



AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



Amasya Theology Journal

ISSN : 2667 -7326
e-ISSN : 2667 - 6710

Sayı: **19**
Aralık / December 2022

Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal

ISSN: 2667-7326 / e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 19

30 Aralık / December 2022

Previous Title

Founded in 2013 as "Review of the Faculty of Divinity of Amasya University"

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former ISSN: 2147-7256

Former e-ISSN: 2618-6497

Dergi Eski Adı

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

| | | | |
|----------------------|---|----------------------------------|--|
| Kapsam: | Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları | Scope: | Religious Studies Islamic Studies |
| Periyot: | Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık) | Period: | Biannually (30 June & 30 December) |
| Basım Yeri: | Rektörlük Matbaası Amasya, Türkiye | Place of Publication: | Rectorate Printing House, Amasya, Turkey |
| Basım Tarihi: | 30 Aralık 2022 | Publication Date: | December 30, 2022 |
| Yayın Dili: | Türkçe & İngilizce | L. Publication: | Turkish & English |

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750 kelime) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.
Articles contain an English title, an abstract (500 words), keywords (5 concepts), abstract (750 words) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Turkey

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amaillad>

YAYINCI / PUBLISHER

Amasya Üniversitesi, 05100, Amasya, Türkiye
Amasya University, 05100, Amasya, Turkey

SAHİBİ / OWNER

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil APAYDIN, halil.apaydin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN, abdulcadir.tekin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Adem GÜNEŞ, adem.gunes@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

- Arş. Gör. Elifnur DÖNMEZGÜÇ**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Arş. Gör. Büşra EDİS**, busra.edis@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Arş. Gör. Büşranur YÜKSEL**, busranur.yuksel@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Arş. Gör. Fahrettin ARI**, fahrettin.ari@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Arş. Gör. M. Salih SÜRÜCÜ**, muhammed.surucu@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Arş. Gör. Kübranur KARABÖCEK**, kubranur.karaboccek@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Arş. Gör. Ömer Faruk BEŞER**, omer.beser@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Arş. Gör. Mustafa BACAKSIZ**, mustafa.bacaksiz@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Öğr. Gör. Ahmet BİLEN**, ahmet.bilen@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

- Dr. Merve SUSUZ**, merve.susuz@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS**, mustafa.edis@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Galip GÜLER, galip.guler@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Öğr. Gör. Saim İNCEL, saim.incel@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

TÜRKÇE DİL EDİTÖRLERİ / TURKISH LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM, aiserecep@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, abdullahcolak@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Turkey
Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT, aykit@yahoo.com
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey
Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN, ibrahimisitan@hotmail.com
Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey
Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU, shukrankaya@gmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL, orhan.ozel@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Doç. Dr. Hasan YERKAZAN, hasanyerkazan@gmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Doç. Dr. Murat POLAT, m.polat05@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Doç. Dr. Davut AĞBAL, davutagbal@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Dr. Hatice ÇUBUKÇU, haticecubukcu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu, Turkey
Dr. İlyas UÇAR, ilyasucar@gmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ali AKPINAR, lakpinar1@gmail.com
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,

Konya, Turkey

Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU, easikkutlu@hotmail.com

Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey

Prof. Dr. Recai DOĞAN, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr

Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, hibulut@gmail.com

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, kadirozkose60@hotmail.com

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE, ahmetogke@akdeniz.edu.tr

Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey

Prof. Dr. Celal TÜRER, cturer@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN, akcihan@erciyes.edu.tr

Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, suhayra38@gmail.com

Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR, akabahadir@gmail.com

Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,

Konya, Turkey

Prof. Dr. Mevlüt KAYA, mkaya@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER, msrecber@hotmail.com

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU, tufekcioglu@gmail.com

Marmara University, Faculty of Science and Letters, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Fuat AYDIN, faydin@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey

Prof. Dr. Metin BOZKUŞ, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ, fciftci@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,

Kahramanmaraş, Turkey

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, bkemikli@gmail.com

Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

Prof. Dr. Halil APAYDIN, halil.apaydin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI, ahturabi@yahoo.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Vecdi BİLGİN, vbilgin@hotmail.com
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLELER

Bu dergi,   
  

GOOGLE SCHOLAR, İdealonline, Atla Religion, Index Islamicus,
J- GATE ve DOAJ veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



Amasya İlahiyat Dergisi
Sayı: 19 (30 Aralık 2022)

Amasya Theology Journal
Issue: 19 (December 30, 2022)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Erkan BULUT

Harputlu Abdülhamit Hamdi Efendi'nin (1830-1902) İnsan Fiilleri Meselesine İlişkin Fikirleri ve Değerlendirilmesi

9-43

The Ideas and Opinions of 'Abd al-Hamīd Hamdī al-Harputi (1830-1902) about Human Acts

Sema KARAGÖZ

Gebelerin Algılanan Stres, Hayat Memnuniyeti, Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkma Düzeyleri İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

44-83

A Study on the Relationship between Perceived Stress, Life Satisfaction, Psychological Resilience and Religious Coping Levels of Pregnant Women

Rıza KARABAĞ

Mir Hamza Nigârî'nin Azerbaycan'dan Amasya'ya Göçen Karakoyunlu ve Karapapak Azerbaycan Türklerinin Göç Süreçlerine Etkisi: Sosyo-Tarih Perspektifinden Bir Değerlendirme

84-118

The Effect of Mir Hamza Nigari on the Migration Process of Karakoyunlu and Karapapak Azerbaijani Turks who migrated from Azerbaijan to Amasya: An Evaluation from the Perspective of Socio-History

Merve YAVUZ

Din Dilinde Gönderim Problemi

119-149

The Problem of Reference in Religious Language

İmran ÇELİK

Kuran'daki Hitap Şekillerinden “رَأَى” ve “نَظَرَ” Fiillerine Anlamsal Bakış

150-183

A Semantic Examination of “رَأَى” and “نَظَرَ” Verbs of Quranic Forms of Address

Süleyman ÇAM

Mehmet Râif Ogan’a Göre Bâbilik/Bahâilik Hareketi ve Bu Harekete Yönelttiği Bazı Tenkitleri

184-219

The Babism/Bahaism Movement According to Mehmet Raif Ogan and Some of His Critics on this Movement

Halil AKÇAY

Q-D-M (ق، د، م) Kökü Üzerine Morfolojik ve Semantik Bir İnceleme

220-243

A Morphological and Semantical Analysis on the Root Word Q-D-M (ق، د، م)

Bülent Uğur KOCA

Pragmatizmin Ahlaki Temelleri ve Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

244-279

Moral Foundations of Pragmatism and Its Evaluation in Terms of Moral Education

Fatih OĞUZAY

Hicretin Varış Noktası Kubâ

280-314

Quba, the Destination of the Hijra

Gülsüm TURHAN

Şiddeti Önlemede Aşk Teodisesinin Rolü

315-350

The Role of Theodicy of Love in Preventing Violence

İsa ONAY

Zâhiren Küfrü Çağrıştıran Rivâyetlerin Toplumsal Değerler İnşasındaki Rolüne Dair Bir Yaklaşım

351-385

An Approach to the Role of Narratives Resemble Outwardly Disbelief in the Construction of Social Values

Muhammed GÜNGÖR

Yahudilikte Monoteist İnançın İfadesi Olan Şema'nın Önemi ve Anlamı

386-418

The Importance and Meaning of the Shema, the Expression of Monotheistic Belief in Judaism

Kitap Tanıtımı / Book Review

Azim KARTAL

Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri

419-424

Knowledge of the Holy Qur'an from Its Revelation to the Present

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2022, 19: 9-43

Harputlu Abdülhamit Hamdi Efendi'nin (1830-1902) İnsan Fiilleri Meselesine İlişkin Fikirleri ve Değerlendirilmesi

Erkan BULUT

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelâm Anabilim Dalı

Assist. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Department of Kalam

Sivas/Turkey

erkanbulut@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6062-6510

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı/ Issue: 19

Sayfa /Page: 9-43

Atıf / Cite as: Bulut, Erkan. “Harputlu Abdülhamit Hamdi Efendi'nin (1830-1902) İnsan Fiilleri Meselesine İlişkin Fikirleri ve Değerlendirilmesi [The Ideas and Opinions of ‘Abd al-Hamīd Hamdī al-Harputi (1830-1902) about Human Acts]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 9-43

<https://doi.org/10.18498/amailad.1171442>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Ideas and Opinions of 'Abd al-Hamīd Hamdī al-Harputi (1830-1902) about Human Acts

Abstract

This article was written to discuss and evaluate 'Abd al-Hamīd Hamdī al-Harputi's views of human deeds. Undoubtedly, "the freedom of man in his deeds" is one of the debatable issues that has preoccupied the minds of Muslim scholars throughout the history of Islamic thought. The nature of human freewill, as opposed to the absolute will of Allah, its role in human actions, and the problems arising from this have been a matter for intense debate between madhabs in the history of Islamic thought. There is no doubt that the practices of the rulers at the time, along with some outside influences, also had an impact on the emergence of this debate, which is considered based on Halku af'ali'l-'ibad. Such factors prepared the grounds for the emergence of the Qadariyyah and Jabriyyah sects, which can be considered as ifrad and tafriid. The Qadariyyah sect maintained that humans should be free in order for them to be held responsible for their deeds, and therefore humans themselves create their own deeds. In contrast, the Jabriyyah sect claimed that human will and power should be understood in a metaphorical sense, unlike God's absolute will. Moreover, by saying that no action can truly be attributed to man, it envisioned man as a being with no willpower at all. The Qadariyyah sect argued that in order to be held responsible for his actions, man must be free and must be able to create his own actions, whereas Jabriyyah viewed the will and power of man, as opposed to God's absolute will, in a metaphorical sense. Being considered as representatives of Ahl al-Sunna, the Ash'ariyyah and Maturidiyyah schools, although having different views regarding details, tried to adopt a moderate path by offering the idea that it is only Allah who has the power to create and that kasb belongs to His servants. This critical issue is one of the basic issues of kalām, and many works have been composed to address it. One of those interested in this issue is 'Abd al-Hamīd Hamdī al-Harputi, a scholar who lived in the late Ottoman Period. 'Abd al-Hamīd Hamdī al-Harputi addressed the issue of human actions in his work entitled *al-Simt al-'abqarī fi sharḥ al-'iqd al-jawharī fi l-farq bayna kasbay al-Maturidī wa-l-Ash'arī* (Fabulous pearls, composed as a commentary on *al-'Iqd al-jawharī*, written about the difference between the theory of kasb in Maturidiyyah and Ash'ariyyah). This work is the commentary of *Risalat al-'Iqd jawhari* by Khālid al-

Baghdādī, one of the sufis of the Naqshbandī sect (d. 1242/1827). In the present study, only the opinions of ‘Abd al-Hamīd Hamdī al-Harputi provided in the afore-mentioned work were addressed while the those of Khālīd al-Baghdādī, the author of the work, were not discussed. The work also includes many Kalāmi issues related to human deeds. However, only the views that are directly related to human deeds were addressed in the present study.

‘Abd al-Hamīd Hamdī al-Harputi discussed the issues by adhering to the main text in his commentary, yet he did not refrain from expressing his disagreement with the author of the text and from criticizing him whenever needed. He noted that al-Ghazālī’s accusations (d. 505/1111) against Islamic philosophers are unfair because these philosophers adhere to a monotheistic belief, and they maintain their belief that the creator of all deeds is Allah Ta‘ala Himself. However, al-Harputi stated that these scholars adopted a deterministic approach which resulted from their devotion to the theory of reason, thereby noting that he did not agree with al-Ghazālī’s criticisms about them.

Being a member of the Māturīdī madhab, ‘Abd al-Hamīd Hamdī al-Harputi sometimes criticized Ash‘arī views while highlighting his Māturīdī views; this presents the evidence that he was influenced by the representation of his madhab. In his work, it is possible to come across conflicts regarding the information he provided when comparing the views of Ash‘arīyyah and Māturīdīyyah on the issue, and he failed to present a coherent theory of kasb in Ash‘arīsm in plain words. Moreover, it can be said ‘Abd al-Hamīd Hamdī al-Harputi repeated himself as he failed to get rid of the influence of the literature on the issue, and he was rather hesitant to say something new.

In conclusion, noting that the Jabriyyah represented the ifrad while the Mu‘tazila represented the tafriid side in the issue of human deeds, ‘Abd al-Hamīd Hamdī al-Harputi evaluated the Ash‘arī and Māturīdī understanding as sects representing the center line. He considered it as a correct attitude for these schools to take a middle path between jabr and tafwid in terms of human deeds. Although he sometimes criticized the views of Ash‘arīsm, he described the Ash‘arī and Māturīdī madhabs as the extensions of the Salafist tradition in this issue.

Keywords: Kalām, ‘Abd al-Hamīd al-Harputi, Human Deeds, Power, Kasb

Harputlu Abdülhamit Hamdi Efendi'nin (1830-1902) İnsan Fiilleri Meselesine İlişkin Fikirleri ve Değerlendirilmesi

Öz

Bu makale Harputlu Abdülhamid Hamdi Efendi'nin insan fiilleri konusundaki görüşlerini tespit etmek ve değerlendirmek amacıyla yazılmıştır. İslam düşünce tarihinde Müslüman âlimlerin zihinlerini en fazla meşgul eden konulardan birisi kuşkusuz bir problematik olarak "insanın fiillerindeki özgürlüğü"dür. Allah'ın mutlak iradesi karşısında insan iradesinin mahiyeti, fiillerindeki rolü ve buna bağlı olarak ortaya çıkan problemler İslâm düşüncesi tarihinde mezhepler arasında polemik konusu olmuştur. Halk-u ef'âli'l-ibâd bağlamında ele alınan bu tartışmaların ortaya çıkmasında dış etkilerin yanı sıra devrin idaresinin yapmış olduğu uygulamaların da etkisi olduğu kuşkusuzdur. Bu hadiseler ifrat ve tefrit olarak nitelendirebileceğimiz Kaderiyye ve Cebriyye fırkalarının ortaya çıkmasının zeminini hazırlamıştır. Kaderiyye fırkası insanın fiillerinden sorumlu tutulabilmesi için özgür olması gerektiğini, dolayısıyla kendi fiillerini kendisinin yarattığını savunmuş; buna karşın Cebriyye, Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın irade ve kudretini mecâzî olarak kabul etmiş, gerçek anlamda insana hiçbir fiilin nisbet edilemeyeceğini söyleyerek onu tamamen iradesiz bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Ehl-i sünnetin temsilcileri sayılan Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye ekolleri ise her ne kadar detaylarda farklı görüşlere sahip olsalar da yaratmanın Allah'a ait; kesbin ise kullara ait olduğu düşüncesini geliştirerek orta yolu bulmaya çalışmışlardır. Bu önemli konu kelâm ilminin temel meselelerinden birisi olup üzerinde birçok eser kaleme alınmıştır. Bu mesele ile ilgilenenlerden birisi de Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden birisi olan Harput'lu Abdülhamid Hamdi Efendi'dir. Abdulhamid Hamdi el-Harpûtî, insan fiilleri meselesini *es-Simtu'l-âbkarî fi şerh-i ikdi'l-cevherî fi'l-farq beyne kesbî'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî* (Mâtürîdî ve Eş'arî'nin kesb teorisi arasındaki fark konusunda yazılmış olan *ikdi'l-cevherî*'yi şerh etme maksadıyla dizilmiş şahane inciler) adlı eserinde tartışmıştır. Söz konusu eser Nakşibendiyye tarikatı sûfilerinden Hâlid el-Bağdâdî'nin (öl. 1242/1827) *Risâletü'l-ikdi'l-cevherî* adlı eserinin şerhidir. Bu makalede söz konusu eser içerisinde sadece Abdülhamid Efendi'nin görüşleri seçilmiş, eserdeki metnin sahibi Hâlid el-Bağdâdî'nin fikirlerine ise temas edilmemiştir. Eser insan fiilleriyle bağlantılı olan birçok kelâmî meseleyi de içermektedir. Ancak bu meselelerden sadece insan fiilleriyle direkt bağlantılı olan görüşler ele alınmıştır.

Abdülhamid Efendi şerhinde ana metne bağlı kalarak konuları incelemeye çalışmış; bununla birlikte metnin sahibine katılmadığı yerlerde bunu dile getirmekten ve yeri geldikçe eleştirmekten de geri durmamıştır. İslâm filozoflarına yönelik özellikle Gazzâlî (öl. 505/1111) tarafından yapılan ithamların haksız olduğunu, zîrâ onların bütün fiillerin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğuna dair inançlarını koruduklarını belirterek tevhîdî bir düşünceye sahip olduklarını ifade etmiştir. Şu kadar var ki onların meseleyi determinist bir anlayışla ele aldıklarını bunun gerekçesinin de akıllar nazariyesine olan bağılıkları olduğunu dile getiren Abdülhamid Efendi, böylece Gazzâlî'nin onlar hakkındaki eleştirilerine de katılmadığını belirtmiştir.

Mâtürîdî mezhebi mensubu olan Abdülhamid Efendi'nin zaman zaman Eş'arî görüşleri eleştirmesi ve Mâtürîdî görüşleri öne çıkarması, onun mezhebini temsilin etkisinde kaldığını gösteren kanıtlardır. Eserinde Eş'arîlerin kesb teorisini derli toplu bir şekilde net olarak ortaya koyamadığı gibi Eş'arîlik ile Mâtürîdîliğin konuyla ilgili görüşlerini mukayese ederken verdiği bilgilerde birbiriyle çelişen hususlara rastlamak mümkündür. Öte yandan Abdülhamid Efendi'nin konuyla ilgili oluşmuş literatürün etkisinden kurtulamadığı, tekrara düştüğü ve yeni bir şeyler söylemekte oldukça çekinceli davrandığı söylenebilir. Sonuç itibariyle insan fiilleri meselesinde Cebriyye'nin ifrat, Mu'tezile'nin ise tefrit tarafını temsil ettiğini söyleyen Abdülhamîd Efendi, Eş'arî ve Mâtürîdî anlayışı orta çizgiyi temsil eden mezhepler olarak değerlendirmiştir. Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerin insan fiilleri konusunda *cebr* ve *tefvîz* arasında orta yol tutmalarını doğru bir tavır olarak görmüştür. Zaman zaman Eş'arîliğin görüşlerini eleştirmiş olsa da bu meselede Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerini selef çizgisinin bir devamı olarak nitelendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Abdülhamit Harpûtî, İnsan fiilleri, Kudret, Kesb

Giriş

Tarihi itibariyle önemli bir ilim ve kültür şehri olan Harput, geçmişten günümüze aklî ve naklî bilimler alanında da birçok âlim ve düşünürü beşiklik yapmıştır. Dolayısıyla aklî ve naklî bilimler alanında önemli birikime sahip bir yerdir. Bu kentin yetiştirdiği İslam âlimlerinden birisi de Abdülhamid Hamdi Efendi'dir. Abdülhamid Efendi daha ziyade

Kaside-i bürde şarihi ve Tasavvurati Siyelkûti muhaşşisi olarak tanınmıştır.¹ Başta tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerin tamamıyla ilgilenen Abdülhamid Efendi, çoğunluğu Arapça olmak üzere birçok eser bırakmıştır. Bunlardan oldukça önemli olanlarından birisi de Nakşibendiyye tarikatı sufilerinden Hâlid el-Bağdâdî'nin² (öl. 1242/1827) *Risâletü'l-ikdi'l-cevherî* adlı eserini açıklamak üzere *es-Simtu'l-abkarî fi şerhi ikdi'l-cevherî fi'l-farq beyne kesbî'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî* adındaki insan fiilleri konusunu ele aldığı şerhtir. Söz konusu şerh insan fiilleri meselesini bütün yönleriyle ele alarak tartışmaktadır. Şerhin içerisinde farklı kelâmî konulara ve hatta kendisinin bir sûfi olması münasebetiyle tasavvufi meselelere de yer vermektedir. Örneğin İbn Arabî'nin görüşleri bağlamında tasavvufa bakışını da ortaya koymaktadır. Eserin orijinal taraflarından birisi de Abdülhamid Efendi'nin konuyla alakalı birçok kaynak zikretmesidir ki bu da onun bütün bu kaynakları mütalâa ettiğini göstermektedir.

İnsan fiilleri/hürriyeti meselesi İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanmış temel meselelerden birisidir. Bunun nedeni öncelikle Kur'ân'da bir taraftan Allah'ın mutlak iradesine vurgu yapılması, O'nun her şeyin yaratıcısı olduğu ifade edilmesi ve insanın özgürlük alanının sınırlandırılması,³ diğer taraftan da

¹ Temel Yeşilyurt, "Harputlu Abdülhamid Efendi ve Hz. Peygamberin Üstünlüğü Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 20; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, "Hamdi Efendi", *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 1/1/334.

² Hâlid el-Bağdâdî, 1193'te (1779) Irak'ın Süleymaniye şehrine bağlı Karadağ'da dünyaya gelmiş; 14 Zilkade 1242'de (9 Haziran 1827) 49 yaşında vefat etmiştir. Nakşibendiyye'nin bir kolu olan Hâlidîyye'nin kurucusu olup cehrî zikirden kaçınmaya özen göstermiştir. Hâlid'in görüşlerinde Nakşibendîler arasında bile ihtilâf konusu olan yeni unsurlar vardır. Bunların başında râbîta yorumu gelir. Hâlid el-Bağdâdî'nin akaid, fıkıh ve kelâma dair risâle, hâşiye ve şerh tarzında yazıları bulunmaktadır. Mevlânâ Hâlid'in Arapça, Farsça ve Kürtçe bütün eserleri Molla Abdülkerîm Müderris tarafından Kürtçe uzun bir girişle birlikte *Yâdê Merdân: Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî* adıyla yayımlanmıştır. (bk. Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1997), 15/283-285.)

³ Meselâ bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), el-Bakara 2/82; Âli İmrân 3/154; en-Nisa 4/46, 78, 155; el-En'am

insanın imanı ya da küfrü seçmekte özgür olduğu ve yaptıklarından sorumlu olduğunun ifade edilmesidir.⁴ Allah'ın ve insanın fiilleri konusunda Kur'ân'da yer alan ayetlerin paradoksal bir görüntü vermesi, erken dönemde Müslümanların söz konusu ayetlerin uzlaştırılması ve nasıl anlaşılması gerektiğine dair kafa yormalarına neden olmuştur. Ancak problemin ortaya çıkmasında doğal olarak sosyo-politik ve kültürel diğer etkenler de göz ardı edilmemelidir.

Vahyin iniş sürecinde ashab-ı kiramın insan fiilleri konusuyla bağlantılı olan kader meselesi konusunda tartışmaya girmelerine Hz. Peygamber'in sıcak bakmadığını ve zaman zaman onları uyardığını hâdis kaynaklarından öğreniyoruz.⁵

Hz. Peygamber'in vefatından sonra insan fiilleri meselesi sosyo-politik etkenlerin de devreye girmesiyle süratle Müslümanların gündemine gelmiştir. Bu sürecin sonucunda insan fiilleri meselesinde üç temel görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi; insan iradesini tamamen yok sayan, her şeyi Allah'ın iradesi ve kudreti altında değerlendiren Cebriyye'ye aittir. İkincisi ise Cebriyye'ye bir tepki olarak ortaya çıkan ve daha sonra Mu'tezile tarafından sahiplenilen, insana mutlak özgürlük tanıyan Kaderiyye'nin görüşü ve üçüncü olarak da Allah'ın mutlak iradesi ve kudretinin yanında insana fiillerini kesb etme hakkı tanıyan orta yolun temsilcisi Ehl-i Sünnetin görüşüdür.

Abdülhamid Efendi, insan fiilleri/irâde-i cüziyye konusunu Halid Bağdâdî'ye ait olan *Risâletü'l-İkdi'l-cevherî* adlı eseri şerh etmek için

6/25,111, 125; el-A'râf 7/179; Yûnus 10/74, 108; er-Ra'd 13/16; el-Kehf 18/23-24; es-Sâffât 37/96; el-Hadîd 57/22; el-İnsân 76/30.

⁴ Meselâ bk. el-Bakara 2/79; en-Nisâ 4/111; el-A'raf 7/23; el-Enfâl 8/53; Yûnus 10/30, 108; el-Kehf 18/29; el-Enbiyâ 21/87; eş-Şûrâ 22/30; el-Mü'min 40/17; el-Fussilet 41/46; et-Tûr 52/21.

⁵ bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), act "Kader", 1, (No. 2133); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî İmâm Mâlik, *el-Muvattâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), "Kader", 4; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-Şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), "Kader", 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), "Kader", 19, (No. 2656), "; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), "Sünne", 16, (No. 4691).

kaleme aldığı *es-Simtu'l-übkârî fi şerh-i ikdi'l-cevherî fi'l-fark beyne kesbî'l-Mâtürîdî ve'l-Eşârî* isimli eserinde ele alır.⁶ Söz konusu eser Maarifi Umumiyye Nezaret-i Celilesi'nin ruhsatnamesiyle Dersaâdet (İstanbul) Matba-i Osmaniyye tarafından 1305 tarihinde neşredilmiştir. Abdülhamid Efendi mezkûr şerhinde metne bağlı kalmak suretiyle konuları tartışmıştır. Dolayısıyla bu makalede de şerhteki plana sadık kalınmış; konuların sıralamasına göre Abdülhamid Efendi'nin görüşleri arz edilmeye çalışılmıştır. Ancak takdir edilmelidir ki şerh içerisinde bazen aynı konulara tekrar tekrar temas edilmekte ve bu esnada konuyla ilgili yeni bilgiler verilmektedir. Şerhin tabiatı gereği dağınık olarak verilen bu bilgiler toparlanarak Abdülhamid Efendi'nin görüşleri tespit edilmeye ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Söz konusu eserin konusu, kelâm tarihinde çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasına neden olan insan fiilleri/insan hürriyeti meselesi üzerinedir. Bilindiği gibi insan fiilleri konusu, Allah'ın sıfatları meselesine bağlı olarak ortaya çıkan ve kelâm mezhepleri arasında hararetle tartışılan kelâm ilminin temel problemlerinden birisidir. İnsan fiilleri meselesinde mezheplerin Allah ve âlem tasavvurları, konunun çerçevesinin çizilmesinde ve sınırlarının belirlenmesinde büyük bir öneme haizdir. Bu bağlamda Allah'ın sıfatları, yoktan yaratması, adaleti, cevher ve araz konuları hakkında ortaya konulan görüşlerin tamamı konunun sınırlarının belirlenmesinde önemli role sahiptir.⁷

Araştırmamızda Abdülhamid Hamdi Efendi hakkında bazı çalışmaların yapıldığı tespit edilmiştir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Abdulhamid Hamdi Efendi hakkında yapılan bazı ilmi çalışmalar şunlardır:

1-Arif YILDIRIM, "Harput'lu Hacı Abdulhamid (Hamid) Efendi'nin Bağdatlı Şeyh Halid'in İrade-i Cüz'iyeye Risalesine Yazdığı *es-Simtu'l-*

⁶ bk. Arif Yıldırım, "Harputlu Hacı Abdulhamid Efendi'nin Bağdatlı Şeyh Halid'in İrade-i Cüz'iyeye Risalesine Yazdığı *es-Simtu'l-Ebkârî* İsimli Şerhin Özeti", *Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu*, thk. Fikret Karaman (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 2/2/115.

⁷ Cafer Karadaş, "İnsan Fiilleri", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 404.

Abkari İsimli Şerhin Özeti", *Dünü ve Bugünüyle Harput*, haz. Fikret Karaman (Elâzığ: 2005), 2/113-139.

2-Bünyamin ERUL, "Harput'lu Abdulhamit Hamdi Efendi (1830-1902) ve Hz. Peygamber'in Bilgisine Dair Bir Risalesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Elâzığ: 2001), 1-20.

3-Temel YEŞİLYURT, "Harputlu Abdülhamid Efendi ve Hz. Peygamberin Üstünlüğü Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Elâzığ: 2002), 19-32.

4-Şenol TIRYAKİ, *Harputlu Abdulhamid Hamdi Efendi ve Nüzhetü'l-Ahdan fi Haşiyeti Tuhfeti'l-İhvân'ı (İnceleme ve Metin)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

Bu makalede farklı konularda çeşitli eserler telif eden Abdülhamid Hamdi Efendi'nin insan fiilleri/insan hürriyeti konusunda kaleme aldığı söz konusu şerhteki görüşleri tespit edilip değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1. Hayatı ve Eserleri

Tam adı el-Hacc Abdulhamid b. Ömer en-Na'îmî olan Abdülhamit Hamdi Efendi 1245/1830 Harput'ta doğmuştur. 15. yüzyıldan beri Harput'ta müteselsilen müderrislik ve müftülük görevlerinde bulunan bir ailenin evladı, Ömer Na'îmî Efendi'nin oğlu olan Abdülhamit Hamdi Efendi, ilk eğitimini babasından almıştır. Öğrenimi esnasında babasının yanında alt seviyede yer alan medrese öğrencilerine de ders vermiştir. Henüz on sekiz yaşlarında iken bir *Dîvânçe* oluşturacak kadar şiir yazmış; aynı zamanda *Nüzhetü'l-ahdan fi haşiyeti'l-tuhfeti'l-ihvân* adında Birgivî'nin *el-Avâmil* isimindeki nahiv kitabına bir haşiye de yazmıştır. 1272/1855 senesinde ulûm-ı isnâ aşerden icazet almıştır. Tahsîli esnasında birkaç ayda *Kur'ân-ı Kerîm*'i hifzetmiş; ayrıca Reîsü'l-kurrâ Harpûtî Hâfız Yûsuf Efendi'den ilm-i edâ ve kırâattan icazet almıştır. Sonrasında Yusuf Kâmil Paşa tarafından Harput'ta inşa ettirilen medresenin müderrislik ve mütevellilik görevine getirilmiştir. 1283/1866 senesinde babasıyla birlikte İstanbul'a gelmiştir. 1290/1873 yılında hac görevini eda etmiş; kutsal topraklarda karşılaştığı âlimler onun ilmine hayran olmuş ve hürmet göstermişlerdir. Hac dönüşünün ardından tekrar Harput'a yerleşmiş ve yeniden ilimle iştigal etmeye ve talebe yetiştirmeye devam etmiştir. Abdülhamid Efendi'ye son derece hürmet gösteren Meşhur Sırrı Paşa (Girîdî) Diyarbakır valiliğine iki kez atanmış; gidişi esnasında Hamdî

Efendi'nin Harput'taki evine uğrayarak onu Diyarbakır'a davet etmiş ve onu Diyarbakır'da ağırlamıştır. Hamdî Efendi çocukluğundan beri tasavvufa ilgili olmasından ötürü Kâdirî ve Şâzelî tarikatlarına da intisap etmiş; özellikle Şâzelî tarikatı usûlünce dostlarını irşad etmiştir.

Temizliği çok seven, değerli ve gösterişli elbiseler giymekten hoşlanan, güler yüzlü ve alçak gönüllü olan Abdülhamid Efendi romatizma hastalığına yakalanması nedeniyle son zamanlarında medresedeki derslerini oğlu Kemâleddîn Efendi'ye devretmiştir. 1320/1902 senesinde zatürre hastalığı nedeniyle Harput'ta vefat etmiş ve Harput'ta pederinin yanına defnedilmiştir.⁸ Müellifin büyük çoğunluğu Arapça olan eserleri tespit edebildiğimiz kadarıyla alfabetik olarak şunlardır:

1. *Buğyetü'l- kâsîd fî cevâbi'l-es'ileti'l-vârideti min Âmid*
2. *Cevâbu'l-vezîr fî hurmeti imtinâ'il-hac an duhûl-i Mekkete inde'l-vebâ'i'l-kesîr*
3. *Dîvânçe-i eş'âr*
4. *el-Burhânü'l-münevver fî tahrîmi't-tenvîr ve iktinâhi'l-musavvir*
5. *el-Feyzû'r-reddî fî hâşiyeti havâşiyi'l-Celâl li- Siyâlkûtiyye*
6. *el-Hallü'l-mükemmel ale'l-havâşiyi'l- Siyâlkûtiyye ale'l-mutavvel*
7. *el-Hâşiyetü'l-cedîde alâ havâşiyi'l-Siyâlkûtiyye alâ tarfi't-tasavvurât min şerhi'ş-Şemsiyye*
8. *es-Simţu'l-âbkarî fî şerh-i ikdi'l-cevherî fî'l-farq beyne kesbî'l-Mâtürîdî ve'l-Eşârî*
9. *Mühkiletü'l-ebşâr fî rü'yeti'l-hilâl bi'n-nehâr*
10. *Nesâyihu'l-ebkâr fî hâşiyeti netâyici'l-efkâr*
11. *Safvetü'l-efkârî'l-ulemâ fî isbâti ilmi nebiyyinâ bi'l-esmâ*
12. *Tabsiratü'l-hak ale'l-ayân fî hurmeti'l-istîcâr alâ kırâ'ati'l- Kır'ân*
13. *Tahmîsü'l-kaşîdetü'l-münferice: Bu tahmîs, oğlu Kemâleddin Efendi tarafından Türkçeye tercüme ve şerh edilerek basılmıştır.*
14. *Tekmîl-i hâşiyeye-i velediyeye nicâbîsi: Pederinin tamamlayamadığı haşiyenin tamamlanmış şeklidir.⁹*

⁸ bk. İnal, "Hamdi Efendi", 1/548-550; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, thk. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/334.

⁹ Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/334.

2. Abdülhamid Efendî’ye Göre İnsan Fiilleri

Abdülhamid Efendi eserinin girişinde besmele, hamdele ve salveleden hemen sonra medresedeki dersleri esnasında Celâlüddîn ed-Devvânî’nin (öl. 908/1502) *Şerhu’l-‘Akā’idi’l-‘Ağudiyye’*’sini ve aynı günlerde Teftâzânî’nin *et-Telvîh* ve *et-Tavzîh* adlı eserlerini mütâlâa ettiğini; fiillerin yaratılması bahsine geldiğinde *hüsün ve kubuh* konusunun amellerin yaratılması meselesi üzerine inşa edildiğini anladığını; konunun kapalı ve izaha muhtaç olması dolayısıyla bu konuyu açıklığa kavuşturmayı murad ettiğini; daha sonra aynı konunun Hâlid el-Bağdâdî’nin *Risâletü’l-‘ikdi’l-cevherî* adlı risalesinde sadra şifa olacak bir şekilde tertip edilerek ele alındığını gördüğünde bu risaleyi şerh etmeye karar verdiğini kaydetmektedir.¹⁰ Ancak hemen belirtmeliyiz ki Abdülhamid Efendi yaptığı şerhte, Hâlid el-Bağdâdî’nin eserini esas almış olmakla birlikte tamamen ona bağlı kalmamış; her konuda onu onaylamamış; gerektiğinde onu eleştirmekten ve farklı görüşler ortaya koymaktan da imtina etmemiştir.¹¹

Abdülhamid Efendi şerhin başlangıcında kelâm sistemine uygun olarak Allah ve âlem tasavvurunu konu edinmekte, bu bağlamda Mâtürîdî yorumu tercih ederek âlemin Allah’ın tekvîn sıfatıyla yaratıldığını ifade etmektedir. Ona göre âlemdeki her şey O’nun iradesi ile var olmuştur. Allah’ın tekvîn sıfatının varlığına “‘Ol’ der, O da olur”¹² ayeti şâhitlik etmektedir.¹³ Âlemdeki varlıkların halk ve tekvîn sıfatlarıyla var olması Allah’ın ilim irade ve kudret sıfatlarının varlığının da

¹⁰ el-Hacc Abdulhamid b. Ömer en-Naimî el-Harpûtî, *es-Simtu’l-‘abkarî fi şerh-i ‘ikdi’l-cevherî fi’l-farq beyne kesbî’l-Mâtürîdî ve’l-Eş‘ari* (b.y.: Dersâdet, 1305), 2.

¹¹ Yıldırım, “Harpütli Hacı Abdulhamid Efendî’nin Bağdatlı Şeyh Halid’in İrade-i Cüz’iyye Risalesine Yazdığı es-Simtu’l-Ebkari İsimli Şerhin Özeti”, 2/116. Örneğin Bağdâdî, insan fiilleri bağlamında hüsün ve kubuh meselesini tartışırken Hanefî ve Mu’tezile mezheplerinin usul açısından konuya yaklaşımlarında bir fark olmadığını her iki ekolün de aynı görüşte olduğunu ancak ferî meselelerde ayrıştıklarını ifade eder. Abdülhamid Efendi onun bu görüşünün doğru olmadığını, her iki mezhebin usul açısından da farklı düşüncede olduklarını kaydederek Bağdâdî’ye katılmadığını belirtir. (bk. Harpûtî, *es-Simtu’l-‘abkarî*, 108, 122.)

¹² en-Nahl 16/40

¹³ Harpûtî, *es-Simtu’l-‘abkarî*, 4.

delilidir.¹⁴ İster ihtiyarî ister tabiî olsun bütün canlıların fiillerinin tamamının yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. O'nun dışında bir yaratıcının varlığını kabul etmek şirke kapı aralar. Hastalık, sağlık, uyku ve uyanıklık halleri ya da yenilen bir yemeğin hazmedilmesi ve hissetmeksizin canlıların büyümesi gibi fiillerin tamamı Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşirler.¹⁵ Yeme ve içme gibi canlı varlıklara ait fiillerin gerçek yaratıcısı Allah Teâlâ olsa da hakiki anlamda söz konusu fiilleri yapan kimselere nispet edilirler. Bunun benzerlerini Kur'an ve sünnette de görebiliriz. İnsanın fiilleri kendi kudretiyle gerçekleştiği için kendisine nispet ediliyor olsa da bu durum elbette ki fiillerinin yaratıcısının insanın kendisi olduğu anlamına gelmez.¹⁶

İnsanın fiilleri meselesinin vuzuha kavuşabilmesi için öncelikle insanın irade ve kudretinin sınırlarının belirlenmesi önemlidir. Söz konusu meselenin kavramsal çerçevesinin belirlenmesinde irade, kesb ve istitâat gibi bazı anahtar kavramların anlaşılması zorunludur. Bu sebeple ilgili terimlerin Abdülhamid Efendi'nin eserinde yer verdiği şekliyle kısaca açıklanmasının gerekli olduğunu düşünüyoruz.

2.1. Onun Konuyla İlgili Değindiği Bazı Kavramlar

Söz konusu anahtar kavramların en önemlilerinden birisi *iradedir*. İnsanın fiillerinde etkin olan irade; "dilemek, bir şey üzerinde karar kılarak onu yapmaya veya yapmamaya azmetmek" anlamlarındadır.¹⁷ İrade insanın harekete geçme gücü ve yetisi olup fiillerini gerçekleştirmede belirleyicidir.¹⁸ İnsanın iradesinin insanın kendi yaratması mı yoksa Allah'ın yaratması ile mi meydana geldiği hususunun tartışmalı olduğunu, bu konuda iki meşhur itirazın olduğunu dile getiren Abdülhamid Efendi söz konusu itirazları verdikten sonra bunları cevaplandırır. Şöyle ki: Birinci itiraza göre irade insanın kendisinden sâdır oluyorsa insan onun yaratıcısıdır. Oysa Allah'tan başka bir yaratıcı

¹⁴ Harpûti, *es-Simtu'l-'abkarî*, 4.

¹⁵ Harpûti, *es-Simtu'l-'abkarî*, 7-8.

¹⁶ Harpûti, *es-Simtu'l-'abkarî*, 8.

¹⁷ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), 217.

¹⁸ Mustafa Çağrıncı - Hayati Hökelekli, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), 22/380.

olmadığı sabittir. Bu itiraz mantık ilminde kıyasın ikinci şeklinin uygulanması sonucunda ortaya çıkmıştır.

İrade hariçte mevcut değildir.

Yaratılmış olan hariçte mevcuttur.

Öyleyse irade yaratılmış değildir.

Bunun anlamı, irade eden insanın kendi iradesinin yaratıcısı olduğudur. Abdülhamid Efendi bu itirazı şu şekilde cevaplandırır. Yaratanın yoktan var etme anlamına geldiği tartışılmaz bir husustur. Hariçte olmayan şey, yaratma anlamını doğrulamadığı için yaratılmış değildir. İradenin hariçte mevcut olmaması ya hâl kabilindedir ya da hariçte var olmayan itibari şeylerdendir. Hangisini kabul edersek edelim bu hariçte var olmayan bir şeydir.

İkinci itiraza göre ise fiil insanın kendisinden sâdır oluyorsa bu durumda da tefvîz yani insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu anlamı çıkar. Bu ise Mu'tezile'nin görüşüyle aynıdır.¹⁹ Abdülhamid Efendi bu itirazın da şu şekilde cevaplandırıldığını söyler: İnsan salt kendi iradesi ile fiillerini yaratamaz ki tefvîz meydana gelsin. Bu aklen değil de âdeti gereği Allah'ın kendi kudretiyle insanın fiillerini yaratması şarttır.

İrade meselesindeki tartışma konusu yapılan hususlardan birisi de onun itibari olduğu, gerçekte olmadığı meselesidir. Abdülhamid Efendi'nin verdiği bilgiye göre iradenin itibari (varsayımsal) olduğunu söyleyenler şu şekilde bir kıyas yaparak insana verilen irade-i cüziyyeyi reddetmeye çalışmışlardır.

İrade mevcut değildir.

Mevcut olan şey fiildir.

Öyleyse irade fiil değildir.

Kıyasın birinci şekli olan bu kıyas yöntemiyle de irade-i cüziyyenin varlığını inkâr etmeye çalışmışlardır. Abdülhamid Efendi, bu konuda hak ehli olarak nitelendirdiği Ehl-i Sünnet'in iradenin hakiki varlığının mümkün olamayacağını, zira iradenin arazî ve izafi bir şey olduğunu belirterek itiraz edenlere cevap verdiklerini belirtir.²⁰

¹⁹ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 26.

²⁰ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 38.

Bu meselede önemli olan kavramlardan birisi de insanın kudretini ifade eden *istitâat* kavramıdır. Kudret, kuvvet, güç, takat gibi kelimelerin *istitâat* kavramıyla yakın anlamlı olmakla birlikte *istitâat* kavramını tam ifade etmedikleri belirtilir. Muhakkiklere göre *istitâat*, insanın dilediği fiili yapabilmek için sahip olduğu manaların adıdır.²¹ Kelâm terminolojisinde “kulun fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç”²² şeklinde tanımlanmıştır.²³ *İstitâat* kavramı *istitâatü'l-hakîkiyye* ve *istitâatü's-sahîha* şeklinde ikiye ayrılır.²⁴ Ehl-i Sünnet kelâmcıları *istitâat*ın fiille birlikte insanda yaratıldığını kabul ederken Mu'tezilî kelâmcılar *istitâat*ın fiilden önce yaratıldığını savunmuşlardır.²⁵ Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) göre tekîfin temel dayanağı kudrettir.²⁶ Kudret ise iradeye etki eden bir sıfat olarak tanımlanmıştır.²⁷ Ayrıca kudret Allah'ın zati sıfatlarından birisidir.

Abdülhamid Efendi bu meselede Ehl-i Sünnet'in görüşünü aktararak *istitâat*ın fiille birlikte olduğunu ve kudret anlamında kullanıldığını belirtir. *İstitâat*ın nesne üzerinde etkili olabilmesi için gerçekleşebilme şartlarını taşıması gerekir. Özü/zatı itibariyle fiilden önce

²¹ Râgıb el-İsfahânî bu manaların dört şey olduğunu belirtir. Bunlar: Fâilin kendisi, tasavvur edilen bir fiil, fiilden etkilenen madde ve fiilin yapılması alete bağlı ise bir alet. Örneğin yazı yazan birisinin (fâil) düşüncesini (tasavvur) kâğıda (madde) kalemle (alet) yazması (fiil) gibi. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil el-Aytânî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1426), 312.

²² Yusuf Şevki Yavuz, “İstitâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), 23/399.

²³ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1428), 76.

²⁴ *İstitâatü'l-hakîkiyye*, insanın fiiliyle gerçekleşmesi gereken tam kudrettir. *istitâatü's-sahîha* ise hastalık ve benzeri arızı durumlar nedeniyle fiilin yapılmasını engelleyen manilerin ortadan kalkması halidir. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 76.

²⁵ bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Daru'l-Ciyl, 1417), 3/214-215.

²⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arûçî (Ankara: İSAM, 1426), 425; Harpûtî, *es-Simtu'l-'abkarî*, 25.

²⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 252.

var olsa da zaman açısından fiille birlikte olmalıdır.²⁸ Ancak onun varlığından ya da yokluğundan söz edilemez. Oysa varlık ve yokluk arasında orta bir durum olmadığı hususunda muhakkik âlimlerin ittifakı olsa da bazı kelamcılar bunun var olabileceğini savunmuşlardır. Bunu varlığı ve yokluğu olmayan ancak var olanla kâim olan bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Bilindiği gibi varlık ve yokluk arası bir hal görüşünü ilk defa ortaya atan Mu'tezilî kelamcı Ebû Hâşim el-Cübbâî'dir (öl. 321/933). Cübbâî bu görüşünü Allah'ın sıfatları konusunda bir çıkış bulabilmek amacıyla dile getirmiştir. Abdülhamid Efendi ilk defa Cübbâî tarafından ortaya atılan ve *ahval teorisi* olarak isimlendirilen bu nazariyyeyi mütekellimlerin çoğunluğunun düşüncelerine aykırı bulur. Abdülhamid Efendi iradenin hariçte (dış dünyada) var olmayan itibarî bir durum olmasını ama aynı zamanda zihinde var olması halini Mâtürîdîlerin, dış dünyanın insanın cüz-i iradesi için zarf olduğunu söyleyerek izah ettiklerini belirtir.²⁹

İnsan fiilleri meselesinde anahtar kavramlardan birisi de kesbdir. Kesb, kelime anlamı itibariyle "toplamak, kazanmak, rızık talep etmek" demektir. Kazanılan ve elde edilen maddî veya mânevî şey anlamında isimdir.³⁰ Fayda sağlamak, zararı da uzaklaştırmak anlamını ihtiva ettiğinden³¹ dolayı Allah Teâlâ hakkında kullanılması doğru bulunmamıştır. Kelâm literatüründe ise kesb, umumiyetle "kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey" anlamındadır.³² Kesb tabirini ilk defa kullanan kişinin Mu'tezile kelâmcısı Dırar b. Amr (öl. 200/815 [?]) olduğu iddia edilse de esasında ilk kullanan İslâm âliminin Ebu Hanîfe (öl. 150/767) olduğunu kabul etmek daha isabetlidir.³³ Kesb kavramı Eş'arî ve Mâtürîlerce farklı şekilde yorumlanmıştır. Mâtürîdî kesb'i itibari ya da kuldan sâdır olan bir hal görerek çözmeye çalışırken Eş'arî, *azm-i*

²⁸ Harpûti, *es-Simtu'l-'abkarî*, 15.

²⁹ Harpûti, *es-Simtu'l-'abkarî*, 27, 84.

³⁰ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "Kesb", 1/716.

³¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 265.

³² bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/214.

³³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/304.

musammem'i (kesb) Allah Teâlâ'nın insan için yarattığı bir varlık olarak kurgulamıştır. Abdülhamid Efendi Ehl-i Sünnet âlimlerinin kesb düşüncesini cebri fikirlerden kurtuluş için bir sığınak olarak kurguladıklarını belirterek burada üç durumun bulunduğunu kaydeder. Birincisi Ehl-i Sünnet'e göre cebri düşüncelerden kurtuluşun yolunun kesbin kabullenilmesi olduğu, ikincisi kesbin anlamının sadece *tahsîl* (kazanma, elde etme) ve kulun kudretinin makdûra sarfedilmesi olduğu, üçüncü olarak da tahsîlin anlamının *ma'dum fiil* olmasıdır.³⁴

Abdülhamid Efendi şerhinde ana metne bağlı kalarak öncelikle İslâm filozoflarının görüşlerini, daha sonra Cebriyye, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in iki kolu Eş'arî ve Mâtürîdîlerin görüşlerini ele almakta; sonuç olarak da her iki mezhebin ittifak ve ihtilaflarını dile getirerek bir sonuca varmaya çalışmaktadır. Biz de mezkûr eserdeki sıralamayı takip ederek Abdülhamid Efendi'nin görüşlerini ortaya koymanın doğru yöntem olacağını düşünüyoruz.

2.2. Filozofların Görüşü

Abdülhamid Hamdi Efendi'nin naklettiğine göre filozoflar, Allah Teâlâ'nın insanın iradesini ve kudretini zorunlu olarak yarattığını düşünmektedirler. İnsandaki güç ve kudretin yaratılması zorunludur. Dolayısıyla irade ve kudret nesnenin (makdûrun) meydana gelmesini zorunlu kılmaktadır. İnsan fiilleri, Allah'ın onda yarattığı kudret sayesinde gerçekleşmektedir. İnsan kendi fiillerini bağımsız ve hür bir kudretiyle gerçekleştirmektedir. Abdülhamid Efendi'ye göre filozoflar, insan fiilleri konusundaki görüşlerini zorunlu nedensellik (determinizm) ilkesi üzerine bina etmişlerdir. Ayrıca filozofların bu görüşü tercih etmeleri on akıl nazariyesini savunmalarının bir neticesidir. Bir'den ancak bir sudur eder kuralı gereğince filozoflar, insan fiillerinin vasıtasız olarak Allah tarafından yaratıldığını kabul etmemektedirler. İlk akıl dışındaki her şey, vasıtalı olarak Allah tarafından yaratılmıştır.³⁵ Söz konusu teoriye göre salt akıl olan yaratıcıdan ilk akıl zorunlu olarak sudur etmiş; ondan da ikinci akıl, ikinci akıldan da üçüncü akıl sudur ederek ardışık ve zincirleme şekilde devam eden sudur, onuncu akılda sona ermiştir. Sudur

³⁴ Harpûtî, *es-Simtu'l-'abkarî*, 32-33.

³⁵ Harpûtî, *es-Simtu'l-'abkarî*, 32.

teorisinde aradaki akıllardan her birisi kendisinden öncekine oranla sonuç, kendisinden sonrakine oranla sebeptir.³⁶ Abdülhamid Efendi zorunluluk ilkesi dikkate alınmadığı takdirde filozofların ve Eş'arîlerin insan fiilleri konusundaki görüşlerinin birbirine benzeştiğini belirtir.³⁷ Ancak aradaki bu benzerliğe rağmen filozofların zorunluluk ilkesi nedeniyle farklılaştığını, zira filozofların Allah'ın insan fiillerindeki tesirinin ve yaratmasının zorunlu olduğunu düşündüklerini, Eş'arîlerin ise bunu söylemediklerini belirtir.³⁸

Sudurun zorunlu olarak meydana gelmesi Abdülhamid Efendiye göre sorunludur ve yanlıştır. Çünkü İslâm filozofları söz konusu teoriye göre cisimlerde meydana gelen tabii fiillerin sebep sonuç içerisinde kendilerini var ettiklerini düşünmektedirler. Abdülhamid Efendi, "Allah Teâlâ onların bu düşüncelerinden yücedir münezzehdir" cümlesiyle onların görüşlerine katılmadığını beyan etmektedir.³⁹

Celâlüddîn ed-Devvânî (öl. 908/1502) İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *eş-Şifâ* isimli eserinde insan fiillerinin yaratılmasını açıklarken hakiki anlamda Allah'tan başka müessir bir varlığın olmadığını, müşâhede edilen diğer vasıtaların şartlar ve aletler durumunda olduğunu söylediğini nakletmektedir.⁴⁰ Eş'arîlerin zahiren bunu nefyettiğini söyleyen Abdülhamid Efendi, ayrıca Devvânî'nin (öl. 908/1502) *Risâle fi (mes'eleti) ħalki'l-amâl* adlı eserinde filozofların Allah'ın bütün mümkün varlıkların hakiki fâili olduğunu söylediklerini ifade ettiğini belirtmektedir. Buna göre fâil olarak müşâhede ettiğimiz diğer etkenler, aletler ve şartların gerçekleşmesi halidir. İbn Sînâ'nın öğrencisi Ömer Hayyâm'ın (öl. 526/1132 [?]) İbn Sînâ'nın görüşlerini desteklediğini ayrıca Behmenyâr b. Merzübân'ın da⁴¹ (öl. 458/1066) *Kitâbü't-Tahsîl* isimli

³⁶ Harpûtî, *es-Simtu'l-'abkarî*, 17; Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2017), 120.

³⁷ Harpûtî, *es-Simtu'l-'abkarî*, 11.

³⁸ Harpûtî, *es-Simtu'l-'abkarî*, 17.

³⁹ Harpûtî, *es-Simtu'l-'abkarî*, 11, 17.

⁴⁰ İsmail Gelenbevî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1438/2017), 1/338.

⁴¹ Behmenyâr b. Merzübân'ın hayatı hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Mecûsî bir âilenin çocuğu olduğu ve sonradan İslâm dinine girdiği ifade edilir. İbn Sînâ'nın seçkin

eserinde İbn Sînâ ile aynı görüşü dile getirdiğini kaydetmektedir. Oysa Abdülhamid Efendi'nin naklettiğine göre Gazzâlî (öl. 505/1111) filozofları eleştirirken onların fiilleri hâdis kudrete yani insanın kendisine nisbet ettiklerini, hakiki fâilin kendisi olduğunu düşündüklerini savunmaktadır.⁴² Abdülhamid Efendi başta İbn Sînâ olmak üzere aynı çizgiyi benimseyen meşşâî filozofların görüşlerinden örnekler vererek onların insan fiilleri konusunda Allah'ı gerçek fâil olarak gördüklerini belirtmektedir.⁴³ Filozofların kudret ve iradenin zorunlu olarak yaratıldığını kabul etmelerinin insanın ihtiyarî olarak davranışlarda bulunduğu düşüncesiyle çelişmediğini ifade etmektedir.⁴⁴ Bu düşüncesiyle Abdülhamid Efendi'nin zımnen insan fiillerinin yaratılması konusundaki filozofların düşüncelerinin itikâdî açıdan bir sorun teşkil etmediğini söylemeye çalıştığı sezilmektedir. Onun filozoflar derken İslâm filozoflarını kastettiği açıktır. Böylece Gazzâlî'nin insan fiilleri konusunda İslâm filozoflarına yönelttiği eleştirilere katılmadığı da ortaya çıkmaktadır.

Abdülhamid Efendi, Mu'tezile ve filozofların insan fiilleri hakkındaki görüşlerini de kıyaslamakta ve her iki fırkanın da insandaki kudretin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiklerini bu konuda ittifak halinde olduklarını ilave etmektedir.⁴⁵

2.3. Cebriyenin Görüşü

Abdülhamid Efendi, insan fiillerinin anlaşılmasında ifrat ve tefrit olduğunu ifade ederek Cebriye'nin ifrat tarafında, Mu'tezile'nin ise tefrit tarafında yer aldığını belirtir. Eş'arîleri de bu iki fırkanın ortasında konumlanan mezhep olarak kabul eden Abdülhamid Efendi'ye göre

öğrencileri arasında yer almıştır. Behmenyâr daha çok İbn Sînâ'nın eserlerinin şârihi ve felsefî sisteminin bir yorumcusu olarak bilinir. (bk. Mahmut Kaya, "Behmenyâr b. Merzûbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/354.)

⁴² Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 18; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 61.

⁴³ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 9.

⁴⁴ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 9.

⁴⁵ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 10.

Cebriyye, tek irade ve kudret sahibinin Allah olduğunu, dolayısıyla insanın kendi fiillerini yapmakta mecbur olduğunu, bu nedenle insanın irade ve kudretinden söz edilemeyeceğini, sağlıklı ve normal bir insanın fiilleriyle hasta ve cansız varlıkların fiillerinin arasında fark olmadığını, zira bunların tamamının Allah'ın iradesi ve kudretiyle gerçekleştiğini söyleyerek insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmıştır. Canlı ve cansız varlıkların fiilleri arasında fark görmemelerinden dolayı bunların sapkınlıkları hem aklen hem de naklen sabit olmuştur. Bunlar bu meselenin ifrat tarafını temsil eden aşırı gruplardır. Katı bir cebir anlayışına sahip olan bu grupların önderi Cehm b. Safvan'dır (öl. 128/745).⁴⁶

Abdülhamid Efendî'ye göre cebri düşüncede Allah'ın iradesinin hâkim olması nedeniyle insanların fiillerini yapmak zorunda olmaları düşüncesi Eş'arî mezhebinin anlayışına benzemektedir. Ancak Cebriyye, insanın kudretinin varlığını reddetmiş; Eş'arîler ise insanda kudretin varlığını kabul etmekle birlikte etkisiz olduğunu söylemiştir. Başka bir ifadeyle Cebriyye, işin başından itibaren insanın fiillerinde özgür olmadığını söyleyerek irade ve meşietin varlığını reddederken⁴⁷ Eş'arîler meşietin Allah ve insan iradesi arasında tavassutunu kabul ederek cebri düşünceden kurtulmaya çalışmışlardır. Abdülhamid Efendi, şerhini yaptığı Bağdâdî'nin eserinin en güzel özelliğinin bu tespiti yapması olduğunu belirterek bunun kıymetinin bilinmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca bu meselede farklı bir tespiti olan varsa dinlemeye ve inat etmeden kabule hazır olduğunu da ilave eder.⁴⁸

Abdülhamid Efendi insan fiilleri hakkındaki bu açıklamaları yaptıktan sonra Cebriyye'nin görüşlerinin batıl olduğunun da ortaya

⁴⁶ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 9. Cehm b. Safvan'ın hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Kûfe asıllı olduğu söylenmekle birlikte Semerkant'ta yetiştiği ve Horasan'da yaşadığı belirtilir. Merv, Tirmiz, Belh ve Kûfe gibi çeşitli yerlerde bulunmuştur. Cehm, akılla nassın çatışması halinde aklın esas alınması ve nassın buna göre te'vil edilmesi gerektiğini savunan ilk kelâmcılardan birisidir. (bk. Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/233-234.)

⁴⁷ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 33, 104.

⁴⁸ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 104.

çıktığını belirtir.⁴⁹ İhtiyarî olarak hareket eden birisiyle hasta olan ve iradesi dışında hareket eden örneğin titreyen (parkinson hastası) bir insanın hareketlerinin bir tutulduğunu ifade ederek Cebriyye'yi eleştirir. Çünkü birincisinin hareketleri ihtiyarî ikincisinin ki ise ıztırâri/zorunludur. İnsanın ihtiyarî hareketleri iradesi ve kudretiyle birlikte etkili olur. Zorunlu hareketlerinde irade ve kudret birlikteliği yoktur.⁵⁰

2.4. Mu'tezile'nin Görüşü

Abdülhamid Efendi Mu'tezile'yi ehl-i kbleden itikâdî bir mezhep sayar. Ayrıca onların birçok fırkaya bölündüklerini, insanın yaratıcısının Allah olduğu hususunda Ehl-i Sünnet ile ittifak halinde olmakla birlikte adalet ilkelerinin bir gereği sayarak insanın kendi iradesi ve kudretinin var etmesiyle kendi fiillerini yarattıklarını savunduklarını belirtir. Bunun nedeni Allah'ın kötü fiillerin yaratıcısı olamayacağını düşünmeleridir. İnsanın fiillerinden sorumlu olabilmesi için hür irade ve kudretinin etkin olması zorunludur.⁵¹ İlk Mu'tezilî fırkalar insanlar için kendi fiilleri hakkında yaratıcı (hâlık) ifadesini kullanmaktan kaçınmışlar; onun yerine mucit, muhteri (kâşif) ve benzeri sözcükleri kullanmışlar; fakat Cübbâi'den itibaren Mu'tezilî âlimler bu kelimelerin aynı anlama geldiğini düşünerek insanın özgür iradesi ile yaptığı fiiller hakkında hâlık kelimesini kullanmaktan çekinmemişlerdir.⁵²

İnsanın doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki tür fiili vardır. Birincisi direkt müdahil olduğu ve kudretinin direkt tesir ettiği pratikler, ikincisi ise başlangıcı itibariyle insanın kudretinin etkili olduğu ancak eylemin zincirleme olarak devam eden sonraki aşamalarında herhangi bir müdâhale şansının olmadığı fiiller. İnsanın kapıyı açmak için eliyle anahtarı çevirmesi birincisine, anahtarın hareketiyle kapının açılması ise ikincisine örnektir. Kalam ilminde ikincisi *mütevelled fiiller* olarak adlandırılır.⁵³ Mu'tezilî kalamcılar birinci tür fiillerin insanın hür irade ve kudretiyle meydana geldiği hususunda hemfikirdirler. Ancak mütevelled

⁴⁹ bk. Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 8.

⁵⁰ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 129-130.

⁵¹ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 6,10,14-15.

⁵² Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 10, 14-15.

⁵³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/231.

fiiller konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁵⁴ Abdülhamid Efendi, Mu'tezile'nin insanın mütevelled fiilleri konusunda kendi içerisinde dört farklı anlayışa sahip olduklarını belirtir. Bunlardan birincisi, Neccâriyye'nin görüşüdür. İnsan fiilleri sadece kendi kudretinden mütevelled olsa da aracısız olarak Allah'ın ve insanın kudretiyle gerçekleşir. İkinci olarak Mu'tezile'den bazı kelimacılar mütevelled fiillerin tamamının başlangıçta sebep olan ilk fâile ait olduğunu, bu zincirleme devam eden fiillerin direkt fâilin fiili olduğunu iddia etmişlerdir. Üçüncü görüşün sahibi Sümâme b. Eşres'e (öl. 213/828) göre mütevelled fiiller muhdisi olmayan hâdislerdir. Dördüncü görüş ise Dırar b. Amr (öl. 200/815 [?]) ve Hafs el-Ferd'e (öl. 204/820'den sonra) aittir. Onlara göre fâilin kudreti sahasına (mahalline) giren mütevelled fiiller, insanın kendi kudretiyle meydana gelirler. İnsanın kudreti alanına girmeyen fiiller ise şayet insanın iradesine uygun ise yine insanın kudretiyle, uygun değil ise kudretinin dışında meydana gelmiştir.⁵⁵

Abdülhamid Efendi'ye göre bu meselede Neccariyye diğer Mu'tezilî gruplardan ayrılmaktadır. Şehristani'nin (öl. 548/1153) bu görüşleri nedeniyle onları Mu'tezile'den saymadığını belirten Abdülhamid Efendi'ye göre Neccariyye fırkası diğer temel kelâmî meselelerde Mu'tezile'nin görüşleriyle aynı olsa da fiillerin yaratılması, istitâat maal fiil ve insanın kendi fiillerini kesb etmesi konularında Ehl-i Sünnet ile ittifak halindedirler.⁵⁶

Abdülhamid Efendi'ye göre insan fiilleri konusunda iki zıt kutba savrulan Cebriyye'ye ve Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet uleması susturucu burhanlarla gerekli cevapları vermişlerdir. "Bu tartışmaların detaylarını biz kelâm kitaplarında bulabiliriz" diyen Abdülhamid Efendi, bu delillerden çok önemseydiği ve beğendiği Hızır Bey'in⁵⁷ *el-Kaşîdetü'n-*

⁵⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 387.

⁵⁵ bk. Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 6, 10, 14-15, 20, 59, 83, 84, 142.

⁵⁶ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 14-15,17.

⁵⁷ Hızır Bey, Eskişehir'e bağlı Sivrihisar kazasında 810 (1407) yılında doğmuştur. Fahrettin er-Râzî'nin kelâm ekolünü devam ettiren âlimlerden kabul edilir. Kaynaklarda onun ilmî şahsiyeti için "ikinci İbn Sînâ", "ilim dağarcığı" ve "ilmin

*nûniyye'*inde yer alan delilin onlar için yeterli cevap olduğunu söyler. Buna göre Fâtiha suresindeki “*Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”⁵⁸ ayeti her iki zümreye de cevaptır. Şöyle ki; ayetin birinci kısmında geçen “*Yalnız sana ibadet ederiz*” ifadesi Cebriyye'ye bir cevaptır. Çünkü ibadet kulun kesbidir. Ayetin devamı “*yalnız senden yardım dileriz*” kısmı ise Mu'tezile'ye bir cevaptır. Zira bu ayet onların istitaât konusundaki görüşlerine reddiyedir.⁵⁹

Abdülhamid Efendi, Mu'tezile ve filozofların insan fiillerinin gerçekleşmesi konusundaki görüşleri arasında bir karşılaştırma yapar ve her iki grubun da insana verilen kudretin mahlûk olduğu hususunda ittifak halinde olduklarını belirtir. Mu'tezile, fiillerin gerçekleşmesinde sadece insanın kendi kudretinin müessir olduğunu söylerken; filozofların Allah'ın insanda yarattığı bir kudretle fiillerini gerçekleştirdiğini düşündüklerini bu anlamda iki grup arasında bir fark görmediğini ifade eder. Zira sonuç itibariyle Mutezile de insandaki kudretin Allah tarafından yaratıldığı konusunda ittifak halindedir.⁶⁰

2.5. Eş'arîliğin Görüşü

Abdülhamid Efendi'ye göre insan fiilleri meselesinde Eş'arîlik iki esas üzerine oturmuştur. Birincisi, insanın vasıtasız olarak yaptığı fiilleriyle, cansız varlıklardaki hissettiğimiz tabîî hareketlerin açık bir şekilde birbirinden farklı olduğu; ikincisi ise Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı ve menşei olduğudur. İhtiyari fiillerde iradenin etkisi açık bir şekilde görülebilmektedir. Oysa cemadatın (cansız varlıkların) tabii hareketlerinde iradenin etkisi hissedilmemektedir.⁶¹

âlemi” (ilim dünyası) lakapları kullanılmıştır. *el-Şâhidetü'n-nûniyye* Hızır Bey'in eserleri içinde en meşhur olanıdır. 105 beyitten meydana gelen kasidede kelâm meseleleri önemlerine göre bir veya birkaç mısradaki ele alınmış ve Mâtürîdî ekolü çerçevesinde işlenmiştir. Hızır Bey 863/14,59 yılında vefat etmiştir. (bk. Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Hızır Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/413-415.)

⁵⁸ el-Fâtiha 1/4

⁵⁹ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 10.

⁶⁰ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 10.

⁶¹ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 23.

İradenin etkisini de Eş'arîler insanın kendisine nispet etmekten kaçınmışlardır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935-36) ikisinin arasını cem ederek şu yargıya varmaktadır. Fiiller Allah'ın kudretiyle gerçekleşmektedir. Kul ise bunu kesb etmektedir. Yani kul fiilini yapmaya azmettiğinde Allah Teâlâ onu yaratmakta ve adaletini icra etmektedir. Böylece insan yaratıcısı olmasa da kendi fiilini var etmiş gibi olmaktadır.⁶² Eş'arî'ye göre insanın fiilleri Allah'ın mahlûku ve insanın kesbidir. İnsanın irade ve kudreti ise sebep durumundadır. Teklîfin temel dayanağı kulun kesbidir. Yani insanın fiillerindeki özgürlüğü ve kesb edebilmesidir.⁶³

Eş'arîliğin ikinci teorisini Bâkîllânî'ye göre insan fiillerinin hakiki sebebi Allah'tır.⁶⁴ Âdet yarasınca müşahede ettiğimiz nedenler değildir. Bununla Eş'arîler, insan fiillerindeki nedenselliği hakiki ve âdet olmak üzere ikiye ayırmıştır. İnsan fiilleri kadim ve hâdis kudretin müşterek etkisiyle gerçekleşmektedir. Kadim kudret, fiillerin aslına; hâdis kudret ise fiillerin vafına tesir eder. Fiillerin vasfı ise itibari olup tâat ya da mâsiyet olabilir. Örneğin yetimi terbiye maksadıyla veya yetime eziyet etmek amacıyla tokat atmak gibi. Tokat atmak Allah'ın kudretiyle gerçekleşmekte; tokatın etkisi olan tâat ya da masiyet ise insanın kendi kudretiyle gerçekleşmektedir. Abdülhamid Efendi aynı görüşün *Müsâyere*'de⁶⁵ Mâtürîdîliğin görüşü olarak dile getirildiğini de belirtir.⁶⁶

Eş'arîliğin önemli isimlerinden Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye (öl. 418/1027) göre de insan fiilleri Allah'ın kadim kudreti ve insanın hâdis kudretiyle birlikte gerçekleşmekte ve birlikte müessir olmaktadır.⁶⁷ Abdülhamid Efendi İsferâyîni ve Bâkîllânî'nin, Allah'ın ve insanın kudretinin senkronize olarak fiil üzerinde etkili olduğu düşüncesinde

⁶² Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 23.

⁶³ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 19-20.

⁶⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkîllânî, *Kitabü't-Temhid*, thk. Richard Yusuf Mekarîsî el-Yesûî (Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 296.

⁶⁵ bk. Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 103-104.

⁶⁶ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 13.

⁶⁷ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 12.

olduklarını ileri sürerek bu meselede Mâtürîdî düşünceye yaklaştıklarını belirtir.⁶⁸

Abdülhamid Efendi, insanın fiillerinin kendi kudreti ve iradesi ile gerçekleştiğine dair Cüveynî'den (öl. 478/1085) bir nakil bulunduğunu bunun da filozofların görüşleriyle örtüştüğünü söyleyenlere itiraz eder. Bunun yanlışı olduğunu zira Cüveynî'nin *Kitabü'l-İrşâd*'da⁶⁹ her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu kaydettiğini belirtir. Esasında Cüveynî'nin bu meseleyi irdelerken filozofların görüşlerini naklettiğini bunun da bazıları tarafından Cüveynî'nin kendi görüşüymüş gibi lanse edildiğini ifade eder.⁷⁰

Eş'arîlere göre insana verilen tek kudret, aynı anda iki zıt fiile elverişli değildir.⁷¹ Aksi takdirde istitâat, fiille birlikte bulunduğu için iki zıddın birlikteliği anlamına gelecektir. Bu da imkânsızdır.⁷² Eş'arîlerin bu düşüncesini yorumlayan Abdülhamid Efendi, muhtemelen Eş'arîlerin kudret ile bütün tesir şartlarını kendisinde toplayan kesreti (fiilin gerçekleşmesi için bütün şartların oluşması durumu) kastetmiş olabileceklerini; bu nedenle de kudretin fiille birlikte olması gerektiğini; iki zıt fiile birden taalluk etmesinin mümkün olmadığını düşünmüş olabileceklerini söyler.⁷³

Eş'arîlere göre kesb, insana verilen irade ve kudretin fiillerin yaratılmasında etkisi olmadan nesne (makdûr) ile birlikte bulunmasıdır. Bir başka ifadeyle kesb, Allah'ın fiilleri yaratması sırasında insanda yarattığı, ancak fiillerin işleyişinde değil; yaratılışında hiçbir etkisi olmayan irade ve kudrettir.⁷⁴ Dolayısıyla insana etki etmeyen irade ve kudret verilmiş olmaktadır. Şu halde Eş'arîlere göre Allah insana etki etme

⁶⁸ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 13, 19-20.

⁶⁹ bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti 'l-edilleti fi uşûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmüim Abdülhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1369), 199.

⁷⁰ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 11.

⁷¹ bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id* (b.y.: Haznedâr Matbaası, 1970), 120.

⁷² Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 15.

⁷³ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 152.

⁷⁴ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 66.

gücü elinden alınmış bir irade ve kudret vermektedir. Allah'ın yarattığı fiille eş zamanlı olarak meydana geldiğinden dolayı biz onun etkili olduğu yanılığına düşmekteyiz. İşte Eş'arîler bu anlayışlarıyla insanda herhangi bir irade ve kudretin bulunmadığını iddia eden cebrî anlayışa yaklaşmaktadırlar.⁷⁵ Bu nedenle Eş'arîliğe *cebr-i mutavassita* adı da verilmiştir.⁷⁶

Hasan Çelebi'nin⁷⁷ (öl. 891/1486) naklettiğine göre bazı âlimler, Eş'arîliği salt cebrîye olarak da nitelendirmişlerdir. Bunlara göre kudretin varlığı fiildeki etkisiyle bilinir. Fiilde etkisi olmayan kudretin varlığından söz edilemez. Dolayısıyla Eş'arîlik insanın kudretini yok sayan cebrîyedir. Bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: "İhtiyari fiiller, kudretin fiile tesir ettiğine şahitlik etmese de iradeyle birlikte olan kudretin varlığına zorunlu olarak şahitlik eder." Verilen bu cevaba karşılık da şu itiraz yapılmıştır: "Bu sorunu çözmez, aksine yukarıdaki itirazı güçlendirir. Çünkü kudretin zorunlu olarak varlığı fiillerdeki tesirinin varlığını da gerekli kılar. Çünkü tesir onun lazımıdır." Bu konudaki tartışmaları nakleden Abdülhamid Efendi, tercih edilen görüşün Devvânî'ye ait olduğunu belirtir. Devvânî, Eş'arî'nin kudreti *müessir* ve *kâsibe* şeklinde ikiye ayırdığını fiildeki tesirin kudretin göstergesi olduğuna dair görüşlerin birinci kısma yani müessir kudrete ait olduğunu, Eş'arî'nin savunduğu kudretin ise ikincisi yani kâsibe kudrete ait olduğunu ifade eder.⁷⁸

Abdülhamid Efendi'ye göre insan fiillerinde mutlak mecbur olsaydı teklîf⁷⁹ câiz olmazdı. Bilindiği gibi Eş'arî düşüncede hüsün ve kubuh aklı

⁷⁵ bk. Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 3, 4, 5, 9, 11, 12, 15, 16.

⁷⁶ bk. Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 3, 4, 5, 9, 11, 12, 15, 16.

⁷⁷ Hasan Çelebi 840 (1436) yılında Bursa'da doğmuştur. Münzevi hayatı nedeniyle ölüm tarihi kesin olarak tespit edilememiştir. Hasan Çelebi'nin Arap dili ve edebiyatı, mantık, kelâm, tefsir, fıkıh ve usûlü konularında eserler yazmıştır. bk. Cemil Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

⁷⁸ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 50-51.

⁷⁹ İnsan fiilleri bağlamında mezhepler arasında tartışılan önemli konulardan birisi de teklîf meselesidir. Teklîf muhataba külfet yüklemek anlamındadır. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 130. Abdülhamid Efendi teklîf meselesinde mezheplerin görüşlerini şu şekilde hülâsa eder: "Mu'tezile teklîf meselesini adalet ilkesiyle açıklamakta ve Allah'ın insanların

değil naklîdir. Mu'tezile teklîf ile insanın fiillerinde mecbur olmasını paradoks olarak niteler ve cebri düşünceyi eleştirir. Eş'arîlerin teklîfi câiz görmeleri aslında onların insanın fiillerinde mecbur olmadıklarını düşündüklerini hissettirmektedir.⁸⁰ Cebriyye ve Eş'arîlerin görüşleri arasındaki fark; birincisinin insanın kudretini tamamen etkisiz olduğunu söyleyerek Allah'ın kudretini hâkim kılması, ikincisinin ise insanın kudretinin etkisini ve iradesini olumsuzlamasıdır.⁸¹

2.6. Mâtürîdîliğin Görüşü

Abdülhamid Efendi'ye göre her ne kadar Allah'ın kudreti insan fiillerinde müstakil ve belirleyici olsa da Allah Teâlâ âdetini ve hikmetini icra etmektedir. Şöyle ki; insanlar irade edip kudretlerini fiil ile ilişkilendirdikten sonra Allah Teâlâ fiili yaratmaktadır. Bunun nedeni dünyada güzel iş yapanları ahirette ödüllendirmek; kötü iş yapanları ise cezalandırmaktır. Böylece sebep-sonuç, mebde-meâd düzene girmekte ve bu durum Allah için hüccet haline gelmektedir. Âdetullah'a göre her ne kadar insanın kudretinin fiilin üzerinde bir etkinliği olmasa da insanın kudretinin irade ve tercihinin göre fiille ilişkilendirilmesi fiilin meydana gelmesinde zorunlu illet olması sonucunu doğurmaktadır. Allah'a ait olan etkin kudretin insanın kudreti üzerindeki deverânı ve insanın fiiliyle ilişkilendirilmesi nedeniyle insanın kudretine *kudreti kâsibe* denilmektedir.⁸²

Ebu Hanife'den nakledildiğine göre insana verilen kudret iman ve küfür gibi iki zıt fiili de yapabilmeye elverişlidir. Bu konuda herhangi bir

yararına teklifte bulunması gerektiğini dolayısıyla insanların güzel olan şeylerle mükellef kılınması gerektiğini, güç yetirilemeyen şeylerden insanın sorumlu tutulmaması gerektiğini düşünmektedir. Mâtürîdîler güç yetirilemeyen teklifini câiz görmezken buna karşın Eş'arîler güç yetirilemeyen teklifini câiz görmüşlerdir. Eş'arîler Allah'a nisbetle insan fiillerinde hüsün ve kubuh olamayacağını, O'na göre her şeyin güzel ve doğru olacağını, zira O'nun her şeyin maliki olduğunu, dilediğini dilediği şekilde yapacağını, O'nun hakkında hiçbir şeyin vacip olamayacağını söyleyerek konuyu izah etmişlerdir. Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 104-105; Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 246-251.

⁸⁰ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 104, 105.

⁸¹ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 22.

⁸² Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 25.

ihtilaf yoktur. İhtilaflı husus, insana verilen kudretin nesnesi ile ilişkilendirilmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile kudretle insandaki kas gücünü anlamış; fiilden önce bulunmasının şart olduğunu ve iki zıt fiile taallukunun mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Daha önce de geçtiği gibi Eş'arîler, insana verilen tek kudretin aynı anda iki zıt fiile elverişli olamayacağı kanaatinde idiler.⁸³

Mâtürîdî düşüncede Allah Teâlâ kulların fiillerini başka bir şeyin kendi kudretine katılmasına ihtiyaç duymadan doğrudan yaratabilir. Ancak hikmetinin gereği olarak âdetini kullarına verdiği kudret vasıtasıyla icra etmektedir. İnsanın irade etmesi ve kendi kudretini fiiliyle ilişkilendirmesiyle yaratmaktadır ki yaptıkları iyi işlere karşılık mükâfatı hak etsinler ya da yaptıkları kötülüklerin cezasını görsünler. Abdülhamid Efendi'ye göre Mâtürîdî düşüncede irade sahibi bir insanda dört unsur etkin haldedir. Birincisi *irade-i külliyye*dir ki buna *kasdî külli* adı da verilir. İnsanda potansiyel olarak var olan, fiilin tercihi ya da terki olan her iki tarafıyla da ilişkilendirilen yetidir. İkincisi ise *tercihtir* ki fiilin yalnızca tek tarafıyla ilişkilendirilir. Bunun yaratılmış olduğu hususunda mezheplerin ittifakı vardır. Üçüncüsü *selâmeti esbab* olarak adlandırdığımız insanın fiillerini yapabileceği organlarının sağlam olması ve şartların elverişli olması halidir. Dördüncüsü de *irade-i cüziyye*, *ihtiyârî cüziyye* ya da *kasdî cüzî* adını verdiğimiz somut, muayyen ve cüzî bir fiile taalluk etmesinden ibaret olan durumdur. Bunların hepsi Allah'ın mahlûkudur.⁸⁴

Abdülhamid Efendi'ye göre Mâtürîdî düşüncede kesb teorisinin diğer ismi irade-i cüziyyedir.⁸⁵ Mâtürîdîlere göre kesb teorisi insanın kudretini ve iradesini fiilde kullanması anlamına gelir. Bunun hemen ardından Allah Teâlâ fiili yaratır. Bu yaratma ve yaratmanın konusu olan makdûr (nesne), iki kudretin tesiriyle meydana gelmiş olmaktadır. Ancak iki kudretin etki yönü farklıdır. Fiil Allah tarafından yaratılır; insan tarafından ise kesb edilir. Abdülhamid Efendi Mâtürîdîlerin bu meseledeki görüşünü ifade ettikten sonra Teftâzânî'nin de aynı kanaatte olduğunu belirtir. Böylece Mâtürîdîliğin görüşünün isabetli olduğunu

⁸³ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 152.

⁸⁴ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 26.

⁸⁵ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 14, 33.

belirtmiş olur. İmam Mâtürîdî'ye göre kesb itibaridir ya da hâldir. İnsanın özgür iradesiyle kendisinden sâdır olur.⁸⁶ Teklîfin dayanağı olan irade-i cüziyyeye, kasd-ı cüzî ve azm-i musammem (kesin ve kati karar) adları da verilir.⁸⁷

2.7. Mâtürîdî ve Eş'arîlerin Görüşlerinin Mukayesesi

Abdülhamid Efendi, Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik arasında yaptığı karşılaştırma sonucunda Eş'arî'nin görüşlerinin onu haklı çıkaramayacağını; bu meselede hak olan görüşün Mâtürîdî'nin görüşü olduğunu belirterek kendi tarafını ortaya koyar.⁸⁸ Çünkü Eş'arî düşüncede fiil öncesinde olduğu kabul edilen zorunlu kasd ve bunlar üzerine tertib edilen *şevk, tasavvur, tasdik* ve diğer durumların tamamı Allah'ın mahlûkudur. Zerre miktarı dahi insanın katkısıyla meydana gelen bir şeyin olmadığını söylemektedir. Öyleyse iradesi olmayan bir insan nasıl fiillerinde özgür olacaktır.⁸⁹ Mâtürîdî düşüncede ise kul ile kâim olan kudret, irade, aletler ve şartların gerçekleşmesi harici işlerden kabul edilir ve kul bunları kendi hâdis kudretiyle icat eder. Buna azm-i musammem adı verilir. Ancak azm-i musammem Allah'ın yardımından bağımsız da değildir. İnsan icat ettiğinde önce azm-i musammemi, akabinde de fiilini yaratır. İnsan azm-i musammemi icat eder; Allah da fiili yaratır.⁹⁰ Abdülhamid Efendi şöyle bir örnekle konuyu izah eder: Eş'arî'ye göre insan, bir kimseyi öldürmek isteyip de yakalanan kimse gibidir. O kimse hür değildir. Bu nedenle o kimse öldürmekten vazgeçti denilemez. Çünkü dış etkenden (Allah'ın iradesi) ötürü onun öldürmemesi vâciptir. Mâtürîdî'ye göre ise bir kimseyi öldürmek isteyen kimsenin kendisini yakalatmasıdır. Bu durumda o insan kendi iradesiyle yakalandığı için öldürmekten vazgeçti denilebilir.⁹¹

Abdülhamid Efendi, Eş'arî'nin yaşadığı coğrafyada ehl-i bidat ve Mu'tezile mensupları ile çok yoğun bir mücadele halinde olması nedeniyle bu konuyu detaylı bir şekilde tartıştığını, Mâtürîdî'nin ise insan

⁸⁶ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 33.

⁸⁷ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 25, 26, 33, 38.

⁸⁸ bk. Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 100-101.

⁸⁹ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 101.

⁹⁰ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 32.

⁹¹ Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 103.

fiilleri sorununu Eş’arî kadar detaylandırmadığını belirtir. Bu nedenle Eş’arî âlimlerine ait eserler bu konuyu ispatlamaya yönelik ileri sürülen delillerle doludur.⁹²

İnsan fiilleri meselesinde Bâkılânî’nin görüşlerinin Mâtürîdî’nin görüşleriyle benzerliği hususunda ise el-İsfahânî’nin⁹³ (öl. 749/1349) tespitlerinin yerinde olduğunu belirterek kendisine katıldığını belirtir. İsfahânî şunları söyler: “Ehl-i tahkik bu makamda cebr ve tefvîz olmadığını, ikisi arasında bir iş olduğunu söylemiştir ki hak olan görüş budur.” Abdülhamid Efendi, İsfahânî’nin bu görüşünü şu şekilde açıklar:

“Allah Teâlâ insanda kudret ve iradeyi yaratır ve fiillere tesir edebilme gücü verir. Dolayısıyla kudret ve irade kendi özleri itibariyle bağımsız olarak tesir edemezler. Onların tesiri Allah’ın yaratması sayesinde gerçekleşir. Allah Teâlâ bütün varlıkları vasıtalı ya da vasıtasız yaratmaktadır. Vasıta ve sebepler, özleri itibariyle sonuçlar üzerinde etkili olamazlar. Bilakis insanda yaratılan ihtiyarî fiillerin tesiriyle etkili olurlar.”⁹⁴

Yazar buradan şu sonuca gitmektedir: İnsanın fiili, kudreti ve ihtiyarı Allah tarafından yaratılmıştır. Öyleyse kulun meydana getirdiği fiil, Allah tarafından vasıtalı olarak yaratılmıştır.

Abdülhamid Efendi’ye göre insan fiilleri konusunda Mâtürîdî ve Eş’arîlerin görüşleri nettir. Mâtürîdîliğe göre insanın hâdis kudreti fiillerinde etkili, Eş’arîliğe göre ise etkisizdir. Bu nedenle Eş’arî’nin Cebriyeci olarak suçlandığını belirtir. Çünkü “kudreti etkisiz saymakla onu yok saymak aynıdır” demişlerdir. Örneğin Eş’arî düşünceye göre iradeli bir hareket ile mesela titreyen bir hastanın iradesizce elinin titreme hareketi farksızdır.⁹⁵

Mâtürîdî görüşün “her şey başlangıcı itibariyle Allah’a istinad eder” şeklindeki Eş’arî görüş ile uyum içerisinde olduğunu söyleyen Abdülhamid Efendi, bu kuralı tanımayanların sadece yıldızlara tapanlar,

⁹² bk. Harpûtî, *es-Simţu’l-‘abkarî*, 56-57.

⁹³ Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahânî (öl. 749/1349). Eş’arî kelamcısıdır. (bk. Muhsin Demirci, “İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/509-510.)

⁹⁴ Harpûtî, *es-Simţu’l-‘abkarî*, 29-30.

⁹⁵ Harpûtî, *es-Simţu’l-‘abkarî*, 21-22.

düalistler (seneviyye), Nazzam, Belhi ve onların takipçileriyle Cübbâ ve taraftarları olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶

Kulun fiili yapan (muhasıl) olarak isimlendirilmesi, fiilin mahalli ve sebebi olması nedeniyledir.⁹⁷ Mâtürîdîler, şartlar ve sebepler elverişli olan fiil gerçekleştiğinde kulun kudretini *şart* ve *sebeb* olarak isimlendirirler. Eş'arîler ise sadece şart adını verirler.⁹⁸

Kul fiilleri meselesinde Ehl-i Sünnet'in iki kolu Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik arasında ittifak edilen konular olduğu gibi ihtilaf edilen konular da vardır.⁹⁹ Abdülhamid Efendi, şerhinin son kısmında yapmış olduğu değerlendirmede insan fiilleri konusunda Mâtürîdîlerin ve Eş'arîlerin on bir meselede ittifak ettiklerini, sekizinde ise ihtilaf ettiklerini belirterek bu meseleleri sıralar. Abdülhamid Efendi'nin yapmış olduğu bu tespitleri özet olarak maddeler halinde vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

2.7.1. İttifak Edilen Hususlar

1. İnsan Allah'ın kendisine yüklediği sorumluluklarını özgür iradesiyle yapabilen bir fâildir.¹⁰⁰

2. Her iki mezhebe göre de insanın kesbi vardır. Kesb, insanın fiillerinden sorumlu tutulmasının nedenidir.

3. İnsana Allah tarafından verilen istitâat fiille birlikte yaratılır.

4. İstitâat zamansal açıdan fiilden öncedir.

5. İstitâat fiilden önce, fiille birlikte ya da fiilden sonra olabilir. İnsanın sorumlu tutulmasına dayanak teşkil eden istitâat fiille birlikte veya fiilden sonra var olan istitâattır.

⁹⁶ Harpûti, *es-Simtu'l-'abkarî*, 32.

⁹⁷ Buna belagat ilminde mecâzi mürsel adı verilir. Kur'ân'da birçok örneği vardır. Meselâ: "İstersen orada bulunduğumuz şehre (şehrin halkına) ve aralarında geldiğimiz kabileye de (kafiledekilere) sor." Yusuf 12/82

⁹⁸ Harpûti, *es-Simtu'l-'abkarî*, 34.

⁹⁹ Abdürrahim Şeyhzâde, *Naẓmü'l-ferâ'id* (Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317), 53-54.

¹⁰⁰ Abdülhamid Efendi, Eş'arîlerin görüşünü izah ederken onların kulun kudretinin fiil üzerinde etkisiz olduğunu savduklarını ve bu nedenle cebri bir anlayışa yaklaştıklarını ifade etmişti. Oysa burada onların insanın özgür iradeye sahip olması ve fiillerini özgürce işleyen fâil olmasından bahsetmekte; bu konuda Mâtürîdîler ile ittifak halinde olduklarından söz ederek çelişkiye düşmektedir.

6. İnsan, iradeli fiillerinin kâsibi iken, Allah yaratıcısıdır.

7. İnsan fiilleri meselesindeki isabetli görüş, selefin ortaya koyduğu tefvîz ve cebr arasındaki orta yoldur. Yani insan fiillerinde özgür olmakla birlikte tam bağımsız değildir.

8. İnsanın iradeli fiilleri de dâhil her şeyin yaratıcısı yalnız Allah'tır.

9. İnsan hür iradesiyle yaptığı eylemlerinde sadece âmil (fiili yapan) ve kâsibdir (kazanan).

10. Fâil-i muhtar, kâdir ve mürîd isimleri kıyaslanması mümkün olmamakla birlikte hem Allah hem de insan hakkında kullanılabilir.

11. Her iki mezhebe göre de kesb itibaridir. Yani dış dünyada varlığı söz konusu değildir. Mâtürîdîler kesb'i cüz-i irade ile aynı kabul ederken;¹⁰¹ Eş'arîler kulun kudret ve iradesinin senkronize bir şekilde makdûra taalluku olarak anlamışlardır. Açıktır ki bu birliktelik tamamen itibaridir.¹⁰²

2.7.2. İhtilaf Edilen Hususlar

1. Eş'arîler kesbi insan fiillerinin yaratılışında etkili olmayan hâdis kudret ve iradesinin fiilin gerçekleşmesiyle eş zamanlı yaratılması olarak anlarken; Mâtürîdîler, insanın fiillerini yapmaya veya terk etmeye yönelik kesin kararı olarak anlamışlardır.

2. Eş'arîler, "insanın iradeli fiillerinin asılları ve vasıfları onun etki alanında değil, ilgi alanındadır" derken; Mâtürîdîler, fiillerin asıllarının ilgi alanında olmasa da vasıflarının insan kudretinin ilgi alanında olduğunu söylemişlerdir.

3. Eş'arîler, insan kudretinin fiillerle alakalı olduğunu bilmek için onların yaratılışında etkili olmasını gerekli görmezken; Mâtürîdîler ilginin olması için etkinin olmasını zorunlu görmüşlerdir.

4. Seyid Şerif Cürcânî (öl. 816/1413) ve Âmidî'ye (öl. 631/1233) göre Eş'arîler, insanda yaratılmış olan irade ve kudretin fiillerin yaratılmasında etkisiz olduğunu kabul etmiş olsalar da esasen irade ve kudret, fiili halk edebilecek potansiyel güce sahiptir. Ancak Eş'arîlerden nakledilen meşhur görüş, her iki halde de etkili olamayacağı şeklindedir.

¹⁰¹ Abdülhamid Efendî'nin bu tespiti de problemlidir. Zira Mâtürîdî terminolojide irade kesbin bir alt parçası kabul edilir. (bk. Yavuz, "Kesb", 25/305.)

¹⁰² Harpûtî, *es-Simţu'l-'abkarî*, 150-155.

5. Eş'arîlere göre insanın kudreti fiilin aslına ve vasfına müessir değildir. Mâtürîdîlere göre ise fiilin aslına değil; vasfına müessirdir.¹⁰³

6. Eş'arîlere göre irade-i cüziyyenin insanda ortaya çıkması Allah'ın yaratması sayesinde. Mâtürîdîlere göre insana verilen iradenin tercihinin bir sonucudur.

7. Eş'arîlere göre insanda yaratılan külli ve cüz-i irade gerçek varlığa sahiptir. Mâtürîdîlere göre ise sadece cüz-i irade gerçek varlığa sahip değildir.

8. Eş'arîlere göre Allah'ın insanın fiillerinin aslını ve vasfını yaratması için irade ve kudretinin fiile yönelmesi şarttır. Mâtürîdîler ise bu şartı sadece fiillerin aslının yaratılması ile ilgili kabul ederler.¹⁰⁴

Sonuç

Bu makalede Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış değerli bir âlim olan Harputlu Abdülhamid Efendi'nin insan hürriyeti konusundaki görüşlerini kendisine ait olan şerhten süzerek arz etmeye çalıştık. Harputlu'nun tasavvufî yönü ağır basmakla birlikte yaptığı açıklamalarda son derece rasyonel bir yaklaşım sergilediği ve tasavvufi yorumlardan uzak durduğu görülmektedir. Onun İslâm filozoflarının görüşlerinin saptırıldığını ifade ederek onların kendi eserlerinden örneklerle Gazzâlî'nin ithamlarına karşı savunusu önemlidir. Ehl-i Sünnet'in yapmış olduğu içtihatları özellikle de Mâtürîdî yorumları sahiplenmekte; Cebriyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini ifrat ve tefrit görüşler olarak nitelendirmektedir. Cebriyye'ye yaklaştığını ileri sürdüğü Eş'arîlerin görüşlerini eleştirerek başarısız bulup Mâtürîdîliği öne çıkarmış olsa da sonuçta onları da doğru kabul ettiği görüşün içerisinde değerlendirmektedir. Şerhinin sonunda yapmış olduğu genel değerlendirmede insan fiilleri konusunda doğru olan görüşün selef-i salihinin ve onların izini takip eden Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye ekollerinin görüşü olduğunu ifade etmesi bu durumu özetlemektedir.

¹⁰³ Bu meselede Eş'arîlerin tamamının aynı düşüncede olduğunu söylemek doğru değildir. Nitekim daha önce geçtiği üzere Abdülhamid Hamdi Efendi'nin Bâkılânî ve İsferyânî gibi Eş'arî kelimclardan aktarmış olduğu veriler, onların Eş'arî'den sonraki dönemlerde Mâtürîdî düşünceye yaklaşmış olduklarını göstermektedir.

¹⁰⁴ Harpûtî, *es-Simtu'l-'abkarî*, 155-158.

Abdülhamid Efendi'nin mezhepsel taassubun etkisinde kaldığı söylenebilir. Zira görüşlerine bakıldığında Eş'arîlerin kesb teorisini derli toplu bir şekilde net olarak ortaya koyamadığı gibi birbirini nakzeden ifadeler kullandığı görülmektedir. Aynı şekilde Eş'arîlik ile Mâtürîdîliğin konuyla ilgili görüşlerini mukayese ederken de daha önce bizzat kendisinin tespit olarak verdiği bilgilerde de birbiriyle çelişen hususlara rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Abdülhamid Efendi'nin her ne kadar klasik kelâm kaynaklarına nüfuz ettiği kabul edilse de objektif ve sağlıklı bir analiz ortaya koyduğunu söylemek zor görünmektedir.

Toparlayacak olursak Abdülhamid Efendi, Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerin insan fiilleri konusunda cebr ve tefvîz arasında orta bir yol tutmalarını doğru bir tavır olarak değerlendirmiştir. Söylememiz gereken son bir husus ise Abdülhamid Efendi'nin konuyla ilgili kültürel mirasın etkisinden kurtulamaması, tekrara düşmesi ve yeni bir şeyler söylemekte oldukça çekinceli davranmasıdır. Eserin orijinal diyebileceğimiz yönlerinden birisi de konuyla ilgili çok sayıda kaynak isminin zikredilmesidir.

Kaynakça

- Akpınar, Cemil. "Hasan Çelebi, Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/313-315. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Algar, Hamîd. "Hâlid el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/283-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2009.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitabü't-Temhid*. thk. Richard Yusuf Mekarisî el- Yesûî. Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi u's-şahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.
- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. thk. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Tarîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1428.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyra. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ciyl, 1417.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-İrşâd ilâ kavâtı'l-edilleti fi uşûli'l-itikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmüim Abdülhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1369.
- Çağrı, Mustafa - Hökekleli, Hayati. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/380-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Demirci, Muhsin. "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Gelenbevî, İsmail. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl. Adudüddin el-Îcî'nin el-Akâ'idü'l-Adudiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1438/2017.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 1996.
- Harpûtî, el-Hacc Abdulhamid b. Ömer en-Naimî el-. *es-Simţu'l-abkarî fi şerh-i ikdi'l-ceoherî fi'l-farq beyne kesb'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'ari*. b.y.: Dersaâdet, 1305.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İmâm Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvattâ*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. "Hamdi Efendi". *Son Asır Türk Şairleri*. 1/548-551. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- İsfahânî, Râgıb el. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kurân*. thk. Muhammed Halil el-Aytânî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1426.

- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Karadaş, Cafer. "İnsan Fiilleri". *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 403-418. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut. "Behmenyâr b. Merzübân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/354-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Kemâleddin İbn Ebû Şerîf. *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arûçî. Ankara: İSAM, 1426.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.
- Şeyhzâde, Abdürrahim. *Nazmü'l-ferâid*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-. *Şerhu'l-Akâid*. b.y.: Haznedâr Matbaası, 1970.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *el-Câmi u's-şahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstitâat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Hızır Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/413-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yeşilyurt, Temel. "Harputlu Abdülhamid Efendi ve Hz. Peygamberin Üstünlüğü Meselesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 19-32.
- Yıldırım, Arif. "Harputlu Hacı Abdulhamid Efendi'nin Bağdatlı Şeyh Halid'in İrade-i Cüz'iyeye Risalesine Yazdığı es-Simtu'l-Ebkari İsimli Şerhin Özeti". *Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu*. thk. Fikret Karaman. 2/113-139. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Gebelerin Algılanan Stres, Hayat Memnuniyeti, Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkma Düzeyleri İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

Sema KARAGÖZ

Dr., Arş. Gör. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Bilimleri Anabilim Dalı

Dr., Res. Asst. Bolu Abant İzzet Baysal University, Divinity Faculty,
Department of Religious Studies
Bolu, Turkey

sema.karagoz@yahoo.com.tr

orcid.org/0000-0002-6731-3883

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı/ Issue: 19

Sayfa /Page: 44-83

Atıf / Cite as: Karagöz, Sema. "Gebelerin Algılanan Stres, Hayat Memnuniyeti, Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkma Düzeyleri İlişkisi Üzerine Bir Araştırma [A Study on the Relationship Between Perceived Stress, Life Satisfaction, Psychological Resilience and Religious Coping Levels of Pregnant Women]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 44-83

<https://doi.org/10.18498/amailad.1163319>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

A Study on the Relationship between Perceived Stress, Life Satisfaction, Psychological Resilience and Religious Coping Levels of Pregnant Women

Abstract

Human beings go through various periods in their life journey, each with their own characteristics. One of these periods is when women experience the pregnancy process. Because pregnancy, which implies the transition to motherhood, brings with it some changes physiologically, psychologically, biologically, and socially. These changes require the pregnant woman to adapt. However, this process of change and development can sometimes be painful and stressful. Failure to effectively control and manage distressing factors can negatively affect both the physical and psychological well-being of the expectant mother and baby. Pregnant women are fed from various sources while trying to cope with stress factors. One of these sources is religious references. In this context, it is important to focus on both the evaluation of perceived stress and the religious coping tendencies that may strengthen or weaken their life satisfaction and psychological resilience in pregnant women. However, when the studies carried out so far are examined, no research has been found to determine the role of positive and negative religious coping in the context of perceived stress, life satisfaction and psychological resilience in women during pregnancy.

This study aims to reveal the role of positive/negative religious coping in perceived stress, life satisfaction and psychological resilience of women during pregnancy. In addition, it is among the research objectives to determine how demographic variables such as age, education level and trimester stage affect perceived stress, life satisfaction, psychological resilience, and positive/negative religious coping.

The research was conducted with the participation of 354 pregnant women who came to the Gynecology and Childhood Unit of a health facility for their medical appointments. Participants were selected mainly by haphazard sampling method, but purposive sampling was also used because only women who were experiencing a normal pregnancy process were included in the study. Personal Information Form, Perceived Stress Scale, Religious Coping Scale, Life

Satisfaction Scale and Brief Psychological Resilience Scale were administered to the participants. Analyses of the obtained data were carried out via IBM SPSS Statistics and Smart PLS Version 3.3.2 package software.

According to the research findings, the age factor, which is one of the socio-demographic variables, does not have a statistically significant effect on perceived stress, life satisfaction, psychological resilience, and positive/negative religious coping in women during pregnancy. Educational status, which is another socio-demographic variable, has a statistically significant effect only on perceived stress level. In more detail, the perceived stress levels of graduate participants were found to be lower than those of middle school and high school graduates. Another variable examined was that the trimester stage only affected the negative religious coping level with statistical significance. Accordingly, negative religious coping levels of pregnant women in the third trimester, which represents the seventh, eighth and ninth months of pregnancy, are higher than in the first and second trimesters.

It was found that the perceived stress level during pregnancy had a statistically significant negative effect on life satisfaction. However, perceived stress level during pregnancy had no statistically significant effect on psychological resilience.

It has been determined that the level of positive religious coping in women during pregnancy has a statistically significant positive effect on life satisfaction. There was no statistically significant effect of positive religious coping on perceived stress and resilience. On the other hand, it was found that negative religious coping decreased the psychological resilience of the pregnant women and increased their perceived stress levels at a statistically significant level.

Keywords: Psychology of Religion, Pregnancy, Stress, Religious Coping, Life Satisfaction, Psychological Resilience.

Gebelerin Algılanan Stres, Hayat Memnuniyeti, Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkma Düzeyleri İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

Öz

İnsanoğlu yaşam yolculuğunda kendine ait özellikleri olan çeşitli dönemlerden geçmektedir. Bu dönemlerden biri de kadınların gebelik sürecini tecrübe etmesidir. Çünkü anneliğe geçişi ifade eden gebelik, fizyolojik, psikolojik, biyolojik ve sosyal boyutlara dair birtakım değişiklikleri beraberinde getirmektedir. Bu değişimler, gebelik dönemindeki kadının uyum sağlamasını gerektirmektedir. Yalnız, bu değişim ve gelişim süreci kimi zaman sancılı olarak

stres verici özellikler taşıyabilmektedir. Sıkıntı verici faktörlerin etkili biçimde kontrol edilememesi ve yönetilememesi anne adayı ve bebeğin hem fiziksel hem psikolojik iyilik halini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Gebeler, söz konusu stres faktörleriyle başa çıkmaya çalışırken pek çok kaynaktan beslenmektedir. Bu kaynaklardan birini de kişinin dini ve manevi referansları oluşturmaktadır. Bu bağlamda, gebelerin hem algılanan stres düzeylerini hem de hayat memnuniyetlerini ve psikolojik dayanıklılıklarını güçlendiren ya da zayıflatan özellik taşıyabilecek dini başa çıkma eğilimlerine odaklanmak önemiyet kazanmaktadır. Fakat şu ana dek literatürde yer alan araştırmalar incelendiğinde, gebelik dönemindeki kadınlarda algılanan stres, hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılık bağlamında olumlu ve olumsuz dini başa çıkmanın rolünü tespit etmeye yönelik bir araştırmaya henüz rastlanmamıştır.

Bu araştırmada, gebelik dönemindeki kadınlarda algılanan stres, hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılıkta olumlu ve olumsuz dini başa çıkmanın rolünün açığa çıkarılması amaçlanmıştır. Ayrıca yaş, eğitim durumu ve hangi trimesterde bulunduğu gibi kişisel özellikleri ifade eden değişkenlerin algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu ve olumsuz dini başa çıkmayı nasıl etkilediğini tespit etmek de araştırma amaçları arasında yer almaktadır.

Araştırmaya Bolu ilinde yer alan bir sağlık tesisine bağlı Kadın Doğum ve Çocuk Ünitesine tıbbi randevuları için gelen gebelik dönemindeki 354 kadın katılmıştır. Katılımcılara gelişigüzel (*haphazard*) örnekleme yöntemiyle ulaşılmıştır. Ayrıca amaçlı örneklemeye de başvurulmuştur; çünkü normal gebelik süreci deneyimleyen kadınlar araştırmaya dâhil edilmiştir. Katılımcılara Kişisel Bilgi Formu, Algılanan Stres Ölçeği, Dini Başa Çıkma Ölçeği, Hayat Memnuniyeti Ölçeği ve Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği uygulanmıştır. Elde edilen verilere analizler, *IBM SPSS Statistics* ve *Smart PLS Version 3.3.2* paket yazılımı aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.

Araştırma bulgularına göre, sosyo-demografik değişkenlerden yaş faktörü, gebelik dönemindeki kadınlarda algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu/olumsuz dini başa çıkma üzerinde istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde bir etkiye sahip değildir. Diğer bir sosyo-demografik değişken olan eğitim durumu yalnızca algılanan stres düzeyi üzerinde istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde etkilidir. Daha detaylı ifade edilecek olursa, lisansüstü katılımcıların algılanan stres düzeyleri ortaokul ve lise mezunlarına göre daha düşük tespit edilmiştir. İncelenen diğer bir değişken trimesterin sadece

olumsuz dini başa çıkma düzeyini istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde etkilediği bulgulanmıştır. Buna göre, gebeliğin yedinci, sekizinci ve dokuzuncu aylarını temsil eden üçüncü trimesterde olan gebelerin olumsuz dini başa çıkma düzeyleri birinci ve ikinci trimestere göre daha yüksektir.

Gebelik döneminde algılanan stres düzeyinin hayat memnuniyetini istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde negatif yönde etkilediği bulunmuştur. Buna rağmen, gebelik döneminde algılanan stres düzeyinin psikolojik dayanıklılık üzerinde istatistiksel olarak anlamlılık ifade eden bir etkisi görülmemiştir.

Gebelik dönemindeki kadınlarda olumlu dini başa çıkma düzeyinin hayat memnuniyetini istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir. Olumlu dini başa çıkmanın algılanan stres ve psikolojik dayanıklılık üzerinde istatistiksel olarak anlamlılık ifade eden bir etkisi tespit edilememiştir. Olumsuz dini başa çıkmanın ise istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde gebelerin psikolojik dayanıklılıklarını azalttığı ve algılanan stres düzeylerini artırdığı bulgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Gebelik, Stres, Dini Başa Çıkma, Hayat Memnuniyeti, Psikolojik Dayanıklılık.

Giriş

Gebelik, bir kadının yaşam sürecinde kendine ait özellikleri olan anneliğe geçiş dönemini ifade etmektedir. Bu dönemde fizyolojik, psikolojik, biyolojik ve sosyal değişimler kendiliğinden meydana gelmekte ve uyum sağlamayı gerektirmektedir (Üzar Özçetin - Erkan, 2019, 1018; Leifer, 1980, 754; Dağlar - Nur, 2014, 430). Değişim ve gereksinimleri içeren bu uyum süreci zaman zaman stres verici olabilmektedir (O'Keane - Marsh, 2007, 1003). Stres verici faktörlerin varlığı ve bunların etkili biçimde yönetilememesi hem anne adayının ve fetüsün iyilik halini olumsuz yönde etkilemekte (Corno vd., 2018, 2) hem gebelik sonrasında görülebilecek *postpartum* depresyon riskini artırmaktadır (Xian vd., 2019, 293). Dolayısıyla, bu riskleri azaltabilecek veya yok edebilecek stratejiler geliştirmek önem kazanmaktadır. Dini ve manevi başa çıkma gebelik stresini yönetmede etkili bir unsur olabilir (Dolatian vd., 2017, 2268). Anne adayları, din ve maneviyattan güç alarak tehdit edici durumları kontrol altına alabilir, sükûnetlerini koruyabilir ve yaşama dair amaç ve anlamlılık elde edebilir (Lucero vd., 2013, 310). Bu

doğrultuda denilebilir ki, dini ve manevi sistemler acıyı azaltmanın ötesine geçerek gebelik dönemindeki kadınların genel mutluluk hallerine ve hayat memnuniyetlerine katkı sağlayabilir (Miller - Kelley, 2013, 343-376). Dini ve manevi başa çıkma stratejilerine başvurmak gebelerin hayat memnuniyetlerini artırdığı gibi psikolojik dayanıklılıklarını da güçlendirebilir; böylece gebeler stresin olumsuz etkileriyle daha güçlü başa çıkabilir.

1. Kavramsal Çerçeve

Bireyin psikolojik ve fiziksel bütünlüğünü tehdit eden ve ona meydan okuyan olay veya durumlara verilen tepki stres olarak tanımlanmaktadır (Feldman, 1996, 500). Yaşamda, birçok olay stres verici olabilir. Savaşlar, nükleer kazalar, depremler, evlenmek, boşanmak veya mesai arkadaşlarıyla tartışmak gibi güçlükler strese neden olabilir (Atkinson vd., 2006, 490). Stres faktörlerine maruz kalma ve bu faktörlere verilen tepkiler sadece o ân sıkıntı yaşamının ötesinde uzun vadede kronik hastalıkların gelişmesine zemin hazırlayabilir. Bu hastalıklar, kalp rahatsızlıkları, tansiyon problemleri, baş ağrıları gibi fiziksel nitelikte olabileceği gibi; kaygı, depresyon ve yaşamdan alınan zevkin azalması gibi psikolojik özellikte de olabilir (Baltaş - Baltaş, 2008, 30-31).

Her bireyin tecrübe ettiği stresin kendi yaşamsal özellikleri bağlamında olduğunu söylemek mümkündür (Hisli Şahin, 1998, 1). Bu doğrultuda, gebelik dönemindeki kadınların yaşadığı stres faktörleri arasında maddi sorunlar, kişilerarası ilişkiler, ailevi sorumluluklar yer almaktadır (Flanagan, 2017, 10). Ayrıca işsizlik, sosyal destek eksikliği, ev içi şiddet, madde kullanımı ve psikopatolojik hastalık öykülerinin varlığı (Xian vd., 2019, 292-293), uyku sorunları, atıştırma tüketimi, kilo alımı (Eichler vd., 2019, 1), istenmeyen veya planlanmayan gebelik, doğum anında yaşanacak ağrıyı düşünme, vaktinde sağlık kuruluşuna ulaşamama, cerrahi işlemin gündeme gelmesi, doğum süresinin net olmayışı (Uysal Tepebaş, 2019, 66), düşük ya da kürtaj deneyimi, cinsel istismar öyküsü, kötümser bakış açısı (Külçür, 2016, 6) gibi unsurlar da bu süreçte strese neden olmaktadır. Bu stres verici unsurların yanında, gebelik sürecinin her üç aylık dönemini ifade eden kaçınıcı trimesterde bulunduğu da psikolojik sağlıkta etkilidir. Birinci trimesterde yorgunluk, bitkinlik, mide bulantıları ve anneliğe hazır olmama gibi uyum zorlukları

hâkimdir. İkinci trimesterde anne adayı gücünü toplamaktadır. Üçüncü trimesterde ise doğumun nasıl gerçekleşeceği ve bebeğin sağlığıyla ilgili endişeler gündemdedir (Külçür, 2016, 4-5).

Gebelik dönemi boyunca deneyimlenen stres hem anne adayını hem bebek için tehlike kaynağıdır. Nitekim, bu esnada *kortizol*, *adrenalin* ve *noradrenalin* hormonlarının salgılanma düzeylerinde artış meydana gelmektedir (Akın, 2018, 8). Bu artışla anne adayında depresyon, kaygı, öfkelenme ve huzursuzluğun tetiklenme riski oluşmaktadır. Ayrıca, salgılanan bu hormonlar, fetüsün gelişimini de olumsuz yönde etkilemektedir (Coşar Çetin vd., 2017, 127).

Gebelik sürecinde tecrübe edilen stresin, anne adayını ve bebeğinin sağlık durumuyla yakından ilişkili olması ve gelecek süreçte olumsuz etkilerinin devam etmesi nedeniyle, üzerinde durulması önem taşımaktadır. Bu sürecin en sağlıklı şekilde devam ettirilebilmesi, anne adayının sıkıntılarla başa çıkma kaynaklarıyla doğrudan ilişkilidir. Anne adayının sıkıntılarının farkında olması, daha önce kullandığı başa çıkma yöntemleri ve sosyal destek sistemlerinin durumu, süreçteki sorunlarla başa çıkmada önem taşımaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki, gebelik dönemindeki kadının psikolojik yapısı, gebelikle ilgili duygu, düşünce ve beklentileri, iyimser bakış açısına sahip oluşu, sorun çözme becerisi ve uygun sosyal destek mekanizmalarını devreye sokması gebelik stresiyle etkin başa çıkabilmesinde rol oynamaktadır (Külçür, 2016, 10). Dolayısıyla, anne adayının stresle başa çıkmasında bilişsel, duygusal ve davranışsal yaklaşımları ön plana çıkmaktadır ve bu yaklaşımların niteliği önem kazanmaktadır. Anne adayının yaşadığı zorluklara yüklediği anlam ve bunlarla baş etme tarzı onun hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılığıyla yakından ilişkilidir.

Hayat memnuniyeti, “bireyin yaşamı hakkındaki değerlendirmelerini ifade etmektedir. ‘Yaşamım doyum vericidir’ cümlesiyle örneklendirilebilecek iyi olmanın bilişsel boyutunu temsil etmektedir” (Diener, 2012, 590). Bireyin şimdiki, geçmiş ve geleceğe dair memnuniyetini, hayatında yer verdiği kimi hususları değiştirip değiştirmeme isteğini (Diener vd., 1999, 277), özlem, hayal ve istekleriyle arasında ne kadar uzak ya da yakın mesafe olduğunu (Pethtel - Chen, 2010, 725) kapsamaktadır. Bireyin hayat memnuniyetinde fiziksel, duygusal ve zihinsel sağlık, psikolojik iyi olma hali, iletişim kurabilme,

sosyal ilişkilerde derinleşebilme (Kermen vd., 2016, 22), hedefler, kültürel öğeler, başa çıkma becerileri (Yoon - Lee, 2010, 94) gibi faktörler rol oynamaktadır. Hayat memnuniyetinin, iyi olma halinin diğer bir bileşeni olan olumlu ve olumsuz duygulanımlarla da doğrudan ilişkisi vardır; çünkü birey hayat memnuniyeti yargılamasını oluştururken tecrübe ettiği olumlu ve olumsuz durumları anımsamaktadır (Schimmack vd., 2002, 583). Hayat memnuniyeti, iş, ailevi veya sosyal ilişkiler ve maddi gelir gibi bireyin yaşamının spesifik alanlarıyla doğrudan ilişkilidir (Lorie - Lyubomirsky, 2001, 4). Gebelik süreci incelendiğinde, kadınların bu döneme has çeşitli sorunlarla karşılaşması hayat memnuniyetlerinin etkilenmesine neden olabilmektedir. Anne adaylarında meydana gelen fiziksel belirtiler, yorgunluk, sınırlı yaşam alanı ve duyguların değişimi hayat memnuniyetlerini etkilemektedir (Özhüner - Çelik, 2019, 40). Daha öncesinde de ifade edildiği üzere, ailevi sorumluluklar, uyku sorunları, kilo alımı, doğuma dair endişeler, maddi sıkıntılar, iş durumu ya da yeterli bir anne olunup/olunamayacağına dair düşünceler, anne adaylarının hayat memnuniyetlerini etkileyebilir.

Stres faktörleri ve yaşamdaki iyilik halinin devamlılığıyla yakından ilişkili bir diğer kavram ise psikolojik dayanıklılıktır. Kavramın, psikoloji, psikiyatri, sosyoloji, biyoloji ve nörobilim gibi farklı disiplinlerce çalışıldığı görülmektedir. Bu çeşitlilik kavramsal tanımda ortaklık sağlanmasını zorlaştırmaktadır (Herrman vd., 2011, 259). Bu güçlüğe rağmen, psikoloji çatısı altında psikolojik dayanıklılık, yeni ortaya çıkan, zorlayıcı ve değişen durumlara tepki verirken esneklik gösterebilme ve olumsuz duygusal tecrübelerden sıyrılıp toparlanabilme gücü olarak tanımlanmaktadır (Tekin, 2014, 115-116). Burada iki temel aşama görülmektedir. Birinci aşamada, birey sıkıntılı bir durumla karşılaşmalıdır; ikinci aşamada ise bu sıkıntılı duruma uyum sağlayabilmelidir (Kızıl, 2016, 204). Psikolojik dayanıklılıkla doğrudan ilişkili olarak risk ve koruyucu faktörler bulunmaktadır (Vella - Pai, 2019, 235). Koruyucu faktörler, güçlüğün etkisini azaltan, değişime uyumu kolaylaştıran ve kişinin yeterliliğini destekleyen durumlardır (Gizir, 2007, 117). İç kontrol mekanizması, öz saygı, iyimserlik, sosyal uyum, maneviyat, umut, dışadönüklük gibi özellikler koruyucu faktörlerdir (Herrman vd., 2011, 260). Uyumu zorlaştıran risk faktörleri ise maddi

kısıtlılıklar, anne-baba eğitiminin yetersizliği, boşanma ve istismar gibi hususlardan meydana gelmektedir (Tekin, 2014, 116). Dolayısıyla, psikolojik dayanıklılığın etkileşimli bir süreç olduğu düşünülebilir. Çünkü karşılaşılan bir kriz durumu, sorunlarla başa çıkmayı kolaylaştıran kişilik özellikleri, baş etme becerileri ve bireyin zayıf yanları bir bütün halinde sürece dâhil olmaktadır (Uysal vd., 2017, 142). Bu bağlamda denilebilir ki, gebelik sürecindeki değişimlere ve zorluklara uyum sağlayabilme ve çeşitli sıkıntıların üstesinden gelebilme hem anne adayının hem bebeğin sağlığı için önem taşımaktadır (Rini vd., 1999, 333). Psikolojik dayanıklılığın yüksek oluşu anne adaylarının fiziksel ve psikolojik açıdan daha sağlıklı bir süreç tecrübe etmelerini sağlayabilir.

Anne adaylarının gebelik dönemi stresiyle daha iyi başa çıkabilmesinde, hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılıklarını güçlendirmede etkili faktörlerden biri de dini kaynaklar olabilir. Çünkü dini ve manevi unsurlar, çoğu zaman stresli durumlarda destekleyici, kolaylaştırıcı ve koruyucu bir vazife üstlenmektedir (Bjorck - Thurman, 2007, 159; Levin, 2010, 102) ve zor koşullara uyumu sağlamaktadır (Koenig, 2013, 278). Din, bireye stresli yaşam olaylarını anlamlandırmak, sürecin zorluklarıyla başa çıkılmasında rehberlik etmek, destek olmak, umudu beslemek (Pargament vd., 1988, 91), teselli ve rahatlık vermek (Koenig - Al-Shohaib, 2021, 70) gibi fonksiyonlar sunmaktadır. Dolayısıyla, dini sistemler bireylerin yaşamdaki zorluklarla başa çıkmalarında görmezden gelinemeyecek bir işleve sahiptir (Hathaway - Pargament, 1991, 65). Dinin, hayata anlam katan, kimlik duygusu veren ve başa çıkma süreçlerinde rol oynayan özellikleri psikolojik dayanıklılığın artmasına katkıda bulunmaktadır. Böylece psikolojik sağlığı besleyerek iyi olma halini ve hayat memnuniyetini olumlu yönde etkilemektedir (Ayten, 2018, 116). Özellikle namaz kılmak, oruç tutmak, sabır ve azim göstermek, Allah'a tevekkül etmek, teslim olmak, ihlanda bulunmak ve dua etmek gibi dini davranış ve inançlar bireyin hayattaki memnuniyetini artırırken bireyi stresten koruyucu bir rol üstlenebilir (Salarifer vd., 2014, 296).

Dinin, stres verici yaşam olaylarındaki fonksiyonundan bahsederken şüphesiz niteliğine odaklanmak gerekmektedir. Şöyle ki; dini başa çıkma, dinin stres verici yaşam olaylarıyla baş etme sürecinin ne kadar parçası olduğuyula ifade ediliyor olsa da dinin başa çıkma ile nasıl

bir ilişkisinin olduğunu ayırt etmek de önem taşımaktadır (Pargament vd., 2013, 382; Yapıcı, 2007, 94). Tercih edilen dini başa çıkma stratejisi, bireyin psikolojik sağlığına olumlu katkıda bulunabileceği gibi zarar verici de olabilir. Literatürde bu durum, olumlu dini başa çıkma ve olumsuz dini başa çıkma olarak sınıflandırılarak ele alınmaktadır. Yaratıcıyla güvenli bir ilişkinin ve diğerleriyle manevi bağlanmışlığın (Pargament vd., 2013, 386) esas olduğu olumlu dini başa çıkmada, kişi yaşadığı rahatsızlık verici durumu hayra yorar, yaratıcıyı destekleyici bir işbirlikçi olarak algılar, dini ritüellere devam eder, yaratıcıya inanır ve O'nu sever, manevi destek arayışında bulunur ve dua eder (Abdul Rashid vd., 2021, 151). Olumsuz dini başa çıkmada ise yaratıcıyla güvensiz bir ilişki olup diğer insanlarla uyumsuz ilişkiler hâkimdir. Yaratıcı tarafından cezalandırılma, manevi hoşnutsuzluk ya da yaşanan durumu şeytanla ilişkilendirme söz konusudur (Ayten, 2012, 69-70). Olumlu dini başa çıkma yaklaşımı, psikolojik direnci ve iyilik halini destekler (Tarakeshwar vd., 2006, 647; Pargament, 1992, 505), yaşamdan alınan doyumunu artırır, fiziksel sağlığı güçlendirir ve depresyon, kaygı, umutsuzluk veya stres gibi olumsuz durumlardan korur (Pargament, 2013, 386). Olumsuz dini başa çıkma yaklaşımı ise yüksek düzey depresyon, kaygı bozuklukları (Alan vd., 2005, 1196), travma sonrası stres bozukluğu ve manevi hasar gibi olumsuz psikolojik sonuçlarla yakından ilişkilidir (Pargament vd., 2013, 386). Buradan hareketle, kısaca ifade etmek gerekirse, gebelik dönemi sağlığı üzerinde çalışırken anne adaylarının dini ve manevi eğilimlerinin özelliğine ve etkileşimine odaklanmak gerekmektedir.

Literatür incelendiğinde, yurt dışında ve ülkemizde gebelik dönemi stresinin ele alındığı çeşitli araştırmalara rastlanmaktadır. Örneğin, Xian ve diğerleri (2019, 292) Çin'de yaşayan 1220 gebelik dönemindeki kadınla gerçekleştirdikleri araştırmada stres, kaygı ve depresyon düzeylerini incelemiştir. Karataş Baran ve diğerleri (2010, 170) de riskli olan ve olmayan gebelerin stres düzeyini incelemiştir.

Araştırmanın değişkenlerinden olan psikolojik dayanıklılık ve hayat memnuniyeti bağlamında, gebelerle çeşitli çalışmalar gerçekleştirildiği görülmektedir. Üzar Özçetin ve Erkan (2019, 1025) yüksek risk taşıyan gebelerde psikolojik dayanıklılık, stres ve psiko-sosyal sağlık ilişkisini incelemiştir. Amerika'da yaşayan kadınlarla yapılan diğer bir araştırmada

gebelik ile hayat memnuniyeti ilişkisi ele alınmıştır (Hagstrom - Wu, 2016, 507).

Gebelik dönemindeki kadınlarda, maneviyat ve dini başa çıkma konularında gerçekleştirilen araştırmaların her geçen gün arttığına şahit olunmaktadır (Kılıç, 2019, 1-3; Buldur, 2020, 1-3; Gügen, 2019, 4-5; O'leary vd., 2016, 665; Corno vd., 2018, 1; Lucero vd., 2013, 309; Hamilton - Lobel, 2008, 97; Dolatian vd., 2017, 2267). Örneğin, Puente ve diğerleri (2015, 1608) normal gebelik süreci geçiren 285 kadınla dini başa çıkma ile kontrol odağı ilişkisini ele almıştır. Gebelik dönemindeki 130 kadınla gerçekleştirilen nitel yöntemli bir diğer araştırmada, katılımcılara maneviyatın gebeliği nasıl etkilediği sorusu yöneltilmiştir (Jesse vd., 2007, 151). Başar (2022, 48) ise gebelik dönemindeki kadınlara değer odaklı manevi bakım programı uygulamıştır. Gerçekleştirilen faaliyetin neticesinde deney grubunun Tanrı algısı ve dini başa çıkma puanlarında anlamlı farklılık tespit edilmiştir.

1.1. Amaç ve Önem

Gebelik süreci, anne adayları için keyif verici olmakla beraber stres, kaygı, depresyon ya da travma sonrası stres bozukluğu gibi psikolojik rahatsızlıklara da neden olabilmektedir. Literatürde gerçekleştirilen araştırmalar daha ziyade gebelik dönemi depresyonuna odaklanmaktadır. Bunun neticesinde de bu dönemdeki stresin niteliğini tanımlamak zorlaşmaktadır (Chow vd., 2019, 198). Ayrıca, gebelik dönemine ilişkin gerçekleştirilen araştırmaların daha ziyade riskli gebeler üzerinde yoğunlaştığı ifade edilmekte (Puente vd., 2015, 1599); bu da normal gebelik yaşayan kadınların durumunu anlamayı güçleştirmektedir. Dolayısıyla bu araştırma, normal gebelik dönemindeki kadınlarda stres düzeyini, hayat memnuniyetini, psikolojik dayanıklılık durumunu ve olumlu-olumsuz dini başa çıkma stratejilerine başvurma sıklıklarının açığa çıkarma açısından önem taşımaktadır. Bunun yanında olumlu-olumsuz dini başa çıkmanın algılanan stres, hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılıkla etkileşimini keşfetmeye çalıştığı için de önemlidir. Böylece, doğum öncesi süreçteki psikolojik iyilik haline yönelik akademik ve sahadaki çalışmalara katkı sunması beklenmektedir. Daha açık bir ifadeyle, bu araştırma din psikolojisi, klinik psikoloji, sağlık psikolojisi, manevi danışmanlık ve rehberlik gibi alanlara katkı

sunabileceği gibi gebelere yönelik halk sağlığı politikalarının planlanmasına da katkı sağlayabilir.

Gerçekleştirilen araştırmalar incelendiğinde, gebelik dönemindeki kadınlarda algılanan stres, hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılık bağlamında olumlu ve olumsuz dini başa çıkma tutumlarını inceleyen müstakil bir çalışma henüz görülmemiştir. Bu doğrultuda, bu çalışmada gebelerde algılanan stres, hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılıkta, olumlu/olumsuz dini başa çıkmanın rolünün açığa çıkarılması amaçlanmıştır. Ayrıca çeşitli demografik değişkenlerin etkisini tespit etmek de araştırma amaçları içerisinde yer almaktadır.

1.2. Hipotezler

İlgili literatür incelenerek ve araştırmanın konu ve amaçları göz önünde bulundurularak aşağıda yer alan hipotezler oluşturulmuştur.

H₁. Gebelik dönemi kadınlarda, yaşa göre algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu-olumsuz dini başa çıkma farklılaşmaktadır.

H_{1a}. Yaşa göre algılanan stres farklılaşmaktadır.

H_{1b}. Yaşa göre hayat memnuniyeti farklılaşmaktadır.

H_{1c}. Yaşa göre psikolojik dayanıklılık farklılaşmaktadır.

H_{1d}. Yaşa göre olumlu dini başa çıkma farklılaşmaktadır.

H_{1e}. Yaşa göre olumsuz dini başa çıkma farklılaşmaktadır.

H₂. Gebelik dönemi kadınlarda, eğitim durumuna göre algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu-olumsuz dini başa çıkma farklılaşmaktadır.

H_{2a}. Eğitim durumuna göre algılanan stres farklılaşmaktadır.

H_{2b}. Eğitim durumuna göre hayat memnuniyeti farklılaşmaktadır.

H_{2c}. Eğitim durumuna göre psikolojik dayanıklılık farklılaşmaktadır.

H_{2d}. Eğitim durumuna göre olumlu dini başa çıkma farklılaşmaktadır.

H_{2e}. Eğitim durumuna göre olumsuz dini başa çıkma farklılaşmaktadır.

H₃. Gebelik dönemi kadınlarda, trimestere göre algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu-olumsuz dini başa çıkma farklılaşmaktadır.

H_{3a}. Trimestere göre algılanan stres farklılaşmaktadır.

H_{3b}. Trimestere göre hayat memnuniyeti farklılaşmaktadır.

H_{3c}. Trimestere göre psikolojik dayanıklılık farklılaşmaktadır.

H_{3d}. Trimestere göre olumlu dini başa çıkma farklılaşmaktadır.

H_{3e}. Trimestere göre olumsuz dini başa çıkma farklılaşmaktadır.

H₄. Gebelik dönemi kadınlarda, olumlu dini başa çıkma hayat memnuniyetini, psikolojik dayanıklılığı ve algılanan stresi etkilemektedir.

H_{4a}. Olumlu dini başa çıkma hayat memnuniyetini olumlu yönde etkilemektedir.

H_{4b}. Olumlu dini başa çıkma psikolojik dayanıklılığı olumlu yönde etkilemektedir.

H_{4c}. Olumlu dini başa çıkma algılanan stresi olumsuz yönde etkilemektedir.

H₅. Gebelik dönemi kadınlarda olumsuz dini başa çıkma hayat memnuniyetini, psikolojik dayanıklılığı ve algılanan stresi etkilemektedir.

H_{5a}. Olumsuz dini başa çıkma hayat memnuniyetini olumsuz yönde etkilemektedir.

H_{5b}. Olumsuz dini başa çıkma psikolojik dayanıklılığı olumsuz yönde etkilemektedir.

H_{5c}. Olumsuz dini başa çıkma algılanan stresi olumlu yönde etkilemektedir.

H₆. Gebelik dönemi kadınlarda algılanan stres hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılığı etkilemektedir.

2. Yöntem

2.1. Çalışma Grubu

Araştırmaya Bolu ilinde bulunan bir sağlık tesisine bağlı Kadın Doğum ve Çocuk Ünitesine tıbbi randevuları için gelen gebelik dönemindeki 354 kadın katılmıştır. Katılımcılara gelişigüzel (haphazard) örnekleme yöntemiyle ulaşılmıştır. Ayrıca amaçlı örnekleme de başvurulmuştur; çünkü normal gebelik süreci yaşayan kadınlar çalışmaya dâhil edilmiştir. Katılımcıların %19.8'i (N=70) 24 yaş ve altı, %44.4'ü (N=157) 25-29 yaş, %24.6'sı (N=87) 30-34 yaş aralığında iken %11.3'ü (N=40) 35 yaş ve üzerindedir. Eğitim durumu açısından katılımcıların

%3.7'si (N=13) ilkokul, %9.9'u (N=35) ortaokul, %34.5'i (N=122) lise, %46'sı (N=163) üniversite ve %5.9'u (N=21) lisansüstü mezunudur. Ayrıca çalışmaya dâhil olan kadınların %7.9'u (N=28) birinci trimester, %26.8'i (N=95) ikinci trimester ve %65.3'ü (N=231) üçüncü trimester döneminde bulunmaktadır.

2.2. Ölçme Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Gebelik dönemindeki katılımcılara sunulan bu formda, yaş, eğitim durumu, gebeliğin kaçınıcı döneminde oldukları ve herhangi bir tıbbi rahatsızlık yaşayıp yaşamadıkları gibi tanımlayıcı özellikte sorular bulunmaktadır.

Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ): Cohen ve diğerleri (1983, 385-396) tarafından geliştirilen bu ölçek, 10 maddeden oluşmaktadır ve 5'li Likert tipindedir. 14 maddelik uzun formun yanında 10 ve 4 maddelik kısa formları da bulunmaktadır. Ölçekten alınan puanın artması algılanan stres düzeyinin de artması anlamını taşımaktadır. 4, 5, 7, ve 8. maddeler ters kodlanmaktadır. Eskin ve diğerleri (2013, 132-140) tarafından Türkiye örnekleminde geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılan ASÖ-10'nun iç tutarlılık katsayısı ,82; test-tekrar test güvenilirlik kat sayısı ise ,88 bulgulanmıştır.

Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ): Pargament ve diğerleri (2000, 519-543) tarafından geliştirilen bu ölçeğin Türkçeye uyarlaması Ayten (2012, 29-32) tarafından gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin, (KMO) değeri ,799; Bartlett's Test of Sphericity değeri ise $x^2 = 1976,212$; $p=,000$ 'dir. Bu doğrultuda, 33 maddeli ölçek oluşturulmuştur. Batan (2016) da yetişkin bireylerle yaptığı araştırmada soru sayısını 26'ya indirerek; KMO değerini ,903; x^2 değerini ise 7407,290 ($p=,000$) olarak tespit etmiştir. Bu araştırmada, Batan'ın (2016, 107) güvenilirlik ve geçerlik ölçümlerini gerçekleştirdiği 26 soruluk hali kullanılmıştır.

Hayat Memnuniyeti Ölçeği (HMÖ): Diener ve diğerleri (1985, 71-75) tarafından geliştirilen bu ölçeğin Türkçeye uyarlaması Ayten (2012, 32-33) tarafından gerçekleştirilmiştir. 5 maddeden oluşan 7'li Likert tipinde bir ölçektir. Tek boyuttan oluşan ölçeğin (KMO) değeri ,81; Bartlett's Test of Sphericity değeri ise ($x^2=323,367$; $p=,000$) olarak bulgulanmıştır. Ölçekten alınan ortalamanın artması hayat memnuniyetinden yüksekliğe; azalması ise hayat memnuniyetinden düşüklüğe işaret etmektedir.

Kısa Psikolojik Sağlık Ölçeği (KPSÖ): Smith ve diğerleri (2008, 194-200) tarafından geliştirilen ölçeğin kültürel uyarlaması Doğan (2015, 93-102) tarafından yapılmıştır. 295 üniversite öğrencisi üzerinde araştırmayı gerçekleştiren Doğan (2015, 93-102) ölçeğin iç tutarlık katsayısını ,83 olarak bulmuştur. Ölçek, tek faktörlü yapıya sahip olup 2, 4 ve 6. maddeler ters kodlanma özelliğine sahiptir.

2.3. Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Araştırma verileri, 2021 yılının Mayıs-Ekim ayları arasında Bolu ilinde yer alan sağlık tesisine bağlı Kadın Doğum ve Çocuk Ünitesi olarak hizmet sunan birime, tıbbi randevu için gelen gebelere anket formu verilerek elden temin edilmiştir. Araştırma için BAİBÜ Sosyal Bilimlerde İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'ndan ve Bolu İl Sağlık Müdürlüğü'nden gerekli izinler alınmıştır. Araştırma bulguları İl Sağlık Müdürlüğü'ne sunularak yayımlanabileceğine ilişkin izin alınmıştır. Araştırmada elde edilen verilere ilişkin analizler IBM SPSS Statistics ve Smart PLS Version 3.3.2 paket yazılımında yapılmıştır. Araştırmanın hipotezlerini test etmek amacıyla Şekil 1'de verilen yapısal eşitlik modeli yaş, eğitim durumu, trimester, genel algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu/olumsuz dini başa çıkma değişkenleri kullanılarak tasarlanmıştır.

Smart PLS 3 programı aracılığıyla faktör analizi ve yol analizi kullanılarak geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Yol analizi, kısmi en az kareler yapısal eşitlik modellemesi (*PLS-SEM*) kullanılarak uygulanmıştır. Modellerde *Cronbach Alpha (CA)* ve Kompozit Güvenilirlik değerlerine göre model güvenilirlik, *Fornell-Larcker* kriterine göre ayırma geçerliği ve açıklanan ortalama varyans (*AVE*) değerlerine göre yapısal geçerlik kriterleri aranmıştır. Geçerlik ve güvenilirlik kriterlerinin yanı sıra varyans artırıcı faktör (*VIF*) değerleri de analiz edilerek eşdoğrusallık problemi olmadığı tespit edilmiştir. Tahmini standart hata değerlerini, t-istatistiklerini ve güven aralıklarını hesaplamak amacıyla parametrik olmayan yeniden örnelemeye (*bootstrapping*) başvurularak 5000 alt örneklem ve 300 maksimum yinelemeye yer verilmiştir. Grupların örneklem büyüklüğünün en az 30 ve üzerinde olması ve her bir grubun normal dağılıma uygun olup olmadığı (Sümbüloğlu ve Sümbüloğlu, 2017, 58) kontrol edilmiştir ve bu varsayımların sağlanmadığı tespit edilmiştir. Bu doğrultuda,

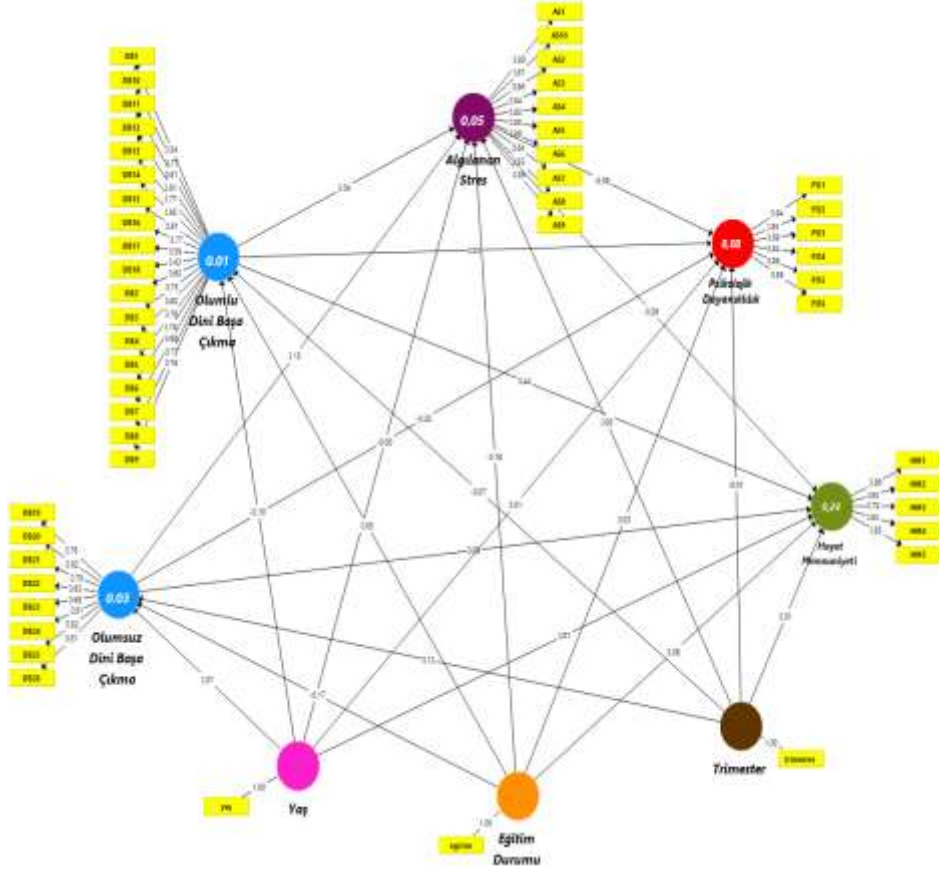
karşılaştırmalar parametrik olmayan testler kapsamında yer alan *Kruskal Wallis* ve *Dunn's Post Hoc* analizleri ile gerçekleştirilmiştir.

3. Bulgular

3.1. Modelin Geçerlik ve Güvenirlik Analizleri

Yaş, eğitim durumu, trimester, genel algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu/olumsuz dini başa çıkma değişkenleriyle oluşturulan yapısal eşitlik modeli Şekil 1'de gösterilmiştir. Modelin geçerlik ve güvenilirlik bulguları ise Tablo 1, Tablo 2 ve Tablo 3'te sunulmuştur.

Şekil 1: Araştırma Modelinin SmartPLS Görünümü



Tablo 1: Modelin Güvenirlik ve Geçerlik Değerleri

| Değişken | Madde | Yükler | p | CA | CR | AVE |
|-------------------------|-------|--------|------|------|------|------|
| Algılanan Stres | AS1 | ,800 | ,000 | ,954 | ,96 | ,706 |
| | AS2 | ,852 | ,000 | | | |
| | AS3 | ,839 | ,000 | | | |
| | AS4 | ,808 | ,000 | | | |
| | AS5 | ,838 | ,000 | | | |
| | AS6 | ,862 | ,000 | | | |
| | AS7 | ,844 | ,000 | | | |
| | AS8 | ,826 | ,000 | | | |
| | AS9 | ,860 | ,000 | | | |
| | AS10 | ,872 | ,000 | | | |
| Olumlu Dini Başa Çıkma | DBÇ1 | ,544 | ,000 | ,948 | ,954 | ,54 |
| | DBÇ2 | ,617 | ,000 | | | |
| | DBÇ3 | ,753 | ,000 | | | |
| | DBÇ4 | ,795 | ,000 | | | |
| | DBÇ5 | ,756 | ,000 | | | |
| | DBÇ6 | ,780 | ,000 | | | |
| | DBÇ7 | ,677 | ,000 | | | |
| | DBÇ8 | ,774 | ,000 | | | |
| | DBÇ9 | ,775 | ,000 | | | |
| | DBÇ10 | ,769 | ,000 | | | |
| | DBÇ11 | ,809 | ,000 | | | |
| | DBÇ12 | ,811 | ,000 | | | |
| | DBÇ13 | ,767 | ,000 | | | |
| | DBÇ14 | ,850 | ,000 | | | |
| | DBÇ15 | ,815 | ,000 | | | |
| DBÇ16 | ,768 | ,000 | | | | |
| DBÇ17 | ,593 | ,000 | | | | |
| DBÇ18 | ,434 | ,000 | | | | |
| Olumsuz Dini Başa Çıkma | DBÇ19 | ,748 | ,000 | ,901 | ,92 | ,59 |
| | DBÇ20 | ,818 | ,000 | | | |
| | DBÇ21 | ,789 | ,000 | | | |
| | DBÇ22 | ,617 | ,000 | | | |
| | DBÇ23 | ,708 | ,000 | | | |
| | DBÇ24 | ,809 | ,000 | | | |
| | DBÇ25 | ,821 | ,000 | | | |
| | DBÇ26 | ,813 | ,000 | | | |
| Hayat Memnuniyeti | HM1 | ,859 | ,000 | ,894 | ,922 | ,702 |
| | HM2 | ,847 | ,000 | | | |

| | | | | | | |
|---------------------|-----|------|------|------|------|------|
| | HM3 | ,793 | ,000 | | | |
| | HM4 | ,835 | ,000 | | | |
| | HM5 | ,853 | ,000 | | | |
| Psikolojik | PD1 | ,835 | ,000 | ,932 | ,945 | ,743 |
| Dayanıklılık | PD2 | ,852 | ,000 | | | |
| | PD3 | ,886 | ,000 | | | |
| | PD4 | ,839 | ,000 | | | |
| | PD5 | ,868 | ,000 | | | |
| | PD6 | ,890 | ,000 | | | |

Yapısal güvenilirliği test etmek amacıyla, öncelikli olarak Cronbach Alpha (CA) değerlerine ve değişkenlerin Bileşik Güvenilirlik (CR) değerlerine bakılmıştır. Bu değerler, modelin iç tutarlılığı ve bileşik güvenilirliği hakkında bilgi vermektedir. CA değeri, ,5'in altında olan ölçekler güvenilir kabul edilmemektedir (George - Mallery, 2003). Güvenilirlik kriterini karşılamak için CR değerlerinin de ,70'in üzerinde olması şarttır (Hair vd., 1998, 385). Ayrıca, yakınsak geçerliliğin sağlanması için açıklanan ortalama varyans (AVE) değerleri ,40'ın üzerinde olmalıdır (Hair vd., 2017, 138). Bu doğrultuda, Tablo 1'de ifade edilen bulgulara göre, boyutların iç tutarlılıklarının "mükemmel" ve "iyi" düzeylerinde değiştiği söylenebilir. Bileşik güvenilirlik ve yakınsak geçerlilik kriterleri de güçlü bir şekilde karşılanmaktadır.

Model geçerliliği için incelenmesi gereken bir diğer husus faktör yükleridir. Doğrulayıcı faktör analizi neticesinde, öğelerin faktör yükleri en az ,30 ve üzerinde seyretmelidir (Holmes Smith, 2001, 143). Bunun yanında, modelde bulunan her bir öğenin en az ,05 önem düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı olması gerekmektedir. Modeldeki faktör yüklerinin anlam istatistikleri sırasıyla Tablo 1'de verilmiştir. Faktör yükleri ,43 ile ,89 arasında değişmektedir. Ayrıca tüm faktör yükleri ,05 seviyesinde anlamlıdır. Ayrışma geçerliliği ve eşdoğrusallık kriterleri ise sırasıyla Tablo 2 ve Tablo 3'te incelenmiştir.

Tablo 2: Ayrışma Geçerliliği

| | Fornell-Larcker Kriteri | | | | |
|-------------------------|-------------------------|-------------|------------------------|-------------------------|-------------------------|
| | Algılanan Stres | Hayat Memn. | Olumlu Dini Başa Çıkma | Olumsuz Dini Başa Çıkma | Psikolojik Dayanıklılık |
| Algılanan Stres | ,84 | | | | |
| Hayat Memn. | -,286 | ,838 | | | |
| Olumlu Dini Başa Çıkma | -,055 | ,411 | ,735 | | |
| Olumsuz Dini Başa Çıkma | ,178 | -,171 | -,466 | ,768 | |
| Psikolojik Dayanıklılık | -,144 | ,335 | ,156 | -,291 | ,862 |

Ayrışma geçerliliğinin sağlanabilmesi için modelde bulunan her bir değişkenin AVE'nin karekökünün değişkenler arasındaki korelasyonlardan daha büyük olması şarttır (Fornell - Lacker, 1981, 39-50). AVE değerlerinin karekök değerleri Tablo 2'de çapraz ve kalın font ile gösterilmiştir. Elde edilen değerler, satır ve sütunlardaki tüm korelasyon değerlerinden daha büyük olduğu için ayrı geçerliliğin sağlandığı ifade edilebilir.

Tablo 3: Eşdoğrusallık

| | İç VIF | | | | |
|-------------------------|-------------------|-------------------------|-----------------|------------------------|-------------------------|
| | Hayat Memnuniyeti | Psikolojik Dayanıklılık | Algılanan Stres | Olumlu Dini Başa Çıkma | Olumsuz Dini Başa Çıkma |
| Algılanan Stres | 1,066 | 1,066 | | | |
| Olumlu Dini Başa Çıkma | 1,28 | 1,28 | 1,279 | | |
| Olumsuz Dini Başa Çıkma | 1,34 | 1,34 | 1,315 | | |
| Trimester | 1,039 | 1,039 | 1,032 | 1,017 | 1,017 |
| Yaş | 1,04 | 1,04 | 1,04 | 1,029 | 1,029 |
| Eğitim Durumu | 1,068 | 1,068 | 1,042 | 1,012 | 1,012 |

Modelin çoklu eşdoğrusallık sorununu engellemek için VIF değerlerinin beşten az olması zorunludur (Pallant, 2016, 176). VIF, iki değişken arasında 1,03-1,32 arasında değişmektedir. Dolayısıyla, modelde çoklu eşdoğrusallık problemi yoktur. Tüm bu bulgular doğrultusunda denilebilir ki, modelin güvenilirliği ve yapısal geçerliliği sağlanmıştır. Modelden elde edilecek tüm sonuçlar geçerli ve güvenilir olacaktır.

3.2. Araştırmanın Hipotezlerine İlişkin Analizler

Örnekleme grubunun ölçek puanlarına ilişkin temel tanımlayıcı istatistikler verilmiş (bk. Tablo 4); daha sonra yapısal eşitlik modelinden elde edilen bulgular sunulmuştur (bk. Tablo 5).

Tablo 4: Katılımcıların Algılanan Stres, Hayat Memnuniyeti, Psikolojik Sağlık, Dini Başa Çıkma Düzeylerini Gösteren Ortalama Puanlar

| N=354 | | Ort. | SS |
|----------|---------------------------------------|-------|-------|
| Ölçek | Algılanan Stres (5'li Likert) | 3,405 | ,887 |
| Puanları | Hayat Memnuniyeti (7'li Likert) | 4,076 | 1,062 |
| | Psikolojik Sağlık (5'li Likert) | 2,761 | 1,010 |
| | Olumlu Dini Başa Çıkma (5'li Likert) | 4,372 | ,525 |
| | Olumsuz Dini Başa Çıkma (5'li Likert) | 1,705 | ,664 |

Tablo 4'te yer alan örnekleme grubuna ait ölçek puanları incelendiğinde, gebelik dönemindeki kadınların algılanan stres düzeyleri ortalamasının (3,405), hayat memnuniyeti ortalamasının (4,076), psikolojik sağlık ortalamasının (2,761), olumlu dini başa çıkma ortalamasının (4,372) ve olumsuz dini başa çıkma ortalamasının (1,705) olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda, gebelik dönemindeki kadınların algılanan stres düzeylerinin ortanın üstü, hayat memnuniyeti düzeylerinin ortanın üstü, psikolojik sağlık düzeylerinin orta, olumlu dini başa çıkma düzeylerinin yüksek ve olumsuz dini başa çıkma düzeylerinin ortanın altı olduğu ifade edilebilir (bk. Tablo 4).

Tablo 5: Yapısal Eşitlik Modeli Analiz Sonuçları

| | β | t | p |
|--------------------------------|---------|--------|-------|
| Yaş | | | |
| Olumlu Dini Başa Çıkma | -,096 | 1,827 | ,068 |
| Olumsuz Dini Başa Çıkma | ,069 | 1,167 | ,243 |
| Hayat Memnuniyeti | ,012 | ,247 | ,805 |
| Psikolojik Dayanıklılık | ,012 | ,223 | ,824 |
| Algılanan Stres | -,003 | ,051 | ,959 |
| Eğitim Durumu | | | |
| Olumlu Dini Başa Çıkma | ,052 | ,893 | ,372 |
| Olumsuz Dini Başa Çıkma | -,166 | 2,778 | ,005* |
| Hayat Memnuniyeti | ,076 | 1,424 | ,154 |
| Psikolojik Dayanıklılık | ,035 | ,668 | ,504 |
| Algılanan Stres | -,159 | 3,059 | ,002* |
| Trimester | | | |
| Olumlu Dini Başa Çıkma | -,073 | 1,246 | ,213 |
| Olumsuz Dini Başa Çıkma | ,116 | 2,061 | ,039* |
| Hayat Memnuniyeti | ,013 | ,256 | ,798 |
| Psikolojik Dayanıklılık | -,010 | ,196 | ,845 |
| Algılanan Stres | ,079 | 1,545 | ,122 |
| Olumlu Dini Başa Çıkma | | | |
| Hayat Memnuniyeti | ,441 | 10,084 | ,000* |
| Psikolojik Dayanıklılık | ,029 | ,612 | ,541 |
| Algılanan Stres | ,038 | ,739 | ,460 |
| Olumsuz Dini Başa Çıkma | | | |
| Hayat Memnuniyeti | ,093 | 1,834 | ,067 |
| Psikolojik Dayanıklılık | -,252 | 4,657 | ,000* |
| Algılanan Stres | ,154 | 2,773 | ,006* |
| Algılanan Stres | | | |
| Hayat Memnuniyeti | -,263 | 5,366 | ,000* |
| Psikolojik Dayanıklılık | -,085 | 1,368 | ,171 |

*,05 seviyesinde anlamlı p değeri

Tablo 5 incelendiğinde, olumlu dini başa çıkmanın hayat memnuniyeti üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir etkisinin olduğu görülmektedir ($\beta=,441$, $p=,000$). Diğer yandan algılanan stres ve

psikolojik dayanıklılık üzerinde herhangi bir etkisi tespit edilmemiştir ($p>,05$). Dolayısıyla H_{4a} desteklenmekteyken; H_{4b} ve H_{4c} desteklenmemektedir.

Olumsuz dini başa çıkmanın, algılanan stres üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir etkisinin olduğu görülmektedir ($\beta=,154$, $p=,006$). Ayrıca, olumsuz dini başa çıkmanın psikolojik dayanıklılık üzerinde de istatistiksel olarak anlamlı ve negatif bir etkisi olduğu gözlenmektedir ($\beta=-,252$, $p=,000$). Diğer yandan olumsuz dini başa çıkmanın hayat memnuniyeti üzerinde herhangi bir etkisi tespit edilmemiştir ($\beta=,093$, $p=,067$). Bu bulgulara göre, H_{5c} ve H_{5b} desteklenmekle beraber; H_{5a} desteklenmemektedir.

Algılanan stresin, hayat memnuniyeti üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ve negatif bir etkisi olduğu görülmektedir ($\beta=-,263$, $p=,000$). Bunun yanında, algılanan stresin psikolojik dayanıklılık üzerinde herhangi bir etkisi bulunmamıştır ($p>,05$). Bu bulgular doğrultusunda, H_6 hipotezinin birinci kısmı kabul edilirken; ikinci kısmının reddedildiği söylenebilir.

Demografik değişkenlerin araştırmada incelenen fenomenler üzerindeki etkileri incelendiğindeyse, yaş değişkeninin algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu-olumsuz dini başa çıkma üzerinde herhangi bir etkisi tespit edilmemiştir ($p>,05$). Dolayısıyla, H_1 hipotezi tüm alt hipotezleriyle bulgularca reddedilmiştir.

Modeldeki diğer demografik değişken olan eğitim durumunun algılanan stres üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ve negatif bir etkisinin olduğu görülmektedir ($\beta=-,159$, $p=,002$). Ayrıca, eğitim durumunun katılımcıların olumsuz dini başa çıkma seviyeleri üzerinde de istatistiksel olarak anlamlı ve negatif bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir ($\beta=-,166$, $p=,005$). Eğitim seviyesi değişkenine dair bu etkiler, eğitim gruplarına çoklu ve ikili hipotez testleri uygulanarak tekrar analiz edilmiştir (bk. Tablo 7). Diğer yandan, eğitim durumunun hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu dini başa çıkma üzerinde istatistiksel olarak anlamlılık ifade eden herhangi bir etkisi tespit edilmemiştir ($p>,05$).

Modele dâhil edilen, hamilelik sürecine ait olan trimester değişkeninin ise algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik

dayanıklılık ve olumlu dini başa çıkma üzerinde herhangi bir etkisi tespit edilmemiştir ($p>,05$).

Tablo 6: Etki Büyüklükleri

| | Algılanan Stres | Hayat Mem. | Olumlu Dini Başa Çıkma | Olumsuz Dini Başa Çıkma | Psikolojik Dayanıklılık |
|----------------------------------|----------------------|------------|------------------------|-------------------------|-------------------------|
| Açıklayıcı Değişken | f² | | | | |
| Algılanan Stres | | ,087 | | | ,007 |
| Eğitim Durumu | ,026 | ,007 | ,003 | ,029 | ,001 |
| Olumlu Dini Başa Çıkma | ,001 | ,202 | | | ,001 |
| Olumsuz Dini Başa Çıkma | ,019 | ,009 | | | ,052 |
| Trimester | ,006 | ,000 | ,005 | ,014 | ,000 |
| Yaş | ,000 | ,000 | ,009 | ,005 | ,000 |
| Düzeltilmiş R² | | | | | |
| | ,048 | ,236 | ,006 | ,033 | ,076 |

Modelin düzeltilmiş R² değerleri; hayat memnuniyeti için ,236, psikolojik dayanıklılık için ,076, algılanan stres için ,048, olumlu dini başa çıkma için ,006 ve son olarak olumsuz dini başa çıkma içinse ,033 olarak hesaplanmıştır. Buna göre model; hayat memnuniyetindeki değişimlerin (varyansın) %24'ünü, psikolojik dayanıklılıktaki değişimlerin %8'ini, algılanan stresteeki değişimlerin %5'ini, olumsuz dini başa çıkmadaki değişimin %3'ünü, olumlu dini başa çıkmadaki değişimin ise yaklaşımın ise yaklaşık %1'ini açıklayabilmektedir. Model, açıklayıcılık anlamında en büyük başarıyı hayat memnuniyeti için göstermekle birlikte, hayat memnuniyeti üzerindeki açıklayıcılığın büyük kısmı olumlu dini başa çıkmaya aittir. Modelde anlamlı olduğu görülen diğer ilişkilere ait etki büyüklüklerinin ,09 ve ,01 arasında değiştiği; dolayısıyla ilişki güçlerinin düşük seviyede olduğu söylenebilir.

Tablo 7: Eğitim ve Trimester Grupları Arasında Algılanan Stres ve Olumsuz Dini Başa Çıkma Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

| Bağımlı Değişken | Grup | N | M | SS | Sıra Ort. | χ^2 ^a | p | Dunn's Post Hoc ^b |
|------------------|-------------------------|-----|------|-----|-----------|-----------------------|-------|------------------------------|
| Algılanan Stres | İlkokul ⁽¹⁾ | 13 | 3,44 | ,77 | 174,85 | | | |
| | Ortaokul ⁽²⁾ | 35 | 3,60 | ,81 | 197,36 | | | 2-5 |
| | Lise ⁽³⁾ | 122 | 3,58 | ,84 | 198,65 | 16,077 | ,003* | 3-5 |

| | | | | | | | | |
|------------------|-------------------------|-----|------|------|--------|--------|-------|-----|
| | Üniv. ⁽⁴⁾ | 163 | 3,32 | ,88 | 165,30 | | | |
| | L.üstü ⁽⁵⁾ | 21 | 2,73 | 1,03 | 117,86 | | | |
| Olumsuz | İlkokul ⁽¹⁾ | 13 | 2,25 | 1,00 | 241,15 | | | |
| Dini | Ortaokul ⁽²⁾ | 35 | 1,76 | ,80 | 179,16 | | | |
| Başa | Lise ⁽³⁾ | 122 | 1,73 | ,65 | 181,46 | 8,407 | ,078 | - |
| Çıkma | Üniv. ⁽⁴⁾ | 163 | 1,67 | ,61 | 174,01 | | | |
| | L.üstü ⁽⁵⁾ | 21 | 1,45 | ,50 | 139,43 | | | |
| Olumsuz | 1.Tri. ⁽¹⁾ | 28 | 1,75 | ,81 | 178,63 | | | |
| Dini Başa | 2.Tri. ⁽²⁾ | 95 | 1,52 | ,60 | 146,84 | 12,092 | ,002* | 2-3 |
| Çıkma | 3.Tri. ⁽³⁾ | 231 | 1,78 | ,66 | 189,97 | | | |

a. Kruskal Wallis Testi

b. p değerleri, çoklu testler için Bonferroni düzeltmesi ile ayarlanmıştır.

*,05 düzeyinde anlamlı p değeri

Kruskal Wallis analizi sonuçlarına göre, 5 eğitim grubu arasında algılanan stres sıra ortalamaları açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark vardır ($\chi^2=16,077$, $p=,003$). Yapılan ikili karşılaştırmalar sonucunda, lisansüstü mezunu katılımcıların stres seviyesine ait sıra ortalamasının (117,86), ortaokul mezunlarına göre (197,36) ve lise mezunlarına göre (198,65) daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Diğer ikili karşılaştırmalarla gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ($p>,05$).

Eğitim grupları arasında, olumsuz dini başa çıkma sıra ortalamaları açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark görülmemektedir ($\chi^2=12,092$, $p=,078$). Her ne kadar PLS-SEM modeli sonucunda iki değişken arasında bir ilişki tespit edilmiş ise de bu durum hipotez testleri ile desteklenmediği için eğitim seviyesinin olumsuz dini başa çıkmayı yordadığı söylenemez. Bu bulgular doğrultusunda denilebilir ki, H_{2a} kabul edilirken; H_2 hipotezinin diğer alt hipotezleri reddedilmiştir.

Trimester grupları arasında, olumsuz dini başa çıkma sıra ortalamaları açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($\chi^2=12,092$, $p=,002$). Yapılan ikili karşılaştırmalar sonucunda, 3. trimester döneminde olan gebelerin olumsuz dini başa çıkma seviyesine ait sıra ortalamasının (189,97), 2. trimester döneminde bulunan gebelere oranla (146,84) daha yüksek seviyede olduğu görülmektedir. Diğer ikili karşılaştırmalar gruplar arasında, istatistiksel olarak anlamlı bir fark elde

edilmemiştir ($p>,05$). Buna göre, H_{3e} alt hipotezi kabul edilirken; H_{3a} , H_{3b} , H_{3c} ve H_{3d} reddedilmiştir.

4. Tartışma

Araştırma, gebelik sürecinde olan kadınların algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık, dini başa çıkma, yaş, eğitim durumu ve trimester dönemleri etkileşimini konu edinmiştir. Bu doğrultuda, araştırmaya gebelik dönemindeki 354 kadın katılmıştır.

Araştırmada, ilk olarak gebelik dönemindeki kadınların yaşlarının algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu-olumsuz dini başa çıkma üzerindeki etkisi incelenmiş ve istatistiksel olarak anlamlı farklılık tespit edilmemiştir. Yaş faktörünün gebelik döneminde, stres düzeyine istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir etkisinin olmadığına dair çeşitli araştırmalara literatürde rastlanmaktadır (Güen, 2019, 62; Özşahin vd., 2018, 34-46; Akpınar, 2018, 31). Örneğin, Boybay Koyuncu (2013, 26) tarafından son trimesterde olan gebelerle gerçekleştirilen araştırmada stres düzeyinde yaşa göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Benzer şekilde, gebelik döneminde yaşın hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılık düzeyine istatistiksel olarak anlamlı farklılık düzeyinde etki etmediğine dair alan yazında çeşitli araştırma bulguları yer almaktadır (Özçelik, 2010, 57; Akpınar, 2018, 34; Uysal Tepebaş, 2019, 104). Gebelik döneminde başlayan yakınmaların hayat memnuniyetine etkisini inceleyen Aksoy ve diğerleri (2018, 175), 18-34 yaş grubu ile 35 yaş ve üzeri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit etmemiştir. Bu bulgulara paralel olarak, gebelik döneminde yaşın psikolojik dayanıklılık üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa yol açmadığını tespit eden araştırmalar mevcuttur (Polat Başpınar, 2021, 46; Yalnız Dilcen vd., 2021, 161-170). Örneğin, Yalnız Dilcen ve diğerleri (2021) gebelikte sigara kullanımının psikolojik dayanıklılıkla ilişkisini inceledikleri araştırmanın neticesinde yaşa göre psikolojik dayanıklılığın anlamlı farklılık göstermediğini bulmuştur. Bu ve diğer araştırma bulgularından yola çıkarak denilebilir ki, yetişkinlik döneminin ilk yıllarında gebelik sürecini tecrübe etmekle ilerleyen yıllarında tecrübe etmek hususunda, genel psikolojik iyilik hali bakımından önemli bir farklılık görülmemektedir.

Araştırmada, gebelik dönemindeki kadınlarda, eğitim durumuna göre algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve

olumlu-olumsuz dini başa çıkma ilişkisi ele alınmıştır. İlk olarak eğitim durumunun, algılanan stres düzeyini istatistiksel olarak anlamlı düzeyde etkilediği görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, lisansüstü seviyesindeki katılımcıların algılanan stres düzeylerinin ilkökul ve ortaokul seviyesindekilerden istatistiksel olarak anlamlılık ifade edecek biçimde daha düşük olduğu gözlenmektedir. Üzar Özçetin ve Erkan (2019, 1022) tarafından yüksek riskli gebelerle gerçekleştirilen araştırmanın neticesinde de ortaokul ve altı eğitim düzeyine sahip olanların lise ve üzerine göre daha fazla stres tecrübe ettiği bulgulanmıştır. Diğer yandan, eğitim durumunun hayat memnuniyetine istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir etkisi bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda, alan yazında yer alan çalışmaların çeşitlilik gösterdiğine rastlanmaktadır. Örneğin, Aksüt Akçay (2012, 51) gebelerin doğum öncesi bakım alma durumuyla yaşam kalitesi arasındaki ilişkiyi irdelediği araştırmada gebelerin eğitim düzeyleri arttıkça yaşam kalitesi puanlarının da arttığını bulgulanmıştır. Özçelik (2010, 57) ise gebelikte yaşanan sağlık sorunlarının yaşam kalitesiyle ilişkisini incelediği araştırmada eğitim durumunun yaşam kalitesi düzeyini farklılaştırmadığını ifade etmiştir. Aksoy (2018, 175) da eğitim durumuna göre yaşam kalitesinde anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığını tespit etmiştir. Hayat memnuniyetine benzer şekilde, eğitim durumunun psikolojik dayanıklılık üzerindeki etkisi istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Yalnız Dilcen ve diğerlerinin (2021, 165) de gebelikte sigara kullanımının psikolojik dayanıklılıkla ilişkisini ele aldıkları çalışmada, katılımcıların psikolojik dayanıklılık düzeyleri eğitim durumuna göre anlamlı farklılık göstermemiştir. Bir diğer irdelenen ilişki olan eğitim durumu ile dini başa çıkma arasında, istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir farklılık tespit edilmemiştir. Buna rağmen, Gügen (2019, 71) tarafından gebelik sürecindeki kadınlarla gerçekleştirilen çalışmada manevi başa çıkma ile eğitim durumu arasında anlamlı düzeyde ilişki tespit edilmiştir. Buna göre, lisans ve lisansüstü düzeyinde olanların lise mezunu olanlara göre manevi başa çıkma ortalamaları daha yüksektir. Araştırma bulguları farklılık göstermekle beraber, bu bulgulardan yola çıkarak denilebilir ki, eğitim düzeyi arttıkça stres yönetimi daha başarılı olmakta, hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılık artmakta; ayrıca eğitim düzeyi

daha yüksek olan gebeler, yaşamlarındaki stres verici faktörlerle mücadele ederken maneviyatlarından güç almaktadır.

Diğer bir değişken olan trimesterin yalnızca olumsuz dini başa çıkmayı istatistiksel olarak anlamlı farklılık düzeyinde etkilediği tespit edilmiştir. Buna göre, üçüncü trimesterde olan gebelerin olumsuz dini başa çıkma seviyeleri ikinci dönemdekilere oranla daha yüksektir. Üçüncü trimesterde olumsuz dini başa çıkma sıklığının artması, bu dönemde anksiyete ve depresyon belirtilerinin artış göstermesiyle ilişkili olabilir (Dağlar - Nur, 2014, 430). Nitekim, olumsuz dini başa çıkma ile depresyon ve kaygı belirtileri arasında pozitif yönlü ilişki (Ayten, 2018, 15) olabileceği ifade edilmektedir.

Algılanan stresin, hayat memnuniyeti üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ve negatif bir etkisi olduğu görülmektedir. Gebelik döneminde rastlanan uyku sorunları, kilo alımı, fiziksel hareketin kısıtlanması, beslenme düzenindeki değişiklikler stres düzeyini artırabilmektedir (Eichler vd., 2019, 1). Bu durum da anne adaylarının olumlu ve olumsuz duygulanımlarını etkileyebilir; ayrıca idealize ederek ulaşmayı hedefledikleri yaşamdan uzaklaştıklarını düşündürterek hayat memnuniyetlerinin düşmesine neden olabilir. Bu bağlamda, Dünya Sağlık Örgütü'nün (2006, 1) "sağlığı, yalnızca bir hastalık ya da sakatlığın bulunmayışı değil; insana ait tüm boyutlarda iyilik halinin olması gerektiği" şeklindeki tanımına değinmek gerekmektedir. Bu doğrultuda denilebilir ki, gebelik dönemindeki kadınların hayat memnuniyetini etkileyen stres faktörlerinin tespit edilmesi, gebelerin bu stres faktörlerini nasıl algıladıklarının tanımlanması ve yönetiminin kontrol altına alınması genel iyilik hallerinin güçlenmesini sağlayacaktır. Bu hususun gerekliliğine dikkat çeken çeşitli araştırma bulgularına rastlamak da mümkündür. Örneğin, Aksoy ve diğerleri (2018, 175) gebelik dönemindeki yakınmaların yaşam kalitesine etkisini incelemiş ve stres alt boyutuyla yaşam kalitesi arasında negatif yönlü ilişki tespit etmiştir. Benzer şekilde, Akpınar (2018, 37) da gerçekleştirdiği çalışmada, gebelik yakınmaları arttıkça olumsuz duygulanımların arttığını tespit etmiştir. Bunun neticesinde de gebelik sürecinde ortaya çıkan yakınmaların günlük yaşam aktivitelerinin gerçekleştirilmesini engelleyerek olumsuz duygulanımların artabileceğini ifade etmiştir. Diğer yandan, Park ve diğerleri (1997, 584) gebelik döneminde olumlu bakış açısına sahip

olmanın psikolojik uyumu kolaylaştırdığını ifade etmiştir. Gebelerin hem olumlu duygulanımlarının hem de süreçteki tecrübelerine ve geleceğe bilişsel olarak iyimser bakabilmelerinin desteklenmesi hayat memnuniyetlerini artırabilir.

Bu araştırmada, algılanan stresin psikolojik dayanıklılık üzerinde istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir etkisi tespit edilmemiştir. Bu durum, yaşamlarına giren stres faktörlerine rağmen gebelik dönemindeki kadınların sürece büyük ölçüde uyum sağlayabildikleri şeklinde yorumlanabilir. Bununla beraber, katılımcıların psikolojik dayanıklılık genel ortalamalarının orta düzeyde olduğu düşünüldüğünde desteklenmeye ve güçlendirilmeye ihtiyaçlarının olduğu da söylenebilir. Diğer yandan, Üzar Özçetin ve Erkan (2019, 1025) yüksek riskli gebelerde algılanan stres ile psikolojik dayanıklılık ilişkisini irdelediği araştırmada, psikolojik dayanıklılığın algılanan stres üzerinde etkili olduğunu tespit etmiştir. Böylece, psikolojik sağlamlık düzeyi artırıldığında stres düzeyinin de düşebileceği sonucuna ulaşılmıştır. Yılmaz ve Şahin (2019, 200) de *prenatal* (gebelik süreci) sıkıntı düzeyi ile psikolojik dayanıklılık arasında negatif yönlü zayıf bir ilişki bulmuştur. Gebelik dönemindeki kadınların psikolojik dayanıklılıklarının artmasıyla ailevi ve sosyal ilişkileri güçlenebilir, öz yeterlilik ve öz saygıları artabilir, problem çözme becerileri işlevsel hale gelebilir ve duyguların kontrolü kolaylaşabilir. Tüm bunlardan hareketle denilebilir ki, gebelik dönemi kadınlarda gerek hayat memnuniyetinin gerek psikolojik dayanıklılığın güçlendirilmesinde ve stres düzeyinin kontrol altına alınmasında girişimsel müdahaleler faydalı olabilir. Sunulabilecek destek faaliyetlerinin ise gebelerin ihtiyaçlarına yönelik oldukça geniş kapsamlı olması önem taşımaktadır. Nitekim günlük fiziksel aktivitelerin yönetiminden doğum eylemine değin rehberlik ve danışmanlığı içermesi gerekebilir.

Gebelik döneminde olumlu dini başa çıkma stratejilerine başvurmanın hayat memnuniyetini istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde olumlu yönde etkilediği gözlenmektedir. Bunun yanında, olumlu dini başa çıkma stratejilerine başvurmanın algılanan stresi azaltmada ya da psikolojik dayanıklılığı güçlendirmede istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde herhangi bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda, herhangi bir sıkıntıyla karşılaşan gebelerin, bu durumu Allah'tan gelen bir

imtihan aracı, sabır vesilesi ya da bir hikmet arayışı şeklinde değerlendirmelerinin hayat memnuniyetlerinin artmasına katkıda bulunduğu ifade edilebilir. Böyle bir perspektife sahip olmak, yaşananların geçici olduğu düşüncesini ön plana çıkararak geleceğe umutlu ve iyimser bakabilmeye yardımcı olabilir. Ayrıca dua etmek, Allah'ın varlığını hissetmek ve yaşama dair yeni amaçlar edinmeye çalışmak da gebelerin yaratıcıya ve yaşama olan bağlılıklarını artırarak hayattaki memnuniyetlerini güçlendirebilir. Katılımcıların, olumlu dini başa çıkma alt boyutundan aldığı puanların yüksekliği de göz önünde bulundurulduğunda, gebelik sürecinde kadınların olumlu dini ve manevi başa çıkma stratejilerine başvurma tecrübelerinin yoğunlaştığı gözlenmektedir. Örneğin, Kılıç (2019, iv) gebelik sürecinde dini ve manevi yaşamı incelediği nitel araştırmada, bu süreçte tevekkül ve tefekkür gibi duyguların; ayrıca dua etme, Kur'an okuma, namaz kılma gibi etkinliklerin arttığını tespit etmiştir. Jesse ve diğerleri (2007, 151) de 130 gebe kadınlı niteliksel desende gerçekleştirdiği araştırmada, katılımcılardan %47'sinin maneviyatın gebelik sürecini olumlu yönde etkilediğini ifade ettikleri bulgusuna ulaşmıştır. Olumlu etkilendiklerini ifade eden gruba göre maneviyat, destek, lütuf, yaratıcıyla iletişim, güven gibi hususlarda kendilerine iyi gelmektedir. Gügen (2019, 78) de gebelik sürecindeki kadınlarda manevi iyi oluş ile hayat memnuniyetini irdelediği araştırmada gebelerin maneviyat puanları arttıkça hayat memnuniyetlerinin de arttığı sonucuna ulaşmıştır. O'leary ve diğerleri (2016, 665) ise bu süreçte şükretmenin hayat memnuniyeti ve gebelik moralini yüksek tutmayla ilişkili olduğunu bulmuştur. Bu araştırma bulgularından yola çıkarak denilebilir ki, gebelik dönemindeki kadınlarda maneviyat normal zamanlara göre daha önemli hale gelmektedir. Bu durum, onların yaratıcıyla, kendileriyle ve bebekle ilişki kurma biçimine yansımaktadır. Manevi boyutta artan olumlu duygulanımlar, düşünceler ve davranışlar hayat memnuniyetlerinin artmasına katkıda bulunmaktadır.

Başta gelen zorlukların olgunlaştıracağına inanmak, yaratıcıdan af dilemek veya dua etmek gibi olumlu dini başa çıkma stratejileri gebe kadınların algıladıkları stresi ve psikolojik dayanıklılıklarını etkilememektedir. Bu bağlamda, literatürde gerçekleştirilen araştırmaların henüz oldukça kısıtlı olduğuna rastlanmaktadır. Örneğin,

Puente ve diğerleri (2015, 1608) normal gebelik süreci tecrübe eden kadınlarla gerçekleştirdikleri araştırmada dini başa çıkmanın normal gebelikte seyrek başvurulan bir yöntem olduğunu ifade etmiştir. Dolatian ve diğerleri (2017, 2267) ise 450 gebe ile yaptıkları araştırmada maneviyatın gebelik dönemi stresini azaltmada etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bunların yanında, Price ve diğerleri (2007, 63) yüksek riskli gebelerin manevi deneyimlerini tespit etmek için yarı-yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirmiştir. Bu doğrultuda, maneviyatın yüksek riskli gebelerin ve ailelerinin zorluklarla başa çıkmalarında kolaylaştırıcı olduğu neticesine varmışlardır.

Gebelerin başvurduğu olumsuz dini başa çıkma stratejileri algılanan stresi artırırken psikolojik dayanıklılığı azaltmakta hayat memnuniyetini ise etkilememektedir. Olumsuz dini başa çıkma stratejilerinin çekirdeğinde yer alan dinin negatif yönlü etkisini hissetmenin (Yapıcı - Doğanay, 2019, 109) gebelerin psikolojik sağlığını etkilediği ifade edilebilir. Örneğin, gebelerin Yaratıcı tarafından cezalandırıldıklarını düşünmeleri, suçluluk hisleri, din kardeşlerinin kendilerine yardımcı olmadığına inanmaları, dualarının kabul olmadığı düşünceleri, umutsuzluk ve yalnızlık duygularına zemin hazırlayabilir. Bu durum da onların hem psikolojik dayanıklılıklarını azaltabilir hem de stres faktörlerinden daha fazla etkilenmelerine neden olabilir. Bu bağlamda, alan yazın incelendiğinde manevi iyilik hâlinin gebelik dönemi psikolojik durumuyla ilişkisine dair daha fazla araştırmaya rastlansa da bu süreçteki olumsuz dini ve manevi başa çıkma stratejilerinin etkisine ilişkin neredeyse hiç araştırmaya rastlanmamaktadır. Yalnızca, Lucero ve diğerlerinin (2013, 309) dini ve manevi başa çıkma ile gebelik süreci, bireysel uyum ve evlilik uyumu arasındaki ilişkiyi inceledikleri çalışma örnek olarak gösterilebilir. Bu araştırmanın neticesinde, anne adaylarındaki olumsuz dini ve manevi başa çıkmanın gebelik sürecinden daha az doyum almaya neden olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç

Gebelik dönemindeki kadınlarda algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu/olumsuz dini başa çıkma arasındaki etkileşim bu araştırmada incelenmiştir. Bunun yanında, söz

konusu değişkenlerin yaş, eğitim durumu ve içinde bulunulan trimester döneminden etkilenip etkilenmedikleri de ele alınmıştır.

Araştırma bulguları göstermektedir ki, yaş faktörü gebelik dönemindeki kadınlarda algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu/olumsuz dini başa çıkma üzerinde istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde etkiye sahip değildir. 20'li yaşların ilk yıllarında gebelik sürecini yaşamakla 30'lu yaşların son yıllarında gebelik sürecini yaşamak genel psikolojik sağlık durumunu mühim düzeyde etkilemiyor denilebilir.

Eğitim durumunun algılanan stres, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve olumlu/olumsuz dini başa çıkma üzerindeki etkisinin incelenmesi neticesinde, eğitim durumunun yalnızca algılanan stres düzeyini istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde etkilediğine ulaşılmıştır. Bu bulgu doğrultusunda, eğitim düzeyi arttıkça gebelik dönemindeki kadınların günlük yaşamlarındaki stres verici faktörleri daha etkili yönetebildikleri ve kontrol altında alabildikleri söylenebilir. Bu durum, eğitim düzeyi düşük olan gebelerin risk altında olduğuna işaret etmektedir. Özellikle, bu grup için destekleyici programlara ağırlık verilebilir.

İncelenen diğer bir değişken olan trimesterin, yalnızca olumsuz dini başa çıkma düzeyini istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde etkilediği bulgulanmıştır. Üçüncü trimesterde olan gebelerin olumsuz dini başa çıkma düzeyleri yüksektir. Anne adaylarının gebeliğin 7. ayından itibaren olumsuz dini başa çıkma yöntemlerine yönelebileceği tespit edilmiştir. Bunun neticesinde, gebelerin algılanan stres düzeyleri artabilir ve psikolojik iyilik halleri zarar görebilir. Bu bulgu da diğer bir risk grubuna işaret etmektedir.

Gebelik döneminde algılanan stres düzeyinin hayat memnuniyetini istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde negatif yönlü etkilediği görülmektedir. Diğer yandan, gebelik döneminde algılanan stres düzeyinin psikolojik dayanıklılık üzerinde istatistiksel olarak anlamlılık ifade eden bir etkisi tespit edilmemiştir.

Gebelik döneminde olumlu dini başa çıkma stratejilerine başvurma sıklığının yalnızca hayat memnuniyetini istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde olumlu yönde etkilediği gözlenmiştir. Dua etmek, yaratıcının

varlığını hissetmek ve tefekkür etmek gibi manevi iyilik halini besleyen tecrübelerin gebelerin hayat memnuniyetini güçlendirdiği ifade edilebilir.

Gebelik döneminde duaların kabul olmadığını düşünme, Yaratıcı tarafından yalnız bırakıldığına inanma ya da cezalandırıldığını düşünme gibi olumsuz dini başa çıkma stratejilerinin ise istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde gebelerin psikolojik dayanıklılıklarını azalttığı ve algılanan stres düzeylerini artırdığı bulgulanmıştır. Son olarak, elde edilen tüm bu bulgulardan yola çıkarak aşağıdaki önerilerde bulunulabilir:

1. Eğitim düzeyi düşük olan gebelere yönelik stres yönetimi üzerine danışmanlık ve rehberlik faaliyetleri sunulabilir.

2. Üçüncü trimesterdeki gebelerin olumsuz dini başa çıkma stratejilerine başvurma sıklığının artmasından hareketle bu dönemdeki gebelerle derinlemesine nitel araştırmalar yapılabilir. Böylece destekleyici programlar hazırlanabilir.

3. Olumlu dini başa çıkma stratejilerinin yer aldığı bireysel ya da grupla danışmanlık ve rehberlik faaliyetleri sunularak gebelerin hayat memnuniyetleri güçlendirilebilir.

4. Gebelik döneminin tüm trimesterlerinde bulunan kadınlarla başvurdukları olumsuz dini başa çıkma stratejilerine yönelik nitel araştırmalar gerçekleştirilebilir. Bir adım öteye geçilerek, bilişsel şemaları yeniden yapılandırmaya ve bağlanma stillerini güçlendirmeye yönelik müdahaleler gerçekleştirilebilir.

5. Girişimsel müdahaleler deneysel formda gerçekleştirilerek etkililiği test edilebilir.

Kaynakça

Abdul Rashid, Mohd Hazreen vd. "Religiosity, Religious Coping and Psychological Distress among Muslim University Students in Malaysia". *International Journal of Evaluation and Research in Education* 10/1 (2021), 150-160.

Akın, Özlem. *Gebelik Stresini Değerlendirme Ölçeğinin Türkçe Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması*. Ordu: Ordu Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Akpınar, Fatma Zehra. *Gebelikte Yaşanan Distres ile Gebelikteki Yakınmalar ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aksoy, Derya Yeşim vd. "Gebelikteki Yakınmaların Yaşam Kalitesine Etkisi ile Psikososyal Sağlık Düzeyi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care* 12/3 (2018), 171-177.
- Aksüt Akçay, Emine. *Kayseri Doğumevi Hastanesine Başvuran Gebelerin Doğum Öncesi Bakım Alma Durumunun Doğum Tercihine ve Yaşam Kalitesine Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Alan, Lewis Christopher vd. "Religious Orientation, Religious Coping, and Happiness among UK Adults". *Personality and Individual Differences* 38 (2005), 1193-1202.
- Atkinson, Rita Loyd vd. *Psikolojiye Giriş*. çev. Yavuz Alogan. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2006.
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık Kavram, Kuram ve Araştırma*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Yılmaz, Emel - Şahin, Ebru. "Gebelerin Prenatal Sıkıntı Düzeyleri ile İlişkili Faktörler". *J Psychiatric Nurs* 10/3 (2019), 197-203.
- Baltaş, Acar - Baltas, Zuhal. *Stres ve Başa Çıkma Yolları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.
- Batan, Sabriye Nazlı. *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkmanın Yaşam Doyumuna Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bjorck, Jeffrey - Thurman, John. "Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping and Psychological Functioning". *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/2 (2007), 159-167.
- Boybay Koyuncu, Saadet. *Son Trimester Nullipar Gebelerde Bazı Sosyo-Demografik ve Obstetrik Özelliklerin Psiko-Sosyal Sağlık Düzeyine Etkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Buldur, Amine Hümeýra. *Plansız Gebeliklerde Manevi Desteğin Rolü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Başar, Serpil. "Gebelik Sürecinde Manevi Bakım: Hastanede Nicel Bir Uygulama". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 5 (2022), 47-72.
- Chow, Angela vd. "Trajectories of Depressive Symptoms and Perceived Stress from Pregnancy to the Postnatal Period among Canadian Women: Impact of Emploment and Immigration". *Supplement* 3 109/53 (2019), 197-204.
- Cohen, Sheldon vd. "A Global Measure of Perceived Stress". *Journal of Health and Social Behavior* 24/4 (1983), 385-396.
- Corno, Giulia vd. "Effect of a Web-Based Positive Psychology Intervention on Prenatal Well-Being: A Case Series Study". *Women and Birth* 31/1 (2018), 1-8.
- Coşar Çetin, Fatma vd. "Türk Müziğinin Gebelik ve Yenidoğan Üzerindeki Etkileri". *Zeynep Kâmil Tıp Bülteni* 48/3 (2017), 124-130.
- Dağlar, Gülseren - Nur, Naim. "Gebelerin Stresle Başa Çıkma Tarzlarının Anksiyete ve Depresyon Düzeyi ile İlişkisi". *Cumhuriyet Tıp Dergisi* 36 (2014), 429-441.
- Diener, Ed. "New Findings and Future Directions for Subjective Well-Being Research". *American Psychologist* 67/8 (2012), 590-597.
- Diener, Ed vd. "Subjective Well-Being: Three Decades of Progress". *Psychological Bulletin* 125/2 (1999), 276-302.
- Diener, Ed vd. "The Satisfaction with Life Scale". *Journal of Personality Assessment* 49 (1985), 71-75.
- Doğan, Tayfun. "Kısa Psikolojik Sağlık Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015), 93-102.
- Dolatian, Makrokh vd. "The Structural Model of Spirituality and Psychological Well-Being for Pregnancy-Specific Stress". *J Relig Health* 56 (2017), 2267-2275.
- Eichler, Janina vd. "Gestational Weight Gain, Physical Activity, Sleep Problems, Substance Use, and Food Intake as Proximal Risk Factors of Stress and Depressive Symptoms during Pregnancy". *BMC Pregnancy and Child Birth* 19/175 (2019), 1-14.

- Eskin, Mehmet vd. "Algılanan Stres Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlik ve Geçerlik Analizi". *New/Yeni Symposium Journal* 51/3 (2013), 132-140.
- Feldman, Robert S. *Understanding the Psychology*. New York: McGraw-Hill, 1996.
- Flanagan, Carrie. *Exploring Resilience Resources Used to Mitigate Stress during Pregnancy*. New Haven, CT: Southern Connecticut State University, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Fornell, Claes - Larcker, David. "Evaluating Structural Equation Models with Unobservable Variables and Measurement Error". *Journal of Marketing Research* 18/1 (1981), 39-50.
- George, Darren - Paul, Mallery. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference. 11.0 Update*. Boston: Allyn & Bacon, 2003.
- Gizir, Cem Ali. "Psikolojik Sağlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Üzerine Bir Derleme Çalışması". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 3/28 (2007), 113-128.
- Gügen, Büşra. *Gebelik Sürecindeki Kadınlarda Manevi İyi Oluş ile Hayat Memnuniyeti İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Hagstrom, Paul - Wu, Stephen. "Are Pregnant Women Happier? Racial and Ethnic Differences in the Relationship between Pregnancy and Life Satisfaction in the United States". *Rev Econ Household* 14 (2016), 507-527.
- Hair, Joseph vd. *A Primer on Partial Least Squares Structural Equation Modeling (PLS-SEM)*. Thousand Oaks: Sage, 2017.
- Hair, Joseph vd. *Multivariate Data Analysis*. New Jersey: Prentice Hall, 1998.
- Hamilton, Jada - Lobel, Marci. "Types, Patterns, and Predictors of Coping with Stress during Pregnancy: Examination of the Revised Prenatal Coping Inventory in a Diverse Sample". *Journal of Psychosomatic Obstetrics & Gynecology* 29/2 (2008), 97-104.
- Hathaway, William - Pargament, Kenneth. "The Religious Dimensions of Coping". *Prevention in Human Services* 9/2 (1991), 65-92.
- Herrman, Helen vd. "What is Resilience?". *Can J Psychiatry* 56/5 (2011), 258-265.

- Hisli Şahin, Nesrin. "Stres... Nedir? Ne Değildir?". *Stresle Başa Çıkma: Olumlu Bir Yaklaşım*. ed. Nesrin Hisli Şahin. 1-16. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1998.
- Holmes Smith, Philip. Introduction to Structural Equation Modeling Using LISREL. *ACSPRI Winter Training Program* (2001).
- Jesse, Elizabeth vd. "The Effect of Faith or Spirituality in Pregnancy: A Content Analysis". *Journal of Holistic Nursing* 25/3 (2007), 151-158.
- Karataş Baran, Gonca vd. "Gebelerin Algılanan Stres Düzeylerinin ve Stres Nedenlerinin Değerlendirilmesi". *Cukurova Medical Journal* 45/1 (2010), 170-180.
- Kermen, Umut vd. "Yaşam Doyumu ve Psikolojik İyi Oluşun Yordayıcısı Olarak Kaygı". *Eğitim Kuram ve Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 20-29.
- Kılıç, Derya. *Gebelik Sürecinde Dini Manevi Yaşam Üzerine Nitel Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kızıl, Zeynep. "Psikolojik Sağlık ve Umut". *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umut*. ed. Aylin Demirli Yıldız. 201-224. Ankara: Nobel, 2016.
- Koenig, Harold - Al-Shohaib, Saad *İslam ve Ruh Sağlığı*. çev. Merve Altınlı Macic. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Koenig, Harold. "Religion and Spirituality in Coping with Acute and Chronic Illness". *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality (Vol.2): An Applied Psychology of Religion and Spirituality*. ed. Kenneth Pargament vd. 275-295. Washington: American Psychological Association, 2013.
- Külçür, İlknur. *Doğum Öncesi Algılanan Stres Ölçeğinin Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Leifer, Myra. "Pregnancy". *Signs. 5.4. Women: Sex and Sexuality*. 754-765. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Levin, Jeff. "Religion and Mental Health: Theory and Research". *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 7/2 (2010), 102-115.

- Lorie, Sousa - Lyubomirsky, Sonja. "Life Satisfaction". *Encyclopedia of Women and Gender: Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender* 2. ed. Judith Worell. 667-676. San Diego, CA: Academic Press, 2001.
- Lucero, Steven vd. "Links between Religious and Spiritual Coping and Adjustment among Fathers and Mothers during First Pregnancy". *Journal of Reproductive and Infant Psychology* 31/3 (2013), 309-322.
- Miller, Lisa - Kelley, Brien. "Dindarlık ve Maneviyatın Ruh Sağlığı ve Psikopatoloji ile İlişkisi". çev. Özlem Güler Aydın. *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. çev. ed. İhsan Çapçioğlu - Ali Ayten. 343-376. Ankara: Phoenix, 2013.
- O'Leary, Karen vd. "Positive Prenatal Well-Being: Conceptualising and Measuring Mindfulness and Gratitude in Pregnancy". *Arch Womens Ment Health* 19 (2016), 665-673.
- O'Keane, Veronica - Marsh, Michael. "Pregnancy Plus: Depression during Pregnancy". *British Medical Journal* 334/7601 (2007), 1003-1005.
- Özçelik, Gülsün. *Aydın İlinde Gebelikte Yaşanan Sağlık Sorunları ve Yaşam Kalitesi ile İlişkisi*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özhüner, Yasemin - Çelik, Neşe. "Gebelerde Uyku Kalitesi ve Yaşam Kalitesi". *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi* 6/1 (2019), 39-47.
- Özşahin, Zeliha vd. "Gebelikte Psikososyal Sağlık Düzeyi ve İlişkili Faktörler". *Jour Turk Fam Phy* 9/2 (2018), 34-46.
- Pallant, Julie. *Spss Kullanma Kılavuzu ile Adım Adım Veri Analizi*. çev. Sibel Balcı - Berat Ahi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Pargament, Kenneth vd. "Başa Çıkmanın Dini Boyutu: Teori, Araştırma ve Uygulamadaki Gelişmeler". çev. Çiğdem Balaban. *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. çev. ed. İhsan Çapçioğlu - Ali Ayten. 377-407. Ankara: Phoenix, 2013.
- Pargament, Kenneth vd. "God Help Me (II): The Relationship of Religious Orientations to Religious Coping with Negative Life Events". *Journal for the Scientific Study of Religion* 31/4 (1992), 504-513.
- Pargament, Kenneth vd. "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping". *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104.

- Pargament, Kenneth vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543.
- Park, Crystal vd. "The Roles of Constructive Thinking and Optimism in Psychological and Behavioral Adjustment during Pregnancy". *Journal of Personality and Social Psychology* 73/3 (1997), 584-592.
- Pethtel, Olivia - Chen, Yivvei. "Cross-Cultural Aging in Cognitive and Affective Components of Subjective Well-Being". *Psychology and Aging* 25/3 (2010), 725-729.
- Polat Başpınar, Damla. *Pamukkale Üniversitesi Kadın Hastalıkları ve Doğum Polikliniğine Başouran Gebelerin Gebeliğe Uyum, Psikolojik Sağlık ve Bunları Etkileyen Faktörlerin Değerlendirilmesi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Price, Sheri vd. "The Spiritual Experience of High-Risk Pregnancy". *JOGNN* 36/1 (2007), 63-70.
- Puente, Cecilia Penacoba vd. "Religious Coping and Locus of Control in Normal Pregnancy: Moderating Effects between Pregnancy Worries and Mental Health". *Journal of Religion and Health* 54/5 (2015), 1598-1611.
- Rini, Christine vd. "Psychological Adaptation and Birth Outcomes: The Role of Personal Resources, Stress, and Socio-Cultural Context in Pregnancy". *Health Psychology* 18/4 (1999), 333-345.
- Salarifer, Muhammed Rıza vd. *İslami Kaynaklar Işığında Ruhsal Hijyen*. çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Schimmack, Ulrich vd. "Culture, Personality and Subjective Well-Being: Integrating Process Models of Life Satisfaction". *Journal of Personality and Social Psychology* 84/4 (2002), 582-593.
- Smith, Bruce vd. "The Brief Resilience Scale: Assessing the Ability to Bounce Back". *International Journal of Behavioral Medicine* 15/3 (2008), 194-200.
- Sümbüloğlu, Kadir - Sümbüloğlu, Vildan. *Biyostatistik*. Ankara: Hatiboğlu Basım ve Yayım, 2017.

- Tarakeshwar, Nalini vd. "Religious Coping is Associated with the Quality of Life of Patients with Advanced Cancer". *J Palliant Med* 9/3 (2006), 646-657.
- Hefferon, Kate - Boniwell, Ilona. "Psikolojik Dayanıklılık, Travma Sonrası Gelişme ve Pozitif Yaşlanma". çev. Mete Tekin. *Pozitif Psikoloji Kuram, Araştırma ve Uygulamalar*. çev ed. Tayfun Doğan. 114-135. Ankara: Nobel, 2014.
- Uysal Tepebaş, Makbule. *Gebelik Dönemindeki Kadınların Ruh Sağlığının Yordayıcıları Olarak Distres ve Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uysal, Veysel vd. "Dini Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 139-160.
- Üzar Özçetin, Yeter Sinem - Erkan, Mehtap. "Yüksek Riskli Gebelerde Sağlık, Algılanan Stres ve Psikososyal Sağlık". *Cukurova Medical Journal* 44/3 (2019), 1017-1026.
- Vella, Shae-Leigh - Pai, Nagesh. "A Theoretical Review of Psychological Resilience: Defining and Resilience over the Decades". *Arch Med Health Sci* 7 (2019), 233-239.
- WHO, World Health Organization. "Constitution Basic Documents. Forty-Fifth Edition, Supplement". Erişim 4 Aralık 2022. https://cdn.who.int/media/docs/default-source/documents/publications/basic-documents-constitution-of-who179f0d3d-a613-4760-8801-811dfce250af.pdf?sfvrsn=e8fb384f_1&download=true.
- Xian, Tang vd. "Influencing Factors for Prenatal Stress, Anxiety, and Depression in Early Pregnancy among Women in Chongqing, China". *Journal of Affective Disorders* 252 (2019), 292-302.
- Yalnız Dilcen, Hacer vd. "Gebelikte Sigara Kullanımının Algılanan Sosyal Destek, Benlik Saygısı ve Psikolojik Sağlık ile İlişkisi". *Bağımlılık Dergisi* 22/2 (2021), 161-170.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din/Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

S. KARAGÖZ / A Study on the Relationship between Perceived Stress, Life Satisfaction,
Psychological Resilience and Religious Coping Levels of Pregnant Women | 83

Yapıcı, Asım - Doğanay, Süleyman. "Dini Başa Çıkma ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma." *Bilimname* 40 (2019), 105-135.

Yılmaz, Emel - Şahin, Ebru. "Gebelerin Prenatal Sıkıntı Düzeyleri ile İlişkili Faktörler." *J Psychiatric Nurs* 10/3 (2019), 197-203.

Yoon, Eunju - Lee, Richard. "Importance of Social Connectedness as a Moderator in Korean Immigrants' Subjective Well-Being". *Asian American Journal of Psychology* 1/2 (2010), 93-105.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2022, 19: 84-118

**Mir Hamza Nigârî'nin Azerbaycan'dan Amasya'ya Göçen
Karakoyunlu ve Karapapak Azerbaycan Türklerinin Göç Süreçlerine
Etkisi: Sosyo-Tarih Perspektifinden Bir Değerlendirme***

Rıza KARABAĞ

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Ministry of Education

Amasya/ Turkey

rizakarabağ@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6163-7812

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı/ Issue: 19

Sayfa /Page: 84-118

Atıf / Cite as: Karabağ, Rıza. "Mir Hamza Nigârî'nin Azerbaycan'dan Amasya'ya Göçen Karakoyunlu ve Karapapak Azerbaycan Türklerinin Göç Süreçlerine Etkisi: Sosyo-Tarih Perspektifinden Bir Değerlendirme [The Effect of Mir Hamza Nigari on the Migration Process of Karakoyunlu and Karapapak Azerbaijani Turks who migrated from Azerbaijan to Amasya: An Evaluation from the Perspective of Socio-History]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 84-118

<https://doi.org/10.18498/amailad.1171278>

* Bu makale 17-19 Mayıs 2022 tarihleri arasında düzenlenen "5. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu" adlı programda sunulan ve yalnızca özeti yayınlanan "Mir Hamza Nigârî'nin Azerbaycan'dan Amasya'ya Göçen Karakoyunlu ve Karapapak Azerbaycan Türklerinin Göç Süreçlerine Etkisi: Sosyo-Tarih Perspektifinden Bir Değerlendirme" başlıklı tebliğin geliştirilip genişletilmesi ile oluşturulmuştur.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Effect of Mir Hamza Nigari on the Migration Process of Karakoyunlu and Karapapak Azerbaijani Turks who migrated from Azerbaijan to Amasya: An Evaluation from the Perspective of Socio-History

Abstract

Amasya is an important immigrant city where many religious and ethnic elements from different geographies migrated throughout its ancient history and where religious and cultural pluralism was experienced. One of the geographies where this city received a significant amount of immigration is the Caucasus. It has been seen that various Turkish tribes, Turkish crews, well-known personalities and especially mystics settled in Amasya and its surroundings from Khorasan, Khwarezm, Iran and mostly Azerbaijan geography, starting from 490/1097 A.H. One of the well-known Sufis who settled in this city is Mir Hamza Nigari, who migrated to Amasya in 1866. The known Turkish tribes are the Karakoyunlu Azerbaijani Turks and Karapapak Azerbaijani Turks who recognised this city and migrated through Nigari. Migration of Karakoyunlu-Karapapak Azerbaijani Turkish Crews from West/West Azerbaijan, their historical ancestral homeland, to Amasya and its surroundings started after 1880, intensified from 1890, reached its peak between 1896-1901, decreased after 1901 and gradually continued towards the end of the Second World War. In this context, the aim of the study is to trace the migration of the Karapapak-Karakoyunlu Azerbaijani Turks, who had to migrate from the historical West/West Azerbaijan geography to Anatolia, especially Amasya and its surroundings, and the reasons for their preference for the region; the aim is to reveal the role/effect of Mir Hamza Nigari within the motives in question.

The Caucasian peoples faced the danger of completely losing their independence, culture and beliefs when Tsarist Russia turned to the Caucasus from the 16th

century and started to implement its occupation and imperialist policies in the region. Against this danger, Gazavât/Muridism freedom struggle was started in the style of the Kuva-i Milliye units established in Anatolia under the leadership of the influential leaders of the wise men raised by the Halidiya branch of the Naqshbandi and the folk heroes of the region. Mir Hamza Nigari is one of the leaders of the Halidiya who took place in the Gazavât movement. In this context, the study is expected to realize Nigari and his followers taking part in the Gazavât movement of some Karakoyunlu and Karapapak Azerbaijani Turks and to give an opportunity to understand the issue of triggering-starting the migration to Amasya. As far as it can be researched, it is seen that there are almost no studies in the literature that reveal the place of Mir Hamza Nigari and the reasons for choosing the region among the reasons for the forced migration of Karakoyunlu-Karapapak Turkish crew from Azerbaijan to Amasya region. Therefore, it can be said that the study will make an original contribution to the field in this regard. The research was designed with a case study, which is one of the qualitative research methods. The sample of the study consists of twenty-four people over the age of 50 who are the children of those who migrated from the Kazakh-Borçalı-Dilican settlements of Garbi/Western Azerbaijan to the Amasya and Baku regions. Snowball (chain) sampling method was used to determine the participants. The data obtained through the semi-structured interview technique were analyzed with the descriptive method.

As a result of the research, it can be said that the ancestors of the Karakoyunlu-Karapapak Azerbaijani Turks, who migrated to Amasya, probably supported/participated in the Gazavât emancipation struggle of Nigârî in the Caucasus and Anatolia, together with the local people. However, it has been understood from the literature and the interviewees about the researched community that it is not possible to identify any group or person who participated in the Gazavât movement. Despite this, the struggle for emancipation caused Nigari to migrate to Amasya with his family, loved ones and adherents. In addition, it can be said that some Karakoyunlu-Karapapak Azerbaijani Turks started the migration to Amasya and its surroundings with Nigari's permission/authorization, and they chose Amasya, Nigari's last residence, as their final homeland because of their devotion to Nigari and their desire to live in the place where he lived. However, it is not claimed that all of these communities

who migrated to Amasya and its surroundings were followers, adherents or admirers of Nigari. When Nigari's followers visited him in Amasya as pioneers and returned to their homeland, they explained and introduced Amasya to the people of the region. In addition, the people of the region heard that the pioneers from their own region migrated to Amasya. In this way, the people of the region got to know Amasya and came to the conclusion that it was a suitable place to settle. The local people, who were already overwhelmed by the Russian occupation and imperialism, who were seeking freedom, who were not followers or adherents of Nigari, started to migrate to Amasya and its surroundings. Finally, Mir Hamza Nigari's migration to Anatolia and settling in Amasya triggered the migration of Karakoyunlu-Karapapak Azerbaijani Turks to the Amasya region and caused them to prefer Amasya and its surroundings for their homeland.

Keywords: Sociology of Religion, Forced migration, Gazavât/Muridism, Mir Hamza Nigârî, Karakoyunlu and Karapapak Azerbaijani Turks

Mir Hamza Nigârî'nin Azerbaycan'dan Amasya'ya Göçen Karakoyunlu ve Karapapak Azerbaycan Türklerinin Göç Süreçlerine Etkisi: Sosyo-Tarih Perspektifinden Bir Değerlendirme

Öz

Amasya, kadim tarihi boyunca farklı coğrafyalardan birçok dini ve etnik unsurun göç ettiği, dini ve kültürel çoğulculuğun yaşandığı önemli bir muhacir şehridir. Bu şehrin önemli miktarda göç aldığı coğrafyalardan biri de Kafkasya'dır. H. 490/1097'den itibaren Horasan, Hârezm, İran ve büyük oranda Azerbaycan coğrafyasından Amasya ve çevresine çeşitli Türk obalarının, Türk tayfalarının, tanınmış şahsiyetlerin ve özellikle mutasavvıfların yerleştiği görülmüştür. Bu şehre yerleşen tanınmış mutasavvıflardan biri de 1866'da Amasya'ya hicret eden Mir Hamza Nigârî'dir. Bilinen Türk obaları ise Nigârî vasıtasıyla bu şehri tanıyan ve göç eden Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri ve Karapapak Azerbaycan Türkleridir. Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının tarihi ata yurtları olan Batı/Garbi Azerbaycan'dan Amasya ve çevresine göçleri 1880 yılından sonra başlamış, 1890'dan itibaren yoğunlaşmış, 1896-1901 arasında zirveye ulaşmış, 1901'den sonra azalarak, peyderpey İkinci Dünya Savaşı yılları sonuna kadar sürmüştür. Bu bağlamda çalışmanın amacı, tarihi Batı/Garbi

Azerbaycan coğrafyasından Anadolu'ya, özellikle Amasya ve çevresine göç etmek zorunda kalan Karapapak-Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin bu bölgeye göçünün ve yurtlanmak için bölgeyi tercih nedenlerinin izini sürmek; söz konusu saikler içinde, Mir Hamza Nigârî'nin rolünü/etkisini ortaya koymaktır.

Çarlık Rusya'nın 16. asırdan itibaren Kafkasya'ya yönelip, bölgede işgal ve emperyalist politikalarını uygulamaya başlaması üzerine Kafkas halkları bağımsızlıklarını, kültürlerini ve inançlarını tümüyle yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu tehlikeye karşı Nakşibendiliğin Hâlidîyye kolunun yetiştirdiği kâmil insanların nüfuzlu liderleri ve bölgenin halk kahramanları liderliğinde Anadolu'da kurulan Kuva-i Milliye birlikleri tarzında Gazavât/Mürîdizm özgürlük/azatlık mücadelesi başlatılmıştır. Mir Hamza Nigârî de Gazavât hareketinde yerini alan Hâlidîyye liderlerinden biridir. Bu çerçevede çalışmadan, Nigârî'nin ve bağlılarının, bir kısım Karakoyunlu ve Karapapak Azerbaycan Türklerinin Gazavât hareketinde yerini alması ve hareketin Amasya'ya göçü tetiklemesi-başlatması hususunu anlama fırsatı vermesi beklenmektedir. Araştırılabildiği kadarıyla alanyazında, Azerbaycan coğrafyasından Amasya bölgesine yapılan Karakoyunlu-Karapapak Türk Tayfalarının zorunlu göç nedenleri arasında Mir Hamza Nigârî'nin yerini ve bölgeyi tercih sebeplerini ortaya koyan çalışmaların hemen hemen yok denebilecek boyutta olduğu görülmektedir. Dolayısıyla çalışmanın, bu hususta alana özgün boyutta bir katkı sağlayacağı söylenebilir.

Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması ile desenlenmiştir. Çalışmanın örneklemini, Garbi/Batı Azerbaycan'ın Kazak-Borçalı-Dilican yerleşim birimleri ve çevresinden Amasya ve Bakü bölgesine göç edenlerin çocukları olan 50 yaş üstü yirmi dört kişi oluşturmaktadır. Katılımcıların belirlenmesinde kartopu (zincir) örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği yoluyla elde edilen veriler betimsel yöntemle analiz edilmiştir.

Araştırma sonucunda, Nigârî'nin Kafkasya'da ve Anadolu'da verdiği Gazavât özgürlük/azatlık mücadelesine Amasya'ya göçen Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türklerinin atalarının, muhtemelen yöre halkı ile birlikte destek verdikleri/katıldıkları söylenebilir. Ancak alanyazından ve görüşme yapılan kişilerden söz konusu araştırılan topluluk hakkında, Gazavât hareketine katılmış herhangi bir grup veya kişi ismi tespit etmenin mümkün olmadığı anlaşılmıştır.

Buna rağmen azatlık mücadelesi, Nigârî'nin ailesi, sevenleri ve bağlılarıyla birlikte Amasya'ya göç etmesine neden olmuştur. Ayrıca Nigârî'ye bağlılığı ve müridi olmalarından ötürü onun yaşadığı yerde yaşamak istemeleri nedeniyle bir kısım Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türkünün Nigârî'nin izni/icazeti ile Amasya ve çevresine göçü başlattıkları, Nigârî'nin de son ikametgâhı olan Amasya'yı nihai yurtları olarak seçtikleri söylenebilir. Ancak Amasya ve çevresine göç eden bu toplulukların tamamının Nigârî'nin müridi, bağlıları veya sevenleri olduğu iddia edilmemektedir. Nigârî'nin mürit ve bağlıları, öncü olarak Amasya'da kendisini ziyaret edip yurtlarına döndüklerinde, Amasya'yı bölge halkına anlatmışlar, tanıtmışlardır. Ayrıca bölge halkı, kendi bölgesinden olan bu öncülerin Amasya'ya göç ettiklerini duymuştur. Bu şekilde bölge halkı Amasya'yı tanımış ve yurtlanmak için elverişli bir yer olduğuna kanaat getirmiştir. Zaten Rus işgal ve emperyalizminden bunalan ve özgürlük/azatlık arayan, Nigârî'nin müridi ve bağlıları olmayan yöre halkı da Amasya ve çevresine göç etmeye başlamıştır. Nihayetinde Mir Hamza Nigârî'nin Anadolu'ya hicret ederek Amasya'ya yerleşmesi, Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türklerinin Amasya bölgesine göçünü tetiklemiş ve yurtlanmak için Amasya ve çevresini tercih etmelerine neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Zorunlu göç, Gazavât/Müridizm, Mir Hamza Nigârî, Karakoyunlu ve Karapapak Azerbaycan Türkleri.

Giriş

Klişe deyimi ile “tek millet iki devlet” olan Türkiye ile Azerbaycan arasında çok güçlü kültürel, etnik ve tarihi bağlar mevcuttur. İki toplum arasında bilinen ve kabullenilen, kültür ve medeniyetimizin esasını meydana getiren tarihi kişilikler bulunmaktadır. Çok sevilmiş ve her iki topluluk tarafından benimsenmiş olan bu kişilerden en meşhurları olarak Dede Korkut, Yunus Emre, Fuzuli, Nasreddin Hoca, Köroğlu gibi isimler sayılabilir. Bu şahsiyetler arasına 19. yüzyılda Azerbaycan coğrafyasından Anadolu'ya ve son ikametgâhı olan Amasya'ya hicret eden mutasavvıf ve şair kişiliğiyle bilinen Seyyid Mir Hamza Nigârî Karabağ'ı de ilâve etmek gerekir.

Alanyazın incelendiğinde H. 490/1097'den itibaren Horasan, Hârezm, İran ve büyük oranda Azerbaycan coğrafyasından Amasya bölgesine çeşitli Türk obalarının, tayfalarının, tanınmış şahsiyetlerin ve özellikle mutasavvıfların yerleştiği görülmüştür. Bu yurtlanmalar Amasya bölgesinin, Azerbaycan Türkleri arasında bilinmesini/tercih edilmesini sağlamıştır. Amasya bölgesinde, Azerbaycan Türk obalarından ve bilinen şahsiyetlerden oluşan önemli bir Azerbaycan Türk nüfusu oluşmuştur. Bilinen şahsiyetlere örnek vermek gerekirse: Kubalı Şeyh, Cemâleddin Hüseyin b. Muhammed el-Fergânî el-Kubâvî, Eş-Şeyh Alâeddin Ali Şirvânî (ö. 1398) sayılabilir. Özellikle de 1827'de Amasya'ya hicret ederek, Amasya'da yurtlanan İsmail Sirâceddin Şirvânî, ailesi, müritleri ve bağlıları, bölgede Azerbaycan Türk nüfusunun artmasında etkili olmuştur. (Yasar, 1986, 1/15, 39, 126, 157, 207, 228, 263, 285-286; Altunbaş, 2004, 567; Ayar ve Özel, 2014, 193-194). Söz konusu mutasavvıfların, ailelerinin, müritlerinin, bağlılarının yanı sıra; göç edilen bölgelerdeki diğer ahali arasında da Amasya bölgesinin tanınması sağlanmıştır. Böylece Amasya bölgesi Azerbaycan coğrafyasından göç edenler için bir çekim ve cazibe merkezi haline gelmiş, bölgede göç yoğunluğu artmıştır.

Ruslar tarafından, Karabağ'da Müridizm'i yayma kapsamında faaliyetler yürüttüğü münasebetiyle Mir Hamza Nigârî'nin yakalanıp sürgün edilmesi hükmü verilmiştir. Nigârî'de bölgeden kaçarak Kazak bölgesine sığınmıştır. Bölgede bir yıl kalmıştır. Kazak, Dilican, Borçalı bölgesinde Nakşibendilik ve Gazavât tebliği yapmıştır. (İstanbuli, 2007, 101-102; Umudlu, 2007, 101-102; Özkılınç (Özkılınç), 2013, 39, 66-67; Öroğul, 2018, 313). Kazak Kazası Dilican Nahiyesi Karakoyunlu Deresi bölgesinde yurtlanan Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarından ve Kazak, Borçalı bölgesinde yurtlanan Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarından epeyce müridi, bağlıları ve sevenleri olmuştur. Kırım Savaşı'ndan (1853-1856) sonra gizlice 1866'da ailesi ve bağlılarıyla beraber Amasya'ya hicret etmek mecburiyetinde kalmıştır. (Öroğul, 2018, 313-314; Yasar, 2013, 9/109). Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarının Amasya bölgesine göçlerinin de 1880 yılından sonra başladığı, 1890'dan itibaren

yoğunlaştığı, 1896-1901 arasında zirveye ulaştığı, 1901'den sonra azalarak, peyderpey İkinci Dünya Savaşı yılları sonuna kadar sürdüğü bilinmektedir. (Karabağ, 2021, 49, 53, 63-65). Hem ata yurtları olan Kazak-Borçalı bölgesinde hem de göç ederek yerleştikleri Amasya bölgesinde Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarıyla iç içe yaşayan Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının göçlerinin de Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarının göçlerinin yaşandığı dönemlerde gerçekleştiği ifade edilmektedir. (Karabağ, 2021, 63-65; Kayıhan, Güngör, Yıldırım, vd., Kişisel Görüşme, Temmuz 2019; Haziran 2022).

Yukarıda bahsedilen hususlar sonucunda Amasya bölgesinde yurtlanan Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının Anadolu'ya zorunlu göçüne ve yurtlanmak için Amasya bölgesini tercih etmesine neden olan sebepler arasına; Azerbaycan coğrafyasından Amasya'ya göçen Türk obalarının, meşhur şahsiyetlerin, tanınmış mutasavvıfların ve özellikle bu mutasavvıflardan Mir Hamza Nigârî'nin ailesi, müritleri ve bağlılarının rolü var mıdır? Eğer varsa bu rol ne orandadır? Nigârî'nin, Anadolu'ya hicretine neden olan Ruslara karşı verdiği Gazavât azatlık hareketinde araştırma grubunun ataları, onun ile beraber mücadele etmiş midir? Bu gibi sorulara çözüm arama amacı zemininde yoğunlaşan çalışmanın sosyolojik bakış açısından konunun araştırılması, çalışmanın problemini teşkil etmektedir. Bu konu araştırılırken, Mir Hamza Nigârî'nin Anadolu'ya hicreti, Amasya bölgesine yerleşmesi zemininde kısa hayat hikâyesi, hicretine neden olan Ruslara karşı verdiği Gazavât azatlık hareketindeki rolü, etkinliği ve bu harekette araştırma grubunun onun ile beraber mücadele edip-etmediği tetkik edilecektir. Ayrıca araştırma grubunun Anadolu'ya göçlerinde ve yurtlanmak için Amasya bölgesini tercih etmelerinde Nigârî'nin rolünün, ilerleyen bölümlerde konu olarak irdelenmeye çalışılacağı söylenebilir. Araştırmanın önemine ve alana yaptığı katkıya değinildikten sonra, Mir Hamza Nigârî'nin Anadolu'ya hicreti, Amasya bölgesine yerleşmesi zemininde kısa hayat hikâyesi ile konuya devam edilecektir.

Türkiye ile Azerbaycan arasında çok güçlü kültürel, etnik ve tarihi bağlar mevcuttur. Kardeş ülkeler arasındaki bağların güçlenerek devam

etmesinde, her ki toplum tarafından da bilinen ve kabullenilen tarihi kişiliklerin katkısını sunmak önem arz etmektedir. Azerbaycan coğrafyasından Anadolu coğrafyasına, özellikle de Amasya bölgesine yapılan göçlerin tarihsel sürecini betimlemek, Anadolu Kurtuluş Savaşında Osmanlı ordusunun hükümsüz kılındığı zeminde, Anadolu Türk halkı tarafından bölgesel bir şekilde teşkil edilen Kuva-i Milliye birlikleri tarzında şekillenen Kafkas Gazavât azatlık hareketinde Mir Hamza Nigârî'nin ve bağlularının rolünün ortaya konulması önemlidir. Ayrıca söz konusu azatlık hareketinde Azerbaycan ve Anadolu coğrafyasındaki bölge halkının ve Karakoyunlu-Karapapak Türk Tayfalarının rolünün ve Anadolu'ya hicretlerine sebep olma hususunun araştırılması mühimdir. Bilhassa Karakoyunlu-Karapapak Türk Tayfalarının yurtlanmak için Amasya bölgesine hicret nedenleri arasında Mir Hamza Nigârî'nin payının ve göç kararı alınmasındaki icazetinin aydınlatılması açısından yararlı olabileceği ifade edilebilir. Bu bağlamda ifade edilen hususların araştırılarak ortaya konulması yönünden çalışmanın alana katkı yapması beklenmektedir. Kaldı ki söz konusu hususlarda alanyazında yapılan çalışmaların ne kadar yeterli olduğu tartışılabilir. Araştırabildiği kadarıyla alanyazında, Azerbaycan coğrafyasından Amasya bölgesine yapılan Karakoyunlu-Karapapak Türk Tayfalarının zorunlu göç nedenleri arasında Mir Hamza Nigârî'nin yerini ve bölgeyi tercih sebeplerini ortaya koyan çalışmaların hemen hemen yok denebilecek boyutta olduğu görülmektedir. Dolayısıyla çalışmanın bu hususta alana özgün boyutta bir katkı yapabileceği söylenebilir.

1. Mir Hamza Nigârî'nin Anadolu'ya Hicreti, Amasya Bölgesine Yerleşmesi Zemininde Kısa Hayat Hikâyesi

Kaynakların farklı tarihler sunması dolayısıyla Nigârî'nin doğumu konusunda kesin bir tarih verilememektedir. Seksen yaşını geçmiş olarak vefat ettiği temel alındığında onun, muhtemelen 1805'te¹ Karabağ'ın

¹ Bazı kaynaklarda doğumu 1797, 1798 olarak kaydedilmektedir. bk. Azərbycan Milli Elmlər Akademiyası M. Füzuli Adına Əlyazmalar İnstitutu (AMEA), *Mir Həmzə Seyid Nigari Divan* (Bakı: Elm və Təhsil, 2010), 4; Mirzadə Mustafa Fəhreddin Ağabəli, *Hüma-yi arş-Qarabağlı Şeyx Həmzə Nigârî'nin Mənakıbnâməsi*, haz. Mehmet Rıhtım. Azerbaycan

Perküşad/Bergüşat kasabasının Cicimli/Çejimli/Cijimli köyünde dünyaya geldiği söylenebilir. Babası Emir Paşa, Nigârî dokuz aylıkken şehit edilmiş, onu annesi “Kız Hanım” olarak da bilinen Hayrunnisa Hanım büyütüştür. Nigârî, on beş yaşına kadar hayatını oyun ve eğlence içerisinde geçirmiştir. Manevi terbiyesi hususunda gayret eden, eğitim ve öğretimi için çalışan annesinin ilme yönelmesi konusundaki sitem dolu uyarısı üzerine, Karakaş’ta meskûn olan Mahmud Efendi’nin derslerine katılmıştır. Birkaç sene sonra da Şeki kasabası Dehne köyünde yaşayan Şikest Abdullah Efendi’den ders almıştır. İlimde ileri bir seviyeye yükselen Nigârî, devrin ileri gelen âlimlerinden biri olmuş ve ilmî anlamda üstün bir seviyeye ulaşmıştır. Dokuz yaşında, rüyasında Karabağ hanedanından “Nigâr Hanım” isimli bir kadını görmüştür. On yıl sonra ilim yolundaki bir seyahati sırasında Nigâr Hanım ile karşılaşmış ve ona ilahi bir aşk ile bağlanmıştır. Ağdam Terter’deki Karakaş köyünde ilim tahsil ederken ondan çok yardım görmüştür. (AMEA, 2010, 3-4; Ağabali, 2015, 43, 49-50; Kafkasyalı, 2002, 205; Köçerli, 2005, 2/151-152; Bilgin, 2007, 85).

Mir Hamza Nigârî, dinî ilimlerde söz sahibi olup, belirli bir aşamayı kat ettikten sonra maneviyata meyletmiştir. Bu maksat ile devrin tanınmış mutasavvıfı Mevlâna Hâlid-i Bağdadî’den (ö.1242-1243/1827) manevî bir eğitim alma isteğiyle Harput’a gitmiştir. Fakat Bağdadî’nin vefatını öğrenince onun halifelerinden olan ve Sivas’ta bu görevi sürdüren İsmail Şirvânî’ye bağlanmıştır. Hac görevini yaptıktan bir yıl sonra Şirvânî’den hilâfet alarak memleketi Berde ve Bergüşad’a dönmüş, Şirvânî’nin görevini devam ettiren en meşhur halifesi olmuştur. Burada hem Nakşibendilik tebliği yapmış hem de Ruslar’a karşı verilen bağımsızlık/azatlık hareketinde ön saflarda mücadele etmiştir. (İbnülemin, 1969, 2/1200; Çınar, 2008, 405; Kafkasyalı, 2002, 205; Köçerli, 2005, 2/151; AMEA, 2010, 4-5; Ağabali, 2015, 48-51, 70-71, 76).

Türkçesine çev. Fəridə Əliyeva (Qafqaz Universiteti Qafqaz Araşdırmaları İnstitutu, 2015), 43.

Mir Hamza Nigârî, tasavvufî anlayışını Anadolu coğrafyasının tamamına tebliğ etmek görevi üstlenmiş, bu maksatla üç sene Erzurum'da kalarak faaliyetlerini sürdürmüştür. İstanbul'a yaptığı bir ziyarette de aynı amaca yönelik tebliğ etme fırsatı bulmuştur. Sonra Amasya'ya yerleşmiş ve bu bölgede etkili tebliğde bulunmuştur. Bölgedeki faaliyetleri bazı kesimleri rahatsız etmiş, Osmanlı Payitahtının emriyle Harput'a gönderilmiştir. Vefat ettiği Harput'ta da tebliğ faaliyetlerine devam etmiş ve kendisine bağlılar edinmiştir. Harput'ta 17 Muharrem 1304/16 Ekim 1886'da vefat etmiştir. Vasiyeti doğrultusunda naaşı sevenleri tarafından Amasya'ya götürülmüş ve buraya defnedilmiştir. (İbnülemin, 1969, 2/1201; Kafkasyalı, 2002, 2005; AMEA, 2010, 7-8; Ağabali, 2015, 82-87, 241-246, 256-257; Olcay, 2017, 130).

2. İsmail Siraceddin Şirvânî ve Müridizm

Mir Hamza Nigârî'nin tasavvufi alandaki mürşidi İsmail Siraceddin Şirvânî, dünyevi ilimleri tahsil ettikten sonra manevî alanda merhale kat etmek için Abdullah ed-Dihlevî'yi (ö.1227-1228/1813) mürşid edinmek isterken, manevî bir işaretle Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî'ye bağlanmıştır. Bağdâdî'den hilâfet aldıktan sonra memleketi Şirvan'a halife tayin edilmiştir. Dokuz yıl memleketinde halkın yoğun ilgisi zemininde manevi tebliğ faaliyetlerinde bulunmuştur. Şirvan'ın Ruslar tarafından işgali üzerine Ahıska'ya, buradan Amasya'ya hicret etmiştir. Amasya'da dört yıllık ikametinden sonra Sivas'a gitmiş, burada dokuz yıl kaldıktan sonra tekrar Amasya'ya dönmüştür. Son ikametgâhı olan Amasya'da 1853 yılında vefat etmiştir. (İbnülemin, 1982, 1/436; Özkılınç, 2013, 34; Rıhtım – Xəlilli, 2011, 57, 63, 67, 69, 71-74; Olcay, 2002, 45).

İsmail Siraceddin Şirvânî'nin öncülüğünü yaptığı ve fetvasını verdiği "Gazavât/Müridizm Azatlık Hareketi", Rusya'nın Kafkasya coğrafyasındaki işgal, sömürge, asimilasyon ve soykırım politikalarını uygulamaya başlaması üzerine Kafkas halkları tarafından verilmiş olan direniş destanının adıdır. Bu dini-politik mücadelede mürit ve dervişlerin sayısı çok fazla olduğu için Ruslar "Müridizm" olarak isimlendirmiştir. Bölge halkı ve kahramanları tarafından "Gazavât" adıyla anılmıştır. Rus emperyalizmine karşı direnişi Nakşibendiliğin Hâlidîye kolu şeyhleri

organize etmiş ve sürdürmüşlerdir. Bunun yanında mücadeleyi, esareti ve emperyalizmi kabullenemeyen tarikat mensubu olsun ya da olmasın yöre halkı da desteklemiş ve direnişe katılmıştır. Tarikattaki mürşide sıkı itaat/bağlılık öğretisi, mücadeleye ayrı bir disiplin katmıştır. (Özkılınç, 2013, 36-37, Temizkan, 2010, 85-87; Uludağ, 2006, 50).

Kafkas halkları, Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla güç şartlar altına sokulmuş ve durumları unutulmuştu. Daha sonra gerçekleşecek olan Türkmençay antlaşması ile Türkmençay'ın kuzeyinde kalan Kafkas coğrafyasının tamamı ve bölge halkları Rus egemenliğine girmişti. Tüm bunlara mukavemet edecek milli bir ordu da bulunmuyordu. Bu çerçevede söz konusu sebepler, bağımsızlık/azatlık için bölge halklarının (Anadolu kuruluş hareketindeki Kuva-i Milliye tarzı, benzeri) harekete geçmesine neden olmuştur. Yaklaşık bir asır devam edecek olan hareket süreci, ilk olarak İmam Mansur'un Rus Emperyalizmi'ne karşı cihat ilân etmesiyle başlamıştır. Cihat, İmam Mansur'un liderliğinde takriben dokuz yıl devam etmiştir. İmam Mansur, Çeçenistan'dan Kumuk bozkırlarına kadar tüm Kuzey Kafkasya'nın birliğini sağlamıştır. Ama 1791 yılında esir düşmesi, iki sene sonra da vefat etmesi nedeniyle Gazavât Azatlık Hareketi kesintiye uğramıştır. (Bennigsen - Lemercier-Quellejey, 1988, 94-95; Uludağ, 2006, 50).

Uzun yıllar ara verildikten sonra Gazavât, İsmail Siraceddin Şirvânî ve müritleri tarafından yeniden canlandırılmıştır. Has Muhammed ve Şirvânî'den icazet alan Muhammed Ferağî/Yerağî, hareketin kaybettiği etkinliğini yeniden kazanması zemininde fikri ve felsefî yönden önemli katkılarda bulunmuştur. Ferağî/Yerağî'nin halifesi olarak Kafkasya'da imam seçilen Gazi Muhammed'in de bu coğrafyanın bağımsızlık mücadelesine etkin katkısı olmuştur. (Özkılınç, 2013, 37; Temizkan, 2010, 87; AMEA, 2010, 6; Bennigsen - Lemercier-Quellejey, 1988, 95-96; Rıhtım – Xəlilli, 2011, 67).

Gazi Muhammed'den sonra imam seçilen İmam Hamzat, köy köy, gezerek Gazavât konusunda, halkı bilinçlendirerek mücadeleye hazırlamıştır. Ondan sonra hareketin yükümlülüğünü alan Şeyh Şamil, Gazavât'ı zirveye taşımış, uzun mücadelelerden sonra Gunup

savunmasında çeşitli sebeplerden dolayı teslim olması ile mücadelesi sona ermiştir. (Uludağ, 2006, 50-51; AMEA, 2010, 6).

Gazavât Azatlık Hareketi, Rus hegemonyasına ve emperyalizmine karşı verilen dini, milli ve kültürel azatlık/özgürlük, bağımsızlık ve vatan mücadelesi şeklinde betimlenebilir. Yerkürenin en stratejik yerlerinden biri olan Kafkasya'da, harekete adını veren sûfîlerin liderliğinde gerçekleşen bu direniş hareketinin verdiği en önemli mesaj; ahiret âlemini elde etmek için dünya hayatına da çok önem verilmesinin gerekliliğidir. Bu bakış açısı sûfîlerin dünya hayatını da önemseyişinin en güzel misallerinden biridir. Bu mücadeleleri ile zillet ve esaret altında yaşamak yerine insan onuruna yakışan hür bir hayatı seçtiklerini ve bunun savaşımını verdiklerini göstermişlerdir. Bu amaç uğrunda Hz. Peygamber (s.a.v)'in örnekliliği zemininde sürgün, hicret ve hatta ölümü göze alarak şanlı bir mücadele örneği sergiledikleri ifade edilebilir.

Bu kutlu hareketin temsilcilerinden biri de araştırmaya konu olan Mir Hamza Nigârî'dir. Nigârî, Kafkasya ve Doğu Anadolu'da Rus emperyalizmine karşı mücadelesiyle tanınmıştır. O, Kırım Harbi sırasında Rusların Anadolu'daki işgalini Erzurum'a kadar sürdürmesi üzerine müritleri, bağlıları ve sevenleri ile birlikte gönüllü bir birlik oluşturarak, Osmanlı Ordusuna katılmış ve takriben üç yıl bu cephede (Doğu Cephesi) savaşmıştır. Bu durum, Nigârî'nin Kafkas halklarına özgü Gazavât hareketini, Anadolu'da da sürdürmesinin göstergesidir. Onun bu mücadelesi, Şeyhi İsmail Siracettin Şirvânî, Şeyh Şamil ve hareketin diğer liderleri gibi; özgürlüğü, bağımsızlık aşkını, vatan ve millet-ümme sevgisini ortaya koymasından çok önemlidir. Bu bakımdan Nigârî'nin Gazavât mücadelesini daha detaylı anlatmak önem arz etmektedir. (Kafkasyalı, 2002, 205; İbnülemin, 1969, 2/1200; AMEA, 2010, 6; Özkılınç, 2013, 4-48).

3. Mir Hamza Nigârî ve Gazavât/Mürîdizm

Çarlık Rusya, Kafkas ve Azerbaycan coğrafyasında emperyalizm politikalarını uygulamaya engel olarak, bölgenin nüfuzlu âlim ve mürşitlerini potansiyel bir tehlike olarak görüyordu. Zira onların halk üzerinde çok etkili olduklarını biliyordu. Söz konusu nedenlerle onları,

çeşitli bahaneler ileri sürerek, tutuklayıp hapse veya Sibiryaya sürgüne gönderiyordu. Çar yönetimi tarafından, Gazavât/Müridizm hareketine “Cihat” fetvasını veren ve halifeleri vasıtasıyla mücadeleyi organize eden İsmail Siraceddin Şirvânî hakkında da böyle bir karar alınmıştı. Bu karar neticesinde Şirvânî Ahıska’ya, buradan da Amasya’ya hicret etmek mecburiyetinde kalmıştı. (AMEA, 2010, 6; Rıhtım – Xəlilli, 2011, 67, 73-74). Aynı durumu İsmail Şirvânî halifesi Mir Hamza Nigârî de yaşayacaktır.

Mir Hamza Nigârî, hac ziyareti dönüşünde Şirvânî’den hilafetini elde eder. Şirvânî tarafından doğum yeri olan Karabağ bölgesinde ve özellikle Bergüşat ve çevresinde tarikatın öğretisini yaymak için görevlendirilir. Böylece 1840-1841’inci yıllarda yeniden doğduğu köyü olan Cicimli’ye döner. Hem dünyevi ve hem de tarikat eğitimi-öğretimi vermesiyle Karabağ bölgesinde ünü yayılır. İdarecileri, bilginleri ve halkı etkiler. Binlercesini kendine bağlar. Onun aksiyoner kişiliği zemininde, Rus emperyalizmine karşı mürşidinden ve Nakşibendi/Hâlidiye kolunun sürdürdüğü Gazavât hareketinden tevarüs eden faaliyetlerini de gizli den gizliye yöreye taşır. Nigârî’nin söz konusu ünü ve faaliyetlerinden, halk üzerindeki etkisinden rahatsız olan; Şeyh Şamil direniş tecrübesinden de ders alan Ruslar, sıkı tedbirlere başvurarak onu takibe alır. (Ağabali, 2015, 51-52, 70; AMEA, 2010, 6).

Nigârî ve diğer bazı ileri gelen kişiler, Kafkas ve Azerbaycan coğrafyasının Rus hegemonyasından kurtuluşu için çareler aramaktadır. Bu bağlamda Şuşa’da; Karabağ’dan kendisinin, Şeki’den Ahmet Efendi’nin ve Dağıstan Lezgi hanedanlığından Hasan Han’ın katıldığı bir toplantı düzenlenir. Toplantıda: Hristiyan bir idarenin yönetiminde yaşamamanın, Yahudi ve Hristiyanları dost edinmenin (Kur’ân-ı Kerîm Meâli, 2011, el-Maide 5/51) kabullenilemeyeceği kararına varılır. Bu çerçevede Osmanlı ile Ruslar arasında bir çatışma çıktığı zaman, Karabağ’da Nigârî, Şeki’de Ahmet Efendi ve Dağıstan’da Hasan Han liderliğinde isyan başlatılacağı kararı alınır. Bu hususta Kars mutasarrıfına imzalı mektup yazılır. Mektubu götüren Nigârî’nin iki müridi (Molla Resul ve Abdürrahim), Ruslara ihbar edilmesi sonucunda Revan’da yakalanır. Bu olay üzerine ve Karabağ’da Müridizm’i yaydığı,

Şeyh Şamil'in taraftarı olduğu gibi gerekçelerle Rus yönetimi tarafından yakalanıp sürgün edilmesine karar verilir. Nigârî, yakalanması için Rus görevlileri tarafından sürekli takibe alınır. Rus yönetiminin söz konusu kararları üzerine Nigârî, bölgedeki akrabaları, müritleri ve bağlılarının (Sefer Bey gibi) yardımını alarak yer değiştirmek suretiyle devamlı gizlenir. (Ağabali, 2015, 70-73).

Rusların sürekli takibi ve yer değiştirme sonucunda Nigârî, bir süre Kubatlı'da ve Kazak bölgesinde kalır. Kazak bölgesinde, Kazak kazasının Hanlıklar köyünde, aynı ideali paylaştığı dostu olan Allahyar Ağa Dilbazi'de bir yıl misafir olarak kalır. Kazak-Borçalı ve Kazak-Dilican bölgelerinde Nakşibendilik tebliği yapar. (İstanbuli, 2007, 101-102; AMEA, 2010, 5; Umudlu, 2007, 101-102; Özkılınç, 2013, 39, 66-67; Öroğul, 2018, 313). Bu nazariye atadığı Dilbazi ailesi (Allahyar Ağa Dilbazi, Allahyar'ın oğlu Hacı Rahim Ağa Dilbazi ve Hacı Rahim Ağa Dilbazi'nin oğlu Cemal Ağa Dilbazi) ve Kazah Aslanbeyli Köyünden Hacı Mahmut Efendi ardıçları tarafından sürdürülür. (Umudlu, 2007, 101-102). Bölgenin Kazak ve Kazak-Borçalı kısımları Azerbaycan Karapapak Türk Terekemelerinin, Kazak-Dilican bölgesi ve Dilican Karakoyunlu Deresi yöresi ise Karapapak ve Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarının yoğunlukta yurtlandığı bölgelerdir. Nigârî, bu bölgelerde yaşayan Azerbaycan Karapapak ve Karakoyunlu Türk Tayfalarından bir hayli mürit ve bağlılar edinmiştir.

Nigârî, Rusların sıkı takipleri sonucunda Azerbaycan coğrafyasında kalamayacağını anladığından dolayı Güney Azerbaycan-İran üzerinden Anadolu'ya geçmeye karar verir. Önce gizlice Güney Azerbaycan-İran'a geçer. Bölgenin Culfa, Tebriz, Hoy, Salmas ve Rumiye kentlerinde kalır. Fakat İran yönetiminin tutuklama ve Rus yönetimine teslim etme girişimleri dolayısıyla; çevresinin Osmanlı'da bulunması ve Kırım Savaşının çıkması nedeniyle 1853'de Doğubayazıt'tan Kars-Erzurum'a (Anadolu'ya) geçer. (Ağabali, 2015, 76; Özkılınç, 2013, 46).

Kırım Savaşı esnasında (1853-1856) müritleri, bağlıları ve sevenlerinden oluşan gönüllü bir birlik kurarak, Osmanlı ordusu saflarında; 4. Orduya bağlı "Kafkasya Soylularından Oluşan Kafkasya

Gönüllü Süvari Alayı'nın komutasından sorumlu olarak savaşıır. (Ağabali, 2015, 77). Bu teşebbüs, yiğit ve aksiyoner bir kişiliğe sahip olan Nigârî'nin, mürşidi İsmail Siraceddin Şirvânî, Gazavâtı zirveye taşıyan Şeyh Şamil ve diğer Halidî şeyh ve müritleri gibi azat ve bağımsız bir vatan uğrunda canını ortaya koyduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Nigârî, sonraki yıllarda çeşitli nedenler ile (sağlık durumu gibi) kendisinin bizzat katılmadığı Gazavât cihat hareketine müritleri ve bağlılarını organize edip göndererek desteğini vermiştir. Zira 93 harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşında, Rusların Erzurum'a kadar ilerlemesi üzerine Osmanlı yönetimi tarafından müritleriyle beraber savaşa destek vermesi istenir. Nigârî sağlık durumunu gerekçe göstererek Osmanlı yönetimine kendisinin yerine, Şeyh Şamil'in oğlunun görevlendirilmesini önermiştir. Böylece kendisi katılmasa da müritlerinin ve bağlılarının Şeyh Şamil'in oğlunun komutasında Osmanlı Ordusu saflarında Ruslara karşı savaşmasını sağlamıştır. (Altunbaş, 2004, 2/566).

4. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada nitel araştırma yönteminden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışması; fert, kurum, grup, ortam çalışmalarında bilimsel soruların cevaplarının araştırılmasında ve belirli bir duruma ilişkin sonuçlar çıkarılmasında önemli bir yaklaşımdır. Bir veya birden fazla olayın, durumun, ortamın veya birbirine bağlı sistemlerin ve kategorilerin derinlemesine araştırıldığı bir desendir. (Yıldırım ve Şimşek, 2005, 77).

4.1. Çalışma Grubu

Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının Anadolu'ya göçünde ve yurtlanmak için Amasya bölgesini tercih etmesinde Nigârî'nin etkisi hususunda bilgi sahibi kişiler, araştırmanın çalışma grubunu oluşturmaktadır. Araştırmanın katılımcıları, Amasya ve Bakü bölgesine göç edenlerin çocukları olan yirmi dört kişidir. Katılımcıların belirlenmesinde kartopu (zincir) örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Kartopu (zincir) örnekleme, araştırma konusuyla ilgili en

çok bilgi sahibi kişiler örnekleme alınır. Araştırma problemiyle ilgili zengin bilgi kaynağı olabilecek kişi veya durumların tespit edilmesinde kartopu örnekleme yönteminin etkili olduğu ifade edilebilir. Amaç, daha zengin bilgi kaynağına erişmektir. (Glesne, 2015, 61; Yıldırım ve Şimşek, 2013, 111-112; Balcı, 2005, 90).

Araştırma için ilk önce çalışma problemleriyle ilgili Amasya ve Bakü bölgelerindeki en zengin bilgi sahibi kişiler araştırılarak tespit edilmiştir. Çünkü incelenen topluluk olan Karapapak Azerbaycan Türkleri, tarihi Garbi/Batı Azerbaycan'ın Kazak (Günümüzdeki Azerbaycan sınırları içindedir.) ve Kazak-Borçalı (Günümüzdeki Gürcistan sınırları içinde kalmıştır.) bölgesinden; Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri ise Kazak kazası Dilican (Günümüzdeki Ermenistan sınırları içinde kalmıştır.) nahiyesi bölgesinden Türkiye/Amasya bölgesine yoğun olarak 1890-1901 yılları arasında zorunlu göç etmiştir. Kazak-Dilican'da kalan akrabalarının tamamı ise 1988 yılında Ermenistan yönetimi tarafından günümüzdeki Azerbaycan'a sınır dışı edilmiş ve geneli Bakü bölgesine yerleşmiştir. (Karabağ, 2021, 81-83). Çalışma grubundaki katılımcılara ilişkin demografik bilgiler aşağıda Tablo 1 de verilmiştir.

Tablo 1'deki katılımcılara ilişkin demografik veriler incelendiğinde, Amasya evreninden on altı, Bakü evrenden sekiz kişi olmak üzere toplam yirmi dört kişi örneklem olarak belirlenmiştir. Amasya evreni katılımcılarının tamamı 50 üstü yaş grubundandır. Zira çalışma "tarihi göç" olduğundan dolayı konu hakkında günümüzde yaşayan en yaşlı kişilerden bilgilenmek gerekiyordu. Bu konuda özellikle yöntem gereği göçü yaşayanlardan, göç hikâyesini dinleyen kuşaklardan veriler alınmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla kişisel görüşme yapılan kişiler genellikle göçü yaşayanlardan dinleyen ilk kuşaktır. Bir kişi okuryazar, dokuz kişi ilkokul, iki kişi lise, üç kişi lisans ve iki kişi de doktora (Profesör) düzeyinde eğitimlidir. Bakü evreni katılımcılarının da tamamı 50 üstü yaş grubundandır. Bir kişi lise, üç kişi lisans, bir kişi yüksek lisans ve üç kişi doktora düzeyinde eğitimlidir. Ayrıca çalışma grubunu çeşitli meslek dallarında (Çiftçi, işçi, avukat, kamu yöneticisi, iş adamı, eğitimci, sivil toplum örgütü başkanı, akademisyen) çalışan kişiler

oluşturmaktadır.

Tablo 1: Katılımcılara İlişkin Demografik Veriler

| Amasya | | | Bakü | | | | |
|-------------------|-----|-----------|---------------|---------------------|-----|-----------|-------------|
| Katılımcı | Yaş | Eğitim | Meslek | Katılımcı | Yaş | Eğitim | Meslek |
| Ibrahim Yıldırım | 87 | Profesör | Akademisyen | Oktay Paşayev | 88 | Doktora | Memur |
| Orhan Kayıhan | 82 | Lisans | Avukat | Memiş Mustafayev | 88 | Lise | Emekli |
| Omer Sar | 88 | Okuryazar | Çiftçi | Mehmet Ergen | 87 | Doktora | Veteriner |
| Kerem Ergün | 76 | İlkokul | Çiftçi/Emekli | Hakverdi Mustafayev | 70 | Lisans | Emekli |
| Omer Bolat | 71 | Lisans | İl Müdürü | Mahir Aliyev | 60 | Lisans | İş adamı |
| Rasim Baş | 83 | İlkokul | İşçi/Emekli | Rızvan Talibov | 51 | Y. Lisans | Dernek Bşk. |
| Seyit Aydın | 62 | Profesör | Akademisyen | Elçin Qurbanov | 50 | Lisans | İşçi |
| Muzaffer Güngör | 72 | İlkokul | Emekli/Çiftçi | Yasemen Qaraqoyunlu | 50 | Doktora | Yazar |
| Şakir Karabağ | 75 | İlkokul | Emekli/Çiftçi | | | | |
| Ahmet Ayrancı | 53 | Lisans | Avukat | | | | |
| Ayşe Yıldırım | 65 | Lise | Memur/Emk. | | | | |
| İlhami Yıldız | 61 | Lise | Çiftçi/Emekli | | | | |
| Mahmut Sarı | 73 | İlkokul | Çiftçi/Emekli | | | | |
| Izzet Soykan | 90 | İlkokul | Emekli/Esnaf | | | | |
| Nadir Demir | 65 | İlkokul | Çiftçi | | | | |
| Raif Arslan | 67 | İlkokul | Çiftçi | | | | |
| İsmail Temizişler | 90 | İlkokul | EsnafEmekli | | | | |

4.2. Veri Toplama Aracı

Araştırmanın verileri yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplanmıştır. İlgili literatür tarandıktan sonra görüşme soruları hazırlanmıştır. Görüşme formundaki her bir soru için alternatif sorular ve sondalar oluşturulmuştur. Hazırlanan sorular ile ilgili alan uzmanlarının görüşlerine başvurulmuş, alınan geri bildirimler sonucunda görüşme formunun son şekli verilmiştir. Araştırmanın katılımcılarından hariç, Amasya bölgesinde üç katılımcı Bakü bölgesinde iki katılımcı ile pilot uygulama yapılmıştır. Katılımcılara sorulan sorular: a) Mir Hamza Nigârî'nin müritleri, bağlıları ve yöre halkından oluşturduğu gönüllü birliği ile Karabağ, Kazak-Borçalı-Dilican bölgesinde ve Anadolu'ya

hicretinden sonra Kırım Harbinde, Osmanlı Ordusu saflarında Ruslara karşı verdiği Gazavât mücadelesinde, atalarınızdan (Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türklerinden) mücadele eden duyduklarınız, bildikleriniz var mı? Varsa hikâyesini anlatabilir misiniz? b) Atalarınızın Kazak-Borçalı-Dilican bölgesinden Amasya'ya yaptıkları göçün nedenleri arasında Gazavât mücadelesinin, Mir Hamza Nigârî'nin herhangi bir etkisinin olduğunu, ondan göç için izin/icazet aldıklarını düşünüyor/biliyor musunuz? Eğer alındığını biliyorsanız niçin Nigârî'den alındığını, nasıl-nerede alındığını, kimler olduğunu ve hikâyesini anlatabilir misiniz? c)Atalarınızın Anadolu'ya göçü gerçekleştirirken yerleşmek için neden Amasya bölgesini tercih ettiklerini, bu tercihte Nigârî'nin etkisi olduğunu düşünüyor musunuz? Eğer düşünüyorsanız neden?

4.3. Verilerin Analizi

Saha verisi toplamak üzere, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulunun 23.05.2022 tarih ve 05 nolu oturumu ile onay alındıktan sonra görüşmelerin geneli gerçekleştirilerek veri toplama çalışması yapılmıştır. Her bir görüşme yaklaşık yirmi veya otuz dakika sürmüştür. Katılımcılara araştırma ile ilgili bilgiler verildikten sonra görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Verecekleri malumatların araştırma kapsamında kullanılacağı açıklanmıştır. Toplanan veriler tarihi göç ile ilgili bilgiler olduğundan dolayı, görüşmeciler verdikleri bilgilerin kendi kimlikleri (Adı Soyadı) ile kayıtlara geçmesini istemişlerdir. Dolayısıyla görüşmecilerin kimlikleri gizli tutulmamıştır. Veriler analiz edilirken katılımcılara rumuzlar verilmemiştir. Görüşmeden elde edilen verilerin çözümlemelerinin, teyit amaçlı kendileri ile paylaşılacağı ifade edilmiştir.

Araştırmada nitel analiz yöntemlerinden betimsel analiz kullanılmıştır. Betimsel analiz, nitel çözümlemelerde verilerin orijinal şekillerine bağlı kalınarak, görüşmecilerin ifade ettiklerinden, yazdıklarından ve dokümanların muhtevalarından doğrudan alıntılar yapılarak, betimsel bir yaklaşımla verilerin ortaya konulması, açıklayıcı ve betimleyici analiz yapılmasıdır. (Yıldırım ve Şimşek, 2005, 224-226; Altunışık vd., 2010, 322). Araştırmada ses kayıt aygıtı ile kaydedilen

görüşmeler, ses dosyası olarak bilgisayara aktarılmıştır. Not tutularak da gerçekleştirilen görüşme süreci ve bilgisayardaki ses dosyaları araştırmacı tarafından dinlenerek olduğu şekliyle yazıya dökülmüş ve deşifre edilme süreci başlamıştır. Yazılı dokümanın çözümlenmesi için de ilgili literatür göz önünde bulundurularak okunmuştur. Bu süreçte görüşmecilerin sözlü anlatımlarının betimsel analizinde, önce çalışmanın kavramsal çerçevesi dâhilindeki kategorilerden faydalanılarak, veri analizi için bir çerçeve oluşturulmuştur. Görüşmeci tarafından, ifadelerin bu kategorilerin altındaki hangi konulara konulacağı tespit edilmiş; görüşmeci ifadeleri okunmuş, düzenlenmiş ve işlenmiştir. Bulgular betimlenmiş ve tanımlanmış, gerekli yerlerde doğrudan alıntılar yapılmış ve tanımlanan bulgular yorumlanmış, bir anlamda betimlenmiştir.

Görüşmecilerin betimlenen ifadeleri araştırmaya yansıtılırken, şu şekilde alıntılama yöntemleri kullanılmıştır. Görüşmecilerin ismi ve görüşme tarihi (Mahir Əliyev, Kişisel Görüşme, Haziran 2022); aynı görüşmeci ile iki farklı tarihlerde görüşme yapılmış ise her iki görüşmenin de tarihi (Mahir Əliyev, Kişisel Görüşme, Nisan 2019; Haziran 2022) belirtilerek görüşmecinin ifadeleri ortaya konulmuştur.

5. Bulgular ve Tartışma

5.1. Mir Hamza Nigârî ve Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının Gazavât/Müridizm Azatlık Hareketindeki Yeri

Alanyazından anlaşıldığına göre, Mir Hamza Nigârî de Gazavât/Müridizm azatlık hareketinde yerini alan Hâlidîyye liderlerinden biridir. Bu bağlamda çalışmada, Mir Hamza Nigârî'nin müridi, bağlısı ve seveni olarak Amasya'ya göçen bir kısım Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının Kafkasya'da ve Anadolu'da Müridizm/Gazavât özgürlük/azatlık mücadelesine katıldıkları veya katılmadıkları araştırılmıştır. Eğer mücadeleye katılmışlar ise ne zaman, hangi bölgede, ne oranda, nasıl bir katkı yaptıklarının ortaya konulması amaçlanmıştır.

Çalışmada yapılan alanyazın araştırmasında Kazak-Borçalı ve Kazak-Dilican bölgesinden Amasya'ya göç eden bir kısım Karapapak-

Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarının Gazavât mücadelesine katkıları konusunda herhangi bir ibareye rastlanılmamıştır. Gazavât mücadelesi konusunda birçok alanyazın bulunmaktadır. Ancak bu konudaki alanyazında genellikle mücadelenin liderleri, tarihleri, yapıldığı coğrafi bölge, Karapapak, Kumuk, Lezgi gibi genel adlar kullanılmakta ve genel bilgiler verilmektedir. Ayrıntılı olarak bölgelerin şehir ve kırsal yerleşim birimlerinde yaşayan Türk kabile, aşiret, oba, boy, tayfa ibarelerine ya hiç rastlanılmamakta veya çok az rastlanılmaktadır. Halidî mürşitlerinin bölge halkını bilinçlendirmek ve mücadeleye katılmasını sağlamak için kaza kaza, köy köy gezdikleri anlaşılmaktadır. Ancak gezdikleri bu köy ve kazalardan mücadeleye ne kadar katılım olduğu konusunda bilgiler yer almamaktadır. Karakoyunlular ve Karapapaklar Kafkas coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yurtlanmaktadır. Alanyazında da Kumuk, Karapapak genel ismi altında mücadeleye katıldıkları belirtilmekte, ama bunların ne kadarının Kazak-Borçalı ve Kazak-Dilican Karapapak-Karakoyunlu Türkleri olduğu belirtilmemekte, dolayısıyla bu konuda herhangi bir tespitin yapılması mümkün görülememektedir. Dolayısıyla araştırma konusu olan Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının, Kafkas bölgesinde genel Karapapak ismi içinde mündemiç olduğu, bu bağlamda Gazavât mücadelesi içinde yer alabilecekleri söylenebilir.

Konu hakkında Bakü ve Amasya bölgesinde kaynak kişiler ile mülakatlar yapılmış, görüşme yapılan kişiler, bu konuda şu ifadelerde bulunmuşlardır:

Kerem Ergün, “Sorduğunuz konu hakkında, bizim dedelerimizden atalarımızdan Şeyh Şamil’in, Hazret Pir’in (Nigârî) birliğinde Ruslara karşı savaşımları işitmedim. Ama atalarımın (babamın dedesi) olan Kaçak Kerem’in,² amcazadeleri ve yöredeki birkaç yiğit ile Rus baskı ve zulmüne karşı dağlarda yaşayarak nasıl mücadele verdiğini şöyle anlatabilirim (Ergün, Kişisel Görüşme, Haziran 2022):

² Elbrus Hacı, babası ile Kaçak Kerem’in karşılaştığı bir anı anlatmaktadır. bk. Elburus Hacı (Qaraqoyunlu), *Oğuz Yurdum Qaraqaya* (Bakı: Zerdabi, 2015), 113.

“Kaçak Kerem, Koroğlu misali dağlarda yalnız yaşamış, zulme karşı mazlum, kimsesizi himaye etmiş, Ermeni ve Rus zulmüne karşı o yöre halkını korumuştur. Uzun zaman devam eden mücadelesiyle Rusları yıldırmaştır. Sonuçta Rusların o yörede bulunan ajanları tarafından gizlendiği dağdaki yeri belirlenmiştir. Bir Rus müfrezesi tarafından gizli bir gece operasyonu ile dağda saklandığı yerin çevresi kuşatılarak, uyku halinde iken yakalanmış, Tiflis’te mahkemeye çıkartılarak idam kararı verilmiştir”.

Kerem Ergün’ün, atası Kaçak Kerem’in verdiği mücadele ile ilgili anlatısı şöyle değerlendirilebilir. Müridizm/Gazavât azatlık mücadelesinin verildiği yıllarda, bu mücadele anlayışından tezahür eden, genellikle halk kahramanları liderliğinde o bölgede yaşayanların destek verdiği düzlemde ortaya çıkan ve Anadolu Kurtuluş Savaşında oluşan Kuva-i Milliye timleri biçiminde gelişen bir savaşım da başladı. Kafkas bölgesinde bu türden birçok (Karabağ’da Süleyman, Zengezur’da Nebi, Gence’de Deli Ali, Dilican’da Kaçak Kerem, Tiflis’te Mihrali Bey ve yazılmayan çok sayıda halk kahramanları liderliğinde) halk ayaklanmaları başlamıştır. (Yeniaras, 1994, 55-56). Kaçak Kerem’in Rus Baskı ve emperyalizmine karşı verdiği mücadele bu zeminde anlaşılabilir. Zira Kaçak Kerem’in alanyazında ve kişisel görüşme sonuçlarında, Nakşibendilik ile ilgili herhangi bir bağlantısına rastlanılmadığı söylenebilir.

Ömer Sar, çocukluk ve gençlik yıllarında köy meydanında büyüklerden dinlediğini şöyle aktarmaktadır: “Orada sürekli sıkıntı çekmişler. Ruslar kara/siyah arabalarla gece gelip sıkıntı çıkaracak olan yiğitleri, cevanları/gençleri, köyün ileri gelenlerini alıp götürüyorlarmış. Geri dönenler olmuyormuş. Çok kayıp vermişler. Buna direnenler oluyormuş. Ama Hazret Pir’in (Nigârî) birliğinde savaşanları duymadım”. (Sar, Kişisel Görüşme, Temmuz, 2019). Memiş Mustafayev (Kişisel Görüşme, Nisan 2019):

“...Rus’un baskısı var. Kur’an okumak yok. Camilere sınırlamalar getirilmiş. Bu şekilde çeşitli baskılar yapıyorlarmış. Bizimkiler de, Rus’un rejimi, baskısı altında yaşamaktansa ölmek daha iyidir demişler... Kaçak Kerem gibi dağa çıkanlar olmuş... Rus zulmüne karşı böyle durumlar yaşanmış. Ama bahsettiğiniz Şeyh

Şamil, Nigârî mücadelesinde bizim tayfadan bulunan var mıydı? Yok muydu? Ben aile büyüklerimden bu tür şeyler duymadım”.

Mahir Əliyev (Kişisel Görüşme, Haziran, 2022):

“Bahsettiğiniz, Kafkaslar'da, Azerbaycan'da İsmail Şirvânî'nin gazâ fetvasını verdiği Yereğli Mehemmet, Şeyh Şamil gibi Nakşibendiliğin Hâlidîyye kolunun şeyhlerinin öncülüğünde verilen azatlık mücadelesini biliyorum. Bu harekette Hamza Nigârî'nin, Karabağ ve Kazak bölgesinde halka Nakşibendilik ve Müridizm/azatlık tebliği ve organizasyonları yaptığını, bu sebeple Rusların takibine uğrayarak İran üzerinden Osmanlı'ya hicretini, Osmanlı Ordusuna gönüllü birliği ile katılarak, savaştığını biliyorum. Ama bizim tayfadan azatlık hareketinde Nigârî ile birlikte mücadele vereni isim olarak duymadım. Çünkü o yıllar bizim babalarımızın, dedelerimizin bileceği yıllardan çok ötedir. 1830'lu, 1840'lu, 1850'li yıllar hakkında bizim tayfa ile ilgili malumatlar pek yoktur. Muhtemelen o yıllarda yöre halkı ile birlikte azatlık hareketine katılanlar olmuştur, ama bu katılanların kim olduğu, sayısı konusunda malumatların o günün şartlarında bizim babalarımıza, dedelerimize kadar ulaşması mümkün olamamıştır”.

Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Karakoyunlu-Karapapak Türk Tayfalarından olan, bu gibi konularda söz konusu toplumda tanınan, göç konusunda bilgi sahibi olan toplum önderi, dernek başkanı ve aksakallı kişiler ile yapılan görüşmelerden şu kanaate varılmıştır (Sar, Kişisel Görüşme, Temmuz, 2019; M. Mustafayev, Kişisel Görüşme, Nisan 2019; Yıldırım, Aydın, Ergün, Kayıhan, Bolat, Sarı, Karabağ, Əliyev, Paşayev, Talibov, Qurbanov, Qaraqoyunlu, Ergen, Kişisel Görüşme, Haziran 2022): Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının yöre halkı ile birlikte Rus emperyalizmine karşı büyük bir mücadele verdikleri, yine muhtemelen yöre halkı ile birlikte Gazavât azatlık hareketine destek verdikleri, Şeyh Şamil, Mir Hamza Nigârî gibi Halidî şeyhlerinin mücadelelerine büyük olasılıkla katıldıkları söylenebilir. Ancak tüm görüşmeciler aile büyüklerinden veya bu toplumun ileri gelenlerinden Mir Hamza Nigârî'nin Kafkas ve Anadolu coğrafyasında verdiği Müridizm/Gazavât azatlık hareketine muhtemelen yöre halkı ile birlikte destek vermiş, katılmış olabileceklerini ifade etmişlerdir. Ancak

mücadeleye katılmış olabilecek Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarından olanların, kişi veya grup adı ile söylemenin mümkün olmayacağını; zira harekete kişi veya grup ismi olarak katılmış olabilecekleri duymadıklarını, bu konuda herhangi bir malumatları olmadıklarını beyan etmişlerdir. Ayrıca Gazavât mücadelesinin verildiği ve özellikle yoğunlaştığı 1830-1855 arası tarihlerin, o günkü şartlarda uzak tarihler olduğunu, bu tarihler ile ilgili malumatların tevatür yoluyla kendilerine kadar kişi veya grup ismi olarak ulaşmasının pek mümkün olmayacağını ifade etmişlerdir. Bunun yanında halk kahramanı Köroğlu örneği, Kaçak Kerem gibi bir veya birkaç kişiden oluşan gruplar şeklinde dinî ve toplumsal hayatlarına yapılan Rus baskı, zulüm ve emperyalizmine karşı azatlık mücadeleleri verildiğini söylemişlerdir.

5.2. Mir Hamza Nigârî'nin Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının Amasya Bölgesine Yaptıkları Göç Sürecindeki Etkisi

Kafkas halklarının Çarlık Rusya'ya karşı verdikleri Gazavât azatlık hareketine liderlik yapan Nakşibendiliğin Hâlidîyye koluna bağlı kâmil insanların etkili liderleri içinde Şirvânî'nin Halifesi Mir Hamza Nigârî'nin de özgün bir yeri olduğu belirtilmişti. Nigârî'nin Rus yönetimi tarafından, Karabağ'da Müridizm'i yaydığı, Şeyh Şamil'in taraftarı olduğu gibi nedenlerle tutuklanıp sürgün edilmesi için takibat başlatılmıştı. Dolayısıyla Karabağ'dan gizlice kaçarak Kazak kazasının Hanlıklar köyündeki aynı ideali paylaşan dostu Allahyar Ağa Dilbazinin yanında misafir olarak yaklaşık bir yıl kalmış, Kazak bölgesinde Gazavât ve Nakşibendilik nazariyesi yaymıştı. (İstanbuli, 2007, 101-102; Umudlu, 2007, 101-102; Özkılınç, 2013, 39, 66-67; Öroğul, 2018, 313). Kazak-Borçalı ve Kazak-Dilican bölgesinde yoğunlukta yurtlanan Karakoyunlu-Karapapak Türk Tayfalarından çok sayıda mürit ve bağlılar edinmişti. Nigârî 1853-1856 Osmanlı-Rus savaşında gizlice Anadolu'ya hicret ederek Erzurum-Kars cephesinde gönüllü birliği ile Osmanlı ordusu saflarında Ruslara karşı savaşmıştı. Sonra temelli olarak ailesi ve yakın çevresi ile birlikte 1866'da Amasya'ya yerleşmişti. (Öroğul, 2018, 313-314; Ağabali, 2015, 87). Nigârî'nin Azerbaycan coğrafyasından Anadolu'ya hicretinden sonra onun arkasından, söz konusu coğrafyanın şehir ve köylerinden ona

bağlanan kişi ve aşiretlerden yaklaşık yirmi-otuz bin sayıda topluluk, takriben kırk-elli yıl kadar süren göç sürecinde Anadolu'ya gelmiştir. Bunların büyük bir bölümü de Amasya ve çevresine yerleştiği, (Ayar ve Özel, 2014, 195) çalışmanın buraya kadar olan bölümlerinde ifade edilmiştir.

Mir Hamza Nigârî'nin Amasya'ya hicret nedeninin altında yatan asıl sebebin de Gazavât azatlık mücadelesi sonucunda bölgenin Rus hegemonyasından kurtuluşunun imkânsızlığını görerek umudunu yitirmesi olduğu ifade edilebilir. Bu husus, Osmanlı'ya hicret etme kararı alma konusunda müritlerine (Karakoyunlu Deresi köylerinden müritleri olan Hacı Resul, Hacı Memiş, Hacı Celil, Hacı Hetem) söylediği ve bunun yanında müritlerinin de hicretine zımnen izin/icazet verdiği cümlesinden anlaşılmaktadır. Nigârî'nin bu cümlesini, kayın pederi Hacı Resul'den duyan Ayşe Ayrancı, torunu Ahmet Ayrancı'ya³ şöyle aktarmıştır: "Hacı Resul! Bu memleketin istikbali yoktur, Osmanlı'ya göçmek lazımdır". (Ayrancı, Kişisel Görüşme, Şubat 2020; Haziran 2022).

Karakoyunlu Deresi Baryabad köyünde dünyaya gelen Mahir Öliyev, Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarından bir bölümünün Nigârî'ye bağlılığı nedeniyle gerçekleştirdikleri göçleri şöyle anlatmaktadır (Öliyev, Kişisel Görüşme, Nisan 2019; Haziran 2022):

"Nigârî, Rus işgaline ve emperyalizmine karşı bağımsızlık mücadelesi vermek için bölge halklarını bilinçlendirme, birleştirme ve Gazavâtı/cihâdı sürdürme eylemlerine karşı sürekli Rusların takibine uğruyordu. Bunun yanında ahali

³ Ahmet Ayrancı, bu tür konulardaki bilgileri babaannesinden dinlediğini söylemiş ve babaanesi hakkında şu bilgileri vermiştir: "Babaannem yüz yaşından fazla yaşamış, 1989 yılında vefat etmiştir. Evin büyük gelini olarak kayınpederi Hacı Resul'e otuz yıl hizmet etmiştir. Abdest suyu vererek abdest almasına yardım ettiği anlarda, kayınpederi kendisiyle sohbet edermiş. Bu sohbetlerinde, Harput'a giderek, orda nasıl irtikâba girdikleri, nasıl zikir çektikleri, Nigârî'nin kendilerine yaptığı tavsiyeleri, sohbetleri; ayrıca nasıl göç kararı aldıkları, göç hikâyeleri gibi birçok konulardan bahsedermiş". (Ayrancı, Kişisel Görüşme, Şubat 2020; Haziran 2022). Ayrıca A. Ayrancı araştırmacının yakınıdır (kuzen). Dolayısıyla araştırmacı da babaanneden bu anlatılanları dinlemiştir.

arasında da “Milli Azatlık” hareketi başlamıştı. Bu takiplerden birinde Gence Guberniyası Kazak Kazası⁴ Hanlıklar köyünde bey soyu olan Dilbaziler’e sığındı. Yaklaşık bir yıl bu bölgede misafir olarak kaldı. Ayrıca Kazak’ın Dilican nahiyesi Karakoyunlu Dersi bölgesinde de tanındı. Müritleri, bağlıları ve sevenleri⁵ oldu. Bilhassa Karakoyunlu Deresi bölgesinde konuşlanan köylerde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarından olan müritleri arasında, Salah köyünden Hacı Resul⁶, Çaykent köyünden Hacı Hetem ve Hacı Celil, Güverçin köyünden Hacı Memiş ön plana çıkmışlardı. 1866 yılında Amasya’ya yerleşen Hamza Nigârî’yi söz konusu dört mürit 1869 yılında Amasya’da ilk defa ziyaret etmiştir. Sonra ziyaretler peyderpey farklı yıllarda devam etmiştir. Dört müridin Mayıs 1885 yılında Harput’a sürgün edilen Nigârî’yi Harput’ta son defa ziyaret

-
- ⁴ Nigârî, Rus yönetimi tarafından tutuklanması ve hapsedilmesi ya da sürgün edilmesi için başlattığı takipten gizlice kaçarak Kazak kazasına gelmiştir. Yaklaşık bir sene bölgede kalarak Nakşibendi nazariyesi ve irşat faaliyetlerini devam ettirmiştir. Bilhassa bu bölgedeki Sünni mezhebine mensup insanların yaşadığı yerlerde tanınmış ve derin kök salmıştır. Bakınız: Hüseyin Yasari Hulusi İstanbuli, *Nicati-âbâdiyye*, haz. İsmail Umudlu (Bakı: “Apostroff” MMC, 2016), 10; İsmail Umudlu, *Dilbaziler Tarixi-Biyografik Araştırma* (Bakı: “Əbilov, Zeynalov və oğulları” Neşriyyat-poliqrafiya, 2007), 101-102. Mir Hamza Nigârî bir süre Kazak (Qazax) bölgesinin Hanlıklar (Hanlıklar) ve Aslanbeyli köylerinde kalmıştır. bk. Ahmet Özkılınç, *Mürşidi Aşk Olan Arif Seyyid Nigârî Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri* (İstanbul: Seçil Ofset, 2013), 39.
- ⁵ Mir Hamza Nigârî, Azerbaycan Karapapak (Terekeme) ve Karakoyunlu Türk Tayfalarını etkiledi. Hem hayatta iken hem de vefatından sonra bu Türklerden oluşan çok sayıda (otuz bin civarında) mürit ve bağlıları, onun izinden gitmiştir. bk. Özkılınç, *Mürşidi Aşk Olan Arif*, 66-67
- ⁶ Aslında Hacı Resul’ün Nigârî ile tanışmasının daha öncelere dayandığı söylenmektedir. Bu konuda 70 yaşındaki Hakverdi Mustafayev ve 88 yaşındaki abisi Oktay Paşayev; hem amcaları Çoban’dan, hem de babaları Mahmut Mustafayev’dan, Mustafayev’in de babası Paşa’dan (Paşa, Hacı Resul’ün kardeşi Mustafa’nın oğludur.) duydukları şu bilgiyi aktarmaktadırlar: “Hacı Resul’un, Mir Hamza Nigârî ile Mekke’de hac görevlerini eda ettikleri zaman tanıştıklarını aile büyüklerimizden duymuştuk”. (Hakverdi Abdullayev ve Oktay Paşayev, *Kişisel Görüşme*, Nisan 2019, Haziran 2022). Aynı bilgiyi Hacı Resul’un Amasya/Suluova ilçesi Ayrancı köyünden olan torunu Ahmet Ayrancı da teyit etmektedir (Ayrancı, *Kişisel Görüşme*, Haziran 2022).

etmişlerdir. Bu ziyarette onlara, Nigârî'nin Türkiye'ye göç için icazet/müsaade vermesinden sonra Amasya'ya göç etmişlerdir. Karakoyunlu Türk Tayfaları arasında 1880'li yıllarda başlayan göç, bu tarihten sonra ivme kazanmıştır”.

Bu konuda Seyit Aydın, (Kişisel Görüşme, Haziran 2022) annesi, babası Muharrem ve dedesi Yusuf'tan dinlediklerini şöyle aktarmaktadır:

“Yusuf dedemim babası olan İshak dedem, Nigârî Hazretlerinin çok yakın, ona tutkunluk derecesinde bağlı olan müritlerinden birisiymiş. Hatta ailemizden bazıları Nigârî'nin halifesi olduğunu söylüyor ama ben o kanaatte değilim. Çünkü bu konuya dair herhangi bir kanıt/kaynak bulamadım. Nihayetinde İshak dedem, Nigârî'ye olan bu tutkunluğu ve bağlılığından dolayı Kazak-Dilican Karakoyunlu Deresi Gökent köyünden onun yaşadığı Amasya'ya hicret/göç etmiştir. Nigârî'nin Harput'ta sürgün olarak yaşadığı yılda (1886) onun vefatından bir hafta önce, aile üyelerinin muhalefeti ve yol ihtiyaçlarını elinden almalarına rağmen Amasya'dan yaya olarak Harput'ta gidip, Ona olan son ziyaretini yapmıştır. Bu ziyarette Nigârî, İshak dedeme vefat edeceğini ima ederek, “on güne kadar kendisinin de Amasya'ya döneceğini” söylemiştir. Dedem ziyaretten döndükten on gün sonra da Nigârî vefat etmiştir”.

Ömer Bolat ise, göç öncesi Karakoyunlu Deresi bölgesinden Nigârî'ye bağlı olan birkaç kişinin öncü olarak Amasya'ya ziyarete geldiklerini, bu şehri gezdiklerini ve beğendiklerini söylemiştir. Zira gelenlerin yemek için süt aldıklarını, doyduktan sonra kalanını sattıklarını, dolayısıyla burayı çok bereketli bulduklarını ve Nigârî'nin de bu şehirde yaşamasının teşviki ile göç kararı aldıklarını ifade etmiştir. Ayrıca Seyyid Nigârî Hazretleri'nin Azerbaycan'dan Türkiye/Amasya'ya gelip, bu şehre yerleştikten sonra: “Beni arayan Amasya'ya gelsin!”, dediğini, bu söz üzerine ise bir bölüm Karakoyunlu Türk ahalisinin Amasya'ya göçtüğünü de (Bolat, Kişisel Görüşme, Şubat 2020; Haziran 2022) sözlerine eklemiştir.

Nigârî her ne kadar Amasya'da yaşasa da hem sağlığında hem de vefatından sonra gerek Karabağ, gerekse Kazak bölgesindeki etkisini ve irşat faaliyetlerini, bölgeye Amasya'dan tayin ederek gönderdiği müritleri/halifeleri aracılığıyla da devam ettirmiştir. Bunlardan biri, Amasya'da Nigârî'nin eğitiminden geçen Kazak Aslanbeyli köyünden

Kazak Şeyhi Hacı Mahmut Efendi'dir. Kazak, Karayazı, Borçalı, Ağbaba, Dilican-Karakoyunlu Deresi⁷ gibi bölgelerde irşat çalışmaları yapmış ve Rusların işgal ve emperyalizmine direnişi⁸ sürdürmüştür. Oğulları Veyis, Mehmet ve Ahmet Efendileri öğrenim almaları ve yerleşmeleri için Amasya'ya göç ettirerek⁹ Karapapak-Karakoyunlu Türk Tayfalarının göçüne de hız kazandırmıştır. Günümüzde Hacı Mahmut Efendinin torunları, Kayıhan ve Karan soyadı ile Amasya'da yurtlanmaktadır. (Kayıhan, Kişisel Görüşme, Temmuz 2019; Haziran 2022). İkincisi, Nigârî'nin halifesi makamındaki müridi Hüseyin Yesari Hulusi İstanbuli'dir.¹⁰ 1880'li yıllardan itibaren Nigârî'nin görevlendirmesiyle çeşitli zamanlarda Nigârî'nin öğretisini sürdürmek, irşat faaliyetlerinde bulunmak için bölgeye (Karabağ, Kazak ve Dilican-Karakoyunlu deresi) geliyordu. Ayrıca 1880'li yıllarda, Kazak-Dilican Karakoyunlu Deresindeki köylerde yurtlanan ve Nigârî'nin de müritleri olan Hacı Resul, Hacı Hetem ve Hacı Memiş tarafından davet edilmiş,¹¹ bir yaz mevsimini bu bölgede geçirerek irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. İstanbuli, Karakoyunlu Türk Tayfaları arasında irşat çalışması yapmanın

⁷ O dönemler Kazak, Borçalı, Sığnak gibi komşu kazalardaki tarikat hizmetlerinden Hacı Mahmut Karanizade sorumlu idi. bk. İstanbuli, *Nicati-Əbədiyyə*, 9.

Hacı Mahmut Efendi Karanizade'nin Kazak bölgesine halife tayin edilmesi, bölgenin halifesi olan Hacı Rahim Ağa Vahidi Dilbazi'nin 1874'de vefat etmesinden sonra olmuştur. bk. Umudlu, *Dilbaziler Tarixi*, 104.

⁸ İsmail Şirvani ve halifesi Hamza Nigârî'nin işaretlerine uyan... Kazahî Şeyh Hacı Mahmut gibi ulvî şahsiyetlerden olan 40-50 kadar halifeleri, direnişleriyle cesaret timsali olmuşlardı. bk. Ali Rıza Ayar - Recep Orhan Özel, "Osman Fevzi Olcay'ın "Menâkıb-I Mîr Hamza Nigârî" adlı risalesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 193-194.

Hacı Mahmut Efendi Şeyh Şamil'e ve hareketine destek verdiği için takibe uğramış, sonraları bu takip kaldırılmıştır. bk. Umudlu, *Dilbaziler Tarixi*, 105.

⁹ bk. Umudlu, *Dilbaziler Tarixi*, 105.

¹⁰ Hüseyin Yesari Hulusi İstanbuli, Nigârî'nin halifesi makamında, nüfuzlu ve meşhur müritlerinden biri idi. Ayrıca Cemal Ağa "Divan-ı Fesahatinde, Nigârî'nin sıra ile dört halifesini sayarken, dördüncü sırada Hüseyin Hulusi İstanbuli'yi saymaktadır. bk. İstanbuli, *Nicati-əbədiyyə*, 10-11; Umudlu, *Dilbaziler Tarixi*, 104, 143.

¹¹ bk. Umudlu, *Dilbaziler Tarixi*, 144.

yanında, Nigârî'nin Anadolu'ya göç etmek için icazet verdiğini tebliğ etmiş ve 1880'li yıllarda göç başlamıştır. Bunun yanında yukarıda Mahir Əliyev'in ifade ettiği gibi Nigârî'nin dört müridinin (Hacı Resul, Hacı Memiş, Hacı Hetem ve Hacı Celil¹²), 1885'te [Nigârî Harput'ta yaklaşık bir yıl kaldığından dolayı bu tarih verilmiştir. (Ağbali, 2015, 245, 260)] Nigârî'ye gerçekleştirdikleri Harput ziyaretinde, onun verdiği icazet/izin ile Amasya'ya göç ettiği belirtilmiştir. Böylece bu tarihten sonra Karakoyunlu Tayfaları arasında göç yoğunluk kazanmaya başlamıştır. (Əliyev, Kişisel Görüşme, Nisan 2019, Haziran 2022; İstanbullu, 2016, 10-14).

Mülakat yapılan bazı görüşmeciler göç nedenleri konusunda aile büyüklerinden (dede-nine), köy oda ve meydanındaki ileri gelen şahsiyetlerden dinlediklerini aktarır iken, asıl neden olan Rus işgali, baskı ve emperyalizminden söz ettikten sonra Mir Hamza Nigârî'nin etkisi konusunda aşağıda şu ifadelerde bulunmuşlardır:

İlhami Yıldız: "... Nihayetinde Mir Hamza Nigârî'nin de Amasya'da olduğunu bilmektedirler. Dolayısıyla son çareyi göçmekte bulmuşlar, böylece Amasya yollarına düşmüşlerdir". (Yıldız Kişisel Görüşme, Haziran 2022). Nadir Demir ve Raif Arslan da İlhami Yıldız'ın sözlerine benzer ifadelerde bulunmuşlardır. (Demir ve Arslan, Kişisel Görüşme, Haziran 2022).

Göç ettiğinde 7 yaşında olan ve 93 yaşında vefat eden dedesi Osman'dan dinlediğini, 72 yaşındaki Muzaffer Güngör şöyle

¹² Hümayi Arş'ın müellifi Mirzade Mustafa Fahrettin Ağbali, eserini yazmasının birinci sebebi olarak, şu nedeni göstermektedir. Rusya'nın (o zamanlarda Çar Rusya egemenliğinde bulunan Kuzey Batı Azerbaycan'ı kastederek) Ahıstafa (Karakoyunlu Deresi bölgesi resmi olarak Kazak'a bağlıdır. Bunun yanında istasyonu Kazak yakınında bulunan Ahıstafa'dır.) kazasına bağlı Karakoyunlu aşiretinden Hacı Celil adlı zatın Mustafa isimli oğluna verdiği bir sözü göstermektedir: Mustafa'nın kendisine, babası Hacı Celil'in Mir Hamza Nigârî için Amasya'ya hicret ettiğini, yazacağı kitabın bir köşesine bunu (babasının göçünü ve nedenini) yazmasını rica ettiğini söylemektedir. Kitabı yazdığı takdirde de her türlü maddi (kitabın basım-yayın masraflarını) ve manevi yardımda bulunacağını söyleyerek, kendisini sürekli kitabı yazmaya razı ve teşvik etmeye çalıştığını belirtmektedir. bk. Ağbali, *Hümayi Ərş*, 27,39.

aktarmaktadır: "... Şeyh Hamza'yı (Nigârî) Ruslar hapse atmaya çalışıyorlar. O da Amasya'ya göçmüş. Dolayısıyla bizimkiler de Şeyh Hamza'nın Amasya'ya göçtüğünü biliyorlar... O burada (Amasya'da) diye göçmüşler". (Güngör, Kişisel Görüşme, Haziran, 2022).

Türkiye'ye göç ettiğinde 15 yaşında olan ve 105 yaşına kadar yaşayan Kurban dayısından dinlediğini 86 yaşındaki Rasim Baş şöyle ifade etmiştir: "... Kaçmışlar Amasya'ya. Niye Amasya? Biliyorlar ki Hazret Pir (Nigârî) de orada... Bazıları onun müridi. Onunla Amasya'da yaşamak istiyorlar". (Baş, Kişisel Görüşme, Haziran 2022).

İsmail Temizişler bu konuda babaannesinden dinlediğini şöyle aktarmaktadır: "Bizimkiler (Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri) Hazreti Pir'e (Nigârî'ye) çok bağlılarmış. Amasya'da onun dergâhına gitmek, onunla birlikte yaşamak istemişler. Bundan dolayı Amasya'yı seçmişler". (Temizişler, Kişisel Görüşme, Haziran 2022).

Mahmut Sarı (Kişisel Görüşme, Haziran 2022):

"Şeyh Hamza Hazretlerinin Hacı Mahmut Efendi, Hacı Resul gibi müritleri varmış. Bizimkiler daha memlekette (Kazak kazası Dilican nahiyesi Karakoyunlu Deresi bölgesinde) iken Şeyh Hamza Hazretlerine bağlılıkları var. Onun Allah dostu olduğunu biliyorlar. Onun Amasya'ya göçtüğünü ve orada yaşadığını da biliyorlarmış. Çünkü memleketten Amasya'ya gelip gidiyorlarmış. Gelip gidenden haber alıyorlarmış. Onun çevresinde toplanmak isteyen müritleri, bağlıları, böylece Amasya'ya göçmüşler".

Günümüzde Amasya'da yaşayan Hacı Mahmut Efendinin torunlarından Orhan Kayıhan, Ahmet Özkılınç'a (2013: 54) verdiği mülakatta Nigârî'yi kastederek: "... Kendilerinin (Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türkleri) Amasya'ya gelmesine sebep olan ve çok şey borçlu oldukları büyük bir şahsiyet olarak kabul etmektedirler. Topluluk içinde hep saygıyla anılır, 'Hazret-i Pir Dedemiz' gibi sıfatlarla anılırdı" şeklinde ifadelerde bulunmuştur. Orhan Kayıhan, hem bu çalışma için ve hem de araştırmacının diğer bazı çalışmaları için yapılan kişisel görüşmelerde de benzer ifadeleri kullanmıştır. (Kayıhan, Kişisel Görüşme, Temmuz 2019, Haziran 2022).

Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının bir kısmının Nigârî'ye bağlılığı ve müridi olmaları nedeniyle onun yaşadığı yerde yaşamak istemelerinden dolayı Amasya bölgesine göç ettikleri söylenebilir. Ancak bu toplulukların tamamının Nigârî'nin müridi, bağlıları veya sevenleri olduğu iddia edilmemektedir. Nigârî'nin bağlı ve müritlerinin öncü olarak Amasya'ya gelerek Nigârî'yi ziyaret edip döndüklerinde Amasya'yı bölge halkına anlatmışlar ve tanıtmışlardır. Aynı zamanda kendi bölgesinden olan Nigârî'nin mürit ve bağlılarının Amasya'ya göç ettiklerini duymuşlardır. Bu şekilde bölge halkı Amasya'yı bilmişler ve tanımışlardır. Bu bağlamda Nigârî'nin müridi ve bağlı olmayanların, bölgeye göç kararı alarak göçtükleri ifade edilebilir. Aslında bölge topluluklarının bölgeden göçünün altında yatan temel nedenin ve hatta Nigârî'nin Anadolu/Amasya'ya göçünün temel nedeninin, bölgedeki Rus işgali ve emperyalizminin olduğu da ifade edilmişti. Bu konuda İbrahim Yıldırım (Kişisel Görüşme, Temmuz 2019, Haziran 2022) şu nedenleri sıralamaktadır:

“Nigârî'ye kendini adanmış birkaç aile (Hacı Resul gibi) var. Onlar Nigârî'ye bağlılığı, müridi olmaları nedeniyle göç etmişler. Aynı zamanda “Nigârî'ye/tarikata mensuplar, fakat tarikatın ne olduğunu çok da bilmiyor, eğitimsizler; bunlar da göç ediyor. Fakat Nigârî'ye bağlılığı ya da müridi olduğu için göç etmiyor; benden öncekiler Amasya'ya göçtü, Hz. Pir (Nigârî) de oradaymış, diye göç ediyorlar. Bunun yanında bizim köyden şunlar, şu köyden bunlar göçtü. Nereye göçtü? Amasya'ya. Göçtükleri yer iyiymiş, biz de göçelim, diye (Aslan Ali sülalesi gibi) göç edenler de var”.

Sonuç

Alanyazın tarama sonuçlarından anlaşıldığına göre Mir Hamza Nigârî de Gazavât/Müridizm azatlık hareketinde yerini alan Hâlidîyye liderlerinden biridir. Yine alanyazında Kazak-Borçalı, Kazak-Dilican bölgesinden Amasya'ya göç eden Karapapak-Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarının ve atalarının Gazavât mücadelesine katkıları konusunda herhangi bir cümleye rastlanılmamıştır. Zira bu konudaki alanyazında genellikle mücadelenin tarihleri, liderleri, coğrafi bölgesi; katılanlar hususunda Karapapak, Kumuk, Lezgi gibi genel adlar

kullanılmakta, ayrıntılı olarak bölgelerin şehir ve kırsal yerleşim birimlerinde yaşayan Türk kabile, aşiret, oba, boy, tayfa ibarelerine rastlanılmamaktadır. Bu bağlamda araştırma konusu olan Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının, Kafkas bölgesinde genel Karapapak ismi içinde mündemiç olduğu, bu bağlamda Gazavât mücadelesi içinde yer alabilecekleri söylenebilir.

Alan araştırması sonucunda ise Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının muhtemelen yöre halkı ile birlikte Hâlidîyye Şeyhlerinin liderliğinde Rus işgal ve emperyalizmine karşı Gazavât/Mürîdizm azatlık hareketine destek verdikleri, büyük olasılıkla Şeyh Şamil, Mir Hamza Nigârî gibi Hâlidîyye Şeyhlerinin destansı mücadelelerine katıldıkları söylenebilir. Ancak Amasya ve Bakü bölgesinde mülakat yapılan tüm görüşmecilerin beyanlarına göre: Nigârî'nin Kafkas ve Anadolu coğrafyasında verdiği Mürîdizm/Gazavât azatlık hareketine katılmış olabilecek Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarından olanları, kişi veya grup adı ile söylemelerinin mümkün olamayacağı görülmüştür. Zira aile büyüklerinden ya da bu toplumun ileri gelenlerinden, harekete kişi veya grup ismi olarak katılmış olabilecekleri duymadıkları, bu konuda herhangi bir malumatlarının olmadığı anlaşılmıştır. Aynı zamanda Gazavât mücadelesinin verildiği ve özellikle mücadelenin yoğunlaştığı 1830-1855 arası tarihlerin, o zamanki şartlarda çok uzak tarihler olduğu, bu tarihler ile ilgili bilgilerin şahıs veya grup adı olarak tevatür yoluyla kendilerine kadar ulaşmasının mümkün olamayacağı sonucuna varılmıştır. Bunun yanında halk kahramanı Köroğlu, Mihrali Bey örneği Kaçak Kerem gibi bir veya birkaç kişiden oluşan gruplar şeklinde dinî ve toplumsal hayatlarına yapılan Rus baskı, zulüm ve emperyalizmine karşı azatlık mücadelelerinin verildiği ifade edilebilir.

Rus işgal ve emperyalizmine karşı başlayan Mürîdizm/Gazavât'ın fetvasını vermesi nedeniyle Ruslar tarafından sürgüne/hapse gönderilmesi için takibe alınan İsmail Siracettin Şîrvânî, müritleri ve bağlıları tarafından Anadolu'ya kaçırılmış, nihayetinde Şîrvânî Amasya'ya hicret edip yerleşmiştir. Ardıcılı/halifesi olan Mir Hamza

Nigârî de aynı nedenler ile Amasya'ya hicret ederek yerleşmiştir. Nigârî, Kuzey ve Batı Azerbaycan'da, bilhassa Kazak bölgesinde kaldığı dönemde, O'na manevi olarak bağlanan, mürit ve seveni olan Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfalarının da bir kısmının Amasya'ya göç etmesine neden olmuştur. Zira Nigârî'ye tutkulu bir şekilde bağlı olan müritleri ve sevenleri, onunla birlikte yaşayabileceği ve vefatından sonra onun kabrini ziyaret edebileceği bir mekânda yaşamak istemeleri nedeniyle akın akın Amasya bölgesine göç etmişlerdir.

Nigârî'nin müridi ve başlısı olmayan Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türk Tayfaları, Nigârî başlıları ve müritlerinin Amasya'da Nigârî'yi ziyaret edip döndüklerinde Amasya'yı anlatmaları/tanıtmaları dolayısıyla yurtlanmak için bölgenin elverişli olduğunu öğrenmişlerdir. Nigârî başlıları ve müritlerinin öncü olarak Amasya'ya göç ettiklerini duyduklarında, zaten Rus işgal ve emperyalizminden bunalan ve azatlık arayan yöre halkı için göçmek ve yurtlanmak nedeniyle Amasya bölgesini seçmek tetikleyici ve teşvik edici bir sebep olmuştur. Böylece yöre halkı, köylerinden, yöresinden Amasya'ya göç eden akrabalarının, komşularının, tanıdıklarının göçtükleri Amasya bölgesine göçmek için göç yollarına düşerek, göçü gerçekleştirmişlerdir. Nihayetinde Mir Hamza Nigârî'nin Anadolu'ya hicret ederek Amasya'ya yerleşmesi, Karakoyunlu-Karapapak Azerbaycan Türklerinin Amasya bölgesine göçünü tetiklemiş ve yurtlanmak için Amasya ve çevresini tercih etmelerine neden olmuştur.

Bu çalışmadan başka yürütülecek çalışmalarla, araştırma yeterliliği konusunda tartışma zemini oluşturan Azerbaycan coğrafyasından Anadolu coğrafyasına gerçekleştirilen göçlerin nedenlilerinin ve özellikle arka planının aydınlatılması konusunda yeterli düzeyde araştırmanın yapılmasının büyük önem arz ettiği ifade edilebilir. Böylelikle yerel ve global düzeyde problem olan göç konusunda tarihi dersler çıkartılarak, günümüzdeki ulusal ve uluslararası problemlere çözüm sunma noktasında ek katkılar sunulabilir.

Kaynakça

- Ağabali, Mirzadə Mustafa Fahreddin. *Hüma-yi arş-Qarabağlı Şeyx Həmzə Nigârî'nin Mənakıbnâməsi*. haz. Mehmet Rıhtım. Azərbaycan Türkçesine çev. Fəridə Əliyeva. Qafqaz Universiteti Qafqaz Araşdırmaları İnstitutu, 2015.
- Altunbaş, Kurtuluş. *Dîvân-ı Seyyid Nigârî Bezbân-ı Türkî*. I-II Cilt. Samsun: Cem Ofset, 2004.
- Altunışık, Remzi. vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2010.
- Ayar, Ali Rıza - Özel, Recep Orhan. "Osman Fevzi Olcay'ın 'Menâkıb-ı Mir Hamza Nigârî' adlı risalesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 187-201.
- Azərbaycan Millî Elmlər Akademiyası M. Füzuli Adına Əlyazmalar İnstitutu (AMEA). *Mir Həmzə Seyyid Nigari Divan*. Bakı: Elm və Təhsil, 2010.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pegem Akademi, 2005.
- Bennigsen, Alexandre – Lemerrier-Quellejay, Chantal. *Sûfi ve Komiser Rusya'da İslâm Tarikatları*. çev. Osman Türer. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Bilgin, A. Azmi. "Nigârî". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/85-87. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Çınar, Fatih. "Hüseyn Vassaf Bey'in, 'Sefine-i Evliyâ' Adlı Eserinde İsmi Geçen, Sivas'ta İkamet Eden ve Sivaslı Olan Sufiler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 387-406.
- Öroğul, Əlisahib. *Seyyid Nigari*. Bakı: Papirus Nəşriyyat-Poligrafiya MMC Mətbəəsi, 2018.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu. Ankara: Anı, 2015.
- Hacılı (Qaraqoyunlu), Elburus. *Oğuz Yurdum Qaraqaya*. Bakı: Zerdabi, 2015.
- İbnülemin, Mahmud Kemal İnal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- İbnülemin, Mahmut Kemal. *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

- İstanbuli, Hüseyin Yasari Hulusi. *Nicati-Əbədiyyə*. haz. İsmail Umudlu. Bakı: "Apostroff" MMC., 2016.
- Kafkasyalı, Ali. *İran Türk Edebiyatı Antolojisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 2002.
- Karabağ, Rıza. *Göçün Azerbaycan Türklerinin Dini Hayatı Üzerindeki Etkileri: Bakü ve Amasya Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Köçerli, Feridun Bəy. *Azərbaycan Ədəbiyyatı İki Cildə*. Bakı: Avrasiya Press, 2005.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Olca, Osman Fevzi. *Amasya Şehri*. sad. Harun Küçük – Kurtuluş Altunbaş. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Özkılınç, Ahmet. *Mürşidi Aşk Olan Arif Seyyid Nigârî Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*. İstanbul: Seçil Ofset, 2013.
- Rıhtım, Mehmet - Xəlilli, Fariz. *Mövlanə İsmayıl Siracəddin Şirvani*. Bakı: Polygraphic Production (CBS), 2011.
- Temizkan, Abdullah. "Kuzey Kafkasya'da Müridizmin Kurumsallaşması ve Gaza Gazavât". *Karadeniz Araştırmaları*. 25 (2010), 77-92.
- Uludağ, Süleyman. "Müridizm". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 32/ 50-52. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Umudlu, İsmail. *Dilbaziler Tarixi-Biyografik Araştırma*. Bakı: "Əbilov, Zeynalov və oğulları" Neşriyyat-poliqrafiya, 2007.
- Yasar, Abdi-zâde Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. 1 Cilt. sad. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş. Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1986.
- Yasar, Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. 12. Cilt. haz. Mesut Aydın - Güler Aydın. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 2005.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | **e-ISSN** 2667-6710

Aralık / December 2022, 19: 119-149

Din Dilinde Gönderim Problemi

Merve YAVUZ

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Felsefesi Anabilim Dalı
Res. Asist., Bursa Uludağ University, Faculty of Theology,
Department of Philosophy of Religion
Bursa/Turkey
yavuzm@uludag.edu.tr
orcid.org/0000-0002-2867-140X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 4 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 19

Sayfa /Page: 119-149

Atıf / Cite as: Yavuz, Merve. "Din Dilinde Gönderim Problemi [The Problem of Reference in Religious Language]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 119-149

<https://doi.org/10.18498/amailad.1184204>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Problem of Reference in Religious Language

Abstract

The problem of reference, which is discussed in the framework of how singular terms refer and the conditions under which a successful reference is achieved in the philosophy of language, differs from the problem of the meaning of religious and metaphysical expressions in religious language. The issue of reference in religious language is discussed within the framework of which theory will explain the reference of religious and metaphysical expressions in general, especially which approach provides the reference of the term "God", and whether the theory is consistent in terms of theism. The contribution of the theory to theological problems and practical religious life is an essential criterion in terms of which theory will be taken as the basis in the reference of the term "God". In addition, some requirements have been developed for successful reference in religious language.

According to accessibility, users of the term "God" should be easily able to efficiently apply the rules of successful reference required by theory. According to the scope, which is the second criterion, religious language users should be able to co-refer to the term "God". Therefore, it can be said that the theory that provides wider co-reference in terms of religious language is successful. Regarding the literature, two theories come to the fore in religious language: the descriptive theory and the causal theory of reference. Applying the theories above to religious language, especially to the term "God", is a highly controversial issue. It is possible to talk about these theories' philosophically consistent and inconsistent aspects, the possibilities they provide for the problem of reference, or the problems they cause.

According to the descriptive theory, which claims that name refers to object with which compatible with the description, the term "God" is synonymous with the description of "the one and perfect creator of all that exists" and refers to through this description. It is possible to say that in the history of philosophy, philosophers have descriptively considered the term "God". According to the causal theory of reference which claims that the referent is determined by the initial baptism and reaches subsequent users through the causal-historical chain, God is a rigid designator. If the causal theory of reference is taken as a basis in the reference of the term "God", the name-referent relationship and how the connection between the causal-historical chain and the referent will be provided are the main points need to be explained.

In this study, the causal theory of reference will be examined about the problem of reference in religious language. For this reason, the claims of Richard B. Miller

who was the first to apply a causal reference to religious language, William P. Alston who developed the theory in religious language, Jerome I. Gellman who added new dimensions to the theory and made it more coherent for theism, and Meghan Sullivan who associates the theory with semantic hiddenness and adds a theological dimension will be discussed in our study. In addition, the consequences of the problem of reference to God on religious pluralism will be discussed.

It is noteworthy that Miller, who applied the theory to the religious language for the first time, did not address the problem that the term's referent cannot be empirically determined. In addition, it is possible to say that Gellman, one of the philosophers who applied causal reference to the religious language, developed the theory, made it more suitable for religious language, and met the criticisms against it. Gellman's understanding of multiple causal references, which includes direct, indirect, and deferred aspects for successful reference, is important because it contains the possibility that God may be called eschatological in the future. While the inability to determine the term's referent until Gellman guided the discussions on the problem of reference, the problematic aspects of the causal chain in terms of theism came to the fore with the concept of semantic vulnerability that Sullivan added to the literature. In addition, Sullivan differs from other thinkers who advocate causal reference with the problem of semantic hiddenness and the solution she proposes. With this solution, it's possible to say that Sullivan added a theological link to her theory of causal reference. In addition, the most striking result of the causal reference theory is that it forms the basis for religious pluralism. While Miller and Alston support Hickian pluralism, Sullivan has a more complete understanding of pluralism compared to Hick. While the emergence of different religions in Hick's pluralism stems from the limitation of human perception, Sullivan explains different religions by revealing God himself in different ways.

Key Words: Analytic Philosophy of Religion, God, Rigid Designator, the Casual Theory of Reference, Semantic Hiddenness, Religious Pluralism

Din Dilinde Gönderim Problemi

Öz

Dil felsefesinde tekil terimlerin nasıl gönderimde bulunduğu ve başarılı bir gönderimin hangi şartlarda sağlandığı çerçevesinde tartışılan gönderim problemi, din dilinde dinî ve metafizik ifadelerin anlamlılığı probleminden ayrılmaktadır. Din dilinde gönderim problemi, genelde dinî ve metafizik ifadelerin gönderiminin hangi teoriyle açıklanacağı özelde ise Tanrı teriminin

gönderimini hangi teorinin sağladığı ve teorinin teizm açısından tutarlı olup olmadığı çerçevesinde tartışılmaktadır. Tanrı teriminin gönderiminde hangi teorinin esas alınacağı konusunda, teorinin teolojik problemlere ve pratik dinî hayata katkısı önemli bir kıstastır. Ayrıca din dilinde başarılı gönderim için birtakım kıstaslar geliştirilmiştir.

Erişilebilirliğe göre, Tanrı teriminin kullanıcıları teorinin gerektirdiği başarılı gönderim kurallarını kolaylıkla sağlayabilmelidir. İkinci kıstas olan kapsama göre din dili kullanıcıları, Tanrı terimiyle eş-gönderimi sağlayabilmelidir. Dolayısıyla din dili açısından daha geniş eş-gönderimi sağlayan teorinin başarılı olduğu söylenebilir. Literatürde din dilinde betimleyici gönderim teorisi ve nedensel gönderim teorisi olmak üzere iki teori ön plana çıkmaktadır. Sözü edilen teorilerin din diline özellikle de Tanrı terimine uygulanması oldukça tartışmalı bir konudur. Bu teorilerin felsefi açıdan tutarlı ve tutarsız yanlarından, gönderim problemi için sağladığı imkânlardan yahut yol açtığı sorunlardan bahsetmek mümkündür.

Adın betimle uyumlu olduğu nesneye gönderim yaptığını iddia eden betimleyici teoriye göre Tanrı terimi “var olan her şeyin tek ve mükemmel yaratıcısı” betimiyle eş anlamlı olup bu betim vasıtasıyla gönderimi sağlanır. Felsefe tarihinde ise filozofların Tanrı terimini betimleyici çizgide ele aldıklarını söylemek mümkündür. Göndergenin ilk adlandırmayla belirlenip sonraki kullanıcılara nedensel-tarihsel zincir yoluyla ulaştığını iddia eden nedensel gönderim teorisine göre Tanrı terimi katı belirticidir. Tanrı teriminin gönderiminde nedensel gönderim teorisinin esas alınması durumunda, ad-gönderge ilişkisi ve nedensel-tarihsel zincirle göndergenin bağlantısının nasıl sağlanacağı hususları ise izah edilmesi gereken temel noktalarlardır.

Bu çalışmada din dilinde gönderim problemine ilişkin olarak nedensel gönderim teorisi incelenecektir. Bu sebeple, çalışmamızda nedensel gönderimi din diline uygulayan ilk kişi olarak Richard B. Miller’in, din dilinde teoriyi geliştiren William P. Alston’ın, teoriye yeni boyutlar ekleyerek teizm için daha tutarlı hale getiren Jerome I. Gellman’ın ve teoriyi semantik gizlilikle ilişkilendirip teolojik halka ekleyen Meghan Sullivan’ın iddialarına yer verilecektir. Ayrıca Tanrı teriminin gönderimi probleminin dini çoğulculuğa dair sonuçları ele alınacaktır. Teoriyi ilk kez din diline uygulayan Miller’in terimin göndergesinin empirik yolla belirlenememesi problemine değinmemesi dikkat çeken bir husustur. Ayrıca nedensel gönderimi din diline uygulayan filozoflardan Gellman’ın teoriyi geliştirerek din diline daha uygun hale getirdiğini ve teorinin din dilinde esas alınmasına yönelik eleştirileri karşıladığını söylemek mümkündür. Gellman’ın başarılı bir gönderim için doğrudan, dolaylı ve ertelenmiş veçheleri ihtiva eden

çoklu nedensel gönderim anlayışı, Tanrı'nın gelecekte eskatolojik olarak adlandırılabileceği ihtimalini içermesi açısından önemlidir. Gellman'a kadar terimin göndergesinin belirlenememesi gönderim problemindeki tartışmalara yön verirken Sullivan'ın literatüre eklediği semantik savunmasızlık kavramıyla birlikte nedensel zincirin teizm açısından problemlı yönleri gündeme gelmiştir. Ayrıca Sullivan, semantik gizlilik problemi ve ileri sürdüğü çözümüyle nedensel gönderimi savunan diğer düşünürlerden farklılaşmaktadır. Bu çözümüyle Sullivan'ın nedensel gönderim teorisine teolojik halka eklediğini söylemek mümkündür. Ayrıca nedensel gönderim teorisinin en çarpıcı sonucu dinî çoğulculuk için bir temel teşkil etmesidir. Miller ve Alston'ın Hickçi çoğulculuğu desteklerken Sullivan ise Hick'e kıyasla daha tek mil bir çoğulculuk anlayışına sahiptir. Hick'in çoğulculuğunda farklı dinlerin ortaya çıkışı insan algısının sınırlılığında kaynaklanırken, Sullivan farklı dinleri Tanrı'nın kendisini farklı şekillerde ifşa etmesiyle açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Analitik Din Felsefesi, Tanrı, Katı Belirtici, Nedensel Gönderim Teorisi, Semantik Gizlilik, Dinî Çoğulculuk

Giriş

Analitik din felsefesi "Tanrı var mıdır?" sorusunu "Tanrı terimi herhangi bir gönderimde bulunur mu?" sorusuna dönüştürerek din dilinde *gönderim problemi* (the problem of reference) olarak ifade edilen tartışmaları başlatmıştır. Din dilinde gönderim problemi, dinî ve metafizik önermelerin anlamlılığı probleminden ayrılarak, genelde dinî ve metafizik ifadelerin başarılı gönderiminin hangi gönderim teorisi ile açıklanabileceği, din dilinde başarılı ve başarısız gönderim ayrımının imkânı,¹ özelde ise "Tanrı" teriminin *gönderim ifadesi* (referring expression) olarak nasıl bir işleve sahip olduğu, söz konusu terimin gönderiminin hangi teoriyle açıklanacağı ve bu teorinin teizm açısından tutarlı olup olmadığı çerçevesinde tartışılmaktadır. *Tanrı* terimi hakkındaki semantik teori ne olmalıdır? Tanrı terimi gönderimsel olarak kullanıldığında, Tanrı gerçekte nasıl belirlenir? Ya da diğer açıdan Tanrı terimini kullandığımızda gönderimde bulunduğumuz varlık nedir? Tanrı teriminin göndergesini empirik yolla belirlemek mümkün müdür? Bu sorular cevaplanması gereken sorulardır.

¹ James F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion* (London: Kluwer Academic Publishers, 2002), 70.

Din dilinde hangi gönderim teorisinin esas alınacağı konusunda, teorinin teolojik problemlere ve pratik dinî hayata etkisi önemli bir kıstastır. Tanrı hakkında, sadece O'nun hakkında bilgi sahibi olmak ve bu bilgiyi başkalarına öğretmek için değil, aynı zamanda Tanrı'ya yakınlaşmak, O'na karşı görevlerimizi yerine getirmek için de konuşma biçimimize dikkat etmek gerekir.

Hugh Burling, din dilinde gönderim problemine ilişkin olarak ortaya konan teorilerin başarılı sayılıp sayılmayacağı hususunda iki kıstas öne sürmektedir. Bu kıstaslardan ilki *erişilebilirlik* (accessibility), Tanrı terimini kullananların, teorinin gerektirdiği başarılı gönderim kurallarını nasıl kolaylıkla sağlayabileceğine ilişkindir. Teistik din dilinin en önemli özelliği, herhangi bir eğitim gerektirmeden herkesçe başarılı bir şekilde kullanılabilmesidir. Dolayısıyla Tanrı terimi aracılığıyla Tanrı'ya başarılı bir gönderim ya da O'nu adlandırma kolay olmalı, diğer bir ifadeyle Tanrı terimi ile Tanrı dilsel olarak kolay erişilebilir olmalıdır.² Burada erişim kolaylığından kastedilen şey, kişinin Tanrı terimini anlamada ya da kullanmasında karmaşık kavramlara ihtiyaç duymadan sözü edilen terimle Tanrı'ya başarılı bir gönderimde bulunabilmesidir.

Burling'in ikinci kıstası *kapsam* (scope) ise, teistik din dili kullanıcılarının, her ne kadar Tanrı'nın doğası hakkında ihtilafa düşseler de, Tanrı terimini kullandıklarında eş-gönderimi (co-referring) sağlayabilmelerine ilişkindir. Bu anlamda herhangi bir gönderim teorisi, din dili açısından daha geniş eş-gönderim kapsamını sağlarsa teorinin daha başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Burling, teistik din dilindeki eş gönderim meselesinin iki veçhesi olduğunu düşünür: Birincisi, teolojik ve dinî ihtilaflarda kullanılan açık dildir. Din dilinde eş-gönderim sağlanması halinde ortaya çıkan ihtilaflar, aynı varlığın farklı doğası hakkında olur. Aksi halde, ihtilafların daha fazla olması ve farklı şekillerde ele alınması gerekirdi.³ Eş-gönderim hususunun diğer veçhesi, Tanrı teriminin diller arası çevrilebilirliğine ilişkindir. Tanrı terimi ve çevirileri, aynı varlığa gönderimde bulunuyorsa ve zihnimiz bu varlık ve diğer şeyler arasında bir ayırım yapıyorsa, Tanrı teriminin diller arası

² Hugh Burling, "The Reference of 'God' Revisited", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 36/3 (2019), 347.

³ Burling, "The Reference of 'God' Revisited", 348.

çevirisi kolay olacaktır. Ancak genellikle terimler eş-gönderim yani ortak gönderge olmadan diğer dile çevrilir.

Tanrı teriminin gönderimine dair ortaya konan her bir teorinin felsefi açıdan tutarlı ve tutarsız yanlarından, felsefi problemlerin çözümü için sağladığı imkânlardan ya da yol açtığı sorunlardan söz etmek mümkündür. Bu çalışma, din dilinde gönderim problemine ilişkin olarak nedensel gönderim teorisini ele alacaktır. Bu sebeple nedensel gönderimi din diline uygulayan ilk isim Richard B. Miller'in, teoriyi din dilinde geliştiren William P. Alston'ın (öl.2009), teoriye yeni boyutlar ekleyerek teizm için daha tutarlı hale getiren Jerome I. Gellman'ın ve nedensel gönderimi semantik gizlilikle ilişkilendirip teolojik halka ekleyen Meghan Sullivan'ın iddialarına yer verilecektir. Bu filozofların Tanrı teriminin göndergesinin belirlenmesine dair iddiaları, nedensel-tarihsel zincirin teizm için sorunlu olabilecek kısımları ve teorinin dinî çoğulculuğa ilişkin sonuçları incelenecektir. Türkçe literatürde din dilinde gönderim problemine ilişkin Alston'ın iddialarını inceleyen yalnızca bir makale bulunmaktadır.⁴ Çalışmamızın din dilinde nedensel gönderimi savunan diğer filozofları ele alması ve teorinin dinî çoğulculuğa ilişkin sonuçlarını incelemesi yönüyle literatüre katkı yapacağını düşünmekteyiz.

1. Gönderim Problemi

Esasında gönderim problemi, dil felsefesindeki özel adlar ve gönderim probleminden kaynaklanmaktadır. Dil felsefesinde gönderim problemine ilişkin olarak temelde iki teoriden söz edilebilir. Bunlardan ilki, Gottlob Frege (öl.1925) ve Bertrand Russell'ın (öl.1970) ileri sürdüğü betimleyici gönderim teorisidir. Bu teoriye göre özel adlar, belirli betimlerin (definite description) kısaltması olup, göndergenin (referent) belirlenmesi ve gönderimin sabitlenmesi (fixing reference) belirli betimler yoluyla gerçekleşmektedir.⁵ Ayrıca bu teoriye göre özel adların semantik içeriğe sahip olduğu söylenebilir. İkinci olarak Saul A. Kripke (öl. 2022) ve Keith S. Donnellan'ın (öl. 2015) geliştirdiği nedensel gönderim teorisi

⁴ M. Sait Reçber, "'Tanrı' Teriminin Anlam ve Referansı", *Felsefe Dünyası* 32/2 (2000), 49-66.

⁵ Colin McGinn, *Philosophy of Language* (Cambridge: MIT Press, 2015), 38; Gottlob Frege, "Sense and Reference", *The Philosophical Review* 57/3 (1948), 209-230; Bertrand Russell, "Description", *Meaning and Reference*, ed. A.W. Moore (New York: Oxford University Press, 1993).

(the casual theory of reference) zikredilebilir. Nedensel gönderim teorisine göre tekil terimler ya da özel adlar, göndergeye nedensel-tarihsel zincir vasıtasıyla gönderimde bulunur. Bu durumda başarılı bir gönderim için belirli betimlere gerek yoktur. Zira betimler gönderge hakkında yanlış olsa bile gönderim başarılı olur. Çünkü gönderim ilk adlandırma ve nedensel-tarihsel zincir vasıtasıyla sağlanır.⁶ Nedensel gönderim teorisi ile betimleyici teori arasındaki temel fark, nedensel teorinin bir bireye yapılan gönderimin o birey hakkındaki bütün betimler yanlış olsa dahi gönderimin başarılı olacağına dair iddiasıdır. Bu durumun sebebi bireye atfedilen özelliklerin ya da bireyi tanımlayan betimlerin çoğunun olumsal olmasıdır.⁷

Betimleyici gönderim teorisinin ve nedensel gönderim teorisinin din diline özellikle de “Tanrı” terimine uygulanması oldukça tartışmalı bir konudur. Özel adları betimlerin kısaltması olarak gören betimleyici teoriye göre “Tanrı” terimi, “var olan her şeyin tek ve mükemmel yaratıcısı” anlamında bir kavram olarak ele alınır⁸ ve göndergesi betimler vasıtasıyla belirlenir. Düşünce tarihine bakıldığında, Tanrı teriminin filozoflarca çoğunlukla betimleyici çizgide ele alındığını söylemek mümkündür.⁹ Gellman, filozofların Tanrı terimini betimleyici çizgide düşünmelerinin sebebinin, Tanrı kelimesi kullanıldığında, kişinin zihninde belirli bir varlığa referansta bulunamadığını ve dolayısıyla Tanrı kelimesinin *katı belirtici* (rigid designator)¹⁰ olarak kullanılamaması olduğunu ifade eder.¹¹ Ayrıca analitik din filozoflarından James F. Harris, betimleyici teorinin din dili için daha tutarlı olduğunu iddia ederek Tanrı

⁶ Saul A. Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, çev. Berat Açıl (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

⁷ James F. Harris, “The Casual Theory of Reference and Religious Language”, *International Journal for Philosophy of Religion* 29/2 (1991), 77.

⁸ Tanrı teriminin özel ad olamayacağı ve dolayısıyla tümel bir kavram olduğu yönündeki iddia için bk. M. Sait Reçber, “‘Tanrı’ Terimi Üzerine”, *Felsefe Dünyası* 31/1 (2000), 65-79.

⁹ Richard B. Miller, “The Reference of ‘God’”, *Faith and Philosophy* 3/1 (January 1986), 10.

¹⁰ Katı belirtici, adlandırmanın “aklındaki” belirli bir nesneyi adlandırması, gerçek dünyada ya da nesnenin var olduğu tüm olgu-karşıtı durumlarda, söz konusu nesnenin hangi betimlerle uyumlu olduğuna bakılmaksızın adın nesneye gönderimde bulunması durumudur.

¹¹ Jerome I. Gellman, “Naming and Naming God”, *Religious Studies* 29/2 (1993), 214.

teriminin gönderimini betimleyici teori ile açıklamanın daha iyi olacağını ifade etmektedir.¹²

William P. Alston ve Meghan Sullivan ise nedensel gönderim teorisinin Tanrı teriminin gönderimini başarılı bir şekilde açıkladığını ileri sürerler ve betimleyici teoriyi birçok açıdan yetersiz görürler.¹³ Tanrı teriminin gönderiminde nedensel gönderim teorisinin esas alınması durumunda “Tanrı” terimi katı belirtici olup terimin göndergesi ilk adlandırma ve nedensel zincir vasıtasıyla belirlenmektedir. Tanrı teriminin gönderiminde bu teoriyi savunan düşünürlerin ad-gönderge ilişkisinin nasıl sağlanacağı ve nedensel-tarihsel zincirin göndergeyle bağlantısının nasıl kurulacağı hususları izah etmeleri gereken temel meselelerdir. Buna ek olarak Tanrı teriminin gönderimine ilişkin bu tartışmalar, dinî çoğulculuk tartışmalarına da yol açmaktadır. Özel

¹² Harris, “The Casual Theory of Reference and Religious Language”, 81.

¹³ Alston’a göre betimleyici teorinin belirsiz yönlerinden ilki, başarılı bir gönderimi sağlayan ve göndergeyi belirleyen önemli betimin hangisi olduğudur. Birçok durumda konuşan, göndergeyle uyumlu olduğuna inandığı birçok betim sayabilir. Ancak bu betimlerden hangisiyle gönderimin başarılı olduğu hususu belirsizdir. Bir kimse Tanrı hakkında hangisinin *primus inter pares* (lat. emsallerinin birincisi) olduğunun belirlenmediği birçok betime sahip olabilir. Ancak gönderimde hangi betimin daha temel olduğu konusu muğlaktır. Betimleyici teorinin muğlak bıraktığı hususlardan bir diğeri, betimlerin gönderimi sağlamada nasıl bir işlevi olduğudur. İster tek bir betim ister betimler topluluğu açısından düşünelim, konuşan kişi, bunların hiçbirisiyle bilinçli bir şekilde referans döngüsünü sağlamaz. Ayrıca, konuşan kişinin zihninde betimler olsa ve betimleri bilinçli kullansa dahi bu betimlerle uyumlu olan nesneye gönderimin nasıl sağlandığı hususu hala açıklanmaya muhtaç gözükmektedir. William P. Alston, “Referring to God”, *International Journal for Philosophy of Religion* 24/3 (1988), 114-115. Sullivan’a göre ise betimleyici teori, dinler-arası tartışmayı imkânsız hale getirmektedir. Her dinin ilâhî varlığa atfettiği niteliklerin farklı olduğu göz önüne alındığında ve betimleyici gönderimin esas alınması durumunda her dinin inanç objesi farklılaşacaktır. Dinler-arası tartışma ise ancak aynı varlığa inanıldığında anlamlı hale gelir. İkinci olarak betimleyici gönderim teorisi çocukların ve teolojik bilgiye sahip olmayan insanların Tanrı hakkında konuşmasını ve O’nunla iletişime geçmesini imkânsız kılmaktadır. Üçüncü olarak Sullivan, betimleyici teoriyi apofatizmin bazı biçimlerini içermemesi nedeniyle problemlili bulur. Meghan Sullivan, “The Semantic Problem of Divine Hiddenness”, *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspective*, ed. Eleonore Stump-Adam Green (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 40-41. Ayrıca Kripke’nin betimleyici teoriye yönelik itirazları için bk. Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 73, 109-111.

adların gönderiminde nedensel gönderim teorisini temel alırsak, çatışan teolojilere ve farklı inançlara sahip insanların yine de aynı ilâhî varlığa ibadet edeceklerini görmek daha kolaydır.¹⁴ Bu çerçevede nedensel gönderim teorisi ve betimleyici teorinin farklılıklarının dinî çoğulculuk probleminde yönelik önemli sonuçları olduğunu söylemek mümkündür.

2. Ad-Gönderge İlişkisi

Nedensel gönderim teorisinin Tanrı terimine uygulanmasında en kritik husus, ad-gönderge ilişkisinin nasıl kurulacağıdır. Ad-gönderge ilişkisinin iki veçhesi olduğunu söylenebilir. Birincisi, adlandırıcı ile gönderge arasındaki ilk bağlantının kurulduğu ilk adlandırma seremonisidir. Nedensel gönderim teorisini savunan düşünürlerden Kripke, ilk adlandırma esnasında göndergenin *gösterim* yoluyla belirlendiğini iddia etmektedir.¹⁵ Donnellan'a göre ise gönderim, konuşanın yakın çevresinde fiziksel olarak mevcut olan nesnelere doğrudan gönderimdir. Gönderimin gerçekleştiği koşullar, sezgiseldir ancak tam olarak ne olduklarını belirlemek zordur. Din dilinde nedensel gönderimi savunan düşünürlerin izah etmesi gereken temel nokta, ilk adlandırmada ad-gönderge bağlantısının nasıl sağlandığı hususudur. Burada karşılaşılan esas zorluk, Tanrı teriminin göndergesinin doğaüstü bir varlık olması hasebiyle göndergenin empirik yolla belirlenememesidir.

Ad-gönderge ilişkisinin ikinci veçhesi ise, adın sonraki kullanıcılarının göndergeyle bağlantısının nasıl sağlanacağı hususudur. Nedensel gönderim teorisine göre bu ilişki nedensel-tarihsel zincir vasıtasıyla sağlanmaktadır. Kripke'ye göre nedensel-tarihsel zincir, ad koyucudan sonra adın kişiden kişiye, halkadan halkaya geçmesiyle oluşur. Nedensel zincir vasıtasıyla göndergenin belirlenmesi için zincirin sonundaki kişinin, kendisinden adı öğrendiği kimseninkiyle aynı göndergeye gönderimde bulunmaya niyet etmesi gerekir.¹⁶ Tanrı teriminin gönderimi düşünüldüğünde ise nedensel zincirde oluşabilecek

¹⁴ Peter Byrne, "Theology and Religious Language", *Routledge Companion to Philosophy of Religion*, ed. Chad Meister-Paul Copan (Newyork: Routledge, 2010), 548.

¹⁵ Kripke gösterim yoluyla göndergenin/nesnenin belirlenmesini açıklarken Hesperus (Akşam Yıldızı) örneğini verir. Bir kişi gökyüzünde Venüs'ü gösterip "Buna Hesperus diyorum" veya "Bunun adı Hesperus olsun" dediğinde bu gök cismine bir ad verilmiş olur. Böylece ilk adlandırma gerçekleşir, ad ile gönderge arasında ilişki sağlanır. bk. Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 119-120.

¹⁶ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 120.

kopmalar yahut semantik kaymalar nedensel gönderimi din dili açısından problemlile hale getirmektedir. Çağdaş din felsefesinde nedensel gönderimi savunan düşünürler ise ad ile gönderge arasında ilişkinin nasıl kurulacağına dair farklı izahlar yapmakta, oluşabilecek problemlere çözümler getirmekte ve bazı eleştirilere maruz kalmaktadırlar.

2.1. İlk Adlandırmada Göndergenin Belirlenmesi

Tanrı teriminin gönderimine dair ilk çalışma olan *The Reference of 'God'*¹⁷ isimli makalede Miller, nedensel gönderim teorisinin Donnellan'ın geliştirdiği şeklini esas almaktadır.¹⁸ Nedensel gönderim teorisini din diline uygulayan Miller makalesinde nedensel-tarihsel zincir yoluyla oluşabilecek problemlere odaklanmıştır. Ancak Miller'in ad-gönderge ilişkisinde göndergenin ilk adlandırmada nasıl belirleneceği konusuna değinmediği dikkat çekmektedir.

Nedensel gönderimin Kripkeci versiyonunu temel alan Alston ise Tanrı teriminin gönderiminde doğrudan gönderimin* daha temel olduğunu ve ad-gönderge ilişkisinin, ilk adlandırma sırasında *gösterim* (ostension) vasıtası ile sağlandığını iddia etmektedir. Alston'a göre doğrudan gönderim, kişinin Tanrı'yı algılaması ve bu deneyimde karşılaştığı şeye "Tanrı" adını vermesiyle gerçekleşir.¹⁹ Bu yönüyle nedensel zincirin öncülünün Tanrı'yı algılamasıyla başladığını söylemek mümkündür. Burada Alston, hem Kripke'nin anlatımında kapalı olması hem de din dilinde kullanımı bir anlamda tartışmalı olması hasebiyle gösterim meselesini açıklamaya çalışmaktadır. "Gösterme, işaret etme ve teşhir etme eylemi ya da süreci"²⁰ anlamına gelen gösterim, literal anlamda ele alındığında Tanrı'ya gönderim için uygun değildir. Bu hususta Alston'ın gösterimi Tanrı'nın algılanması yahut diğer bir ifadeyle dinî tecrübe olarak ele aldığını söylemek mümkündür. Alston'ın düşüncesini bir bütün olarak incelediğimizde doğrudan gönderim

¹⁷ Miller, "The Reference of 'God'",

¹⁸ Miller, "The Reference of 'God'", 5.

* Alston, Tanrı teriminin analizinde Kripke'nin geliştirdiği nedensel gönderim teorisini esas almakta, ancak Kripkeci gönderim teorisini "doğrudan gönderim" (direct reference) olarak adlandırmayı tercih etmektedir. Bu sebeple makalenin devamında Alston'ın görüşlerinden bahsedildiğinde doğrudan gönderim ifadesini kullanmayı tercih ettik.

¹⁹ Alston, "Referring to God", 119.

²⁰ Merriam-Webster.com Dictionary, "Ostension," (Erişim 2 Aralık 2021).

teorisinde gösterimi Tanrı'nın duyusal olmayan algısı²¹ olarak anlamak mümkündür. Bu hususta Gellman da algıyı sadece duyularla sınırlamanın gereksiz kısıtlayıcı olduğunu iddia ederek Tanrı'nın duyusal olmayan algısını mümkün görmektedir.²²

Gösterim ve Tanrı'nın algılanmasına ilişkin olarak Alston'ın doğrudan gönderim teorisine yönelik en ciddi eleştiriler, Richard Gale ve Harris tarafından getirilmiştir. Gale; doğrudan gönderimin Tanrı terimi için uygun olmadığını, Tanrı'nın doğüstü bir varlık olması hasebiyle ilk adlandırma ve gösterimin gerçekleşmesinin zor olduğunu iddia eder.²³ Dinî tecrübeye dayanarak gösterimin gerçekleşeceği iddiası, Gale'e göre dinî tecrübenin bilişelliğini gerektirmektedir. Bu gereklilik ise doğrudan gönderimin zayıflığını göstermektedir.

Gale'in bu iddialarıyla hem Tanrı algısını hem de doğrudan gönderimin imkânını engellediğinden emin olduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce Gale'in eleştirilerinin Tanrı'ya gönderimin kavramsal tutarlılığına olumsuz bir etkisi olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü söz konusu eleştiriler temelde dinî tecrübeye, Alston'ın ifadesiyle Tanrı'nın algılanmasına yönelik olup, dinî tecrübenin

²¹ Alston Tanrı'nın algılanması hususunu *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience* adlı eserinde *Görünme Teorisi* (ing. Theory of Appearing) adını verdiği algı teorisi ışığında açıklamaktadır. Bu teoriye göre bir nesneyi algılamak, nesnenin kendini bir kimseye sunması ya da nesnenin kişinin huzurunda bulunmasıdır ve nesnenin öznenin farkındalığına verili olması nesnenin algılanması için gerekli ve yeterlidir. Bu durum özne açısından doğrudan bir farkındalık nesne açısından ise huzurda bulunma, verili olma ve görünme olarak adlandırılabilir. William P. Alston, *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991), 37. Ayrıca bk. Ferhat Akdemir, "Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 167-178.

²² Gellman, "Naming, and Namig God", 215.

²³ Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (New York: Cambridge University Press, 1991), 7. Gale, Alston'ın *Perceiving God* kitabına yazdığı kritiğinde herhangi bir deneyimin algısal olması için metafizik ve epistemolojik olmak üzere iki şartı yerine getirmesi gerektiğini ve Tanrı algısının bu şartları yerine getiremediğini iddia ederek Alston'ı eleştirir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Richard Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective", *Philosophy and Phenomenological Research* 54/4 (1994), 869-865.

epistemolojik değerine ilişkindir. Dinî tecrübenin epistemik değeri ise nedensel gönderimin gerçekleşmesine doğrudan etki etmemektedir.

Tanrı'nın algılanmasına dair Harris de öznel bir deneyime dayanarak gönderenin belirlenmesinden dolayı doğrudan gönderimin epistemolojik olarak açmazda olduğunu ileri sürer. Çünkü dıșsal kıstasın olmadığı durumlarda deneyimin doğru ya da yanlış olduğunu belirlemek imkânsız hale gelmektedir.²⁴ Ayrıca Harris, gönderim ediminde adla bağlantılı bir varlık olduğunu belirleme ile gönderenin hangi birey olduğunu belirleme arasındaki ayrıma dikkat çekerek Alston'ın temellendirdiği şekliyle doğrudan gönderimin göndergeyi bireyleştiremediğini (individuating) iddia eder. Buna göre doğrudan gönderimde dinî deneyimle gönderge belirlenir. Bu nokta dindar insanlar açısından teorisinin en önemli kısmıdır. Ancak gönderenin bireyselleşmesi -x değil de y olduğunun belirlenmesi- için gönderenin tanımlandığı betimlerin zikredilmesi gerekmektedir. Harris'e göre ise dinî deneyimin sağladığı betimler göndergeyi bireyleştirmez.²⁵

Ad-gönderge ilişkisinde ilk adlandırmada gönderenin belirlenmesine ilişkin ikinci görüş Jerome I. Gellman'a aittir. Gellman ihtilafli olması ve Tanrı'nın adlandırılmasında önemli olması sebebiyle ilk adlandırma koşulları ve gönderimi sabitleme eylemine dair açıklamalarda bulunmaktadır. *Naming, Naming God* isimli makalesinde ilk adlandırmada gösterim, algı ve işaret etmenin gerekliliğine dair görüşleri inceledikten sonra Gellman, ad *katı belirtici* olduğunda gönderenin algılanmasını yahut gösteriminin gerekliliğini reddederek, ilk adlandırmada gönderenin belirlenmesi ve gönderimin sabitlenmesinin, nedensel gönderim teorisine göre adın sonraki kullanıcılarının gönderimi sabitleme olayından farklı olmadığını iddia etmektedir.²⁶ Buna göre nedensel zincirin başındaki kişi, tıpkı zincirin son halkasındaki kimse gibi göndergeye dair algı, temsil ve gösterime sahip olmamasına rağmen, önceden kurulmuş gönderim pratiği ve nedensel zincir vasıtasıyla başarılı bir gönderimde bulunabilir.

²⁴ Harris, "The Casual Theory of Reference and Religious Language", 84.

²⁵ James F. Harris, "Individuating Gods", *International Journal for Philosophy of Religion* 40/1 (1996), 7-8.

²⁶ Gellman, "Naming, and Namig God", 200-201.

Gellman, bu durumun ilk adlandırmada da geçerli olabileceğini göstermeye çalışır: Katı belirtici olan adların ilk adlandırmaları, gönderimde bulunma niyetiyle nesne belirlenince başarılı olur. Burada nesnenin/göndergenin belirlenmesi için, adlandırma eyleminin göndergede sona erecek ya da göndergeye yönlendirecek bir yol olması yeterlidir. Bu yolun, nesnenin mevcudiyetini, şimdi ya da geçmiş algısını, gösterimini ihtiva etmesi gerekli değildir. Nesnenin algılanmasından ya da gösterilmesinden bağımsız olarak adlandırıcıdan göndergeye giden bir yol gönderimi sağlayacaktır. Gellman, katı gönderimi sağlayan bu yolun nedensel, metafiziksel yahut başka herhangi bir şekilde olabileceğine ve zincirin halkaları arasında *gerçek* bir bağlantının gerekli olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre sadece adlandırıcıdan nesneye giden bir yolun olması, nesnenin yolun sonunda olması ve yolun nesneye varması başarılı bir gönderim için yeterli ve gereklidir. Gellman başarılı gönderimin sağlanması için gerekli olan diğer şartın adlandırıcının yolun farkındalığı olduğunu söyler.²⁷

Gellman göndergenin geçmiş, gelecek ya da şimdiki zamanda hiç algılanmadığı durumlarda da katı gönderimin başarılı olabileceğini ileri sürmektedir. Adlandırıcıdan göndergeye giden bir yolun olması ve adlandırıcının bu yolla gönderimde bulunmaya niyet ettiği müddetçe gönderim başarılı olacaktır. Bu duruma örnek olarak Gellman şunu söyler: “Bilim insanının laboratuvarında araştırma yaparken reaksiyon gözlediğini, hiç kimsenin reaksiyonun aktive edici etken maddesini gözlemediğini ancak bilim insanının bunun için bir yol aradığını varsayalım. Bilim insanı, bu etken maddeye A adını versin. Betimleyici teori açısından burada A adının kullanımı ‘X reaksiyonundaki aktive edici etken madde’nin eş anlamlısıdır. Ancak doğrudan gönderim teorisi bunun aksini söyler: Bilim insanının gözlemediği reaksiyon yolundan geriye giderek sözü edilen maddeye başarılı bir gönderimde bulunulabilir.”²⁸

Gellman’ın ilk adlandırma sırasında göndergeyi belirlemek için adlandırıcıdan göndergeye giden bir yolun yeterli olacağı yönündeki iddiası, din dilinde nedensel gönderim teorisinin kullanımı için oldukça önemlidir. Zira Gellman’ın ileri sürdüğü şartların, nedensel gönderim

²⁷ Gellman, “Naming, and Namig God”, 201, 202, 203.

²⁸ Gellman, “Naming, and Namig God”, 206.

teorisini din diline daha uygun hale getirdiğini söylemek mümkündür. Çünkü Gellman'ın çözümü, göndergenin belirlenmesi için algı, gösterim yahut dinî tecrübeye gerek kalmadan gönderimin sabitlenmesine imkân tanımaktadır.

Gellman, algı yahut gösterimin olmadığı durumlarda başarılı ilk adlandırmayı örneklendirerek açıklar. Adlandırma gerçekleşmeden önce göndergenin algılanması durumunu örneklendirdikten²⁹ sonra Gellman, gönderimin başarılı sayılması için adlandırıcıdan göndergeye giden bir yolun gerekli ve yeterli olduğunu ve algılama yahut gösterimin olmadığı durumlarda da gönderimin başarılı olduğunu göstermeye çalışır. Verdiği örnekler gönderge geçmişte bir zamanda deneyime verili olduğu yahut adlandırıcının ya da zincirdeki diğer kimselerin göndergeyi algıladığı durumlardır.

Ancak bunlara ek olarak Gellman, adlandırıcıdan göndergeye giden yolun şimdi, geçmişte olmakla birlikte gelecekte de olabileceğini iddia eder. Hiç kimsenin deneyimlemediği bir nesneye gönderimde bulunmak için bir ad kullanıldığını varsayalım. Ancak gelecekte gönderim yolunun göndergenin doğrudan deneyimine ulaşacağını biliyoruz. Burada Gellman'a göre gönderim yolu tıpkı geçmişte ilk adlandırmaya varması gibi gelecekteki göndergenin deneyimine kadar uzanacaktır. Gönderim açısından bakarsak, yolun geçmişte yahut gelecekte olması arasında bir fark yoktur.³⁰

Gellman, genel adların gönderiminde açıkladığı gibi inanan kimseden Tanrı'ya giden gönderim yolunun, geçmişte olan yerleşik gönderim zinciri olabileceği gibi gelecekte ertelenmiş zincir olabileceğini ifade eder.³¹ Adlandırıcıdan göndergeye giden yolun, geçmişte, şimdi yahut gelecekte kurulmasının gönderimin sabitlenmesine bir etkisinin olmaması durumunun, din dili için önemi Tanrı'nın gelecekte eskatolojik olarak adlandırılabilmesi ihtimalini ihtiva etmesidir. Bu durumda

²⁹ Odadan yeni çıkmış bir kimsenin yeni bir adla anıldığı durumu düşünelim. Adlandırıcı ile gönderge arasındaki bağlantı, söz konusu kimsenin odada bulunduğu anın zihindeki temsili ile kurulmaktadır. Bu durumda göndergeye giden yolun sağlanması, temsilin göndergeye atfedilmesidir. Dolayısıyla bu temsil gönderim yolunu başlatır ve açık bir şekilde görüldüğü üzere, göndergeye dair betimler hakkında yanılma olsa bile gönderim başarılıdır. Gellman, "Naming, and Namig God", 203.

³⁰ Gellman, "Naming, and Namig God", 205.

³¹ Gellman, "Naming, and Namig God", 215.

Tanrı'nın algılanması yahut dinî tecrübeye yönelik eleştirilerin nedensel gönderimin din dilinde geçerliliği açısından önemini kalmadığını söylemek mümkündür.

Gellman ilk adlandırma sırasında göndergeyle/nesneyle kurulan yahut kurulmayan yol ekseninde gönderimi; doğrudan, dolaylı ve ertelenmiş olmak üzere üç kısma ayırır. Buna göre doğrudan gönderim, ilk adlandırma sırasında nesnenin deneyime verili olduğu ve algılama yahut gösterimin gerçekleştiği durumlardır. Dolaylı gönderim, ilk adlandırmada nesnenin deneyime sunulduğu ancak diğer zamanlarda adlandırıcı yahut diğerlerinin nesneyle uygun ilişkide olduğu durumlardır. Ertelenmiş gönderim ise, ne adlandırıcıya ne de adlandırıcıdan nesneye giden yoldaki diğer kişilerin deneyimine sunulmuş bir nesnenin olmadığı durumlardır.³² Tanrı teriminin gönderimini Gellman açısından belirleyecek olursak, dolaylı gönderim tanımının yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Gellman Tanrı teriminin gönderimini nedensel gönderim teorisiyle açıklamakla birlikte, Tanrı teriminin semantik içeriğinin de olduğunu iddia ederek³³ nedensel gönderimi din diline uygulayan diğer düşünürlerden ayrılmaktadır. Ayrıca Gellman bu iddiasıyla Harris'in nedensel gönderimin betimleri önemsiz addederek teizmi muhtevasız bıraktığı yönündeki eleştirisini de karşılamış bulunmaktadır.

Gellman'ın ilk adlandırmada ad-gönderge ilişkisinin nasıl kurulacağına dair getirdiği yapıcı çözümlerin en önemli noktası, başarılı gönderim için doğrudan, dolaylı ve ertelenmiş veçheleri ihtiva eden genişletilmiş nedensel gönderim anlayışının çoklu "yollara" yaptığı vurgudur. Bu çoklu gönderim yolları kutsal metin yorumundan, ilâhî mükemmellik üzerine düşünmeden, dinî tecrübeden kaynaklanan farklı teolojik açıklamaları ele almak için tam olarak ihtiyaç duyulan şeydir.³⁴

³² Gellman, "Naming, and Namig God", 206.

³³ Gellman, adların semantiği ile pragmatikleri arasında bir ayrıma giderek, bir adın gönderiminin sağlanması için adın pragmatik boyutunu, adın betimsel içeriklerinin de semantik boyutunu oluşturduğunu söyler. Dolayısıyla bir adın gönderimi nedensel gönderim teorisiyle açıklanabilirken aynı zamanda betimsel bir içeriği olduğu da söylenebilir. Gellman Tanrı terimini de bu şekilde ele almaktadır. Gellman, "Naming, and Namig God", 197-198.

³⁴ Cass Fisher, "Religion without God? Approaches to Theological Reference in Modern and Contemporary Jewish Thought", *Religions* 10/1- 62 (2019), 21.

Meghan Sullivan ise Tanrı teriminin gönderimiyle ilgili olarak kendi teorisinin, dinler arası tartışmaya/diyaloğa imkân veren, Tanrı'nın doğası hakkındaki betimlerde yanılmayı anlamlandırabilen, daha az *bilişsel* olan bir teori ortaya koymayı amaçlamaktadır. Yahut diğer bir ifadeyle zikredilen hususları açıklayan bir teorinin daha uygun olacağını ifade etmektedir. Kripke'nin nedensel gönderim teorisinin bir versiyonunu olarak "riayet yoluyla gönderim" (reference by deference) olarak adlandırdığı teorisini ortaya koymaya çalışır. Riayet yoluyla gönderim teorisini şu şekilde açıklar:

"'N' adı, konuşanın 'S' dilindeki bir nesneye 'o' gönderimde bulunur, çünkü (i) S, başka bir konuşan (veya konuşanlar) için kelimenin göndergesi ne olursa olsa ona riayet etme niyetindedir ve (ii) S, o nesnesinin doğrudan adlandırılmasıyla (*algı ya da gösterim vasıtasıyla*) veya 'o' hakkında başarılı bir belirli betimlemeyle sona eren riayete dayalı nedensel gönderim zincirinde durmaktadır."³⁵

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere yeni bir ad öğrendiğimizde ve bu adı öğrendiğimiz kişiyle tam olarak aynı şekilde kullanarak gönderimde bulunursak, riayet ederek gönderimde bulunmuş oluruz. Riayet yoluyla gönderimin en önemli sonucu, konuşanın nesneye gönderimde bulunmak için adlandırılan nesne hakkında önemli bir şey bilmemesidir. Hatta buna göre konuşan nesne hakkında kökten farklı inançlara yahut bilgilere sahip olabilir. Sullivan bu durumu Neil Young örneği ile açıklar. Buna göre, Neil Young adında bir halk sanatçısından bahsedildiğini varsayalım. Şarkıcı hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadan ona Neil adıyla başarılı bir gönderimde bulunurum. Daha sonra "Sweet Alabama" şarkısını yazanın Neil olduğuna dair yanlış bir bilgi ediniyorum. Bu durumda betimleyici teoriyi esas alarak gönderimde bulunsaydım Neil adıyla Neil'e gönderimde bulunmazdım. Ancak riayete dayalı gönderimle referansta bulunma niyetinde olduğum ve adı öğrendiğim kişi nedensel zincirin bir parçasıysa gönderim başarılı olur.³⁶

Sullivanian riayet yoluyla gönderim teorisinin Tanrı'ya başarılı bir gönderimi kolaylıkla sağladığını ileri sürmektedir. Buna göre riayet yoluyla gönderimde 'Tanrı'nın eşsiz tanımına ihtiyaç duyulmaz. Ayrıca çocukların ve teolojik açıdan bilgisiz insanların da gönderimde bulunan diğer insanlara riayet ederek başarılı bir gönderimde bulunabilir. Aynı

³⁵ Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 42.

³⁶ Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 42.

şekilde farklı dinî geleneklere bağlı insanlar, aynı ilâhî varlıktan gelen nedensel zincirlere riayet etmesi durumunda aynı Tanrı'ya gönderimde bulunurlar.³⁷

Riayet yoluyla gönderim teorisini incelediğimizde Sullivan'ın ilk adlandırmada ad-gönderge ilişkisini nedensel zincir vasıtasıyla sağladığını görmekteyiz. Bu açıdan baktığımızda Sullivan'ın ad gönderge ilişkisini sağlamada Gellman'la benzer yaklaşım benimsediği dikkat çekmektedir. Ayrıca Sullivan nedensel zincirin öncülünün Tanrı'yı doğrudan adlandırmasının (direct baptism) bir anlamda imkânsız olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre Tanrı deneyimsel olarak gizlidir. Bununla birlikte Sullivan ilâhî olanı adlandırmanın Tanrı-insan arasındaki sınırı aştığını ve dolayısıyla teolojik takaddümü tersine çevirdiği için rahatsız edici bulmaktadır.³⁸ Burada özellikle Sullivan'ın ilk adlandırmada göndergenin dinî tecrübe yahut Tanrı'nın algılanmasıyla sağlandığını iddia eden Alston'ı eleştirdiği dikkat çekmektedir.

2.2. Nedensel-Tarihsel Zincirdeki Problemler

Nedensel gönderim teorisine göre, adın sonraki kullanıcıları açısından ad-gönderge bağlantısı ve gönderimi sabitleme, nedensel-tarihsel zincir vasıtası ile sağlanmaktadır. Buna göre ilk adlandırmada ad-gönderge ilişkisi, algı, gösterim yahut başka yollarla kurulduktan sonra, adın sonraki kullanıcıları, adlandırıcının adı kullanması ve diğer insanlara aktarmasıyla oluşan nedensel-tarihsel zincir vasıtasıyla göndergeye ulaşmaktadır. Adın sonraki kullanıcılarıyla göndergenin bağlantısını sağlayan nedensel zincirde oluşabilecek kopmalar yahut engeller, teorisin din diline özellikle de Tanrı terimine uygulanmasında olumsuz sonuçlar ortaya çıkarabilir. Bununla birlikte nedensel zincirin dinî yaşantı için olumlu bir vechesi olduğu da söylenebilir.

Nedensel zincirin teizm ve dindarlar için olumlu yönlerine odaklanan Alston, nedensel zincirin öncülünü, *algılanan varlığa* odaklanarak, kendisi için gönderimi sabitleyen ilk kişi olarak düşünür. Nedensel zincirin öncülünün gönderimde bulunduğu varlıkla diğer kişiler arasındaki iletişim ya da dinî terminolojiyle ifade edersek nedensel zincirin öncülü olan peygamberlerin gönderimde bulunduğu varlıkla dindar insanlar arasındaki bağlantıyı Alston'a göre nedensel-tarihsel

³⁷ Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 43.

³⁸ Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 38.

zincir sağlamaktadır. Alston, dinî cemaatin üyelerinin ve dinî cemaatin toplu ibadetlerinin nedensel zincirin halkaları olduğunu iddia etmektedir. Alston bu hususu makalesinde şöyle anlatır:

“Şurası açık ki biz, en azından birçoğumuz, Tanrı’yla ve Tanrı hakkında konuşma pratiğimizde dâhil olmak üzere dinimizi toplumla elde ederiz. Dini kendi kendimize akıl etmedik, ne de birçoğumuz Tanrı’dan özel bir vahiy almadık... Muhakkak ki bu nokta bizzat betimleyici teoriyi elemez. Çünkü hâlâ toplumun belirli betimler sağlayarak bizi gönderim pratiğine başlattığı ihtimali söz konusudur. Şüphesiz böyle betimleri normal dinî eğitimde alıyoruz. Ancak ilk olarak Tanrı’ya gönderimde bulunmayı ibadet, dua, günah çıkarma ve sakramentlere (Tanrı’ya dua ederken O’nu överken vb.) maruz kalarak öğreniyoruz. İbadetleri nasıl yapacağımıza dair talimatlar alıyoruz. [İbadetleri] yapmaya teşvik ediliyoruz. Tüm bunların bir sonucu olarak bu dinî pratiklere “kapılıyoruz”. “Yaparak/eyleyerek” Tanrı’yla temasa geçmenin veya birlik olmanın nasıl bir şey olduğunu öğrendik. [Dinî] pratiklere başlatılarak, dinî cemaattaki seleflerimizin gönderimde bulunduğu ibadet nesnesine, Tanrı’ya gönderimin alt pratiklerini öğreniyoruz. İşler yolunda giderse, aktarım zincirleri için başka başlangıç sağlamak adına Tanrı’yla ilk elden deneyimsel bir bağlantı kurarız.”³⁹

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere kişi Tanrı’yı deneyimlemeden yahut algılamadan dua ederek, ayinlere katılarak ya da diğer bir deyişle dinî pratikleri uygulayarak Tanrı hakkında konuşmanın ne anlama geldiğini bilir ve Tanrı’ya başarılı bir gönderimde bulunur. Çünkü kişi dinî cemaat aracılığıyla kendisine aktarılan gönderim belirleme pratiğine sahip olur. Ayrıca kişi, Alston’ın ifadesiyle daha sonra Tanrı’yla ilk elden deneyimsel bir tanışıklık edinirse o zaman “Tanrı” adını kendisi için Tanrı’ya bağlayabilir. Böylece yeni nedensel-tarihsel zincir başlangıcı oluşur. Bu açıdan bakıldığında nedensel zincir, ibadetlerde dâhil olmak üzere dinî yaşantıyı önemli bir konuma getirerek teolojik bilgiye –Tanrı hakkında betimlere- sahip olmadan da Tanrı’yla iletişimi mümkün hale getirmektedir. Dolayısıyla doğrudan gönderimin din dilinde öncelikli konumda olması, Alston’ın tabiriyle “bilgili ve haysiyetli kişilerin yanında zayıf ve tahsil görmemiş kişilerin de”⁴⁰ Tanrı’ya başarılı bir gönderimde bulunmasına dair bir güvence vermektedir. Buna göre bir kimse Tanrı hakkındaki teolojik betimleri anlamaya ihtiyaç duymaz. Birinin

³⁹ Alston, “Referring to God”, 119.

⁴⁰ Alston, “Referring to God”, 126.

deneyimine bağlanarak ya da dinî cemaatteki gönderim pratiklerini kullanarak başarılı bir gönderimde bulunur.

Alıntıda dikkat çeken husus Alston'ın nedensel-tarihsel zinciri dinî yaşantı için önemli bir yerde görmesidir. Doğrudan gönderim teorisinde başarılı gönderimi sağlamak için nedensel zincirin ilk halkasına ulaşan tarihi süreç gerekliliği, Alston açısından dinî tarihini vermektedir. Bu açıdan bakıldığında Alston'ın doğrudan gönderimi temel kabul etmesinin sebebi, sadece gönderim problemini çözmesi değil, aynı zamanda nedensel zincirin dinî yaşantı için de önemli bir konumda olmasıdır.

Alston'ın nedensel-tarihsel zincirde ibadetlere vurgu yaparak betimleri önemsiz olarak nitelemesi, teizmi içeriğinden yoksun bırakır ve dolayısıyla böyle bir gönderim teorisinin teolojik olarak muhtevassız olduğu söylenebilir. Bu hususla ilişkili olarak Harris, nedensel-tarihsel zincirin sadece ilk adlandırmaya ulaşmak için gerekli olması ve betimsel içeriğin hiçbir zaman önemli olmaması hasebiyle doğrudan gönderimin teizm için ciddi bir problem olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Harris, dinî tarihsel geçerliliği için betimsel anlatımın önemine dikkat çekerek, Alston'ın iddia ettiği gibi doğrudan gönderimin dinî tarihini vermesi, esasında tam da Alston'ın karşı çıktığı husus olduğunu ileri sürmektedir. Harris bu durumu Musa örneği üzerinden açıklar: Doğrudan gönderime göre Kutsal kitapta geçen Musa hakkındaki betimler yanlış dahi olsa Musa adının gönderimi başarılıdır. Ancak dinî tarihsel geçerliliği açısından bakılacak olursa doğrudan gönderimin önemsiz olarak gördüğü bu betimler oldukça önemlidir ve dinî geçerliliğini sağlar. Dinin tarihsel geçerliliğine ilişkin olarak Harris, bunu betimleyici teorinin sağladığını iddia eder. Ona göre Musa adının göndermesini belirlemede Kutsal kitapta geçen betimlere dayanan bir teori, bu betimleri önemsiz gören bir teoriden daha iyidir.⁴¹

Adın kişiler arası aktarımını sağlayan nedensel zincirdeki olası kopmalar yahut gerçek göndergeyle nedensel zincir arasında oluşabilecek engeller Tanrı teriminin gönderimini başarısız kılar. Nedensel zincirin muhtemel olumsuz sonuçlarını ilk olarak Miller ele almaktadır. Miller, nedensel gönderimin hangi durumlarda başarısız olacağı üzerine yoğunlaşır ve nedensel gönderimin başarısız olması durumunun din eleştirilerinin lehine sonuçlanacağını ifade eder. Nedensel gönderim,

⁴¹ Harris, "The Casual Theory of Reference and Religious Language", 79-81.

uygun nedensel süreçler sağlandığı sürece gönderge hakkındaki betimlerin yanlışlığı durumundan etkilenmez ve başarılı olur. Ancak nedensel zincirde kopmalar olması halinde gönderim başarısız olur.

Miller bu hususta Donnellan'ın R kuralını⁴² Tanrı terimine uygular ve şu sonuca varır: "Tanrı terimi bir bireye gönderimde bulunma niyetiyle yüklem cümlelerinde özel ad olarak kullanılırsa, 'Tanrı yoktur' ifadesi ancak ve ancak bu kullanımların tarihi bir *block*a ulaşıyorsa doğrudur."⁴³ Miller'e göre Feuerbach, Nietzsche, Freud ve Marx gibi teizm eleştirmenleri, farkında olmadan 'Tanrı' özel adının kullanımında nedensel gönderim teorisi olduğunu varsayarlar. Buna göre Tanrı adının tüm gönderim zincirleri, konuşanın içsel durumlarının yanlış tanımlanmasıyla sona eriyorsa, "Tanrı" adıyla hiçbir gönderge belirlenmediği açıktır. Diğer bir deyişle, Tanrı teriminin nedensel zincirinde ödipal durumlar bir *block* oluşturur ve bunun neticesi aslında Tanrı'nın var olmadığıdır.⁴⁴

Miller, nedensel-tarihsel zincirde oluşan *block*un "Tanrı" teriminin gönderimini başarısız kılacağı yönündeki iddianın yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Zira Yahudi-Hıristiyan geleneği, Tanrı'nın peygamberler dışında birçok insanla karşılaştığı durumlarla doludur. Bu duruma geçmiş haricinde bugün de birçok insanın Tanrı'yla karşılaştığı ya da Tanrı'yı tecrübe ettiği de eklenebilir. Bu durumda Tanrı'ya ulaşan nedensel zincirlerin bir ya da birkaç tecrübede birleşmesi halinde Tanrı'ya giden zincirde bir *block* olduğunu iddia etmek daha anlaşılır olacaktır. Ancak ifade ettiğimiz gibi geçmişten günümüze kadar peygamberler dışında birçok insanın Tanrı'yla bir tecrübesi olduğu ve dolayısıyla sayısız nedensel zincir olduğu düşünülürse nedensel gönderimin teizmin natüralistik eleştirisini haklı çıkarması ya da kanıtlanmasının bir noktada

⁴² Donnellan R kuralını şu şekilde ifade eder: "N, bazı bireylere gönderimde bulunma niyetiyle, yüklem ifadelerinde kullanılmış özel bir ad ise, o zaman 'N yoktur' ifadesi, ancak ve ancak bu kullanımların geçmişi bir *block*ta bitiyorsa doğrudur." bk. Keith S. Donnellan, "Speaking of Nothing", *The Philosophical Review* 83/1 (1974), 25. R kuralında geçen *block* kavramını ise Donnellan şu şekilde tanımlar: "Bir adın (gönderim niyetiyle) kullanımının tarihsel açıklaması [nedensel zinciri] herhangi bir göndergenin tanımlanmasını engelleyecek olaylarla bitmesine *block* diyeceğim." bk. Donnellan, "Speaking of Nothing", 23.

⁴³ Miller, "The Reference of 'God'", 8-9.

⁴⁴ Miller, "The Reference of 'God'", 9.

imkânsız olduğu söylenebilir. Zira Tanrı'ya yapılan tüm doğrudan gönderimlerin kusurlu ya da *blocktan* kaynaklandığını göstermek gerekecektir. Ancak Tanrı'ya ulaşan birçok nedensel zincir olması Sullivan'ın işaret ettiği başka semantik problemleri beraberinde getirmektedir. Sonuç olarak Miller, Nietzsche ve Marx'da olduğu gibi dinî tecrübeyi dikkatle araştırarak sosyolojik ve ekonomik açıklamalarla ortaya konan din eleştirisi esasında tüm doğrudan gönderim iddialarını açıklamakta başarısız olduğunu söylemektedir.⁴⁵

Miller teizm eleştirileri arasında bir ayrıma giderek Marx, Nietzsche ve Freud'un eleştirilerini ayrı kategorilerde değerlendirmektedir. Bu anlamda Marx ve Nietzsche'nin eleştirilerine kıyasla Freud'un psikolojiye dayanan natüralistik açıklamalarının din için en ciddi eleştiri olduğu görüşündedir. Miller, Freud'un eleştirisine cevaben dinî tecrübenin tek tip psişik nedeni olamayacağını ve dinî tecrübenin çeşitliliğine dikkat çekerek nedensel gönderimin gerçekleşebileceğini ileri sürer. Nihai olarak Miller, Freud, Marx, Nietzsche gibi filozofların teizmin natüralistik temellerine ilişkin eleştirilerinin kavramsal olarak "Tanrı"nın gönderimine yönelik iddiaları çürütebileceğini, ancak pratikte dinî tecrübenin çeşitliliği göz önüne alındığında Tanrı'ya gönderimin hala mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre böyle bir eleştirinin haklı olabilmesi için, dinî tecrübenin çeşitliliğini kabul ederek doğalcı açıklamalarda bulunması gerekir.⁴⁶

2.2.1. Semantik Gizlilik Problemi

Miller nedensel zincirdeki muhtemel *blocklara* odaklanırken Meghan Sullivan ise nedensel zincirde oluşabilecek kopmaların teizm açısından daha ciddi sonuçları olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre nedensel zincirin kesintiye uğramasının ve ad-gönderge ilişkisinin bozulmasının üç şekli vardır: Semantik kırılma (semantic break), gelecek nesildeki konuşanların adı kullanmayı bırakmasıyla meydana gelmektedir. Yeterince uzun bir boşluk oluşursa ad ile gönderge arasındaki bağlantı kopmuş olur.⁴⁷ Bu durumu bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, Ahmet adında bir çocuğun dünyaya geldiğini varsayalım. Ahmet'in yaşadığı bölgede savaş çıkmış, bütün yaşayanlar

⁴⁵ Miller, "The Reference of 'God'", 12.

⁴⁶ Miller, "The Reference of 'God'", 13.

⁴⁷ Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 44.

ölmüş ve savaş sebebiyle bütün nüfus kayıtları yanmıştır. Böylece Ahmet adı tarihe karışmış olur. Ancak Ahmet'in cesedini bulup ona yeniden Ahmet adı verilse bu adlandırma yeni bir nedensel zincir başlatır. Ahmet adına dair ilk nedensel zincir artık kırılmıştır.

İkincisi semantik kayma (semantic shift), rakip nedensel zincir ya da zincirler lengüistik topluluğa girdiğinde, konuşanların yeni nedensel zinciri kullanmaları durumunda ortaya çıkar. Yahut başka bir ifadeyle ad-gönderge ilişkisinin, adın farklı bir göndergeye varan yeni nedensel zincire takılması neticesinde bozulmasıdır.⁴⁸ Sullivian semantik kaymayı açıklamak üzere Kripke'nin Madagaskar örneğini kullanır. Buna göre denizci Marco Polo, Afrika'nın bir bölgesine Madagaskar adını verdi. Bu bilgi diğer denizcilerle de paylaşılır. Netice itibariyle Madagaskar artık Afrika'nın bir bölgesinin adı olur.⁴⁹

Ad-gönderge ilişkisini kesintiye uğratan son sebep ise semantik kirliliktir. Semantik kirlilik (semantic pollution), lengüistik topluluğa ada ilişkin birden fazla nedensel zincirin girmesi ve konuşanların ayırım gözetmeksizin farklı zincirlere riayet etmeleri durumudur. Buna göre ad-gönderge ilişkisinde farklı nedensel zincirlerin baskın hale gelmesiyle ad ile orijinal gönderge arasındaki bağlantı belirsizleşir ve bozulur. Böylece ad, belirli bir varlığa gönderim yapmayı bırakır. Sullivian, bu durumu örneklemek için ise Kral Arthur hikâyesinden bahseder. Buna göre 6.yyda yaşamış bir askerin adı Arthur'dur. Ancak Arthur'un başarıları arttıkça onu anlatan hikâyeler gelişir ve bu hikâyeler gerçek yahut efsanevi başka askerlerin hikâyeleri ile birleşir. Netice itibariyle, çağdaş dönemde Kral Arthur ifadesi kullanılsa da 6.yy da yaşamış askere gönderimde bulunmaz. Zira nedensel zincirler karışmıştır.⁵⁰ Sonuç olarak ilk adlandırmanın zaman itibariyle eski ve lengüistik toplulukların oldukça çeşitli olması durumu nedensel zincirde semantik bozulmaların gerçekleşme olasılığını artırmaktadır. Zira zamansal olarak uzaklık nedensel zincirde değişime açık daha fazla halka olduğu ve lengüistik topluluktaki çeşitlilik ise daha fazla rakip nedensel zincirin topluluğa girebileceği anlamına gelir. Bu sebeplerden dolayı Sullivian ilâhî adların

⁴⁸ Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 44.

⁴⁹ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 194-195.

⁵⁰ Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 44-45.

semantik olarak savunmasız (semantically vulnerable) olduğunu ifade eder.⁵¹

Peki, nedensel zincirde kopmalar meydana getiren bu durumların Tanrı teriminin gönderimi probleminde konumu nedir? Sullivan semantik kayma ve semantik kirliliğin burada kritik önemde olduğunu düşünmektedir. İlâhî adlar söz konusu olunca rakip nedensel zincirlerin olamayacağı düşünülmeyle birlikte bu durum tarihsel ve sosyal açıdan bakıldığında imkânsız gözükmektedir. Zira dinî gelenekler, binlerce yıllık geçmişe sahip olmaları hasebiyle birçok nedensel zincir oluşturmaktadır. Bu noktada birçok nedensel zincir olmasına rağmen semantik kayma ve kirlilik olmadan her zincirin sonunda Tanrı'ya ulaştığını nasıl izah edileceği önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Sullivan bu problemi *semantik gizlilik sorunu* (semantic hiddenness) olarak adlandırır. Semantik gizlilik sorununun çözümü olarak ortaya konacak her bir teorinin dinler-arası tartışmaya imkân sağlaması ve lengüistik toplulukta rakip nedensel zincirlerin sebep olacağı semantik kirliliği ve kaymayı geçersiz kılması gibi önemli kıstasları sağlaması gerekmektedir.

Sullivan bu probleme ilişkin iki yanıtın söz eder. Bunlardan ilki dinî çoğulculuğa da kapı aralayan ortak kaynak yanıtıdır (common source response). Tanrı, farklı toplumlardaki farklı dinlerin yahut inanç sistemlerinin ortak kaynağı olabilir. Burada birçok nedensel zincir, semantik kayma yahut semantik kirliliğe yol açmadan aynı göndergeye varabilir. Sullivan bu durumu izah ederken James Bond örneğini verir. Buna göre bazı kimseler James'in bir ajan, bazıları hırsız ve diğerleri de iş adamı olduğuna inandılar. Ancak her üç durumda da James Bond her bir gönderim zincirinin kaynağı olduğu için, herkes ortak aynı göndergeye gönderimde bulunmaktadır.⁵²

Semantik gizlilik problemine ilişkin ikinci görüş, tecrit edilmiş riayet yanıtıdır (quarantined deference response). Buna göre, dinî cemaatler peygamberlerin dinî tecrübesine dayanarak gönderim zincirini belirler. Yahut diğer bir deyişle tecrit edilmiş riayet yanıtı, dinî tanıklığa (religious testimony) dayanarak gönderimin sabitlenip nedensel zincirde oluşabilecek semantik kayma yahut kirliliğin engellenmesidir. Tecrit edilmiş riayet yanıtını savunanlar, kişinin belirlediği riayet zinciri

⁵¹ Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 45.

⁵² Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 47.

dışındaki zincirler ya da dinî gelenekler, Tanrı hakkında herhangi bir tanıklık sağlamaz. Her dinin müntesibinin kendi peygamberinin dinî tecrübesine dayandığı görüşü dikkate alındığında, tecrit edilmiş riayet görüşünün dinler-arası diyalogu ortadan kaldırdığını söylemek mümkündür.⁵³

Sullivan, semantik gizlilik problemine ilişkin kendi çözümünün *semantik ilham yanıtı* (semantic inspiration response) olduğunu iddia eder. Semantik ilham yanıtına göre, Tanrı Kutsal Ruh aracılığıyla ilâhî isimlerin nedensel zincirinde bir kopma ya da kırılmayı engelleyerek koruma altına alır. Sullivan bu durumun sadece Hıristiyanlıkta değil, farklı dinî geleneklerde de olduğunu ifade eder.⁵⁴ Bu çözümüyle Sullivan, nedensel zincire 'teolojik' halka ekleyerek nedensel gönderim teorisini din diline uygulayan diğer düşünürlerden ayrılmaktadır.

3. Dinî Çoğulculuk ve Gönderim

Din dilinde nedensel gönderim teorisinin yahut betimleyici teorisinin esas alınmasının dinlerin çokluğu problemine ilişkin önemli sonuçları vardır. Gönderimin betimler vasıtasıyla sağlandığını ve betimlerin gönderge hakkında doğru olması gerektiğini ileri süren betimleyici teorisinin din dilinde temele alınması durumunda dinî dışlayıcılık gündeme gelmektedir. Şayet kişinin dinî söylemlerindeki göndergesi, Tanrı hakkında sahip olduğu betimlerle belirlenirse, Hindu, Budist, Müslüman ve Hıristiyanların aynı varlığa ibadet ettiğini söylemek mümkün değildir. Anlam ve betime dayanan betimleyici teoriye göre, herhangi bir dinî geleneğin başarılı gönderimde bulunması durumunda, diğer dinî gelenekler ise yanlış olarak nitelendirilir. Bu yönüyle betimleyici teori, hem farklı dinlerde ortak göndergeyi sağlayacak hem de açıkça tanımlayacak şekilde betim bulmakta zorlanır.⁵⁵

Ancak din dilinde nedensel gönderimin esas olması ve "Tanrı" teriminin gönderimini sağlaması, dinî çoğulculuk için ümit verici gözükmemektedir. Çünkü betimler gönderge hakkında yanlış olsa bile nedensel gönderim teorisi farklı gönderim ifadelerinin aynı varlığa

⁵³ Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 48-49.

⁵⁴ Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 49.

⁵⁵ Peter Byrne, *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion* (London: Macmillan Press, 1995), 35; Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, 393.

gönderimde bulunmalarına olanak sağlar.⁵⁶ Nitekim Miller makalesinde nedensel gönderimin bu sonucunu din felsefesi için pozitif bir değer olarak ele alır. Her ne kadar nedensel gönderim fikri teizm aleyhine natüralistik argümanları güçlendirse de dinlerin çokluğu probleminde de bir anlamda açıklama getirir. Buna göre nedensel gönderim teorisi, farklı dinlerin ilahları için kullanılan adların esasında aynı varlığın farklı adlandırılmaları olduğunu iddia etmemizi mümkün kılmaktadır. Dinlerin inanç objelerinin doğası hakkında ciddi inanç farklılıkları olsa bile, Allah, Yahve, İsa Mesih aynı varlığın farklı isimleri olabilir. Bu durum teolojik farklılıkları görmezden gelmemizi gerektirmez. Çünkü O'nun doğası hakkındaki betimler, gönderimi sağlamasa da hâlâ önemini korumaktadır.⁵⁷

Nedensel gönderimin Kripkeci versiyonunu savunan Alston da nedensel gönderimin dinî çoğulculuğa kapı araladığını ileri sürmektedir. Alston'a göre gönderim betimlerden ziyade gönderim pratikleriyle sağlanıyorsa tek Tanrı'yla deneyimsel ilişkiden kaynaklanan *bir* gönderge olduğu söylenebilir. Yine bu durumla bağlantılı olarak, Alston doğrudan gönderimin sadece dinî çoğulculuğa değil, aynı zamanda herhangi bir dindeki teolojik görüş farklılıklarını da ortadan kaldırmaya zemin hazırladığını iddia etmektedir. Alston özellikle Hıristiyanlık içerisindeki farklılıklara dikkat çekerek Tillichçi ya da fundamentalistler gibi farklı teolojik grupların, Tanrı hakkında kökten farklı düşüncelere sahip olsalar da doğrudan gönderim sayesinde tek ve doğru Tanrı'ya ibadet edebilir olacaklarını ifade etmektedir.⁵⁸ Bu hususların dinî hayat için olumlu etkileri olduğunu söylemek mümkündür.

Farklı dinlerin aynı ilâhî varlığa gönderimde bulunması, o varlığın nitelikleri/özellikleri hakkında tam bir anlaşma gerektirmemektedir. Aksi takdirde iki insanın aynı nesne hakkında farklı görüşlere sahip olduğunu da kabul etmememiz gerekirdi. Bununla birlikte ortak gönderge varsayımı, ilâhî varlığın farklı doğaları olduğunu, dinlerin ve dinî geleneklerin aralarında gerçek farklılıklar olduğunu kabul etmelidir. Nedensel gönderim neticesinde ileri sürülen çoğulcu tez, bu tür

⁵⁶ Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, 395.

⁵⁷ Miller, "The Reference of 'God'", 13-14.

⁵⁸ Alston, "Referring to God", 126-127.

farklılıkların olmadığını değil, bu farklılıkların gönderimi belirlemede etkili olmadığını iddia eder.

Din dilinde nedensel gönderimin bir sonucu olarak dinî çoğulculuğu savunanların en önemli argümanı, her dinî geleneğin kendi içerisinde Tanrı'nın nitelikleri konusunda farklılaştığı iddiasıdır. Örneğin Hristiyanlığın Tanrı'sının doğası konusunda aralarında farklılıklar olmasına rağmen, Hristiyan kabul edilen birçok mezhep vardır. Dolayısıyla kişinin sadece kendisinin müntesibi olduğu mezhebin Hristiyanlığın Tanrı'sına başarılı bir şekilde gönderimde bulunduğunu iddia etmesi imkânsızdır.⁵⁹ Ayrıca Meghan Sullivan, Yahudilerin, Hristiyanların ve Müslümanların Tanrı'nın doğası üzerinde esaslı bir anlaşmazlık içinde olmaları hakikatinin, onların tartışmalarında atıfta bulunulan varlığın aynı olduğunu gösterdiğini savunmaktadır. Teslis doktrini üzerinde Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki tartışmanın asli olması için "Tanrı ve Allah'ın aynı varlığa atıfta bulunması gerektiğini" iddia etmektedir.⁶⁰

Miller ve Alston'ın nedensel gönderim teorisini din diline uygulamasıyla Hick'in dinî çoğulculuğunu desteklediğini söylemek mümkündür. Ancak Sullivan, Hick'in her dinin aynı ilâhî gerçekliğe ibadet ettiğini ancak din müntesiplerinin ilâhî gerçekliği farklı şekillerde algıladığına dayanan teorisinin iki yönden sakıncalı olduğunu iddia etmektedir. İlk olarak, Hick'in teorisi aşırı apofatizmi gerektirdiğinden Tanrı hakkında bazı iddiaların doğru olmasını düşünen teistler için kabul edilebilir değildir. İkinci olarak Sullivan'ın ilâhî adların semantiği için gerekli gördüğü dinler arası tartışmaya/diyaloğa engel teşkil ettiği için de tercih edilemez.⁶¹

Sullivan Hickçi teolojiye kıyasla daha teknil bir teolojik görüş ileri sürebileceğini ifade eder. Bu teolojik görüşe göre, Tanrı kendini farklı dinî geleneklere farklı şekillerde ifşa eder. Hick'in teorisinde farklı dinlerin ortaya çıkışı insanın algılarının sınırlı olmasından kaynaklanırken burada

⁵⁹ Byrne, *Prolegomena to Religious Pluralism*, 34.

⁶⁰ Meghan Sullivan, "Semantics for Blasphemy", *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan L. Kvanvig (Oxford: Oxford University Press, 2012),163; Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 4/40.

⁶¹ Sullivan, "The Semantic Problem of Divine Hiddenness", 47-48.

Tanrı kendini farklı şekillerde sunmaktadır. Bu anlayış ise dinler-arası tartışmayı mümkün kılmaktadır.

Harris nedensel gönderimi dikkate alarak farklı dinlere mensup insanların farklı gönderim ifadeleriyle aynı ilâhî varlığa atıfta bulunduğuna ilişkin iddiayı *tek gönderge hipotezi* (single referent hypothesis) olarak adlandırır ve bu hipotezi iki nedenden dolayı sorunlu bulur. Birincisi ne tür bir delilin bu hipotezi doğrulayacağını anlamak zordur. İkincisi, bizzat bu hipotezi anlamak zordur.⁶² Harris tek gönderge hipotezine ilişkin farklı din adamlarının kullandığı dinî gönderim ifadelerinin çeşitliliğine dair birçok kanıt olabileceğini, ancak bu ifadelerin aynı ilâhî varlığa gönderimde bulunduğuna dair kanıtın olmadığını iddia eder. Ayrıca Tanrı'nın bireyleştirilemeyeceği yönündeki iddiasını farklı gönderim ifadelerinin aynı varlığa atıfta bulunamayacağına delil olarak zikretmektedir. Çünkü herhangi bir dinî gönderim ifadesinin göndergesini bireyleştiremeyeceğimiz için tümünün tek bir bireyi tanımladığını belirlemenin imkânı yoktur. Bu açıdan bakıldığında sadece nedensel gönderim teorisi değil, aynı zamanda betimleyici gönderim teorisi de tek gönderge hipotezini gerçekleştirmez. Zira betimleyici teoriye göre gönderge betimleri eşsiz bir şekilde karşılaşması gerektiğinden dinî gönderim ifadelerinin göndermelerini bire indirmek imkânsız gözükmektedir. Ayrıca farklı nedensel zincirlerin aynı göndergede sonlandığını göstermenin pratik açıdan imkânsız olması hasebiyle nedensel gönderim teorisinin de tek gönderge hipotezini destekleyemeyeceği söylenebilir.⁶³

Sonuç ve Değerlendirme

Tanrı teriminin betimsel içeriğinin olduğunu iddia eden klasik betimleyici teorinin aksine, nedensel gönderim teorisine göre Tanrı teriminin gönderiminde betimsel muhteva önemli değildir ve gönderge ilk adlandırma ile belirlenip ad, sonraki kullanıcılara da nedensel-tarihsel zincir vasıtasıyla ulaşır. Tanrı teriminin gönderimi problemini literatürde ilk kez alan Miller'ın makalesinde dikkat çeken husus, terimin göndergesinin ilk adlandırmada nasıl belirleneceği problemini ele almamasıdır. Miller, ilk adlandırmada göndergenin belirlenmesinde ziyade nedensel-tarihsel zincirde oluşabilecek kopmalara odaklanarak

⁶² Harris, "Individuating Gods", 15.

⁶³ Harris, "Individuating Gods", 16.

teorinin teizm aleyhine görünmesini engellemeye çalışmıştır. İlk adlandırmada göndergenin belirlenmesine dair görüşleri incelediğimizde ise Gellman'ın geliştirdiği çözüm dikkate değerdir. Zira Gellman'ın ileri sürdüğü şartların, nedensel gönderim teorisini din diline daha uygun hale getirdiğini söylemek mümkündür. Çünkü Gellman'ın adlandırıcından göndergeye giden bir yolun yeterli olacağı yönündeki iddiası, göndergenin belirlenmesi için algı, gösterim yahut dinî tecrübeye gerek kalmadan gönderimin sabitlenmesini sağlamaktadır. Bu durum ise dinî tecrübenin bilişselliği ile ilgili eleştirilere karşı teoriyi korumaktadır.

Ayrıca Gellman'ın göndergenin empirik yolla belirlenememesi problemine ilişkin olarak ortaya koyduğu yapıcı çözümlerin en önemli noktası, başarılı gönderim için doğrudan, dolaylı ve ertelenmiş veçheleri ihtiva eden genişletilmiş nedensel gönderim anlayışının çoklu "yollara" yaptığı vurgudur. Gönderimi sağlayan çoklu yolların varlığı, Tanrı'nın gelecekte eskatolojik olarak adlandırılabilceği ihtimalini ihtiva etmesi bakımından teizm için önemlidir. Kanaatimizce Gellman'ı nedensel gönderimi savunan diğer düşünürlerden ayıran en önemli nokta, Tanrı teriminin pragmatikliği ve semantikliği arasında yaptığı ayırmadır. Buna göre terimin semantik bir içeriğinin de olduğunu ileri sürerek teorinin betimleri önemsiz addederek teizmin teolojik muhtevasını boşalttığı yönündeki eleştiriyi de geçersiz kılmaktadır.

Nedensel gönderim teorisinin teizm açısından önemli kısmı nedensel-tarihsel zincirdir. Nedensel zincir, ibadetlerde dâhil olmak üzere dinî yaşantıyı önemli bir konuma getirerek teolojik bilgiye -Tanrı hakkında betimlere- sahip olmadan da Tanrı'yla iletişimi mümkün hale getirmektedir. Alston'ın tabiriyle "bilgili ve haysiyetli kişilerin yanında zayıf ve tahsil görmemiş kişilerin de" Tanrı'ya başarılı bir gönderimde bulunmasını sağlamaktadır. Ancak Sullivan'ın literatüre eklediği semantik savunmasızlık kavramıyla birlikte nedensel zincirin teist ve dindarlar açısından problemli yönleri gündeme gelmiştir. Ayrıca Sullivan, semantik gizlilik problemi ve ileri sürdüğü çözümünü nedensel gönderimi savunan diğer düşünürlerden farklılaşmaktadır. Bu çözümünü Sullivan'ın, nedensel zincire teolojik bir halka eklediğini söylemek mümkündür.

Netice olarak nedensel gönderimin en çarpıcı sonucunun dinî çoğulculuğa temel teşkil etmesi olduğu söylenebilir. Miller ve Alston Hick'in dinî çoğulculuğunu desteklerken Sullivan Hickçi çoğulculuğa

kıyasla daha tekmil bir görüş sürdüğü söylenebilir. Hick'in çoğulculuğunda farklı dinlerin ortaya çıkışı, insan algısının sınırlı oluşuyla açıklanırken Sullivan bu farkın Tanrı'nın kendisini farklı şekillerde ifşa etmesiyle açıklamaktadır.

Kaynakça

- Akdemir, Ferhat. "Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 167-178.
- Alston, William P. "Referring to God". *International Journal for Philosophy of Religion* 24/3 (1988), 113-128. <https://www.jstor.org/stable/40024800>
- Alston, William P. *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.
- Burling, Hugh. "The Reference of 'God' Revisited". *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 36/3 (2019), 343-371. Doi:10.5840/faithphil201987127
- Byrne, Peter. "Theology and Religious Language", *Routledge Companion to Philosophy of Religion*. ed. Chad Meister-Paul Copan. 543-554. Newyork: Routledge, 2010.
- Byrne, Peter. *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*. London: Macmillan Press, 1995.
- Donnellan, Keith S. "Speaking of Nothing". *The Philosophical Review* 83/1 (1974), 3-31. <https://www.jstor.org/stable/2183871>
- Fisher, Cass. "Religion without God? Approaches to Theological Reference in Modern and Contemporary Jewish Thought". *Religions* 10/1-62 (2019). <https://doi.org/10.3390/rel10010062>
- Frege, Gottlob. "Sense and Reference". *The Philosophical Review* 57/3 (1948), 209-230. <http://www.jstor.org/stable/2181485>
- Gale, Richard M. "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective". *Philosophy and Phenomenological Research* 54/4 (1994), 869-865.
- Gale, Richard M. *On the Nature and Existence of God*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Gellman, Jerome I. "Naming, and Naming God". *Religious Studies* 29/2 (1992), 193-216. <https://www.jstor.org/stable/20019606>

- Harris, James F. "Individuating Gods". *International Journal for Philosophy of Religion* 40/1 (1996), 1-18. <https://www.jstor.org/stable/40036717>
- Harris, James F. "The Casual Theory of Reference and Religious Language". *International Journal for Philosophy of Religion* 29 (1991), 75-86.
- Harris, James F. *Analytic Philosophy of Religion*. London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Kripke, Saul A. *Adlandırma ve Zorunluluk*. Çev. Berat Açıl. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- McGinn, Colin. *Philosophy of Language*. Cambridge: MIT Press, 2015.
- Merriam-Webster.com Dictionary*. Erişim 2 Aralık 2021. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/ostension>
- Miller, Richard. "The Reference of 'God'". *Faith and Philosophy* 3/1 (1986), 3-15.
- Reçber, M. Sait. "'Tanrı' Terimi Üzerine". *Felsefe Dünyası* 31/1 (2000), 65-79.
- Reçber, M. Sait. "'Tanrı' Teriminin Anlam ve Referansı". *Felsefe Dünyası* 32/2 (2000), 49-66.
- Russell, Bertrand. "Description". *Meaning and Reference*. ed. A.W. Moore. New York: Oxford University Press, 1993.
- Sullivan, Meghan. "Semantics for Blasphemy". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan L. Kvanvig. 4/159-172. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Sullivan, Meghan. "The Semantic Problem of Divine Hiddenness". *Hidden Divinity and Religious Belief*. ed. Eleonore Stump-Adam Green. 35-52. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | **e-ISSN** 2667-6710

Aralık / December 2022, 19: 150-183

Kuran'daki Hitap Şekillerinden “رَأَى” ve “نَظَرَ” Fiillerine Anlamsal Bakış

İmran ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Bilim Dalı

Assist. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology
Department of Qur’an Reading and Qur’an Science

Rize/Turkey

imran.celik@erdogan.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6598-8943

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 19

Sayfa /Page: 150-183

Atıf / Cite as: Çelik, İmran. “Kuran'daki Hitap Şekillerinden “رَأَى” ve “نَظَرَ” Fiillerine Anlamsal Bakış [A Semantic Examination of “رَأَى” and “نَظَرَ” Verbs of Quranic Forms of Address]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 150-183

<https://doi.org/10.18498/amailad.1150585>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

A Semantic Examination of “رَأَى” and “نَظَرَ” Verbs of Quranic Forms of Address

Abstract

The Qur'an is the last message for humanity, in other words, the last address. Intelligence, on the other hand, is one of the blessings that Allah has given to human beings through the book and the prophet so that they can understand the reason for their existence and enlighten their way. In this study, some addressing expressions in the Qur'an were briefly discussed, and the verbs رأى and نظر, which point to reasoning and lead people to think and reason, were evaluated in the context of addressing patterns aimed at providing a religious imagination. Their differences in recitation, usage patterns, separate emphases, differences between them, and their basic messages were identified.

Addresses in the Qur'an differ in terms of both the wording used, meaning and audience. Addressing words يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ specifically addressing to the Prophet, يَا أَيُّهَا النَّاسُ addressing to humanity in a more general sense, and يَا أَهْلَ الْكِتَابِ addressing to Ahl al-Kitab, taking into account a more limited audience, are used. On the other hand, there are also addressing words/compositions such as “أَلَمْ تَرَ” and “أَفَلَا يَنْظُرُونَ” that are not directly regarded as addressing words in terms of wording but lead people to reason, think and take a lesson in terms of the reason for their use and the nature of the verses beginning with these words.

Although the compositions of address were discussed in the context of their usage style, nature and context in this study, they were also evaluated in terms of recitation since it is our special interest. When viewed from the aspect of recitation, the fact that there are different reading possibilities in terms of recitation has also affected the meaning, and has gained a depth of meaning “looking, as if you are watching directly, rather than seeing”, as Zemahşeri states. The combinations “أَلَمْ تَرَ” and “أَرَأَيْتَ” discussed in this study mean “have you seen?” and “don't you see?”, respectively. However, their emphasis in the verses in which they are used as addressing words has a deeper meaning. In other words, when we look at both the verses in which they are used in the Qur'an and the interpretations of the commentators on the nature of these verses, it is emphasized that “it is necessary to realize the power and might of Allah, reflect on the miraculous creation of blessings, notice the divine power behind extraordinary incidents, witness that all creatures act in accordance with the purpose of their creation, and think of natural events as a lesson”. However, in the same verses, it

is seen that there is an emphasis on irresponsibility, the sad ends of the unbelievers and ungrateful people in this world and in the afterlife, the need to observe the state of mind of people who have distorted their religion with a hypocritical attitude and inviting all people to think about the reasons for the destruction of the past tribes.

“نَظَرَ” has meanings such as “to look, looking, understanding, to see with the eye of the heart, to think and to see”. However, when we look at its usage in the Qur'an, it is seen that it means “to be surprised, to notice and see, to feel the truth with all its clarity, and to lead somebody to think on the work and feel the power of its influence”. In addition, it is seen that there are warnings for those who do not consider the situation of their antecedents as a lesson and who do not search for the right way, pointing out the helplessness of human beings, their helpless gaze, the fact that people are given a respite and if there is no reasoning, a bad end will come. This combination is also used in different meanings such as not seeing how painful it is to fall into a disreputable position, insisting in swearing and not seeing the truth, waiting unconsciously or simply becoming insensitive. It also means in the Qur'an as not using one's mind and missing opportunities, not considering the creation of the earth and sky, and not understanding the importance of having happiness as a result of thinking and awareness.

Another point that draws attention in the use of the two verbs discussed in the verses is that polytheists, hypocrites, idolaters and the People of the Book are addressed, by mentioning that they were punished due to their mistakes they made in the historical process and, although they were warned by Allah, their stubbornness, turning away from the right way, not reasoning and making fun of warnings. On the other hand, when Muslims are addressed in the addressing compositions, what the previous people were warned about, how they were warned, what they were punished with are exemplified, and it is emphasized that it is necessary to take lessons from these results. In other words, Muslims are warned not to face the same punishment both in this world and in the afterlife by repeating the mistakes of the previous ones.

It was determined that the compositions of “أَلَمْ تَرَ”, “أَرَأَيْتَ” and “أَفَلَا يَنْظُرُونَ” invite people to reason out the importance of the Qur'an even in the addressing patterns. In addition, while emphases such as warning, notice and taking lessons stand out in the use of verb “رَأَى”, a harsher, threatening and punitive emphasis is observed in the use of the verb “نَظَرَ”.

Key Words: Tafsir, Quranic forms of address, Recitation, Meaning-Science and Reasoning.

Kuran'daki Hitap Şekillerinden “رَأَى” ve “نَظَرَ” Fiillerine Anlamsal Bakış

Öz

Kur'an, Allah'ın insanoğlu için göndermiş olduğu son mesaj, bir başka ifadeyle son hitaptır. Akıl ise Allah'ın, insanoğluna varlık gerekçesini anlasın ve yolunu aydınlatsın diye kitap ve peygamber ile verdiği nimetlerinden biridir. Bu çalışmada Kur'an'da geçen bazı hitap şekilleri kısaca ele alınmış ve insanları düşünmeye ve akletmeye yönlendiren “رَأَى” ve “نَظَرَ” fiilleri, dini bir tasavvur kazandırmaya yönelik hitap şekilleri bağlamında değerlendirilmiştir. Bu fiillerin kıraat farklılıkları, kullanım seyirleri, vurguları, bağlamları, mahiyetleri ve aralarındaki farklar tespit edilmiştir.

Kur'an'daki hitaplar hem kullanılan lafız hem mana hem de muhatap kitlesi olarak farklılık arz ederler. Özel olarak Hz. Peygamber'e yönelik “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ”، daha genel anlamda insanlığa hitaben “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” ve daha sınırlı bir kitleyi dikkate alarak Ehl-i Kitab'a, “يَا أَهْلَ الْكِتَابِ” şeklinde hitap sözcükleri kullanılmaktadır. Bununla birlikte, “أَلَمْ تَرَ”، “أَرَأَيْتَ” ve “أَفَلَا يَنْظُرُونَ” gibi lafız açısından direkt hitap sözcüğü olarak görünmese de kullanılma gerekçesi ve başında bulunduğu âyetlerdeki mahiyet açısından insanları akletmeye, düşünmeye ve ibret almaya yönlendiren hitap sözcükleri/terkipleri de vardır.

Hitap terkipleri bu çalışmada genel olarak kullanım üslubu, mahiyeti ve bağlamı çerçevesinde ele alınmış olsa da özel ilgi alanımız olması nedeniyle kıraat açısından da değerlendirilmiştir. Kıraat yönü ile bakıldığı zaman, kıraat açısından farklı okuma imkanları olması, anlama da etki etmiş ve Zemahşerî'nin de ifade ettiği üzere “bakmak, görmekten öte sanki doğrudan izliyormuşsun gibi” bir anlam derinliği de kazanmıştır.

Bu çalışmada ele alınan “أَلَمْ تَرَ” ve “أَرَأَيْتَ” terkiplerinin anlamı, “gördün mü?” ve “görmez misin”, şeklindedir. Ancak hitap sözcüğü olarak kullanıldıkları âyetlerdeki vurguları daha derinlikli manaya matuf bir durum arz ederler. Şöyle ki, gerek Kur'an'da kullanıldıkları âyetler gerek bu âyetlerin mahiyetine dair müfessirlerin değerlendirmelerine bakıldığı zaman; “ibret, imtihan, sorumluluk, Allah'ın gücü ve kudretini fark etmek, nimetlerin mucizevi yaratılışı üzerine

düşünmek, olağan dışı olayların arkasındaki ilahî gücü fark etmek, bütün mahlukatın yaratılış gayesine uygun hareket ettiğine şahitlik etmek, tabiat olayları üzerine nazar-ı ibret ile düşünmek gerektiğine vurgu yapılmaktadır.” Ancak aynı âyetlerde, sorumsuzluklara, inkârcı ve nankörlerin dünya ve ahiretteki hazin sonlarına, münafıkça tutum ile dinlerini tahrif etmiş insanların nasıl bir halet-i ruhiye içerisinde olduklarını iyi gözlemlemek gerektiğine ve geçmiş kavimlerin helak edilme gerekçeleri üzerine düşünmeye de bütün insanları davet etme vurgusunun olduğu görülmektedir.

“نَظَرَ” kelimesinin baktı, bakış, anlayış, kalp gözü ile gördü, tedebbür etti ve görmek şeklinde anlamları vardır. Fakat Kur’an’daki kullanımına bakıldığında; şaşıp kalmak, fark etmek ve görmek, hakikati bütün netliği ile hissetmek, düşünmeye, eser üzerine düşünerek bunun müessirinin kudretini hissetmeye sevk etmek olduğu görülür. Ayrıca kendilerinden öncekilerin durumuna ibret nazarı ile bakmamak, hidayete yönelmemek, insanoğlunun çaresizliğini, çaresizce bakışını, insana mühlet verildiğini, akletme olmayınca kötü sonun geleceğini işaret ederek ikaz gibi vurguların olduğu görülür. Bu terkip, itibarsız bir pozisyona düşmenin nasıl acı bir durum olduğunu, küfürde inat edip hakikati görmemek, şuursuzca ya da salt beklemek ve duyarsızlaşmak gibi farklı anlamlarda da kullanılmaktadır. Kur’an’da, aklını kullanmayıp elindeki fırsatları kaçırmak, arz ve semanın yaratılışına bakıp akletmemek, düşünmenin ve farkındalığın bir sonucu olarak saadetini yaşamanın önemini anlayamamak şeklinde de geçmektedir.

Ele alınan iki fiilin âyetlerdeki kullanımında dikkat çeken bir başka hususta Müşriklerin, Münafıkların, Putperestlerin ve Ehl-i Kitab’ın muhatap alındığı yerlerde, onların tarihi süreçte yaptıkları yanlışlar, Allah tarafından uyarılmaları ve bütün bu uyarılara karşılık inat etmeleri, yüz çevirmeleri, akletmemeleri ve alaya almaları nedeniyle cezalandırılmış olduklarından bahsedilmesidir. Buna karşın hitap terkiplerinde Müslümanlar muhatap alındığı zaman ise öncekilerin uyarılmış oldukları şeylerin neler olduğu, nasıl uyarıldıkları, nelerle cezalandırıldıkları örneklendirilmekte ve bu sonuçlar yüzünden ibret nazarı ile bakıp ders almak gerektiği vurgulanmaktadır. Yani Müslümanlar akletmek, düşünmek ve öncekilerin hatalarını tekrar edip aynı ceza ile hem dünya da hem de ahirette karşılaşmamaları hususunda uyarılmaktadırlar.

“رَأَى” ve “نَظَرَ” fiillerinin Kur’an’da hitap terkibi şeklinde geçtiği âyetlere bakıldığı zaman, Kur’an’ın mahiyet açısından hitap şekillerinde dahi insanları akletmeye davet ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca “رَأَى” fiilinin geçtiği yerlerde, ikaz, uyarı, ibret

gibi vurgular öne çıkarken “نظر” fiilinde daha sert, tehditkâr ve cezalandırıcı bir vurgu olduğu gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hitap Şekilleri, Kıraat, Anlam-Bilim, Aklî Çıkarım.

Giriş

İnsanlık tarihinde ilahi hitabın insanların hayatına iletiildiği dönemlerde o dönemin öne çıkan özelliğine göre Yüce Allah, ilgili topluma mucizeler göndermiştir. Kur'an'ın indiği dönemde şiir, edebiyat ve hitabet öne çıkmakta ve toplum ciddi anlamda bunlarla meşgul olmaktadır. Bundan dolayı Kur'an'ın hem lafız hem de mahiyet itibarıyla eşsiz bir hitap olduğu görülmektedir.

Kur'an'ın nüzul sırası dikkate alındığında hitap sözcüğü ile nazil olan ilk âyet “*Ey insanlar!*”¹ şeklinde başlamaktadır.² Kur'an'ın hitap cümleleri aynı zamanda onun mahiyetini de bize ifade eden bir içerik arz eder. İnananlara, gayr-i müslimlere, kadınlara, erkeklere ve Hz. Peygamber'in şahsına yönelik hitaplar, ilgili satırların altında o konu ile ilgili söylenecek mesajı vermekte ve aynı zamanda da okuyanı düşünmeye de sevk etmektedir.³

Kur'an'daki hitap lafzı ile âyetin son kelimesi arasındaki bağlantı ve arada verilen mesaj da çok önemlidir. Örneğin; Hucurât sûresi 12. âyet, “*Ey İman Edenler!*” şeklinde başlayıp zandan sakınılmasını ve zannın büyük bir günah olduğu ifade ettikten sonra, Yüce Allah'ın “*et-Tevvâb*” ve “*er-Rahîm*” ismi celali ile bitmektedir. Bu hitap sözcüğü, hem hitap lafzı hem âyetin mahiyeti hem de âyetin sonundaki Esmâ-i Hüsnâ'nın manası olarak birbiri ile uyumlu; hitap, muhatap ve verilmek istenen son

¹ el-A'râf 7/158.

² Enver Bayram, “Kur'an'da Geçen ‘Ey İnsanlar’ ve ‘Ey İman Edenler’ Hitaplarıyla Başlayan Âyetler Arasında Bir Mukayese”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1(2017), 166.

³ Abdullah Temizkan, “Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-i Hüsnâ'da Takdîm ve Te'hîr”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Mehmet Bilen (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayını, 2017), 1/517.

mesaj ile dikkat çekicidir.⁴ Bir başka örnek olarak da Şûrâ sûresi 28. âyet verilebilir.⁵ Kuraklık, yoksulluk ve yoksunluktan sonra Yüce Allah'ın, yağmuru bir rahmet/nimet olarak indirdiği ve onunla insanların ihtiyaçlarının giderildiği ifade edilmektedir. Âyetin sonu Esmâ-i Hüsnâ'dan “el-Velî” ve “el-Hamîd” şeklinde bitmekte ve âyetin iç kontekstine uygun olarak insanların zor gününde gerçek dostunun Yüce Allah olduğu, birilerini övecek, dayanacak, güvenecek ve bir şey isteyeceklerse bunun da gerçek anlamda Yüce Allah'tan istenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶

“رَأَى”⁷ ve “نَظَرَ”⁸ fiilleri kök anlamları itibarıyla bakmak, görmek, ibret nazarı ile düşünmek, kalp ile bilmek ve idrak etmek gibi anlamları karşılamaktadır. Kur'an'daki anlam seyrine bakıldığı zaman her iki fiilden türetilen terkiplerde kök anlamı ile ilişkili olarak; bakmak, görmek, nazar etmek, kalp ile idrak etmek ve aşağıda ifade edildiği üzere en temel vurgusu ile akletmek anlamlarında aynı zamanda bir hitap sözcüğü olarak da kullanılmışlardır.

Bu çalışmada ele alınan temel hitap kavramları da yukarıda işaret edildiği gibi salt hitap cümleleri olmayıp aynı zamanda okuyan her insanı, ilgili âyet/sûre ile onun mahiyetini düşünmeye, anlamaya ve lafızdan öte daha derinlikli bir bakış açısına sevk etmeye yöneliktir.

⁴ Mehmet Altın, *Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 228

⁵ eş-Şûrâ 42/28.

⁶ Altın, *Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi*, 226; Rahmetullah Uzun – Uğur Keskin, “Şûra Sûresi Örneğinde Kur'an'da Belâgat”, *Batman Akademi Dergisi* 5/1 (2021), 163.

⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi'l Mahzûmî ve İbrâhim Samurâî Cilt 8 (Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1431), 8/306-309; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *el-Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Cilt 24 (Müessesetü'r-Risale, 2001), 2/239, 240; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve shâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdul Gafur Attâr 2 Cilt (Beyrut: Daru'l-İlm lilmelâyîn, 1987), 6/2347; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Daru'l-Kalem Dâru'ş-Şamiyye, 1991), 375.

⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 8/154; Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, 2/830; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, nşr. Mecmüat'l-Lüğati'l-Arabiyyeti (Mısır: Dâru'd-Da'vet, ts.), 1/931.

1. Kur'an'da Hitap Şekilleri

Hitâbet; bir amacı izah etmek, bir fikri ifade etmek, nasihat etmek, bir düşünceyi savunmak ve muhatap kitleyi bir eyleme çağırarak gibi amaçlarla yapılan konuşmadır.⁹ Kur'an'ın bizzat kendisi Allah'ın insanlığa bir hitabıdır. Bu bağlamda pek çok âyet ve sûre özel bir hitap sözcüğü/kelimesi ya da kavramı ile başlamaktadır. Kur'an'ın lafzî hitapları hem farklı şekillerde olup hem de belli bir anlam içermektedir. Örneğin; Hz. Peygamber'e hitap eden âyetlerde onun mizacı dikkate alınmıştır. Hz. Peygamber mülayim bir karaktere sahip olduğundan¹⁰, hem Hz. Peygamber'in karakteri hem de Mekkî ve Medenî âyetlerde hitap cümlelerinde dönemin dinî, sosyal ve kültürel yapısı dikkate alınmış bir husustur. Bu bağlamda Mekkî sûrelerde “Ey İnsanlar!”, Medenî sûrelerde ise “Ey İman Edenler!” şeklinde hitap cümleleri ön plana çıkmaktadır.¹¹

Direkt Hz. Peygamber'e hitaben kullanılan âyetlerin mahiyetinde ise; seslenme, bilgilendirme,¹² dikkat çekme,¹³ tavsiye,¹⁴ emir,¹⁵ teselli,¹⁶

⁹ Mahmut Kaya, “Hitâbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/156-158; Ahmet Koç, “Dini İletişim Bağlamında Kur'an'da “Kavl” (Söz) Çeşitleri”, *Diyanet İlmi Dergi* 44/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2008), 32; Mustafa Kara, *Kur'an ve Sünnet Ekseninde Hitabet ve Mesleki Uygulama*, (Samsun: Üniversite Yayınları, 2020), 29-34.

¹⁰ Fazlur-Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 154.

¹¹ Bayram, “Kur'an'da Geçen “Ey İnsanlar” ve “Ey İman Edenler” Hitaplarıyla Başlayan Âyetler Arasında Bir Mukayese”, 163-164; Ahmet Sevinç, “Kur'an'da Hitap Şekilleri ve Müddessir Sûresinde Yer Alan Hitapların Tahlili”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 135-140.

¹² el-Kasas 28/56; el-Ahzâb 33/50.

¹³ Âl-i İmran 3/159.

¹⁴ el-Kalem 68/48-52; el-Müzzemmil 73/10, 11.

¹⁵ el-Alak 96/1; el-Hicr 15/94; el-Mâide 5/67.

¹⁶ el-Âraf 7/2-3; en-Neml 27/70; Yâsin 36/76; el-İnşirâh 94/1-8; ed-Duhâ 94/1-11.

eleştiri, hatırlatma,¹⁷ uyarı,¹⁸ tehdit¹⁹ ve yönlendirme²⁰ şeklinde ifadelerin olduğu görülmektedir.²¹

Kur’an’da diğer peygamberlere isimleri ile hitap edildiği halde Hz. Peygamber’e, risâlet ve nübüvvet vasfı ile hitap edilmekte,²² onun özel ismi olan Muhammed²³ ve Ahmed²⁴ adları ile kendisine direkt hitap edilmemektedir.²⁵ Hz. Peygamber’e Mekkî sûrelerde “Ey Rasûl!”, Medenî sûrelerde ise “Ey Nebî!” şeklinde hitap edildiği görülmektedir. Ayrıca “كُلُّ: de ki”, “أَمْ تَرَى: görmedin mi?”, “أَرَأَيْتَ: gördün mü?”, “أَفَلَا يَنْظُرُونَ: bakmazlar mı?”, “أَمْ يَرَوْنَ: görmezler mi?”²⁶ vb. şeklinde pek çok hitap şekli Kur’an’da önümüze çıkmaktadır. Hitap sözcükleri günlük kullanımlarda bile seslenme, ikaz, uyarma, yönlendirme, çağrı, tehdit ve davet etme gibi durumlar için kullanılmaktadır.

Bu hitap şekilleri bir bütün olarak değerlendirilebileceği gibi her birisi ayrı ayrı da çalışılabilir. Ancak bu çalışmada kavramlardan sadece iki tanesinin Kur’an’da nasıl geçtiği, bağlamı, vurgusu ve hem açık hem de işâreten mana yönü üzerinde durulacaktır. Ayrıca Kur’an’ın her bir lafzının düşünmeye, akletmeye, bilinçli bir tutum ile dini yaşamaya sevk ettiği ve onun hitap sözcüklerinin bile akli çıkarıma işaret ettiği ifade edilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmada sadece “رَأَى” ve “نَظَرَ” fiilleri ile ilgili hitap şekilleri ve bunların anlamsal boyutu ve akli çıkarıma işaret eden yönleri ele alınacaktır.

¹⁷ en-Nisâ 4/113; el-Ahzâb 33/37; el-Müddessir 74/1-5.

¹⁸ er-Ra’d 13/37-38; el-Abese 80/1-10.

¹⁹ el-İsrâ 17/73-78, 86.

²⁰ el-Hicr 15/94-99; er-Rûm 30/52-53.

²¹ M. Fatih Kesler, “Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamber’e Hitaplar I”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/2 (2002), 95, 101, 111; M. Fatih Kesler, “Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamber’e Hitaplar II”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2003), 19-39.

²² Mücteba Uğur, “Kur’an-ı Kerim ve Hadislerde Hz. Peygamber’e Hitap Şekilleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 8/2 (Mart-Nisan, ts.), 71-72.

²³ Âl-i İmran 3/144; el-Ahzâb 33/40; Muhammed 47/2; el-Fetih 48/29.

²⁴ es-Saf 61/6.

²⁵ Mesut Okumuş, “Mekkî Sûre ve Âyetlerde Hz. Peygamber’e Yönelik Hitaplar”, *Kur’an Nüzulünün Mekke Dönemi*, ed. Mesut Okumuş (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 311, 312.

²⁶ el-En’âm 6/6; el-Arâf 7/148; el-Nahl 16/79; en-Neml 27/86; Yâsin 36/31.

2. Kur'an'da Aklî Çıkarıma İşaret Eden Hitap Şekilleri

Kur'an'daki hitap sözcüklerinin muhatabı, özel anlamda lafız kimin için kullanıldıysa o olmakla birlikte, genel anlamda inananlar hatta Kur'an'ın evrensel mesajı gereği bütün insanlardır. Bu lafızların kullanıldığı âyette özel bir iç bağlamı olmakla birlikte Kur'an'ın bütünlüğü dikkate alındığında farklı dış bağlamları, mana düzeyleri, isticvâb (soru-cevap) metodu gibi üslup renkliliği ve beyan üstünlükleri de gözlemlenmektedir.

2. 1. Hitap Şekillerinin Kıraat Açısından Değerlendirilmesi

Bu çalışmada ele alınan hitap terkiplerinin kıraatte usul açısından farklılık arz etmediği ya da ferîşî olarak okuyuş farklılıkları ve bu durumun manaya etkisinin olup olmaması tarafımızca ayrı bir merak konusudur.

“أَلَمْ تَرَ” ifadesini kıraati aşere imamları,²⁷ “أَلَمْ تَرَ”²⁸, Ebû Abdurrahman es-Sülemî cizm eden amilin etkisine daha belirgin vurgu yapabilmek için Ra'nın sükunu ile “أَلَمْ تَرَ”²⁹ şeklinde okumuştur. Bu okuyuşta, Zemahşerî'nin de Fîl sûresi ilk âyette dikkat çektiği üzere mana şu şekilde belirmiştir: Sen, Allah'ın Habeşlilere yaptığının izlerini görüp buna dair haberleri tevatür yoluyla işittin ya; işte bu, senin için bu olayı doğrudan izleme yerine geçmiştir. O zaman bu terkip ile aslında bilmek, kalben mutmain olmak gözle müşahade edercesine kabul etmek anlamlarına dair bir vurgu yapıldığı görülmektedir.³⁰

²⁷ **Kırâat-ı Aşere:** Meşhur kırâatı seb'adaki imamlara Ebû Ca'fer Yezid b. El-Ka'ka (öl. 128/745), Ebû Muhammed Ya'kub b. İshak b. Yezîd (öl. 205/820) ve Ebû Muhammed Halef b. Hişâm b. Sa'leb (öl. 129/746)'in ilave edilmesi meydana gelen kıraat kavramıdır. Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 103; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyisâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 169.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî ve İbrahîm Adfîş, 9 Cilt (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 3/230.

²⁹ Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-muhîṭ fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, 10 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 2/560; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/230.

³⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Cilt 4 (Beyrût: Dâru'l-Kitâbil Arabî, 1986), 4/799; Ebû'l-Feth Osman bin Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni*

“أَرَأَيْتَ” terkibi Kur’an’ın tamamında ya “أَرَأَيْتَ” ya “أَرَأَيْتُمْ” ya da “أَرَأَيْتُكُمْ” şeklinde okunmaktadır.³¹ Nâfi, Kalun, Verş ve Ebû Ca’fer tarafından ikinci hemzenin teshiliyle “أَرَأَيْتَ”³², Kisâî ise hemzesiz olarak “أَرَيْتَ”, diğerleri ise hemze ile “أَرَأَيْتَ” şeklinde okumuşlardır.³³ Verş, Ezrak tarikiyle iki sakinde med yapıp hemzeyi elif’e dönüştürerek “أَرَيْتَ” şeklinde okumuştur.³⁴ Ancak bu okuyuşlarda mana farklılığına taalluk edecek olan bir durum söz konusu değildir.

“يَنْظُرُونَ” fiili Kur’an’da 102 yerde çok farklı şekillerde geçmektedir. Bu çalışmada sadece “يَنْظُرُونَ” şeklindeki şekli ele alındığından dolayı bu okuyuştaki farklılıklara değinilecektir. “يَنْظُرُونَ” kelimesini Hamza ve Kisâî “يَنْظُرُونَ” “بِالْيَاءِ” ile, diğerleri ise “يَنْظُرُونَ” şeklinde “بِالْيَاءِ” ile okumuşlardır.³⁵ Ancak diğer kıraat imamlarından farklı okuyuş şekli ve anlama etkisi olan farklı bir izah bulunmamaktadır.

2. 2. Hitap Şekillerine Anlamsal Bakış

2. 2. 1. “أَلَمْ تَرَ”

Kur’an’da akletmeye yorumlanabilecek pek çok sözcük, kelime, kavram veya ifade vardır. Bunlardan birisi de “أَلَمْ تَرَ” terkibi şeklinde kullanılan ifadedir. “Görmez misin” anlamındaki bu terkip ile Kur’an’ın bütününde asıl kastedilen; bilmek, ilim sahibi olmak ve idrak etmektir.

Lafzî olarak görmek fiili ile ifade edilen bu terkinin asıl manası bilmeye vurgu yapmaktır. Bu bağlamda bilmek ile rü’yet arasında şöyle bir ilişki vardır. Rü’yet sadece var olan bir şey için kullanılır. Rü’yet ile elde edilen bilgi sınırlı bir şeye ya da bir unsura aittir. Lügatte rü’yet-ilim-bilmek ilişkisi bağlamında üç kullanım göze çarpmaktadır. Birincisi,

vucûhi şevâzi’l-kırââti ve’l-izâhi anhâ, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 2 Cilt (Beyrût: Dâru’l-Kütubil İlmiyye, 1998), 1/220; Ebü’l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el-Hüzeli, *el-Kâmil fi’l-kırââti ve’l-erbaîni’z-zâitedi aleynâ*, thk. Cemal b. Seyyid b. Rifai’ş-Şahid (b.y.: Müessesetü’s-Sema ve’ t-Tevzîi ve’n-Neşr, 2007), 506.

³¹ Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırââti’l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ’, 2 Cilt (Beyrût: el-Matbaatu’ t-Ticariyyetü’l-Kübra, 2010), 1/454.

³² Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfu fudelâi’l-beşer fi’l-kırââti’l-erbe’ate aşer*, thk. Enes Mihra (Lübnan: Dâru’l-Kütubu’l-İlmiyye, 2006), 369.

³³ İbn Hâleveyh el-İsbahânî, *İ’râbü kırââti’s-seb’ ve ilelihâ*, (Beyrût: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 2006), 547.

³⁴ Dimyâtî, *İthâfu fudelâi’l-beşer fi’l-kırââti’l-erbe’ate aşer*, 602.

³⁵ İbn Hâleveyh, *İ’râbü kırââti’s-seb’ ve ilelihâ*, 109.

Me'âric³⁶ sûresinde geçtiği üzere “ilim”, ikincisi, aynı sûrede ki 6. âyette³⁷ “zann” ve üçüncü ise “gözün görmesi” anlamındaki “gerçek görmek” anlamındadır.³⁸ Bu kullanımlarına bakıldığı zaman rü'yetin “bakmak, görmek, zann etmek ve daha sonrasında kişiyi derinlemesine bilmeye götüren bir fonksiyon” ifade ettiği görülmektedir. Bu sözcükteki “” hemze-i istifham olan, “mi” ve “mu” anlamına gelen eliftir.³⁹ “م” muzari fiilin başına gelen ve anlamını olumsuz maziye çeviren bir edattır. “نَرَ” ise muzari fiil olup “görüyor” anlamına gelmektedir. Kelimenin aslı “أَلَمْ تَرَ” şeklindedir. Araplar sondaki hemzeyi terk edip kelimeyi bu şekilde kullanmaktadırlar.⁴⁰ Ancak bu üç harf/kelime/fiil bir araya geldiği zaman “görmez misin?”, “görmedin mi” şeklinde anlam ortaya çıkmaktadır. Bu üç bileşene bakıldığı zaman bu terkibin soru ile başlaması, olumsuzluk edatı ile dikkat çekilmesi ve görmek fiili ile bütünlüğü tamamlaması açısından sonuç olarak düşünmeye, akletmeye ve aklî çıkarımda bulunmaya vurgu yapıldığı ifade edilebilir.

“أَلَمْ تَرَ”, dilimizde ‘taaccub’ ve ‘takrir’ için de kullanılır. “Görmedin mi? adeta görürcesine bilmedin mi? Bilgin, irfanın, zaten malum olan bu şeye yetişmedi mi? Çok ilginç! Hayır hayır sen onu mutlaka bilirsin” şeklinde anlamları karşılamaktadır.⁴¹ Bu hitap aslında temel vurgu olarak “bilmek”, “bil” şeklinde ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra “görmek” anlamına gelir ki, görmekten kasıt “kalp yönünden görmek, idrak etmek” şeklindedir. Hz. Peygamber’in şahsında “bizzat görmese (ler)de işte

³⁶ el-Me'âric 70/7 “ وَتَرَىٰ فَرِيًّا : Biz ise onu yakın görmekteyiz.”

³⁷ el-Me'âric 70/6 “ إِنَّهُمْ يَرُؤُوهٗ بَعِيدًا ” : Doğrusu onlar o azabı ihtimalden uzak görüyorlar.”

³⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2009), 119-121.

³⁹ **İstifhâm**: Sözü daha çarpıcı kılmak için kullanılan bir çeşit sanattır. Dört kısma ayrılır. **İnkârî**, olumsuzluk anlamını vurgulamak; **Taaccüb**, hayret, şaşır(t)ma bildirmek; **Takrîr**, ikrara davet ve itirafa çağrı; **Tevbih** ise kınamak anlamlarında kullanılmaktadır. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 130, 131.

⁴⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdulcelîl Şelebî, Cilt 5 (Beyrût: Âlimu'l-Kutub, 1988), 1/332.

⁴¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul, Azim Dağıtım, ts.), 2/133.

bunların bilgisi sana gelip ulaştı” vurgusudur. Ayrıca şaşkınlık anlamına gelmekte, şuna şuna şaşmaz mısın? anlamında da kullanılmaktadır.⁴² Bununla da kastedilen şeyin açık, kesin ve net olduğuna vurgu yapılmaktadır. Buna dair verilecek bilgiler gözle görmek kadar kesin ve nettir.⁴³ Ayrıca verilen bilgi, karşılaştığı şey ya da geçmişte yaşanıp kendisine yeni iletilen üzerine düşünmek, işaret edilen şey hakkında düşünceyi yenileyerek bakmak, yine Arapçadaki kullanımı dikkate alınca önce haber, sonra bilgi ve sonra da üzerine düşünmek vurgusu olduğu görülür.⁴⁴ Bir başka değerlendirmede kalbin görmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca bu hitap zahirde Hz. Peygamber’e yönelik olsa da temelde kastedilen, bütün insanlar ve özelde de Müslümanlardır.⁴⁵ Bunların dışında teşvik etmek mahiyetinde sözün başlangıcında, sorumlulukları ve tedbiri vurgulamak için kullanılan cümlelerde, gözle görmese de kendisine bilgi verilen kişinin şaşması ya da şaşırılması vurgusu ve olumsuz soru formatının başında kesinliğini vurgulamak için de⁴⁶ kullanılmaktadır.⁴⁷

Bu terkip Kur’an’da 31 yerde geçmektedir.⁴⁸ Bu âyetlerin geçtiği yerlerdeki temel mesajı şu şekilde özetlemek mümkündür:

⁴² Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 4/413, 435, 567; 13/668; ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 1/332; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10 Cilt (Beyrût: Dâru İhyâu't-Türâsü'l-Arabî, 1420), 6/495; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/290; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Alî Bedîvî, Cilt 3 (Beyrût: Dâru'l-Kelimi'd-Dayyib, 1998), 1/201; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/377.

⁴³ Allâme Muhammed Hüseyin, Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîr'il-Kur'ân*, 20 Cilt (b.y.: Menşurat-ü Cemaati'l-Müderresin fi Havzati'l-İlmiyyeti fi Kısmi'l-Mukaddeseti, ts.), 2/278.

⁴⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslûm Cilt 10 (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 2/217.

⁴⁵ İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfî Muhammed, Cilt 6 (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/327; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/495.

⁴⁶ el-Bakara 2/106; el-İnşirah 94/1.

⁴⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Cilt 30 (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyetü, 1984), 2/475-477.

⁴⁸ el-Bakara 2/243, 246, 258; Âl-i İmran 3/23; en-Nisâ 4/44, 49, 51, 60, 77; İbrahim 14/19, 24, 28; Meryem 19/83; el-Hac 22/18, 63, 65; en-Nûr 24/41, 43; el-Furkân 25/45; eş-Şuarâ

Bu âyetlerde; bir temsil üzerinden ibret almak⁴⁹, ilahi imtihana dikkat çekmek⁵⁰, din adamları ve/veya toplumun önünde olan insanların çelişkili durumlarına ve sorum(suz)luluklarına vurgu yapmak⁵¹, imanları ile olan imtihanı kaybedenlerin hazin sonları üzerine düşünmeye sevk etmek⁵², bütün mahlûkatın ilahi imtihana tabi tutulduğunu belirtmek⁵³, inkarcıların dünyada yapıp ettikleriyle ahirette nasıl bir son ile karşılaşacaklarına dair ikazlara yer verildiğine rastlanılmaktadır.⁵⁴

Ayrıca Yüce Allah'ın kudretine⁵⁵, nimetlerin mûcizevî yaratılışına⁵⁶, olağan gibi görülen pek çok olayın arkasında bir kudretin olduğuna⁵⁷, akılsız varlıkların bile Allah'ın kudretine ve nimetine dair kendi lisanları ile nasıl tesbih ettiklerini idrak etmek gerektiğine⁵⁸, tabiat olaylarının gerçekleşmesindeki mucizevi yönüne⁵⁹ ve Allah'ın ilmine sınır bulunmadığı gerçeğine⁶⁰ vurgu yapılmaktadır. İfade edilebilecek diğer birkaç husus da Münafıkların ve Yahudilerin tutumlarına dikkat etmek gerektiği⁶¹, Müslümanların nifak ve fitne eylemlerine karşın teyakkuzda olmalarına⁶² ve geçmiş kavimlerin azgınlıkları yüzünden nasıl helak edildiklerine⁶³ ibret nazarı ile bakmayı salık vermektedir.

26/225; Lokmân 31/29, 31; el-Fâtır 35/27; ez-Zümer 39/21; el-Gâfir 40/69; el-Mücâdele 58/7, 8, 14; el-Haşr 59/11; el-Fecr 89/6; el-Fil 105/1.

⁴⁹ el-Bakara 2/243, 246; İbrâhîm 14/24.

⁵⁰ el-Bakara 2/258; İbrâhîm 14/28.

⁵¹ Âl-i İmran 3/23; en-Nisâ 4/44, 49, 51, 60; eş-Şuarâ 26/225.

⁵² en-Nisâ 4/77; Meryem 19/83.

⁵³ el-Hac 22/18.

⁵⁴ el-Mümin 40/69.

⁵⁵ İbrâhîm 14/23.

⁵⁶ el-Hac 22/63; Lokmân 31/20; el-Fâtır 35/27; ez-Zümer 39/21; Nûh 71/15.

⁵⁷ el-Hac 22/65; Lokmân 31/29, 31; el-Fil 105/1.

⁵⁸ en-Nûr 24/41.

⁵⁹ en-Nûr 24/43; el-Furkân 25/45.

⁶⁰ el-Mücâdele 58/7.

⁶¹ el-Mücâdele 58/8.

⁶² el-Mücâdele 58/14; el-Haşr 59/11.

⁶³ el-Fecr 89/6.

2. 2. 2. “رَأَيْتَ”

Kelimenin asıl yapısı “الرَّأْيَةُ” olmakla birlikte “رَأَى” şeklinde kısaltılmış; gözünü dikip göz bebeklerini hareket ettirmeksizin bakmak, fiziksel olarak göz ile ya da kalp gözü ile bakmak, bulutları ya da serabı görmek anlamları verilmektedir. Görüşleri cemetmek, dağınık fikirlerden, şaşkınlıktan kurtulmak ve bir kanaate varmak gibi anlamları da vardır.⁶⁴ Ruhun gücüne göre görüneni algılamaktır. Bu ya olup biteni hissetmek⁶⁵ ya hayal gücü ile⁶⁶ ya tefekkür⁶⁷ ya da akıl⁶⁸ ile bilmektir. Tembih etmek, gözün gördüğü şekilde inanmak, görüşün şekillenmesinde düşünceler arasındaki eğilim⁶⁹ gibi anlamlar verilmektedir.

Bu hitap sözcüğü Kur'an'da 23 yerde geçmektedir.⁷⁰ Kullanıldığı âyetlere bakıldığı zaman, mesaj ve mahiyet açısından genel başlıkları şöyle sıralanabilir:

“رَأَيْتَ” terkihi ile tehdit, düşünme⁷¹, kınama⁷², inkârcıların şüphe ve tereddütlerine karşılık olağanüstü bir tehdit⁷³ ile uyarıldıkları görülür. Sahip olunan nimetlerden yoksun kalınca nimeti verenin kim olduğunun düşünülmesi⁷⁴, mutlak Hâkim'in Yüce Allah olduğu, insanların aciz olduğu⁷⁵ ve Allah'a saygısızlığın ve isyankârlığın şeytan kaynaklı olduğu⁷⁶ ikazı yapılmaktadır.

⁶⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 8/306-309; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 2/239, 240; Cevherî, *Tâcû'l-luğa*, 6/2347.

⁶⁵ et-Tekâsur 102/6,7.

⁶⁶ el-Enfâl 8/50.

⁶⁷ el-Enfâl 8/48.

⁶⁸ en-Necm 53/11,13.

⁶⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 375.

⁷⁰ el-En'ân 6/40, 46, 47; Yunus 10/50, 59; Hûd 11/28, 63, 88; el-İsrâ 17/62; el-Kehf 18/63; el-Furkân 25/43; el-Kasas 28/71, 72; el-Fâtır 35/40; el-Fussilet 41/52; el-Ahkâf 46/4, 10; el-Mülk 67/28, 30; el-Alak 96/9, 11, 13; el-Mâûn 107/1.

⁷¹ el-En'ân 6/40, 47; Yunus 10/50; el-Kasas 28/71, 72; el-Fâtır 35/40; el-Ahkâf 46/10; el-Mülk 67/28.

⁷² el-Mâun 107/1.

⁷³ Hûd 11/28.

⁷⁴ el-En'ân 6/46.

⁷⁵ Yunus 10/59; el-Kehf 18/63; el-Mülk 67/30.

⁷⁶ el-İsrâ 17/62.

Peygamberlerin tebliğ görevini yaparlarken hak din konusunda aklî ve naklî delillere sahip olduklarına⁷⁷, heva ve heveslerine düşkün olanların sadece bedensel zevklerini, geçici arzularını ve basit menfaatlerini dikkate aldıklarına⁷⁸, inanç zafiyetinin, olumsuz yargıların ve tutumların bilgi ve kanıtı dayanmadığına⁷⁹; dinin toplumsal düzeni iyilik, hak ve adalet ilkeleri çerçevesinde inşa etme işlevine rağmen bunu engellemek isteyen bütün zalimlerin kötü bir son ile karşılaşacaklarına ve bütün toplumların onlara karşı daima uyarıldığına⁸⁰ dair vurguların olduğu söylenebilir.

Yukarıdaki âyetler birlikte ele alındığında “أَلَمْ تَرَ” ve “أَرَأَيْتَ” terkipleriyle “ibret, imtihan, sorumluluk, Allah’ın gücü ve kudretini fark etme, nimetlerin mucizevi yaratılışı üzerine düşünme, olağan dışı olayların arkasındaki ilahî gücü fark etme, bütün mahlukatın yaratılış gayesine uygun hareket ettiğine şahitlik etme, tabiat olayları üzerine nazar-ı ibret ile düşünmek gerektiğine vurgu yapılmaktadır.” Ancak aynı âyetlerde, sorumsuzluklara, inkârcı ve nankörlerin dünya ve ahiretteki hazin sonlarına, münafıkça tutum ile dinlerini tahrif etmiş insanların nasıl bir halet-i ruhiye içerisinde olduklarını iyi gözlemlemek gerektiğine ve geçmiş kavimlerin helak edilme gerekçeleri üzerine düşünmeye bütün insanları davet ettiği de görülmektedir.

2. 2. 3. “نَظَرَ”

Kelime anlamı olarak, “baktı, bakış, görüntü, anlayış, teori, kontrol, kalp gözü ile düşündü, tedebbür etti, düşündü, kitaba baktı, görme ve görüş” gibi anlamlara gelmektedir.⁸¹ Bir şeyi kendisi ve başka bir şey bakımından bilme arzusu, göz ya da fikir yoluyla kavranmasıdır.⁸² Bir şeye iltifat etmek, yönünü çevirmek, önem verdiği şeyi gözden

⁷⁷ Hûd 11/63, 88.

⁷⁸ el-Furkân 25/43.

⁷⁹ el-Fussilet 41/52; el-Ahkâf 46/4, 10.

⁸⁰ el-Alak 96/9, 11, 13.

⁸¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 8/154; Cevherî, *Tâcü'l-luga*, 2/830; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu‘cemü'l-vasît*, 1/931.

⁸² el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, 86.

kaçırmamak⁸³, inceleme ve tefekkür etmek kastı ile gözün bir şeye meyletmesi, iştiaqla takip etmesi ve beklemesi, mahlukatın yaratılışındaki hikmeti görmesi için teşvik edilmesi ve dikkat çekilmesi gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁸⁴

Nazar ile bazı kavramlar arasındaki ilişki, yukarıda ifade edilen lafızdan manaya, lafızdan aklî çıkarıma ulaşmayı ifade etmesi açısından önemlidir. Örneğin; “nazar” ve “istidlâl” kavramları bu çerçevede ele alınabilir. Şöyle ki, istidlâl bir şeyi başka bir şey ile yani göz gibi bir aracı ile bilmektir. Nazar ise bir şeyi hem kendisi hem de başka bir şey ile bilmektir. Bu durumda nazar, bir şeyin göz ve düşünce ile bilinmesi şeklinde tanımlanınca insan için aklî çıkarıma işaret eden bir husus olmaktadır. Yine bu durumda gözle nazar, gözü görülene, kalp ile nazar ise fikri, düşünceyi düşünülene çevirmektedir.⁸⁵

Nazar’ın diğer farklı kavramlarla ilişkisi de dikkat çekicidir. Örneğin; “تَعَمُّلٌ/teemmül, kelimesi Kur’an’da açık bir şekilde geçmez. Ancak “teemmül” kelimesi, “sebat etme, amaç edinme manasında öğüt alma ve ders çıkarma düşüncesi ile yaşadığı hayatı iyice anlamlandırma” manasına gelmektedir. Teemmül, bir başka ifadeyle düşüncenin harekete geçirilmesi eylemidir. Nazar ile ilişkisi çerçevesinde tanımlanacak olursa, talep edilen şeyin öğrenilmesinin umut edildiği bakış açıdır.⁸⁶ Nazar ile rü’yet arasındaki ilişki de ise; “nazar”, bir şeyin ortaya çıkmasını arzu etmek düşüncesi ile bakmaktır ki Allah’ın kullarına “rahmeti ile nazar” etmesi, onlarda muradına uygun fiillerini görme beklentisi yani onları gözetmesidir. Nazar, görme duyusu sayesinde idrake ulaşma ve bir şeyin ortaya çıkmasını arzu etmedir. Hâlbuki “rü’yet”, görülen şeyin idrak edilmesidir. Bu durumda göz araç; nazar ile kalbe, manaya ve düşünceye ulaşmak ise asıl amaçtır.⁸⁷ Rağıb el-İsfahânî *Tefsîru’r-Râğıb el-İsfahânî* adlı eserinde “nazar”, “rü’yet” ve “basar” kavramını birlikte ele almış ve aralarındaki ilişkiye işaret etmiştir.⁸⁸

⁸³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, 8/154,155.

⁸⁴ Cevherî, *Tâcü’l-luğa*, 2/830,831; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’an*, 812-814.

⁸⁵ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, 87.

⁸⁶ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, 87.

⁸⁷ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, 88-89.

⁸⁸ Yakup Koçhan, *Râğıb el-İsfahânî’nin Tefsirinde Yakın Anlamlı Kelimeler ve Nüansları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022), 83.

Bu fiil Kur'an'da farklı kalıplarda gelmektedir. “أَفَلَا يَنْظُرُونَ” bakmazlar mı? “تَنْظُرُونَ”⁸⁹ bakıyordunuz, “نَاطِرِينَ”⁹⁰ bekliyorlar, “أَنْظُرْنَا”⁹¹ bizi gözet, “يَنْظُرُونَ”⁹² bakılmak, “فَانظُرْ”⁹³ ya da “وَأَنْظُرْ”⁹⁴, “يَنْظُرُونَ”, “فَانظُرُوا”⁹⁵ bir bakın” şeklinde anlamı verilen ifade, Kur'an'da daha çok, “نَظَرَ” baktı⁹⁶ şeklinde geçmektedir.

Kur'an'da farklı kelime kalıpları şeklinde 116 yerde bulunmaktadır. Bu fiilin Kur'an'daki anlam seyri ele alındığında çok farklı vurguların olduğu görülmektedir. Âyetlerdeki vurgusuna bakıldığında salt görmek anlamından, düşünmeye, akletmeye, gözlerin, düşüncelerin ve akılların çaresiz kalmasına kadar çok farklı anlamlarına şahit olunmaktadır. Örneğin; düşünmeye sevk etmek,⁹⁷ eser üzerine düşünerek bunun müessirinin kudretini hissetmek,⁹⁸ dönemin ve kendilerinden öncekilerin durumuna ibret nazarı ile bakmamak,⁹⁹ hidayete yönelmemek.¹⁰⁰ İnsanoğlunun çaresizliğini,¹⁰¹ çaresizce bakışını,¹⁰² insana mühlet

⁸⁹ el-Bakara 2/50, 55; Âl-i İmran 3/143; el-Arâf 7/195; Yunus 10/71; Hûd 11/55; el-Vâkıa 56/95.

⁹⁰ el-Bakara 2/69; el-Arâf 7/108; el-Hicr 15/16; eş-Şuarâ 26/33; el-Ahzâb 33/53.

⁹¹ el-Bakara 2/104; en-Nisâ 4/46.

⁹² el-Bakara 2/162, 210; Âl-i İmran 3/88; el-En'âm 6/8; el-A'râf 7/53, 198; el-Enfâl 8/6; Yunus 10/102; en-Nahl 16/33, 85; el-Enbiyâ 21/40; es-Secde 32/29; el-Ahzâb 33/19; el-Fâtır 35/43; Yasin 36/49; es-Saffât 37/19; ez-Zümer 39/68; eş-Şûrâ 42/45; ez-Zuhrûf 43/66; Muhammed 47/20; ez-Zâriyât 51/44; el-Mutaffifîn 83/23; el-Ğâşiye 88/17.

⁹³ el-Bakara 2/259.

⁹⁴ el-Ğâşiye 88/17.

⁹⁵ Âl-i İmran 3/137; en-Nahl 16/36; en-Neml 27/69; el-Ankebût 29/20; er-Rûm 30/42.

⁹⁶ et-Tevbe 9/127; Muhammed 47/20; el-Müddessir 74/21.

⁹⁷ el-Mâide 5/75; el-En'âm 6/65; el-Arâf 7/86, 103, 143, 185; el-Furkân 25/9; en-Neml 27/33; el-Ankebût 29/20; es-Sâffât 37/88; el-Haşr 59/18.

⁹⁸ el-En'ân 6/99; er-Rûm 30/50; Abese 80/24; et-Târik 86/5; el-Ğâşiye 88/17.

⁹⁹ Yunus 10/39, 73, 101; Yusuf 12/109; en-Nahl 16/36; el-İsrâ 17/21; el-Kasas 28/40; er-Rûm 30/9, 42; el-Fâtır 35/44; el-Mümin 40/21, 82; ez-Zuhruf 43/25; Muhammed 47/10.

¹⁰⁰ Yunus 10/43.

¹⁰¹ el-Bakara 2/165.

¹⁰² el-Bakara 2/50, 55; el-Ahzâb 33/19; es-Sâffât 37/19; eş-Şûrâ 42/45; Muhammed 47/20; ez-Zâriyât 51/44; el-Vâkıa 56/84.

verildiğini,¹⁰³ akletme olmayınca kötü sonun geleceğini,¹⁰⁴ gelecekte daha hayırlı sonuçları olacağı ön görüşü ile beklemek gerektiğini,¹⁰⁵ itibarsız bir pozisyona düşmenin nasıl acı bir durum olduğunu ifade eder.¹⁰⁶ Küfürde inat edip hakikati görmemek,¹⁰⁷ şuursuzca ya da salt beklemek,¹⁰⁸ duyarsızlaşmak,¹⁰⁹ şaşırıp kalmak, fark etmek ve görmek,¹¹⁰ hakikati bütün netliği ile hissetmek,¹¹¹ aklını kullanmayıp elindeki fırsatları kaçırmak,¹¹² arz ve semanın yaratılışına bakıp akletmemek,¹¹³ düşünmenin ve farkındalığın bir sonucu olarak saadetini yaşamanın önemini anlayamamak¹¹⁴ gibi anlamlarda da geçmektedir.

3. Hitap Şekillerinin Geçtiği Âyetlerin Mahiyeti, Bağlamı ve Muhatapları

Bu çalışmada ele alınan hitap şekilleri Kur'an'da farklı muhatap kitlelerine yönelik mahiyete ve bağlama sahiptirler. Daha çok müşriklerin, münafıkların ve ehl-i kitabın direkt muhatap alındığı âyetlerde, inanç ve amel boyutunda yapılan yanlışlar vurgulanmakta, Müslümanlara da bu yanlış davranışları fark etmeleri, görmeleri, üzerine düşünmeleri ve aynı hataları yapmamaları için akletmeleri tavsiye edilmektedir.

3. 1. “رَأَى” Fiilinin Mahiyeti, Bağlamı ve Muhatapları

“رَأَى” fiili hitap terkibi şeklinde Kur'an'da farklı şekillerde geçmektedir. Ancak bu çalışmada sadece “أَمْ نَرُ” ve “أَرَأَيْتَ” formları üzerinden değerlendirme yapılacaktır.

¹⁰³ el-Bakara 2/104; en-Nisâ 4/46; el-En'ân 6/8; el A'râf 7/14, 15; el-A'râf 7/129, 195; Yunus 10/71; Hûd 11/55; el-Hicr 15/8, 36, 37; en-Nahl 16/85; el-Enbiyâ 21/40; eş-Şuarâ 26/203; es-Secde 32/29; es-Sâd 38/79, 80.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/210; Âl-i İmran 3/137; el-En'âm 6/11; en-Neml 27/69.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/280.

¹⁰⁶ Âl-i İmran 3/77, 88.

¹⁰⁷ el-En'âm 6/158; en-Nahl 16/33; en-Neml 27/14.

¹⁰⁸ el-A'râf 7/53; el-Fâtur 35/43; Yasin 36/49; es-Sâd 38/15; ez-Zuhruf 43/66; Muhammed 47/10.

¹⁰⁹ el-Arâf 7/198; el-Enfâl 8/6; et-Tevbe 9/127.

¹¹⁰ el-Bakara 2/259; en-Nisâ 4/50; el-En'âm 6/24, 46; el-Arâf 7/53; Yunus 10/14; el-İsrâ 17/48; Kehf 18/19; Tâhâ 20/97; el-Hac 22/15; en-Neml 27/27, 28, 41, 51; es-Sâffât 37/73, 102; ez-Zümer 39/68; el-Hadîd 57/13; el-Müddessir 74/21; en-Nebe 78/40.

¹¹¹ Âl-i İmran 3/143.

¹¹² ed-Duhân 44/29.

¹¹³ el-Kâf 50/6.

¹¹⁴ el-Mutaffifîn 83/23, 35.

“أَمْ تَرَى” yani “Görmez misin/ farkında değil misin, görüyorsun değil mi?” terkihi, Kur’an’da sadece bu şekilde 33 âyette geçmektedir. Bu terkip ile insanın düşüncesine, bilgisine ve öngörüsüne hitap eden deliller ortaya konmaktadır. Yüce Allah’ın gücüne ve kudretine işaret eden düzenden, bu düzeni inşa eden, tasarlayan ve sürekliliğini temin eden ilâhî yasalardan misaller verilmekte; verilen bu örneklerle, Kur’an’ın en temel amacının Allah’a inanmak ve bu inancın sonucu olarak kurtuluş yoluna erişmeye çağırarak olduğu ifade edilmektedir.

“رَأَيْتَ” “Ne dersiniz/ Söyler misiniz?/ Bir de şöyle düşünün” şeklinde anlamlar verilebilen terkip ise Kur’an’da 23 yerde geçmektedir. “Gördün mü?” sorusu ile; şaşılacak bir tutumdan söz edileceğine, bir konuda ikaz yapılacağına, ikaz ve uyarılar dikkate alınmaz ise cezanın geleceğine ve geçmiş kavimlerden bu çerçevede verilen uyarıları umursamayanların hazin sonlarına vurgu yapılmaktadır.

3. 1. 1. Muhatabı Putperestler, Müşrikler, Münafıklar ve Ehl-i Kitap Olan Âyetler

Mukaddes değerler uğrunda çalışmanın ve canını vermenin dolaylı olarak ele alındığı en-Nisâ sûresi 3/77. âyette; “Kendilerine, “Elinizi savaştan çekin, namazı kılın ve zekâtı verin” denilen kimseleri görmedin mi? Sonra onlara savaş farz kılınca bir de gördün ki, içlerinden bir grup Allah’tan korkar gibi, hatta daha fazla bir korkuyla insanlardan korkuyorlar da, “Rabbimiz! Savaşı bize niçin yazdın, bizi yakın bir süreye kadar geri bıraksan olmaz mıydı?” diyorlar. Onlara de ki: “Dünya menfaati önemsizdir, Allah’tan korkanlar için âhiret daha hayırlıdır ve size zerre kadar haksızlık edilmez.” sorumlulukla yüzleşenlerin - özellikle münafıkların- iş başa düşünce kaçış tutumlarına, bir hususu konuşmak ile yaşamanın çok farklı şeyler olduğu çelişkisine değinilmektedir.¹¹⁵

Ehl-i Kitabın muhatap alındığı âyetlerde¹¹⁶ onların hayat hikayeleri, ibretlik durumları, ne kadar hayret verici bir duruma düştükleri ve ölen

¹¹⁵ en-Nisâ 4/77; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*,3/259-263; Zemahşerî, *el-Keşşâf*,1/545; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/124-128; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*,8/170-174.

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/65, 71, 98, 99; en-Nisa 4/171 “Ey Ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçek olandan başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesih ancak Allah’ın elçisidir, Allah’ın Meryem’e ulaştırdığı kelimesidir ve O’ndan bir ruhtur. Şu halde Allah’a ve

bir kavmin, Allah'ın dilemesi ile yeniden canlanması bir mucize olarak örneklendirilmektedir.¹¹⁷

Nemrut'un yapıp ettikleri ve karşılaştığı sonuca değinilmiştir.¹¹⁸ İktidar ve gücü elinde bulunduranların, eğer bu güçten/kudretten zehirlenirlerse zalime dönüşecekleri, zulüm ve sapıklığı karakteristik özellikleri haline getirebilecekleri “ألم تر” terkibi ile ifade edilmektedir.¹¹⁹ Ayrıca bu âyet; hata/kusur, batılı tercih, taassup, kibir dışında inanç ve itikat konusunda tartışmanın caiz olduğuna da delil olarak kabul edilmiştir.¹²⁰

Yahudi ve Hıristiyanlar direkt muhatap alınmakla birlikte, hak yoldan uzaklaşmış, ancak yaşadıkları toplumlara öncülük eden din adamları uyarılmaktadır. Bu din adamları, kendilerine hak ve son din gönderildiği halde ondan yüz çevirdikleri, buna karşın dalmış oldukları dünyalık konforu savunmaya çalıştıkları, sapkınlığı sahiplenip kendilerini takip edenleri yoldan çıkardıkları ibretlik bir durum olarak ifade edilmektedir.¹²¹ Ayrıca âyet-i kerîme bu nahoş, ahlâk yoksunu, ikiyüzlülüğe işaret eden, Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarına da aykırı olan tutumu yermektedir.¹²²

İslâm ahlâkında kişinin kendisini söz ile tezkiye etmesi, övmesi ve yüceltmesi doğru bulunmayan bir davranıştır. Hâlbuki Yahudiler

peygamberlerine iman edin, “(Tanrı) üçtür” demeyin, bundan vazgeçin; hakkınızda hayırlı olan budur. Allah ancak bir tek ilâhtır. O, çocuğu olmaktan münezzehdir, göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Güvenmek ve dayanmak için Allah yeter.”

¹¹⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* 1/290; Kurtubî, *el-Câmi* ' , 3/230.

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/305-308;

¹¹⁹ el-Bakara 2/258 “Allah'ın kendisine verdiği iktidara dayanarak rabbi hakkında İbrâhim ile tartışmaya giren kimseyi görmedin mi? İbrâhim “Rabbim hayat veren ve öldüren dir” deyince o, “Hayat veren ve öldüren benim” dedi. İbrâhim “Allah güneşi doğudan getirmektedir, hadi sen de onu batıdan getir” dedi. Bunun üzerine inkârcı ne diyeceğini bilemedi. Allah zalimler topluluğuna rehberlik etmez.”; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 5/437; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 6/472-474.

¹²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/34.

¹²¹ Âl-i İmran 3/23; en-Nisa 4/44, 49; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 6/288-292; Kurtubî, *el-Câmi* ' , 4/50-51; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 3/133-136; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/208-211.

¹²² en-Nisâ 4/51; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 8/466; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/207; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/521; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 8/137; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/85-87.

kendilerini seçkin,¹²³ Allah'ın özel dostları¹²⁴ ve ceza çekmeyecek topluluk olduklarını iddia etmektedirler. Bunun aksine,¹²⁵ onların kahredici bir yergiye muhatap oldukları ve bunun ibretle bakılması bir vehim olduğu vurgulanmaktadır.¹²⁶

İnanmadığı halde dünyalık menfaat için münafıkça bir tutum sergileyenlerin olacağına işaret edilmektedir. Bu durumun insanı nasıl savurduğu, yaradılışını unutan insanın asıl yaratana değil kendisi gibi bir mahluka sığınma psikolojisine; Yahudi ve Münafıkların yalancı olduklarına ve şeytani karakter bozukluklarına dikkat çekilmektedir.¹²⁷

İnkârcılık, akılsızlık, cahillik ve sorumsuzluk örneği sergileyen Müşrikler, hayati bir konuyu basit ve seviyesizce hafife almaktadırlar. Yaşadıkları dünyada âhireti yok saymakta, ahirette acı ve kaçınılmaz bir son ile karşılaştıklarında çaresizlik, şaşkınlık, mahcubiyet, büyük bir acı ve korku yaşayacakları, yaptıklarına karşılık pişman olduklarını ifade etmeye takatlerinin olamayacağı ikazı yapılmaktadır.¹²⁸

Putperestlerin keyfi olarak bazı rızıkları haram saymalarına karşılık, rızık hususunda helal-haram bilincine, “Allah adına hüküm koymak” yetkisinin kullarda olmadığına dair uyarı yapıldığı görülmektedir.¹²⁹ Allah'ın rahmetinin idrak edilememesi, tevhit inancı ve hak dinin ilkelerini idrak etmede aklî ve naklî delillere rağmen, nankörlüğün yaman

¹²³ Maide 5/18; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 10/152; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/618.

¹²⁴ Cuma 62/6; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 7/331-334; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/215-217.

¹²⁵ el-Bakara 2/80.

¹²⁶ en-Nisâ 4/49; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/204-207; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/241-246; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/84-87; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 8/136-145.

¹²⁷ en-Nisâ 4/60; el-Mücâdele 58/14; el-Haşr 59/11; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 23/289-290; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/506; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/509; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/98-100.

¹²⁸ Yûnus 10/50; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/299; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 15/101; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/50.

¹²⁹ Yûnus 10/59; el-Mülk 67/30; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 15/111-113; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/56-57; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 3/481; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/207-210.

çelişkisine¹³⁰, peygamberlerin mucizeleri göstermek sureti ile kavimlerini hak yola davet çabalarına dikkat çekilmektedir.¹³¹

Şeytanın temsil ettiği duygu ve düşünceler ifade edilip, dünyanın bir imtihan yeri olduğunu, insanın bile bile günaha düşmesi hususunda şeytanın rolünün farkında olunması gerektiği vurgulanmaktadır.¹³²

Mekkeli putperestlerin zihin yapısını eleştiren âyetler, insanlığın genel bir zaafına işaret etmektedir. Şöyle ki insanlığın en temel problemi, bedensel hazlarını, maddî beklentilerini, makam ve mevki hürslerini tercih edip akıl, bilgi ve irfanın aydınlık yolunu, sahih itikat ve sağlıklı düşünceyi, ilahi adalet kurallarına göre karar verip hayatlarını bu ölçülere göre yaşamaktan imtina etmeleridir.¹³³ Bu durum Kur'an'ın bütününde ısrarla hatırlatılmakta ve insan için akıl-arzu ve akıl-ihtiras arasındaki denge hususunda uyarı yapılmaktadır.

Tevhidi anlayışı tesis edebilmek için yaratılıştaki mucizeyi görmenin önemine dikkat çekiliyor. Mahlukatın üzerinde tasarrufta bulunabilmek, onun ilk ve eşsiz yaratılış ve oluşumuna en ufak etkide bulunmanın imkansızlığı vurgulanıyor. Ve bu bağlamda şirk koşanların ve puta tapanların yeryüzünde kendi inandıkları putlarının neyi yarattıklarını sorgulaması isteniyor.¹³⁴

Müşriklere hitaben, hayatı da ölümü de var edenin Allah olduğu, yeryüzünde Allah'ın temsilcisi olarak peygamberin hak davayı anlatmasına karşılık ilahi iradenin gayesinin gerçekleşeceği ve insanların kurtuluşunun buna inanmaktan geçtiği söyleniyor.¹³⁵

İlâhi kurallar toplumsal yaşamda iyiliği gözetirler. Her hakkı sahibine teslim edip adalet ilkelerini mutlak uygulayarak toplumu şekillendirmek isterler. Buna karşılık zalimler, müşrikler ve bütün

¹³⁰ Hûd 11/28; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/121-122; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/389-391; Kurtubî, *el-Câmi*, 9/25-27; İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 3/528-529; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/50-53.

¹³¹ Hûd 11/17, 63, 88.

¹³² el-İsrâ 17/62; el-Kehf 18/63; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 17/488-489; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/75-76; İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 3/405.

¹³³ el-Furkân 25/43; el-Fâtır 35/40; el-Fussilet 41/52; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/28-29; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/282; Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 24/461463; Kurtubî, *el-Câmi*, 13/35-36.

¹³⁴ el-Ahkâf 46/4,10.

¹³⁵ el-Mülk 67/28.

zorbalar bu ideal durumu eleştirip insanlığı ifsad etmek için uğraşırlar. Kur'an'da bu konudaki âyetlerde sembol isim Ebu Cehildir.¹³⁶

3. 1. 2. Muhatabı Hz. Peygamber ve Müslümanlar Olan Âyetler

İbrahim sûresi 14/24. âyette, “Allah'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti.” ifadesi ile bakışları güzel söze yönlendirme ve düşünmeye sevk etme vardır. Bu durumda akıl, sağlam inanç, peygamberlik, vahiy ve kelime-i tevhit ile örülü düşünce, söz ve eylemlerin, yeryüzünde sonradan oluşturulmuş bütün kötü söz, duygu ve fiiller için çözüm olduğu örnek gösterilmektedir.¹³⁷

Dikkatlerin bir yandan tabiatın ihtişamına diğer taraftan da bu eşsiz tezahürün tek kaynaktan meydana geldiğine işaret eden âyetlerde,¹³⁸ farklı renklerin varlığına, çeşitli türlere ağırlık verildiğine, onların biçimsel, renksel ve görsel mucizeliğine işaret edilirken asıl görülmesi, idrak edilmesi ve akledilmesi gereken hususun bunların arkasındaki bu çeşitliliği sağlayan irade ve gücün olduğu ifade edilmektedir.¹³⁹

Hz. Peygamber'e hitaben, yaptıkları zalimliklerin ebedi devam edeceğini sanan ve kendilerinin bertaraf edilmesinin imkânsız olduğunu vehmeden inkârcılara cevap verilmekte, gökleri, yeri ve arasındaki varlıkları hikmetli olarak yaratmış olan Yüce Allah'ın, dilediğini yapabileceği, zalimleri, inkarcıları yok edebileceği, yerlerine başka

¹³⁶ el-Alak 96/9,11,13; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 24/523; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/579-580; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/777; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/447-449; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 1/318-322.

¹³⁷ İbrahim 14/24; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/404-408; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 16/566-570; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/387-388.

¹³⁸ el-Fâtır 35/27 “Allah'ın gökten su indirdiğini görmez misin? Sonra onunla renkleri ve çeşitleri farklı ürünler çıkardık. Dağların da farklı renklerde; beyaz, kırmızı, siyah yolları, kısımları vardır.”; ez-Zümer 39/21 “Görmedin mi Allah'ın gökten su indirip onu yerdeki kaynaklara akıttığını? Sonra onunla değişik renklerde ürünler bitirir, sonra bu bitkiler gelişip olgunlaşır; ardından onun sarardığını görürsün, sonunda Allah onu kırılıp ufalanmış hale getirir. Kuşkusuz bunda akıl iz'an sahipleri için bir ders vardır.”

¹³⁹ Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 20/461-463; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/483-485; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 3/120-121.

toplumları getirebileceği şeklindeki hükümranlılığı ve kudreti ifade edilmektedir.¹⁴⁰

Müşriklerin, inkarcıların, putperestlerin ve zalimlerin sembolik olarak ele alındığı âyetlerin muhatapları çok dikkat çekicidir. Bu vurgulara karşılık, Hz. Peygamber’e hitaben, yüce Kur’an’ın ilâhi kelimeler olduğu, Hz. Peygamber’in de son ve gerçek peygamber olduğu üzerine deliller sıralanmakta ve özellikle ele aldığımız terkipler bu âyetlerin başında kullanılmaktadır.

Müslümanları savaşa hazırlamak için teşvik edip,¹⁴¹ daha önce bu konuda geri adım atan kavimlerin ağır bir imtihana tabi tutuldukları, Müslümanlar muhatap alınıp İsrail oğulları üzerinden ikaz edilmektedir.¹⁴² İsrail oğullarının savaştan kaçmaları ve yaptıkları zulümleri neticesinde başlarına nelerin geldiği, düşman tarafından mağlup edilmiş bir kavmin cezalandırılması ve bunun ibret alınması gereken bir durum olduğu gösterilmektedir.¹⁴³

Toplumsal eylemlere yönelik insani ilişkilerde, hak arayışında hakem tayin etmede Yüce Allah’ın ve Resulünün yolunun takip edilmesi gerektiği ifade edilirken, Tağut ve Şeytan örneklemleri ile Yahudi toplumunda var olan bozuk inanç eleştirilmektedir.¹⁴⁴

¹⁴⁰ İbrahim 14/19; Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrû'l-kebîr/Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte (Beirut: Dâri İhyâi't-Türâs, 2002), 2/402-404; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/213-215; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 5/266-267.

¹⁴¹ Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 5/278, 279; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Cilt 10 (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1383), 6/455.

¹⁴² el-Bakara 2/243 “Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkarları görmedin mi? Bunun üzerine Allah onlara “ölün!” dedi. Sonra kendilerine hayat verdi. Şüphesiz Allah’ın insanlar üzerinde büyük lütufları vardır ama insanların çoğu şükretmezler.”

¹⁴³ el-Bakara 2/246 “Mûsâ’dan sonra İsrâiloğulları’nın ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerinden birine “Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım” dediklerinde o, “Üzerinize savaş farz kılındığında savaşmayacağımızdan korkarım” cevabını verdi. “Yurtlarımızdan ve çocuklarımızdan uzaklaştırıldığımız halde Allah yolunda savaşmayıp da ne yapacağız?” dediler. Üzerlerine savaş farz kılınca da, içlerinden azı müstesna, yüz çeviriverdiler. Allah zalimleri iyi bilmektedir”; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/290; Kurtubî, *el-Câmi*, 3/245.

¹⁴⁴ en-Nisa 4/60; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 8/157-158; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/102-106.

Şaşkınlık ve yalan unsuruna,¹⁴⁵ temel inanç ve ahlak ilkelerine, toplumsal huzur, bireyler arası sevgi ve saygının korunup geliştirilmesine yönelik ikazlar, eğitime yönelik prensipler, toplumsal tutuma dair kaideler ve etkili nasihatler ile buna zarar veren dedikodu gibi zaafllara¹⁴⁶ ve kulların denetim altında olduğuna değinilmektedir.¹⁴⁷

İnsan ve diğer mahlûkat için en hayati olan suyu da Allah'ın bir nimet olarak indirdiği, yeryüzündeki canlıların insanın hizmetine verildiği, bunların kendi lisanları ile Allah'ı tesbih ettiği ifade ediliyor.¹⁴⁸ Kevni olayların oluşumu, sürekliliği ve aksamamasına dikkat çekilerek, bunların Allah'ın muradı, yaratması, kudreti, hikmeti ve kainata koyduğu kurallar çerçevesinde olup bittiği bildiriliyor.¹⁴⁹ “Görmüyor musun?” sorusuyla, bizim için normal ya da sıradan gibi görünen olaylara karşılık, onların arkasındaki yüce gücü, kudreti fark etmek ve geçmiş kavimlerin ibret alınması yönlerine de dikkat çekiliyor.¹⁵⁰

Allah'ın nimetlerine karşılık, bunları unutan insanoğlunun nankörce eylemlere girişebileceği, yaratılış gerekçesini unutan insanın durumunun ibretle bakılacak bir görüntü olduğuna¹⁵¹ ve bu imtihan için şeytanların inkarcıların üzerine salındığına dikkat çekilmektedir.¹⁵²

“أَمَّا تَرَى” terkinin en dikkat çeken âyetlerinden birisi de kâinattaki mecburi itaat yasaları uyarınca Allah'a koşulsuz itaat eden varlıklara karşılık, insanların imtihan gereği özgür düşünceleriyle baş başa

¹⁴⁵ eş-Şuarâ 26/225; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 19/417-420; İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 3/275-276; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/208-209.

¹⁴⁶ el-Mücadele 58/7.

¹⁴⁷ Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 23/237-239; Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/291-294; İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 8/482-486; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/28-32.

¹⁴⁸ el-Hac 22/63,65; en-Nûr 24/41.

¹⁴⁹ en-Nûr 24/43; el-Furkân 25/45; Lokmân 31/29, 31; Nuh 71/15; el-Ğâşiye 88/17; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/438; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/318-321; İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 4/257-260; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/184-186.

¹⁵⁰ el-Fecr 89/6; el-Fil 105/1; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/847-848; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 24/605-612; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/288-290; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/543-548.

¹⁵¹ İbrahim 14/28; Lokmân 31/20; el-Mü'min 40/69.

¹⁵² Meryem 19/83.

kalacaklarının ifade edildiği durumlardır. Ancak özgür düşünceleri neticesinde insanların topyekûn boyun eğmesi gerekirken böyle bir psikoloji içinde olmadıkları ifade edilmektedir.¹⁵³

Âyetlere bakıldığı zaman “رَأَى” ile başlayan yerlerde; zalim, kafir, müşrik, münafık, putperest ve şeytan gibi bazı isimlerin; nankör, inat, ibret ve ikaz gibi bazı kelimelerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu kelimelere karşılık akıl, düşünme, insanın ve semanın yaratılması, akıl sahibi olmayan bütün mahlukatın Allah’ın yaratma gerekçesine hizmet ettikleri; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve bunların insan için ne ifade etmesi gerektiğine işaret ediliyor.

Allah’ın sınırsız hükümlerine, kudretine, azap ve kıyamete¹⁵⁴, insanın dünyadaki idrak ve kabul melekesini ifade eden basiret ve kalbi kendisine verenin Allah olduğuna, bunu başka hiçbir varlığın temin edemeyeceğine dair deliller ortaya konulmaktadır.¹⁵⁵

Bazı yerlerde ise insanın en naif duyguları olan sevgi, saygı ve diğerkamılığa işaret edilir. Bu duygulardan yoksun olmanın en belirgin göstergeleri kaba, sert ve haksız tutum sergilemektir. Tahkir ve kınama ile bu eylemlerin Allah’ın nezdinde en çirkin davranışlar olduğuna, aslında bu duyguların altında yatan gerçek nedenin, dini, Allah’ın buyruklarını yahut âhireti inkâr etmek olduğu ifade edilmektedir.¹⁵⁶

Bu terkinin kullanıldığı yerlerde de öne çıkan uyarıcı kelimeler; azap, kıyamet, gece ya da gündüz gelen bir ceza, inkâr, şeytanın ayartması, zalim toplum, günahkârlar, şeytanî arzularını ilah edinenler, Allah’ın dışında şirk koşulanlar, zalimler, şirk, put, Yahudi ve zalimliğiyle öne çıkmış tarihteki sembol isimler olduğu görülmektedir. Ayrıca basiretin kapanması, kalplerin mühürlenmesi, yüz çevirme, rahmeti idrak edememek, cehalet, mal ve makama düşkünlük ve yaratılıştaki mucize üzerine düşünememek gibi dikkat çekici fiiller ele alınmaktadır.

¹⁵³ el-Hac 22/18.

¹⁵⁴ el-En’âm 6/40; el-Kasas 28/71, 72; el-Mülk 67/30.

¹⁵⁵ el-En’âm 6/46, 47; Taberî, *el-Câmiu’l-beyân*, 11/365-369; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 4/87; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/24; İzzet Derzeve, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, 4/92-93.

¹⁵⁶ el-Maûn 107/1; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/869-873; Taberî, *el-Câmiu’l-beyân*, 24/629-642; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 10/622-624; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/803-806; Kurtubî, *el-Câmi’*, 20/10-216; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/564-566; İzzet Derzeve, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, 2/18-22.

3. 2. “نظر” Fiilinin Mahiyeti, Bağlamı ve Muhatapları

Bu fiil farklı formlarda Kur'an'da 102 âyette geçmektedir. Ancak çalışmamızın çerçevesini de dikkate alarak 25 yerde en çok geçtiği “ينظرون” şekli olan âyetler ele alınıp bunlar üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

3. 2. 1. Muhatabı Müşrikler, Münafıklar ve Ehl-i Kitap Olan Âyetler

En'âm sûresi 6/8. âyetlerde, “Ona bir melek indirilseydi ya!” dediler. Eğer biz bir melek indirseydik elbette iş bitirilmiş olur, artık kendilerine mühlet verilmezdi” şeklinde geçmekte ve müşriklerin Hz. Peygamber'e gelen vahyi inandırıcı bulmadıkları, kendileri gibi bir insanın peygamber olabileceğini kabullenememeleri dile getirilmektedir. Aslında onların gerçek maksatları sırf inat ve saplantılarından dolayı başka bir istekte bulunup -İslâm'ın gerçek din olduğunu ortaya koyan net deliller ortada iken- Allah Resulünü zorda bırakmaktır.¹⁵⁷ Halbuki iman etmek kendilerine verilmiş bir fırsat iken bunu değerlendirmeyen inkârcılar, bu gafil, inatçı ve nankörce tutumlarından dolayı uyarılmaktadırlar¹⁵⁸ İlgili âyetlerde inkar edip küfrü ile ölen insanların ahiretteki hazin sonunun resmi çizilmekte¹⁵⁹, inkarcıların yaptıklarına karşılık Allah'ın hükmünün ya da azabının gelmesini beklemeleri gerektiği vurgulanmakta¹⁶⁰ ve ceza ile karşı karşıya kaldıklarında asla affedilmeyecekleri ifade edilmektedir.¹⁶¹

Kur'an'da müşriklerle ilgili hükümler çok açık bir şekilde ifade edilip ortaya konulmuş olmasına rağmen onlar, iman edip kitabın

¹⁵⁷ el-En'ân 6/8, 158; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/551; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 11/266-269; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/25-28; İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 4/67-69.

¹⁵⁸ en-Nahl 16/33; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/499-500; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/603; Kurtubî, *el-Câmi*, 10/102; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/145.

¹⁵⁹ el-Bakara 2/162; Âli İmrân 3/88; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/288; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 6/572-577; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/381-382.

¹⁶⁰ el-Bakara 2/210.

¹⁶¹ en-Nahl 16/85; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/255; Kurtubî, *el-Câmi*, 10/162; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/245-246.

hükümlerini yaşamak yerine, Kur'an'ın âhirette vuku bulacağını söylediği ödül veya cezaların gerçekleşmesinden tereddüt ediyorlar.¹⁶² Onlar hakikate kör, birtakım nesnelere tanrılık vasfı yükleyerek putlaştırıp bunlardan medet uman zelil bir durumdadırlar.¹⁶³ İlahi kuralların gerçekleşmesini akıl edemeyip bunlar hakkında anlamsızca tartışırlar.¹⁶⁴ Bu tutumları sonucu ceza ile karşı karşıya kaldıklarında çaresiz olacakları ve yapacak bir şey kalmayınca sert, şedid bir şekilde kesin cezalandırılacakları ifade ediliyor.¹⁶⁵

Müşriklerin/Münafıkların ölüm psikolojileri ve hakikat karşısındaki tavırları ortaya konulmaktadır. İnkâr ettiklerinden dolayı savaşmaktan ve öldürülmekten fazlaca korktukları, savaş yapıp sonucunda başarı elde edildiği durumlarda ise başarıya payları varmışçasına söz etmeye ve dünyalık elde etmeye kalkışma çabaları, anlamsız bir vehim olarak söylenmektedir.¹⁶⁶ Bunun yanında ilgili âyetlerde Allah'ın yasalarının kendileri için değiştirmesini istemektedirler ki bu asla mümkün değildir. Bu beklentilerinin sünnetullahaya aykırı olduğu,¹⁶⁷ uyarılara rağmen inkârlarından vaz geçmediklerinde kendilerini korkunç bir cezanın beklediği;¹⁶⁸ yıldırımın çarpması,¹⁶⁹ öldükten sonra dirilmenin hak olduğunu görecekları,¹⁷⁰ kıyamet sonrası yaşayacakları zillet ve kendilerini ziyan etmelerinden dolayı karşılaşacakları acı manzara¹⁷¹ resmedilmektedir.

¹⁶² el-A'râf 7/53.

¹⁶³ el-A'râf 7/198; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/118-119; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/189; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 2/545-547.

¹⁶⁴ el-Enfâl 8/6.

¹⁶⁵ el-Enbiyâ 21/40; es-Secde 32/29; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/345; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/517; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/111; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/242-244.

¹⁶⁶ el-Ahzâb 33/19; Muhammed 47/20; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 20/230-237; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/366-369; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/152-154; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 7/360-366; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/293-298.

¹⁶⁷ el-Fâtır 35/43.

¹⁶⁸ Yasin 35/49; es-Saffât 37/19; ez-Zümer 39/68; ez-Zuhruf 43/66; Muhammed 47/18.

¹⁶⁹ ez-Zâriyât 51/44.

¹⁷⁰ el-Ğâşiyâ 88/17.

¹⁷¹ eş-Şûrâ 42/45; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 21/552-554; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/136-138; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/231; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/125-129.

Bu fiil sadece Mutaffifîn sûresinde inananların cennette karışılacakları nimetler somut örnekler üzerinden tasvir edilirlerken olumlu anlamda kullanılmaktadır.¹⁷²

Bu fiilin geçtiği ayetlerde öne çıkan kelimeler ise; ansızın cezanın geleceği, büyüklük taslamak, birbirleriyle uğraşmak, şaşkına çeviren azap, ölüm korkusu, korkunç bir ses, gözleri kaymak, hüküm günü, dünya hayatına esir olmak, kendi aralarında kavga çıkarmak, ahiretin varlığını ve öldükten sonra dirilme olup olmayacağını tartışmak, hakikat ortada olduğu halde bu hakikati ifade edenlere karşı mücadele vermeye çalışmak, korkudan düşüp ölecek gibi olmak, yıldırımın yakalması gibi olumsuz fiillerin yanı sıra; rahmeti, müjdeyi ve kurtuluşu ifade eden ve sadece bir sûrede geçen yağmur yüklü bulut şeklinde vurgular görülmektedir.

Sonuç

Kur'an; mushaf-ı şerifi, lafzı, okunması, mahiyeti ve mesajları ile Müslümanlar tarafından hem saygı gösterilen hem de merakla okunan kutsal kitaptır. Onunla ilgili pek çok araştırma yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Bu çalışmada ise Kur'an'ın sadece iki kelimesi olan “رَأَى” ve “نَظَرَ” fiilleri ele alınmıştır. Bu fiillerin Kur'an'da hitap sözcüğü olarak kullanılmalrı ve başında buldukları âyetlerin nasıl bir anlam barındırdığı gibi konular ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu terkiplerin geçtiği âyetler bütün olarak değerlendirildiğinde; tevhide, Allah'ın kudretine vurgu yapıldığı görülmüştür. Buna karşılık insanların hevâ ve hevesleri yüzünden yaratılış gerekçelerinden uzaklaştıkları ve hem dünyalarını hem de ahiretlerini ziyana uğrattıkları ifade edilmiştir. Ayrıca insanların dikkatini çekmek için azap, kıyamet, ceza vb. ifadelerle uyarıldıkları görülmektedir.

Âyetlerde; Allah'ın iradesi, gücü, kuvveti ve kudretinin kâinat üzerindeki mutlak ve sonsuz hükümlürlüğüne dikkat çekilmenin yanı sıra; ilahi kudretin insanın mâna dünyasına yükselişindeki tesirine atıfta

¹⁷² el-Mutaffifîn 83/23, 35; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/624; Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 24/295-298; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/468; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/723; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/91-92; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/209; İzzet Derzeve, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 5/511-512.

bulunduğu ve bunlar ile akıl arasında ilişki kurulması gerektiğinin vurgulanmıştır.

“رأى” ve “نظر” kavramlarının Kur’an’da geçtiği yerler dikkate alındığında “رأى” ve “نظر” fiillerinden “رأى” fiili ile uyarı, ikaz, imana davet, vb. şeklinde daha mülayim bir yaklaşım görülürken; “نظر” fiilinin bulunduğu âyetlerde daha sert bir üslup, ceza ve affediciliğin olmayacağı bir vurgu öne çıktığı gözlemlenmiştir.

“رأى” ve “نظر” fiilleri ile önce ikaz, sonra geçmiş kavimlerin durumlarına dikkat çekme, başlarına gelecek muhtemel cezalar konusunda uyarı ve en sonunda ise mutlak cezanın ifade edilmesi şeklinde bir metodun varlığı gözlemlenmiştir.

“رأى” ile ifade edilen âyetlerde kıyamet ya da birey bazında düşünüldüğünde insanın ölümü öncesinde daha hayatta iken, akli ve iradesi elindeyken kendisine yapılan uyarıları, “نظر” fiili ile ise kıyamet anında ya da kişiyi ölüm yakaladığı andaki çaresizliği ve başına gelecek durumları anlatan durumların anlatıldığı fark edilmiştir.

Ayrıca “رأى” ve “نظر”, “beklemek” anlamında alındığı zaman Kur’an’daki kullanımının çok farklı olduğu gözlemlenmiştir. Şöyle ki, kişi önce sezer, algılar, bakar ve görür daha sonra bu fiilin sonucu olarak şaşar, bekler ya da inat eder, tepki gösterir, reddeder ya da kabul eder. Bu fiillerin başında bulunduğu âyetlerin genelinde de böylesi bir durumun varlığı görülmüş, yani fiillerin anlam yapısına uygun durumunun Kur’an’daki geçtiği âyetlerde de sürdürüldüğü tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Altın, Mehmet. *Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlîli ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûq fi'l-Luğa*, çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2009.
- Bayram, Enver. “Kur’an’da Geçen ‘Ey İnsanlar’ ve ‘Ey İman Edenler’ Hitaplarıyla Başlayan Âyetler Arasında Bir Mukayese”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1(2017), 161-184.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm ve'l- Melâyîn, 1987, 2/830.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l- 'aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ', 2 Cilt. Beyrût: el-Matbaatu't-Ticariyyetü'l-Kübra, 2010.
- Cinnî, Ebü'l-Feth Osman bin. *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzi'l-kırââti ve'l-izâhi anhâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1998.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1383.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erbe'ate aşer*. thk. Enes Mihra. Lübnan: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2006.
- Endülüsi, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Fazlur Rahmân. *Ana Konularıyla Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü* İstanbul: Haciveyisâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l- 'ayn*. thk. Mehdi'l Mahzûmî ve İbrâhim Samuraî. 8 Cilt. B.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1431.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el. *el-Kâmil fi'l-kırââti ve'l-erbaîni'z-zâitedi aleynâ*. thk. Cemal b. Seyyid b. Rifai'ş-Şahid. B.y.: Müessesetü's-Sema ve't-Tevzîi ve'n-Neşr, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyyetü, 1984.
- İbn Atıyye, el-Endülüsi. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşafî' Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Hâleveyh, el-İsbahânî. *İ'râbü kırââti's-seb' ve ilelihâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2006.

- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. nşr. Mecmüat'l-Lügati'l-Arabiyyeti. Mısır: Dâru'd-Da'vet, ts.
- İsfahânî, Râğib. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Daru'l-Kalem Dâru's-Şamiyye, 1991.
- Kara, Mustafa. *Kur'an ve Sünnet Ekseninde Hitabet ve Mesleki Uygulama*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2020.
- Kaya, Mahmut. “Hitâbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kesler, M. Fatih. “Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Hitaplar I”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/2 (2002), 91-119.
- Kesler, M. Fatih. “Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Hitaplar II”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2003), 19-39.
- Koç, Ahmet. “Dini İletişim Bağlamında Kur'an'da “Kavl” (Söz) Çeşitleri”, *Diyanet İlmi Dergi*, 44/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2008), 32.
- Koçhan, Yakup. *Râğib el-İsfahânî'nin Tefsirinde Yakın Anlamlı Kelimeler ve Nüansları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî ve İbrahîm Adfîş, 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *et-Tefsîrü'l-kebîr/Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmut Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâri İhyâi't-Türâs, 2002.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Alî Bedâvî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi'd-Dayyib, 1998.
- Okumuş, Mesut. “Mekkî Süre ve Âyetlerde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitaplar”, *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi*, ed. Mesut Okumuş. 309-327. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâu't-Türâsü'l-Arabî, 1420.

- Sevinç, Ahmet. “Kur’an’da Hitap Şekilleri ve Müddessir Sûresinde Yer Alan Hitapların Tahlili”. *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016),134-162.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîr’il-Kur’ân*. 20 Cilt. B.y.: Menşurat-ü Cemaati’l-Müderresin fi Havzati’l-İlmiyyeti fi Kısmi’l-Mukaddeseti, ts.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *el-Câmiu’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Müessesetü’r-Risale, 2000.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Temizkan, Abdullah. “Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-i Hüsnâ’da Takdîm ve Te’hîr”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Mehmet Bilen. 1/498-518. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayını, 2017.
- Uğur, Mücteba. “Kur’an-ı Kerîm ve Hadislerde Hz. Peygamber’e Hitap Şekilleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 8/2 (Mart-Nisan, ts.), 67-74.
- Uzun, Rahmetullah – Keskin, Uğur. “Şûra Sûresi Örneğinde Kur’an’da Belâgat”, *Batman Akademi Dergisi* 5/1 (2021), 151-172.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*. thk. Abdulcelil Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Âlimu’l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmizi’t-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kitabil Arabî, 1986.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2022, 19: 184-219

Mehmet Râif Ogan'a Göre Bâbîlik/Bahâîlik Hareketi ve Bu Harekete Yönelttiği Bazı Tenkitleri

Süleyman ÇAM

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Kelâm ve İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology,

Department of History of Kalam and Islamic Sects

Osmaniye/ Turkey

suleymancam@osmaniye.edu.tr

orcid.org: 0000-0002-4588-8491.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı/ Issue: 19

Sayfa /Page: 184-219

Atıf / Cite as: Çam, Süleyman. "Mehmet Râif Ogan'a Göre Bâbîlik/Bahâîlik Hareketi ve Bu Harekete Yönelttiği Bazı Tenkitleri [The Babism/Bahaism Movement According to Mehmet Raif Ogan and Some of His Critics on this Movement]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 184-219

<https://doi.org/10.18498/amailad.1144039>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Babism/Bahaism Movement According to Mehmet Raif Ogan and Some of His Critics on this Movement

Abstract

In this article, Mehmet Raif Ogan's views on Babism and Bahaism movement and some of his criticisms towards the movement are discussed. Mehmet Raif Ogan is not a scholar of Islamic heresiography, but he is an intellectual who draws attention with his views on sects. Mehmet Raif Ogan, who lived in the first period of the last Republic of the Ottoman Empire, is known for his writings and views on religious and national matters. In his writings, he included religious and political sects such as Babi, Bahai, Qadianism, Shia, Bâtînî and Ahl al-Sunnah. Babism and Bahaism movement, which is one of the sects in question, attracted the attention of Ogan at a time when he was attempting to spread in Anatolia. Therefore, Ogan concentrated on Babism and Bahaism in his studies. In this context, he wrote many articles in order to protect the Muslim people, especially the youth, from their harmful thoughts and to reveal their true aspects, that the movement in question had no ties to Islamic sects, that it was actually a perverted sect. Ogan's studies on sects are generally published in the journals of the *Islamic World* and *Sebilüreşad*, which have religious, scientific and literary characteristics. His studies on Babism and Bahaism; His articles titled "Bahaism", "Bahaism is a Secret Organization" and "Bahaiyye's Attacks on the Religion of Islam" were published in the journal of the *Islamic World* under the title "Babiyye from Perverted Sects and the Religion of Bahá'íyya", in the journal *Sebilurreshad*. In these studies, Ogan tried to explain Bahá'iness based on historical documents and his own Arabic and Persian sources.

Sheikh Isa, who has an important role in the birth and formation process of the sect in his published research on Ogan, Babism and Bahaism, and who he described as a Russian agent at the same time, Bab Mirza Ali Muhammed Shirazi, known as the founder of the Sheikhiyya Sect, provided important information on Babism, Zerrintac, one of the apostles of the Bab, and the views of the movement. In this context, Ogan talked about the background of the history of Babism and Bahaism, the formation of the sect, important personalities and views, and the damage it caused to Islam and Muslims. On the other hand, Ogan, in his researches gave information about Babism and Baha'i's Mahdism, prophethood, divinity of Bahá'u'lláh, his works called *Kitab al-Beyan* and *Kitab al-Akdes*, which they believed to be sacred, his views on religions and their activities in Turkey

showed. At the same time, he tried to prove, with documents, his views that this movement was a non-Islamic perverted sect or a superstitious religion.

Ogan, who made some important criticisms while expressing his views about the Babis and Baha'is, said that Babism was not an invention of Iran; He claimed that this movement was created by colonial states like Russia for political reasons. In fact, Ogan claimed that not only Babism and Bahaism, but also Qadianism, which he claims was founded by the British, was supported by states with secret ambitions in Islamic countries in order to disrupt the unity and solidarity of Muslims and to maintain their captivity.

Ogan saw Babism and Baha'ism as a new superstitious religious movement that had nothing to do with Islamic sects, harmed Islam, and fed from non-Muslim resources. Because, according to Ogan, Bahá'ís is an organization that breaks all allegiance with Islam, harms Islam, receives support from foreign politics and influence, and is founded on the principles of Communism. Ogan even claimed that Ahl as-Sunnah and Shia are in agreement on the issue that Baha'i is a non-Islamic organization.

As a result, it has been understood that Ogan made a detailed research on Babism and Bahaism in his studies and he had a significant accumulation in this regard. It is possible to say that Ogan, who is not a scholar of Islamic heresiography, made great contributions to this field with his writings on Babism and Bahaism, like a scholar of Islamic heresiography.

Keywords: Islamic heresiography, Baha'ism, Babism, Bab, Shaykhism.

Mehmet Râif Ogan'a Göre Bâbîlik/Bahâîlik Hareketi ve Bu Harekete Yönelttiği Bazı Tenkitleri

Öz

Bu makalede, Mehmet Râif Ogan'ın Bâbîlik ve Bahâîlik hareketi ile ilgili görüşlerine ve harekete yönelttiği bazı tenkitlere yer verilmiştir. Mehmet Râif Ogan, bir Mezhepler Tarihcisi değildir ancak mezhepler konusunda birtakım görüşleri ile dikkat çeken bir fikir adamıdır. Osmanlı'nın son Cumhuriyet'in ilk döneminde yaşayan Mehmet Râif Ogan, dinî ve millî konulardaki yazıları ve görüşleri ile tanınmıştır. O, yazılarında Bâbîlik, Bahâîlik, Kâdiyânîlik, Şîa, Bâtınîlik ve Ehl-i Sünnet gibi itikâdî ve siyâsî mezheplere yer vermiştir. Söz konusu mezheplerden Bâbîlik ve Bahâîlik hareketi, Anadolu'da yayılma girişiminde bulunduğu bir dönemde Ogan'ın dikkatini çekmiştir. Dolayısıyla Ogan, çalışmalarında Bâbîlik ve Bahâîlik üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda o, söz konusu hareketin İslâm mezhepleri ile hiçbir bağının bulunmadığını, gerçekte

sapık bir mezhep olduğunu, Müslüman halkı özellikle de gençleri onların zararlı düşüncelerinden korumak ve gerçek yönlerini ortaya koymak amacıyla birçok makale kaleme almıştır. Ogan'ın mezheplere yönelik çalışmaları, genellikle dinî, ilmî ve edebî hüviyete sahip olan *İslâm Dünyası* ile *Sebîlüreşâd* dergilerinde yer almaktadır. Bâbîlik ve Bahâîlik ile ilgili araştırmaları; "Sapık Mezheplerden Bâbîyye ve Bahâîyye Dini" başlığı altında *İslâm Dünyası* dergisinde, "Bahâîlik", "Bahâîlik Gizli Bir Teşekküldür" ve "Bahâîyye'nin İslâm Dinine Hücumları" başlıklı makaleleri ise *Sebîlürreşâd* mecmuasında yayımlanmıştır. Söz konusu çalışmalarda Ogan, Bahâîliği tarihi vesikalara ve kendi Arapça ve Farsça kaynaklarına dayanarak anlatmaya çalışmıştır.

Ogan, Bâbîlik ve Bahâîlik ile ilgili yayımlanan araştırmalarında mezhebin doğuşu ve teşekkülü sürecinde önemli bir aktör olan ve aynı zamanda Rus ajanı olarak nitelendirdiği Şeyh İsa, Şeyhiyye Tarikatı, Bâbîliğin kurucusu olarak bilinen Bâb Mirza Ali Muhammed Şirâzî, Bâb'ın havarilerinden Zerrîntâc ve hareketin görüşleri hakkında önemli malumat sunmuştur. Bu bağlamda Ogan, Bâbîlik ve Bahâîlik tarihinin arka planından, mezhebin teşekkülünden, önemli şahsiyetlerinden ve görüşlerinden, İslâm'a ve Müslümanlara verdiği zararlardan bahsetmiştir. Diğer taraftan Ogan, araştırmalarında Bâbîlik ve Bahâîliğin mehdîlik, hatm-i nübüvvet, Bahâullah'ın ulûhiyeti, kutsal olduklarına inandıkları *Kitâbü'l-Beyân* ve *Kitâbü'l-Akdes* isimli eserleri, dinler ile ilgili görüşleri ve Türkiye'deki faaliyetlerine dair bilgiler vererek düşüncelerini ortaya koymuştur. Aynı zamanda o, bu hareketin İslâm dışı sapık bir mezhep veya batıl bir din olduğuna dair görüşlerini belgelerle ispatlamaya çalışmıştır.

Bâbîler ve Bahâîler hakkında görüşlerini ortaya koyarken önemli bazı tenkitlerde bulunan Ogan, Bâbîliğin İran'ın icadı olmadığını; bu hareketin, Rusya gibi sömürgeci devletler tarafından siyasî sebeplerle oluşturulduğunu iddia etmiştir. Hatta Ogan, sadece Bâbîlik ve Bahâîliğin değil aynı zamanda İngilizler tarafından kurulduğunu iddia ettiği Kâdiyânîliğin de İslâm ülkelerinde gizli emelleri olan devletler tarafından Müslümanların birlik ve beraberliğini bozmak, esaret durumlarını devam ettirmek amacıyla desteklendiği iddiasında bulunmuştur.

Ogan, Bâbîlik ve Bahâîliği İslâm mezhepleriyle alakası olmayan, İslâm'a zarar veren, Gayr-i Müslim unsurlardan beslenen yeni batıl bir dinî hareket olarak görmüştür. Çünkü Ogan'a göre Bahâîlik, İslâm ile her türlü bağlılığını koparan, İslâm'a zarar veren, yabancı siyaset ve nüfuzundan destek alan, Komünizm prensipleri üzerine kurulan bir teşekküldür. Hatta Ogan, Bahâîliğin İslâm dışı bir

teşekkül olduğu hususunda Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın ittifak hâlinde olduğunu ileri sürmüştür.

Sonuç itibariyle Ogan'ın çalışmalarında Bâbilik ve Bahâilik hakkında detaylı bir araştırma yaptığı ve bu hususta kayda değer bir birikimi olduğu anlaşılmıştır. Mezhepler Tarihçisi olmayan Ogan'ın bir Mezhepler Tarihçisi gibi Bâbilik ve Bahâilik hakkındaki yazıları ile bu alana çok büyük katkıları olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Bahâilik, Bâbilik, Bâb, Şeyhîlik.

Giriş

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde yaşayan Mehmet Râif Ogan (1887-1976), dinî ve millî konulardaki yazıları ve görüşleri ile tanınan bir düşünce adamıdır. Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi (ö. 1339/1920) ve İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) gibi döneminin önemli âlimlerinden dinî ilimler konusunda dersler alarak kendisini yetiştirdi. Arapça, Farsça ve Fransızca'yı çok iyi bilen Ogan, *Türk İzciler Birliği*, *İzci Gazetesi* ile *İslâm Dünyası* dergilerini yayımladı. Ayrıca *Sebîlürreşâd*, *İslâm*, *Türk Yurdu*, *Büyük Doğu*, *Hakkâniyet* gibi İslâmî mecmualarla birçok gazetede dinî ve fikrî yazılar kaleme aldı. Ogan'ın çıkardığı dergilerin gayesi, İslâm dininin gelişmeye engel olmayan bir din olduğunu vurgulamak; aksine onun, çalışmayı, medeniyeti, ahlâkı destekleyen üstün bir din olduğunu anlatmak; İslâm dünyasından haberler vermek, İslâm dinine ve millî değerlere açıktan veya gizlice saldıran şahıs veya kurumlara cevap vermektir.¹ Ogan'ın yayımlanmış birçok çalışması bulunmaktadır. Onun çalışmaları genellikle, Bâbilik, Bahâilik, Kâdiyânîlik, Şîa, Bâtınîlik ve Ehl-i Sünnet gibi itikadî ve siyasî mezhepler üzerinedir. Buna ilaveten o, İslâm'da mezhep ayrılıkları ve kelâm münakaşaları gibi tartışma konuları üzerinde de çalışmalar yürütmüştür.

Ogan'a göre, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihçileri Bâbilik ve Bahâilik hareketiyle ilgili birçok kitap kaleme almışlar ancak bunlar,

¹ Mehmet Râif Ogan'ın hayatı ve eserleri hakkında bk. Mustafa İsmet Uzun, "Mehmet Râif Ogan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33/318-319 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 318-319.

Türkçe yazılmadığından o dönemde Anadolu halkı bu tür zararlı düşüncelerden yeterince haberdar olamamıştır. Ogan, İran'da ortaya çıkarak bölgede yayılan Bahâîliğin Türkiye'de de kendisine taraftar toplayarak faaliyetlerde bulunduğu dikkat çekmiştir. O, Bahâîliğin ağına düşenleri kurtarmayı; henüz bu tehlikeye bulaşmayanları da uyarmayı kendisine vazife olarak görmüştür. Ayrıca Ogan, asrî bir din ve hurafî bir nazariye olarak gördüğü Bahâîliğin, Türkiye'de yayılmasına fırsat verilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir.²

1. Ogan'a Göre Bâbîlik ve Bahâîliğin Doğuşu ve Teşekkülü

19. yüzyılda İran'da İsnâaşeriyye'ye mensup Mirza Ali Muhammed, Bâtıniye'nin bazı aşırı görüşleri ile Sebeiyye'nin hulûl inancının karışımından oluşan bir düşünce sistemi kurdu. Bu düşünce sistemi, Şeyhîlikten türeyerek ortaya çıkan Bâbîliğin devamı olarak kabul edildi. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse bu hareket Bâbîlik ile başlayan, Bahâîlik adıyla devam eden çağdaş itikadî bir mezheptir.³

Bahâîlik hareketinin İngilizleri ve Rusları sevdirmek, ecnebileri iyi göstermek esasına dayanan belli bir plan çerçevesinde oluşturulduğu iddia edilmektedir.⁴ Bu hareketi yabancı ülkelerin Müslümanlar arasındaki keşif kolu olarak görenler, aynı zamanda, İsmâîlîlik ve Şîîlikle bu hareketin arasında bir bağ olduğunu da düşünmektedir.⁵ Konuyu farklı değerlendiren Ogan'ın tespitlerine göre Bahâîlik, yabancılar tarafından kurulmuş bir harekettir. Bahâîliğin Bâbîlikten, Bâbîliğin de İran'dan çıktığını söyleyen Ogan, Bâbîliğin esasında İran menşeli olmadığını, bu hareketin yabancılar tarafından siyasî amaçla oluşturulduğunu iddia etmiştir.⁶ Bunlara hariçten Moskofların katıldığını

² Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini I", *İslâm Dünyası*, 2/33 (7 Kasım 1952), 5.

³ Sabri Hizmetli, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbîlik-Bahâîlik", *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği [Kutlu Doğum Haftası: 1993]*, (Ankara: 1995), 219.

⁴ Muhsin Abdülhamid, *İslâm'a Yönelen Yıkıcı Hareketler (Babilik ve Bahâîliğin İçyüzü)*, çev. M. Saim Yeprem - Hasan Güleç (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986), 33.

⁵ Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf* (İstanbul: Küre Yayınları 2006), 161.

⁶ Hatta Ogan'ın iddialarına göre Bâbîler, Ermenîler tarafından desteklenmiştir. Bk. Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini X", *İslâm Dünyası*, 3/55 (10 Nisan 1953), 14-15; İngiliz

söyleyerek de bu iddiasını desteklemektedir. Ogan'a göre Bâbîlik, Mirza Ali Muhammed adında genç ve yakışıklı bir akıl hastası tarafından İran'ın birliğini parçalamak ve dini istismar etmek gayesiyle kurulmuştur.⁷ Dolayısıyla Ogan, Bâbîlikten ayrılan Bahâîliği, İslâm mezheplerinden saymamış; onu, İslâm ile hiçbir bağı olmayan, yabancı siyaset ve nüfuzundan kuvvet alarak kurulmuş yeni batıl bir dinî teşekkül olarak görmüştür. Ogan'a göre, Bahâîliğin İslâm dışı bir teşekkül olduğu hususunda Ehl-i Sünnet ve Şîa ittifak hâlinindedir.⁸

Ogan'a göre Babîlik/Bahâîlik, felsefî görüşlerin Müslümanlar arasında yayılmasından ve bazı kavimlerin Müslüman olmalarına rağmen eski din ve geleneklerine duydukları özlemin ortaya çıkardığı karma bir harekettir. Bunlar, eski gelenek ve adetlerine İslâmî şekiller vermek suretiyle kendilerine yeni bir siyasî hâkimiyet kurmak; Müslümanlar üzerinde itikadî birtakım sapmalar ortaya çıkararak onlar üzerinde manevî bir nüfuz elde etmek amacıyla zuhur etmiştir. Onlar, doğuşlarına yardımcı olan gizli ecnebî ellerin ve sömürgecilerin himayesi ile de varlıklarını sürdürmüşlerdir.⁹ Ogan'a göre Bâbîliğin doğuşu ve yayılmasında Şeyh İsa, Mirza Ali Muhammed, Zerrîntâc gibi isimlerin ve Şeyhîlik tarikatının önemli tesirleri söz konusudur.

1. 1. Şeyh İsa

Ogan'ın tespitlerine göre Kâdiyânîlik gibi Babîlik ve Bahâîlik de gizli emelleri olan sömürgeci devletler tarafından kurulmuş ve onların desteğiyle varlıklarını sürdürmüşlerdir. Kâdiyânîlik, Hindistan'da İngilizler tarafından kurulduğu ve yayıldığı gibi Bâbîlik/Bahâîlik de Müslümanların din birliği ve bağlılıklarını koparmak ve esaret durumlarını devam ettirmek için Ruslar tarafından Moskof politikasının tahriki ile kurulmuştur. Ogan, Çarlık döneminde Türkistan bölgelerinde, Kafkas ve Azerbaycan'da İslâm medreselerinin kapatıldığını, cami ve

ve Rus liderlerin Bahâîlerin İslâm ülkelerinde yıkıcı faaliyette bulunmaları hususunda onları teşvik ettiği belirtilir. Bk. Hacı Çiçek, "Bahâîlik, Bahâîliğin Görüşleri, İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Ona Dair Bazı Yorumlar", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2017), 143.

⁷ Mehmet Râif Ogan, "Bahâîlik", *Sebîlürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 122.

⁸ Ogan, "Bahâîlik", 124.

⁹ Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini III", *İslâm Dünyası*, 2/36 (28 Kasım 1952), 15.

mescitlerin yıkılarak Müslüman Türklere baskı uygulandığını ancak aynı dönemde Türkistan'ın Aşkabat şehrindeki Bahâî mabetlerine dokunulmadığını söyleyerek Bâbilîğin kuruluşunda Moskof parmağına dikkat çekmiştir.¹⁰

Ogan'ın iddiasına göre, Rus gizli teşkilatından Farsçayı iyi bilen Müslüman görünümlü bir ajan, Kafkas yoluyla İran'a sızmış; Şîiler arasında bir tefrika çıkararak Rusya'nın İran'a müdahale etmesi için uygun bir zemin hazırlamıştır. Şeyh İsa adıyla şöhret bulan bu Rus ajanı, sakalı, sarığı, sırtındaki abası ve elindeki tespihiyle İsfahan ve Şiraz gibi belli başlı büyük şehirlerde camileri gezerek etkileyici konuşmalarla halkın dikkatini çekmiş ve etrafında ciddi bir kitle oluşturmuştur. Ardından, Bâbilîği kuracak olan Şirazlı Şeyh Mirza Ali Muhammed'i keşfetmiş ve onu kendi maksatlarına âlet etmiştir. Bu Rus ajanı, Mirza Ali Muhammed'e biat almış ve onu destekler gibi görünmüştür. Daha sonra, Suphi Ezel lakaplı Mirza Yahya en-Nûrî (ö. 1330/1912) ve Mirza Hüseyin Ali en-Nûrî (ö. 1309/1892) adında iki kardeş ona biat ederek Kazvin'e gelmişlerdir. Burada, Kurretü'l-Ayn lakabıyla tanınan Zerrîntâc (ö. 1268/1852) adında bir kadın onlara katılarak Bâbilîği kurmuşlardır.¹¹

Ogan'ın iddiasına göre Şeyh İsa, gizliden gizliye Bâbîleri tahrik ederek Rusya'nın onları silahlandırmasını sağlamıştır. Bâbîlerin daha sonra Kazvin ve Zencan bölgesinde İran askerleriyle silahlı mücadeleye girmesi onun bu iddiasını desteklemiştir. Şeyh İsa, camilerde ve mescitlerde beş vakit namaz kılarak gizliden gizliye halkı İran devletine karşı isyana teşvik etmiştir.¹² Rus parası ve silahları Şîileri ikiye bölerek bir iç çekişmeye sebep olmuştur. Ogan, Rus ajanı Şeyh İsa'nın İran'daki olaylardan sonra sırta kadem bastığını; onun nereye gittiğine dair ne Bâbîye tarihinde ne de diğer kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadığını belirtmektedir.¹³

¹⁰ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini III", 15.

¹¹ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini III", 15-16.

¹² Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini III", 16.

¹³ Ogan, "Bahâilik", 125.

1. 2. Şeyhiyye Tarikatı

Bâbîlik ve Bahâîliğin temelini, Şîî-İmâmîyye’de “Beklenen Mehdî” anlayışı ile bu anlayışın devamı olarak zuhur eden ve “Şeyhîlik” diye adlandırılan tasavvufî düşünce oluşturmaktadır.¹⁴ Şeyh Ahmet el-Ahsâî (ö. 1241/1826) tarafından kurulan, öğrencisi Kâzım Reştî (ö. 1259/1843) aracılığıyla yayılan ve 19. yüzyılda İran ve Irak’ta etkili olan Şeyhîlik, Bâbîlik için geçiş görevi gören bir harekettir.¹⁵ Aslında bu hareket, Şîî-İmâmîyye’de Gaybet-i Kübrâ döneminde, on ikinci imam olarak kabul edilen Muhammed el-Mehdî (260/874) ile bağlantı kurmak için ona açılacak kapı yani bâb anlamında ve aynı zamanda imamların nurunu yansıtacak bir kâmil Şîî’nin varlığı esasına dayanmaktadır.¹⁶

Şeyhiyye, Şîî içerisinde bir düşünce ekolü olarak ortaya çıkmış olup Şîî-İsnâaşeriyye’nin dinî doktrin ve usulü konularında farklı düşünceler ileri sürenler tarafından oluşturulmuştur. O dönemde Şîî toplumda ve Reştî’de; On ikinci İmam Muhammed el-Mehdî’nin gaybeti üzerinden yaklaşık bin yıl geçmesinden hareketle Yahudi ve Hıristiyanlarda görülen milenyum anlayışı ve mehdînin zuhuru düşüncesi görülmektedir. Reştî, beklenen Mehdînin aralarında olduğunu ve kendisinin ölümünden sonra zuhur edeceğini söylemiştir. Hatta “Bu zat aramızdadır, gözünüzle kendisini görüyor fakat tanımıyorsunuz” diyerek talebelerini, beklenen zuhura hazırlamıştır.¹⁷ Bu yaklaşım, daha sonraları Bâbîliğin kurucusu olarak ortaya çıkacak olan Mirza Ali Muhammed’in, zuhuru hazırlık olarak görülmüştür.¹⁸ Nitekim bir süre sonra Reştî’nin emriyle Mirza Ali Muhammed kendisini, “Bâbü’l-mehdî” olarak ilan etmiş,¹⁹ kaybolan

¹⁴ Metin Bozkuş, “Bahâîliğin Arka Planı ve Söylemleri Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Sivas 2002), 140.

¹⁵ Bozkuş, “Bahâîliğin Arka Planı ve Söylemleri Üzerine bir Değerlendirme”, 141.

¹⁶ Ethem Ruhi Fırlalı, *Bâbîlik ve Bahâîlik* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 4.

¹⁷ Muhammed Zerendî, *Nebîl Tarihi*, çev. Minu Derahşan Sabit (Ankara: Başnur Matbaası, 1973), 13-14.

¹⁸ Mustafa Öz, “Şeyhiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/84-86 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 85; Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 223.

¹⁹ İsmâil Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: 1341), 175.

imam adına konuşan tek kişinin ve ona açılan tek Bâb'ın kendisi olduğunu söylemiştir.²⁰

Ogan ise Moskof İnteligen Servisini Bâbîliğin ortaya çıkışında haricî tesir olarak telakki etmiş; Rus ajanlarının kontrolünde hareket eden Şeyhiyye tarikatını da dâhili tesir olarak görmüştür.²¹ O, Bâbiyye ve Bahâiyye'nin Şîî bir tarikat olan Şeyhiyye ile yakın bağları olduğu düşüncesindedir. İsnâaşeriyye'den ayrılan bu tarikatı, eski Yunan felsefesi ile tasavvufun karışımından oluşan batıl bir hareket olarak görmektedir. Dahası o, Bahâiyye'nin Şeyhiyye gibi bir Şîî tarikattan feyz aldığını hem Bâb'ın hem de Bahâ'nın insanı kâmil ve hakikat anlamına gelen "Nokta" tabirini istismar ettiğini söylemiştir.²²

Mirza Ali Muhammed, İmâmiyye'nin mehdîlik anlayışını bâtinî yorumlarla farklı bir şekle sokan Şeyhiyye tarikatından etkilenerek Şeyh İsa'nın da desteğiyle önce kendisinin Bâb sonra da Mehdî olduğunu ilan etmiştir. Mirza Ali Muhammed, Kur'an'ı nesheden yeni bir şariat getirdiğini, Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların tamamının bu şariat ve fıkına uymaları gerektiğini söyleyerek Bahâuddin adını almıştır. Ogan'ın nazarında bu zat, daha da ileri giderek mehdî ve nebîliğinin ötesinde kendisini ilah olarak ilan etmiştir. Ogan'a göre, temeli Bâtinîliğe dayanan uydurma nazariyeler, tefsirler, sapık teviller ve tahriflerle kurulan Ahsaiyye tarikatından Şeyhiyye, Şeyhiyye'den de Bâbilik zuhur etmiştir.²³

1. 3. Bâb Mirza Ali Muhammed Şîrâzî

Bâbîliğin kurucusu Mirza Ali Muhammed Şîrâzî, 1818 tarihinde Şîrâz'da doğmuştur.²⁴ Küçük yaşlarda iken Kâzım Reşîf'nin talebesi Şeyh

²⁰ Muhammed Ebû Zehre, *İslâm'da Siyasî İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1970), 264. Fığlalı, *Bâbilik ve Bahâilik*, 16; Hizmetli, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbilik-Bahâilik", 219.

²¹ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini III", 16.

²² Mehmet Râif Ogan, "Bahâilik", *Sebilürreşâd*, 9/209 (Kasım 1955), 140-141.

²³ Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini IV", *İslâm Dünyası*, 2/37 (5 Aralık 1952), 10-11.

²⁴ Ethem Ruhi Fığlalı, "Bahâilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/464-467 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 465.

Muhammed tarafından yetiştirilmiştir.²⁵ Şeyh Muhammed'in onun hakkında, "Bu çocukta gördüğüm kudret ancak Hz. Mehdî'de bulunabilir" dediği nakledilmektedir.²⁶ Talebelerine ve yakın çevresine Mehdî'nin vasıflarını bildiren Kâzım Reştî, Mehdî'nin davetini ilan etmesi durumunda hemen ona iman etmeleri gerektiğini söylemiştir.²⁷

Mirza Ali Muhammed, Yahudi ve Hıristiyanlardaki binyıl inancını Şîa'nın on iki imam anlayışına uyarlamıştır. Ona göre Mehdî'ye açılan kapının açılması Mehdî'nin kaybindan binyıl sonra gerçekleşecektir. İşte bu tarih Mirza Ali Muhammed'in kendisinin "Bâb" olduğunu ilan ettiği tarihe tekabül etmektedir.²⁸ Dolayısıyla Kâzım Reştî'nin öğretileri ile yetişen Mirza Ali Muhammed, 19. yüzyılın ortalarında İran'da, önce kendisini Tanrıya açılan kapı anlamına gelen Bâb, sonra da beklenen Mehdî olarak ilan etmiştir. Daha sonra da "*Kitâbü'l-Beyân*" adında yeni bir mukaddes kitabın kendisine indirildiğini, bütün insanlara gönderilmiş bir peygamber olduğunu ve getirdiği yeni dinin Tevrat, İncil ve Kur'an'ı nesh ettiğini ileri sürmüştür.²⁹ Mirza Ali Muhammed, mehdî ve nebîliğini ilan ettikten sonra daha da ileri giderek Allah'ın onun şahsında temessül ettiğini göstermek için "Nokta" ve "Hâlikulhak" unvanlarını kullanmıştır. Onun bu son çıkışı İran Şahinşahlığı tarafından idam edilmesiyle sonuçlansa da Ogan'ın ifadesiyle, "ettiği fesat tohumlarının zehirli mahsuller vermesi önlenememiştir."³⁰

İran toplumunun huzur ve güven ortamını zedeleyen Bâbîler, İran hükümetinin başına da bela olmuşlardır. Bazı bölgelerdeki isyanlarında kan dökülmesi üzerine Mirza Ali Muhammed yakalanarak hapsedilmiş, on sekiz ay hapis yattıktan sonra Şîî uleması onu yargılamıştır. Ulema mehdîlik, nebîlik ve velîlik iddiasında bulunan Bâb'a, mucize ve kerametlerini ispatlaması için fırsat vermiş; doktorların romatizma hastalığını iyileştirmekten aciz kaldığı İran Şahı'nı iyileştirmesi hâlinde

²⁵ Abdürrezzâk b. Seyyîd Mehdî b. Sâdik el-Hasenî, *el-Bâbiyyûn ve'l-Bahâiyyûn fî Hâzırîhim ve Mâzîhim* (Sayda: Matba'atü'l-İrfân, 1969), 7.

²⁶ Zerendî, *Nebil Tarihi*, 33.

²⁷ Abdülhamid, *İslâm'a Yönelen Yıkıcı Hareketler*, 65.

²⁸ Ignaz Goldziher, *el-Akâdetu ve's-Şerîatu fî'l-İslâm*, çev. M. Yûsuf Mûsa vd. (Mısır: Dârü'l-Kitâb, 3. bs. trz), 271.

²⁹ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini I", 5.

³⁰ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini I", 5-6.

iddialarının gerçek olduğuna hükmedeceklerini bildirmiş³¹ ancak o, böyle bir şeyin mümkün olamayacağını söylemiştir. Bunun üzerine ulema Mirza Ali Muhammed'in bunak, cahil ve bâtl bir maceracı olduğuna; onun, mucize ve keramet göstermek bir yana ilmî anlamda da onda hiçbir şeyin olmadığına³² dalâlete ve küfre düştüğüne hükmetmişler, katlinin vâcip olduğuna karar vererek idam etmişlerdir.³³

Ogan, Bahâîlerin kendi kaynaklarında Mirza Ali Muhammed ile ilgili çelişkili bilgiler verdiklerini tespit ettiğini belirtmiştir. Mesela onlar bazı kaynaklarında Mirza Ali Muhammed'in İran asıllı olduğunu, Farsçadan başka bir dil bilmediğini, hiçbir ilim tahsil etmediğini, dolayısıyla Hz. Muhammed gibi ümmî olduğunu belirtirlerken başka bir kaynakta onun gençliğinde Arapça öğrendiğine dair bilgiler vermişlerdir.³⁴

1. 4. Bâb Mirza Ali Muhammed'in Havarilerinden Biri Olan Zerrîntâc

Bâbîler, Hz. İsa'nın on iki havarisinden esinlenerek Bâb'ın on sekiz havarisi olduğuna inanmaktadırlar. Bâb ile birlikte on dokuz havarinin varlığına inanan Bâbîlere göre on dokuz rakamı kutsaldır. Onlar bu havarileri ebced hesabıyla on sekiz olan "Hay" kelimesi ile de remz ederler. Albişrevî, Zerrîntâc, Zencanî bunlardan bazılarıdır.³⁵ Ogan, bunları Bâb'ın yardımcıları ve ihtilalciler olarak nitelemektedir. Çünkü bunlar İran bölgesinde Bâbîlik adına ihtilal yaparak hükümeti uzun süre

³¹ Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini XII", *İslâm Dünyası*, 3/59 (8 Mayıs 1953), 5.

³² Şii Ulemâ'nın Bâb'a yönettiği sorular ve Bâb'ın verdiği cevaplar hakkında bk. Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 3/56 (17 Nisan 1953), 15-16.

³³ Bâb'ın idam kararı hakkında bk. Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini XIII", *İslâm Dünyası*, 3/62 (29 Mayıs 1953), 15-16.

³⁴ Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini IX", *İslâm Dünyası*, 2/48 (20 Şubat 1953), 6-7.

³⁵ Diğer havarilerin isimleri hakkında bk. Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 4/81 (8 Ocak 1954), 7-8; Zerendî, *Nebil Tarihi*, 32-36.

uğraştırmışlar ve hem İran halkının hem de Bâbîlerin ölümüne sebep olmuşlardır.³⁶

Ogan, Bâbilik adına ihtilal yaparak İran hükümetini uzun süre uğraştıran Bâbîlerin bazı havarilerinden detaylı bilgiler vermektedir.³⁷ Tâhire ve Kurretü'l-Ayn adıyla meşhur olan bu havarilerden birisi de Zerrîntâc'dır. Kaynaklar onun küçük yaşta iken Ahmed Ahsâî'nin eserlerine ilgi duyduğunu, ondan sonra Kâzım Reştî ile yazıştığını, onunla buluşmak için evini terk ederek Kerbelâ'ya gittiğini ve Mirza Ali Muhammed'in zuhurunu ilan etmesiyle de ona bağlandığını nakletmektedir.³⁸

Ogan'ın belirttiğine göre hafız olan ve dini ilimlerde kendisini yetiştiren Zerrîntâc, kuvvetli bir şairdir. Ayrıca o, sözleriyle insanları ölüme sürükleyecek kadar da iyi bir hatiptir. Ogan'a göre, Zerrîntâc, son derece zeki, âlim, mükemmel bir şair ve hatip gibi görünse de aslında normal birisi değildir. Beden olarak sıhhatli olsa da hasta ve sapık ruhlu bir yapıya sahiptir. Kerbelâ'da kaldığı dönemlerde Mirza Ali Muhammed'in zuhurunu öğrenmiştir. Zerrîntâc, Bâb'ı ve şeriatını tanımadan ona sevgi beslemiş hatta onu görenlerden daha fazla ona bağlanmış, daha sonra da Bâb'ın en önemli davetçisi olmuştur. Şiirleri ve sözleriyle Bâbîleri kendisine bağlamıştır. Bâbilîği kabul etmeyen herkesin öldürülmesi gerektiğini savunmuş ve taraftar toplamaya çalışmıştır. Kısacası Ogan, onu dini ve devleti devirmeye çalışan fettan bir kadın olarak tanımlamıştır.³⁹ O, Bâbilîğin yayılmasında büyük rol oynamış olsa da neticede Tahran kalesinin üzerinde diri diri yakılmıştır.⁴⁰ Bu olaydan

³⁶ Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 3/71 (21 Ağustos 1953), 13-14.

³⁷ bk. Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 4/76 (30 Ekim 1953), 14-16; Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 3/71 (21 Ağustos 1953), 13-14; Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 3/73 (18 Eylül 1953), 4-5.

³⁸ Zerendî, *Nebil Tarihi*, 36.

³⁹ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 4/76 (30 Ekim 1953), 14-16.

⁴⁰ İhsan Mahvî, "Bâbilik", *Mahfil* 2/23 (1340/1922), 205.

sonra Nâsîrüddin Şah (ö. 1313/1896), onlarla uzun süre mücadele etmiş ancak Bâbîlerin bir suikastı sonucu öldürülmüştür.⁴¹

1. 5. Mirza Ali Muhammed ve Zerrîntâc Sonrası Bâbîler ve Bahâîler

Mirza Ali Muhammed ve Zerrîntâc'ın idamlarından sonra Bâbilîğin davetini Suphi Ezel adıyla tanınan Mirza Yahya Nuri ile Bahâullah adıyla bilinen ağabeyi Mirza Hüseyin Ali sürdürdüler. Bu iki kardeş can güvenliği endişesiyle İran'dan Bağdat'a kaçtılar.⁴² Ogan'ın tespitlerine göre burada Mirza Hüseyin Ali, Şîa'nın gâib imam ve masum inancını kullanarak halkı aldatmaya kalkıştı. Hasan Sabbâh'ın (ö. 518/1124), Bâtıniyye İsmâiliyye davetini gizlenmiş imam olan Nizar adına yaptığı gibi Suphi Ezel de halktan gizlendi; onun yerine kardeşi Mirza Hüseyin Ali halkın içinde yaşayarak kardeşi adına davette bulundu.⁴³

Dönemin İran yönetimi, bu iki kardeşin Bağdat'ta Şîiler ve Sünnîler için tehlike oluşturduklarını ileri sürerek Osmanlı Padişahından yardım istemesi üzerine onlar İstanbul'a getirildiler. Buradan da Edirne'ye sürgün edildiler. Edirne'de Bâbilik doktrinini yayarlarken iki kardeş arasında liderlik anlaşmazlığı çıktı ve böylece Bâbiyye ikiye ayrılmış oldu. Burada Bahâullah, Bâbilik içerisinde yeni iddialarda bulunarak ayrı bir fırkalaşma sürecini başlattı. Özellikle, Mirza Ali Muhammed'in önceden haber verdiği "Allah'ın ortaya çıkaracağı zat'ın" (men yuzhiruhullah'ın) kendisi olduğunu ilan etti.⁴⁴

Bu süreçten sonra Suphi Ezel (ö. 1330/1912) taraftarlarına Ezeliyye, Abdülbahâ'ya (ö. 1339/1921) uyanlara ise Bahâiyye ismi verilse de Ogan'a

⁴¹ Geniş bilgi için bk. Süleyman Çam, "İhsan Mahvî'nin Mahfil Mecmuasındaki Makaleleri Bağlamında Bâbilik ve Bahâilik", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 4/2 (Aralık 2021), 355-357.

⁴² Hasan Muhammed Eyyûb, *Tebîtu'l-Akâidi'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'n-Nedve el-Cedîde, 1983), 307; Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 225; Abdulkadir Şeybe el-Hamd, *el-Bahâiyye İhdâ Matâyâ el-İstimâr ve's-Sahyûniyye* (Medinetü'l-Munevvere: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1974), 22.

⁴³ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini I", 6.

⁴⁴ Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, çev. Suna Bozkır (İstanbul: Baha Yayınları, 1995), 154.

göre, her ikisi de Bâbiyye çatısı altında toplanmıştır. Bâbiler, Sünnîler için tehlike oluşturmaya devam edince Sultan Abdülaziz (ö. 1241/1876)'in hazırladığı fermanla, Suphi Ezel Kıbrıs'a; Abdülbahâ ise taraftarlarıyla birlikte Akka'ya sürgün edilmiştir.⁴⁵ Suphi Ezel'in zamanla Kıbrıs'ta güç kaybetmesi üzerine taraftarları, Akka'daki Bahâullah'ın saflarına katılarak buradaki Bahâîliğe güç kazandırmışlardır. Bahâ, şöhretinin yayıldığını ve taraftarlarının çoğaldığını görünce Kur'an'dan, İncil'den ve kutsal kitap olarak gördüğü *Kitabu'l-Akdes*'ten ⁴⁶ deliller getirerek kendisinin mesihliğini, rububiyet ve ulûhiyetini ilan etmiştir.⁴⁷

Kısaca söylemek gerekirse görüşleriyle Şîî din adamlarının şiddetli tepkisine maruz kalan Mirza Ali Muhammed'in öldürülmesinden sonra Bâbîlik, iki üvey kardeşin liderlik mücadelesi neticesinde, Ezelîler tarih sahnesinden silinmiştir. Ancak Bahâullah, sağlığında Amerika'ya hatipler ve vaizler göndererek mezhebini orada neşretmeye çalışmış ve kendisine pek çok taraftar toplamayı başarmıştır.⁴⁸ Böylece Bâbîlik, Bahâîlik adıyla önce Abdülbahâ, daha sonra da büyük torunu Şevki Rabbanî Efendi (ö. 1376/1957) vasıtasıyla günümüze kadar ülkemizde ve dünyada yayılmaya devam etmiştir.⁴⁹

2. Ogan'a göre Bâbîlik/Bahâîlik

2.1. Bâbîlik/Bahâîlik Komünizm Prensipleri Üzerine Kurulmuştur

Bâbîlik ve Bahâîliği komünizm ilkeleri üzerine kurulduğunu savunan Ogan, uzun yıllar mezhepler üzerinde araştırmalar yapan birisi olarak onları İslâm mezheplerinden saymadığı gibi gâîi fırkalardan biri olarak da tanımamış, hepsinden ayrı başlı başına yeni bir teşekkül olarak görmüştür. O, Bâbîlik ve Bahâîliği; eski Yunan felsefesinden, din adına

⁴⁵ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini I", 6-7.

⁴⁶ Kitabu'l-Akdes hakkında bk. Ethem Ruhi Fığlalı - Ramazan Şimşek, "Bahâîlik ve Kitabu'l-Akdes", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 3/2 (Güz 2010), 7-144.

⁴⁷ Bahâ'nın Mesihliğini, Rububiyet ve Ulûhiyetini ilan ederken Kur'an'dan delil olarak kullandığı âyetler şunlardır: Fecr 89/22, Bakara 2/210, Nisâ 4/163, Hicr 15/9. Bk. Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini II", *İslâm Dünyası*, 2/34 (14 Kasım 1952), 8-9.

⁴⁸ Edhem Nejad, "Amerika'da Müslümanlar-I", *Sırâtülmüstkîm*, IV/82 (17 Mart 1326), 66; Fazlurrahman, *İslâm*, trc. Mehmed Dağ-Mehmed Aydın, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 250; CL Huart, "Bâbiler", *İslâm Ansiklopedisi*, II (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 180;

⁴⁹ Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 226-227.

dünya üzerinde ne varsa hepsinin en uydurma taraflarından, âyetlerin yanlış tevildinden, mevzu hadislerden, tasavvuf felsefesinin işlerine gelen yönlerinden faydalanıp hepsini kendi gayelerine göre tahrif eden bir oluşum olarak tanımlar. Ogan'ın iddiasına göre Bahâîler kendilerini umumi bir insanlık dini olarak tanıtır.⁵⁰ Ancak Ogan Bahâîliği, kendi kaynaklarından hareketle milliyet, vatan, vatan müdafaası, millet bağlılığı, duygu ve kuvvetlerini yok etmeyi amaç edinen, din perdesi ile maskelenmiş, yeni tabirlerle dini istismar eden bir nevi komünistlik olarak görür. Diğer taraftan Ogan'a göre Bahâîlik; hilekâr, bozguncu, yıkıcı, korkunç, gizli, batıl bir dinî harekettir.⁵¹

Ogan, Bahâîliğin, komünistliğin milletlerdeki vatan sevgisi ve bağlılığını, savunma gücünü bir din talimi olarak nasıl mahvetmeye çalıştığını örneklerle anlatır. Bahâîlere göre dünyanın her tarafı vatan olarak görüldüğü için Bahâ tarafından İslâm'daki cihat hükmü kaldırılmış böylece vatan müdafaası ve cihat engellenmiştir. Ogan'a göre Bahâîlikten başka herhangi bir dinde görülmeyen böyle bir anlayış, Komünizm düşüncesinin faydasıdır. Yine Bahâîlerin dünya üzerinde konuşulan bütün dilleri ortadan kaldırıp yeni bir dil oluşturmak istemeleri, Komünistlerin hesabına uygun gelmektedir. Komünistler, Rusçanın bütün dillerden üstün olduğuna inandıklarından idareleri altındaki çeşitli milletlerin dillerini Rus alfabesiyle yazmalarını zorunlu kılmışlar ve böylece Rusçayı onlara umumi bir dil yapmışlardır. Ogan, Bahâîlerin Rusların bunu Bahâ'nın emriyle yaptıklarına inandıklarını belirtir. Yine ona göre Bahâîlerin buldukları ülkelerin devletine bağlı kalmaları, komünistlerin işine yaramaktadır.⁵²

Ogan'a göre Bahâîlik, sömürge siyaseti güdenlerin hesaplarına uygun düşmektedir. Bundan dolayı Ogan'ın ifadesiyle kızıl komünistler, Türkistan'ın Rusya'nın eline geçmesi için Türkistan bölgesindeki Müslümanlara din özgürlüğü ve yaşama hakkı tanımazken Taşkent'teki Bahâî mabetlerine dokunmadıkları gibi bilakis korumuşlardır. Çünkü Bahâîliğin, dünya barışı ve milletler arası kardeşlik maskesi altında

⁵⁰ Ogan, "Bahâîlik", *Sebilürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 122.

⁵¹ Ogan, "Bahâîlik", 121.

⁵² Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 4/82 (22 Ocak 1954), 5.

milliyet ve vatana bağlılığı dinî prensiplere bürünerek yıkmak istemesi kızıl komünistler için bir propaganda vasıtası olmuştur.⁵³ Ona göre Bahâîler, Rusların Türkistan'ı ele geçirmeleri için çıkar dilini kullanarak onları göklere çıkarırken Müslüman Türklere vahşi diyecek kadar İslâm'dan uzaklaşmışlar, mazlumu zâlim, gaddarı ise adil görmüşlerdir. Kısacası Müslümanları din, vatan ve milliyet bağlılığından ayırarak sömürgecilerin uşağı haline sokmak istemişlerdir.⁵⁴

Ogan, Moskofların başta İslâm olmak üzere bütün dinlerle amansız bir mücadele verdiği dönemde Bahâîleri ve mabetlerini korumasını dikkat çekici olarak görmekte ve bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Bahâî dini İslâm olarak görünürler. Sünnî ile Sünnî, Şîî ile Şîî, münevver ile felsefî meslek, özetle her şahsın gidişine ve inanışına uygun gelecek şekilde görünmeyi bilirler ve böyle başlayarak Komünistliğin hesabına çok uyan olan dinî usul ve faaliyeti aşırlar. Bahâîlikte vatan diye muayyen bir bölge yoktur. Onlara göre vatan; dünyadır. Milliyet diye müşahhas bir topluluk mevzu bahis değildir. Bahâî her millettenmiş gibi görünür ama gerçekte hiçbirinden değildir. Vatan müdafaası, millet ve milliyet bağlılığı yoktur. Yani tam kızıl komünistliğin arayıp da bulamadığı bir bâtil dindir.”⁵⁵

Ayrıca Ogan, Bahâîlerin uyguladıkları siyasî metodu Masonların metotlarına benzetmektedir. Ona göre Bahâîler, Masonlar gibi din sahiplerinin imanlarına doğrudan saldırmazlar, Bahâîliğin bütün dinlere hürmetkâr olmasından başlayarak dalâlet usullerini yavaş yavaş aşılamaaya çalışırlar. Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlardan gafil olanları, Bahâîlikte müsamahakâr bir insanlık dinine kavuşacaklarına inandırırırlar.⁵⁶ Çünkü onlara göre Bahâîliğin amacı, dinler arasındaki ayrılığı kaldırarak insanların birbirleriyle çatışmalarına son vermek ve dünyayı barış ve huzura kavuşturmaktır.⁵⁷ Ogan, Bahâîlerin bu amaçlarının aksine sapkın Bâtınî fırkalardan, Yunan, Budist ve Yahudi din ve felsefesinin hurafe ve batıl inançlarından müteşekkil bir inanç sistemi

⁵³ Mehmet Râif Ogan, “Bâbiyye ve Bahâiyye Dini”, *İslâm Dünyası*, 4/79 (11 Aralık 1953), 6.

⁵⁴ Ogan, “Bâbiyye ve Bahâiyye Dini”, 6-7.

⁵⁵ Mehmet Râif Ogan, “Bâbiyye ve Bahâiyye Dini”, *İslâm Dünyası*, 4/82 (22 Ocak 1954), 4.

⁵⁶ Mehmet Râif Ogan, “Bâbiyye ve Bahâiyye Dini”, *İslâm Dünyası*, 4/80 (25 Aralık 1953), 16.

⁵⁷ Mehmet Râif Ogan, “Bâbiyye ve Bahâiyye Dini”, *İslâm Dünyası*, 4/79 (11 Aralık 1953), 6.

oluşturmakla tefrika çıkarttiklarına ve dolayısıyla da İslâm'dan ayrıldıklarına hükmetmektedir.⁵⁸

Ogan'a göre Bahâîlerin gerçek amaçları Müslümanların gücünü ve vatanperverlik duygusunu zayıflatmak, Milliyetçilik yerine sosyalizmin akidesini yaymaktır.⁵⁹ Hatta Ogan, Bahâîliği, yaygın kolera mikrobuna benzetmekte ve bu mikroptan daha tehlikeli olarak görmektedir. Ona göre bu hareket, Müslümanların kalplerinde şüpheler uyandırmakta, imana bağlılıklarını zayıflatmakta, hatta imanın yerini hurafeler ve batıl inançlar almaktadır. İslâm coğrafyasında ortaya çıkan bu hareket, İslâm adı altında faaliyetlerde bulunsa da gerçekleri gizleyerek İslâm'a zarar vermektedir.⁶⁰

2. 2. Bâbîlik ve Bahâîlik Bâtıl Bir Dindir

İslâm coğrafyasında Bâbîlik ve Bahâîlik, İslâm inanç esaslarına aykırı bazı görüşleri nedeniyle Müslüman kültüründen doğan fakat İslâm'ın temel ilkelerinden ayrılan bir hareket olarak tanımlanırken mezhep taraftarları Bâbîlik ve Bahâîliği yeni bir din olarak görmüşler ve bunu ispatlamak için mücadele vermişlerdir.⁶¹ Hatta Bahâîliğin evrensel bir din olduğunu, bütün dinleri ve ulusları birleştirdiğini iddia etmişlerdir.⁶² Muhaliflerin nazarında Bahâîler, kendilerini yeni bir din olarak görseler de ortaya yeni bir şey koyamamışlar, İslâm ile hiçbir alakası olmayan hatta taban tabana zıt olan Sabîîlerin, Zerdüştlilerin ve Hıristiyanların inanışlarını tevil ederek almışlardır.⁶³

Türkiye'nin muhtelif yerlerinde propaganda yapan⁶⁴ Bahâîler hakkında birçok görüşler ileri sürülmüştür. Bazı yazarlar Bahâîliği bir din olarak kabul ederken bazıları da aksini iddia etmiştir. Örneğin dönemin aydınlarından biri olarak bilinen Abdullah Cevdet (ö. 1350/1932),

⁵⁸ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", 6.

⁵⁹ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini II", 9.

⁶⁰ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini I", 5.

⁶¹ Albayrak vd. "Anadolu'da Bahâî Faaliyetlerinin Tarihsel Bir Yansıması: Emin Ali'nin "Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu" Adlı Makalesi", 561.

⁶² Muhammed Ebû Zehre, *İslâm'da İtikâdî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018), 246.

⁶³ Osman Ergin, "Bahâîlerin İç Yüzü", *Sebilürreşâd*, 9/203 (Ağustos 1955), 42.

⁶⁴ Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, sad. Ziya Nur Aksun (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2006), 1/81.

Bahâîliğin yeni bir din olduğunu savunurken⁶⁵ yine dönemin İslâmcı yazarlarından başta Tâhirülmevlevî (ö. 1370/1951) olmak üzere birçoğu buna karşı çıkararak Bahâîliğin İslâm'la hiçbir alakası olmadığı ve İslâm dininin son din olduğu vurgusunu yapmıştır.⁶⁶ Başka bir görüşe göre ise Bâbîlik, ilk çıktığı dönemlerde dinî bir hüviyette iken daha sonraları siyasî bir parti haline dönüşmüştür.⁶⁷

Bahâîlerin aşırı bâtnî yorumlarına dikkat çeken Ogan, onların yorumlarını bâtil, tutarsız, sapıkça bir tavır olarak görerek Bâtnîlere benzetmektedir.⁶⁸ Zerkânî de Ogan gibi Bâtnîlikte yorum ve tevilin sınırı olmadığı gibi Bahâîlilikte de bulunmadığını, onların da akıl ve vahiyle hiç alakası olmayan tutarsız yorumları olduğunu söyler.⁶⁹

Ogan'a göre görüşleri itibariyle İslâm kültürüne dayanan ancak İslâm dairesinin dışında bir mezhep olarak kabul edilen Bâbîlik ve Bahâîlik tamamen uydurma ve hurafelerden oluşan batıl bir dindir ve o bunu da vesikalarıyla ispatlamaya çalışmıştır.⁷⁰

Diğer taraftan Ogan, Bahâullah'ı; "Bugün, size dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'ı seçtim" mealindeki Mâide sûresi 3. âyetin içeriğine bakmadan Bahâîliğin yeni bir din olduğunu iddia etmekle eleştirmektedir. Çünkü bu âyetin mealine göre İslâm dini son din olup ondan sonra ne bir din ne de bir peygamber gönderilmeyecektir. Dolayısıyla Ogan, bu âyetin zıddını kabul etmenin mümkün olamayacağından hareketle söz konusu âyetin hükmüne uymayan Bahâullah'ı İslâm'dan sonra yeni bir din ihdas etmekle suçlamıştır.⁷¹

Ayrıca Ogan, Anadolu'daki Bahâîleri kanunî olmayan gizli bir dinî cemiyet olarak görmekte ve kanunlara göre ise gizli bir dinî cemiyet kurmanın suç olduğunu söylemektedir. Ogan'ın araştırmalarına göre

⁶⁵ Abdullah Cevdet, "Mezheb-i Bahâullah-Dîn-i Ümem", *İctihad*, 144 (1 Mart 1922), 3015.

⁶⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, "Beni Kureyza Meselesi", *Mahfil*, 2/22 (1340), 168-172.

⁶⁷ Huart, "Bâbîler", *İslâm Ansiklopedisi*, II/179-180.

⁶⁸ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 4/81 (8 Ocak 1954), 7-8.

⁶⁹ Muhammed Abdülazim Zerkânî, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an* (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts), 1/543.

⁷⁰ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini III", *İslâm Dünyası*, 2/36 (28 Kasım 1952), 15-16.

⁷¹ Mehmet Râif Ogan, "Bahâiyye'nin İslâm Dinine Hücumları", *Sebülürreşâd*, 10/226 (Ağustos 1956), 8.

Anadolu'daki Bahâî topluluğu; eğitim, adap ve erkânlarını ileri sürerek kendilerini herhangi bir dinin mezhebi, tarikatı veya cemiyeti değil bağımsız ve evrensel bir din olarak tanımlamışlardır.⁷² Ogan, Bahâîliğin temelinde gizlilik olduğunu, devlet tarafından tanınan bir din olmadığı gibi tanınmış dinler arasında bulunmayı talep edemeyecekleri için de kutsal saydıkları *Kitâbü'l-Beyân* ve *Kitâbü'l-Akdes* adlı kitapların gizlendiğini, bu kitapların sadece Bahâîlerde bulunabileceğini ve hariçte bulmanın mümkün olmadığını belirtir.⁷³

Ogan, Bahâîleri Bâtînîlerin en sonuncusu olarak tanıtmaktadır. Bahâ veya Bahâullah'ın ilah olduğuna iman eden Bâbîler ve Bahâîler, onun Kur'an hükümlerini neshettiğine, yerine kendi şeriatlarını getirdiğine inanırlar. Buna inanmayanları, Bâb'in şeriatı ve hükümleriyle amel eylemeyenleri kâfir, müşrik ve cehennemlik olarak görürler. Kendilerini ve dinlerini saklayarak Bahâî değil Müslüman olduklarını söylerler. Ogan'ın verdiği bilgilere göre bu tür inancı doğru bulmayan Abbas, babası Bahâ'nın tekfirci görüşlerine muhalefet ederek yöntem değiştirmiş, hiç kimseye kâfir denemeyeceğini, Bahâullah'ın ismini duymayan bir kimsenin bile Bahâî olarak doğduğunu ve Bahâî olduğunu savunmuştur. Buna göre Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan kendi dininden dönmeden Bahâî olabilmektedir. Ogan, onların bu yaklaşımını insanları Bahâî yapmak için şeytanca kurulmuş bir tuzak olarak değerlendirmektedir.⁷⁴

Ogan'ın naklettiklerine göre Bahâ'nın ulûhiyetinden sonra en büyük oğlu Abbas Efendi, Hıristiyanlara Hz. İsa'nın ulûhiyetine inanmaları gerektiğini ve kendisinin de bunu kabul ettiğini söylemiştir. Hatta o, mezhepdaşlarına kendisinin de İsa gibi ulûhiyet payesine ulaştığını ileri sürmüştür.⁷⁵ Ogan'a göre ulûhiyet mertebesine ulaştığını söyleyen Abbas Efendi, bir ilah değil ancak sözleri tesirli önemli bir siyasî şahsiyettir. Aynı zamanda herkesin gönlünü kazanacak kadar mahir birisidir. Kendisini Sünnîlerin ve Şîîlerin sevmesi için her türlü yolu denmiştir. Sünnîlere;

⁷² Mehmet Râif Ogan, "Bahâîlik Gizli Bir Teşekküldür", *Sebilürreşâd* 12/285 (Ocak 1959), 148-149.

⁷³ Ogan, "Bahâîlik Gizli Bir Teşekküldür", 148.

⁷⁴ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 4/80 (25 Aralık 1953), 16.

⁷⁵ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", 15.

“Şîa’daki taassubu ve Sünnî düşmanlığını” kaldırmaya, Şîilere ise “Şîiliğin hakikatlerini Sünnîlere aşlamaya” çalıştığını söylemiştir. Genellikle camiye devam etmenin ve cemaatle namaz kılmanın yanında tamamen İsmâiliyye, Karâmita, Dürziyye, Nusayriyye gibi Bâtıniyye fırkalarının gizli davet metotlarını uygulamıştır.⁷⁶

Bâbîler ve Bahâîler, herhangi bir dinin tarikatı veya mezhebi olarak gösterilmeyi hiçbir zaman kabul etmemişler, kendi inanç doktrinlerini oluşturmalarının ardından din hüviyeti kazandıklarını ısrarla vurgulamışlardır.⁷⁷ Ancak onlar müstakil bir din olarak görülmekten ziyade içinden çıktıkları dinin bir tarikatı veya mezhebi olarak tanınmış ve “Yeni Dini Hareketler” adıyla nitelendirilmiştir.⁷⁸ Şapolyo’ya göre de aslında Bahâîlik, “Her türlü dinî, millî, ırkî, vatan, vs. taassupların terk edilmesi” prensibiyle, enternasyonalist bir düşünceyi savunmaktadır.⁷⁹

3. Ogan’ın Bâbîlik/Bahâîlik Hareketine Yönelik Bazı Tenkitleri

3. 1. Bâb Mirza Ali Muhammed’in Mehdîliğine Dair Tenkitleri

Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında ahir zamanda bir mehdînin geleceği hususunda ittifak olsa da zatını teşhis ve tayini hususunda ihtilaf vardır. Ogan, Kur’an’da Müslümanların beklediği mehdî hakkında açık bir nassın olmadığına, İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi hadis kaynaklarında geçen mehdîlikle ilgili rivayetlerin ise zayıf ve mevzu olduğuna inanır.⁸⁰

Bâbîler, mehdînin doğuda zuhur edeceği beklentisinden yola çıkarak yeni bir şeriat getiren Bâb’ın da doğuda ortaya çıkmasından dolayı onun mehdî olduğunu ispat etmeye kalkışmışlardır. Bâb’ı uydurma bir mehdî olarak niteleyen Ogan, her doğudan zuhur edenin mehdî olamayacağından hareketle Bâb’ın bir yalancı olduğunu söylemiştir. Ogan, Bâb ve Bahâî’nin mehdîliğini iddia eden Bâbîler ve Bahâîlere cevap vererek onların asla mehdî olmayacaklarını ispatlamaya çalışır. Ogan’a

⁷⁶ Ogan, “Bâbiyye ve Bahâiyye Dini”, 15.

⁷⁷ Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları; Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 19-23.

⁷⁸ Özkan, *Kıyamet Tarikatları; Yeni Dini Hareketler*, 14.

⁷⁹ bk. Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Elif Kitabevi, 2004), 489.

⁸⁰ Mehmet Râif Ogan, “Bâbiyye ve Bahâiyye Dini X”, *İslâm Dünyası*, 3/49 (27 Şubat 1953), 12.

göre mehdî hakkındaki rivayetlerin en zayıfı dahi mevsuk sayılsa Bâb'ın mehdî olarak tanınmasına imkân yoktur. Öncelikle Bâb, Şiîlikten ayrıldığı için onlar tarafından mürtet ve kâfir sayılmasıyla mehdîlik iddiası boşa çıkmaktadır. Ayrıca Ogan, Bâb'ın mehdî olmadığına dair deliller ileri sürmektedir. Bu delilleri bir kısmını şu şekilde özetlemek mümkündür: İslâm mezheplerinin hemen hepsinde mehdîyle ilgili haberlerde onun Ehl-i Beyt soyundan olacağı hususunda ittifak vardır. Dolayısıyla Ehl-i Beyt soyundan gelmeyen Bâb'ın mehdî olması söz konusu değildir. Beklenen mehdî nübüvvet ve risâlet davasına kalkışmayacağına göre Bâb, önce mehdî, sonra nübüvvet ve risâletini en son olarak da ulûhiyetini iddia etmiş olmasıyla da mehdî olamayacağı gibi ileri sürdüğü iddialardan dolayı kâfir olmuştur. Mehdî Allah'ın kullarından biri olacağına göre Mirza Ali Muhammed kendisinin ilah olduğunu söylemesiyle şirke girmiş mehdî değil de müşrik olmuştur.⁸¹

Ogan'a göre Bahâiler, Bâb ve Bahâ'nın Sünnî ve Şiî kaynaklardan gelen bazı hadis ve haberleri uydurma te'viller yaparak mehdî olduğunu iddia etmişlerdir.⁸² Bâbiyye ve Bahâiyye âlimleri, Bâb Mirza Ali Muhammed'in mehdîliğini ispatlamak⁸³ ve Şîa'yı kandırmak için İmâmiyye'ye göre muteber kabul edilen usul kitaplarındaki rivayetleri ve haberleri tahrif etmişlerdir.⁸⁴ Hatta sadece Şiî kaynaklarla yetinmeyip İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Şa'rânî (ö. 973/1565) gibi bazı âlimlerin ve mutasavvıfların kitaplarındaki rivayetleri de Bâb'ın mehdîliğine

⁸¹ Ogan'ın Bâb Mirza Ali Muhammed'in Mehdî olmadığına dair ileri sürdüğü deliller hakkında bk. Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini X", *İslâm Dünyası*, 3/49 (27 Şubat 1953), 12-14.

⁸² Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini IX", 6-7.

⁸³ Bâbilerin ve Bahâilerin Mirza Ali Muhammed'in Mehdî olduğunu ispatlamak için kullandığı delillere bk: Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 2/41 (2 Ocak 1953), 11-12; Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini VII", *İslâm Dünyası*, 2/43 (16 Ocak 1953), 4-5.

⁸⁴ Mehmet Râif Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 2/41 (2 Ocak 1953), 12

yorumlamışlardır.⁸⁵ Oysa Ogan'a göre mehdî olarak gördükleri Mirza Ali Muhammed bir yalancıdır.⁸⁶

3. 2. Hatm-i Nübüvvet Anlayışlarına Yönelik Tenkitleri

Mirza Ali Muhammed, kendisinin geçmiş bütün peygamberlerin temsilcisi olduğunu ve tüm ilâhî risâletlerin kendisinde toplandığını savunmuştur.⁸⁷ Bundan dolayı İslâm dininin lağvedildiğini iddia eden Bâbîler ve Bahâîler, 1848 yılında Bedeş'te yaptıkları bir toplantıda dünya ve insan tekâmülünün son olmadığı gibi peygamberliğin de sonu olmadığını ileri sürerek Hz. Muhammed'in son peygamber oluşunu da inkâr etmişlerdir.⁸⁸ Çünkü onlara göre Hz. Muhammed'in "hâtemü'n-nebiyyîn" olması Allah'ın ondan sonra yeni resuller göndermesini engellemektedir.⁸⁹ Bâbîliğin ardından hatm-i nübüvvet meselesini yeniden gündeme taşıyan Bahâîler, Mirza Hüseyin Ali'yi Allah'ın kendisine hulûl ettiği iddiasıyla İlah, oğlu Abbas Efendi'yi de resul olarak kabul etmişlerdir.⁹⁰

Bahâîlere göre Ahzâb sûresi 40. âyetinde geçen "hâtemü'n-nebiyyîn" ifadesinden maksat; Hz. Muhammed, resullerin sonuncusu değil nebilerin sonuncusudur. Dolayısıyla onlar nübüvvet ile risâleti ayrı şey olarak görmektedirler. Onlara göre Hz. Muhammed'i peygamberlerin sonuncusu olarak gören ve ondan sonra bir peygamberin gelmeyeceğine inanan Müslümanlar yanlış düşmüşlerdir. Çünkü Kur'an'da geçen "hâtemü'n-nebiyyîn" ifadesi nübüvvetin sona erdiği risâletin ise sona ermediğine delalet etmektedir. Dolayısıyla risâlet yönüyle Hz. Muhammed'den sonra onun şeriatını tamamlayan, kemale ulaştıran, tebliğ ve tebşîr eden önce Bâb sonra ise Bahâullah olmuştur. Ogan, Bâbîler ve Bahâîleri tenkit ederek bu konudaki görüşlerini bir safsataya benzetmekte ve sözlerinin ise sabun köpüğü kadar bir değeri olmadığını

⁸⁵ Bu yorumlar hakkında bk. Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini VII", *İslâm Dünyası*, 2/43 (16 Ocak 1953), 4-5.

⁸⁶ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini VII", *İslâm Dünyası*, 2/43 (16 Ocak 1953), 4.

⁸⁷ Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, 243.

⁸⁸ Ogan, "Bahâiyye'nin İslâm Dinine Hücumları", 5; Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, 244; Fığlalı, *Bâbîlik ve Bahâîlik*, 31-33.

⁸⁹ Fığlalı, "Bahâîlik", 467; Metin Yurdağür, "İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Düşüncesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-14-15 (1997), 310.

⁹⁰ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü", *Sebülürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 76-77.

belirtmektedir. Hatta Bahâullah'ı İslâm usul ilmini, beşerî ilimlerin metotlarını ve mantığı bilmemekle suçlamaktadır.⁹¹

Ogan, Bahâîlerin risâlet yönüyle peygamberliğin son bulmadığı yönündeki iddialarına “âm” ve “hâs” gibi ilmî tabirleri açıklayarak cevap vermeye çalışmıştır. Ogan'a göre nübüvvet ve risâletin gayesinin aynı ancak bu gayeyi gerçekleştirecek kişinin sıfatları ve dereceleri ise ayrıdır. Dolayısıyla nebî lafzı sîga ve mana yönüyle çoğunluğun bütün fertlerini kapsadığından dolayı “âm”, resul kavramı ise “hâs” dır. Bu yüzden “hâs” olan resul kavramı “âm” olan nebî kavramı içinde değerlendirilmelidir. Buna göre bir peygamberin resul olup da nebi olamaması söz konusu değildir. Resul olup da nebî olmazsa vahyi anlatacak başkalarıdır gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. O halde resulde nübüvvet sıfatının gerçekleşmesi ilk şarttır. Bu ilk şartın ortadan kalması durumunda ikinci şart da geçersiz olur. Ogan'a göre Ahzâb sûresi 40. âyette eğer resullerin sonuncusudur buyrulmuş olsaydı önceki zamanlarda olduğu gibi başka nebilerin gelmesi ihtimalini kaldırmış olmazdı. Ancak nebilerin sonuncusudur buyrulunca artık başka bir peygamberin gelmeyeceği manası açıkça ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle Ogan, Bahâîlerin nübüvvetin sona erdiğini ancak risâletin devam ettiğine dair bir görüşü savunamayacaklarını söylemektedir. Çünkü ona göre nübüvvetin risâletten ayrılması gerekir ki bir karine olmadığından bu da mümkün değildir.⁹² Kısacası Ogan, Hz. Muhammed'in nebîlerin ve nebî tabirinin umumiyeti içinde dâhil olan resullerin sonuncusu olduğunu belirterek Bahâîlerin iddialarını reddetmiştir.

3. 3. Bahâullah'ın Ulûhiyetine Yönelik Tenkitleri

Bahâullah, peygamberlerin beşerî ve ilâhî olmak üzere iki sıfatı olduğunu kabul eder. Beşerî vasfıyla yer, içer, uyur, hastalanır ve ölür. İlâhî vasfıyla ise o bir anlamda tanrı'dır. Onunla konuşulduğu zaman tanrı ile konuşulmuş, ona secde edildiği zaman da tanrı'ya secde edilmiş sayılır. Bahâîler'e göre Hz. Âdem'den bu yana gelip geçmiş bütün nebîler ve resuller, sadece “Tanrı zuhuru” olan Bahâ'yı müjdelemek için

⁹¹ Ogan, “Bahâiyye'nin İslâm Dinine Hücumları”, 7.

⁹² Ogan, “Bahâiyye'nin İslâm Dinine Hücumları”, 8.

gönderilmişlerdir.⁹³ Böylece Bahâullah, kendisinin ilah olduğunu iddia etmiştir.⁹⁴

Ogan'ın açıklamalarına göre Bahâullah, ulûhiyetini ilan ederken Kur'an'dan bazı âyetleri tevil ederek delillendirmeye çalıştı. Örneğin Bahâullah, "Melekler sıra sıra dizilip, Rabbinin buyruğu gelince" meâlindeki Fecr sûresi 22. âyetini "Rab Bahâ'nın cemaâti önüne çıkması" manasında olduğunu söyledi. Ayrıca Bakara sûresi 210. âyette geçen "İlah" ve "Rab" dan maksadın Bahâ olduğunu iddia etti. Bunlara ilaveten Nisâ sûresi 163. âyet ile Hicr sûresi 9. Âyetleri onun ulûhiyetine delil olarak yorumladı.⁹⁵ Ayrıca Bahâullah, kutsal kitap olarak kabul ettikleri *Kitâbü'l-Akdes*'den örneklerle ulûhiyetini ispatlamaya çalışmıştır. Ogan, *Kitâbü'l-Akdes*'de Bahâullah'dan başka ilahın olmadığı ve onun buyruklarına uyulması gerektiğine dair cümlelerin bulunduğunu ve ayrıca Bâb tarafından önceden Bahâullah'ın ulûhiyetinin müjdelendiğini bildirmiştir.⁹⁶ Ogan gibi Muhammed Reşit Rıza da Bahâîliği, Bahâullah'ın ulûhiyetini kabul eden ve İslâm'ın bütün yönlerini ortadan kaldırma ya da en azından tahrif etmeye çalışan bir hareket olduğuna inanmaktadır.⁹⁷

Ogan, Bâbilerin ve Bahâîlerin işlerine gelince kendilerini teşeyyu' ehli olduklarını ancak İsnâaşeriyye'nin mezhep usullerine ve fihhına uymadıklarını, hesaplarına gelenleri alıp amaçlarına uygun bir şekilde tahrif ettiklerini söyler. Aynı şekilde tasavvufun öğretilerine başvurarak Bahâ'nın bedeninde ulûhiyetin hulul ve tecelli ettiğini ileri sürerek sapık tevillerle uğraştıklarını anlatır.⁹⁸ Aslında Bahâîler, Bahâullah'ı ilah, Abdülbahâ'yı da Mesih olarak görmekle onu Sen Pol mertebesine yükseltmişlerdir. Dolayısıyla Ogan'a göre onlar Abdülbahâ'yı Bahâullah'ın oğlu olarak göstermekle de Hz. İsa konumuna çıkarmışlardır.⁹⁹

⁹³ Fığlalı, "Bahâîlik", 466.

⁹⁴ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 4/80 (25 Aralık 1953), 15. Muhammed Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, 245.

⁹⁵ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini II", *İslâm Dünyası* 2/34 (14 Kasım 1952), 8.

⁹⁶ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini II", 8-9.

⁹⁷ Muhammed Reşid Rızâ, *Resâilu's-Sünne* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 13.

⁹⁸ Ogan, "Bahâîlik", *Sebîlürreşâd*, 9/209 (Kasım 1955), 142.

⁹⁹ Osman Ergin, "Sapık Fırkalar: Bahâîliğin İçyüzü", *Sebîlürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 117.

Ogan, Bahâullah'nın ulûhiyetiyle ilgili ileri sürdüğü iddiaların kendisi tarafından uydurulduğunu söyleyerek kabul etmemiş ve bu iddiaları şirk, küfür ve dalâlet olarak yorumlamıştır. Hatta Bahâullah'ı mürted bozuntusu olarak nitelemiştir.¹⁰⁰ Ogan, peygamberliğini ve ilahlığını ilan eden Bahâ'yı yalancı peygamber Mukanna' el-Horasânî'ye (ö. 161/778) benzetmiş ve onu maskeli bir büyücü olarak tanıtmıştır.¹⁰¹

3. 4. *Kitâbü'l-Beyân* ve *Kitâbü'l-Akdes* Adlı Eserlerine Yönelik Tenkitleri

Kâzım Reşî'nin öğretileri ile yetişen Mirza Ali Muhammed, 19. yüzyılın ortalarında İran'da, önce kendisini Tanrıya açılan kapı anlamına gelen Bâb, sonra beklenen mehdî olduğu iddiasında bulunmuştur. Daha sonra kendisine *Kitâbü'l-Beyân* adında yeni bir mukaddes kitap indirildiğini, bütün insanlara gönderilmiş bir peygamber olduğunu ve getirdiği yeni dinin Tevrat, İncil ve Kur'an'ı nesh eylediğini ilan etmiştir.¹⁰² Dolayısıyla o, İslâm dininin emir ve yasaklarının kaldırıldığını ve *Kitâbü'l-Beyân* ile yeni hükümlerin getirildiği iddiasında bulunmuştur. Bu husustan hareketle *Kitâbü'l-Beyân*'ın Kur'an'dan üstün olduğunu ve hatta insanoğlunun onun bir tek harfinin bile benzerini getirmeye güç yetiremeyeceğini söylemiştir.¹⁰³

Ogan, Bahâîlerin semavî kitap olarak tanıttıkları *Kitâbü'l-Beyân* adlı eserle ilgili olarak onların, Mirza Ali Muhammed'in ulûhiyeti tarafından insanlığa gönderilmiş şüphe taşımayan bir hazine olduğunu iddia ettiklerini nakleder. Ogan'ın belirttiğine göre Mirza Ali Muhammed, Rahman sûresi birinci âyette geçen *Kitâbü'l-Beyân* kelimesinden maksadın Kur'an'ı nesh eden ve kendisine indirilen *Kitâbü'l-Beyân* adlı kitap olduğunu iddia etmiştir. Ancak Ogan'a göre âyette geçen "Beyân" kelimesinin Bâb'ın iddiasıyla hiçbir alakası bulunmamaktadır. Onun Kur'an'ı neshelemek üzere indirildiğini iddia ettiği *Kitâbü'l-Beyân* adlı kitap, Arapça ve Farsça cümleler ile iraptan mahrum bozuk ibarelerden oluşan uydurma bir kitaptır. Bu kitap şarkı söyler gibi okunmaktadır.

¹⁰⁰ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini II", *İslâm Dünyası* 2/34 (14 Kasım 1952), 9.

¹⁰¹ Ogan, "Bahâiyye'nin İslâm Dinine Hücumları", 8.

¹⁰² Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini I", 5.

¹⁰³ Fırlah, "Bahâilik", 464.

Aynı zamanda Ogan, Bâb'a irab'ın neden bozuk olduğu sorulunca: "Harfler ve kelimeler çok eski zamanlarda isyan ettiler" şeklinde cevap verdiğini nakletmektedir.¹⁰⁴

Ogan'ın belirttiğine göre Mirza Ali Muhammed, bununla da yetinmeyip "Benim Kur'an'ım yani "Beyân"ım Muhammed'in Kur'an'ın'dan efdal olduğu gibi ben kendim de Muhammed'den efdalim" dediğini ve ondan üstün olduğunu iddia etmiştir.¹⁰⁵ Mirza Ali Muhammed tarafından yazıldığı iddia edilen *Kitâbü'l-Beyân* adlı eserin gerçekte saçma sapan, melez ve onun kadar ibaresi bozuk başka bir kitap görmediğini söyleyen Ogan, Mirza Ali Muhammed'in Hicr sûresi 10. âyet ile Nahl sûresi 44. âyette geçen "Zikir" kelimesinden maksadın kendisi olduğunu iddia ettiğini aktarmaktadır.¹⁰⁶ Ayrıca *Kitâbü'l-Beyân* adlı eserin, Seyyid Hasan ve Seyyid Hüseyin kardeşler tarafından yazıldığı ve tedvîn edildiği ileri sürülmüştür.¹⁰⁷

Her ne kadar Mirza Ali Muhammed, *Kitâbü'l-Beyân* adlı kitabın kendisine indirildiğini iddia etmiş olsa da Ogan'ın tespitlerine göre o, Kerbelâ'da olduğu yıllarda ilk olarak *er-Risâletü'l-adliyye fi'l-ferâizi'l-İslâmiyye* adlı kitabı telif etmiş, daha sonra Buşir şehrinde Bâbîlerin dinî akidelerini ve yeni şeriatın hükümlerini içeren *Kitâbü'l-Beyân* adlı eseri bizzat kendisi yazmıştır.¹⁰⁸ Diğer taraftan Nâsirüddin Şah döneminde Bâb yakalandığında onu yargılayan Şiû ulema *Kitâbü'l-Beyân*'ın içindeki ibare ve manalara bakarak, Kur'an âyetleri ve diğer semavî kitapların üslubuna benzetilmek üzere uğraşılıp Bâb tarafından yazıldığını ifade etmiştir. Ogan'ın belirttiğine göre *Kitâbü'l-Beyân*'ın fesahat ve belâgat açısından en üstün olduğunu söyleyen Bâb'a sarf, nahiv, meâni, beyan, bedi', mantık gibi ilimlerle ilgili bazı sorular sorulmuş ancak Bâb bunların hiçbirine cevap verememiştir.¹⁰⁹ Ne var ki onlar ilah olarak gördükleri Bahâullah'ın sözünü Allah kelamı *Kitâbü'l-Beyân* adlı kitabı da Kur'an gibi semavî bir kitap olarak kabul etmişlerdir.

¹⁰⁴ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini I", 4.

¹⁰⁵ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini V", *İslâm Dünyası*, 2/39 (19 Aralık 1952), 4-5.

¹⁰⁶ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini V", 5.

¹⁰⁷ İhsan Mahvî, "Bâbilik", *Mahfil* 2/24 (1340/1922), 233.

¹⁰⁸ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini V", *İslâm Dünyası*, 2/39 (19 Aralık 1952), 5.

¹⁰⁹ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini XII", 4.

Mirza Ali Muhammed'den sonra Bahâullah da aynı şekilde vahiy kapısının hiçbir dönem kapanmayacağını savunarak *Kitâbü'l-Akdes* adlı kutsal kitabın kendisine vahyedildiği iddiasında bulunmuştur. Hatta Bahâullah bu kitabın "kadîm" yani öncesiz olduğunu söylemiştir.¹¹⁰ Böylece Bahâullah, Bahâî inancının, tüm dünya milletleri tarafından kabul edilmesi gerektiğini öne sürmeye çalışmıştır. Aslında Bahâullah bu iddiasıyla Hz. Muhammed'in son peygamber ve İslâm'ın da son din olduğunu reddetmektedir.

Ogan, yukarıda belirtildiği üzere Mirza Ali Muhammed'in *Kitâbü'l-Beyân*'ı eleştirdiği gibi Bahâullah'ın *Kitâbü'l-Akdes*'ini de tenkit etmiştir. Ogan'a göre *Kitâbü'l-Beyân* gibi *Kitâbü'l-Akdes* de Arapça ve Farsça karışımı uydurma âyet ve sûrelerden oluşmuştur. Çünkü Ogan'ın tespitlerine göre Bahâullah'ın Arapçayı bilmesi mümkün olmadığı gibi yazabilmesi bile söz konusu değildir. Dolayısıyla *Kitâbü'l-Akdes*, Bahâullah'ın Arapça ile Farsçayı karıştırıp bilmece gibi sözleri ve felsefe ile tasavvufun mezcedilmesi sonucu oluşmuş bir uydurma kitaptır.¹¹¹

3. 5. Bahâîlerin Dinler Hakkındaki Görüşlerine Yönelik Tenkitleri

Bahâîlerin kendi kaynaklarından hareketle dinler hakkındaki görüşlerini açıklayan Ogan, onların Bahâ'nın zuhur ettiği zamanda dünya üzerinde Budizm, Brahmanizm, Fetişizm, Zerdüştlük, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi toplam yedi dinin varlığını kabul ettiklerini belirtmektedir. Bahâîlere göre bu dinler arasında birçok mezhepler zuhur etmiştir. Mesela İslâm dini arasında Şîa, Sünnîlik, Havâric, Gulât ve Vehhâbîlik gibi mezheplerin ortaya çıktığını ve bu mezheplerin her birinin ayrı kollara ayrıldıklarını söylerler. Aynı şekilde Hıristiyanların Katolik, Ortodoks ve Protestanlık gibi mezheplere ayrıldıklarını, Yahudilik ve Hint dinlerinde de benzer ayrılıkların yaşandığını, bunların her birinin kendi mezheplerinin doğru diğerlerinininkini ise batıl saydıklarını ileri sürerler. Bu ayrışmanın dünya barışına zarar verdiğini düşünen Bahâîler böyle bir zamanda Bahâullah'ın zuhuruyla bütün dinlerin hükümlerini yitirdiğine, büyük bir mucize olarak Bahâîliğin bütün dinlerin yerini

¹¹⁰ Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, 245.

¹¹¹ Ogan, "Bahâiyye'nin İslâm Dinine Hücumları", 8.

aldığına ve böylece dinler arasındaki ihtilafların ortadan kalkmasıyla huzurun sağlandığına inanmaktadırlar.¹¹²

Ogan, Bahâîlerin dinler hakkında verdiği bazı bilgilerin yanlış ve tarihi olaylarla hiçbir gerçekliği olmadığına dikkat çeker. Mesela Bahâîler, İbrahim Peygamberin dininin Zerdüştlük, ona gönderilen kitabın da yirmi bir sayfadan oluşan Zend-Avesta olduğuna inanıyorlar.¹¹³ Ogan, onların bu inançlarının gerçeği yansıtmadığını tamamıyla yalan ve yanlış olduğunu belirtir. Diğer taraftan İbrahim Peygamberin Zerdüştlük olduğunu iddia eden Bahâîlerin aksine onun Zerdüştlük olmadığını gibi tevhit dininin peygamberi olduğunu savunur. Ayrıca ona nazil olan semavî suhurların da Zend-Avesta olmadığını altını çizerek. Yine Ogan, Bahâîlerin Peygamberimiz Hz. Muhammed'i İslâm dinini Şâri'i olarak göstermelerine karşı çıkar. Dinin Şâri'i'nin Allah olduğunu ve peygamberimizin ise dinin beşîri, nezîri ve muallimi olduğunu söyleyerek Bahâîlerin verdiği bu yanlış bilgileri reddeder.¹¹⁴

Bahâîlerin bazı eserlerinde Hz. Musa'ya gönderilen Yahudiliğin son din ve Musa'nın da son peygamber olduğu iddia edilmektedir. Ogan, onların bu iddialarına karşı çıkararak bunun tamamen asılsız olduğunu belirtmektedir. Hatta Bahâîlerin nübüvvet anlayışları hususunda eserlerinde çelişkili bilgilerin varlığına işaret eden Ogan, Yahudiliğin son din ve Hz. Musa'nın da son peygamber olmadığını savunan Bâb'ın kendi eseri olan *Kitâbü'l-Beyân*'dan örnek göstererek delillendirir. Ogan, Tevrat'ta Yahudiliğin son din ve Hz. Musa'nın ise son peygamber olduğuna dair hiçbir âyetin olmadığını bildirir ve gerek Yahudîlerin ve gerekse de Bahâîlerin iddialarının delile dayanmayan kuru bir iddiadan ibaret olduğunu söyler.¹¹⁵

Ogan'a göre Bahâîler, Bahâîliğin bütün dinleri kemâle erdirip insanlığın müşterek dini olduğunu iddia etmiş, "Millî vatan yoktur, bütün dünya her insanın vatanıdır" diyerek kızıl komünistlik doktrinlerini din

¹¹² Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 4/78 (27 Kasım 1953), 10-11.

¹¹³ Zerdüştlükün kutsal kitap olarak gördüğü Avesta hakkında geniş bilgi için bk. Nimet Yıldırım, "Zerdüştlükün Kutsal Kitabı Avesta", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* 18 (2011/1), 147-170.

¹¹⁴ Ogan, "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini", *İslâm Dünyası*, 4/78 (27 Kasım 1953), 11.

¹¹⁵ Ogan, "Bahâiyye'nin İslâm Dinine Hücumları", *Sebülürreşâd*, 10/226 (Ağustos 1956), 5-6.

adı altında empoze etmişlerdir. Hatta ibadetlerin erkân, adap ve vakitlerinden tutun da senenin ayları, günleri, adları ve sayısına kadar birçok şeyi değiştirmişlerdir.¹¹⁶

3. 6. Türkiye'de Bahâîlik Faaliyetlerine Yönelik Tenkitleri

Bahâîlerin Anadolu'da göstermiş oldukları faaliyetler dönemin medyasında gündem olmuş ve tartışılmıştır. Ogan, Bahâîliğin, döneminin mevcut kanunlarına göre hukukî ve kanunî bir sığata haiz olmadığını, Müslümanlar arasında zuhur etmeyen ancak gizli olarak aralarına sokulan ve yayılan, tamamen yurtdışı kaynaklı, Milliyetçilik dışı sapık bir hareket olduğunu söylemektedir. Ayrıca o dönemlerde Türkiye'de Bahâîliğe karşı müsamaha gösteren bazı aydınları da tenkit etmektedir. Hatta onları bizzat Bahâîlerin neşrettikleri kendi orijinal Arapça ve Farsça kaynakları incelemeyen tanınmaları nedeniyle de eleştirmektedir.¹¹⁷

Sebülürreşâd dergisinin Ekim 1955 tarihli 206. sayısında, imam hatip okullarında okuyan bazı öğrencilerin Vatan gazetesine yaptıkları açıklamalara istinaden Bâtınî ve Komünizm akidesine sahip sapık bir fırka olan Bahâîleri takdir ettikleri bildirilmiştir. Dolayısıyla dönemin basınında öğrencilerin bu tür zararlı düşünceleri nereden aldıkları tartışma konusu olmuştur.¹¹⁸ Diğer taraftan Bahâîlik propagandasının okullarda ve özellikle de din eğitimi veren bazı imam-hatip okullarında yer bulması ve zararlı tesirleri görülünce bu doktrinin hakiki mahiyeti belirtmek istenmiştir. Dolayısıyla Ogan, basında yer alan bazı imam-hatip öğrencilerinin Bahâîliği asrın ihtiyaçlarına en uygun bulduklarına dair haberler ile bir kısım matbaada Türkçe Bahâîyye propaganda kitaplarının yayınlanmasına ve onların komünizmle bağlantılarına dikkat çekmiş ve bunların nedenlerini sorgulamıştır. Ogan'a göre Bahâîliğin imam-hatip öğrencileri arasında yayıldığı haberleri eğer doğruysa bu durum onların ne kadar çok yayıldığı anlamına gelmektedir. Ancak Ogan, Bahâîliğin nerelerde ne şekilde yayıldığı, onlara inananların kimler ve sayılarının kaç kişi olduğu hususunda kesin bir bilgiye sahip olmadığını

¹¹⁶ Ogan, "Bahâîyye'nin İslâm Dinine Hücumları", 5.

¹¹⁷ Ogan, "Bahâîlik Gizli Bir Teşekküldür", 147.

¹¹⁸ Ogan, "Bahâîlik", *Sebülürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 96.

ayrıca belirtmektedir.¹¹⁹ Dolayısıyla Bahâîliğin o dönem itibariyle yükselişe geçmesi hatta Anadolu'da bile yayılma imkânı bulmuş olması, bir tehdit olarak algılanmasına ve önlemini almaya yönelik faaliyetlere girişilmesine yol açtığı gözükmektedir. Ogan'ın Bâbîlik/Bahâîlik hakkında araştırma yapma gerekçesi bile söz konusu tehdit algısı sayılabilir.¹²⁰

Sonuç

Çalışmalarında Bâbîlik/Bahâîlik, Kâdiyânîlik, Şîilik, Bâtınîlik ve Ehl-i Sünnet gibi siyasi ve itikadî mezheplere yer veren Ogan, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşamış bir düşünce adamıdır. Ogan'ın, yıkıcı ve sapık bir mezhep olarak nitelendirdiği Bâbîlerin/Bahâîlerin Türkiye'deki propagandalarıyla ilgili matbuatta ortaya çıkan haberler üzerine Anadolu halkını özellikle de gençleri onların zararlı düşüncelerinden korumak ve gerçek yönlerini ortaya çıkarmak amacıyla araştırmalar yaptığı görülmektedir.

Ogan, Bâbîlik ve Bahâîliğin doğuşu sürecinde Rus ajanı Şeyh İsa'nın, önemli bir faktör olduğunu iddia etmektedir. O, Bâbîliğin İran'ın millî bir icadı olmadığını başta Rusya olmak üzere gizli emelleri olan sömürgeci devletler tarafından siyaseten teşekkül ettiğine inanmaktadır. Ogan'ın araştırmalarında Bâbîliğin; siyaset gereği İran'ın birliğini bozmak ve ihtilallerle dini istismar etmek amacıyla Rus ajanı Şeyh İsa tarafından Şîrâzlı Mirza Ali Muhammed adında bir akıl hastasının kullanılması sonucu kurulduğu sonucuna vardığı anlaşılmaktadır.

Ogan, Bâbîliğin devamı olan Bahâîlikle ilgili olarak; İslâm mezheplerinden olmayan, İslâm ile her türlü bağlılığını koparan ancak İslâm'a zarar veren, yabancı siyaset ve nüfuzundan destek alan, Komünizm prensipleri üzerine kurulmuş, yeni batıl bir dinî hareket olduğunu delilleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Diğer taraftan Ogan'ın araştırmalarında Bâbîlik ve Bahâîliğin mehdîlik, hatm-i nübüvvet, Bahâullah'ın ulûhiyeti, kutsal olduklarına inandıkları *Kitâbü'l-Beyân* ve

¹¹⁹ Ogan, "Bahâîlik", *Sebilürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 121.

¹²⁰ Yükselişe geçen sapkın algısının muhalif mezheplere yönelik söylemi nasıl etkilediği konusunda geniş malumat için bk. Ümit Toru, "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 259-292; a.mlf., "Eş'arî Geleneğin İsmâîlîlik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelleri (Bağdâdî Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 363-369.

Kitâbü'l-Akdes isimli eserleri, dinler ile ilgili görüşleri ve Türkiye'deki faaliyetlerine dair eleştiriler yönelttiği tespit edilmiştir. Ayrıca uzun süre mezhepler üzerine çalışmalar yapan Ogan'ın, 19. yüzyılda İslâm coğrafyasında zuhur eden Kâdiyânîlik, Bâbîlik/Bahâîlik gibi mezheplerin İslâm ülkelerinde gizli emelleri olan yabancı ülkeler tarafından desteklendiği iddiasında bulunduğu görülmüştür. Dolayısıyla Bahâîliğin sosyo-politik hayatta yükselişinin ona yönelik algıyı ve söylemi etkilediği de anlaşılmaktadır. Yükselişe geçen sapkın algısı, onun hakkındaki söylemin sertleşmesine, aşırı gruplarla ilişkilendirilmesine ve sosyal mesafe konulmasının tavsiye edilmesine yol açmıştır.

Ogan'ın çalışmalarında onun Bâbîlik ve Bahâîlik hakkında detaylı bir araştırma yaptığı ve bu hususta kayda değer bir birikimi olduğu anlaşılmıştır. Mezhepler tarihçisi olmamasına rağmen Ogan'ın bir Mezhepler tarihçisi gibi Bâbîlik ve Bahâîlik hakkındaki yazıları ile bu alana çok büyük katkı sağladığı kuşkusuzdur. Diğer taraftan Ogan'ın çalışmalarından Bâbîlik ve Bahâîlik gibi İslâm'a zarar veren yıkıcı mezheplere karşı Sünnî düşünceyi benimsediğini ve Ehl-i Sünnet inancını savunduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Cevdet, Abdullah. "Mezheb-i Bahâullah-Dîn-i Ümem". *İctihad* 144 (1 Mart 1922).
- Albayrak, Ali-Teber, Ömer Faruk-Gökalp, Yusuf. "Anadolu'da Bahâî Faaliyetlerinin Tarihsel Bir Yansıması: Emin Ali'nin "Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu" Adlı Makalesi". *Turkish Academic Research Review* 5/4 (Aralık 2020), 560-573.
- Bozkuş, Metin. "Bahâîliğin Arka Planı ve Söylemleri Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Sivas 2002), 139-156.
- Çam, Süleyman. "İhsan Mahvî'nin Mahfil Mecmuasındaki Makaleleri Bağlamında Bâbîlik ve Bahâîlik". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 346-361.

- Çiçek, Hacı. "Bahâîlik, Bahâîliğin Görüşleri, İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Ona Dair Bazı Yorumlar". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2017), 135-156.
- Derin, Süleyman. *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- el-Hamd, Abdulkadir Şeybe. *el-Bahâiyye İhdâ Matâyâ el-İstimâr ve's-Sahyûniyye*. Medinetu'l-Munevvere: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1974.
- el-Hasenî, Abdürrezzâk b. Seyyîd Mehdî b. Sâdık. *el-Bâbiyyûn ve'l-Bahâiyyûn fî Hâzırîhim ve Mâzîhim*. Sayda: Matba'atü'l-İrfân, 1969.
- Ergin, Osman Nuri. "Bahâîlerin İç Yüzü". *Sebülürreşâd* 9/203 (Ağustos 1955).
- Ergin, Osman Nuri. "Bahâîliğin İçyüzü". *Sebülürreşâd* 9/205 (Eylül 1955).
- Ergin, Osman Nuri. "Sapık Fırkalar: Bahâîliğin İçyüzü". *Sebülürreşâd* 9/208 (Kasım 1955).
- Eyyûb, Hasan Muhammed. *Tebîtu'l-Akâidi'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nedve el-Cedîde, 1983.
- Fazlurrahman. *İslâm*. trc. Mehmed Dağ - Mehmed Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Bahâîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/464-467. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Bâbîlik ve Bahâîlik*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Fığlalı, Ethem Ruhi-Şimşek, Ramazan. "Bahâîlik ve Kitabü'l-Akdes". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 3/2 (Güz 2010), 7-144.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *İslâm Tarihi*. 2 Cilt, sad. Ziya Nur Aksun, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Goldziher, Ignaz. *el-Akâdetu ve's-şerîatu fi'l-İslâm*. çev: M. Yûsuf Mûsa, A. Hasan Abdulkâdir, A. Abdülhak. Mısır: Dâru'l-Kitâb, 3. bs. ts.
- Hizmetli, Sabri. "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbîlik-Bahâîlik". *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği (Kutlu Doğum Haftası: 1993)*, (Ankara 1995), 215-222.
- Huart, CL. "Bâbîler". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- İhsan Mahvî. "Bâbîlik". *Mahfil* 2/23 (1340/1922).
- İhsan Mahvî. "Bâbîlik". *Mahfil* 2/24 (1340/1922).
- İzmirli, İsmâil Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul, 1341.

- Ebû Zehre, Muhammed. *İslâm'da İtikâdî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.
- Muhammed Ebû Zehre. *İslâm'da Siyasî İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. çev. Abdülkadir Şener - Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1970.
- Muhsin, Abdülhamid. *İslâm'a Yönelen Yıkıcı Hareketler (Babilik ve Bahâiliğin İçyüzü)*. çev. M. Saim Yeprem – Hasan Güleç. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.
- Nejad, Edhem. "Amerika'da Müslümanlar-I". *Sırâtı müstakîm* 4/82 (17 Mart 1326).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini I". *İslâm Dünyası* 2/33 (7 Kasım 1952).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini II". *İslâm Dünyası* 2/34 (14 Kasım 1952).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini III". *İslâm Dünyası* 2/36, (28 Kasım 1952).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini IV". *İslâm Dünyası* 2/37 (5 Aralık 1952).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini IX". *İslâm Dünyası* 2/48 (20 Şubat 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini V". *İslâm Dünyası* 2/39 (19 Aralık 1952).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini VII". *İslâm Dünyası* 2/43 (16 Ocak 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini X". *İslâm Dünyası* 3/49 (27 Şubat 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini XII". *İslâm Dünyası* 3/59 (8 Mayıs 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini XIII". *İslâm Dünyası* 3/62 (29 Mayıs 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 3/57 (24 Nisan 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 3/63 (5 Haziran 1953).

- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 4/80 (25 Aralık 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 2/41 (2 Ocak 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 3/55 (10 Nisan 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 3/56 (17 Nisan 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 3/60 (15 Mayıs 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 3/71 (21 Ağustos 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 3/73 (18 Eylül 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 4/76 (30 Ekim 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 4/78 (27 Kasım 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 4/82 (22 Ocak 1954).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 3/64 (12 Haziran 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 4/79 (11 Aralık 1953).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bâbiyye ve Bahâiyye Dini". *İslâm Dünyası* 4/81 (8 Ocak 1954).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bahâîlik Gizli Bir Teşekkürdür". *Sebîlürreşâd* 12/285 (Ocak 1959).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bahâîlik". *Sebîlürreşâd* 9/209 (Kasım 1955).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bahâîlik". *Sebîlürreşâd* 9/208 (Kasım 1955).
- Ogan, Mehmet Râif. "Bahâiyye'nin İslâm Dinine Hücumları". *Sebîlürreşâd* 10/226 (Ağustos 1956).
- Öz, Mustafa. "Şeyhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/ 84-86. İstanbul: TDV Yayınları 2010.
- Özkan, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları, Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.

- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Resâilu's-Sünne*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Sarıkaya, Saffet. *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Elif Kitabevi, 2004.
- Şevki Efendi. *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*. çev. Suna Bozkır. İstanbul: Baha Yayınları, 1995.
- Tâhirü'l-Mevlevî. "Beni Kureyza Meselesi". *Mahfil* 2/22 (1340), 168-172.
- Toru, Ümit. "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 259-292.
- Toru, Ümit. "Eş'arî Geleneğin İsmâîlîlik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelleri (Bağdâdî Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 363-369.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Mehmet Râif Ogan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yıldırım, Nimet. "Zerdüş'tün Kutsal Kitabı Avesta". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* 18 (2011/1), 147-170.
- Yurdağür, Metin. "İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Düşüncesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1997), 303-312.
- Zerendî, Muhammed. *Nebil Tarihi*. çev. Minu Derahşan Sabit. Ankara: Başnur Matbaası, 1973.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.

Q-D-M (ق، د، م) Kökü Üzerine Morfolojik ve Semantik Bir İnceleme

Halil AKÇAY

Doç., Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Basic Islamic Sciences

Mardin, Türkiye

halilakcay@artuklu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-1671-5073

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 19 **Sayfa / Pages:** 220-243

Atıf / Cite as: Akçay, Halil. “Q-D-M (ق، د، م) Kökü Üzerine Morfolojik ve Semantik Bir İnceleme [A Morphological and Semantical Analysis on the Root Word Q-D-M (ق، د، م)]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 220-243

<https://doi.org/10.18498/amailad.1151993>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

A Morphological and Semantical Analysis on the Root Word Q-D-M (ك، د، م)

Abstract

Words, like a living organism, are in a dynamic state which contain features such as birth, development, change and weakening. The fact that words and concepts gain new meanings according to time and space, their meanings change and undergo changes such as expansion, contraction, in fact, stand parallel with the principle of change of nature. As a matter of fact, a word used in a certain sense at a certain time can be used in another sense at another time. And it can even have an opposite meaning. In addition, many factors such as religion, thought, profession, technology have caused the words to be used to convey different meanings from their lexical ones. For example, after the divine revelation was delivered to people, most of the words stated in Qur'an were known in the period of Ignorance, but due to the semantic changes and transformations they underwent because of the context in which these word were revealed, there has become many words such as salah, savm, zakat, jihad, heaven, hell, afterlife, wajib, haram, makruh, fard that gained new terminological meanings pertaining to Religion. In the ongoing process, there were also concepts that are termed in different Islamic sciences after Qur'an within the scope of Qur'an studies. According to that, in this study, the concept and semantic adventure of k-d-m rooted words, which form the root letters of Almighty Allah's name al-Muqaddim and the adjective al-Kidem are discussed while the linguistic and historical semantics are explored. After revealing the etymological, morphological, lexical and terminological meanings of the words derived from this root word, their usage in the Ignorance and Islamic periods, the terminology in Islamic sciences and in certain fields today were analyzed chronologically. The meanings that these words point to and acquired in the Qur'an and hadiths during the revelation period were examined. Firstly dictionaries, poetry divans of the Ignorance period, poetry magazines, works focusing on Arabic proverbs, and secondly the basic sources of other Islamic sciences, especially tafsir and hadith sources, were scanned to approach q-d-m rooted words. The basic meanings of the words derived from the root word, the meanings they gained according to periods and sciences, and the meaning changes they underwent were revealed. It has been observed that k-d-m rooted terms used in many branches of science, from music to rhetoric, from logic to Islamic law, sometimes expanded and sometimes collapsed into new meanings different from their lexical meaning. This study is important in terms of seeing both the meaning of the word in periods and the different meanings it has acquired in various sciences. At the end of the study, it was seen that the main

meanings of the root word *q-d-m* are “to come, to move forward, foot and the old”. With different derivatives of the root, it has been determined that this word has many meanings such as “to come first, to advance, to advance, to be brave, to leap forward, to arrive, to reach, to be present, to come, to tend, to mean, to wear out, to stay out of date, to go over a long time, to present, to offer, to offer, to bring forward, to put forward, to advance, to advance”. Again, one of the results obtained in the study is that *q-d-m* rooted words in Qur’an are used generally within the framework of their lexical meaning. However, it has been understood that some words are given different meanings depending on the context. Because it is attributed to Allah, al-Muqaddim, one of the names of Allah, has gained more extensive and essential meanings such as “putting forward the thing that should be put forward, according to Allah’s own will and choice, by law or de facto, bringing beings closer to Himself, and giving lofty ranks”. The word “kidem” from the same root is used as an attribute of Allah. Again, when it is used as an attribute of Allah, there is an expansion in the meaning of the word, and it gains a meaning as “Allah’s existence has no beginning and exists without the need for anyone else”. It is revealed that the compound formed by the root *q-d-m* with other words also reveals terms in various fields apart from its lexical meaning. As a matter of fact, “Muqaddime” is used both for “the first pages of the book, which give summary information about the content, purpose of writing, style, preface, and introduction” and for each of the propositions from which conclusions are drawn in the qiyas in logic.

Keywords: Arabic, Semantic, Q-d-m Root, Qur’an, al-Muqaddim, al-Qidem.

Q-D-M (ق، د، م) Kökü Üzerine Morfolojik ve Semantik Bir İnceleme

Öz

Kelimeler de tıpkı canlı bir organizma gibi doğma, gelişme, değişme, zayıflama gibi özelliklerle bir hareketlilik içerisindedirler. Zaman ve mekâna göre kelime ve kavramların yeni anlam kazanması, anlamlarının değişmesi, genişlemesi, daralması gibi değişikliklere uğraması, aslında tabiatın değişim ilkesiyle paralellik arz etmektedir. Nitekim belirli bir zamanda belirli bir anlamda kullanılan bir kelime, başka bir zamanda başka bir anlamda kullanılabilir. Hatta zıt bir anlam dahi kazanabilmektedir. Bunun yanı sıra din, düşünce, meslek, teknoloji gibi pek çok husus kelimelerin sözlük anlamı dışında terim olarak başka anlam çerçevelerinde değerlendirilmesine sebep olmuştur. Söz gelimi ilahi vahyin insanlara ulaştırılmasından sonra, Qur’ân kelimelerinin büyük çoğunluğu Cahiliye döneminde bilinmekle birlikte salât, savm, zekât, cihâd, cennet, cehennem, ahiret, vacip, haram, mekruh, farz gibi bağlama göre ugradıkları anlamsal değişim ve dönüşüme bağlı olarak dinî

birer terim haline gelen kelimelerin sayısı da pek çoktur. Devam eden süreçte Qur'ân'dan sonra Qur'ân çalışmaları kapsamında farklı İslâmî ilimlerde terimleşen kavramlar da vardır. Bu doğrultuda bu çalışmada Yüce Allah'ın el-Muqaddim ismi ile el- Kıdem sıfatının da kök harflerini oluşturan k-d-m köklü kelimelerin kavram ve anlam serüveni ele alınmış, dilbilimsel ve tarihsel semantiği araştırılmıştır. Bu kökteki kelimelerin etimolojisi, morfolojisi, lügat ve istilâh anlamları ortaya konduktan sonra kronolojik olarak Cahiliye ve İslam dönemlerinde kullanım durumları, İslâmî ilimlerde ve günümüzde belirli alanlarda terimleşme durumu incelenmiştir. Söz konusu kelimelerin nüzul döneminde Qur'ân ve hadislerde kullanıldıkları ve edindikleri anlamlar irdelenmiştir. K-d-m köklü kelimeler ele alınırken ilk olarak sözlükler, Cahiliye dönemi şiir divanları, şiir mecmuaları, Arap atasözlerini ele alan eserler ile başta tefsir ve hadis kaynakları olmak üzere diğer İslâmî ilimlerin temel kaynakları taranmıştır. Söz konusu kökteki kelimelerin temel anlamları, dönemlere ve ilimlere göre kazandıkları anlamlar, geçirdiği anlam değişiklikleri ortaya konmuştur. Musikiden belagata, mantıktan İslâm hukukuna kadar birçok ilim dalında kullanılan k-d-m köklü terimlerde, kelimenin sözlük anlamına göre bazen genişleme bazen de sınırlılık kazandığı görülmüştür. Bu çalışma hem dönemlere göre kelimenin anlam durumunu hem de muhtelif ilimlerde edindiği farklı anlamları görmek açısından önem arz etmektedir. Çalışmanın sonunda k-d-m kökünün esas anlamlarının “*gelmek, ilerlemek, ayak, eski*” olduğu görülmüştür. Kökün farklı türevleriyle birlikte ihtiva ettiği anlamların ise “*önce gelmek, öne geçmek, ilerlemek, cesur olmak, atılmak, varmak, ulaşmak, hazır bulunmak, gelmek, yönelmek, kastetmek, eskimek, eskide kalmak, üzerinden uzun zaman geçmek, takdim etmek, sunmak, teklif etmek, öne almak, öne sürmek, ilerlemek, öne geçmek*” gibi manalar olduğu tespit edilmiştir. Yine çalışmada elde edilen sonuçlardan biri, k-d-m köklü kelimelerin Qur'ân'daki kullanımının genellikle sözlük anlamı çerçevesinde olduğudur. Ancak bazı kelimelere bağlama göre farklı anlamların da verildiği anlaşılmıştır. Allah'ın isimlerinden biri olarak el-Muqaddim'in “*Allah'ın kendi irade ve tercihine göre hükmen veya fiilen öne geçirilmesi gereken şeyi öne geçiren, varlıkları kendine yaklaştıran, yüce rütbelere veren*” manasında Allah'a nispet edilmesi kelimeye geniş ve mutlakiyet kazandırmıştır. Aynı kökten kıdem kelimesi ise Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılmıştır. Yine Allah'ın bir sıfatı olarak kullanıldığında kelimenin anlamında bir genişleme söz konusu olup “*Allah'ın varlığının başlangıcının bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın var olması*” şeklinde bir mana kazanmıştır. K-d-m kökünün başka kelimelerle oluşturduğu terkip, sözlük anlamı dışında muhtelif alanlarda terimler de ortaya çıkardığı görülmüştür. Nitekim “*Muqaddime*” kitap için “*kitabın içeriği, yazılış*

amacı, üslubu hakkında özet bilgiler veren ilk sayfaları, önsöz, mukaddime", mantıkta kıyasta kendilerinden sonucun çıkarıldığı önermelerden her biri için kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Semantik, Q-d-m Kökü, Kur'ân, el-Muqaddim, el-Kıdem.

Giriş

Kelime ve kavramların etimolojisini ve anlam çerçevesini ortaya koymak, cümlelerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Buradan hareketle kelimelerin temel anlamlarını doğru bir şekilde anlayıp içinde doğup büyüdüğü serüveni takip ederek kazandıkları yeni ve yan anlamları ortaya koymak için yapılan çalışmalar kelimelerin anlam çerçevesini yansıması açısından önem arz etmektedir. Bu manada anlambilim denilen semantik bilim alanı, anlamları incelemekte, kavramların anlamlarını dilbilimsel, felsefî ya da mantıksal açılarından ele almaktadır. Bu yönlerle ele alınan kelimelerin temel anlamları belirtildikten sonra zaman içerisinde kazanılan yan anlam, anlamda genişleme, daralma, başka kelimelerle anlam ilişkisi ortaya konmaktadır. Nitekim Râgıp el-İsfahânî (öl. 502/1108) de bu yönde yaptığı çalışmasında bu hususa dikkat çekmiştir:

"Kur'ân ilimlerinden öncelikli olarak meşgul olunması ve incelenmesi gereken ilimler, lafzî ilimlerdir. Lafızlarla alakalı ilimlerden de ilgili lafızların kök mana ve iştikakını tahkik etmektir. Kur'ân kelimelerinin kök manalarının bilinmesi, bir bina inşasında başta gelen malzeme olan tuğla ve kerpiç gibi, ehemmiyet arz etmektedir. Bu lafızlarla ilgili bilgi sahibi olmanın ve kök manaları bilmenin faydası, sadece Kur'ân ilimlerine özgü değil, bütün İslâmî ilimlere şamildir."¹

Bu çalışmada q-d-m kökünden türeyen kelimelerin etimolojik ve anlamsal yönleri ele alınmış, Cahiliye döneminden günümüze kadar genel kullanım durumu örneklerle ortaya konmuştur. Hem kökün sözlük ve terim anlamları hem de başka kelimelerle oluşturduğu terkiplerde edindiği anlamlar irdelenmiştir.

¹ Râgıp el-İsfahânî, *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2009), 54-55. Ayrıca bk. Mustafa Keskin, "Kur'an'da "hkm" Kökünden Türeyen Kelimelerin Semantik Tahlili", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 434.

1. Etimolojik ve Morfolojik Açından K-D-M Kökü ve Bu Kökün Sözlük Anlamları

K-d-m kökü, sarf ilminde fiillerin yapı kategorisini gösteren baplardan birçoğunda kullanılmaktadır. Nitekim *يَقْدُمُ* – *قَدِمَ* olarak sülâsî mücerredin birinci babında “önce gelmek, öne geçmek, ilerlemek, cesur olmak, atılmak” manalarında kullanılıp masdarı *قُدُومٌ* veya *قَدِمٌ* kalıplarında gelmektedir. *يَقْدُمُ* – *قَدِمَ* olarak dördüncü baptan “varmak, ulaşmak, hazır bulunmak, gelmek, yönelmek, kastetmek” gibi manalarda kullanılmaktadır. Fiilin bu baptaki masdarı *قَدِمَانٌ* ya da birinci bapta olduğu gibi *قُدُومٌ* şeklinde gelmektedir. *يَقْدُمُ* – *قَدِمَ* yapısıyla beşinci bapta ise “eskimek, eskide kalmak, üzerinden uzun zaman geçmek” manalarına gelmektedir. Bu babın masdarı ise *قَدِمٌ* ya da *قَدَامَةٌ* şekillerinde kullanılmaktadır. Bir hurma çeşidi olarak *مُعْدَامٌ* ve kırmızı renkli bir elbise çeşidi olarak *قَدِمٌ* kelimeleri de k-d-m köklü kelimelerdir.²

Tef’îl babından k-d-m köklü *قَدَّمَ* fiili “takdim etmek, sunmak, teklif etmek, öne almak, öne sürmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Aynı kökten if’âl babından *أَقْدَمَ*, ifti’âl babından *أَقْتَدَمَ*, tefe’ul babından *تَقَدَّمَ* ve istif’âl babında *اسْتَقَدَّمَ* fiilleri “ilerlemek, öne geçmek” olarak aynı manada kullanılmaktadırlar.³ Tefâ’ul babından *تَقَادَمَ* kalıbında ise beşinci baptan “eskimek, üzerinden uzun zaman geçmek, zaman aşımına uğramak” manasındaki *قَدِمٌ* ile aynı anlamda kullanılmaktadır.⁴

K-d-m köklü isimlerden *قَدِمٌ* “ayak, yiğit, insanın yaptığı iyilik veya kötülük”, *قُدُومٌ* “önde giden”, *قَادِمٌ* “gelen”, *قُدَامٌ* “melik, önder, ön”, *تَقْدِيمٌ* “takdim etmek”, *قَدِيمٌ* “eski, kadim”, *قَدِيمٌ* ve *قَدِيمٌ* “bir şeyin başı, önü”, *قَدِمٌ* “uzun zaman” manasında kullanılmaktadır. *قُدُومٌ* kelimesi, oyma ve kesmeye yarayan alet olarak keser manasında kullanılırken, *مُعْدَامَةٌ* ön söz ve alın, *قُدُومٌ* ise yolculuktan dönmek için kullanılmaktadır. Bunun yanında *قَدِيمَةٌ* ya da *قَدِيمٌ*

² Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2003), “kdm”, 3/366-367; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Ya'kûb, ‘Abdunnebî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), “kdm”, 9/45-50; Ebu'l-Hasen Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-fikr, “kdm”, 5/65; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr el-Fârikî, *Lisânu'l-‘Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), “kdm”, 12/465-472.

³ İbn Manzûr, “kdm”, 12/467.

⁴ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-‘arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. ‘Abdulkerîm el-‘Az bâvî (Kuveyt: y.y., 2000), 33/238.

kelimesi “*kalın ve sert taş*” manasında kullanılmıştır. Savaşta cesur ve atılan kişi ise مُثَدِّم kalıbıyla ifade edilmiştir.⁵

Q-d-m köklü kelimelerin, yukarıda zikredilen sözlük anlamlarının yanında terkipteki kullanım durumu ya da cümledeki bağlamına göre farklı anlamlara geldiği de görülmektedir. Örneğin قَادِمُ الإنسان (insanın baş tarafı) terkipte قَادِم kelimesi kafa, baş demektir. مَشَى فُلَانٌ الْفُدْمِيَّةَ : “Falan şahıs şeref ve fazilette önde gitti.” cümlesindeki q-d-m köklü الْفُدْمِيَّةَ kelimesi şeref ve fazilet manasına gelirken، مَضَى الْقَوْمُ التَّقْدِيمِيَّةَ : “*kavim, ilerledi.*” cümlesinde ise ilerlemek anlamına gelmektedir. لِفُلَانٍ عِنْدَ فُلَانٍ قَدَمٌ : “*Falanın falana bir iyiliği, yararı oldu.*” ifadesinde قَدَمٌ kelimesi destek, güç, fayda ve mecazen el manasındadır. مَا جُعِلَ الْقَوَادِمُ كَالْحَوَائِي : “*Öndekiler arkada gizlenenler gibi değildir.*” atasözünde q-d-m köklü قَوَادِمٌ kelimesi “*Önden devam edenler, önde olanlar, ön taraftakiler*” anlamındadır. قَدِمَ فُلَانٌ إِلَى أَمْرٍ : “*Falan şahıs falan işe niyetlendi.*” cümlesinde قَدِمَ fiilinin amaç, niyet manasında kullanımı söz konusu iken aynı cümlede عَلَى ile birlikte kullanılmasında cümleye yönelme manasını katmıştır.⁶ أَقْدَمَ عَلَى الْعَيْبِ : “*Kusura rıza gösterdi.*” cümlesindeki q-d-m köklü kelime cümleye rıza göstermek manasını katmıştır.⁷

2. Q-D-M Kökünün Eş-Yakın ve Zıt Anlamlıları

Q-d-m kökü, içinde bulunduğu bağlama göre birçok kelimeyle eş ya da yakın anlam durumuna sahip iken aynı şekilde birçok kelimeyle de zıt anlam ilişkisi içerisinde.

2.1. Eş ve Yakın Anlamlıları

“*Eskimek, eskide kalmak, üzerinden uzun zaman geçmek*” manalarında kullanılan قَدِمَ fiilinin mastarı olarak قَدِيمٌ (eski, kadim) kelimesinin eş ve yakın anlamlıları olarak başta عَتِيقٌ olmak üzere رَتْ، دَارِس، سَالِف، تَلِيد، سَجِيق، خَلِاقَة، سَجِيق، تَلِيد، سَالِف، دَارِس، رَتْ، عَتِيقٌ gibi kelimeler kullanılmaktadır.⁸ “*Gelmek, hazır bulunmak*” manalarında kullanılan قَدِمَ fiilinin eş anlamlıları olarak حَضَرَ، جَاءَ، أَقْبَلَ، أَتَى، fiilleri kullanılmaktadır.⁹ Cümledeki durumuna ve beraberinde kullanıldığı cer harfine göre bu anlama yakın kullanılan kelimeler ise

⁵ Ezherî, “qdm”, 9/45-50.

⁶ İbn Manzûr, “qdm”, 12/465-472.

⁷ el-Muncid, “qdm” 614.

⁸ el-Mu'cemu'l-vasît (Kahire: Mektebetu's-şurûkî'd-duveliyye, 2004), “bly” 71, “byt” 78, “tld” 86, “hık” 252, “drs” 279, “rss” 328, “shk” 420, “slf” 443-444, “atk” 582, “ğbr” 642.

⁹ bk. İbn Manzûr, “cy'e” 1/51, “hdr” 4/196, “kbl” 11/540; el-Mu'cemu'l-vasît, “ety”, 1/5.

çoktur. وَاقِي، غَشِي، وَفَدَ، زَارَ، صَدَرَ، ظَهَرَ، وَصَلَ، bunlardan bazılarıdır. “Ayak” anlamındaki قَدَمٌ kelimesinin eş anlamı ise رَجُلٌ’dur.¹⁰

2.2. Zıt Anlamlıları

“Eskidi, eskide kaldı” anlamındaki قَدَمٌ fiilinin zıt anlamlıları “yeni olmak” manasındaki حَدَّثٌ ve اسْتَجَدَّ gibi fiillerdir. Aynı fiilden türetilmiş olan ve “eski, geçmiş, geçmiş zaman” manalarını ifade eden قَدِيمٌ ve قَدَمٌ kelimelerinin zıddı ise “yeni” manasında الْحَدِيثُ kelimesi kullanılmaktadır. “Geldi, ulaştı” manasındaki قَدِمَ fiilinin zıt anlamlısı “geri döndü, gitti, göç etti, ayrıldı” gibi anlamları içeren، رَجَلَ، سَافَرَ، طَعَنَ، عَادَ، غَادَرَ، رَاحَ، أَدْبَرَ، أَنْصَرَفَ، ذَهَبَ، رَجَلَ، سَافَرَ، طَعَنَ، عَادَ، غَادَرَ، رَاحَ، أَدْبَرَ، أَنْصَرَفَ، ذَهَبَ، R gibi birçok kelime kullanılmaktadır. “Öne almak, öne sürmek” anlamındaki تَقْدِيمٌ kelimesinin zıddı “ertelemek, tecil etmek” manasındaki تَأْخِيرٌ، تَأْجِيلٌ، إِجْرَاءٌ kelimeleridir.¹¹

3. Cahiliye Şiirinde K-D-M Kökü

Arapça kelime ve kavramların morfolojik ve anlam yönlerini ortaya koyma açısından sözlük çalışmalarında güvenilir bir kaynak olarak kadim Arap şiirinden yoğun bir şekilde yararlanılmıştır. Çünkü kadim Arap şiiri, Arapların tarihî, edebî, kültürel ve ilmî sicil kaydı olmasının yanında zengin bir servet barındırmaktadır.¹² Nitekim kadim Arap şiiri gerek Arap lügat çalışmalarında kaleme alınmış monografik çalışmalarda gerekse Arap dilinin tam sözlük çalışmalarında yoğun biçimde şâhid olarak kullanılmıştır. Bu doğrultuda herhangi bir Arapça kelimenin etimolojik, morfolojik ya da semantik açıdan ele alınmasında Kur’ân öncesi kadim Arap şiirine başvurmak o kelimenin daha doğru anlaşılmasında önem arz etmektedir.

Cahiliye döneminde k-d-m köklü kelimelerin kullanım alanında çeşitlilik olsa da genellikle “ayak, eski, ön, öncü, ilerlemek, keser” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bunlar genellikle yukarıda zikredilen kelimenin temel anlamlarında bir kullanım söz konusu iken bazen özel yer isimleri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin İmrüülkays (öl. 540) aşağıdaki beytinde k-d-m köklü أَفْدَامٌ kelimesini ذِي kelimesiyle birlikte özel bir dağ ismi manasında kullanmıştır: [el-Kâmil]

¹⁰ bk. İbn Manzûr, “vsl”, 11/726; *el-Mu’cemu’l-vasît*, “rcl” 332, “zvr” 406, “sdr 509, “zhr” 578, “ğşy” 653, “vfd” 1045, “vfy” 1047, “vsl” 1027.

¹¹ bk. İbn Manzûr, 1/83, 393, 2/131-132, 3/315, 4/12, 269, 368, 5/8, 9/189, 11/11, 276-277, 13/270, 15/283, 414; *el-Mu’cemu’l-vasît*, 109, 380.

¹² İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’ş-şu’arâ*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-ma’ârif, ts.), 1/59-60.

لَمَنَ الدِّيَارُ غَشِيَتْهَا بِسُحَامٍ - فَعَمَائِيَتَيْنِ فَهَضْبُ ذِي أَقْدَامِ

“Suhâm'da 'Amâmeteyn'de ve Zî Aqdâm dağının yaylasında konakladığım bu diyarlar kimindir?”¹³

İmruulqays, aralarında bir akrabalık bağı bulunan Subey' b. 'Avf ile arasının açılması ve Subey'in onu kınaması üzerine, bir şiir yazmıştır. Şiirde geçen bu beyitte yer alan mekânlar Güney Necid bölgesinde yer alıp¹⁴ k-d-m köklü Zû Aqdâm da bir dağ ismi olarak kullanılmıştır.¹⁵

İmruulqays, Sa'd b. ed-Dabâb adında bir dostuna hitaben yazdığı¹⁶ şiirde k-d-m köklü قَدِيمِ kelimesini kullanmıştır: [el-Kâmil]

يَا هَلْ أَتَاكَ وَقَدْ يُحَدِّثُ ذُو الْ- - يُؤَدِّمُ مَسَمَّةَ الدَّخْلِ

“(Söylediklerim) sana ulaştı mı? (Seninle) kadim bir dostluğa sahip, özel sırları olan biri konuşuyor.”¹⁷

Şair burada dostuna, sırdaşlık derecesine ulaşmış kadim dostluğunu hatırlatırken sevgisinin eskilere dayandığını ifade etmek için قَدِيمِ sıfat tamlamasını kullanmıştır. Tamlamada geçen k-d-m köklü قَدِيمِ kelimesi, kelimenin sözlükteki temel anlamlarından olan “eski, kadim” manasında kullanılmıştır.

Muallaka şairlerinden Tarafe b. el-'Abd'e (öl. 564) ait aşağıdaki beyitte geçen k-d-m köklü قَدَّمَ kelimesi emir fiil olarak “öne almak, takdim etmek, ilerletmek” manasında kullanılmıştır: [el-Medîd]

إِنْ تُعِيدُواهَا نُعِدْ لَكُمْ - مِنْ هِجَاؤِ سَائِرِ كَلِمَةٍ
وَقِتَالِ، لَا يُعِينُكُمْ ... فِي جَمِيعِ، جَحَقْلٍ هُمُهُ
رُؤْ: قَدَّمَ وَهَبَ وَهَلَا ... ذِي زُهَاءِ، جَمَّةٌ هُمُهُ

“Savaşı tekrar başlatırsanız biz de meşhur hiciölerle savaşı başlatırız.

Ve her şeyi yakıp küle çeviren büyük bir orduyla birbirini izleyen savaş başlatırız.

Atlara seslenir: “İlerle! Engelle! Hücum et!” Yiğitleri sayısız bir birlik.”¹⁸

¹³ İmruulqays, *Dîvânu İmriilqays*, thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1990), 114.

¹⁴ <http://www.alrahlal.com/vb/showthread.php?t=22385> (erişim tarihi: 28.02.2022, saat 09:40)

¹⁵ İmruulqays, *Dîvân*, 114.

¹⁶ Usâme Salâhuddîn Muneymine, *Şerhu Dîvâni İmriilqays*, thk. Hasen es-Sendûbî (Beirut: Dâru İhyâi'l-'ulûm, 1990), 191.

¹⁷ İmruulqays, *Dîvân*, 204.

¹⁸ E'lem eş-Şentemerî, *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd Şerhu'l-E'lem eş-Şentemerî*, thk: Durriyye el-Hatîb - Lutfî es-Sakçâl (Beirut: el-Muessestu'l-'Arabiyye, 2000), 87.

Cahiliye dönemi şairlerinden Murakkiş el-Asgar'ın (öl. 570) aşağıdaki beyitlerinde geçen k-d-m köklü قَدِيم kelimesi eski, قَدُوم kelimesi ise yontma aleti olarak keser manasında kullanılmıştır:

لَا بُنَّةَ عَجَلَانَ بِالْحَوِّ رُسُومٌ - لَمْ يَتَعَمَّنِ وَالْعَهْدُ قَدِيمٌ
يَا ابْنَةَ عَجَلَانَ مَا أَصْبَرَنِي - عَلِي خُطُوبٍ كَنَحْتِ بِالْقَدُومِ

"İbnetu 'Aclân'ın bu sahada uzun bir zaman geçmesine rağmen silinmeyen kalıntıları vardır.

Ey İbneti 'Aclân, musibetlere keserin oyması gibi nasıl da sabretmişim!"¹⁹

Murakkiş bu beyitlerinde sevgilisi Bint 'Aclân'nın yurdundan kalan kalıntıların yanında durmuş ve onunla geçirdiği günleri anmıştır.²⁰ Uzun bir zaman geçmesine rağmen kalıntıların silinmediğini belirtmekle, sevgiliye duyulan aşkın hâlâ devam ettiğini ifade etmek istemiştir. Kayayı keserle yontma zorluğunu dile getirerek sevgiliye kavuşmak için başına gelen musibet ve talihsizliklere karşı büyük bir sabır gösterdiğini vurgulamıştır.

Cahiliye döneminde, şiirlerinde k-d-m köklü kelimelere sıkça rastlanan şairlerden biri de A'sâ'dır (öl. 7/629). Onun beyitleri, söz konusu kökün farklı türevini ihtiva etmektedir. Örneğin aşağıdaki beyitlerde k-d-m kökünden gelen fiilin tefe"ul babından تَقَدَّمَ emir fiili yer almaktadır: [et-Tavîl]

إِذَا مَا رَأَيْنِي مُقْبِلًا شَامَ نَبْلُهُ - وَيُرْمِي إِذَا أَدْبَرْتُ ظَهْرِي بِأَسْنَهُمْ
عَلَى عَيْرٍ دَنْبٍ عَيْرٍ أَنْ عَدَاوَةً - طَمَمْتُ بِكَ فَاسْتَأْخِرُ لَهَا أَوْ تَقَدَّمَ

"('Umeyr) beni karşısında gördüğünde okunu saklar, sırtımı çevirdiğimde ise beni ok ile arkamdan vurur.

Hâlbuki (Ey 'Umeyr!) senin içinde alevlenen seni tahrik eden bir düşmanlıktan başka hiçbir suçum yoktur. Düşmanlığımı ister hemen göster ister sonra (istediğini yap)."²¹

A'sâ, bu beyitlerinde hicvettiği kişinin kendisine karşı beslediği düşmanlığı yüzüne karşı gizlediği ama arkasından bunu her fırsatta dile getirdiğini belirtmektedir. Burada kullandığı k-d-m köklü تَقَدَّمَ emir fiili, "öne almak, ilerletmek" anlamındadır. Şair, bu kelimeyi zıt anlamlısı اسْتَأْخِرُ fiilini aynı beyitte kullanarak bedi ilminde tıbak sanatını icra etmiştir.

¹⁹ 'Amr b. Harmele el-Murakkiş el-Asgar, *Divânu'l-Murakkişeyn*, thk. Kârin Sâdir (Beyrut: Dâru Sâdir, 1998), 94-95.

²⁰ Murakkiş el-Asgar, *Divânu'l-Murakkişeyn*, 94.

²¹ Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 32/485.

A'şâ, aşağıdaki beyitlerde ise q-d-m köklü قادم kelimesinin çoğulu قوادِم ile مقدم kelimesinin çoğulu مقادِم kelimelerini “baş, kafa” manasında kullanırken مُقَدِّم kelimesini ön taraf manasında kullanmıştır: [et-Tavîl]

وَقُوفاً وَرَاءَ الصَّغْنِ وَالْحَيْلِ تَحْتَهُمْ – نُشِدُّ عَلَى أَكْتافِهِنَّ الْقَوَادِمُ
إِذَا مَا سَمِعْنَ الرَّجَرَ يَمَّمْنَ مُقَدِّمًا – عَلَيْهَا أُسُودُ الرَّارَتَيْنِ الضَّرَاغِمُ
أَبَى كُلِّ عَامٍ تَتَّقُلُونَ وَتَتَدِي، -فَتَلِكِ الَّتِي تَبِيضُ مِنْهَا الْمُقَادِمُ

“Okların ardında bir duruş ve altlarında atlar. Başlar da omuza çekilmiş. Bir azar işittiklerinde, sık ormanların aslanlarının bulunduğu ön kısma atılırlar.

Siz her sene öldürün biz de diyet ödeyelim! İşte budur saçları ağartan.”²²

Yine, A'şâ, Kays b. Ma'diyekrib'i methettiği bir şiirinde gelmek, varmak manalarında قَدِمَ fiilini kullanmıştır: [el-Mutekârib]

أَتَجُزُّ غَائِبَةً أَمْ نِلِمَ، -أَمْ الْحَبْلُ وَادٍ، بِمَا مُنْجِدِمُ
أَمْ الصَّبْرُ أَحْسَبِي، قِيَانٌ أَمْرًا -سَيَنْفَعُهُ عِلْمُهُ إِنْ عَلِمَ
كَمَا رَاشِدٍ يَجِدَنَّ امْرَأًا - تَبَيَّنَ ثُمَّ انْتَهَى أَوْ قَدِمَ

“O güzel kadını terk mi edersin yoksa hala ziyaret mi edersin? Yoksa ip mi cılızdı da koptu?

Ya da sabretmek mi daha akıllıca? Kişi bunu bilirse faydasını görecektir.

Nitekim doğruyu bulduğu halde tereddütte olan birini muhakkak görürsün: işin hakikatini öğrenip vazgeçer ya da razı olur geri döner.”²³

Şair, şiirine kendisinden ayrılan mahbubesini zikrederek başlamıştır. Ancak kendisi alakayı koparıp koparmama hususunda tereddüt içerisinde. Sevgilisi konusunda her şeyin farkında olsa da söz geçiremediği aşkı yüzünden, bile bile hataya razı olmak ya da ilgiyi tamamen kesmeye karar verememiştir. Şairin kullandığı q-d-m köklü kelime قَدِمَ mazi fiili olup şiirin vezni için sonu cezimli yapılmıştır.

Yine Muallaka şairlerinden Lebîd b. Rebî'a'ya (öl. 40/660) ait aşağıdaki beyitlerde q-d-m köklü إِقْدَامَ kelimesini “öne almak, ilerletmek”, أَقْدَامَ kelimesini ise “ayaklar” manasında kullanılmıştır: [el-Kâmil]

فَمَضَى وَقَدِّمَهَا وَكَانَتْ عَادَةً - مِنْهُ إِذَا هِيَ عَرَّدَتْ إِقْدَامَهَا
غُلِبَتْ تَشَدُّرٌ بِالذُّحُولِ كَأَنَّهَا - جِنُّ الْبَدِيِّ رَوَاسِيًا أَقْدَامَهَا

“(Dişisini) önüne alarak geçip gitti (yaban aygırı). Zaten onun âdetidir, dişisi yoldan ayrılınca onu alıp öne katmak.”

“Boyunları kalındır, kinden tehdit ederler birbirlerini. Suretleri sanki Bedî'deki sabit ayaklı cinlerdir.”²⁴

²² Meymûn b. Kays el-A'şâ, *Dîvânu'l-A'şâ'l-kebîr* (b.y.: Mektebetu'l-âdâb, ts.), 77, 78, 89.

²³ A'şâ, *Dîvânu'l-A'şâ'l-kebîr*, 35.

Lebîd, dişi ve erkek yaban eşek çiftinin çöldeki hareketlerini tasvir ettiği ilk beyitte k-d-m köklü إقدام kelimesini أَقَدَمَ mazi fiilinin mastarı olarak “öne almak, öne katmak, ileri almak, ilerletmek” manalarında kullanmıştır. Düşmanları, cinlere benzeyen çirkin suratlılar olarak tasvir ettiği ve kahramanlığını dile getirdiği diğer beyitte ise “ayak” manasındaki قَدَمَ kelimesinin çoğulu olarak أَقْدَامَ kelimesini kullanmıştır.

Lebîd kendini ve kavmini cömert ve kahraman olarak nitelediği bir şiirinin aşağıdaki beytinde k-d-m köklü iki kelimeyi eski/kadim, geçmiş zaman manasında kullanmıştır: [el-Vâfir]

إِذَا عَدَّ الْقَدِيمُ وَجَدَتْ فِيْنَا - كَرَامَتِ مَا يُعَدُّ مِنَ الْقَدِيمِ

“Mazimiz övgüyle anılırsa, eskileri hiç de aratmayan kerim insanlar görürsün.”²⁵

Buna göre k-d-m maddesi, Cahiliye dönemi şiirlerinde fiil ve isim formlarıyla birden fazla manalarıyla çokça kullanılan kelime köklerinden biridir. Nitekim klasik ya da yeni sözlükler de söz konusu kökün türevlerini ortaya koyarken Cahiliye şiirindeki kullanımlara sıkça müracaat etmişlerdir. Bu doğrultuda Cahiliye dönemi şiirler قَدَم kökü açısından tarandığında أَقَدَمَ، قَدِمَ، قَدِمَ، قَدِمَ، قَدِمَ، قَدِمَ gibi mazi ve emir fiil kalıpları ile قَدِمُوا، قَدِمُوا، قَدِمُوا، قَدِمُوا، قَدِمُوا gibi isim formlarında kullanımlara rastlanmaktadır.

4. Kur’ân’da K-D-M Kökü

Kur’ân’da otuz beşi fiil, on üçü isim kalıbıyla olmak üzere toplam kırk sekiz yerde k-d-m köklü kelime geçmektedir. Fiillerin bir tanesi “önce gelmek, öne geçmek, ilerlemek” manalarındaki يَفْدُمُ - فَدَمَ olarak sülâsî mücerredin birinci babında kullanılmıştır.²⁶ Diğer bir tanesi يَفْدُمُ - فَدَمَ vezninde sülâsî mücerredin dördüncü babında kullanılmış olup “varmak, gelmek, yönelmek, kastetmek” gibi anlamları ifade etmektedir.²⁷

Yirmi yedi yerde “takdim etmek, sunmak, teklif etmek, öne almak, öne sürmek, öne geçirmek” manalarında tef’îl babından kullanılmış olup muhtelif şahıs çekimlerinde mazi, muzari ve emri- hazırın (قَدِمَ، يُقَدِّمُ، قَدِّمُ)

²⁴ Lebîd b. Rabî’a, *Şerhu Dîvâni Lebîd b. Rabî’a el-Âmirî*, thk. İhsân ‘Abbâs, Vizâretu’l-İrşâd ve’l-enbâ’ (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 2004), 110, 115.

²⁵ Lebîd b. Rabî’a, *Şerhu Dîvâni Lebîd*, 106. Lebîd’in şiirleri için ayrıca bk. Abdurrahman Özdemir, *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007).

²⁶ bk. Hûd 11/98.

²⁷ bk. el-Furkân 25/23.

her üç fiil kalıbıyla geçmektedir.²⁸ İki surede “ilerlemek” anlamındaki tefe“ul babından تَقَدَّمَ ve يَتَقَدَّمُ şeklinde geçerken dört yerde ise yine aynı anlamda istif‘âl babından يَسْتَقْدِمُونَ ve تَسْتَقْدِمُونَ şekillerinde geçmektedir.²⁹ İsim olarak ise sekiz yerde “*ayak*” manasında kullanılan قَدَمٌ kelimesi ve çoğulu olan أَقْدَامٌ olarak geçerken³⁰ beş yerde “*eski, geçmiş*” manasındaki قَدِيمٌ ve قَدَمٌ قَدِيمٌ ve مُسْتَقْدِمٌ formlarında geçmektedir.³¹ Ortak anlam gruplarından her biri için birkaç örneği ele almak yeterli olacaktır.

4.1. Önce Gelmek, İlerlemek, Gelip Geçmek, Eski, Geçmiş

Bu anlamda q-d-m köklü kelimelerden biri Kur‘ân‘da Hûd suresi 98. ayette يَتَقَدَّمُ – قَدَمٌ sigasında geçmektedir:

{يَتَقَدَّمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأُورِدَهُمُ النَّارَ وَيَنْسُ الْوِزْدَ الْمَوْرُودُ} “*Firavun, kıyamet gününde kavminin önüne geçecek ve onları ateşe götürecektir. Ne kötü varış yeridir orası!*”

Yüce Allah Hz. Musa‘nın mucizelerle ve apaçık delillerle Firavun‘a ve adamlarına gönderildiğini belirttikten sonra bu ayette Firavun‘un kendi kavminin önüne düşerek onları ateşe götüreceğini, dolayısıyla ateşe gitmede öncülük yapacağını vurgulamıştır. Ayette geçen q-d-m köklü يَتَقَدَّمُ fiili bir kimsenin bir şeyin önüne geçmek, önüne düşmek manasında kullanılmıştır.³² Bu da kelimenin sözlük anlamında bir kullanımdır. Aynı anlamda Fetih suresinde Yüce Allah Peygamberimize hitaben {لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ} “*Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlasın.*” (el-Fetih 48/2) buyurduğu ayet ile Müddessir suresi {إِنَّمَا لِإِخْدَى الْكَبِيرِ - نَذِيرًا لِلْبَشَرِ - لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ} “*(Cehennem) içinizden ileri geçmek yahut geri kalmak isteyenler için en büyük uyarıcıdır.*” (el-Muddessir 74/35-37) ayetlerinde geçen q-d-m köklü تَقَدَّمَ ve يَتَقَدَّمُ kelimeleri, sözlük

²⁸ bu yerler için bk. el-Bakara 2/95, 110, 223; Âl-i ‘İmrân 3/182; en-Nisâ‘ 4/62; el-En‘âm 5/70; el-Enfâl 8/51; Yûsuf 12/48; el-Kehf 18/57; el-Hacc 22/10; el-Şuras 28/47; er-Rûm 30/36; Yâsîn 36/12; es-Sâd 38/60; 61; eş-Şu‘arâ‘ 42/48; el-Hucurât 49/1; el-Kâf 50/28; el-Mucâdele 58/12, 13; el-Haşr 59/18, 24; el-Cumu‘a 62/7; el-Muzzemmil 73/20; el-Kiyâme 75/13; en-Nebe‘ 78/40; el-İnfitâr 82/5.

²⁹ Bu yerler için bk. el-A‘râf 7/34; Yûnus 10/49; en-Nahl 16/61; Sebe‘ 34/30; el-Feth 48/2; el-Muddessir 74/37.

³⁰ Bu yerler için bk. el-Bakara 2/250; Âl-i ‘İmrân 3/147; el-Enfâl 8/11; Yûnus 10/2; en-Nahl 16/94; Fussilet 41/29; Muhammed 47/7; er-Rahmân 55/41.

³¹ Bu yerler için bk. Yûsuf 12/95, el-Hicr 15/24, eş-Şu‘arâ‘ 26/76, Yâsîn 36/39, el-Ahkâf 46/11.

³² Ayetin tefsiri için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru‘t-Taberî Câmi‘ul-beyân ‘an te‘vîli âyi‘l-Kur‘ân*, thk. ‘Abdillâh b. ‘Abdilmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 561-563.

anlamı çerçevesinde “önceden geçmek, gelip geçmek, ileri gitmek, öne almak” manasındadır. A’râf 34,³³ Yûnus 49,³⁴ Nahl 61³⁵ ile Sebe suresi 30.³⁶ ayetlerde yer alan k-d-m köklü تَسْتَفِدُونَ ve يَسْتَفِدُونَ kelimeleri de bu manada kullanılmışlardır.

Hicr 24³⁷, Şu’arâ 76³⁸, Yâsin 39³⁹ ve Ahkâf 11.⁴⁰ ayetlerde geçen k-d-m köklü الْأَقْدَمِ، الْقَدِيمِ ve الْمُسْتَفِدِّمِ kelimeleri “eski, kadim, geçmiş” anlamında kullanılmıştır.

Yûnus suresi {وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ} “Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlasın.” (Yûnus 10/2) ayetinde geçen صِدْقٍ قَدَمِ tamlamasındaki k-d-m köklü kelime, “önde olma, öne geçme” manasında olup صِدْقِ kelimesiyle oluşturduğu terkip “doğruluk makamı, önemli makam, yüksek mevki, güzel mükâfat, salih amel, ibadet, saadet, Peygamberimizin (s.a.v.) şefaati” şeklinde tefsir edilmiştir.⁴¹ Şerde ön plana çıkma durumu söz konusu olduğunda ise قَدَمُ الْحَبَّارِ terkihi kullanılır.⁴²

Müfessirler, Müddessir suresinde geçen يَتَعَدَّمُ kelimesini “Allah’a itaat ve ibadet konusunda ileri gitmek”; kelimenin zıddı olan يَتَأَخَّرُ kelimesini ise “Allah’a isyanda, günah işlemede geri kalmak” şeklinde açıklamışlardır.⁴³

³³ {فَإِذَا جَاءَ أَحَلُّهُمُ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ} “Onların eceli geldi mi, ne bir an geri kalabilirler, ne de öne geçebilirler.” (A’râf 7/34).

³⁴ {إِذَا جَاءَ أَحَلُّهُمُ فَلَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ} “Onların eceli geldi mi, ne bir an geri kalabilirler ne de öne geçebilirler.” (Yûnus 10/49).

³⁵ {وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْجِرِينَ} “Andolsun biz, sizden önce gelip geçenleri de biliriz, sonraya kalanları da.” (Nahl 16/61).

³⁶ {عَلَّ لَكُمْ مِعَاذَ يَوْمٍ لَا تَسْتَأْجِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ} “De ki: “Sizin için belirlenen bir gün vardır ki, ondan ne bir saat geri kalabilirsiniz, ne de ileri geçebilirsiniz.”” (Sebe’ 34/30).

³⁷ {وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْجِرِينَ} “Andolsun biz, sizden önce gelip geçenleri de biliriz, sonraya kalanları da.” (Hicr 15/24).

³⁸ {أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ} “Sizin ve geçmiş atalarınız” (Şu’arâ 26/76).

³⁹ {وَالْقَمَرَ قَدْرَتَاهُ مَنَارِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْوَةِ الْقَدِيمِ} “Ayın dolaşımı için de konak yerleri (evreler) belirledik. Nihayet o, eğrilmiş kuru hurma dalı gibi olur.” (Yâsîn 36/39).

⁴⁰ {فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكَارٌ قَدِيمٌ} ““Bu eski bir uydurmadır” diyecekler.” (Ahkâf 46/11).

⁴¹ bk. Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 12/108-111; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2006), 10/449-451.

⁴² Seyyid Şerîf el-Curcânî, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-fadîle, ts.), 145 (1348).

⁴³ bk. Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 23/446-447.

4.2. Varmak, Gelmek, Yönelmek, Kastetmek

Furkân suresi {وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا} “Onların yaptıkları bütün amellerine yöneldik ve onları dağılmış zerreciklere çevirdik.” (el-Furkân 25/23) ayetinde geçen k-d-m köklü قَدِمْنَا kelimesi sözlük anlamı çerçevesinde, devamında gelen إِلَىٰ harfiyle birlikte yönelme, kastetme, varma gibi anlamlar ifade etmektedir.⁴⁴

Yüce Allah’a göre mümin veya kâfir herkesin dünyada yaptığı işlerinin değer kazanması için öncelikle Allah’a iman etmiş olması gerekmektedir.⁴⁵ Ayrıca Allah katında bir mükâfatının olması için kişinin yaptığı işleri Allah rızasını gözeterek yapması gerekmektedir.⁴⁶ Buna göre gösteriş, sadece dünyevi çıkar, makam mevki, gurur gibi Allah rızasından uzak gayelerle yapılan işler, Allah katında makbul olmayıp ahirette bir karşılığı olmayacak ve rüzgârın savurduğu toz gibi sahibine fayda vermeyecektir. Müşrikler de sıla-i rahim, misafirlere ikram, esirlere iyilik, kimsesizlere yardım gibi yaptıkları iyilikleri sıralayıp cennete bunlarla gireceklerini iddia ettiklerinde, isyan eden bir güruha sultanın gelip her şeylerini dağıtması gibi Yüce Allah da müşriklerin iyilik bile olsa iman etmeden yaptıkları işlere yönelip darmadağın edecektir.⁴⁷

4.3. Takdim Etmek, Öne Almak

Kur’ân’da bu manada yirmi yedi yerde تَفْعِيل (tef’il) bâbında قَدَّمَ ve türevleri şeklinde k-d-m köklü kelime yer almıştır.⁴⁸ Bu kalıptaki kelimeler cümleye sözlük manası çerçevesinde “önceden yapmak/işlemek, önceden hazırlamak, öne almak, öne sürmek” manasını katmıştır. Ancak cümlenin bağlamına göre başka anlamlar kastedilebilmektedir. Örneğin ﴿قَالُوا بَلْ أَنْتُمْ لَا مَرْحَبًا بِكُمْ أَنْتُمْ قَدْ مَتَمُّوهُ لَنَا فَيَسِّرَ الْفَرَازُ (60) قَالُوا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَوَدِّعْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ﴾ “Onlar da derler ki, “Hayır, size rahat ve huzur olmasın. Bu cehennemimiz bizim önümüze siz sürdürdünüz. Orası ne kötü durak yeridir!” der. Ey Rabbimiz! Bize

⁴⁴ Ayetin tefsiri için bk. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 430-431.

⁴⁵ bk. 'Âl-i 'İmrân 3/91.

⁴⁶ bk. el-Muddesir 74/6.

⁴⁷ Ayetin tefsiri için ayrıca bk. Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'aavvad (Riyad: Mektebetu'l-'Abikân, 1998), 4/343.

⁴⁸ Kur’ân’da geçen bu kalıptaki kelimeler, sure ve ayet numaralarıyla birlikte şunlardır: قَدَّمَ (38/61, 75/13), قَدَّمْتُ (2/95, 3/182, 4/62, 5/80, 8/51, 18/57, 22/10, 28/47, 30/36, 42/48, 59/18, 62/7, 78/40, 82/5), قَدَّمْتُ (49/24, 50/28), قَدَّمْتُمْ (12/48, 38/60), قَدَّمُوا (36/12), تَقَدَّمُوا (2/110, 49/1, 58/13, 73/20), قَدَّمُوا (2/223, 58/12).

bunu takdim edenin ateşteki azabını kat kat artır” derler.” (es-Sâd 38/61) Ayetinde k-d-m köklü قَدَّمَ kelimesi, “*takdim etmek, öne sürmek*” manasında olup “*sebeb olmak, başa getirmek*” manası kastedilmiştir. Ayetler, dünya hayatında kâfirler ile onların küfre girmesine sebep olan liderleri arasında ahiretteki sorgulama sırasında cereyan eden çekişmeyi gözler önüne sermektedir. Küfür kitlesi, cehenneme girmelerine sebep olan önderlerinin daha çetin bir azap görmelerini istemektedirler. Çünkü önderleri onları dünyada her türlü kötülüğe sevk etmiş onlara her türlü haramı güzel göstermiş ve onlar da iradelerini bu kötülöklere tabi olmakta kullanmışlardır.

4.4. Ayak

Kur’ân’da “*ayak*” manasında k-d-m köklü kelime bir yerde tekil (قَدَّمَ), altı yerde ise çoğul olarak (أَقْدَامًا) geçmiştir. Rahmân suresi 41. ayette ahiret gününde suçluların simalarından tanınacağı ve perçemlerinden ve ayaklarından yakalanarak cehenneme atılacakları ifade edilirken kullanılan k-d-m köklü أَقْدَامًا kelimesi “*ayaklar*” manasında kullanılmıştır.⁴⁹ Fussilet 29. ayette geçen أَقْدَامًا kelimesi de bu manadadır. Ayette kâfirler, Yüce Allah’tan doğru yola girmelerine engel olan ya da kendilerini doğru yoldan saptıran kimseleri göstermelerini istemişlerdir. Bunu onları en aşağı mertebeye insinler diye ayakları altına almak için istemektedirler.

Bakara 2/250,⁵⁰ Âl-i ‘İmrân 3/147,⁵¹ Enfâl 8/11⁵² ve Muhammed 47/7⁵³ ayetlerinde geçen k-d-m köklü أَقْدَامًا kelimesi, beraberinde kullanılan sabit kılma anlamındaki سَبَّتَ köklü kelimelerle “*ayakların sabit kılınması*” şeklinde bir tabir oluşturmaktadır. Bu da müminlerin ayaklarının savaşta İslam ve iman üzere, sırat köprüsünde sabit kılınması, kalplerine güven ve kuvvet verilmesi, savaşta kendilerine zafer ve destek verilmesi şeklinde açıklanmıştır.⁵⁴

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/146-147.

⁵⁰ {وَوَيْتَبْتِ أَقْدَامَنَا} “Ve ayaklarımızı sağlam bastır” (el-Bakara 2/250).

⁵¹ {وَوَيْتَبْتِ أَقْدَامَنَا} “Ve ayaklarımızı sağlam bastır” (Âl-i ‘İmrân 3/147).

⁵² {وَوَيْتَبْتِ بِهٖ الْأَقْدَامَ} “e ayaklarınızı sağlam bastırmak için” (el-Enfâl 8/11).

⁵³ {إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُخْرِجْ أَقْدَامَكُمْ} “Eğer siz Allah’a yardım ederseniz (emrini tutar, dinini uygularsanız), O da size yardım eder ve ayaklarınızı sağlam bastırır.” (Muhammed 47/7).

⁵⁴ bk. Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 4/497, 6/121; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/253-254, 9/466.

5. Allah'ın Bir İsmi Olarak *el-Mukaddim*

Allah'ın yüce isimlerinden biri olarak el-Mukaddim de q-d-m köklü olup tef'îl babından türemiş ism-i fail kalıbındadır. Kaynaklarda daha çok Allah'ın “*Geriye bırakan, geride tutan, erteleyen*” anlamındaki el-Muahhir ismiyle birlikte zikredilmiştir. İslam uleması el-Mukaddim ismini “*Allah'ın kendi irade ve tercihinine göre hükmen veya fiilen öne geçirilmesi gereken şeyi öne geçiren, varlıkları kendine yaklaştıran, yüce rütbelere veren*” şeklinde açıklamışlardır.⁵⁵ Bu doğrultuda kelimenin kullanımı sözlük anlamı çerçevesinde olsa da Allah'a nisbet edildiğinde bir mutlakiyet kazanmaktadır. Nitekim burada öne alma, yüceltme insan gücünün ötesinde her şeydedir.

6. Allah'ın Bir Sıfatı Olarak *Kıdem/Kadîm*

Sözlük anlamı “*eskimek, eskide kalmak, varlığının üzerinden uzun zaman geçmek*” olan q-d-m köklü *kıdem* kelimesi Allah'ın bir sıfatı olarak da kullanılmaktadır. Allah'ın bir sıfatı olarak kullanıldığında kelimenin anlamında bir genişleme söz konusu olup “*Allah'ın varlığının başlangıcının bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın var olması*” şeklinde tarif edilmektedir. Kıdem sıfatı, Yüce Allah'ın sadece zatına yönelik ve O'nun dışında başka bir varlığa verilmesi mümkün ve caiz olmayan selbî sıfatlardandır. Bu sığata göre Yüce Allah'ın başlangıcı yoktur. Allah ezeldir ve varlığının evveli yoktur. O, sonradan var olan bir varlık değildir. Bazı kaynaklar kıdem kelimesinin yerine aynı anlamı ifade etmek için kadîm kelimesini kullanmışlardır.⁵⁶

7. Hadislerde Q-D-M Kökü

Hadislerde q-d-m kökünün pek çok türevine rastlamak mümkündür. Ancak bunların sözlük anlamı dışında bir manada

⁵⁵ Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Tefsîru esmâ'illâhi'l-husnâ*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Daqqâk (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1979),59; Ebû Bekr Ahmed el-Beyhaqî, *Kitâbu esmâillâhi'l-husnâ ve sıfâtihî (el-Esmâ' ve's-sifât)*, thk. Muhammed Muhibbuddîn Ebû Zeyd (b.y.: Dâru's-şuheadâ', ts.), 302-304; Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi me'âni esmâillâhi'l-husnâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 134-135; Bekir Topaloğlu, “Mukaddim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 31/114-115.

⁵⁶ Kadî 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. 'Abdulkerîm 'Usmân (Mektebetu Vehbe), 181-182; Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'ağâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ (Kahire: Mektebetu'l-kulliyâtî'l-Ezheriyye, 1987), 30; Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 25/394.

kullanılması söz konusu değildir. Nitekim aşağıda verilen bazı hadis örneklerinde geçen k-d-m köklü kelimelerde bu durum açıkça görülmektedir:

“Cahiliye döneminde *أَلَا إِنَّ كُلَّ مَأْتِرَةٍ كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِنْ دَمٍ أَوْ مَالٍ تُذَكَّرُ وَتُدْعَى تَحْتَ قَدَمِي* kan ve māl davası gibi her türlü intikam kavgası ayaklarımın altındadır.”⁵⁷

“Hoş geldiniz! *قَدِمْتُمْ حَيْرَ مَقْدِمٍ، وَقَدِمْتُمْ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْعَرَ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرَ، مُجَاهِدَةَ الْعَبْدِ هَوَاهُ* Küçük cihattan büyük cihada geldiniz. Bu, kulun kendi hevasıyla cihadıdır.”⁵⁸

كَانَ إِذَا دَخَلَ الْمَسْجِدَ قَالَ: أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ، وَيُوجِّهُهُ الْكَرِيمِ، وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ، مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
“Peygamberimiz (s.a.v.) camiye girdiği vakit şöyle derdi: kovulmuş şeytandan Yüce Allah’a, O’nun kerîm veçhine ve O’nun kadim hükümranlığına sığınırım.”⁵⁹

7. Muhtelif Alanlarda Terim Olarak K-D-M Kökü

K-d-m köklü kelimelerin ister tek başına ister tamlama şeklinde birçok alanda terim haline gelmiş kullanımlarına rastlanabilmektedir. Bu kelimelerin başında المقدم (Mukaddime) gelmektedir. Sözlükte “*takdim etmek, sunmak, teklif etmek, öne almak, öne sürmek, vermek*” manalarına gelen المقدم، ta-i marbuta alarak birçok alanda terim olarak kullanılmaktadır. Örneğin kitap için المقدم kavramı “*kitabın içeriği, yazılış amacı, üslubu hakkında özet bilgiler veren ilk sayfaları, önsöz, mukaddime*” manalarında kullanılırken⁶⁰ bir mantık terimi olarak kıyasta kendilerinden sonucun çıkarıldığı önermelerden her biri için kullanılmaktadır.⁶¹ Bir ordu terimi olarak مُقَدَّم kavramı, yarbay ya da binbaşı için، المقدمه kelimesi de ordunun savaş sırasında önde bulunan birliklerin adı olarak kullanılırken المقدم العین terikibi burnun ön kısmı، المقدمه tamlaması ise ordunun öncü ve keşif kuvvetleri için kullanılmaktadır.⁶²

K-d-m köklü terimler İslam hukukunda da mevcuttur. Örneğin جمع التقديم tamlaması، ikinci ya da yatsı namazını önceki namazın vaktine

⁵⁷ Ebû Dâvûd, *Diyât* 24 (No. D258); İbn Mâce, *Diyât*, 5 (No. İM2628).

⁵⁸ ‘Alâuddîn ‘Alî el-Muttaqî el-Hindî, *Kenzu’l-‘ummâl fî suneni’l-aqvali ve’l-ef’âl* (b.y.: Muessesetu’r-risâle, 1985),4/432 (11260).

⁵⁹ Ebû Dâvûd, *Kitâbu’s-salât*, (No. 466).

⁶⁰ Curcânî, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, 190 (1778).

⁶¹ Curcânî, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, s. 189-190 (1777); Ali Durusoy, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 25/525.

⁶² *el-Mu’cemu’l-vasît*, 720; Cubrân Mes’ûd, *er-Râid* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-melâyîn, 1992),759.

öncelemeyi ifade ederken⁶³ تَقَادُمُ الدَّعْوَى, davanın üzerinden uzun zaman geçmesi, davada zaman aşımı anlamına gelmektedir.⁶⁴ الْقَوْلُ الْقَدِيمُ (Kavl-i kadim) kavramı, İmam Şâfiî'nin, Irak'tan Mısır'a geçtikten sonra eski fikhî görüşlerinin bir kısmını tekrar gözden geçirdiği ve yeniden ortaya koyduğu görüşlerin eski olanları için kullanılmıştır. Yeni görüşleri için ise الْقَوْلُ الْجَدِيدُ (kavl-i cedîd) kavramı kullanılmıştır.⁶⁵ الْكَدَمُ (kadem) kavramı ise bir ayak olarak dört kabza veya yarım arşın ya da 12 parmak değerinde bir şer'î ölçü birimi (31,104 ya da 30.8 cm) olarak geçmektedir.⁶⁶ Bunun yanında الْأَقْدَمُ فالأَقْدَمُ tabiri, eşitler arasında bir tercih sebebi olarak önceliğe sahip olmayı ifade eden bir terimdir. Buna göre mescid, pazar yeri, toplu taşıma gibi yer ve araçlarda yer tutmada öncelik önceden gelenidir. Mehrin gerdeğe girilmeden önce verilen kısmı anlamında مُقَدِّمَةُ الصِّدَاقِ,⁶⁷ kamuya zarar vermedikçe bulunduğu hal üzere bırakılan ve evvelini bilenin olmadığı şey anlamında الْقَدِيمُ, Osmanlı döneminde özellikle 17. Yüzyıldan itibaren bir vilayete tayin olan valilerin halktan kanunsuz olarak aldıkları ve II. Mahmud zamanında kaldırılan bir vergi çeşidi olarak الْكُدُومِيَّةُ (Kudûmiye)⁶⁸ kavramları da İslam hukuku terimleri olarak kullanılmıştır.

التَّقْدِيمُ kavramı da q-d-m köklü olup cümlede hakkı tehir olan ögenin öne alınmasını ifade eden bir Arap dili ve belagati kavramıdır.⁶⁹ Musikide bestenin ilk nağmeleri için kullanılan الْمَقْدِمَةُ الْمَوْسِيقِيَّةُ, başın ön kısmı

⁶³ Ebû Zekeriyâ Muhyuddîn b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Muhammed Necîb (Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, ts.), 3/37.

⁶⁴ Muhammed Revvâs Kâl'acî, *Fıkıh Lugatı*, çev. Ayhan Ak (İstanbul: Ocak Yayınları, 2012), 91.

⁶⁵ bk. Seyyid Muhammed Musevî, Leylâ Semenî, Meryem Hâdimî, "Nezratun hadîsetun ile'l-kadîm ve'l-cedîd fi'l-mecâl'l-fıkhî ve'l-mezhebî-Ş-Şâfi'î", *Âfâku'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, 18/1 (H. 1436), 87-115; Mehmet Aziz Yaşar, "Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd Ayırımının İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışına Yansımaları", *Turkish Studies* 13/17, (2018), 353-380.

⁶⁶ Revvâs Kâl'acî, *Fıkıh Lugatı*, 254; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 283.

⁶⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 2. Basım, 19, 395.

⁶⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 317.

⁶⁹ 'Abdulkâhîr b. 'Abdirrahmân el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, thk. Ebû Fehr Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî) 106-107; Ahmet Tekin, "Kur'ân'da Takdîm-Tehir'in Gerekçeleri", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 31-32.

(alın) için kullanılan مُقَدِّمَةُ الرَّأْسِ kavramları da k-d-m köklü bir kelimelerdir.⁷⁰

Sonuç

Canlı bir varlık olarak insanoğlu yaşadığı sürece bir değişim içindedir. Buna paralel olarak insanoğlunun kullandığı kavramlar da bu özelliktedir. K-d-m kökü üzerine yapılan bu çalışma da bu hususu ele almıştır. Çalışmada k-d-m kökünün tarihten günümüze kullanımı, bu kullanımın seyir durumu ortaya konmuştur. Buna göre söz konusu kökün esas anlamları olduğu ve bu anlamların etrafında gelişen, genişleyen ve değişim gösteren farklı anlamlar ortaya çıktığı görülmüştür. Çalışmada elde edilen sonuçlara göre k-d-m kökünün esas anlamları “gelmek, ilerlemek, ayak, eski”dir. Kökün farklı türevleriyle birlikte ihtiva ettiği anlamlar “önce gelmek, öne geçmek, ilerlemek, cesur olmak, atılmak, varmak, ulaşmak, hazır bulunmak, gelmek, yönelmek, kastetmek, eskimek, eskide kalmak, üzerinden uzun zaman geçmek, takdim etmek, sunmak, teklif etmek, öne almak, öne sürmek, ilerlemek, öne geçmek” gibi manalardır.

K-d-m köklü kelimelerin Kur’ân’daki kullanımları genellikle sözlük anlamı çerçevesindedir. Ancak bazı kelimelere bağlama göre ya da mecazen farklı anlamlarda verilmiştir. Örneğin “ayak, önde olma” anlamına gelen قَدَمْ kelimesinin صِدْقْ kelimesiyle birlikte oluşturduğu قَدَمْ صِدْقْ terkihi “doğruluk makamı, önemli makam, yüksek mevki, güzel mükâfat, salih amel, ibadet, saadet, Peygamberimizin (s.a.v.) şefaati” şeklinde tefsir edilmiştir.

Hadislerde k-d-m kökünün pek çok türevine rastlamakla birlikte bunların sözlük anlamı dışında bir manada kullanılması söz konusu değildir.

Allah’ın yüce isimlerinden biri olarak el-Muqaddim de k-d-m köklüdür. İsmi “Allah’ın kendi irade ve tercihiyle göre hükmen veya fiilen öne geçirilmesi gereken şeyi öne geçiren, varlıkları kendine yaklaştıran, yüce rütbelere veren” manasında Allah’a nispet edilmesi kelimeye geniş ve mutlakiyeti haiz bir anlam çerçevesi kazandırmıştır. Aynı kökten kudem kelimesi ise Allah’ın bir sıfatı olarak kullanılmıştır. Yine Allah’ın bir sıfatı olarak kullanıldığında kelimenin anlamında bir genişleme söz konusu olup “Allah’ın varlığının başlangıcının bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın var olması” şeklinde bir mana kazanmıştır. Buna göre İslâmî inanç, kelimenin anlam çerçevesine genişlik katmıştır.

⁷⁰ Cubrân Mes’ûd, *er-Râid*, 759.

Q-d-m kökünün başka kelimelerle oluşturduğu terkip, sözlük anlamı dışında muhtelif alanlarda terimler de ortaya çıkardığı gibi cümleye “*destek, güç, fayda, rıza göstermek, amaç, niyet, yönelme*” şeklinde farklı manalar da katmıştır. Nitekim الْمُقَدِّمَةُ (Mukaddime) kitap için “*kitabın içeriği, yazılış amacı, üslubu hakkında özet bilgiler veren ilk sayfaları, önsöz, mukaddime*”, mantıkta kıyasta kendilerinden sonucun çıkarıldığı önermelerden her biri için kullanılmaktadır. Bunun yanında bir ordu terimi olarak مُقَدِّم kavramı, yarbay ya da binbaşı için, الْمُقَدِّمَة kelimesi de ordunun savaş sırasında önde bulunan birliklerin adı olarak kullanılırken مُقَدِّمُ الْعَيْنِ terkibi burnun ön kısmı, مُقَدِّمُ الْجَيْشِ tamlaması ise ordunun öncü ve keşif kuvvetleri için kullanılmaktadır. Yine فَيْحًا تَمَّعِ التَّقْدِيمِ tamlaması, ikinci ya da yatsı namazını önceki namazın vaktine öncelikle ifade ederken تَقَادُّمُ الدَّعْوَى davanın üzerinden uzun zaman geçmesi, davada zaman aşımı anlamına gelmektedir. Ayrıca الْقَوْلُ الْقَدِيمُ (Kavl-i kadim) kavramı, İmam Şâfiî'nin, Irak'tan Mısır'a geçtikten sonra eski fikhî görüşlerinin bir kısmını tekrar gözden geçirdiği ve yeniden ortaya koyduğu görüşlerin eski olanları için kullanılmıştır. الْقَدَمُ (kadem) kavramı ise bir ayak olarak dört kabza veya yarım arşın ya da 12 parmak değerinde bir şer'î ölçü birimi (31,104 ya da 30.8 cm) olarak geçmektedir. فَالْأَقْدَمُ tabiri, eşitler arasında bir tercih sebebi olarak önceliğe sahip olmayı ifade eden bir terimdir. Mehrin gerdeğe girilmeden önce verilen kısmı anlamında مُقَدِّمَةُ الصِّدَاقِ, kamuya zarar vermedikçe bulunduğu hal üzere bırakılan ve evvelini bilen olmadığı şey anlamında الْقَدِيمِ, Osmanlı dönemi 17. yy'da itibaren bir vilayete tayin olan valilerin halktan kanunsuz olarak aldıkları bir vergi çeşidi olarak الْقُدُومِيَّةُ (Kudûmiye) kavramları da İslam hukuku terimleri olarak kullanılmıştır. Cümlede hakkı tehir olan ögenin öne alınmasını ifade eden التَّقْدِيمِ kelimesi de bir Arap dili ve belagati belagat kavramıdır. Musikide bestenin ilk nağmeleri için kullanılan الْمُقَدِّمَةُ الْمَوْسِيقِيَّةُ, başın ön kısmı (alın) için kullanılan مُقَدِّمَةُ الرَّأْسِ terimleri de q-d-m köklü bir kelimelerdir.

Kaynakça

- el-A'şâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânu'l-A'şâ'l-kebîr*, b.y.: Mektebetu'l-âdâb, ts.
 el-Beyhaqî, Ebû Bekr Ahmed. *Kitâbu esmâillâhi'l-husnâ ve sifâtihi (el-Esmâ' ve's-sifât)*. thk. Muhammed Muhibbuddîn Ebû Zeyd. Dâru's-şuhedâ'.
 Cubrân Mes'ûd. *er-Râid*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 7. Basım, 1992.

- el-Curcânî, ‘Abdulkâhir b. ‘Abdirrahmân. *Delâilu’l-i’câz*, thk. Ebû Fehr Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî.
- el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf ‘Alî b. Muhammed. *Mu’cemu’t-Ta’rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru’l-fadîle.
- Durusoy, Ali. “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu’l-luga*. thk. Ya’kûb, ‘Abdunnebî, 16 cilt. Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye, ts.
- el-Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu’l-‘Ayn*. thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî. 8 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Maqsadu’l-esnâ fi şerhi me’âni esmâillâhi’l-husnâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- el-Hindî, ‘Alâuddîn ‘Alî el-Muttakî. *Kenzu’l-‘ummâl fi suneni’l-aqvâli ve’l-ef’âl*. 18 cilt. b.y.: Muessesetu’r-risâle, 5. Basım, 1985.
- <http://www.alrahlal.com/vb/showthread.php?t=22385> (erişim tarihi: 28.02.2022, saat 09:40)
- İbn Fâris, Ebu’l-Hasen Ahmed. *Mu’cemu mekâyisi’l-luga*. thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. b.y.: Dâru’l-fikr, ts.
- İbn Kuteybe. *eş-Şi’r ve’ş-şu’arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru’l-ma’ârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Fârîkî. *Lisânu’l-‘Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İmruulqays. *Dîvânu İmriilqays*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru’l-ma’ârif, 5. Basım, 1990.
- el-İsfahânî, er-Râgib. *Mufredâtu elfâzi’l-Kur’ân* thk. Safvân ‘Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru’l-kalem, 4. Basım, 2009.
- Îkâdî ‘Abdulcebbâr. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*. thk. ‘Abdulkerîm ‘Usmân. b.y.: Mektebetu Vehbe, ts.
- Îkâl’acî, Muhammed Revvâs. *Fıkıh Lugatı*. çev. Ayhan Ak. İstanbul: Ocak Yayınları, 2012.
- Keskin, Mustafa. “Kur’an’da “hkm” Kökünden Türeyen Keliemelerin Semantik Tahlili”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 431-462.
- el-Îkretubî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuhsin et-Turkî. 24 cilt. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2006.

- Lebîd b. Rabî'a. *Şerhu Dîvâni Lebîd b. Rabî'a el-'Âmirî*. thk. İhsân 'Abbâs, Vizâretu'l-İrşâd ve'l-enbâ'. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2004.
- el-Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: Mektebetu's-şurûki'd-duveliyye, 4. Basım, 2004.
- Muneymine, Usâme Salâhuddîn. *Şerhu Dîvâni İmriilkays*. thk. Hasen es-Sendûbî. Beyrut: Dâru ihyâi'l-'ulûm, 1990.
- el-Murakkiş, 'Amr b. Harmele el-Asgar. *Dîvânu'l-Murakkişeyn*. thk. Kârîn Sâdir. Beyrut: Dâru Sâdir, 1998.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyuddîn b. Şeref. *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*. thk. Muhammed Necîb. Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, ts.
- Özdemir, Abdurrahman. *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri Lebîd b. Rabîa el-'Âmirî ve Divanı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Sa'duddîn et-Teftâzânî. *Şerhu'l-'akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ. Kahire: Mektebetu'l-kulliyâtî'l-Ezheriyye, 1987.
- Seyyid Muhammed Musevî - Leylâ Semenî - Meryem Hâdimî. "Nezratun hadîsetun ile'l-kadîm ve'l-cedîd fi'l-mecâl'l-fıkhî ve'l-mezhebi's-Şâfi'î". *Âfâku'l-hadâreti'l-İslâmiyye* 18/1 (H. 1436), 87-115.
- eş-Şentemerî, E'lem. *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd Şerhu'l-E'lem eş-Şentemerî*. thk. Durriyye el-Hatîb, Lutfî es-Sakkâl. Beyrut: el-Muessestu'l-'Arabiyye, 2. Basım, 2000.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî. 7 cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tekin, Ahmet. "Kur'ân'da Takdîm-Tehir'in Gerekçeleri". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 30-44.
- Topaloğlu, Bekir. "Mukaddim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd Ayrımının İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışına Yansıması". *Turkish Studies* 13/17, (2018), 353-380.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaẓâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. 'Abdulkerîm el-'Azbâvî. 40 cilt. Kuveyt: y.y., 2000.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. thk. Ahmed Yûsuf ed-Dakkâk. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 2. Basım, 1979.

ez-Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Ûsım Mahmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf*. thk.
'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'aavvad. Riyad:
Mektebetu'l-'Abîkân, 1998.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2022, 19: 244-279

Pragmatizmin Ahlaki Temelleri ve Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

Bülent Uğur KOCA

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,
Eğitim Bilimleri Bölümü,
Eğitimin Felsefi Sosyolojik ve Tarihi Temelleri Anabilim Dalı
Assist. Prof., University of Muş Alparslan, Faculty of Education,
Department of Educational Sciences,
Division of Philosophical Sociological and Historical Foundations of
Education
Muş/Turkey
bulentugurkoca@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0264-5956

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 3 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı/ Issue: 19

Sayfa /Page: 244-279

Atıf / Cite as: Koca, Bülent Uğur. "Pragmatizmin Ahlaki Temelleri ve Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi [Moral Foundations of Pragmatism and Its Evaluation in Terms of Moral Education]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 244-279

<https://doi.org/10.18498/amailad.1184544>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

Moral Foundations of Pragmatism and Its Evaluation in Terms of Moral Education

Abstract

Ethics, which we can say that it is directly related to what people do, is based on different understandings in the literature of philosophy. These justifications are sometimes expressed by the 'good-bad' understandings independent of people, and sometimes by the world of values connected to human beings. While man divides what is happening around him into two parts as the factual world and the world of values, morality has become the central position of the world of values. In teaching, where theory and practice go hand in hand, it is seen that practices that are not guided by theory do not reach the goal. Teaching, which is a moral investment, requires careful synthesis of theory and practice. In the last century, it is seen that the pragmatic theory has increased its influence in the scientific world. An application-centered approach to human knowledge, behavior, and social phenomena, pragmatism claims that there is no distinction between facts and values and knowledge and beliefs. In the research, it has been discussed what the moral understanding based on pragmatism is based on the principle of utility and what kind of reflections this understanding has on moral education and training. In this context, it has been revealed that according to pragmatism, reality is not something static and unchanging, but something dynamic and constantly changing. Pragmatist moral education attaches importance to meeting the interests and needs of the child by drawing attention to the present and social aspect of the child, emphasizing the student's individual construction process, productivity and creativity. However, pragmatists try to put forward an ethics of value judgments based on developmental and social psychology. The pragmatists, who believe that moral education can only be built with individual practices, are against the essentialist education approach, which aims only to prepare the student for the future by denying the needs that the student needs today. In pragmatist moral education, the programs should be raised to the level where the student not only learns at the level of knowledge, but also can reason. In addition, importance should be given to the affective development of the student, and necessary arrangements should be made to increase his moral sensitivity. In this way, morality will manifest itself in the form of concrete behaviors, and students will gain the habit of classifying and evaluating facts according to a value criterion. The purpose of pragmatist teaching is to provide an environment for the child to identify and enforce their own choices and subject

them to a final evaluation. The research revealed that ethical knowledge in pragmatism is seen as a product of knowledge, judgment and sensitivity. In addition, it can be said that pragmatists do not go beyond European thought geographically while limiting and addressing their moral understanding, and they evaluate the historical development only through the history of European thought. In addition, pragmatists base knowledge, truth, truth and reality only on experience, accept it as an invention and base reality on utility; negatively affected the efforts to reach the universal truth and opened the door to the thought that was dragged into relativity day by day. The phenomenon of student-centered learning by directly experimenting and experiencing, put forward by pragmatists, has been positively received by many thinkers. However, the fact that pragmatists prioritize scientific method, change and relativity and reject absolute truths is the focus of criticism directed at them. Considering the answers given by pragmatism to moral problems as a whole, it is seen that there are many aspects of his thought that are open to criticism. In the article, in which data sets and text analysis method, which are qualitative research methods, are used, it has been revealed that learning through experience is an important phenomenon in moral education for pragmatists. According to them, students learn science where they can examine the contents they encounter in daily life in a scientific way. As a result of the research, pragmatists revealed; It has been seen that the phenomenon of learning directly, by experimenting, by experiencing is welcomed by many thinkers, but when the answers given to moral problems are taken into account, it has been seen that his thought has many aspects that are open to criticism.

Keywords: Religious Education, Moral Education, Philosophy, Ethics, Pragmatist Morality.

Pragmatizmin Ahlaki Temelleri ve Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

Öz

İnsanın yapıp ettikleriyle doğrudan ilişkili olduğunu söyleyebileceğimiz ahlak, felsefe literatüründe farklı anlayışlar çerçevesinde temellendirilmiştir. Bu temellendirmeler kimi zaman insandan bağımsız 'iyi-kötü' anlayışlarının dile getirilmesiyle kimi zaman da insana bağlı değer dünyasıyla ifade edilmiştir. İnsan, çevresinde olup bitenleri olgusal dünya ve değerler dünyası olarak iki

bölüme ayırırken, ahlak değerler dünyasının merkezi konumu olmuştur. Teori ve pratiğin bir arada yürüdüğü öğretimde kuramla yönlendirilmeyen uygulamaların hedefe ulaşmadığı görülür. Ahlaki bir yatırım olan öğretimde, kuram ve uygulamanın özenli bir şekilde sentezlenmesi gerekmektedir. Son yüzyılda pragmatik kuramın bilim dünyasında etkisini arttırdığı görülmektedir. İnsan bilgisine, davranışlarına ve sosyal fenomenlere yönelik uygulama merkezli bir yaklaşım olan pragmatizm, gerçekler ve değerler ile bilgi ve inançlar arasında bir ayrım olmadığı iddiasını taşır. Araştırmada, pragmatizmin fayda esası üzerinden temellendirdiği ahlak anlayışının ne olduğu ve bu anlayışın ahlak eğitimi ve öğretimi konusunda ne gibi yansımaları olduğu konu edilmiştir. Bu bağlamda pragmatizme göre gerçeğin statik ve değişmez bir şey değil, dinamik ve sürekli değişen bir şey olduğu ortaya çıkmıştır. Pragmatist ahlak eğitimi çocuğun bugününe ve toplumsal yönüne dikkat çekerek ilgi ve ihtiyaçlarını karşılamayı, öğrencinin bireysel inşa sürecine, üretkenlik ve yaratıcılığına vurgu yapmayı önemser. Bununla beraber pragmatistler gelişim ve toplum psikolojisi üzerine bina edilmiş bir değer yargıları etiği ortaya koyma çabası güder. Ahlak eğitiminin ancak bireysel pratiklerle inşa edilebileceğine inanan pragmatistler, eğitim uygulamalarında öğrencinin bugün gereksinim duyduğu ihtiyaçları yadsıyarak yalnızca geleceğe hazırlamayı amaçlayan esasici eğitim anlayışına karşıdır. Pragmatist ahlak eğitiminde programlar öğrencinin sadece bilgi düzeyinde öğrenmesiyle kalmayıp muhakeme yapabileceği düzeye kadar yükseltilmelidir. Ayrıca öğrencinin duyuşsal gelişimine de önem verilmeli, ahlaki duyarlılığının artırılması için gerekli düzenlemeler yapılmalıdır. Bu şekilde ahlak somut davranışlar şeklinde kendini gösterecek, öğrenciler olguları bir değer ölçütüne göre sınıflandırma ve değerlendirme alışkanlığı kazanacaklardır. Pragmatist öğretimin amacı çocuğun kendi seçimlerini belirleme, yürürlüğe koyma ve onları nihai bir değerlendirmeye tabi tutma ortamını sağlamaktır. Araştırmada pragmatizmde etik bilginin malumat, muhakeme ve duyarlılığın bir ürünü olarak görüldüğü ortaya çıkmıştır. Ayrıca pragmatistlerin ahlak anlayışlarını sınırlarken ve ele alırken coğrafi olarak Avrupa düşüncesinin dışına çıkmadığı tarihsel gelişimi sadece Avrupa düşünce tarihi üzerinden değerlendirdikleri söylenebilir. Bunun yanında pragmatistlerin bilgiyi, doğruyu, hakikati ve gerçeği yalnızca deneyime dayandırmaları, onu bir icat olarak kabul etmeleri ve gerçeği fayda üzerinden temellendirmeleri; evrensel gerçeğe ulaşma konusundaki çabaları olumsuz yönde etkilemiş ve gün geçtikçe göreceliliğe sürüklenen düşüncenin kapısını aralamıştır. Pragmatistlerin ortaya sürdüğü

doğrudan deneyerek, yaşayarak, öğrenci merkezli öğrenme olgusu birçok düşünür tarafından olumlu karşılanmıştır. Fakat pragmatistlerin bilimsel yöntem, değişme ve görecelik olgusunu ön plana alıp mutlak doğruları reddetmesi kendilerine yöneltilen eleştirilerin odak noktasını oluşturmaktadır. Bir bütün olarak pragmatizmin ahlak problemlerine verdiği cevaplar da dikkate alındığında, düşüncesinin eleştiriye açık birçok yönünün olduğu görülür. Nitel araştırma yöntemlerinden veri setleri ve metin analizi yönteminin kullanıldığı makalede pragmatistler için ahlak öğretiminde yaşantı yolu ile öğrenmenin önemli bir olgu olduğu ortaya çıkmıştır. Onlara göre öğrenciler, güncel hayatta karşılaştıkları içerikleri bilimsel bir biçimde gözden geçirerek inceleyecekleri yerlerde, bilim öğrenirler. Araştırma sonucunda pragmatistlerin ortaya sürdüğü; doğrudan, deneyerek, yaşayarak öğrenme olgusunun birçok düşünür tarafından olumlu karşılandığı fakat ahlak problemlerine verdiği cevaplar dikkate alındığında, düşüncesinin eleştiriye açık birçok yönünün olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahlak Eğitimi, Felsefe, Etik, Pragmatizm, Pragmatist Ahlak.

Giriş

20. yüzyılda Amerika’da ortaya çıkmış pragmatizm, felsefe, hukuk, ahlak, ekonomi, uluslararası ilişkiler, siyaset gibi alanlarda araştırmalara konu olmuştur. Klasik düşünce ekollerinin aksine pragmatizm, insan zihninin kısıtlayıcı olduğunu iddia etmiş, bu sebeple deneyimi ön plana çıkarmışlardır. Mutlak doğruyu aramaktan ziyade yaşamın içinde olup bitenlerin çözümlemesi gerektiğini düşünen pragmatistler, bilgiyi, deneyimin pratik alanına indirgemiş, böylece bilime yeni bir bakış açısı getirmişlerdir. William James’in (öl. 1910) kaleme almış olduğu, “Pragmatizm” kitabı düşüncenin temel ilkelerini ortaya koyması açısından önemlidir. Pragmatist düşünürlerden eğitim konusuna özellikle ağırlık veren John Dewey’in (öl. 1952) konu ile ilgili birçok çalışması bulunmaktadır. John Dewey’in kaleme almış olduğu “Eğitimde Ahlak İlkeleri” eseri ise bizzat pragmatik ahlak eğitimin temel kodlarını ve teorisini ortaya koyması açısından önemlidir.

Türkiye’de din ve ahlak öğretiminde benimsenmesi öngörülen modelin ne olması gerektiği çeşitli bilimsel platformlarda uzun yıllar boyunca tartışılmıştır. Ülkemiz eğitim uygulamalarında da önemli ölçüde kabul gören Pragmatist eğitim ve ahlak anlayışının, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersi programlarında da etkili olduğu görülmektedir. Din anlayışındaki değişim ve dönüşümler, eğitim alanındaki değişimler ve araştırmalar, din ve ahlak öğretimindeki yeni arayışlar ve uygulamalar bu etkinin başlıca etmenlerinden sayılabilir.¹ Bu bağlamda pragmatizmin eğitim ve ahlak anlayışının ahlak ve değerler eğitimi bağlamında irdelenmesi önem arz etmektedir. Pragmatizmin ahlak eğitiminde esas aldığı temel düşüncelerinin ve okulda ahlak eğitimi yaklaşımının ele alındığı bu çalışmanın, pragmatizmin ahlak ve değerler eğitimi açısından incelenmesi noktasında yeni araştırmalara kapı aralayacağı öngörülmektedir. Bu şekilde pragmatist ahlak teorisinin uygulama alanındaki avantajlı ve dezavantajlı yönlerinin daha sağlam bir şekilde ele alınacağı düşünülmektedir.

Makalenin temel sorusu, Pragmatizmin fayda esası üzerinden temellendirdiği ahlak anlayışının ne olduğu ve bu anlayışın ahlak eğitimi ve öğretimi konusunda ne gibi yansımaları olduğu üzerine şekillenmiştir. Bu çerçevede aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

- ✓ Pragmatizmin ahlak anlayışı hangi kaygılardan doğmuştur?
- ✓ Pragmatistlerin ahlak anlayışındaki temel vurgular nelerdir.
- ✓ Akıl, irade ve ihtiyacın teorideki yeri nedir?
- ✓ Pragmatist ahlak, diğer ahlak düşüncelerini hangi yönleriyle eleştirmiştir?
- ✓ Pragmatist ahlak eğitiminin temel amacı nedir?
- ✓ Pragmatist ahlak eğitimi hangi yönleri ile eleştirilmiştir?
- ✓ Teori tutarlılık, rasyonellik açısından değerlendirildiğinde hangi unsurlar göze çarpar?

Çalışmada pragmatizmin ahlak anlayışı ve temellendirmeleri araştırılmış, gerekli noktalarda teorisinin içeriği hakkında da bilgiler verilmiştir.

¹ Recai Doğan - Nurullah Altaş, “Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2004), 24-25.

Araştırma nitel araştırma yöntemlerine dayandırılmış; probleme ilişkin sorgulayıcı, yorumlayıcı ve problemin doğal ortamındaki biçimini anlama uğraşı içinde olunmuştur. Çalışma, sistemin nasıl işlediği ve ne şekilde çalıştığı hakkında sistematik bilgi toplamak amacıyla çoklu veri toplama kullanılarak, sistemin detaylı bir şekilde incelenmesini içeren metodolojik bir yaklaşım olarak kabul edilen durum araştırması deseninde tasarlanmıştır.² Araştırma pragmatizmin ahlak teorisiyle sınırlandırılmış ve yorumlayıcı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Pragmatizmin ahlak anlayışı; eleştirel bir bakış açısıyla, rasyonel tutarlılık ölçüt alınarak incelenmiş, derin bir algıya ulaşmaya gayet edilmiştir.

Çalışmada algılama biçimine vurgu yapan veri setleri ve metin analizi yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizi; dokümanlara ulaşma, orijinalliğini kontrol etme, dokümanları anlama, veriyi analiz etme, veriyi kullanma aşamalarına göre yapılmıştır. Makalede ilk pragmatistlerden Charles Sanders Peirce (öl. 1914), William James ve John Dewey'in ahlâk anlayışlarının temelleri araştırılmış ve ağırlıklı olarak birincil kaynaklardan yararlanarak pragmatizmin temel özellikleri ahlak ve eğitim anlayışları irdelemeye çalışılmıştır. Araştırma klasik pragmatistlerin görüşleri ile sınırlandırılmış, pragmatizmi yeniden yorumlayarak tamamen rölativist ve post yapısalcı bir kimlik kazandıran Richard McKay Rorty (öl.2007) ve kuramsal alan, iletişimsel rasyonalizm veya iletişimsel eylem kavramlarını pragmatizme kazandıran Jürgen Habermas gibi neo-pragmatistlerin çalışmalarına değinilmemiştir. Araştırma ile ilgili dokümanların araştırmanın problemi ve amacına uygunluğu belirlenmiştir. Ayrıca, belgelerin içeriğinin çalışmanın kavramsal çerçevesine uyup uymadığı kontrol edilmiştir.

1. Pragmatizmin Temel Özellikleri

Felsefe tarihinde akılcılık, genellikle idealizm ve iyimserlik şeklinde kabul edilirken; deneycilik, genel olarak natüralizm ve materyalizmle birlikte anılmaktadır. Akılcılar genelden hareket ederek parçaların bütünlüğünü ortaya koymaya çalışırlar, deneyciler ise parçalardan yola

² Ünsal Sığırı, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım, 2018), 76.

çıkarak bütüne ulaşmanın yollarını araştırır. Bu yüzden deneyciliğin çoğulcu olduğunu söylemek mümkündür.³

Pragmatizm, ilk nesnelere, sözlü çözümlerden, apriori nedenlerden, sabit ilkelere, mutlaklardan ve kategorilerden öte, son nesnelere, somutluğa, sonuçlara, eyleme, güce, olaylara ve ürünlere, yönelen, süreç odaklı bir yöntemdir.⁴ Akılcılık ve deneyciliğin arasında bir yol tuttuğunu iddia eden pragmatizm; felsefi bir tavır, zihni bir yönelim; düşünce, doğruluk ve gerçeklik hakkında geliştirilmiş bir teoridir.⁵ Geleneksel felsefeler, doğrunun genel geçer olduğunu ve insan deneyimlerinden bağımsız bir yönünün olduğunu savunurlar. Pragmatistler ise doğrunun deneysel bir olgu olduğunu ileri sürerek bizzat insan deneyimlerinden kaynaklandığını iddia ederler.⁶ İnsanı doğruyu belirlemede tek yetkili kabul eden Pragmatizmin ön kabullerinden biri insanın, dünyayı olduğu gibi bilip kavramasının imkânsız olduğudur. Bu bağlamda James, insanın hakikati ortaya çıkarmadığını, tam tersine hakikati yaptığını ve oluşturduğunu söyler. Ona göre insanlar ancak kendi algılarının ardından dünyaya bakabilirler. Bu nedenle pragmatistler, dünyayı objektif olarak tasvir etmenin doğru olmadığını hatta imkânsız olduğunu düşünürler. Onlar bu konuda her zamanki muğlak tutumlarından vaz geçmiş ve kesin bir hükümle objektif bakışın asla gerçekleşmeyeceği gibi bir düşünceye sahip olmuşlardır. Hatta böyle bir çabanın gereksiz olduğunu iddia ederler.⁷

Pragmatistler, insan açısından doğruluk için belirlenebilir bir ölçüt olmadığını düşündüklerinden faydayı temel ölçüt olarak saptamışlardır. Böylece bilime yeni bir bakış açısı getirmişler hatta ona kendi ahlakını kurma gibi bir görev yüklenmişlerdir. Aynı zamanda pragmatistler, insan zihninin kısıtlayıcı olduğunu iddia etmiş, bu sebeple deneyimi ön plana çıkarmışlardır. İnsan davranışlarında “amacın” önemini gündeme alan pragmatistler, insan eğitiminin belli bir amaca yönelik olarak organize edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu şekilde “mutlak doğruyu”

³ William James, *Faydacılık*, çev. Tufan Göbekçin (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003), 13.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Paradigma Yayınları, 1999), 481.

⁵ John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: The Modern Library, 1930), 196.

⁶ Gerald Lee Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, çev. Nesrin Kale (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2017), 91.

⁷ John Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev. Celal Türer (İstanbul: Üniversite Kitapevi, 2003), 118.

aramaktan ziyade yaşamın içinde olup bitenlerin çözümlemesi gerektiğini düşünmüş ve bilgiyi, deneyimin pratik alanına indirmişlerdir.

Ahlakın temellerini aşkın bir güce dayandırmayan pragmatistler için ahlaki önermelerin insan davranışlarına fayda sağlaması önemlidir. Deneysel doğrulama süreci sonucunda insana faydalı olan her şeyi doğru olarak kabul ederler. Fayda ilkesi, bireylerin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor inşasına yardımcı olan yegâne ilkedir. Aynı zamanda toplumsal açıdan doğruların ortaya çıkmasında da en önemli unsurdur. Pragmatistlere göre fikirlerin gerçekliği fayda esas alınmadığı sürece kabul edilemez ve onlar üzerinden bir kategori oluşturamaz.⁸ Onlara göre pragmatizm, deneycilerin yaptığı gibi dinle ilişkisini kesmemiştir. Aynı şekilde akılcılar gibi olgularla bağını da koparmamıştır.⁹ Dolayısıyla pragmatistlerin dini ve olguları fayda ilkesi çerçevesinde bir sonuca götüren birer araç olarak kullandıkları söylenebilir.

2. Pragmatizmin Ahlak Anlayışı

Pragmatist düşünürler olan ve olması gereken arasında bir ayrım gözetmezler. Onlara göre ahlak, daha önceden belirlenmiş veya olmuş bitmiş bir şey değildir. Pragmatist düşüncede ahlak, olmakta olan ya da sürekli kendini yenileyerek gerçekleşen hayat içerisinde bir olgudur. Pragmatizm, sadece bir doğruluk teorisi ya da etik bir teori değildir. Aynı zamanda bir anlam teorisi, bir araştırma teorisi olarak kabul edilmektedir.¹⁰

Pragmatistler ahlaki değerlerin deneysel olarak bilinebileceğini ve test edilebileceğini ileri sürerler. Onlara göre ahlak, iyi/kötü, doğru/yanlış diye ifade edilen davranışlarla ilgilenen bir bilimdir. İnsan problemlerini çözmek için çevre ile etkileşim kurarken sağlıklı bir yol izlemelidir. Bu sebeple düşünsel yeteneklerini kullanarak hayatın zorluklarını aşmaya çalışır. İnsan, araştırma yetisiyle uygun insan davranışlarını keşfedip, doğru etkileşim kurmak için kullanır ve ahlaki deneyimi anlamak için bir etik teorisi geliştirir. Doğal olarak bu teori etik karar vermeyi, düşünce süreçlerini organize etmeyi ve değerlendirmeyi içermelidir. Pragmatistler

⁸ James, *Faydacılık*, 105-118.

⁹ William James, *Pragmatism* (New York: Arc Manor, 1907), 22.

¹⁰ James, *Pragmatism*, 3.

bilimsel araştırmanın da temelde ahlaki bir eylem olduğu kanaatini taşırlar. Çünkü onlara göre bilimsel araştırma, ahlaki yargıları tamamen araştırmanın ürünü olarak kabul eder.¹¹ Eğer bilim, ahlak tekniğini geliştirme gücünden yoksunsa, o zaman, kültürdeki çatlak o kadar derinleşir ki, yalnız demokrasi değil bütün uygarlık değerleri hep birlikte yok olup gider.”¹² James’e göre gerçeklikle örtüşen fikirlerimiz doğru, örtüşmeyenler ise yanlış kabul edilir. Burada önemli olan nokta gerçeklik kavramının ne manaya geldiği ve gerçeklikle örtüşmekten kastedilenin ne olduğudur.¹³

Pragmatizm daima *pragmata* (iş/pratik) ya da eylemi önceler. Pragmatistlere göre ahlak; insan anlayışları, deneyime dayanan görüşleri ve doğruluk anlayışlarında temellendirilmiştir. Pragmatistler ahlaki temellendirmelerinde insan ihtiyaç ve anlayışları, insan deneyimleri, insanların doğruluk anlayışları olmak üzere üç esasa dayanırlar. Dewey, ahlaki bir sistem olarak değerlendirir ve ahlakın insandaki hür irade ile iyiyi seçebilmesinin yöntemi olduğunu söyler ve onu toplumsal yaşamın bir gereği olduğunu düşünür.¹⁴ Bu bağlamda Dewey’in ahlaki, günlük deneyimlerimizden oluşan “iyi yaşama sanatı” olarak değerlendirdiği söylenmiştir.¹⁵

Pragmatistler, ahlakın deneyimlerimizde doğrudan bulanabileceğini düşünürler.¹⁶ James, insanın fizikî, ahlâkî, estetik ve entelektüel ihtiyaçlarıyla hayvanlardan ayrıldığını söyler ve ahlaki tamamen insani bir özellik olarak kabul eder. O, istek, arzu, ihtiyaç ve gayelerin giderilmesinde ne tür bir yol izleniyorsa ahlaki değerlerin de aynı yolu takip etmesi gerektiğini düşünür.¹⁷

¹¹ Celal Türer, “Pragmatizm’ in Doğruluk Evi”, *Bilimname*, 17 (2009), 175.

¹² John Dewey, *Özgürlük ve Kültür*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1987), 128.

¹³ James, *Faydacılık*, 102.

¹⁴ Celal Türer, “John Dewey”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 4/138.

¹⁵ Gregory Fernando Pappas, *John Dewey’s Ethics, Democracy as Experience* (Indiana: Indiana Press, 2008), 11.

¹⁶ John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (New York: Henry Holt & Company, 1938), 9.

¹⁷ William James, *The Will to Believe* (New York: Logmans, Green & Co, 1897), 131.

James, iyiliğin özünün, talebin karşılanması/giderilmesi olduğunu söyler.¹⁸ Ona göre talep hissedilen olumlu bir eğilim ve bir değer yargısıdır. Talepler, insanda mevcut olan zevkler olabileceği gibi mesleki amaçlar gibi geniş kapsamlı amaçlar da olabilir. Bununla beraber talep, adalet, dürüstlük, özgürlük vb. gibi soyut idealler olabilir. Bu bağlamda talep bireyin ahlaki davranışının da temelini oluşturmaktadır. Bir başka deyişle ahlak bireyin taleplerinden doğar. Bununla beraber talebin sınırları tüketilemez yani talepler sınırsız kabul edilir.¹⁹ Ona göre, bütün talepler görünüşte saygıya layıktır ve ahlak açısından en iyi durum, her talebin gerçekleştirilebildiği kadar giderildiği durumdur.²⁰

Pragmatistlerde ahlâk, soyut bir asla dayanmaz. Bu husus ahlâkın sürekli bir şekilde bilinç düzeyinde anlaşılması gerektiğine işaret eder. Dewey, ahlaki deneyimlerde alışkanlıkların ya da tekrarların olumlu ve işlevsel bir rol aldığını düşünür. Eylemlerimizin ve seçimlerimizin davranışlarımızda alışkanlık haline geldikten sonra daha kontrol edilebilir hale getirilebileceğini vurgular. Dewey, ahlaki deneyimde insanların seçimlerine de değinir. Bu bağlamda ikilemler üzerinde durarak birbirine indirgenemeyen, aralarında tercih yapılamayan alternatif eylem tarzlarıyla karşılaştığını ifade eder. Ona göre bu seçimler, durumsal ve bağlamsal bir karaktere sahiptir. Bu sebeple seçimlerimize dair mutlak bir ölçütün bulunmadığını ve bulunamayacağını iddia eder.²¹ Bir başka deyişle her bir deneyimin, bireye özgü ve eşsiz olduğunu düşünür. Bu bağlamda James, deneyimin gerek bireysel gerekse toplumsal olarak herhangi bir fikrin doğruluğunun test edilebileceği tek yöntem ve zemin olduğunu söylemiştir.²²

2.1. Pragmatizmde Ahlaki Eylemin Temelleri

Araştırmanın bu bölümünde ahlaki eylemlerin temellerini ele alan ve sonuç olarak ahlaki eylemlerin belirsizlik üzerine inşa edildiği

¹⁸ Ellen Kappy Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, çev. Celal Türer (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 49.

¹⁹ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, 125.

²⁰ James, *The Will to Believe*, 153.

²¹ Celal Türer, "Pragmatist Ahlak Nedir", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 5 (2016), 18.

²² Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, 90.

kanaatine varan Dewey'in düşünceleri üzerinde durulmuştur. Dewey'in bu temellendirmesi ahlak eğitimi üzerindeki görüşlerinin de temelini ortaya koyduğu için önemli görülmüş ve detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Pragmatistler, ahlaki eylemin özünde kaçınılmaz olarak belirsizliğin ve çatışma unsurunun olduğuna inanırlar. Dewey'in etik anlayışında, adalet, doğruluk gibi üstün bir ilke veya temel bir amaç belirleme çabası yoktur. O, değer yargılarını bireysel olarak geliştirmek için bir yöntem belirleme iddiasındadır. Ona göre etik araştırma, sonuçları göz önünde bulundurarak yargıları tekrar gözden geçirmek üzere dönüşümsel aklın kullanılmasıdır. Bu bağlamda Dewey, gelişim ve toplum psikolojisi üzerine bina edilmiş bir değer yargıları etiği ortaya koyma çabası güder.²³ Dewey, ahlak konusunda da sonuç ve eylem odaklı pragmatist düşünce sisteminden ödün vermemiş, "ahlaki iyi" olarak kabul edilen davranışların kökenlerini ve davranışa dönüşme süreçlerini ele alarak bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır.

Dewey, ahlaki eylemlerin temelinde birbirinden farkı üç değişken olduğunu öne sürer. Bu sebeple ahlaki eylemlerin belirsizlik üzerine inşa edildiğini iddia eder. Bu belirsizliğin "iyi", "hak" ve "erdem" olmak üzere en az üç bağımsız değişkenden kaynaklandığını öne süren Dewey, bu değişkenlerin her birinin farklı kökeni ve çalışma tarzı olduğu için çelişen amaçlara hizmet ettiğini ve karar oluşumunda farklı güçleri harekete geçirdiğini düşünür. Bu durumu kişinin amaçtan ve iyi sonuçlardan doğru ve adil yaklaşımdan erdemli davranış rotasından haberdar olmaması ve onları araştırmak zorunda olmasına bağlar. Bu sebeple ona göre ahlaki durum, özü itibarıyla içsel yerleşik bir çatışmadır. Bireyin tercihte bulunmak zorunda kalması hiçbir ortak paydası olmayan güçleri yönetmek zorunda olması gerçeğinden kaynaklanır. İlk olarak amaçlar ahlaki ve yasalar ahlaki olarak iki ahlaki teorinin var olduğu üzerinde duran Dewey, amaçlar ahlakının tek bir amaca yöneldiğini yüce ve evrensel iyiliği amaçladığını ifade eder. İyi düşüncesini merkeze alan ve bu evrensel iyinin; bazıları tarafından mutluluk, bazılarınca haz, kimilerince ise varoluş olduğuna dikkat çeker. Yasalar ahlakının temel kavramı ise hak kelimesidir. Ona göre hak kavramı bağımlıdır ve yasal emirle uzlaşılı halindedir. İyiyi elde etme tarzı veya iyiyi elde etmenin aracı

²³ John Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, çev. Süleyman Aydın (Ankara: Fol Yayıncılık, 2020), 55.

olarak kabul edilir. Doğal iyiler (iyi) arzunun tatminine ve maksatların gerçekleşmesine yönelikken ahlaki iyiler (hak), meşru ve bağlayıcı olan yasal emirle uyumlu olmak zorundadır.²⁴ Görüldüğü üzere Dewey, iyi kavramını bireysel bir düzlemde ele alırken hak kavramının daha toplumsal ve yasal yönü olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre bireysel olarak iyi kabul edilen her şey hak kavramı içine girmez. O, hak kavramının toplumsal meşruiyeti kabul edilmiş bir kavram olması gerektiğini öne sürer. Bu şekilde her iki değişkenin birbirinden bağımsız temeller üzerine inşa edilmiş olduğunu ortaya koymak istemiştir. O, iyinin ve hakkın ayrı köklerinin olduğunu belirterek bunlardan birinin bir diğerinden türemediğini birinden arzu bir diğerinden ise ödev kavramının ortaya çıktığını dile getirir. Her ne kadar ikisi de eşit ölçüde meşru dayanaklara sahipse de farklı yönler kuvvet uygulamaktadır. Bu durum ahlaki karar ve ahlaki davranış ayırımının temelini oluşturur. Çünkü dengeyi iyi tarafına veya yasa tarafına kaydıran hiçbir sabit ilke bulunmamaktadır. Dewey, ahlaki bu ikisi arasında pratik bir tutunma noktası olarak kabul eder.²⁵ Anlaşıldığı kadarıyla Dewey, hak kavramını toplumsal iyiye, iyi kavramını ise bireysel iyiye dayandırmış ve ikisi arasında bir tercih yapamadığı için ahlakın bu ikisi arasında bir tutum olduğu kanaatine varmıştır. Hem bireysel iyinin hem de toplumsal iyinin değişkenlik arz etmesi ister istemez pragmatist ahlak düşüncesinin ahlak anlayışını değişken kılmıştır.

Birçok düşünür gibi dürtü, istek ve arzuların insan eyleminde önemli bir pay sahibi oldukları üzerinde duran Dewey, bu duyguların öngörüsüz çatıştığında kişinin değerleri karşılaştıramayacağını ve onlara dair yargı oluşturamayacağını öne sürmüştür. Ölçülemeyen dürtülerin ancak sonuçlar hesaba katıldığında ölçülebileceğini belirten Dewey, bu sonuçların deneyim içerisinde zamanla incelenebileceğini söylemiş, bu şekilde oluşan yargılarla daha kesin bir hale geleceğini iddia etmiştir. Dewey, neden olduğu sonuçları dikkate alarak dürtüleri ılımlı ve yönlendirilebilir hale getiren şeyin akıl olduğunu söyler. Ona göre akıl, sıradan öngörü ve karşılaştırma yetisinden başka bir şey değildir. Nesnel

²⁴ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 44-45.

²⁵ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 45-46.

sonuçları çağırarak için önsezi kullanıldığında, davranış sonucunda gerçekleştirilmek istenen amaç fikri belirlenmiş olur.²⁶ Dolayısıyla Dewey, bir kısım düşünürler gibi akla yüksek bir itibar vermemiş, sadece iç dürtülerin ortama göre düzenlenmesini sağlayan, aşırılıklarını törpüleyen dengeleme görevi yüklemiştir. Dewey'in bu açıklamalarıyla iyi olarak kabul ettiği bireysel iyinin ortaya çıkış süreci biraz daha açık takip edilebilmektedir. Ona göre içsel ve dışsal belli etmenlerle hazlar harekete geçmekte ve iyi kabul edilen davranış ortaya çıkmaktadır. Bu davranışı gerçekleştirmeden önce akıl devreye girmekte ve önsezi gücüyle dürtülerin harekete geçirdiği eylemi içinde bulunulan duruma göre düzenleyip törpülemektedir. Bireysel iyiyi temsil eden davranış bu süreçte ortaya çıkmaktadır. Dewey'in herhangi bir bilimsel kanıt sunmadan akla biçtiği bu görev, çağdaş Freud'un *id* ve *süper ego* arasında karar veren *egoya* biçtiği görevi hatırlatmaktadır.

Dewey, toplumda ahlaki davranışların ortaya çıkışını toplumsal bir evrim süreci içerisinde değerlendirmiş ilk insanların sadece sağlık, servet, cesaret ve karşı cinsi etkileme türünden davranışlar sergilediğini iddia etmiştir. Dolayısıyla ahlak duygularının ilk insanlarda henüz gelişmemiş olduğu, ilkel davranış kalıplarıyla hareket ettikleri iddiasındadır. Tarihi ve antropolojik herhangi bir veriye dayanmayan bu düşünce biyolojik evrim teorisinin sosyal alanlardaki izdüşümü olarak görülebilir. Ona göre süreç içerisinde insanlıkta, az kapsamlı olandan daha kapsamlı olana doğru bir değerler hiyerarşisi oluşmuştur. Sonuç olarak tek bir amaç fikrinin gündeme geldiğini ve bu şekilde iyi düşüncesinin oluştuğunu dile getiren Dewey, sonuçta çeşitli ahlak kuramlarının ortaya çıktığı inancını taşır. Ahlak kuramlarının oluşmasında Yunan düşünürlerinin büyük katkısı olduğunu söyleyen Dewey, bu düşünürlerin evrenle uyumlu bir ahlak düşüncesini geliştirerek benimsediklerini söylemektedir. Bu ahlak kuramlarının etkisiyle sadece bir amacı gerçekleştirmek için ortaya çıkan hukuk anlayışının yalnızca aklın ifadesi olduğu görüşünde olan Dewey, Yunan hukuk düşüncesi içerisinde irade ve emrin değil aklın hâkim olduğunu söyler. Bu düşünceyi sadece akli esas aldığı için tek yönlü ve yetersiz bir ahlak anlayışı kabul eden Dewey, bu yaklaşımın ahlaki davranışı tüm yönleriyle izah edemediği kanaatindedir. Ona göre Romalılar, Yunan geleneğinden gelen bu ahlak anlayışını geliştirmiştir.

²⁶ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 46.

Onlar tıpkı Yunanlılar gibi akli, şeyleri birbiriyle uyumlu olmaya zorlayan bir tür kozmik güç olarak kabul etmişler, fakat bunun yanında hukuku da düzen adına bu zorlayıcı gücü somutlaştıran ayağına dönüştürmüşlerdir. Bu şekilde ahlak kuramının merkezine ödevleri ve ilişkileri almışlardır.²⁷ Dewey'in, tarihsel arka planını açıkladığı ve pratik davranışa nasıl dönüştüğünü ispatlamaya çalıştığı kavram hiç şüphesiz hak kavramıdır. Toplumsal iyinin bir nevi ahlaki yaptırım aygıtı olarak kabul edilen hukuk, bireysel iyiden farklı olarak toplumda iyilik adına oluşturulmuş ve belirli ödevler ortaya koyan yaptırım gücüne sahip bir yapıdır. Bu durumda hem kökeni hem de işlevleri açısından farklı kaynaklardan beslenen ve davranışa dönüştürülebilen iki ayrı iyi kavramı ortaya çıkmaktadır. Bu iyilerin benzer davranışları emretmeleri durumunda birey için herhangi bir sıkıntı doğmayacaktır. Fakat bu iki iyi farklı davranışlar gerektiriyorsa bu durumda bireyin seçim yapması zorunlu olur.²⁸

Yetkilendirilmiş hak kavramının tarihsel gelişiminin yanında bir de sosyo-psikolojik yönü vardır. Dewey, toplumsal alanda bu durumun nasıl ortaya çıktığı konusunu ele almış ve konunun temellendirilmesini insanların birbirlerinden bir şeyler talep etmesi üzerine inşa etmiştir. Dewey'e göre insanlar kaçınılmaz olarak birbirlerinden talepte bulunurlar. Pratikte çevresindeki insanlara hiçbir şekilde davranış dayatmasında bulunmayan bir insan neredeyse yok gibidir. Örneğin ebeveynler ve yöneticiler daha fazla dayatmada bulunur ve bu doğrultuda taleplerini sıralayarak belli bir beklenti içinde olurlar. İnsanlar genellikle beklentilerini, başkalarının davranışlarına standart olarak belirlerler. Bu durum talepte bulunan kişi için normal kabul edilir. Fakat kendisinden talepte bulunulan kişi açısından talep, kendisinin de çıkarlarına hitap ettiği zaman normal ve olumlu, hitap etmediği zaman ise keyfi ve olumsuz olarak kabul edilir. Ancak bunun karşılığında onun da kendine göre talepleri olacaktır. Bu şekilde toplumda az ya da çok kabul edilen belirli bir talepler seti oluşur. Zamanla daha da belirginleşen bu talepler seti nihayetinde bir sisteme dönüşür. Talepleri karşılananlar açısından bu

²⁷ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 47.

²⁸ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 47-48.

talepler hak, talebi karşılayanlar tarafından ise ödev kabul edilir. Ancak bu talepler talebi karşılayanlar tarafından protesto edilmediği, karşı çıkılmadığı sürece toplumsal olarak izin verilmiş yetki ilkesini oluşturur. Toplumda süreç içerisinde onaylanan bu yetkinin de oluşturduğu bir iyi anlayışı vardır ve bu anlayış bireyden bazı davranışlara yönelmesini talep eder. Bu yetkinin ahlaki amaçlar ve iyilikler ilkesi konusunda bağımsız bir değişken olduğu görülmektedir. Bu yetkilendirmede, bir şeyin hak kabul edilebilmesi için onaylanmış olması gerekir yoksa belli bir kişinin arzuladığı şey başkalarına hak olmaz. Bir başka deyişle herhangi bir talebin hak olarak kabul edilebilmesi için arkasında toplumun duygusal ve entelektüel gücü olması gerekir. Bu durumda hak bireye, kendisinin boyun eğmesi gereken bir talep bir gereklilik olarak gelir. Birey bu hakkı kabul ettiği ölçüde hak, saf doğruluk manasına gelir ve iyidir. Bu durumda ahlak açısından yine aynı ikilem kendisini göstermiş olur.²⁹ Kendilerini iyi olarak taktim eden ve hak adı verilen toplumsal amaçlar, kişinin davranışı üzerinde talepte bulunurlar. Bununla beraber bireysel arzuları tatmin edici ve dolayısıyla iyi olarak adlandırılan iç talepler de mevcuttur. Bu ikisi de hem işleyiş hem de köken bakımından birbirlerinden farklıdır. Biri diğerine indirgenemez.

Dewey, ahlak açısından bireyin yaşamış olduğu bu dilemmanın yanında üçüncü bir boyut daha olduğunu dile getirmiştir. Erdem kavramı ışığında değerlendirdiği bu değişkeni, kökenleri ve gelişim süreçleriyle beraber detaylı bir biçimde ele almıştır. Dewey'e göre bireyler başkalarını överler, suçlarlar, onaylarlar, karşı çıkarlar, teşvik ederler, kınarlar, ödüllendirirler veya cezalandırırlar. Beklentiler sonucu oluşan övgü ve suçlama insan doğasının vaz geçilmezlerindedir. Genelde toplum tarafından onaylanan eylem ve eğilimler özgün erdemleri, kınanan eylemler ise kusurları oluşturur. Bu durum toplum içerisinde bazı davranışların sempati bazılarının ise antipati ile karşılanmasına neden olur. Bunun sonucu olarak övülen davranışlar iyi, yerilenler ise kötü görülecektir. Ahlaki davranışı toplumsal tepkilerin yönettiği sempati ve antipati üzerinden temellendiren bu yaklaşım da gerek kökenleri gerekse işlevi açısından diğer ikisinden farklılık arz etmektedir.³⁰ Bu durumda ahlaki iyi hakkında görüş ortaya koyan bir üçüncü değişken ortaya çıkmış

²⁹ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 48-49.

³⁰ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 50-51.

olur ki bu da toplum tarafımdan geniş çapta taktir edilenlerle ilgili, sempati antipati üzerine oturtulmuş toplumsal kabuller ve ayıplamaları içerir.

Dewey, ahlak konusunda belirsizliğe yol açtığını iddia ettiği ve iyi, hak, erdem kavramlarıyla içini doldurduğu bu üç değişken hakkında kendince değerlendirmeler yapmış ve belli sonuçlara ulaşmıştır. Ona göre iyi, arzuları ve amaçları zihinde tartmayla ortaya çıkar. Hak ise, toplumsal olarak yetkilendirilmiş ve desteklenmiş olandır. Erdemler kavramı geniş çapta takdir edilenle ilgilidir. Böylece üç kavramın da ayrı temeller üzerine yükseldiği ve farklı işlevlerinin olduğu görülür. Dewey, Yunan ahlak kuramının genelleştirilmiş amaçların varlığından ortaya çıktığını yani arzuları ve amaçları zihinde tartarak mutluluk gibi genel amaçlara ulaştığını söyler. Latin ahlak kuramında ise toplumsal olarak yetkilendirilmiş toplumsal otoritenin uygulanışından etkilenen bir ahlak anlayışı hakimdir. İngiliz ahlak kuramlarının temelinde ise sempati ilkesi ve geniş çapta takdir edilenle ilgili erdem anlayışı yatmaktadır.³¹ Bu durumda Dewey'in ahlak anlayışlarını ele alırken ve sınırlarını belirlerken coğrafi olarak Avrupa seküler düşüncesinin dışına çıkmadığı tarihsel gelişimi sadece Avrupa düşünce tarihi üzerinden değerlendirdiği söylenebilir. Hatta yüzyıllarca Avrupa'yı etkisi altına alan skolastik düşüncenin ahlaki temellendirmelerini hiç dikkate almaması, sorunu sadece seküler düzlemde çözme gayretinin bir yansıması olarak görülebilir. Dewey'in köken ve işlev olarak farklı temeller üzerine yükseltilmiş dünyanın farklı coğrafyalarındaki ahlak anlayışlarını göz önünde bulundurmaması ise araştırmasının sınırlılığı gibi elde edilen sonuçlarında sınırlı olmasını beraberinde getirmiştir.

Dewey iyi, hak ve erdem kavramları üzerinden üç bağımsız değişkeni ve aralarındaki farkları açıkladıktan sonra bunların ahlaki durumlarda iç içe olduklarını ve bu üç unsurun birey tarafından birbiriyle bağdaştırılması gerektiği üzerinde durur. Eğer bir ilke bağımsız ve üstün olarak değerlendirilirse ahlaki zorluk ve belirsizliğin ortaya çıkmayacağını dile getirir. Bu farklı ayırım çizgileri kimi zaman birbirleriyle kesişirler. Arzu ve istek açısından iyi olan bir şey toplumsal

³¹ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 52-53.

talepler açısından yanlış olabilir. Bununla beraber birey tarafından kötü kabul edilen bir şey kamuoyu tarafından coşkuyla kabul edilen bir şey olabilir. Bu çatışmaların her biri gerçek ve şiddetlidir ve muhalif unsurları bir araya getirip uzlaştırmak için çatışmaların tespit edilmesi gerekir. Aksi durumda resmi ve hukuksal olarak yasaklanan bir şey toplumsal veya bireysel olarak teşvik edilen bir şey olarak kalmaya mahkûm olur ve iki yüzlülük kaçınılmaz olur.³²

Ahlak felsefelerinin verimsiz olmalarının nedenini bu duruma bağlayan Dewey, onların birleştirici görüş arayışlarının ahlaki yaşamı basite indirgediğini savunmuştur. Ona göre bir ahlak kuramı ahlaki durumlardaki tüm öğeleri tek bir eşit ilkeye indirgemenin imkânsızlığını itiraf etmelidir. Bununla birlikte karmaşık pratik gerçeklerle soyut kuram biçimleri arasındaki uçurum ahlaki sorunların temelini oluşturur. İnsan bu güçler arasında yapabileceği en iyi düzenlemeyi yapmak zorundadır. Dewey, ahlak açısından en büyük yanlışın karşılaşılan zorluğun tek bir kurumsal çözümünün olduğu fikri olduğunu söyler. Artık bu fikrin terkedilmesi insanların dikkatlerini katı kural ve standartlardan uzak tutması gerektiğini savunur. Ayrıca eylemde buldukları somut durumlara daha fazla dikkat etmelerini salık verir.³³

Dewey'in, ahlak yargılarını bireysel arzu, istek ve öngörüler, toplumsal istek ve talepler ve hukuki ahlak yaptırımları arasında karar verme süreci olarak ele aldığı görülmektedir. Bu üç etmenin arasındaki çatışma bireyin ahlaki davranışlarındaki belirsizliğin temel sebebi olarak kabul edilir. Bu konuda birey, pratik ahlaki uygulamalarında bu etkenleri göz önünde bulundurması ve kendine göre en uygun formülü üretmesi gerekir. Bu durumda ahlaki sorumluluk, değerlendirme ve gelişim tamamen bireye yüklenmiş olmaktadır. Birey ahlaki davranışlarının sorumluluğunu almalı ve her geçen gün edindiği deneyimler sayesinde ahlaki yapısını geliştirmelidir. Dolayısıyla ahlaki davranış tek bir görünüm arz etmeyecek zamana, mekâna, toplumsal çevreye ve bireysel deneyimlere göre değişiklik gösterecektir. Her bir birey farklı deneyim ve değerlendirmelere sahip olacağından ahlaki görünümde her geçen gün değişecektir. Bu noktada ahlaki davranış kaçınılmaz olarak rölativiteye kurban edilmiş olacaktır.

³² Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 51-52.

³³ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 52-53.

3. Pragmatist Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

Eğitimin halkla ilişkisi diğer disiplinlerin halkla ilişkisinden farklıdır. Eğitim bir kamu görevi olarak kabul edilir. Uzmanlık gerektiren bir iş olması ise onun ikinci vasfı olarak görülür. Öğrencilerde sağlıklı tutarlı ve dengeli bir kişilik oluşturmayı amaçlayan okul, toplumsal düzeni değiştirme gücüne sahiptir.³⁴ Bununla beraber biri okuldaki yaşam için diğeri okul dışındaki yaşam için olmak üzere iki ayrı etik ilkedен söz edilemez. Davranış bir bütün olduğu için davranış ilkeleri de bir bütün olarak ele alınmalıdır. Pragmatistler, okulun ahlaki sorumluluğunun yalnızca topluma karşı olduğu görüşündedirler. Onlara göre okulun toplumsal yaşama katkı sunma dışında hiçbir ahlaki amacı yoktur. Bu sebeple toplumsal ilişkilerden bağımsız bir şekilde okul ahlakından söz etmek abes olur. Dewey'e göre toplumsal yaşama hazırlanmanın tek yolu toplumsal yaşama dahil olmaktır. Çocuğun yetişkinlerle aynı doğru davranış güdülerine sahip olması gerekir. Bundan dolayı okulda da aynı standartların hâkim olması gerekmektedir. Ona göre, okulun toplumsal düzene ve ilerlemeye hizmet eden ilkeleri sunması ve pratiğe dökmesi gerekir.³⁵ Bu durum aynı zamanda toplumun ahlaki alışkanlıklarıyla temas halinde olmayı gerektirir. Okulun toplumsal karaktere sahip olması ilkesi, öğretim yöntemleri ve öğrenme süreçlerinde davranışa yönelik pratikler geliştirmeyi zorunlu kılar.³⁶ Pragmatizm de ahlak eğitiminin neredeyse vatandaşlık eğitimine indirgenmiş bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Bu durum, ahlak eğitiminin bireyin kendini gerçekleştirmesine katkı sağlaması gerektiği düşüncesinde olan eğitimciler için pragmatist eğitimin kısıtlayıcı bir yönü olduğunu düşündürebilir. Pragmatist eğitim, iddia edildiği gibi topluma ve toplumsal değerlere uyumu önceliyorsa, bu durumda eleştirel düşüncenin ve alternatif anlayışların önünün nasıl ve ne şekilde açılacağı sorunu gündeme gelmektedir. Soyut evrensel değerleri yadsıyan pragmatizm için ahlak eğitiminde topluma uyumdan daha üst bir ahlak anlayışından söz etmek imkânsız olacaktır. Dolayısıyla her ne kadar ciddi

³⁴ Mehmet Zeki Aydın, *Okulda Değerler Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012), 47.

³⁵ Nafi Atuf Kansu, *Pedagoji Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952), 267-268.

³⁶ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 13-24.

yöntem farklılıkları olsa da pragmatist ahlak eğitiminin topluma uyum noktasında temel amacının şiddetle eleştirdikleri esasici anlayıştan farklı olmadığı ortaya çıkmaktadır.³⁷ Her ikisi arasında amaç aynı fakat yöntemler farklıdır. Bu farklılığı Dewey şu sözlerle dile getirir:

“Yukarıdan zorlama düşüncesine karşı, bireyselliğin ifadesi ve geliştirilmesi düşüncesi; dışarıdan disiplin uygulama düşüncesine karşı, hareket serbestliği; metinlerden ve öğretmenlerden öğrenme düşüncesine karşı, bunların doğrudan başvuru kaynağı olacak amaçlara ulaşılmasında bir araç olarak öğrenilmesi düşüncesi; uzak bir gelecek için hazırlık yapma düşüncesine karşı, günümüz hayatının sunduğu fırsatlardan en iyi şekilde faydalanma düşüncesi; ve durağan amaç ve gereçlere karşı da değişen dünya ile tanışık olma düşüncesi sunulmuştur.”³⁸

Başka bir ifadeyle esasici anlayış ezber, taklit, dikte ve disiplin yoluyla toplumsal ahlaki değerleri öğrenciye kabullendirmeye çalışırken, pragmatist eğitim bireysel yönelimleri de dikkate alarak ikna, tecrübe ve yaşantı yoluyla aynı değerleri kazandırmaya çalışmaktadır. Esasici eğitim modelinde öğrenci adeta öğretmenin elinde istenildiği gibi kullanılabilen, etiyile kemiğiyle öğretmene mahkûm bir nesne konumundadır.³⁹ Dolayısıyla pragmatistler amaçlar ahlakı ve yasalar ahlakı olarak ifade edilen ayırmda yasalar ahlakına yakın durmaktadırlar. Bu durum dini ahlakı, erdem ahlakını, evrensel veya bireysel ahlakı önceleyen eğitimcilerin eleştirilerine kapı aralamaktadır.

Bununla beraber kültür aktarımı konusunda pragmatistlerin esasiciler kadar katı davranmadıkları da göz önünde bulundurulmalıdır. Okulun kültürel mirası aktarırken seçici davranması gerektiği üzerinde duran pragmatistler, bu bağlamda okulun; kültürel mirası sadeleştirmek, daraltmak ve dengelemek şeklinde üç işlevinden söz ederler. Dolayısıyla eğitim programlarında kültürel mirasın unsurları bir seçime ve elemeye

³⁷ Tecelli Karasu, “Eğitim Felsefesi Akımları Açısından Öğretmen Modelliği”, *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018), 2/249-255.

³⁸ John Dewey, *Deneşim ve Eğitim*, çev. Sinan Akıllı (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2007), 22-23.

³⁹ Yusuf Batar, “Öğrencinin Aktif Katılımına Dayalı Din Eğitimi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2009), 122.

tabi tutulur. Kültürel mirasın insanı zenginleştiren unsurları insanı sınırlandıran unsurlarından ayrılır ve bu şekilde yeni nesle aktarılır.⁴⁰

Pragmatizmin yaparak yaşayarak öğrenme ilkeleri ahlak eğitiminde de kendini göstermektedir. Pragmatist ahlak eğitimi çocuğun bugününe ve toplumsal yönüne dikkat çekerek ilgi ve ihtiyaçlarını karşılamayı, öğrencinin bireysel inşa sürecine, üretkenlik ve yaratıcılığına vurgu yapmayı önemser.⁴¹ Ahlak eğitiminin ancak bireysel pratiklerle inşa edilebileceğine inanan pragmatistler; rekabet yerine duygudaşlığı, bireysel çaba yerine iş birliğini öne çıkararak toplumsal bilinci geliştirme çabası güderler.⁴² Onlar, öğrenmenin ezbercilik ve soyut öğrenmeden ziyade inşa etme ve davranışa dönüştürme ile mümkün olduğunu savunurlar. Ezbercilik ve soyut öğrenmelerin öğrencinin muhakeme gücünü ve davranış biçimlerini olumsuz yönde etkilediğini düşünürler.

Çalışma güdüsü şimdi değil de gelecek için olduğunda öğrenme; dereceye girme, sınavı geçme, üniversiteyi kazanma gibi dışsal bir sonuca yönelik olur. Dolayısıyla şu anki ihtiyaç ve sorumluluklar ve içsel motivasyon göz ardı edilmiş olur. Pragmatistler, günün ihtiyacını karşılamadan sadece geleceğe yatırım yapan bir eğitim anlayışının yetersiz olduğu kadar ahlaki açıdan da sorunlu olduğu kanaatini taşırlar. Onlara göre bugüne değil uzak amaçlara hizmet edeceği varsayılan bir eğitim anlayışından doğan ahlaki güç kaybının sorumluluğunu yüklenmek oldukça ağırdır.⁴³ Bu sebeple çocuğun aktif güçlerini öne çıkaran inşa, üretme ve yaratıcı yönlerine yatırım yapan bir eğitim sisteminin öne çıkması gerekmektedir. Ancak bu şekilde bencil ve ezberci eğitim anlayışından kurtularak toplumsal hizmete doğru bir yatırım yapılabilir. Dewey'e göre eğitim bilimi, "karakter kurma bilimidir."⁴⁴ Eğitim sisteminde öğrenme ve yapma/davranışa geçirme arasındaki kopukluk, öğrencinin karakter eğitimi ve öğretim algısı arasında da bir

⁴⁰ Karasu, "Eğitim Felsefesi Akımları Açısından Öğretmen Modelliği", 2/249-255; Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 111-112.

⁴¹ Halil Fikret Kanad, *Pedagoji Tarihi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1948), 107.

⁴² Kemal Aytaç, *Çağdaş Eğitim Akımları* (Ankara: A.Ü. DTCF Yayınları, 1981), 134.

⁴³ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 25-27.

⁴⁴ Merih Tekin Bender, "John Dewey'in Eğitime Bakışı Üzerine Yeni bir Yorum", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2005), 14.

kopuşa yol açar. Bunun sonucu olarak okulda karakter gelişimi, ahlak ve değerler öğretimi de öğrencinin inşa sürecine katkıda bulunamadığı için yetersiz kalır.⁴⁵

Dewey, toplumsal standartlar içerisinde ahlaki değerleri okul çalışmalarının ana fikrine yerleştirmeyi savunur. Bu bağlamda dersler, öğrencinin toplumsal hareket alanını idrak etmesini sağlamanın bir aracı olarak düzenlenmelidir. Eğitim ortamları ancak bu şekilde ahlak ve değerleri belirlemede bir ölçüt olabilir. Ona göre toplumda kültür, bilgi ve disiplin olmak üzere üç bağımsız değer vardır. O, bu değerlerin açıklamasını şu şekilde yapar:

“Bilgi, yalnızca toplumsal yaşam bağlamında yer alan malzemelerin kesin imgelerini ve kavramlarını sunduğu ölçüde gerçek ve öğreticidir. Disiplin, kişinin kendi güçlerini toplumsal amaçlar için kontrol altına almasını sağlayacak şekilde kendi güçlerine yönelik bilgi tepkisini temsil ettiği ölçüde gerçekten öğreticidir. Kültür, şayet dışsal bir cila ya da sahte bir parlaklık değil gerçekten eğitici olacaksa bilgi ve disiplinin can alıcı bütünlüğünü temsil eder. Hayata bakış açısı içinde bireyin toplumsallaşmasına işaret eder.”⁴⁶

Dewey’in öğretimde öğrencinin bireysel ilgi, istek ve kabiliyetlerinin geliştirilmesinden çok toplumsal ihtiyaçların karşılanmasına vurgu yaptığı görülür. Onun bireyden çok topluma vurgu yapması yeniden kurmacı eğitim felsefesinin geliştirilmesine temel teşkil etmiştir.⁴⁷ Dewey ilerlemeci eğitim anlayışını öncülerinden kabul edilse de ilerlemecilikle tam bir uyum içerisinde olduğu söylenemez.⁴⁸

Pragmatistler erdemler etiği ve erdem sınıflandırmalarının ahlak eğitiminde yetersiz olduğunu düşünürler. Onlara göre ahlaki eylemler ve davranışlar diğer eylemlerimizden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla ahlak öğretimi, tikel erdemlerin öğretimi veya onlara bağımlı olarak belli duyguların aşılması şeklinde ele alınmamalıdır. Erdemler etiğinde ahlaki olan aşırı iyilik timsali bir biçimde algılanmaktadır. İdealistler ve realistler iyi-kötü, doğru-yanlış gibi ahlaki kavramları eğitim sistemlerinin temeline alırken, pragmatistler ahlaki güdülerini sosyal

⁴⁵ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 28.

⁴⁶ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 29.

⁴⁷ Ayfer Kocabaş, “Türk Eğitim Sisteminin Felsefi Temelleri: Dewey, Mustafa Necati ve İsmail Hakkı Tonguç”, *Toplum ve Demokrasi* 2/3 (2008), 204.

⁴⁸ Sabri Büyükdüvenci, “Pragmatizm ve Eğitim”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 20/1 (1987), 325.

zekâdan ve sosyal güçten ortaya çıkan şeyler olarak kabul etmektedirler. Bu sebeple toplumun bünyesinde yer alamayan soyut bir gerçekliği kabul etmezler

Dewey, okulun ahlaki ölçüsüne dikkat çekerek okuldan talep edilen üç şey üzerinde durur. Bunlar: toplumsal zekâ, toplumsal güç ve toplumsal çıkardır. Okul yaşamı, öğrenme yöntemleri ve dersler ise ahlaki öğretim için gerekli olan kaynaklardır. Ona göre okulun etik bir temel üzerine düzenlenmesi için gerçek bir topluluk yaşamını temsil etmesi gerekir. Aynı şekilde o, okulda kullanılan öğretim yöntemlerinin de çocuğu aktif kılarak olumlu yönlendirmelerle çalıştırması gerektiğini söyler. Okulun etik bir ortam sunabilmesi için; müfredat programlarının, çocuğun karşılamak zorunda kaldığı talepler konusunda farkındalık sağlayacak materyali temin edecek şekilde tasarlanıp düzenlenmesi gerekmektedir. Bu şekilde okulda ilkesel olarak tüm etik gereklilikler karşılanmış olacaktır. Pratik uygulamalar ise öğretim etkinlikleri içerisinde hayat bulacaktır.⁴⁹ Bu sözleriyle Dewey, eğitimde etik kodların okul içindeki sosyal etkileşim, öğretim tasarımı ve yöntemleri, müfredat ve içerik içerisinde aranması gerektiğini işaret etmektedir. Öğrenme öğretme süreçlerinde toplumun ahlaki durum ve gereksinimlerine uygun sosyal ihtiyaçların karşılanması gereklidir. Programların ve öğrenme ortamlarının toplumsal aidiyet ve birliktelik duygusunu oluşturacak şekilde düzenlenmesi gerekir. Öğretim tasarımı genel olarak öğretim süreçlerinin planlamasını ve geliştirilmesini içerir. Öğretimin kalitesinin artırılması için öğrenme ve öğretim teorilerinden yararlanılarak öğretimi sistematik bir şekilde geliştirmeyi ifade eder.⁵⁰ Müfredat ve içerikte zengin bir öğrenme ortamının sağlanması doğruluk, tutarlılık, güncellik, uygunluk gibi kriterlerin titizlikle yerleştirilmesi etik kodların doğru uygulanması açısından gereklidir.

Pragmatistlere göre ahlaki ilkeler, yaşamın belli bir bölgesini veya bir bölümünü doldurması gerekir. Bu sebeple ahlaki ilkeleri sosyolojik ve psikolojik terimlerin içinde ifade edilmek suretiyle soyut alandan yere

⁴⁹ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 35.

⁵⁰ Yavuz Selim Kıyak vd., "Öğretim Tasarımı, Modelleri ve Program Geliştirmeye İlişkisi", *Tıp Eğitimi Dünyası* 19/58 (2020), 7.

indirilmeleri gerekmektedir. Başka bir deyişle ahlaki olanı hem toplumsal hayatın güç ve koşulları içinde hem de bireyin dürtüleri ve alışkanlıkları bağlamında ortaya koymamız gerekir. Aksi takdirde ahlak, gündelik yaşamın içinde yer alamayacak, kendi başlarına seyahat edeceklerdir.⁵¹

Eğitimin amacı bireyin bilişsel, duyuşsal ve bedensel güçlerini dengeli bir biçimde geliştirmektir.⁵² Pragmatistler ahlakın toplumsal yönüne daha fazla vurgu yapmakla birlikte bireysel temellerinin de bulunduğu dikkat çekmişlerdir. Onlar, ahlaki davranışların da diğer davranış biçimlerinde olduğu gibi doğal içgüdüler ve dürtülerden ortaya çıkan bireysel temellerinin olduğu kanaatini taşırlar. Bireyin içgüdü ve dürtülerinin neler olduğunu, çocuğun gelişiminin her bir aşamasında ne işe yaradığını bilmenin önemli olduğunu düşünürler. Ahlakın bireysel yönüne dikkat çekilmediği zaman ahlaki davranışın mekanik bir taklitten ibaret olacağını söylerler. Çocuğu biyo-psiko-sosyal bir organizma olarak kabul eden pragmatistler, eğitimin amacının büyüme ve gelişmek olduğu inancındadır.⁵³ Çocuğun psikolojik yapısının karakter gelişimi için önemli olduğu üzerinde duran pragmatistler, karakter gelişiminin eğitim sisteminin genel amacı olduğunu fakat uygulamada çeşitli zorluklarla karşılaşıldığını düşünürler. Bu zorlukların karakter kavramının belirsizliğinden kaynaklandığını iddia eden pragmatistler, karakterin yol açtığı eylemler açısından ne anlam taşıdığının bilindiğini ancak bireyin içinde işleyen güçler sistemi bakımından net bir algıya sahip olmadıklarını kabul ederler.⁵⁴ Kendilerinin de kabul ettiği üzere ne olduğu hakkında net bilgi sahibi olunmayan bir kavramın ahlak eğitiminin temeline alınması, pragmatistlerin eğitim düşüncesi açısından olumsuz bir görünüm arz etmektedir. Karakter kavramının eğitim sisteminin temel amacı olduğunu kabul etmek ve aynı zamanda karakter kavramının belirsizliğinden bahsetmek, yalnız uygulamada değil teoride de zorluklara yol açabilir. Bu sebeple olsa gerek pragmatistler, ahlak eğitimi alanında teoride her ne kadar bireyselliği öne çıkarsalar da teorinin

⁵¹ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 41.

⁵² Aydın, *Okulda Değerler Eğitimi*, 44.

⁵³ James Scott Johnston, "John Dewey ve Eğitimde Pragmatizm", çev. Şükriye Selin Çiftçi, *Eğitim Felsefesi Kılavuzu* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 103.

⁵⁴ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 36-37.

ve pratik uygulamaların yetersizliğinden dolayı, topluma ve hâkim güce uyumdan öteye gidememişlerdir.

Pragmatistlere göre etik bilgi; malumat, muhakeme ve duyarlılığın bir ürünüdür. Dewey, bireysel güçlerin başkalarının çıkarlarını ayaklar altına almayacak, başkalarının haklarını ihlal etmeyecek şekilde yönetilmesi gerektiğini düşünür. Dewey, bilginin yanında amaçların gerçekleştirilmesi istikametine yöneltilen muhakeme gücünün de geliştirilmesi gerektiğini savunur. Malumat edinme, muhakeme gücünü geliştiremez. Muhakeme seçme ve ayırma yetisini içine alır. Ona göre muhakeme gücüne sahip olan biri, durumu değerlendirme yeteneğine sahiptir. İyi bir muhakeme ise uygun ve orantılı değerler duygusuna sahip olmakla elde edilir. Güçlü bir muhakeme gücünün yanında şahsi duyarlılığın duygusal bir reaksiyonun da var olması gerektiğini belirten Dewey, duyarlılık olmadan iyi bir muhakemenin olamayacağını iddia eder.⁵⁵ Böylece etik bilgi malzemesinin duygusal hassasiyet sayesinde temin edilebileceğini söyler. Bu durumda ahlak eğitiminde neyin öğretileceğini belirleyen programlar, öğrencilerin bedensel, zihinsel ve duygusal bakımdan gelişmişlik seviyesine uygun olmak zorundadır.⁵⁶ Aynı zamanda öğrencinin sadece bilgi düzeyinde öğrenmesiyle kalmayıp muhakeme yapabileceği düzeye kadar yükseltilmelidir. Ayrıca öğrencinin duyuşsal gelişimine de önem verilmeli, ahlaki duyarlılığının artırılması için gerekli düzenlemeler yapılmalıdır. Bu şekilde ahlak somut davranışlar şeklinde kendini gösterecek, öğrenciler olguları bir değer ölçütüne göre sınıflandırma ve değerlendirme alışkanlığı kazanacaklardır. Bir başka deyişle öğretimin amacı; çocuğun kendi seçimlerini belirleme, yürürlüğe koyma ve onları nihai bir değerlendirmeye tabi tutma ortamını sağlamaktır.

Sonuç

Pragmatist ahlak eğitimi çocuğun bugününe ve toplumsal yönüne dikkat çekerek ilgi ve ihtiyaçlarını karşılamayı, öğrencinin bireysel inşa sürecine, üretkenlik ve yaratıcılığına vurgu yapmayı önemser. Ayrıca

⁵⁵ Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, 38-40.

⁵⁶ Mehmet Zeki Aydın, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Pedagojik Formasyon İçin* (Ankara: Nobel, 2022), 106.

gelişim ve toplum psikolojisi üzerine bina edilmiş bir değer yargıları etiği ortaya koyma çabası güder. Ahlak eğitiminin ancak bireysel pratiklerle inşa edilebileceğine inanan pragmatistler, eğitim uygulamalarında öğrencinin bugün gereksinim duyduğu ihtiyaçları yadsıyarak yalnızca geleceğe hazırlamayı amaçlayan esasici eğitim anlayışına karşıdırlar. Bireysel çaba yerine iş birliğini, rekabet yerine duygudaşlığı öne çıkararak toplumsal bilinci geliştirme çabası güderler. Pragmatistlerin ortaya sürdüğü doğrudan deneyerek, yaşayarak, öğrenci merkezli öğrenme olgusu birçok düşünür tarafından olumlu karşılanmıştır. Fakat pragmatistlerin bilimsel yöntem, değişme ve görecelilik olgusunu ön plana alıp mutlak doğruları reddetmesi kendilerine yöneltilen eleştirilerin odak noktasını oluşturmaktadır.⁵⁷

Pragmatistlerin bilgiyi, doğruyu, hakikati ve gerçeği yalnızca deneyime dayandırmaları, onu bir icat olarak kabul etmeleri ve gerçeği fayda üzerinden temellendirmeleri; evrensel gerçeğe ulaşma konusundaki çabaları olumsuz yönde etkilemiş ve gün geçtikçe göreceliliğe sürüklenen düşüncenin kapısını aralamıştır. Nitekim klasik pragmatistlerin izlerini takip eden neo-pragmatistler, nihai doğrudan tamamen ümidi kesmiş, genel yükümlülüğü olmayan bir etik anlayışıyla, hiçbir ölçüt ve mihenk taşı kabul etmeyen bir düşünce kaosu sürüklenmişlerdir.

İdealistler ve realistler iyi-kötü, doğru-yanlış gibi ahlaki kavramları eğitim sistemlerinin temeline alırken, pragmatistlerin bu kavramları sadece fayda için araç olarak kabul etmeleri eleştiri konusu olmuştur. Pragmatistlere göre ahlaki ilkeler klasik düşünceler tarafından rastlantısal veya aşkın kavramlar kabul edildiği için ahlakın yaşamın belli bir bölgesini veya bir bölümünü doldurması gerekir. Bu sebeple ahlaki ilkelerin sosyolojik ve psikolojik terimler içinde ifade edilmek suretiyle yere indirilmeleri gerekmektedir. Başka bir deyişle ahlaki olanı hem toplumsal hayatın güç ve koşulları içinde hem de bireyin dürtüleri ve alışkanlıkları bağlamında ortaya koymamız gerekir. Aksi takdirde gündelik yaşamın içinde yer alamayacak kendi başlarına kalacaklardır. Bu durum ahlak disiplininin kaybolup sosyal bilimlerin içerisinde incelenen bir dal olarak kabul edilmesiyle sonuçlanır. Bu indirgemeci tutum birçok eleştiriye kapı aralamıştır. Bununla birlikte pragmatizmin eğitimi öncelikli olarak bir meslek edinme aktivitesi olarak görmesi, kısmen de

⁵⁷ Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 319.

olsa ahlak eğitimini yadsıması veya yardımcı bir dal olarak kabul etmesi sonucunu doğurmuştur. Pragmatistlerin iddia ettikleri üzere ahlakın bireysel ve toplumsal fayda esası üzerinden ele alınması ve psikolojik süreçlere indirgenmesi onu normatif bir ilim ve özgün bir disiplin olmaktan çıkaracak bir nevi psikolojik sağlık koruma bilgisine dönüştürecektir. Bu durum ahlaki hükmün ortadan kalkması sonucunu doğurur. Böylece ahlak, hükmi bir değer olmaktan çıkar ve fiili bir değere dönüşmüş olur.⁵⁸ Her türlü talebin saygın kabul edildiği ve taleplerin temel ahlaki ölçüt olarak görüldüğü bir toplumda, bireylerin birbirlerinin taleplerini yargılaması ve sosyal kontrol mekanizmalarını kullanarak çeşitli yaptırımlar uygulama yoluna gitmesi ahlaki kabul edilmeyecektir. Çoğunluğun talepleri ve azınlığın talepleri çatıştığında herhangi bir şekilde toplumsal tepki doğru bulunmayacak; şiddet, yaptırım veya başkalarının özgürlüklerini kısıtlama teşebbüsü olarak değerlendirilecektir. Dolayısıyla bireyin, toplumun ve ahlaki hükmün müeyyide gücü elinden alınıp bu güç tamamıyla yargıya verilecektir. Bu durum yalnızca gücü elinde bulunduran siyasi erkin ahlaki müeyyide gücünü elinde bulundurması sonucunu doğurur. Sonuç olarak bireysel ve toplumsal yargılar hiçbir etkisi ve bağlayıcılığı olmayan, düşünsel çeşitliliğin ve kültürel mirasın düşünce yelpazesinin basit bir unsuru olmaktan öteye geçemeyecektir. Herkesin bir diğerine “bu senin fikrin, senin yaşantın, saygı duyarım” dediği bir toplumda bütün düşünceler bireysel planda saygın olacağından iyiyi ve kötüyü belirleme veya ödüllendirip cezalandırma yetkisi bizzat siyasi otoriteye ve yargıya verilmiş olur. Siyasi gücün ve yargının elinde bulunan yaptırım gücü ise genellikle ahlaki olmaktan çok hukuki veya yargısal bir müeyyidedir. Aynı zamanda yer yer toplumun ahlak anlayışıyla da çelişebilir. Dolayısıyla pratikte faydacı ahlakın bireyin ve toplumun müeyyide hakkını elinden alarak siyasi otoriteye devretmekten başka bir fayda sağlamadığı düşünülebilir.

Dewey’in de ısrarla üzerinde durduğu gibi pragmatist eğitim ve pragmatist ahlak öğretimi, genel olarak sosyal ve siyasal bir liberalizmi ve ideal manada demokratik bir toplumu ve demokratik siyasi sistemi

⁵⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Yirminci Asır Filozofları* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1936).

öngörür.⁵⁹ Hatta Dewey'e göre halk yönetimi anlamındaki demokrasi hem etik olarak hem de metodolojik olarak bir gerekliliktir.⁶⁰ Bu şekilde toplumun ahlak anlayışının zorunlu olarak siyasi sisteme de yansıtacağı, kanun ve yasal düzenlemelerin toplumsal ahlakı yansıtacağı düşünülür. Bu durumda demokratik bir devlet yapısı pragmatist eğitim anlayışı ve ahlak eğitimi için bir ön koşul olmaktadır. Ayrıca pragmatistler eğitimde etik kodların toplumsal bir kurum olan okul içindeki sosyal etkileşim, öğretim tasarımı, yöntemleri, müfredat ve içerik içerisinde aranması gerektiğini düşünürler. Toplumun ahlak anlayışıyla siyasal otoritenin anlayışının farklı olduğu toplumlarda eğitim sistemi, okul ve ahlak öğretimi siyasi erk tarafından belirleneceğinden birçok noktada toplumun ahlak anlayışıyla çelişecek aynı zamanda toplumda yozlaşmaya ve kültür erozyonuna kapı aralayacaktır. Birey ve toplumun ahlak öğretimine etki edemediği, taleplerinin karşılanamadığı, dolayısıyla bireysel ve toplumsal iyinin ortaya çıkamadığı bir sistemde, pragmatist ahlak işlevsiz bir konuma düşebilir. Herhangi bir işlevi bulunmayan düşünce ve eylemler ise bizzat pragmatistler tarafından faydasız kabul edilmektedir. Sonuç olarak pragmatist ahlak eğitimin hayata geçirilebilmesi için ideal manada demokratik bir devletin önkoşul olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle pragmatist ahlak anlayışının yalnızca ideal manada demokrasinin hâkim olduğu ülkelerde hayata geçirilebileceği bunun dışındaki toplumlar için pragmatist bir ahlak anlayışından söz edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Bu durumda tüm zamanlarda fayda esasını tek çözüm olarak dile getiren, zaman ve zemini dikkate alan pragmatistlerin kapsamlı ve bütün insanlığı kuşatıcı faydacı bir ahlak anlayışı ve bu doğrultuda geçerli bir ahlak eğitimi geliştiremedikleri, liberal ideoloji ve ideal demokrasiler için sınırlı bir düşünce ürettikleri hatta bu tip ideolojilerin propaganda aracı olduğu söylenebilir. Aynı zamanda pragmatistler liberalizmin hem klasik hem de çağdaş biçimleriyle sıkı bir ilişki içindedir. Hatta bazıları Dewey'in pragmatizminin, kapitalist statükonun korunmasında suç ortağı olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶¹

Dewey'in, ahlak yargılarını bireysel arzu, istek ve öngörüler, toplumsal istek ve talepler ve hukuki ahlak yaptırımları arasında karar

⁵⁹ Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 97-98.

⁶⁰ Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 109.

⁶¹ Johnston, "John Dewey ve Eğitimde Pragmatizm", 105.

verme süreci olarak ele aldığı görülmektedir. Bu üç etmenin arasındaki çatışma bireyin ahlaki davranışlarındaki belirsizliğin temel sebebi olarak kabul edilir. Bu konuda bireyin, pratik ahlaki uygulamalarında bu etkenleri göz önünde bulundurması ve kendine göre en uygun formülü üretmesi gerekir. Bu durumda ahlaki sorumluluk, değerlendirme ve gelişim tamamen bireye yüklenmiş olmaktadır. Dewey'in, hak kavramını toplumsal iyiye, iyi kavramını ise haz esaslı bireysel iyiye dayandırmış olması ve ikisi arasında bir tercih yapamaması, ahlakın bu ikisi arasında muğlak bir tutum olduğu kanaatini doğurmuştur. Bu bağlamda akli toplumsal iyi ve bireysel iyi arasında dengeleyici bir konuma yerleştiren Dewey, akla salt iyiyi kavrama görevi yüklememiş, akla indirgemeci bir konum biçerek sadece dengeleme görevi vermiştir. Bir başka deyişle Dewey, bir kısım düşünürler gibi insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği kabul edilen akla yüksek bir itibar vermemiş, sadece iç dürtülerin ortama göre düzenlenmesini sağlayan, aşırılıklarını törpüleyen dengeleme görevi yüklemiştir. Eğer Dewey hak ve iyi kavramlarını aynı kaynağa dayandırmış olsaydı bu ikilemi yaşamayacak, hak ve iyinin çatışan değil uyum içinde iki kavram olduğunu düşünecekti. Dolayısıyla ahlak hem iyiye hem de hakka tabi olmanın ortak ismi olacaktı. Hem bireysel iyinin hem de toplumsal iyinin değişkenlik arz ettiği düşüncesi, ister istemez pragmatist ahlak düşüncesinin ahlak anlayışını değişken kılmıştır.

Pragmatistlerin ahlak anlayışlarını sınırlarken ve ele alırken coğrafi olarak Avrupa düşüncesinin dışına çıkmadığı tarihsel gelişimi sadece Avrupa düşünce tarihi üzerinden değerlendirdikleri söylenebilir. Hatta yüzyıllarca Avrupa'yı etkisi altına alan skolastik düşüncenin ahlaki temellendirmelerini hiç dikkate almamaları da sorunu sadece seküler düzlemde çözme gayretinin bir yansıması olarak görülebilir. Pragmatizmin köken ve işlev olarak dünyanın değişik coğrafyalarında, farklı temeller üzerine yükseltilmiş ahlak anlayışlarını dikkate almaması, araştırmasını sınırladığı gibi elde edilen sonuçlarında sınırlı olmasını beraberinde getirmiştir. Buradan hareketle genel olarak pragmatistlerin araştırmalarını ve temellendirmelerini iddia ettikleri gibi kapsamlı bir şekilde bilimsel araştırmalara dayandırmadıkları ve bilimsel yöntemle

sınırlı tutmadıkları fakat seküler zeminde hareket etmeye özen gösterdikleri söylenebilir.

Pragmatizmin öncülerinden James, iyiliğin özünün, talebin karşılanması/giderilmesi olduğunu söyler. Bununla beraber bütün taleplerin görünüşte saygıya layık olduğunu iddia ederek ahlak açısından en iyi durumun, her talebin gerçekleştirilebildiği kadar giderildiği durum olduğunu dile getirir. James ahlakın temeline yerleştirdiği talep kavramı ve talebin giderilmesi esası oldukça muğlak ve üzerinde uzlaşma imkânı neredeyse mümkün olmayan bir kavramdır. Bu durum ahlaki temellendirmede ve “iyi” olanı belirlemede yetersiz kaldığı yorumlarını gündeme getirir. Pragmatistlerin ahlaki gelişmeye dair inancını kabul etmenin mümkün görünmediğini dile getiren Suckiel, toplumdaki zulüm görmüş şahısların, isteklerini açık bir şekilde dile getirebildiği takdirde, sosyal düzenlemelerin onların isteklerini yerine getirecek tarzda değişebileceği ihtimali olduğunu söyler. Fakat ardından sosyal tarihin bize bunun aksini gösteren örneklerle dolu olduğuna işaret eder. Ona göre güçsüzler veya sosyal azınlık, hallerinden şikâyet edebilirler fakat bu şikâyetleri idarecilerin sosyal iyileştirme yolunda ciddi adımlar atmasını çok fazla etkilemez. Nitekim William James de sosyal gelişmenin sadece kamuoyundan gelen taleplerle oluşacağına inanmaz. Ona göre kamuoyu baskısı sadece talepleri yeterli miktarda giderilmemiş insanların isteklerinin yerine getirilmesi için gerekli gücü oluşturabilir. Siyasi eylemler tarihi göstermiştir ki zulmedilmiş insanların istekleri ancak üst bir kuvvet tarafından desteklendiği takdirde sosyal değişme beklenebilir. Toplumda güç sahibi olanların bazı talepleri karşılanırsa dahi insanları tatmin eden sosyal düzenlemelerin, tatmin etmeyen sosyal düzenlemelerden daha iyi olduğu bir vakiydir. Bu durumda teorik açıdan bu düzenlemelerin ahlaki olarak doğruluğu garanti edilemez. Sonuç olarak taleplerin giderilmesinin tek başına ahlaki değeri belirleyemeyeceği ortaya çıkmış olur.⁶²

Pragmatistlerin ahlak eğitimi uygulamalarının temelinde, topluma ve toplumsal değerlere uyum olduğu söylenebilir. Dewey, toplumda ahlaki davranışların ortaya çıkışını toplumsal bir evrim süreci içerisinde değerlendirmiştir. O, ilk insanların basit davranış kalıplarına göre hareket ettiğini ahlakın süreç içerisinde ortaya çıkıp sistemleştiğini, toplumsal iyi

⁶² Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, 46-47.

ve hak kavramının da buradan ortaya çıktığını savunur. Oysa içinde bulunduğu topluma uyum sağlama güdüsü sadece insana mahsus olmayıp daha ilkel hayvan topluluklarında da sıkça görülen bir olgudur. Dolayısıyla pragmatist ahlaklanma serüveninin canlı organizmaların bir bütününde görülen uyum güdüsünden çok da farklı olmadığı ortaya çıkar. İçinde bulunduğu topluluğa uyum göstermeyen hayvanlara kendi toplulukları tarafından müeyyide uygulandığı görülmektedir. Bu durumda ahlakın topluma uyum süreci şeklinde anlaşılmasının hayvanlardan biraz daha kompleks olmasının dışında bir özgünlüğü kalmayacaktır. Sonuçta ahlakın insana özgü bir olgu olup olmadığı da sorgulamaya açılacaktır. Bu durum insana özel bir değer yükleyen anlayışlar için eleştiri konusu olmaktadır.

Pragmatizm ve ilerlemeci tarih anlayışına sahip diğer düşüncelere göre geçmiş insanın değeri, neredeyse sadece gelecek kuşaklara bir vesile bir basamak olmasından başka bir şey değildir. Oysa her insanın kendi yaşadığı döneme göre ahlaki bir ödevle sorumlu olması, gelecek nesiller için sadece bir basamak olması düşüncesinden daha değerli görülmektedir. Nesiller boyunca hayvanlardan farklı olarak değer üretme veya değerleri kavrama kabiliyeti ile donanmış olan insana karşı takınılan indirgemeci ve sıradanlaştırıcı bu tavır, etik açıdan sorgulamaya açıktır. İdealistlerin, rasyonalistlerin, hümanistlerin, varoluşçu akımların ve ilahi dinlerin, zayıf temeller üzerine bina edilmiş bu genellemeci ve indirgemeci tavra karşı eleştirileri oldukça tutarlı öğeler içermektedir. Ayrıca ahlak eğitiminde pragmatizm düşünceye yönelimi de olumsuz yönde etkilemektedir.

Pragmatist düşünceye göre fayda esasına dayalı doğru ve bu doğru üzerinden şekillenen ahlak anlayışı ve eğitimi ancak koşullar değişinceye kadar geçerliliğini koruyacaktır. Bir başka deyişle genel geçer olmayacaktır. Böylesi septik bir iddia aşırıya götürüldüğünde her şeyi yadsıyan bir şüpheciliğe sebep olabilir. Bu durumda ahlaki müeyyide yalnızca gücü elinde bulunduran otoriteye teslim edilmiş olacak ve vatandaşlık eğitiminin ötesinde bir ahlak inşa etmek oldukça zor olacaktır. Eğitim bilinenden bilinmeyene somuttan soyuta doğru ilerleyen bir süreçtir. Birçok alanda somut yaşantılardan hareketle soyut ilkelerin elde edildiği göz gönünde bulundurulduğunda ahlak alanını bu durumun

dışında tutmaya çabalamak ve güncel hayat içerisinde kendine yer bulmaya çalışan ilkesizliğe mahkûm etmek insafı bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Örneğin haksız yere bir insanı öldürmeyi ahlaki kılacak zaman ve zemin, tarih boyunca hangi zaman ve zeminde bir değer olarak kabul edilmiştir. Veya toplumda azınlık durumunda olan bireyler veya içinde buldukları toplumda kimlikleri dahi kabul edilmeyen bireyler, hangi ahlaki ilkeye dayanarak haklarını savunacaklardır. Özetle pragmatizmde hükmen değer yerine, fiilen değer geçmiştir. Mantık gibi ahlak da normatif bir ilim olmaktan çıkıyor ve sadece psikolojinin bir kolu haline geliyor. Bu şekilde ahlak, felsefeden bağımsız bir saha olacak yerde, bir nevi psikolojik sağlık koruma bilgisine dönüştürülüyor.⁶³

Pragmatist ahlak her ne kadar iyi niyet vurgusu yapsa da özü gereği daha çok sonuca odaklanmıştır. Bu sebeple niyeti fazla dikkate almamış, niyetin belirleyici ölçütlerini ortaya koymakta yetersiz kalmış hatta çoğu zaman görmezden gelmiştir. Bu durum pragmatistlerin kapsayıcı, kuşatıcı ve ikna edici bir ahlak teorisi geliştirmelerini kısıtlamış, ahlaki gelişimini dar ve sınırlı kalıplar içerisinde ele almaları sonucunu doğurmuştur.

Pragmatistler, karakter gelişiminin eğitim sisteminin genel amacı olduğunu söylemişler fakat bunun yanında tıpkı ahlak ve talep gibi karakter kavramının da belirsiz olduğunu iddia etmişlerdir. Ne olduğu hakkında net bilgi sahibi olunmayan belirsiz bir kavramın eğitim sisteminin temeline alınması pragmatistlerin ahlak eğitimi hakkındaki düşüncesi açısından olumsuz bir görünüm arz etmektedir. Genel amacın belirsiz bir kavrama bağlanması, gerçekleştirilmek istenen kazanımların da tam olarak belirlenemediğini gösterir. Aynı zamanda eğitim programlarında yer alan belirsiz bir amacın nasıl değerlendirileceği de önemli bir sorundur. Bu durumda karakter eğitimi sonucunda ortaya çıkan karakterin de belirsiz bir görünümde olacağı söylenebilir. Bu kadar belirsizliğin bir araya toplandığı bir düşünce sistemi olan pragmatizmin küresel ölçekte eğitimde belirleyici kılınması; düşüncenin gücünden ziyade, belirleyicilerin gücüne dayandığı yorumlarını gündeme getirmektedir.

Pragmatizme göre gerçek statik ve değişmez bir şey değil, dinamik ve sürekli değişen bir şeydir. Pragmatistlerin gerçek ve gerçeğin

⁶³ Ülken, *Yirminci Asır Filozofları*, 51.

göreceliliği hakkındaki yorumları analitik dil felsefesi açısından incelendiğinde tarihten bu zamana kadar hiçbir dilde gerçek ve hakikat sözcüklerinin değişken bir manada kullanılmadığı görülür. Dolayısıyla pragmatist anlayışın temellendiği görecelilik, dilin anlam alanından da oldukça uzaktır. Dil üzerinden hareket eden düşüncenin, dilin sınırlarının dışına çıkarak, gerçek, hakikat, doğru gibi kavramlara farklı bir anlam yüklemesi kullanılan dilin sapkınlığı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu yaklaşım olası bir fayda için kavramların içini keyfi bir şekilde doldurmak şeklinde ele alınabilir. Ayrıca pragmatistlerin hakikat ile faydayı özdeşleştirmeleri “doğru olanı” indirgemek şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁴

Ahlak eğitiminde her bireyin yaşantısı farklı olduğu için, bireyin kendisi için iyi olanı belirlemesi ve ahlaki her konuda bizzat kendi deneyimlerini işe koşması gerekecektir. Bu durumda pragmatist bir ahlak programında bireysel iyiye yer verilmesi mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla programlar toplumsal iyi üzerinden düzenlenecektir. Çünkü pragmatizmde dersler, öğrencinin toplumsal hareket alanını idrak etmesini sağlamanın bir aracı olarak düzenlenmelidir. Eğitim ortamlarının ancak bu şekilde ahlak ve değerleri belirlemede bir ölçüt olabileceği düşünülür. Öğretim programları ise önceden belirlenmiş amaçlar doğrultusunda oluşturulmaktadır. Bu durumda programlar o günün şartlarında toplumsal iyi neyi gerektiriyorsa ona göre dinamik ve sürekli değişen bir şekilde hazırlanmalıdır. Nihayetinde öğrenci bireysel faydasını kendi belirleyecek ve toplumsal fayda ile arasında bir yol tutacaktır.

Pragmatizmde etik bilgi; malumat, muhakeme ve duyarlılığın bir ürünü olarak görülür. Bu durumda ahlak eğitiminde programlar öğrencinin sadece bilgi düzeyinde öğrenmesiyle kalmayıp muhakeme yapabileceği düzeye kadar yükseltilmelidir. Ayrıca öğrencinin duyuşsal gelişimine de önem verilmeli, ahlaki duyarlılığının arttırılması için gerekli düzenlemeler yapılmalıdır. Bu şekilde ahlak somut davranışlar şeklinde kendini gösterecek, öğrenciler olguları bir değer ölçütüne göre sınıflandırma ve değerlendirme alışkanlığı kazanacaklardır. Bir başka

⁶⁴ Paul Gerard Horrigan, “Critique of Dewey’s Instrumentalist Pragmatism” (Erişim 9 Aralık 2022).

deyişle öğretimin amacı çocuğun kendi seçimlerini belirleme, yürürlüğe koyma ve onları nihai bir değerlendirmeye tabi tutma ortamını sağlamaktır. Bir bütün olarak pragmatizmin ahlak problemlerine verdiği cevaplar da dikkate alındığında, düşüncesinin eleştiriye açık birçok yönünün olduğu görülür. Bu anlamda James'in ahlaki değeri ölçmek için "talep" teriminin zorunlu anlamını özellikle bir ölçü olarak kullanması sorunun temelinde yer alır. Toplumun tüm fertlerinin taleplerine saygı gösteren ahlaki değer göz önüne alınması zorunlu olarak ahlakidir. Bu durum, zorunlu olarak yetimlerin, fiziki ve zihni özürlülerin ve hatta hayvanların taleplerini içeren bir düşüncedir.⁶⁵

Kaynakça

- Aydın, Mehmet Zeki. *Okulda Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Öğretim İlke ve Yöntemleri Pedagojik Formasyon İçin*. Ankara: Nobel, 2022.
- Aytaç, Kemal. *Çağdaş Eğitim Akımları*. Ankara: A.Ü. DTCF Yayınları, 1981.
- Batar, Yusuf. "Öğrencinin Aktif Katılımına Dayalı Din Eğitimi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2009), 117-134.
- Bender, Merih Tekin. "John Dewey'in Eğitime Bakışı Üzerine Yeni bir Yorum". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2005), 13-19.
- Büyükdüvenci, Sabri. "Pragmatizm ve Eğitim". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 20/1 (1987), 323-339.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Dewey, John. *Deneyim ve Eğitim*. çev. Sinan Akıllı. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2007.
- Dewey, John. *Eğitimde Ahlak İlkeleri*. çev. Süleyman Aydın. Ankara: Fol Yayıncılık, 2020.
- Dewey, John. *Human Nature and Conduct*. New York: The Modern Library, 1930.
- Dewey, John. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt & Company, 1938.
- Dewey, John. *Özgürlük ve Kültür*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1987.

⁶⁵ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, 64-65.

- Doğan, Recai - Altaş, Nurullah. "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2004), 23-38.
- Guterk, Gerald Lee. *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*. çev. Nesrin Kale. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2017.
- Horrigan, Paul Gerard. "Critique of Deweys Instrumentalist Pragmatism". Erişim 9 Aralık 2022. file:///C:/Users/dell/Downloads/Critique%20of%20Deweys%20Instrumentalist%20Pragmatism%20-%20tr.pdf
- James, William. *Faydacılık*. çev. Tufan Göbekçin. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003.
- James, William. *Pragmatism*. New York: Arc Manor, 1907.
- James, William. *The Will to Believe*. New York: Longmans, Green & Co., 1897.
- Johnston, James Scott. "John Dewey ve Eğitimde Pragmatizm". çev. Şükriye Selin Çiftçi. *Eğitim Felsefesi Kılavuzu*. 96-108. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Kanad, Halil Fikret. *Pedagoji Tarihi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1948.
- Kansu, Nafi Atuf. *Pedagoji Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952.
- Karasu, Tecelli. "Eğitim Felsefesi Akımları Açısından Öğretmen Modelliği". *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*. ed. Mehmet Akif Özdoğan vd. 2/249-255. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018.
- Kıyak, Yavuz Selim vd. "Öğretim Tasarımı, Modelleri ve Program Geliştirmeyle İlişkisi". *Tıp Eğitimi Dünyası* 19/58 (2020), 5-23.
- Kocabaş, Ayfer. "Türk Eğitim Sisteminin Felsefi Temelleri: Dewey, Mustafa Necati ve İsmail Hakkı Tonguç". *Toplum ve Demokrasi* 2/3 (2008), 203-212.
- Pappas, Gregory Fernando. *John Dewey's Ethics, Democracy as Experience*. Indiana: Indiana Press, 2008.
- Shook, John. *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*. çev. Celal Türer. İstanbul: Üniversite Kitapevi, 2003.

- Sığrı, Ünsal. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım, 2018.
- Suckiel, Ellen Kappy. *William James'in Pragmatik Felsefesi*. çev. Celal Türer. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Türer, Celal. "John Dewey". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 256-262. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Türer, Celal. "Pragmatist Ahlak Nedir". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 5 (2016), 15-32.
- Türer, Celal. "Pragmatizm'in Doğruluk Evi". *Bilimname* 17 (2009), 165-185.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Yirminci Asır Filozofları*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1936.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2022, 19: 280-314

Hicretin Varış Noktası Kubâ

Fatih OĞUZAY

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

Assist. Prof., Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Divinity,
Department of Islamic History

Canakkale/Turkey

foguzay@comu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2339-3815

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 19 Sayfa / Pages: 280-314

Atıf / Cite as: Oğuzay, Fatih. "Hicretin Varış Noktası Kubâ [Quba, the Destination of the Hijra]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 280-314

<https://doi.org/10.18498/amailad.1184991>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

Quba, the Destination of the Hijra

Abstract

Despite the intense efforts of the Prophet for years, it did not seem possible for Islam to spread further in Mecca. In addition, Muslims did not have any security of life in this city. Under these unfavorable conditions, the people of Medina, who met with the prophet in Aqaba, believed in the prophet. In the following years, they even invited the prophet Muhammad and all Meccan Muslims to their cities. Thereupon, the hijra to Madinah began and the Muslims secretly migrated to Madinah in groups. Finally, the Prophet reached Medina with his companion Abu Bakr after a difficult hijra. Thus, all Muslims began to gather in Medina under the leadership of the Prophet. The Hijra, which provided a new and safe home for the believers, was also an important turning point for the spread of Islam.

Quba, which was determined as the subject of the research, was the destination of the muhacirs in Medina. The muhacirs, who arrived in Medina before the Prophet, first arrived in Quba and stayed here. They even built a mosque here. When the Prophet migrated and approached Medina, he turned towards Quba. He was also a guest here for four days. It is not correct to consider Quba as a stopover on the way since the Prophet then moved from here to the center of Medina. Because when they arrived in Quba after a difficult journey followed by the polytheists, the Prophet felt safe and told his companion Abu Bakr that they were now saved. In addition, his stay here for days shows that Kuba is considered as the destination. Otherwise, the Prophet would have gone to the center of Medina quickly and without being seen in Quba. In addition, the ruler of the region Banî Amr b. Awf was one of the tribes of Medina who invited the Prophet and the Muslims to their cities. In addition, while the sources state that the first people who hosted the Prophet in Medina were the people of Quba, they draw attention to the fact that Quba was the destination.

Quba was a settlement known for its proximity to the center of Medina, famous for its wells and fertile lands. Because of this distance, the Prophet ordered the people of Quba to come to the Masjid an-Nabawi for Friday prayers. After the Hijra, this place, like the whole city, started to grow and eventually merged with the city center of Medina. According to the sources, Quba took its name from the well of a Jew living here. This name, which was used for the well, came to mean the whole settlement in time. Like the whole Hijaz region, the first to build this settlement were Amalika Arabs. After them, Jews came to Medina and its

surroundings at various times. And some of the Jews settled in Quba. Because there were wells that belonged to the Jews, and utums, which were fortified mansions. The last community that dominated Quba before the Hijra was Banî Amr b. Avf. They belonged to the Evs who migrated from Yemen. However, it is mentioned that there were some Arab tribes living together with the Jews in Medina before them. Especially Beni Unayf, who lived in Quba, claimed to be the oldest inhabitants of this place. Until the Aws and Khazraj tribes took over the political dominance in Medina, they were the strong people in Quba. After that, Banî Amr b. Awf dominated Quba and Banî Unayf continued their existence there, subject to them.

In the days of the Migration, Quba undertook the important task of meeting the refugees who reached Medina. This town was the first destination of many immigrants, as well as the Prophet and Abu Bakr. The people of Medina waited anxiously, as the Prophet had departed from Mecca but could not come even after days had passed. Finally, after the first meeting, they all headed towards Quba. The Prophet was a guest in the house of Kulsum here.

Keywords: Sira(h), Hijra, Medina, Quba, First Muhacirs.

Hicretin Varış Noktası Kubâ

Öz

Hiz. Peygamber'in yıllarca sarfettiği yoğun çabalara rağmen İslâm'ın Mekke'de daha fazla yayılması mümkün gözüküyordu. Ayrıca müslümanların da bu şehirde can güvenlikleri kalmamıştı. Bu olumsuz şartlar altında Akabe mevkiinde görüştüğü Medineliler ise Resûlullah'a inanmışlar hatta sonraki yıllarda Hiz. Muhammed'i ve bütün Mekkeli müslümanları kendi şehirlerine davet etmişlerdi. Bu gelişmeler üzerine Medine, hicret yurdu olarak belirlendi ve müslümanlar gruplar halinde, gizlice hareket ederek Medine'ye göç ettiler. Nihayetinde Hiz. Peygamber de yol arkadaşı Hiz. Ebû Bekir ile zorlu bir hicretin ardından Medine'ye ulaştı. Böylece bütün müslümanlar Medine'de Hiz. Peygamber'in liderliğinde bir araya gelmeye başladılar. İnananlara yeni ve güvenli bir yurt sağlayan hicret aynı zamanda İslâm'ın yayılması açısından önemli bir dönüm noktası oldu.

Araştırma konusu olarak belirlenen Kubâ, muhacirlerin Medine'deki varış noktalarıydı. Hiz. Peygamber'den önce Medine'ye hicret eden muhacirler ilk olarak Kubâ'ya varmışlar ve buradaki ikametleri esnasında bir de mescit inşa etmişlerdi. Hiz. Peygamber de hicret edip Medine'ye yaklaştığında Kubâ'nın yolunu sormuş ve oraya yönelmişti. Ayrıca burada Külsûm b. Hidm'in evinde

dört gün misafir olmuştu. Daha sonra buradan Medine merkezine hareket etmesi nedeniyle Kubâ'nın yol güzergahındaki bir durak olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Zira müşrikler tarafından takip edilen zorlu bir yolculuktan sonra Kubâ'ya vardıklarında Hz. Peygamber güvende hissetmiş ve yol arkadaşı Hz. Ebû Bekir'e artık kurtulduklarını ifade etmişti. Buna ek olarak burada günlerce kaldığını belirten rivayetler de Kubâ'nın varış noktası olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Aksi taktirde Hz. Peygamber'in Kubâ'da gözükmeyen ve zaman kaybetmeden Medine merkezine inmesi beklenirdi. Ayrıca Kubâ'da hâkim olan Benî Amr b. Avf, Hz. Peygamber'i ve müslümanları şehirlerine davet eden Medinelilerden idi. Nitekim kaynaklar da Hz. Peygamber'in Medine'de misafir olduğu ilk kimselerin Kubâ ahalisi olan Benî Amr b. Avf olduğunu ifade ederken Kubâ'nın varış noktası olduğuna işaret etmektedir.

Kubâ Medine merkezine yakınlığıyla bilinen, kuyuları ve verimli arazileriyle meşhur bir yerleşim yeri idi. Bu yakınlık nedeniyle Hz. Peygamber, Kubâ halkına cuma namazı için Mescid-i Nebevî'ye gelmelerini emretmişti. Hicretten sonra bütün şehir gibi burası da büyümeye başlamış ve nihayetinde Medine şehir merkeziyle birleşmişti. Kaynakların aktardığına göre bu yerleşim yeri adını burada ikamet eden bir yahudinin Kubâ ismindeki kuyusundan almıştı. Kuyu için kullanılan bu isim zamanla bütün yerleşim yerini ifade eder hale gelmişti. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla bütün Hicaz bölgesi gibi bu yerleşim yerini de ilk imar edenler Amâlîka Arapları idi. Onlardan sonra çeşitli dönemlerde Medine ve çevresine yahudiler gelmişlerdi. Kubâ'da yahudilere ait çeşitli kuyuların yanı sıra muhkem ve gösterişli yapılar olan utumlar vardı. Bunlardan anlaşıldığı üzere yahudilerden bazıları Kubâ'ya yerleşmişlerdi. Hicretten önce Kubâ'ya hâkim olan son topluluk ise Yemen'den göçen Evs'in bir kolu olan Benî Amr b. Avf idi. Bununla birlikte onlardan önce Medine'de yahudilerle beraber yaşamakta olan bazı Arap kabilelerinin varlığından bahsedilmektedir. Bilhassa Kubâ'da yaşayan Üneyfoğulları buranın en eski sakinleri olmakla övünmekteydiler. Evs ve Hazrec kabileleri Medine'deki siyasi hakimiyeti ellerine geçinceye kadar onlar Kubâ'da etkindiler. Bundan sonra ise Benî Amr b. Avf kabilesi Kubâ'ya hâkim olmuş ve Üneyfoğulları da onlara tabi olarak buradaki varlıklarını sürdürmüşlerdi.

Hicret günlerinde ise Kubâ, Medine'ye ulaşan muhacirlerin karşılanması ve bir müddet misafir edilmesi gibi önemli bir vazife üstlenmişti. Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in yanı sıra pek çok muhacirin ilk varış noktaları burasıydı. Mekke'den hareket ettiği halde günler geçmesine rağmen kendisinden haber alınmayan Hz. Peygamber, Medineliler tarafından endişeyle beklenmiş ve nihayetinde

gerçekleşen ilk karşılama anından sonra hep birlikte Kubâ'ya yönelmişlerdi. Hz. Peygamber burada Külsûm b. Hidm'in evinde misafir olmuştu.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Hicret, Medine, Kubâ, İlk Muhacirler

Giriş

Hz. Muhammed'in Mekke'deki tebliğ faaliyetleri, müşrikler tarafından tepkiyle karşılanmıştı. Bilhassa zamanla söylemin kuvvetlenmesi ve az da olsa İslâm'a girenlerin sayısının artması müşriklerin kin ve düşmanlığını arttırmıştı. Zira yeni din onların inançları, kültürleri gibi hemen her alandaki hayatlarına müdahale ediyor ve köklü değişiklikler getiriyordu. Bu nedenle müşrikler, İslâm'ı kendi yerleşik düzenleri için büyük bir tehdit olarak görmüşlerdi. Öyle ki ilk zamanlar ciddiye almama veya alay konusu etme şeklinde gösterdikleri tavırlar son dönemlerde çeşitli işkencelere ve hatta bazı Müslümanların şehit edilmesine kadar varmıştı.¹ Baskıların geldiği nokta artık Müslümanlar için Mekke'de can güvenliğinin kalmadığını gösteriyordu. Hz. Peygamber'in bir çözüm yolu olarak göstermesi üzerine henüz nübüvvetin beşinci ve altıncı yıllarında onlarca Müslüman Habeşistan'a göç etmişti. Bunlar içerisinde Hz. Peygamber'in kızı Hz. Rukiye ve kocası Hz. Osman da vardı.² Fakat Habeşistan kalıcı olarak düşünülen bir hicret yurdu değildi. Diğer taraftan Hz. Peygamber Mekke'de maruz kaldığı yoğun baskılara rağmen tebliğ faaliyetlerine devam etmekteydi. Çekilen pek çok sıkıntıdan sonra³ Hz. Peygamber, Mekke'ye gelen Medineliler ile yaptığı görüşmeden olumlu tepkiler almış ve sonraki yıllarda yapılan biatler neticesinde Medine'ye hicret kararı verilmişti. Böylece

¹ Örneğin bk. Muhammed İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 154-156, 190-192, 229-231; Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî ve Abdulhafiz eş-Şelebî (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 1/289-300, 354-362.

² İbn İshâk, *Siyer*, 174-180, 213-229; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/321-330; Ayrıca bk. Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 59-139.

³ İbn İshâk, *Siyer*, 232-235; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/419-425.

müslümanlar için müşriklerin zulmünden kurtuluş yolu açılmış ve İslâm dininin tebliği açısından büyük bir imkân sağlanmıştı.⁴

Kubâ, İkinci Akabe Biatı'ndan sonra Medine'ye hicret etmeye başlayan müslümanların bu yeni şehirlerindeki varış noktası olmuştur. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla hicret,⁵ Kubâ Mescidi⁶ ve Mescid-i Dırâr⁷ gibi konular bağlamında ele alınmakla birlikte daha önce müstakil olarak ele alınmamıştır. İslâm tarihindeki bu müstesna yeri nedeniyle tarihi, coğrafyası ve hicrete konu olması bakımından Kubâ'nın müstakil olarak ele alınması uygun görülmüştür. Böylece bilhassa Kubâ'nın daha iyi tanınmasının yanı sıra hicret ve Medine Dönemi tarihinin de anlaşılmasına katkı sağlanması amaçlanmıştır.

1. İsmi ve Coğrafi Özellikleri

Kubâ adının nereden geldiği konusundaki detayları aktarmadan önce ifade etmek gerekir ki bu isimle zikredilen birden fazla yerleşim yeri mevcuttur. Kaynaklarda bu hususa dikkat çekilmekte ve bu yerleşim yerlerinin birbirleriyle karıştırılmaması yönünde uyarılar yapılmaktadır. Örneğin Bekrî'ye göre Medine'deki meşhur Kubâ dışında Basra'dan Mekke'ye giden yol üzerinde Kubâ isminde bir yerleşim yeri mevcuttu.⁸ Ayrıca bunların dışında Şâş'ın batısında yer alan büyük bir Fergana nahiyesi de aynı isimle anılmaktaydı.⁹

Kaynaklarda Medine'nin Avâlî bölgesinde yer alan bir köy ve Medine'ye bitişik büyük bir şehir gibi farklı şekillerde tanımlanan bu yerleşim yerinin hicret günlerinde bir köy veya kasaba olarak kabul

⁴ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/428.

⁵ Örneğin bk. Adnan Demircan, *Nebevî Direniş Hicret* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 122-132; Adnan Demircan, "Hz. Peygamber'in Hicreti", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2017), 26-28.

⁶ Örneğin bk. Adnan Derviş Cellûn, *Mescidu Kubâ: en-neş'etu ve't-tarih* (Beirut: Dârü'n-Nevâdir, 2017), 11-89; Abdurrahman Demirci, "Toplumsal Barışa Katkısı Yönüyle Asr-ı Saadette Mescid (Mescid-İ Kubâ ve Mescid-İ Dırâr Kıyası)", *V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2014), 261-276.

⁷ Osman Zümrüt, "İslam Tarihinde "Zararlı Mescit" (Mescid-i Dırâr) Olayı ve Günümüze Anımsattıkları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 9-30.

⁸ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemu me'sta'cem min esmai'l-bilad ve'l-mevazi*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 3/1045.

⁹ Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1416/1995), 4/302.

edilmesi daha makul gözükmektedir. Adının Kubâ şeklinde kabul gördüğü ifade edilmektedir.¹⁰

Kubâ isminin nereden geldiği konusunda kaynaklarda birtakım detayların verildiği görülmektedir. Bu haberlere göre burada yaşayan bir yahudinin *Âsım* isminde bir utumu vardı ve burada *Kubâ* isminde bir su kuyusu bulunuyordu. Kuyunun adı zamanla bütün bölgeyi temsil edecek şekilde kullanılmaya başlandı. Dolayısıyla söz konusu yerleşim yeri ismini bu kuyudan almıştı.¹¹

Bunlara ek olarak kuyunun isminin önceleri *Kubâr* (قبار)¹² veya *Hubârâ* (هبارا) olduğu ancak bunu uğursuz gören bölge halkının kuyunun ismini *Kubâ* (قبا) olarak değiştirdiği de aktarılmaktadır. Dolayısıyla bölge halkı tarafından buradaki kuyu için tercih edilen isim zamanla kuyunun bulunduğu yerleşim yeri için de kullanılmıştı.¹³ Bu ismin bahsi geçen kuyuya nispetle verildiğini ifade eden Yâkût, bu konudaki farklı bir rivayeti de aktarmaktadır. Buna göre yerleşim yerinin adı insanlar gelip burada ikamet etmeye başladıktan sonra toplanmak gibi manalara gelen *el-kubuv* (القبو) kökünden türetilmişti.¹⁴

Benî Amr b. Avf'ın yurdu olan Kubâ ve çevresi Medine'nin *el-Avâlî* veya *el-Âliye* denilen yüksek kesimlerinde yer almaktaydı. Bununla birlikte Âliye'nin sadece Kubâ ve çevresiyle sınırlı olmadığı, Medine'nin Necd taraflarından Tihâme'ye kadar uzayan bütün köy ve yerleşim yerlerini kapsadığı da belirtilmektedir.¹⁵ Yâkût el Hamevî, Medine'ye 4 bir görüşe göre ise 3 mil mesafede yer alan Âliye'nin en fazla 8 millik bir mesafeye kadar uzadığını ifade etmektedir.¹⁶ Buradan anlaşıldığı üzere

¹⁰ Nûrüddîn Alî b. Abdillâh Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi aḥbâri dâri'l-Muṣṭafâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 4/129.

¹¹ Muhammed b. el-Hasen İbn Zebâle, *Aḥbâru'l-Medîne*, haz. Salah Abdulaziz Zeyn Sellâme (Medine: Buhûs ve'd-Dîrâsâti'l-Medîne, 2003), 237; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyyi, 1412/1992), 1/414; Semhûdî, *Vefâ*, 4/129.

¹² İbn Zebâle, *Aḥbâru'l-Medîne*, 237.

¹³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/301; Semhûdî, *Vefâ*, 4/129-130.

¹⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/302.

¹⁵ Ebû'l-Ferec İbn Receb, *Fethu'l-bârî şerhu şahîhi'l-Buḥârî*, thk. Mecdî b. Abdülhalik Şafii (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996/1417), 3/205.

¹⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/166.

buradaki köy ve kasabalarının Medine'ye uzaklığı da değişmekteydi. Örneğin bazı kaynakların ifadesiyle Âliye'nin en yakınlarından olan Kubâ'nın Medine merkezine uzaklığı iki veya üç mil kadarken Hz. Peygamber'in burada ziyaret ettiği bazı yerleşim yerleri ise on mil kadar uzaklıktaydı.¹⁷

Ya'kûbî'nin ifadelerine göre Medine ile Kubâ arası 6 millik bir mesafeye sahipti. İslam öncesinde burada Evs ve Hazrec kabilesine mensup Araplar ikamet etmekteydi. Hz. Peygamber'in hicret yolcuğunda Medine'deki ilk konaklama merkezi de burası olmuştu. Allah Resûlü burada Külsûm b. Hidm'in evine misafir olmuştu. O vefat ettikten sonra ise buraya yaptığı ziyaretlerinde Sa'd b. Hayseme el-Ensârî'nin evine uğradı. Sa'd'ın evi burada inşa edilen mescidin bitişiğinde idi. Ancak ilerleyen dönemde Sa'd Medine'ye taşınmıştı. Ayrıca Kubâ da zamanla inşa edilen yeni binalarla Medine'ye kadar uzamıştı.¹⁸

Anlaşıldığı kadarıyla hicretten sonra Medine'nin gelişmesiyle birlikte şehre yakın olan bu yerleşim yeri de büyümüş ve hatta Medine ile birleşmişti. Bu nedenle yukarıda ifade edildiği gibi bazı kaynaklarda Kubâ, Medine'nin Avâlî kesiminde yer alan bir köy olarak tanımlanırken bazılarında ise Medine'ye bitişmiş büyük bir şehir şeklinde tasvir edilmektedir. Bu farklı tasvirlerle ve mesafe bilgilerine işaret edilerek Kubâ'nın zaman içerisinde geçirdiği değişime dikkat çekilmektedir.¹⁹ Örneğin yukarıda zikredildiği üzere Ya'kûbî bu mesafeyi 6 mil olarak verirken Yâkût el-Hamevî ise 2 mil olarak aktarmaktadır.²⁰

Bütün bunlarla birlikte Semhûdî, Kubâ'nın Hz. Peygamber zamanında da Medine'ye dahil bir yerleşim yeri olduğunu beyan etmektedir. Her ne kadar ikisi arasındaki arazi bu dönemlerde hurma bahçeleriyle dolu olsa da burası Medine'ye bitişik yerleşim yerlerinden biriydi. Zira ona göre eğer böyle olmasaydı sayısı kırka ulaşan her köyde

¹⁷ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 4/285; Âliye bölgesi ve sınırları için bk. Fatımatüz Zehra Kamacı, "Hz. Peygamber'in Medine'nin Âliye Bölgesi ile Akîk Vadisinde Namaz Kıldığı Mekânlar", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 92-97.

¹⁸ İbn Vâzih Ahmed el-Ya'kûbî, *Kitâbü'l-büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 152.

¹⁹ Semhûdî, *Vefâ*, 4/129.

²⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/302.

olduğu gibi burada da cuma namazı kılınması gerekirdi ancak onlar cuma namazı için Mescid-i Nebevî'ye gelirlerdi.²¹

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in idari manada burayı ayrı bir merkez olarak değerlendirdiği de görülmektedir. Onlar, cuma haricinde namazlarını kendi mescitlerinde kılmaktaydılar.²² Ayrıca bu mescide imamlar²³ ve müezzinler tayin edilmişti.²⁴ Hatta Resûlullah da belirli günlerde onları ziyaret ederdi. Bunlara ek olarak Hz. Peygamber, Bedir seferi için hazırlık yaparken Âsım b. Adî isimli sahâbeyi Kubâ ve bütün Avâlî bölgesinden sorumlu olarak görevlendirmişti. Bu nedenle savaşa katılmayan Âsım, savaşa katılanlar arasında değerlendirilmiş ve kendisine ganimetlerden pay verilmişti. Zira Âsım, Bedrî olarak tanınan bir sahâbî idi.²⁵ Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Medine'ye oldukça yakın olmakla birlikte Kubâ doğrudan şehir merkezine bağlı değildi.

Hz. Peygamber döneminde Kubâ ile Medine arasındaki mesafeyi belirten bazı rivayetler yerleşim yerinin şehir merkezine yakınlığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Zira ikinci namazının vaktini konu edinen bu rivayetlerde Kubâ-Medine arasının bir ölçü olarak kullanıldığı görülmektedir. Enes b. Mâlik'ten aktarılan bilgiye göre ikinci namazını kıldıktan sonra ashâbdan bazıları Kubâ'ya giderlerdi ve oraya vardıklarında güneş hala yüksek bir konumda olurdu.²⁶ Buradan anlaşıldığı kadarıyla Kubâ, şehir merkezine çok uzak değildi ve aradan geçen yolculuk vaktine rağmen akşamdan önce rahatlıkla varılacak bir mesafeydi.

²¹ Semhûdî, *Vefâ*, 2/269.

²² İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât" 92; Tirmizî, "Salât", 360.

²³ Semhûdî, *Vefâ*, 3/21.

²⁴ Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 1/236; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 10/680.

²⁵ Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Cons (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 1/101; Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîh-i Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabiyyi, ts.), 20/298-299; Ayrıca bk. Abdullah Aydın, "Âsım b. Adî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/474.

²⁶ İmam Mâlik, *Muvatta*, "Vukûtü's-Salât", 11; Müslim, "Mesâcid", 193.

Tasvirlerden anlaşıldığı kadarıyla Kubâ verimli arazilere sahipti. Nitekim kaynaklarda Kubâ'nın bereketli arazisine işaret edilmekte²⁷ toprak verimliliğinin yanı sıra kuyularının çokluğu ve sularının tatlılığı ile meşhur bir köy olduğu vurgulanmaktadır.²⁸ Burası Medine ve civarındaki önemli hurma üretim merkezlerinden biriydi. Bilhassa Medine ile Kubâ arasındaki arazi verimli hurma bahçeleriyle bilinmekteydi.²⁹ Nitekim bölgedeki iklim ve coğrafya şartlarının yerleşime etkisi dikkate alındığında su kuyuları ve verimli arazileriyle meşhur olan Kubâ'nın civardaki kalabalık yerleşim yerlerinden biri olduğuna dikkat çekilmektedir.³⁰ Bu güzellikleri nedeniyle burada yer alan Kubâ Kasrı'nın da şiirlere konu olduğu görülmektedir.³¹

Kubâ'nın coğrafi ve demografik açıdan daha iyi tanınması amacıyla burada yer alan bazı meşhur kuyuların, semtlerin ve arazilerin tanıtılması faydalı olacaktır. Örneğin Medine'nin meşhur kuyularından birisi olarak tarihe geçen Erîs, Kubâ Mescidi'nin yakınlarında yer almaktaydı.³² Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla üç halifeye intikal eden ve aynı zamanda devletin resmi mührü olan yüzük, Hz. Osman'ın halifeliği döneminde bu kuyuya düşürülmüştü.³³ Bilhassa halifenin eleştirilmesine sebep olması bağlamında Erîs Kuyusu'nun kaynaklarda ele alındığı görülmektedir.

Bu kuyunun, Erîs isminde bir yahudiye nispet edildiği ve kelime manasının da "çiftçi" olduğu aktarılmaktadır.³⁴ Bu da bilhassa hicretten önce Kubâ'da Araplarla birlikte yaşayan yahudilerin varlığını göstermesi bakımından önemlidir. Zira Kubâ'ya ismini veren kuyunun da burada ikamet eden bir yahudiye ait olduğu ifade edilmişti. Onlar Araplardan

²⁷ Bekrî, *Mu'cem*, 4/1307.

²⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/302.

²⁹ Semhûdî, *Vefâ*, 4/129.

³⁰ İlyas Uçar, *Hz. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat Mekânın Üretimi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2019), s. 71-74, 95.

³¹ Bekrî, *Mu'cem*, 4/1330; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/393.

³² Mustafa Fayda, "Bi'rierîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/194-195; Medine ve çevresindeki kuyular için bk. Mustafa S. Küçükaşçı, "Erken İslâm Döneminde Medine Kuyuları", *Osmanlı'nın İzinde Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 2/259-270.

³³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1993), "ers", 6/6.

³⁴ Semhûdî, *Vefâ*, 3/119.

önce geldikleri halde Kubâ daha ziyade Arap nüfusun yerleştiği bir bölgeydi. Bununla birlikte bazı yahudilerin de burada yaşadığı görülmektedir.

Kubâ'da, Erîs dışında başka meşhur kuyular da mevcuttu. Bunlardan biri Kubâ Mescidi'nin doğusunda, kuzey istikametine doğru yarım millik bir mesafede yer alan Gars Kuyusu'ydu. Burası Rebâh el-Esved'in Hz. Peygamber'e su getirdiği kuyulardan biriydi. Aktarılan haberlere göre Hz. Peygamber bu kuyuya gelir ve suyundan içip abdest alırdı. Hatta bir rivayete göre bu kuyunun suyu oldukça azdı. Resûlullah bir ziyareti esnasında kuyunun suyuyla abdest almış ve kalan suyu tekrar kuyuya dökmüştü. O günden sonra suyu artmıştı. Hz. Peygamber'in rüyasında Gars Kuyusu'nu cennet kuyularından birisi olarak gördüğü ve içine bal döktüğü veya tükürdüğü şeklinde bazı anlatımlar da mevcuttur. Ayrıca Hz. Peygamber, kendi kuyusu olarak betimlediği Gars'tan getirilecek yedi kırba su ile cenazesinin yıkanmasını vasiyet etmişti. Nitekim bu vasiyetin yerine getirildiği de aktarılmaktadır. Ayrıca bu kuyunun Sa'd b. Hayseme'ye ait olduğu bilgisi de verilmektedir.³⁵

Medine'nin etrafındaki yüksek bir kesimde yer aldığı belirtilen Kubâ, kuyuların dışında bazı su akıntılarına ve pınarlara da sahipti. Muhtemelen akıntılar yağmur sonrasında oluşurdu ve çok uzun süreli olmazdı. Ancak pınarlar ise daha uzun vadede su ihtiyacının karşılanmasına katkı sağlamaktaydı. Hatta Medine'deki meşhur bir pınarın kaynağının da Kubâ'dan geldiği bilgisi verilmektedir. Su akıntılarıyla ilgili olarak ise Ranûna vadisinin sularının belirli bir güzergahtan ilerledikten sonra Kubâ'nın sağ tarafından devam ettiği gibi tasvirler dikkat çekmektedir.³⁶

Bunlara ek olarak Kubâ'daki bazı semt, arazi ve utumların da zikredildiği görülmektedir. Örneğin *el-Usbe* denilen mevki muhacirlerin Kubâ'da ilk vardıkları yer olarak tanıtılmaktadır.³⁷ Medine'nin en eski sakinlerinden olan Üneyfoğulları'nın Kubâ'nın batısında, kible tarafındaki yerlerine *el-Kâim* denildiği belirtilmektedir.³⁸ Kubâ

³⁵ Semhûdî, *Vefâ*, 3/143-145.

³⁶ Semhûdî, *Vefâ*, 3/148, 210.

³⁷ İbn Manzûr, "asb", 1/608.

³⁸ Semhûdî, *Vefâ*, 4/129.

Mescidi'nin doğusunda kalan bölgeye ise *el-Meskebe* denilmekteydi.³⁹ Hatta el-Meskebe denilen bu arazide *Vâkım* adında meşhur bir utum bulunmaktaydı.⁴⁰ Burada sadece Üneyfoğulları'na ait *el-Eceş* gibi beş farklı utumun varlığından bahsedilmekte ve yer aldığı mevkiiler hakkında bilgi verilmektedir.⁴¹

Medine çevresindeki köy, kasaba ve arazilerin adlandırılmasında hatta yolların tayininde Kubâ'nın kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Medine'nin kible tarafında yer alan ve volkanik alanlardan oluşan harrelere Kubâ Harresi denilmekteydi.⁴² Hab'un vadisi Medine'nin Kubâ tarafındaki vadilerden birisi olarak tarif edilmekteydi.⁴³ Kubâ, seferlerde ve seriyelerde İslâm ordusunun uğradığı güzergahlardan birisiydi.⁴⁴ Görüldüğü üzere Kubâ bölgedeki yer adlandırmalarında ve güzergahların tayininde kullanılan önemli bir yerleşim yeri idi.

2. Hicret Öncesi Tarihi

Kaynakların aktardığı bilgilere göre bütün Hicaz Bölgesi'nde olduğu gibi Kubâ'nın da dahil olduğu Medine'de de ilk kez ekin ekerek, hurma yetiştirerek, evler ve utumlar inşa ederek imar faaliyetlerine başlayanlar Amâlikalılar olmuştu. Çeşitli nesepler zikredilmekle birlikte bu kavmin Sâm b. Nuh'un soyundan geldiği bildirilmektedir. Onlar Şam ve Mısır'a kadar Arap Yarımadası'nı mamur bir hale getirmişlerdi. Bu topluluktan Hicaz Bölgesi'ne yerleşenlerin reisi ise Erkam b. Ebî'l-Erkâm idi. Hz. Musa'nın Firavun'a galip gelmesinden sonra bazı Yahudiler de Hicaz'a gelmişler ve burada Amâlika ile giriştikleri mücadelede Erkam'ı öldürerek bölgeye hâkim olmuşlardı. Onlardan sonra zaman içerisinde başka Yahudiler de gelip buraya yerleşmişlerdi. Yahudilerden bir müddet sonra ise bazı Arap boyları da Yesrib'e yerleşmişler ve burada evler, utumlar bina etmişlerdi. Bunlar Evs ve Hazrec'den önce burada yaşamaya başlayan Arap kabileleriydi. Ayrıca bu dönemlerde Hicaz'ın oldukça ağaçlı, verimli ve suyu bol bir bölge olduğu da ifade edilmektedir. Bu

³⁹ Bekrî, *Mu'cem*, 2/437; 4/1226.

⁴⁰ Semhûdî, *Vefâ*, 4/146.

⁴¹ İbn Zebâle, *Ahbârü'l-Medîne*, 168-169; Medine ve çevresindeki utumlar için bk. Uçar, *Medine'de Gündelik Hayat*, 367-370.

⁴² Bekrî, *Mu'cem*, 2/436; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/247.

⁴³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/347.

⁴⁴ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/340.

nedenle bölgeye gelen Yahudiler genelde Buthân, Akîk ve Kanât vadilerinin sularının toplandığı Yesrib'e inmişlerdi.⁴⁵

Amâlîka'dan sonra burada hâkim olan Yahudilerin Medine'ye gelişi hakkında çeşitli iddialar mevcuttur. Bunlardan birine göre Amâlîka Kavmi'nin İsrâiloğulları'na yaptığı baskınlar üzerine Hz. Musa, Hicaz Bölgesi'ne ordular göndermişti. Bu çarpışmalarda kesin bir galibiyet elde eden Yahudilerin bir kısmı Hicaz'a yerleşmeye başlamıştı. Bir diğer iddiaya göre ise Yahudiler beklenen son peygamberin iki harre arasında hurmalık bir bölgeye geleceğini biliyorlardı. Bu nedenle Teymâ, Hayber ve Yesrib'i muhtemel mekanlar olarak görüp buralara yerleşmişlerdi. Bir diğer iddiaya göre ise Şam bölgesini ele geçiren Rum melikinın yaptığı baskılar nedeniyle Yahudiler Yesrib ve civarına kaçmışlardı. Bunlara ek olarak Bâbil Kralı Buhtunnasr'ın İsrâiloğulları'na galip gelmesi ve devletlerini dağıtmasından sonra kaçan bazı Yahudilerin Yesrib'e vardıkları ve kendi kitaplarında geleceği ifade edilen son peygamberin şehrine benzettikleri için buraya yerleştikleri de aktarılmaktadır. Başka bir rivayete göre Hz. Musa hac için Hicaz'a geldiğinde Medine'yi görmüş ve burasının beklenen peygamberin geleceği yer olduğunu haber vermişti. Bu nedenle kafilesindeki bazı Yahudiler burada ikamet etmeye karar vermişlerdi.⁴⁶ Nitekim İbn Sa'd da İslâm öncesinde burada ikamet eden bazı Yahudilerin son peygambere ulaşmak arzusuyla Medine'ye geldikleriyle ilgili çeşitli rivayetleri aktarmaktadır.⁴⁷

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Yahudiler, tarih boyunca uğradıkları istilaların yanı sıra çeşitli amaçlarla ataları Hz. İbrahim vasıtasıyla akraba oldukları Arapların yanlarına sığınmış veya gelmişlerdi.⁴⁸ Nitekim İslâm öncesinde bilhassa Medine'de yoğun bir yahudi nüfusu mevcut olmakla birlikte onlar Akabe Körfezi, Uman,

⁴⁵ Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 1/414; İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 165-167; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/84.

⁴⁶ Semhûdî, *Vefâ*, 1/127-130.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Ṭabaqâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 1/134-135.

⁴⁸ Cevad Ali, *El-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (y.y.: Cami'atü Bağdâd, 1413/1993), 4/511-516.

Bahreyn, Yemen gibi yarımadaının çeşitli bölgelerine yayılmış durumdaydılar.⁴⁹

Kaynakların aktardığı bilgilere göre Evs ve Hazrec'in Yesrib'e gelmesinde önce şehirdeki Yahudilerle birlikte yaşayan bazı Arap kabileleri mevcuttu. Amâlika soyundan gelen Benî Üneyf ve Benî Müryed dışında Benî Muâviye b. Hâris ve Yemen kökenli Benî Cezmâ bu dönemlerde Medine'ye yerleşen Arap kabileleriydi. Yahudiler gibi onların da güç ve şan göstergesi olarak bilinen utumları yani muhkem konakları vardı. Bilhassa Kubâ'da ikamet eden bir Arap kabilesi olan Üneyfoğulları'na ait beş adet utum zikredilmekte ayrıca bunların dışında onlara ait başka utumların da mevcut olduğu belirtilmektedir. Lâve Kuyusu'nun yanındaki el-Eceş Utumu, el-Kâim ve el-Mâse mevkileri arasındaki iki utum ile Izk Kuyusu'nun yanındaki bir utum ve bunlardan başka diğer utumlar şeklinde ifade edildiği görülmektedir.⁵⁰

Kubâ'da ikamet eden bu Araplar'ın Amâlika soyundan geldiği ve bu yerleşim yerinin en eski sakinlerinden olduğu iddia edilmektedir. Nitekim Üneyfoğulları'ndan nakledilen bir şiirde Kubâ'da Lâve Kuyusu'nun yanında yer alan kendilerine ait el-Eceş adlı utumları ihtişam ve kudret bakımından övülürken "Şayet bir gün Kubâ dile gelecek olsa, bizim Âd ve Tübbâ"dan önce buraya indiğimizi haber verirdi."⁵¹ şeklindeki ifadeler dikkat çekmektedir. Muhtemelen işaret edildiği gibi Üneyfoğulları, Amâlika soyundan gelmekteydiler. Dolayısıyla kendilerini buranın ilk sakinleri ve sahipleri olarak görmekteydiler.

Bununla birlikte Kubâ'da sadece Araplar yaşamıyordu. Benî Kasîs ve Benî Nâgîsa adlarındaki Yahudi kabilelerinin de burada ikamet ettiği zikredilmektedir. Ancak ikincisinin Yemenli bir kabile olduğu da söylenmektedir. Bunların dışında Âsım adında meşhur bir utumu bulunan ve aslen Benî Nadîr'den olan bir Yahudi'nin Kubâ'da yaşamakta olduğu da aktarılmaktadır.⁵² Ayrıca yukarıda bahsedildiği üzere Kubâ'da ikamet eden bazı Yahudiler vardı. Hatta bu yerleşim yeri ismini bir Yahudi'nin kuyusundan almıştı.

⁴⁹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (Ankara: İmaj, 2003), 1/552.

⁵⁰ İbn Zebâle, *Aḥbâru'l-Medîne*, 168-169.

⁵¹ İbn Zebâle, *Aḥbâru'l-Medîne*, 169; Semhûdî, *Vefâ*, 1/130.

⁵² İbn Zebâle, *Aḥbâru'l-Medîne*, 169, 237.

Semhûdî'nin Medine'deki utumlar ve sayıları hakkında verdiği bilgiler Evs ve Hazrec'den önce Medine'de bilhassa Kubâ'da Arapların mevcudiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre şehirde yirmiden fazla Yahudi kabilesi vardı ve onların utumlarının sayısı elli dokuz iken Evs-Hazrec öncesinde buraya yerleşmiş olan Araplara ait utum sayısı ise on üç adetti. Evs ve Hazrec ise Memleketleri olan Yemen'de yaşanan büyük sel felaketinin ardından kuzeye göç etmişler ve Medine'ye gelmişlerdi.⁵³

Bütün Medine gibi Kubâ'ya da İslâm öncesinde yerleşen son grup güneyden gelen Evs-Hazrec Arapları olmuştu. Medine'ye yerleşen bu Yemenli Araplar'ın bir kısmı yahudi kabilelerinin yakınlarına yerleşmiş ve şehrin eski sakinleri ile irtibat kurmuşlardı. Zira şehrin siyasi ve iktisadi hakimiyeti Yahudilerin elindeydi. Ancak ilerleyen zamanda Araplar'ın sayılarının artması Yahudileri endişelendirmişti. Diğer taraftan Yahudilerin onlara uyguladığı ağır şartlar da taraflar arasındaki gerginliği hat safhaya çıkarmıştı. Nihayetinde Evs-Hazrec kabileleri, Suriye bölgesindeki akrabaları olan Gassânîler'den aldıkları destekle Yahudilere galip gelerek şehrin hakimiyetini ellerine geçirmişlerdi. Bundan sonra şehrin her tarafına dağılıp bahçeler ve utumlar edinmişlerdi.⁵⁴

Bu gelişmeler esnasında onlardan Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs kabilesi ise Kubâ'ya yerleşmişti. Kubâ ve çevresinde çeşitli utumlar inşa ederek kalıcı bir yerleşim planlamışlardı. Hz. Peygamber'in hicret esnasında misafir olduğu Külsûm b. Hidm de bu kabileye mensuptu ve burada bir utumu vardı. Rivayetlerden anlaşıldığı üzere Kubâ ve çevresinde pek çok utum vardı. Bilhassa Evs ve Hazrec Araplarının Medine'ye hâkim olup yerleşmeye başlamasından sonra Kubâ oldukça mamur bir hal almıştı. Daha önce burada yaşadığı belirtilen Üneyfoğulları ise bu olaydan sonra Evs'in buraya yerleşen kolu olan Benî Amr b. Avf'a bağlı olarak varlıklarını sürdürmüşlerdi. Hatta bu nedenle bazıları onların Evs'e dahil olduğunu sanmaktaydı. Ancak doğru olan aralarındaki yakınlığın kan bağı ile değil bir ittifak yoluyla olduğudur.⁵⁵

⁵³ Semhûdî, *Vefâ*, 1/132-136.

⁵⁴ Semhûdî, *Vefâ*, 1/142-146, 151-152.

⁵⁵ Semhûdî, *Vefâ*, 1/154-155.

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Evs ve Hazrec kabilelerinin Medine’de yönetimi ele geçirmesinden sonra Kubâ da tamamen onların hâkim olduğu bir yerleşim yerine dönüşmüştü. Nitekim Kubâ Mescidi için “Beni Amr b. Avf Mescidi” ifadesinin kullanılması hicret esnasında ve sonrasında onların buradaki hâkim unsuru oluşturduğunu göstermektedir.⁵⁶ Ayrıca daha açık bir ifadeyle bu yerleşim yeri kaynaklarda “Ensar’dan Benî Amr b. Avf’ın yurdu” olarak tanıtılmaktadır.⁵⁷

Evs kabilesinin bu kolu yerleştikten sonra Üneyfoğulları da onlarla ittifak kurarak Kubâ’da yaşamaya devam etmişlerdi. Nitekim burada kendi adlarıyla anılan bir Üneyfoğulları Mescidi vardı. Resûlüllah da zaman zaman onları ziyaret ederdi. Örneğin bu kabileden Talha b. el-Berâ onun ziyaret ettiği kimseler arasındaydı. Hatta buraya geldiğinde Üneyfoğulları’na ait bir utumun yakınında namaz kılardı. Onlar bu mekâna daha sonra bir mescit inşa etmişlerdi. Bazı rivayetlere göre Üneyfoğulları, Kubâ’nın kible tarafında el-Kâim denilen kesimde ve Izk Kuyusu’nun yanında ikamet etmekteydiler. Bu görüşü savunan Semhûdî onların yurtlarının Benî Amr b. Avf ile el-Usbe denilen mevki arasında olduğu bilgisini zayıf görmektedir.⁵⁸ Anlaşıldığı üzere onlar herhangi bir şekilde yerlerinden çıkarılmamış aksine yapılan antlaşma ile Benî Amr b. Avf’a bağlı olarak Kubâ’da yaşamaya devam etmişlerdi. Diğer taraftan şehrin siyasi hakimiyetini ele geçiren Evs ve Hazrec kabilelerinin de onları çıkarmak gibi bir düşüncesi yoktu. Zira onlar düşmanları olarak gördükleri ve savaşla galip geldikleri yahudileri dahi yurtlarından çıkarmamışlardı.

Hicret öncesinde Kubâ’ya hâkim olan Benî Amr b. Avf’ın kültürel manada Ehl-i kitâb olan Yahudilerden etkilendiği de anlaşılmaktadır. Örneğin onlar tuvaletten sonra su ile temizlenme adetini Yahudilerden öğrenmişlerdi.⁵⁹ Bununla birlikte bölgedeki diğer Araplardan farklı olarak

⁵⁶ Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhü’l-Medîneti’l-münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Mekke: y.y, 1979), 1/41.

⁵⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, 4/301.

⁵⁸ Semhûdî, *Vefâ*, 3/71.

⁵⁹ Ebû Bekîr İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409) 1/141; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/235; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*

temizlik konusunda daha hassas bir kültüre sahip oldukları da görülmektedir. Zira Medine’de Yahudiler ile komşu olan Araplar sadece Benî Amr b. Avf değildi. Ancak onlar suyla temizlenmeyi benimseyip kültür haline getirmişlerdi. Nitekim onların temizliği seven kimseler olduğu bizzat ayette ifade edilmiş ve bu kültürleri takdir edilmişti.⁶⁰ İlgili ayetin nazil olmasından sonra Hz. Peygamber, Kubâ ehline Allah’ın kendileri hakkındaki bu temizlik övgüsünün sebebinin sormuştu. Onlar da büyük ve küçük tuvaletten sonra su ile temizlendiklerini haber vermişlerdi.⁶¹ Çeşitli rivayetlerde söz konusu ayetin Kubâ ehli hakkında nazil olduğunun bizzat Hz. Peygamber tarafından belirtildiği görülmektedir.⁶²

İslâm öncesi bölge tarihiyle ilgili verilen bilgilerden birisi de Tübbâ’nın işgal amacıyla Yesrib’e gelmesiyle ilgilidir. Rivayetlere göre Himyer Kralı Medine üzerine yürüdüğünde ilk olarak Kubâ’ya varmıştı. Hatta burada daha sonraları da kendisine nispetle “Melik Kuyusu” olarak adlandırılacak olan bir kuyu kazdırmıştı. Bu esnada şehirde yaşamakta olan yahudiler ile Evs-Hazrec Arapları onunla savaşmışlar ancak akşam olunca ikramlarda bulunarak barış yolu aramaya başlamışlardı. Nihayetinde Evs kabilesine mensup Uhayha denilen bir adam ile Bünyamin adında bir Yahudi Tübbâ’ya giderek, bu beldenin beklenen son peygamberin yurdu olacağını haber vermişlerdi. Kral da helak olmaktan korkarak ordusuyla beraber bölgeyi terk etmişti.⁶³ İbn Sa’d’ın aktardıklarına göre ise Tübbâ’ Medine’deki Yahudileri katletmek amacıyla gelmişti. Ancak Yahudilerden alim bir kimsenin bu şehrin son peygamberin yurdu olacağını haber vermesi üzerine geri dönmüştü.⁶⁴

fî te’vîli’l-Kur’ân, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (y.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 11/689-690.

⁶⁰ “... İlk günden takvâ üzerine kurulan mescid içinde namaz kılman elbette daha doğrudur. Onda temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da çok temizlenenleri sever.” Tevbe 9/107-08.

⁶¹ İbn Şebbe, *Târîhü’l-Medine*, 1/47-48; Taberî, *Tefsir*, 11/688-689.

⁶² İbn Mâce, “Tahâre”, 28 (1/128); Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 23 (1/33).

⁶³ İbn İshâk, *Siyer*, 52.

⁶⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/133; Tübbâ’nın Medine’ye gelişiyle ilgili değerlendirmeler için bk. Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 91-95.

3. İlk Muhacirlerin Kubâ'ya Varışı

İkinci Akabe Biati'ndan sonra Mekkeli Müslümanlar Medine'ye hicret etmeye başladılar. Bir müddet sonra Hz. Peygamber de Hz. Ebû Bekir ile hicret etti. Müşriklerin peşlerine düşerek aramaya başladıkları zorlu bir yolculuktan sonra Kubâ'ya vardılar. Resûlullah'ın hicreti Medineliler için çok büyük bir sevinç ve heyecan kaynağı olmuştu hatta şehirde o güne kadar görülen en büyük coşku ve neşe buydu.⁶⁵

Yukarıda bahsedildiği üzere Kubâ, Medine merkezine yakın yerleşim yerlerinden birisiydi. Şehrin hâkimi konumundaki iki kabileden birisi olan Evs soyundan gelen Benî Amr b. Avf'ın yurdu olarak tanımlanmaktaydı.⁶⁶ Hicretten sonra da ahâlisinin cuma namazı için Mescid-i Nebvî'ye gelmesi buranın merkeze dahil olduğunu göstermektedir.⁶⁷ Kaynaklarda hicret yolculuğu hakkında verilen bilgiler de bu tespiti doğrulamaktadır. Zira bu rivayetlere göre Hz. Peygamber gibi diğer muhacirler de hicret ettiklerinde ilk olarak Kubâ'ya varmışlar ve bunu Medine'ye ulaşmak olarak değerlendirerek burada bir müddet ikamet etmişlerdi. Örneğin Hz. Ömer hicret ettiğinde ilk olarak Kubâ'ya inmiş ve burada Rifâ'a b. Münzir'in yanına varmıştı.⁶⁸ Hz. Peygamber'in amcası Hamza b. Abdülmuttalib de beraberindeki bazı kimselerle birlikte Kubâ'ya ulaştıklarında Külsûm b. Hidm veya Sa'd b. Hayseme'nin yanına varmışlar ve buradaki bazı evlerde kalmışlardı.⁶⁹

Mekke'den hicret eden Müslümanlar Kubâ'da el-Usbe denilen mevkiye inmişlerdi.⁷⁰ Burada Evs'e mensup olan Benî Amr b. Avf'tan olan Benî Cahcebâ ikamet etmekteydi. El-Usbe, Kubâ Mescidi'nin batı tarafındaydı ve ekin tarlalarının yanı sıra kuyularının çokluğuyla bilinirdi. Sonraları burada Hz. Peygamber'in namaz kılmış olduğu Huceym Kuyusu yanında Mescid-i Tevbe adıyla bilinen bir mescit inşa edilmişti.⁷¹

⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/192-204.

⁶⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/302.

⁶⁷ İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât" 92; Tirmizî, "Salât", 360.

⁶⁸ İbn Şebbe, *Târîhü'l-Medîne*, 2/663.

⁶⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/478.

⁷⁰ İbn Manzûr, "asb", 1/608.

⁷¹ İbn Zebâle, *Ah̄bâru'l-Medîne*, 153; Semhûdî, *Vefâ*, 3/72.

Mekke'den hicret eden ilk muhacirin 10 Muharrem'de Medine'ye geldiği Hz. Peygamber'in Medine'ye varış tarihinin ise 12 Rebiülevvel olduğu aktarılmaktadır.⁷² Hatta ulaşan ilk muhacirin Ebû Seleme b. Abdüsed olduğu da belirtilmektedir.⁷³ Dolayısıyla iki ay içerisinde büyük oranda hicretin tamamlandığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber hicret yolculuğunun sonlarına doğru Medine'ye girerken "Kim bize Benî Amr b. Avf'ın yolunu gösterecek?"⁷⁴ diye sorarak doğrudan Kubâ'ya ulaşmak istemişti. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Kubâ sadece coğrafi konumu gereği ulaşılan ilk nokta değil aksine bilinçli bir şekilde seçilen bir merkez olmuştu. Nitekim Hz. Peygamber kendisini karşılayanlarla birlikte doğrudan şehir merkezine gitmek yerine sağ tarafa yönelerek Kubâ'ya inmişti.

Bunlara ek olarak kaynaklarda açıkça Kubâ'ya varışın Medine'ye varış olarak kabul edildiği görülmekte ve hatta Hz. Peygamber'in Medine'de misafir olduğu ilk kimselerin Kubâ'daki Benî Amr b. Avf olduğu belirtilmektedir.⁷⁵ Ayrıca bazı haberlere göre Hz. Peygamber de konuyu bu şekilde değerlendirmekteydi. Zira zorlu bir hicretin ardından Kubâ'ya varıp Külsüm b. Hidm'in evine misafir olduklarında Hz. Peygamber, yol arkadaşına artık kurtulduklarını ifade etmişti. Anlaşıldığı üzere bizzat Hz. Peygamber de buraya varmayı Medine'ye ulaşmak olarak değerlendirmiş ve güvende olduklarını düşünmüştü.⁷⁶ Dolayısıyla Kubâ'yı hicret yolculuğunun varış noktası olarak değerlendirmek daha doğru gözükmektedir.

Hz. Peygamber'den önce gelen muhacirlerin bir müddet Kubâ'da ikamet ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim aktarılan rivayetlere göre Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim, Kur'an'ı en iyi bilen ve okuyan kimse olduğu için Kubâ'da toplanan muhacirlere imamlık yapıyordu.⁷⁷ Bir rivayete göre

⁷² İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/221.

⁷³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/193.

⁷⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/200.

⁷⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/516.

⁷⁶ Semhûdî, *Vefâ*, 1/191-192.

⁷⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 1/302; Ayrıca bk. Mehmet Özşenel, "Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/49-50.

ise içlerinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Ebû Seleme, Zeyd b. Hârise ve Âmir b. Rebî'a olduğu halde onlara imamlık yapan Sâlim idi. Ancak Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber ile hicret ettiği bilindiğinden burada bir problem gözükmemektedir. Muhtemelen Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'den önce gelen muhacirlere imamlık yapan Sâlim, onlar geldikten sonra da imamlığa devam etmişti.⁷⁸ Nitekim Buhârî de yer alan rivayette ilk muhacirlere ve Hz. Ebû Bekir ile ismi zikredilen diğer sahâbîlere Sâlim'in imamlık yaptığı açıkça ifade edilmektedir.⁷⁹ Bir başka rivayete göre İbn Ömer de Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Salim'in Kubâ Mescidi'nde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de dahil olduğu ilk muhacirlere imamlık yaptığına şahit olmuştu.⁸⁰ Muhacirlerin el-Usbe mevkiine indiğini belirten Zehebî de içlerinde Kur'ân'ı en çok bilen kimse olduğu için Sâlim'in onlara imamlık yaptığını haber vermektedir. Ancak o bu cemaat içerisinde Hz. Ömer ve Ebû Seleme'nin ismini zikretmekte Hz. Ebû Bekir'den ise hiç bahsetmemektedir.⁸¹

Bahsi geçen Buhârî rivayetinde Sâlim'in imamlık yaptığı dönem için Hz. Peygamber'in hicretinden öncesine dair bir zaman ibaresinin bulunmadığına, Hz. Ebû Bekir'in cemaat içerisinde zikredildiğine ve bu imamlığın Kubâ Mescidi'nde olduğunun açıkça ifade edildiğine dikkat çekilmektedir. Bunlardan hareketle söz konusu imamlığın Hz. Peygamber'in hicretinden sonra olduğu iddia edilmektedir. Zira Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber ile hicret etmişti. Ondan önce gelmiş olması mümkün değildi. Ayrıca Kubâ Mescidi de bizzat Hz. Peygamber'in katılımıyla tesis edilmişti. Hatta Sâlim de Hz. Peygamber Medine'ye geldikten sonra sahibi tarafından azat edilmişti.⁸² İbn Hacer de bu olayın Hz. Peygamber'in Kubâ'dan ayrılıp Medine'ye yerleşmesinden sonra olduğu kanaatindedir. Zira Resûlullah, mescit yapılanaya kadar Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde misafir olmuştu. Muhtemelen bu esnada Hz. Ebû

⁷⁸ Semhûdî, *Vefâ*, 4/116.

⁷⁹ Buhârî, "Ahkâm", 25.

⁸⁰ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medine*, 1/46.

⁸¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabîyyi, 1413/1993), 2/36.

⁸² İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 6/178.

Bekir Kubâ'da ikamet ettiği günlerde veya burayı ziyaret ettiğinde bahsi geçen imama tabi olmuştur.⁸³

Konuyla ilgili İbn Sa'd rivayetinde ise Hz. Peygamber'in Medine'ye varmasından önce Sâlim'in buraya ulaşmış olan ilk muhacirlere imamlık yaptığı ifade edilmektedir. Ancak Hz. Ebû Bekir'in ismi zikredilmemektedir.⁸⁴ Dolayısıyla bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber Medine'ye yerleştikten sonra Kubâ'da imamlık yapan Sâlim, bu görevi Hz. Peygamber'in hicretinden önce üstlenmişti ve daha sonra da devam ettirmişti. Ayrıca Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Kubâ'da evlerinin bulunduğu şeklindeki rivayetler dikkate alındığında Hz. Peygamber Medine'de iken Sâlim'in Kubâ Mescidi'nde imamlık yapması ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in de cemaat içerisinde yer alması mümkün gözükmemektedir.

4. Hz. Peygamber'in Kubâ'ya Varışı

Hz. Peygamber'in, hicret yolculuğunun ardından Medine'ye varışı hakkında aktarılan rivayetlerin bir kısmı aslında Kubâ'ya ulaşmasıyla ilgilidir. Bilhassa ilk karşılama anının tasvir edildiği rivayetler Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in Kubâ'ya geldikleri gün kendilerini bekleyen Medineli Müslümanlar tarafından karşılanmasını anlatmaktadır. Zira bu rivayetlerde endişe ile bekleyen Medineliler'den bahsedilmektedir. Çünkü Mekke'den yola çıkan Hz. Peygamber, günler geçmesine rağmen Medine'ye ulaşamamıştı. Onlar her sabah şehrin dışına çıkar ve güneş yükselip sıcak şiddetleninceye kadar Resûlüllah'ı beklemeye devam ederlerdi. Yine böyle bir gün güneş yükseldiğinde dönerlerken utumunun üzerindeki bir Yahudi Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in geldiğini görerek onlara müjdeyi vermişti. Bunun üzerine Medineliler hızlıca karşılamaya yönelmişler ve daha sonra hep birlikte Kubâ'ya inmişlerdi. Hz. Peygamber burada bir müddet misafir olmuştu.⁸⁵

Günlerdir karşılamak için bekleyen Medineliler, yanlarına vardıklarında, onlar bir hurma ağacının gölgesinde oturuyorlardı. Ancak ilk anda hangisinin Resûlüllah olduğunu bilemediler. Nihayet bir ara Hz.

⁸³ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu şahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 13/168.

⁸⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/193.

⁸⁵ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/492; İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 70-71.

Ebû Bekir, Hz. Peygamber'e gölge yapmak için elbisesini kullanınca insanlar da onu tanımış oldular.⁸⁶ Bilhassa Allah Resûlü'nü daha önce görmemiş olanlar Hz. Ebû Bekir gölge yapınca kadar Hz. Peygamber'i tanıyamamışlar hatta kendilerine yönelip ilgilenen Hz. Ebû Bekir'i peygamber sanmışlardı. Bu esnada Resûlullah ise oturmaktaydı.⁸⁷

Kubâ günlerinde ise Medineliler Hz. Muhammed'in geldiğini ve Kubâ'da bulunduğunu bilmekteydiler.⁸⁸ Dolayısıyla artık buradan Medine'ye hareket etmesi şehir halkı tarafından endişeyle sadece heyecanla bekleniyordu. Ayrıca kaynaklarda Kubâ'dan Medine merkezine yolculuğu konu alan haberlerin Kubâ'ya varış tasvirlerinden farklılık arz ettiği açıktır.

Bu endişeli bekleyişi ve karşılama olayını aktaran İbn Zebâle, Hz. Peygamber'in ve arkadaşlarının beyazlar giyinmiş olarak geldiklerini ve misafir oldukları Külsûm b. Hidm'in de henüz müşrik olduğunu haber vermektedir.⁸⁹ Semhûdî Hz. Peygamber'in harrenin ortasında karşılandığını ve sonra birlikte sağ tarafa doğru yönelerek Kubâ'daki İzk Kuyusu'nun yakınlarına inerek Benî Amr b. Avf'ın yanına vardıklarını belirtir. Semhûdî bu olayın tasvir edildiği bazı rivayetlerde Kubâ ismi zikredilmeksizin yüksek bir yere indiler şeklinde ifade edilmesini de doğru bulmaktadır. Zira Kubâ'nın Medine'de yüksekliği ile bilinen bir yerleşim yeri olduğuna dikkat çekmektedir.⁹⁰ Yukarıda bahsedildiği gibi Medine'nin kible tarafında yer alan volkanik araziye Kubâ Harresi denilmekteydi. Dolayısıyla şehrin Mekke tarafından girişi olduğu için Medineliler de Hz. Peygamber'i karşılamak için buraya geliyorlardı. Ayrıca geliş yoluna göre sağ tarafa yönelerek Kubâ'ya indikleri şeklindeki tasvir de bu bilgilerle uyumaktadır.

Hz. Peygamber burada Benî Amr b. Avf'a mensup olan Külsûm b. Hidm'e misafir olmuştu. Külsûm bu dönemde henüz müşrik olduğu halde⁹¹ misafirlerini iyi karşılamış ve hurma ikram etmişti. Bu hurmanın

⁸⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/492.

⁸⁷ Semhûdî, *Vefâ*, 1/194.

⁸⁸ İbn İshâk, *Siyer*, 90; Muhammed İbn Hibbân, *Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, thk. Seyyid Aziz, (Beyrut: el-Kütübü's-Sakâfiyye, 1417/1997), 1/246.

⁸⁹ İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 70-71.

⁹⁰ Semhûdî, *Vefâ*, 1/191-193.

⁹¹ İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 71.

adını sorup öğrendi Hz. Peygamber de “Allah’ım Ümmü Cürzân’ı bereketlendir.” şeklinde dua etmişti.⁹² Hz. Peygamber bu evde bir müddet misafir olurken yol arkadaşı olan Hz. Ebû Bekir ise Sünh bölgesindeki Hârise b. Hazrec kabilesine misafir olmuştu.⁹³ Muhtemelen Hazrec kabilesine mensup birilerine misafir olması dengiyi korumak gayesiyle ilgiliydi. Zira Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki gerilim oldukça yüksekti ve son savaşın izleri henüz silinmiş değildi.

Hz. Peygamber’in Kubâ’daki bu ilk günlerinde Sa’d b. Hayseme’nin evinde misafir olduğu da aktarılmaktadır. Ancak bu konudaki değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber Külsûm’e misafir olmuş ve onun evinde gecelemişti. Bununla birlikte bu esnada bekar olan Sa’d’ın evi ise daha müsaitti. Nitekim onun evine bekarlar evi denilirdi.⁹⁴ Hatta muhacirlerin bekarlarından Medine’ye hicret edenler de onun evinde konaklamaktaydılar. Evi müsait olduğu için Hz. Peygamber burada oturur ve insanlarla ilgilenirdi.⁹⁵ Ayrıca Sa’d’ın İslam’a girmiş olması da Hz. Peygamber’in burada faaliyetlerini sürdürme sebeplerinden birisiydi. Dolayısıyla gündüzleri büyük oranda bu evde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁹⁶ İbn Sa’d ve Belâzürî Hz. Peygamber’in Külsûm b. Hidm’in evinde misafir olduğunu ancak Sa’d b. Hayseme’nin evindeki yoğun faaliyetleri nedeniyle bazılarının Sa’d’ın evinde misafir olduğu şeklinde bir zanna kapıldıklarını dile getirmektedirler.⁹⁷ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber Kubâ’da kaldığı günlerde Külsûm’ün evinde misafir olmuştu. Bununla birlikte Sa’d’ın evini de aktif bir şekilde kullanmıştı.

Hz. Peygamber’in Kubâ’ya hangi gün vardığı ve burada kaç gün ikamet ettiği tartışılan bir konu olmuştur. İbn Hişâm, Hz. Peygamber’in burada pazartesi, salı, çarşamba ve perşembe günleri kaldığını ve bu müddet içerisinde bir mescit inşa edildiğini haber vermektedir. Ayrıca

⁹² Semhûdî, *Vefâ*, 1/191-192.

⁹³ Semhûdî, *Vefâ*, 1/194.

⁹⁴ Semhûdî, *Vefâ*, 1/192.

⁹⁵ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/493.

⁹⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 7/260.

⁹⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/200; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân*, (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1408/1988), 13.

Kubâ ehli olan Benî Amr b. Avf'tan gelen bazı rivayetlerde buradaki ikamet süresinin daha uzun olduğunun iddia edildiğine değinmektedir. Akabinde buradan cuma günü ayrıldığına ve Benî Sâlim b. Avf'ın yurdunda yer alan Ranûna vadisindeki mescitte cuma namazı kıldırıldığına vurgu yapmaktadır. Bu Hz. Peygamber'in Medine'de kıldırıldığı ilk cuma namazıydı.⁹⁸ Belâzürî de Hz. Peygamber'in pazartesi, salı, çarşamba ve perşembe günlerini Kubâ'da geçirdikten sonra cuma sabahı yola çıktığını ifade etmektedir. Aynı şekilde Ranûna vadisinde ilk cuma namazını kıldırıldığını beyan etmektedir.⁹⁹

İbn Şebbe de Hz. Peygamber'in bu yolculuk esnasında Benî Sâlim Mescidi'nde ilk cuma namazını kıldırıldığını ifade etmektedir.¹⁰⁰ Taberî ise ayrıca bu namaz esnasındaki hutbenin Medine'deki ilk hutbe olduğunu söylemektedir.¹⁰¹ Kaynaklarda büyük oranda ittifakla aktarılan bilgiye göre bu, Hz. Peygamber'in Medine'de kıldırıldığı ilk cuma namazıydı.¹⁰² Zehebî de buradaki ikamet günlerinde Kubâ Mescidi'nin inşa edildiğini ancak ilk cuma namazının ise Benî Sâlim yurdundaki vadide kıldırıldığını bildirmektedir.¹⁰³

İbn Kesîr de bu konuyla ilgili değerlendirmesinde Buhârî de yer alan rivayete göre Hz. Peygamber'in burada on küsur gün kaldığını ve bu süre içerisinde Kubâ Mescidi'ni inşa ettiğini aktarmaktadır.¹⁰⁴ Ancak buradaki ikamet süresinin en fazlası yirmi iki gün olmak üzere, on sekiz gün, on küsur gün ve hatta Musa b. Ukbe'nin ifadesiyle üç gün olduğu şeklinde farklı rivayetlerin de mevcut olduğuna dikkat çekmektedir. Son olarak İbn İshâk ve diğer bazılarının ifadesiyle pazartesiden cumaya kadar burada ikamet ettiğini bildiren haberlerin ise en doğrusu olduğunu

⁹⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/494.

⁹⁹ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 15-16.

¹⁰⁰ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medine*, 1/68.

¹⁰¹ İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 2/394.

¹⁰² Bununla birlikte ilk cuma namazını Kubâ Mescidi'nde kıldırıldığı şeklindeki zayıf bir rivayete de işaret edilmektedir. Semhûdî, *Vefâ*, 1/199.

¹⁰³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/13.

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/486.

belirtmektedir. Ona göre bu süre içerisinde mescit son şeklini almamış olsa da inşaat çalışması başlamıştı.¹⁰⁵

Yâkût el-Hamevî de Hz. Peygamber'in pazartesi günü Kubâ'ya vardığını salı, çarşamba ve perşembe günleri burada misafir olduktan sonra cuma günü Medine'ye doğru binekle yola çıktığını aktarmaktadır. Resûlullah yol güzergahında ilk cuma namazını kıldırmıştı. Ona göre bu aynı zamanda İslâm dünyasında kılınan ilk cuma namazıydı.¹⁰⁶ Anlaşıldığı üzere genel manada ilk cuma namazı olup olmadığı tartışmaya açık olmakla birlikte, Hz. Peygamber tarafından kılınan ilk cuma namazı olduğu katidir.¹⁰⁷ Buradaki mescidin sonradan inşa edildiği ve bu nedenle Cuma Mescidi olarak adlandırıldığı bildirilmektedir.¹⁰⁸

Buradan hareketle pazartesi günü Kubâ'ya varan Hz. Peygamber'in aynı haftanın cuma günü Medine'ye hareket ettiği daha makul gözükmektedir. Aksi taktirde Kubâ'da cuma namazı kılınmış olması gerekirdi. Zira hicretten önce Medine'deki Müslümanların cuma namazı kıldıkları iddiasının yanı sıra cuma namazının Mekke döneminde veya hicret esnasında farz kılındığı şeklinde de bilgiler mevcuttur.¹⁰⁹ Bunlar göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in Medine'de kıldığı ilk cuma namazının Ranûna vadisindeki bu namaz olması oldukça önemlidir. Zira buradan hareketle Kubâ'daki ikamet süresinin pazartesiden cumaya kadar olduğu anlaşılmaktadır. Aksi taktirde ilk cuma namazının da Kubâ'da kılınması gerekirdi.

İbn Zebâle, Hz. Peygamber'in burada yirmi iki gün konakladığını belirten rivayetin bizzat Kubâ ehlinde aktarıldığına dikkat çekmektedir. Ayrıca pazartesi günü Kubâ'ya vardığı, dört akşam kaldıktan sonra cuma günü Medine'ye doğru hareket ettiği ve Ranûna vadisinde ilk cuma namazını kıldığı şeklindeki rivayeti de zikretmektedir.¹¹⁰

¹⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/516.

¹⁰⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/302.

¹⁰⁷ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1417/1997), 2/5.

¹⁰⁸ İbn Zebâle, *Aẖbâru'l-Medîne*, 140.

¹⁰⁹ bk. Karaman, "Cuma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/85-86.

¹¹⁰ İbn Zebâle, *Aẖbâru'l-Medîne*, 71-72.

İbn Sa'd, Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber'in Medine'nin yüksek yerlerinde olan Benî Amr b. Avf'ın yurduna indiğini ve orada on dört gece kaldığını aktarmaktadır. Sonra dayıları olan Neccâr oğulları'na haber göndererek Medine'ye doğru yola çıkmak için hazırlanmıştı. Ancak burada pazartesi, salı, çarşamba ve perşembe olmak üzere dört gün kaldığı şeklindeki haberlere de yer vermektedir.¹¹¹ Kubâ'ya varışın pazartesi günü olduğu ve Medine'ye hareketin cuma günü gerçekleştiği şeklindeki bilgiler büyük bir ittifakla aktarıldığına göre buradaki ikamet süresinin on dört gün olması mümkün gözükmemektedir. Buna karşın dört gün olması halinde ise verilen günler uygun düşmektedir.

İbn Sa'd, Hz. Âişe hakkında bilgi verdiği kısımda bizzat Hz. Âişe'den gelen bir rivayete yer vermektedir. O, Hz. Peygamber ile ne zaman evlendiğini haber verirken Resûlüllah'ın 12 Rebiülevvel Pazartesi günü Medine'ye ulaştığını ifade etmektedir.¹¹² Bir diğer rivayette ise Medine'ye ilk muhacirin 10 Muharrem'de geldiği Hz. Peygamber'in Medine'ye varışının ise 12 Rebiülevvel olduğu aktarılmaktadır.¹¹³ Mekke'deki ikamet süresini ele aldığı kısımda ise sadece, Hz. Peygamber'in Safer ayında Mekke'den çıktığı ve Rebiülevvel'de Medine'ye vardığı şeklinde bir bilgiyi aktarmaktadır.¹¹⁴ Kubâ'ya ulaşmasıyla ilgili detayları verdiği kısımda ise 2 Rebiülevvel Pazartesi günü buraya vardığını aktarmakta ancak bu tarihin 12 Rebiülevvel olduğunu belirten bir görüşün de bulunduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵ Görüldüğü üzere İbn Sa'd'ın konuyla ilgili yer verdiği rivayetlerde de bir takım farklılıklar mevcuttur. En azından on dört günlük bir ikamet esas alındığında pazartesi ve cuma günlerinin denk gelmeyeceği açıktır.

Bu konudaki rivayetleri değerlendiren Semhûdî öncelikle çoğunluğun kanaatine göre Kubâ'ya varışın pazartesi günü olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Rebiülevvel ayının ilk günü veya sekizinci günü vardığı belirtilmekle birlikte bu ayın on ikinci günü hatta on üçüncü günü vardığı şeklindeki haberleri de aktarmaktadır. Hz. Peygamber'in ayın

¹¹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/202-203.

¹¹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/58.

¹¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/221.

¹¹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/191.

¹¹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/200.

birinci günü Sevr Mağarası'ndan ayrıldığı on ikinci günü ise Kubâ'ya vardığı şeklinde tarihlendirmelere de yer vermektedir. İbn Hazm'dan nakledilen Hz. Peygamber'in Safer ayının bitimine üç gün kala hicret için Mekke'den hareket ettiği bilgisi, Hişâm b. Kelbî'den aktarılan Rebiülevvel ayının ilk günü mağaradan hareketin gerçekleştiğini bildiren rivayet ile uyduğu için Semhûdî bu tarihlere vurgu yapmakta ve bu verileri dikkate alarak Kubâ'ya varışın da Rebiülevvel ayının sekizinde pazartesi günü gerçekleştiğini kabul etmektedir. Akabinde Enes b. Mâlik'ten aktarılan rivayete göre Hz. Peygamber'in burada on dört gün kaldığını dikkate alarak Medine merkezine varışın ise 22 Rebiülevvel'de gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ancak Kelbî'den gelen bir rivayete göre ise şehir merkezine varışın 12 Rebiülevvel olduğuna dikkat çekmektedir. Anlaşıldığı üzere bu iki tarih Hz. Peygamber'in Kubâ da dört gün veya on dört gün kaldığı şeklindeki iki farklı rivayetle ilgilidir. Ayrıca o, İbn Hibbân ve Musa b. Ukbe'nin buradaki misafirliğin üç gün sürdüğü yönündeki haberlerini de zikretmektedir. Kubâ ehli olan Benî Amr b. Avf kanalıyla aktarılan yirmi iki gün gibi uzun bir konaklama süresini mübalağalı görürken, onların mensup olduğu Evs'e değil Hazrec kabilesine mensup olan Enes b. Mâlik'ten aktarılan on dört günlük süreyi makul görmektedir. Bu haberin mübalağalı değerlendirilmesi için bir sebep bulunmadığına dikkat çekmektedir. Diğer taraftan bu rivayetin Sahîh-i Buhârî'de yer aldığına da vurgu yapmaktadır.¹¹⁶

Görüldüğü üzere Semhûdî, Hz. Peygamber'in Kubâ'ya hangi gün vardığı, burada kaç gün ikamet ettiği ve Medine merkezine hangi gün ulaştığı konularına dikkatle eğilmiş ve ilgili rivayetleri değerlendirerek bazı sonuçlara ulaşmıştır. Hz. Peygamber'in Safer ayının bitmesine üç gün kala Mekke'den hareket ettiğini, Sevr Mağarası'nda üç gün kaldıktan sonra Rebiülevvel ayının ilk günü yola çıktığını ve bu ayın sekizinci günü pazartesi Kubâ'ya vardığını daha doğru bulmaktadır. Medine'ye varış konusunda ise Enes b. Mâlik'ten gelen rivayeti dikkate alarak on dört günlük bir konaklamayı hesaba katmakta ve bu ayın yirmi ikinci gününe işaret etmektedir. Bununla birlikte bu ayın on ikinci günü olduğu şeklindeki haberleri de aktarmaktadır.

¹¹⁶ Semhûdî, *Vefâ*, 1/192-193.

Takvim hesaplamalarında bu ayın sekizinci gününün pazartesiye denk geldiği ve söz konusu haberlerle uyumlu olduğu görülmektedir. Ancak Medine'ye varışın bu ayın yirmi ikisinde olması yine bir pazartesi gününe denk geldiğinden iki tarih arasında bir uyuşmazlık oluşmaktadır. Zira bilindiği üzere Hz. Peygamber Kubâ'dan Medine'ye doğru yola çıktığında bir cuma sabahıydı ve güzergahı üzerindeki Ranûna vadisinde ilk cuma namazını kıldırmıştı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in 8 Rebiülevvel Pazartesi günü Kubâ'ya ulaştığı ve dört akşam konakladıktan sonra 12 Rebiülevvel Cuma günü Medine'ye vardığı sonucu daha doğru gözükmektedir.

Rivayetlerde Kubâ'ya varış ile Medine'ye varışın bazen birbirinin yerine kullanıldığı veya karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Zira bahsedildiği üzere aslında Kubâ'ya varış Medine'ye ulaşmaktı. Daha sonra ise Medine şehir merkezine intikal edilmişti. Bu nedenle Hz. Peygamber'in 12 Rebiülevvel'de veya bir cuma günü vardığı şeklindeki rivayetleri Medine şehir merkezine ulaşması şeklinde değerlendirmek daha doğru gözükmektedir.¹¹⁷

Bütün bunlardan elde edilen sonuçlara göre Hz. Peygamber Safer ayının bitimine 3 gün kala Mekke'den çıkmış, Sevr Mağarası'nda 3 gün kaldıktan sonra 1 Rebiülevvel Pazartesi günü Medine'ye doğru hareket etmişti. 8 Rebiülevvel Pazartesi günü ise Kubâ'ya varmış ve burada 4 gün misafir olduktan sonra 12 Rebiülevvel Cuma günü Medine merkezine ulaşmıştı. Nitekim konuyla ilgili araştırmasında söz konusu rivayetlerdeki tarihlerin farklılığına dikkat çeken Önkal da bu tarihleri doğru bulmaktadır.¹¹⁸

Hz. Peygamber'in Kubâ'ya varış tarihi özellikle modern tarih hesaplamalarıyla yapılan miladi takvim karşılığı bağlamında da değerlendirilmektedir. Yukarıda vurgu yapılan 8 Rebiülevvel ve 12 Rebiülevvel tarihleri modern takvim çevirme sistemlerine göre 20 Eylül ve 24 Eylül tarihlerine denk gelmektedir.¹¹⁹ Ancak hicretten sonra nesî uygulamasının devam ettiği iddiasının yanı sıra Hz. Peygamber Kubâ'ya

¹¹⁷ Semhûdî, *Vefâ*, 1/192.

¹¹⁸ Ahmet Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/461; Bununla birlikte farklı tarihlendirmeler için bk. Demircan, *Nebevî Direniş Hicret*, 122-125.

¹¹⁹ Bu türden tarih hesaplamaları için bk. <https://www.ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu>.

ulaştığında kendisine ikram edilen hurma salkımıyla ilgili bazı verilere dayanılarak varış tarihi olan 12 Rebiülevvel'in aslında 26 Temmuz 622 Pazartesi günü olabileceği ileri sürülmektedir.¹²⁰ Semhûdî'nin naklettiği bu detaya göre Hz. Peygamber Kubâ'ya varıp Külsûm b. Hidm'in evine misafir olduğunda kendisine ilk olarak Ümmü Cürzân denilen hurma çeşidinden bir salkım ikram edilmişti. Ancak bu salkım, bir kısmı yeni olgunlaşmış bir kısmı da olgunlaşmak üzere olan hurmalardan oluşuyordu.¹²¹

Rivayette geçen “zhev (زهو)” tabiri hurmanın “büsr” denilen dönemi tamamlayıp sarılık veya kırmızılık bakımından renk aldığı bir aşama olarak tarif edilmektedir. Yani burada kastedilen yaş hurma aşamasına geçiş dönemidir. “Rutab (رطب)” ise hurmaların yaş hali için kullanılan bir kavram olup bu aşamada yenmesi ve hasat edilmesi mümkündür.¹²² Zhev ifadesi mahsulün koku ve renk bakımından olgunlaşmaya başladığı bir aşamayı ifade eder. Hz. Peygamber ancak bu aşamada hurmaların hasat öncesi satışına izin vermişti. Anlaşıldığı kadarıyla bu aşama hasat öncesine işaret etmekle birlikte hurmaların çeşitli riskleri büyük oranda atlattığı ve hasadın yaklaştığı bir zamana denk geliyordu.¹²³

Hz. Peygamber'e ikram edilen bu salkımda olgunlaşmış yaş hurmaların da olduğu dikkate alınırca bu vaktin hasattan çok öncesine ait olmaması gerekir. Hatta hasat mevsiminde dahi cinsine, ağacına, toprak ve su gibi çeşitli etkenlere bağlı olarak hurmaların farklı zamanlarda olgunlaştığı da dikkate alınmalıdır. Medine, Kubâ ve çevresindeki hurma hasadının kısa bir dönemi değil aksine ağustos, eylül ve hatta ekim ayları boyunca devam eden bir süreci kapsadığı bilinmektedir. Buna bağlı olarak günümüzde de 20 Eylül sonrası tarihlerde benzer hurma salkımlarına rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e böyle bir salkımın

¹²⁰ Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: KURAMER, 2018), 406-407.

¹²¹ Semhûdî, *Vefâ*, 1/191-192.

¹²² Asma Abd Rahman-Maryam Abd Rahman, *Terms o Dates And Milk in The Quran And Sunnah Analytical Study Of Linguistic Semantic And Ethemological Applied*, Journal of Humanities Language Culture and Business Vol. 1: no. 2 (2017), s. 131.

¹²³ Örneğin bk. Buhârî, *Büyû*, 83-85; Müslim, *Büyûğ*, 50-54; Ayrıca bu konuda bk. Oğuzay, “Hz. Peygamber'in Tarıma Bakışı ve Medine Merkezli Tarımsal Düzenlemeleri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, (Kasım 2020) 15/2, 231-233.

getirilmiş olması, hasat mevsiminin henüz gelmediğine delil teşkil etmemektedir. Ayrıca aradan geçen asırlar boyunca iklim şartlarının yanı sıra her türlü tarım teknik ve kültüründe yaşanan değişimlerin hasat mevsiminde bir değişikliğe sebep olup olmadığının da tespiti gerekmektedir.

Bunlara ek olarak Hz. Peygamber'in hicret ettiği günlerin Medine'de hasat mevsimi olduğuna işaret eden bazı detaylar da mevcuttur. Bunlardan biri meşhur Selmân-ı Fârisî hikayesidir. O, Hz. Peygamber'in Kubâ'ya geldiğini işittiğinde efendisinin bahçesindeki bir hurma ağacının üzerinde idi.¹²⁴ İbn Sa'd'ın aktardığı bir diğer rivayete göre ise Hz. Peygamber Medine şehir merkezine girerken Abdullah b. Selâm ailesine ait bir bahçede hurma toplamaktaydı. Acelesinden elindeki hurma sepetini bırakmadan hızlıca peygamberi görmek için sokağa çıkmıştı.¹²⁵

Bütün bunlarla birlikte tekrar ifade etmek gerekir ki Hz. Peygamber'in Rebiülevvel ayında Medine'ye vardığı konusunda bir ittifak görülmektedir. Bahsi geçen tartışma sonraları yapılan takvim hesaplamaları üzerinden bu tarihin miladi karşılığı ile ilgilidir.

Sonuç

Medine'nin el-Avâlî denilen bölgesinde ve nispeten yüksek bir mevkide yer alan Kubâ, şehir merkezine yakın yerleşim yerlerinden birisiydi. Hicretten sonra Medine'de yaşanan hareketliliğe bağlı olarak Kubâ da gelişmiş ve büyümüştü. Hatta zamanla şehir merkeziyle birleşmişti. Bu nedenle bazı kaynaklarda büyük bir şehir olarak tasvir edildiği görülmektedir. Kubâ aslında burada ikamet eden bir Yahudinin kuyusunun adıydı. Bu isim zamanla bütün yerleşim yeri için kullanılmaya başlanmıştı. Kubâ verimli arazilere sahipti, meşhur utumları ve kuyuları vardı. Medine tarafındaki vadilerde olduğu gibi hurma bahçeleri geniş arazilere yayılmış durumdaydı.

Tarihi verilerden anlaşıldığı kadarıyla bütün Hicaz bölgesinde olduğu gibi burayı da ilk imar edenler Amâlika kavmiydi. Sonraları Medine'ye gelerek şehre hâkim olan Yahudiler, Kubâ'da da varlık göstermişler ve gösterişli, muhkem utumlarının yanı sıra kuyular açtırarak burada etkin olmuşlardı. Bununla birlikte Yahudilerin

¹²⁴ İbn İshâk, *Siyer*, 90; İbn Hibbân, *Sîre*, 1/246.

¹²⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 202-203.

Medine'ye hâkim olduğu dönemlerde de Kubâ'da daha ziyade Arap bir nüfus vardı. Bilhassa burada yaşayan Üneyfoğulları muhtemelen Amâlîka soyundan gelmekteydiler. Zira onlar buranın en eski sakinleri olmakla övünürlerdi. Medine'ye en son gelen Evs-Hazrec ise bir müddet Yahudilerin tahakkümü altında yaşamak durumunda kalmıştı. Ancak ilerleyen zamanda yaşanan gerginlikler, akrabaları olan Gassânîler'den yardım alan Evs ve Hazrec'in lehine sonuçlanmıştı. Bundan sonra bütün Medine gibi Kubâ'ya da onlar hâkim olmuşlardı. Nitekim Evs'in bir kolu olan Benî Amr b. Avf hicret esnasında ve sonrasında Kubâ'da hâkim unsuru oluşturuyordu. Kubâ onların yurdu olarak tasvir edilmekte ve Kubâ Mescidi de onların mescidi olarak tanımlanmaktaydı.

Kubâ'nın İslâm tarihindeki en önemli yeri ise kuşkusuz hicretin varış durağı olmasıyla ilgiliydi. Nitekim araştırmada iddia edildiği üzere Kubâ hicret yolculuğundaki bir durak değil aslında varış noktasıydı. Zira buraya gelen ilk muhacirler kendilerini artık Medine'ye varmış sayıyorlar ve burada konaklamaya başlıyorlardı. Hatta Hz. Peygamber de Medine'ye vardığında ilk olarak Kubâ'ya yönelmiş ve burada bir müddet misafir olmuştu. Ayrıca buraya vardıklarında Hz. Peygamber yol arkadaşı Hz. Ebû Bekir'e hitaben artık kurtulduklarını ifade etmişti. Kaynaklar, Hz. Peygamber'in Medine'de misafir olduğu ilk kimselerin Kubâ ahali olan Benî Amr b. Avf olduğunu belirtirken aslında Kubâ'yı hicretin varış noktası olarak kabul etmektedirler.

Hicretin varış tarihi ve buradaki ikamet süresi hakkında çeşitli rivayetler mevcut olmakla birlikte araştırmadaki tespitlere göre hicret için Safer ayının bitmesine üç gün kala yola çıkan Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir, Sevr mağarasında üç gün gizlendikten sonra Rebiülevvel'in ilk günü Medine'ye doğru hareket etmişlerdi. Bu ayın sekizinde bir pazartesi günü Kubâ'ya varmışlar ve burada dört gün misafir kaldıktan sonra 12 Rebiülevvel Cuma günü Medine merkezine ulaşmışlardı. Kubâ'ya ulaşana kadar kendilerinden haber alamayan Medineliler endişe ile onları beklerken Kubâ'ya ulaştıklarında bu endişe son bulmuştu. Burada Külsûm b. Hidm'in evinde misafir olan Hz. Peygamber gündüzleri ise daha ziyade Sa'd b. Hayseme'nin evini kullanıyordu.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 50 Cilt. thk. Şuayb Arnavut v.dğr. Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: KURAMER, 2018.
- Asma Abd Rahman-Maryam Abd Rahman, "Terms of Dates And Milk in The Quran And Sunnah Analytical Study Of Linguistic Semantic And Ethemological Applied". *Journal of Humanities Language Culture and Business*. 1/2 (2017), 128-151.
- Aydınlı, Abdullah. "Âsım b. Adî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/474. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu sahîh-i Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabîyyi, ts.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. 9 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1314.
- Cellûn, Adnan Derviş. *Mescidu Kubâ: en-neş'etu ve't-tarih*. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2017.
- Cevad Ali. *El-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 10 Cilt. y.y.: Cami'atü Bağdâd, 1413/1993.
- Demircan, Adnan. "Hz. Peygamber'in Hicreti". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2017), 1-33.
- Demircan, Adnan. *Nebevî Direniş Hicret*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Demirci, Abdurrahman. "Toplumsal Barışa Katkısı Yönüyle Asr-ı Saadette Mescid (Mescid-İ Kubâ ve Mescid-İ Dırâr Kıyası)". V. *Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu*. 261-276. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2014.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdilazîz. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyyi, 1412/1992.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdilazîz. *Mu'cemu me'sta'cem min esmai'l-bilad ve'l-mevazi*. 4 Cilt. thk. Mustafa es-Sekkâ. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavud, Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

- Fayda, Mustafa. "Bi'rierîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. 2 Cilt. trc. Salih Tuğ. Ankara: İmaj, 2003.
- <https://www.ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu>.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekîr b. Abdullah b. Mhammed. *el-Muşannef*. 7 Cilt. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu şahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ'*. thk. Seyyid Aziz. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sakâfiyye, 1417/1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî ve Abdulhafiz eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Fethu'l-bârî şerhu şahîhi'l-Buhârî*. thk. Mecdî b. Abdülhalik Şafii. 9 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, 1996/1417.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî. *Târîhü'l-Medîneti'l-münevvere*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Mekke: y.y, 1979.
- İbn Zebâle, Muhammaed b. el-Hasen. *Ahbâru'l-Medîne*. haz. Salah Abdulaziz Zeyn Sellâme. Medine: Buhûs ve'd-Dırâsâti'l-Medîne, 2003.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Sünenu İbn Mace*. 2 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, t.y.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1417/1997.
- Kamacı, Fatimatüz Zehra. "Hz. Peygamber'in Medine'nin Âliye Bölgesi ile Akîk Vadisinde Namaz Kıldığı Mekânlar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 81-138.
- Karaman, Hayreddin. "Cuma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/85-86. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kelpetin, Mahmut. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul:Kuramer Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Küçükaşçı, Mustafa S. "Erken İslâm Döneminde Medine Kuyuları". *Osmanlı'nın İzinde Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı*. 2/259-270. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. 8 Cilt. thk. Muhammed Mustafa el-A'zâmî. İmârât: Müessesetü Zâydb. Sultân, 1425/2004.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. 5 Cilt. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1374-1954.
- Oğuzay, Fatih. "Hz. Peygamber'in Tarıma Bakışı ve Medine Merkezli Tarımsal Düzenlemeleri". *İslâmî İlimler Dergisi*. (Kasım 2020) 15/2, 215-242.
- Önkâl, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özşenel, Mehmet. "Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Levent. *İlk Hicret Habeşistan*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh. *Vefâü'l-vefâ bi aḥbâri dâri'l-Muṣṭafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Y.y: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*, 6 Cilt. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uçar, İlyas. *H.z. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat Mekânın Üretimi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2019.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Megâzî*. thk. Marsden Cons, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Vâzih. *Kitâbü'l-büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1413/1993.
- Zümrüt, Osman. "İslam Tarihinde "Zararlı Mescid" (Mescid-i Dırâr) Olayı ve Günümüze Anımsattıkları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 9-30.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2022, 19: 315-350

Şiddeti Önlemede Aşk Teodisesinin Rolü

Gülsüm TURHAN

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Islamic Philosophy

Amasya, Turkey

gulsumturhan15@gmail.com

orcid.org/0000-0003-3910-6542

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 19 **Sayfa / Pages:** 315-350

Atıf / Cite as: Turhan, Gülsüm. “Şiddeti Önlemede Aşk Teodisesinin Rolü [The Role of Theodicy of Love in Preventing Violence]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 315-350

<https://doi.org/10.18498/amailad.1184758>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Role of Theodicy of Love in Preventing Violence

Abstract

Violence, one of today's problems, appears in many areas of our lives. In general, violence occurs in wars between countries, civil wars, social events, in our daily work areas, in schools, and even in our homes. Violence inflicts excellent physical and psychological wounds on people. Recently, studies on violence have increased, but it cannot be said that these studies are sufficient. It is necessary to plan activities to prevent violence, to put these plans into practice, and to help heal the physical and psychological wounds of people subjected to violence. Incidents of violence are caused by free-willed people's misuse of their will. Therefore, in our study, we consider violence as a morally evil problem. Philosophers have classified existing evils in various ways. The most common of these are natural evil and moral evil. Moral evil includes the wrong actions of an individual with free will. According to theistic belief, God is omnipotent and absolute good. The coexistence of the omnipotent God of theistic belief and evil in the world has caused the existence of evil to be seen as a problem. Theists' effort to reconcile the world's evils with the existence of a perfect God is called theodicy. According to the free will theodicy, evils occur at the levels of the universe that include free will; that is, this theodicy is aimed at freeing God from the responsibilities of the existence of evil. In our study, we discussed the free will theodicy and soul-making theodicy, which includes a human will from theodicy. In this theodicy, God created humans free initially, but humans chose evil with their free will and turned away from perfection. In the soul-making theodicy, another theodicy we will discuss, God created humans at a cognitive distance from himself. This distance gives man the possibility of fundamental freedom before God. In soul-making theodicy, humans are initially immature, imperfect beings. People reach moral maturity by overcoming the tests and difficulties in this world. That is why God created humans with free will. In this theodicy, the world is not a place to live in pleasure and happiness. If this world becomes a place to experience pleasure and happiness, this will go against the laws of nature. In such a world, ethical concepts lose meaning and cannot complete moral development. If we consider these two theodicies over the issue of violence, both theodicies are insufficient to solve violent incidents. The virtues taught through these theodicies are not taken into account by people, and people turn their will to evil again. The maturation of people who mislead their will is also incomplete. Immature souls bring violence with them. In the face of the inadequacy here, we

can benefit from the love theodicy. In love theodicy, the tolerance of love and human love is at the forefront. The peace and love that comes with love are the beauties brought by the love theodicy. Being measured and balanced is achieved through love. The theodicy of love helps one restrain one's excessive anger. The responsibility aspect of the love theodicy enables people to mature. The theodicy of love reveals people's feelings of cooperation, beauty and truth. A person who is full of love, thanks the maturity he has reached, loves and respects people and gets rid of feelings of hatred. The theodicy of love can guide preventing violence and finding permanent solutions. This article examines the role of love theodicy as a solution to violence. The theodicy of love is essential because it uses the impressive power of love against violence, transforms life into love, respect and tolerance, and also increases love between people.

Our aim in this article is to offer solutions to violent incidents based on the essence of love theodicy, to look at them from different philosophical concepts and perspectives, and to enrich these perspectives with examples.

Keywords: Philosophy of Religion, Violence, Moral Evil, The Problem of Evil, Love Theodicy.

Şiddeti Önlemede Aşk Teodisesinin Rolü

Öz

Günümüz sorunlarından biri olan şiddet yaşamımızın birçok alanında karşımıza çıkmaktadır. Şiddet insanlarda fiziksel ve psikolojik açıdan büyük yaralar açmaktadır. Genel olarak baktığımızda şiddet, ülkeler arası savaşlarda, iç savaşlarda, toplumsal olaylarda, günlük çalışma alanlarımızda, okullarda, hatta evlerimizin içindedir. Şiddetle ilgili son dönemlerde çalışmalara ağırlık verilmektedir ama bu çalışmaların yeterli olduğu çok söylenemez. Şiddetin önlenmesine yönelik çalışmaların planlanması, bu planların uygulamaya geçirilmesi, şiddete uğramış insanların almış olduğu fiziksel ve psikolojik yaraları sarmaya yardımcı olmak gerekmektedir. Şiddet olayları özgür iradeli insanların iradelerini kötü yönde kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda şiddeti ahlâkî bir kötülük problemi olarak değerlendirmekteyiz. Filozoflar var olan kötülükleri çeşitli şekillerde sınıflamışlardır. Bunlardan en yaygın olanları doğal kötülük ve ahlâkî kötülüktür. Ahlâkî kötülük özgür bir iradeye sahip olan bir bireyin bu sahip olduğu özgür iradesiyle yaptığı kötü eylemleri içermektedir. Teistik inanca göre Tanrı her şeye gücü yeten, mutlak iyidir. Teistik inancın her şeye gücü yeten Tanrısı ile kötülüğün dünyada birlikte

var olması kötülüğün varlığının bir sorun olarak görülmesine sebep olmuştur. Teistlerin dünyadaki kötülükler ile mutlak iyi bir Tanrı'nın var olmasını uzlaştırma çabası teodise denir. Çalışmamızda teodiselerden insan iradesini içeren özgür irade savunması ve ruh olgunlaştırma teodisesini ele aldık. Özgür irade teodisesine göre kötülükler evrenin özgür iradeyi içeren seviyelerinde ortaya çıkar yani bu teodiseyle Tanrı, kötülüğün varlığına dair sorumluluklardan arındırılmak istenmiştir. Bu teodisede Tanrı insanları başlangıçta özgür yaratmıştır ama insanlar özgür iradeleriyle kötülüğü seçip mükemmellikten uzaklaşmışlardır. Ele alacağımız bir diğer teodise olan ruh olgunlaştırma teodisesinde Tanrı insanları kendisinden bilişsel bir mesafede yaratmıştır. Bu mesafe insana Tanrı karşısında temel bir özgürlük imkânı tanır. Ruh olgunlaştırma teodisesinde insanlar başlangıçta olgun olmayan, kusurlu varlıklardır. İnsanlar bu dünyadaki imtihanları ve zorlukları aşarak ahlâki olgunluğa ulaşırlar. Bu sebeple Tanrı insanları özgür iradeli yaratmıştır. Bu teodisede dünya haz ve mutluluk içinde yaşama yeri değildir. Eğer bu dünya haz ve mutluluk yaşama yeri olursa bu durum doğa yasalarına ters düşecektir. Böyle bir dünyada etik kavramlar anlamını yitirir, ahlâkî gelişimlerini tamamlayamazlar. Bu iki teodiseyi şiddet konusu üzerinden ele alırsak her iki teodise de şiddet olaylarının çözümünde yetersiz kalmaktadır. Bu teodiseler aracılığıyla öğretilen erdemler insanlar tarafından dikkate alınmamaktadır ve insanlar iradelerini yine kötü olana yöneltilmektedirler. İradesini kötüye yönelten insanların olgunlaşması da eksik kalmaktadır. Olgunlaşmayan ruhlar şiddeti berberinde getirirler. Buradaki yetersizlik karşısında bizler aşk teodisesinden faydalanabiliriz. Aşk teodisesinde aşkın hoşgörüsü ve insan sevgisi ön plandadır. Sevgiyle beraber gelen huzur ve muhabbet aşk teodisesinin beraberinde getirdiği güzelliklerdir. Ölçülü ve dengeli olma aşkla sağlanır. Aşk teodisesi kişinin aşırı öfkesini dizginlemesine yardımcı olur. Aşk teodisesinin insanlara sorumluluk veren yönü insanların olgunlaşmasını sağlar. Aşk teodisesi insanlardaki yardımlaşma, güzellik, doğruluk duygularını ortaya çıkarır. Aşkla dolu olan bir insan ulaştığı olgunluk sayesinde insanlara sevgi ve saygı duyar, nefret duygularından arınır. Şiddet olaylarının engellenmesinde ve kalıcı çözümler bulunmasında aşk teodisesi bir yol gösterici olabilir.

Bu makale şiddet olaylarına bir çözüm önerisi olarak aşk teodisesinin rolünün ne olduğunu incelemektedir. Aşk teodisesi, şiddete karşı aşkın etkileyici ve değiştirici gücünü kullanarak, tüm yaşamı aşka, saygıya, hoşgörüye dönüştürmesinden, insanlar arası sevgiyi artırmasından dolayı önemlidir. Bu

makaledeki amacımız aşk teodisesinin özünden yola çıkarak şiddet olaylarına çözüm önerileri sunma, bunlara farklı felsefî kavram ve perspektiften bakarak, bu bakış açılarını örneklerle zenginleştirmektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Şiddet, Ahlâkî Kötülük, Kötülük Problemi, Aşk Teodisesi.

Giriş

Kötülükler insanlara zarar veren ve onların mutsuzluğuna neden olan eksikliklerdir. Mevcut kötülüklerin kategorize edilme hususu tartışmalı olsa da kötülükler çeşitli şekillerde ele alınmaktadır. Bunlar doğal kötülük, ahlâkî kötülük ve metafizik kötülüktür¹. Çalışmamızda kötülük, doğal ve ahlâkî kötülük olarak iki şekilde ele alınmaktadır. Konumuzla ilgili olarak dünyada iyiliklerle birlikte kötülüklerin de var olması insanların zihinlerini meşgul eden bir problem olmuştur. Hem evreni mutlak iyi bir Tanrı'nın yaratması hem de evrende kötülüklerin bulunması teodise sorununu ortaya çıkarmıştır. Kötülükle karşılaşıldığında Tanrı'nın buna neden müsaade ettiğini açıklama ve kötülükler karşısında Tanrı'yı haklı çıkarma çabası teodise olarak adlandırılmıştır. Augustinus'un (öl. 430) özgür irade teodisesinde ve Irenaeus'cu (öl. 202) teodisede sevgi, hoşgörü, güzellik gibi erdemlerin insanlara öğretilmesine rağmen insanların bir kısmı özgür iradelerini iyiye yönlendirmemektedirler.² Bu tür erdemlerin göz ardı edilmesi ve ruhların olgunlaşmaması çalışmamızda ele alacağımız şiddet olaylarının devam etmesinin nedenlerindedir.

Şiddet beraberinde adaletsizliği, acımasızlığı, ahlâksızlığı getirmektedir. Şiddeti önlemeye yönelik ilgili bakanlıklar, sivil toplum kuruluşları, eğitim kurumları çalışmalar yapmaktadır. Şiddetle mücadele için üniversitelerde ilgili bölümlerde dersler verilmekte, sempozyumlar düzenlenmekte, ilgili bilim dallarında araştırmalar

¹ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 34.

² Metin Yasa, "Kötülük Sorunu", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd., (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 209.

yapılıp yayımlanmaktadır. Bütün bu çalışmalara rağmen şiddeti önlemeye yönelik kalıcı çözümler bulunamamıştır, şiddet olayları devam etmektedir. Çalışmamızla ilgili literatür incelendiğinde şiddet ile yazılmış makalelerin, kitapların oldukça fazla olduğunu görmekteyiz. Her ne kadar şiddetle ilgili çalışmalar olsa da şiddetin aşk teodisesi açısından değerlendirmesi görebildiğimiz kadarıyla literatürde eksik kalmıştır. Biz de şiddeti aşk teodisesinin özü açısından değerlendirerek bu eksikliği gidermek istemekteyiz. Çalışmamızda şiddet konusu bütün şiddet çeşitlerini kapsayacak şekilde genel olarak ele alınacaktır ve ahlâkî bir kötülük problemi olarak değerlendirdiğimiz şiddete karşı aşk teodisesi çözüm önerisi olarak sunulacaktır.

Aşk teodisesi kötülük problemiyle ilgili Metin Yasa tarafından felsefi temelleri atılmaya çalışılan yeni bir teodise denemesidir. Yasa bu teodiseyi "Aşka Referansla Şiddet Ekseninde Kötülük Problemini Yeniden Yorumlamak" başlığı altında *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma* adlı kitabında temellendirmeye çalışmıştır. Aşk teodisesi, insanların karşılaştığı şiddet, acı, çile ve sıkıntılar karşısında aşkın, hoşgörüsüne, insan sevgisine sığınarak kurtulmayı amaçlar. İnsanların karşılaştığı kötülükleri ve sıkıntıları ortaya koyma, alternatif çözümler üretmede, muhtemel çözüm önerileri sunmada aşktan yararlanmak aşk teodisenin özünü oluşturmaktadır.³ Çalışmamızda aşk teodisesinin özünden hareketle şiddet olaylarına bir çözüm önerisi ortaya koyma, bunlara farklı felsefi kavram ve perspektiften bakma, bakış açılarını örneklerle zenginleştirme gibi temel dayanaklarla bu konuyu ele almayı hedeflemekteyiz.

1. Kötülük Problemi ve Kötülük Türleri

Kötülük problemi konusuna bir giriş olarak öncelikli olarak kötü ve kötülüğün kavram olarak ne anlamlara geldiklerini inceleyelim. Kötü, amacına uygun olmayan, eksik olan, insanlara endişe veren, onları rahatsız eden, zarar veren, iyiye zıt olan, insanların amaçlarına ulaşmayı engelleyen durumdur.⁴ Kötülük ile insana ve canlılara acı ve ıstırap veren

³ Metin Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 121.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), "Kötü", 1028.

olaylar kastedilmektedir.⁵ Türkçede kötülük kavramı daha çok ahlâkî kötülük anlamında kullanılmaktadır. Hastalıklar, doğal afetler gibi kötülükler daha çok bela ve musibet kavramlarıyla ifade edilmişlerdir.⁶ Kötü ve kötülüğün dünyada var olması, bunun teistik Tanrı inancındaki her şeye gücü yeten Tanrı anlayışıyla çatışması kötülüğün varlığının insanlar tarafından bir sorun olarak görülmesine neden olmuştur.

İyiliklerle kötülüklerin yaratıcısının aynı mı ayrı mı olduğu sorusu/sorunu kötülük probleminin doğmasına neden olmuştur. Kötülük problemi varlığın özü, insan ve evrenin kaynağı, hikmeti ve amacı hakkında düşünen insanları meşgul eden din felsefesinin en eski problemlerinden biridir.⁷ Çevremize baktığımızda çok sayıda acının, ızdırabın, kötülüğün olduğunu görürüz. Kötülük sorunu, Tanrı'nın varlığı ile hayatın gerçekleri olarak adlandırılan acının, ıstırapın ve ahlâkî kötülüğün nasıl uzlaştırılabileceği sorunu olarak karşımıza çıkar. Bu görüşe karşıt olarak çoğu zaman böyle bir uzlaşının olamayacağı da ateistler tarafından söylenir. Ateistler kötülük sorununun Tanrı'ya inanmamaya zemin oluşturduğunu öne sürmüşlerdir. Argüman iki şekilde ele alınır. Birinci formu kötülüğü Tanrı'nın varlığına karşı delil olarak görür ve bu kötülük, Tanrı'nın varlığının olası olmadığını gösterir. İkinci formu kötülüğün bir Tanrı'nın olamayacağını kanıtı olduğu kabulüne dayanır. Ateistlere göre teistler bir çelişki içindedirler. Onlara göre teistler kötülüğün varlığını inkâr edemezler. Buradan da ateistler Tanrı'nın var olmadığını sonucunu çıkarırlar.⁸ Buna örnek olarak H. J. McClosky'nin (öl. 2000) ifadelerini örnek verecek olursak; ona göre kötülük teist için bir sorundur. Çünkü kötülük ile Tanrı'nın her şeye kadırlığına ve mükemmelliğine olan inanç arasında bir çelişki söz konusudur.⁹ Ateist cephe iddialarını bu şekilde ifade ederken, teistler de kötülük problemine karşı bir yaklaşım sunmuşlardır. Bazı teistler

⁵ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 130.

⁶ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 24.

⁷ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 9.

⁸ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1993), 32-33.

⁹ H. J. McCloskey, "God and Evil", *The Philosophical Quarterly*, 39/10, (April 1960), 97. <https://doi.org/10.2307/296005>.

kötülüğün varlığını inkâr ederek kötülüğün yanılısma ve ölümlü zihnin hatası olduğunu söylemişlerdir.¹⁰ Onlara göre hastalık günah gibi maddi anlamda gerçek görünen her şeyin gerçek dışı olduğu görüşüne dayanır. Ölümlü zihnin veya bedeninin tüm uyumsuzlukları ne gerçekliğe ne de kimliğe sahiptir bu bir yanılısamadır.¹¹ Teistlerin bazılarının sunduğu diğer bir yaklaşım da ceza olarak kötü kavramına odaklanmadır. Bu görüşe göre kötülük Tanrı tarafından insanlara adil bir şekilde verilen cezadır. Daha yaygın olan başka bir yaklaşım da bazı kötülüklerin varlığının bazı iyilikler için gerekli bir araç olduğudur. Bu argümanın bir versiyonuna Richard Swinburne (öl. 1934) de rastlayabiliriz. Swinburne doğal kötülüğün insanların bilgi ve anlayışını geliştireceğini düşünmüştür.¹² Kötülük sorununun hayatın gerçekleri olarak adlandırılan acılarla ve özgür iradeli insanların sebep oldukları kötülüklerle iyi bir Tanrı'nın varlığının çelişkisi üzerinde durulduğu görülmektedir. Ateistler bu sorunu Tanrı'nın var olmadığına delil olarak sunarken, bazı teistler kötülüğü ölümlü zihnin yanılısı olarak reddetmişler bazıları da kötülüğü Tanrı'nın adaletini yansıtan ceza ya da iyiliğin gelişimi için gerekli olan bir şey olarak görmüşlerdir.

Swinburne başkalarının acı çektiği yerde onlarla duygusal olarak ilgilenmemizin iyi bir şey olduğunu söyler. Onun bu düşüncesine itiraz eden birisi acının hiç olmaması gerektiğini söyleyebilir. Bu itirazlara karşılık Swinburne biraz acının ve biraz merhametin olduğu bir dünyanın en azından acının olmadığı ve dolayısıyla merhametin olmadığı bir dünya kadar iyi olduğunu öne sürer. Swinburne göre, acı çeken birisi için endişelenmek iyidir, eğer kötü diye bir şey olmadıkça kimse başkası için endişelenmez. Bu endişe kişilerin merhametinin kapsamını gösterir. İnsanların merhametimizin kapsamının geniş olması, zaman ve mekânda çok uzaklara uzanması ona göre iyi bir şeydir. Etiyopya'da ölenlere, Hindistanda'ki körlere merhamet eden birisi hemcinslerine şefkat duyar ve bu nedenle Swinburne dünyanın

¹⁰ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 33.

¹¹ Mary Baker Eddy, *Science and Health With Key to the Scriptures* (Boston: Christian Science Publishing, 1971), 257.

¹² Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 33.

böyle bir endişe olduğu için daha iyi olduğunu savunur.¹³ Yine konuyla ilgili Swinburne yangın örneğini verir. Bir yangından kaçamayacak kadar zayıf ya da felçli kişi bu yangın neticesinde yine acı çekecektir. Böyle aciz kişiler değil de yangından kaçabilecek kişiler acı çekse daha iyi olmaz mıydı şeklinde insanların aklına bir soru gelebilir. Sadece yangından kaçabilecek kapasitede olanların acı çekeceği bir durumda da bu tür aciz kişilerin yangından kaçmalarına yardım etmek yangını önlemek önemsiz bir durum haline gelir. Çünkü bu kişiler bu yangından acı çekmeyeceklerdir bu kişileri kurtarmaya da gerek yoktur. Böyle bir durumda nasıl olsa Tanrı onlara yardım ediyor düşüncesi ile insanlar çaresizlere yardım etme zahmetine katlanmayacaklardır ve bu zahmete girmemek onlar için mantıklı olacaktır. Yardım etmeyen kişiler aciz kişilere daha güçlü yardımın her zaman mevcut olduğunu bileceklerdir.¹⁴ Swinburne'e göre acının olduğu bir dünya hiçbir acının olmadığı bir dünyadan daha iyidir. Ona göre acılar insanların birbirini düşünmelerini, merhamet etmelerini, yardımlaşmalarını sağlar. Böylelikle insanlar bireysel yaşamdan kurtulurlar, insanların merhamet duyduğu ve yardımlaştığı bir dünya her zaman ona göre daha iyidir. Her şey yolunda olsaydı bütün bunların bir anlamı kalmazdı.

Swinburne'ün düşüncesindeki gibi kötülüklerin gerekli olduğu düşüncesine başka filozoflarda da rastlarız. Bazı kötülüklerin bazı iyilikler için araç olduğu, kötülüğün insanların bilgi ve anlayışını geliştireceği düşüncesi ile kötülük sorunu üzerine en önde gelen çağdaş yazarlardan biri olan John Hick'in (öl. 2012) çalışmalarında karşılaşmaktayız. Hick'e göre, kötülüğün varlığı insanın mükemmel gelişimi için gereklidir. İnsanlar Tanrı tarafından günaha meyilli olarak yaratılmışlardır. Ona göre insanlar kötülük içeren bir dünyada, kötülük karşısında olgunlaşma fırsatı verildiği için büyük yüksekliklere çıkabilen yaratıklardır.¹⁵ İnsanların günaha davet edildiği bir ortamda günaha meydan okuyarak failin güçlkle elde ettiği erdemler, herhangi bir gayret sarfetmeden failin kendisini içinde hazır bulduğu erdemlerden

¹³ Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 2004), 241.

¹⁴ Swinburne, *The Existence of God*, 252.

¹⁵ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 34.

daha değerlidir. Doğuştan var olan hazır bulduğumuz bir iyilikten, kişinin sorumluluk alarak yaptığı seçimlerle elde ettiği bir iyilik daha değerlidir.¹⁶ Bazı kötülüklerin varlığının bazı iyilikler için gerekli bir araç olduğu argümanında insan özgürlüğüne vurgu yapılmaktadır. Böyle bir vurgu Tanrı'nın varlığının kötülükle uyumlu olduğunu göstermeye çalışan özgür irade savunmasının ana özelliğidir.¹⁷ Özgür bir iradeye sahip olmak ahlâkî bir yaşamın temel koşuludur. İnsanların özgür iradeye sahip olmaları ve ahlâklı yaşayabilmeleri için ahlâkî kötülük özelliğinin olması gerekir.¹⁸ Hick'in kötülüklerin insanın gelişimi için gerekli olduğu düşüncesi özgür iradeli bireyin seçim yapabilmesine fırsat sunmaktadır. Günaha davet edilen bir yerde ona uymayarak sevaba yönelme bireyi daha yükseltilere çıkarabilmektedir. Kişinin bu şekilde kendi çabasıyla erdemler elde etmesi hazır sunulmuş erdemlerden daha değerlidir. Özgür iradesiyle iyi ve kötü arasında tercihte bulunabilen iyiyi seçen bir birey her zaman daha değerlidir.

İnsan zihninde var olan felsefi kötülük probleminde dış dünyadaki kötü olaylar ve olgular sebep olduğu için buna neden olan kötü olguların kaç çeşit olduğunu, bunların tanımlarını açıklığa kavuşturmak faydalıdır.¹⁹ Kötülük karşımıza depremler, kasırgalar, büyük orman yangınları; bir çocuğun zalim bir kişi tarafından katledilmesi, kanserden ölen hamile bir kadın, bir aslan tarafından canlı canlı yenen bir zebra, fiziksel, zihinsel, duygusal bozukluklar, vb. gibi şekillerde karşımıza çıkar. Filozoflar da kötülüğü çeşitli şekillerde sınıflandırmışlardır. Bunlardan en yaygın sınıflandırmalardan birisi doğal kötülük ile ahlâkî kötülük arasında yapılmaktadır. Hick bu ayrımın özlü bir tanımını yapmıştır.²⁰ Ona göre kötülük biz insanlar tarafından ortaya çıkar,

¹⁶ John Hick, "Ruh Oluşturma Teodisesi", çev. Rahim Acar vd., *Din Felsefesi Seçme Metinler Kötülük Problemi*, ed. Michael Petersen vd., (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 428.

¹⁷ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 35.

¹⁸ Mell Thompson, *Understand the Philosophy of Religion* (London: John Murray Press, 2010), 214.

¹⁹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 28.

²⁰ Chad Meister, *Praise for Introducing Philosophy of Religion*, (New York: Roudledge, 2009), 129.

zalimlik, adaletsizlik, kısır yaygın düşünce ve eylemler buna dâhildir. Doğal kötülük ise ahlâkî kötülüğün aksine insan eylemlerinden bağımsız ortaya çıkan kötülükleri ifade eder, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, hortumlar bunlara örnektir.²¹ “Kötülük kategorisi özgür insanların hem haksız ve acı veren fiillerini hem de kötü karakter özelliklerini içerir: Bu fiillerin örnekleri arasında öldürme, yalan söyleme ve çalma, bu özellikler arasında da sahtekârlık, cimrilik, korkaklık gelir. Kişiler bütün bunlardan dolayı sorumlu tutulabilirler.”²² Ahlâkî kötülük insanların yapıp etmelerine, eylemlerine dayanmaktadır. Özgür iradeye sahip olan insan iyiliği seçebileceken kötülüğe yönelebilir. Kötülüğe yönelen insan kötülüğün içine girmiştir. Konumuzla ilgili olarak ahlâkî kötülüğü daha kapsamlı ele alacağız.

2. Şiddet

Şiddet kavramını Orhan Hançerlioğlu *Felsefe Ansiklopedisi*'nde yeğlilik, erke, keskinlik, zorunluluk olarak tanımlamıştır.²³ Şiddet, bir kişinin bedensel, cinsel, duygusal, sözlü, psikolojik davranışlarla karşısındaki insanı zorlaması, tehdit etmesi ve aşağılamasıdır.²⁴ Fransızca'da, şiddet (violence); kişiyi zorlayarak iradesi dışında istemediği bir şeyi yapmak ya da yaptırmak olarak tanımlanmaktadır.²⁵ Şiddete uğrayan bireyin sosyal yapı içerisinde hak ve özgürlükleri kısıtlanmaktadır.²⁶ Şiddete uğrayan bir kişi çoğu zaman şiddete uğradığının farkına varamamakta ya da uğradığı şiddeti günlük olaylar içinde normalleştirebilmektedir. Bu davranışlar da kişilerin şiddetin ne olduğunu, hangi davranışların şiddet kapsamına girdiğini bilememelerinden kaynaklanmaktadır. Şiddete uğrayan ve bunun şiddet

²¹ John Hick, *Evil and God of Love* (San Francisco: Harper & Row, 1977), 579.

²² Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 177.

²³ Orhan Hançerlioğlu, “Şiddet”, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979), 6/200.

²⁴ Ayşe Kudat, *Al Sopyayı Vur Kocaya* (İstanbul: Doğan Kitap, 2007), 27.

²⁵ Artun Ünsal, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", *Cogito* 6-7 (Kış-Bahar 1996), 29.

²⁶ Nida Bayındır, "Aile İçinde Yaşanan Şiddete Karşı Çocuğun Gösterdiği Tepkiler", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (Haziran 2010), 2.

olduğunu bilen kişiler ise çoğu zaman toplumdan utandıkları için şiddeti gizleyebilmektedirler.

Şiddeti karşımıza kişinin kendisine uyguladığı şiddet, kişiler arası şiddet ve kolektif şiddet gibi çeşitli şekillerde çıkar.²⁷ Kişinin intihar etmesi ya da intihar girişiminde bulunması gibi bir eylem kişinin kendisine yönelik şiddet uygulamasına örnektir. Kişinin eşine, çocuğuna veya bir başka bireye uyguladığı şiddet kişiler arası şiddeti oluştururken; çete çatışmaları, mafya olayları, terör olayları ve savaşlar kolektif şiddeti oluşturmaktadır.²⁸ Futbol fanatıklığı, futbola ilişkin kültür biçimi, ona atfedilen değer yine şiddeti doğuran sebepler arasındadır. Alkol, uyuşturucu maddeler, medyadaki şiddet içeren sahneler, silah ve kesici alet taşıma da şiddete neden olmaktadır.²⁹ Şiddet bireysel de olsa kolektif de olsa doğurduğu sonuçlar kötüdür ve birçok kişinin hayatının büyük bir bölümünü etkilemektedir.

Şiddetin nedenleri olarak biyolojik nedenler, psikolojik nedenler, sosyal nedenler, toplumsal ve çevresel nedenleri sıralayabiliriz ve özellikle erkeklerde görülen ruhsal rahatsızlıklar, dürtüsel bozukluklar, kişilik travmaları, şizofreni türü akıl hastalıkları şiddetin biyolojik nedenleri arasındadır.³⁰ Şiddetin biyolojik nedenleri kişinin geçirdiği hastalıktan kaynaklanmaktadır, diyebiliriz.

Psikolojik şiddet, lakap takma, karşısındaki kişiyi küçümseme, kıskançlık, aşağılama, manipülasyon gibi baskılayıcı ve kontrolcü

²⁷ bk. Türkiye Büyük Millet Meclisi Araştırması Komisyonu (MAK), *Türkiye’de Ortaöğretime Devam Eden Öğrencilerde ve Ceza ve İnfaz Kurumlarında Bulunan Tutuklu ve Hükümlü Çocuklarda Şiddet ve Bunu Etkileyen Etkenlerin Saptanması: Araştırma Raporu*. (Ankara: TBMM, 2007), 56-58.

²⁸ Gönül Özgür vd., "Lise Öğrencilerinin Şiddet Algıları, Şiddet Eğilim Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler", *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi - Journal of Psychiatric Nursing* 2/2 (2011), 54.

²⁹ Zahir Kızmaz, "Şiddetin Sosyo-Kültürel Kaynakları Üzerine Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2006), 252.

³⁰ Hilal Çelik, "Aile İçi Şiddet". *İNSAMER Araştırma*, (Erişim 24 Kasım 2022), 125.

eylemleri içeren bir şiddet türüdür.³¹ İlgisizlik, ruhsal istismar da şiddetin psikolojik boyutuyla ilgilidir.³² Psikolojik şiddette fiziksel şiddette olduğu gibi darp izi, yaralama gibi gözle görülebilen belirtiler olmasa da kişide ömür boyu sürebilecek etkiler oluşturabilmektedir. Psikolojik şiddetin tespiti fiziksel şiddete göre daha zordur.

Bilişsel davranışçı yaklaşıma göre şiddet öğrenilen bir eylemdir. Şiddet öğrenilen bir şey olduğu için bu yaklaşıma göre aile ortamlarında şiddeti gören veya tanık olan çocuklar büyüyünce şiddeti çevresindeki insanlara uygulamaktadırlar.³³ Şiddetin bir terbiye etme aracı olarak görülmesi, kuşaktan kuşağa aktarılması sosyal nedenin içine girmektedir.³⁴ Şiddetin nedeni olarak sosyal, toplumsal ve çevresel nedenlerde şiddetin öğrenilebilen bir şey olduğuna dikkat çekilmiştir. Şiddetin öğrenilebilen bir şey olması toplum tarafından normal kabul edilmesine neden olmaktadır.

Ayrıca günümüzde sosyal çevresel nedenlerden biri olan örgütlü suçluluk olayları hakkında hukuki bir birleştirici tanım yapılmamıştır. Örgütlü suçlar uyuşturucu madde suçları, kara para aklama, adam öldürme, gasp, insan kaçırma, rehin alma gibi suçlardır.³⁵ Örgütlü suçlardan biri de terör olaylarıdır. Tanım olarak terör: "Dehşet, aşırı korku- dehşet saçma ve bu amaçla yaralama, yıkma ve öldürme davranışları. Terörde, heyecanlandırmak, şaşkınlık yaratmak yoluyla aşırı korku ve dehşet uyandırmak, cezalandırmak ve yıldırım söz konusudur."³⁶ Terör devlet ilişkisi bu şekildeyken mafya devlet ilişkisi

³¹ İnci Boyacıoğlu vd., "Psikolojik Şiddetin Ölçümü: Psikolojik İstismar Profili'nin ve Kadına Kötü Muamele Envanteri'nin Türkçe'ye Uyarlanması", *Psikoloji Çalışmaları* 40/1 (2020), 5.

³² Kudat, *Al Sopyayı Vur Kocaya*, 29.

³³ Kasım Tatlılıoğlu -İsmail Küçükköse. "Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet: Nedenleri, Koruma, Önleme ve Müdahale Hizmetleri", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (Nisan-2015), 199.

³⁴ Şadımın Şenbalkan, *Kadına Şiddet Madalyonun Öbür Yüzü* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2013), 40.

³⁵ Sulhi Dönmezer, "Çağdaş Toplumda Şiddet ve Mafia Suçları". *Cogito*, 6-7 (1996), 215.

³⁶ Yavuz Erten - Cahit Ardalı, "Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları", *Cogito* 6-7 (1996), 143.

daha farklıdır. Mafya devlete sızarak örneğin uyuşturucu ticareti işinde devletin yetkili gücünü eline geçirir, halkın üzerine korku salabilmektedir.³⁷ Örgütlü suçluluk olaylarında topluma yönelik şiddet uygulanmaktadır. Bu örgüt ve mafya türü oluşumlar isteklerini topluma yönelik bir korkutma, caydırma, sindirme politikası uygulayarak elde etmeye çalışmaktadırlar.

Şiddetle ilgili aile içi şiddet ele alacak olursak, daha önce şiddet ile ilgili saydığımız davranış ve eylemlerin aile içinde gerçekleşmesi olarak tanımlayabiliriz. Aile içi şiddet daha çok kadınlara uygulanmaktadır daha sonra çocuklara, özürülülere, nadiren de yaşlılara yönelik olmaktadır.³⁸ Aile içi şiddet konusunda kültürel değerler önemlidir. Herhangi bir şiddet eylemi toplum tarafından meşru olarak görülüyorsa bu şiddet davranışı şiddet olarak algılanmaz. Örneğin kadına yönelik şiddet çoğu toplumda sıradan bir evlilik meselesi olarak algılanmaktadır.³⁹ Aile içi şiddet konusunda fiziki bakımdan güçsüz oldukları için kadınlar daha fazla etkilenmektedir. Durum bazen tam tersi olsa da genel olarak aile içi şiddet ile kadına şiddet genellikle beraber anılmaktadır. Aile içi şiddet kadın, çocuk, yaşlı fark etmeksizin şiddete uğrayan kişiyi derinden etkilemektedir. Aile içi şiddetin genel olarak toplum arasında aile meselesi olarak görülmesi şiddetin önlenmesindeki engellerden biridir.

Fiziksel şiddet, tokat atma, yumruklama, tekmeleme, boğmaya çalışma, karşıdaki kişinin canını acıtacak eylemlerde bulunma, bıçak ya da silah kullanmak, yüze kezzap dökmek gibi insan bedenine verilen zarardır.⁴⁰ Fiziksel şiddete maruz kalan kişilerde benlik zedelenmesi, özgüven kaybı, depresyon, travma sonrası stres bozukluğu gibi psikolojik sorunlara maruz kalmaktadırlar. Şiddete maruz kalmış bireyler şiddet sonrasında yaşadıklarını hiç kimseye

³⁷ Dönmezer, "Çağdaş Toplumda Şiddet ve Mafia Suçları", 218.

³⁸ Aliye Mavili, *Aile İçi Şiddet Kadının ve Çocuğun Korunması* (Ankara: Elma Yayınevi 2014), 15.

³⁹ Nuran Güler vd., "Kadının Aile İçinde Yaşanan Şiddete Bakışı", *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 27/2 (2005), 52.

⁴⁰ Ümran Sevil vd., "Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet", *Dünya'da Türkiye'de Kadın ve Şiddet*, ed. Murat Korkmaz vd. (Ankara: Nobel Kitabevi, 2015), 575-576.

anlatamadıklarından dolayı da içsel bir birikime sahip olurlar. Bu birikim kapasiteleri dolunca kendi içlerinde yaşadıkları öfke, agresyon, üzüntü, hesap sorma ve intikam duyguları ortaya çıkmaktadır.⁴¹ Fiziksel şiddet beraberinde psikolojik sorunları da getirmektedir. Şiddet beraberinde kişide olumsuz duyguların ortaya çıkmasına neden olmakta bu kişi de bu duyguları dışarıya yine şiddet olarak yansıtabilmektedir. Şiddete uğrayan kişi kendisine şiddet uygulayan kişiye ya da kendisinden daha aciz olan başka bir kişiye zarar verebilir.

Fiziksel şiddetten sonra cinsel şiddete değinecek olursak 1970'li yıllara kadar cinsel şiddet suç olarak kabul edilmemiştir. Tecavüz olaylarının artmasıyla cinsel şiddet kadının hatası olarak görülmekten uzaklaşmıştır ve suç olarak nitelendirilmiştir. Tanım olarak cinsel şiddet şu şekildedir: "Cinsel şiddet, psikolojik ve sosyal açıdan olumsuz sonuçlara yol açan cinsel davranışlardır, istenmeyen cinsel bir eylem, seks ticareti ya da doğrudan bir kişinin cinselliğe zorlanmasıdır."⁴² Cinsel şiddet konusunda genel olarak kadına karşı cinsel şiddet olarak ele alınsa da çocuklara, yaşlılara zaman zaman da erkeklere karşı uygulanabilmektedir.

Son olarak ekonomik şiddeti ele alacak olursak erkeğin kazandığı parayı kendi özel zevkleri için harcayarak aile gelirinden kısıntı yapması bir ihmâl ve istismardır.⁴³ Erkeğin eşinin ve ailenin diğer bireylerinin ihtiyaçlarını görmezden gelmesi, kazandığı parayı istediği gibi harcanması ekonomik şiddete neden olmaktadır.

Konumuzla ilgili şiddeti kötülük sorunu bağlamında değerlendirecek olursak, şiddetle ilgili biyolojik nedenler dışındaki diğer nedenler ahlâkî kötülük problemi dâhilinde ele almak gerekir. Şiddet karşındaki kişiye zorbalık yapmak, fiziksel ve psikolojik acı çektirmek, bireyin hak ve özgürlüklerini kısıtlamaya dayanmaktadır. Kan davaları,

⁴¹ Nalan Linda Fraim, "Kadına Karşı Fiziksel Şiddetin Biyopsikososyal Sonuçları", *Uluslararası Katılımlı Kadın Ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu*, ed. Dolunay Şenol vd. (Ankara: Mutlu Çocuklar Derneği Yayınları, 2012), 2-4.

⁴² Şebnem Aslan vd., "Kadına Yönelik Cinsel Şiddet: Kybele'nin Günahı Mı?", *Dünya'da Türkiye'de Kadın ve Şiddet*, ed. Murat Korkmaz vd. (Ankara: Nobel Kitabevi 2015), 77-79.

⁴³ Mavili, *Aile İçi Şiddet Kadının ve Çocuğun Korunması*, 35.

çete olayları, savaşlar kolektif şiddet olarak büyük kütlelerin acı çekmesine sebep olmaktadır. Ahlâkî kötülük çeşidinde insan iradesinin önemli bir yeri vardır. Futbol fanatikliği, uyuşturucu madde kullanımı, karşısındaki kişiyi küçümseme, psikolojik şiddet uygulama gibi bahsettiğimiz şiddet türleri ve şiddet nedenleri insanın özgür iradesine dayanmaktadır. Çünkü bu tür şiddetler adaletsiz, acımasız, ahlâksızdır. Bu nedenle şiddet insan iradesine, insanın yapıp etmelerine dayandığı için şiddet bir ahlâkî kötülüktür. Şiddetin öğrenilebilirliği ve bunu uygulamaya geçirme insan iradesine bağlıdır. Toplumun şiddeti normalleştirilmesi de özgür iradeye bağlıdır. İnsanların başkalarına şiddet uygulayarak acı çektirmeleri yerine birbirlerine destek olmaları, yardımlaşmaları, merhamet etmeleri temel erdemlerdir. Şiddet olaylarında bu erdemler göz ardı edilmektedir. Şiddet uygulayan kişiler iyiliği seçmek yerine kötülükten yana olmuşlardır. Şiddet uygulayanlar hem haksızdırlar ve acı vermektedirler hem de kötü karakter özelliklerini taşımaktadırlar. Şiddet uygulayan kişi yaptığı karşısında özgür iradeye sahip olduğu için sorumludur. Şiddet uygulayarak kötülüğe yönelen kişi kötülüğün içine girmiştir. Bu sebeplerden dolayı şiddeti ahlâkî bir kötülük türü olarak değerlendirmekteyiz.

3. Teodise

Teodise kavramı ilk kez Gottfried Leibniz (öl. 1716) tarafından kullanılan bir kavramdır. “Yunanca *Tanrı* ve *adalet* kelimelerinin birleşiminden türetilen teodise, kötülük sorunu karşısında teizmin tutarlılığını savunmaya çalışan argümanları kullanma görevini ifade eder.”⁴⁴

Teodisede karşımıza şu soru çıkar: Kötülüğün varlığı ile hem mutlak iyi hem de her şeye kadir güçlü bir Tanrı'nın varlığı uzlaştırılabilir mi? Bu tür sorular inanan kişi için de inanmayan kişi için de eşit bir problemdir. Örneğin inanmayan kişinin zihninde dini bağımlılığa engeldir ve inanan kişi için de o kişinin inancını sarsmak, onu sürekli şüphelendirmek için şiddetli bir iç gerilim oluşturur.⁴⁵ Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin ve

⁴⁴ Anthony C. Thiselton, “Theodicy”, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, (Oxford: Oneworld Publications, 2002), 306.

⁴⁵ Hick, *Evil and Love of God*, 3.

kötülüğün bulunduğu bir dünya yaratmasının nedenini araştırarak olursak “kötülük nereden gelir?” veya “Tanrı niçin kötülöklere izin veriyor?” gibi soruları bir teist cevapladığında ortaya bir teodise koymuş olur.⁴⁶ Kötülük gerçeğiyle karşılaşıldığında Tanrı'nın kötülöklere neden müsaade ettiğini açıklamak ve Tanrı'yı haklı çıkarmak için bir takım girişimlerde bulunulmuştur. Bu girişimler teodise olarak adlandırılmaktadır.⁴⁷ Teodise teistler tarafından yapılan etrafımızda gördüğümüz kötülöklere Tanrı'nın varlığını, onun mutlak gücünü, iyiliğini uzlaştırma çabasıdır.

Bu teodiselerden önemli olan üçü, Augustinus'un Özgür İrade Savunması, Hick'in Irenaeus'cu ya da Ruh Olgunlaştırma Teodisesi ve Süreç Teodisesidir.⁴⁸ Ahlâkî kötülöklere özgür insanların iradelerini kötüye kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle biz de burada konumuzla ilgili olarak, özgür insan iradesini içeren teodiseler olan *özgür irade savunması* ve *ruh olgunlaştırma teodisesini* ele alacağız.

3.1. Özgür İrade Teodisesi

Teodise Tanrı'nın yarattığı dünyada var olan kötülöklere göz önüne alındığında Tanrı'yı haklı çıkarma çabasıdır. Teodise türlerinin en önemlilerinden birisi Kilise Babası St. Augustinus tarafından önerilen özgür irade teodisesidir.⁴⁹ Augustinus'a göre kötülük ister kötü bir irade ister bir acı örneği, isterse doğadaki bir düzensizlik ya da bozulma olsun bu kötülük Tanrı tarafından belirlenmemiştir. Ona göre kötülük, özünde iyi olan bir şeyin yanlış gittiğini temsil eder ve her zaman kendi içinde iyi olan bir şeyin arızalanmasından oluşur. Augustinus kötülüğün nereden çıktığı sorusuna ise kötülüğün başlangıçta evrenin özgür iradeyi içeren seviyelerinde ortaya çıktığı cevabını verir. Burada bahsettiği özgür irade meleklerin ve insanların özgür iradesidir. Meleklerin bir kısmı(şeytanlar), en yüksek İyi olan Tanrı'dan daha aşağı iyilere yönelerek yaratıcılarına isyan ettiler; sırayla ilk erkek(Adem) ve kadını(Havva) düşmeye teşvik

⁴⁶ Alvin Plantinga, *God Freedom and Evil*, (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002), 10.

⁴⁷ Meister, *Praise for Introducing Philosophy of Religion*, 139.

⁴⁸ Meister, *Praise for Introducing Philosophy of Religion*, 139-144.

⁴⁹ Meister, *Praise for Introducing Philosophy of Religion*, 139.

ettiler. İşte meleklerin ve insanların bu düşüşü, ahlâkî kötülüğün veya günahın kaynağıydı. Augustinus teodisesinde tarihin sonunda insanların bir kısmının sonsuz mutlu yaşama diğer kalan kısmının da sonsuz işkenceye maruz kalacağını söyler. Augustinuscu teodisede, yaratıcıyı kötülüğün varlığına ilişkin herhangi bir sorumluluktan arındırmak ister. Burada sorumluluk yaratılana aittir. Ona göre kötülük, trajik bir eylemde yaratıkların özgürlüğünün kusurlu bir şekilde kötüye kullanılmasından kaynaklanır.⁵⁰ Tanrı içindeki her şey güzel olacak şekilde evreni en güzel şekilde yaratmıştır, bu yarattıkları içinde insanlara irade özgürlüğü vermiştir. Yaratılmış kişilerden bazıları özgürce Tanrı'nın iyiliğinden dönmeyi seçerek günah işlemişlerdir. Böylelikle mükemmel olmaktan uzaklaşmışlardır. Yaratılmış kişilerin günah işlemesi evrene ahlâkî ve doğal kötülüğü getirmiştir. Kötülük metafizik bir eksiklik ya da yoksunluktur. Hesap günü Tanrı dünyayı yarılayıp Mesih aracılığı ile kurtulmuş kişileri ebedi krallığına davet edecektir. Diğer kötü ve itaatsiz insanlar ise cehenneme gideceklerdir.⁵¹ Augustinus'a göre kötülük iyi olanın bozulmasından meydana gelmektedir. Ona göre kötülüğün kaynağı özgür iradeli varlıkların iradelerini kötüye kullanmalarındır ve bu nedenle Tanrı'nın kötülükle ilgili bir sorumluluğu yoktur.

Ahlâkî kötülüklerle ilgili teodisede en temel kavram Batı düşüncesinde *özgür irade* kavramıdır.⁵² İnsanların özgür iradeye sahip olması Allah'ın varlığı ve sıfatları ile uyumludur. Özgür irade sahibi olmak farklı şeyler arasından seçim yapabilme hakkına sahip, imkânları tek doğrultuda sınırlanmamış olmaktır. Özgür iradeye sahip insanlar iyilik yönlerini geliştirerek özgür olmasını iyiliği seçme ve iyilik yapmada kullanabilecekleri gibi bunu kötü yönlerini geliştirerek kötülük de yapabilirler.⁵³ Tanrı kendi sıfatları ile uyum içinde insanların kendi çabalarıyla değerli varlıklar olmasını istemiştir.⁵⁴ Özgür irade ile insanlara bir seçim hakkı tanınmıştır. Eğer bu hak tanınmış olmasaydı insanın bir

⁵⁰ John Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice-Hall, 1990). fourth Edition, 42.

⁵¹ Meister, *Praise for Introducing Philosophy of Religion*, 140.

⁵² Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 139.

⁵³ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 140.

⁵⁴ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 141.

makineden farkı olmazdı. Buradan da iyilikler ve kötülükler arasında tercih yapmamızı sağlayan şeyin özgür irade olduğunu söyleyebiliriz.

3.2. Hick'in Irenaesus'cu ya da Ruh Olgunlaştırma Teodisesi

Irenaesus'un çalışmasına dayanarak, Hristiyan piskoposu olan John Hick, Augustinus'un düşünceleriyle taban tabana zıt bir teodise geliştirmiştir. Bu teodisede Tanrı iyidir ama gelişmemiş insanları yaratmıştır, çünkü ahlâkî olgunluk hayatta imtihanlar ve zorluklar yaşamayı gerektirir.⁵⁵ Hick'in Irenaesus'cu teodisesine göre insan doğal evrim içinde ve Tanrı'dan bilişsel bir mesafe, uzaklık içinde yaratılmıştır. Bu bilişsel uzaklık insana yaratıcı karşısında temel bir özgürlük imkânı tanır. İnsan ben-merkezli bir organizmadır, dünyada hayatta kalmak için sert ve sıkıntılı dünyada mücadele verir. Bu dünya ahlâken ve manen olgunlaşmamış bir yaratık olan insanın nihai yetkinliğe erişebileceği çevredir.⁵⁶ Irenaesus'cu teodisede insanlar başlangıçta olgunlaşmamış, kusurlu varlıklar iken dünya hayatı ahlâki olgunluğa imtihanlarla, zorluklarla ulaşma yeridir. Bu imtihan için de Tanrı insanlara özgür iradeyi vermiştir.

St. Irenaesus'a göre insan ırkının yaratılışının iki aşaması vardır. İlk aşamada insanlar, muazzam ahlâkî ve ruhsal gelişim kapasitesine sahip akıllı hayvanlar olarak var edilmişlerdir. Bu aşamada Irenaesus'a göre bu ilk aşamada insanlar, uzun bir büyüme sürecinin başlangıcında olgunlaşmamış yaratıklardı. Irenaesus'un düşüncesinin ikinci aşamasında insanlar özgür iradeleriyle *Tanrı'nın çocuklarına* dönüşüyorlar. Hick Irenaesus'un ötesine geçerek insanların neden başlangıçta olgunlaşmamış ve kusurlu varlıklar olarak yaratılmış oldukları, mükemmel olmadıkları sorusuna insan özgürlüğünün pozitif değerini cevap olarak verir. Bir kişi zorluk karşısında ya da günaha davet edilme durumunda özgür ve sorumlu ahlâkî seçimler yaparsa bu ortaya çıkan insani iyilik, yaratılmış bir iyilikten özünde daha değerlidir. Eğer insanlar başlangıçta Tanrı'nın doğrudan huzurunda yaratılmış olsaydılar, Yaratıcılarına karşı gerçek bir özgürlüğe sahip olmayacaklardı. İnsanlar tamamen kişisel ve dolayısıyla ahlâkî açıdan özgür varlıklar olmaları için, Tanrı'ya uzaysal değil

⁵⁵ Meister, *Praise for Introducing Philosophy of Religion*, 141.

⁵⁶ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 109.

epistemik bir mesafede, bilgi boyutunda bir mesafede- yaratılmışlardır.⁵⁷ Bu teodisede insanların neden olgunlaşmamış varlıklar olarak dünyaya geldikleri sorgulandığında, insan özgürlüğünün pozitif değerine vurgu yapılmaktadır. İnsanların özgür iradeli olmaları için epistemik mesafe gereklidir. Kişi bu özgür iradesiyle kendi tatminine doğru özgürce gelişebilir.

Hick'e göre acı, Tanrı'nın iyilik amacına hizmet eder. Ona göre septiklerin normal varsayımı, insanlığın tamamlanmış bir yaratılış olarak görülmesi gerektiğidir. Septikler'e göre Tanrı'nın dünyayı yaratma amacı tam olarak oluşturulmuş yaratıklar için uygun bir barınma yeri sağlamaktır. Onlar için Tanrı iyi ve sevecendir bu nedenle, Allah'ın insan yaşamı için yarattığı ortam mümkün olduğunca hoş ve rahat olacaktır. Buradaki sorun esasen evcil bir hayvan için kafes yapan birininkine benzer. Ireneaus'cu teodise bu noktada, Tanrı'nın amacının, sakinlerinin maksimum zevk ve minimum acı yaşayacağı bir cennet inşa etmek olmadığını savunmuştur.⁵⁸ Septiklerin dünyasında acılar az olmalı, dünya hayatında haz ve rahatlık ön planda olmalıdır. Buna karşılık Ireneaus'cu teodisede bu dünyanın haz yaşama yeri olmadığını ileri sürmüştür. Dünyanın haz yaşama yeri olmadığı düşüncesine Hick de katılmıştır.

Hick'e göre bu dünya, gerçeğin aksine, her türlü acı ve ıstırap olasılığının dışlandığı bir cennet gibi olsaydı sonuçları çok geniş kapsamlı olurdu. Örneğin, katilin bıçağı kağıda dönüşürdü, insanı öldürmesi için atılan mermi havaya karışır yok olurdu, bir milyon doların çalındığı banka kasası mucizevi bir şekilde bir milyon dolarla dolardı. Böylelikle hiç kimse bir başkasına zarar veremezdi. Böyle bir durumda hiç kimse kazayla yaralanmaz: yüksekte düşen dağcı zarar görmezdi. Aynı şekilde çalışmaya gerek kalmayacaktı, çünkü çalışmaktan kaçınmaktan hiçbir zarar gelmezdi. İhtiyaç veya tehlike anında başkaları için endişelenmeye gerek yoktur, çünkü böyle bir dünyada gerçek ihtiyaçlar veya tehlikeler olamaz. Böyle bir durumda dünyanın genel yasalara göre değil, özel inayete göre çalışması gerekir. Doğa yasalarının son derece esnek olması gerekirdi. Bazen yerçekimi işler, bazen işlemez, bazen bir nesne sert, bazen

⁵⁷ Hick, *Philosophy of Religion*, 44.

⁵⁸ Hick, *Philosophy of Religion*, 45.

yumuşak olurdu. Böyle olunca da hiçbir bilim olamazdı, çünkü araştırılacak kalıcı bir dünya yapısı olmazdı. Dünyadaki sıkıntılar ortadan kalkınca hayat, içinde zevkle ama amaçsızca süzüleceğimiz ve rahat bir şekilde sürükleneceğimiz bir rüyaya dönüşecekti. Böyle bir dünyada da mevcut etik kavramlarımızın hiçbir anlamı olmayacağı açıktır. Örneğin cesaret ve metanet, tanımı gereği hiçbir tehlike veya zorluğun olmadığı bir ortamda hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Sonuç olarak, böyle bir dünya, hazzı desteklese de insan kişiliğinin ahlâkî niteliklerinin gelişimi için çok uygunsuzdur. Bu nedenden dolayı, böyle bir dünya olası dünyaların en kötüsü olabilir.⁵⁹ Hick karşı-olgusal hipotez yönteminde dünyada acıların olmaması ya da az olması, dünyanın haz ve mutluluk kaynağı olmasının doğanın işleyişine, doğa yasalarına ters olduğunu ileri sürmüştür. Aynı şekilde Hick'e göre etik kavramlar da böyle bir dünya düzeninde anlamını yitireceği için kişiler ahlâkî gelişimlerini tamamlayamayacaklardır. Böyle bir dünyada sanılanın aksine kötü bir dünya olacaktır.

3.3. Şiddete Karşı Aşk Teodisesinin Gücü

Aşk kavramı anlam olarak çok zengindir. Kimi insanlar aşkı yüceltip onu olmazsa olmaz bir değer olarak ele almışlardır. Buna karşılık kimileri de aşktan kaçınılması gerektiğini, aşkın bir hastalık ya da tutku olduğunu dile getirmişlerdir. İbrahim Emiroğlu'na göre aşk bir kişiye ya da nesneye karşı duyulan kişinin kendisini engelleyemediği bir bağımlılık tutku ve adanmışlık şeklinde ortaya çıkan güçlü bir duygulanımı ifade eder.⁶⁰ Aşkın tanımı taşıdığı anlam zenginliğinden dolayı yapılamamaktadır. Aşk, aşkı değerlendirenlerin bakış açısına göre değişmektedir. Kimisi aşka yüce duygular yüklerken, kimisi de aşkın olumsuz taraflarını ele almıştır. Aşk sadece bir insana karşı olmayıp bir nesneye karşı da olabilmektedir. Kişi aşk ve onun yoğun duygusu karşısında kendisini engelleyememektedir.

Aşkın Arapça'daki karşılığı *ışk* olarak ele alınır. Şiddetli ve aşırı sevgiyi ifade eder. Aşık kişi kendisini tamamen sevdiğine adar ve gözü sevdiğinden başka kimseyi görmez. Lügatlerde aşk kelimesi aynı kökten

⁵⁹ Hick, *Philosophy of Religion*, 46.

⁶⁰ İbrahim Emiroğlu, "Mevlâna'da Aşkı İfade Etme İmkânı ve Aşk Betimlemeleri", *DEÜİFD* XXVII (2008), 3.

gelen *aşeka* kelimesi ile ifade edilir. Aşeka zehirli sarmaşığa verilen addır. Bu sarmaşık kuşattığı ağacın suyunu emerek ağacın sararıp solmasına neden olmaktadır. Aşk da tıpkı bu ağaç gibi seven kişiyi diğer insanlardan soyutlar ve sararıp solmasına neden olur. İşte bu sebepten bu duyguya aşk adı verilmiştir.⁶¹ Yunan filozofları aşkı daha çok ön plana çıkan üç sözcükle ifade etmişlerdir. Bu sözcüklerden ilki *philia*'dır. Philia arkadaş, akraba vb. kişilere duyulan sevgidir. İkinci sözcük *eros* kavramıdır. Eros karşı cinse karşı duyulan aşk ve tutku anlamındadır. Üçüncü sözcük ise koşulsuz aşkı ifade eden *agape*'dir.⁶² Yunan filozofları aşkı üç biçimde ele alsalar da bu kavramların anlamları bazen değişikliğe uğramıştır. Örneğin eros kavramı Yunan filozoflarında karşı cinse duyulan sevgi iken Sokrates (öl. MÖ 399) eros kelimesini Tanrısal bir şey olarak belirtmiştir.

Konumuzda daha önce bahsettiğimiz gerek özgür irade savunması gerekse ruh olgunlaştırma teodisesine özel atıfla hareket edecek olursak insanlara temel erdemler öğretilmesine rağmen insanlar özgür iradelerini iyiden yana kullanmamaktadırlar. Bir insan neden özgürlüğünü iyiden yana kullanmaz? Neden üstün ahlâka ve yüksek ruh bilincine sahip bir birey olarak gelişmek varken bunu tercih etmezler? Bu soruları aşk teodisesi dediğimiz teodise algısını özümseyerek cevaplayabiliriz.⁶³ Hem özgür irade teodisesi hem de İreneaus'cu teodise şiddet olaylarının çözümünde yetersiz kalmaktadırlar. Erdemler sosyal hayatta ve eğitim hayatında öğretilmesine rağmen göz ardı edilmekte ve insanlar kendilerini olgunlaştırma yoluna gitmemektedirler. Bu iradeyi iyiden yana kullanmayarak, ruhun olgunlaşması eksik kalmaktadır bu sebepten dolayı da şiddet olayları kaçınılmaz hale gelmektedir. Aşk teodisesinin bireysel ve toplumsal yaşam üstündeki etkisi, insandaki sorumluluk duygusunu geliştirmesi, insan yaşamını güzelleştirmesi, insanları birleştirici gücü, bütün insanlarda var olan ortak duygu olması, bencilliği engellemesi, insanı Mükemmel olana yaklaştırması ve ölçülü olmaya

⁶¹ Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), IV/11.

⁶² Nurten Gökalp, "Aşk", *Değerler Üzerine Felsefi Sorgulamalar*, ed. Ceyhan Akın Cengiz vd. (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 25.

⁶³ Metin Yasa, "Kötülük Sorunu", 209.

davetiyle aşk teodisesi önemlidir. İnsan özgürlüğünü iyiye yöneltmede, üstün ahlâka ve yüksek ruh bilincine ulaşmada aşk teodisesinin bahsettiğimiz özellikleri etkili olabilir.

Ahlâkî bir kötülük problemi olan şiddet karşısında aşkın bireysel ve toplumsal yaşam üzerinde kendini gösteren etkisinden yararlanılabilir. Aşkın gücüyle şiddet karşısında muhtemel çözüm önerileri sunabilir ya da bilinen çözüm önerileri desteklenebilir.⁶⁴ İnsanlar karşılaşılan olumsuzluklar karşısında aşkın insanlara sunacağı güzelliklere ihtiyaç duyabilirler. Aşk teodisesi ile insan yaşamı bütünüyle saygıya, hoşgörüyeye ve aşka dönüşebilir.⁶⁵ Aşk teodisesinin insan yaşamını güzelleştirdiği noktasına filozoflarda da rastlamaktayız. Örneğin Platon (öl. m.ö. 347) *Şölen* diyalogunda güzel yaşamak isteyen kişileri güzel yaşatan şeyin akrabalari, zenginlikleri, şerefleri olmadığını söyler. İnsanları güzel yaşatan şey Platon'a göre sevgidir.⁶⁶ Platon *Şölen* diyalogunda zorbalıklara son veren şeyin Aristogeiton ile Hermodios arasındaki sevgi olduğunu belirtmiştir.⁶⁷ Platon yine *Şölen* diyalogunda sevginin her şeyden güzel ve iyi olduğunu söyler. Sevgi ona göre başkaları için daha başka güzelliklerin ve iyiliklerin kaynağıdır. Ona göre insanlar barıştığında denizler durulur, şiddetli fırtınalar diner, dertler uykuya dalar, yabancılik duyguları içimizden silinir, yakınlık duyguları gelir. Sevgi Platon'a göre insanların kaynaşmasına yol açar, insanları iyiliğin dostu, kötülerin düşmanı yapar.⁶⁸ Platon'un sevgiyle ilgili düşüncelerinden yola çıkarak sevginin şiddeti önlemedeki rolüne değinecek olursak insanlar sevgi sayesinde bir arada ve güzel yaşarlar. Sevgi zorbalıklara, şiddete son veren şeydir, günümüzdeki şiddet olayları da sevgi duygusunun insanlarda geliştirilmesiyle önlenir. Sevgi iyiliklerin kaynağıdır, sevgiyle insanlar iyiye yönelip, kötünden uzak durabilirler, birbirlerine şiddet uygulamazlar. Platon'un insanların barıştığında denizlerin durulması, rüzgarların

⁶⁴ Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, 122.

⁶⁵ Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I Tanrı ve Felsefe* (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 117.

⁶⁶ Platon, *Şölen*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyuboğlu (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 27.

⁶⁷ Platon, *Şölen*, 32.

⁶⁸ Platon, *Şölen*, 54.

dinmesi, dertlerin bitmesi ifadeleri toplumdaki ve bireydeki huzuru, sakinliği, mutluluğu ifade etmektedir. Bu durumu günümüz şiddet olaylarına göre yorumlarsak sevgi sayesinde insanlar şiddete son verebilirler, barış sağlayabilirler, huzura erebilirler, muhabbet ve kaynaşma sağlayabilirler. Bütün bu bahsettiğimiz şeyler aşk teodisesinin beraberinde getirdiği güzelliklerdir. Aşk teodisesinin beraberinde getirdiği güzelliklerden faydalanmak, bu güzellikleri toplumda ve bireylerde ortaya çıkarıp insanlarda farkındalık oluşturmak şiddetin önlenmesi noktasında bize yardımcı olabilir.

İslam filozoflarından Farabi'ye göre (öl. 950) insanlar hayatlarını devam ettirmek için ve mükemmelliğe ulaşmak için birçok şeye muhtaçtırlar. En üstün iyiliğe ve mükemmelliğe ona göre ilkin medinede ulaşılabilir. İnsanların mutluluğu elde etmek için yardımlaştığı toplum, erdemli ve mükemmel bir toplumdur.⁶⁹ Bu erdemli toplumun yöneticisi doğruluğu ve doğru insanları sevmeli yalandan nefret etmelidir. Adaleti ve adil kişileri sevmeli, baskıya müsaade etmemeli, baskı altında kalan insanlara merhamet etmeli, güzel asil ve doğru bulduğu şeyleri yapmalıdır. Bu yöneticiden adaletsiz olması, haksızlık ve kötülük yapılması istendiğinde buna direnmelidir.⁷⁰ Farabi'ye göre gerçek devlet başkanı bir doktorun hastasını tedavi ederek hastasını mutlu ettiği gibi halkının mutluluğunu sağlayan kişidir.⁷¹ Bir devlet başkanı şehir halkı için müşterek olan iyi şeylerin paylaşarak ve bunların korunmasını sağlayarak adaleti ortaya çıkarır. Bu başkan halka haklarını eşit bir şekilde dağıtmalıdır. Bu eşitlik de ölçü ve dengeyi ifade eder. Farabi'ye göre adalet sevgiye tâbidir ve sevgi fazilete iştirakle ortaya çıkar.⁷²

Farabi'nin görüşlerini kötülükler ve ahlâki bir kötülük olarak şiddetin önlenmesi noktasında değerlendirecek olursak Farabi'nin toplumunda yardımlaşma, doğruluk, güzellik ön plandadır. Günümüzde

⁶⁹ Farabi, *İdeal Devlet El-Medînetü'l-Fadıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 99-101.

⁷⁰ Farabi, *İdeal Devlet*, 108.

⁷¹ Farabi, *Fusulü'l Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 40.

⁷² Farabi, *Fusulü'l Medeni*, 52-53.

de insanlara yardımlaşma, doğruluk, güzellik duygularını öğreterek, geliştirerek şiddet ve ahlâki kötülük olaylarını engelleyebiliriz. Ölçülü ve dengeli olma sevgiye bağlıdır. Bir ahlâki kötülük problemi olarak şiddete karşı aşk teodisesinin insanlara tavsiyede bulunduğu ölçülü olma, aşırılıklardan kaçınma noktasından yararlanılabilir. Aşk ile hayata bakan birisi aşırı öfkeden kendisini alıkoyar ve şiddet eğilimi bu şekilde ortadan kalkabilir. Aşkın insanın içinde yatan güzellikleri ortaya çıkarması da etrafındaki kendisinden başka bulunan her şeye sevgiyle muhabbetle yaklaşmasına neden olur. Bu sadece insanla da sınırlı kalmaz. İçinde aşkın güzelliklerini barındıran bir kişi sadece insana değil hayvanlara ve doğaya da aynı değeri gösterir.

Kötülük ve şiddetle dolu bir evrende karşılaştığımız bir sorun da insanların sorumluluk duygusunun azalmış olmasıdır. Aşk teodisesinin bu noktadaki rolü sorumluluk duygusunun gelişmesini sağlamaktır. Aşk teodisesi insanı belirli bir olgunluk düzeyine ulaştırır. Aşk teodisesi insanları belirli bir olgunluk düzeyine ulaştırdığı için bireysel ve toplumsal sıkıntıları gidermede yardımcı olur ve insana mutluluk kazandıran bir güce sahiptir.⁷³ Aşk teodisesinin insanı olgunluğa götüren yanı ile ilgili Yunus Emre'den (öl.1328) örnek verecek olursak o *insan-ı kamil*'i yani olgun insanı kavramı üzerinde durur. O bunu şöyle ifade eder:

“Tasavvufta kâmil insan, kendini aşan insandır. Yunus'a göre insan, kendini aşıp ebedî varlığı bulmak ve onun aşkı ile yaşamak suretiyle hayatına bir mânâ verebilen ve mesut olabilen insandır. İnsanın sevmesi kendisini aşmasıdır. İnsanın kendini aşması, Tanrı aşkıyla yaşaması vasıtasıyla olur.”⁷⁴

Yunus insanı insan olmasının ötesinde Tanrı'nın insanı dünyaya halife olarak yaratmasından dolayı sevmiştir.⁷⁵

“Kimseyi düşman tutmayız ağyar dahı yârdur bize
Kanda ıssılık varışa mahalle vü şardur bize
Adımız miskindür bizüm düşmanımız kindur bizim

⁷³ Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I*, 116.

⁷⁴ Abdurrahman Güzel, “Yunus Emre'de İnsan Kavramı”, *Vakıf Haftası Dergisi* 8 (1991), 88.

⁷⁵ Güzel, “Yunus Emre'de İnsan Kavramı”, 88.

Biz kimseye kin tatmazuz kamu alem birdür bize"⁷⁶

"Yaradılanı severiz

Yaratandan ötürü"⁷⁷

Ona göre yaratılan Yaratan'dan ayrı düşünülemez ki bu sebeple Yunus kimseye düşmanlık duygusu beslemez, insanların da birbirine düşman olmaması gerektiğini söyler.⁷⁸ Mevlâna Celâleddîn Rûmî (öl. 1273) ise insanda iyi ve kötü özelliklerin bir arada bulunduğunu söyler. Ona göre insan iyi ve kötü özellikleri farklı şekillerde ortaya koyar. Onun düşüncesinde sorumluluk denen şey insanı iyi özellikleriyle kendini ortaya koymasıdır.⁷⁹ Günümüzde sorumluluk duygusunun yitilmesi ve bir insanda olması gereken olgunluk düzeyinin altında kalınması şiddetin önlenememesinin nedenleri arasındadır. Bu duruma çözüm önerisi olarak Anadolu'nun yetiştirmiş olduğu şair ve mutasavvıflardan olan Yunus Emre'nin *insan-ı kamil*'inden hareket edebiliriz. Yunus Emre'nin insan sevgisinin temelinde insanın Tanrı tarafından yeryüzüne halife olarak gönderilmesi yatmaktadır. İnsanın bu halifelik vazifesinden dolayı diğer insanlara ve varlıklara karşı bir sorumluluk vazifesi vardır. Ayrıca Yunus Emre yaratılan ile Yaratanı ayrı düşünemediği için insanda kin ve düşmanlık duyguları bulunmamalıdır. Günümüze karşılaştığımız şiddet olayları insanların birbirine düşmanlık beslemesi, kin gütmesinden kaynaklanmaktadır. Yunus gibi bir insan sevgisine ulaşarak Tanrı'nın halifelik bilincine ulaşarak gereken sorumluluk duygusunu alarak, olgunluk seviyesini yakalarsak bu olgunluk, toplumlardaki kötülöklere, şiddetlere bir çözüm önerisi olabilir. Mevlâna'nın düşüncesinde insanda iyilik ve kötölük duygusu bir arada bulunur. İnsandaki sorumluluk duygusu, insanda birlikte var olan iyilik ve kötölük duygusundan iyi olanı ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. İnsanın sorumluluk bilincini elde etmesi

⁷⁶ Faruk Kadri Timurtaş, *Yunus Emre Divanı*, (Ankara: Tercüman 1001 Eser, 1986), 182.

⁷⁷ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divânıve Risâletün Nushiyye*. (İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2005), 62.

⁷⁸ Güzel, "Yunus Emre'de İnsan Kavramı", 89.

⁷⁹ Meheddin İspir, "Mevlâna'da İnsan ve Aşk", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 181.

insanları kötülükten uzaklaştırır, iyiliğe yönlendir ve böylelikle ahlâki bir kötülük problemi olan şiddet olaylarının önüne geçilebilir. Aşk teodisesine sahip bir birey şiddete karşı toplumsal sorumluluklarını bilir hem insanlara şiddet uygulamaz hem de şiddete maruz kalanları bu durumdan kurtarmak için sorumlulukla mücadele eder. Bu noktada aşk teodisesinden yararlanabiliriz.

Aşkın insan yaşamını güzelleştirme, insanlara sorumluluk kazandırma etkisinin yanında bir de birleştirici gücü vardır. Birleştirici gücüne doğa filozoflarından Empodokles'in (öl. m.ö. 434) görüşlerinden örnek verecek olursak Empodokles'in iki prensibi vardır. Bunlar sevgi ya da ayrılık (aşk ve nefret) prensipleridir. Bu iki prensip hakikatte bir olan ama Empodokles'in hayal gücünde birbirine zıt Tanrı'lardır. Sevgi ve ayrılık sıra ile elemanlar (su, ateş ve havaya, toprak) üzerinde hüküm sürerler. Başlangıçta Sevgi onları birleştirerek tek küresel cisim haline getirir. Ayrılık onları bölerek bu bölünme ile toprak, okyanus, hava, göksel esir ve yıldızlar oluşmuştur. Bu anlaşmazlık devrinden sonra sevgi ile ayrılık arasında ikinci bir kavga devriyle bitkiler ve hayvanlar oluşmuştur. Anlaşmazlık bu şekilde elemanları ayırarak her varlığa uygun yeri hazırlamıştır. Ama ayrılık buna rağmen organizmaları meydana getirememiştir; çünkü organizmalar dört elemanın karışması ile oluşmuştur. Bu nedenle organizmalar birleştirici prensibin sevginin meyvesidirler. İki prensip henüz savaş halinde olsalar da sonunda üstün gelecek olan yine sevgidir. Bugün ayrı olan alemin dört küresi bir kaos halinde sonuncu günde birbirine karışacaktır.⁸⁰ Empedokles de ayrılığın ayırdığı parçalar nihayetinde yine sevgi sayesinde Bir'e dönecektir. Sevgi yeniden Bir'e dönmeye sebep olacağı için Empodokles'te önemlidir.

Sevginin birleştirici gücünün toplumdaki önemi ile bir örneği Alexis Carrel'den (öl. 1944) verecek olursak Carrel'e göre toplumdaki fertler tıpkı bir duvarın taşları gibi birbirine tutunmalıdırlar. Bu tutunma toplumda huzur ve refahı sağlar, çünkü ona göre sevgi insanları birbirine birleştiren bir çimento gibidir.⁸¹ Carrel'e göre müşterek hayatın devamı için insanlar birbirlerini sevmelilerdir. Bu durum zorunludur ama bunu insanlık

⁸⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar 1998), 125.

⁸¹ Alexis Carrel, *Başarının Sırları*, çev. Refik Özdek (İstanbul: Yağmur Yayınları 1991), 134.

bugüne kadar reddetmiştir.⁸² Sevginin birleştirici gücü, ahlâkî bir kötülük sorunu olan kolektif şiddet türlerinde yani terör olaylarında, toplumsal şiddete ve savaşa karşı kullanılabilir. İnsanları çocukluktan itibaren sevgiyle yetiştirerek, sevginin önemini anlatarak, insanların sevgiyle kaynaşması sağlanabilir. Yalnızca ulusal barışta değil evrensel barışa da sevginin önemli bir yeri vardır. İnsanlar sevginin birleştirici gücünü reddettikleri için ya da bunu göz önünde bulundurmadıkları için terör olayları, savaşlar günümüzde birçok insanın mağdur olmasına acı çekmesine neden olmaktadır.

Aşk teodisesinin varoluşsal gücüne değinecek olursak burada Mevlâna'ya atıfta bulunmamız yararlıdır. "Mevlâna düşüncesinde aşkın önem taşıdığı yer insanın varoluşsal sorunlarını tartışması bağlamından özeldir."⁸³ "Aşkın olmadan yaşamak zor olur. Ey aşk! Öylesine hoşsun ki, hoşluğun hoştan da hoş."⁸⁴ gibi Mevlâna'nın söylemleri aşk teodisesinin varoluşsal yönüne işaret etmektedir. Aşk varoluşsal bir ihtiyaçtır. Aşk teodisesi birleştirici gücünün yanı sıra aynı zamanda bütün insanlarda var olan ortak ve yüce bir duygudur. Aşkın varoluşsal ihtiyaç olmasından dolayı bir insan acı içinde kıvransa bile o durumdayken aşk sayesinde başkalarını düşünür. O kişi aşk ile başkaları için yaşamaya sevk edecek güçlü duyguya sahip olur.⁸⁵ Bencilliğin duvarlarını aşk duygusu yıkabilir.⁸⁶ Tasavvuftaki temel inançlardan birisi insanı yaratılışın gayesi ve neticesi saymaktır. Mevlâna'da bu inanç bencillik halinde değil, derin bir sevgi halinde ortaya çıkar. Bu sevgi öyle bir sevgidir ki, bütün insanlara, canlılara, dünyaya yayılmıştır. Mevlâna'ya göre insanlar ham, pişmemiş, terbiyesini tamamlayamamış ise bu insanlara hoşgörü ile yaklaşılmalıdır. Onun öncelikli amacı insanların olgunlaşmaları için terbiye etmektir. Ona göre kötülük de iyiliğin noksanlığından ortaya

⁸² Carrel, *Başarının Sırları*, 134.

⁸³ Metin Yasa, *Rubailer İşığında Mevlâna'da Aşk ve İşlevi* (Ankara: Elis Yayınları 2010), 28; Saim Gündoğan, *Mevlâna Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 193 vd.

⁸⁴ Yasa, *Rubailer İşığında Mevlâna'da Aşk ve İşlevi*, 28.

⁸⁵ Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, 122.

⁸⁶ Carrel, *Başarının Sırları*, 157.

çıkar.⁸⁷ İnsanın varoluşsal bir ihtiyacı olan aşk duygusu bütün insanlarda var olan bir duygudur. Aşk duygusu sayesinde insanlar her durumda her zaman başka insanları düşünerek yaşarlar bencilliği terk ederler. Bizler de Mevlâna'nın bahsettiği gibi etrafımıza bencilce değil de derin bir sevgi haliyle yaklaşırsak şiddetin her türlüşünün önüne geçebiliriz. Aşkın varoluşsal boyutundan faydalanarak Mevlâna gibi olgunlaşmamış insanları hoş görüp, sevgiyle terbiye edersek, şiddetin önüne geçebiliriz. Aşk teodisesi ile ahlâkî bir kötülük problemi olan şiddete karşı insanlarda bulunan bencilik duygusu törpülenebilir. Bencil birey içindeki aşk duygusunu, sevgisini ortaya çıkararak başka insanları da göz önünde bulundurabilir.

İnsanlar mükemmel varlıklar değillerdir. Bunun yanı sıra insanlar bütününü eksik varlıklar da değillerdir. İnsanda insanı yücelten ve alçaltan soyut ve somut nitelikler iç içedir. Aşk teodisesi de insanı Mükemmel olana yakın ya da yaklaşabilen bir varlık olarak ele alır. Aşk teodisesi insana, kişinin kendisinden başkasına değer vermeyi öğretir. Aşk teodisesi sayesinde dünyadaki kötülükler karşısında ruhtaki pozitif dinamizm ortaya çıkar. Ruhta ortaya çıkan bu pozitif dinamizm toplumsal kötülükler açısından önemlidir.⁸⁸ Mükemmel olana aşk teodisesi sayesinde yaklaşan insan başkalarının acılarını da düşünür ve diğer insanları incitmekten onlara kötülük yapmaktan sakınır, diğer insanlara karşı merhamet duygusu besler. Aşk teodisesinin şiddeti önleme noktasında bu özelliğinden yararlanabiliriz.

Aşk teodisesini dünyadaki ahlâkî kötülükler açısından değerlendirecek olursak aşk, insanların kötülükler karşısında biyolojik, psikolojik ve sosyolojik açılardan ölçülü olmalarını ve yaşanan kötülüklerden ders çıkarmalarını tavsiye eder. Aşk öyle güçlü bir değerdir ki kötülükler tarafından yok edilemez. İyilikler ve kötülüklerin iç içe olduğu bu dünyada aşkın görevi iyiliklerin daha da çoğalmasına katkıda bulunmaktır. İnsanlar içlerindeki aşkı ortaya çıkardıkça güzellikleri de ortaya çıkarabilirler.⁸⁹ Ölçülü olmanın önemli rol oynamasının sebebi

⁸⁷ İspir, "Mevlâna'da İnsan ve Aşk", 180-181.

⁸⁸ Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, 122.

⁸⁹ Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I*, 114.

insanları derin bir sevgiye iletecek yolu açması ve bireyleri üstün bir kültürle donatmaya yardımcı olmasıdır.⁹⁰ Filozoflar açısından ölçülü olmayı değerlendirecek olursak Platon ölçülü olmayı adalet kavramının içinde ele alır. Platon insan ruhunu üçe ayırmıştır bunlar akıl, irade ve istektir.⁹¹ Ruhun bölümlerinden en önemlisi akıldır. Akıl insanın bilgi edinmesini sağlayan yanındır ve doğruluğun, ölçünün, bilgeliğin kaynağıdır. Ruhun bölümlerinden ikincisi olan tin iradenin etkinliğini ifade eder. Ona göre irade bedeninin etkinliğini sağlayan öfke kızgınlık gibi hallerdir. İrade akıl ve istek arasında akıl bulucu görev yapar. Ruhun üçüncü bölümü olan istekler bedene bağlıdır, düşünemez, sadece isteyen güçtür. Maddi şeyler için duyulan arzudur, bedensel ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan yöndür.⁹² Platon için adalet insanın iç dünyasıyla, kendi varlığıyla ilgili bir şeydir. Adil bir insanın iç dünyası düzenlidir, kendisine hâkim olmasını bilir, kendisiyle barışıktır. Nasıl ki müzikte pes, tiz, orta ve ara perdeler bir uyum içindeyse ruh da üç bölümünü içine bağlar ve bunların uyum içinde çalışmalarına imkân verir. Böylelikle insanın farklı özelliklerinin hepsini ölçülü ve ahenkli bir şekilde tek bir insan kişiliğinde birleştirir.⁹³ İnsanlardaki hak ve adalet arayışının ilk insandan bu yana süregelen bir olgu olduğu insanlar tarafından düşünülür. İnsanlar ilişkilerinde kendilerinin haklı olduklarını iddia ederek ölçü ve dengeyi kaçırdıklarında aralarında anlaşmazlıklar çıkmış, bunun sonucunda savaşmak zorunda kalmışlardır. Bu sorunlara çözüm bulmak, barışı sağlayabilmek için adalet arayışına girmişlerdir. Adalet arayışında insanların en belirleyici ilkenin ölçülü ve dengeli olmak

⁹⁰ Yasa, “Kötülük Sorunu”, 206.

⁹¹ Arslan Topakkaya - Emel Karakaya, “Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Ruh Kavramına İki Farklı Yaklaşım: İslam ve Platon Örneği”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 1 (2015), 25.

⁹² Topkaya - Karakaya, “Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Ruh Kavramına İki Farklı Yaklaşım: İslam ve Platon Örneği”, 30-31.

⁹³ Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman (İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları 2006), 331.

olduğuna inanmışlardır.⁹⁴ Platon'da insanların eylemlerinde ölçüyü ve dengeyi kaçırmaları adaletsizliği ortaya çıkarmıştır ve hak arayışına gidilmesinin sonucu savaşlara bile sebep olmuştur. Barış için adalet arayışı şarttır ve adalete giden yolda belirleyici ilke ölçü ve dengeden geçmektedir. Platon'un ölçülü ve dengeli olmayı başarmış adil kişinin özelliklerini günümüzde şiddete ve kötülüğe bir çözüm önerisi olarak sunabiliriz. Örneğin ölçü ve dengeyi sağlayabilen adil bir insanın iç dünyasının düzenli olması onu kötülüklerden ve ahlâki bir kötülük olan şiddetten uzak tutar. Bu kişi karşılaştığı bir sorun da karşıdaki kişiye şiddet uygulamaz, kendisine hâkim olabilir. Adil ve ölçüyü sağlamış kişi kendisiyle barışıktır, kötülüğe ve şiddete neden olan kıskanma, bencillik gibi olumsuz nitelikleri üzerinde barındırmaz.

Aşk teodisesinin gücüne ve eksik taraflarına değinecek olursak aşk teodisesinin sadece insanın iyi yönünü dikkate aldığı iddia edilebilir ve bu konuda eleştiriyle karşılaşabilir. Aşk teodisesi insan merkezlidir ve bu nedenle ekosistemden doğan kötülüğu çözmeyi amaçlamaz. Örneğin bir aslanın kendisinden güçsüz bir ceylanı yemesi ile aşk teodisesi ilgilenmez. Aşk teodisesinin insanı sürekli iyi olanı seçmeye zorladığı, insanların tercihlerini iyiden yana kullanmaları gerektiğini buyurduğu söylenebilir. İnsanların tercihlerini sürekli iyi olandan yana kullanmaları neredeyse imkânsızdır diye düşünülebilir. Burada göz önünde bulundurulması gereken şey aşk teodisesinin insanın duygu ve düşüncelerini iyi olana yönlendiren etkisidir.⁹⁵ Aşk teodisesini insanları iyilik yapmaya zorlayan bir şey olarak değil, insanları iyi olmaya yönlendiren bir şey olarak değerlendirmemiz daha doğru olacaktır.

Sonuç

Bencillik, kıskanma, aldatma, savaş gibi kötülükleri barındıran ahlâkî kötülük, özgür insanların yanlış davranışları olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiddet de kişinin bedensel, cinsel, duygusal, psikolojik açıdan karşıdakini aşağılaması, zorlaması olduğu için ahlâkî kötülüktür.

⁹⁴ Mehmet Demirtaş, "İslam Düşüncesinde "Ölçülü ve Dengeli Olmak" Bir Değer Olarak Nasıl Ele Alınmıştır?", *Tokat İlmîyat Dergisi* 5/2 (2017), 192; Saim Gündoğan, *Muhammet İkbâl'de Ölümsüzlük Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 192-201.

⁹⁵ Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, 125.

Ahlâkî kötülükteki özgür iradeyi güzel olana yöneltmede aşk teodisesi bize yardımcı olacaktır. Özgür iradeyi düzgün kullanmama şiddeti beraberinde getirir. Aşk teodisesinin insanı mükemmel olana yaklaştıran yönü kötülükten sakınmayı, merhameti ön plana çıkarır. Aşk teodisesi insanları kötülüğe değil, iyiliğe yönlendirmektedir. Kişileri ahlâkî kötülükten, şiddetten uzak tutar ve böylelikle kişiyi korur. Örneğin bir şiddet olarak futbol terörü aşk teodisesinin birleştirici gücüyle önlenabilir. Farklı duygu ve görüşlere sahip insanlara aşk teodisesinin birleştirici yönü ve hoşgörüsü ile yaklaşılabilir. Bireyler arası ilişkilerde ya da evliliklerde bir kişinin kendi isteklerini gerçekleştirmek için diğerlerine uyguladığı baskılar, bencillik duygusu, aşk teodisesinin bencilliğin duvarlarını yıkan yönünden faydalanılarak engellenebilir. Yaşlılara ve çocuklara karşı uygulanan şiddetler de büyüğe ve küçüğe duyulan sevgi ve muhabbet duygularının gelişimi ile önlenabilir. Örgütlü suçlar açısından şiddet ya da mafya olayları aşk teodisesinin kötülüğü önleyici, iyiliğe yönlendirici yönüyle aşılabılır. Terör olaylarıyla topluma karşı uygulanan korkutma, sindirme çabaları aşk teodisesinin iyiliğe yönlendiren gücüyle aşılabılır. Yine toplum aşk teodisesinin birleştirici gücüyle desteklenerek örgütlü suçların şiddetine karşı durulabilir. Aşk teodisesinin insanları ölçülü olmaya davet etmesi, insanların aşırı öfke gibi şiddete neden olabilecek yanlarını törpülemelerini sağlar. İnsanlar aralarındaki ölçü ve dengeyi kaçırdıklarında anlaşmazlıklar çıkmaktadır. Ölçülü olmayı başaran bir insan içindeki öfke duygusunu kontrol eder, şiddetten uzak durur. Aşk teodisesi özgür iradeleri iyiliğe zorlayan değil, yönlendirendir. İnsanların karşılaştıkları olumsuzluklar karşısında aşk insanlara güzellikler sunar. İnsanlar sevgi sayesinde birlikte yaşar, sevgi sayesinde şiddete ve zorbalıklara son verilir. Aşk teodisesinin beraberinde getirdiği toplumda yardımlaşma, doğruluk, güzellik duygularını insanlara öğretip geliştirerek şiddeti önleme konusunda bunlardan faydalanabiliriz. Aşk teodisesinin insanı olgunlaştıran yanından yararlanabiliriz. Aşkla dolu bir insan kimseye kin beslemez. Yunus gibi bir insan sevgisine sahip olmak ve halifelik bilincine ulaşmak, sorumluluk duygusu taşımak şiddeti önleme konusunda bize yardımcı olacaktır. İnsanların hakiki anlamda birbirlerini sevmeleri sağlanır, aşk duyguları geliştirilirse şiddet olayları kalıcı bir çözüme kavuşabilir.

Kaynakça

- (MAK), Türkiye Büyük Millet Meclisi Araştırması Komisyonu. *Türkiye’de Ortaöğretime Devam Eden Öğrencilerde ve Ceza ve İnfaz Kurumlarında Bulunan Tutuklu ve Hükümlü Çocuklarda Şiddet ve Bunu Etkileyen Etkenlerin Saptanması: Araştırma Raporu*. Ankara: TBMM, 2007.
- Aslan, Şebnem vd. "Kadına Yönelik Cinsel Şiddet: Kybele’nin Günahı Mı?". *Dünya’da Türkiye’de Kadın ve Şiddet*. ed. Murat Korkmaz vd. 73-98. Ankara: Nobel Kitabevi, 2015.
- Bayındır, Nida. "Aile İçinde Yaşanan Şiddete Karşı Çocuğun Gösterdiği Tepkiler". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2* (Haziran 2010), 1-9.
- Boyacıoğlu, İnci vd. "Psikolojik Şiddetin Ölçümü: Psikolojik İstismar Profili’nin ve Kadına Kötü Muamele Envanteri’nin Türkçe’ye Uyarlanması". *Psikoloji Çalışmaları 40/1* (2020), 1-37.
- Carrel, Alexis. *Başarının Sırları*. çev. Refik Özdek. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1991.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Çelik, Hilal. "Aile İçi Şiddet". *İNSAMER Araştırma*, Erişim 24 Kasım 2022. https://insamer.com/tr/aile-ici-siddet_3420.html
- Davies, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Demirtaş, Mehmet. "İslam Düşüncesinde ‘Ölçülü ve Dengeli Olmak’ Bir Değer Olarak Nasıl Ele Alınmıştır?". *Tokat İlmîyat Dergisi 5/2* (2017), 191-202.
- Dönmezer, Sulhi. "Çağdaş Toplumda Şiddet ve Mafia Suçları". *Cogito 6-7* (1996), 215-220.
- Eddy, Mary Baker. *Science and Healty With Key to the Scriptures*. Boston: Christian Science Publishing, 1971.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mevlâna’da Aşk İfade Etme İmkanı ve Aşk Betimlemeleri". *DEÜİFD XXVII* (2008), 1-40.
- Erten, Yavuz - Ardalı, Cahit. "Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları", *Cogito 6-7* (1996), 143-163.

- Farabi, *Fusulü'l Medeni*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Farabi, *İdeal Devlet El-Medînetü'l-Fadıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Fraim, Nalan Linda. "Kadına Karşı Fiziksel Şiddetin Biyopsikososyal Sonuçları", *Uluslararası Katılımlı Kadın ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu*. ed. Dolunay Şenol vd. 1/1-4 Ankara: Mutlu Çocuklar Derneği Yayınları, 2012.
- Gökalp, Nurten. "Aşk", *Değerler Üzerine Felsefi Sorgulamalar*. ed. Cengiz, Ceyhun Akın vd. 25-37. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Güler, Nuran vd. "Kadının Aile İçinde Yaşanan Şiddete Bakışı", *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 27/2 (2005), 51-56.
- Gündoğan, Saim. *Muhammet İktal'de Ölümsüzlük Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Gündoğan, Saim. *Mevlâna Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Güzel, Abdurrahman. "Yunus Emre'de İnsan Kavramı", *Vakıf Haftası Dergisi* 8 (1991), 83-96.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Şiddet". *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- Hick, John. "Ruh Oluşturma Teodisesi". çev. Rahim Acar vd. *Din Felsefesi Seçme Metinler Kötülük Problemi*. ed. Michael Petersen vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Hick, John. *Evil and God of Love*. San Francisco: Harper & Row, 1977.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall, Fourth Edition, 1990.
- İspir, Meheddin. "Mevlâna'da İnsan ve Aşk". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 179-186.
- Kızmaz, Zahir. "Şiddetin Sosyo-Kültürel Kaynakları Üzerine Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2006), 247-267.
- Kudat, Ayşe. *Al Sopyayı Vur Kocaya*. İstanbul: Doğan Kitap, 2007.
- Mavili, Aliye. *Aile İçi Şiddet Kadının ve Çocuğun Korunması*. Ankara: Elma Yayınevi. 2. Baskı, 2014.

- McCloskey, H. J. "God and Evil", *The Philosophical Quarterly* 39/10, (April 1960), 97-114.
- Meister, Chad. *Praise for Introducing Philosophy of Religion*. New York: Roudledge, 2009.
- Özgür, Gönül vd. "Lise Öğrencilerinin Şiddet Algıları, Şiddet Eğilim Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler", *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi-Journal of Psychiatric Nursing* 2/2 (2011), 53-60.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Plantinga, Alvin. *God Freedom and Evil*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 3. Baskı, 2002.
- Platon. *Şölen*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyuboğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Platon. *Devlet*. çev. Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman. İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2006.
- Sevil, Ümran vd. "Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet". *Dünya'da Türkiye'de Kadın ve Şiddet*. ed. Murat Korkmaz vd. 565-628. Ankara: Nobel Kitabevi, 2015.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clerandon Press, Second Edition, 2004.
- Şenbalkan, Şadıman. *Kadına Şiddet Madalyonun Öbür Yüzü*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divânive Risâletün Nushiyye*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2005.
- Tatlılıoğlu, Kasım - Küçükköse, İsmail. "Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet: Nedenleri, Koruma, Önleme ve Müdahale Hizmetleri". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (Nisan 2015), 194-209.
- Thiselton, Anthony C. "Theodicy". *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Thompson, Mell. *Understand the Philosophy of Religion*. London: John Murray Press, 2010.
- Timurtaş, Faruk Kadri. *Yunus Emre Divanı*. Ankara: Tercüman 1001 Eser, 1986.

- Topakkaya, Arslan - Karakaya, Emel. "Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Ruh Kavramına İki Farklı Yaklaşım: İslam ve Platon Örneği". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 1 (2015), 29-55.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ünsal, Artun. "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi". *Cogito* 6-7 (Bahar-Kış 1996), 29-36.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım, 1998.
- Werner, Charles. *Kötülük Problemi*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları, İkinci Basım, 2016.
- Yasa, Metin. "Kötülük Sorunu". *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç vd. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014, 193-211.
- Yasa, Metin. *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I Tanrı ve Felsefe*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Yasa, Metin. *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Yasa, Metin. *Rubaileri Işığında Mevlâna'da Aşk ve İşlevi*. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2014.

Zâhiren Küfrü Çağrıştıran Rivâyetlerin Toplumsal Değerler İnşasındaki Rolüne Dair Bir Yaklaşım

İsa ONAY

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezi

PhD., Presidency of Religious Affairs,

Trabzon Religious High Specialization Center

Trabzon, Turkey

onay.55@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-4041-8685

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 19 **Sayfa / Pages:** 351-385

Atıf / Cite as: Güngör, Muhammed. “Zâhiren Küfrü Çağrıştıran Rivâyetlerin Toplumsal Değerler İnşasındaki Rolüne Dair Bir Yaklaşım [An Approach to the Role of Narratives Resemble Outwardly Disbelief in the Construction of Social Values]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 351-385

<https://doi.org/10.18498/amailad.1145073>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

An Approach to the Role of Narratives Resemble Outwardly Disbelief in the Construction of Social Values

Abstract

The religion of Islam has demanded some radical changes in the understanding of belief, worship, morality, law, economy and politics in the Arabian Peninsula where it was born. Different linguistic elements have been used in the Qur'an and Sunnah for the realization of mental and behavioral change. As it is known, hadiths do not present a uniform situation in terms of style, on the contrary, they are divided into various categories. In this context, It is possible to divide the style of the Prophet Muhammed into two main parts as direct expression and indirect expression. The aim of the direct expression style is to express the message in a simple way without giving place to rhetoric. This linguistic quality can often be observed in the words, orders, prohibitions and correspondence of the Messenger of Allah about the past, future and current situation. The purpose of the indirect expression style is applied to make the message comprehensible or to penetrate the life and memory of the person. Examples of indirect expression are hadiths that include similes, metaphors, allusions, parables and parables. In order to be able to place the messages of the religion in the minds of the interlocutors, the stories of the Messenger of Allah (pbuh), the question-answer style, the hadiths that construct the positive aspect that define the Muslim identity with attitudes such as correlating, encouraging, approving, and seeing ugly, as well as the hadiths expressing alienation, deprivation, not belonging, threat abuse (condemnation, warning) and zecr (avoidance). For this reason, in order to understand and interpret the hadiths, the style and narrative style used by the Prophet in his message should be taken into account. Examining the hadiths, there are some expression patterns used by the Prophet Muhammed (pbuh). Among these, there are many hadiths that are narrated in terms such as "he is not from us or from me", "he will not have faith", "he cannot enter heaven", "Allah does not look at him, does not purify him". However, researches dealing with the normative expressions in the hadith narration are limited. This research covers the evaluation of the narrations selected from the main hadith sources, in particular Kutub-i Tisa. The aim of this research is to present the messages intended to be given in the aforementioned stereotypes as a whole and to determine how such narrations are evaluated in hadith commentaries. It is important to focus on how the narrations expressing outward disbelief, not being a believer, and being deprived of Paradise are understood and whether the content of the aforementioned narrations will create a perspective in the social field. Especially to reveal is important how the elements in the narrations construct or

aim to build the mental world of people. However, considering the limitations of the research, it will not be possible to convey all the narrations in detail and to analyze the bills and texts. On the other hand, aspects related to fatwa such as haram and makruh in the fiqh literature of the facts conveyed in the aforementioned narrations will be left to the aforementioned works. However, the selected sample, Hz. It is possible for it to have a place in the activities of understanding the purpose of the Prophet's words and interpreting the hadith. In this framework, research has been carried out in a way that will highlight the messages contained by the thematic reading of the narrations, which are in different patterns and have the same meaning. At this point, in similar studies, the possibility of a sociological and psychological interpretation of the literature of decency, morality-sermon, *tergib-terhib*, forty hadiths, instead of a word-based approach, can be examined in terms of directing the perceptions of religiosity and contributing to the construction of social consciousness. In the research, the language and style of the Prophet Muhammed, some stereotypical expressions used by the prophetic style in the construction of social consciousness, the social messages based on the context of the phrases, the interpretations of the commentators on the related narrations in the context of faith-deeds-morality and an evaluation are included. As a result, it is possible to say that the narrations, which are also the subject of deed-belief debates, are interpreted as literal or metaphorical. As the commentators point out, the aforementioned punishment and deprivation are understood in its true sense, since if the person commits these acts with conviction, he will fall into disbelief. The narrations are understood metaphorically, since those who, although they are believers, exhibit these behaviors due to their negligence and mistakes, will enter Paradise by the grace of Allah after they are punished. It is seen that the *zeccr/avoidance* style used by the Prophet includes the principles that develop positive attitudes in social relations as well as messages related to servitude in the construction of individual and social consciousness, and strongly prohibits attitudes that will negatively affect human relations. Therefore, the related narrations, Hz. It can be accepted as a style that the Prophet used to emphasize the truths that make up the Muslim personality.

Keywords: Hadith, Sociology of Sunnah, Prophetic Style, Indirect Speech, *Tergib* and *Terhib*.

Zâhiren Küfrü Çağrıştıran Rivâyetlerin Toplumsal Değerler İnşasındaki Rolüne Dair Bir Yaklaşım

Öz

İslam dini, içinde doğduğu Arap yarımadasındaki inanç, ibadet, ahlâk, hukuk, iktisat ve siyaset anlayışına ilişkin bir takım köklü değişiklikler talep etmiştir. Zihinsel ve davranışsal değişimin gerçekleşmesi için de Kur'an ve sünnette farklı dilsel unsurlar kullanılmıştır. Bilindiği üzere hadisler, üslup yönünden tekdüze bir durum arz etmemekte, aksine çeşitli kategorilere ayrılmaktadır. Bu bağlamda tebliğ sürecinde çeşitli eğitim metotlarını kullanan Hz. Peygamber'in üslubunu dolaysız anlatım ve dolaylı anlatım olmak üzere iki ana kısma ayırmak mümkündür. Dolaysız anlatım tarzından amaç; söz sanatlarına yer vermeksizin, mesajın sade bir tarzda ifade edilmesidir. Resûlullah'ın geçmiş, gelecek ve mevcut durum ile alakalı sözlerinde, yazışmalarında, emir ve yasaklarında çoğunlukla bu dilsel nitelik gözlemlenebilir. Dolaylı anlatım tarzından amaç; mesajı kavranabilir kılmak ya da kişinin yaşamına ve belleğine nüfuz etmek için müracaat edilen anlatım tarzıdır. Dolaylı anlatımın örnekleri ise, teşbih, mecaz, kinaye, mesel ve kıssalara yer veren hadislerdir. Dinin mesajlarını muhataplarının zihinlerine iyice yerleştirebilmek için Allah Resûlü (sas) kıssaları, soru-cevap üslubunu, bağlantı kurma, teşvik etme, onaylama, çirkin görme gibi tutumlarla Müslüman kimliğini tanımlayan olumlu yönü inşa eden hadisler yanında uzaklaştırmayı, mahrum kılmayı, ait olmamayı da ifade eden tehdit ve tağlîz (kınama, uyarma) ve zecr (sakındırma) ifadelerini kullanmıştır. Bu sebeple hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması için Hz. Peygamber'in tebliğde kullandığı üslup ve anlatım tarzının dikkate alınması gerekir. Hadislere bakıldığında Hz. Peygamber'in (sas) kullandığı bazı ifade kalıpları karşımıza çıkmaktadır. Bunlar içinde "bizden ya da benden değildir", "iman etmiş olmaz", "cennete giremez", "Allah ona bakmaz, tezkiye etmez" gibi kalıplarda rivâyet edilen birçok hadis vardır. Fakat hadis rivâyetinde kalıp (normatif) ifadelerin ele alındığı çalışmalar sınırlıdır. Bu araştırma *Kütüb-i Tisa* özelinde temel hadis kaynaklarından seçilen rivâyetlerin değerlendirmesini kapsamaktadır. Bu çalışmanın amacı söz konusu kalıp ifadelerde verilmek istenilen mesajların bir bütün halinde sunulması ve bu gibi rivâyetlerin hadis serhlerinde nasıl değerlendirildiğini tespit etmektir. Zâhiren küfrü, mümin olmamayı, cennetten mahrum olmayı ifade eden rivâyetlerin nasıl anlaşıldığı ve söz konusu rivâyetlerin içeriğinin sosyal alanda bir bakış açısı oluşturup oluşturmayacağı üzerinde durulması gereklidir. Öncelemek istediğimiz, rivâyetlerdeki unsurların insanların zihin dünyasını nasıl inşa ettiğini ya da etmeyi amaçladığını ortaya koymaktır. Fakat araştırmanın sınırlılığı göz önünde bulundurulduğunda bütün rivâyetleri detaylı bir şekilde aktarmak

ayrıca senet ve metin incelemesini yapmak mümkün olmayacaktır. Diğer taraftan söz konusu rivâyetlerde aktarılan olguların fıkıh literatüründe haram, mekruh gibi fetvaya ilişkin yönleri söz konusu eserlere bırakılacaktır. Ancak seçilen örneklemin Hz. Peygamber'in sözlerindeki maksadı anlama faaliyetleri kapsamında hadis yorum faaliyetleri içinde bir yer edinmesi dikkatlere sunulabilir. Bu çerçevede farklı kalıplarda ancak aynı manayı çağrıştıran rivâyetlerin, tematik okuma ile ihtiva ettiği mesajları ön plana çıkaracak bir surette araştırma sürdürülmüştür. Bu noktada benzer çalışmalarda, dindarlık algılarının iyiye yönlendirilmesi ve toplumsal bilincin inşasına katkısı açısından edep, ahlâk-vaaz, tergîb-terhîb (teşvik-sakındırma), kırk hadis literatürünün lafız merkezli yaklaşım yerine sosyo-psikolojik açılardan gâî/maksadı önceleyen yorumun imkânı irdelenebilir. Çalışmada öncelikle Hz. Peygamber'in dil ve üslubuna, nebevî üslubun toplumsal bilinç inşasında kullandığı bazı kalıp ifadeler, söz öbeklerinin konu bağlamını esas alan toplumsal mesajlara, iman-amel-ahlâk ilişkisi bağlamında şârihlerin ilgili rivayetler hakkındaki yorumlarına ve bir değerlendirmeye yer verilmiştir. Sonuç olarak; amel-iman tartışmalarına da konu olan rivâyetlerin zahirî/lafzî veya mecazî olarak yorumlandığını söylemek mümkündür. Şârihlerin de işaret ettiği üzere; kişi söz konusu davranışları caiz olduğuna inanarak yaptığı takdirde inkâra düşeceği için bahsi geçen ceza ve mahrumiyet gerçek anlamıyla anlaşılmaktadır. Mümin olduğu halde gaflet ve hatası sebebiyle söz konusu davranışları sergileyenler ise cezasını çektikten sonra Allah'ın lütfu ile cennete gireceği için rivâyetler mecazî olarak anlaşılmıştır. Hz. Peygamber'in kullandığı zecr/sakındırma üslubunun bireysel ve toplumsal bilincin inşasında, kulluğa ilişkin mesajlar yanında sosyal ilişkilerde olumlu tutum geliştirici esasları içerdiği ayrıca beşerî ilişkileri olumsuz etkileyecek tutumları şiddetli bir şekilde yasakladığı görülmektedir. Buradan hareketle ilgili rivayetler, Müslüman şahsiyetini oluşturmayı amaçlayan bir üslup sayılabilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet Sosyolojisi, Nebevî Üslub, Dolaylı Anlatım, Tergîb ve Terhîb.

Giriş

İslam dini, insanlığa sunduğu varlık tasavvurunda dünyayı büsbütün değersiz bir yer olarak tanımlamamış, tam tersine dünya-ahiret dengesini korumaya yönelik mesajını ön plana çıkarmıştır.¹ Her

¹ İbrâhîm, 14/3; A'lâ, 87/16.

ne kadar bazı ayetlerde dünyanın aldatıcı bir yer olduğu bildirilmişse de² bunun yanı sıra yaşanan dünyayı kârlı bir yere çevirmek için ibadeti ve insanlığa faydalı olmayı (salih amel) emreden birçok ayet vardır. Dinin mesajı ve Peygamber'in (sas) örneklığı dikkatle incelendiğinde, ulaşılabilecek neticelerin dünyayı ve içindekileri Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olarak gösterdiği söylenebilir.³ Allah'ın rızasına ve ahirete yönelik mesajların esasında, dünyayı mamur etmeye ve insanlığa yararlı olmaya yönelik telkinlerle insanı bir tür zihinsel ve davranışsal eğitime tabi tuttuğu görülür. Zihinsel ve davranışsal değişimin gerçekleşmesi için de vahiy ve onun açıklaması olan sünnette farklı anlatım biçimleri kullanılmıştır. Bu durumun pratik ifadesi olarak; dinî ıstılahta yapılması tavsiye edilenler, sevap ve rıza kategorisinde; istenilmeyen ve kötü sonuçları olan tutumlar günah kategorisinde ele alınır. Bu durum bazen de öncekilerin yanlış itikat ve tutumlarından vazgeçirmek maksadıyla "câhiliye" kavramıyla; sonradan ortaya çıkan ve İslam'ın özü ile uyuşmadığı için terk edilmesi gereken hususlar ise "bidat" kavramıyla ifade edile gelmiştir.

Hız. Peygamber'in sünneti, inanç-amel-ahlâk ekseninde bir hayat modelini ve ortak değerler etrafında bir ümmet oluşturmayı amaçlamaktadır.⁴ Arzu edilen hayatın teşekkülü için Hız. Peygamber eğitim ve öğretim metodu içinde farklı üsluplara yer vermiştir.⁵ Hadislere bakıldığında bazı ifade kalıpları karşımıza çıkmaktadır. Bunlar içinde "bizden ya da benden değildir", "iman etmiş olmaz", "cennete giremez", "Allah ona bakmaz, tezkiye etmez" gibi kalıplarda rivâyet edilen birçok hadis vardır. Bu çalışmanın amacı; söz konusu kalıp ifadelerde verilmek istenilen mesajların bir bütün halinde sunulması ve bu gibi rivâyetlerin zahiren kastettiği mananın hadis şerhlerinde nasıl değerlendirildiğini tespit etmektir. Araştırma *Kütüb-i Tisa* özelinde temel hadis kaynakları içinde yer alan ilgili rivâyetlerin değerlendirmesini kapsamaktadır. Zahiri küfrü, mümin olmamayı,

² En'âm, 6/22, 29; Duhân, 44/35.

³ Kasas, 28/60, 77; Necm, 53/39-42; İnsân, 76/27.

⁴ Hayati Yılmaz, "Bir Hadisçinin Bireysel ve Toplumsal Eğitim Projesi -Nevevî ve Riyâzû's-Sâlihîn'i Okumak-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 69.

⁵ bk. Abdulfettah Ebû Gudde, *Bir Eğitimci Olarak Hız. Muhammed ve Öğretim Metotları*, çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: Takdim, 2021).

cennetten mahrum olmayı ifade eden rivâyetlerin sosyal alanda bir bakış açısı oluşturup oluşturmayacağına üzerinde durulması gereklidir. Temelde sormak istediğimiz ise, âlimlerin zecr/sakındırma olarak değerlendirdiği benzer rivâyetlerin sosyolojik bir okumaya imkân sağlayıp, sağlamayacağını ve rivâyetlerdeki unsurların zihin dünyasını nasıl inşa ettiğini ya da etmeyi amaçladığını sorgulamaktır. Bu çerçevede farklı kalıplarda fakat aynı manayı çağrıştıran rivâyetlerin - tahric çalışması yerine- tematik okuma ile ihtiva ettiği mesajları ön plana çıkaracak bir surette araştırma sürdürülmüştür. Fakat araştırmanın sınırlılığı göz önünde bulundurulduğunda bütün rivâyetleri detaylı bir şekilde aktarmak ayrıca senet ve metin incelemesini yapmak mümkün olmayacaktır. Diğer taraftan söz konusu rivâyetlerde aktarılan olguların fıkıh dilinde haram, mekruh gibi fetvaya ilişkin yönleri söz konusu eserlere bırakılmıştır. Ancak seçilen örneklemin Hz. Peygamber'in sözlerindeki maksadı anlama faaliyetleri kapsamında hadis yorum faaliyetleri içinde bir yer edinmesi dikkatlere sunulabilir.

Hadislerin doğru anlaşılması meselesi rivâyetle özdeş bir durumdur.⁶ Şerh faaliyetleri, fikhü'l-hadîs, ihtilâfu'l-hadis, müşkilü'l-hadis, esbâbü vürûdî'l-hadîs kapsamındaki bütün çalışmaları bu konu altında zikretmek mümkündür. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in tebliğdeki üslubuna dair çalışmalar da son dönemde kayda değer oranda artış göstermiştir.⁷ Fakat hadis rivâyetlerindeki kalıp (normatif) ifadelerin ele alındığı çalışmalar sınırlıdır.⁸ Bu çalışmada, öncelikle Hz.

⁶ Klasik dönemde hadislerin anlaşılması ve yöneltilen itirazların ele alınmasına dair bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfâr (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1999).

⁷ Saffet Sancaklı, "Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Hz. Peygamber'in Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Bahar 2017), 105-147; Duran Ekizer, "Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım: Müslim'in el-Câmi' u's-Şaḥih'inde Yer Alan İmanla İlgili Bazı Hadisler Özelinde Bir Tahlil", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 203-220; Duran Ekizer, *Belâgat Açısından Buhârî ve Müslim'de Mecaz İçeren Hadisler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Muammer Bayraktutar, *Hadislerde Mecâzî Anlatım* (Ankara: Yayınevi, 2010); Ramazan Kazan, *Edebi Üslub Açısından Hadis Metinleri* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2013).

⁸ Benzer bir çalışma için Recep Unutmaz, *Temel Hadis Kaynaklarında "Bizden Değildir" Formatıyla Gelen Hadisler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010). Çalışma ana hatlarıyla Kütüb-i Tis'a'da geçen rivâyetler

Peygamber'in dil ve üslubuna, nebevî üslubun toplumsal bilinç inşasında kullandığı bazı kalıp ifadeler, söz öbeklerinin konu bağlamını esas alan toplumsal mesajlara, iman-amel-ahlâk ilişkisi bağlamında şârihlerin ilgili rivayetler hakkındaki yorumlarına yer verilecektir.

1. Hz. Peygamber'in Dil ve Üslubu

Dil, mesajın mahiyetine ve muhatabın durumuna göre birçok unsuru kullanan iletişim vasıtasıdır. İlk muhatapların dili ile gönderilen Kur'ân, aynı zamanda onun tebliği ve açıklaması ile görevlendirilen Hz. Peygamber birçok dilsel üslubu kullanmıştır.⁹ "Cevâmiu'l-kelim ile gönderildim"¹⁰ sözlerinden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber, yüce bir fesahat ve belâgat sahibidir.¹¹ "İçlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, kendilerini (kötülük ve inkârdan) temizleyen, onlara Kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur."¹² âyetinden hareketle peygamberin gönderiliş amacı; madde ile ruh, dünya ile ahiret, akıl ile vahiy, ideal ile olan, fert ve toplum, hürriyet ile mesuliyet arasındaki hassas dengeyi koruyarak

esas alınarak senet ve metin açısından değerlendirilmiştir. Hadislerin vurûd sebepleri, hadislerdeki lafız farklılıkları, hadisler konuları açısından itikâdî ve ahlâkî değerlendirmelere yer verilmiştir. Arap dili açısından hangi manalarda kullanıldığı belirlenirken, fikhî açıdan da ne hüküm ifade ettikleri tespit edilmiştir.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-ş-şahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrût: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Nikâh", 47; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdübâkî (Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1955), "Cuma", 47; Sancaklı, "Hadislerin Doğru Yorumlanması", 106; Ekizer, "Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım", 208-217.

¹⁰ Cevâmiu'l-kelim, Hz. Peygamber'in veciz sözlerini ve kendisinin veciz konuşma özelliğini ifade eden bir tabirdir. Örnekler için bk. Buhârî, "Ta'bîr", 22; Müslim, "Mesâcid", 5, "Eşribe", 71; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Siyer", 5; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 2/366, 13/492, 15/194-195, 440.

¹¹ Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafası*, çev. Mehmet Görmez-M. Emin Özafşar (İstanbul: Risale, 2020), 101; Recep Aslan, "Hz. Peygamber'in (sav) Üslubu ve Anlatım Tarzı", *İlahiyat Akademi* 14 (Aralık 2021), 219-236.

¹² Âl-i İmrân, 3/164; Bakara, 2/129; Cum'a, 61/2. Ayrıca bk. Bakara, 2/143, 151; Âli İmrân, 3/110; Nahl, 16/44.

sıratı müstakime ulaştırarak, insanlığa öncü ve eşsiz medeniyetin esaslarını barındırmaktadır.¹³

Hadisler, dil ve üslup yönünden tekdüze bir durum arz etmemekte, aksine çeşitli kategorilere ayrılmaktadır. Bu sebeple hadis metinlerinin doğru anlaşılması için anlatım tarzlarının dikkate alınması gerekir.¹⁴ Hz. Peygamber'in üslubunu dolaysız anlatım ve dolaylı anlatım olmak üzere iki bölüme ayırmak mümkündür. Dolaysız anlatım tarzından amaç, mesajın sade bir tarzda ifade edilmesidir. Dolaylı anlatım tarzından amaç, konuyu kavranabilir kılmak ya da kişinin yaşamına ve belleğine nüfuz etmek için müracaat edilen anlatım tarzıdır. Dolaylı anlatımın meşhur örnekleri; teşbih, mecaz, kinaye, mesel ve kıssalara yer veren hadislerdir.¹⁵ Din dilinin imkânlarını kullanan Hz. Peygamber, mesajını muhatabın zihnine iyice yerleştirebilmek için sakındırma (zecz/tağlîz/terhîb) ve teşvik (tergîb) üslubuna müracaat etmiştir.¹⁶ Edebî üslupların kullanıldığı hadisler zaman zaman akla ve ilme ters düştüğü iddiasıyla reddedilme cihetine gidilmiştir. Aynî (öl. 855/1451), Hz. Peygamber'in sözlerinin Arapça olduğunu hakikat, mecaz, kinâye, sarîh, âmm, hâss, mutlak, mukayyed, mahzûf, muzmar, mantûk, mefhum, iktizâ, işaret, ibâre, delâlet, tenbih gibi çeşitli yönleriyle Arap kelimelerini bilmeyen kimsenin hadis ilminden uzak olduğunu belirtmiştir.¹⁷ Arapça, içinde bol miktarda mecaz bulunan bir dildir. Bilindiği üzere mecaz, hakikate göre daha belîğdir. Karineler vasıtasıyla mecaza hamletme imkânı olduğu halde hakiki manasına hamledildiğinde akla, hisse ve müşâhedeye terstir diyerek

¹³ Medeniyetin temel esaslarına dair sünnetin örnekliği için bk. Yusuf Karadâvî, *es-Sünnetü masdaran li'l-marîfeti ve'l-hadarati* (Kahire: Daru's-Şurûk, 1433/2002), 301; Fatih Mehmet Yılmaz, *Sünnet Medeniyeti* (Konya: Yediveren Kitap, 2019); Hasan Yerkazan, "Building a Livable Society in the Context of Hadiths" *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2022), 60-84.

¹⁴ Aslan, "Hz. Peygamber'in (sav) Üslubu", 221; Ekizer, *Belagat Açısından Buhârî ve Müslim'de Mecaz İçeren Hadisler*, 351.

¹⁵ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 251; Aslan, "Hz. Peygamber'in Üslubu", 228.

¹⁶ Sancaklı, "Hadislerin Doğru Yorumlanması", 106; Ekizer, "Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım", 208-217.

¹⁷ Sancaklı, "Hadislerin Doğru Yorumlanması", 115; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 1/11.

hadisi reddetmek doğru değildir.¹⁸ Hz. Peygamber'in nebevî irşad ve yönlendirmelerindeki edebî boyut akâid, hukuk ve ahlâk gibi hayatın her alanı ile ilgili satır aralarında önemli birtakım bilgileri ihtiva eden sünnet çerçevesinde ele alınmalıdır.¹⁹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hadislerdeki anlatımını analiz etmek hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması açısından fevkalade önemi haizdir.²⁰

1.1. Hz. Peygamber'in Üslubundaki Bazı Kalıp İfadeler

Hz. Peygamber'in sünneti, gerçekleştirdiği zihnî ve pratik dönüşümle gerek içinden çıktığı toplumu gerekse de bütün insanlığı, medenî bir yaşam tarzına yükseltme amacıyla olan bir paradigmaya sahiptir.²¹ Peygamber (sas), insanın günlük hayatındaki sorumluluklarını, hemen her konuyu dinî motiflere bağlamak suretiyle hatırlatmıştır.²² Buradan hareketle sünnetin ister dolaylı bir şekilde inanç, ibadet, hukukî ve itikadî meseleler üzerinden²³ isterse doğrudan ahlâkî olarak ele aldığı her bir mesajın insanın, Allah-insan-toplum ilişkilerini düzenlemeye dayalı olduğu görülmektedir.²⁴ Bu bazen "kim bir topluluğa benzemeye çalışırsa o da onlardandır" örneğinde olduğu gibi kültürel benzeşme ve özentiyi önleyerek bilinç oluşturmaya amaçlayan ifade kalıpları ile bazen de söylemi güçlü hale getirmek için "iman etmiş olmaz" ya da "bizden değildir" gibi edebî üsluplara yer vermek suretiyle yapılmaktadır.²⁵ Bu bağlamda araştırmaya konu olan rivâyet kalıplarında ele alınan konular özetle şöyle ifade edilebilir:²⁶

¹⁸ Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaaası*, 98; bk. Yusuf el- Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nidâ Yayıncılık, 2013), 275-281.

¹⁹ Ekizer, "Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım", 207; Karadâvî, *es-Sünnetü*, 131.

²⁰ bk. Fatma Yüksel Çamur, *Anlatıbilim ve Hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

²¹ Yılmaz, *Sünnet Medeniyeti*, 493.

²² Yılmaz, "Bir Hadisçinin Bireysel ve Toplumsal Eğitim Projesi", 68.

²³ Bakara, 2/183; Ankebût, 29/25; Buhârî, "Savm", 8; Dârimî, "Rikâk", 12; ayrıca bk. Wael B. Hallaq, *Hukukun Ahlaki Boyutu*, çev. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020).

²⁴ Peygamber'in (sas) inşa ettiği yaşanabilir toplumun merkezinde insan yer aldığından, konular insan-tanrı, insan-insan ve insan-toplum bağlamında ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bk. Yerkazan, "Building a Livable Society in the Context of Hadiths", 62.

²⁵ Ekizer, "Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım", 217.

²⁶ Tablodaki rivâyetlerin kaynaklarına metin içinde yer verilecektir.

| Hadiste yer alan söz öbeği | Hadisin içeriği |
|--|--|
| İman etmiş olmaz لا يؤمن احدكم | -Komşusu aç iken tok duran -Kendisi için istediğini, kardeşi için de istemeyen -Kötülüklerinden komşusunun emin olmadığı kimse |
| Bizden değildir ليس منا / ليس مني | -Evlenmeye gücü yettiği halde evlenmeyen -Kadını kocasına, köleyi de efendisine karşı kıskırtan -Aldatanlar (ticaret vs.) -Cahiliye adetlerini terk etmeyen |
| Cennetin kokusunu alamaz لا يجد رائحة الجنة / عرف الجنة | -Mazereti olmaksızın boşanmayı isteyen kadın -Zimmiyi öldüren -Allah rızası dışında ilim öğrenen |
| Cennete giremez لا يدخل الجنة | -Yaptığı iyiliği başa kakan -Ana babasına isyan eden -İçki müptelası olan kişiler |
| Allah kendisine bakmaz /konuşmaz... لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم ولا يذكهم | -Elbiselerinin eteklerini sürüyen -Yalan yere yemin ederek malını satmaya çalışan -Verdiği şeyi başa kakan kimseler |

Aktarılan söz öbeklerindeki mesajların sosyal hayatta bizzat şahit olunan örnekler olduğu görülmektedir. Zikredilen rivâyetler tikel olarak değil, dini metinlerin bütünlüğü içinde tematik olarak ele alınarak kısaca işaret edilecektir.

2. Sosyal İlişkilere Zarar Verenlere Yönelik Tağlîz Üslubu

Medeniyet, bir toplumun maddî-mânevî açılardan sahip olduğu birikimdir. Medeniyetlerin özünü, ruhunu ve varlığını sosyo-kültürel hayat oluşturmaktadır. Bu istikamette sünnet; sosyal hayata ilişkin pek çok düzenlemelerde bulunmuş, yaşamı, kendi anlayışına uygun bir

şekilde tanzim etmiş, hayata kendi rengini vermiştir.²⁷ Müslüman bilincini oluşturan önemli erdemlerden biri de iyiliklerin teşvik edilmesi, kötülüklerin ise yasaklanmasıdır. *Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker* olarak literatürde önemli bir yer tutan bu ilke toplumsal çözülmeyi ve çöküşü önleme, değerleri muhafaza etme vesilesidir. Bu nedenle Allah Resûlü, "... iyilikleri emredip kötülüklerden sakındırmayan bizden değildir."²⁸ sözleriyle ortak bir düşünce ve ilke etrafında hareket kabiliyeti geliştirmeyenleri uyarmıştır. Beşerî münasebetlerin aile hayatı ve akrabalık ilişkileri başta olmak üzere ticarî, iktisadî ve idarî alanlarda yoğunlaştığı dikkate alındığında tehdit içerikli söz öbeklerinin dini metinler içindeki yerine kısaca işaret etmek gereklidir.

2.1. Ailevî Konularda Uyarılar

Sosyal yapının korunması denilince ilk başta en küçük birim olan aile müessesesinin korunması akla gelmektedir. İnsan fitratının gereği olarak neslin devamı ve nefsin huzuru için meşru bir nikâh akdi ile kadın ve erkeğin yuva kurması Allah'ın rahmetinin eseridir. Allah Resûlü, "Nikâh benim sünnetimdir. Kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir"²⁹ diyerek evliliği teşvik etmiş,³⁰ nikâhın da hayırlı olanını masrafları az olanındır diyerek telkinlerde bulunmuştur. Eşlerin birbirlerini bir örtü gibi sarmalayıp kuşatması, psikolojik ve manevî anlamda dayanışmayı içermesinin yanı sıra biyolojik ihtiyaçlarını gidermeyi de kapsamaktadır. Bu nedenden olsa gerek Allah Resûlü (sas) nefsinin arzu ve hırsına yenik düşerek günaha girme tehlikesi karşısında "Evlenmeye gücü yetip de evlenmeyen, bizden değildir!"³¹ sözleri ile ikaz etmiştir.

Eşler hakkında dedikodu yapan veya onları kötileyici ifadeler kullanarak aile yuvasını dağıtmaya sebep olanlar hakkında Allah Resûlü "Kadını kocasına, köleyi de efendisine karşı kışkırtan kimse, bizden değildir"³² sözleri ile uyarılmaktadır. Halîl Ahmed es-Sehârenfûrî (öl.

²⁷ Yılmaz, *Sünnet Medeniyeti*, 493.

²⁸ Tirmizî, "Birr ve Sıla", 15.

²⁹ Buhârî, "Nikâh", 1.

³⁰ Buhârî, "Nikâh", 3.

³¹ Dârimî, "Nikâh", 1.

³² Ebû Dâvûd, "Talâk", 1. Her ne kadar İslam kölelerin azat edilmesine dair teşvikleri de olsa savaş ahkâmının neticesinde kölelik tamamen kaldırılmamış sosyal hayatın

1346/1927-28), hadisteki “حَبِّبٌ” kelimesinin aldatmak ve ifsat etme anlamlarına geldiğini söyleyerek şöyle detaylandırır: Bu, kadının yanında kocasının kötü yönlerini, başka erkeklerin ise iyi yönlerini söylemek suretiyle kadını erkeğe karşı tahrik etmektir. Zira kadınlar, tabiatlarındaki duygusallığın etkisiyle başkalarının telkinlerine daha kolay aldanabilir, bu ise eşlerin boşanmasına neden olur.³³ “Mazereti olmaksızın kocasından boşanmayı isteyen kadına cennetin kokusu haramdır.” rivâyeti de aile yapısını korumaya yöneliktir. “Cennetin kokusu ona haramdır” ifadesi cennete ilk giren kimseler içinde yer alamayacağı, bir görüşe göre de cennete hiç giremeyeceği şeklinde yorum yapılmışsa da burada şiddetli bir uyarının varlığından söz edilebilir.³⁴ İleride temas edileceği üzere mümin olarak vefat eden kimseler sonunda cennete girecektir.

2.1.1. Ebeveyne Saygısızlık Yapanlar

Kur’ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde Allah’a imandan sonra kendisine iyilik edilmesi emredilen, Allah’a isyanı ve kötülükleri emretmedikleri sürece kendilerine itaat istenilen, öf bile demekten yasaklanan, cennetin kapısı olarak görülen, hoşnutlukları Allah’ın hoşnutluğu, kızgınlıkları ise Allah’ın azabı olarak görülen, bundan dolayı da hakları gözetilmesi gerekenlerin başında kişinin dünyaya gelmesine vesile olan ebeveyni yer almaktadır. Dünyaya gelmesi, yetişmesi, ihtiyaçlarının giderilmesi, terbiye edilmesi, maddî-manevî fedakârlıkları neticesinde evlada düşen görev; onların gönüllerini hoşnut edecek davranışları sergilemek, hâl hatırlarını sormak, ihtiyaçları için seferber olmaktır.³⁵ Bu noktada görevlerini ihmal edenleri Hz. Peygamber “Anne babasından birisinin ya da her ikisinin ihtiyarlığında yanlarında bulunup da cennete girmeyi başaramayanın burnu yere

bir parçası olarak görülmüş, statü belirlenmiş ve birçok düzenleme getirilmiştir. Rivayete bakıldığında esasında toplumun yapıtaşısı kabul edilen dinamiklerin sarsılması söz konusudur. Ebû Dâvûd’un da bu rivâyeti talak kitabının ilk hadisi olarak seçmiş olması bir anlamda boşanma hadislerinde çoğu defa dış etkenlerin tesirli olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

³³ Halîl b. Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlü’l-mechûd* (Hindistan: Merkezü Şeyh Ebû’l-Hasan en-Nedvî, 1427/2006), 8/131.

³⁴ Ali el-Kârî, *Mirkât*, 5/2136.

³⁵ bk. Buhârî, “Edeb”, 2, 6; Tirmizî, “Birr ve Sila”, 3.

sürtülsün!”³⁶ buyurmuştur. Hadisteki burnu yere sürtülsün anlamındaki *rağime enfühü*, ebeveynine karşı sorumluluklarını yerine getiremediği ve dualarını alamadığı için yazıklar olsun, iki yakası bir araya gelmesin gibi manalara gelmektedir. Bundan dolayı anne-babası, eşi ve çocuklarına karşı sevgi, saygı ve hürmeti esas alan bir bilinci hâkim kılma adına Allah Resûlü (sas) “... ana-babasına isyan eden cennete giremez.”³⁷ buyurmuştur. Asıl iyiliğin aileden başladığı, aile fertlerine karşı sevgi ve saygıda kusur etmeyen bireylerin sosyal yaşantıdaki münasebetlerinde olumlu davranışlar sergilemesi mümkün iken, aile içinde şiddet, öfke ve sorunlar yaşayan fertlerin çoğu defa dış dünyada da sorun yaşadıkları gözlemlenebilir. Dini metinlerde ebeveynin otoritesinin güçlü bir şekilde ortaya konulması, ana-babanın sahip olduğu tecrübe ve evlatlarının iyiliklerini istemelerinin doğal bir sonucu olsa gerektir. Diğer taraftan aile, genç nesillerin maddî ve manevî yetiştirilmesinde önemli bir rolü icra etmektedir. Gençlerin değerlerini öğrenebileceği uygun ortamın aile olduğu dikkate alındığında, aile fertlerinin güzel örneklik sergilemesi bir görevdir. “Küçüklerimize merhamet etmeyen, büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir.”³⁸ hadisi bireyleri sevgi, saygı, merhamet, hoşgörü gibi beşerî ilişkileri olumlu yönde yürütecek anlayışa sevk etmektedir. Bu nedenle toplumun en küçük yapı taşı olan ailenin çözülmesi, sorumlulukların ihmal edilmesi ve geleceğin teminatı olan nesillerin kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum, ahlaki sorunlar yanında temiz nesilleri mahveden gayr-i meşru birliktelikleri de beraberinde getirdiği göz önünde bulundurulursa aile kurumunun kutsiyetini başka hiçbir sistemin sağlaması mümkün olmayacaktır.

2.1.2. Zina Yoluyla Dünyaya Gelenler

Toplumsal yapıyı tehdit eden en önemli faktörden biri de kıyamet alametleri arasında zikredilen gayr-ı meşru birlikteliklerin yaygınlaşmasıdır. Rivâyete göre Allah Resûlü (sas) “Zina çocuğu cennete giremez”³⁹ buyurmuştur. Buna karşılık “Kimse kimsenin

³⁶ Müslim, “Birr”, 9.

³⁷ Nesâî, “Eşribe”, 46; Dârimî, “Eşribe”, 5.

³⁸ Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 15.

³⁹ Dârimî, “Eşribe”, 5. Bu sözle ilgili birçok rivâyetin olduğunu fakat İsrâ, 17/15 ayetine muaraza ettiğinden dolayı İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), bu anlamda sahih hiçbir hadisin bulunmadığını söyler. Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) ise ayete tearuz edecek bir durum olmadığını bilakis çocuğun pis bir nutfedden dünyaya gelmesine ilişkin yorum

günahını yüklenmez”,⁴⁰ “Kim zerre kadar hayır yaptı ise onu görür; kim zerre kadar kötülük yaptı ise onu görür”⁴¹ ayetleri ve ayrıca “Veled-i zinaya annesinin babasının günahından hiçbir şey yoktur”⁴² hadisi çerçevesinde İslam’da sorumluluğun kişisel olduğu görülmektedir. Sorumluluk cihetinden bakıldığına “cennete giremez” rivâyeti genel ilkelere aykırı görülmektedir.⁴³ Çünkü meşrû olmayan cinsel ilişki her ne kadar büyük ve mahvedici bir suç ise de zina edenler tövbe edip kurtulabilirler. Olan çocuğa olur ve annesinin babasının ayıbını ölünceye kadar üzerinde taşır. Özetle, neseplerin karışması ve aile kurumunun tahribi yanında bu yolla dünyaya gelecek çocukların insanlığın bir sorunu ve toplumun kıyameti olabileceği göz ardı edilemez. Bu sebeple, Ali el-Kârî’nin değerlendirmesine göre, söz konusu terk edilmişlik, terbiye ve aile sıcaklığından, şefkat, merhamet, iyilik ve kötülük gibi hareket tarzını öğrenmeden yoksun olduğu için insanlara fayda yerine zarar vermesi onun da “cennete giremez” denilmesine sebeptir. Öbür âlemde kendi amelleriyle muamele göreceksin olsa da bu dünyada babasına nispet edilmez, zinâ çocuğu olarak tanınır ve hakaret görür. Faziletli işler kendisine zor gelir, çirkin ve kötü ahlâkın eseri olan şeyleri yapmak kendine kolay gelir.⁴⁴ Diğer rivayetlerde olduğu gibi inkâr etmediği ve haramları helal saymadığı sürece zina yoluyla dünyaya gelmiş ise de kendi amelîne göre muamele

yapar. Bk. Ebû'l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevdûa*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 488; Ali el-Kârî, başka bir yerde ise “cennete giremez” rivâyetinin aslının olmadığını söyler. Ali el-Kârî, *Mirkât*, 8/3188.

⁴⁰ İsrâ, 17/ 15.

⁴¹ Zilzâl, 99/8.

⁴² Hâkim, *Müstedrek*, 4/112; Beyhâkî ve Taberânî’nin İbn Abbas’tan yaptığı ziyadeye göre “dünyaya gelen çocuk ise anne-babasının işlediği çirkin fiili işlemediği sürece” hadisteki uyarıya muhatap olmaz. Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 488.

⁴³ Benzer şekilde “Üç kişinin en kötüsü veledi zinadır” rivâyeti de çeşitli tartışmaların odağında yer almıştır. Hz. Âişe’nin rivâyetin, “Kimse kimsenin günahını yüklenmez” ayetine aykırı olduğu görüşü için bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/221; Sehârenfûrî, *Bezl*, 11/697; Hadisin Hz. Peygamber’e rahatsızlık veren bir münâfık hakkında olduğuna dair bk. Hâkim, *Müstedrek*, 2/234; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 488.

⁴⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433/2012), “Hazr ve'l-İbâha”, 4/450 (no: 3754); Ali el-Kârî, *Mirkât*, 6/2389; Sehârenfûrî, *Bezl*, 11/697.

göreceği veya Allah'ın bağışlamasını bekleyeceği muhakkaktır. Ancak söz konusu uyarı zinayı ve gayr-i meşru çocuk edinmeyi tiksindirir ve sakındırır.

2.2. Beşerî İlişkileri Olumsuz Etkileyenler

İman, mümin, eman ve emniyet kavramları lafız ve mana olarak ortak anlam evrenine sahiptir. Toplumsal yapının devamını sağlayan en önemli erdemlerden bir de güvenilir olmaktır. Yaşanılan dünyada alınan bütün tedbir ve yaptırımlara rağmen maddî haklarla ilgili boyutu kısmen engellenebilse de manevî, ruhsal ve psikolojik boyutları ile insanın tedirginliğini teskin edecek, vicdan huzurunu temin edecek iç kontrol mekanizmalarının etkin hale getirilmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber (sas), "Mümin, insanların kendisinden güvende oldukları kişidir; Müslüman, dilinden ve elinden Müslümanların güvende oldukları kişidir; hicret eden ise, kötülüklerden uzaklaşan kişidir. Canımı elinde tutana yemin olsun ki, kötülüğünden, komşusunun güvende olmadığı bir kul Cennet'e giremez."⁴⁵ buyurmaktadır. Esasen bu gibi rivâyetlerin yaşanılan dünyayı cennet gibi huzur ve sükûnet ortamına dönüştürme mesajına sahip olduğu dikkate alındığında düşünce dünyasının temellerini sağlamlaştırma ve sorunları azaltma imkânı söz konusu olacaktır. Buna karşılık bedensel saldırı, sözlü hakaret, şahsiyeti rencide eden ve insanlığa sığmayan davranışlar sergileyenlerin inandığı değerleri yeniden sorgulaması gerekmektedir. Söz söylemenin büyük bir sorumluluk gerektirdiği bilincinden yoksun olanların dedikodu, gıybet, iftira gibi ağır sonuçları olan kötü alışkanlıkları terk edememesi sosyal ilişkileri olumsuz etkilemektedir.⁴⁶ Açtığı tahribatın büyüklüğüne bağlı olarak hadiste "koğuculuk (dedikodu) yapan kimse cennete giremez"⁴⁷ ifadeleri ile şiddetli bir uyarı yapılmıştır. Zira kötü ahlâka sahip kimseler insanların hayatlarını çekilmez hale getirirler. Bir anlamda başkasına yaşattığı acı ve ızdırabın sonucu olarak kendisi de kötü ahlâkından ötürü dünya ve ahirette mahrumiyet yaşar.

İletişimi olumsuz etkileyen tutumlardan biri de kibirdir. Bundan dolayı Resûlullah (sas) "Kalbinde hardal tanesi ağırlığınca kibir olan kimse cennete giremez. Kalbinde hardal tanesi kadar iman olan kimse

⁴⁵ İbn Hibbân, "Birr ve'l-İhsan", 1/516 (no: 780); Kurtubî, *el-Müfthim*, 1/228.

⁴⁶ Hucurât, 49/10-12.

⁴⁷ Buhârî, "Edeb", 50; Müslim, "İmân", 290; Tirmizî, "Birr", 41.

cehenneme girmez"⁴⁸ sözleri ile başta Allah'a teslim olmama, iman etmeyerek kibir gösterdiği için mümin vasfını kazanamadığı için cennete giremeyeceği gibi insanlar arası ilişkilerde kibrinden dolayı kardeşlik, dayanışma, paylaşma ve güzel ahlâkın gereklerini sergilemeyenler kastedilmiştir. "Kibir ile yürüyen kaba kimse ve kendini beğenmiş katı kalpli insan cennete giremez"⁴⁹ hadisi kaba ve katı davranışlar sergileyenlerin de içinde yaşadıkları toplumda hoş görülmeceğini ifade eder. Kibrin tezahürlerinden biri olarak elbiselerinin eteklerini sürüyen kimseyle Allah, kıyamet gününde konuşmaz, onun yüzüne bakmaz ve onu temize çıkarmaz"⁵⁰ rivâyeti de giyim kuşam başta olmak üzere beşerî münasebete ilişkin mesajlar içermektedir. Elbisenin eteklerini sürümekle ilgili rivâyetin zahirinden hareketle bazı uç yaklaşımların olduğuna dikkat çeken Yusuf el-Karadâvî (öl. 1444/2022), rivâyetin diğer tarihlerindeki kayıtları dikkate alarak kibrin kastedildiğini söyler.⁵¹ Nevevî (öl. 676/1277) de mukayyed olarak gelen hadislerin mutlak anlamdaki *isbâlü'l-izar* ifadesini kibir ile kayıtladığını söylemektedir.⁵² Hatta bu noktada "Kibirli bir şekilde izar, gömlek, sarık sürüyerek giyinen kimsenin Allah yüzüne bakmaz"⁵³ rivâyetini aktarmakla tüm kıyafetlerde kibir ve gösteriş sahiplerinin aynı tehlide muhatap oldukları görülmektedir. Kibirde hakkı kabul etmeme, insanları ise küçük görme vardır.⁵⁴ Kibir, insanı ahlâkî değer ve insanî erdemleri hayata taşımaktan alıkoyduğunda biz duygusu yerine

⁴⁸ Müslim, "İmân", 265; Ebû Dâvûd, "Libâs", 28; Ebu Hâtim kibirle ilgili durumu şöyle açıklamıştır: "Bu haberde iki anlam vardır. Birincisi şöyledir: Kalbinde hardal tanesi kadar kibir olan kişi cennete girmez. Burada kibirli olmayanların girdikleri en yüce cennet kastedilmiştir. Kalbinde hardal tanesi kadar iman olan cehenneme girmez. Burada cehennem ile gayr-ı Müslimlerin girdiği cehennem en alt tabakası kastedilir. İkinci anlam ise şöyledir: Cennete kalbinde hardal tanesi kadar kibir olan kişi giremez. Burada kibir ile şirki kastetmiştir. Yani müşrik hiçbir cennete giremez. 'Cehenneme kalbinde hardal tanesi kadar iman olan kişi giremez'. Yani ebediyen orada kalmaz." İbn Hibbân, "Hazr ve'l-İbâha", 4/449 (no: 3751).

⁴⁹ Ebû Dâvûd, "Edeb", 8.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Libâs", 27; Nesâî, "Buyû", 5; Tirmizî, "Buyû", 5; Dârimî, "Buyû", 63.

⁵¹ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 226-228; bk. Sehârenfûrî, *Bezl*, 12/113.

⁵² Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim b. Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1392/1972), 2/116.

⁵³ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/116.

⁵⁴ Müslim, "İmân", 147; Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/286.

bencillik hâkim olur. Bencil ise başkalarına yaptığı kötülük kadar kendini yalnızlaştırarak, hayatını zorlaştıracak bir yola girmiş olur.

İnsanoğlu tabiatı gereği sevinci ve kederini, mutluluk ve hüznünü paylaşacak, zor zamanlarında birbirlerinin desteğine muhtaç bir yapıda yaratılmıştır. İnsanların farklı donanımlarda ve birbirlerine muhtaç oldukları dünyada idaresi altındakilere kötü davrananların (*seyyîü'l-meleketi*) da cennete giremeyeceği⁵⁵ bildirilmiştir. “Akraba ile ilişkisini kesen kimse cennete giremez”⁵⁶ sözleri ile Hz. Peygamber (sas) bireyin en yakınları ile iletişiminin bozuk olması durumunda, ahiret saadetine engel olacağına işaret ettiği gibi dünyada huzurlu bir yaşantı içinde olamayacağını da işaret etmiş olmaktadır. Hatta bazı rivâyetlerde “üç gündenden fazla küs durması helal olmaz” şeklinde ağır bir uyarı yapılmaktadır. Bazı rivâyetlere “bir sene küs duran kimsenin sanki arkadaşının kanını dökmüş gibi günah üstlendiği” hadisi ilişkileri sürdürmenin esas olduğunu göstermektedir. Sıla-i rahim, Allah'ın Rahim isminden türeyen bir isim olmanın ötesinde içinde acıma, şefkat anlamı taşıyan ve yakınların birbirleri ile iletişimini sürdüreceği bağı da ifade eder. Bu bağın koparılmasının (kat'-ı rahim), Allah ile olan bağı da koparma anlamına geldiği ifade edilmiştir.⁵⁷ Ahiretteki karşılığı yanında, cezası dünyada hemen verilecek günahlardan biri de akrabalar ile ilişkiyi kesmektir.⁵⁸ Bütün bunların; yakınlar arası ilişkiyi güçlendirme, dayanışma ve kaynaşmayı gerekli kılan bir yönlendirmeye sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir.

2.2.1. Asabiyet Düşüncesi

Fanatizm ve dogmalara dayalı yaklaşımların küçük gruplar için bütünleştirici fakat büyük toplumsal yapılar için parçalayıcı etkisinden bahsedilebilir. Asabiyet, baba tarafından akrabaların oluşturduğu topluluğun dayanışmasını ifade eden bir olgu olarak algılsa da Arap toplumu için haksızlık temeline dayalı bir hareketi, parçalanmayı,

⁵⁵ Tirmizî, “Birr”, 29.

⁵⁶ Buhârî, “Edeb”, 11; Müslim, “Birr ve Sıla”, 18; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 46; Tirmizî, “Birr”, 10.

⁵⁷ Tirmizî, “Birr”, 9; Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 10/3167; Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 279.

⁵⁸ Sıla-i rahim ile ilgili hadislerin yorumu için bk. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî ala Mişkâti'l-mesâbih*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî (Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa, 1417/1997), 10/3167; Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6/31.

mücadeleyi de kapsamaktadır. İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) devletin kuruluşu ve devamı için önemli olduğuna dikkat çektiği asabiyet ile hadislerde kınanmakta olan asabiyet bir değildir.⁵⁹ Bu nedenle Hz. Peygamber, üstünlüğün kabilenin itibarıyla eş değer kabul edildiği bir ortamda adalet, hak, kardeşlik, dayanışma gibi toplumsal değerlere davet ederek, asabiye davet edenler ve bu uğurda mücadele edenler hakkında tahkir eden ifadeler kullanarak asabiyet düşüncesini reddetmiştir. "Kim asabiye davet ederse, kim asabiyet uğrunda mücadele ederse, kim asabiyet uğrunda ölürse bizden değildir" sözleri asabiyetin ciddi bir problem olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle toplumsal yapıyı sarsacak ve ayrışmaları tetikleyecek fanatizm reddedilmekte bu uğurda propaganda yapanlar, savaş gibi bir mücadele içine giren ve ölenlerin yaptıkları faaliyetler şiddetli bir uyarıya maruz kalmaktadır. Ancak asabiyet neticesinde masum canlara haksızca kıymayı mübah gören bir zihniyet zaten haramı helal saymakla dinden çıkmış sayılır. Bu takdirde hadisteki sakındırma amacı taşıyan *bizden değildir* ifadesi Müslüman kimliğini yitirmesi anlamına gelecektir.

2.2.2. Can Güvenliğini Tehdit Edenler

İslam; canın, dinin, aklın, neslin, malın (zarûrât-ı hamse) korunması prensibini esas alarak hükümleri belirlemiştir. Meşru bir mücadele, savaş, kısas ve hataen olması hariç ırkı, dini ve mensubiyeti ne olursa olsun masum bir cana kıymak büyük bir günahdır. Allah Resûlü, "Bize karşı silah taşıyan bizden değildir"⁶⁰, "Bize kılıç çeken bizden değildir"⁶¹ sözleriyle Müslümanların birbirleri ile mücadele içinde olmaması gerektiğini şiddetli bir ifade ile haber vermektedir. Başka rivâyette ise, birbirlerine silah çekenlere meleklerin lanet edeceği bu lanetin ise cennetten uzak olma anlamına geldiği söylenmiştir.⁶² Hadisin iki şekilde anlaşılması mümkündür. İlk olarak bir Müslüman, kardeşine silah çekmeyi, dolayısıyla onu öldürmeyi kastediyorsa bunu

⁵⁹ Asabiyet konusu için bk. İsa Onay, "Sosyo-Politik Rivâyetlerin Anlaşılmasında Bağlamın Tespiti-"Câhiliye Ölümü" Rivâyetleri Örneği"-, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 47-86.

⁶⁰ Müslim, "İmân", 280.

⁶¹ Buhârî, "Diyât", 2, "Fiten", 7; Müslim, "İmân", 281; Tirmizî, "Hudûd", 26.

⁶² Ali el-Kârî, *Mirkât*, 6/2300; Günlük hayatta emir ve yasakları, iyilik ve kötülükleri bildiren hadislerdeki melek-şeytan gibi ifadelerin sembolik anlamı olduğuna dair bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, 245.

da helal sayıyorsa, haramı helal saydığı için küfre düşer ve “bizden değildir” ifadesi Müslüman değildir anlamına gelir. Diğeri ise, Müslümanlar kardeşlik hukukuna riayet ederler dolayısıyla birbirlerine silah çekmek gibi kardeşliğe zarar veren davranış sergilemesinler demektir.

İslam aynı zamanda, müşriklerle de beşerî ilişkilerin esasını belirleyen bazı hükümler getirmiştir.⁶³ Cizye vermeleri, anlaşma yapmak veya eman sayesinde gayr-i Müslim unsurlar can ve mal güvenliğine sahiptir. Bu doğrultuda Allah'ın Resûlü, “herhangi bir kişi, antlaşmalı bir zimmîyi (İslam ülkelerinde yaşayan gayr-ı müslim) (haksız yere) öldürürse -cennetin kokusu kırk yıllık mesafeden duyulup hissedilir olduğu hâlde- cennetin kokusunu koklayamaz” buyurmuştur.⁶⁴ “İman, (kendisine güvence verilen bir kimseyi) ihanet ederek öldürmeyi engeller. Mümin (eman verilen kimseyi) aldatarak öldürmez.”⁶⁵ sözleri gayr-i Müslimlerin de hayatlarının dokunulmaz oluşuna işaret eder. Hadisin tariklerinde cennetin kokusunun yetmiş, yüz, beş yüz ve bin yıl mesafeden alınabileceği bildirilmiştir. Yorumcular ise bu sayıların umum-husus ifade etmesi yanında işlenen cürümlere karşılık farklılık arz edebileceğini ve nihayetinde kesretten kinaye olduğunu büyük günah işleyen müminin işlediği suçun cezasını çektikten sonra cennet gireceği, cehennemde ebedi kalmayacağını delili olduğunu söylemişlerdir.⁶⁶ Esasında zikredilen rivâyetler toplumsal güvenliği tehdit eden söylemleri terk etmeyi ve hiç kimsenin Allah'ın rahmetine dayanarak kötülüğe kapı aralayan bir tavır içinde olmaması gerektiğini haber vermektedir.

2.3. İdaresini Üstlendiği Toplumun Hakkını Korumayan Yönetici

İdareciliği emanet ve hakkıyla ifa etmeyenler için kıyamet gününde rezillik ve pişmanlık⁶⁷ olarak niteleyen Allah Resûlü, “Herhangi bir idareci, kapısını ihtiyaç sahibine, yoksula ve elinde hiçbir şeyi olmayan fakire kapatırsa, ihtiyaç ve fakirlik içine düştüğünde Allah

⁶³ Enfâl, 8/58; Buhârî, “Vesâyâ”, 8; Müslim, “İmân”, 107, “Cihâd ve siyer”, 12; Tirmizî, “Birr”, 18.

⁶⁴ Buhârî, “Cizye”, 5.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 157.

⁶⁶ Aynî, 'Umde, 15/89, 24/72.

⁶⁷ Müslim, “İmâre”, 16.

da göğün (cennetin) kapılarını onun yüzüne kapatır”⁶⁸ sözleri ile yöneticilerden sorumlulukları altındakilerin hukukunu gözetlemelerini istemiştir. Hz. Peygamber âdil yöneticiyi övüp ona müjdelere verirken, zalim yönetici hakkında ise onun kötü akıbetini ise şöyle haber vermiştir: “Müslümanların idaresini üstlenip de onlar için çalışmayan ve onları doğruya yönlendirmeyen yönetici, onlarla birlikte cennete giremez.”⁶⁹ Diğer rivâyette ise, “... cennetin kokusunu dahi alamaz.”⁷⁰ “... İdaresi altındakilere ihanet üzere ölürse, Allah ona cenneti haram kılar.”⁷¹ Bu bağlamda bir topluluğun idaresini üstlendiği halde onları hayra, iyilik ve güzel davranışlara teşvik etmeyen ve samimi davranmayan, haklarını savunmayan kimsenin hüsrana uğrayacağı anlaşılmaktadır.⁷² Adil yöneticilerin, toplumda barış ve sükûnete vesile oldukları buna mukabil zulüm ve haksızlıkların yaşandığı toplumda ise kaos ve kargaşanın, sosyal problemlerin, heva ve menfaate esir olan bir anlayışın hakimiyeti söz konusudur. “Yönetim işi ehil olmayan kimselere verildiği zaman kıyameti bekle!”⁷³ sözünden kastın da yaşanacak kargaşanın toplumun kıyameti olduğu muhakkaktır.

Cennetin kokusunu alamaz ifadesini kâfir öldüğü takdirde veya zulmü helal sayıyorsa cennetin kokusunu duyamaz şeklinde yorumlayan şârihler; Müslüman olarak öldüğü takdirde kıyamet günü cennetin kokusunu ilk önce duyanlarla birlikte duyamaz ya da hasımlarla helalleşip Allah’ın affına mazhar olmadıkça duyamaz anlamına geldiğini, bunula birlikte *cennete giremez* ve *cennetin haram kılınmasını* zalim idarecileri uyarmak için şiddetli bir uyarı olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁴

⁶⁸ Tirmizî, “Ahkâm”, 6.

⁶⁹ Müslim, “İmân”, 229. “Allah’ım, bir kimse ümmetimin yönetimi konusunda bir vazife alır da onlara zorluk çıkarırsa sen de ona zorluk çıkar! Bir kimse ümmetimin yönetiminde görev alır da onlara hoş muamele ederse, sen de ona hoş muamele eyle!” Müslim, “İmâre”, 19.

⁷⁰ Buhârî, “Ahkâm”, 8.

⁷¹ Müslim, “İmâre”, 21.

⁷² Ali el-Kârî, *Mirkât*, 6/2403.

⁷³ Buhârî, “İlim”, 2.

⁷⁴ Ali el-Kârî, *Mirkât*, 6/2403; Aynî, *’Umde*, 24/228. Bk. Câbir b. Abdullâh, Resûlullah’ın (sas), “Ey Ucre’nin oğlu Kâ’b, beyinsizleri işbaşına getirmekten Allah’a sığınmalısın! Gün gelecek öyle idareciler olacak ki, onların yanına varıp, zulümlerine destek olan,

2.4. Sosyal Sorumluluktan Yoksun Olanlar

Allah Resulü (sas), imanın sosyal boyuta sahip bir değer olduğunu “sizden birisi kendisi için istediğini, kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz”⁷⁵ sözleri ile ortaya koymuştur. Bu değer de üstünde “ben sizden birisine evladından, anne-babasından ve tüm insanlardan öncelikli olmadığım sürece iman etmiş olmaz”⁷⁶ rivâyeti ile sevdiği her ne var ise onu da Allah’ın sevgisine bağlı olarak sevmesi⁷⁷ gerektiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle kişilerin birbirlerini sevmesi ve aralarındaki beşerî ilişkilerin temeli Allah ve Resûlü’nün sevgisi ekseninde değer kazanmış olmaktadır. Esasen bu bilinç, empati duygusu ile beşerî münasebetleri geliştirmeye katkı sunarak basit menfaatler doğrultusunda kardeşlerin hak ve hukukunu yok saymayı engellemektedir.

“Komşunun komşuya mirasçı kılınacağını zannettim”⁷⁸ buyuran Hz. Peygamber, komşuluk ilişkilerine dair bir ahlâk oluşturmaya çalışmaktadır. “Komşusu aç iken tok duran mümin değildir”⁷⁹ “Komşusunun aç olduğunu bildiği halde geceleyen mümin değildir”,⁸⁰ başka bir rivâyette “İçlerinde aç kimselerin olduğu topluluktan Allah zimmetini (korumasını) kaldırır” rivâyetleri beşerî ilişkileri güçlendirmede Resûlullah’ın (sas) dikkat çektiği önemli bir boyuttur.

yalanlarını doğrulayan kimse benden değildir; ben de ondan değilim ve Kevser havuzunda benimle buluşmayacaktır. Her kim onların yanına gitmez, zulümlerine destek olmaz, yalanlarını doğrulamazsa işte o kişi bendendir, ben de onandım ve Havuzun başında benimle buluşacak olan da odur... Ey Ucre’nin oğlu Kâ’b, haramdan beslenmiş bir beden Cennet’e giremez!” dediğini rivayet etmiştir. İbn Hibbân, Peygamber’in (sas), o benden değildir ben de ondan değilim sözü için, ‘bu işte o benim gibi değildir ben de onun gibi değilim’ anlamında, Hicaz halkı arasında kullanıla gelen bir ifade tarzı olduğunu söylemektedir. Haramdan beslenmiş bir beden Cennet’e giremez, sözüyle de cennetlerden birini kastediyor; çünkü birçok cennet vardır. Peygamber’in (sas) şu sözleri de böyledir: Zinâdan doğma çocuk, anne ve babasının haklarını çiğneyen evlat ve yaptığı her iyiliği başa kakan kimse Cennet’e giremez. Burada da cennetlerden birini kastediyor. İbn Hibbân, Salât, 1/158 (no: 58).

⁷⁵ Buhârî, “İman”, 13.

⁷⁶ Buhârî, “İman”, 15.

⁷⁷ Buhârî, “İman”, 16.

⁷⁸ Buhârî, “Edeb”, 28; Müslim, “Birr”, 140.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/486.

⁸⁰ Rivayetin eleştirisi için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/486.

Allah Resûlü'nün tek bir vücuda benzettiği mümin topluluğu herhangi bir rahatsızlıktan etkilenen yapı görünümündedir.⁸¹ Maddî sorunlar kadar manevi problemlerin de ateş çemberi gibi herkesi kuşatmaması için Müslümanların sorumluluk üstlenmesi dinin temel mesajları arasındadır.⁸² Bu bilinç düzeyine erişmeyen ve sorumluluk üstlenmeyen kimselerin hakiki anlamda imanın kendisine kazandıracağı güzellikten yoksun olduğunu Hz. Peygamber'in "mümin değildir, bizden değildir" ifadeleri ile dile getirdiği söylenebilir.

2.4.1. Paylaşma Erdeminden ve Ahlâkından Yoksun Olanlar

İnfak, zekât, sadaka, sosyal dayanışmanın sağlanması ve servetin tekelleşmemesi adına önemli bir görevdir. "Cimrilik ve kötü ahlâk müminde bir araya gelmez" rivâyeti ile iki durumun da mümine yakışmayacağı, cimriliğin önceki toplumların helakine sebep olduğu bildirilerek cimrilikten, pintilikten sakının uyarısı yapılmıştır. Bu nedenle bencilce hareket edenler ihtiyaç sahiplerini görmezden gelerek sonuçta kendi mallarını gasp, hırsızlık gibi maddî tehlikelere, kendilerini de haset gibi manevî tehlikelere maruz bırakmaktadırlar. Bu davranışlarıyla halktan uzaklaştıkları gibi Allah'tan da uzaklaşmaktadırlar, cömert olan ise halka yakınlık yanında Allah'ın sevgisine de mazhar olmaktadır. Bu yönüyle sırf kendi çıkarlarını gözetenlerin, kul ve kamu hakkına riâyet etmeyenlerin, görev ve sorumluluklarını yerine getirmeyenlerin hakikî anlamda ne bu dünyada ne de ahirette saadete erişmesi mümkündür. "Ara bozuculuk yapan, yaptığı iyiliği başa kakan ve cimri olan kimse cennete giremez."⁸³ rivâyeti sosyal güvenlik bağlamında değerlendirildiğinde toplumsal kazanımlar göz ardı edilemez.

Diğer taraftan infak ve dayanışma ahlâkından bahsetmek gerekir. Resûlullah, "Allah şu üç kimseyle kıyamet gününde konuşmaz, onların yüzüne bakmaz ve onları temize çıkarmaz" buyurdu. Ebû Zer 'Onlar zarar ettiler hüsrana uğradılar kimdir onlar' deyince Resûlullah (sas) "Onlar elbiselerinin eteklerini sürüyen, yalan yere yemin ederek malını satmaya çalışan ve verdiği şeyi başa kakan kimselerdir" buyurdu.⁸⁴

⁸¹ Müslim, "Birr", 66.

⁸² Enfâl, 8/25; İbn Mâce, "Fiten", 20.

⁸³ Tirmizî, "Birr", 41.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, "Libâs", 27; Nesâî, "Buyû", 5; Tirmizî, "Buyû", 5; Dârimî, "Buyû", 63.

Konuya dair başka bir rivâyette ise "... Kırdan fazla suyu olduğu halde gelip geçen yolcuların bu sudan faydalanmasına engel olan kişi, ikindiden sonra bir kimseye bir mal satarken, yalan yere Allah'a yemin edip o malı şu kadara aldığını söyleyerek müşteriyi kendisine inandıran kişi, bir yöneticiye yalnız dünyalık menfaat için biat eden ve dünyalık verirse sözünde durup vermezse sözünü bozan kişi."⁸⁵ şeklinde geçmektedir. Allah'ın konuşmaması, bakmaması ve tezkiye etmemesi hakkında Nevevî, onlarla hayır ve iyilik ehline hitap ettiği gibi etmez bilakis öfkeli bir şekilde konuşur, onlardan yüz çevirir, onlara fayda verecek ve sevindirecek bir konuşma yapmaz, rahmeti müjdeleyen melekleri onlara göndermez, onları işledikleri günahların kirlerinden arındırmaz şeklinde yapılan yorumları aktarmaktadır.⁸⁶

Bu konuda ihtiyaç sahiplerinin onurunu rencide etmemek için kavli-i maruf/gönül alıcı sözler söylemek önemli bir erdemdir. Diğer taraftan konuya dair esaslardan biri de "sağ elin verdiği sol el bilmeyecek kadar gizli sadakaların" tavsiye edilmesi bu hassasiyeti gözetenlerin Allah'ın rahmetine mazhar olacakları bildirilmektedir. Kültürümüzde muhtaç kimselerin şahsiyetleri en üst düzeyde sadaka taşları uygulaması ile korunmuştur. "Sadakalarınızı başa kakmak suretiyle iptal etmeyin" âyeti, hadiste zikredilen Allah'ın rahmetinden uzak olma, sevaptan mahrum olma anlamı taşımaktadır. Esasında yapılan iyilikler, art niyet ve yanlış tutumlar nedeniyle boşa gitmiş olmaktadır. Ahiretteki kaybedilecek güzelliklerin yanı sıra dünya hayatında ihtiyaç sahiplerine yaptığı iyiliği sürekli hatırlatmak hatta başkalarına da duyurulması, nefret duygularını harekete geçirmeye neden olabilmektedir. Bu noktada yapılan iyiliklerle insanları köleleştirmek iyilik değil, bilakis daha büyük çıkar ve konum elde etmek için tefeciliktir. Sadaka ve zekâtlar insanların birbirlerine sadakat ve bağlılıklarını sağlayacak köprü vazifesini ihmal ettiğinde ise muhtaç kimselerin toplumda sorunları ile baş başa kalmaları ve problemlerin altında ezilmesi gibi muhtemel kötü sonuçları ortaya çıkarmaktadır.

2.4.2. İktisadî İşlemlerde Dürüst Davranmayanlar

Âyet ve hadislerde ticaretin temel dinamiklerinin karşılıklı rıza, aldatmama, malın kusurunu gizlememe, ölçü ve tartıda hile yapmama,

⁸⁵ Müslim, "İmân", 297. "Yaptığı iyiliği başa kakan cennete girmez." Nesâî, "Eşribe", 46; Dârimî, "Eşribe", 5.

⁸⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/116.

meşru ve helal olması gerektiği bildirilmektedir. Bu noktada dikkat çekici örneklerden biri de Hz. Peygamber'in şiddetli uyarısına sebep olan şu olaydır: Resûlullah (sas) çarşıda bir buğday yığının yanına gelmiş, elini yığının içine daldırınca eli ıslanmış ve "Ey buğdayın sahibi, bu durum da nedir?" diye sordu. Adam da "Ey Allah'ın Resûlü! Yağmur yağmıştır" dedi. Resûlullah da (sas), "Islak olan kısmı müşterinin görmesi için yığının üzerine çıkarman gerekmez mi?" dedi ve şöyle dedi: "Aldatan bizden değildir."⁸⁷ Diğer bazı rivâyetlerde ise yiyecek sahibine memnuniyetsizliğini ifade ederek, "Müslümanlar arasında aldatma yoktur! Bizi aldatan, bizden değildir!"⁸⁸ buyurmuştur. Hatta malını satmak için çokça yemin edenlerin ve malındaki kusuru açıklamadan satan kimselerin Allah'ın gazabına uğrayacaklarını ve melekler tarafından lânetleneceklerini haber vermiştir.⁸⁹ İbn Hibbân el-Büstî'nin (öl. 354/965), "Bizi aldatan bizden değildir. Aldatmak (için planlar yapan) ve aldatmak (için hile yapan) ateştedir"⁹⁰ olarak aktardığı rivâyette ise tehdidin boyutu dile getirilmiştir. Söz konusu rivâyeti aktaran Tirmizî (öl. 279/892) bu konuda birçok sahabinin rivâyette bulunduğunu haber vererek, ilim adamlarının uygulamasının bu hadise göre olduğunu, âlimlerin aldatmayı hoş karşılamadıklarını ve aldatma haramdır dediklerini aktarır.⁹¹

İslam, tarafların zarara uğrayıp-uğramamasını da dikkate almadan haksız kazancın her türlüünü haram kılmıştır. Başkalarının malını da haksız bir şekilde elde edenlere de "... Kim zorla birinin malını ele geçirmek isterse bizden değildir."⁹², "Her kim yağmalama yaparsa bizden değildir"⁹³ hadisi her durumda hakkaniyetle davranmayı gerekli kılmaktadır. "Kim, hakkı olmayan bir şeyi iddia ederse bizden değildir ve ateşten oturağını (cehennemdeki yerini) hazırlasın"⁹⁴ ve "Hakkı olmayan bir şeyi yalan yeminle elde etmeye çalışan kimseye Allah

⁸⁷ Tirmizî, "Buyû", 74.

⁸⁸ Dârimî, "Buyû", 10.

⁸⁹ İbn Mâce, "Ticâret", 45.

⁹⁰ İbn Hibbân, "Birr ve'l-İhsan", 3/422 (no: 2684).

⁹¹ Tirmizî, "Buyû", 74.

⁹² Tirmizî, "Nikâh", 30.

⁹³ Tirmizî, "Siyer", 40; İbn Mâce, "Fiten", 3.

⁹⁴ İbn Mâce, "Ahkâm", 6.

cenneti haram kılar, cehennemi ona gerekli kılar”⁹⁵ rivâyeti de gerek hukuki gerek ticari herhangi bir hak veya malı haksız elde etmeyi önlemeye yöneliktir. Rivayetlerdeki şiddetli uyarılara bakıldığında güven unsurunun en fazla zarar gördüğü ticari işlemler üzerinden mesajlar vermek suretiyle güvene dayalı toplumsal hayatı tesis etmek istenmektedir.

3. İman-Amel-Ahlâk İlişkisi Bağlamında Şârihlerin İlgili Rivâyetler Hakkındaki Yorumları

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tartışılan konuların başında imanın mahiyeti, iman-amel ilişkisi ve büyük günah işleyenlerin durumu gelmektedir.⁹⁶ Bu çalışmada ele alınan *mümin olamaz, cennetin kokusunu alamaz, cennete giremez, bizden değildir, Allah yüzüne bakmaz* gibi formlarda aktarılan rivâyetlerde zahiren mümin olmadığını veya küfrü çağrıştıran dolayısıyla imanı yitirme ve rahmetten uzak olmayı gerektirecek birçok nitelik zikredilmektedir. Doğal olarak burada müminlerin işledikleri günahların onları iman dairesinden çıkarıp çıkarmadığı sorusu akla gelmektedir. Burada imanın mahiyeti ve mürtebib-i kebîre (büyük günah işleyen kişi) meseleleri uzun uzadıya tartışılacak değildir. Zira Hâricî, Mu'tezile, Mürcie gibi fırkaların iman ehlinde sadır olan günaha dair görüşlerine akâid eserlerinden bakılabilir. Ancak kısaca ifade etmek gerekirse söz konusu davranışları yapmanın helal olduğuna inanmadığı sürece Ehl-i Sünnet'e göre masiyeti işlemek kişiyi kâfir yapmaz.⁹⁷ İman ettiği halde büyük günahlarda ısrar ederlerin durumu Allah'a kalmıştır. Allah isterse onları doğrudan bağışlar isterse cezalarını çektikten sonra onları cennete koyar. Onun için *cennete giremez* ifadeleri de ilk cennete girenlerden olmaz, ya da söz konusu davranışları helal sayarsa asla cennete giremez şeklinde anlaşılmıştır.⁹⁸ Bu girişten sonra şârihlerin zikri geçen hadisler hakkındaki yorumları Hz. Peygamber'in maksadını anlamaya katkı sağlayacaktır.

İbn Battâl el-Kurtubî (öl. 449/1057) ve Şemsüddîn el-Kirmânî'den (öl. 786/1384) benzer yorumları nakille, Bedrüddîn el-Aynî (öl. 855/1451),

⁹⁵ Tirmizî, "Buyû", 2; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, 4/406.

⁹⁶ Tartışmalar için bk. Sâbûnî, *el-Kifâye*, 325, 351.

⁹⁷ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 326.

⁹⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, 6/31; Şehârenfûrî, *Bezl*, 6/565, 12/123, 13/284.

“bizden değildir” ifadesi hakkında, benim sünnetime uyanlar, hidayetle doğru yolu bulanlar değildir, bizim rehberliğimize tam manada uyanlar değildir, anlamında olduğunu yoksa büsbütün imandan çıkma anlamında olmayacağını, Ehl-i sünnete göre masiyetin küfrü gerektirmediğini, ancak kişi bu davranışların helal olduğuna inanıyorsa hariç diyerek değerlendirmede bulunmaktadır.⁹⁹ Ali el-Kârî, “bizden değildir” ifadesini bizim sünnetimize uyan, yolumuzu takip eden ya da dinimize uyan değildir, anlamını verdikten sonra kastedilenin şiddetli bir uyarı ve tehdit olduğunu söyler.¹⁰⁰ Başka bir yerde ise sünnetin sevabını elde edemez, sünneti terk edenler için bir tehdit ya da dinsiz bir şekilde ölmekten korkutmaktır¹⁰¹, seçkin kimselerden değildir ve olumsuz davranış sahiplerinden uzaklaşma (tebrîe)¹⁰² diyerek açıklamıştır. “Bizim sünnetimize ve yolumuza kâmil manada uyanlar değildir” demek her ne kadar dine bağlı olsa da detaylarda tam manasıyla gereklerini yerine getirmediğini mübalağa lafızları ile dile getirmektedir.¹⁰³

Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn el-Kurtubî (öl. 656/1258) de *leyse minna* ifadesinin söz konusu davranışları yapanların helal saydıkları takdirde zahîrî manasına uygun olarak anlaşılacağı, eğer helal sayma gibi bir durum söz konusu değilse inandığı peygamberin ve dinin yolunda değildir, gibi manalarda tevil edilir. Câhiliyedeki ölünün ardından yapılan feryatlar, bir kimsenin kendisini başkasına nispet etmesi, bıyıkların düzeltilmesi, efendisinden kaçan kölenin namazının kabul olmayacağını ifade eden rivâyetler de üzerinde durduğumuz konuya örnek olarak zikredilebilir. Bu gibi rivâyetlerin söz konusu davranışları engelleme gibi bir faydası vardır¹⁰⁴ diyerek açıklar. Kurtubî, ayrıca “iman etmiş olmaz” hakkında kâmil bir imandan, “cennete giremez” hakkında ise her bir günahın küfre götüren boyutu olduğunu dolayısıyla Allah'ın haram kıldığı bu fiilleri küçük görüp gerekli

⁹⁹ Aynî, 'Umde, 8/87; Ali el-Kârî, *Mirkât*, 3/1234; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, 4/68.

¹⁰⁰ Ali el-Kârî, *Mirkât*, 3/1234, 5/2128, 6/2300, 7/3077.

¹⁰¹ Ali el-Kârî, *Mirkât*, 7/2822.

¹⁰² Ali el-Kârî, *Mirkât*, 8/3114.

¹⁰³ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, 4/68.

¹⁰⁴ bk. Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîşi kitâbi Müslim*, nşr. Muhyiddin Dîb Müstü v.d. (Beirut: Daru İbn Kesîr, 1417/1996), 1/300.

ihdimamı göstermeyen ve uzaklaşmayan kimselerin küfre düşmesinden korkulur diyerek açıklamaktadır.¹⁰⁵ Ali el-Kârî, *cennete giremez* ifadesi için ilk girenlerle giremez anlamında olabileceği yanında masiyeti helal sayıyorsa girmeyeceği ya da bu ifadenin şiddetli bir tehdit anlamına geldiğini söyler ve Tîbî'nin (öl. 743/1343) “cennete giremez” ifadesinin “ateşe girer” ifadesinden daha etkilidir dediğini aktarır.¹⁰⁶

“Allah'ın konuşmaması, bakmaması ve tezkiye etmemesi” hakkında Nevevî, *Sahîh-i Müslim* üzerine yazdığı *el-Minhâc* adlı şerhte, onlarla hayır ve iyilik ehline hitap ettiği gibi etmez; bilakis gazap içeren bir şekilde konuşur, onlardan yüz çevirir, onlara fayda verecek ve sevindirecek bir konuşma yapmaz, rahmeti müjdeleyen melekleri onlara göndermez, onları işledikleri günahların kirlerinden arındırmaz şeklinde yapılan yorumları aktarmaktadır.¹⁰⁷ Kurtubî, onları değersiz gördüğü için vasitasız konuşmaz yorumları yanında bu ikazın aslında onları dikkate almamak anlamlarına geldiğini söylemektedir.¹⁰⁸

İslam âlimleri mümin olduğu halde büyük günah işleyen kimselerin iman dairesinden çıkmadıklarını ancak fâsık olduklarını söylemişlerdir. Esasında İslâm âlimlerini bu gibi azap, tehdit içerikli rivayetleri yorumlamaya sevk eden başka deliller vardır. Buna göre, büyük günah işleyen kimseler hakkındaki görüşlerin önünde sonunda, “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışındaki günah sahiplerinden dilediğini isterse bağışlar.”¹⁰⁹ âyeti ile “kim lâ ilâhe illallah derse cennete girer”¹¹⁰ hadisini temel bir ilke olarak kabul ettiğini söylemek gerekir. “Cennete giremez”, “Allah onu tezkiye etmez”, iman etmiş olmaz” formunda gelen ifadelerin de bu noktada yorumlanması gerektiği açığa çıkmaktadır. Parçacı bir yaklaşım ise, bizi yanlış yorumlara ve neticelere götürecektir.¹¹¹ Âlimler, zâhirde itikâdî boyutu

¹⁰⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/228.

¹⁰⁶ Ali el-Kârî, *Mirkât*, 6/2389.

¹⁰⁷ Rivayetlerde Allah'ın yüzlerine bakmayacağı insanlar arasında zina eden yaşlı, kibirli fakir, yalan söyleyen yönetici, susuz bir yerde kullandığı suyun fazla kısmını yolculardan esirgeyen, yöneticiye biat ettiğinde yöneticiden bir menfaat elde ederse bağlılığını devam ettiren bir menfaat elde edemediğinde ise sözünde durmayan kimse sayılmaktadır. Nevevî, *el-Minhâc*, 2/116.

¹⁰⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/302.

¹⁰⁹ Nisâ, 4/48, 116; Ayrıca bk. Mü'minûn, 23/1-9.

¹¹⁰ Müslim, “İmân”, 53.

¹¹¹ Örnekler için bk. Sancaklı, “Hadislerin Doğru Yorumlanması”, 143.

olan bu hadislerden muradın imandan çıkma, imansız kalma olmadığı görüşündedir. Bazı âlimler, hadisteki mananın sakındırma, tehdit veya kötü âkıbete düşmemek için uyarma mahiyetinde olduğunu, imandan çıkma olmadığını açık bir şekilde ifade etmişlerdir.¹¹² Bununla birlikte söz öbeklerindeki uyarıların fıkıh literatüründe günah olarak nitelendirilmesi de bu davranışların terk edilmesi gerektiğini göstermektedir. Israr edilen her bir günahın küfre götürmesi¹¹³ hiç değilse Müslüman şahsiyetini lekelemesi dikkate alındığında Allah Resûlü (sas) caydırıcı ve derin bir etki bırakan güçlü bir dil ile zihinsel ve davranışsal değişimi gerçekleştirmeyi, çirkin davranışlardan ve kötü fiillerden uzaklaştırmayı ve toplumsal bünyeyi inşa etmeyi amaçlamaktadır.¹¹⁴

Ayrıca Buhârî'nin ve Müslim'in *Kitabu'l-imân* içinde dâhil ettiği birçok hadise bakıldığında¹¹⁵ imanın sadece kabulden ibaret olmadığı¹¹⁶ bilakis inanç, davranış ve ahlâk ekseninde bir dönüşümü gerçekleştirmek istediği rahatlıkla söylenebilir.¹¹⁷ Örneğin; sol el ile yemek yemekten sakındırmak için şeytanın sol eli ile yediğini¹¹⁸, içinde köpek ve resim bulunan evlere meleklerin girmeyeceği¹¹⁹, arrâfa (geçmiş ve gelecek tahmininde bulunan kişi) giden¹²⁰ ve içki içenin¹²¹ namazı

¹¹² Sancaklı, "Hadislerin Doğru Yorumlanması", 141.

¹¹³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/228.

¹¹⁴ Ekizer, "Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım", 217.

¹¹⁵ Buhârî, "İmân", 3-7; Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/131.

¹¹⁶ Malik, Şafii ve ehli hadise göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organların amelinden oluşmaktadır. Bk. Sâbûnî, *el-Kifâye*, 351.

¹¹⁷ Buhârî, "İmân", 38.

¹¹⁸ Müslim, "Eşribe", 107.

¹¹⁹ Buhârî, "Libas", 88.

¹²⁰ Müslim, "Selam", 125.

¹²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dar-u Risâle, 1430/2009), "Eşribe", 4; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebetü'l-matbatî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Eşribe", 46; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Daru'l-muğni, 1412/2000), "Eşribe", 5; İbn Mâce, "Eşribe", 3. Bağlılığın terk edilmesini teşvik sadedinde ibadetin kabul olunmayacağı bildiren rivâyetler yanında "... içki müptelası olan kişiler cennete giremez." sözleri ile Allah Resûlü bireyin ve toplumun ifsadına sebep olan bu bağlılığın terk edilmesini güçlü bir dille bildirmektedir.

kabul olmayacağı, İslam'ın cahiliye âdeti diyerek kerih gördüğü¹²² durumları haber veren rivâyetlerin de Müslüman kimliğini oluşturmada etkili bir dil olduğunu söylemek mümkündür. İbadetlerle ilgili olarak da “her kim yalan söylemeyi ve yalanla amel etmeyi bırakmazsa o kimsenin yemesini içmesini bırakmasına Allah'ın ihtiyacı yoktur.”¹²³ rivâyeti ile kastedilen ibadeti terk etmek değil aksine yalan söylemeyi terk etmektir.

Araştırmaya konu olan rivâyetler yanında sorumluluk bilincine sahip mümini tarif eden rivâyetler¹²⁴ konuyu anlamaya katkı sağlamaktadır. Örneğin; “yaptığım takdirde beni cennete götürecek amelleri söyle”¹²⁵, “en hayırlı iş”, “hangi amel daha faziletli”, “insanların en kötüsü”¹²⁶, “sizin en hayırlınız”¹²⁷, “en şerli olanınızı haber vereyim mi?”, “hayır yoktur”¹²⁸, “Allah ona cenneti haram kılar”, “Müslümana helal olmaz” uyarısıyla aktarılan rivâyetlerde çoğu defa beşerî ilişkilerin kontrol edilmesine yönelik mesajlar yer almaktadır.¹²⁹ “Kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa...”¹³⁰, “büyük günahların en büyüklerini haber vereyim mi?”¹³¹, “iman etmedikçe cennete giremezsiniz birbirinizi

Hadisteki ifadeden anlaşıldığına göre, bağımlı (müddin) kişinin bunu doğal görmesi, haram olduğunu kabul etmemesi durumunda hadisin zahiri manasını tevil edecek bir mana yoktur. Helal saymayan kimse ise Allah'ın doğrudan bağışlaması hariç cezasını çektiikten sonra cennete girer. Ali el-Kârî, *Mirkât*, 7/3091.

¹²² “Bir musibete uğradığında, ölen kişilerin ardından elbiselerini yaka paça yırtan, elleri ile yüzünü tokatlayan ve câhiliye âdeti olarak (ölümü ve helaki isteyen sözlerle) feryat-figan eden, bağırıp çağırınlar bizden değildir.” Buhârî, “Cenâiz”, 35; Müslim, “İmân”, 285; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Yasir Hasan vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1436/2015), “Cenâiz”, 29; bk. Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâtü'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002), 3/1234.

¹²³ Buhârî, “Savm”, 8.

¹²⁴ Müslim, “İmân”, 172; Tirmizî, “Birr”, 18.

¹²⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/166.

¹²⁶ Buhârî, “Edeb”, 52; Tirmizî, “Birr”, 46.

¹²⁷ İbn Mâce, “Nikâh”, 50.

¹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/107.

¹²⁹ İbn Mâce, “Zühd”, 4.

¹³⁰ Buhârî, “Edeb”, 31; Aynî, *Umde*, 22/110.

¹³¹ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 6/23; hesapsız cennete girecek ifadesi için bk. Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/462.

sevmedikçe iman etmiş olmazsınız...”¹³², “Mümin kendisi ile güzel iletişim kurulabilen ve kendisinden hayır umulan kimsedir. Kendisinden iyilik ve güzellik umulmayan kimse de ise hayır yoktur”¹³³, “Allah farzını (adl) ve nafilisini (sarf) kabul etmez” formundaki rivâyetlerin de toplumu inşa eden, bilgi ve davranış açısından¹³⁴ Müslüman bilincini hayra ve güzele sevk eden üslupta geldiği görülmektedir. Allah Resûlü’nün (sas) imanın şubelerini (şuabü’l-iman) açıkladığı üst ve alt değerlere bakıldığında en üstte tevhid akidesini benimsemek en alt davranış kalıbının ise insanlara zarar veren bir engelin bertaraf edilmesinden bahsedilir. Bütün bunlar esasında Peygamber’in (sas) bireyi ve toplumu Allah’a karşı kulluk görevlerinin bilincinde olmaya (et-ta’zîm lihukûkillah) ve yaratılanlara şefkatle yaklaşılmaya (eş-şefakatü ala halkillah)¹³⁵ sevk ederek seçkin karakterini oluşturmada kullandığı metot çeşitliliğini göstermektedir.

Sonuç

Dinin doğru anlaşılması, öncelikle Kur’ân-ı Kerim ve hadislerin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Hadislerin sübutu ne kadar önemliyse delaleti yani hadislerin anlaşılması ve yorumlanması da bir o kadar önemlidir. Bunun için hadisleri, Hz. Peygamber’in kullandığı eğitim metotları, edebî üslubu, Kur’an-sünnet bütünlüğü ve dinin genel ilkeleri ışığında değerlendirmek gereklidir. Hadislere bakıldığında, “iman etmiş olmaz”, “bizden değildir”, “cennetin kokusunu alamaz”, “cennete giremez”, “Allah kendisine bakmaz/konuşmaz” gibi formlarda yer alan hadislerin zahiren imandan ve rahmetten uzak olmaya delalet ettiği görülmektedir. İtikâdî yönden küfrü çağrıştıran bu tür hadisleri lafzî ve zâhirî olarak anlamak kişiyi hadisin amacı dışında bir anlayışa götürür. Zira hadis şerhlerine bakıldığında amel-iman tartışmalarına da konu olan bu gibi rivâyetler çoğu defa mecaza hamledilmiş ve iman edenleri haram ve yanlış davranışlardan uzaklaştırmaya yönelik şiddetli bir uyarı olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte, bir kimse söz konusu davranışları caiz olduğuna inanarak ve helal sayarak yaptığı takdirde

¹³² Tirmizî, “Kıyamet”, 56.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/107.

¹³⁴ Dârimî, “Mukaddime”, 27.

¹³⁵ Karadâvî, *es-Sünnetü*, 289.

küfre düşeceği için zikredilen ceza ve mahrumiyet gerçek anlamıyla anlaşılmalıdır.

Araştırmada temas edilen ifade kalıplarının muhtevasına bakıldığında hemen hepsinin sosyal ilişkilerde olumlu tutum geliştirici esasları içerdiği ve beşerî ilişkileri olumsuz etkileyecek tutumların yasaklandığı, salt ahlâkî ilkelere ilişkin hadislerin söylem gücünden daha etkili değerler manzumesini içerdiği görülmektedir. Erdemli bir topluluk için salt teorik ilkelerden bahsetmek yeterli olmadığından; Allah Resûlü'nün üslubunun teoriden pratiğe geçirecek bir anlatım olduğu söylenebilir. Bu yönüyle sünnet, sosyal alandaki sorunları Allah'ın rızası, rahmeti, ahiret inancı, iman ve Peygamber'e (sas) yakınlık temasına atıfta bulunarak çözmeye çalışmıştır. Ödül vaadi ile güzel davranış sahibi kılma yanında; tehdit, korkutma ve sakındırma ile davranışları düzeltme amaçlanmaktadır. Bu noktada benzer çalışmalarda, dindarlık algılarının iyiye yönlendirilmesi ve toplumsal bilincin inşasına katkısı açısından edep, ahlâk-vaaz, tergîb-terhîb (teşvik-sakındırma), kırk hadis literatürünün lafız merkezli yaklaşım yerine sosyo-psikolojik açılardan gâî/maksadı önceleyen yorumun imkânı irdelenebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2002.
- Aslan, Recep. "Hz. Peygamber'in (sav) Üslubu ve Anlatım Tarzı". *İlahiyat Akademi* 14 (Aralık 2021), 219-236.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Bayraktutar, Muammer. *Hadislerde Mecâzî Anlatım*. Ankara: Yayınevi, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

- Çamur, Fatma Yüksel. *Anlatıbilim ve Hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdірrahmân. *Sünen-i Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Daru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Yasir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh. *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*. çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: Takdim, 2021.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *Sünnet Müdafaası*. çev. Mehmet Görmez-M. Emin Özafşar. 2 Cilt. İstanbul: Risale, 2020.
- Ekizer, Duran. "Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım: Müslim'in el-Camî'u's-Sahih'inde Yer Alan İmanla İlgili Bazı Hadisler Özelinde Bir Tahlil". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 203-220.
- Ekizer, Duran. *Belagat Açısından Buhârî ve Müslim'de Mecaz İçeren Hadisler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV yayınları, 3. Basım, 2011.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfâr. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvî. *Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût -Âdil Mürşid-Saîd el-Lehhâm. 5 cilt. Dımaşk: Daru Risâle, 1430/2009.
- Karadâvî, Yusuf. *es-Sünnetü masdaran li'l-marifeti ve'l-hadarati*. Kahire: Daru'ş-Şurûk, 3. Basım, 1433/2002.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nidâ Yayıncılık, 4. Basım, 2013.
- Kazan, Ramazan. *Edebi Üslub Açısından Hadis Metinleri*. Ankara: Nobel Yayınevi, 2013.

- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm. *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîşi kitâbi Müslim*. nşr. Muhyiddin Dîb Müstû v.d. 7 Cilt. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-aḥvezî şerḥu Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. 9 cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbatî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1392/1972.
- Onay, İsa. "Sosyo-Politik Rivâyetlerin Anlaşılmasında Bağlamın Tespiti- "Câhiliye Ölümü" Rivayetleri Örneği"- . *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 47-86.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Sancaklı, Saffet. "Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Hz. Peygamber'in Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Bahar 2017), 105-147.
- Sehârenfûrî, Halîl b. Ahmed. *Bezlü'l-mechûd*. 14 Cilt. Hindistan: Merkezü Şeyh Ebü'l-Hasan en-Nedvî, 1427/2006.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-mesâbih*. nşr. Abdülhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa, 1417/1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Musatafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Unutmaz, Recep. *Temel Hadis Kaynaklarında "Bizden Değildir" Formatıyla Gelen Hadisler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Wael B. Hallaq. *Hukukun Ahlâki Boyutu*. çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.

- Yerkazan, Hasan. "Building a Livable Society in the Context of Hadiths". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2022), 60-84.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. *Sünnet Medeniyeti*. Konya: Yediveren Kitap, 2019.
- Yılmaz, Hayati. "Bir Hadisçinin Bireysel ve Toplumsal Eğitim Projesi - Nevevî ve Riyâzü's-Sâlihîn'i Okumak-". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 67-88.

Yahudilikte Monoteist İnançın İfadesi Olan Şema'nın Önemi ve Anlamı

Muhammed GÜNGÖR

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of History of Religions
Kırıkkale, Turkey

muhammedgungor.tr@gmail.com

orcid.org/0000-0002-1228-0869

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 19 **Sayfa / Pages:** 386-418

Atıf / Cite as: Güngör, Muhammed. "Yahudilikte Monoteist İnançın İfadesi Olan Şema'nın Önemi ve Anlamı [The Importance and Meaning of the Shema, the Expression of Monotheistic Belief in Judaism]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 19 (December 2022): 386-418
<https://doi.org/10.18498/amailad.1168748>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Importance and Meaning of the Shema, the Expression of Monotheistic Belief in Judaism

Abstract

The fact that God is one and has no equal is a belief that all Jews must believe. In Judaism, the sentence expressing this belief and the sentence that comes after it and mentions the love of God are mentioned in the Torah and are known as Shema. Essentially, the Shema consists of three texts in various parts of the Torah. Jewish clergy recognized the connection between these three texts and brought them together. Thus, the Shema, which gained a wholeness, gained a distinctive character of its own. In this study, the most important sentence of the Shema, which also reflects the title of the study, is Deuteronomy 6/4 (Listen, O Israel! The Lord our God is the only Lord) and Deuteronomy 6/5 (you will love the Lord our God with all your heart, with all your soul, with your strength) is emphasized. Texts other than these are excluded from the scope of the study. As a result of some discussions, the Shema was created by bringing together the relevant texts towards the end of the 2nd century and has been said as a whole until today. Shema reading is the holiest and most important practice in Jewish life. Because the Shema is considered the essence of the Jewish creed. The Shema is a confession of the Jewish faith more than a prayer. According to Jewish belief, the Shema refers to the dialogue between God and the Jews on Mount Sinai. In this context, the Shema is the call of God and the response of the Jews to that call.

Schema is also a political discourse for Jews. It is said that the Jews never let the Shema down their tongues until their last breath. As a matter of fact, it is pointed out that even if all traces of Jewish identity are lost, Shema will retain its place in Jewish memory. As a matter of fact, Jews taught their children Shema even under the most difficult conditions. On the other hand, it is also known that Shema was used to provide moral support to Jewish patients. It is accepted that the first words of Shema have a protective power as well as a healing quality. The Word "Listen" in the first sentence of the Shema (Listen, O Israel! The Lord our God is the only Lord) refers to obedient listening. Listening also means listening carefully and thinking about the subject, understanding and comprehending. Because the listener not only hears the words of the speaker, but also becomes aware of the deep meanings underlying those words. The word "Israel" in the Shema refers to the entire Jewish nation that Moses called to "hear the unity of God." The first sentence of the Shema also clearly expresses the monotheistic belief in Judaism: "God is one". In Jewish thought,

monotheism means that there is no god but Yahweh. The following second sentence of the Shema (Deuteronomy 6/5) is also frequently repeated: "You shall love the Lord our God with all your heart, with all your soul, with all your strength." This statement emphasizes that a Jew should not only seek God's good pleasure, but also develop a loving relationship with God. According to Jewish belief, loving God is an act of worship. Recognition of God's oneness necessitates love of God. According to the generally accepted view, the love meant here should be a concrete love, not an abstract one. Concrete love, on the other hand, should be a concrete sign of fidelity, such as "obedience to God's law". On the other hand, the phrase you will love God "with all your heart" refers to all the passions of a Jew, including cognitive as well as emotional. In addition, with the command "You shall love God with all your might", Jews are asked to love God enough to sacrifice their possessions for God. However, the extent of the sacrifice to be made is a matter of debate. According to the most extreme view expressed in this regard, Jews are asked to give up all their material possessions for their faith and love for God.

Keywords: History of Religions, Judaism, Shema, Belief in God, Monotheism

Yahudilikte Monoteist İnancın İfadesi Olan Şema'nın Önemi ve Anlamı

Öz

Tanrı'nın bir olduğu, eşinin ve benzerinin olmadığı hususu bütün Yahudilerin iman etmesi gereken bir inançtır. Yahudilikte bu inancı ifade eden cümle ve bununla alakalı olup devamında gelen ve Tanrı'nın sevilmesinden bahseden cümle Tevrat'ta geçmekte olup *Şema* olarak bilinmektedir. Esasen *Şema*, Tevrat'ın muhtelif yerlerinde yer alan üç metinden oluşmaktadır. Yahudi din adamları bu üç metin arasındaki bağlantıyı fark ederek bunları bir araya getirmişlerdir. Böylece bir bütünlük kazanan *Şema*, kendine özgü ayrı bir mahiyet kazanmıştır. Bu çalışmada ise *Şema'nın* çalışmanın başlığını da yansıtan en önemli cümlesi Tesniye 6/4 (Dinle ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir) ve bununla yakın ilgisi olan Tesniye 6/5 (Tanrımız Rab'bi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz) cümlesi üzerinde durulmuştur. Bunların dışındaki metinler çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. *Şema*, birtakım tartışmaların neticesinde, II. yüzyılın sonlarına doğru ilgili metinlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş ve bir bütün halinde günümüze kadar söylenegelmiştir. *Şema* okuması, Yahudi hayatındaki en kutsal ve en önemli uygulamadır. Zira *Şema* Yahudi amentüsünün özü

389 | M. GÜNGÖR / Yahudilikte Monoteist İnancın İfadesi Olan Şema'nın Önemi ve Anlamı kabul edilmektedir. Şema, bir *duadan* daha çok Yahudi *imanının ikrarı*'dır. Yahudi inancına göre Şema, Tanrı ile Yahudilerin Sina dağındaki diyaloglarına işaret etmektedir. Bu bağlamda Şema, Tanrı'nın çağrısı ve Yahudilerin bu çağrıya verdiği cevaptır. Şema aynı zamanda Yahudiler için politik bir söylemdir. Yahudilerin son nefeslerine kadar Şema'yı dillerinden hiç düşürmedikleri anlatılmaktadır. Nitekim Yahudi kimliğine ait bütün izler kaybolursa dahi Şema'nın Yahudi hafızasındaki yerini muhafaza edeceğine dikkat çekilmektedir. Nitekim Yahudiler en zor şartlarda dahi çocuklarına Şema'yı öğretmişlerdir. Öte yandan Şema'nın Yahudi hastalara manevi destek sağlamak amacıyla kullanıldığı da bilinmektedir. Şema'nın ilk kelimelerinin iyileştirici vasfının yanında koruyucu bir gücü olduğu kabul edilmektedir. Şema'nın ilk cümlesi olan "Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dır" ifadesinde geçen "Dinle", itaatkâr bir dinlemeyi kastetmektedir. Dinlemek, hassas bir şekilde dikkatlice dinleyip konu hakkında düşünmek, anlamak ve idrak etmek anlamlarına da gelmektedir. Zira dinleyen kişi, konuşanın sadece sözlerini duymakla kalmayıp o sözlerin altında yatan derin anlamların da farkında olur. Şema'da geçen "İsrail" kelimesinden kasıt ise Musa'nın "Tanrı'nın birliğini iştihaları" için çağırdığı bütün Yahudi milletidir. Şema'nın ilk cümlesi aynı zamanda Yahudilikteki monoteist inancı da açıkça ifade etmektedir: "Tanrı tektir". Yahudi düşüncesinde monoteizm, Yahve'den başka bir tanrının olmadığı anlamına gelmektedir. Şema'nın şu ikinci cümlesi (Tesniye 6/5) de sıkça tekrar edilmektedir: "Tanrımız Rab'bi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz." Bu ifade bir Yahudi'nin Tanrı'nın rızasını gözetmesi gerektiğini belirtmesinin yanı sıra Tanrı ile arasında sevgiye dayalı bir ilişki geliştirmesi gerektiğini de vurgulamaktadır. Yahudi inancına göre Tanrı'yı sevmek bir ibadettir. Tanrı'nın birliğinin kabul edilmesi, Tanrı'nın sevilmesini zorunlu kılmaktadır. Genel olarak kabul edilen görüşe göre burada kastedilen sevgi soyut değil somut bir sevgi olmalıdır. Somut sevginin ise "Tanrı'nın şeriatına itaat" gibi sadakatin somut bir işareti olması gerekmektedir. Öte yandan, Tanrı'yı "bütün yüreğinle" seveceksin ifadesi duygusal olduğu kadar bilişsel unsurları da kapsayacak şekilde bir Yahudi'nin bütün tutkularına işaret etmektedir. Ayrıca "bütün gücünle seveceksin" emriyle Yahudilerden sahip oldukları mal varlıklarını Tanrı için feda edebilecek kadar Tanrı'yı sevmeleri istenmektedir. Ancak yapılacak fedakârlığın hangi boyutta olması gerektiği tartışma konusudur. Bu hususta dile getirilen en uç görüşe göre Yahudilerden gerek inançları gerekse Tanrı'ya olan sevgileri için sahip oldukları bütün maddi varlıklarından vazgeçmeleri istenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Şema, Tanrı İnancı, Monoteizm

Giriş

İslam dininde Kelime-i Tevhid ve Kelime-i Şehadet gibi Allah'ın birliğini kısa ve öz bir şekilde ifade eden cümleler Yahudi inancında da görülmektedir. Yahudi inancının özünü vurgulayan bu ifadeler Yahudilerin dilinde her zaman yer edinmiş olup "Şema" olarak bilinmektedir.

Yahudi halkının en önemli aksiyomu olarak gösterilen¹ Şema, Yahudi inanç esaslarının özü kabul edilmektedir.² Şema'nın en önemli cümlesi olan "Dinle ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir"³ bütün Yahudiler tarafından bilinmekte⁴ ve Yahudi yaşamındaki en kutsal ifade olarak kabul görmektedir.⁵ Yahudilikte Şema, Tanrı'nın tek olduğunu vurgulayan en önemli cümledir.⁶ Başka bir ifadeyle Şema, Yahudiliğin en önemli ve en temel ilkesi kabul edilen, Yahudi inancının gerek eski gerek modern dönemlerdeki putperestlikten farklı olduğunu vurgulayan monoteistik yapısını açıkça ifade etmektedir.⁷

Yahudilere Tanrı'nın birliğini ve onun emredici sesini kabul etmeyi buyuran Şema, sabah kalkıldığında ve akşam yatıldığında bu konu üzerinde düşünmeyi söylemektedir.⁸ Nitekim Yahudiler için Şema, Yahudilerin günlük ibadetlerinin de bir parçasını oluşturmakta, sabah ve akşam ibadetlerinin en eski ve en önemli bölümünü teşkil

¹ Julia Claire Pucci, "A Call to Prayer: Reading Shema in Levi's Testimony", *Italica* 94/1 (Spring 2017), 53.

² Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz, "Shema", *Encyclopedia of Judaism* (New York: Facts On File, 2006), 471.

³ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), Yas.6:4.

⁴ Reuven Hammer, *Entering Jewish Prayer* (New York: Schocken Books Inc., 1994), 121.

⁵ Abraham J. Heschel, *Between God and Man: An Interpretation of Judaism* (New York: Free Press Paperbacks, 1959), 104.

⁶ Suzan Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, haz. Yusuf Altıntaş (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2018), 135.

⁷ Norman Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism* (USA: The Jewish Publication Society, 1998), 9.

⁸ Karesh - Hurvitz, "Shema", 471.

391 | M. GÜNGÖR / Yahudilikte Monoteist İnancın İfadesi Olan Şema'nın Önemi ve Anlamı
etmektedir.⁹ Nihayetinde bir *duadan* daha çok, Yahudi *imanının ikrarı*¹⁰
olan Şema'nın Yahudi inancının sembolü olduğunu¹¹ hatta öneminden
ötürü Yahudiler arasında bir nevi parola/slogan vazifesi gördüğünü
söylemek mümkündür.¹²

Mişna'nın ilk bölümünde Şema'dan bahsedilmesi, Yahudi
dindarlığının önemli bir emaresi kabul edilen Şema okumasının¹³
Yahudi hayatındaki en kutsal ve en önemli uygulama olduğunu
düşündürmektedir.¹⁴ Yahudi hayatının hemen her yerinde varlığı
görülen¹⁵ Şema'nın ilk cümlesinin bir Yahudi çocuğun dudaklarına
öğretilen ilk kelimeler olması muhtemelen bu nedenledir. Talmud'da da
dikkat çekildiği üzere Yahudi bir baba da konuşmaya başlar başlamaz
çocuğuna Şema'yı öğretmelidir.¹⁶ Hatta Şema'nın Yahudi çocuklara
özenle ve sebat edilerek öğretilmesi tavsiye edilmektedir.¹⁷

Şema, Tesniye 6/4'te geçen "Dinle [Şema] ey İsrail! Tanrımız Rab
tek Rab'dir" cümlesi olarak bilinmektedir.¹⁸ Şema ismi de bu cümle
ilk kelimesi olan İbranice "Şema"dan (dinle) gelmektedir.¹⁹ Ancak
aslında Şema daha geniş olup Tevrat'ta geçen üç metinden

⁹ Chaim Pearl (ed.), *The Encyclopedia of Jewish Life and Thought* (Israel: Carta Jerusalem, 1996), 433; Sarit Kattan Gribetz, "The Shema in the Second Temple Period", *Journal of Ancient Judaism* 6/1 (2015), 59.

¹⁰ Emil Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, çev. Sophia Taylor - Peter Christie (Edinburg: T&T Clark, 1885), 2/84.

¹¹ Meir Levin, *With all Your Heart The Shema in Jewish Worship, Practice, and Life* (Israel: Targum Press, 2002), 12.

¹² bk. Adem Özen, *Yahudilikte İbadet* (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2001), 160-170.

¹³ Jacop Neusner (ed.), *The Jerusalem Talmud: A Translation and Commentary*, çev. Jacop Neusner-Tzyee Zahavy (y.y., ts.), Berakhot, 47b.

¹⁴ Lewis N. Dembitz, *Jewish Services in Synagogue and Home* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1898), 89.

¹⁵ John Dupuche vd., "Three Prayers in Dialogue: The Shema, the Lord's Prayer, and al-Fatiha", *Journal of Ecumenical Studies* 52/4 (2017), 591.

¹⁶ *Talmud*, Sukkah, 42a; Ephraim Levine, *Judaism* (London- New York: T.C. & E. C. Jack - Dodge Publishing Co., ts.), 15; Nathan Morris, *The Jewish School An Introduction to the History of Jewish Education* (London: Eyre and Spottiswoode, 1937), 60.

¹⁷ Karesh - Hurvitz, "Shema", 471.

¹⁸ *Talmud*, Sukkah, 42a; *Talmud*, Berakhot, 13b. Ayrıca bk. Judah David Eisenstein, "Shema", *The Jewish Encyclopedia* (New York - London: Funk and Wagnalls Company, 1905), 11/266. Bu ifade aynı zamanda Markos İncili'nde (12/29) de geçmektedir.

¹⁹ Karesh - Hurvitz, "Shema", 471.

oluşmaktadır.²⁰ Bunlar Tesniye 6/4-9, Tesniye 11/13-21 ve Sayılar 15/37-41 bölümlerinde bulunan cümlelerdir.²¹ Eskiden olduğu gibi günümüzde de Yahudiler, Şema denildiğinde çoğunlukla bu üç metni kastetmektedir.²²

Şema, yani yukarıda sayılan üç metnin tamamı 245 İbranice kelimedenden oluşmaktadır. Yahudi geleneğine göre insan vücudu 248 organ ve kemikten meydana gelmektedir. Şema'daki kelime sayısının insan bedenini meydana getiren parçalara eş olması için Şema'ya üç kelime daha ilave edilerek bir düzenleme yapılmış ve böylece simgesel bir bağlantı tesis edilmiştir. Böylece bir Yahudi'nin Şema okurken bedeninin bütün parçaları ile Tanrı'ya ibadet etmesi amaçlanmıştır.²³

Mişna'da da belirtildiği gibi, genel olarak Şema'nın ilk metni "Tanrı Krallığı'nın otoritesini" vurgularken ikinci metni "emirlerin otoritesini",²⁴ üçüncü metni (Mısır'dan) "kurtarıma" konularını ele almaktadır.²⁵ Şema'ya bakıldığında Tanrı'nın birliği, Tanrı'nın sevgisi ve Tora'nın merkeziliği gibi birkaç teolojik önemli konunun ön plana çıktığı görülmektedir.²⁶ Şema'nın cümleleri açıkça Tora çalışmasının ve belirli emirleri yerine getirmenin Yahudi hayatındaki en yüksek değerler arasında olduğunu belirtmektedir.²⁷ Öte yandan genel anlamda bakıldığında bu üç metin arasında ilişki olduğu, birinci metnin "öğrenmeye", ikinci metnin "öğretmeye", üçüncü metnin ise "yerine

²⁰ Jackie A. Wyse, "Loving God As An Act of Obedience: The Shema in Context", *Take This Word to Heart*, ed. Perry B. Yoder (Eugene - Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2005), 13.

²¹ Karesh - Hurvitz, "Shema", 471.

²² Wyse, "Loving God", 13.

²³ Isaac Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 2004), 18; Yusuf Besalel, "Şema", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002), 3/670. Üç kelime ise Şema'nın son iki kelimesinin tekrar edilmesi ve müteakip duanın ilk kelimesinin eklenmesi ile oluşur. Bk. Besalel, "Şema", 3/670-671.

²⁴ *The Mishnah*, çev. Herbert Danby (London: Oxford University Press, 1933), Berakhot, 2:2.

²⁵ *The Mishnah*, Berakhot, 1:5. Ayrıca bk. Reuven Kimelman, "The Shema as the Core of the Liturgy", *Perspectives* 2/7 (1987), 1.

²⁶ Tzvee Zahavy, "Political and Social Dimensions in the Formation of Early Jewish Prayer: The Case of the Shema", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 1 (1989), 35-36.

²⁷ Zahavy, "Political and Social", 36.

393 | M. GÜNGÖR / Yahudilikte Monoteist İnancın İfadesi Olan Şema'nın Önemi ve Anlamı
getirmeye" odaklandığı söylenebilir. Yahut birinci metnin "öğrenme, öğretme ve yerine getirme" unsurlarının hepsini barındırdığı, ikinci metnin "öğretme ve yerine getirme" unsurlarını içerdiği, üçüncü metnin ise sadece "yerine getirme" unsurunu ihtiva ettiği de düşünülebilir.²⁸

Yaşama dair ilkeler ve yükümlülükler içeren üç metinden müteşekkil²⁹ Şema'nın bütününe bakıldığında Tanrı'nın isteklerinin yerine getirilmesi için onun emirlerine uymanın bir zorunluluk olduğu Yahudilere hatırlatılmaktadır. Bu bağlamda Şema "eğer bir kişi Tanrı'nın emirlerini uygun bir şekilde yerine getirirse mükâfatını alır ancak bunları yapmaz ise cezayı hak eder" şeklindeki teolojik öğretiyi de ifade etmektedir. Bundan ötürü Yahudilerden Şema'nın kelimelerini yazıp onu *mezuzanın* ve *tefillinin* içine koymaları istenmektedir. Ayrıca Şema, Tanrı'nın emirlerini ve Mısır'dan kurtuluşlarını Yahudilere her daim hatırlatması için giysilerin dört bir köşesine püskül takılmasını emretmektedir. Bu emir neticesinde de *tallit* ve *tsitsit* gibi Yahudi ibadetlerine özgü aksesuarlar ihdas edilmiştir.³⁰

Bu çalışmanın amacı Şema'nın Yahudiler için ifade ettiği anlamı tespit etmektir. Bunun için öncelikle Şema'nın oluşum süreci ve Yahudiler için önemi üzerinde durulmuş, akabinde Şema'nın çalışmanın başlığını da yansıtan en önemli cümlesi Tesniye 6/4 ve bununla yakın ilgisi olan Tesniye 6/5'te geçen cümleler irdelenmiştir. Bunların dışındaki Şema metinleri yani Tesniye 11/13-21 ve Sayılar 15/37-41 çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Zira Tanrı'nın birliğinden ve sevilmesinden bahseden bu ilk iki cümle Yahudi öğretisini Tevrat'ta en iyi şekilde özetleyen ifadeler olarak dikkat çekmektedir.³¹ Ayrıca bu iki

²⁸ *Talmud*, Berakhot, 14b; Reuven Kimelman, "'The Shema' Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation", *Kenishta: Studies of the Synagogue World*, ed. Joseph Tabory (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2011), 16.

²⁹ Pucci, "A Call to Prayer", 53.

³⁰ Karesh - Hurvitz, "Shema", 471.

³¹ Herbert M. Adler, *The Jewish Prayer Book* (New York: The Union of Hebrew & Religion Classes, 1922), 7-8. Bu iki cümle aynı zamanda Markos İncilinde de geçmektedir. Bir Yahudi din bilgini Tevrat'taki emirlerin en önemlisi hangisidir diye sorduğunda İsa, söz konusu cümleleri zikrederek şöyle cevap vermiştir: "Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir. Tanrın Rab'bi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün aklınla ve bütün gücünle seveceksin". Markos 12/28-30; ayrıca bk. Matta 22/34-37; Luka 10/25-28. Hristiyanlar için de önem arz eden Şema'ya dair Hristiyan düşüncesi için bk. Esteban J. Hidalgo, "The Shema Through the Ages: A Pre-Modern

cümlelerin birbiriyle bağlantılı olduğuna yani Tanrı'yı sevmenin onun birliğinin sonucu yahut devamı olduğuna, haliyle bu iki cümle arasında ayrılmaz bir bağ olduğuna inanılmaktadır.³²

1. Şema'nın Oluşum Süreci

Yahudilikteki birtakım dinî kuralların yerli yerine oturup genel kabul görmesi ve nihayetinde dinî bir vecibe olarak uygulanabilmesi için bazı şartların oluşmasına ve zamana ihtiyaç duyulmuştur. Bu durum Şema için de geçerlidir. Şema da birtakım tartışmalar ve ortaya atılan muhtelif düşünceler neticesinde teşekkül etmiştir.³³ Nitekim tarihin bazı dönemlerinde Şema, gelişip yeni anlamlar kazanmıştır. Bu durum, özellikle, yeni politik ve sosyal ortamlarla karşılaşan Yahudilerin bu tür ortamlarda kendilerini farklı uluslar ve bunların tanrıları arasında bulduklarında yaşanmıştır. Bu ortamların getirdiği zorluklar karşısında Şema, teolojik yeni nüanslar kazandığı gibi polemik ve sosyal işlevler de üstlenmiştir.³⁴

Yahudi tarihinin ilk dönemlerinde, Tevrat'ın muhtelif yerlerinde yer alan Şema'nın üç metni her biri kendi bölümü içinde yer alan tanrısal buyruklar olarak değerlendirilmiştir. Yahudi din adamları bu üç metin arasındaki bağlantıyı fark ederek bunları bir araya getirmiştir. Böylece bir bütünlük kazanan Şema, kendine özgü ayrı bir mahiyet arz etmiştir.³⁵ Başka bir deyişle, Tevrat'ın muhtelif yerlerinde bulunan bu metinler sonradan yapılan düzenleme neticesinde önem kazanıp³⁶ kendi içinde bir bütünlük göstermiştir.³⁷ Mişna'ya bakıldığında da bu üç metnin birlikte okunduğu anlaşılmaktadır.³⁸

History of Its Interpretation", *Andrews University Seminary Student Journal* 2/2 (2016), 21-31.

³² Leonardo Pessoa da Silva Pinto, "The Shema and the Devotion to Only Deity", *Horizonte* 17/52 (2019), 29-30, 32.

³³ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 132. Ayrıca bk. Zahavy, "Political and Social", 33.

³⁴ bk. Jacob Manni, "Changes in the Divine Service of the Synagogue Due to Religious Persecutions", *Hebrew Union College Annual* 4 (1927), 245-261.

³⁵ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 132-133; Reuven Kimelman, "The Case for Creation, Revelation, and Redemption in the Shema", *Proceedings of the Rabbinical Assembly* (New York: y.y., 1991), 52/171.

³⁶ Kimelman, "The Shema as the Core of the Liturgy", 1.

³⁷ Pearl, *The Encyclopedia of Jewish Life and Thought*, 433. Şema'dan önce ve sonra okunan berahalar (kutsamalar) vardır. Bu berahaların da incelenmesiyle Şema'yı oluşturan

Bir ibadet olarak Şema okumasının ne zaman ortaya çıktığına dair muhtelif görüşler beyan edilse³⁹ de Yahudi tarihçisi Flavius Josephus (öl. 100) Şema'ya dair uygulamanın Musa dönemine kadar gittiğini aktarmaktadır.⁴⁰ Benzer şekilde Şema'nın okunması hakkında detaylı bilgiler veren Mişna'ya bakıldığında da bu geleneğin çok eskilere gittiği anlaşılmaktadır. Mişna, Mabet'teki kohenlerin On Emir'in yanı sıra Şema'yı da okuduğu bilgisini vermektedir.⁴¹ Öte yandan Mabet döneminde okunan Şema Tesniye 6/4-9 cümlelerini içerirken⁴² Musa döneminde daha kısa olup sadece Tesniye 6/4'ten ibaretti. Diğer bölümler ise sonradan ilave edilmiştir. Tesniye 11/13-21'de geçen cümleler Antakyalı Epiphanes'in (MÖ 175-164) saltanatından yarım yüzyıl önce, Sayılar 15/37-41'de geçen cümleler ise Roma döneminde eklenmiştir.⁴³ Nihayetinde Şema'nın üç bölümünün, mevcut litürjik mevkiini ve düzenini elde etmesi MS 70 ile MS 200 yılları arasında gerçekleşmiştir.⁴⁴ Başka bir deyişle II. yüzyılın sonlarına doğru ilgili metinler bir araya getirilerek Şema oluşturulmuş ve bir bütün olarak günümüze kadar söylene gelmiştir.⁴⁵

üç paragraf arasındaki ilişkinin ortaya çıkacağı ifade edilmektedir. Bk. Kimelman, "The Case for Creation", 172-175.

³⁸ *The Mishnah*, Tamid, 5:1.

³⁹ bk. K. Kohler, "Shema Yisroel: Origin and Purpose of Its Daily Recital", *Journal of Jewish Lore and Philosophy* 1/3-4 (1919), 255-264.

⁴⁰ Flavius Josephus, "Antiquities of The Jews", *Josephus: The Complete Works*, çev. William Whiston (USA: Thomas Nelson Publishers, 1998), IV:8:13.

⁴¹ *The Mishnah*, Tamid, 4:3, 5:1.

⁴² Ludwig Blau, "Liturgy", *The Jewish Encyclopedia* (New York-London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 8/133. Ayrıca bk. Adler, *The Jewish Prayer Book*, 7. Öte yandan Mişna'da Şema'nın üç metninin de On Emir ile birlikte Mabet döneminde okunduğu zikredilmektedir krş. *The Mishnah*, Tamid, 5:1. Ayrıca bk. Elizabeth Shanks Alexander, "Women's Exemption from Shema and Tefillin and How These Rituals Came to be Viewed as Torah Study", *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011), 548-549.

⁴³ Özen, *Yahudilikte İbadet*, 145.

⁴⁴ Kimelman, "The Shema' Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation", 13. Ayrıca bk. Eric Orlin vd. (ed.), "Shema", *The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions* (New York- London: Routledge, 2016), 872; Tzvee Zahavy, *Studies in Judaism* (USA: y.y., ts.), 8.

⁴⁵ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 132; Wyse, "Loving God", 12-13.

2. Şema'nın Yahudiler İçin Manevi Önemi

Yahudi inancına göre Şema, Tanrı ile Yahudilerin Sina dağındaki diyaloglarına işaret etmektedir. İnanışa göre, Tanrı Yahudilere “Dinle ey İsrail, ben senin Rab Tanrının” dediğinde orada bulunan Yahudiler “Tanrımız Rab tek Rab'dir” diyerek cevap vermişlerdir. Bu inanç doğrultusunda Şema'nın cemaat hâlinde okunması, Yahudilerin Sina'da Tanrı'yı Kral kabul ettiklerini yeniden canlandırmakta, her bir Yahudi'nin kendisini sanki Sina'da Tanrı'nın huzurundaymış gibi görmesine vesile olmaktadır. Bu bağlamda Yahudi inanç şeklinin ifadesi olarak Şema, Tanrı'nın çağrısı ve Yahudilerin bu çağrıya verdiği cevap kabul edilmektedir.⁴⁶ Bu vesile ile Şema'nın bir Yahudi'nin Tanrı ile ilişkisini güçlendirip manevi gelişimini olumlu yönde etkilediğine inanılmaktadır.⁴⁷

Tanrı'nın birliğini ifade eden teolojik bir cümle olmasının yanı sıra Şema aynı zamanda Yahudiler için politik bir söylemdir. Bu, dünyevi herhangi bir rejim yahut güce sadakatin çok daha ötesinde olan “Tanrı'ya sadakati” ifade etmektedir.⁴⁸ Zira Yahudi düşüncesinde Şema, “Gökyüzü Krallığı'nın boyunduruğunu kabul etmektir”.⁴⁹ Şema'nın bu politik söylem yönü ise Roma boyunduruğuna bir meydan okuma olarak kendini göstermiştir.⁵⁰

Yahudi duasının doruk noktası olarak benimsenen⁵¹ Tesniye 6/4, Yahudilerin kutsal parolası olarak da görülmüştür.⁵² Aynı zamanda tarih boyunca Yahudilerin sloganı olan bu cümle,⁵³ Yahudilerin son

⁴⁶ Kimelman, “The Shema as the Core of the Liturgy”, 3; Hammer, *Entering Jewish Prayer*, 132. Ayrıca bk. Lori Ann Robinson Baron, *The Shema in John's Gospel Against its Backgrounds in Second Temple Judaism* (Durham: Duke University, Doktora Tezi, 2015), 1.

⁴⁷ *Pirke Avot*, drl. Rav Naftali Haleva (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004), 50.

⁴⁸ bk. Perry B. Yoder, “Introduction”, *Take This Word to Heart*, ed. Perry B. Yoder (Eugene – Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2005), 6.

⁴⁹ Lawrence J. Kaplan, “Worship of the Heart”, *The Torah U-Madda Journal* 14 (2006-07), 247.

⁵⁰ Manni, “Changes in the Divine”, 246.

⁵¹ Reuven Kimelman, “While Saying the Shema”, *Conservative Judaism* 23/2 (1969), 37.

⁵² Besalel, “Şema”, 3/670.

⁵³ Julius H. Greenstone, *The Jewish Religion* (Philadelphia: The Jewish Chautauqua Society, 1920), 198.

397 | M. GÜNGÖR / Yahudilikte Monoteist İnançın İfadesi Olan Şema'nın Önemi ve Anlamı nefeslerine kadar dillerinden hiç düşmemiştir.⁵⁴ Yahudi kimliğine ait bütün izler kaybolda dahi Şema'nın Yahudi hafızasındaki yerini muhafaza edeceği belirtilmiştir. Nitekim Yahudi kimliği ile çok sıkı bir bağı olan Şema, Yahudi mirasıyla ilişkisi neredeyse yok olmaya yüz tutmuş, asimile olmuş Yahudilere dahi kendi milletlerini ve atalarının inancını hatırlatacak önemli bir işlev görmüştür. Zira çocukluk yıllarında hafızalara yerleşen Şema'nın -bir şekilde hatırlandığında- bir tür özel büyü gibi işlev gördüğüne dikkat çekilmiştir.⁵⁵ Yahudilerin en zor şartlar altında dahi çocuklarına Şema'yı öğretmelerinin altında yatan sebebin bu olması muhtemeldir. Bir holokost tarihçisinin anlattığı şu olay da Şema'nın Yahudiler için arz ettiği önemi açıkça ortaya koymaktadır:

“Özgürlükten sonra Lieberman ismindeki Amerikalı bir Yahudi Avrupa'ya gitmişti. Oradaki manastırları dolaşarak gizli kalmış Yahudi çocukları bulmayı amaçlayan Lieberman, gittiği her kurumun içinde dolaşarak Şema'yı okumuştur. Onun okuduğu Şema'ya cevap veren Yahudi çocukları ise buldukları manastırlardan kurtarmaya çalışmıştı.”⁵⁶

Şema'nın manevi önemine dikkat çeken bir diğer ilginç olay ise bir Nazi kampı olan Auschwitz'de yaşanmıştır. Buradaki olaya göre, Yahudi kimliği ile özdeşleşen Şema, Auschwitz'de bulunan Yahudi mahkûmların -trajik bir şekilde başarısız olsa da- başlattıkları isyanın işareti olmuştur. Şema'nın ilk cümlesinin üzerine işlendiği bir madalyonun elden ele dolaştırılarak bir ayaklanmanın başlatılması amaçlanmıştır. Neticede amacına ulaşmasa da isyanı başlatan Yahudi liderler “Yahudi cesareti, umudu ve bağlılığının sembolü” olan Şema'yı bütün Yahudilerin tanıyacaklarına, böylece onun isyanın başlatılmasında önemli bir rol oynayacağına inanmışlardır.⁵⁷

Şema'nın Yahudi hastalara manevi destek sağlamak amacıyla kullanıldığı da bilinmektedir. Yahudi hastalara yönelik manevi bakım çalışmalarında bulunan Yahudi din adamlarının pek çoğu, Şema'nın hangi mezhepten olursa olsun bütün Yahudi hastalar için çok önemli olduğunu belirtmişlerdir. Özellikle hastalarla iletişim kurmada faydası görülen Şema'nın hastaların iletişime açık hale gelmesinde etkili olup

⁵⁴ M. Friedlander, *The Jewish Religion* (London: Kegan Paul - Trench - Trübner, 1891), 38-39.

⁵⁵ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 5.

⁵⁶ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 4.

⁵⁷ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 4.

İlgilerini ortaya çıkarttığını söylemişlerdir. Şema'nın her şeyin üstünde olup güçlü bir dua olduğuna dikkat çekmişlerdir.⁵⁸ Bu bağlamda Yahudi hastalarla ilgilenirken pek çok hastanın aşına olması ve içlerine sinmesinden ötürü Şema, okunması gereken önemli bir dua olmuştur.⁵⁹ Öte yandan geleneksel olarak Şema, sadece iyileşme ümidi olan hastalara değil, ölüm döşeğindeki Yahudilere de okunmaktadır.⁶⁰ Bununla birlikte uykuya dalmakta sıkıntı yaşayan Yahudilerin uyuyana kadar Şema'yı tekrar tekrar okuması tavsiye edilmektedir.⁶¹

Şema'nın ilk kelimelerinin (Tesniye 6/4) iyileştirici vasfının yanında koruyucu bir gücü olduğuna da inanılmıştır. III. yüzyıla ait olduğu tespit edilen küçük bir muskada Şema'nın ilk cümlesinin yazılı olduğu görülmüştür. Rulo haline getirilip gümüş bir kapsüle konulan ve tahta bir tabutun içine yerleştirilen muskanın, tabutun içindeki ölü çocuğu koruyacağına inanıldığı anlaşılmaktadır.⁶²

İyileştirici ve koruyucu nitelikleriyle Şema, aynı zamanda Yahudi mazlumların ölüme gitmeden önceki son sözleri olmuştur. Ölüme mahkûm edildiklerinde Yahudiler, Tanrı'nın birliğine imanlarını tasdik etmek için son anlarında dahi Şema'yı dillerinden düşürmemişlerdir.⁶³ Ruhlarını teslim ederlerken huşu ve mutluluk içinde bu duayı edebildikleri, Tanrı'ya olan inançlarını son nefeslerinde yinelemeyi başarabildikleri belirtilmiştir.⁶⁴ Bu bağlamda ölüm anında dahi Şema'nın okunduğunu ifade eden hikâyeler anlatılmıştır. Bunlardan en çok bilineni Rabbi Akiva'ya (MS 40-135) aittir.⁶⁵ Bu anlatıya göre Bar Kohba

⁵⁸ Nava R. Sifton vd., "Shema, Vidui, Yivarechecha: What to Say and How to Pray Jewish Patients in Chaplaincy", *Journal of Health Care Chaplaincy* 16/3-4 (2009), 152.

⁵⁹ Nava, "Shema", 155.

⁶⁰ Karesh - Hurvitz, "Shema", 471.

⁶¹ Besalel, "Şema", 3/671.

⁶² Gribetz, "The Shema in the Second Temple Period", 60.

⁶³ Besalel, "Şema", 3/671.

⁶⁴ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 136. Müslümanlar da "Allah'tan başka ilah yoktur" anlamına gelen Kelime-i Tevhid yahut Kelime-i Şehadeti son nefeslerinde dile getirmeye çalışırlar. Bu bağlamda, Müslümanların bu uygulamayı yani son nefeslerinde Allah'ın birliğini söylemeyi Yahudilerden öğrendikleri iddia edilmektedir. Bk. Dembitz, *Jewish Services in Synagogue and Home*, 89.

⁶⁵ Joseph Telushkin, *Jewish Literacy The Most Important Things to Know About the Jewish Religion, Its People, and Its History* (New York: William Morrow And Company, ts.), 667.

399 | M. GÜNGÖR / Yahudilikte Monoteist İnancın İfadesi Olan Şema'nın Önemi ve Anlamı (MS 132-135) isyanında yakalanarak hapse atılan Rabbi Akiva ölüm cezasına çarptırılmıştır. Cezanın infaz edileceği sabah Şema okuma vakti geldiğinde işkenceyle öldürülürken Akiva, dudaklarındaki tebessümle duasını okumuştur. İnfazdan sorumlu Romalı komutan Rabbi Akiva'nın acıya karşı hissiz kalmasına şaşırılmış, ona büyücü olup olmadığını sormuştur. Hayır cevabını veren Akiva, böylesine acı dolu bir ortamda mütebessim bir şekilde Şema'yı nasıl okuyabildiği sorulduğunda ise şöyle demiştir:

“Bütün hayatım boyunca, ‘Tanrınız Rab’bi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz’ kelimelerini söylediğimde üzülürdüm. Çünkü bu emri ne zaman yerine getirebileceğimi düşünürdüm. Tanrı’yı bütün yüreğimle ve bütün gücümle seviyordum fakat onu bütün canımla sevmek,⁶⁶ bunu yapabilir miydim bilmiyordum. Şimdi hayatımı veriyorum ve Şema okuma vakti geldi ve benim kararım kesin, gülmeyeyim mi?”.

Bu sözleri söylerken de Rabbi Akiva canını teslim etmiştir.⁶⁷

Akiva'nın örneğine benzer başka bir olay Haçlı seferleri esnasında yaşanmıştır. 1096 yılındaki Haçlı Seferi'nde Hıristiyanların saldırısına maruz kalan Yahudiler de son nefeslerini Şema okuyarak vermişlerdir. Buna göre Almanya'nın Mainz şehrinde sayıları 900 veya 1100 olduğu belirtilen Yahudi ölmüştür. Bunların pek çoğu, Hıristiyanlar onları öldürmeden ya da din değiştirmeye zorlamadan önce intihar etmiştir. “Tanrı'nın adını kutsamak için ölüm” şeklinde nitelendirilen, “muhteşem bir ölüm” olarak kabul gören bu ölümden de Yahudiler Şema'yı yüksek sesle haykırmışlardır.⁶⁸ Yine, yakın dönemde Nazi kamplarındaki Yahudiler de dâhil olmak üzere tarih boyunca Şema'nın manevi önemini idrak⁶⁹ eden pek çok Yahudi'nin ölümlerini dudaklarındaki Şema ile karşıladıkları aktarılmıştır.⁷⁰

Görüldüğü üzere Rabbi Akiva'dan Auschwitz'e kadar, sırf Yahudi oldukları için öldürülmek üzere olduklarını anladıklarında, inançlı

⁶⁶ Rabbi Akiva, “bütün canımla seveceksin” ifadesini, Tanrı senin canını alsa bile seveceksin şeklinde açıklamıştır. Ayrıca bk. *The Mishnah*, Berakoth, 9:5. Bu bağlamda o, öğrencilerine ölüm anında dahi Tanrı'yı sevmekte ve onun emirlerini yerine getirmekte ısrarcı olmayı öğretmiştir. Simha Goldin, *The Ways of Jewish Martyrdom*, çev. Yigal Levin (Belgium: Brepols Publishers, 2008), 51.

⁶⁷ Telushkin, *Jewish Literacy*, 144. Ayrıca bk. *Babil Talmudu*, Berakhot, 61b.

⁶⁸ Goldin, *The Ways of Jewish Martyrdom*, 9.

⁶⁹ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 3-4.

⁷⁰ Pucci, “A Call to Prayer”, 52.

Yahudiler Şema'yı açıkça okumaktan çekinmemişlerdir. Yahudi tarihinde yaşanan bu olaylar neticesinde, bir Yahudi'nin bu sözleri ölüm yatağında okuması bir uygulama haline gelmiştir. İbadetin bir parçası olarak Şema okunduğunda ise duyarlı olan her bir Yahudi'nin, inançlarından ötürü katledilen milyonlarca Yahudi tarafından dile getirilen kelimeleri söylediğinin idrakinde olması beklenmektedir.⁷¹

Öte yandan Yahudilerin ölümlerini Şema ile karşılamalarından ötürü onun her zaman ölüm ile alakalı bir işaret olarak algılanmaması gerekir. Aksine Yahudiliğe göre, Şema'da da vurgulandığı gibi Tanrı'nın birliğini ve ona olan sevgiyi açıkça dillendirmek bizatihi yaşamla barışık olmayı gerektirmektedir.⁷² Nitekim ölüm anında dudaklardan düşmeyen Şema'nın bir ölüm duası olmadığına, kelimelerinin ölümle alakası bulunmadığına dikkat çekilmektedir. Esasen onun *yaşamın özdeyişi* olduğu vurgulanmaktadır.⁷³ Dolayısıyla bir Yahudi Şema hakkında konuşurken aslında yaşam hakkında konuşmaktadır.⁷⁴ Bu bağlamda Şema'nın, genel olarak algılandığı haliyle bir *dua* olmadığı bildirilmektedir. Zira Şema'yı oluşturan metinler incelendiğinde Tanrı'dan bir şey talep edilmediği, bir yakarış yahut şükür duygularını içermediği görülmektedir.⁷⁵ Buna ilaveten Yahudilerin dualarında Tanrı'ya hitap ettiği, Şema'da ise Tanrı'nın Yahudilere hitap ettiği unutulmamalıdır.⁷⁶

Neticede kendisini dindar olarak tanımlamayan hatta temel ibadetleri dahi yerine getirmediğini belirten günümüzdeki pek çok Yahudi, en azından kendi miraslarının bir parçası olarak Şema'yı yine de dikkate almaktadır. Hatta Şema'ya bir şekilde dil uzatmak, seküler Yahudiler için bile duygusal anlamda Yahudiliğin bizatihi kendisine saldırı olarak anlaşılmaktadır.⁷⁷

⁷¹ Hammer, *Entering Jewish Prayer*, 134.

⁷² Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 4.

⁷³ Pucci, "A Call to Prayer", 52.

⁷⁴ Pucci, "A Call to Prayer", 53.

⁷⁵ Levin, *With all Your Heart The Shema in Jewish Worship, Practice, and Life*, 13-14; Pucci, "A Call to Prayer", 53.

⁷⁶ Kimelman, "The Shema as the Core of the Liturgy", 1.

⁷⁷ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 5.

3. Şema'nın İfade Ettiği Monoteist Anlayış (Tesniye 6/4-5)

Şema'nın üç metinden ibaret olduğu daha önce belirtilmişti. Yahudi din adamlarından bazıları bu metinler hakkında yorumlarda bulunarak bunların Yahudiler için ifade ettiği anlamları dile getirmişlerdir. Bu metinlerden ilki ve en önemlisi Tesniye 6/4-9'da geçmekte olup bunu kendi içinde üç bölüme ayırmak mümkündür. Birincisi "doktrinal giriş" olarak betimlenen şu ifadelerdir: "Dinle ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir. Tanrınız Rab'bi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz". İkincisi "geçiş cümlesi" olarak betimlenen şu ifadelerdir: "Bugün size verdiğim bu buyrukları aklınızda tutun". Üçüncüsü ise "ritüel talimatlar" olarak nitelenen şu ifadelerdir: "Evinizde otururken, yolda yürürken, yatarken, kalkarken onlardan söz edin. Bir belirti olarak onları ellerinize bağlayın, alın sargısı olarak takın. Evlerinizin kapı sövelerine, kentlerinizin kapılarına yazın".⁷⁸

Rabbilerin anlayışına göre bu cümlelerde iki kritik unsur bulunmaktadır. Bunlardan ilki ilgili bölümün 4. ve 5. cümleleri olup *doktrinel ikrarı* vurgulamaktadır. Bu cümleler Tanrı'nın birliğini kabul etmeleri hususunda Yahudi milletine çağrıda bulunmaktadır.⁷⁹ Çalışmanın bu bölümünde de ilgili cümlelerde geçen her bir kelimenin Yahudiler için ifade ettiği anlamlar üzerinde durulacaktır.

3.1. Dinle

Şema'nın ilk cümlesi olan "Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dır" (Tesniye 6/4) ifadesinde geçen "dinle",⁸⁰ emir formunda olup itaatkâr bir dinlemeyi kastetmektedir. "Dinle, ey İsrail" ifadesi bir kişinin tüm dikkatini, biraz sonra gelecek dinî öğretilere vermesi gerektiğine dair bir giriş cümlesi olarak anlaşılmaktadır.⁸¹ Bununla birlikte bu kelime, "dinle" anlamından çok daha derin ve mühim bir mana ihtiva etmekte, aslında Tevrat'ta geçtiği şekliyle, muhatabın dikkatini celp etmek yahut bundan sonra gelen cümlelere giriş mahiyetindeki açık manasından çok daha derin bir anlam ifade

⁷⁸ Alexander, "Women's Exemption", 535.

⁷⁹ Alexander, "Women's Exemption", 535.

⁸⁰ Bu kelimenin etimolojik ve diğer anlamları hakkında daha fazla bilgi için bk. U. Rütterswörden, "Sâma; Sêma; S'mû'â", çev. David E. Green - Douglas W. Stott, *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes vd., (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006), 15/253-279.

⁸¹ Wyse, "Loving God", 13.

etmektedir. Nitekim bu kelimenin önemine dikkat çekmek için Tesniye'nin (4/12-19) ilgili bölümünde geçen "dinlemek" ile "görmek" arasındaki farka işaret edilerek dinlemenin önemine vurguda bulunmaktadır. Buna göre, Sina'da Tanrı'nın sesi duyulmuş ancak kendisi görülmemiştir. Zira görmek putperestliğe yol açar ve kul gördüğü şeyi temsil etsin diye bir put yapar. Buna karşın dinlemek ise itaate yol açar, herhangi fiziki bir şekil yahut form kulun aklını çelmez. Artık o, Tanrı'ya olan bağlılığını dinlediği kelimelerle ifade eder, kendisine emreden "Ses"e itaat eder.⁸² Bu anlayışa göre dinlemek ile kazanılan iman daha erdemli ve daha kalıcı olmaktadır.⁸³

Dinlemek, aynı zamanda hassas bir şekilde dikkatlice dinleyip konu hakkında "düşünmek",⁸⁴ "anlamak"⁸⁵ ve "idrak etmek" anlamlarına da gelmektedir. Zira dinleyen kişi, konuşanın sadece sözlerini duymakla kalmayıp o sözlerin altında yatan derin anlamların da farkında olur.⁸⁶ Bu bağlamda "Şema"nın dinlemek ve idrak etmek gibi başlıca iki manasının olduğu anlaşılmaktadır. Talmud da Şema'nın bu iki anlamını benimsemektedir. Örneğin Şema'nın nasıl okunması gerektiğine dair Talmud'da halaka kurallarından bahsedilmesi Şema'nın "dinle" manasına vurguda bulunulduğunun bir göstergesidir.⁸⁷ Bu nedenle Şema'nın ilk cümlesini okuyan bir Yahudi, söylediklerini duymak zorundadır.⁸⁸ Öte yandan rabbiler, Şema'yı okuyan kişinin söylediklerini "anlaması/idrak etmesi" için de Şema'nın İbranice olarak okunmasının zorunlu olmadığını,⁸⁹ okuyan kişinin anladığı herhangi bir dilde okunabileceğini bildirmişlerdir. Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki Şema'nın tercih edilen manası "dinlemek" değil "anlamak"tır.⁹⁰

Saadia Gaon'a (öl. 942) göre ise Şema'nın iki anlamı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi biraz önce ifade edilen "anlamak"

⁸² Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 13.

⁸³ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 14.

⁸⁴ Howard Cooper, "'Hear O Israel': The 'Impossible Profession' of Jewish Faith", *European Judaism: A Journal for the New Europe* 36/1 (2003), 82.

⁸⁵ bk. Moses Maimonides, *The Guide For the Perplexed*, çev. M. Friedlander (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1951), 58.

⁸⁶ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 14.

⁸⁷ bk. *Talmud*, Berakhot, 13a.

⁸⁸ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 15.

⁸⁹ *The Mishnah*, Sotah, 7:1.

⁹⁰ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 15.

403 | M. GÜNGÖR / Yahudilikte Monoteist İnancın İfadesi Olan Şema'nın Önemi ve Anlamı manası iken diğeri iman, sadakat, bağlılık gibi değerleri "kabul etmek"⁹¹ manasındadır. Talmud'da geçen "Gökyüzü Krallığı'nın boyunduruğunu kabul etmek"⁹² cümlesindeki *kabul etmek* de Saadia Gaon'un kastettiği anlamda kullanılmıştır. Bu bağlamda Şema'nın okunması sadece zihinsel bir beyan, soyut bir eylem olmamalı, aynı zamanda Şema'nın ilk cümlesinin içeriğine ve işaret ettiği konulara derin bir manevi ve varoluşsal bağlılığı ifade etmelidir.⁹³

Yukarıda belirtilen dinî bağlılık, Şema'nın İbranice yazımında da grafiksel olarak gösterilmektedir. Cümlenin ilk kelimesi olan *Şema'nın* son harfi "ayin" ile son kelimesi olan *ehad'in* son harfi "dalet" geleneksel olarak Yahudiler tarafından ilgili cümlenin diğer harflerine nazaran şekil itibarıyla daha büyük yazılmaktadır. Bu şekilde yazılmasına dair iki gerekçe öne sürülmektedir. Bu gerekçelere bakıldığında bunların her ikisinin de Saadia Gaon'un Şema'ya yüklediği "kabul etmek" manasını güçlendirdiği anlaşılmaktadır. Buna göre "ayin" ve "dalet" harfleri yan yana yazılıp "ed" şeklinde okunduğunda İbranice'de "şahit olmak" anlamına gelmektedir. Bu çıkarıma göre, Yahudilerin imanlarını sadece zihinlerinde bilmesi yeterli görülmemekte aynı zamanda onlardan imanlarını Tanrı'nın ve insanların huzurunda da ifşa etmeleri beklenmektedir.⁹⁴

"Ayin" ve "dalet" harflerinin büyük yazılmasıyla ilgili birincisini tamamlayıcı nitelikte ikinci bir gerekçe öne sürülmektedir. Bu gerekçeye göre Yahudilerin, imanlarına sadece "şahitlik etmesi" yeterli görülmemekte aynı zamanda imanlarını yanlışlıkla dahi olsa tehlikeye sokacak durumlara karşı tedbirli olmaları istenmektedir. Bu bağlamda Şema kelimesinin son harfi "ayin" büyük yazılmak suretiyle bu harfin, ses benzerliği olan İbranicedeki "alef" harfinden farklı olduğuna ve Şema kelimesi telaffuz edilirken "alef" harfi ile karıştırılmaması için dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Zira Şema kelimesi, son harfi "alef" harfi ile okunursa kelimenin anlamı "belki", "muhtemelen" anlamalarına gelmektedir. Benzer şekilde, *ehad* kelimesinin sonundaki "dalet" harfi, yazılışı kendisine oldukça

⁹¹ Maimonides de Şema'nın dinlemek dışında "kabul etmek" anlamına geldiğini söylemektedir. Maimonides, *The Guide For the Perplexed*, 58.

⁹² *Talmud*, Berakhot, 13a.

⁹³ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 16.

⁹⁴ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 16-17; Kimelman, "While Saying the Shema", 39.

benzeyen “reş” harfi ile karıştırılırsa bu kelime “aher” şeklinde okunacak olur ki böyle bir durumda da kelime “diğer, bir diğeri” anlamına gelecektir. Bu ise başka bir tanrıyı/putu ima edecektir. Bu sebeplerden ötürü Yahudiliğin en önemli doktrini olan “Tanrı’nın Birliği” tasdik edilirken Yahudilerin, herhangi teolojik bir şüpheyi bertaraf etmesi ve “Tek olan Tanrı’nın hâkimiyetini” bütünüyle ve alçakgönüllülükle kabul etmesi icap etmektedir.⁹⁵

3.2. İsrail

Şema’nın ilk cümlesindeki “dinle” kelimesinden sonra gelen kelime “İsrail”dir. Yahudi düşüncesine göre, burada geçen İsrail kelimesinin bir milleti mi yoksa bir şahsı mı işaret ettiği tartışma götürmeyecek kadar açıktır. Bu kelime, Musa’nın “Tanrı’nın birliğini iştimleri” için çağırıldığı “insan topluluğunun hepsine” işaret etmektedir. Nitekim Yahudi inancındaki en önemli unsur “Tanrı’nın birliğini tasdik etmektir” ve bu tasdik etme Tanrı ile herhangi bir şahıs arasındaki “hususî” bir mesele değildir. Öyle ki Tanrı’nın birliğini tasdik etmek, monoteist inancı ikrar edip Yahudi inancının ve sadakatının kesintisiz sürekliliğine dâhil olan ve aynı zamanda “tüm İsrail topluluğu” ile bütünleşen her bir Yahudi’nin tasdik etmesidir. Buradan da anlaşılmaktadır ki tüm İsrail milleti, ayrı ayrı bireylerden oluşmayıp “tek” kabul edilmektedir.⁹⁶ Başka bir ifadeyle İsrail, Yahudi milletinin kolektif bir kimliğidir.⁹⁷

3.3. Tanrımız Rab

Şema’nın ilk cümlesindeki “Dinle ey İsrail” emrinden sonra “Tanrımız⁹⁸ Rab” ifadesi gelmektedir. Tanrı’nın Şema’da iki ismi zikredilmektedir. Bunlardan biri Yahudilere göre Tanrı’nın özel ismi olan “YHWH”dir (Yahve). Ancak burada belirtilmesi gerekir ki

⁹⁵ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 17.

⁹⁶ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 19.

⁹⁷ Cooper, “Hear O Israel”, 83.

⁹⁸ Burada geçen “Tanrımız” kelimesinin aslı İbranice YHWH’dir (Yahve). Bu kelime, Yahudi inancına göre Tanrı’nın özel ismi olup İbranice dört harften oluşmakta ve “Tetragramaton” olarak bilinmektedir. Yahudiler bu kelimeyi (Yahve), Tevrat’ta yazılı olarak geçmesine rağmen yazıldığı şekilde telaffuz etmezler. Bu kelimenin yazılı olarak geçtiği yeri ise “Adonay” (Efendim) olarak telaffuz ederler. Tanrı’nın bu özel ismi, eski dönemlerde sadece başkohen tarafından ve yine sadece Yom Kipur günü telaffuz edilirdi. Bk. Karesh - Hurvitz, “God, names of”, 179. Bu çalışmada kullanılan Kutsal Kitap’ta ise YHWH, “Tanrımız / Rab” şeklinde tercüme edilmiştir.

Tanrı'nın özel ismi olan *Yahve* bizatihi telaffuz edilmemektedir. Bu ismin yerine İbranicede "Efendim" anlamına gelen "Adonay" kelimesinin söylenmesi istenmektedir. Şema duasında geçen ikinci isim ise "Elohim" olup bu isim tüm insanlar için Tanrı'nın genel bir adıdır.⁹⁹

3.4. Tektir

Şema'nın ilk cümlesi (Tesniye 6/4) aynı zamanda Yahudilikteki şu monoteist inancı da açıkça ifade etmektedir: "Tanrı tektir".¹⁰⁰ Şema'nın ilgili cümlesinde geçen "tek" (İbranice "ehad")¹⁰¹ kelimesi önceleri putperest düşüncelere karşı Tanrı'nın tekliğini göstermiştir. Başka bir ifade ile Tanrı'nın tekliği, çok tanrıcılığın karşıtı olarak gösterilmiştir. Fakat zaman içinde "tek" ifadesi önemle tekrar değerlendirilmiş ve "Tanrı sadece Bir veya Tek değildir, diğer tanrılar arasında da Tek ve Bir değildir. Mutlak anlamda Tek'tir ... Tanrı, evrende yarattığı her şeyden farklıdır" düşüncesine dikkat çekilmiştir.¹⁰² Başka bir ifadeyle Yahudi inancına göre sadece "Tanrı'nın dünyayı yarattığına inanmak" iman açısından yeterli değildir. Yahudilik bu inancın gerçekte bir anlam ifade etmesi için yaratma eylemini Tanrı'nın tek başına yaptığına inanılmasını da zorunlu kılmaktadır. Zira çok sayıda tanrıya inanmak aslında tanrı olmadığına inanmak kadar anlamsız kabul edilir.¹⁰³

Yahudi düşüncesinde monoteizm, öncelikli ve en belirgin şekliyle Yahve'den başka bir tanrının olmadığı anlamına gelmektedir. Bu tanım, monoteizmin en basit ve en açık tanımı olarak nitelendirilmektedir. Orta çağ Yahudi düşünürleri bu tanımı bir adım ileriye götürerek Tanrı'nın birliğini, gerek nitelik gerek nicelik olarak *eşsizlik/benzersizlik* olarak anlamışlardır. Bu da Tanrı'nın kesinlikle kıyas kabul etmeyeceği ve nihayetinde bilinemez olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰⁴ Bu bağlamda Tanrı'nın bir beden formunun olduğunu yahut insani ihtiyaçları ve istekleri bulunduğunu düşünmek tamamen putperestlik kabul edilmiş ve kesinlikle bu şekilde düşünülmemesi emredilmiştir.¹⁰⁵

⁹⁹ Karesh - Hurvitz, "Shema", 471.

¹⁰⁰ Karesh - Hurvitz, "Shema", 471.

¹⁰¹ "Ehad" kelimesinin tercümesine ilişkin muhtelif görüşler için bk. Pinto, "The Shema and the Devotion to Only Deity", 25-27.

¹⁰² Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 135-136.

¹⁰³ Benjamin Blech, *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik*, çev. Estreya Seval Vali (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2003), 38.

¹⁰⁴ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 44.

¹⁰⁵ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 114.

Yahudi inancına göre Tanrı kendini farklı ortamlarda hissettirse dahi o aslında eşi ve benzeri olmayıp tektir. O, Mısır'da, Kızıldeniz'de, Sina'da, geçmişte ve gelecekte; bu dünyada yahut ahirette aynı Tanrı olup Yahudilerin yegâne Tanrısıdır.¹⁰⁶ Bu düşünce Tevrat'ta şu şekilde ifade edilmiştir: "Rab, İsrail'in Kralı ve Kurtarıcısı, Her Şeye Egemen Rab diyor ki, 'İlk ve son benim, Benden başka Tanrın yoktur'".¹⁰⁷

Yahudi inancına göre Tanrı mutlak olup kendi kendine yetendir. O birdir, bölünemezdir ve ondan başka tanrı yoktur. O, parçalardan ve kişilerden meydana gelmemiştir. O, başka hiçbir güce muhtaç değildir. Tanrı'nın birliğine iman, tanrı olarak ondan başka herhangi bir güç olmadığına inanmayı zorunlu kılmaktadır. Tanrı'nın birkaç kişilikten meydana geldiğine inanmak onun mükemmelliği düşüncesinin saflığını yozlaştırmaktır. Bunun aksini düşünmek onun mutlak mükemmelliğinde kusur olacağı anlamına gelecektir.¹⁰⁸ Öte yandan Tanrı'nın "birliği" istek ile eylem, niyet ile uygulama arasındaki birliği de ifade etmektedir. Bu ise Tanrı'nın, eyleminin amacından döndürülemeyeceği yahut saptırılmayacağı anlamına gelmektedir.¹⁰⁹

Tanrı'nın mutlak birliği düşüncesi, Yahudiliğin her zaman en karakteristik vasfı olmuştur.¹¹⁰ Bu özelliğiyle, kendilerini monoteizmin ilk temsilcileri gören Yahudiler, her ne kadar orijinal saflığı ile olmasa da monoteizmin diğer milletlere yayılmasının kendilerinden kaynaklandığını ileri sürmüştür.¹¹¹ Bu çerçevede Yahudiler, monoteist inancı benimsediğini söyleyen Hıristiyanlık ve İslam'ı eleştirmekten de geri durmamışlardır. Yahudilere göre bu iki din, bir şekilde, tanrı düşüncelerine bazı inançlar ilave etmiş yahut kimi şahısları yücelterek monoteizmin orijinal halini ve saflığını lekelemişlerdir. Bu söylemleriyle Yahudiler, kendi monoteist inançlarının çok daha saf olduğunu vurgulamak istemişlerdir.¹¹²

¹⁰⁶ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 44.

¹⁰⁷ Yşa. 44:6.

¹⁰⁸ Greenstone, *The Jewish Religion*, 198-199.

¹⁰⁹ J. Gerald Janzen, "On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5)", *Vetus Testamentum* 37/3 (1987), 287.

¹¹⁰ Greenstone, *The Jewish Religion*, 198.

¹¹¹ Friedlander, *The Jewish Religion*, 39.

¹¹² Greenstone, *The Jewish Religion*, 198-199.

Sonuç olarak Yahudilerin asırlar boyunca monoteizm inancına bağlı kaldığı, bu inançlarını terk etmektense canlarını seve seve vermeyi tercih ettikleri anlatılmıştır. Öyle ki Tanrı'nın merhametine güven ve teslimiyet duyan Yahudilerin Şema'yı okuyarak kendilerine zulmedenlere ve baskı uygulayanlara boyun eğmeyip ölüm ateşine gittikleri aktarılmıştır.¹¹³

3.5. Seveceksin

Şema'nın ikinci cümlesi (Tesniye 6/5) de sıkça tekrar edilmektedir: "Tanrınız Rab'bi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz".¹¹⁴ Bu ifade bir Yahudi'nin sadece Tanrı'nın rızasını gözetmemesi gerektiğini aynı zamanda Tanrı ile arasında sevgiye dayalı bir ilişki geliştirmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Şema'nın ikinci cümlesi öte yandan bir Yahudi'nin Tanrı'nın emirlerini yerine getirirken takınması gereken dindarlığı ifade eden "kavana"¹¹⁵ anlayışına da işaret etmektedir. Ayrıca bir Yahudi'nin Şema okunurken sevgi ifadesi olarak *tsitsiti* öpmesi de beklenmektedir.¹¹⁶

Öncelikle belirtmek gerekir ki Yahudi inancına göre Tanrı'ya sevmek bir ibadet olarak telakki edilmektedir.¹¹⁷ Yahudi literatüründe çok basit bir ifadeden oldukça derin felsefi düşüncelere kadar Tanrı'nın sevilmesine dair pek çok düşünce serdedilmiştir. Örneğin Şema'nın Tanrı'ya sevin emrinin gerekçesi olarak "biz Tanrı'ya sevmeliyiz çünkü önce Tanrı bizi sevdi" denilerek oldukça basit ve sade cevap verilebilmektedir. Zira bu düşünceye göre ancak sevildiğinin farkına

¹¹³ Greenstone, *The Jewish Religion*, 198-199.

¹¹⁴ Bu çalışmada kaynak olarak kullanılan *Kutsal Kitap*'ta "Tanrınız Rab'bi...seveceksiniz" şeklinde çoğul olarak tercüme edilen İbranice cümlenin aslı tekil olup "Tanrın Rabbi...seveceksin" şeklindedir.

¹¹⁵ Kelime anlamı itibarıyla "niyet" veya "yönlenme" manalarını ihtiva eden *kavana*, bir Yahudi'nin Tanrı'ya dua ederken duasına yoğunlaşması, bir bakıma kendini dış dünyadan soyutlayarak ciddi bir ruh haliyle ibadetine odaklanmasıdır. Hâliyle kafası karışık bir Yahudi'nin, aklını tamamen duaya veremeyeceği için bu halde iken dua etmekten uzak durması icap etmektedir. Neticede *kavana* ile duanın sıradan bir ibadet olmadığına dikkat çekilmektedir. Yusuf Besalel, "Kavana", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 2/318; ayrıca bk. Seth Kadish, *Kavvana: Directing The Heart in Jewish Prayer* (USA: Jason Aronson INC., 1997).

¹¹⁶ Karesh - Hurvitz, "Shema", 472.

¹¹⁷ Reuven Kimelman, "While Saying the Shema", 43.

varmak sevgiyi ortaya çıkarmaktadır.¹¹⁸ Öte yandan Tanrı'yı seven Yahudilerin herhangi bir mükâfat beklemeden doğru olan her şeyi yapması ve herhangi bir cezalandırılma korkusu taşımadan bütün kötü şeylerden uzak durması beklenmektedir.¹¹⁹

Şema'da dikkat çeken bir diğer husus, Tanrı'nın bütün Yahudi milletini kastedecek şekilde (bizim) "Tanrımız" olduğu yazılmasına karşın "Tanrını seveceksin" denildiğinde bu ifadenin çoğul olmadığıdır. Başka bir ifadeyle, (sizin) "Tanrınız" değil (senin) "Tanrın" şeklinde geçmesidir. Bu düşünceden yola çıkıldığında inanç boyutunda Yahudi halkının bir bütün olduğu ancak her bir Yahudi'nin Tanrı'yı kendine özgü bir şekilde seveceğine dikkat çekilmekte ve "Rab, İsrail'in Tanrısıdır fakat sevgi ile o, her bir Yahudi'nin bireysel Tanrısı olmaktadır" yorumu yapılmaktadır.¹²⁰

Yahudi inancına göre, Tanrı'nın birliğinin kabul edilmesi Tanrı'nın sevilmesini zorunlu kılmaktadır. Genel olarak kabul edilen görüşe göre burada kastedilen sevginin soyut değil somut bir sevgi olması gerekmektedir. Somut sevgi ise "Tanrı'nın şeriatına itaat" gibi sadakatin somut bir işareti olmalıdır. Başka bir ifadeyle ilk iki cümle (Tesniye 6/4-5), Tanrı'nın eşsizliğini ilan etmenin yanı sıra Yahudilerden Tanrı'yı tanımalarının uygun bir ifadesi olarak onu sevmelerini ve ona itaat etmelerini istemektedir.¹²¹ Yahudilerin Tanrı'yı sevmesi, "eylemi" de gerektirdiğinden bu sevgi aynı zamanda Yahudilerin Tanrı'nın emirlerini yerine getirmelerini de zorunlu kılmaktadır.¹²²

Tanrı sevgisinin şahsi ve duygusal bir emir olduğunu aktaran Sifre Devarim¹²³ ve Talmud, bu sevginin fonksiyonel ve sosyal olması gerektiğini de belirtmektedir. Buna göre Tanrısını seven bir Yahudi'nin hâl ve hareketleriyle diğer insanlara örnek olup onları etkilemesi beklenmektedir.¹²⁴ Bu hususa Talmud'da özetle şöyle değinilmektedir:

¹¹⁸ Kimelman, "The Shema as the Core of the Liturgy", 2.

¹¹⁹ Rabbi Bachye, *The Duties of the Heart*, çev. Edwin Collins (New York: E. P. Dutton and Company, 1909), 49.

¹²⁰ Reuven Kimelman, "The Shema as the Core of the Liturgy", 4.

¹²¹ Alexander, "Women's Exemption", 535.

¹²² Jeffrey H. Tigay, *The Jps Torah Commentary: Deuteronomy*, ed. Nahum M. Sarna (Illinois: Varda Books, 2004), 79.

¹²³ bk. *Sifrei Devarim* (Erişim 25 Mart 2022), 32.

¹²⁴ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 78.

“Tanrının Rabbi seveceksin” (Tesniye 6/5), senin sayende Tanrı'nın ismi sevilecektir, anlamına gelmektedir. Bu nasıl yapılmalı? Bir kişi Tora'yı okumalı, Mişna'yı öğrenmeli ve Tora çalışan rabbilere hizmet etmelidir. Ticari ilişkilerinde insanlarla iyi geçinmelidir. Bu insanın halini gören diğer insanlar da şöyle diyeceklerdir: Ona Tora'yı öğreten babası ne mutludur, ona Tora'yı öğreten hocası ne mutludur; yazıklar olsun Tora çalışmayana. Ona Tora öğreten kişi görsün, onun amelleri ne kadar güzeldir, yaptığı işler ne kadar temizdir. [Böylesine bir insan için Tanrı şöyle diyecektir] “Kulumsun ey İsrail, görkemimi senin aracılığın ile göstereceğim” (Yeşaya 49/3). ... [Tora okumasına rağmen davranışları kötü olan Yahudiler] için ise Yahudi olmayanlar, “Bu Rabbin halkı, öyleyken ülkesinden çıkmak zorunda kaldı” (Hezekiel 36/20) diyeceklerdir. İşte bu insanların günahları yüzünden Tanrı'nın ismine hakaret ettiler.”

125

Yahudilerin Tanrı'yı sevmeleri gerektiğine ilişkin olarak Maimonides'in görüşleri de önemlidir. Zira Maimonides'in bu konudaki görüşlerine üstün gelecek bir fikrin Yahudi düşüncesinden ve felsefesinden şimdiye kadar ortaya çıkmadığı vurgulanmaktadır. Maimonides'e göre dinî bir duygu olarak sevgi ve korkunun her ikisi de “kâinatı tefekkür etmenin” neticesinde ortaya çıkmaktadır. Yaratılış üzerinde derin düşüncelere dalmak, “Tanrı'yı sevmek” ve “Tanrı'dan korkmak” şeklinde zahiren iki farklı dinî sonuca götürmektedir. Farklılığa karşın bu iki duygu temelde birbiriyle bağlantılıdır. Birini görmezlikten gelerek diğerini ele alıp anlamaya çalışmak mümkün olmayacaktır.¹²⁶ Buna göre, Maimonides *Mişna Tora*'da Tanrı sevgisini ondan korkmakla birlikte ele alırken şunları dile getirmektedir:

“Övülen ve Huşu veren Tanrı'yı sevmek ve ondan korkmak gerekir, çünkü “Tanrınız Rab'bi seveceksin” (Tesniye 6/5) denildiği gibi “Tanrınız Rab'den korkacaksınız” (Tesniye 6/13) da denilmiştir. Fakat bir kişi onu sevmenin ve ondan korkmanın yolunu nasıl keşfedebilir? Onun eserlerinin yanı sıra büyük ve muhteşem mahlûkatı üzerinde düşündüğünde ve bu sayede onun muhteşem, eşsiz ve sonsuz hikmetini idrak ettiğinde bu kişi kendiliğinden sevgi, övgü ve heyecanla dolacak ve Yüce İsmi bilmek için büyük bir arzu ile yanıp tutuşacaktır. Tam da Davud'un dediği gibi: “Canım Tanrı'ya, yaşayan Tanrı'ya susadı” (Mezmurlar 42/2). Ayrıca birisi bütün bu meseleleri düşündüğünde bir anda şaşkına dönüp korkuya kapılacak ve Hakîm olanın huzurunda önemsiz ve hafif bir bilgi ile ayakta dururken kendisinin son derece küçük olan aciz ve karanlık bir mahlûk olduğunun farkına varacaktır. Davud'un da dediği gibi: “Seyrederken ellerinin eseri olan gökleri,... insan ne ki onu anasın” (Mezmurlar 8/3-4). Üstelik ben, kâinatın Efendisi'nin eserlerinin büyük ve genel ilkelerini, bu konularla ahenk içinde açıklarım, böylece bunlar Tanrı'yı sevmeyi anlayan biri için bir fırsat sağlayabilin.

”¹²⁷

¹²⁵ *Talmud*, Yoma, 86a.

¹²⁶ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 79-80.

¹²⁷ Maimonides, *Book of Mishnah Torah Yod ha-Hazakah*, çev. Simon Glazer (New York: Maimonides Publishing Co., 1927), *Mishnah Torah*, Foundations of the Torah, 2:2.

Maimonides'in de aralarında bulunduğu rabbiler, "sevginin korkudan daha büyük" olduğu kanaatindedirler. *Halaka*'nın da sadece sevgiye odaklandığı, Tanrı'nın esasen bazı şeyleri yaratmaktaki amacının insanın onu sevmesi için fırsat oluşturmak olduğu belirtilmektedir. Esas olan sevgi olduğu için korku, sevgiye ulaşmaya hizmet eden önemli ancak ikinci derecede ehemmiyet arz eden bir rol üstlenmektedir. Bu bağlamda sevgi, en önemli ve değerli dinî bir olgu olmaktadır.¹²⁸

Tanrı sevgisini korku ile birlikte zikretmesine ve her iki duygunun da kâinat üzerinde tefekkür etmek ile oluşacağını belirtmesine karşın Maimonides, öte yandan, Tanrı'ya olan sevginin onu bilmek/tanımak ile doğru orantılı olacağını belirterek Tanrı sevgisinin rasyonel boyutuna da işaret etmektedir. O, "Bir kişi Kutsal Olan'ı ancak onu tanıdığı oranda sever. Sevgi de bilgiye göre olacaktır, eğer bilgi az ise sevgi de az olacaktır, eğer bilgi fazla ise sevgi de fazla olacaktır"¹²⁹ diyerek bu konudaki düşüncesini veciz bir şekilde ifade etmektedir.

Maimonides, Tanrı'yı sevmenin başka bir boyutuna ise *Sefer ha-Mitsvot* (Emirler kitabı) adlı eserinde değinmektedir. Yahudilikte 613 emir içinde üçüncü emrin Tanrı'yı sevmek olduğunu belirttikten sonra Maimonides, bu emrin aslında Tanrı'yı anlamak için onun emirleri, eserleri üzerinde düşünmek ve bunları yakından incelemek anlamına geldiğini söylemektedir. Bu anlama neticesinde bireyin vecd haline ulaşacağına dikkat çekmektedir. *Tanrı'yı sevin* emrinin de gerçek amacının bu olduğunu belirtmektedir.¹³⁰

Bunlara ilaveten, gerçek sevginin ne olduğu üzerinde duran Maimonides'e göre, bir Yahudi Tanrısını aşırı derecede mükemmel ve çok güçlü bir sevgi ile sevmelidir ki böyle bir durumda bu kişinin ruhu Tanrı'nın sevgisine bağlı olsun. Sanki bir kadını seven aşığın, aşk hastalığı yaşaması, kendini daimî bir çarpıntının içinde bulması gibi Tanrı'yı seven de kendisini daimi bir ürpertinin içinde bulsun.¹³¹

¹²⁸ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 80.

¹²⁹ *Mishnah Torah*, Repentance, 10:6.

¹³⁰ *Sefer ha Mitsvot*, Positive Commandments, 3.

¹³¹ *Mishnah Torah*, Repentance, 10:3.

3.6. Bütün Yüreğinizle

Tanrı'yı "bütün yüreğinizle" seveceksin emrinin tam olarak ne anlama geldiği hususunda Yahudiler arasında görüş ayrılıkları vardır.¹³² Bu ifadenin duygusal olduğu kadar bilişsel unsurları da kapsayacak şekilde bir Yahudi'nin bütün tutkularına işaret ettiği düşünülmektedir.¹³³ Öte yandan Mişna'da geçen bir cümle,¹³⁴ "bütün yüreğinizle" ifadesinin insanın içinden gelen gerek iyi düşüncelere gerek kötü düşüncelere işaret ettiği şeklinde yorumlanmaktadır.¹³⁵ Bu doğrultuda her iki düşünce de Tanrı'nın sevilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu konuda Yahudilerin Tanrı'ya olan inançlarını ve sevgilerini kalplerine yerleştirmeleri gerektiği ve hatta bunu insanın Tanrı'ya karşı isyan, hiddet ve öfke ile dolu olduğu her durumda dahi yapması icap ettiği belirtilmektedir.¹³⁶ Hatta bir Yahudi, günah işlemek zorunlu olarak Tanrı'yı inkâr etmekten kaynaklanmadığından günah işlerken bile Tanrı'ya inanmalı ve onu sevmelidir.¹³⁷

Öte yandan Tanrı'yı sevmek, varlığının her bir parçası ile bir Yahudi'nin kendisini tamamen Tanrı'ya adanmasını gerekli kılarken Tanrı'yı "bütün yüreğinizle seveceksin" emri de bir Yahudi'nin psikolojik ve manevi bütün yapısını onu sevmeye yönlendirmesini gerekli kılmaktadır. Bunu yapmak için de o Yahudi'nin, öncelikle tüm kötülükleri ve hatta kötülük arzusunu içinden çıkartması gerekmektedir.¹³⁸

3.7. Bütün Canınızla

Şema'da Tanrı sevgisinin nasıl olması gerektiği anlatılırken Yahudilerin onu bütün canları ile sevmeleri gerektiğine işaret edilmektedir. Sevginin, ölümden daha güçlü olduğuna dikkat çekilen¹³⁹ bu konuda, daha önce de temas edildiği gibi, Rabbi Akiva'nın düşünceleri ön plana çıkmaktadır. Talmud'da geçtiği üzere Rabbi Akiva, "bütün canınızla" ifadesinin "Tanrı sevgisi adına şehadeti göze almak" anlamına geldiğini bildirmiştir. Başka bir ifadeyle Rabbi Akiva "bir kişi,

¹³² bk. Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 129-135.

¹³³ Kimelman, "The Shema as the Core of the Liturgy", 4.

¹³⁴ bk. *The Mishnah*, Berakhot, 9:5.

¹³⁵ Ayrıca bk. Sifrei Devarim, 32.

¹³⁶ bk. Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 132.

¹³⁷ bk. Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 133.

¹³⁸ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 133-134.

¹³⁹ Kimelman, "The Shema as the Core of the Liturgy", 4.

canını alsa dahi Tanrı'yı sevmelidir"¹⁴⁰ demiştir.¹⁴¹ O, öğrencilerine ölüm anında bile Tanrı'yı sevmekte ve emirlerini yerine getirmekte ısrarcı olmayı öğretmiştir. Bu tür öğretilerin nihayetinde ise Şema, Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek adına ölümü göze alıp mükâfatlarının ahiretteki yaşam olacağına inanan bütün Yahudiler için "savaş çılgılığı" olmuştur.¹⁴²

Ancak bir Yahudi'nin canını feda edecek kadar Tanrı'yı çok sevmesi kesinlikle yanlış anlaşılmaya mahal vermemelidir. Bu konuda, bir Yahudi'nin şehitlik büyük bir emirdir diyerek sebepsiz yere kendisini tehlikeye atması menedilmektedir. Örneğin, kendisini yakalatıp öldürülmeyi kafasına koyan bir Yahudi'nin bu amaç için bir putpereste sataşması Tanrı'yı bütün canınızla seveceksiniz emri altında değerlendirilmemelidir. Aksine bu tür davranışta bulunan Yahudiler, hayatlarını tehlikeye attıklarından ötürü günahkâr görülmektedir. Tanrı'yı bütün canıyla seveceksin emrinin gösterileceği yer, şehit olmayı gerektirecek emirlerden birinin ihlal edilmesi durumunda ve bunun başkaları tarafından Yahudilere zorla uygulandığı zamanlarda geçerlidir. Böyle bir durumda da Yahudilerden Tanrı'nın adını kutsamaları ve onun emirlerinden birini ihlal etmektense öldürülmeyi tercih etmeleri beklenmektedir. Başka bir ifadeyle Yahudiler şehit olmak için fırsat kollamamalı, bu tür şehitlik talebinde bulunmanın maskelenmiş bir intihar olduğunu unutmamalıdır.¹⁴³

3.8. Bütün Gücünüzle

Şema'nın Tanrı sevgisine dair üzerinde durduğu bir başka husus ise bir Yahudi'nin Tanrı'yı bütün gücüyle sevmesidir. Tanrı'yı "bütün gücünle seveceksin" emriyle Yahudilerden sahip oldukları mal varlıklarını¹⁴⁴ Tanrı için feda edebilecek kadar onu sevmeleri istenmektedir. Ancak yapılacak fedakârlığın hangi boyutta olması gerektiği tartışma konusudur. Bu hususta dile getirilen en uç görüşe göre Yahudilerden gerek inançları gerek Tanrı'ya olan sevgileri için

¹⁴⁰ bk. *The Mishnah*, Berakhot, 9:5.

¹⁴¹ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 135.

¹⁴² Goldin, *The Ways of Jewish Martyrdom*, 51.

¹⁴³ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 140.

¹⁴⁴ bk. *The Mishnah*, Berakhot, 9:5.

413 | M. GÜNGÖR / Yahudilikte Monoteist İnancın İfadesi Olan Şema'nın Önemi ve Anlamı
sahip oldukları bütün maddi varlıklarından vazgeçmeleri istenmektedir.¹⁴⁵

Daha önce Yahudilerin Tanrı'yı bütün canları ile sevmeleri gerektiği belirtilmişti. Bundan kasıt ise Yahudilerin Tanrı için canlarını dahi vermeleri gerektiği idi. Bu doğrultuda Tanrı için canlarını verebilecek olan Yahudilerin söz konusu varlıkları olunca bundan fedakârlıkta bulunamayacakları düşünülmektedir. Buna göre "bütün gücünle seveceksin" emri bu tür Yahudilere, sadece canlarını değil aynı zamanda bütün paralarını da feda etmeye hazır olmaları gerektiğini hatırlatmaktadır. Zira dünyevi bütün varlıkların kaybedilmesi ve bunun neticesinde dilencilik yapacak kadar zor duruma düşmek insanın hayatını kaybetmesi kadar yıkıcı olmaktadır.¹⁴⁶

Sonuç

Şema, Yahudilikte Tanrı'nın birliğini veciz bir şekilde ifade eden en önemli cümle olup Yahudi inanç esaslarının özüdür. Yahudi inancının ikrarı olan Şema, Yahudiliğin günlük ibadetlerinde kendine yer edinmiştir. Şema'nın ibadetin bir parçası olarak okunması Musa dönemine kadar gitmektedir. Ölüm anında Yahudilerin son sözü olan Şema, aynı zamanda Yahudi hastaların manevi tedavisinde de kullanılmaktadır. Tarih içinde Şema, zaman zaman politik söylem olarak kullanıldığı gibi slogan ve parola olarak da işlev görmüştür. En dindarından en sekülerine kadar neredeyse bütün Yahudiler Şema'yı, Yahudi kültürünün bir mirası görmektedir.

Şema'da geçen "Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dır. Tanrınız Rab'bi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz" ifadesindeki her bir kelime hakkında Yahudi literatüründe detaylı açıklamalar yapılmıştır. Buna göre, "dinle" kelimesi, esasen sadece basit bir dinlemeden çok daha önemli ve derin anlamlar ifade etmektedir. Düşünmek, anlamak, Tanrı'nın buyruklarını kabul etmek gibi anlamları bulunmaktadır. "İsrail" kelimesi ise "tek" kabul edilen İsrailoğullarının hepsini kapsamaktadır. "Tanrımız Rab Tek Rab'dir" cümlesinde geçen "tek" kelimesi ise Yahudiliğin putperestliği yasakladığını gösteren ve Tanrı'nın birliğine dikkat çeken bir ifadedir. Bu anlayışa göre Yahudilerin Tanrısı, dünyayı tek başına yaratan, eşi ve

¹⁴⁵ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 141.

¹⁴⁶ Lamm, *The Shema Spirituality and Law in Judaism*, 142.

benzeri olmayan, insani ihtiyaç ve arzularından beri olup kendi kendine yeten, her türlü kusurdan uzak olan bir Tanrı'dır.

Şema'nın ikinci cümlesi olan "Tanrınız Rab'bi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz" ifadesi Şema'nın bir önceki cümlesi ile yakından ilgilidir. Bu cümlelerin de her bir kelimesi üzerinde derin yorumlar yapılmıştır. "Tanrı'yı sevmek" Yahudilerce bir ibadet olarak benimsenmiştir. Tanrı'nın birliğini kabul eden bir Yahudi'nin Tanrı'yı sevmemesi asla düşünülemez. Zira Tanrı'nın eşsiz ve benzersiz olduğunu kabul etmek onun sevilmesini zorunlu kılmaktadır. Tanrı'yı sevmek onu tanımak ve bilmek ile doğru orantılıdır. Tanrı'yı "bütün yüreğinizle" seveceksiniz, denilmesi bir Yahudi'nin sadece iyi zamanlarında değil aynı zamanda Tanrı'ya karşı öfke ve isyan duygularının ağır bastığı anlarda dahi bu olumsuz duygulara yenilmeden, her şeye rağmen Tanrı'yı sevmesi anlamına gelmektedir. "Bütün canınızla" seveceksiniz denilerek de Yahudilerin Tanrı'yı ölümü göze alacak kadar sevmelerini gerektirmektedir. "Bütün gücünüzle" seveceksiniz ifadesi ise, icap ettiği durumda, Yahudilerin sahip oldukları bütün varlıklarından vazgeçecek kadar Tanrı'yı sevmeleri gerektiği şeklinde anlaşılmıştır.

Tesniye'deki ilgili cümleler (6/4-5) Yahudi olmanın, tek olan Tanrı ile benzersiz bir antlaşmaya çağrılmanın ve bir millet olarak bu ilişkinin sorumluluklarını ciddiye almanın ne anlama geldiğinin özünü yansıtmaktadır. Neticede, günde iki defa, "Sevgi" ile birlikte "Tanrı'nın birliğini" bildirmenin Yahudilerin karakteristik bir özelliği olduğunu belirtmek gerekir.

Kaynakça

- Adler, Herbert M. *The Jewish Prayer Book*. New York: The Union of Hebrew & Religion Classes, 1922.
- Alalu, Suzan vd. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. haz. Yusuf Altıntaş. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 3. Baskı, 2018.
- Alexander, Elizabeth Shanks. "Women's Exemption from Shema and Tefillin and How These Rituals Came to be Viewed as Torah Study". *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011), 531-579.
- Bachye, Rabbi. *The Duties of the Heart*. çev. Edwin Collins. New York: E. P. Dutton and Company, 1909.

- Baron, Lori Ann Robinson. *The Shema in John's Gospel Against its Backgrounds in Second Temple Judaism*. Durham: Duke University, Doktora Tezi, 2015.
- Besalel, Yusuf. "Kavana". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/318. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- Besalel, Yusuf. "Şema". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 3/ 670-673. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002.
- Blau, Ludwig. "Liturgy". *The Jewish Encyclopedia*. 8/133-140. New York-London: Funk and Wagnalls Company, 1904.
- Blech, Benjamin. *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik*. çev. Estreya Seval Vali. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2003.
- Cooper, Howard. "'Hear O Israel': The 'Impossible Profession' of Jewish Faith". *European Judaism: A Journal for the New Europe* 36/1 (2003), 81-90.
- Dembitz, Lewis N. *Jewish Services in Synagogue and Home*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1898.
- Dupuche, John vd. "Three Prayers in Dialogue: The Shema, the Lord's Prayer, and al-Fatiha". *Journal of Ecumenical Studies* 52/4 (2017), 587- 609.
- Eisenstein, Judah David. "Shema". *The Jewish Encyclopedia*. 11/266-267. New York - London: Funk and Wagnalls Company, 1905.
- Friedlander, M. *The Jewish Religion*. London: Kegan Paul - Trench-Trübner, 1891.
- Goldin, Simha. *The Ways of Jewish Martyrdom*. çev. Yigal Levin. Belgium: Brepols Publishers, 2008.
- Greenstone, Julius H. *The Jewish Religion*. Philadelphia: The Jewish Chautauquoua Society, 1920.
- Gribetz, Sarit Kattan. "The Shema in the Second Temple Period". *Journal of Ancient Judaism* 6/1 (2015), 58-84.
- Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer*. New York: Schoecken Books Inc., 1994.
- Heschel, Abraham J. *Between God and Man: An Interpretation of Judaism*. New York: Free Press Paperbacks, 1959.
- Hidalgo, Esteban J. "The Shema Through the Ages: A Pre-Modern History of Its Interpretation". *Andrews University Seminary Student Journal* 2/2 (2016), 13-34.
- Janzen, J. Gerald. "On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5)". *Vetus Testamentum* 37/3 (1987), 280-300.

- Josephus, Flavius. "Antiquities of The Jews". *Josephus: The Complete Works*. çev. William Whiston. USA: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- Kadish, Seth. *Kavana: Directing The Heart in Jewish Prayer*. USA: Jason Aronson INC., 1997.
- Kaplan, Lawrence J. "Worship of the Heart". *The Torah U-Madda Journal* 14 (2006-07), 247-250.
- Karesh, Sara E. - Hurvitz, Mitchell M. *Encyclopedia of Judaism*. New York: Facts On File, 2006.
- Kimelman, Reuven. "The Case for Creation, Revelation, and Redemption in the Shema". *Proceedings of the Rabbinical Assembly*. New York: y.y., 1991.
- Kimelman, Reuven. "The Shema as the Core of the Liturgy". *Perspectives* 2/7 (1987), 1-4.
- Kimelman, Reuven. "'The Shema' Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation". *Kenishta: Studies of the Synagogue World*. ed. Joseph Tabory. 9-105. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2011.
- Kimelman, Reuven. "While Saying the Shema". *Conservative Judaism* 23/2 (1969), 37-43.
- Klein, Isaac. *A Guide to Jewish Religious Practice*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 2004.
- Kohler, K. "Shema Yisroel: Origin and Purpose of Its Daily Recital". *Journal of Jewish Lore and Philosophy* 1/3-4 (1919), 255-264.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Lamm, Norman. *The Shema Spirituality and Law in Judaism*. USA: The Jewish Publication Society, 1998.
- Levin, Meir. *With all Your Heart The Shema in Jewish Worship, Practice, and Life*. Israel: Targum Press, 2002.
- Levine, Ephraim. *Judaism*. London - New York: T.C. & E. C. Jack- Dodge Publishing Co., ts.
- Maimonides. *Book of Mishnah Torah Yod ha-Hazakah*. çev. Simon Glazer. New York: Maimonides Publishing Co., 1927.
- Maimonides, Moses. *The Guide For the Perplexed*. çev. M. Friedlander. London: Routledge - Kegan Paul Ltd., 8. Basım, 1951.
- Maimonides. *Sefer Hamitzvot*. Erişim 25 Mart 2022. www.sefaria.com

- Manni, Jacob. "Changes in the Divine Service of the Synagogue Due to Religious Persecutions". *Hebrew Union College Annual* 4 (1927), 241-310.
- Morris, Nathan. *The Jewish School An Introduction to the History of Jewish Education*. London: Eyre and Spottiswoode, 1937.
- Orlin, Eric vd. (ed.). "Shema". *The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*. New York - London: Routledge, 2016.
- Özen, Adem. *Yahudilikte İbadet*. İstanbul: Ayıışığıkitapları, 2001.
- Pearl, Chaim (ed.). *The Encyclopedia of Jewish Life and Thought*. Israel: Carta Jerusalem, 1996.
- Pinto, Leonardo Pessoa da Silva. "The Shema and the Devotion to Only Deity". *Horizonte* 17/52 (2019), 20-42.
- Pirke Avot*. drl. Rav Naftali Haleva. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004.
- Pucci, Julia Claire. "A Call to Prayer: Reading Shema in Levi's Testimony". *Italica* 94/1 (Spring 2017), 52-63.
- Rüterswörden, U. "Sâma; Sêma; S'mû'â". çev. David E. Green – Douglas W. Stott. *Theological Dictionary of the Old Testament*. ed. G. Johannes vd. 15/253-279. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006.
- Schürer, Emil. *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*. çev. Sophia Taylor - Peter Christie. Edinburg: T&T Clark, 1885.
- Sifrei Devarim*. Erişim 25 Mart 2022. www.sefaria.org.
- Silton, Nava R. vd. "Shema, Vidui, Yivarechecha: What to Say and How to Pray Jewish Patients in Chaplaincy". *Journal of Health Care Chaplaincy* 16/3-4 (2009), 149-160.
- Telushkin, Joseph. *Jewish Literacy The Most Important Things to Know About the Jewish Religion, Its People, and Its History*. New York: William Morrow And Company, ts.
- The Jerusalem Talmud A Translation and Commentary*. çev. Jacop Neusner - Tzvee Zahavy. ed. Jacop Neusner. y.y., ts.
- The Mishnah*. çev. Herbert Danby. London: Oxford University Press, 1933.
- Tigay, Jeffrey H. *The Jps Torah Commentary: Deuteronomy*. ed. Nahum M. Sarna. Illinois: Varda Books, 2004.
- Wyse, Jackie A. "Loving God As An Act of Obedience: The Shema in Context". *Take This Word to Heart*. ed. Perry B. Yoder. 11-51. Eugene- Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2005.

M. GÜNGÖR / The Importance and Meaning of the Shema, the Expression of Monotheistic Belief in
Judaism | 418

Yoder, Perry B. "Introduction". *Take This Word to Heart*. ed. Perry B. Yoder. 1-10. Eugene - Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2005.

Zahavy, Tzvee, "Political and Social Dimensions in the Formation of Early Jewish Prayer: The Case of the Shema", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 1 (1989), 33-40.

Zahavy, Tzvee. *Studies in Judaism*. USA: y.y., ts.

Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri
(Dr. Osman Keskiöğlü, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Baskı,
2014, s. 336)

Azim KARTAL*

Kur'an tarihi alanında yazılmış olan bu eser kapsayıcı bir şekilde hem kıraat ilmi alanında bilgi vermekte hem de Kur'an-ı Kerim'in günümüze kadar şekilsel yönden geçirmiş olduğu evrelerden bahsetmektedir. Özellikle eser telif edildiği dönem bakımından bu alanda oldukça önemli bir yere sahiptir. Bugüne kadar yapmış olduğu baskılar da bu iddiayı doğrulamaktadır.

Yazar kitabı on sekiz ana başlık ve birçok alt başlıktan meydana gelecek şekilde tasarlamıştır. Eserin tanıtımının kolaylaştırılması adına kitaptaki başlıkları konuları bakımından yedi bölüm halinde ele alabiliriz.

Birinci bölümde vahiy başlangıcıyla birlikte İslam'a davet, Peygamberin en büyük mucizesi Kur'an'ın nüzulü ve Kur'an'ın tefsiri başlıkları incelenmiştir. Yazar ilk olarak terimlerin lügat ve ıstılah manasını vermiş, vahiy kelimesinin farklı manalarını ayetler eşliğinde açıklamıştır. Vahyin kesintiye uğradığı zamanlarda Müslümanların çektiği sıkıntılara değinen yazar, zaman zaman da kendi duygularını ön plana çıkararak müşriklere yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Müellif, vahyi İslam'a göre açıklamakla yetinmeyip Hristiyanların ve Yahudilerin de görüşlerini değerlendirmiştir. Özellikle ispiirtizma¹ üzerinde durarak vahyin inkâr edilemeyeceğini savunur. Yazar ayrıca günümüzde de tazeliğini koruyan "Kur'an lafzı Peygambere aittir." şeklindeki görüşü eleştirmiştir.

Vahyin kesintiye uğradığı dönemleri ayrıntılı bir şekilde anlatan yazar, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) çekmiş olduğu sıkıntılara da genişçe yer vermiştir. Bir rivayette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ruhunu saran endişeler neticesinde kendisini uçurumdan atmak istediğinden bahsedilmektedir (s. 34). Sonuç olarak, Peygamberin hem vahyin

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, azimkartal55@gmail.com, 0000-0003-1077-9639.

¹ Bazı şartlar altında ölülerin ruhlarıyla iletişime geçilebileceğini savunan görüştür.

kesilmesinden hem de müşriklerin uyguladığı psikolojik baskılardan etkilendiği anlaşılmaktadır.

Müşrikler Hz. Muhammed'e (s.a.v.) eziyet etmekle kalmamış, her türlü tebliğ faaliyetlerini engellemeye çalışmışlardır. Müşrikler, bazı önemli şahsiyetlerin Müslüman olmasından duydukları endişelere rağmen bu yöndeki faaliyetlerine devam etmişlerdir. Müellif, Hz. Ömer'in (r.a.) nasıl Müslüman olduğundan ve müşriklere nasıl meydan okuduğundan bahsedip *Muvâfakat-ı Ömer* başlığı altında Hz. Ömer'in (r.a.) İslam tarihindeki önemine değinmiştir (s. 36).

Kur'an-ı Kerim kendi içinde bazı gizemler de barındırmaktadır. Örneğin, bazı sureler sadece harflerle başlamaktadır. Hurûf-ı mukattaa olarak adlandırılan bu harflerin tam olarak ne anlama geldiği bilinmemektedir. Bu konuda birçok farklı görüş bulunmaktadır. Yazar burada, bilinen bazı âlimlerin görüşlerini derleyip beş madde halinde sunmuştur. Bununla alakalı bazı tesadüfi durumlara da işaret etmiştir.

“Burada daha hoş olan bir tesadüf-i bedîi vardır. Bu harfler 29 sûrede tekrarlanır. Bunlar 14 harftir. Arapçada “La”yı çıkardıktan sonra hece harflerinden 28 tane kalır. Demek hece harflerinin yarısı sûre başlarında zikrolunmuştur. Yalnız onların yarısı değil, diğer hece harflerinin envanının da hepsi zikrolunur.”

İkinci bölümde Kur'an'ın cem'i meselesini ele alan yazar, yazı malzemeleri ve yazı şekillerini anlatmakla başlamıştır. Kur'an'ın yazılmasının caizliği konusunu tartışıp neden yazılmasının gerekli olduğunu anlatmıştır (s. 89). Bilindiği üzere Kur'an, indirilmesiyle birlikte Peygamberimiz tarafından vahiy katiplerine yazdırılmıştır. Eserde cem', tilaveten cem' ve kitabeten cem' olarak iki kısma ayrılmıştır (s.91). Yazar tilaveten cem'in Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde yapıldığını söylemektedir. Yani tilavet cem', vahiy indikten sonra Hz. Peygamber tarafından okunup hafızlar tarafından ezberlenmesi suretiyle gerçekleşmiştir. Yazar, ikinci tür olan kitabeten cem'in ise Hz. Ebubekir döneminde başladığını ifade etmekte; daha sonra bu kararın nasıl alındığı, komisyonun nasıl oluşturulduğu, komisyonda kimlerin yer aldığı ve ayetleri kabul etme şartlarının neler olduğu hususunda bilgi vermektedir. Aynı şekilde istinsah dönemini de ele alan yazar; Hz. Ebu Bekir'in Kur'an'ı bir kitap haline getirdiğini, Hz. Osman'ın ise halkı bu kitap etrafında birleştirdiğini söyleyerek güzel bir çıkarımda bulunmaktadır (s. 99).

Yazarın sahih kıraate uymayan mushafların yakılma meselesi ile ilgili eserine alıp incelediği bazı rivayetler vardır. Kendisi bu konuda “*harrâk*” kelimesinin yakmak ve yıkamak manasında iki türlü de anlaşılabileceğini söylemektedir. Müellif bu kelimenin “Hz. Osman’ın belirlenmiş niteliklere sahip olmayan mushafları yakmamıştır, sadece tashih edilemeyecek olanları bozmuş ve yıkamıştır.” şeklinde anlaşılabilceğini belirtmiştir. Bu yakma işinin hususi değil umumi mushaflarda olduğunu belirten yazar, İbni Mes’ud ve Ubey’in mushaflarını bu sözlerine delil olarak kullanmıştır (s. 99).

Sure ve ayetlere değinen yazar bu terimleri açıkladıktan sonra birçok tablo sıralamıştır. Sûre ve ayetlerin ismine, iniş sırasına, ayet sayılarına, mekkî ve medenî olmalarına göre farklı pek çok tablo bulunmaktadır. Son olarak da Abdullah İbn Abbas’ın mushafının tertibi tablo halinde verilmiştir. Bu bölümde harf sayılarına, hatta hangi hareketin kaç tane olduğuna kadar bilgiler sıralanmıştır. Daha sonra mushafların yazımı ve yazma ve basma mushaflar hakkında bilgi verilip ilk mushaflara ne olduğu tartışılmıştır (s. 133). Türklerin Müslüman olması ile birlikte minyatür, mimari ve hat sanatı gibi dallarda gelişim yaşanmıştır. Bundan dolayı mushaf yazımında çok ileri seviyelere ulaşılmıştır. Yazar da Türkiye’de hemen hemen her kütüphanede bulunan yazma mushaflar ve hattatlar hakkında bilgi vermiştir. Bununla birlikte ayetleri kolay bulmak için geçmişten günümüze yazılmış olan eserlerin isimlerini zikretmiştir (s.151).

Üçüncü bölümde yazar, bir bakıma Kur’an’ın tarihi konusunu bitirip Kıraat ilmi ile alakalı bilgiler vermeye başlamıştır. Yazar bu bölüme diğer bölümlerde yaptığı gibi konuyla alakalı terimleri ayrıntılı bir şekilde açıklayarak giriş yapmıştır. Kıraat ilmi içinde en önemli konu yedi harf meselesi ve kıraatlerdir. Bu konuda Müslümanların inançlarını sarsmak için müsteşrikler birçok çalışma yapmıştır. Bazı ihtilafli konuları olduğundan daha ileri derecede gösterip itikadî konularda problem olduğu izlenimi uyandırmaya çalışmışlardır. Yazar bu konuda müsteşrikleri çarpıtdıkları meselelerde eleştirmiştir (s. 163). Bu konuların derin bilgi gerektirdiğini ve bazı insanların kolay inanabildiğini söyleyerek burada biraz da Müslümanların tembelliğinden yakınmıştır.

Müellif, Batı hayranlığı sebebiyle müsteşriklerin her söylediklerini herhangi bir araştırma yapmaksızın kabul edenleri de sert bir şekilde eleştirmiştir. Müslüman alimlerin bu konuları eskiden çok özgür bir

ortamda tartıştıklarını, dolayısıyla bu meselelerin bugün ortaya çıkmadığını belirtmiştir. Bu alimlerin en garip ve uç görünen rivayetleri bile rahatlıkla eserlerinde yer verebildiklerine değinmektedir. Eserinde bu meselelere derinlemesine yer vermesinin sebebini de Müslümanların bu konuları Avrupalılardan değil, bizzat Müslüman alimlerden duymasını istemesine bağlamaktadır (s. 163-164).

Yazar dördüncü bölümde, yedi harf meselesini incelemektedir. Bilindiği üzere yedi harf meselesi geçmişten günümüze tam olarak netleşmiş bir konu değildir. Gerek rakamsal olarak kaç işaret ettiği hakkında gerekse mahiyeti bakımından birçok görüş ileri sürülmüştür. Yazar bu görüşler içinde kendine göre bir önem sıralaması yaparak bunları yedi madde altında toplayarak örneklerle açıklamıştır (s. 172). Yedi harf meselesiyle Müslümanların zihinlerini karıştırmak isteyen müsteşrikler aynı şeyi hadis ve ayeti birbirine karıştırmaya çalışarak da yapmışlardır. Oysa ayet ve hadis üslup farkıyla dahi kolaylıkla anlaşılmaya müsaittir. Yazar bölümün sonunda ayetlerle ve alimlerden gelen rivayetlerle bu tür iddiaları çürütmeye çalışmaktadır (s. 184).

Yazar beşinci bölümde, Kur'an'a meydan okuyup benzerini getirmeye çalışanlara yer vermiştir. Aynı zamanda ayetlere karşı yazdıkları örneklerden bazılarını da değinmiştir. Meydan okudukları misallere baktığımızda bazı ayetlerde ufak tefek değişiklikler yaparak bu tarz bir karşı çıkış görülmektedir (s. 188). Bu meydan okuyanları ve peygamberlik iddialarında bulunanları on madde halinde görüşleri ile birlikte eleştirmiştir (s. 191). Yazar, yalancı peygamberlerden sonra Babilik ve Bahailik gibi sıkıntılı gördüğü bazı mezheplere değinmiştir. Peygamberliğin en büyük delili mucizeler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ise en büyük mucizesi Kur'an-ı Kerim'dir. Yazar bu düşünce ile bu tür mezhepleri ve yalancı peygamberleri eleştirmiştir.

Bu bölümde nesih konusuna da değinen yazar, Yahudilerin neshi inkârından bahsetmektedir. Nesih kavramının eskiden sınırları kesin olarak çizilmiş değildir. Farklı ilim dallarından âlimler bu kavramı tamamen farklı manalarda kullanmışlardır. Mutlakı takyîd eden ve âmmı tahsis kılan hususlara, hatta istisnalara bile nesih kavramını kullanmışlardır (s. 206). Neshi kabul etmeyenlere dindeki tedricilikten örnekler vererek itiraz etmiştir. Neshin ihtiva ettiği hüküm bakımından çeşitlerini dört madde halinde beyan etmiştir.

Yazar, bu konudan Kur'an'ın tercümesi meselesini ele almıştır. İslam dininin yabancı coğrafyalara dağılması sebebiyle hem okuma hem

de anlama bakımından bazı sorunlar ortaya çıkmıştır. Her ne kadar telaffuz sorunu hocalar gönderilerek halledilse de insanlar okuduklarını anlamak istemişlerdir. Bu ihtiyaçla birlikte Kur'an'ın tercümesinin caizliği meselesi ortaya çıkmıştır. Müellif bu konuyu derinlemesine tartıştıktan sonra ilk tercümelere bahsedip bazı önemli tercümelere listeler halinde vermiştir.

Yazar altıncı bölümde Tefsir ile Kur'an ve ilimleri bahislerini incelemiştir. Tefsir konusuna değinirken Tefsir yazımının yaygın olduğu dönemlerde Müslümanların refah seviyesinin çok yüksek olduğunu belirtmiştir. Yazar, Müslümanların tefsirden uzaklaştığı zaman gerileme gibi durumların ortaya çıktığını iddia etmiştir. Şu anki durumunda Kur'an'ın manasından çok lafzına verilen önemden dolayı olduğunu ifade etmiştir. Yazar Tefsir'e son derece önem vermiştir. Müslümanların kazandığı savaşları ve gerçekleştirdiği fetihleri dahi tefsire verilen değere bağlamıştır (s. 219).

Tefsir'in öneminden bahseden yazar, çeşitlerini de açıkladıktan sonra neredeyse bütün yüzyıllarda yazılan Tefsir kitaplarını dönemsel olarak tablolar halinde vermiştir (s. 232-245).

Yazar bölümün devamında "*Kur'an Dinin Esasıdır*" başlığı altında adeta fıkıh usulü dersi niteliğinde bir giriş yapmıştır (s. 245). Bu bölümde Kur'an'ın mevzusuna değinmiş, daha sonra kendi yaptığı tasnif üzerinden bazı alimlerin görüşlerini değerlendirmiştir. Özellikle Fransız müsteşrik Jules La Beaume'nun kaleme aldığı "*Koran Analyze*" adlı eserin muhtevasında yer alan Kur'an'ın mevzusu bölümündeki on sekiz maddeyi olduğu gibi tercüme ederek aktarmıştır. Bu bölümde son olarak Kur'an'ın tarif ettiği kâmil insanı, sure isimlerini verdikten sonra ayetlerle örneklendirerek beyan etmiştir (s. 253).

Yazar, yedinci ve son bölümde birkaç konuya değinmiştir. Başlangıçta tabiat ilimleri ile Kur'an ilişkisine değinen yazar, burada geniş bir şekilde ele aldığı bilimsel tefsiri eleştirmiş ve bunu aşağılık kompleksine bağlamıştır. Ardından Kur'an-ı Kerim mahluk olup olmadığı meselesine girerek uzunca bu konu üzerinde yoğunlaşmıştır (s. 278). Bu konuyu anlatırken Halife Me'mun ve valileri arasında geçen yazışmaları aktararak ayrıntılı olarak incelemiştir. Bu noktada aslında Me'mun'un bu kadar ileri gitmeyeceğini ve bu zulümlerin asıl müsebbibinin kendi yardımcısı Ebû Duad'ın olduğunu düşünmüştür (s. 295). Hatta mektupları da halifenin hastalığı zamanında bizzat yardımcısının yazdığını belirtmiştir. Özellikle Ahmed b. Hanbel'e

yapılan zulme geniş yer vermiştir. Konunun sonuna doğru ise *"Mu'tezile'nin haklı yönleri vardı, ama tutumu yanlıştı"* şeklinde bir başlıkla meseleyi noktalamıştır.

Yazar, Kur'an'daki tahrif iddialarını reddederek bazı Batılıların Kur'an ve İslam hakkındaki görüşlerine yer vererek son bölümü tamamlamıştır.

Çalışmanın her ne kadar eleştiriye konu olabilecek değerlendirmeleri olsa da Kur'an tarihine, kıraat ilmine ve bazı noktalarda İslam tarihi açısından ilim dünyasına katkıları olduğunu söylemek kaçınılmazdır. Özellikle yazıldığı dönem bakımından önemli bir yere sahip olmuştur. Kitabın samimi bir içtenlikle, bir bakıma duygusal bir üslupla ele alınmış olması okuyucuyu sıkmamaktadır. Yazar konuları derinlemesine anlattığından dolayı bu eser, muadil eserlerden ayrılmaktadır. Bununla birlikte dipnotlarda verdiği bilgiler dikkate şayandır. Eser kıraat alanıyla ilgilenenlerin başvurması gerektiğini düşündüğümüz bir kaynaktır. Yazar konuları anlatırken zaman zaman duygularını fazlasıyla açığa çıkarmaktadır. Bazı bölümlerde ise ana başlıktan kopuk alt başlıklara rastlanmaktadır. Yayınlanma tarihi eskiye dayandığından olsa gerek, eseri kesin çizgilerle bölümlere ayırmak güçtür. Dahası kitabın başlıkları arasında bağlantının sağlanması oldukça güçtür. Her ana başlık adeta bir eser niteliği taşımaktadır. Sonuç olarak bu eserin gerek içerik gerekse kullandığı dil ve üslup bakımından kıymeti haiz olduğu kanaatindeyiz.