أنّ الباري تعالى يتجلّى فينكر ويتعوّذ منه فيتحوّل لهم في الصورة التي عرفوه فيها فيقرّون بعد الإنكار، وهذا هو معنى المشاهدة ههنا والمناجاة والمخاطبات الربانية.

وينبغي للعاقل أن لا يطلب من العلوم إلّا ما يكمل فيه ذاته وينتقل معه حيث انتقل، وليس ذلك إلّا العلم بالله تعالى من حيث الوهب والمشاهدة؛ فإنّ علمك بالطبّ مثلًا إنّما تحتاج إليه في عالم الأسقام والأمراض، فإذا انتقلت إلى عالم ما فيه مرض ولا سقم مَن تداوي بذلك العلم؟ فالعاقل لا يسعى من حيث إنه يكون له خبره وإن أخذه من طريق الوهب كطبّ الأنبياء فلا يقف معه وليطلب العلم بالله.

وكذلك العلم بالهندسة إنما تحتاج إليه في عالم المساحة فإذا انتقلت تركته في عالمه، ومضت النفس ساذجة وليس عندها شيء، وكذلك الاشتغال بكل علم تركته النفس عند انتقالها إلى عالم الآخرة.

فينبغي للعاقل أن لا يأخذ منه إلّا ما مسّت الحاجة الضرورية إليه وليجتهد في تحصيل ما ينتقل معه حيث ينتقل، وليس ذلك إلّا علمان؛ خاصّة العلم بالله تعالى والعلم بمواطن الآخرة وما تقتضيه مقاماتها حتى يمشي فيها كمشيه في منزله فلا ينكر شيئًا أصلًا؛ فإنّه من أهل العرفان لا من أهل النكران، وتلك المواطن مواطن التمييز لا مواطن الامتزاج التي تعطي الغلط، ويخلص إذا حصل في هذا المقام أن يتميّز من حزب الطائفة التي قالت عندما تجلى لها ربها: "نعوذ بالله منك لست ربنا نحن منتظرون حتى يأتينا ربّنا، فلما جاءهم في الصورة التي عرفوه فيها أقروا"، فما أعظمها مِن حيرة.

فينبغي للعاقل الكشف عن هذين العلمين بطريق الرياضة والمجاهدة والخلوة على الطريقة المشروطة، وكنتُ أريد أن أذكر الخلوة وشروطها وما يتجلّى فيها على الترتيب شيئًا بعد شيء؛ لكن منعني من ذلك الوقت، وأعني بالوقت علماء السوء الذين أنكروا ما جهلوا وقيّدهم التعصّب وحبّ الظهور والرياسة عن الإذعان للحقّ والتسليم له إن لم يكن الإيمان.

وهذا آخر الرسالة والله ولي الكفاية، والحمد له أوّلًا وآخرًا وباطنًا وظاهرًا، والصلاة على نبيّه شاكرًا وذاكرًا.

Kaynakça

Akti, Selahattin. *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Chittick, William. *Hayal Âlemleri ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

El-Hakîm, Suâd. "Akıl Eleştirisi/ İbn Arabî'nin Bilgi Tecrübesi Hakkında Bir Görüş". *Modern Çağ ve İbn-i Arabî*, 307-319. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

El-Hakīm, Suʿād. *Al-muʿǧam aṣ-Ṣūfī*. Beyrut: Dandara, 1981.

Ghandour, Ali. "Der Brief von Šayḫ al-Akbar Muḥyī ad-Dīn Ibn ʿArabī an Imām Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī". Kommentierte Übersetzung. (2012) (Erişim: 10.11.2022) http://ibnarabi.de/pdf/Brief%20an%20Imam%20Razi.pdf

Ghandour, Ali. *Die theologische Erkenntnislehre Ibn al-Arabis*. Hamburg: Editio Gryphus, 2018.

Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

İbn ʿArabī, Muḥyī'd-dīn Muḥammad. "Kitābu'l-Mesāʾil". *Resāʾil ibn ʿArabī*. Thk. Muḥammad ʿAbdu'l-Kerīm en-Nemrī, 303-321. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿilmīya, 2001.

İbn ʿArabī, Muḥyī'd-dīn Muḥammad. "Kitābu't-Tecelliyāt". *Resāʾil ibn ʿArabī*. Thk. Muḥammad ʿAbdu'l-Kerīm en-Nemrī, 322-350. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿilmīya, 2001.

İbn ʿArabī, Muḥyī'd-dīn Muḥammad. "Risālatun ʾilā'l-ʾimām ar-Rāzī". *Resāʾil ibn ʿArabī*. Thk. Muḥammad ʿAbdu'l-Kerīm en-Nemrī, 184-187. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿilmīya, 2001.

İbn ʿArabī, Muḥyī'd-dīn Muḥammad. *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*. 1-9. Cilt. Tkh. Ahmed Şamsu'd-dīn. Beyrut: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiya, 1999.

İbn ʿArabī, Muḥyī'd-dīn Muḥammad. *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*. Thk. Abu l-ʿAlāʾ ʿAfīfī. Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-ʿArabī, 1946.

İbn Sevdekîn. *İdrîs Fassı*. Çev. Veysel Akkaya. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.

Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2010.

Konevî, Sadreddin. *İlâhî Nefhalar*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları / en- Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Kösen, Cumali. "İbn Arabî'ye Göre Bilginın İmkânı Ve Kaynakları". *Premium e-Journal of Social Sciences (PEJOSS)* 4/5 (2020). 118-128.

Kösen, Cumali. *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl Ve Keşf*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdi, İbn Arabi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

Öz, Ruhullah. "Fahreddin Er-Râzî'nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022). 190-212.

Rahmati, Fateme. *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabīs*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007.

Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*. ed. Ömer Türker; Osman Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2013. 17-40.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/*89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Efe,H. (2022). Mihne Sonrasında Ehl-i Hadîs Muhitinde Fıkıh: Ebû Bekir El-Hallâl, İbn Huzeyme ve İbnü'l-Münzir. *Theosophia*, 5, 121-142.
DOI: 10.5281/zenodo.7487018
Received: 27.11.2022 – Accepted: 27.12.2022 – Published: 29.12.2022

CONCEPTUAL ARTICLE

Mihne Sonrasında Ehl-i Hadîs Muhitinde Fıkıh: Ebû Bekir El-Hallâl, İbn Huzeyme ve İbnü'l-Münzir

Halil EFE[1]

Öz: İslâm düşünce tarihinin dönüm noktalarından biri de hiç şüphesiz Mihne'dir. Mihne, "Kur'ân'ın yaratılmış olduğu (*halku'l-Kur'ân*)" görüşünün, Abbâsî halifesi Me'mûn ile iki halefi tarafından bilhassa ehl-i hadîse mensup âlimlere dikte edilmesini ve bu görüşü kabul etmeleri için onlara uygulanan baskıları ifade eder. Me'mûn, Mihne vasıtasıyla, dinin bilgi ve hüküm kaynaklarına vâkıf ve ilmî olarak onları yorumlama yetkinliğine sahip hadis ve fıkıh bilginlerinin nüfûzunu kırmayı ve halifenin dinî otoritesini artırmayı amaçlamıştır. Ehl-i hadîs âlimlerin ekseriyeti, tehdit edildikleri veya bilfiil maruz kaldıkları baskı ve eziyet karşısında halku'l-Kur'ân görüşünü ikrar etmek durumunda kalırken, seçkin muhaddis Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) buna karşı çıkmıştır. İbn Hanbel'e göre, dinî bilgi ve hükümlerin asıl kaynağı "nakil"dir; naslar ile ilk Müslüman nesillerin görüş ve uygulamalarıdır (*eser*). Bu kaynaklarda bulunmayan ve onlarla irtibatsız bir şekilde sırf akla dayalı olarak vazedilen görüş ve değerlendirmeler (*re'y*) ise muteber değildir. O, bu türden bir görüş saydığı halku'l-Kur'ân'ı reddederken dinî bilgi ve hükümlerin meşrû ve muteber kaynakları olarak nas ve eseri vurgulamıştır. İbn Hanbel'in Mihne sürecinde kararlı ve güçlü bir şekilde vurguladığı bu husus, diğer İslâmî ilimler gibi, fıkıh düşüncesini de fark edilir biçimde etkilemiştir. Hâkim ve yaygın bir olgu olarak bir müctehidin ictihad yöntemini ve fıkhî görüşlerini esas almak suretiyle bir fıkıh mezhebi bünyesinde yürütülen fıkıh çalışmaları, hadis rivayetlerini fıkhî istidlâl süreçlerinde ve fıkıh metinlerinde belirgin bir şekilde öne çıkarıp görünür kılacak; fakih mensubu bulunduğu fıkıh çevresinde ortaya konmuş birikimin hadisle irtibatını ispat ve tahkim etmeye çalışacaktır. Ehl-i hadis ise, hadis ve eser rivayetleri çerçevesinde bir fıkhın mümkün olduğunu gösteren eserler telif edecektir. Bu makale, bahse konu gelişmenin ehl-i hadîs muhitindeki tezahürlerini, İbn Hanbel'in ictihad yöntemini ve fıkhî görüşlerini benimseyen Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923) ile "mutlak ictihad" faaliyetinde bulunmuş olan İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930) fıkhî mesaileri çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mihne, Ahmed b. Hanbel, Hanbelî Mezhebi, Ebû Bekir el-Hallâl, İbn Huzeyme, İbnü'l-Münzir.

Fiqh in the Neighborhood of Ahl al-Ḥadīth after the Mihna: Abū Bakr al-Khallāl, Ibn Khuzayma and Ibn al-Mundhir

Abstract: One of the turning points in the history of Islamic thought is *Miḥna*. Miḥna refers to the 'Abbāsid caliph al-Ma'mūn and his two immediate successors' dictation of the view that the Ḳur'ān had been created (*khalḳ al-Ḳur'ān*), especially to the scholars of ahl al-ḥadīth, and the pressure exerted on them to accept this view. In order to increase his religious authority, al-Ma'mūn, through the Miḥna, aimed to break the influence of ḥadīth and fiḳh scholars, who were familiar with the sources of religious knowledge and rulings and had the authority to interpret

[1] Dr., Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, TÜRKİYE, efehalil@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3509-3078
Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

them based on their religious knowledge. While the majority of ahl al-ḥadīth scholars were forced to accept the view of *khalḳ al-Ḳur'ān* in the face of pressure and persecution to which they were threatened or actually subjected, the outstanding muḥaddith Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855) opposed it. According to Ibn Ḥanbal, the main source of religious knowledge and rulings is "transmission (*naḳl*)", i.e., the fundamental texts (*naṣṣ* pl. *nuṣūṣ*) and the opinions and practices of the first Muslim generations (*athar* pl. *āthār*). Personal opinions and evaluations (*ra'y*) that are not found in these sources and are based solely on reason without any connection to them (*naṣṣ* and *athar*) are not valid. He rejected this kind of opinion, which he considered to be a view of this kind, and emphasized *naṣṣ* and *athar* as the legitimate and authoritative sources of religious knowledge and rulings. This point, which Ibn Hanbal emphasized steadfastly and strongly during the Miḥna, had a noticeable impact on fiḳh as well as other Islamic sciences. As a dominant and widespread phenomenon, fiḳh studies conducted within a school of law that is based on a particular mudjtahid's method of idjtihād and his fiḳh opinions would make ḥadīth narrations prominent and visible in the processes of legal reasoning and in the style of composing fiḳh works, and the jurist would try to prove and justify the connection of the accumulated knowledge of his school of law with ḥadīth. Ahl al-ḥadīth, on the other hand, would compose works that demonstrated the possibility of a fiḳh within the framework of ḥadīth and athar. This article aims to examine the effects and reflections of this development in the ahl al-ḥadīth milieu within the framework of the jurisprudential work of Abū Bakr al-Khallāl (d. 311/923), who adopted Ibn Ḥanbal's method of idjtihād and jurisprudential views, and Ibn Khuzayma (d. 311/924) and Ibn al-Mundhir (d. 318/930), who practiced "absolute idjtihād".

Keywords: Miḥna, Ahl al-Ḥadīth, Aḥmad b. Ḥanbal, The Ḥanbalī School of Law, Abū Bakr al-Khallāl, Ibn Khuzayma, Ibn al-Mundhir.

Giriş

Salâbeti ve dik duruşu ile Mihne'nin başarısızlığa uğramasında en büyük payın sahibi olan İbn Hanbel'in "nakl"i esas alan, sünneti / hadisi vurgulayan ve selef âlimlerinin görüşlerine (*eser*) değer veren ilim anlayışı, Mihne'de halku'l-Kur'ân meselesinde giriştiği tartışmalar ve maruz kaldığı baskıların da etkisiyle nihai olarak şekillenip istikrar buldu. İbn Hanbel'in Mihne'de canı pahasına savunduğu hadis ve esere dayalı ilim anlayışı, takip eden zaman diliminde İslâmî ilimlere muhtelif şekillerde tesir etti.[2] Fıkıh söz konusu olduğunda bu tesir, başlıca iki şekilde kendini gösterdi: **i.** Farklı fıkıh çevreleri ve anlayışları, ictihad ve istidlâl süreçleri ile fıkıh eserlerinin yazım tarzı ve üslûbunda hadise daha belirgin bir şekilde atıfta bulundular ve yer verdiler. **ii.** Fakihler, mensup oldukları fıkıh çevrelerinde ortaya konan fıkhî birikimin hadislerle irtibatını göstermeyi ve vurgulamayı, seleflerinin istidlâl ettikleri hadislerin sıhhatini veya kuvvetini ispat etmeyi amaçladılar. Bu dönemde fıkhî faaliyete hâkim olan tavır ve karakteri, bir fıkıh geleneğine aidiyeti anlatan "intisap" terimiyle ifade etmek mümkündür. Zira h. II. asrın sonu ile III. asrın ortaları arasına tarihlenebilecek zaman diliminde görüşleri, ictihad anlayışları ve eserleri esas alınan bazı müctehidlerin etrafında fıkıh halkaları ve mezhepleri teşekkül etmeye başlamıştı. İşte Mihne sonrasında, re'y karşıtı olarak hadisi ve seleften tevarüs edilen ilmî birikimi esas alan ve bunlara dayalı bir fıkıh anlayışını savunan -İbn Hanbel'in öncülük ettiği- yaklaşım, bir müctehidin fıkhî görüşlerini ve ictihad anlayışını merkeze alan fıkhî faaliyette ve onun semeresi fürû fıkıh metinlerinin telif tarzı ve üslûbunda belli ölçüde bir

[2] Mihne hadisesinin tarih, akîde, hadis, tefsir ve mezhepler tarihi üzerindeki etkilerine dair değerlendirmeler için bk. M. Mahfuz Söylemez (ed.), *İlk Dönem İslam Tarihinde Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012).

değişikliğe yol açmış görünmektedir. Diğer bir anlatımla, Mihne sonrasında yükselen sünnet / hadis vurgusu, mezhep imamı hüviyetini haiz müctehidlerin fıkhî mesaisi üzerinde yoğunlaşan fıkıh çalışmalarını, h. III. asrın ikinci yarısında hadisin yanı sıra selefin birikimine de ağırlıklı bir şekilde yer veren daha köklü bir perspektife kavuşturma gayretlerinde[3] etkili olmuştur. Şâfiî fıkıh tarihinde "Dört Muhammed" olarak bilinen, ancak daha isabetli bir değerlendirmeyle, ehl-i hadîs çevresinin ictihad yetkinliğine sahip önemli isimleri arasında sayılan Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906), Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/923), Muhammed b. İshak b. Huzeyme ve Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir'in, bir mezhep veya müctehidin fıkhından bağımsız, herhangi bir mezhep yahut müctehidin fıkhı ile açık ve kuvvetli bağlarla irtibatlandırılamayan, esasen hadis ve âsâra dayanan müstakil bir fıkıh anlayışıyla ortaya koydukları eserler, bahse konu çabanın örnekleri kabul edilebilir.[4] Aynı dönemde, hadis ve eseri merkeze alan bu tavrın Hanefî çevredeki tezahürü ise Mısırlı fakih Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) "ihtilâfü'l-hadîs"i konu edinen mesaisi ve eserleridir.

Öte yandan, Mihne sürecinde, nasla irtibatsız bulduğu akla dayalı bir anlayış karşısında nakli / hadisi savunan tavrı ile büyük bir itibar kazanmış olan İbn Hanbel'in, kendisine sorulan fıkhî meselelere cevap olmak üzere hadis ve eser rivayetlerine dayalı bir şekilde ortaya koyduğu görüşleri (*mesâil*) öğrencileri tarafından tedvin edilmişti. Onların kayıt ve muhafazayı amaçlayan bu mesaisini, sonraki nesilde Hallâl daha ileri bir safhaya taşıdı. O, öncelikle İbn Hanbel'in dağınık bir halde bulunan mesailini, onun muhtelif beldelerde bulunan öğrencileriyle görüşerek derledi ve *el-Câmi'* ismiyle bilinen hacimli bir derlemede bir araya getirdi. Hallâl'in İbn Hanbel'in mesailini konu edinen mesaisi, bir derleme faaliyetinin ötesinde hususiyetler taşıyordu. O, bu mesaili tasnif ve tertip etti. Tutarlı bir fıkıh doktrini oluşturmak üzere onları eleştirel bir incelemeye, bir sıhhat ve geçerlilik değerlendirmesine tabi tuttu. Ayrıca İbn Hanbel'in *ashâb*ını tespit eden bir tabakat eseri kaleme aldı. Hallâl, bütün bu çalışmalarıyla, İbn Hanbel'in fıkhî görüşlerine dayanan bir doktrinin teşekkülünde ilk ve belirleyici mesainin sahibi olarak temayüz etmiştir.

Hallâl'in -İbn Hanbel'in fıkhî görüşlerini tedvin ve değerlendirmeye hasrettiği- fıkhî mesaisi ve eseri, "Dört Muhammed" ve Tahâvî'nin fıkhî mesai ve eserleriyle karşılaştırıldığında şu hususlar tespit edilmektedir: Her biri Hallâl'in çağdaşı olan Mervezî, Taberî ve Tahâvî'nin fıkhî tavırları ve eserleri amaç, mahiyet ve muhtevaları itibariyle farklı hususiyetlere sahiptir. Her şeyden önce müstakil birer müctehid olan ilk iki isimden Mervezî, fürû fıkha dair, kendi görüşlerini merkeze alarak mesailini bizzat belirlediği bir eser telif etmemiş, ancak değerlendirme, tercih ve görüşlerini zaman zaman açıklamış olsa da esasen müctehidler arasındaki ihtilafları derlemeyi amaçladığı *İhtilâfü'l-fukahâ* isimli bir eser kaleme almıştır.[5] Benzer şekilde, mezhep sahibi müctehidlerin görüşlerini kaydettiği, Mervezî'ninki ile aynı isme sahip bir eser[6] telif etmiş olan Taberî ise, fıkıh

---

[3] Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 365.
[4] Eserleri bağlamında "Dört Muhammed"in fıkıh anlayışları ve Şâfiî ile münasebetleri hakkında bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 319-393.
[5] Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *İhtilâfü'l-ulemâ*, thk. Subhî Sâmerrâî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985).
[6] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ*, nşr. Friedrich Kern (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999).

doktrinini günümüze ulaşmayan *el-Latîf*, *el-Hafîf* ve *el-Basît* isimli eserlerinde[7] açıklamıştır. Bu iki müctehidin *İhtilâfü'l-fukahâ* isimli eserleri, şu hususiyetleriyle Hallâl'in eserinden ayrılır: Mervezî ve Taberî, herhangi bir müctehid veya mezhebin görüşlerini esas almadıklarından[8] onların *İhtilâfü'l-fukahâ*'ları mezhebî bir aidiyet ve kayıttan azadedir. Bu eserler, bir fıkıh doktrini vazetmek üzere telif edilmiş birer fürû fıkıh metni de olmayıp, farklı bir fıkhî-edebî türün, "ihtilâf" literatürünün özelliklerini taşır. Taberî'nin zikredilen üç eseri ise, günümüze ulaşmadığından mukayeseli bir tetkike imkân vermemektedir. Mısırlı Hanefî fakih Tahâvî'nin hadisler arasındaki ihtilafları incelediği *Me'âni'l-âsâr* ve *Müşkilü'l-âsâr* isimli eserleri, Hanefî müctehidlerin görüşlerinin, diğer bir ifadeyle Hanefî fıkıh doktrininin hadis ve *eser*den delillerini tespit edip onların sıhhatini ispat etmeye çalışması[9], yukarıda tasvir edilen Mihne sonrası dönemin ilmî gelişme ve şartlarını yansıtması bakımından anlamlı ve önemli olmakla birlikte ehl-i hadîsin ilim ve fıkıh anlayışının dışında, farklı bir fıkıh anlayışı (re'y) ve saikin verimi olması sebebiyle ilgi alanımızın dışında kalmaktadır.[10] Tahâvî, diğer iki eserinde, Hanefî fıkhının ilk el kitabı olan *el-Muhtasar*'da Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Şeybânî'nin (ö. 189/805) görüşlerini delilsiz bir şekilde kaydederken[11], *İhtilâfü'l-ulemâ* isimli eserinde Hanefî müctehidler ile İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Hasan b. Sâlih b. Hay (ö. 168/784-85), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfiî (ö. 204/820) gibi fakihlerin görüşlerini inceler.[12]

Özellikle fıkhî nitelikteki eserleri bağlamında Hallâl ile ehl-i hadîsin iki önemli ismi İbn Huzeyme ve İbnü'l-Münzir'in fıkhî faaliyetlerinin mukayeseli bir şekilde incelenmesi, Mihne sonrası dönemde ehl-i hadîs cenahında yürütülmüş olan fıkhî mesainin bir yönüne ışık tutacaktır. Bu üç ismin fıkhî mesailerinin fıkha dair temel eserleri çerçevesinde tetkik edilmesi, takip eden başlıkların muhtevasını oluşturmaktadır.

---

[7] Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist fî ahbâri ulemâi'l-musannifîn mine'l-kudemâi ve'l-muhdesîn ve esmâi kütübihim*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: yay.y., 1971), 291-292. Bu eserlerin tam isimleri şöyledir: *Latîfü'l-kavl fî ahkâmi şerâi'i'l-İslâm*, *el-Hafîf fî ahkâmi şerâi'i'l-İslâm*, *Basîtü'l-kavl fî ahkâmi şerâi'i'l-İslâm*. Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ: İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2458-2460.

[8] Mervezî ve Taberî'nin fıkhî tavır ve mesaileri hakkında bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 365-375.

[9] Tahâvî, *Me'âni'l-âsâr*'ı telif gayesini şöyle açıklar: "İlim ehli ashâbımızdan biri benden, şer'î ahkâm hakkında Allah Rasûlü'nden rivayet edilen -ehl-i ilhâdın ve nâsih - mensûh hususundaki bilgilerinin azlığı sebebiyle bazı zayıf Müslümanların birbiriyle çeliştiği vehmine kapıldıkları- asârı kaydettiğim ve bu âsârdan Kitâb ve üzerinde ittifak edilmiş Sünnet'ten bir delilin desteklemesi sebebiyle amel edilmesi gerekli olanları zikrettiğim bir kitap yazmamı istedi. Kitabı bablara ayırdım ve her bir babda konu ile ilgili nâsih ve mensûh rivayetleri, âlimlerin tevilini (bu rivayetler hakkındaki görüşlerini) ve birbirlerine karşı getirdikleri delilleri, onlardan kanaatimce görüşü sahih olan kimse lehine getirdiğim Kitâb, Sünnet, icmâ veya mütevâtir sahâbî yahut tâbiî kavli kabilinden hücceti zikrettim." Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. M. Zührî en-Neccâr - M. Seyyid Câdülhak (Kahire: Matbaatü'l-Envâri'l-Muhammediyye, 1386-1388/1966-1968), 1/11.

[10] Tahâvî, *Me'âni'l-âsâr*'da hadisler hakkındaki incelemelerinde, yoğun bir şekilde, "nazar" ve "sahih nazar" diye nitelediği, başta kıyas olmak üzere çeşitli aklî yöntemleri ve küllî nitelikteki ilke ve kuralları içeren değerlendirmelerde bulunur. Tahâvî'nin hadisleri anlama ve açıklama yöntemleri hakkındaki bir inceleme için bk. Ayhan Tekineş, "Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-âsâr*'da hadisleri anlamada takip ettiği yöntemler", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 7/12 (2002/1), 161-184, özellikle 174-182.

[11] Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *el-Muhtasar*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: yay.y., 1970).

[12] Tahâvî'nin, günümüze ulaşmayan *İhtilâfi'l-ulemâ*'sı, Cessâs'ın (ö. 370/980), bahse konu eseri ihtisar ederek kaleme aldığı *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ* vasıtasıyla bilinmektedir. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (Cessâs), *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995).

1. Ebû Bekir el-Hallâl: İlmî Kişiliği ve *el-Câmi'* Çerçevesinde Fıkhî Mesaisi

Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, h. 234 (848) veya 235 (849) senesinde Bağdat'ta doğdu. Küçük yaşlardan itibaren ilim meclislerine katıldı. Bilhassa İbn Hanbel'in Bağdat'ta bulunan öğrencilerinden ilim tahsil etti. Tüm gayret ve mesaisini İbn Hanbel'in ilmî ve fıkhî görüşlerini derlemeye adadı. İbn Hanbel'in *ashâb*ı arasında zikredilen yaklaşık yüz isimden onun görüşlerini yazdı.[13] Bunlar arasında Ebû Bekir el-Merrûzî (ö. 275/888) ile İbn Hanbel'in iki oğlu Sâlih (ö. 266/880) ve Abdullah (ö. 290/903) öne çıkmaktadır.[14] Merrûzî, onun en uzun süreyle ders aldığı hocasıdır. Hallâl, Merrûzî'nin vefatına dek onun meclisine devam edip ondan fıkıh tahsil etti ve İbn Hanbel'in fıkhî görüşlerini öğrendi (*tefakkuh*).[15] Yine Merrûzî'nin tavsiyesiyle, İbn Hanbel'in ilmî birikimini derlemeye başladı. İslâm dünyasının pek çok bölgesine ve çeşitli ilim merkezlerine gerçekleştirdiği rihlelerde İbn Hanbel'in fıkhî görüşlerini ve fetvalarını araştırdı.[16] Hallâl, Hanbelî mezhebinin teşekkül sürecinde, İbn Hanbel'in fıkhî görüşlerinin tedvin ve tasnifindeki rolüyle temayüz etmiştir. O, kendisinden önce ve sonra, hiç kimsenin başaramadığı ölçüde, İbn Hanbel'in ilmî mirasını derlemeye muvaffak oldu.[17] Hallâl'in İbn Hanbel'in görüşlerini tedvin eden eseri, Hanbelî fakihlerin fıkhî mesailerinde müracaat ettikleri temel kaynaklar arasında yer almıştır.[18] Hallâl, Bağdat'ta Mehdî Camii'indeki[19] dersleriyle de İbn Hanbel'in ilmî ve fıkhî görüşlerinin rivayet ve neşrinde önemli bir rol üstlendi. Derslerinde onun akîde, ulûmü'l-Kur'ân, hadis, ilelü'l-hadîs, ricâl, fıkıh, usûl-i fıkıh ve ahlâk gibi dinî ilimlere dair görüşlerini tedris etti. İbn Hanbel'in ilmî mirasının tedvin, tasnif ve tedrisi uğrundaki öncü mesaisi dolayısıyla, daha hayatta iken "İbn Hanbel'in *mezhebi*nde *imâm*" kabul edilmiştir.[20] Çağdaşlarından Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Şehriyâr (ö. 306/918), bu hususu "Hepimiz Hallâl'e tabiyiz. Zira hiç kimse onun derlediklerine ve ilmine ulaşamadı." sözleriyle dile getirmiştir.[21] Hadis ve tarih âlimi Zehebî de (ö. 748/1348) Hallâl'den önce İbn Hanbel'in müstakil bir *mezheb*inin bulunmadığını, ta ki Hallâl h. 300'den sonra onun görüşlerini (*nusûs*) araştırıp delillerini de tespit ederek onları tedvin edince bunun gerçekleştiğini söyler.[22] Hallâl, İbn Hanbel'in fıkhî görüşlerini konu edinen mesaisi ve ona nispet edilen bir fıkıh doktrininin teşekkülündeki katkıları sebebiyle "Küçük İbn Hanbel" diye anılmıştır.[23]

---

[13] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 11/331; 14/297.

[14] "*İlm*i, Merrûzî ile İbn Hanbel'in iki oğlu Sâlih ve Abdullah'tan aldı." Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 171.

[15] Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed (İbnü'l-İmâd), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1410/1989), 4/55-56.

[16] Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (Hatîb), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/112; Ebü'l-Yümn Abdurrahman b. Muhammed el-Uleymî, *el-Menhecü'l-ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 2/206.

[17] Uleymî, *el-Menhecü'l-ahmed*, 2/207.

[18] Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (İbnü'l-Cevzî), *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 13/221.

[19] Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed (İbn Ebû Ya'lâ), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1371/1952), 2/15.

[20] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 5/113.

[21] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 5/113.

[22] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/298.

[23] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 5/113.

Hallâl, 2 Rebîulevvel 311 (20 Haziran 923) tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve hocası Merrûzî'nin yanına defnedildi.[24] Yaşadığı dönem itibariyle Hanbelî fıkıh çevresinde İbn Hanbel'in görüşlerini en kapsamlı şekilde derleyen, onun fıkhî görüşlerini ve ictihad yöntemini en iyi bilen isimdir. İbn Hanbel'in İslâmî ilimlerin meseleleriyle ilgili görüşlerini tedvin ve tasnif edip değerlendirmiş, ona nispet edilen bir fıkıh doktrininin inşâsına giden yolda ilk çalışmaları gerçekleştirmiştir. Bu cümleden olmak üzere, o İbn Hanbel'in görüşlerini nakleden rivayetleri sıhhat bakımından inceleyerek bunlardan sahih ve zayıf olanları belirlemiş, aralarındaki uyuşmazlık ve çelişkileri gidermek üzere delâlet / kapsam ve kronoloji cihetinden inceleyip değerlendirmiş; ıtlak - takyid ilişkilerini (onların mutlak mı, yoksa mukayyed mi olduklarını) açıklamış, onun kadim ve cedid görüşlerini tespit etmiştir.

*el-Câmi"*in günümüze ulaşabilmiş "Ehlü'l-milel ve'r-ridde ve'z-zenâdika ve târikü's-salâti ve'l-ferâiz" isimli bölümünden hareketle Hallâl'in eseri ile ilmî ve fıkhî mesaisi hakkında şu hususlar tespit edilebilmektedir[25]: İbn Hanbel'in fıkhî görüşlerini bütüncül ve sistematik bir yaklaşımla tedvin etmiş ilk eser olan *el-Câmi'*, şekil özellikleri bakımından rivayet ağırlıklı bir eserdir. Hallâl, İbn Hanbel'in görüşlerini, bir hadis rivayeti gibi, senedleriyle birlikte kaydetmiştir. Bununla beraber dirayet olarak nitelenebilecek değerlendirmelerde de bulunmuştur. Zira onun İbn Hanbel'in fıkhî görüşlerine ilişkin fıkhî mesaisi tedvin, tasnif ve şerh yanında tercih, tahrîc ve telif / uzlaştırma gibi istidlâl yöntemlerini de içermektedir. O, *el-Câmi"*de, kaydettiği rivayetlerin arasında veya bab sonlarında şerh türü açıklama ve değerlendirmelerde bulunur. İlk nesil Hanbelî âlimlerin rivayet karakterli *Mesâil* derlemelerinden farklı olarak İbn Hanbel'den nakledilen rivayet ve görüşleri özetler, aralarında müşterek noktaları ve hükümleri tespit eder, gerekçelerini açıklar, farklı görüşler arasında tercihte bulunur, çelişen rivayetlerde çelişkiyi gideren açıklamalar yapar.

Hallâl, İbn Hanbel'in fıkhî görüşlerine dayanan, bütüncül ve tutarlı bir fıkıh doktrini inşâ etmeyi amaçladığı *el-Câmi"*de bu görüşleri fürû fıkıh konularına göre tasnif etmiş, başlıklandırmış (*tebvîb*) ve konu bütünlüğü oluşturacak şekilde kompoze etmiştir (*tertîb*). İbn Hanbel'in fıkıh doktrininin gelişimindeki asıl ve çok yönlü katkısı ise, özellikle şu noktalarda kendini gösterir: Hallâl;

i. İbn Hanbel'in görüşlerini açıklar (*şerh*). Bu görüşlerde müphem görünen noktaları -ondan nakledilen diğer rivayetleri de dikkate alarak- açıklar.[26]

ii. İbn Hanbel'in birden fazla ve birbirinden farklı görüş bildirdiği veya tevakkuf ettiği meselelerdeki görüşünü tespit eder. Bunun için; 1) İbn Hanbel'in fıkhî bir mesele hakkındaki görüşünü nakleden muhtelif rivayetlerden, onun ifadelerini ve görüşünü aktarma bakımından daha güvenilir bulduğu rivayeti belirler.[27] 2) Hanbelî fakihlerin mezhepte fetva ve uygulamaya esas kabul

---

[24] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 5/112.
[25] Hallâl'in ilmî kişiliği, fıkhî mesaisi ve Hanbelî fıkıh tarihindeki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Halil Efe, *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 205-266.
[26] Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hallâl, *Ehlü'l-milel ve'r-ridde ve'z-zenâdika ve târikü's-salâti ve'l-ferâiz*, thk. İbrahim b. Hamed b. Sultân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1416/1996), 1/185-188 (296-301, 304-306. meseleler); 187-188 (302-304. meseleler).
[27] Hallâl, *Ehlü'l-milel*, 1/90-91 (62-63. meseleler).

ettikleri görüşü bildirir.[28] 3) Öğrencilerinin onun görüş ve ifadelerinin tespit ve naklindeki hatalarını tespit eder ve bunları tashih ederek sahih olan görüş ve rivayeti açıklar.[29] 4) Onun, kendisinden nakledilen görüşlerin birinden rücû ettiğini veya rivayetteki ravi hatasını tespit ederek bu görüşlerden birini tercih eder. 5) İbn Hanbel'in ilgili görüşleri aktarmakla yetindiği veya herhangi bir görüş beyan etmeyip tevakkuf ettiği mesele hakkındaki kanaatinin ne olabileceğini, onun ictihad yöntemini ve fıkıh anlayışını dikkate alarak belirler.

iii. İbn Hanbel'den nakledilen ve birbiriyle çelişiyor görünen görüşleri ravi ve rivayet merkezli olarak inceler. İbn Hanbel'in bir görüşünden rücû edip yeni bir kanaate varması, ravinin rivayetinde hata etmesi veya onun diğer öğrencilerinin aynı mesele hakkındaki rivayetlerine muhalefet etmesi, bir meselede ondan nakledenlerin çoğunluğunun (*cemaat*) aynı hükmü veya kanaati bildiren rivayetinin esas alınması, İbn Hanbel'in fıkıh düşüncesine ve ictihad yöntemine uygunluk gibi tespit ve değerlendirmelerle bu görüşlerden birini tercih eder.[30]

iv. İbn Hanbel'in fıkhî bir görüşünden hareketle yeni veya farklı bir meselenin hükmünü açıklar (*tahrîc*). Hanbelî fıkıh usûlü âlimi İbn Hâmid (ö. 403/1012), Hallâl'in İbn Hanbel'in fıkhî bir görüşüne kıyas yaparak bir meselenin hükmünü belirlemeyi ve bunu ona nispet etmeyi caiz görmediğini bildirir.[31] Hallâl, prensip olarak bu kanaatte olmakla birlikte, tespitimize göre, İbn Hanbel'in hükmü hakkında görüş beyan etmediği bir meseleyi, görüşünü beyan edip hükmünü açıkladığı bir meseleye -aralarındaki benzerlik ve müşterek gerekçeye istinaden- kıyas etmiştir.[32]

Hallâl, esasen kendisinden hadis dışında bir şey yazılmasını istemeyen İbn Hanbel'in hadis ve eser rivayetlerine dayalı olarak ortaya koyduğu fıkhî görüşlerini tedvin etmiş, onları muhtelif cihetlerden değerlendirerek tutarlı bir fıkıh doktrini tespit etmeyi amaçlamıştır. Onun fıkhî mesaisi, İbn Hanbel'e nispet edilen bir fıkıh mezhebinin teşekkülü sürecinde kendisinden sonraki çalışmalara kaynaklık etmesi bakımından önemlidir.

2. İbn Huzeyme: İlmî Kişiliği ve *es-Sahîh* Çerçevesinde Fıkhî Mesaisi

Hicrî 223'te (838) Nîsâbûr'da doğan Muhammed b. İshak b. Huzeyme, hadis öğrenmek için rıhleye çıkmadan önce memleketinde geçirdiği ilk gençlik döneminde özellikle hadis ve fıkıh öğrenimiyle meşgul oldu.[33] Hicaz, Şam, Bağdat ve Mısır gibi ilim merkezlerinde sürdürdüğü hadis tahsili esnasında başta Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim b. Haccâc (ö. 261/875) olmak üzere pek çok muhaddis ile görüşme imkânı buldu.[34] Hadis ağırlıklı bir ilmî kariyeri bulunmakla birlikte, fıkıhla olan irtibat ve alâkasını hep canlı tutan İbn Huzeyme fıkhî hadislere, diğer

---

[28] "العمل من قوله" ifadesi için bk. Hallâl, *Ehlü'l-milel*, 1/145 (200. mesele), 189 (311. mesele); 2/347 (762. mesele).

[29] Hallâl'in, Hanbel b. İshâk'ın (ö. 273/886) İbn Hanbel'in diğer öğrencilerinin aktardıklarına aykırı *münferid* bir rivayetiyle ilgili örnek bir açıklaması için bk. Hallâl, *Ehlü'l-milel*, 1/212-213 (378-379. meseleler).

[30] Bir örnek için bk. Hallâl, *Ehlü'l-milel,* I, 82-83 (37-40. meseleler), özellikle 83 (40. mesele).

[31] Ebû Abdullah Hasan b. Hâmid, *Tehzîbü'l-ecvibe*, thk. Abdülaziz b. Muhammed el-Kâyidî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1425/2004), 1/382-383.

[32] Hallâl, *Ehlü'l-milel,* 1/200-202 (342-347. meseleler), özellikle 201 (346. mesele).

[33] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/365.

[34] Ebû Bekir Muhammed b. Abdülganî (İbn Nukta), *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 37.

bir ifadeyle hadislerin fıkhî yönüne ayrı bir ilgi duymuş, hadisleri fıkıh bakış açısıyla incelemiştir.[35] Farklı müctehidlerin öğrencilerinden istifade etmesi sebebiyle, muhtelif fıkhî yönelimlerden devşirdiği güçlü bir fıkıh nosyonu ve birikimine sahip olmuştur. O, Mısır'a gitmeden önce, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) mezhebini benimsemiş olan Ahmed b. Nasr el-Mukrî'den (ö. 245/860) fıkıh tahsil etti (*tefakkuh*).[36] Mısır'da ise Şâfiî'nin öğrencileri Müzenî (ö. 264/878) ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'den (ö. 270/884) onun görüşlerini ve eserlerini öğrendi[37]; Müzenî'den fıkıh dersi aldı[38], Rebî''den Şâfiî'nin kitaplarını dinledi.[39] İbn Huzeyme, Şâfiî'nin görüş ve eserlerine vukûfiyeti ile dikkat çekmektedir.[40] Yaşadığı dönemde "imâmü'l-hadîs"[41] diye nitelenen ve "Horasan bölgesinin hadis üstadı"[42] kabul edilen İbn Huzeyme, kendisinden hadis öğrenmek için gelen ilim taliplerine Şâfiî'nin görüş ve eserlerini de nakletmiş olmalıdır. Şâfiî'nin Irak'ta kaleme aldığı "eser"i daha evvel Horasan'a ulaşmıştı.[43] İbn Huzeyme ise onun Mısır'da ortaya koymuş olduğu birikimi Horasan'a taşımış[44] ve kavl-i cedidin bu bölgedeki önemli bir ravisi olarak temayüz etmiştir.[45] Şâfiî tabakat müellifleri, Şâfiî'nin öğrencilerinden onun görüş ve eserlerini öğrenmiş ve rivayet etmiş olmasını dikkate alarak genellikle ikinci nesil Şâfiî fakihleri arasında İbn Huzeyme'yi de zikrederler.[46]

---

35 "كان ابن خزيمة يحفظ الفقهيات من حديثه". Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, tsh. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1375-1377/1955-1958), 2/723; Ebü's-Sıdk Ebû Bekir b. Ahmed (İbn Kadı Şühbe), *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, tsh. Hafız Abdülalîm Hân (Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1398-1400/1978-1980), 1/61-63.

36 Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001), 6/47; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali (İbn Hacer), *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifi'n-Nizâmiyye, 1325-1327), 3/78.

37 Müzenî ve Rebî''den bazı rivayetleri için bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 26/234; 50/331-332; 51/312, 390, 404, 413.

38 "تفقه على المزني" Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-İber fî haberi men ğaber*, thk. Muhammed Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/155.

39 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/234.

40 İbn Huzeyme "Şâfiî'nin kitabına kaydetmediği Allah Resûlü'nün helâl ve harama dair bir sünnetini biliyor musun?" sorusuna "Hayır" diye cevap vermiştir. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 51/370. İbn Huzeyme'nin "Şâfiî'nin kitaplarına kaydetmediği Allah Resûlü'nün helâl ve harama dair hiç bir sünnetini bilmiyorum" sözünü nakleden Nevevî de (ö. 676/1277) onun Şâfiî'nin eserlerine vukûfiyetinin iyi bilindiğini şöyle ifade eder "وجلالة ابن خزيمة وامامته في الحديث والفقه ومعرفته بنصوص الشافعي بالمحل المعروف". Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhü'l-Mühezzeb*, tsh. Heyet (Kahire: İdâratü't-Tıbâati'l-Münîriyye, 1344-1347), 1/64.

41 Ahmed b. Muhammed b. Hasan (Halîfe en-Nîsâbûrî), *Telhîsu Târîhi Nîsâbûr*, thk. Behman Kerîmî (Tahran: Kütübhâne-i İbn Sînâ, 1339), 51.

42 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 60/396.

43 Bizzat İbn Huzeyme, Şâfiî'nin *ilm*ini Horasan'a ilk olarak Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Haraşî'nin (ö. 263/877) ulaştırdığını söyler. Sem'ânî, bu zatın ne Mısır'a gittiğini ne de Şâfiî'ye yetişebildiğini hatırlatarak, İbn Huzeyme'nin "Şâfiî'nin *ilm*i" ifadesiyle onun Irak'ta kaleme aldığı eserini (*el-kitâbü'l-Irâkî*) kastettiğine dikkat çeker. Zehebî, bu eserin *er-Risâle* olduğunu açıklar. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, tkd. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1408/1988), 2/203; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/616-617.

44 Müzenî'nin *ilm*ini Bağdat'a ulaştıran ilk isim olması bakımından Ebü'l-Kâsım Osman b. Saîd el-Enmâtî (ö. 288/901), yine Müzenî'nin *ilm*ini Nîsâbûr'a ilk ulaştıran İbn Huzeyme'ye benzetilir. Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hülv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1964), 2/301.

45 İbn Huzeyme'nin Horasan'da üçüncü nesil Şâfiîlerin yetişmesine ve Şâfiîliğin bölgede etkin hale gelmesine katkıda bulunması, ayrıca kendisinden fıkıh dersi alan ve kaynaklarda Şâfiî olarak nitelenen bazı öğrencileri hakkında bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 152-153.

46 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105-106; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer (İbn Kesîr), *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyyîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim - Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb (Zâhir: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413/1993), 1/219-222; İbn Kadı Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 1/61-63. Nevevî de İbn Huzeyme hakkında "ashâbımızdan" ifadesini kullanır. Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lügât*, tsh. Heyet (Kahire: İdâratü't-Tıbâati'l-Münîriyye, ts.), 1/78. Sübkî, "Dört Muhammed" olarak bilinen Mervezî, Taberî, İbn Huzeyme ve İbnü'l-Münzir'in her birinin mutlak ictihad derecesine ulaşmış ve Şâfiî'ye muhalif bazı görüşleri bulunmuş olsa da Şâfiî'nin usûlünü ve ictihad anlayışını benimsemesi ve pek çok fıkhî

Bazı Şâfiî yazarlar ise, Şâfiî'nin fıkhına ve usûl anlayışına sıkı sıkıya bağlı olmadığının[47] farkında olarak onun fıkıh ve hadisi buluşturan ilim anlayışına ve kimseyi taklid etmediği yönündeki ifadelerine dikkat çekerler.[48] Şâfiî tabakatına dair eserinde İbn Huzeyme'ye yer vermeyen İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), onun hadislerden fıkhî ahkâmın elde edilmesine dayalı / hadis merkezli özgün fıkıh anlayışının, kendisinden fıkıh tahsil eden İbn Hibbân (ö. 354/965) üzerindeki etkisine işaret eder.[49] Nitekim İbn Hibbân, İbn Huzeyme'nin *ilim* (hadis bilgisi), fıkıh, hafıza kuvveti, derleyip tasnif ettiği geniş hadis birikimi ve hadislerden fıkhî vs. hüküm ve neticeler çıkarmadaki (*istinbât*) yetkinliğiyle "imâm (müctehid)" derecesinde bir âlim olduğunu söylemiştir.[50] Şâfiî biyografi yazarları Sübkî (ö. 771/1370) ve İbn Kesîr de (ö. 774/1373) İbn Huzeyme hakkında "müctehid" ifadesini kullanırlar.[51] Kanaatimizce İbn Huzeyme'nin müctehid kimliğini vurgulayan ve onun ilim anlayışını isabetli bir şekilde açıklayan tabir İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "fakîhu'l-hadîs" nitelemesidir.[52] Zira İbn Huzeyme, döneminde yaygın bir temayül ve genel kabul gören bir tavır olarak bir fakihin veya fıkıh çevresinin birikimini esas alan bir fıkhî faaliyeti ve yazım tarzını tercih etmemiş, fıkıh doktrinini ve fıkhî görüşlerini hadisleri konularına göre tasnif ederek derlediği *es-Sahîh* adıyla bilinen eserindeki yaklaşımı ve açıklamalarıyla ortaya koymuştur. İbn Huzeyme'nin hadisleri yorumlama ve onlardan fıkhî nitelikte sonuçlar elde etmedeki mahareti ve başarısı çağdaşlarınca da onun belirgin bir özelliği olarak dile getirilmiştir.[53]

İbn Huzeyme, rivayetlerden arındırılmış normatif üsluba sahip bir fürû fıkıh metni yazmamış, bunun yerine bir muhaddis hüviyetiyle, fıkhî görüşlerini -hadisleri fıkıh konuları ve meselelerine

---

meselede onun görüşlerine muvafık olması hasebiyle Şâfiî addedilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 3/102-103.

[47] İbn Huzeyme'nin, Şâfiî'nin fıkhî görüşlerine yönelik zımnî muhalefetini ve tenkitlerini gösteren bir anekdotu Hâkim en-Nîsâbûrî şöyle nakleder: Müzenî ile Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem (ö. 268/882) arasında birtakım tartışmaların yaşandığı vakitlerde, Müzenî'ye İbn Abdülhakem'in Şâfiî'nin görüşlerine itiraz edip ona cevap verdiği söylendi. Müzenî, İbn Huzeyme'nin yardımı olmadan İbn Abdülhakem'in bunu yapamayacağını söyledi. İbn Huzeyme de Müzenî'nin yorumu kendisine aktarıldığında bunu doğruladı. Halîfe en-Nîsâbûrî, *Telhîsu Târîhi Nîsâbûr*, 51.

[48] İbn Huzeyme "On altı yaşımdan itibaren hiç kimseyi taklid etmedim" der. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105-106; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyyîn*, 1/222.

[49] Ebû Hâtim, İbn Hibbân'ın hadislerden fıkhî hükümler ve çok kimsenin fark edemeyeceği ince manalar elde etmede hocası İbn Huzeyme'nin istinbat usûlünü (*meslek*) benimsediği değerlendirmesinde bulunur. Ebû Amr Osman b. Abdurrahman (İbnü's-Salâh), *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyye*, thk. Muhyiddîn Ali Necîb (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1/116. İbn Huzeyme ile onun fıkıh metodunu benimsemiş olan İbn Hibbân'ın *Sahîh* isimli eserlerinin mukayeseli bir incelemesi için bk. Mustafa Işık, *İbn Huzeyme, Sahîh'i ve İbn Hibbân'ın Sahîh'i ile Mukayesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998).

[50] "وكان رحمه الله أحد أئمة الدنيا علما وفقها وحفظا وجمعا واستنباطا". Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, nşr. Muhammed Abdülmuîd Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1393/1973), 9/156.

[51] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 3/109 ("mutlak müctehid"); Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer (İbn Kesîr), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hecer, 1417-1419/1997-1999), 15/9 ("müctehid fi'l-İslâm").

[52] İbn Teymiyye İbn Hanbel, İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Buhârî, İbn Huzeyme, İbnü'l-Münzir gibi âlimler hakkında "fukahâü'l-hadîs" ifadesini kullanır. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm (İbn Teymiyye), *Mecmûu Fetâvâ Şeyhilislâm Ahmed b. Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Vezâratü'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1425/2004), 25/61; 28/83.

[53] Şâfiî fakih İbn Süreyc (ö. 306/918) şöyle der: İbn Huzeyme, Hz. Peygamber'in hadislerinden adeta cımbızla dakik manalar çıkarıyor. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî (Hâkim), *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, nşr. Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1400/1980), 83; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/728. İbn Süreyc'in sözleri, Ebû Âsım el-Abbâdî'nin (ö. 458/1066) *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyye*'sinde şöyle nakledilir: Ebû Bekir (İbn Huzeyme), adeta cımbızla, hadislerden fıkıh / fıkhî hükümler istihraç ediyor (Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 3/112, dp. 2). İbn Huzeyme'nin hacca dair bir eserini inceleyen Ebü'l-Hasan es-Sincânî de (ö. ?) onun hadislerin fıkhı hususundaki yetkinliği takdir ederek "Şuna emin oldum ki, bu bizim güzel bir şekilde hakkını verebileceğimiz bir ilim değildir" demiştir. Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, 83.

göre bölümler halinde tasnif ederek belli bir tertiple derlediği- bir hadis mecmuasında, sonraları *es-Sahîh* diye meşhur olan *Muhtasaru'l-muhtasar* isimli eserinde açıklamıştır.[54] O, sahih olarak değerlendirdiği hadisleri mahza derlemeyi amaçlamış değildir. Onun *Sahîh*'teki gayesi, bir muhaddis olarak hadisleri kendi fıkıh anlayışı ve usûlü ile yorumlayarak fıkhî meseleler hakkındaki görüşlerini açıklamak, selefi veya muasırı fıkıh otoritelerinden bağımsız bir şekilde, hadisleri esas aldığı bir "fıkhu'l-hadîs inşa etmek"[55]tir.

Bir hadis derlemesi olması hasebiyle *Sahîh*'e rivayet üslûbu hâkimdir. Bununla birlikte İbn Huzeyme, gerek bab başlıklarında gerekse metin içerisinde naklettiği rivayetlerin akabinde görüş ve değerlendirmelerini kaydeder. Bu cümleden olmak üzere, o; **i.** Hadislerden istihraç ettiği fıkhî hükümleri ve fıkhî meseleler hakkındaki görüşlerini açıklar. **ii.** Rivayetler arasındaki umûm - husûs, mücmel - müfesser, muhtasar - mütekassâ, nâsih - mensûh, mukaddem - muahhar olmak türünden ilişkilere açıklık getirmek ve hadislerdeki nüanslara da dikkat çekmek suretiyle onların doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasını sağlayan, böylelikle zâhiren mevcut tearuzları gideren telif edici açıklamalarda bulunmaktadır. *Sahîh*'teki açıklama ve değerlendirmelerinden bir ehl-i hadîs müctehidi olarak İbn Huzeyme'nin nasları yorumlama ve onlardan hüküm çıkarmada esas aldığı ilke ve kurallar, diğer bir ifadeyle fıkıh anlayışı ve ictihad yöntemi tespit edilebilmekte, ayrıca mütearız zannedilen hadisleri uzlaştırmada başvurduğu kıstaslar ile ictihad faaliyeti için gerekli gördüğü nitelik ve yeterlilikler de belirlenebilmektedir.

İbn Huzeyme, herhangi bir müctehide yahut bir ictihad yöntemi veya fıkıh doktrinine intisabını çağrıştıran veya düşündüren bir fıkhî tavır içerisinde olmamıştır. Hadisleri ihtiva ettikleri fıkhî hükümler itibariyle incelediği *Sahîh*'te bir müctehidi ve onun eserini ya da bir fıkıh çevresinin takip ettiği yöntemi veya ortaya koyduğu birikimi referans almayan İbn Huzeyme'nin eserinde "ashâb/ımız" diyerek atıfta bulunduğu çevrenin ehl-i hadîs olduğu anlaşılmaktadır.[56] Diğer taraftan *Sahîh*, kendisinden önceki bir eserin şerhi veya bir fürû fıkıh metni olmadığı gibi "ihtilâf" türü bir eser de değildir. Zira İbn Huzeyme *Sahîh*'te, nadir istisnalar dışında, tâbiîn âlimleri de dâhil olmak üzere müctehid imamların görüşlerine veya onların fıkhî meseleler hakkındaki ihtilaf ve tartışmalarına bîgâne kalmakta ve onları kaydetme gibi bir çaba içerisine girmemektedir. Çoğunlukla isimlerini zikretmeksizin, genel bir ifadeyle "âlimler"in ittifak veya ihtilaf ettikleri hususlara işaret etmekle yetinmektedir. Bununla beraber İbn Huzeyme, çeşitli bölgelere nisbetle bilinen, kaynak ve yöntem itibariyle farklı telakkilere sahip ilim çevreleri, fıkıh ekolleri veya fukaha gruplarının -hadis ve fıkıh ile ilgili olanlar başta gelmek üzere- çeşitli ilimlerin meseleleri[57] hakkındaki görüşlerini

---

[54] İbn Huzeyme'nin eserinin tam adı *Muhtasaru'l-Muhtasar mine'l-Müsned 'ani'n-Nebî sallallâhu 'aleyhi ve sellem bi-naḳli'l-'adl 'ani'l-'adl mevsûlen ileyhi sallallāhu 'aleyhi ve sellem min gayri kat' fi'l-isnâd ve lâ cerh fî nâkıli'l-ahbâr'illetî nezküruhâ bi-meşî'etillâhi Te'âlâ*'dır. O, bu eserini *el-Kitâbü'l-kebîr*, *el-Müsned*, *el-Müsnedü'l-kebîr* gibi isimlerle andığı daha geniş bir hadis derlemesini ihtisar ederek teşkil etmiştir. Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/80. *Sahîh*'in günümüze ulaşan kısmı abdest, namaz, oruç, zekât ve hac hakkındaki hadisleri ihtiva etmektedir. Ebû Bekir Muhammed b. İshak (İbn Huzeyme), *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. M. Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980/1400).

[55] Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 345, 354.

[56] Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 333-336.

[57] İbn Huzeyme *Sahîh*'te öncelikle ve ağırlıklı olarak fıkhî meseleleri incelemekle birlikte, zaman zaman fıkhî hüküm getiren bir hadisten hareketle kelâm, hadis ve ahlâk ilminin meseleleri hakkındaki görüşlere de yer verebilmektedir.

nakletmektedir. Ancak İbn Huzeyme'nin bir kısmını benimsemeyip eleştirdiği görüşleri de içeren bu atıf ve nakiller son derece az olup *Sahîh*'i bir "fıkhu'l-hadîs" eseri olmaktan çıkaran ve "hilâf" veya "ihtilâf" türü ya da İslâm düşünce tarihine dair bir eser olarak değerlendirme imkânı veren bir yoğunlukta değildir. Mâlik'in *Muvatta*'ı ve İbn Vehb'in (ö. 197/813) *Muvatta* rivayetinden[58], ayrıca öğrencileri vasıtasıyla Mâlik ve Şâfiî'den hadis nakleden[59] İbn Huzeyme, nadiren Mâlik[60] ve İbn Hanbel[61] ile -"Muttalibî" diye zikrettiği kimsenin de Şâfiî olduğu kabul edilecek olursa[62]- on kadar meselede Şâfiî'nin[63] fıkhî görüşlerini nakletmiş, hatta bir meselede onun görüşünü tercih etmiştir.[64] Daha ziyade eleştiri ve red bağlamında, genellikle Hanefîler'i kastederek "Iraklılar, Iraklı muhaliflerimiz" gibi ifadelerle Irak fıkıh çevresinin de görüşlerini nakletmiş[65], söz gelimi Ebû Hanîfe'nin vitrin farz olduğu görüşünü aktarmış ve tenkit etmiştir.[66] Fıkhî meseleler hakkındaki görüş ve yorumlarıyla Râfızî ve Hâricî fırkalar ile kimi hadis ehli ve sûfîler de İbn Huzeyme'nin eleştirilerinin hedefi olmuştur.[67] İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'te Şâfiî'nin kadim ve cedid görüşlerinin en önemli ravileri Za'ferânî (ö. 260/874) ve Rebî''den sıklıkla rivayette bulunması, Şâfiî fıkhı ve çevresi ile irtibatının keyfiyeti hakkında birtakım soru ve değerlendirmeleri gündeme getirse de bu irtibatın ilim tahsili ve bilgi aktarımının ötesine geçmediği anlaşılmaktadır.[68]

İbn Huzeyme'nin hatalı bulduğu görüşler ve bu görüşlerin sahipleri hakkındaki eleştirileri, aynı zamanda onun nasıl bir fıkıh anlayışına sahip olduğunu ve fıkhî bir faaliyet için gerekli gördüğü nitelik ve şartları da göstermektedir. O, fıkhî ahkâmın tespiti için hadis bilgisi ve birikiminin önemini vurgulamakta, fıkhî görüşlerini tenkit ettiği muhaliflerin bu noktadaki yetersizliğine mütemadiyen dikkat çekmektedir. Zaman zaman "Iraklılar", "Iraklı muhaliflerimiz" diyerek teşhis ettiği muhaliflerine yönelik tenkitleri şu hususlarda yoğunlaşmaktadır: Hadisleri bütüncül bir yaklaşımla

---

[58] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/300; 4/35.
[59] Bazı örnekler için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/73; 2/90; 3/216; 4/134.
[60] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/20-21, 22, 89, 173; 2/85; 3/216.
[61] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/23.
[62] İbn Huzeyme'nin "Muttalibî" ifadesiyle, hadis hocalarından Abdullah b. Muhammed el-Ezdî en-Neysâbûrî'yi kastetmesi muhtemel görülmekle (Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 335) birlikte, kaynaklarda hakkında yeterince bilgi verilmeyen bu ismin fıkıh yönüyle bilinmemesi ve İbn Huzeyme'nin "Muttalibî"den aktardığı veya ona nispet ettiği hususların fıkhî meseleler hakkında olması (İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/225, 291, 341, 360, 362), "Muttalibî"nin Şâfiî olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.
[63] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/20; 3/352; 4/38, 158, 243.
[64] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/22. İbn Huzeyme, mess-i zekerin abdesti gerektirip gerektirmeyeceği hakkındaki bu meselede Mâlik, İbn Hanbel ve Muhammed b. Yahya ez-Zühlî'nin (ö. 258/872) "müstehap", Şâfiî'nin ise ilgili bir rivayeti esas alarak "vacip" kanaatinde olduğunu, kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini, bazı âlimlerin zannettiğinin aksine rivayetin senedinde bir kusur bulunmadığını söylemektedir.
[65] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/149, 167, 197, 200; 2/84, 86-87, 128, 130-131, 220; 3/8-9, 30, 31-32, 64-65, 229-230; 4/182-183, 193. Ayrıca Hicaz ilim ve fıkıh çevresine mensup bir âlimin, muhtasar bir haberi vehme düşüp yanlış yorumlaması hakkında bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/218.
[66] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/136-138.
[67] Tenkit ettiği bazı görüşler ve görüş sahiplerinden örnekler için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/83-85 (abdestte ayakların yıkanması yerine meshini kabul eden Râfızîler ve Hâricîler); 3/339 (teravihin sünnet değil bid'at olduğunu iddia eden Râfızîler); 1/101-102 (abdest alırken yardım istemeyi kibir olarak gören bazı mutasavvıflar); 3/280 (bir lokma ile iftar edip kendilerine zulmeden bazı mutasavvıflar); 3/53-57 (imam namazı oturarak kıldırdığında cemaatin de oturmasını emreden hadisin diğer bir rivayetle neshedildiğini ileri sürüp, Hz. Peygamber'den sahih bir şekilde sabit olduğu tartışmalı rivayetlere istinaden sahih senedlerle mütevatir olarak nakledilen hadisler hakkında nesih iddia eden "ehl-i hadisten bir grup âlim").
[68] İbn Huzeyme'nin Za'ferânî ve Rebî''den aktardığı yaklaşık yüz yirmi rivayetin hemen tamamı hadis rivayetidir. Kendisinden iki hadis rivayet ettiği Müzenî'nin ise ayrıca iki görüşünü kaydetmektedir.

ihata edip inceleyebilecek bir hadis birikimine sahip olmamak, sünneti / hadisi yeterince bilmemek[69], rivayetlerdeki isnad ve metin kaynaklı kusurları bilmemek ve bu türden kusurlar barındıran rivayetlerle ihticac etmek[70], hadislerde sahih bir dayanağı bulunmayan görüşler ileri sürmek[71], naslar (özellikle de hadisler) arasındaki umûm - husûs, mücmel - müfesser ve nâsih - mensûh ilişkilerini bilmemek, hadisleri bir bütün halinde inceleme imkânı veren bir hadis birikimine sahip olmamak ve onları aralarında umûm - husûs, mücmel - müfesser, nâsih - mensûh, mukaddem - muahhar olma durumlarını gözeten irtibatlar kuramamak sebebiyle doğru yorumlayamamak[72], hadislerin vürûd tarihleri hakkındaki bilgisizlikleri veya dikkatsizlikleri sebebiyle önce olan olayın sonrakini neshetmesi gibi vakıaya muhalif, akıl ve mantık ilkeleri ile çelişen değerlendirmelerde bulunmak[73], rivayetler üzerinde derinlemesine düşünmemek ve rivayetleri onları anlayan kimseden dinleyip öğrenmemek[74], *ehl-i salât*in icmâına ve Sünnet'e muhalefet etmek[75], Arap dilinin inceliklerini bilmemek ve anlayamamak[76]; muhtasar bir lafızla beyan edilen ve *sebeb*in açıklanmadığı bir meselede, sebebin idrak edilememesi nedeniyle Şâri'in muradı dışında bir hükme varmak.[77]

İbn Huzeyme hadislerin değerlendirilmesi ve onlardan fıkhî hükümlerin istihraç edilmesinde takip ettiği usûl ve usûl kuralları hakkında da açıklamalarda bulunmaktadır. Fıkhî ahkâmın elde edileceği temel kaynakları Kitap, Sünnet ve icmâ olarak benimseyen İbn Huzeyme'nin, bu kaynakların temas etmediği meselelerin çözümlerinde bir yöntem olarak kullanılmasını gerekli gördüğü kıyasa ilişkin yaklaşım ve değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Nasların / hadislerin -tamamı değilse de en azından bir kısmının- gerekçesiz (*taabbüdî*) olmayıp birtakım gerekçelere binaen (*muallel*) teşrî kılındığına[78] işaret eden İbn Huzeyme, bunların "misli / benzeri olan şeyi, hüküm

---

69 İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/41 (جهلا منه لسنة النبي); 4/285 (وجهل السنة وسمى السنة بدعة بجهله بالسنة : Sünnetin / ilgili diğer rivayetlerin bilinmemesi sebebiyle hatalı bir fıkhî hükme ulaşma ve sünneti bid'at olarak niteleme).

70 İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/221, 222, 223 (فإنه روى بإسناد لا يحتج بمثله من له معرفة برواية الأخبار).

71 İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/217 (و لم نسمع خبرا عن النبي صلى الله عليه و سلم ثابتا من جهة النقل).

72 İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/335 (âm lafızla varid olmakla birlikte hâs mananın kastedildiği bir rivayetin hatalı yorumlanması); 4/178-181, 191, 209 (ilimde derinleşememiş; mücmel - müfesser, mukaddem - muahhar farkını bilmeyen ve bu tür hususiyetlere sahip rivayetleri temyiz edemeyen kimsenin yanlış ihticacda bulunması, hadislerden hatalı hükümler istihraç etmesi, hadisler arasında tearuz bulunduğu zannına kapılması [*tevehhüm*]); 3/249-251 (nesih ile ilgili bir tenkit).

73 İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/120.

74 İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/217 (من لم يتدبر هذه الأخبار و لم يطلبها فيسمعها ممن يفهمها); 3/166-167 (كما زعم بعض من لم ينعم النظر في الأخبار); 3/284 (لم يفهم معنى الخبر).

75 İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/86, 3/8-9 (*ehl-i salât*in tamamının benimsediği görüşe muhalefet); 2/130-131 (sahih olsun zayıf olsun, Hz. Peygamber'den gelen herhangi bir rivayete dayanmaksızın şahsî bir görüş [*re'y*] ileri sürerek sünnete muhalefet etmek); 3/30-32 (Hz. Peygamber'in *ehl-i ilm* tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilen uygulamasına / sünnete muhalefet); 3/229-230 (Kitâb ve Sünnet ile icmâa muhalefet); 4/26-27 (sünnete muhalefet).

76 İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/222 (doğru fıkhî hükme ulaşmada Arap dilini iyi bilmenin önemine işaret eden bir değerlendirme); 3/243 (Arap dilinin inceliklerini bilmeyen kimsenin, fıkıh ve fetva ile meşgul olmasının caiz olmaması).

77 İbn Huzeyme, bazı âlimlerin vürûd sebebini *fehm*etmeyip "ليس من البر الصوم في السفر" hadisinden istihraç ettikleri "seferde oruç tutmanın caiz olmaması ve hatta seferde tutulan orucun hazarda iadesinin gerekeceği" şeklindeki hükümlerin, mesele hakkındaki diğer rivayetler de dikkate alındığında hatalı (*tevehhüm*) olduğunu açıklamakta, onların bu kanaatlerini geçersiz kılan rivayetleri ve *sebeb*e dikkat çeken kendi değerlendirmelerini kaydetmektedir. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/253 vd.

78 "Köpeğin yaladığı kabın yıkanması emri, kabı temizlemek içindir; bazı ilim ehlinin iddia ettiği gibi gerekçesiz / illeti akıl ile kavranamayan bir emir (أمر تعبد) değildir." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/50-51.

bakımından da kendisine kıyas / *teşbîh* etmenin caiz olduğu muallel haberler" olduğunu belirtir.[79] O, illeti açıklanan veya tespit edilebilen haberlere kıyas yapmanın caiz ve hatta fıkıh mantığı ve tutarlılık ilkesi uyarınca gerekli olduğunu savunur. İbn Huzeyme'nin, Cuma namazının bülûğ çağına ermiş bir Müslümana farz olup çocuklara olmadığını bildiren hadis hakkındaki değerlendirmesi, kıyasın gerekliliğini vurguladığı açıklamalar olarak kayda değerdir:

> "Bir illete binaen gelen emre *teşbîh* ve *temsîl* caizdir. İlletin mevcut olduğu anda, emir / emrin gereği vacip olur. Örneğin Hz. Peygamber, ihtilam olan her bir kimsenin cumaya gitmesi gerektiğini bildirdi. [O, "muhtelim" dedi], zira ihtilam bülûğdur (bülûğun alametidir). İhtilam gerçekleşmemiş bile olsa -ki bu mümkündür-, bülûğ vaki olduğu anda Cuma namazı farz olmuştur; bülûğu ihtilamsız gerçekleşmiş olsa bile bâliğ olan her bir kimseye Cuma namazı farzdır. Bu mesele bizim burada açıkladığımız prensibe (*asl*) göre değil de 'Emir, bir illete binaen olmaz; emir ancak taabbüdîdir' diyen muhalifimizin prensibine göre değerlendirilse idi, yirmi-otuz yaşına gelmiş hür ve âkil bir kimsenin, şayet ihtilam olmadıysa cumaya gitmesi farz olmazdı. Çünkü Hz. Peygamber *ihtilam olan kimsenin* cumaya gitmesi gerektiğini bildirdi."[80]
>
> "… Bu hususta bize muhalefet eden kimsenin iddia ettiği gibi, şayet *nazîr* ve *şebîh* ile hüküm vermek caiz olmasaydı, kaç yaşına gelirse gelsin, ihtilam olmayan kimseye Cuma guslü vacip olmayacak, buna mukabil on iki ve üzeri yaşta olup da ihtilam olan kimseye vacip olacaktı. Bu Allah'ın dinini ve ahkâmını idrak eden kimsenin söyleyeceği bir söz değildir."[81]

Diğer bir değerlendirmesi ise şöyledir:

> "Emir bir illete binaen gelmişse, illetin mevcut olduğu anda, emir / emrin gereği vacip olur. Hz. Peygamber'in, Ramazan orucu dışında, kadının kocasından izin almaksızın oruç tutamayacağı yönündeki beyanı da bu kural ışığında değerlendirilir. Kadın, farz olması sebebiyle kocasının iznine gerek olmaksızın Ramazan orucunu tutabildiğine göre vacip olan bir başka orucun hükmü de böyledir; onun bu hükümdeki bir orucu da izin almaksızın tutması caizdir."[82]

İbn Huzeyme, kıyas işlemini ifade etmek üzere *teşbîh* ve *temsîl*[83] terimleri ile *misl*, *nazîr / nazar ve şebîh / şebeh olanla hükmetme*[84] ifadelerini kullanır. Kıyasın gerekliliğini savunan İbn Huzeyme, bir illete binaen gelen emir ve nehyin incelenmesine tahsis ettiği bir eseri bulunduğunu da bildirmektedir.[85]

İbn Huzeyme, kıyasın meşrûiyetini ve hatta gerekliliğini savunmakla birlikte, sened ve metin itibariyle sahih hadislerin akıl, re'y ve kıyasa dayanarak terk edilmesini veya onlara muhalefet edilmesini ise caiz görmez. Akıl ve re'y idrak edemese dahi Hz. Peygamber'in emrini kabul etmenin farz olduğunu, bu durumda *haber*in değil, re'y ve kıyasın terk edileceğini belirtir.[86]

---

[79] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/187 (الخبر المعلل الذي يجوز أن يشبه به ما هو مثله في الحكم); 3/110, 212 ("الأخبار المعللة الذي يجوز القياس عليه"). İbn Huzeyme, kendilerine kıyas yapmak caiz olan bu tür haberlerin, Hz. Peygamber tarafından illeti anlaşılır bir şekilde beyan edilen haberler olduğunu belirtir.

[80] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/110-111.

[81] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/122.

[82] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/319.

[83] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/111.

[84] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/122; 4/197 (الحكم بالمثل والشبه والنظير), 284 (الحكم بالنظر والشبيه, الحكم بالنظير والشبيه).

[85] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/319.

[86] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/75; 4/161 (و البيان أن ليس في السنة إلا اتباعها إذ لو كان من جهة العقل و الرأي لم يكن لاغتسال النفساء و الحيض قبل يطهرن معنى من جهة العقل و الرأي و لكن لما أمر النبي صلى الله عليه و سلم النفساء و الحيض بالغسل وجب قبول أمره و ترك الرأي و القياس).

Naslardaki emir ve nehiy ifadelerinin bağlayıcılık niteliği itibariyle doğru yorumlanması şer'î hükümlerin tespitinde önem taşımaktadır. İbn Huzeyme özellikle Hz. Peygamber'in kullandığı emir ve nehiy ifadelerinin bağlayıcılık derecesine göre değişiklik gösteren farklı emir ve nehiy kategorileri tespit etmekte ve hadislere ilişkin değerlendirmelerinde bu türden farklılıkları vurgulamaktadır.[87] O, emir ve nehiy ifadeleri hakkındaki bu tasniflerle her emir veya nehiy ifadesinin farz / vacip, haram / mekruh gibi mükellefi bir fiili yapmakla veya yapmamakla yükümlü kılan hükümler getirmediğine, bazı emir ve nehiy ifadelerinin üstün olanı gösterme ve tavsiye etme amacı taşıdığına işaret etmektedir.

İbn Huzeyme sened ve metin incelemeleriyle sıhhat bakımından değerlendirdiği hadisleri, vürûd tarihlerini ve ihtiva ettikleri nüansları esas alan yorumlarla telif etme yoluna gitmiş, mümkün mertebe rivayetlerin her birini muhafaza edip onlarla amel etmeye çalışmıştır. Tearuz eden ve telifi kabil olmayan hadisler söz konusu olduğunda ise nesih yöntemine müracaat etmiştir. Hz. Peygamber'den sahih senedlerle rivayet edilen birbirine zıt iki hadisin dahi söz konusu olmadığını ve mütearız olduğu ileri sürülen bütün rivayetleri tutarlı bir şekilde telif edebileceğini[88] iddia eden İbn Huzeyme, nasların tearuz ve telifi hakkındaki yaklaşımını şöyle açıklamaktadır: Şayet her biriyle amel etmek mümkün ise Hz. Peygamber'in sünnetinden hiçbir şey terk edilemez. Ancak her biriyle de amel etmek mümkün değilse, bu durumda bir haber tercih edilerek diğeri terk edilebilir. Bu iki haberden biri diğerini bütün yönlerden nakzediyorsa bu takdirde nâsih - mensûh incelemesi yapılır ve mensûh terk edilerek nâsih ile amel edilir.[89] İbn Huzeyme'ye göre, hadislerin farklı tariklerini ve ravilerinin durumlarını bilmek, rivayetlerin kusurlarını ve aralarındaki farkları bilme imkânı verdiği gibi rivayetlerin uzlaştırılmasında ve tercihe şayan olanının tespitinde de önem taşımaktadır.[90] O, aynı konuda birbirinden farklı ya da birbiriyle çelişen hüküm veya bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle tearuz şüphesi uyandıran rivayetleri değerlendirirken dikkate aldığı telif prensiplerden bazılarını şöyle ifade etmektedir: Her bir rivayetle, ilgili olduğu hususta amel edilmelidir.[91] Verdiği haber ve şehadeti kabul edilmesi gereken kimse, bir şeyin varlığını yahut vukûunu görüp veya işitip de haber veren veya buna şahit olan kimsedir. Yoksa verdiği haber ve şehadeti kabul edilmesi gereken kimse,

---

[87] Terk eden kimsenin terki sebebiyle günahkâr (*âsî*) olduğu emri emr-i farz ve îcâb (İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/213), nehyedilmiş bir fiilin sonraki bir vakitte yapılması yönündeki emri ise emr-i ibâha (İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/267) olarak tarif eden İbn Huzeyme, sırasıyla bu iki kategorinin farklı bağlayıcılık derecelerine sahip alt türlerini emr-i azm / emr-i azîmet ve emr-i hatm (İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/96; 3/81-82); emr-i terğîb (İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/336), emr-i irşâd (İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/108), emr-i nedb / emr-i fazîlet / emr-i istihbâb (İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/71-72, 91, 108; 2/161; 3/213, 278) ve emr-i ihtiyâr (İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/91; 3/167) tabirleriyle ifade eder. Bir fiilin yapılmasını meneden yasaklayıcı ifadeler hakkında ise nehy-i te'dîb / zecr-i te'dîb ve nehy-i tahrîm / zecr-i tahrîm tabirlerini kullanır (İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/164; 4/136).

[88] "لا أعرف أنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان بإسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأت به لأؤلف بينهما" Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdadî (Hatîb), *el-Kifâye fî ilmi'r-rivaye* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1938), 432-433.

[89] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/250-251.

[90] İbn Huzeyme'nin farklı tarikleri ve ravileri hakkındaki bilgileri ile hadisleri değerlendirip telif ettiği bazı örnekler için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/245, 246-247.

[91] Kaç rekât kıldığında tereddütü olan kimsenin namazını nasıl tamamlayacağı meselesindeki iki rivayetin farklı hususları (*teharrî* ve az rekâtı esas alma) düzenlemesi sebebiyle birinin diğerini geçersiz kılmadığına dikkat çekmekte, her bir haber ile ilgili olduğu hususta amel edilmesi gerektiğini (فيجب استعمال كلا الخبرين فيما روي فيه) belirtmektedir. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/114.

bir şeyin varlığını yahut vukûunu nefiy ve inkâr eden kimse değildir.[92] Bir şeyi ispat eden delile karşı, onu inkâr edenle ihticac edilmez.[93]

İbn Huzeyme, İbn Hanbel'in rivayet ve görüşlerini ilmî mesaisinin ana malzemesi ve mevzuu edinen Hallâl'den farklı olarak, bir fıkıh çevresinin veya bir müctehidin ictihad yöntemini ve fıkhî mesaini esas almamış, ihtiva ettikleri fıkhî hükümler itibariyle hadisleri konu edindiği müstakil bir ictihad faaliyeti yürütmüştür. O, hadisler vasıtasıyla fıkıh doktrinini ortaya koyarken ictihad metodolojisi hakkında da bilgi vermiş; delil anlayışı, hadislerden hüküm istinbatında benimsediği ilke, yöntem ve kurallar ile genelde nasların özelde ise hadislerin cem' ve telifinde dikkate aldığı kıstaslar hakkında açıklamalarda bulunmuştur.

3. İbnü'l-Münzir: İlmî Kişiliği ve *el-İknâ'* Çerçevesinde Fıkhî Mesaisi

Seçkin bir müctehidin fıkıh düşüncesini ve ictihad yöntemini benimseyip onun görüş ve eserlerini de esas alarak fıkhî mesaide bulunmanın hâkim tavır hale geldiği bir dönemde, müstakil ictihad faaliyeti ve fıkıh doktrinini açıkladığı eserleriyle öne çıkmış diğer bir müctehid Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir'dir. İbnü'l-Münzir, hadis ve fıkıh ağırlıklı bir ilmî kariyere sahiptir. Şâfiî'nin Mısır'daki öğrencilerinden onun eserlerini alması[94] sebebiyle, bilhassa Şâfiî tabakat müelliflerince Şâfiî olarak nitelenmiştir.[95] Ancak Nevevî, Şâfiîlerce mezhep fukahası arasında zikredilse de İbnü'l-Münzir'in bir müctehidi veya görüşü tercih etmede taassup göstermeyen, geniş hadis bilgisiyle fıkhî meselelerde delile / sahih hadise dayanarak görüş beyan edip tercihlerde bulunan bir âlim olduğunu belirtir.[96] Filhakika İbnü'l-Münzir, ehl-i hadîse mensup olup özgün bir fıkıh düşüncesi ve ictihad yöntemine sahip müstakil bir müctehiddir. Ehl-i hadîs çevrelerinin, kimi fıkhî meselelerdeki karakteristik görüş ve tutumları, Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlere yönelttikleri sünnete muhalefet, hadisle amel etmemek, zayıf hadislerle istidlâl gibi eleştirileri, fıkıh doktrinini ortaya koyduğu *el-İknâ'* adlı eserinde İbnü'l-Münzir tarafından da dile getirilmiştir. O, içki ve haddi ile ilgili meselelerde tevil ve yoruma kapalı hadisler varken, zayıf ve birtakım kusurlarla malul / illetli rivayetlere dayanarak farklı bazı değerlendirmelerde bulunan *ehl-i Kûfe*'yi (Hanefîleri) tenkit etmiş[97], meclis muhayyerliğini Hanefîler'den farklı ve fukahanın ekseriyetine muvafık olarak fizikî ayrılma

---

[92] "أن الحكم للمخبر الذي يخبر بكون الشيء لا من ينفي الشيء" ve "أن المخبر والشاهد الذي يجب قبول خبره وشهادته من يخبر برؤية الشيء وسماعه وكونه لا من ينفي الشيء" prensibine yaptığı atıflar için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/280-281; 2/231, 327; 4/283, 330.

[93] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/248 (لا يجوز أن يحتج بالإنكار على الإثبات).

[94] İbnü'l-Münzir, Şâfiî'nin eserlerini, onun Mısır'da bulunan öğrencilerinden Rebî' b. Süleyman'dan almış, ayrıca Büveytî (ö. 231/846) ve Müzenî'nin muhtasarlarını da temin etmiştir. İbnü'l-Münzir'in Şâfiî'nin Mısır'daki öğrencileriyle münasebetleri hakkında bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 324-326.

[95] İbnü'l-Münzir'i Şâfiî fakihler arasında zikreden ilk isim Muhammed b. İshak en-Nedîm'dir (ö. 385/995). Nedîm, *el-Fihrist*, 269. Şâfiî müellifler Abbâdî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî de (ö. 476/1083) (*Tabakâtü'l-fukahâ*, 108) onu Şâfiî kabul ederler. Müteahhir Şâfiî yazarlar, Şâfiî fukahasına dair eserlerinde İbnü'l-Münzir'in adını zikretmekle birlikte, Zehebî'nin İbnü'l-Münzir hakkındaki "Müctehiddir, hiç kimseyi taklid etmezdi." şeklindeki (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 23/568) değerlendirmesini, katıldıklarını ima eden ifadeler eşliğinde kaydederler. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyye*, 1/60. Sübkî de mutlak ictihad derecesine ulaşmış ve Şâfiî'ye muhalif bazı görüşleri bulunmuş olsa da Şâfiî'nin usûlünü ve ictihad anlayışını benimsemesi ve pek çok fıkhî meselede ona muvafık olması sebebiyle "Dört Muhammed"den biri olan İbnü'l-Münzir'in Şâfiî sayılması gerektiğini ileri sürmüştür. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 3/102-103.

[96] Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lügât*, 2/197.

[97] İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 2/666-667.

(*iftirâku'l-ebdân*) şeklinde yorumlamıştır.[98] Hanefîler'in sahih kabul etmekle birlikte amel etmediği *musarrât* hadisiyle amel etmesi de İbnü'l-Münzir'in fıkhının diğer bir hususiyetidir.[99]

Diğer taraftan İbnü'l-Münzir, Şâfiî müelliflerin değerlendirmelerinin aksine, mutlak / müstakil ictihad faaliyetinde bulunmuş bir müctehiddir. Zâhirî fıkıh düşüncesinin en önemli temsilcisi İbn Hazm (ö. 456/1064), İbnü'l-Münzir'i sünnete bağlı Horasan asıllı müctehidler silsilesinde, İbn Hanbel ve İbn Râhûye'nin de aralarında bulunduğu nesilden sonra gelen beş müctehid arasında zikreder.[100] İbnü'l-Münzir'in Şâfiî ve diğer müctehid fakihlerin görüşlerine ilişkin tutum ve değerlendirmeleri de bu hususu göstermektedir. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ"*da Şâfiî'nin görüşlerini diğer müctehidlerin görüşleriyle birlikte mesele hakkındaki görüşlerden biri olarak ve -birkaç mesele dışında- bu görüşü tercih yönünde herhangi bir beyanı veya zımnî meyli olmaksızın kaydeder. O, fıkhî istidlâl sürecinde Şâfiî'ye özel bir konum vermez, zaman zaman tercih etse de[101] onun görüşleri karşısında tarafsız ve müstakil bir tavır içerisindedir. Delile muhalefet ettiğini düşündüğü meselelerde ise Şâfiî'yi açıkça tenkit ve onun görüşünü reddetmiştir.[102] İbn Huzeyme'nin müstakil fıkhî tavrına işaret eden bir husus da şudur: O, fıkhî bir meseleyle ilgili görüşleri naklederken, kendisini her birinden ayrı veya dışarıda tutarak, görüş sahibi müctehidlerle beraber onların müntesiplerinden de (*men tebi'ahüm*) söz eder. Müntesiplerinden söz ettiği müctehidler arasında Şâfiî ile birlikte Ebû Hanîfe, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Mâlik, İbn Râhûye ve İbn Hanbel bulunmaktadır.[103]

Sahâbeden tebe-i tâbiîne ve müctehid imamlara dek, fıkhî görüş ve ihtilaflar ile fukahanın fıkhî meseleler hakkındaki görüşleri ve bunların delilleri hususundaki yetkinliğini[104] *el-Evsat*[105] ve *el-İşrâf*[106]'ta gösteren İbnül-Münzir, fıkıh doktrinini *el-İknâ'*[107] adlı eserinde açıklamıştır. *el-İcmâ'* ise, onun fakihlerin hükmü üzerinde icmâ ettikleri meseleleri derlediği eseridir.[108]

el-İknâ' incelendiğinde İbnül-Münzir'in fıkıh düşüncesi ve ictihad yöntemi hakkında şu hususlar tespit edilebilmektedir: İbnü'l-Münzir, fıkhî görüşlerini naslar ile sahâbî ve tâbiî kavli başta olmak üzere selef âlimlerinin görüşlerine (*eser*) dayandırır. Fıkhî ahkâmın kaynaklarını Kitâb, Sünnet

---

98 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/262.
99 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/248.
100 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980), 5/102-103.
101 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 2/596, 599, 600, 602, 607, 612, 622, 678, 703.
102 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/18 (tahkik edenin mukaddimesi).
103 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/283, 352-353, 357, 362, 368-369; 2/492, 518, 584.
104 "[İbnül-Münzir] ulemanın [fıkhî meselelerdeki] ihtilafları hakkında, daha önce hiçbir kimsenin bir benzerini yazmadığı kitaplar tasnif etti." Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 108.
105 Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir, *el-Evsat mine's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Yâsir b. Kemâl vd. (Feyyûm: Daru'l-Felâh, 1431/2010).
106 Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf (Ra'sü'l-Hayme: Mektebetü Mekke, 1425-1426/2004-2005).
107 Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir, *el-İknâ'*, thk. Abdullah b. Abdülaziz el-Cibrîn (Riyad: Metâbi'u'l-Ferezdak, 1408/1988).
108 Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir, *el-İcmâ'*, thk. Fuad Abdülmün'im Ahmed (Riyad: Dâru'l-Müslim, 2004/1425). İbnü'l-Münzir'in günümüze ulaşmayan diğer eserleri için bk. Cengiz Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/159.

ve ehl-i ilmin icmâı olarak sıralayan[109], ictihadlarında maslahat düşüncesini[110] ve aslî ibâha ilkesini[111] de dikkate almış olan İbnü'l-Münzir, hükmü hakkında herhangi bir nas veya eser bulunmayan meselelerde kıyas, tahrîc, tercih ve mefhûmü'l-muhalefeyi[112] fıkhî hükümlerin istinbat ve tespitinde bir yöntem olarak kullanmış, nassın yorumunda *zâhir* manaya öncelik vermiş[113] ve neshi[114] kabul etmiştir. Fıkhî meseleler hakkındaki değerlendirmelerinde nakli esas almakla birlikte aklî / mantıkî tutarlılığı, diğer bir ifadeyle aklın temel ilkelerine (*nazar*) uygunluğu da gözetmiştir.[115]

Ehl-i hadîs bir fakih olması itibariyle İbnü'l-Münzir'in kıyasa bakışı ve kıyas uygulamaları üzerinde ayrıca durulmalıdır. Bunlarla ilgili olarak şu tespitler kayda değerdir: İlim, kültür ve medeniyet tarihçisi Muhammed b. İshak en-Nedîm'in kaydettiğine göre, İbnü'l-Münzir muhtemelen ictihadın rükün ve şartları ile Hz. Peygamber'in kıyaslarını incelediği[116] *İsbâtü'l-kıyâs* isimli bir eser kaleme almıştır.[117] Diğer taraftan o *el-İknâ"*da, hakkında doğrudan bir nas, icmâ veya haber / eser bulunmayan meselenin hükmünü belirlerken kıyasa başvurmakta, nasla beyan edilmiş hükümlerin illetlerini tespit etmeye çalışmakta, aralarında müşterek bir gerekçeye binaen farklı meseleleri aynı hükümde birleştirmektedir. Söz gelimi, caiz görmediği bazı bey' türlerini saydıktan sonra " وما في معنى ذلك" diyerek bu *mana* (illet) kendisinde bulunan sair işlemlerin de aynı hükmü alacağını ifade etmektedir.[118] Yine, caiz olmayan bey' işlemlerini sayarken bilinmezlik (*cehâlet*) ve belirsizlik (*garar*) durumlarını adem-i cevazın gerekçesi olarak değerlendirmekte[119], bir başka meselede ise harcamaları konusunda dikkatsiz ve savurgan kimsenin (*sefîh*) hacredilmesi hükmünün *illet*ini *fesâd* olarak tespit etmektedir.[120]

Kıyasın meşrûiyeti hususunda müspet bir kanaate sahip olan İbnü'l-Münzir'in tahrîc hakkındaki kanaati de müspettir. O, *el-İknâ"*da temsil kabiliyeti olan örnek meseleler vaz etmekte, ilgili konuda karşılaşılabilecek, vukûu muhtemel fıkhî mesailin, eserine kaydettiği bu meselelere kıyas edilerek çözülmesi tavsiyesinde bulunmaktadır.[121] İctihad ilkeleri ve yöntemlerine vakıf olduğu

---

109 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/247 (sünnet yerine "haber"); 2/619, 706 (icmâ yerine "ittifak"), 632.
110 Müslümanların faydası (إلا على النظر للمسلمين) ile gerekçelendirdiği bir görüşü için bk. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 2/491.
111 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 2/668.
112 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/253-254.
113 İbnü'l-Münzir'in zâhir manayı vurguladığı bir değerlendirmesi şöyledir: "Kur'ân ve sünnetin açık / sarih beyanı (*zâhir*) varken, eşitlik (*adl*) düşüncesiyle bundan farklı bir düzenlemeye gidilemez (لا سبيل إلى العدل عن ظاهر الكتاب والسنة)." İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 2/482.
114 Bazı *haber*lerin neshedilmesinden söz ettiği bir mesele için bk. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 2/659.
115 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 2/600 (الخبر والنظر يدلان على صحة هذا القول).
116 İbnü'l-Münzir, *el-İcmâ'*, 12-13 (tahkik edenin mukaddimesi).
117 Nedîm, *el-Fihrist*, 269.
118 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/243-246.
119 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/252.
120 İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/273-274. Ribânın illeti hakkındaki değerlendirmeleri (İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/256) ve kıyasa müracaat ettiği diğer bazı meseleler için bk. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 2/531, 603, 606, 617, 659.
121 Bazı örnekler için bk. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/98-99, 286, 364 ([Karşılaşacağın diğer meseleleri] bunun üzerine bina et [إبن على هذا]).

Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî gibi müctehidlerin ilgili bir meselede hangi görüşte olabileceklerine dair değerlendirmeleri ise bizzat tahrîce başvurduğu örnekler olarak dikkat çeker.[122]

el-İknâ', İbnü'l-Münzir'in fıkıh doktrinini açıkladığı eseri olması itibariyle önem taşımakta ve diğer eserlerinden ayrılmaktadır. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ"*da herhangi bir fıkıh otoritesi veya çevresinin birikim ve görüşlerini esas almamakta, naslar ile selef âlimlerinin görüşleri çerçevesinde, mesailini bizzat belirlediği bir içerik ve kompozisyonla fıkhî görüşlerini açıklamaktadır. O, *el-İknâ"*ın bölümlerini oluşturan kitap ve bab girişlerinde, incelediği meselenin meşrûiyet veya hükmüne dayanak teşkil eden -çoğunlukla- bir hadis veya -hadis rivayetlerine nispetle daha seyrek olarak- bir âyet kaydetmekte, ardından bu nasta doğrudan veya dolaylı bir şekilde değinilen ya da hiç değinilmemekle birlikte ilgili fıkhî meselenin kapsamına dâhil gördüğü hükümlere yer vermektedir. Diğer bir ifadeyle, İbnü'l-Münzir önce bir nas, ardından gerek bu nassın tefsir ve şerhi kabilinden[123], gerekse kitap ve bab başlığı olarak belirlediği konunun kapsamına girebilecek türden açıklamaları, hüküm lafızlarıyla (farz / vacip, haram / mekruh, caiz, müstehap, mendup vs.) kaydetmektedir. Görüş beyan etmeksizin yalnızca ilgili bir rivayeti kaydettiği veya rivayet kaydetmeksizin yalnızca görüşlerini açıkladığı bablar da vardır.

el-İknâ', ehl-i hadîsin ilim ve fıkıh anlayışının hâkim olduğu, fıkhî ahkâmın delillerle bir arada ve onlarla irtibatlı bir şekilde incelendiği bir fıkıh metnidir. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ"*da fıkhî görüşlerini, öncelikle açtığı konu veya babın girişinde kaydettiği âyet veya hadis mihverinde dile getirmekte, metin içerisinde fıkhî meselelere ilişkin görüşlerini açıklarken de yine âyet, hadis veya eser türünden delillerini kaydetmektedir. Özellikle sünnet / hadis ile istidlâlde bulunurken sıklıkla "…hadisi sebebiyle", "Hz. Peygamber'in emretmesi (veya nehyetmesi) sebebiyle", "… hadisin zâhirine göre", "sünnete binaen (*istidlâlen bi's-sünne*)", "Nitekim sünnet (ilgili hadisin getirdiği hüküm / düzenleme) de böyledir", "Hz. Peygamber'den nakledilen haber … delâlet etmektedir" gibi ifadelerle dayandığı delilleri açıklamaktadır. İstidlâl ettiği rivayetlerin nakline ilişkin olarak dikkati çeken bir husus ise, İbnü'l-Münzir'in konu veya bab girişlerindeki hadis ve eser rivayetlerini senedleriyle birlikte kaydetmesi, buna mukabil metin içerisinde isnadı çoğunlukla hazfetmesidir.

İbnü'l-Münzir'in *el-İknâ"*daki amacı, herhangi bir müctehid veya fıkıh çevresinden bağımsız olarak, nas ve esere dayalı bir şekilde fıkıh doktrinini vaz etmektir. Bununla birlikte o, kendisine kadar ulaşmış bulunan fıkıh birikimini, *el-Evsat* ve *el-İşrâf*'ta olduğu gibi, *el-İknâ"*a da yansıtmış; sahâbeden müctehid imamlara uzanan bir çizgide selefi olan fakihlerin görüşlerini -görüş sahiplerini de zikrederek- kaydedip değerlendirmiş, bu görüşler arasında tercihlerde bulunmuş, tercihlerine muhalif görüşleri ve bunların delillerini tenkit etmiş, üzerinde ittifak edilmiş hükümleri ise hususen belirtmiştir.

---

[122] İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 2/601 (وذلك لازم للمدني والكوفي على أصولهم). Şâfiî'nin görüş beyan etmediği bir meseledeki görüşünü benzer meselelerdeki görüşüne kıyasla, yani tahrîcle tespit ettiği bir mesele için bk. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 2/593 (وهذا قياس قول الشافعي).

[123] Kitab ve bab girişlerinde kaydettiği hadislerdeki *garîb* kelimeleri izah eden açıklamaları için bk. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/258-259; 2/411, 478. Hadislerde geçen bey' çeşitleri hakkındaki izahatı da bu kabilden sayılabilir. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, 1/243-245, 258-261.

İbnü'l-Münzir ile aynı tarih aralığında yaşamış olan Hanbelî fakih Hallâl'in amacı ise İbn Hanbel'in görüşlerini derlemek, bunların delillerini tespit etmek ve aralarındaki farklılık veya tearuzları telif ederek ona ait tutarlı bir fıkhî görüşler külliyatı ve fıkıh doktrini ortaya koymaktır. Hallâl, münhasıran İbn Hanbel'in fıkıh birikimi (rivayet ve görüşleri) üzerinde bir fıkhî mesai yürütürken, İbnü'l-Münzir herhangi bir müctehidin görüşleriyle kayıtlı olmaksızın nasları ve geçmiş fıkıh birikimini esas alıp kıyas, tahrîc, tercih mefhûmü'l-muhalefe gibi istinbat yöntemlerini kullanarak fıkhî konu ve meseleler hakkındaki görüşlerini açıklamıştır. O, kendisinden önceki herhangi bir fıkıh otoritesine müntesip olmadığı gibi bir fıkıh çevresinin ictihad usûlünü ve fıkhî görüşlerini esas alan bir fıkhî faaliyet içerisinde de olmamıştır. Farklı meselelerde zaman zaman görüşlerini tercih etmiş olsa da Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî, İbn Hanbel ve başkaca müctehidlerin fıkhî otoritelerini kendisi için bağlayıcı görmemiş, onların ictihadlarını taraf tutmaksızın objektif bir şekilde kaydederken onları teyid etme yahut delillerini tespit etme gibi bir çaba içerisine girmemiştir. Fıkhî görüşlerini ortaya koyarken açık bir şekilde naslara dayanan, diğer taraftan sahâbî ve tâbiî kavlini de dikkate alan müstakil bir ictihad faaliyeti yürütmüştür. Bu bakımdan *el-İknâ'*, dört Sünnî fıkıh çevresinin mevcudiyetini hissettirdiği, fıkhî mesainin bu fıkıh çevrelerinde üretilmiş görüş ve eserler üzerinde yoğunlaştığı, dolayısıyla müntesip bir ictihad faaliyetinin ağırlık kazandığı bir dönemde, mezkûr fıkıh anlayışları ve çevrelerinin dışında telif edilmiş, müstakil ictihad tavrının semeresi bir eser[124] olarak temayüz etmekte ve önem taşımaktadır.

İbnü'l-Münzir ile Hallâl'in eserleri, telif amaçlarının farklı olması yanında metinsel özellikler bakımından da farklılık göstermektedir. İbnü'l-Münzir'in *el-İknâ"*ı, muhtemelen Şâfiî'nin fıkhı, eserleri ve öğrencileri ile irtibat ve ünsiyetinin de etkisiyle, fıkhî mesailin tasnif, tertip ve ifadelendirilmesi, bu mesaili inceleyen fukaha ile bunlara ilişkin görüşlerin gruplandırılması, metin içi ve metinler arası atıf ve irtibatlar vs. yönünden Hallâl'in metinlerine nazaran daha gelişmiş bir metin yapısı ve örgüsüne sahiptir. Hadis ve eser türü rivayetlerin senedli bir şekilde kaydedilmesi ise, iki ismin eserlerinin benzeşen bir özelliğidir. Ortak konu başlıkları ve meselelerin mevcudiyetine rağmen, Hallâl'in eserinin eksiksiz olarak günümüze ulaşmaması sebebiyle, İbnü'l-Münzir'in *el-İknâ"*ı ile Hallâl'in *el-Câmi"*i arasında fürû fıkıh sistematiği / konu tasnifi bakımından genel ve kapsamlı bir karşılaştırma yapmak mümkün olmamaktadır.

Sonuç

İbn Hanbel, Mihne sürecinde halku'l-Kur'ân meselesini tartıştığı muhatapları karşısında, ısrarla dinî bir bilgi veya hükmün Kur'ân ve Sünnet'ten bir dayanağının bulunması gerektiğini savunmuş ve onlardan halku'l-Kur'ân görüşünü ispat eden böylesi bir delil talep etmiştir. Ona göre, Kur'ân ve Sünnet'e dayanmayan, selef-i sâlihîn olarak isimlendirilen ilk Müslüman nesillerin dine ilişkin kavrayış ve değerlendirmeleri doğrultusunda teşekkül etmiş düşünce ve ilim geleneğinden mesnedi olmayan bir mesele veya görüş, dinî meşrûiyet ve geçerliliğe sahip değildir. İbn Hanbel'in Mihne döneminde ve sonrasında kararlı bir şekilde vurguladığı sünnete / hadis ve esere dayalı ilim

[124] Scott C. Lucas, "Abu Bakr ibn al-Mundhir, Amputation, and the Art of *Ijtihād*", *International Journal of Middle East Studies* 39/3 (2007), 352.

anlayışı, hadis ve eseri esas alan bir fıkıh düşüncesine de güç vermiştir. Onun hadis ve eser temelli fıkhî görüş ve değerlendirmeleri, bunları -nass ve eserle birlikte- fıkıh çalışmalarında kaynak edinen fakihlerin mesaileri neticesinde, ona nispet edilen bir fıkıh mezhebinin temelini teşkil etmiştir. İbn Hanbel'in fıkhî mesaisi, döneminde hâkim fıkhî faaliyetin temel karakteristiğiyle uyumlu bir şekilde, onu esas alarak fıkıh çalışmalarını yürüten fakihlerce bir intisaba konu edilirken, yine ehl-i hadîs cenahında bir müctehidin veya fıkıh çevresinin mesai ve birikimini esas almaksızın, müstakil / mutlak bir ictihad tavrıyla, hadislere dayalı bir fıkıh doktrini ortaya koyan İbn Huzeyme ve İbnü'l-Münzir gibi fakih-muhaddisler de bulunmuştur. Diğer taraftan baskın bir şekilde Hanefîlerce temsil edilen re'ye dayalı fıkıh düşüncesi de fıkhî görüş ve değerlendirmelerinin hadis kabilinden delillerini vurgulayan ve bu delillerin sıhhat ve geçerliliğini ispat eden bir mesai içerisinde olmuştur.

Kaynakça

Bekir Ebû Zeyd, Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd. *el-Medhalü'l-mufassal ilâ fıkhi'l-İmâm Ahmed ve tahrîcâti'l-ashâb*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1417/1997.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*. 5 Cilt. thk. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995.

Efe, Halil. *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. nşr. Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1400/1980.

Halîfe en-Nîsâbûrî, Ahmed b. Muhammed b. Hasan. *Telhîsu Târîhi Nîsâbûr*. thk. Behman Kerîmî. Tahran: Kütübhâne-i İbn Sînâ, 1339.

Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed. *Ehlü'l-milel ve'r-ridde ve'z-zenâdika ve târikü's-salâti ve'l-ferâiz*. 2 Cilt. thk. İbrahim b. Hamed b. Sultân. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1416/1996.

Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ: İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. 7 Cilt. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.

Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdadî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivaye*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1938.

Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdadî. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Işık, Mustafa. "İbn Huzeyme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Işık, Mustafa. *İbn Huzeyme, Sahîh'i ve İbn Hibbân'ın Sahîh'i ile Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk*. 80 Cilt. thk. Ömer b. Garâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001.

İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. 2 Cilt. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1371/1952.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifi'n-Nizâmiyye, 1325-1327.

İbn Hâmid, Ebû Abdullah Hasan. *Tehzîbü'l-ecvibe*. 2 Cilt. thk. Abdülaziz b. Muhammed el-Kâyidî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1425/2004.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 2 Cilt (8 Cüz). nşr. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980.

İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. 9 Cilt. nşr. Muhammed Abdülmuîd Hân. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Kadı Şühbe, Ebü's-Sıdk Ebû Bekir b. Ahmed. *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*. 4 Cilt. tsh. Hafız Abdülalîm Hân. Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1398-1400/1978-1980.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Dâru Hecer, 1417-1419/1997-1999.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyyîn*. 3 Cilt. thk. Ahmed Ömer Hâşim - Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb. Zâhir: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413/1993.

İbn Nukta, Ebû Bekir Muhammed b. Abdülganî. *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmûu Fetâvâ Şeyhilislâm Ahmed b. Teymiyye*. 37 Cilt. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Vezâratü'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1425/2004.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 Cilt. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. 10 Cilt. thk. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1410/1989.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman. *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyye*. 2 Cilt. thk. Muhyiddîn Ali Necîb. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992.

Kallek, Cengiz. "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/158-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Lucas, Scott C.. "Abu Bakr ibn al-Mundhir, Amputation, and the Art of *Ijtihād*". *International Journal of Middle East Studies* 39/3 (2007), 351-368.

Mervezî, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr. *İhtilâfü'l-ulemâ*. thk. Subhî Sâmerrâî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.

Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist fî ahbâri ulemâi'l-musannifîn mine'l-kudemâi ve'l-muhdesîn ve esmâi kütübihim*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: yay.y., 1971.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhü'l-Mühezzeb*. 9 Cilt. tsh. Heyet. Kahire: İdâratü't-Tıbâati'l-Münîriyye, 1344-1347.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lügât*. 4 Cilt. tsh. Heyet. Kahire: İdâratü't-Tıbâati'l-Münîriyye, ts..

Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. 5 Cilt. nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârû'l-cenân, 1408/1988.

Söylemez, M. Mahfuz (ed.). *İlk Dönem İslam Tarihinde Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hülv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1964.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *İhtilâfü'l-fukahâ*. nşr. Friedrich Kern, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *el-Muhtasar*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: yay.y., 1970.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. 4 Cilt. thk. M. Zührî en-Neccâr - M. Seyyid Câdülhak. Kahire: Matbaatü'l-Envâri'l-Muhammediyye, 1386-1388/1966-1968.

Tekineş, Ayhan. "Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-âsâr*'da hadisleri anlamada takip ettiği yöntemler". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 7/12 (2002/1), 161-184.

Uleymî, Ebü'l-Yümn Abdurrahman b. Muhammed. *el-Menhecü'l-ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed*. 5 Cilt. thk. Abdülkâdir el-Arnaût vd.. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî haberi men ğaber*. 4 Cilt. thk. Muhammed Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 23 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. tsh. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1375-1377/1955-1958.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Yüksel, M.M. (2022). Max Weber'de Otorite Tipleri. *Theosophia*, 5, 143-158.
DOI: 10.5281/zenodo.7487026
Received: 17.11.2022 – Accepted: 12.12.2022 – Published: 29.12.2022

CONCEPTUAL ARTICLE

Max Weber'de Otorite Tipleri*

Muhammed M. YÜKSEL[1]

Öz: Sosyoloji biliminin önemli konu başlıklarından birisi otorite kavramıdır. Yaptığı çalışmalar ile din sosyolojisine metodolojik düzeyde büyük katkıları olmuş olan Alman sosyolog Max Weber, otorite olgusunu ele almış önemli bir sosyal bilimcidir. Meşruiyeti, otorite tiplerini sınıflandırmada çıkış noktası olarak kabul etmiştir. İnsanların davranışlarını anlamlandırmaya yönelik farklı tasniflerde bulunmuş ve bunlar üzerinden otorite tiplerini çeşitlendirmiştir. Yasal (akılcı) otoriteyi, itaat edenlerin amaç ve değerle ilgili akılcı davranışlarıyla, geleneksel otoriteyi geleneksel davranışla ve karizmatik otoriteyi ise duygusal ve heyecana bağlı davranışla temellendirmiştir. Din sosyolojisi alanında ise, özellikle önem arz eden geleneksel ve karizmatik otorite tipleridir. Modern Batı toplumunun dışında kalan coğrafyalarda, geleneğin etkisi ve bireylerin karizma karşısındaki teslimiyeti, günümüzde de devam etmektedir. Geleneğin oluşumu ve gelişiminde, dini duygu ve yaşantının ağırlığı yadsınamaz. Karizmatik otorite ise, peygamberlerin ve dini önderlerin sahip olduğu, üzerinde tartışma kabul etmeyen ve bağlılığı dini duygularla beslenilen bir otorite çeşididir. Weber'in otoriteye yaklaşımı, Sosyal psikoloji disiplini içerisinde algılanabilecek ve bu hususta çalışmalar yapacak olan bilim insanlarına örneklik teşkil edecek türdedir. Tarihte ve günümüz modern toplumlarında var olan otorite çeşitlerinin anlaşılmasında da özellikle metodolojik bağlamda ufuk açıcıdır. Modern toplumda iç içe geçmiş olan otorite halkalarını tasnif etmek ve bireylerin yaşantısındaki etkileri anlamakta, Weber'in geçen yüzyılda ortaya koyduğu bilimsel yaklaşımın, günümüz sosyologları ve sosyal psikologlarına katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Max Weber, Otorite, Gelenek, Karizma, Meşruiyet.

Types of Authority in Max Weber

Abstract: Different types of authority in the thought of Max Weber One of the important topics of sociology is the concept of authority. German sociologist Max Weber, who made substantial contributions to the sociology of religion with his studies, is one of the scientists who approached the concept of authority scientifically. He accepted legitimacy as the starting point to classify types of authority. Furthermore, he made different classifications to make sense of people's behavior and diversified the types of authority over them. He explained legal (rational) authority on the rational behavior of the obedient regarding purpose and value, traditional authority with traditional behavior, and charismatic authority with emotional and enthusiastic behavior. In the field of sociology of religion, the traditional and charismatic types of authority are of particular importance. In regions outside Western societies, the influence of tradition and the surrender of individuals to charisma continues today. The significance of religious feelings and experiences in the formation and development of traditions is undeniable. Charismatic authority, on the other hand, is a type of authority that is related to prophets and religious leaders, which does not leave any doubt in terms of authority and whose devotion is fed by religious feelings. Weber's approach to authority is of a kind that can be perceived within the discipline of social psychology and will broaden scientists' horizons who will work on this issue. It is eye-opening, especially in the methodological context, in understanding the types of authority existing in today's modern societies, as well as the authorities existing in history. It is obvious that Weber's scientific approach in the last century will contribute to today's sociologists' and social psychologists' classification of the circles of authority, that are intertwined in modern society and increase their understanding regarding its effects on the lives of individuals.

Keywords: Max Weber, Authority, Tradition, Charisma, Legitimacy.

---

* "Karizmatik lider örneği olarak Hz. Ömer" isimli yüksek lisans tezinden faydalanarak üretilmiştir.

[1] Doktora Öğrencisi, Goethe Universität Frankfurt am Main, Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam, GERMANY, mmyuksel@gmx.de, ORCID: 0000-0001-8175-7432

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

21 Nisan 1864 yılında yüksek tabakaya mensup bir ailenin çocuğu olarak Almanya'nın Erfurt kentinde dünyaya gelen Alman sosyolog Karl Emil Maximilian Weber, 14 Haziran 1920 tarihinde İspanyol gribi sebebiyle yine Almanya'nın Münih şehrinde ölmüştür. Sosyoloji bilimine, metodolojik düzeyde büyük katkıları olmuştur. Ancak Max Weber, zamanın bilim ruhuna uygun düşecek tarzda, çok yönlü bilim adamları kuşağındandı. Eserleri sosyoloji ile sınırlı kalmamış hukuk, siyasal, bilim, ekonomi gibi alanlarında da birçok eser vermiştir. [2] Bilim teorisi ile ilgili yazıları, Bilim Teorisine Ait Toplu Makaleler *(Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922)* isimli eserde toplanmıştır. Almanya ve Avrupa'nın siyasi, iktisadi ve sosyal meseleleri ile ilgili düşüncelerini, Toplu Siyasi Yazılar *(Gesammelte Politische Schriften, 1921),* Sosyal ve İktisadi Tarihe Ait Toplu Makaleler *(Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte, 1923)* ve genel sosyolojiye ait sistematiğini Ekonomi ve Toplum *(Wirtschaft und Gesellschaft, 1921–1922)* adlı eserlerinden elde etmek mümkündür. Ancak onun ününü dünyaya duyuran Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu *(Die Protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus)* adlı çalışması olmuştur.[3]

Makalemizin içeriği bağlamında değineceğimiz 'yaptırım gücü' anlamını içeren otorite kavramı, siyaset felsefesi ve sosyolojide geniş olarak ele alınıp üzerinde tartışılmıştır.[4] Bu konuyu teorik bağlamda derinlemesine inceleyenlerin başında gelen sosyologlardan birisi de Max Weber'dir.[5] O, otoriteyi türlerine ayırmış, izahata kavuşturmuş ve bu yolla kavramın bilimsel zeminde incelenmesine katkıda bulunmuştur.

1. Otorite (Egemenlik)

Weber "meşruiyet" ölçüsünü, otorite tiplerini açıklamada çıkış noktası olarak temel alır.[6] Meşruluğun ve anlamlılığın çok şekilli doğası, Weber sosyolojisinin ana temalarındandır. İnsanlar, sıradan faaliyetlerine bile amaç atfetme, hayatlarını anlam ve gaye ile şekillendirme ihtiyacı duyarlar. İnsanın öznel olarak anlamlı bir dünya kurma ihtiyacı, Weber'in genel sosyolojisinin değişik unsurlarını birbirine bağlar. Örneğin, siyaset sosyolojisinde ya da, daha doğrusu, hâkimiyet (Domination) sosyolojisinde (Herrschaftssoziologie) Weber, iktidarın ve zorun meşrulaştırılması üzerinde yoğunlaşır. Sadece metazori ile, yani fiziksel zorlama veya sadece kişisel çıkara dayanan hiçbir düzen ayakta kalmaya devam edemez. İnsanlar tâbi olmak için meşru sebepler bulduklarında

---

[2] Max Weber biyografisi ile ilgili bkz. Jürgen Kaube, *Max Weber: Ein Leben zwischen den Epochen, Rowohlt,* Berlin Verlag, Berlin 2014; Hans-Peter Müller, *Max Weber: Eine Spurensuche*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2020; Dirk Kaesler, *Max Weber: Preuße, Denker, Muttersohn,* C.H. Beck Verlag, München 2014

[3] Zeki Aslantürk – M. Tayfun Amman, *Sosyolji (Kavramlar – Kurumlar – Süreçler – Teoriler),* 4. bs, Çamlıca Yay., İst. 2001, s. 101

[4] "Otorite"nin sosyolojik içeriğiyle ilgili bkz. Hartmut Aden, *Herrschaftstheorien und Herrschaft Phänomene,* VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2004; Andrea Maurer: *Herrschaftssoziologie. Eine Einführung,* Campus Studium Frankfurt am Main, New York 2004; Niklas Waerder, *Die Aktualität von Max Webers Herrschaftstypologie hinsichtlich der Relevanz von Tradition und Charisma in der Herrschaftslegitimation,* GRIN Verlag, München 2020,

[5] Max Weber'in otorite anlayışını inceleyen müstakil bir çalışma için bkz. Stefan Breuer, *Max Webers Herschaftssoziologie*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 1991

[6] Zeki Aslantürk – M. Tayfun Amman, *Sosyolji (Kavramlar - Kurumlar - Süreçler - Teoriler),* 4. bs, Çamlıca Yay., İst. 2001 s. 177

iktidara itaat ederler. Weber, otoriteyi iktidarın meşru bir biçimde uygulanması olarak tanımlar.[7] İtaat etme güdüleri, bir egemenlik tipolojisi kurmaya izin verir.

Meşru düzenler (legitime Ordnung), onlara uyanların güdülerine göre sınıflanabilir. Weber dört davranış tipini hatırlatan, ama tamamen aynı olmayan dört tip düzen belirler: a) Duygusal düzenler, b) Değerlere göre akılcı düzenler, c) Dinsel düzenler ve d) Çıkarla belirlenen düzenler. Çıkarla belirlenmiş meşru düzenler, bir amaca göre akılcıdır. Dinin belirlediği düzenler geleneksel adı verilen davranışa gönderme yaparlar; bu, tarihsel evrimin hiç olmazsa belirli bir dönemi için – çünkü peygamberlik ve ondan çıkan dinsel akılcılaştırma genellikle devrimcidir- din ile gelenek arasındaki yakınlığı aydınlatır.[8] Weber'in dört davranış tipi ayırımı yaptığını söylemek doğrudur: a) Amaçla ilişkili akılcı davranış (zweckrational) b) Bir değerle ilişkili akılcı davranış (wertrational) c) Duygusal ya da heyecana bağlı davranış ve son olarak d) Geleneksel davranış.[9] Bunlara bağlı olarak da üç egemenlik tipini ortaya koyar; akılcı, geleneksel ve karizmatik.

Üç egemenlik tipi hemen hemen dört davranış tipinin üçüne karşılık gelir. Ama bunların biri, bir egemenlik tipi ile temsil edilmemiştir. Bir amaca göre akılcı davranış ile meşru egemenlik arasındaki paralellik çok açıktır. Duygusal davranış ile karizmatik egemenlik arsındaki yakınlık en azından haklı gösterilebilir. Geleneksel davranış ve geleneksel egemenlik de aynı sözcükle belirlenmişlerdir. Davranış tiplerinin sınıflamasının yanlış olduğu söylenebilir mi? Gerçek üç temel güdü olduğundan üç davranış ve üç egemenlik tipi mi vardır? Akıl, heyecan, duygu, davranışın akılcı, duygusal ya da geleneksel olmasını, aynı biçimde egemenliğin akılcı, karizmatik veya geleneksel olmasını açıklar.

Bu yorum mümkündür. Fakat Raymond Aron, Weber'in çeşitli sınıflamalar arasında tereddüt ettiği iddiasındadır.[10] Bu noktada meşruluğun algılanması meselesinde şu hususa dikkat çekelim ki, hukukî manada bir otoritenin meşru olmasıyla, toplumbilim anlamında meşru bulunması birbirinden farklı şeylerdir. Hukukî anlamda meşruluk hukuk kurallarına uyularak iktidarın kurulması demektir. Oysa toplumbilim anlamında meşruluk, hükümetin, idare edilenlerin desteğine sahip olmaya devam ettiği sürece vardır. Bu nedenle bazen hukukî yönden meşru olan bir hükümetin, sosyolojik anlamda toplum tarafından meşru bulunmaması mümkündür.[11]

Bunlardan yola çıkarak toplumun meşru kabul ettiği, itaat edilmesi gerektiğine inandığı üç temel otorite tipi vardır; a) Akılcı b) Geleneksel ve c) Karizmatik. Bu tipolojiler, itaat etmeyi yöneten güdülerin niteliği üzerine kurulmuştur. Akılcı egemenlik, emirlerin makul olduğu ve egemenliği kullananların meşru olduğu inancı üzerine kuruludur. Geleneksel egemenlik, eski geleneklerin kutsal niteliği ve gelenek tarafından otoriteyi kullanmayı çağrılanların meşru olduğu inancına dayanır. Karizmatik egemenlik, bir kişinin kutsal niteliğine ya da kahramanlık gücüne ve onun tarafından

---

[7] Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam,* 2. bs, çev. Yasin Aktay, Vadi yay., 1997 (basım yeri yok), s. 55
[8] Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* 4. bs, çev: Korkmaz Alemdar, Bilgi yay., Ank. 2003, s. 436
[9] *A.g.e.,* s. 396
[10] *A.g.e.,* s. 440-441
[11] Bkz. Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim,* 11. bs, Beta yay., İst 1994, s. 359

getirilen düzene gösterilen olağanüstü bir bağlılık üzerine kuruludur.[12] Din sosyolojisi alanında egemenlik tiplerinden geleneksel ve karizmatik egemenlik tipleri, dinin toplumsal psikolojiye etkisi ve toplumun şekillenmesindeki aslî fonksiyonları sebebiyle üzerinde durulması ve çalışma yapılması gereken otorite tipleri olduğu kanaatini taşımaktayız. Şimdi sırasıyla, otorite tiplerini özetlemeye başlayalım.

2. Otorite Tipleri

2.1. Yasal (Akılcı) Otorite

Yasaların geçerliliğine ve rasyonel kurallara dayanan otoritedir. Bu yasalar çerçevesinde egemenlik konumuna getirilenlere itaat esastır.[13] Weber'e göre en akılcı otorite tipi olan yasal otorite, geleneksel otorite ve karizmatik otoriteden farklı olarak emirleri ve egemenliği kullananların meşru olduğu inancı üzerine kuruludur. Diğer bir ifade ile, eğer emir verme gücünün geçerliliği, "akılcı kural"lardan oluşan ve herkes için bağlayıcı olan normlara dayanıyorsa, bu durumda yasal otorite söz konusudur. Bu sistemde emir verme gücünü kullananlar, akılcı kurallara uygun olarak davrandıkları sürece meşrudurlar ve otorite altında bulunanlar, emir verme gücünü elinde bulunduranlara değil, akılcı kurallara itaat ederler ve hukuk önünde eşittirler. Emretme gücünü kullanan kişiler, kanunla düzenlenen usullere göre atanır ya da seçilirler ve bizzat hukuk düzeninin sürekliliğinden kurallara karşı sorumludurlar.[14]

Bu egemenlik tipinde toplumun itaat ettiği kişiler değil, doğrudan doğruya hukuk düzenidir. Kanunlar bizatihi amaç değil, amaçlara ulaşmanın araçlarıdır. Kanunların mükemmel bir soyut kurallar kümesi oluşturduğuna inanılır. Bu sistemde adeta hükümet edenlerin kişiler değil fakat kanunlar olduğu kabul edilir. Fakat hiçbir zaman sırf akılcı-hukukî tipte bulunan bir otorite var olmamıştır. Günümüzün demokratik sistemleri, akılcı-hukukî tipte iktidarlara en fazla yaklaşanlardır. Ancak demokrasilerde de, idare edenler seçimle geldiklerinden ve seçimlerde de seçilenlerin kişisel çekicilikleri önemli bir neden olduğundan karizma unsuru bu otorite tiplerinde de kısmen yer almaktadır. Çünkü seçimle iktidara gelenlerin otoriteleri yer aldıkları mevkilere olduğu kadar seçimin sağladığı kişisel karizmalarına da dayanmaktadır.[15]

Yasal otorite biçiminin örnekleri boldur. Vergi tahsildarına itaat ederiz, çünkü bize vergi bildirgelerini yollamasına izin veren sıfatlarının meşruluğuna inanırız; demek ki akılcı bir egemenlik uygular. Genel olarak çağdaş toplumların idarî yönetiminin tamamı –ister otomobil trafiğinin düzenlenmesi ister üniversite sınavları veya vergilendirme söz konusu olsun- insanların başka insanlar üzerinde egemenliğini içerir; bu itaat edenlerin bireylere değil, meşru emirlere, meşruluğun yorumcularına ve uygulayıcılarına uymaları biçimindedir.[16] Özellikle hukukun ve akılcılığın egemen

---

[12] Bkz. Raymond Aron, *a.g.e.,* s. 439-440
[13] Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı,* İmge Yay., Ank 1995, s. 315
[14] Max Weber, *Die drei reinen Typen legitimen Herrschaft,* (Führung), s. 41-43'den nakleden Zeki Aslantürk - M. Tayfun Amman, *a.g.e.,*s. 177-178
[15] S. Dönmezer, *a.g.e.,* s. 360
[16] Raymond Aron, *a.g.e.,* s. 440

olduğu toplumlarda, geleneksel egemenlik tipi yerini ussal yasal egemenlik tipine bırakır. Ussal yasal egemenlik, bürokratik kökenli olup akılcı kurallara göre saptanır ve işler.[17]

Yasal otorite tipolojisindeki egemenliklerin belirleyici vasfı bürokrasi, terim olarak çok eski değildir. 18. yüzyılda Fransız memurlarının masalarını kaplayan kumaşa "bureau" denilirdi. Bu kelimenin sonuna devlet idaresine ilişkin "cy"yi eklenerek bürokrasi terimi oluşturulmuştur. II. dünya savaşının sonuna kadar sözcük, bütün Avrupa ülkelerinde küçültücü, tahkir edici (pejoratif) bir anlam kazandı ve idarede verimsizlik ve keyfiliğe işaret eden klişe manayı belirtir oldu.

Teknik anlamda bürokrasiyi sosyal bilimler mensupları kullanmaktadır. "Max Weber'e göre bürokrasi; hukuken oluşmuş otoriteler ile onlara tâbi memurlar arasında oluşan bir ilişkiyi belirtir. Memurları, yazılı düzenlerle açıklanmış olan haklar ve görevler karakterize eder: sistematik bir sıra düzenine konulmuş olan mevkiler arasındaki otorite ilişkileri, sözleşmeli anlaşmalara dayanan terfi ve atama, istihdam için şeklî bir şart olarak teknik deney ve eğitim, belirlenmiş ücretler, mevkiin memur tarafından tasarruf edilebilecek bir şey olmaması ve idarî işin, insanın bütün zamanını alan bir uğraşı oluşturması."[18]

Çağdaş bürokrasinin somut işleyiş biçimi şudur: Genellikle kurallar, yani yasalar ya da yönetsel yönetmeliklerle düzenlenmiş belirli bir yetki alanları ilkesi geçerlidir.

a-) Bürokratik olarak yönetilen yapının amaçlarının gerçekleşmesi için gerekli düzenli çalışmalar, resmi görevler olarak belirli bir biçimde dağıtılmıştır.

b-) Bu görevlerin yerine getirilmesi için gerekli emirleri verme yetkisi dengeli bir biçimde dağıtılmış ve görevlilerin kullanımına verilen fiziksel ya da dinsel v.b. şiddet araçlarına ilişkin kurallarla kesinlikle sınırlanmıştır.

c-) Bu görevlerin düzenli ve sürekli yürütülmesi ve karşılıkları olan yetkilerin kullanılması, sistematik hükümler altına alınmış: yalnızca genel kurallara bağlanmış nitelikleri taşıyan kişiler istihdam edilmiştir.[19]

Devlet idaresinin bu tanıma uygun olacak surette bürokratizasyonu, Batı'da orta çağlardan itibaren kralın ev işleri ile devlet idaresinin ayrılması, üniversitelerden mezun hukukçuların kullanılmaya başlanması suretiyle yavaş yavaş gerçekleşmiştir. Osmanlı'da da saray memurları ile mülkî memurların,[20] otoritenin aklîleşmesiyle doğru orantılı olarak etkisinin arttığını müşahede ediyoruz. Günümüz Türkiye'sinde ise artık aydınlarımız tarafından bürokrasi sınıfının, siyaset sınıfından daha etkili olup olmadığı, atanmış-seçilmiş kavramları etrafında tartışılmaktadır.

Sonuç olarak, toplumların rasyonalizasyonu günümüz çağdaş devlet mekanizmasını ortaya çıkarmıştır. Egemenliğin aklîleşmesi kamu hizmetini yürütecek memur sınıfının daha faal ve etkin hale gelmesi sebebiyle otorite mekanizmasındaki belirleyicilikleri artmıştır. Gelişmiş toplumlar bu

---

[17] Bkz. A. Vahap Kaya, Toplumsal *Değişme Açısından Karizmanın Şiddeti,* 1. bs., Sis yay., Ank. 1998, s. 33
[18] S. Dönmezer, *a.g.e.,* s.354-355
[19] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları,* s. 290
[20] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji,* 12. bs, İletişim yay., İst 2003, s. 107

kaçınılmaz sonucu memura kendisinin bir kamu hizmeti görevi ifa ettiğini ve hizmet ettiği toplumun sayesinde bu makamda bulunduğunu hissettirerek, kanunlar çerçevesinde halktan kopmayan ve belli bir hizmet nezaketi taşıyan sıradan bir ferd psikolojisi kazandırarak kendi lehine çevirmiştir. Bu tarz bir kazanım, gelişmemiş toplumların devlet mekanizmalarında gerçekleştirilememiştir. Elbette bu sorunun altında yatan en önemli sebep otoritenin saf manada aklîleşememesidir.

2.2. Geleneksel Otorite

Geleneksel otorite tipolojisini incelemeden evvel gelenek (tradition), gelenekçilik (traditionalismus) ve geleneksel toplum (traditionale wirtschaft) kavramlarını kısaca tanıtmaya çalışacağız.

Gelenek uzun bir zaman sürecinde toplumda yerleşmiş olan ve nesilden nesile aktarılarak ve belli ölçüde dönüşüme uğratılarak gelen inançlar, değerler ve kabuller bütününü içeren toplumsal pratiktir.[21] Diğer bir ifade ile gelenek, toplum kültürünün geçmiş kuşaklardan devraldığı, toplumda değerler ve kurumların en ağır değişen, toplumun eski devirlerini yenilerine bağlayan ve üyeleri arasında sağlam bir bağ oluşturan alışkanlıklar olarak, "sosyal ve kültürel miras"ı ifade eder.[22]

Gelenek toplumsal fonksiyon açısından değerlendirildiğinde, çok güçlü toplumsal bir olgu olduğu için bireyleri kendilerine uymaya zorlar ve böylece toplumda ortak bir anlayış ve güçlü bir birliğin doğmasını sağlar. Bir topluluğun, mevcut toplumsal yapısını ve değer sistemini çok büyük sarsıntılardan korumada çok önemli fonksiyona sahip olan gelenekler, bir toplumun aktüel varoluşunun temelinde olduğu kadar geleceğin inşasında da hareket noktası olarak kabul edilir. Halk adetlerine "doğru" ve "yanlış" standartları eklendiği zaman bunlar "örf" karakterine bürünürler.[23] "Toplum hayatında örf ve adetlerin, gelenek ve göreneklerin yerleşmiş ve kurumlaşmış din ile çok yakından ilişkileri bulunmaktadır. Öyle ki, İslamiyet'te dinî adetlerin yanı sıra fıkıhta örf ikinci dereceden delil ve kaynaklar arasındaki yerini almış bulunmaktadır. İslâmi bir terim olarak "emr-i bi'l-maruf" da örfü ifade etmektedir. Geleneğin İslam'daki en kurumlaşmış şekli ise "Sünnet" olmaktadır."[24] Ayrıca İslâmi gelenek içerisinde çok önemli bir kanunlaştırma çalışması olan Mecelle'de "örf ile tayin nas ile tayin gibidir" ilkesi, hakkında hüküm olmayan bir dini konuda hüküm verilirken örfün dayanak olarak alınabileceğine işaret eder. Gelenekçilik olarak nitelendirilebilecek olan yaklaşım, geleneklere veya gelenekler yoluyla aktarılan âdet ve düşünce tarzlarına büyük bir bağlılık gösterme, geleneksel değerlerin korunup yaşatılması gerektiğini savunma, geleneksel ve kurumsallaşmış olanı yeni ve modern alana tercih etme şeklinde belirlenen bir tavırdır. Gelenekçiliğin özünde muhafazakârlık vardır. Bu sebeple toplumdaki inanç, kurum ve kuralların meşruiyetini geçmiş dönemlerde uygulanmış olmalarına dayandırma çabalarını ifade etmekte, istikrar ve devamlılığa çok büyük önem vermekte, toplumda meydana gelen değişme ve gelişmelere karşı olumsuz bakmaktadır. Bu anlayış, Batı'da gerçeği anlama konusunda aklın rolünü reddeden ve

---

[21] Mehmet Ali Kirman, "Gelenek", *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet yay., İst. 2004, s. 87
[22] Ünver Günay, *Din Sosyolojisi,* 6. bs, İnsan Yay., İst. 2003, s. 28
[23] Mehmet Ali Kirman, *a.g.m.,* s. 87
[24] Ünver Günay, *a.g.e.,* s. 28

dini geleneği tüm bilginin kaynağı olarak gören bir anlayış olarak 19. yüzyılda bazı Katolik ilahiyatçılar tarafından savunulmuştur.[25]

Geleneksel toplum bir ideal tip olarak algılandığında, sosyo-ekonomik yapısı itibariyle, üyelerinin tabiatın kendilerine sunduğu mallardan doğrudan doğruya ihtiyaçlarını karşıladıklarını görüyoruz. Bu malları sadece cüzi bir şekilde işledikleri basit bir yapı, kendi kendine yeterli bir ekonomi ve arkaik bir teknolojiyle birlikte bazı iş kollarındaki uzmanlaşmaya rağmen, geleneksel toplumun sosyo-ekonomik yapısında fazla gelişmemiş bir iş bölümüne rastlanır. Üretim son derece sınırlıdır. Toplumun bizzat demografik yapısının ve sosyal hareketliliğinin oldukça sınırlı bulunduğu, toplumsal organizasyonun genellikle karmaşık bir akrabalık sistemi ve yaş gruplarına dayandığı ve içerisinde dinî olanla sosyo-kültürel faaliyetlerin birbirine karıştığı global bir durum arz eden geleneksel toplumun sosyal organizasyonu, kutsalla sıkı bir bağlılık ile karakterize olmaktadır. Böyle olunca toplumda kutsal ile kutsal dışı birbirine sarmaş dolaş bir vaziyette olup, bütün seviyelerde iktidar, aile, akrabalık ve tüm sosyal faaliyetler, aynı zamanda dinî bir anlam taşımaktadırlar. Temel değerlerini dinin kutsallıklarından alan geleneksel toplumun kültürü bir bütün oluşturmakta ve kişi bu kültürü almakla, toplumla bütünleşmiş olmaktadır.[26]

Gelenekçi toplumda, toplumsal problemler, geleneklerle ve otomatik tutum ve davranışlarla çözümlenir. Normlar eleştirilmez ve sosyal normların doğruluğundan şüphe edilmez. Normlar üzerinde ihtilaf, uyuşmazlık yok gibidir.[27] Homojen bir yapısı olan bu tür toplumlarda farklılıklara çok fazla rastlanmaz. Kutsallık ve ahlâki ilkeler çok fazla önemsenir. Din insanların dünya görüşüne yön verir. Statüler atıf yolludur, doğuştan elde edilmiştir. Şeref ve asalet önemli kavramlardır.[28]

Yukarıda izahına gayret ettiğimiz geleneksel toplum içerisinde görülen geleneksel otorite tipi, Weber'in tasviri ile, eski geleneklerin kutsal niteliği ve gelenek tarafından otoriteyi kullanmaya çağrılanların meşru olduğu inancına dayanır. Emretme gücünü kullananlar, genellikle kalıtımla (verasetle) elde ettikleri statü nedeniyle kişisel otoriteye sahip olan efendilerdir. Böyle bir sistemde kanunlara değil, geleneklerin tayin ettiği efendilere itaat edilir. Efendilerin verdikleri emirlerin meşruluğu ise, bu emirlerin geleneklere aykırı olmamasına bağlıdır. Efendilere serbest bir alan da bırakılmıştır. Ancak bu serbest alanın, efendilere gelenekler yoluyla tanınmış olması gerekir. Emirlere uyan kişilere gelince, uyruk durumundadırlar ve geleneksel "sadakat duygusu" ile emirlere itaat gösterirler.

Geleneksel toplumlarda genellikle otoriter liderlik ön plana çıkar. Otoriter liderler, planlamayı kendileri yapar, grubun siyasetini tek başına tayin ederler. Grup üyelerinin faaliyetlerini, sırasını ve aralarındaki münasebetleri yalnız onlar bilir, belirler ve emirler verir. En son makam onlardır, mükâfat ve cezayı onlar verir. Geleneksel otorite tipi ile idare edilen grup ve toplumlarda, liderin merkezdeki gücünü devam ettirmesi gerekir. Lider yerini muhafaza edememesi durumunda otoritesini kaybeder ve grup dağılma ile karşı karşıya kalır. Zira grup üyelerine daha önce herhangi

---

[25] Mehmet Ali Kirman, "Gelenekçilik", *a.g.e.,* s. 87-88
[26] Ünver Günay, *a.g.e.,* s. 394-395
[27] Sulhi Dönmezer, *a.g.e.,* s. 224
[28] Mehmet Ali Kirman, "Geleneksel Toplum", *a.g.e.*, s. 88

bir şahsiyet tanınmamıştır. Bu durumu krallıkla yönetilen toplumlarda kolaylıkla tespit etmek mümkündür.[29] Bu sistemde iktidar edenlerin başı, genellikle veraset yoluyla belirir. Onun soyunun, idare ettiklerinin soyundan farklı olduğuna inanılır. İdare etme yetkisi onun için âdeta bir tür mülkiyet hakkı gibidir; onun egemenliği mülkiyetidir.

Şefin veraset usulüyle belirlendiği gelenekçi iktidar tiplerinde şefliğin fazla aksaklık çıkarmadan devamı neticesinde süreklilik sağlanmaktadır. Ancak veraset yoluyla başa geçecek kişinin zayıf, yeteneksiz olması halinde düzen bozulmaktadır. Bazen devletin en üst kademelerinde, cinayetlere ve şiddet hareketlerine şahit olunmaktadır. Bunun tipik örneklerini Osmanlı, İngiliz ve İtalyan hanedanlıklarında izlemek mümkündür.[30] Osmanlı Devleti'nde isyanlarla, özellikle başkentteki padişaha karşı isyanlarla ilgili dikkatimizi çeken mesele, hedefin padişah olup, bizatihi hanedanın kendisi olmadığıdır. Çünkü hal edilen padişahın yerine, yine Osmanlı hanedanından bir başkası getirilmiştir. Bu durum geleneksel toplumlarda, isyan durumlarında dahi toplumsal zihnin geleneğin dışına çıkamadığını göstermektedir. Geleneksel egemenliğe günümüz toplumlarında örnek bulmak zordur, ama eğer İngiltere kraliçesi gerçek bir iktidar kullanıyorsa, bu egemenliğin temeli uzun bir geçmişe ve kökü yüzyıllarca öteye giden bir otoritenin meşruluğu inancına dayanır. Bugün bu egemenliğin sadece görüntüsü vardır. İnsanlar bu geleneksel iktidarı elinde tutana saygı göstermeye devam ederken ona itaat etme durumları artık kalmamıştır. Yasalar kraliçe adına çıkarılır, ama içeriği belirleyen o değildir. Çağımızda monarşiyi koruyan ülkelerde geleneksel egemenlik sembolik olarak vardır.[31] Tabii ki bu Batı toplumları için yapılmış bir tespittir. Yoksa Doğu toplumlarında hâla şeflik, ya bizzat krallık rejimi ya da anti demokratik totaliter rejimler adı altında veraset yoluyla belirlenmektedir. Bu ülkelerin yönetim şekilleri üzerinde yapılacak bir inceleme, insanların saygı göstermekle yetinmeyip, itaat ettiklerini veya ettirildiklerini gösterecektir.

2.3. Karizmatik Otorite

Max Weber'in otorite tipleri içinde en ilginç olanı hiç kuşkusuz karizmatik otoritedir. Weber karizmatik otorite kavramını, sadece karizmatik önderleri incelemek için ortaya koymamıştır. Her ne kadar, "önder" sözcüğünü birçok defa kullanıyorsa da, asıl amacı daha geniş bir görüş açısından, meşru otoritenin bir tipi olarak nitelendirdiği karizmatik otoriteyi, kişilerin bu tipe bağladıkları meşruluk ilkesi bakımından ele almaktır. Daha açık deyişle, Max Weber'in otorite kategorilerini incelemesinde çıkış noktası, sosyal eylemde bulunan insanların tipik ve anlamlı davranış tarzlarını, anlayıcı sosyoloji yöntemiyle yorumlamaktır. Demek ki, gerek karizmatik, gerek geleneksel ve yasal otorite tiplerini Max Weber, dogmatik ya da kurgusal (spekülatif) açıdan değil, doğrudan doğruya sosyolojik açıdan açıklamaktadır. Nitekim otoriteyi, toplumsal bir olay olarak kabul eden Max Weber, bilinçli bir biçimde sık sık "sosyal otorite" terimini de kullanmaktadır.[32]

---

[29] Max Weber, *Die drei reinen Typen legitimen Herrschaft*, (Führung), ss. 43-46'dan nakleden Zeki Aslantürk- M. Tayfun Amman, *a.g.e.,* s. 177-178
[30] Sulhi Dönmezer, *a.g.e.,* s. 361
[31] Raymond Aron, *a.g.e.,* s. 440
[32] Coşkun San, *a.g.e.,* s. 73

Weber karizmayı, dertliler ile olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inandıkları bir önderin peşinden gitme gereksinimi duyanların önüne geçen liderleri nitelemek için kullanmaktadır. Ona göre, dünya dinlerinin kurucuları, peygamberler, askerî ve siyasî önderler karizmatik liderlerin numunesidir (arketipleridir). Mucizeler ve vahiyler, kahramanca cesaretler ve göz kamaştırıcı başarılar karizmatik liderlerin büyüklüğünün özel işaretleri olup, sıradan insanların ulaşamayacağı doğaüstü yetenekler ve güçler olarak kabul edilir.[33] Karizmatik temellere dayanan otorite, yöneticinin istisnai, olağandışı, adeta doğaüstü yetenekler taşıdığı ve onun kutsal bir kişiliğe sahip olan bir kahraman olduğu inancına dayanır. Karizmatik liderliğin en büyük dayanağı, yönetilenlerin onun Tanrı tarafından gönderilmiş, belirli misyonu olan bir kişi olduğuna inanmalarıdır.[34] Zaten gerçekte de bu otorite tipini belirleyen en önemli kriter, karizmatik kişinin izleyicilerince ya da taraftarlarınca sihirli bir güce sahip olduğunun düşünülmesidir.[35]

Karizma bütün kurallara yabancı olma karakteri nedeniyle "özellikle irrasyonel" bir güçtür.[36] Weber'e göre karizmatik otorite, bir beceriyle ya da bilgiyle ilgili olmadığı gibi, kural, gelenek, görenek tanımayan bir otoritedir. Karizma bütün kurumsal rutinlerin, gelenekten kaynaklanan ve rasyonel yönetime bağlı olan tüm tekdüze işleyişlerin karşısındadır. Bu, ekonomik yaşam için de geçerlidir. Weber kâşif-fatihleri ve hırsız baronları da karizmatik olarak niteler. Tümüyle teknik biçimde kullanıldığında, karizma kavramı her türlü değer yargısından arınmıştır. Stefan George ya da Jeremiah, Napolyon ya da İsa, saldırgan ve gözü dönmüş bir Arap savaşçısı ya da Mormonluk'un kurucusu, bunların hepsini karizmatik önderler olarak tanımlar. Çünkü hepsinde ortak bir olgu vardır, o da insanların onlara, olağanüstü kişisel özellikler taşıdıklarına inandıkları için itaat etmesidir.[37] Karizma yalnızca içsel irade ve denetim kabul eder. Karizmatik önder kendine göre olan bir işe el atar ve salt yürüttüğü misyona dayanarak kendisine itaat eden yandaş kitlesi ister. Bunları bulup bulamayacağını, başarısı belirler. Onlara gönderildiğine inandığı kişiler onun misyonunu tanımazlarsa, karizmatik iddiası çöker. Fakat kendini "kanıtlayarak" yerini koruyabildiği sürece, onların efendisi olmaya devam eder. Ama otorite "hakkını", seçimlerde olduğu gibi, onların iradesinden almaz. Tam tersine, onu karizmatik önderleri olarak tanımak, misyonunu bildirdiği kişilerin görevidir.[38]

Bürokratik idare örgütünün aksine, karizmatik otoritenin idare örgütünde memurların atanmaları, görevden alınmaları konusunda düzenli usul kuralları, meslekte ilerleme, düzenli ücret, karizmatik önderin ya da yardımcılarının eğitilmeleri, denet organı ve en sonunda bürokratik mercilere benzer sürekli kuruluşların karizmatik kişilikten bağımsız olarak var olmaları söz konusu değildir. Karizmatik niteliklere sahip kişi, uygun gördüğü görevleri yüklenir ve getirdiği mesaja dayanarak kişilerin kendisine itaat etmelerini ister. Bunu yeterli nitelikte ve nicelikte bulamayan mesaj sahibi, başarısızlığa uğramış demektir. Buna karşılık yeterli taraftar bulan kişi, artık diğer

---

[33] Gordon Marshall, "Karizma", *a.g.e.,* s. 387-388; İzzet Er, "Karizma", *a.g.m.*, s. 351; M. Ali Kirman, "Karizma", *a.g.e.,* s. 124
[34] Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi (Kavramlar-Tanımlar-Yaklaşımlar),* 2. bs., Bağlam Yay., İst. 2003, s. 54
[35] Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite,* çev. H. Bahadır Akın, Adres Yay., Ank. 2005, s. 75-76
[36] Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji,* 3. bs., çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., Ank. 1999, s. 54
[37] Max Weber, Sosyoloji Yazıları, s. 97
[38] *A.g.e.,* s. 327

kişilerin mutlak hâkimidir. Karizmatik nitelikleri olan kişinin getirdiği mesaj, mahiyeti ve konusu açısından, bölgesel, etnik, sosyal, politik, meslekî ya da herhangi bir biçimde sınırlandırılmış insan gruplarına yönelebilir.[39]

Karizmanın ruhsal ve toplumsal kaynakları vardır. Bu bakımdan karizmatik liderlerin ortaya çıkmaları ve onlarda aranan nitelikler ile toplumun içinde bulunduğu zaman, karşılaştığı sorunlar, ortam ve kişilerin inançları, eğilimleri ve beklentileri arasında sıkı bağlılıklar bulunmaktadır.[40] Karizmatik önderler, genellikle toplumun buhranlı devrelerinde ortaya çıktıkları için, otoritelerini uzun zaman sürdüremezler. En önemli nitelikleri köktenci (radikalist) oluşları ve sorunları temelden çözümlemek istemeleridir. İnsanlara, günlük yaşamı düzenleyen düşünce ve davranış kuralları ile uyuşmayan nitelikleri aracılığıyla hâkim olurlar. Eğer karizmatik önder, bu olağanüstü niteliklerine dayanan gücünü koruyamaz hale gelirse, bütün müritlerini kaybeder. Bir zamanlar körü körüne karizmatik kişiye bağlanmış olanlar, artık yeni bir karizmatik önderin çıkmasını beklemeye başlarlar. Çünkü karizmatik önder bütün gücünü, geleneklerden ya da hukuk kurallarından değil, olağanüstü niteliklerinden almaktadır. Bu nitelikleri hakkında şüpheler belirince, güçlü bir çıkışla bu şüpheleri silemezse, artık sonu gelmiş demektir. Peygamber ise, mucize yaratması, komutan ise olağanüstü kahramanlıklar göstermesi gerekir.[41]

Nitekim tarihen sabittir ki, dinî karizmanın en önemli temsilcileri konumunda olan peygamberlerin, aradan yüzyıllar geçmesine rağmen toplum üzerinde etkili olabilmesinin en önemli nedeni, onlar hakkında rivayet olunan gerçekleştirmiş oldukları, daha doğru bir ifadeyle kendilerine ihsan edilen mucizelerle ilgili haberlerdir. Siyasî karizma noktasında özellikle 20. yüzyılda yaşamış bulunan Hitler, Lenin, Franko, Mussolini ve Mao gibi diktatörlerin halkın itaatini sağlamak için kendileri hakkında propaganda yoluyla yaydıkları olağanüstü bir insan hurafesi, izledikleri bir yönetim metodu olarak bilinmektedir.

Weber'e göre karizma sahipleri (hem önder hem de tilmizleri ve izleyicileri) misyonlarının hakkını verebilmek için bu dünyaya özgü ilişkilerin, beylik mesleklerin ve aile hayatının beylik yükümlülüklerinin dışında kalmalıdırlar. Örneğin bir mezhebe mensup rahip ve şövalyelerin bekar kalmaları gerekir. Nitekim, peygamberâne ve sanatkarâne karizma sahibi kişilerin çoğu bekardır. Bütün bunlar, karizmayı temsil edenlerin bu dünyadan kaçınılmaz biçimde ayrı durduklarını göstermektedir. Karizma içinde yer almanın ekonomik koşulları bu bakımlardan görünüşte çelişkili olabilir; bu da karizmanın türüne (artistik ya da dinsel karizma gibi) ve bu anlamından kaynaklanan yaşam tarzına bağlıdır. Günümüzdeki artistik kökenli karizmatik akımlar "ücretli bir işte çalışmadan gelir sağlayanları" (rantiyeleri) temsil etmektedir. Karizmatik bir önderin peşinden gitmeye en uygun adaylar da genellikle bunlardır.[42] Sebebi ise, bu kişilerin düzenli ve zorunlu çalışma saatleri olmaması nedeniyle, kendilerini bir öndere ve onların getirdiği mesaja adayacak vakit bulmalarıdır.

---

[39] Max Weber, *Wirtschaft und Geselschaft,* 5. bs, J.C. B. Mohr Siebeck, Tübingen 1972, s. 655
[40] A. Vahap Kaya, *a.g.e.,* s. 34
[41] Max Weber, *a.g.e.,* s.656
[42] Max Weber, *a.g.e.,* s. 656

Ayrıca kişinin kendisini karizma sahibine adaması gerçek (saf) karizma, karizma sahibi kişinin çalışmalarına adaması ise başarıya dayalı karizmadır.

Resmî liderler karizmatik otoriteden yararlanmak isterler. Bunu bazen bu otorite sahibi kişileri yanına almakla, bazen de her iki otoriteyi üstlenmek suretiyle yaparlar. Bu nedenle geleneksel toplumlarda karizma sahibi kişiler ve din adamları sürekli üst tabakalarda yer almışlardır. Hatta Weber'e göre bizatihi siyasi rejimlerin meşruiyet kazanma türlerinden biri, bir önderin kendini yapılması gereken işleri başaracak güçte göstermesi, hatta bu uğurda ilahi denecek kadar insanlar üzerinde nüfuz ve tesir sahibi olmasıdır. Peygamberin ortaya çıkardığı siyasi rejim, tipik bir karizmatik meşruiyet tipidir.[43]

Bu noktada Weber'in, peygamberin ezilen sınıfların devrimci liderleri olduğu yönündeki kaba Marksist tezi reddettiğini belirtmek gerekir. Aksine Weber, peygamberin toplumsal olarak kitlelerden soyutlanışını vurgular. Peygamberin güdüsü temel olarak dinseldi ve peygamberler 'soylu entelektüel bir katman' olarak Kudüslü dindar halk tarafından desteklenmekteydiler. Dahası, Weber sarayca desteklenen profesyonel din adamlığı ile hiçbir ücret almayan kötü talihli peygamber arasında kesin bir ayırım olduğunu belirtir. Hiçbir peygamberin 'Batınî' (ezoterik) bir topluluğa mensup olmadığı gibi, hiçbirinin 'dinsel bir örgüt' kurmayı düşünmediğini, ayrıca peygamberlerin kendi halklarının arasında durduklarını ve mezheple değil ahlakla ilgilendiklerini vurgulamıştır.[44] Elbette Weber'in bu görüşleri Protestanlıkla ve oryantalistlerin araştırma metotları çerçevesinde değerlendirilmelidir.[45]

Weber'in karizmatik önder anlayışı, Rönesans'tan beri sanat ve fikir öncülerine yakıştırılan "dâhi" kavramından da izler taşımaktadır. W. L. H. Lecky, "ahlak tarihi" çerçevesinde, bu anlayışı, yalnız simgelerin yaratıcılarını değil, insan davranışlarına öncülük edenleri de kapsayacak biçimde genişletmişti. Böylece aşağıdaki pasajda da görüleceği üzere, düşünce adamlarının yanı sıra düşüncelerde idealleştirilmiş adamlar da ilgi odağı olmaya başlamıştı:

"Bir çağın düşünüşünü aşan dâhiler gibi, zaman zaman, bir çağın ahlakını aşan adamlar da ortaya çıkar. Sonraki çağların ahlak ölçüsünü haber verirler, çıkar gözetmeyen erdem kavramlarını sınırların ötesine yayarlar, çağın ruhuna uymayan yardımseverlik duygularını çevreye aşılarlar, çağın insanlarının çoğuna tümüyle hayal gibi görünen görev anlayışları ve davranış biçimleri öğretirler. Bunların ahlak mükemmellikleri, bir mıknatıs gücüyle çağdaşlarını etkiler. Bir coşku uyanır, yandaşlar grubu ortaya çıkar, birçok kişi çağın ahlakından bağımsızlaşmaya başlar. Ne var ki, böyle bir akımın etkileri geçici olmaktan öteye gidemez. İlk heyecan söner, dönemin koşulları yeniden ağır basar, ilk inancın saflığı yiter, doğasına yabancı kavramlarla çevrelenmeye, maddeselleşmeye, yönü bozulmaya, çarpılmaya başlar, ilk özellikleri tümden kaybolana değin. Çağına uygun gelmeyen bu ahlak öğretisi, kendine uygun bir uygarlığın şafağı sökünceye değin

---

[43] Şerif Mardin, *a.g.e.,* s. 103-104
[44] Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam*, 2. bs, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ank.1997, s. 61-62
[45] Weber'in Din ve sosyoloji ile ilgili makalelleri için bkz. Max Weber, Religion und Gesellschaft, Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie, Zweitausendeins, Frankfurt a. Main-2006

işlemez hale gelir ya da, en iyi olasılıkla, çok zayıf ve yetersiz bir biçimde, yerleşmiş doğmaların arasından süzülür ve böylelikle kendisi için gerekli ortamın gelişini bir ölçüde hızlandırabilir."[46]

Lecky'nin dâhilerle günlük yaşamın tekdüzelik sınırlarını aşan olağanüstü adamlar olarak ilgilendiği açıktır. Lecky'nin yukarıdaki bu görüşleri peygamberlerin getirdiği mesajın, dolayısıyla ilahi dinlerin izlediği tarihi seyrini yansıttığı kanaatini uyandırmaktadır. Bu görüşleri, Weber'in en önemli kuramlarından birisinin öncüsüdür: Karizmanın rutinleşmesi ya da karizmanın kurumsallaşması.

Weber toplumsal değişmeyi karizmatik kişilerin ortaya çıkışlarıyla ilgili görür. Toplumsal bünye meşruluğunu kaybettiği zaman karizmatik bir lider ortaya çıkar ve eski toplumsal bünyenin yıkıntıları üzerinde izleyicileriyle birlikte yeni bir düzen kurar. Weber bu düzene "karizmanın kurumsallaşması" diyor.[47] Bu noktada önemle belirtilmelidir ki, toplum içinde ortaya çıkan karizmatik şahsiyetler ve dâhi kişiler toplumsal değişimde önemli bir etkendir. Bilindiği üzere liderlerin, dünya tarihinin biçimlenmesinde çok büyük etkileri olmuştur. Sadece peygamberler gibi büyük dinî şahsiyetlere, Julius Ceaser gibi askerî ve siyasal liderlere, İsaac Newton gibi bilim ve felsefede yenilik getirenlere bakmak, bunun böyle olduğunu kavramak için yeterlidir.[48]

Toplumsal değişmeyle karizma arasındaki ilişki, meşru otorite kaynaklarının niteliğinden gelmektedir. Yasal ve geleneksel otoriteler, toplumun normal ihtiyaçlarını karşılamaya yönelmiş sürekli otoritelerdir. Fakat kültürel gelişme sonunda artan birikim, mevcut toplumsal örgütler düzenini zorlayınca, buhran ortaya çıkar. İşte bu karizmatik lider böyle buhranlar sırasında önem kazanır. Buhran sırasında ortaya çıktıkları için de karizmatik liderler otoritelerini uzun zaman sürdüremezler. Sonunda lider, izleyicileri ile beraber yeni bir düzen kurar. Bu düzen içinde karizmatik liderin başlattığı hareketler, kilise, siyasal parti v.b. şekillerde örgütlenirler. Liderlerin sözleri ve yaptıkları gelenekler ve dogmalar haline dönüşür. Artık ilkeleri, gelenekleri ve örgütleri ile karizma kurumlaşmış, değişme tamamlanmıştır.[49]

Tabiatı gereği, saf karizmatik otorite son derece istikrarsızdır. Esasen bizzat karizmatik önder, müritleri ve özellikle karizmatik otorite altında bulunanlar, olağanüstü durumun ortadan kalkmasını, sürekli ve istikrarlı bir düzenin kurulmasını isterler. Ancak bu özlemin gerçekleşmesi, zorunlu bir biçimde karizmatik yapının karakterinde birçok değişiklikler meydana getirir. Günlük koşullara, özellikle ekonomik çıkarlara uygun olarak, savaş önderinin karizmatik uyruklarından oluşan topluluk, devlet; peygamberlerin, sanatçının, filozofun, etik ya da bilimsel alanda yenilikler getirenlerin karizmatik taraftarları, kilise, tarikat, akademi, okul; belli bir ideolojinin karizmatik takipçileri, siyasal parti içinde örgütlenirler. Otorite altında bulunanlar ister kilise veya parti üyesi, ister görev yükümü altında asker veya kanunlara saygılı vatandaşlar olsunlar, vergi ödeyen uyruklar haline dönüşürler. Karizmatik kehanet; dogma teorinin, yönetmeliğin, hukuk kuralının ya da geleneğin konusu olabilir. Karizmatik önderin olağanüstü gücüne ve mesajına duyulan inanç da

---

[46] W.E.H. Lecky, *History of Rationalism,* C. 1, New York 1867, s. 310'dan nakleden Max Weber, *Sosyoloji Yazıları,* s. 98
[47] Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği,* 9. bs, Remzi Kitabevi, İst. 2002, s. 98
[48] Anthony Giddens, *Sosyoloji,* çev. Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Ayraç Yay., Ank. 2000, s. 554
[49] A. Vahap Kaya, *a.g.e.,* s. 35

yerini, geleneklerin kutsallaştırdığı bir otoriteye beslenen bağlılığa bırakır.[50] Karizmanın yazgısı, ne zaman bir topluluğun kalıcı kurumları arasına girse, sonunda ya geleneğin, ya da rasyonel sosyalizasyonun gücüne boyun eğmektir.[51]

Din sosyolojisi araştırmalarında karizmatik otorite üzerinde durulmuştur, çünkü bu egemenlik tipi ilk dönem Hıristiyan kilisesindeki otoritenin tarihsel gelişiminde bulunan örnekler dikkate alınarak ortaya çıkarılmıştır. Gerçi aynı durum başka başka yerlerde de kendini gösterirdi. Nitekim İslam dünyasında peygamberler ve evliyanın karizmatik özellikleri vardır. Zira mucize ve kerametler, Allah tarafından bahşedilmiş bir yeteneğin eseridir. Bu düşünceden hareketle bazı oryantalistler Arapça'daki "keramet" kelimesinin Yunanca "Charisma"dan alındığını, ama İslâmi kullanış şekli olan Arapça ifadeyi tercih ettiklerini yazarlar.[52]

Weber, dinin sosyal değişimdeki olumlu veya olumsuz, muhafazakâr veya yaratıcı rollerini aydınlatmak üzere din önderlerinin bir tipolojisini yapmakta ve bu çerçevede peygamber ve rahip tipleri üzerinde önemle durmaktadır. Bu iki tipten rahip, yerleşik sistemin ve toplumsal düzenin bir parçası olarak onun üzerinde yaratıcı bir işlev icrâ etmeksizin yalnızca geleneksel düzenin idamesini sağladığı halde, peygamber, bir değişimci portresiyle ortaya çıkar ve orijinal deneyimi ile yerleşik kalıplara meydan okur ve başarılı olması durumunda da yeni mesajının yaratıcılığı sayesinde taraftarlarının sosyal hayatı üzerinde köklü değişiklikler gerçekleştirir. Weber'in sosyolojik terminolojisinde tam bir karizma yüklü fert demek olan peygamber, karizmatik liderliğin dinî bir tezahürü olarak varlık sahnesinde yerini alır. Peygamber, orijinal deneyimi ile yerleşik modellere meydan okur ve şayet başarılı olursa, yeni mesajının yaratıcılığı sayesinde taraftarlarının sosyal hayatı üzerinde köklü değişiklikler gerçekleştirir. Karizma terimi, liderin alelade insanlar üzerinde uyandırdığı cazibe gücünü ifade etmektedir. Böyle bir güçle dinî lider, özellikle taraftarları katında, oluşturucu, yaratıcı bir zihniyeti devreye sokar. Böylece geleneksel sosyal çevrede, dinî liderin karizmatik etkisi en güçlü devrimci bir değişimi gerçekleştirecek bir işlev görür.[53]

Karizmatik egemenlik tipinde önemli konulardan birisi, kurumlaşma sonucu değişimin ilk göstergesi, önderin halefinin seçilmesi sorunudur. Karizmatik otorite, peygamberlerin, kahramanın, öğretmenin, parti şefinin v.b. yerine kimin geçeceği söz konusu olduğu zaman, kaçınılmaz bir biçimde kuralların ve geleneklerin doğrultusuna girer. Max Weber bu konuda, başlıca üç süreçten söz eder:

a. Karizmatik nitelikleri ispatlayacak kriterlere göre seçim:

Bu sürece göre önder adayı, karizmatik niteliklerini ispatlayabileceği bazı "kurallara" göre aranır. Örneğin Dalai Lama'lar, bu yolla seçilirler.

b. Karizmatik önderin halefini bizzat seçmesi:

Karizmatik önderin niteliklerinin, halefini de seçmeye yeterli olduğuna inanılan durumlarda, önder gene belli kurallara göre halefini ya da insan şekline bürünmüş tanrı sayılıyorsa, (örneğin İsa),

---

[50] Coşkun San, *a.g.e.,* s. 78-79
[51] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları,* s. 331
[52] İzzet Er, *a.g.e.,* s. 352
[53] Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din,* İnsan Yay., İst. 2003, s. 126-127

dünya üzerindeki temsilcisini bizzat seçer. Romalı Magistrat'lar da böyle seçilirdi; fakat yeni Magistrat'ın seçiminin, bir araya toplanan ordu tarafından "aklamasyon" (oya başvurmadan, çoğunlukla kabul) yoluyla tasdik edilmesi gerekirdi.

c. Müritlerin yeni önderi seçmeleri:

Karizmatik önderin halefini seçmediği ve yerine hangi kişiyi önder olarak düşündüğünün de belli olmadığı hallerde, müritlerin böyle bir seçim için en yetkili kişiler olduklarına inanılır.[54] İslam dininde özellikle Hz. Ebu Bekir'in Hz. Muhammed (s.a.v.)'in halifesi olarak seçilmesi bu yöntemle olmuştur.[55] Peygamberin ashabının Benî Sâ'ide gölgeliğinde toplanıp hilafet sorununu istişare etmeleri ve bu meşverette Hz. Ebu Bekir'in üzerinde ittifak etmeleri, müritlerin yeni önderi seçmelerine güzel bir örnek teşkil eder.

Sonuç

Sosyal bir varlık olan insan, aile hayatından başlayarak yaşadığı tüm toplumsal ilişkiler ağında, otoritenin farklı tezahürleriyle yüz yüze gelmektedir. Bu sebeple, bireysel anlamda psikoloji, toplumsal olan yönüyle sosyoloji bilimi ve her ikisinin iç içe geçtiği alanlarda ise Sosyal psikoloji disiplini otorite kavramıyla ilgilenmişlerdir. Max Weber'in de, esasında bu noktada Sosyal psikoloji disiplinini çağrıştırır tarzda konuyu ele aldığını müşahede etmekteyiz. Çünkü Weber'de otoritenin türünü belirleyen, itaat edenlerin otoriteyi algılayış biçimleridir. Bireyin algılayışına ve meşru kabul edişine etki eden ise, insanın sahip olduğu dört davranış tipidir. Bunlar; a) Amaçla ilişkili akılcı davranış (zweckrational) b) Bir değerle ilişkili akılcı davranış (wertrational) c) Duygusal ya da heyecana bağlı davranış ve d) Geleneksel davranıştır. Bunlardan ilk iki akılcı davranış türü, yasal (akılcı) otoritenin, duygusal ve heyecana bağlı davranış tipi karizmatik otoritenin, geleneksel davranış tipi ise geleneksel otoritenin altyapısını oluşturur. Dolayısıyla sahip olunan davranış türlerinin oluşturduğu psişik (ruhsal) durum, otoritelerin çeşitlerini ortaya çıkarmaktadır.

Din sosyolojisi alanında egemenlik tiplerinden geleneksel ve karizmatik egemenlik tipleri, dinin toplumsal psikolojiye etkisi ve toplumun şekillenmesindeki aslî fonksiyonları sebebiyle üzerinde durulması ve çalışma yapılması gereken otorite tipleri olduğu kanaatini taşımaktayız. İlahi dinlerin peygamberleri üzerine yapılacak sosyolojik bir çalışmada, onların karizmalarının kesbi ve vehbi olan yönleri ne derece objektif ele alınılabilir sorusu bilimsel açıdan önemlidir. Bu noktada en başarılı olabilecek kimseler Müslüman araştırmacılardır. Çünkü İslam itikadında peygamberler insanlar arasından seçilmiş bile olsalar, öncelikle birer beşerdirler. Dolayısıyla araştırmacılar, peygamberlerin hayatlarındaki beşerî icraatları hiçbir toplumsal baskı olmaksızın objektif biçimde inceleme imkânına sahiptirler. Zaten Müslümanlar peygamberlerin beşerî yönlerinin kendilerine

---

[54] Max Weber, *Wirtschaft und Geselschaft*, s. 664-666
[55] Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi,* çev: Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İst 2004, s. 921-930.

örnek teşkil ettiğine inanırlar. Böylece bu alanda gerçekleştirilecek olan çalışmalar, dini-toplumsal bir hizmet hüviyeti kazanabilir.

Kaynakça

Aden, Hartmut. *Herrschaftstheorien und Herrschaft Phänomene.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004.

Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev: Korkmaz Alemdar. Ankara: Bilgi Yayınları, 4. Basım, 2003.

Aslantürk, Zeki - Amman, M. Tayfun*. Sosyolji (Kavramlar - Kurumlar - Süreçler - Teoriler).* İstanbul: Çamlıca Yayınları, 4. Basım. 2001.

Breuer, Stefan. *Max Webers Herschaftssoziologie.* Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1991.

Dönmezer, Sulhi. *Toplumbilim.* İstanbul: Beta Yayınları, 11. Basım, 1994.

Giddens, Anthony. *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji.* çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları, 3. Basım, 1999.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji.* çev. Hüseyin Özel-Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi.* İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2003.

Kaesler, Dirk. *Max Weber: Preuße, Denker, Muttersohn.* München: C.H. Beck Verlag, 2014.

Kaube, Jürgen. *Max Weber: Ein Leben zwischen den Epochen.* Berlin: Rowohlt Berlin Verlag, 2014.

Kaya, A. Vahap. *Toplumsal Değişme Açısından Karizmanın Şiddeti.* Ankara: Sis Yayınları, 1. Basım, 1998.

Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 9. Basım, 2002.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji.* İstanbul: İletişim Yayınları, 12. Basım, 2003.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü.* çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Maurer, Andrea. *Herrschaftssoziologie. Eine Einführung.* Frankfurt/New York: Campus Studium, 2004.

Mommsen, Wolfgang J. *"Max Weber". Deutsche Biographische Enzyklopaedie*. 10 Cilt, haz. Walther Killy- Rudolf Vierhaus. München: K.G. Saur, 1999.

Müller, Hans-Peter. *Max Weber: Eine Spurensuche.* Berlin: Suhrkamp Verlag, 2020.

Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din.* İstanbul: İnsan Yayınları 2003.

San, Coşkun. *Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi.* Ankara: A.İ.T.İ.A. Yayınları, 1971.

Turner, Bryan S. *Max Weber ve İslam.* çev. Yasin Aktay. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1997.

Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi (Kavramlar-Tanımlar-Yaklaşımlar).* İstanbul: Bağlam Yayınları, 2. Basım, 2003.

Waerder, Niklas. *Die Aktualität von Max Webers Herrschaftstypologie hinsichtlich der Relevanz von Tradition und Charisma in der Herrschaftslegitimation.* München: GRIN Verlag, 2022.

Weber, Max. *Wirtschaft und Geselschaft.* Tübingen: J.C. B. Mohr Siebeck, 5. Basım, 1972.

Weber, Max. *Religion und Gesellschaft, Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie.* Frankfurt a. Main: Zweitausendeins, 2006.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları.* çev: Taha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2003.

Weber, Max. *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı.* Ankara: İmge Yayınları, 1995.

Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite.* çev. H. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları, 2005.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Sağlam, M.T. (2022). Kentlileşme Sürecinde Değişen Düğün Merasimleri ve Toplumsal Yansımaları Üzerine Bir Alan Araştırması. *Theosophia*, 5, 159-174.
DOI: 10.5281/zenodo.7487032
Received: 19.11.2022 – Accepted: 24.12.2022 – Published: 29.12.2022

RESEARCH ARTICLE

Kentlileşme Sürecinde Değişen Düğün Merasimleri ve Toplumsal Yansımaları Üzerine Bir Alan Araştırması*

Muhammet Talha SAĞLAM[1]

Öz: Sanayi Devrimi sonrası kırsal alanlardan kentlere yönelen yoğun göçler, kentleşmenin hızını artırmıştır. Türkiye ise benzer süreçleri, 20. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle yaşamaya başlamış ve hızlı bir kentleşme sürecine girmiştir. Farklı bölgelerdeki kırsal nüfus, büyükşehirlere akın etmiştir. Böylece ülkenin farklı yerel kültürleri kentlere taşınmış ayrıca yeni kent sakinleri, başta kent kültürü olmak üzere farklı kültürlerle tanışmışlardır. Bu çalışma, kentlileşme sürecinde meydana gelen sosyal, kültürel ve dinî değişmeyi, düğün merasimleri üzerinden ele almaktadır. Çünkü düğün merasimleri, bir topluluğun kültürünü yansıtan en önemli unsurlardandır. Bunun yanında yaşam tarzını şekillendiren kültürün, sosyal ve dinî hayatla olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, düğün merasimlerinin ve bu merasimlerde yaşanan değişimin, toplumu anlama noktasında önemli bir projeksiyon işlevi göreceği düşünülmektedir. Çalışmamız bu noktadan hareketle nitel yöntemin tercih edildiği ve fenomenolojik desenin kullanıldığı bir alan araştırmasıdır. Bursa kent merkezine göç eden Belenören köylüsü ailelerin üç nesliyle derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Böylece kentlileşme sürecinde düğün merasimlerinde yaşanan değişimi görme fırsatı elde edilmiştir. Bir yandan bu değişimin sosyal, kültürel ve dinî yönlerine temas edilirken diğer yandan ilgili yöreye ait folklorik unsurlara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kentlileşme, Göç, Değişme, Din, Dindarlık, Geçiş Törenleri, Düğün.

A Field Study on Changes in Wedding Ceremonies and Their Social Reflections in the Urbanization Process

Abstract: After the Industrial Revolution, intensive migrations from rural areas to cities increased the speed of urbanization. Turkey started to experience similar processes in the second half of the 20th century and entered a rapid urbanization process. The rural population in different regions migrated to the metropolitan cities. Thus, the different local cultures of the country moved to the cities, and the new city residents encountered different cultures, especially the urban culture. This study deals with the social, cultural and religious change that occurred in the process of urbanization through wedding ceremonies. Because wedding ceremonies are one of the most important elements that reflect the culture of a community. In addition, considering the relationship between the culture that shapes the lifestyle and social and religious life, it is thought that wedding ceremonies and the change experienced in these ceremonies will serve as an important projection for understanding the society. From this point of view, our study is a field research in which qualitative method is preferred and phenomenological design is used. In-depth interviews were conducted with three generations of Belenören villager families who migrated to Bursa city center. Thus, the opportunity to see the change in wedding ceremonies in the process of urbanization was obtained. Social, cultural and religious aspects of this change have been touched upon. In addition, folkloric elements about Belenören village are included.

Keywords: Urbanization, Migration, Change, Religion, Religious, Rites of Passage, Wedding.

---

* Bu makale "Kentlileşme Sürecinde Sosyo-Kültürel ve Dini Değişme: Bursa Belenören Köylüleri Örneği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Çalışma için Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden 27 Nisan 2018 tarih ve 2018-4 sayılı oturum kararıyla sosyal ve beşerî bilimler araştırma ve yayın etiğine uygun olduğuna dair onay alınmıştır.

[1] Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, TÜRKİYE, m.talhasaglam@yaani.com, ORCID: 0000-0002-8436-069X

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Sanayi Devrimi kent tarihi için önemli bir kırılmayı beraberinde getirmiştir. Binlerce yıldır organik enerji ile yapılan üretim ve ulaşım artık inorganik enerjiyle yapılmaya başlanmış ve bu durum pek çok köklü değişikliğe sebep olmuştur.[2] Uzmanlaşma ve kitle üretiminin mümkün hâle gelmesi; ekolojik, ekonomik ve toplumsal dönüşümler meydana getirerek kenti temelden değiştirmiştir. Anılan değişimin temel unsurlarından birisini Sanayi Devriminin getirdiği büyük nüfus hareketleri oluşturmaktadır. Kırsal bölgelerde yaşayan çiftçiler köylerini terk edip sanayi kuruluşları çevrelerine yerleşerek kentli işçiler haline gelmiştir.[3] Farklı bölgelerden gelip kente yerleşen bu insanlar bir yandan kendi yerel kültürlerini kente taşırken diğer taraftan başta kent kültürü olmak üzere farklı kültürlerle karşılaşmışlardır. Bu karşılaşma kültürel bir değişmeyi beraberinde getirmiştir. Zira kültür, geniş ve yalın bir tanımlamayla bir ulusun, bir halkın veya bir topluluğun yaşam tarzını ifade etmektedir.[4] Dolayısıyla yeni kent sakinlerinin kentli yaşam tarzıyla karşılaşmalarının kültürel değişmeyle sonuçlanması kaçınılmazdır. Çünkü kent, sadece ekolojik ve iktisadi bir birim olmanın ötesinde kültürel bir alan olup modern insanın doğal habitatıdır.[5]

Türkiye 20. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle hızlı bir kentleşme sürecine girmiştir. Ülkenin farklı noktalarındaki kırsal nüfus, büyükşehirlere akın etmiştir.[6] Elinizdeki çalışma kırdan kente göçler sonucunda yaşanan kültürel değişmeyi anlamayı matuf, düğün merasimlerini konu edinmektedir. Zira geçiş merasimlerinden olan düğünler, bir topluluğun kültürünü yansıtan en önemli unsurlardandır. Bunun yanında yaşam tarzını şekillendiren kültürün, sosyal ve dini hayatla olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, düğün merasimlerinin ve bu merasimlerde yaşanan değişimin, toplumu anlama noktasında önemli bir projeksiyon işlevi göreceği düşünülmektedir. Buradan hareketle çalışmamızda, saha verileri ve ilgili literatür ışığında geleneksel bir köy düğünü tasviri yapılacaktır. Ardından kente göçle birlikte düğün merasimlerinde yaşanan değişim konu edilecektir. Bu esnada sosyal, ekonomik, kültürel ve dini boyutlarıyla, geleneksel kır toplumu ile modern kent toplumunun yapısal özelliklerine dair ip uçları görme fırsatı yakalanacaktır. Ayrıca düğün merasimleri bağlamında ilgili yöreye dair önemli folklorik unsurların literatüre kazandırılması hedeflenmektedir.

1. Yöntem

Sosyal olgular zamana ve olguların parçası olan kişilere göre farklılık gösterdiği için değişkendir. Bu yüzden sosyal araştırmalarda, olguları ilgili bireylerin bakış açıları üzerinden

---

[2] Gideon Sjoberg, "The Preindustrial City", *American Journal of Sociology* 60/5 (1955), 439.
[3] Hans Freyer, *Sanayi Çağı*, ed. M. Rami Ayas, çev. Bedia Akarsu - Hüseyin Batuhan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 46-51.
[4] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 536.
[5] Rober E. Park - Ernest W. Burgess, *Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*, çev. Pınar Karababa Kayalıgil (Heretik Yayınları, 2018), 38-39.
[6] Türkiye'de kent nüfusundaki artışı görmek için bk. Ruşen Keleş, *Kentleşme Politikası* (Ankara: İmge Kitabevi, 2015), 64-65; Yusuf Şahin, *Kentleşme Politikası* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2017), 81; "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları", *Türkiye İstatistik Kurumu* (2021).

görmeye çalışan ve bu bakış açılarını oluşturan yapı ve süreçlere odaklanan nitel yöntem daha çok tercih edilmektedir.[7] Bu sebeple elinizdeki araştırmada da nitel yöntem tercih edilmiştir.

1.1. Araştırma Deseni

Nitel bir araştırmada uygulanacak desen, araştırmacının tutarlı ve amaca uygun olarak hedefe ulaşmasında önemli rol oynar. Ancak unutulmamalıdır ki nitel araştırmada kullanılan desenleri birbirinden kesin çizgilerle ayırmak her zaman mümkün değildir.[8] Bu araştırmada temel olarak fenomenoloji deseni tercih edilmiştir. Bu desen bir olguyu veya kavramı araştırırken ilgili kişilerin deneyimlerinden yola çıkarak, onların neyi nasıl anladıklarına odaklanır.[9] Araştırmada, kentlileşen bireylerin düğün merasimlerinde meydana gelen farklılaşmaya ve bu farklılaşmadan yola çıkılarak onların sosyal, kültürel ve dini değişimlerine odaklanılmıştır.

1.2. Katılımcı Grubu

Çalışmada kentlileşme sürecinde düğün merasimlerinde meydana gelen değişim konu edilmektedir. Bu sebeple katılımcılar belirlenirken, kentlileşme sürecini görebilmek adına, Bursa'nın Belenören köyünden kent merkezine göç eden 13 aile amaçlı örneklem tekniğiyle seçilerek her ailenin üç nesliyle de görüşülmüştür.[10] Ailelerin seçilmesinde ise buna ilaveten kartopu örnekleme tekniğine başvurulmuştur.[11] Kentlileşme sürecini ve değişimi izleyebilmek için her bir aileden üç kuşakla görüşülmüştür. Burada baz alınan ilk kuşak köy doğumlu olmasına karşın kente taşınmıştır. Bir kısmı ise yılın belli dönemlerinde köyde belli dönemlerinde ise kentte yaşamaktadır. Böylece ilk nesilden başlamak üzere ikinci ve üçüncü nesillerin kentleşme serüveni başlamıştır. Düğün merasimleri üzerine yapılan bir çalışmada katılımcıların tamamının evli olmaları beklenir. Fakat elinizdeki makale daha geniş bir çalışmanın küçük bir kesitini oluşturduğu için henüz evlenmemiş katılımcılar da mevcuttur. Ancak bu katılımcıların nasıl bir düğün yapmayı düşündükleri sorularak verdikleri cevaplar değerlendirmeye alınmıştır. Katılımcı grubunda 29'u erkek 13'ü kadın olmak üzere toplam 42 kişi bulunmaktadır. Bunların yaş ortalamasına bakıldığında ise ilk neslin 69,41, ikinci neslin 53, üçüncü neslin 27,46 yaş ortalamasına sahip olduğu görülmektedir. En küçük katılımcının yaşı 17 iken en büyük katılımcının yaşı 88'dir. Her bir aile ve her bir katılımcıya bir anonim isim verilmiştir. Bunun yanında metin içinde bahsi geçen katılımcının hangi aileden ve kaçıncı nesilden olduğunu gösteren üçlü bir numaralandırma sistemi oluşturulmuştur. Örneğin bir katılımcı ifadesinin sonunda (1.1.1. MEHMET, 78) yazıyorsa ilk rakam aile numarasını, ikinci rakam katılımcının kaçıncı nesilden olduğunu, üçüncü rakam o nesilden görüşülen kaçıncı kişi olduğunu, virgülden sonraki rakam ise katılımcının yaşını göstermektedir. Aşağıda katılımcı grubunun listesi verilmiştir. Listede toplam 44 isim bulunmaktadır. Ancak Mehmet ve Rukiye iki ailenin birinci neslini temsil eden ortak katılımcılardır. Dolayısıyla katılımcı grubu yukarıda ifade edildiği üzere 42 kişiden müteşekkildir.

---

[7] Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 41.
[8] Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 67.
[9] John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 77.
[10] Türker Baş - Ulun Akturan (ed.), *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 90.
[11] Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

Tablo 1-Katılımcı ailelere ve kişilere dair isim listesi.

1. Lale Ailesi	4.2.1. Hatice	7.3.1. Sabri	11.1.2. Fadime
1.1.1. Mehmet	4.3.1. Melike	**8. Leylak Ailesi**	11.2.1. Ali
1.2.1. Hasan	**5. Sümbül Ailesi**	8.1.1. Celil	11.3.1. Zeynep
1.1.3. Tahsin	5.1.1. Bekir	8.2.1. Semih	**12. Defne Ailesi**
2. Karanfil Ailesi	5.2.1. Sevilay	8.3.1. Üzeyir	12.1.1. Salih
2.1.1. Rukiye	5.2.2. Eyüp	**9. Papatya Ailesi**	12.1.2. Elif
2.2.1. Kadir	5.2.3. Ahmet	9.1.1. Dursun	12.2.1. Ecrin
2.2.2. Meltem	**6. Nilüfer Ailesi**	9.2.1. Yusuf	12.3.1. Hamza
2.3.1. Tolga	6.1.1. Mehmet	9.2.2. Emine	**13. Begonya Ailesi**
3. Zambak Ailesi	6.2.1. Muzaffer	9.3.1. Mert	13.1.1. Enver
3.1.1. Rukiye	6.2.2. Figen	**10. Akasya Ailesi**	13.2.1. Şanver
3.2.1. Fatih	6.3.1. Akın	10.2.1. Ömer	13.3.1. Tarık
3.3.1. Ayten	**7. Menekşe Ailesi**	10.3.1. Eymen	
4. Nergis Ailesi	7.1.1. Nesibe	**11. Açelya Ailesi**	
4.1.1. Cemal	7.2.1. Saffet	11.1.1. Mustafa	

1.3. Veri Toplama Araçları ve Verilerin Analizi

Çalışmada veri toplama tekniği olarak derinlemesine görüşme kullanılmış ve katılımcılara yarı yapılandırılmış soru formu uygulanmıştır.[12] Böylece hem araştırmacıya çalışmanın çerçevesi içinde kalma hem de görüşme sırasında esnek davranabilme imkânı tanınmıştır. Ayrıca katılımcılara dair gözlemler yapıldığı da belirtilmelidir. Bunun için görüşmeler genellikle katılımcıların evlerinde veya iş yerlerinde yapılmıştır. Bu sayede katılımcıların oturdukları muhitlere, konutlara, konutlarının tefrişatına, giyim-kuşamına, varsa dekoratif ürünlerine ve kütüphanelerine dair gözlemler not edilmiştir. Araştırma soruları hazırlanırken önce ilgili literatüre dair bir tarama yapılmıştır. Böylece araştırmaya temel oluşturan sorular oluşturulmuştur.[13]

1) Kentlileşme ile sosyal, kültürel ve dini değişim arasındaki ilişki nasıldır?

2) Bursa Belenören köyünde geleneksel bir köy düğünü nasıldır?

3) Kültürün önemli bir parçası olan düğün merasimleri, kentlileşme sürecinde nasıl bir değişim seyri izlemiştir?

4) Düğün merasimlerinde yaşanan değişim üzerinden kentlileşme sürecindeki sosyal, kültürel ve dini değişimi anlamak mümkün müdür?

Bu sorular çerçevesinde görüşme soruları oluşturulmuştur. Katılımcılara araştırmanın konusu şeffaf şekilde izah edilmiş ve bu kişiler gönüllülük esasına göre çalışmaya dâhil edilmiştir. Görüşme esnasında katılımcı onayı almak şartıyla veri kaybını önlemek için ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Katılımcıları daha iyi tanıyabilmek ve onların kendilerini daha rahat hissedebilmeleri adına görüşmeler mümkün oldukça katılımcıların evlerinde veya iş yerlerinde yapılmıştır. Ayrıca

[12] Baş - Akturan, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 90-91.
[13] Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 84.

katılımcıların araştırmacı tarafından yönlendirilmemesi ve gizlilik gibi diğer etik ilkelere dikkat edilmiştir.[14]

Veri analizi için öncelikle görüşme kayıtları deşifre edilip çözümlemeler yapılmıştır. Ardından elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Bunun için şu aşamalar takip edilmiştir: 1) Verilerin kodlanması, 2) Kodlanan verilerin temalarının belirlenmesi, 3) Kodların ve temaların düzenlenmesi, 4) Bulguların tanımlanması ve yorumlanması.[15] Nitel araştırmalarda veri analizi yaparken bilgisayar destekli analiz programlarını kullanmanın pek çok avantajları vardır. Araştırma sırasında çok sayıda veri elde edilmektedir. Bu verilerin kaybolmaması ve veriler arasındaki ilişkilerin göz ardı edilmemesi noktasında anılan programlar son derece faydalıdır. Ayrıca sağladıkları analiz yöntemleri ve görsel araçlarla da araştırmaya önemli katkılar sunmaktadır. Bu sebeple çalışmada MAXQDA nitel veri analiz programı kullanılmıştır.

2. Bulgular

Düğün merasimleri, pek çok dini ve kültürel unsuru içinde barındıran önemli uygulamalardır. Ayrıca bu tür merasimlerin, toplumsal ilişkilerin niteliklerine ayna tuttuğu söylenebilir. Bu başlık altında öncelikle geleneksel bir köy düğünü betimlenecek, ardından da düğün merasimlerinde meydana gelen değişim ele alınacaktır. Burada katılımcıların bizzat kendi düğünlerine veya şahit oldukları düğünlere dair anlatımları esas alınmıştır. İlaveten Keles yöresi ve Belenören köy düğünlerine dair literatürden de faydalanılmıştır.

2.1. Belenören'de Geleneksel Bir Köy Düğünü

Düğün merasimlerinin ilk unsuru heybedir. Heybe, düğünden önce yapılan çeyiz seremonisidir. Oğlan tarafı hazırladıkları çeyizi kız evine götürüp kızın çeyiziyle birlikte sergilerler. Burada kimden ne hediye gelmişse orada ismen anılarak belirtilir. Heybe, gelinin gideceği güne kadar serili kalır ve buna sadece kadınlar iştirak ederler. Düğünlerin ikinci önemli unsuru davulculardır. Katılımcılardan edinilen intibaa göre davulcular köye genelde dışarıdan gelmektelermiş. Davulcular hafta sonu yapılacak düğün için perşembe veya cuma günü düğünün ilanı için köy içinde dolaşırlar. Davulcular, düğünün sonuna kadar eğlencelerde önemli roller üstlenmektedirler.

Düğünün üçüncü unsuru danışıktır ki bu düğünün en önemli aşamasını oluşturur. Danışığa hazırlık olarak önce yakın akrabalar bir araya gelirler. Erkekler düğün yemeklerinde kullanılmak üzere hayvanlar keser, kadınlar ekmekler pişirir, yemekler yapar. Ardından bazı komşular, akrabalar ve yakın arkadaşlar genellikle cuma günü yapılan danışığa davet edilir. Danışıkta yemek ikramı olur. Ardından düğün sahibine yardımcı olacak bu kişilerle istişare edilir ve görev dağılımı yapılır. Bu kişilerin düğün organizasyonunda iki temel görevi vardır. İlki, üç gün sürecek düğün esnasında her gün yemek ikramı yapmaktır. Her bir vazifeli, tepsi içerisine birer çorba, yemek, pilav, hoşaf ve tatlı tabağı ile kaşıklar koyarak on kişilik bir sofra hazırlar. Düğün evinde pişen yemeklerle doldurduğu bu sofrayı misafirlere ikram eder. Yemek bittiğinde ise sofrayı kaldırıp evine götürür. Hatta daha

[14] Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 84.
[15] Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242-251.

önceleri misafirler de yemeğe kendi kaşıklarıyla gelirlermiş. Böylece sofra kurma ve bulaşık külfeti paylaşılmış olur. Danışıkta yer alanların ikinci görevi ise düğüne dışarıdan gelenleri evlerinde ağırlamaktır.[16]

Düğünün önemli unsurlarından bir diğeri ise delikanlılardır. Delikanlılar çeşitli eğlenceler tertip etmelerinin ötesinde düğünün başından sonuna kadar pek çok vazifeyi yerine getirerek düğünde herhangi bir aksaklık olmasının önüne geçerler. Delikanlı başı tarafından organize olan delikanlıların ilk vazifesi, dağdan yakacak odun toplamaktır. Eğlence hâline dönüştürülen bu aktivite son derece işlevseldir. Bu sayede yemekler pişirilir, kına gecesindeki eğlence ateşi tutuşturulur. Delikanlıların bir diğer eğlencesi ise düğün süresince evlerinde değil köy odalarında yatmalarıdır. Evde uyumaları yasak olan gençler, burada kendi aralarında çeşitli oyunlar oynamaktadır. Gizlice evine giden olursa bu kişi delikanlı başı tarafından cezalandırılır. Tıpkı odun toplamada olduğu gibi bu uygulamada da işlevsel bir boyut olduğu kanaati oluşmuştur. Dışarıdan köye gelen misafirleri evlerde rahat şekilde ağırlamak için gençleri köy odasına göndermek yerinde bir uygulamadır. Tüm bunlar ilgili eylemin birincil amacı olmayan fakat önemli bir parçası konumunda olan gizli işlevlerdir.[17] Delikanlıların rolleri düğün süresince devam edecektir. Ancak bu noktada düğünün danışıktan sonraki merhalesine geçilecektir.

Cuma günü yapılan danışık sonrasında cumartesi günü kına yapılır. Önce kadınlar kız evinde bir kına tertip ederler. Kaşık oyunu gibi yöresel oyunların ve türkülerin söylendiği bu eğlence kapalı bir mekânda yapılır. Bu esnada delikanlılar, davul eşliğinde kol kola girerek köyü dolaşarak oyunlar oynarlar. Bu noktada dikkat çeken bir husus vardır. Köyde çalgı eşliğinde dolaşılırken, camiye belli bir mesafe yaklaşıldığında muhakkak çalgı susmakta, yine belli bir mesafeye kadar uzaklaşıldığında tekrar başlamaktadır. Delikanlılar, akşam üzeri kız tarafının tayin ettiği bir noktada ki bu kız evinin yakını veya köy meydanı olur, kına ateşi yakarlar. Kına eğlencesinden çıkan kadınların da meydanın çevrelerinde ve etraftaki evlerde yerlerini almasıyla erkek kınası başlar. Davul zurna eşliğinde türküler söylenir, yöresel oyunlar oynanır. Burada da bir sıra vardır. Önce çocuklar, sonra delikanlılar, ardından yeni evliler (köseler) ve son olarak büyükler oynar.

Pazar günü gelin, akşamdan eline yaktığı kınayı köyün çeşmesinde yıkamak üzere sabah namazından önce evden çıkar. Elini yıkadıktan sonra çeşmenin kurnasına harçlık bırakır ve oradan ilk geçen o harçlığı alır. Gün içinde yine delikanlılar ve yeni evliler (köseler) davul zurna eşliğinde köyü gezerler. İkindi vakti gelince çalgı susar ve herkes camiye gelir. Namaz çıkışı tekbirler eşliğinde veya yine çalgıyla kız evinin önüne gidilir. Hocanın yaptığı duayla kız evden çıkarılır. Gelin alındıktan sonra yine delikanlılar kapının önünde kız annesinin duygularına hitap eden, onu hüzünlendirecek türküler söylerler.

Burada bir parantez açıp iki hususa temas etmek yerinde olacaktır. Görüşme yapılan ilk kuşak katılımcıların neredeyse tamamı, gelini kız evinden alırken kağnı arabasına bindirerek damat evine

---

[16] Danışık uygulamasına dair benzer bir anlatım için bk. Mehmet Pelvan, *Tarihiyle ve Kültürüyle Nalbant Köyü* (Bursa: Bursa Kültür A.Ş, 2017), 222.
[17] Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: The Free Press, 1968), 105.

götürmüşlerdir. Köyde motorlu taşıtların hiç olmadığı ya da yaygın olmadığı bu dönemlerde kağnı arabalarının üstü esnek ağaçlarla çevrelenir, onun üzerine de kilimler atılırmış. Arka kısmına da kapı gibi bir giriş yapılırmış. Böylece yol boyunca gelini kimse görmezmiş. İkinci nesilden katılımcılar ise otomobille gelin almışlardır. Ancak otomobil bulamadığı için minibüs veya traktörle dahi gelin alma seremonisi yapıldığı bilinmektedir. İkinci husus ise gelinlerin giydiği kıyafetlerle ilgilidir. İlk nesil katılımcıların hemen hemen hepsinin urba olarak adlandırılan renkli ve birkaç parçadan oluşan geleneksel bir gelin kıyafeti giydikleri anlaşılmaktadır. Oysa ikinci nesilden itibaren bunun yerini günümüzde giyilen beyaz gelinlikler almıştır. Böylece batı orijinli olan ve büyük ölçüde küreselleşen bir gelin kıyafet kültürü yerel kültürü ortadan kaldırmıştır.[18] Bu parantezi kapattıktan sonra gelin alma sürecine dönülebilir.

Gelin arabayla yeni evine giderken yamaç yerlerden ve arklardan geçerken elmaların içine para sokuşturup yerlere atar. Böylece konvoyu takip eden çocuklar hem eğlenir hem de hediyelerini kaparlar. Köyü turlayan konvoy damadın evinin önüne gelir. Verilen hediyelerle gelinin gönlü yapıldıktan sonra gelin arabadan iner. Yumuşak huylu olması dileğiyle ayağının altına bir koyun postu serilir. Gelişi bereketli olsun ümidiyle una bastırılan eliyle kapıyı açıp içeri girer. Sağdıçlara, yakın akrabalara ve tüm davetlilere yine yemekler ikram edilir. Ardından evin içinde damat tıraşı yapılır ve bu esnada büyüklerden bahşiş toplanır. Damat tam tekmil damatlığını giyer. Bu arada damatların takım elbise giydiğini ancak damada özel olarak boynuna kefiye olarak isimlendirilen işlemeli bir yazma asıldığını belirtelim. Yatsı vakti gelince herkes abdestini alır ve damat, sağdıçların koruması altında tüm davetlilerle birlikte yatsı namazını kılmak üzere camiye gider. Ancak sağdıçlar damadın ayakkabılarını korumak için camiye girmezler. Çünkü bahşiş koparmak için damadın ayakkabılarını kaçırmak isteyenler mevcuttur. Namaz çıkışı yine sağdıçların koruması eşliğinde camiden çıkılır. Bu noktada da hayırlı olsun bahanesiyle damadın cebine çiğ yumurta koyup kırmak gibi muziplikler yapılır. Tüm cemaat tekbirler eşliğinde damat evinin önüne gelir. Evin önünde şerbet ve lokum ikram edilir. Ayrıca imam efendi bir dua yapar. Dua sonrası damat önce imamın ardından babasının daha sonrada orada bulunan amcaların ve büyüklerini elini öper. Bu esnada bir kısım damadı yumruklar, bir kısım elma, domates elinde ne varsa üzerine atar. Sağdıçların korumaya çalıştığı damat eve girer ki buna güvey salma denir. O akşam sağdıçlara ve orada bulunan delikanlılara avayt olarak isimlendirilen bir hediye olarak tavuk ikramı yapılır.[19]

Ertesi sabah (pazartesi günü) erken saatlerde delikanlılar ve köseler davul zurna eşliğinde tekrar damadın evinin önüne gelirler. Damat kaldırma-uyandırma denilen bu uygulamanın ardından damat dışarı çıkıp bahşiş verir. Tekrar tıraş olup, tam tekmil giyinir ve düğünün en önemli bölümlerinden biri başlar. Delikanlılar bir bez parçasının kenarlarına iki sopa takıp tabiri caizse bir pankart yaparlar. Buna dürü adı verilir. Birkaç delikanlı şeker tutmakla görevlendirilir. Bir kişi de

---

[18] Gelin kıyafetlerindeki değişimi konu edinen müstakil bir çalışma için bk. Serdar Uğurlu - Selçuk Kürşad Koca, "Sakarya Örneğinden Hareketle Gelin Kıyafetlerinde Meydana Gelen Değişim", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011), 1290-1300.

[19] Güvey salma uygulamasına dair benzer bir anlatım için bk. Özer Güleç, "Keles Belenören Köyü'nde Düğün Bölümlerinden Güvey Salma-Güvey Uyandırma ve Dürü Toplama", *2. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı 20-22 Ekim* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Rektörlüğü Kültür Sanat Kurulu Yayınları, 2005), 1/255.

yazıcı olarak tayin edilir. Damat, tüm delikanlılar ve köselerle beraber en önde bayraktarın tuttuğu delikanlı bayrağı olacak şekilde tüm köyü dolaşır. Bir yandan şeker tutulurken diğer yandan damat namına hediyeler toplanır. Alınan her hediye dürüye iliştirilirken yazıcı tarafından da not edilir. Delikanlılar dürü için dolaşırken kadınlar da damat evinde toplanıp eğlence yaparlar. Çorba ikram edilen bu eğlenceye paça denilmektedir.[20] Dürü, aynı zamanda düğünümüz bitiyor herkes yemeğe davetlidir anlamı taşımaktadır. Öğlen yemeği hep birlikte yenir, davulcular dağılır ve düğünün asıl kısmı biter.[21]

Aynı günün akşamı kız arkası yapılır. Damadın yakın akrabaları toplanıp kız evine gider ve sizin kızınızı aldık sizden memnunuz anlamına gelen bir ziyaret yaparlar. Ertesi gün ise kız tarafı yakın akrabalar eşliğinde damadın evine gelirler. Bu da size kızımızı verdik oğlunuzdan memnunuz demektir. Bu son uygulama ile düğün tam olarak nihayete ermiş olur.

Görüldüğü üzere geleneksel Belenören düğünlerinde yapılan eğlenceler dahi aslında düğünün gerçekleşmesinde önemli bir işlev görmektedir. Gençlerin odun toplaması ve köy odasında yatması, eğlenceye dönüşen bu işlevsel aktivitelerden bazıları olarak yukarıda zikredildi. Bunun yanı sıra yemek ikramı ve müzik dinletisi yapılan danışık, anlaşıldığı üzere başlı başına önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Yine kız arkası uygulaması, bir yandan hısım olan iki aileyi birbirine yaklaştırırken bir yandan da gelin ve damadın yeni hayatlarına adapte olmalarına yardımcı olmaktadır. Bu gözle bakıldığında düğünün pek çok aşaması için benzer yorumlar yapmak mümkündür.

Gelenekle dinin iç içe geçmesinin düğün merasimlerine yansıması ise öne çıkan bir başka husustur. Örneğin bu geleneksel düğünlerde kadınlar ve erkekler asla bir arada eğlenmemektedirler. Kadınlar ya evin içinde ya da etrafı çevrili avlularda eğlenceler tertip etmektedirler. Delikanlı alayının, davul ve türküler eşliğinde köyü dolaşırken, caminin yakınlarına gelince eğlenceye ara vermesi, bir başka örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca hem gelin almaya hem de güvey salmaya gitmeden önce camide cemaatle namaz kılınması, sonrasında tekbirler getirilmesi, dualar yapılması ve hatta güvey salınmadan önce damadın babasından evvel imamın elini öpmesi gibi olgular, dinî değerlerin ve unsurların geleneksel düğün merasimiyle ne kadar bütünleştiğini göstermektedir. Tüm bunların bir "vahiy dini" olarak İslam'ın kültürleşmesinin ve gelenekleşmesinin örneklerindendir.[22]

2.2. Değişen Köy Düğünleri ve Alternatif Arayışları

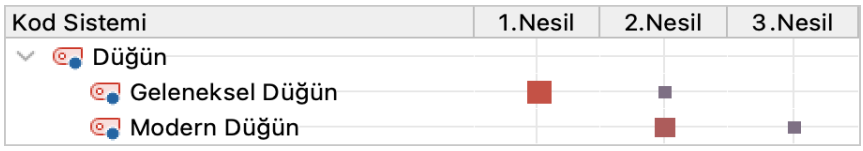
Katılımcılardan nasıl bir düğün yaptıklarını ayrıntılı şekilde anlatmaları istenmiştir. Böylece hem geleneksel bir Belenören düğününü betimleme hem de kentlileşme sürecinde Belenörenlilerin düğünlerindeki değişimi üç nesil üzerinden görme fırsatı elde edilmiştir. Öncelikle katılımcıların yaptıkları düğün merasimleri geleneksel düğün ve modern düğün olmak üzere iki kod altında ele alınmıştır. Buna göre 21 katılımcı, yukarıda betimlenen geleneksel köy düğünü ile evlenmiştir. 15

---

[20] Paça günü olarak da isimlendirilen bu uygulamanın, gerdek gecesinden sonra misafirlere ikram edilen çorbanın adıyla isimlendirildiği söylenmektedir. Buna göre düğün yemeği için kesilen hayvanların başları ve ayakları düğün sonrasında çorba yapılıp ikram edilmektedir. Hülya Taş, *Bursa Folkloru* (Bursa: Gaye Kitabevi, 2002), 166.
[21] Güvey uyandırma ve dürü toplama uygulamasına dair benzer bir anlatım için bk. Güleç, "Keles Belenören Köyü'nde Düğün Bölümlerinden Güvey Salma-Güvey Uyandırma ve Dürü Toplama", 1/257-258.
[22] Yümni Sezen, *Kültür ve Din Türk-İslam Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 68.

katılımcı ise geleneksel düğün yapmamıştır. Katılımcıların hangi tarzda düğün yaptıklarına, nesiller bazında bakıldığında, anlamlı bir farklılaşma görülmektedir.

Tablo 2- Geleneksel-modern düğün yapma durumuna dair nesiller bazında kod matris tarayıcısı.



Buna göre ilk nesilden katılımcıların tamamı geleneksel düğün yapmışlardır. İkinci nesilden katılımcılar içinde hâlâ geleneksel düğün yapan çok fazla katılımcı olmakla birlikte modern düğün yapanlar daha fazladır. Üçüncü nesilde ise geleneksel düğün uygulaması tamamen ortadan kalkmıştır.

Peki geleneksel düğün yapmayan katılımcılar nasıl bir düğün yapmaktadır veya modern düğünden kasıt tam olarak nedir? Burada geleneksel olmayan tüm düğünler modern olarak tanımlanmıştır. Bunlar salonda veya açık bir alanda kır konseptinde veyahut nikah dairesinde yapılan düğünlerdir. Organizasyonun pek çok aşamasında profesyonel hizmet satın alımı yapılmaktadır. Bu düğünlere dair anlatımlar genelde kısa ve özdür. Çünkü geleneksel düğünlere göre çok daha kısa sürede olup biten, sade ve basit merasimlerdir. Modern düğünlere dair anlatımlar kına eğlencesiyle başlamaktadır. Modern düğünlerde kınalar kiralanan salonlarda, kadınlar arasında yapılmaktadır. Ancak geleneksel düğünlerde var olan erkek kınasının artık uygulanmadığı görülmektedir. Gelin alma uygulaması yine modern düğünlerde de devam etmektedir. Konvoy eşliğinde kız evinin önüne gelinmekte ve gelin, yapılan dualar eşliğinde evden çıkarılmaktadır. Yine konvoy halinde düğün salonuna geçilmektedir. Geleneksel düğünlerde nikâh belediyede yapılan resmi muamelelerden ibarettir. Dinî nikâh ise genelde kız evinde ve dar bir katılımla yapılmaktadır. Dolayısıyla düğünün akışı içinde çok tali bir unsurdur. Ancak modern düğünlerde nikâh, düğünün önemli bir parçası olup herkesin huzurunda kıyılmaktadır. İkram edilen yiyecek ve içecekler düğün organizasyonunun verdiği profesyonel hizmetin bir parçasıdır. Kınada ve düğünde yapılan eğlencelerde yöresel türküler ve oyunlar olmakla birlikte genellikle bunların dışına çıkıldığı söylenebilir. Bunlar farklı yörelere ait türküler ve oyunlar ile popüler şarkılar ve danslardan oluşmaktadır. Modern düğünlerde hizmet alımı şeklinde yöresel oyunların sergilendiği sahne performansları da öne çıkmaktadır. Neticede düğün salonunda başlayan merasim, takı töreni ile yine düğün salonunda sona ermektedir. Modern düğüne dair bir tasvir yapıldığına göre kalınan yerden devam edilebilir.

Tablo 2'de görüldüğü üzere üçüncü neslin tamamı tasvir edilen modern düğün merasimini tercih etmiştir. Hatta henüz evlenmemiş olan üçüncü nesil katılımcılar da buna benzer bir düğün yapmayı düşündüklerini belirtmiştir. Kentlileşmeyle birlikte düğün merasimlerinde uygulanan gelenekler büyük oranda ortadan kalkmıştır. Düğün merasimlerinde yaşanan bu değişime dair birkaç noktaya temas edilecektir.

Öncelikle Belenören'de yapılan geleneksel düğünlerde görüldüğü üzere yardımlaşma ve mümkün oldukça düğün sahibinin külfetini paylaşma öne çıkmaktadır. Bu sebeple düğün yemekleri

ve bunların ikramı, anlatıldığı üzere imece usulü yapılmaktadır. Oysa günümüzde yapılan modern düğünler köyde dahi yapılsa, ikram edilecek yemekleri, yemek şirketi yapıp servis etmektedir. Bu durum, iş bölümü ile uzmanlaşmanın gelişmesi ve hizmet sektörünün büyümesiyle yakından ilgilidir.[23] Ayrıca akraba ve komşularla olan ilişkilerin çözülmesi ve genel olarak birincil ilişkilerin zayıflaması da bu noktada zikredilmelidir. Önceleri bu tür işler, bu konuda biraz daha yetkin olan birkaç kişinin öncülüğünde, yakın akraba ve komşuların desteğiyle yapılırken günümüzde profesyonellere bırakılmıştır. Kendisi geleneksel düğün yapan Sevilay, bu durumu aşağıdaki sözlerle ifade etmektedir.

> Bu arada eskiden çok nadirdi köye dışarıdan aşçının, yemekçinin gelmesi. Köyün bu işi bilen bir ablası vardır, abisi vardır. Diğer akrabalar da yardım ederek düğün sahibinin yemeğini yaparlar. Ya bu işlerin Türkçesi düğün sahibi çok bir masrafa girmeden düğün yapar. Uzun zamandır et yemeyen köylü de 3-4 gün boyunca doya doya et yer. Şimdi öyle dayanışma falan kalmadı insanlarda zaten insanlar birbirlerine ihtiyaç hissetmedikçe birbirlerinden uzaklaştılar. (5.2.1.SEVİLAY, 48)

Diğer taraftan geleneksel bir düğün, gördüğü işlevler ve bu işlevlerle harmanlanmış eğlencelerle, hayatın tabi bir parçası olup tam anlamıyla bir gerçekliktir. Modern düğünlerdeki geleneksel unsurların bu gerçeklikten büyük oranda koptuğu görülmektedir. Bu durumu, Ahmet'in ifadelerinde görmek mümkündür.

> G: Peki düğününüzde köyünüze ait herhangi bir gelenek yapıldı mı?
>
> K: Oo süper oldu ya. Bizim köyün halk oyunları ekibi var onu getirdik abi yöresel kıyafetlerle, bizim yörenin türküleriyle, çiftetellisinden, oyunundan, güzel böyle bir teatral. Ya şimdi önceden konuşulmuş şeyler var. Bir köyün ekibi var o ekibin de başkanı var. Damadın babasına "Senden biz para alacağız haberin olsun ne kadar verirsin?" diyor. O diyor ki size 5 milyar veririm. Biliyor artık 5 milyar vereceğini ama bunu teatral hale getiriyorlar. Oturuyorlar, kalkmıyorlar işte herkes oturuyor böyle, hacı abi bize biraz para vermen lazım ki biz kalkalım diyor. Kamera falan çekiyor. O diyor ki nasıl yapsak acaba bir damat gelsin bakalım diyor sonra ben geliyorum. İşte bir dayısı gelsin, amcası gelsin sevdiklerini de karşılarına alıyorlar diyorlar hadi bakalım ne yapacaksınız. 2 milyar veririm diyor bizimkiler yok diyor hayatta kalkmam. Öyle teatral bir şey oldu çok güzel oldu ben çok beğendim.
>
> G: Peki folklor ekibiyle siz de oynadınız mı?
>
> K: Tabi canım.
>
> G: Oynamayı bilir misin?
>
> K: Yo, ellerini kaldırıp şaklatmak değil mi mesele öyle yaptım işte. Folklor ekibi güzel oynuyor ya e sonra halk giriyor araya zaten herkes kafasına göre. (5.3.1.AHMET, 28)

Bursa doğumlu olan Ahmet 28 yaşındadır ve ailesinin üçüncü neslini temsil etmektedir. Ahmet'in köyle olan irtibatı son derece zayıftır. Düğününde geleneksel bir unsurun olup olmadığı sorulduğunda ücreti karşılığında sahne performansı sergileyen köy derneğinin folklor ekibinden bahsetmektedir. Oysa orada yapılan sahne performansı, ölen bir gelenek olarak geleneksel düğünün (gerçeğin) belli bir derecede simülasyonundan ibarettir. Orası gerçek ile sahte arasındaki çizginin

---

[23] Mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçiş ve iş bölümünün artışı için bk. Emile Durkheim, *Toplumbilimin Yöntem Kuralları*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2013), 179-180; Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010), 120; Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2018), 99-181.

yok edildiği yerdir. Böylece folklorik bir öge olarak gelenek, artık gerçeğin (gerçek bir geleneksel düğünün) bir yansıması olmanın ötesinde, onu değiştiren ve gizleyen bir şey olarak simülakra[24] dönüşmüştür. Ahmet için folklorik ögelerle süslü düğün, gerçeğini (geleneksel düğünü) maskelemektedir. Böylece gerçeğin yerini, sahte-gerçek ayrımının yok olduğu yeni bir gerçeklik (geleneksel kabul ettiği bir düğün) almaktadır. Kentlileşmeyle birlikte geleneksel Belenören düğünlerinin folklorik bir unsur olarak yaşatılmaya çalışılması, etnolojinin nesnesi yapılmak suretiyle bir nevi öldürülen Tasadaylıların, tekrar ilkel yaşamlarına döndürülerek diriltilmeye çalışılmasına benzemektedir.[25] Geleneksel bir Belenören düğününün ücreti karşılığında sahne performansına dönüşmesi, aynı zamanda onu metalaştırarak bir kitle kültürü haline getirmektedir.[26] Bu durumu daha yakından görmek için Şanver'in ifadelerine müracaat edilebilir. Şanver, ailesinin ikinci neslini temsil etmekte ve Bursa'da ikamet etmektedir. Düğünü köyde olmasına rağmen düğününde büyük oranda geleneksel unsurlara yer verilmemiştir. Şanver aynı zamanda dağ yöresine dair kültürel unsurları yaşatmaya çalışan bir derneğin üyesidir. Bu kapsamda çeşitli organizasyonlarda bazı yöresel oyunlar icra etmektedirler. Şanver, geleneksel oyunların ve düğünlerin meta haline gelişini şöyle anlatıyor:

> …Mesela hani ben gerçekten eski duyguların şu an yaşandığını zannetmiyorum hele Bursa'da. Ben düğüne düğün demiyorum. Düğün zaten boşu boşuna salon parası, boşu boşuna o insanları oraya getiriyorsun. Bir de sırada bekletiyorsun, oyun oynamak değil, yani oyun değil, yani oradaki müzik oyun değil, oyun oynama değil yani. Ben oyuncuyum bak halk oyuncusuyum. Ben düğünlere zeybek oynamaya gidiyorum. Beni çağırıyorlar gösteriler yapıyoruz. Adam bana oynamam için para veriyor. Oyun için para alıyorum (13.2.1.ŞANVER, 43)

Düğün merasimlerinde gerçekleşen değişime dair önemli noktalardan bir diğeri de Sevilay ve Eyüp'ün düğün merasimlerinde karşımıza çıkmaktadır. Eyüp, imam hatip okumak üzere köyünden ayrılmış, ortaokulu Keles İmam Hatip okulunda, liseyi de Bursa İmam Hatip Lisesi'nde bitirdikten sonra tamamen kente yerleşmiştir. Formel bir din eğitimi alan Eyüp, hayatının merkezine dini koyan ve bunu modern dünyada bir yaşam tarzı olarak benimseyen biridir. Aynı zamanda bu idealleri paylaşan kişilerin bir araya geldiği Milli Gençlik Vakfı gibi gençlik hareketleri ve STK'lar ile de içli dışlıdır. Bu sebeple Eyüp, eğitim hayatı boyunca dini algılama noktasında, yaşam tarzı ve zihniyet açısından önemli bir dönüşüm yaşamıştır. Hafız olan Sevilay'ın ailesi de benzer bir yaşam tarzını ve zihniyeti paylaşmaktadır. Eyüp, düğününü köyde ve büyük oranda geleneksel usullere bağlı kalarak yapmıştır. Ancak Eyüp, geleneksel düğün merasimlerinde yapılan davul-zurna eşliğindeki çalgı ve oyunları, kentte edindiği yeni habitusla uyumlu bulmamıştır. Bunun yanında mevlitli bir düğün yapmayı da tercih etmeyen Eyüp, hem dini unsurların hem de eğlencelerin olduğu alternatif bir düğün yapmıştır. Örneğin geleneksel düğünlerde, kınada yöresel oyunlar oynanırken bu düğünde dini sohbet yapılmıştır. Ayrıca mutlu bir evliliğe dair mesajlar içeren bir tiyatro oynanıp, yarışmalar

---

[24] Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 14-19.

[25] Tasadaylılar, Filipinli ilkel küçük bir halktır. Onlar, dışarıdan hiç kimseyle iletişim kurmadan ormanların derinliklerinde yüzyıllarca yaşamışlardır. Ancak antropologlar tarafından keşfedilen bu halk zaman içinde kendi özgünlüğünü yitirecektir. Bunun üzerine Filipinler hükümeti onları kendi ilkel yaşamlarına döndürmek için yasal düzenleme yapmıştır. Lakin gelinen noktada artık gerçek bir Tasaday halkından bahsetmek mümkün değildir. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 20.

[26] Kitle kültürü-kültür endüstrisi kavramları için bk. Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Mustafa Tüzel vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).

tertip edilmiştir. Düğünün gelin alma, güvey salma, dürü gibi kısımlarında davul zurna eşliğinde oynanmamıştır. Onun yerine ilahiler, marşlar söylenmiş, tekbirler getirilmiş ve çeşitli şovlar yapılmıştır. Bu düğüne dair Eyüp'ün ifadeleri şu şekildedir:

> Biz köyde yaptık düğünümüzü. Arkadaşlarımızı çağırdık, ben klasik cami düğünlerine karşı olduğum için mevlit şu bu, meydanda köy meydanında yaptık düğünümüzü. Karate salonu olan arkadaşım öğrencilerini getirdi, güreş yapan arkadaşlarım vardı onlar geldi, onlar böyle sembolik müsabakalar yaptılar. Kiremit kırmalar, buz kırmalar, şişe kırmalar böyle farklı, köyü heyecanlandıran şovlar. Marşlar, ilahiler okundu ondan sonra gelin alınıp tekbirlerle çok uzun bir konvoyla ki ilkti bizim köydeki o düğün, Bursa'da da böyle bir düğün olmamıştır. Ondan sonra köy meydanında böyle herkesin bir kaptan yedikleri geniş sofralar kuruldu. Kuranlar, dualar ama her şey spontane oldu. Keles müftüsü çıktı bir konuşma yaptı, öbür ki geldi bir şeyler söyledi. Yemek tabi imece usulü kadınların yaptıkları yemekler. Kadın kınası yine köyde ilk kez sohbetli bir kına olmuştu. Yarışmalı, gelenlere hediyeler verildi, sorular soruldu. (5.2.2.EYÜP, 49)

Görüldüğü üzere bir yandan geleneksel unsurlara yer verilirken diğer taraftan bazı geleneksel unsurlar uygulanmamıştır. Ayrıca mevlit pratiğine bakış da kitabi din algısının etkisiyle geleneksel olana karşı bir tutum olarak öne çıkmaktadır. Dinî unsurların merkeze alındığı bu düğün merasimine aynı zamanda tiyatro gibi modern sanata dair unsurlar da eklemlenmiştir. Marşlar da modern bir olgu olan ideoloji gruplarının ürünü konumundadır. Tüm bunlar kentlileşme sürecinde zihniyete ve yaşam tarzına dair değişimin ve geleneksel ile modern arasındaki geçişin önemli göstergeleridir. Bu durum Eyüp'ün köye dair habitusuyla kentte edindiği yeni habitusun bir arada yer almasıdır. Çünkü kişiye belli bir düşünce ve davranış eğilimi sunan habitus, doğası gereği kendini tekrar etme eğilimi taşır. Bu sebeple edinilen yatkınlıklar kolay terk edilemez.[27] Ancak Eyüp'ün bu düğününü farklı bir yaklaşımla, tampon mekanizmalar kavramıyla da açıklamak mümkün olabilir. Kıray'ın bu yaklaşımına göre toplumsal yapının tüm öğeleri aynı hız ve tempoda değişmez. Tampon mekanizmalar, değişim esnasında yapı ve işlev bakımından eski-yeni yapıya ait unsurları bünyesinde barındırarak dengeyi sağlamakta, ortaya çıkan boşlukları doldurmaktadır. Böylece toplumsal yapı bütünlüğünü bir denge hâlinde devam ettirmektedir.[28] Eyüp ve Sevilay'ın düğününde de geleneksel ve modern unsurlar iç içe geçmiş böylece bir denge sağlanabilmiştir.

Düğün merasimlerindeki değişimde öne çıkan bir başka husus, dinî unsurların varlığına dair farklılaşmadır. Modern düğünlerde, dinî unsurların varlığını devam ettirdiği ancak geleneksel düğünlere kıyasla genel anlamda etkisini yitirdiği söylenebilir. Çünkü geleneksel düğünlerde, düğün sahiplerinin dinî değer ve pratiklere verdikleri önem ne olursa olsun; cami, namaz ve imam, düğünün en önemli noktalarında yer almaktadır. Oysa modern düğünlerde dinî unsurların varlığı bir nevi tercih meselesi haline gelmiştir. Bu da düğün sahiplerinin zihniyet yapısı ve hayat görüşü çerçevesinde, farklı uygulamaların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir.

Bu uygulamalara dair üç farklı eğilim tespit edilmiştir. İlk eğilim, dinî grupların veya formel din eğitimi alanların etkisiyle bir yandan geleneksel unsurlar elemine edilirken diğer taraftan dinî unsurların daha fazla öne çıkmasıdır. İkinci eğilim, dine daha çok geleneksel-kültürel anlamda önem atfedenlerin kentlileşmeyle birlikte geleneksel düğün uygulamalarını büyük oranda terk etmelerdir.

---

[27] Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, çev. P. Burcu Yalım (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 193.
[28] Mübeccel Belik Kıray, *Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000), 19-20.

Bu kişilerin düğünlerinde dinî unsurlar, geleneksel düğünlere göre daha az yer almaktadır. Üçüncü eğilim ise kentlileşmeyle birlikte büyük oranda hem geleneksel hem de dinî değerlere önem atfedilmemesidir. Dolayısıyla dinî değerler en az bu kişilerin düğünlerinde önemsenmektedir. Bu üç eğilime dair verilecek örneklerle konu daha net anlaşılacaktır.

Birinci eğilime dair ilk örnekler mevlitli düğünlerdir. Bu tarz düğünlere katılımcılar henüz köydeyken rastlanılmaktadır. Çalgıya ve türküye yer verilmeyen bu düğünlerde sadece Kur'an ve mevlit okunmakta, ilahiler söylenmekte, va'zu nasihatte bulunulmaktadır.

> Köyde yapıldı benim düğünüm o zamanlar davullu oluyordu. Böyle mevlitli düğünler o zamanlar bizim köylerde pek adet değildi. Bizde Cuma günü akşam düğün kurulur, davulcular gelir, misafirler gelir, köy halkı davet edilir, yemekler yenilir ve danışık oluşturulur. (4.1.1.CEMAL, 69)

> Benim bilader iki numara düğüne karşı, cemaatten Süleymancılardan, gelmedi düğünüme. Bizde düğünler Cuma günü gelir davul zurna köyü dolaşır akşama da düğünde hizmet edecek kişilere yemek verilir, ince çalgıyla (keman, ud, darbuka) muhabbet olur. (9.2.1.YUSUF, 64)

Ailesinin ilk neslini temsil eden 69 yaşındaki Cemal geleneksel düğün yapmıştır ve eskiden mevlitli düğünlerin pek olmadığını belirtmiştir. Yine geleneksel düğün yapan ve ailesinin ikinci neslini temsil eden Yusuf'un ifadeleri ise köyde geleneksel düğünlere karşı bir tutum geliştiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu tutumu dinî grup etkisiyle açıklaması ise ayrıca dikkate değerdir. Ancak dinî değerlere önem verilse dahi üçüncü nesil katılımcılar içerisinde mevlitli düğün uygulamalarına rastlanılmadığı da ifade edilmelidir. Üçüncü nesil katılımcıların düğünlerinde mevlit yerine Kur'an-ı Kerim tilaveti, ilahi ve dua öne çıkmaktadır. Son olarak bu eğilimin olduğu düğünlerde kadınlarla erkeklerin mümkün oldukça ayrı yerlerde ağırlandığı ifade edilmelidir.

> Düğünü şey yaptık kır düğünü konseptiyle açık hava bir yerde kadın erkek ayrı yaptık. Babam öğrenciler ayarlamış ilahi falan söylediler. Yine o evet hayır faslı vardı şimdiki aklım olsa yapmam. Hanım kadınların tarafındaydı evet hayır faslında geldi bizim taraftaki masada oturdu. Pasta masta şimdiki aklım olsa yapmam. Belki öncesinde çeyiz alma falan oralarda biraz daha geleneksel şeyler yapılmış olabilir ama bilmiyorum. Üzerimde normal takım elbise, hanımda gelinlik vardı. Şimdiki aklımız olsa o gelinliği de yapmazdık herhalde. (2.3.1.TOLGA, 37)

Dini gündelik yaşamının merkezine koyan bir ailenin üçüncü neslini temsil eden 37 yaşındaki Tolga, prestijli bir vakıf üniversitesinden mezundur. Üniversite ve iş çevresi ailesinin bu durumuyla uyumlu olmamasına karşın Tolga'nın daha çok ailesiyle uyumlu bir habitusu vardır. Her ne kadar klasik Batı müziği dinlemek gibi ailesinden farklılaştığı noktalar olsa da Tolga, dini değerlere ve pratiklere önem veren birisidir. Yukarıdaki ifadelerinde davetlilerin kadın erkek ayrı şekilde oturtulduğunu ve düğünde ilahiler okunduğunu söylemiştir. Ayrıca babası ve annesiyle yapılan görüşmelerden düğününde Kur'an okunduğunu ve dua yapıldığını da öğrenmekteyiz. Görüldüğü üzere Tolga'nın düğününde geleneksel unsurlar neredeyse hiç yoktur.

İkinci eğilimde ise gerek geleneksel gerek popüler türkü ve şarkılarla müzik eşliğinde eğlenceler yapıldığı görülmektedir. Bu eğlencelerde kadın ve erkeklerin ayrı mekânlarda eğlenmeleri geleneksel düğünlerdeki gibi katı çizgilerle ayrılmamıştır. Düğün salonunda dua ve Kur'an tilaveti gibi dini unsurlara genellikle yer verilmemektedir. Ancak gelin alırken bir hoca efendiye dua yaptırılması da ihmal edilmez.

> Bursa'da bir düğün salonunda oldu. Kalabalıktı, bildiğin bir salon düğünü oldu. Geleneksel olarak düğünde yaptığımız birkaç şey oldu. Adına ne dediklerini şimdi bilmiyorum ama gençlerin damadı aralarına alıp sıkıştırdıkları bir oyun var, onu yaptık. Damat ortaya alınır bir şarkısı, manisi vardır onun maniyi okurken bir yandan damadı sıkıştırırlar. Bizim eski düğünlerimizde bu hangi aşamada yapılırmış bilmiyorum çünkü biz onları hiç görmedik. Bizde bir tek bu oldu onun haricinde standart orkestra falan vardı işte. Zaten ben oldum olası düğünü seven bir insan değilim. Gitmek gerekiyor neticede cemiyettir ama. Hanımlar da kına yine bir salonda kına yaptılar. İşte kına yakılması, bindallı giyilmesi fix şeyler onlar oldu. Modern usul piyanist şantör eşliğinde, öyle köyde söylenen türküler, oyunlar vesaire olmadı. Heh bir de gelin alma oldu, dualarla gelin evden çıkarıldı baba evine geldik, baba evine bir girdi. Orada küçük bir merasim oldu. Bu aşamada da öyle geleneksel bir şey olmadı. Yavaş yavaş düğün saati geldiği için de ardından çıktık. (8.3.1.ÜZEYİR, 34)

Milliyetçi-muhafazakâr bir portreye sahip olan Üzeyir, ailesinin üçüncü neslini temsil etmektedir. Üniversite mezunu 34 yaşındaki Üzeyir, formel din eğitimi almış birisi değildir. Daha çok geleneksel bir din algısına sahip olmasının yanı sıra dini pratikleri yerine getirmeye çalışmakla birlikte bu konuda çok titiz davranamadığını ifade etmiştir. Üzeyir'in düğününde geleneksel unsurların çok az yer aldığı bir eğlence ön plandadır. Dinî unsurlar ise son derece sınırlıdır.

Geleneksel ve dini değerlere pek önem atfedilmeyen üçüncü eğilimde ise geleneksel düğünlere dair neredeyse hiçbir şey bulunmamaktadır. Katılımcıların düğünlerine dair anlatımlarında hiçbir dini unsura da yer verilmemiştir. İlk etapta ifade etmeseler de bu eğilime sahip katılımcıların da ikinci eğilimde olduğu gibi gelin alma sırasında bir dua yaptıklarını öğreniyoruz.

> Çekirge'de … düğün salonu vardı. İlk evliliğimi orada yaptım. Eşim gelinlik giydi, ben de beyaz bir takım elbise ve kravat taktım. Yemekli bir düğün değildi, pastası, çerezi vardı. Meşrubat olarak da kola gazoz ikram edilen bir düğündü. Klasik pasta kesme falan o şekilde. İkinci evliliğim ise …'da bir bahçede oldu. Arzu edilen kişilere alkol verildi, yemekli bir düğündü. (7.2.1.SAFFET, 61)

Saffet lise öğrenimi için köyünden ayrılarak Bursa'ya ardından üniversite öğrenimi için başka bir kente gitmiş ve bir daha da köye hiç dönmemiştir. Üniversite öğrenimi esnasında sol görüşe sahip kişilerin ağırlıklı olduğu bir atmosferi teneffüs etmiştir. Ayrıca Saffet'in dedesi hem dine hem de hocalara son derece mesafeli birisidir. Ailede otorite konumunda olan dede, Saffet'i bu açıdan etkilemiştir. Neticede Saffet, gündelik yaşamının merkezine dini koymadığı gibi dini olan her şeye karşı da mesafeli bir tavır geliştirmiştir. Saffet diğer taraftan sosyo-kültürel seviyesi yüksek bir çevreye sahiptir. Böyle bir habitusa sahip olan Saffet'in düğününe dair anlatımında ne geleneksel ne de dini bir unsura rastlanılmamaktadır. Ayrıca burada diğer iki eğilimde görülmeyen alkol ikramı söz konusudur. Alkol ikramının özellikle ikinci evliliğinde olması ise aradan geçen yıllar içinde mevcut habitusuyla çok daha ileri düzeyde bütünleştiğinin göstergesi kabul edilebilir.

Neticede ikinci nesil katılımcılardan itibaren geleneksel düğün uygulamaları terk edilmeye başlanmıştır. İkinci nesilde geleneksel uygulamalar hala belirgin olmasına karşın bir değişim ve dönüşüm olduğu izlenmiştir. Üçüncü nesilde ise geleneksel düğün uygulamaları neredeyse bütünüyle ortadan kalkmıştır. Düğünlerdeki dini unsurların ilk nesilden üçüncü nesle doğru genel anlamda azalma eğilimi taşıdığı söylenebilir. Ancak hem ikinci hem de üçüncü nesil katılımcılar içerisinde habituslarıyla uyumlu olarak dini unsurlara geleneksel düğünlerden daha fazla yer verenler de mevcuttur.

Sonuç

Kentleşme ve göç bağlamındaki literatür göstermektedir ki kırsal bölgelerden kent merkezlerine yönelen göçler, önemli sosyal, kültürel ve dinî değişimlere sebep olmaktadır. Bu göçler, farklı bir iktisadi düzenin hâkim olduğu, farklı sosyal sınıfları, inançları ve kültürleri içinde barındıran kentleri dönüştürürken; bir yandan da kentler, bünyesine kattığı yeni sakinlerini dönüştürmektedir. Yerel kültürler, ulusal hatta uluslararası satha yayılırken, aynı zamanda pek çok yerel kültür, melezleşerek veya küresel hegemonik kültür içerisinde eriyerek yok olmaktadır. Anılan sürecin önemli örneklerinden birini kentlileşmeyle birlikte düğün merasimlerinde yaşanan değişim oluşturmaktadır.

Belenören köylüleri kente göç ettikten sonra henüz ikinci nesildeyken geleneksel köy düğünlerini büyük ölçüde terk etmişlerdir. Üçüncü nesle gelindiğinde ise geleneksel köy düğünü bütünüyle ortadan kalkmıştır. Kentte yapılan düğünlerde bazı geleneksel uygulamalara rastlanılmaktadır. Fakat bunlar hem çok sınırlı olmakta hem de tüketim kültürünün parçası haline getirilerek, geleneğin gerçek bağlamından koparılmasından ibaret olmaktadır. Ayrıca düğünlerde ulusal veya küresel çapta popüler şarkılar ve oyunlar eşliğinde eğlenildiği görülmektedir. Yine geleneksel gelin kıyafetlerinin yerini tüm dünyada yaygın olarak kullanılan Batı orijinli beyaz gelinlikler almıştır. Tüm bunlar geleneksel kültürün melezleşerek ve küresel hegemonik kültür içinde eriyerek yok olduğunu göstermektedir.

Düğün merasimleri, kentlileşmeyle birlikte meydana gelen sosyal ve dinî değişime dair önemli izler taşımaktadır. Geleneksel kır toplumunda iş bölümü ve uzmanlaşma yaygınlaşmamıştır. Ekonomi tarıma ve hayvancılığa dayalı faaliyetlerden ibaret olduğundan hizmet sektörü de gelişmemiştir. Bu sebeple düğünün tüm aşamaları imece usulü yapılmaktadır. Modern düğünlerde ise hizmet sektörünün gelişmesi ve birincil ilişkilerin zayıflamasına paralel olarak düğünün neredeyse her aşaması profesyonel hizmet alımıyla gerçekleşmektedir. Kentlileşmenin getirdiği yaşam tarzı, kültürel bir değişimin yanında dini algılama ve yaşama şeklini de önemli ölçüde değiştirmiştir. Buna göre değişen din algısı ve kültür yapısı ekseninde, düğün merasimlerindeki değişimi üç eğilimle açıklamak mümkündür. 1) Geleneksel unsurların terk edilirken dinî unsurların geleneksel düğünlere göre daha çok öne çıkması. 2) Geleneksel unsurlar terkedilirken dini unsurların geleneksel düğünlere göre daha az yer bulması. 3) Hem geleneksel unsurların hem de dinî unsurların neredeyse tamamen ortadan kalkması. Birinci eğilimin daha çok dinî gruplar veya formel din eğitimi alan kişiler etkisiyle ortaya çıktığı görülmektedir. İkinci eğilim ise dini, kitabî olarak değil de kültürel boyutuyla yaşayanlar tarafından oluşmaktadır. Daha çok milliyetçi-muhafazakâr portre çizen bu kişiler, geleneksel düğün uygulamalarını terk ettikçe geleneksel düğünleri içkin olan pek çok dinî unsuru terk etmektedirler. Son eğilim ise bütünüyle seküler bir yaşam tarzını benimseyen ve kendini modern kent yaşamına adapte eden kişilerden meydana gelmektedir. Dolayısıyla hem din-kültür ilişkisi hem de dini algılama biçimi açısından kentlileşmeyle birlikte düğün merasimlerinde belirgin bir değişim olduğunu söylemek mümkündür. Son olarak unutulmamalıdır ki elinizdeki çalışma toplumsal gerçekliğin küçük bir kesitini anlama çabasından ibarettir. Dolayısıyla burada elde edilen sonuçları anılan dar çerçevede değerlendirmek gerekir. Ancak yapılacak benzer çalışmalarla gerek

düğünlere dair folklorik unsurlardaki değişimi gerekse buradan hareketle sosyal, kültürel ve dini değişimi daha iyi anlama fırsatı elde edilecektir.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. çev. Mustafa Tüzel vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Baş, Türker - Ulun Akturan (ed.). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Basım, 2013.

Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 9. Basım, 2014.

Bourdieu, Pierre. *Akademik Aklın Eleştirisi*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2019.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.

Durkheim, Emile. *Toplumbilimin Yöntem Kuralları*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 2013.

Durkheim, Emile. *Toplumsal İşbölümü*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 3. Basım, 2018.

Freyer, Hans. *Sanayi Çağı*. ed. M. Rami Ayas. çev. Bedia Akarsu - Hüseyin Batuhan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2018.

Güleç, Özer. "Keles Belenören Köyü'nde Düğün Bölümlerinden Güvey Salma-Güvey Uyandırma ve Dürü Toplama". *2. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı 20-22 Ekim*. 1/253-259. Bursa: Uludağ Üniversitesi Rektörlüğü Kültür Sanat Kurulu Yayınları, 2005.

Keleş, Ruşen. *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Kitabevi, 14. Basım, 2015.

Kıray, Mübeccel Belik. *Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 3. Basım, 2000.

Merton, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press, Enlarged., 1968.

Park, Rober E. - Burgess, Ernest W. *Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*. çev. Pınar Karababa Kayalıgil. Heretik Yayınları, 3. Basım, 2018.

Pelvan, Mehmet. *Tarihiyle ve Kültürüyle Nalbant Köyü*. Bursa: Bursa Kültür A.Ş, 2017.

Sezen, Yümni. *Kültür ve Din Türk-İslam Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

Sjoberg, Gideon. "The Preindustrial City". *American Journal of Sociology* 60/5 (1955), 438-445.

Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 3. Basım, 2010.

Şahin, Yusuf. *Kentleşme Politikası*. Bursa: Ekin Yayınevi, 6. Basım, 2017.

Taş, Hülya. *Bursa Folkloru*. Bursa: Gaye Kitabevi, 2002.

Uğurlu, Serdar - Koca, Selçuk Kürşad. "Sakarya Örneğinden Hareketle Gelin Kıyafetlerinde Meydana Gelen Değişim". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011), 1290-1300.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016.

Türkiye İstatistik Kurumu. "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları". 2021. Erişim 05 Ekim 2022. https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=45500.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Efe, H. (2022). Hanbelî Usûl Düşüncesinde İstishâbü'l-Hâl Delili. *Theosophia*, 5, 175-201.
DOI: 10.5281/zenodo.7487037
Received: 14.11.2022 – Accepted: 21.12.2022 – Published: 29.12.2022

CONCEPTUAL ARTICLE

Hanbelî Usûl Düşüncesinde İstishâbü'l-Hâl Delili*

Halil EFE[1]

Öz: Fıkıh usûlünde "şer'î - amelî hükmün kaynağı veya şer'î - amelî hükme ulaştıran yöntem" anlamındaki şer'î delilin türlerinden biri de istishâbü'l-hâldir. İstishâbü'l-hâl, varlığı bilinen bir durumun veya bir delile dayalı olarak sabit olmuş bir hükmün aksini gösteren bir delil bulunmadıkça devam ettiğine hükmetmektir. Bir şeyin varlık ve yokluk itibariyle bulunduğu hal üzere devam ettiği düşüncesine dayanan istishâbü'l-hâl, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça mükellefin dinen / hukuken sorumlu olmaması (*berâet-i zimmet*) ve eşyadan yararlanmada serbestlik içerisinde olması (*ibâha-yi asliyye*) hükümlerinin dayanağını teşkil etmektedir. İstishâbü'l-hâl, Hanbelî usûl düşüncesinde Kitâb, Sünnet ve icmâ ile birlikte hücciyeti üzerinde ittifak edilmiş (*müttefekun aleyh*) delillerdendir. Hanbelî usûl bilginleri, istishâbü'l-hâlin berâet-i zimmet, ibâha-yi asliyye ve şer'î hüküm istishâbı olarak bilinen türlerinin hücciyetinde görüş birliği içerisinde iken icmâ hükmünün istishâbında ihtilaf etmiştir. Literatür olarak Hanbelî usûl eserleriyle sınırlandırılan bu makalede önce Hanbelî delil anlayışı tespit edilecektir. Takip eden başlıkta istishâbü'l-hâlin tanımı, mahiyeti ve terimleşme süreci üzerinde durulacak, akabinde türleri - fürû fıkıhtaki örnekleri de dikkate alınarak- incelenecek ve bu türlerin delil değerleri hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hanbelî Mezhebi, Delil, İstishâbü'l-hâl, Berâet-i zimmet, İbâha-yi asliyye, Vasıf İstishâbı, İcmâ İstishâbı.

***Istiṣḥāb al-ḥāl* (Presumption of Continuity) in Ḥanbalī Jurisprudence**

Abstract: One of the types of *shar'ī dalīl* (proof, evidence), which means "the source of legal ruling" or "the method that leads to legal ruling" in Islamic Jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*), is *istiṣḥāb al-ḥāl* (presumption of continuity). Istiṣḥāb al-ḥāl is to decide that the judgement or a given judicial situation that had existed previously continues to exist until there is proof of a change of state. Istiṣḥāb al-ḥāl is based on the idea that something continues as it is in terms of existence and non-existence unless there is evidence to the contrary. This idea constitutes the basis of the following legal rule: The acquittance from liability or responsibility (*barā'ah al-ḏimmah*) and original licitness, in other words, the permissibility is the original state of things (*al-ibāḥa al-asliyyah*). Ḥanbalī jurisprudence recognizes istiṣḥāb al-ḥāl from the evidences that have been agreed on its authority along with the Qur'ān, Sunnah and ijmā'. Istiṣḥāb al-ḥāl is divided into several types. Ḥanbalī jurists agree upon three types of them: Barā'ah al-ḏimmah, al-ibāḥa al-asliyyah and *istiṣḥāb al-waṣf* (the continuity of the attribute). However they disagree on whether *istiṣḥāb al-ijmā'* is a valid method. In this essay, which is limited to Ḥanbalī works on *uṣūl al-fiqh*, I (**i**) determine the place of istiṣḥāb al-ḥāl in Ḥanbalī jurisprudence, i.e. among other evidences; and (**ii**) examine istiṣḥāb al-ḥāl as an evidence and its definition, types and authority of these types.

Keywords: The Ḥanbalī School of Law, Ḥanbalī Jurisprudence, Evidence, Presumption of Continuity, Barā'ah al-ḏimmah, Ibāḥa al-asliyyah, Istiṣḥāb al-waṣf, Istiṣḥāb al-ijmā'.

---

* Bu çalışma, yazarın "Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci" isimli doktora tezi (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022) esas alınarak hazırlanmıştır.

[1] Dr., Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, TÜRKİYE, efehalil@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3509-3078

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) fıkhî görüşleri ve ictihad anlayışı çerçevesinde şekillenen Hanbelî fıkıh düşüncesi, naklî bilgi kaynaklarına verdiği öncelik ve önem ile temayüz eder. İbn Hanbel, Kur'ân ve Sünnet naslarını temel kaynak kabul eder. Re'y ve kıyasa müracaat etmek yerine zayıf bile olsa hadisi tercih eder. Sahâbe görüşlerini delil kabul ederken tâbiîn fetvalarına da referansta bulunur. Nasların anlaşılması söz konusu olduğunda ise lafzın ilk anda açık bir şekilde anlaşılan manasına (*zâhir*) öncelik verir. Bilhassa bu husus, istishâbü'l-hâlin fikrî temellerinden birini teşkil etmiştir. Zira lafzın zâhirine verilen öncelik, onun lafız ve mefhum itibariyle temas etmediği itikadî ve amelî meselelerde mükellefin sorumlu olmaması (yükümsüzlük, *berâet-i zimmet*) ve eşya ile ilişkisinde bir serbestlik içerisinde olması (*ibâha-yi asliyye*) fikrini de içermektedir ki, bunun fıkıh usûlündeki metodik ifadesi istishâbü'l-hâldir. İstishâbü'l-hâlin meşrûiyeti ve türleri hakkındaki değerlendirmeler, fıkıh mezheplerinin ictihad anlayışını kaynak, yöntem ve ilkeler itibariyle tespit etmeyi amaçlayan usûl gelenekleri arasında tartışmalıdır. Hanbelî usûl geleneğinde ise berâet-i asliyye, ibâha-yi asliyye, şekk ile yakînin zâil olmaması gibi ilkeleri içeren üst bir kavram olarak tasvir edilen istishâbü'l-hâl, şer'î deliller hiyerarşisinde Kitâb, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü delil kabul edilmiştir. Hanbelî usûl bilginleri, istishâbü'l-hâlin berâet-i zimmet, ibâha-yi asliyye ve şer'î hüküm istishâbı türlerinin meşrûiyetini ittifakla kabul etmiş, icmâ hükmünün istishâbında ihtilaf etmiştir.

Şer'î deliller ifade ettiği bilginin kaynağı veya oluşumunda müctehidin katkısının olup olmaması bakımından naklî ve aklî, delâleti / ulaştırdığı bilginin kesinliği bakımından kat'î ve zannî, müslüman bilginlerce genel kabul görüp görmemesi itibariyle de aslî veya *müttefekun aleyh* ve fer'î veya *muhtelefün fîh* şeklinde muhtelif tasniflere tabi tutulmuştur. Bu tasnifler göz önünde bulundurulduğunda istishâbü'l-hâl, oluşumunda müctehidin katkısı olduğundan aklî, ifade ettiği bilgi kesin olmadığından da zannî bir delildir. Meşrûiyet ve hücciyetine ilişkin farklı görüşler bulunduğu için de muteber bir delil oluşunda ihtilaf edilen (*muhtelefün fîh*) deliller arasında yer alır. Şu var ki, delil kavramının mahiyeti itibariyle fıkıh ve usûl literatüründe yerine göre hukuk kaynağı, metot veya hukuk ilkesi / prensibi anlamlarını ifade ettiği hatırlandığında, şer'î delillerin mahiyetlerini dikkate alan değerlendirme ve tasnif onların karakterini tespitte daha isabetli kabul edilebilir. Şer'î delilin mahiyetini, diğer bir ifadeyle oluşum ve işletilmesinde müctehidin katkısının bulunup bulunmamasını ölçü ve esas alan bu tasnife göre Kitâb, Sünnet, şer'u men kablenâ, sahâbî kavli ve örf kaynak niteliğinde olan deliller grubunu oluştururken kıyas, istihsân, istislâh, sedd-i zerâi' ve istishâbü'l-hâl ise metot veya ilke niteliğindeki delillerdir.[2]

Fıkıh usûlü ilminin dört ana konusundan biri olan şer'î delillerin hemen her bir türü gibi, istishâbü'l-hâl de akademik veya ilmî araştırma ve incelemelere konu olmuştur. Bunlar içerisinde,

---

[2] Şer'î delillerin mahiyetleri ve muhtelif hususiyetleri dikkate alınarak yapılan tasnifler için bk. Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkh* (Küveyt: Dâru'l-Kalem, 1392/1972), 21-22; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 23-25; Ali Bardakoğlu, "Delil (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/139-140; İbrahim Kâfi Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981), 19-21; İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 75-76.

istishâbü'l-hâli usûl-i fıkıh düşüncesindeki yeri, ictihad faaliyetindeki rolü, kimi fıkhî ilke ve prensiplerin kaynağı oluşu, fıkıh düşüncesinin yenilenmesi fikriyle ilgisi gibi meseleler çerçevesinde inceleyen şu çalışmalar zikre değerdir: Hasan b. İbrahim el-Hindâvî'nin *el-İctihâdü'l-istishâbî ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî* isimli eseri, Fethi Düreynî'nin *Bühûs Mukârane fi'l-fıkhi'l-İslâmî ve usûlih* isimli eserinin "Nazariyyetü'l-istishâb fî usûli'l-fıkhi'l-İslâmiyyi'l-mukâren" başlıklı bölümü, Yaşar Koçyiğit'in *Bir Hüküm ve Küllî Kâide Kaynağı Olarak İstishâb* isimli yüksek lisans tezi ile Nurhayat Haral Yalçı'nın *İlk Beş Asır Usulü'l-fıkh Literatüründe İstishab Delili* isimli doktora tezi. İstishâbü'l-hâli usûl literatürü çerçevesinde genel olarak inceleyen bu çalışmaların yanında bazı türleri özelinde onun fikrî temellerini ve kelâmî arka planını inceleyen çalışmalar da vardır. Bunlar arasında Hikmet Şavluk'un *Fıkıh Kelâm İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi*[3] isimli doktora tezi ile Ahmet Selman Baktı'nın *Şer'i Hükmün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi*[4] isimli eseri öne çıkmaktadır.

Elinizdeki çalışma ise, istishâbü'l-hâlin, ona hem mezhebin ictihad usûlünde hem de şer'î deliller tasnifi ve hiyerarşisinde önemli bir yer vermiş olan Hanbelî fıkıh düşüncesindeki konumunu, mahiyetini ve işlevini konu edinmekte, buna dair genel bir çerçeve çizmeyi amaçlamaktadır. Çalışma, üç ana başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta Hanbelî usûl bilginlerinin istishâbü'l-hâlin şer'î deliller arasındaki yerini tayin eden değerlendirmelerine yer verilmiştir. Takip eden başlıkta istishâbü'l-hâlin tarifi ve terimleşme süreci, Hanbelî usûl eserleri çerçevesinde ve kronolojik bir izlekte araştırılarak tespit ve tasvir edilmiştir. İstishâbü'l-hâlin mahiyetini belirleme amacı da taşıyan üçüncü ve son ana başlık ise, istishâbın farklı vechelerini gösteren türlerini ve bu türlerin delil değerlerini incelemektedir.

1. İstishâbü'l-hâlin Şer'î Deliller Tasnifindeki Yeri

Hanbelî usûl bilginleri, usûl-i fıkhın tarifi ve konularından söz ederken, şer'î delilleri tasnif eder ve şer'î delil türleri hakkında bilgi verirler. Esasen "fıkhın asılları" anlamına gelen *usûlü'l-fıkh* terkibindeki "usûl", bir yönüyle de "deliller"i, yani şer'î hükümlerin kendileriyle tespit edilip bilindiği vasıtaları ifade etmektedir. Bu vasıtalar, bilgisine ulaştırdıkları şeyler için birer "asl" hükmündedir.[5]

Hanbelî usûl düşüncesine dair ilk klasik eserin sahibi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), usûl-i fıkhın umûm lafızları ile ictihad metotlarının hem mukteza ve mûceplerinin hem de sıhhat ve fesatlarının ispatıyla ilgili olduğunu ifade eder[6] ve fıkhın asıllarını, yani şer'î hükümlerin delillerini asl, mefhûmü'l-asl ve istishâbü'l-hâl olarak üçe ayırır. Bu delillerin nevileri ise şöyledir:

- Asl: Kitâb, Sünnet ve icmâ

---

[3] Hikmet Şavluk, *Fıkıh Kelâm İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021). Şavluk'un aslî ibâha düşüncesinin fikrî temelini teşkil eden aklın dinî hükmün kaynağı olup olamayacağı meselesini incelediği diğer bir çalışması için bk. Hikmet Şavluk, "İslam Hukuk Düşüncesinde Aklîlik Şer'îlik Ayrımının Somut Örneği: Şer'î Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü", *Theosophia* 3 (2021), 91-122.

[4] Ahmet Selman Baktı, *Şer'i Hükmün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi (Hanbelî Fıkhı Özelinde)* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019).

[5] Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyad: yay.y., 1410/1990), 1/70; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (İbn Kudâme), *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), 1/60-61.

[6] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1/70.

- Mefhûmü'l-asl: Mefhûmü'l-hitâb, delîlü'l-hitâb ve ma'ne'l-hitâb
- İstishâbü'l-hâl: İstishâbü berâeti'z-zimme ve istishâbü hükmi'l-icmâ'.[7]

Ebû Ya'lâ'nın öğrencilerinden Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) ise usûl-i fıkhı şer'î hükümlerin elde edildiği deliller ve metotlar ile bunların derecelerini ve onlarla istidlâl keyfiyetini inceleyen ilim olarak tarif eder. Kelvezânî de şer'î delilleri üçe ayırır:

- Asl: Kitâb, Sünnet, icmâ ve sahâbeden birinin görüşü
- Ma'kûlü asl: Lahnü'l-hitâb, fahve'l-hitâb, ma'ne'l-hitâb (kıyas)[8] ve delîlü'l-hitâb
- İstishâbü hâl: İstishâbü hâli'l-akl ve istishâbü hâli'l-icmâ'.[9]

Ebû Ya'lâ'nın diğer bir öğrencisi, Ebü'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119) usûl-i fıkhı "fıkhî hükümlerin üzerine bina edildiği deliller / asıllar" diye tarif eder. Bu deliller Kitâb, Sünnet, icmâ, sahâbî kavli ve istishâbü'l-hâldir.[10] O, istishâbü'l-hâlin iki türünden söz eder: İstishâbü hâli'l-akl fî berâeti'z-zimme ve istishâbü hâli'l-icmâ'.[11]

Dımaşk Hanbelî çevresinin önemli isimlerinden Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223), usûl-i fıkhın mükellefin fillerine bağlanan şer'î hükümlere icmâlî bir şekilde delâlet eden deliller olduğunu ifade eder.[12] Bunlardan hücciyeti üzerinde ittifak edilenler (*usûl*) Kitâb, Sünnet, icmâ ve hükmü nefy-i aslî üzere bırakan akıl delili, yani istishâbdır. Hücciyeti üzerinde ihtilaf edilenler ise sahâbî kavli ve şer'u men kablenâdır.[13] İbn Kudâme ihtilaflı delilleri incelerken bu iki delile istihsân ve istislâhı da ekler.[14] İlk dört aslın bir fer'i olarak değerlendirdiği kıyası[15] ise, bu tasnifin dışında müstakil bir bölümde inceler.[16]

Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316), *usûlü'l-fıkh*ı "fıkhın delilleri" olarak açıklar.[17] O, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*'da inceleyeceği konulardan birinin de "delil" ve bunun kısımları olan Kitâb, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsân, istislâh ve istishâbü'l-hâl olduğunu ifade eder.[18] Tûfî'ye göre istishâbü'l-hâl -Kitâb, Sünnet ve icmâdan sonra- hücciyeti üzerinde ittifak edilen asılların dördüncüsüdür.[19]

İbn Abdülhak el-Bağdâdî (ö. 739/1338), usûl-i fıkhı icmâlî bir şekilde fıkhın delillerini, bu delillerden hükümlerin nasıl istinbat edileceğini ve bu istinbatı yapan müctehidin şartlarını inceleyen

---

[7] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1/72-73.
[8] Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*, thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrahim (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1406/1985), 1/24.
[9] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/6. Kelvezânî'nin istishâbü'l-hâlin hücciyeti hakkındaki olumsuz ifadeleri (Kelvezânî, *et-Temhîd,* 3/399), kıyas imkânı varken istishâbü'l-hâle müracaat etmenin sahih olmaması şeklinde yorumlanmıştır. Benî Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 488-489.
[10] Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 1/7-8. Bu delillerin delâlet itibariyle ayrıldığı kısımlar ve nevileri için bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/32-45.
[11] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/44-45.
[12] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/59-61.
[13] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/264.
[14] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/531-542.
[15] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/58.
[16] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 3/797-958.
[17] Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/111.
[18] Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 1/108.
[19] Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/5; 3/147-168.

ilim olarak açıklar.[20] Usûl-i fıkıh, dar manasıyla, dinin kulların fiillerine bağladığı hükümlerin delilleri demektir. Bütün delillerin asılları ise dört tanedir ve iki gruba ayrılır:

- Sem'î deliller: Kitâb, Sünnet ve icmâ. Kıyas ve diğer istidlâl metotları bu delillere dayanmaktadır.
- Aklî delil: İstishâbü'l-hâl, yani zimmetin yükümlülükten berî olduğuna delâlet eden aslî nefy hâlinin istishâbı.[21]

Bunlar hücciyeti üzerinde ittifak edilmiş dört delildir. Hücciyetinde ihtilaf edilmiş dört delil ise şer'u men kablenâ, sahâbî kavli, istihsân ve istislâhtır.[22]

Şemseddin İbn Müflih'in (ö. 763/1362) deliller tasnifi, istishâbü'l-hâlin yeri itibariyle, selefi Hanbelî bilginlerinden farklıdır. O, temel şer'î delilleri Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak tespit eder.[23] Kıyas dışındaki delillere yer verdiği "istidlâl" bölümünde ise istishâb, şer'u men kablenâ, mezhebü's-sahâbî (sahâbî kavli), istihsân ve mesâlih-i mürseleyi inceler.[24]

İbnü'l-Lahhâm da (ö. 803/1401) temel şer'î delilleri Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak tasnif eder.[25] Onun incelediği diğer deliller ise istishâb, şer'u men kablenâ, mezhebü's-sahâbî (sahâbî kavli), istihsân ve maslahattır.[26]

Hanbelî fıkıh tarihinde müteahhirîn devrinin önemli isimlerinden olan Alâüddin el-Merdâvî (ö. 885/1480) ise istishâbın Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyastan farklı olarak hücciyyeti tartışmalı delillerden olduğunu, ancak Hanbelîler'in onu muteber bir delil kabul ettiğini bildirir.[27]

Son devir Dımaşk Hanbelîlerinden İbn Bedrân diye meşhur Abdülkâdir b. Ahmed (ö. 1346/1927), şer'î delilleri hüccet oluşunda ittifak edilenler ve ihtilaf edilenler diye ikiye ayırır. Kitab, Sünnet, icmâ ve istishâbü'l-hâli ilk gruba; şer'u men kablenâ, sahâbî kavli, istihsân ve istislâhı ise ikinci gruba dâhil eder.[28] Sedd-i zerâi' ve ilham da bazı usûl âlimlerince bu ikinci grupta incelenmiştir.[29] İbn Bedrân, kıyası ne ittifak ne de ihtilaf edilen deliller arasında zikreder, ancak onu istishâbın ardından beşinci sırada inceler.[30]

Hanbelî usûl bilginlerinin, şer'î bir delilin, hücciyeti itibariyle kabul görüp görmemesine göre yaptıkları tasnif ve değerlendirmeler, onların Kitab, Sünnet, icmâ ve istishâbü'l-hâlin muteber birer

---

[20] Ebü'l-Fezâil Abdülmü'min b. Abdülhak el-Bağdâdî, *Kavâidü'l-usûl ve me'âkidü'l-füsûl: Muhtasaru Tahkîki'l-emel fî ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*, thk. Ali Abbas el-Hakemî (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1409/1988), 21.
[21] İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Kavâidü'l-usûl*, 35-36, 75-76.
[22] İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Kavâidü'l-usûl*, 76-78.
[23] Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Müflih, *Usûlü'l-fıkh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999), 1/306.
[24] İbn Müflih, *Usûlü'l-fıkh*, 4/1429-1468.
[25] Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Ba'lî (İbnü'l-Lahhâm), *el-Muhtasar fî usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Câmiatü'l-Melik Abdülaziz, 1400/1980), 70.
[26] İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar*, 160-163.
[27] Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdurrahman el-Cibrîn vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 8/3753, 3755.
[28] Abdülkâdir b. Ahmed ed-Dûmî (İbn Bedrân), *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 195-196, 289-296.
[29] İbn Bedrân, *el-Medhal*, 296-297.
[30] İbn Bedrân, *el-Medhal*, 300.

asl olduğunda ittifak ettiklerini göstermektedir. Hanbelî usûl düşüncesi, istishâbü'l-hâle aslî deliller arasında yer verir. Usûl düşüncesinde umumiyetle dört ile sınırlandırılan aslî delillerin dördüncüsü Hanbelî usûl âlimlerince istishâbü'l-hâl olarak benimsenmiştir. Hanbelî müellifler içerisinde istishâb yerine kıyasa yer verenler bulunmakla birlikte, onların da istishâbın hücciyeti hakkındaki kanaatleri olumludur.

2. İstishâbü'l-hâlin Tanımı ve Terimleşme Süreci

İstishâb, sözlük anlamı itibariyle "birlikte bulunmak, beraber olmak, ayrılmamak, devamlı yanında olmak" demektir.[31] Söz gelimi "استصحبت الحال (Hali istishâb ettim)" cümlesi, geçmişte sabit olan şey veya duruma tutunmak, bu durumun şimdiki ve gelecek zamanda da kesintiye uğramadan devam ettiğini kabul etmektir.[32]

İstishâbü'l-hâl terimi, Hanbelî usûl eserlerinde muhtasar ve kapalı bir şekilde tarif edilmiştir. Hanbelî usûl bilginleri, daha ziyade istishâbü'l-hâlin mahiyeti ve türlerini incelemişlerdir. Şerh türü usûl metinlerinde ise muhtasar istishâbü'l-hâl tarifleri izah edilmiştir.

İlk Hanbelî usûl eserlerinden *el-Udde*'nin müellifi Ebû Ya'lâ, herhangi bir tarif vermeksizin istishâbü'l-hâli, berâet-i zimmet ve icmâ istishâbı olarak iki tür halinde inceler.[33] Kelvezânî de, tıpkı hocası gibi, bir tarif yapmadan istishâbü hükmi'l-asl ve istishâbü hâli'l-icmâ' diye iki tür halinde istishâbü'l-hâli inceler.[34] İstishâbü'l-hâle dair tarif niteliğindeki ilk ifadeler, Ebû Ya'lâ'nın öğrencisi ve Kelvezânî'nin -Ebû Ya'lâ'nın ders halkasında birlikte bulunduğu arkadaşı- İbn Akîl'in *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh* adlı eserinde tespit edilmektedir. İbn Akîl, istishâbü'l-hâl hakkında birbirine yakın iki tarif verir: **i.** İstishâb, *ash*ın hükmü üzere kalmaktır (*bekâ*).[35] **ii.** İstishâb, aklî bir delile veya sem'î bir hüccete dayanan hüküm üzere kalmaktır (*bekâ*).[36] İbn Akîl'in verdiği örnekler[37] incelendiğinde istishâbü'l-hâlin tarifiyle ilgili olarak şu hususlar tespit edilmektedir: İbn Akîl, "bekâ" ifadesiyle, sübût bulmuş durumların -aksini gösteren bir delil olmadıkça- devamlılık göstermesini, "asl" tabiriyle de naklî bir delili veya "genel fıkıh ilkeleri" anlamında ibâha-yi asliyye, berâet-i zimmet gibi aklî prensipleri kastetmiştir. Nitekim o, istishâbü'l-hâlin aklî yönünü vurguladığı bir açıklamasında, onu "akıl delilinin delâlet ettiği hale tutunmak"[38] diye tarif etmiştir. İbn Akîl'in tarifleri, istishâbü'l-hâlin mahiyetine açıklık getirmiş ve onun aklî bir delil ve istidlâl metodu olduğunu ortaya koymuştur. Diğer taraftan İbn Akîl'in istishâbü'l-hâl tariflerindeki "asl", geçerli bir delile dayalı olarak sabit olmuş

---

[31] Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-lüga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407/1987), 1/161-162; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem (İbn Manzûr), *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), 1/519-521.

[32] Abdülvehhâb Hallâf, *Mesâdiru't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fîh* (Küveyt: Dâru'l-Kalem, 1982), 151; Fethi ed-Düreynî, *Bühûs Mukârane fi'l-fıkhi'l-İslâmî ve usûlih* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1994), 1/359-360; Hasan b. İbrahim el-Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 19-22.

[33] Ebû Ya'lâ, *el-Udde,* 4/1262-1272.

[34] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/251-262.

[35] "البقاء على حكم الأصل" İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/310.

[36] "البقاء على حكم استند إلى دليل عقل أو حجة سمع" İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/321.

[37] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/311-313.

[38] "تعلق بحال قد دل دليل العقل عليها" İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/325.

durumu / hükmü ifade etmektedir. *İstishâb* yapılarak devam ettiğine hükmedilen mevcut durum / hüküm, geçerli bir delile dayanmıyorsa onunla istidlâlde bulunmak sahih değildir.[39]

İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*'da istishâbü'l-hâli "Aklî veya şer'î bir delile tutunmaktan ibarettir" diye tarif eder.[40] Necmeddin et-Tûfî, onun bu tarifini, *Ravzatü'n-nâzır*'ı ihtisar ettiği *el-Bülbül fî usûli'l-fıkh* isimli eserinde "[ilk hükümden veya *asl* hükmünden başka bir hükme] nakleden bir delil bulunmadıkça"[41] kaydı ile muhafaza eder. Tûfî, istishâbü'l-hâlin aklî veya şer'î bir delile dayalı olması gerektiğini ifade ederken, "aklî delil" ibaresiyle bir fiili vacip kılan bir delil bulunmadığında söz konusu olan "zimmetin vacip nitelikli hükümlerden berî olması (berâet-i asliyye)" ilkesini, "şer'î delil" ibaresiyle de nesh veya tahsîs eden bir delil bulunmadıkça umûm ve icmâ hükmünün devamlılığını (*istishâb*) kastetmektedir.[42] O, "delilin bulunmadığı halde herhangi bir hükümden söz edilememesi" anlamındaki nefy-i aslî[43] tabiriyle de ifade ettiği istishâbü'l-hâli bir başka yerde şöyle tarif eder: Bir şeyin geçmişte veya şu anda sabit olduğu hususundaki kesin bilginin (*i'tikâd*), onun şu anda veya daha sonraki bir vakitte de sabit olduğu kanaatini (*zan*) gerekli kılmasıdır.[44] Şu halde istishâbü'l-hâl, aklî veya şer'î bir delile dayalı olarak sabit olan bir durum veya hükmün zail olmayıp devam ettiği veya varlığını koruduğu yönündeki zannî bilgidir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), klasik tarzda bir fıkıh usûlü metni özelliği göstermeyen *İ'lâmü'l-muvakkı'în* isimli eserinde, istishâbü'l-hâli "geçmişte varlığı sabit olan bir hükmün sübût, yokluğu sabit olan bir hükmün ise adem hali üzere devam ettiğine hükmetmek" diye tarif eder.[45] Yani istishâbü'l-hâl, isbatî veya nefyî nitelikte olup bir meselede bir yükümlülük getiren ya da yükümlülük olmadığını bildiren bir hükmün, bu yükümlü olma veya olmama halini değiştiren bir delil bulunmadıkça devamlılığını koruduğuna (*bekâ*) hükmetmektir.[46] İbn Kayyim'in tarifindeki "devam ettiğine hükmetmek (*istidâme*)" ibaresi, kendisinden önceki Hanbelî usûlcülerin tariflerinde açıkça zikredilmeyen "devamlılık" hükmünü vurgulamasıyla dikkat çekmektedir. Ayrıca İbn Kayyim, seleflerinin *nefy* ağırlıklı tariflerinden farklı olarak istishâbü'l-hâlin ispat yönünü onun tarifine dâhil eder. İbn Kayyim'in açıklamalarında göze çarpan diğer bir husus, istishâbü'l-hâli "olanın olduğu hal üzere kalması" ilkesine eşitlemiş olmasıdır.[47]

---

[39] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/321.

[40] "التمسك بدليل عقلي أو شرعي" İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/508.

[41] "التمسك بدليل عقلي أو شرعي لم يظهر عنه ناقل" Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-Bülbül fî usûli'l-fıkh*, thk. Saîd Muhammed el-Lahhâm (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1420/1999), 85.

[42] Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/148; Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbi*, 34.

[43] Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/147.

[44] "إعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال" Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/148.

[45] "استدامة إثبات ما كان ثابتا أو نفي ما كان منفيا" Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir (İbn Kayyim), *İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Mısır: Matbaatü's-Se'âde, 1374/1955), 1/339.

[46] Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hanbel: Hayâtühû ve asruh, ârâühû ve fıkhuh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 335.

[47] Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbi*, 34.

Müteahhirîn devri Hanbelî fakihlerinden Alâüddin el-Merdâvî, *Tahrîrü'l-menkûl* isimli eserini şerhettiği *et-Tahbîr*'de istishâbü'l-hâli Tûfî'nin ifadeleriyle tarif eder.[48] İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî (ö. 972/1564), bu tarifi şöyle izah eder:

> İstishâbü'l-hâlin hakikati, aklî bir delile tutunmaktır. Bu, bazen akıl delilinin hükmüyle olur. Berâet-i asliyye halinin istishâbı gibi. Şöyle ki; akıl, zimmetin berî olduğunun ve [vacip kılan bir delil bulunmadıkça] hükmün mükellefe yönelmediğinin delilidir. Kimi zaman ise istishâb, şer'î delilin hükmüyle olur. Umûm hükmünün ve icmâın istishâbı gibi. İstishâb edilen delilin hükmünden [çevirip başka bir hükme] nakleden -zimmetin meşgul olduğuna veya umûmun tahsis edildiğine delâlet eden beyyine gibi- bir delil ortaya çıkmadıkça onunla hükmetmek gerekir. Bu, şu anlama gelmektedir: Var olan ve değişme ihtimali bulunan bir hüküm hakkında aslolan devamlılıktır (*bekâ*) ve onu değiştirecek olan şeyin yokluğudur (*nefy*).[49]

İbn Bedrân, İbn Kudâme'nin *Ravzatü'n-nâzır*'ını şerhettiği eserinde istishâbü'l-hâli şöyle tarif eder: "Bir şeyin, varlığının geçmişte sabit oluşuna dayanarak [şu anda da] devam ettiği hususundaki zandır."[50] Tarifte zan kelimesi dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere istishâbü'l-hâl, geçmişte sabit olan bir şeyin, değiştiğini veya ortadan kalktığını gösteren bir delil bulunmadıkça şimdi ve gelecekte de devam ettiğine hükmetmektir. Fakat bu hükmü değiştiren veya izale eden delilin yokluğu bilgisi yakînî değil, zannî olduğundan bu bilgiye dayandırılan "devamlılık" hükmü de zannîdir. İbn Bedrân, Tûfî ile birlikte, istishâbü'l-hâlin tarifinde bu zannîliğe yer vermesi bakımından diğer Hanbelî usûlcülerden ayrılmaktadır.

Hanbelî usûlcülerin açıklamalarından, istishâbü'l-hâlin tarifinde şu hususlara yer verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır: **i.** Aklî veya şer'î bir delil ile sabit olmuş bir hüküm. **ii.** Bu hükmün değiştiğini veya ortadan kalktığını gösteren herhangi bir delilin bulunmadığının zannî olarak bilinmesi. **iii.** Böyle bir delilin bulunmadığı bilindiği müddetçe, bahse konu hükmün ikinci bir vakitte, yani şu anda ve gelecekte de var ve geçerli olduğunun kabul edilmesi.

Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda istishâbü'l-hâl şöyle tarif ve izah edilebilir: İstishâbü'l-hâl, bir şeyi ispat veya nefyetmek, varlık veya yokluk durumunu bildirmek üzere, aklî veya şer'î bir delille sabit olmuş bir hükmün, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça, şu anda ve gelecekte de devam ettiğine zannî olarak hükmetmektir. Diğer bir anlatımla, varlığı ya da yokluğu kesin bir şekilde bilinen bir durumun zevaline veya değiştiğine dair bir delil bulunmadıkça o hale göre hükmedilmesi asıldır; bir şüphe veya tereddüt sebebiyle onun zevaline veya değiştiğine hükmedilemez. Şu halde, sübûtu bilinen bir durum veya hükmün zevali veya değiştiği hususunda bir şüphe varsa aslolan bekâsı, sübûtunda bir şüphe var ise aslolan sabit olmamasıdır.[51]

3. İstishâbü'l-hâl'in Türleri

---

[48] Merdâvî, *et-Tahbîr*, 3/3753.

[49] Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî (İbnü'n-Neccâr), *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr el-müsemmâ bi Muhtasari't-Tahrîr ev el-Muhteberu'l-mübteker şerhu'l-Muhtasar fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Zuhaylî - Nezîr Hammâd (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1413/1993), 4/404.

[50] "ظن دوام الشيء بناء على ثبوت وجوده قبل ذلك" Abdülkâdir b. Ahmed ed-Dûmî (İbn Bedrân), *Nüzhetü'l-hâtıri'l-'âtır şerhu kitâbi Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır* (Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1412/1991), 1/320.

[51] Ayrıca bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 237.

İstishâb, fıkıh usûlü eserlerinde "İstishâbü'l-hâl" veya "Delîlü'l-akli ve'l-istishâb" başlıkları altında incelenmiştir. Bazı fıkıh bilginleri, fıkhî bir meselenin hükmü hakkında herhangi bir şer'î delil tespit edemediklerinde berâet-i zimmet, aslî ibâha gibi istishâbın türlerini oluşturan aklî ilkelere müracaat etmişlerdir. Bu tür bir istidlâlin meşruiyeti, yani istishâbın muteber bir delil olup olmadığı usûl bilginleri arasında tartışmalıdır. Bu mesele, istishâbın türlerini teşkil eden mezkûr aklî ilkeler bağlamında incelenmiştir.[52] İstishâbü'l-hâlin muteber bir delil olduğunu mutlak olarak kabul ve reddedenlerin yanında bazı türlerini ihticâca elverişli gören usûlcüler de vardır.[53] Her bir görüş sahibi, istishâbın türlerini dikkate alarak delillerini ortaya koymuş, berâet-i zimmet ve aslî ibâhaya delâlet eden veya buna muhalif olarak yorumlanan âyet ve hadisler yanında birtakım aklî ilkelerle istidlâl etmiştir.[54] İstishâbın mahiyetini ortaya koyabilmek, onu tasvir edebilmek ve delil değerini belirlemek için türlerini incelemek uygun olacaktır. Hanbelî fıkıh usûlü eserlerinde incelenen istishâbül-hâl türleri ve bunların her birinin delil değeri, takip eden başlıkların içeriğini oluşturacaktır.

Erken dönem usûl literatüründe istishâbü'l-hâl terimiyle berâet-i asliyye ve ibâha-yi asliyye kastedilmiş, ayrıca icmâ istishâbından söz edilmiştir. Bununla birlikte, zamanla hem istishâbü'l-hâlin kullanım alanının genişlemesi hem de onun hücciyetine yöneltilen eleştirilere cevap verme yönündeki gayretlerle birlikte yeni istishâb türleri tespit edilmiş, kimi usûl eserlerinde istishâbın üç, dört, beş ve hatta altı türünden bahsedilmiştir.[55] Hanbelî usûl düşüncesinde de benzer bir gelişme söz konusudur. Eser sahibi ilk Hanbelî usûl âlimlerinden Ebû Ya'lâ *el-Udde*'de yalnızca iki istishâb türünden, berâet-i zimmet ve icmâ hükmünün istishâbından söz eder.[56] Kelvezânî de, tıpkı hocası gibi, zikredilen bu iki istishâb türünü inceler.[57] Ebû Ya'lâ'nın diğer bir öğrencisi, İbn Akîl *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh* adlı eserinde, terim olarak berâet-i zimmet ve icmâ istishâbının[58] yanında muasırı Hanbelî usûlcülerden farklı olarak "ilk şeriatların ahkâmının istishâbı"ndan da (*istishâbün li hükmi'ş-şerâi'i'l-*

---

[52] Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 18, 53; Nurhayat Haral Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-fıkh Literatüründe İstishab Delili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 24.

[53] Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî - Ömer Süleyman el-Eşkar (Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992), 6/17-26. İstishâbü'l-hâli meşrû bir delil saymayan Hanefî usûl geleneğinde, onun kimi türlerinin hücciyeti hakkında farklı değerlendirmeler dikkati çeker. Söz gelimi Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1038), "bir delilin bulunmamasını hüccet kabul etmek" diye tarif ettiği istishâbü'l-hâli yanıltıcı deliller arasında zikreder, bununla birlikte dört istishâb türünden ikisini zarûreten ve de fakihin sabit hükmü değiştiren delili araştırmasına rağmen tespit edememiş olmasını kendisi açısından bir mazeret ve yalnızca onun hakkında muteber kabul ederek geçerli sayar. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 388, 400-401. Diğer bir Hanefî âlim Şemsüleimme es-Serahsî de (ö. 483/1090) kural olarak istishâbü'l-hâli hüccet saymaz, ancak bazı türlerini ihticâca elverişli görür. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1393/1973), 2/224-225.

[54] Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 53-64. İstishâbın hücciyeti meselesinde müspet veya menfî kanaate sahip usûlcülerin getirdikleri aklî deliller için bk. Düreynî, *Bühûs Mukârane*, 1/395-403.

[55] Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/377; Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 37-50.

[56] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1262, 1265. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) bildirdiğine göre, Ebû Ya'lâ şer'in vürûdundan önce eşyanın hangi hükmü alacağı meselesini incelerken *istishâbü'l-hâli'l-aklî* nitelemesiyle ibâha-yi asliyye istishâbının hücciyeti hakkında olumlu değerlendirmelerde bulunmuştur. Benî Teymiyye, *el-Müsevvede,* 485.

[57] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/251, 254.

[58] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/68, 310-316.

evvel) söz etmiştir.[59] İbn Kudâme ile İbn Kayyim ise berâet-i zimmet / berâet-i asliyye ve icmâ istishâbından başka üçüncü bir tür olarak şer'î hüküm / vasıf istishâbından (*istishâbü delîli'ş-şer'*, *istishâbü'l-vasf*) söz etmişlerdir.[60]

3.1. Berâet-i Zimmet İstishâbı

Zimmet, kişiyi hak ve borçlara ehil kılan şer'î vasıftır.[61] Kişinin zimmetinin yükümlülük itibariyle sorumsuz ve borçsuz olması, İslâm hukuk ilminin temel bir ilkesidir (*asl*). Buna göre zimmet, vacip kılan şer'î bir delil bulunmadıkça vacip nitelikli hükümlerden berîdir.[62] Berâet-i zimmet ilkesi, zimmetin hem hitabın söz konusu olmadığı şer'in vürûdundan önceki halde hem de şer'î bildirim sonrasında bu bildirimin kapsamı dışında kalan fiillerle ilgili olarak vacip veya haram türünden yükümlülüklerinin olmamasını ifade eder.[63] İstishâbın "mevcut durumun (*hâl*) devamı" şeklindeki anlamı hatırlandığında, "şer'î bir delil olmadıkça" kaydıyla zimmetin sorumluluk ve borçtan berî olması ilkesinin *istishâb*ı, yani devamlılığı vurgulanmaktadır. Bir sorumluluk veya borç yükleyen bir sebep, yani şer'î bir delil olmadıkça zimmetin her türlü yükümlülükten berî olması ve bunun devamlılığı şeklinde tasvir edebileceğimiz berâet-i zimmet istishâbı Hanbelî usûl bilginlerince tartışmasız delil kabul edilmektedir.[64]

Hanbelî usûlcüler, istishâbın bu türünü ifade ederken ekseriyetle *berâet-i zimmet istishâbı* kavramını tercih etmişlerdir.[65] Kelvezânî, berâet-i zimmetin aklî ve aslî bir ilke oluşunu vurgulayarak "asıl hükmünün istishâbı (*istishâbü hükmi'l-asl*)" ifadesini tercih eder.[66] İbn Kudâme ve İbn Kayyim ise *berâet-i asliyye istishâbı* terimini kullanmışlardır.[67]

İbn Kayyim, fıkıh ve usûl âlimlerinin çoğunluğunun, berâet-i asliyye istishâbının hem sübût bulmuş hakların korunmasında (*def'*) hem de olanı olduğu hal üzere bırakmada (*ibkâ*) delil saydığını, bazılarının ise bu ikisi arasında bir ayrım yaparak onun yalnızca *def'*de delil olup *ibkâ*da delil olamayacağı görüşünde olduklarını bildirir. O, bu hususu şöyle tasvir eder: Berâet-i asliyye istishâbı, mevcut durumun değiştiği iddiasını reddeden bir delildir, ancak onu bulunduğu hal üzere bırakan ve o hal üzere devam ettiğine hükmeden bir delil değildir. Çünkü bir şeyin olduğu hal üzere devam ettiğine hükmedilmesi (*bekâ*), o hali değiştiren bir delilin olmamasına değil, hükmü getiren delile (*mûcibü'l-hükm*) bağlıdır. Mevcut hali nefy ve ispat eden bir delil bulunamadığında ise hüküm ne nefy

---

[59] İbn Akîl burada, "şer'u men kablenâ" ve onun Allah tarafından İslâm ümmetine 1) emredilen, 2) yasaklanan (nesh edilen), 3) emir ve yasaklama yönünde bir bilgi verilmeyen üç kısmından söz eder. Ona göre neshin varid olması, artık *asl*a, yani geçmiş şeriatlara veya onların bazı hükümlerine tutunmayı geçersiz kılmıştır. İbn Akîl, "ilk şeriatların ahkâmının istishâbı"yla, bu şeriatlarda öldürme ve yaralamalar için belirlenmiş kısas hükümleri gibi Hz. Peygamber'e de emredilen ve O'nun ümmeti hakkında da geçerliliğini koruyan hükümleri kastetmektedir. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/319-320.
[60] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/504-510; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/339-344.
[61] Muhammed el-Hudarî Bek, *Usûlü'l-fıkh* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969), 91; Hallâf, *Usûlü'l-fıkh*, 136; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 296.
[62] Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 488.
[63] Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-fıkh Literatüründe İstishab Delili*, 17.
[64] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1262; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/251-252; Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 488.
[65] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1262; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/251; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/68, 326; Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 488.
[66] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/251.
[67] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/505; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/339.

ne de ispat edilir. Bu durumda yalnızca şu yapılabilir: Halin değiştiği fikrini içermesi sebebiyle, hükmü ispat edip var olduğunu söyleyenin iddiası istishâb ile reddedilir.[68]

Burada soyut olarak ifade edilen bu hususlar, usûl literatüründeki meşhur mefkûd örneği ile somutlaştırılabilir.[69] Mefkûd, kaybolmuş ve hayatta olup olmadığı hakkında bir bilgi bulunmayan kimse demektir.[70] İstishâbın özündeki düşünce, mefkûdun malını paylaşmak isteyen mirasçılarının onun öldüğü iddiasını geçersiz sayar. Bu meselede istishâb, mirasçılarının mefkûdun öldüğü yönündeki iddialarını reddetmede bir delil işlevi görür. Çünkü onlar bir delil getirmeksizin, sabit olan halin değiştiğini, mefkûdun ber-hayat olma vasfının ortadan kalktığını iddia etmektedirler. Oysaki "Bir şeyin olduğu hal üzere kalması asıldır."[71] Şu da var ki mefkûdun öldüğü iddiasının reddi, onun hayatta olduğu anlamına gelmemekte, yeni birtakım haklar kazanabilmesini, söz gelimi mirasçı olabilmesini gerektirmemektedir. Bu itibarla, mefkûdun öldüğü iddiasının reddinde delil olan istishâb, hayatta olduğu kabul edilerek ona birtakım haklar kazandırma hususunda delil olmamaktadır.[72]

İbn Teymiyye'ye göre, berâet-i zimmet istishâbının sahih bir delil oluşunun iki temel dayanağı vardır: 1) Bir meselede, hükme delâlet eden bir delilin olmaması (delilin yokluğu), Allah'ın o şeyi vacip kılmadığının delilidir. Çünkü delil olmaksızın bir şeyi vacip kılmak muhaldir. 2) İslâm âlimleri, vacip kılıcı şer'î bir delil bulunmadıkça, zimmetin vacip nitelikli yükümlülüklerden berî olmasını gerektiren akıl hükmü üzere kalmanın temel bir ilke olduğunda ittifak etmişlerdir.[73]

İslâm hukuk ilmine göre hükümlerin kaynağı Allah'tır. Bu nedenle, mükellef ancak Allah bir şeyi emretmişse onu yapmakla yükümlü olur. Allah'ın, emrettiğine dair bir delil olmaksızın bir şeyi emretmesi caiz değildir. Bu itibarla, bir şeyin vacip olduğunu gösteren bir delilin bulunmaması Allah'ın o şeyi emretmediğinin delilidir.[74] Hakkında herhangi bir delil ve hüküm bulunmayan veya delilin getirdiği hükmün kapsamı dışında kalan durumlarda mükellefin yükümlülüğünden söz edilemez. *Nefy-i aslî* olarak isimlendirilen bu prensip, delilin ve hükmün yokluğu, buna bağlı olarak da bir yükümlülüğün var olmaması demektir. Bir meselede mükellefiyetin olmadığına dair delil aramak yersizdir. Çünkü aslî nefiy ilkesi, esasen mükellefiyet getiren delilin yokluğunu veya delilin düzenleme sahasının dışında kalan durumları ifade etmektedir. Şu örnek aslî nefiy ilkesinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır:

---

[68] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/339.

[69] Mefkûd meselesi, fıkıh usûlü eserlerinde genellikle şer'î hüküm / vasıf istishâbının bir örneği olarak incelenir. Hanbelî usûl âlimleri arasında yalnızca İbn Akîl mefkûd örneğine yer verir. İbn Akîl mefkûd meselesini şer'î hüküm / vasıf istishâbının bir örneği olarak değil, "*Asl* hükmü üzere kalmaktır" diye tarif ettiği istishâbın fikrî esaslarından birini teşkil eden "olanın olduğu hal üzere kalması" ilkesi çerçevesinde inceler. İbn Akîl'e göre, mefkûdun hayatta / sağ olması temel kuraldır. Bundan dolayı vakti gelince fıtır sadakası gibi yükümlülükler onun zimmetinde sabit olur. Yine bu kural gereğince, öldüğü farz edilerek malı taksim edilemez, eşi de başkasıyla evlenemez. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/312.

[70] Beşir Gözübenli, "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/353.

[71] Mecelle'nin küllî kaideleri içeren mukaddimesinde (5. md.) bu şekilde ifadelendirilen bahse konu ilkeye, Hanbelî müellifler de fıkhî kaideleri inceledikleri kavaide dair eserlerinde muhtelif meseleler bağlamında işaret ederler. Bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed (İbn Receb), *el-Kavâid* (y.y.: Dâru'l-fikr, ts.), 335-339.

[72] Esasen bütün fıkıh mezhepleri, mefkûdun bu vasfı taşıdığı sürece müktesep haklarının korunması ve yeni haklar kazanmaması hususunda yakın görüşlere sahiptir. Gözübenli, "Mefkûd", 28/353-356.

[73] Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 488.

[74] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1264; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/253.

Din, beş vakit namazın farz olduğunu bildirmiş, farz olan namaz beş vakit olarak sabit olmuştur. Dolayısıyla artık altıncı bir namazın farziyetinden bahsedilemez. Bu, din altıncı bir vaktin farz olmadığını bildirdiği için değil, namaz hakkındaki bildirim yalnızca beş vakit namazı emrettiği içindir. İşte hakkında bir delil olmaması ve delilin kapsamı dışında kalması sebebiyle hiçbir şekilde herhangi bir yükümlülükten bahsedilemeyen altıncı bir namazın farziyeti meselesinde *nefy-i aslî* prensibi geçerli olmaktadır.[75] Esas itibariyle bir yükümlülükten bahsedilemeyeceğini anlatan nefy-i aslî prensibi ile iç içe olduğundan istishâbü'l-hâlin bu türü *istishâbü'l-ademi'l-aslî* olarak da isimlendirilmiş[76] ve mutlak olarak istishâb denildiğinde bu kastedilmiştir.[77]

Mutlak anlamda yegâne hüküm kaynağı Allah olduğuna ve dinin emretmediği bir konuda yükümsüzlük temel ilke kabul edildiğine göre, zimmetin sorumluluğu açısından bir mesele incelenirken öncelikle bu meselede yükümlülük getiren şer'î bir delilin, dinî bir bildirim ve düzenlemenin olup olmadığı araştırılmalıdır. Müctehid, araştırması neticesinde vacip kılan bir delilin olmadığı kanaatine varırsa, söz konusu meselede zimmetin herhangi bir yükümlülüğünün olmadığını belirlemiş olur. Bunun Hanbelî usûl literatüründeki klasik örneği vitir namazının vücûbiyeti meselesidir. Hanbelî bir fakih, kendisine vitir namazının hükmü sorulduğunda onun vacip olmadığını söyler. Çünkü ona göre, bu mesele hakkında vücûb ifade eden şer'î bir delil yoktur, bu sebeple de mükellefin zimmeti bundan berîdir.[78] Hanbelî fakihler, Ramazan'da oruçlu iken yiyip içen kimseye kefâretin gerekmemesi[79]; Şevval orucunun farz[80], kurbanın vacip olmaması; atlarda, zînet eşyası ve sebzelerde zekâtın vacip olmaması hükümlerinde de şer'î bir delilin bulunmaması sebebiyle berâet-i zimmet istishâbının geçerli olduğu görüşündedirler.[81]

İbn Hanbel'in muhtelif fıkhî meseleler hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri, onun "Bir şeyi gerekli kılan şer'î bir delil yoksa mükellef yükümlü olmaz" şeklindeki bir akıl yürütmeyi, yani berâet-i zimmet istishâbını kabul ettiğini göstermektedir. O, söz gelimi ganimetlerden beytü'l-mâl için yapılan beşte bir kesintinin *selebe*[82] uygulanamayacağını, çünkü Hz. Peygamber'in selebden beşte bir aldığı şeklinde bir bilginin kendilerine ulaşmadığını söylerken, bu meselede şer'î bir delilin olmamasını selebden beşte bir alınmaması, yani selebi elde eden savaşçının bunun beşte birini vermekle yükümlü olmaması ve onda başkasının hakkının bulunmaması hükümlerinde (*nefyü'l-istihkâk*), hükmü "asl" üzere bırakan bir delil kabul etmiştir.[83]

---

[75] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/505.
[76] Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 238.
[77] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/505 (tahkik edenin açıklaması); Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 41.
[78] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1263; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/251-252; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/337; Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 488.
[79] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/252.
[80] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/506.
[81] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1263.
[82] Seleb, savaş meydanında, yüz yüze çarpışma esnasında müslüman bir asker tarafından öldürülmek veya ağır yaralanmak suretiyle etkisiz hale getirilen gayr-i müslim düşman askerinin savaşırken yararlandığı binek, zırh, miğfer, silah vb. şeylere verilen isimdir. Hz. Peygamber, bazı harplerde, sahâbeyi teşvik etmek için onlara göğüs göğüse çarpışıp öldürdükleri düşman askerinin *seleb*inin onu öldürenin olacağını söylemiştir. Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (İbn Kudâme), *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hülv (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1417/1997), 13/56-57, 63-75.
[83] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1263.

Bir meselede vacip kılan muteber bir delilin bulunmadığı gerekçesiyle mükellefin zimmetinin berî olduğuna hükmedilmesi, bu hükmün "delilin yokluğu (*ademü'd-delîl*)" bilgisine dayandığı ileri sürülerek eleştirilmiştir.[84] Bu eleştiri sahiplerine göre, fakih delil araştırmasında hata etmiş olabileceği gibi delil, mesela ilgili bir rivayet kendisine gizli kalmış veya ulaşmamış da olabilir. Fakihin delili bulamamış olması, gerçekten bir delilin olmadığını göstermez. Delili araştırırken hata etmek veya ona ulaşamamak muhtemel iken, vacip kılan bir delilin varlığını bilmemek fıkhî hükmün dayanağı kabul edilemez.[85] Çünkü bir şeyin varlığını bilmemek, bilgisizlik (*cehl*) demektir ve delil olmaz. Böylesi bir istidlâl muteber kabul edilirse, dinî hükümlerin kaynaklarını ve onlardan hüküm istinbât etmeyi bilmeyen kimse de (*âmmî*) kendisine bir delil ulaşmadığını söyleyerek delilin yokluğunu iddia edebilir.[86]

Hanbelî usûl âlimleri, bu itiraz ve eleştirilere şöyle cevap verirler: Fıkhî bir meselenin hükmünü tespit etmek isteyen fakihin sorumluluğu, bütün gayretini sarf ederek delili araştırmaktır. O, dikkatli ve kuşatıcı bir araştırmadan sonra delilin olmadığı kanaatine varmışsa, mükellefin zimmetinde herhangi bir yükümlülüğün sabit olmadığına hükmedebilir.[87] Diğer taraftan, delilin yokluğu kanaati "delilin varlığını bilmemeye (*cehl*)" değil, delilin olmadığı yönündeki -kat'î veya zannî- bilgiye dayanmaktadır.[88] Amelî konularda zannî bilgi geçerli olduğundan, fakihin ictihadı neticesinde ulaştığı "delilin yokluğu" şeklindeki zannî kanaatin delil olamayacağı itirazı dikkate alınmaz.[89]

İctihad ehliyeti için kaynak ve usûl bilgisi ile fıkhî melekenin gerekli olduğu hatırlandığında fıkhî bir meselenin hükmünü şer'î deliller çerçevesinde araştıran müctehidin âmmî ile bir tutulması da doğru değildir. Bu, gören ile görmeyeni bir tutma derecesinde yanlıştır. Gören bir insan, aradığı bir şeyin evinde bulunmadığı hususunda kesin bir kanaate varabilir. Evi tanımayan, nerede ne olduğunu bilmeyen bir âmâ ise, o şeyin evde bulunmadığını kesin bir şekilde söyleyemez. İşte müctehid de Kitâb ile birlikte artık tedvin ve tasnif edilmiş rivayetler dolayısıyla belirli hale gelmiş dinin kaynaklarını (*medârikü'ş-şer'*) incelediğinde fıkhî bir mesele hakkında muteber bir delilin bulunmadığı kanaatine varabilir. Bu durumda, onun zimmetin sorumluluktan berî olduğuna delâlet eden akıl deliline müracaat etmesi caiz olur.[90]

Hanbelî usûl literatüründe berâet-i zimmet istishâbı çerçevesinde incelenen diğer bir konu da "söylenmiş olanın en azına göre hükmetmek"tir (*el-kavl / el-hükm / el-ahz bi ekalli mâ kîl*). Bu, fıkhî bir meselenin hükmü hakkında dile getirilen farklı oran veya miktarların en azı ile hükmetmek anlamındadır. Hanbelî usûl bilginleri, söylenmiş olanın en azına göre hükmetmenin sahih bir istidlâl olduğunu kabul ederler.[91] Aşağıdaki örnek, bu istidlâli anlaşılır kılacaktır:

---

[84] "Delilin yokluğu" bilgisine hüküm bina etmek, istishâbı kabul ve reddedenlerin temel hareket noktasını teşkil etmiştir. Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-fıkh Literatüründe İstishab Delili*, 25.
[85] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1264; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/253; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/153.
[86] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/506.
[87] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1264; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/253.
[88] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/337-338; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/506.
[89] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/506.
[90] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/507; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/153-154.
[91] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1268; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/267; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/317, 337; Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 490-491.

Fukaha, gayr-i müslimlerin diyeti hakkında müslümanın diyetinin üçte biri, yarısı ve ona eşit olduğu şeklinde birbirinden farklı oranlara hükmetmişlerdir. "Üçte bir", bu görüşlerin en azı ve ortak kesiti olup fakihlerin üzerinde ittifak ettikleri orandır. Onlar, bu oranın diyet olarak gerekli olduğunda görüş birliği içerisindedirler. Üçte birin üzerindeki oranlarda ise böyle bir ittifak söz konusu değildir. Üçte birden fazlasının gerekli olması için şer'î delile ihtiyaç vardır. Bunu gösteren bir delil bulunmamaktadır. Şu halde bu meselede diyet olarak dile getirilen oranlardan en azına hükmedilmeli, suçlunun zimmeti diyetin üçte birden fazlasını ödemekle yükümlü tutulmamalıdır.[92]

Örnekten de anlaşıldığı üzere, Hanbelî fakihler bir meselede dile getirilen farklı oran veya miktarların en azı üzerinde, bunu aşan oran veya miktarların ortak kesitini oluşturduğu için bir tür görüş birliği olduğunu varsaymakta, asgari müştereği teşkil eden oran veya miktardan fazla yükümlülüklerin delile dayanmadığını belirtmektedirler. Temel ilke (*asl*) bir delil bulunmadığı sürece kişinin zimmetinin yükümlülükten veya sabit olandan fazla bir yükümlülükten berî olmasıdır. Yükümsüzlük hükmünün değiştiğine veya ilave bir yükümlülüğe ancak delil ile hükmedilebilir. Böyle bir delil tespit edilemezse mükellefin zimmeti yükümlülükten berî olmaya devam edecektir.[93]

3.2. İbâha-yi Asliyye İstishâbı

"Aksini gösteren bir delil bulunmadıkça bir şeyden yararlanma veya bir davranışta bulunmanın mubah olduğuna hükmedilmesi" demektir.[94] İstishâbın bu türü kimi müelliflerce *istishâbü hükmi'l-asl*[95] ve *istishâbü'l-hükmi'l-aklî*[96] diye de isimlendirilmiştir. İlk isimlendirmedeki *asl* kelimesiyle "eşyadan yararlanmada temel hükmün ibâha / mubahlık olması" ilkesi kastedilir. Bu ilkeye göre, şer'î bildirim öncesinde eşyadan yararlanmada esas hüküm mubahlık olduğu gibi, şer'î bildirim sonrasında da haram veya helâl olduğu açıklanmamış şeyler ve davranışlar mubah hükmünü alacaktır.[97] İslâm âlimleri, şer'î bir bildirime konu olmamakla birlikte insana yararlı olan şeylerde ve fiillerde temel hükmün mubahlık ve izin olduğunu ekseriyetle kabul ederler.[98] Aslî ibâha olarak isimlendirilen bu ilkenin meşrûiyet delilleri, her şeyin insan için yaratıldığını ve onun istifadesine sunulduğunu[99], ismen zikredilerek haram kılınmış olanlar haricinde yiyeceklerde haramdan söz edilemeyeceğini[100] bildiren âyetlerdir.[101]

İbâha-yi asliyye istishâbı, Hanbelî usûl literatüründe bir kavram olarak yer almamış, ancak şer'in vürûdundan önce eşyanın hangi hükmü alacağı ile ilgili bölüm veya değerlendirmelerde ya da aksi bir delil bulunmadıkça bir hükmün "ikinci hal"de de geçerli olup olmayacağı bağlamında incelenmiştir. Şer'in vürûdundan önce eşyanın hangi hükmü alacağı, diğer bir deyişle eşyanın aslî

---

[92] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1269; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/268.
[93] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/317.
[94] Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 41; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 218; Bardakoğlu, "İstishâb", 23/378.
[95] Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 41. Kelvezânî ise, *istishâbu hükmi'l-asl*ı berâet-i zimmet istishâbını ifade etmek için kullanmıştır. Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/251.
[96] Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 238.
[97] Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-fıkh Literatüründe İstishab Delili*, 17.
[98] Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 218.
[99] Bakara 2/29; Câsiye 45/13.
[100] En'âm 6/145.
[101] Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 42; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 218.

hükmü meselesi, bilhassa aklın şer'î hükümlerin tespitindeki rolü ile yakından irtibatlıdır. "Eşyanın aslî hükmü" ifadesiyle, bir tasavvur olarak şer'in vürûdundan önceki halde eşyadan veya şer'in vürûdu sonrasında dinin temel kaynaklarında hükmü hakkında herhangi bir bildirim tespit edilemeyen şeyden yararlanmanın akıl nazarındaki hükmü kastedilmektedir. Bu meselenin "şer'in vürûdundan önceki" yönü hakkında serdedilen görüş ve değerlendirmeler, şer'î delil ve bilgilerle değil aklî istidlâllerle temellendirilir. Zira bu durumda, bir kaynak olarak atıfta bulunulabilecek bir din henüz mevcut değildir. İslâm âlimleri, eşyanın aslî hükmünün bilinemeyeceği (vakf / tevakkuf), mubah ve haram olduğu şeklinde üç görüş üzere ihtilaf etmişlerdir. Söz konusu görüşler Hanbelî usûl bilginleri arasında da taraftar bulmuştur.

Ebû Ya'lâ'ya göre şer'in vürûdundan önce eşyadan yararlanmanın hükmü *hazr*dır.[102] Eşyanın asldaki hükmü budur. "Aslî hazr" görüşünü benimseyen Ebû Ya'lâ'nın verdiği örneklerden, onun "şer'in vürûdundan önce" ifadesiyle, bir meselenin hükmü hakkında şer'î bir bildirimin bulunmamasını kastettiği anlaşılmaktadır. O, berâet-i zimmet istishâbını incelerken değindiği seleb örneğine aslî hazr bağlamında bir kez daha yer verir. Selebden beşte bir alınıp alınmaması meselesindeki değerlendirmelerinden İbn Hanbel'in de hazr görüşünde olduğu neticesine varır. İbn Hanbel, Hz. Peygamber'den onun selebden beşte bir aldığı yönünde herhangi bir bilgi gelmediğine dikkat çekerek bu payın alınamayacağını ifade etmiş, onu mubah görmemiştir. O, buluntu paralar (dinar ve dirhem) meselesinde de benzer bir değerlendirmede bulunmuştur. Ona göre, buluntu eşyalarla ilgili hüküm, paralar (dinar ve dirhem) hakkındadır, buluntu zînet eşyası hakkında ise Hz. Peygamber'den bir hüküm gelmemiştir. Delil bulunmadığı için buluntu zînet eşyasının temellükü caiz değildir, onun hakkında *asl*, yani *hazr* hükmü geçerlidir.[103]

Ebû Ya'lâ, *el-Udde*'de istishâbın türleri olarak berâet-i zimmet ve icmâ istishâbını incelemiştir.[104] İbn Teymiyye, onun eşyanın aslî hükmünü değerlendirdiği bir başka istishâb türünden, "istishâbü'l-hâli'l-aklî"den de olumlu ifadelerle söz ettiğini bildirir. İstishâbü'l-hâli'l-aklî, aklın şer'in vürûdundan önce eşyanın hükmüne dair hazr veya ibâha şeklindeki değerlendirmesinin, -aksini gösteren şer'î bir delil gelmedikçe- aslî bir hüküm (*asl*) olarak devam ettiğini kabul etmektir.[105] Yukarıda tespit edildiği üzere, Ebû Ya'lâ eşyanın aslî bir hükmü olduğunu kabul etmekte, fakat bu hükmün ibâha değil hazr olduğunu benimsemektedir. Bu durumda İbn Teymiyye'nin Ebû Ya'lâ'ya nisbet ettiği "istishâbü'l-hâli'l-aklî", onun usûl düşüncesinde "aslî hazr"ı ifade ediyor olmalıdır.

Erken dönem Hanbelî usûl bilgini Ebü'l-Hasan et-Temîmî (ö. 371/982) ile Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî ise şer'in vürudundan önce eşyadan yararlanmanın hükmü meselesinde ibâha görüşünü tercih etmişlerdir. Kelvezânî'ye göre dinin gelmemesi veya kendilerine dinin davetinin ulaşmamış olması ya da dinin hükmünü beyan etmemiş olması gibi sebeplerle hükümleri bilinmeyen şeyler,

---

[102] Ebû Ya'lâ'nın Hanbelî fıkhını incelediği *el-Mücerred* isimli eserinde "ibâha" görüşünü benimsediğine dair ifadeler için bk. Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 474. İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 325.
[103] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1238-1240.
[104] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1262-1268.
[105] Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 485.

mubah veya haram olduğu yönünde şer'î bir delil olmadığı için *asl* hükmü, yani akıl hükmü üzere kalırlar.[106] Kelvezânî de, tıpkı hocası Ebû Ya'lâ gibi, İbn Hanbel'in bir ictihadına referansta bulunur. İbn Hanbel, yasaklayıcı bir hükmün varid olmaması sebebiyle hurma ağaçlarının kesilmesinde bir beis görmemiş, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça eşya üzerindeki tasarruflarda aslî hüküm olan ibâhanın geçerli olacağını benimsemiştir.[107]

İbn Akîl'in şer'in vürûdundan önce eşyanın hükmü meselesindeki görüşü hakkında ise farklı değerlendirmeler söz konusudur. O, istishâbü'l-hâli "*asl* hükmü üzere kalmak, *asl* niteliğindeki prensipler gereğince hükmetmek" diye tarif etmiştir.[108] İbn Akîl, eşyanın aslî bir hükmü olduğuna işaret eden bu açıklamasına karşın, bir rivayete göre şer'in vürûdundan önce eşyanın hükmü hakkında bir görüş beyan edilemeyeceğini dile getirmiş ve vakf görüşüne meyletmiştir.[109] Diğer taraftan İbn Akîl, bazı usûl bilginlerinin istishâbü'l-hâlin özü olarak Mâide sûresinin 101. âyeti ile istidlâl ettiklerini bildirir.[110] Buna göre Allah Teâlâ, kimi hususlarda kullarına bir lütûf ve ihsan olarak sükût etmiş, birtakım şeylerin hükmünü açıklamamıştır. Kur'ân tefsirinin otorite ismi Abdullah b. Abbas'a göre, Kur'ân'da zikredilmemiş veya hükmü açıklanmamış şeyleri Allah Teâlâ affetmiş ve oldukları hal üzere bırakmıştır. Selef âlimleri de bu yönde değerlendirmelerde bulunmuş; Allah'ın helâl ve haramı açıkça beyan ettiğini, sükût ettiği şeyleri ise bağışladığını ifade etmişlerdir.[111] İbn Akîl'in, şer'in vürudundan önce eşyanın hükmü meselesinde vakf görüşüne meylettiği rivayet edilmişse de bu meseleyle ilgili olarak geçmiş âlimlerden naklettiği değerlendirmeler, aslî ibâha ilkesine işaret etmektedir. Bilhassa bahse konu âyete getirilen yorumlar, tek tek her bir şey veya fiilin bir hükme bağlanmış olmasından ziyade, hükümleri belirlenmiş şey ve fiiller dışında insana bırakılmış bir mubah sahasının olduğunu vurgulamaktadır. Aslî ibâha ilkesine göre ise, fıkhî bir meselenin, bir şey veya fiilin hükmü hakkında şer'î delillerde bir hüküm bulunamadığında onun mubah olduğuna hükmedilir.

3.3. Şer'î Hüküm İstishâbı

İstishâbü delîli'ş-şer' veya *vasıf istishâbı* olarak da isimlendirilen bu istishâb türü, şer'î delil ile sabit olmuş bir hükmün, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça devam ettiğine hükmedilmesi demektir.[112] *İstishâb* edilen bu hüküm, ibâha ve berâet ilkesi gibi aslî bir hüküm değildir, ancak şer'in sübût ve devamına delâlet ettiği bir hükümdür. Nitekim istishâb da ancak bir delilin sübût ve devamına delâlet ettiği şeylerde hüccettir. Buna göre bir hükmün istishâbının, yani devam ettiğine hükmetmenin caiz olması, onun aklî, sem'î veya şer'î bir delile dayanmış olmasına bağlıdır.[113] İbn Akîl'in "aklî bir delile veya sem'î bir hüccete dayanan hüküm üzere kalmak"[114] şeklindeki istishâb

---

[106] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/272.
[107] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/269-270.
[108] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/310.
[109] Benî Teymiyye, *el-Müsevvede,* 475.
[110] "*Ey imân edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Eğer Kur'ân indirilirken onları sorarsanız size açıklanır. [Açıklanmadığına göre] Allah onları atfetmiştir*." (Mâide 5/101).
[111] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/310-311.
[112] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/508; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/339; Bardakoğlu, "İstishâb", 23/378.
[113] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl* (Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1322), 1/222.
[114] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/321.

tarifinin ikinci kısmı da şer'î hüküm istishâbına işaret eder bir niteliktedir. İbn Kudâme ise şer'î hüküm istishâbının tahsîs delili bulunmadıkça umûm hükmünün, nesh delili bulunmadıkça da nassın devamı ile hükmedilmesi gibi olduğunu belirtir.[115] Buna göre, tahsîs veya nesh eden bir delil bulunmadığında âmm ve nass genellik ve geçerliliğini koruyacaktır.

Şer'î hüküm istishâbı, ilk Hanbelî usûl eserlerinde bir kavram olarak zikredilmemiştir. İbn Kudâme, şer'î hüküm istishâbını *istishâbu delîli'ş-şer'* ismiyle ifade ederek[116] ilk defa kavramlaştıran Hanbelî usûlcüdür. Daha sonra İbn Kayyim, bu istishâb türünü ifade etmek üzere *istishâbü'l-vasfi'l-müsbit li'l-hükm* kavramını kullanmıştır.[117] Hanbelî usûl geleneğinde şer'î hüküm istishâbı hakkındaki en geniş açıklamalar da İbn Kayyim tarafından yapılmıştır.

İbn Kayyim, vasıf istishâbını muteber bir delil (*hüccet*) olarak değerlendirir. Zira Şâri' birtakım hükümleri buna dayandırmıştır. Mesela Hz. Peygamber, avcının okuyla vurulup suya düşen av hayvanı hakkında "*Boğulmuş olarak bulursan onu yeme. Çünkü sen, su mu onu öldürmüş, yoksa senin okun mu; bunu bilemezsin.*" demiştir. Çünkü *zebâih*te *asl* olan haramlıktır (*tahrîm*), yani eti yenen kara hayvanları hakkındaki temel kural fiilen veya hükmen boğazlanmadıkça onların helâl olmamasıdır. Avcının okuyla vurulup suya düşen av hayvanının -onu mubah kılıcı bir şart olan- okun darbesi ile mi, yoksa suda boğularak mı öldüğü kesin olarak bilinememektedir. Bu şüphe, onun helâl olduğuna hükmetmeye engel olurken "Zebâihte asl olan haramlıktır" ilkesi gereğince bu haramlığın devam ettiğine hükmedilir. İbn Kayyim, abdestin veya abdestsizlik halinin varlığı, nikâh ve mülkiyetin devam ediyor olması, bir borç ya da tazmin ile yükümlü zimmetin sorumluluğu gibi örneklerinde de şüphe ve tereddüdün, sübûtu kesin hükmü değiştiremeyeceğini vurgular.[118] Hemen her Hanbelî usûlcünün yer verdiği bu örneklerin yanında, İbn Kudâme şer'î bir hüküm için tayin edilen sebebin tekrar etmesiyle hükmün de tekrar etmesini vasıf istishâbı kapsamında değerlendirir.[119]

Bir kısmı nass kabilinden olan dayanaklarından başka, şer'î hüküm istishâbının meşrûiyet temelini oluşturan ve aklî nitelik taşıyan argümanlardan biri de aksini gösteren bir delil bilinmedikçe sabit bir durum veya hükmün sürerliği (*bekâ*) ve bulunduğu hal üzere devam ettiğine dair kanaatin (*zann*), o sürerlik ve devamlılığın değişmesi ihtimalinden daha kuvvetli kabul edilmesidir.[120] Akl-ı selim sahibi insanların hukukî işlemleri de insan ve eşyanın durumu hakkındaki bilgilerine dayanır. Onlar, varlık veya yokluğunu kesin bir şekilde bildikleri insan ve eşyanın bu durumlarına özgü hükümlerinin, -sürerlik ve devamlılık kanaatinin değişiklik ihtimalinden daha güçlü olduğu düşüncesini esas alarak- bu vakitten sonraki bir gelecekte de onlar hakkında geçerli olacağını kabul ederler. Örneğin uzaktaki bir kimse (*gâib*) ile onun akrabaları, birbirlerinin geçmişteki varlıkları ve hayatta olduklarına dair bilgilerine dayanarak mektuplaşıp haberleşirler, birbirlerine birtakım şeyler gönderirler. "Olanın olduğu hal üzere kalması" ve "kesin bilginin şüphe ile geçersiz olmaması"

---

115 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/508.
116 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/508.
117 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/339.
118 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/339-340.
119 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/508.
120 Düreynî, *Bühûs Mukârane*, 1/364, 400.

ilkeleri de bu düşünceyi desteklemektedir.[121] Hem akıl hem de bütün bir insanlığın genel kabul ve uygulamaları, aksine bir delil bulunmadıkça, sübûtu ve varlığı bilinen şeylerin devamlılığını gerekli görmektedir.[122]

İbn Kayyim, istishâbın bu nevinin muteber bir delil oluşunda fakihlerin ihtilaf etmediklerini, ancak sadece onun bazı fıkhî meselelere tatbikinde, özellikle iki delilin tearuz ettiği meselelerde görüş farklılıklarının görülebildiğini bildirir. Bir kimsenin, abdestinin bozulduğundan şüphe etmesi bunun bir örneğidir. Mâlik b. Enes'e (ö. 179/795) göre bu kimse yeniden abdest almalıdır, onun şüpheli bir abdestle namaz kılması caiz değildir. Çünkü kural, var olan abdestin devamı (*bekâ*) olmakla birlikte, namazın kişinin zimmetinde bir yükümlülük olarak sübûtu daha kuvvetli bir asıldır. Mâlik, bu düşünceye dayanarak, şüpheyle abdestin bozulmayacağı itirazına varlığı şüpheli bir abdestle namaza durulamayacağı karşılığını verir.[123]

İlk dönem Hanbelî usûl bilginleri eserlerinde bir kavram olarak şer'î hüküm istishâbından söz etmemekle birlikte, mefhum olarak ona işaret etmişlerdir. Onlar, namazda abdestinin bozulduğu vehmine kapılan kimseye Hz. Peygamber'in "*Bir ses veya koku duymadıkça namazdan ayrılma.*" şeklindeki tavsiyesini, şüphenin sabit hükmü etkilemeyeceği ilkesi bağlamında kaydetmişlerdir.[124]

Netice itibariyle, şer'î hüküm istishâbı, sabit bir hükmün değiştirici veya ortadan kaldırıcı bir delil veya sebep bulunmadıkça sürerlik ve devamlılığını koruduğunu ifade eder. Sabit bir hükmün, şer'an muteber bir delil veya sebep olmadıkça üzerinden ne kadar zaman geçerse geçsin devamlılığını koruyacağı, zamanın onun devamlılığında bir etkisinin olmadığını vurgular. Bu ilkeye göre delille sabit bir hükmün şu anda da mevcut ve geçerli olduğuna dair ayrıca bir delil aranmaz. Zira hükmü ispat eden delil, hükmün devamlılığı için yeterlidir. Hükmün değişmesi için ise yeni ve değiştirici bir delil gereklidir.[125]

3.4. İcmâ İstishâbı

İstishâbü hükmi'l-icmâ'[126], *istishâbü hâli'l-icmâ'*[127] veya *istishâbü'ş-şer'*[128] olarak isimlendirilen istishâb türüdür. Bazı Hanbelî usûlcüler, bu istishâb türünü icmâ bahsi içerisinde, icmâın icmâ dışında bir delil ile terkinin caiz olup olmaması açısından da incelemişlerdir.[129] İcmâ istishâbı şöyle tasvir edilebilir: Hükmü üzerinde icmâ edilmiş bir meselenin şartlarının değişip farklılaşması ile ortaya çıkan yeni mesele için de ilk meseleye ait icmâ hükmünün geçerli sayılmasıdır.[130] Diğer bir anlatımla, kendine özgü birtakım şartları olan bir meselenin üzerinde icmâ edilmiş hükmünün, farklı şartlara sahip ve hükmü hakkında ihtilaf edilmiş bir meseleye taşınmasıdır. Böylelikle bir meselenin üzerinde icmâ edilmiş hükmü, bu meselenin şartlarının değişip farklılaşması neticesinde ortaya çıkan

---

121 Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/150; İbn Müflih, *Usûlü'l-fıkh*, 4/1434.
122 Düreynî, *Bühûs Mukârane*, 1/399.
123 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/340; Düreynî, *Bühûs Mukârane*, 1/379-380.
124 Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/259-260; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/323; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/340.
125 Düreynî, *Bühûs Mukârane*, 1/362; Bardakoğlu, "İstishâb", 23/378.
126 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1265.
127 Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 342; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/254.
128 Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 485.
129 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1211-1212; Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 342-344.
130 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1265.

yeni mesele için de geçerli kabul edilmekte, ilk meselenin *mücma' aleyh* hükmü ihtilaflı yakın bir meseleye taşınmaktadır. Bu, fıkıh usûlü âlimleri arasında ihtilaf ve tartışmalara konu olmuş bir meseledir.[131]

İcmâ istishâbının mahiyeti ve usûl-i fıkıh âlimlerinin icmâ istishâbının delil değerine ilişkin görüş ayrılıkları, usûl eserlerinde icmâ istishâbının örneği olarak zikredilen meselelerden hareketle şöyle ifade edilebilir: Hükmü üzerinde ittifak edilen fıkhî bir meselenin şartlarının değişmesiyle kısmen farklı, ikinci ve yeni bir mesele ortaya çıkmaktadır. İlk meselenin hükmü üzerindeki görüş birliği, ikinci meselede yerini farklı görüşlere / ihtilafa bırakmaktadır.[132] Hükmünde icmâ edilmiş olması sebebiyle farklı bir görüş beyan etmenin caiz olmadığı bir mesele, şartlarının değişmesiyle farklı görüşlerin serdedilebildiği ictihâdî bir niteliğe bürünmekte[133]; icmâa konu olmuş bir meselenin yanı başında, muhtelif görüşlerin varlığından dolayı ihtilafa konu yeni bir mesele doğmaktadır. İşte usûl-i fıkıh âlimlerinin icmâ istishâbı çerçevesinde tartıştıkları temel mesele, icmâın bu hilaf noktasına (*mevdı'u'l-hilâf*) taşınıp taşınamayacağıdır.

Hanbelî usûl bilginleri de icmâ istishâbının hücciyetinde ihtilaf etmiştir. Onların ekseriyeti icmâ istishâbını caiz görmez.[134] Bu usûlcülere göre ilk meseleye ait icmâ hükmü -*istishâb* edilerek- şartları farklı diğer bir meseleye taşınmamalı, bunun yerine icmâın dışında kaldığı için ihtilafa, yani farklı görüşlere açık bir nitelik taşıyan ikinci meselenin hükmü hakkında yeni ve başka bir delil aranmalıdır.[135] İbn Şâklâ (ö. 369/980) ve İbn Hâmid (ö. 403/1012) ise icmâ hükmünün istishâbına cevaz vermiştir.[136] İbn Kayyim de bu görüştedir.[137]

İcmâ istishâbını benimseyenlerin delilleri şunlardır:

1. İcmâ, farklı bir görüş ileri sürüp muhalefet etmenin caiz olmadığı kesinlikte bağlayıcı bir delildir. İhtilaf ise re'ydir; her bir müctehidin yalnızca kendisi hakkında bağlayıcı olan fıkhî görüşüdür. Re'y karşısında kesin delil olan icmâa tutunmak[138], ihtilaf noktasında icmâ ile istidlâl etmek evladır.[139]

2. İcmâ edenlerin görüşü, tıpkı Hz. Peygamber'in sözü gibi, bir hüccettir. Hz. Peygamber'in sözünü -başka bir hükme nakleden, örneğin nesh veya tahsîs eden bir delil bulunmadıkça- *istishâb* etmek, yani hükmünün devam ettiğini kabul etmek nasıl vacip ise, icmâ edenlerin görüşünü de -başka bir hükme nakleden bir delil bulunmadıkça- istishâb etmek vaciptir.[140]

---

131 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 238; Düreynî, *Bühûs Mukârane*, 1/386.
132 İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/316.
133 İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/328.
134 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1265; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/254-256; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/316; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/509; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/157; Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 342-343; Merdâvî, *et-Tahbîr*, 8/3763-3764.
135 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1265; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/330.
136 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1265; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/254-256; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/509; Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 343; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/341; İbn Müflih, *Usûlü'l-fıkh*, 4/1435; İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar*, 160; Merdâvî, *et-Tahbîr*, 8/3763. Ebû Ya'lâ, hocası İbn Hâmid'in, eserinde icmâ istishâbını batıl olarak değerlendirirken, fıkhî meselelerde onunla ihticâc ettiğini bildirir. Benî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 343.
137 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/341-344.
138 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1265.
139 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1266.
140 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1267; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/261.

3. Aklın "vücûba delâlet eden bir delil bulunmadıkça zimmetlerin sorumluluk ve yükümlülükten berî olduğu" şeklindeki hükmünün devam ettiğini kabul etmek vaciptir. Aynı şekilde icmâa karşı çıkabilecek kuvvette denk bir delil bulunmadıkça, ihtilaf halinde icmâ hükmünün de devam ettiği kabul edilmelidir.[141]

4. Şekk ile yakîn zail olmaz. Diğer bir ifadeyle, sübûtu kesin olarak bilinen bir hususun, varid olan şüpheye binaen ortadan kalktığına hükmedilmez. İcmâ ile sabit olan husus da yakîndir, şüphe edilemeyecek bir kesinlik ifade eder. İhtilaf ise hiçbir şekilde bir kesinlik taşımaz, aksine açık bir şüphedir.[142] Bu nedenle, yakîn derecesindeki icmâ hükmü, ihtilafa konu hususta geçerli kabul edilmelidir.

5. Sonradan ortaya çıkan durumlar (*havâdis*), sabit hükümleri değiştiremez veya ortadan kaldıramaz.[143] Hükmü üzerinde icmâ edilmiş bir meselenin zaman, mekân veya ilgililerinin değişmiş olması, bunun öncesinde ittifakla sabit olmuş hükmün nizâ mahallinde / ihtilaf noktasında devam ettiğine hükmetmeye mâni değildir.[144]

İcmâ istishâbını muteber bir delil kabul eden usûl âlimleri, icmâın gücü ve bağlayıcılığından kuvvet almaya çalışmış ve argümanlarını bunun üzerine bina etmişlerdir. Onlar, hükmü hakkında icmâ edilmiş fıkhî meseleye benzeyen ancak kimi özellikleri itibariyle ondan farklı olan ve hükmü hakkında muhtelif görüşler serdedilerek ihtilaf edilen mesele veya meselelerde de bu icmâın hükmünün geçerli olması gerektiğini, ihtilaf karşısında bunun daha tercih edilir olduğunu savunmuşlardır.

İcmâ istishâbını muteber bir delil kabul etmeyen çoğunluk usûl bilginleri ise şartları itibariyle özel / biricik olan bir meselenin hükmünün, velev ki üzerinde icmâ edilmiş olsun, kapsamadığı meselelere taşınmasına itiraz etmişlerdir. Çünkü onlara göre şer'î delillerin hükümlere delâletleri bakımından bir şümûlü vardır ve onların hükümlerinin geçerli olduğu alan şümûlleriyle sınırlıdır. Bu sınırlar ise, fıkhî meselelerin hususiyet ve şartları ile belirlenmektedir. Bundan dolayı şer'î delillerin getirdikleri hükümleri şümûlleri dışında kalan fıkhî meselelere taşıyıp onlar için de geçerli saymak caiz değildir.[145] Bu değerlendirme icmâ delili için de geçerlidir. Hz. Peygamber'in *hâss* bir sözü, nasıl farklı bir meselede delil olarak alınamıyorsa, *hâss* bir icmâ hükmü de şümûlü dışında delil olmaz.[146]

Şu da var ki, fıkhî bir meselenin hükmü üzerinde hâsıl olmuş bir icmâ, bu meselenin hükmü hakkında farklı veya muhalif görüşler serdedilmesine izin vermez. Bundan dolayı, hükmü üzerinde icmâ edilmiş fıkhî bir meselede farklı veya muhalif görüşlerden söz etmek mümkün değildir.[147] Hâlbuki icmâ istishâbını savunanların icmâ iddia ettikleri meselelerde pek çok farklı görüş dile getirilmiştir. İbn Kayyim, bu itiraza şöyle cevap vermiştir: İcmâ istishâbını kabul edenler, hükmü hakkında muhtelif görüşler dile getirilen fıkhî bir meselede icmâ olduğunu iddia etmemiş, yalnızca

---

141 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1267; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/261.
142 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1267; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/260.
143 Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/257.
144 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/343.
145 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1266.
146 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1267; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/262.
147 İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/327.

ortadan kalktığını gösteren bir delil bulunmadıkça hükmü üzerinde icmâ edilmiş hali istishâb etmiş, onun hükmünün devam ettiğini kabul etmişlerdir.[148] Nitekim onlar, ilk meselenin -üzerinde icmâ edilmiş- hükmünü değiştiren yahut ortadan kaldıran ve de bu hükmün aksini getiren bir delil bulunmadıkça "değişen özellik ve şartların (*vasf*)" hüküm üzerindeki etkisini kabul etmemişlerdir.[149]

İcmâ istishâbını muteber bir delil kabul etmeyen usûl bilginleri, farklı hususiyet ve şartları olan fıkhî meselelerin, hükümleri itibariyle de farklı olması gerektiğini belirtirler. Bu usûlcülere göre, fıkhî meseleleri birbirinden farklı kılan hususiyet ve şartları göz ardı ederek onlara aynı hükmü vermek, bir delile veya müşterek bir illete dayanmaksızın onları bir hükümde birleştirmektir. Bu durum, icmâ istishâbı çerçevesinde şöyle ifade edilebilir: Kendine özgü hususiyet ve şartları olan fıkhî bir meselenin hükmü hakkında vaki olmuş bir icmâı, hususiyet ve şartları farklı fıkhî meselelere taşıyarak *mücma' aleyh* hükmü bu ikinci neviden meseleler için de geçerli saymak, farklı iki meseleyi delilsiz olarak veya müşterek bir gerekçeye (*illet*) dayanmaksızın aynı hükme tabi kılmaktır.[150] Oysaki hükmü üzerinde icmâ edilmiş fıkhî bir meselenin kimi özellik ve şartlarının değişmesi veya ortadan kalkması ile artık ne hükmü üzerinde icmâ hâsıl olmuş bir meseleden ne de bir icmâdan söz etmek mümkündür. Binaenaleyh icmâın olmadığı bir halde icmâ istishâbından söz edilemez.[151]

Diğer taraftan aklın berâet-i zimmete delâleti ve bunun istishâbı ile icmâ istishâbının, geçerlilikleri ve etkilerinin devam etmesi bakımından birbirinden farklı oldukları da açıktır. Şöyle ki; aksini gösteren şer'î bir delil bulunmadıkça zimmetlerin sorumluluk ve yükümlülüklerden berî olduğuna delâlet eden akıl delili, herkesi bağlayıcıdır / ilzam edicidir ve farklı görüşlerin söz konusu olduğu ihtilaf halinde de geçerliliğini korumaktadır. İcmâın varlığı ise, vaki olduğu meselenin özellik ve şartlarının değişmesiyle ortadan kalkmakta, yeni ortaya çıkmış bu ikinci mesele hakkında geçerli olmamaktadır. Berâet-i zimmet istishâbından farklı olarak, bu durumda artık ne icmâdan ne de bu icmâın istishâbından (hükmünün devam etmesinden) söz edilebilir.[152] İbn Kayyim, fıkhî bir meselenin hükmü üzerinde gerçekleşmiş bir icmâın, o meselenin hususiyet ve şartlarının değişmesiyle ortaya çıkan yeni mesele için yok hükmünde olduğu ve artık mevcut olmayan bir icmâın da istishâbından söz edilemeyeceği değerlendirmesine şöyle cevap verir: İcmâın zevali, hükmünün de zevalini gerektirmez. İcmâ, hükmün illeti veya sebebi değil, delilidir. İcmâ ile delili olduğu hüküm arasında illet - ma'lûl, sebep - müsebbeb ilişkisinde olduğu gibi birinin varlığının diğerinin varlığını, yokluğunun da diğerinin yokluğunu gerektirmesi türünden zorunlu bir ilişki yoktur.[153]

İcmâ istishâbını muteber bir delil kabul etmeyen usûl bilginlerinin diğer bir itirazı da icmâ istishâbının delillerin denkliğine (*tekâfü'ü'l-edille*) yol açmasıdır. Delillerin denkliği, fıkhî bir meselede farklı hükümler getiren eşit kuvvette delillerin bulunması ve bunlar arasında bir tercih yapılamamasıdır. İcmâ istishâbı bağlamında ifade edilecek olursa, karşıt görüş sahiplerinin her birinin hilaf noktasında icmâ hükmünün istishâbı ile istidlâl etmesidir. İcmâ istishâbının Hanbelî usûl

---

[148] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/341-342.
[149] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/343.
[150] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/257.
[151] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1266; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/261.
[152] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1267; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/261.
[153] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/342.

eserlerinde yer verilen başlıca örneği teyemmüm abdestiyle namaz kılan bir kimsenin namaz esnasında suyu görmesidir. Bu örnek üzerinden icmâ istishâbının yol açtığı delillerin denkliği problemi tasvir edilebilir. Bahse konu fıkhî meselenin hükmü hakkında iki görüş vardır: 1) Namaz dışında görülen su teyemmümü bozar ve suyla abdest almayı gerekli kılar. Bu hüküm üzerinde icmâ edilmiştir. Aynı hüküm suyun namaz esnasında görülmesi halinde de geçerlidir. 2) Teyemmüm abdestiyle namaza başlamak sahihtir. Bu hüküm üzerinde icmâ edilmiştir. Aynı hüküm teyemmüm abdestiyle başlanmış namaz esnasında suyun görülmesi halinde de geçerliliğini korur. Görüldüğü üzere, bu meselede her bir görüş sahibi, namaza başlamadan önceki durum için belirlenen ve üzerinde icmâ edilen hükmü, namaz esnasında ortaya çıkan yeni durum için de geçerli saymaktadır.[154] Yani taraflar, aynı meselede eşit kuvvette bir delil olarak iki farklı icmâın istishâbına tutunmaktadır. İcmâ istishâbını muteber bir istidlâl yöntemi kabul etmeyenlerin, delillerin denkliği ile kastettikleri budur.

Teyemmüm abdestiyle namaza başlayıp namaz esnasında suyu gören veya kullanma imkânı ortaya çıkan kimsenin abdest ve namazının hükmü, tarafların icmâ istishâbı ile istidlâl etmenin meşrûiyeti tartışmasını yürüttükleri temel meseledir. Bu meselede ileri sürülen görüş ve gerekçelerin incelenmesi, icmâ istishâbının mahiyeti ve hücciyetiyle ilgili değerlendirmeleri belirlemek açısından önemlidir.

İcmâ istishâbını benimseyenler, bu meseleyi şöyle değerlendirirler: Teyemmüm abdesti olan kimse, namazda suyu görse abdesti bozulmaz. Çünkü onun namazı başlangıcı itibariyle sahihtir. Zira suyun yokluğu halinde teyemmüm abdestinin geçerli olduğunda icmâ edilmiştir.[155] Bu icmâın, nâsih gibi hükmü kaldıran[156] veya farklı bir hükme çeviren bir delil bulunmadıkça, suyun görülmesinden sonra ortaya çıkan tartışmalı durum sebebiyle terk edilmesi caiz değildir.[157] Şüphenin, kesin olarak bilinen hususu geçersiz kılamayacağını ifade eden "Şekk ile yakîn zail olmaz" kaidesi de bunu teyid eder. Bütün bunlar bir yana, Hz. Peygamber abdestin hangi durumlarda bozulacağını tasrih etmiş, namaz esnasında abdestinin bozulduğu şüphesine kapılan bir adama "bir ses veya koku duymadıkça namazdan ayrılmamasını ve ona devam etmesini" söylemiştir.[158] Teyemmüm abdestiyle başlanan namaz meselesinde suyun görülmesiyle ortaya çıkan şüpheli / ihtilaflı durum da, abdestin hangi hallerde bozulacağını açık bir şekilde bildirerek şüphenin değil, kesin olarak bilinenin dikkate alınması gerektiğine işaret eden bu hadis uyarınca çözümlenmelidir. Buna göre, yakîn derecesinde olan icmâ hükmü, suyun bulunmasından sonraki şüpheli / ihtilaflı durum karşısında terk edilmemelidir.[159] Ayrıca şu da belirtilmelidir: Bu meseledeki "suyun görülmesi" gibi, sonradan ortaya çıkmış (*hâdis*) durumlar sabit hükümleri değiştiremez.[160]

---

[154] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/258.
[155] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1265; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/327.
[156] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/329.
[157] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/261; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/509.
[158] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/323.
[159] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/332.
[160] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/330.

İcmâ istishâbını muteber bir delil sayan ve saymayan usûl âlimleri arasındaki ihtilaf, esasen icmâın hangi durumda meydana geldiği hususundaki görüş ayrılığından kaynaklanmıştır. İbn Akîl, teyemmüm abdestiyle başladığı namaz esnasında suyu gören veya kullanma imkânı bulan kimsenin abdest ve namazının hükmü meselesindeki görüş ve değerlendirmeleri ayrıntılı bir şekilde kaydeder. Onun bildirdiğine göre[161] icmâ istishâbının hücciyetine karşı çıkan âlimler, icmâı yani teyemmüm abdestiyle namaz kılmanın sahih oluşunu suyun bulunmaması şartına bağlı ve onunla sınırlı kabul ederler.[162] Bundan dolayı onlar "Suyun bulunduğu ikinci halde namaza devam etmenin sıhhati hakkında ümmetin icmâı vardır ve bu yakîn derecesindedir" görüşünü "açık bir hata" olarak değerlendirirler.[163] İcmâ istishâbının hücciyetine halel getiren diğer bir husus ise, suyun bulunması veya görülmesiyle ortaya çıkan yeni durumda teyemmüm ve namazın bozulup bozulmadığında fakihlerin ihtilaf etmiş olmasıdır. Bir icmâdan söz edilecekse eğer, bu ihtilaflar olmamalıdır. Zira hükmü üzerinde icmâ edilmiş bir meselede farklı görüşler ileri sürmek, vaki icmâa karşı gelmektir ki, bu *fisk*tır.[164]

Şer'î delillerin hükümlerinin şümûlleriyle sınırlı olduğu değerlendirmesi de icmâ istishâbının hücciyetini zayıflatmaktadır. Şöyle ki; teyemmüm abdestiyle başlanmış bir namaz esnasında suyun görülmesi veya onu kullanma imkânının bulunması, özellik ve şartları bakımından ilkinden farklı yeni bir meseleyi göstermektedir.[165] Özellik ve şartları farklı bu yeni mesele için de ilk meseleye ait icmâ hükmünü geçerli saymak, hâss nitelikteki icmâın şümûlünü aşmak demektir.[166] Suyun görülmesi veya onu kullanma imkânının bulunmasıyla icmâa konu mesele değiştiği ve bu yeni meseleyi kapsayan bir icmâdan söz edilemeyeceği için artık icmâ ile istidlâl etmek de mümkün değildir.[167] "Sonradan ortaya çıkmış durumların, sabit hükümleri değiştiremeyeceği" görüşü ise, hükmü üzerinde vaki olmuş icmâ sebebiyle ictihada ve farklı görüşlere kapalı bir meselenin, özellik ve şartlarının değişmesiyle yeni bir mesele haline gelerek ictihada konu olabilmesi[168] olgusu karşısında geçerliliğini yitirmektedir.

Ebû Ya'lâ, hükmün icmâ istishâbıyla tespit edildiği bazı fıkhî meseleleri şöyle kaydeder:

Müslüman bir kimsenin malı üzerindeki mülkiyeti icmâ ile sabittir. İrtidad etmesi halinde bu mülkiyetinin zâil olup olmadığında ise ihtilaf vardır. İcmâ istishâbını kabul edenlere göre, ilk durumdaki icmâ ihtilaf halinde de geçerlidir. Kişinin irtidâd etmesi, onun mülkiyet hakkını geçersiz kılmaz.

İhrama girmeden önce avlanan kimsenin avladığı şey üzerindeki mülkiyeti ihrama girmesiyle zâil olmaz. Onun ihrama girmeden önce avladığı şey üzerindeki mülkiyetinin sabit olduğunda icmâ vardır. Bu icmâ hükmü, ihrama girdikten sonra da geçerli bir şekilde devam eder.

---

161 İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/315-316, 326-334.
162 İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/316; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/510.
163 İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/332-333.
164 İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/326-328.
165 İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/316, 334.
166 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1267.
167 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1266; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/261; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/330; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 2/510.
168 İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/330.

Suyun aslen temiz olduğunda icmâ vardır. İçine düşen necis bir şey renk, koku ve tat bakımından suyu değiştirmemişse, onun aslen temiz oluşuna dair bu icmâ hükmü geçerliliğini korur.[169]

Örneklerin de gösterdiği üzere, fıkhî bir meselenin hükmü üzerinde gerçekleşmiş bir ittifak, icmâ istishâbını kabul edenlerce bu meselenin bazı şartlarının değişmesiyle ortaya çıkan yakın bir fıkhî meselede etkin kılınmak istenmiştir. Onlar, hükmü hakkında farklı görüşler, yani ihtilaf bulunan bu yeni meselede, ihtilaf yerine ittifak edilmiş görüşün tercih edilmesini daha isabetli bulmuşlardır. Bu yaklaşımı benimsemeyen icmâ istishâbı muhalifleri ise, ya gerçekleştiği ileri sürülen icmâı reddetmiş veya icmâ edilen meselenin şartlarının değişmesiyle ilkinden farklı yeni bir meselenin ortaya çıktığını, bu sebeple de ilk meseledeki icmâ hükmünün ikinci meseleye taşınamayacağını savunmuşlardır.

Sonuç

Fıkıh usûlü ilminde şer'î hükümlerin dayanağı olarak incelenen delillerden biri de istishâbü'l-hâldir. İstishâbü'l-hâl "aksini gösteren bir delil bulunmadıkça, insanın fiilleri ve eşya üzerindeki tasarrufları bakımından yükümsüzlüğün ve serbestliğin temel kural oluşu"nun metodik ifadesidir. Fıkıh usûlü literatüründe umumiyetle tâlî deliller arasında zikredilen istishâbü'l-hâl, hükmü araştırılan meseleyle ilgili olarak diğer şer'î delillerde herhangi bir açıklama bulunamadığında müracaat edilecek son delil kabul edilir. Hanbelî usûl düşüncesi ise, istishâbü'l-hâle şer'î deliller arasında verdiği öncelikli konum ile temayüz eder. Usûl-i fıkıh düşüncesinde hâkim değerlendirme, aslî delillerin Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyastan ibaret olduğudur. Buna karşın Hanbelî delil anlayışı, aslî delillerin dördüncüsünün kıyas değil, istishâbü'l-hâl olduğunu kabul eder.

Hanbelî mezhebinin imamı Ahmed b. Hanbel, istishâbü'l-hâlin mahiyeti ve delil değeri hakkında bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak onun, kimi fetvalarında istishâbü'l-hâlin özündeki ilkeleri dikkate aldığı tespit edilmiştir. İbn Hanbel'in fıkıh anlayışı ve ictihad yöntemini benimseyen fakihler ise, hicrî IV. asrın ortalarında istishâbü'l-hâli ve onun bazı türlerinin hücciyetini tartışmış, hicrî V. asrın başlarından itibaren kaleme aldıkları fıkıh usûlü eserlerinde de bu konuda mezhep çevrelerinde dile getirilen görüş ve değerlendirmeleri kayda geçirmişlerdir. Hanbelî usûl bilginleri, istishâbü'l-hâli şer'î ve aklî yönleri olan bir delil olarak değerlendirmişlerdir. Zira onlar, istishâbü'l-hâli şer'î bir delille sabit bir hükmün sürerlik ve devamlılığını öngören veya hakkında şer'î bir delil varid olmayan bir davranışta bulunmanın yahut bir şeyden yararlanmanın hükmünü aklın iyilik- kötülük, fayda - zarar eksenindeki değerlendirmeleri ışığında temellendiren bir delil olarak tasvir etmişlerdir.

İstishâbü'l-hâl, Hanbelî usûl müelliflerinin seleflerinden tevarüs ettikleri birikim üzerindeki inceleme ve değerlendirmeleriyle mefhum ve içerik olarak derinlik ve genişlik kazanmış, bunun neticesinde farklı istishâb türleri kavramsallaştırılmıştır. Onlar, klasik tarzdaki ilk Hanbelî fıkıh usûl eseri olan *el-Udde fî usûli'l-fıkh*'tan itibaren berâet-i zimmet ve icmâ istishâbına yer vermişlerdir.

---

[169] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1266. İhramlının avı üzerindeki mülkiyeti meselesi için ayrıca bk. Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/258.

Diğer taraftan bir terim olarak ibâha-yi asliyye istishâbından söz etmemişlerse de aklın şer'î hükümler sahasındaki rolü ve etkisini tartışırken "eşyanın aslî hükmü" yahut "şer'in vürûdundan önce eşyanın hükmü" meselesi çerçevesinde istishâbın bu türüne dair değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İbn Akîl, ayrıca "ilk şeriatların ahkâmının istishâbı"ndan da (*istishâbün li hükmi'ş-şerâi'i'l-evvel*) söz etmiştir. İbn Kudâme ve İbn Kayyim ise, seleflerinin kavramlaştırmaksızın değindikleri şer'î hüküm / vasıf istishâbını bir terim olarak incelemişlerdir. Kimi Hanbelî usûlcüler de şer'î bir delille sabit olmuş bir hükmün sürerlik ve devamlılığını ifade eden şer'î hüküm / vasıf istishâbı çerçevesinde nassın ve umûm hükmünün istishâbından söz etmişlerdir.

İstishâbü'l-hâlin türleri, *istishâb* edilen hükmün dayandığı delilin akıl veya din kaynaklı olmasına göre "aklî hükümlerin istishâbı" ve "şer'î hükümlerin istishâbı" şeklinde ikiye ayrılabilir. Nitekim bazı Hanbelî usûlcüler, aklın delâleti ile sabit olan berâet-i zimmet hükmünün istishâbını "aklî hüküm istishâbı" kapsamında zikretmişlerdir. Şer'î bir delille sabit hükümlerin istishâbını kavramlaştıran şer'î hüküm / vasıf istishâbı ile nassın, icmâ ve umûm hükmünün istishâbı ise "şer'î hüküm istishâbı" kapsamında değerlendirilmiştir.

Hanbelî usûl bilginleri, genel olarak istishâbü'l-hâlin, türleri içerisinde ise berâet-i zimmet ve şer'î hüküm istishâbının muteber bir istidlâl yöntemi olduğunda görüş birliği halindedirler. İcmâ istishâbı ise, yalnızca İbn Şâklâ, İbn Hâmid ve İbn Kayyim tarafından muteber sayılmıştır.

Kaynakça

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.

Bardakoğlu, Ali. "Delil (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bardakoğlu, Ali. "İstishâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Benî Teymiyye. *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts..

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407/1987.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.

Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Dönmez, İbrahim Kâfi. *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.

Düreynî, Fethi. *Bühûs Mukârane fi'l-fıkhi'l-İslâmî ve usûlih*. 2 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1994.

Ebû Zehre, Muhammed. *İbn Hanbel: Hayâtühû ve asruh, ârâühû ve fıkhuh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts..

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin. *el-Udde fî usûli'l-fıkh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyad: yay.y., 1410/1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1322-1324.

Gözübenli, Beşir. "Mefkûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/353-356. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu usûli'l-fıkh*. Küveyt: Dâru'l-Kalem, 1392/1972.

Hallâf, Abdülvehhâb. *Mesâdiru't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fîh*. Küveyt: Dâru'l-Kalem, 1982.

İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ebü'l-Fezâil Abdülmü'min. *Kavâidü'l-usûl ve me'âkidü'l-füsûl: Muhtasaru Tahkîki'l-emel fî ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*. thk. Ali Abbas el-Hakemî. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1409/1988.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali. *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.

İbn Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed ed-Dûmî. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.

İbn Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed ed-Dûmî. *Nüzhetü'l-hâtıri'l-'âtır şerhu kitâbi Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1412/1991.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir. *İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Se'âde, 1374/1955.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hülv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994.

İbn Müflih, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Usûlü'l-fıkh*. thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed. *el-Kavâid*. y.y.: Dâru'l-fikr, ts..

İbnü'l-Lahhâm, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Ba'lî. *el-Muhtasar fî usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Câmiatü'l-Melik Abdülaziz, 1400/1980.

İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr el-müsemmâ bi Muhtasari't-Tahrîr ev el-Muhteberu'l-mübteker şerhu'l-Muhtasar fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Zuhaylî - Nezîr Hammâd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1413/1993.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*. thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrahim. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1406/1985.

Merdâvî, Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdurrahman el-Cibrîn vd.. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.

Muhammed el-Hudarî Bek. *Usûlü'l-fıkh*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393/1973.

Şa'bân Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkh)*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts..

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî. *el-Bülbül fî usûli'l-fıkh*. thk. Saîd Muhammed el-Lahhâm. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1420/1999.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

Yalçı, Nurhayat Haral. *İlk Beş Asır Usulü'l-fıkh Literatüründe İstishab Delili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî - Ömer Süleyman el-Eşkar. 6 Cilt. Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992.