

Aralık / December
2024



Sinop İlahiyat Dergisi

Sinop Journal of Theology

Sayı / Number 1

e-ISSN: 3062-1437

Sinop İlahiyat Dergisi

Sinop Journal of Theology

e-ISSN: 3062-1437

Sayı | Issue: 1

Aralık 2024 | December 2024

Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dergi Sahibi
Journal Owner on Behalf of Sinop University Faculty of Theology

Prof. Dr. İbrahim TÜFEKÇİ

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Mehmet KURT, Sinop Üniversitesi

Editör | Editor

Dr. Mehmet KURT, Sinop Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Şeref AYDIN, Sinop Üniversitesi

Yayın Dili | Language of Publication

Türkçe, İngilizce, Arapça

Yazışma Adresi | Contact Address

Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sinop, Türkiye

Tel: 0090 368 271 53 23 Fax: 0090 368 271 53 26

ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/pub/sinopid>

Yayıncı | Publisher

Sinop Üniversitesi | Sinop University

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abdulhafeez Mohamed
Hasan MOHAMED
Suez Canal University - EG
Prof. Dr. Abdulhamid DARWISH
Suez Canal University – EG
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN
Ondokuz Mayıs Üniversitesi – TR
Prof. Dr. Ali YÜKSEK
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM
Ankara Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Hasan Mohamed NOR
Suez Canal University - EG
Prof. Dr. Karam Hilmy Farhat
AHMED
Suez Canal University - EG
Prof. Dr. Mustafa KARA
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR
Prof. Dr. Osama Sayed Ali
AHMED
Suez Canal University – EG
Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR
Prof. Dr. Ömer YILMAZ
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi – TR

Doç. Dr. Ayşe İnan KILIÇ
Sinop Üniversitesi - TR
Doç. Dr. Ceyda GÜRMAN
Sinop Üniversitesi - TR
Doç. Dr. Cüneyd AYDIN
Sinop Üniversitesi - TR
Doç. Dr. Hasan ŞAHİN
Sinop Üniversitesi - TR
Doç. Dr. Rabia MERT
Sinop Üniversitesi - TR
Doç. Dr. Saud Moqbel ALOSAIMI
Suud University – SA
Dr. Khaled Mohamed MANSUR
Helwan University– EG
Dr. Öğr. Üyesi Mohamed
Abdelhalim Uthman AHMED
Sinop Üniversitesi – TR
Dr. Öğr. Üyesi Musab HAMOUD
Sinop Üniversitesi - TR
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TOPRAK
Sinop Üniversitesi - TR
Dr. Waleed Fathy Abdulkarim
Abdulkader
North Border University- SA

Hakem Kurulu | Reviewer Board

Sinop İlahiyat Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Sinop Journal of Theology adopted a double-blind review system. Reviewers' names are kept confidential.

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Ayşe İNAN KILIÇ
Sinop Üniversitesi (Din Eğitimi)
Doç. Dr. Ceyda GÜRMAN
Sinop Üniversitesi (Tefsir)
Doç. Dr. Cüneyd AYDIN
Sinop Üniversitesi (Din Psikolojisi)

Doç. Dr. Hasan BARLAK
Sinop Üniversitesi (Tarih)
Doç. Dr. Hasan ŞAHİN
Sinop Üniversitesi (İslam Hukuku)
Doç. Dr. Rabia MERT
Sinop Üniversitesi (Dinler Tarihi)

Doç. Dr. Yasemin BARLAK
Sinop Üniversitesi (İslam Tarihi ve
Sanatları)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Ali YILMAZ
Sinop Üniversitesi (Din Sosyolojisi)
Dr. Öğr. Üyesi Haydar GÜNGÖR
Sinop Üniversitesi (Hadis)
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TOPRAK
Sinop Üniversitesi (Kelam)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet
KARAAĞAÇ
Sinop Üniversitesi (İslam Tarihi ve
Sanatları)

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Recep
ÇIBIKLI
Sinop Üniversitesi (Arap Dili ve
Belagatı)
Dr. Öğr. Üyesi Şengül ÖZDEMİR
Sinop Üniversitesi (İslam Felsefesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Ziya
KURTULUŞ
Sinop Üniversitesi (Kur'an-ı Kerim
Okuma ve Kıraat İlmî)

Yardımcı Editörler | Assistant Editors

Arş. Gör. Merve TOPAL
Arş. Gör. Metin BAYRAM

Sekreter | Secretary

Arş. Gör. Gülsüm Rüveyda GÜL

Dil Editörü (İngilizce) | Language Editor (English)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Ali YILMAZ

Dil Editörü (Arapça) | Language Editor (Arabic)

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Recep ÇIBIKLI

Yazım Editörleri | Redactors

Arş. Gör. Dr. Sema DAĞCI
Arş. Gör. Mehmet Mustafa BUĞCU
Arş. Gör. Şafak ERKUT

Yayın Editörü | Publication Editor

Doç. Dr. Doğan FIRINCI

Mizanpaj Editörleri | Layout Editors

Öğr. Gör. Kadir ZEYREK
Arş. Gör. Ayşe Kübra BİÇİCİ

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Arş. Gör. Furkan YILDIRIM

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Editörden / From Editor

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Bakara Sûresinin Seksen Birinci Âyetinin Anlamı ve İçeriği Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Meaning and Content of the Eighty-First Verse of Surah Baqara
İsmail KARAGÖZ.....1

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Siber Zorbalık Alguları ve Siber Zorbalıkla Başa Çıkma Aracı Olarak Din

The Perceptions of Cyberbullying Among Theology Faculty Students and Religion as a Coping Mechanism Against Cyberbullying

Abdurrahman AKBOLAT.....32

Dijital Panoptikon: Elektronik Gözetimin Toplumsal Yansımaları

Digital Panopticon: Societal Implications of Electronic Surveillance

Arif AKBAŞ.....51

Hanbelî Mezhebinin Ribevî Mallara Dair Yaklaşımı

Hanbali Sect's Approach to Ribevi Goods

Kübra ERTÜRK.....90

Seyyid İbrahim Bilal Hazretleri

Hazrat Sayyid Ibrahim Bilal

Mesut KEMENT.....110

Müfessir Tâbiü Saîd b. Cübeyr'in Nâsîh ve Mensûh'a İlişkin

Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi

The Evaluation of the Narrations of the Tabi'i Exegete Sa'id b. Jubayr Regarding Abrogation and Mutually Abrogating Verses

Kenan KAYAOĞLU.....136

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

Zeynep Kaya. Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi

(İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2023), 312 s.

Zeynep Kaya. Faith Development and Religious Education in Turkish Society

(İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Publications, 2023), 312 p.

Gökçehan AKTÜRK.....162

Yusuf Ziya Kurtuluş. Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları (Cessâs-Kurtubî Mukayesesi) (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023) 326 s.

Yusuf Ziya Kurtuluş, Differences in Recitation in Commentaries on the Verses (Comparison of Jassâs and Qurtubi) (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023) 326 p.

Emre ERGİN.....169

EDİTÖRDEN

Kıymetli araştırmacılar;

Öncelikle Sinop Üniversitesi Senatosunun 15 Mayıs 2024 tarihinde almış olduğu kararla çalışmalarına başladığımız Sinop İlahiyat Dergimizin kurucu editörleri olarak ilk sayısının yayınlanmasından mutluluk duyduğumuzu belirtmek isteriz. Dergimizin ilk sayısı olmasına rağmen siz kıymetli araştırmacılarımızın dergimize gösterdiği ilgiden dolayı teşekkür ederiz. İlk sayımızda alanlarında uzman araştırmacıların kaleme aldığı 6 araştırma makalesi ve 2 kitap incelemesi yer almaktadır. Araştırma makalelerinin alan dağılımı 2 Tefsir, 1 Din Psikolojisi, 1 Sosyoloji, 1 İslam Tarihi ve 1 İslam Hukuku şeklindedir. Kitap incelemelerinin ise 1’i Din Eğitimi ve 1’i de Tefsir alanındadır. Titiz bir editöryal ve hakem değerlendirme sürecinden geçen bu çalışmaların her birinin alanlarında önemli bir boşluğu doldurmasını ve birçok bilimsel çalışmaya kaynaklık etmesini temenni ediyoruz. Alanında uzman “alan editörlerimizin” ve “hakemlerimizin” desteği ile her bir makale ayrı ayrı değerlendirilmekte, editör kurulunda tartışılmakta ve yayımına bu şekilde karar verilmektedir. En kısa sürede dergimizin TR Dizin ve diğer uluslararası dizinlerde taranması için gayret etmekteyiz. Bu anlamda sonraki sayılarımızda Türkçe, İngilizce ve Arapça dilinde kaleme almış olduğunuz araştırma makaleleriyle desteklerinizin devam etmesini diliyoruz. Bu süreçte ilk sayımızın sizlere ulaşmasında gece gündüz demeden özveriyle çalışan dergi ekibimizin her bir üyesine, makaleleri titizlikle değerlendiren hakemlerimize ve dergimizi takip edip değer veren siz değerli okurlarımıza teşekkür ediyorum.

İkinci sayımızda fayda sağlayacağına inandığımız daha fazla yayınlara buluşmak üzere...

Dr. Mehmet KURT
Editör

FROM EDITOR

Dear researchers;

First, as the founding editors of our Sinop Journal of Theology, which we started to work with the decision taken by the Sinop University Senate on May 15, 2024, we would like to state that we are happy to publish the first issue. Although it is the first issue of our journal, we would like to thank you for the interest shown by our esteemed researchers to our journal. In our first issue, there are 6 research articles and 2 book reviews written by researchers specialized in their fields. The field distribution of the research articles is 2 Tafsir, 1 Psychology of Religion, 1 Sociology, 1 Islamic History and 1 Islamic Law. As for the book reviews, 1 is in the field of Religious Education and 1 is in the field of Tafsir. We hope that each of these studies, which have undergone a rigorous editorial and referee evaluation process, will fill an important gap in their field and serve as a source for many scientific studies. With the support of our “field editors” and “reviewers” who are experts in their fields, each article is evaluated separately, discussed in the editorial board and the publication decision is made in this way. We endeavour to have our journal indexed in TR Dizin and other international indexes as soon as possible. In this sense, we hope that you will continue to support us with your research articles in Turkish, English and Arabic in our next issues. In this process, I would like to thank each member of our journal team who worked devotedly day and night to deliver our first issue to you, our reviewers who meticulously evaluated the articles, and you, our valuable readers who follow and value our journal.

We hope to meet you in our second issue with more publications that we believe will be useful...

Dr. Mehmet KURT
Editor



Sayı: 1, Aralık 2024

Issue: 1, December 2024

Sinop İlahiyat Dergisi

Bakara Sûresinin Seksen Birinci Âyetinin Anlamı ve İçeriği Üzerine Bir Değerlendirme An Evaluation of the Meaning and Content of the Eighty-First Verse of Surah Baqara

İsmail KARAGÖZ

Prof. Dr., Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Prof. Dr., Düzce University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
ismailkaragoz@duzce.edu.tr | ORCID: 0000-0003-3105-3554

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 11.09.2024
Kabul Tarihi | Accepted: 15.10.2024
Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

İsmail, Karagöz. "Bakara Sûresinin Seksen Birinci Âyetinin Anlamı ve İçeriği Üzerine Bir Değerlendirme." *Sinop İlahiyat Dergisi* 1 (Aralık 2024), 1-31.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Review: Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright: Authors publishing with the journal retain the copyright.

Bakara Sûresinin Seksen Birinci Âyetinin Anlamı ve İçeriği Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Yerkürenin halifeleri ve en değerlileri olan insanlar, yüce Allah'ı bilmek, tanımak ve O'na ibadet etmek amacı ile yaratılmıştır. Bu görevini yerine getirebilmesi için ona iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırabilecek yetenek ve akıl verilmiş, bununla yetinilmemiş peygamber ve kitaplarla kendisine rehberlik edilmiş, dünyanın imtihan yeri olduğu, yaşamın bu hayattan ibaret olmadığı, bir gün kıyametin kopacağı, ölülerin diriltileceği, hesaba çekileceği, sonuçta mü'minlerin cennete, kâfirlerin cehenneme gideceği bildirilmiştir. Sınava tabi tutulan insanın özgür olması gerekir. Yüce Allah da insanlara özgürlük vermiş, onları, ibadet edip etmemekte ve kulluk görevlerini yerine getirip getirmemekte özgür bırakmıştır. Bu özgürlük içerisinde iman edenler, inkâr edenler, Allah ve peygamberine itaat edenler ve isyan edenler olagelmıştır. Yüce Allah, inkâr ve isyan edenlere, bu günahlarından kurtulmak için tövbe imkânı vermiştir. Kâfir insan, iman ederse mü'min olur ve günahlarından kurtulur. Mü'min insan, günah işler, sonra tövbe ederse günahından temizlenir. Mü'min insanın namaz kılmamak gibi ilâhî bir emri yerine getirmez, haksız yere cana kıymak gibi bir yasağı işler ve tövbe etmeden ölürse ahirette cehennemle cezalandırılıp cezalandırılmayacağı, cezalandırılmak için cehenneme atılırsa burada sürekli kalıp kalmayacağı konusunda İslam âlimleri ihtilaf etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu ihtilafa sebep olan âyetler vardır. Bunlardan biri Bakara sûresinin 81'inci âyetidir. Bu âyette geçen "seyyie" ve "hatîe" kelimeleri şirk ve inkâr anlamına gelebileceği gibi herhangi bir büyük günah anlamına da gelebilir. Bu kelimelere Mu'tezile âlimleri büyük günah anlamı vermişler, büyük günah işleyen mü'minlerin tövbe etmeden ölürlerse ebedî cehennemde kalacaklarını savunmuşlardır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet âlimleri, günahına tövbe etmeden ölen mü'minleri Allah'ın affedebileceğini, affetmese bile mü'mini cehennemde sürekli bırakmayacağını, imanın mükâfatı olarak cennetine koyacağını savunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âyet, Seyyie, Hatîe, Şirk, Günah.

An Evaluation on the Meaning and Content of the Eighty-First Verse of Surah Baqara

Abstract

Human beings, the caliphs and most valuable people of the earth, were created for the purpose of knowing, recognizing and worshiping Almighty Allah. In order to fulfill this duty, he was given the ability and intelligence to distinguish good from evil, right from wrong, and was not satisfied with this, but was guided by prophets and books; As a result, it has been stated that believers will go to heaven and unbelievers will go

to hell. The person who is put to the test must be free. Almighty Allah also gave freedom to people, freeing them to worship or not to worship and to fulfill their duties as servants or not. Within this freedom, there have been those who believed, those who disbelieved, those who obeyed Allah and the Prophet and those who rebelled. Almighty Allah has given those who deny and rebel the opportunity to repent in order to get rid of their sins. If an unbeliever believes, he becomes a believer and is saved from his sins. If a believer commits a sin and then repents, he will be purified from his sins. Islamic scholars have disagreed about whether a believer will be punished with hell in the afterlife if he does not fulfill a divine order such as not praying, commits a prohibition such as unjustly killing a person, and dies without repenting. If he is thrown into hell to be punished, whether he will stay there permanently or not. There are verses in the Holy Quran that cause this conflict. One of these verses is the 81st verse of the Surah Baqara. The words "seyyie" and "hatie" used in this verse can mean polytheism and denial, or they can mean any major sin. Mutazila scholars gave the meaning of great sin to these words and argued that believers who committed great sins would remain in eternal hell if they died without repenting. On the other hand, Ahl al-Sunnah scholars have argued that Allah can forgive believers who die without repenting for their sins, and even if He does not forgive them, He will not leave the believer in hell forever and will take them to heaven as a reward for faith.

Keywords: Tafsir, Verse, Seyyie, Hatie, Polytheism, Sin.

Giriş

Varlıklar içerisinde sadece insanlar ve cinler, Allah'a kulluk amacıyla yaratıldıkları¹ halde yaratılış gayelerine aykırı davranıp günah işleyebilmektedirler. Çünkü insanlar dünya hayatında imtihan halindedir,² hayra ve şerre, hakka ve bâtıla, iyiye ve kötüye, günaha ve sevaba yönelebilecek yeteneğe sahiptirler.³ İnsanların günah işlemelerine sebep olan birçok sebep vardır. Bu sebeplerden biri zayıf yaratılmış olmalarıdır.⁴ İnsanların zafiyeti, şehvetine düşkün, öfkesine yenik, ibadetlerin meşakkatlerine tahammülsüz, azim göstermede yetersiz, nefsanî arzularına, dünya nimet, menfaat ve lezzetlerine karşı koymada aciz olmalarıdır. İnsanların zayıf yönlerinden bir diğeri çok

¹ Hayrettin Karaman ve diğerleri, Kur'an-ı Kerim Meâli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. baskı, 2015), ez-Zâriyât 51/56.

² el-Mülk 67/2.

³ eş-Şems 91/7-8.

⁴ en-Nisâ 4/28.

aceleci olmalarıdır.⁵ Bu sebeple hayra dua eder gibi şerre de dua edebilir.⁶ İnsanlar çok hırslı, çok bencil, çok cimri,⁷ mal ve servete,⁸ nimetlere karşı çok nankör,⁹ çok tartışmacı¹⁰ ve arzularına çok düşkündürler. İnsanların nefisleri daima kötülüğü emreder.¹¹ Şeytan, insanların azılı düşmanıdır. Bu itibarla insanlar, nefsanî arzularına ve şeytanlara uyarak zulme düşer ve günah işleyebilirler.¹²

İnsanların çok aceleci, hırslı, cimri, sabırsız, nankör, ümitsiz, şımarık, azgın, mücadeleci ve nefsinin arzu ve isteklerine çokça düşkün olmaları, çok câhil ve zâlim olmalarından kaynaklanır.¹³ İnsanların çok câhil olmaları, Rab'lerinin emir ve yasaklarına riâyet etmemeleri ve yükledikleri ilâhî emaneti yerine getirmemeleri sebebiyle duçar olacakları cezayı bilememeleri, idrak edememeleri ve gafil olmalarıdır.

Bu hususlar elbette her bir fert için söz konusu değildir. Kur'ân'da iman edip sâlih amel işleyenler, haram ve günahlardan sakınanlar hakkında bilgiler de vardır. Asr sûresinde insanların hüsranda olduğu yeminle bildirilmiş, iman edip sâlih amel işleyenler, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler bundan hariç tutulmuş, onların ziyandan kurtulacağı vaad edilmiştir. İman edip sâlih amel işleyen, Kur'ân hükümlerine uyan, nimetlere şükreden, musibetlere sabreden, Allah ve kul haklarına riâyet eden, günah ve haramlardan sakınan insanlar çok zâlim ve çok câhil değildir. Ne var ki insanların çoğu bu niteliklere sahip olmayıp mü'min değildir.¹⁴

Yüce Allah, günah ve sevap olan şeyleri yapabilme yeteneği verdiği¹⁵ insanlara iyi ve sevap olan şeyleri yapmalarını, kötü ve günah olan şeylerden

⁵ el-Enbiyâ 81/37

⁶ el-İsrâ 17/11.

⁷ el-Me'âric 70/19–21.

⁸ el-Fussilet 41/49.

⁹ eş-Şûrâ 42/48.

¹⁰ el-Alak 96/6–7; el-Kehf 18/54

¹¹ Yusuf 12/53.

¹² el-Bakara 2/145.

¹³ el-Ahzâb 33/72.

¹⁴ er-Ra'd 13/1.

¹⁵ el-Beled 90/10; el-İnsân 76/3.

sakınlmalarını emretmiştir. Yüce Allah, insanlara verdiği akıl, gönderdiği peygamber ve kitaplarla rehberlik etmiş, sevap ve günah, hayır ve şer, iyi ve kötü olan şeyleri bildirmiş ve doğru yolu göstermiştir.¹⁶

Yüce Allah, insanları iman edip etmemekte özgür bırakmakla¹⁷ birlikte merhameti gereği kullarının iman edip kurtuluşa ermelerini ister. Günah işleyenler kendi özgür iradeleri ile günah işlemektedirler. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu gerçeği şöyle bildirmiştir: “*Âdemoğlunun hepsi günahkârdır. Günah işleyenlerin en hayırlıları ise tövbe edenleridir.*”¹⁸ Dolayısıyla önemli olan hiç günah işlememek değil, günahta ısrar etmemek,¹⁹ işlediği günaha tövbe edebilmek ve halini düzeltebilmektir. Şu âyet ve hadis bu hususu açıkça ifade etmektedir: “*Ey Peygamberim! Kullarıma şöyle buyurduğumu bildir: Ey kendileri aleyhine aşırı gidip haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Bilesiniz ki şüphesiz Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz O, çok bağışlayan ve çok merhametli olandır.*”²⁰ “*Canım kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki eğer siz günah işlememiş olsaydınız Allah sizi yok eder, başka bir kavim getirir, onlar günah işlerler, hemen günahlarınının bağışlanmasını dilerler, Allah da onların günahlarını bağışlar.*”²¹

Nefsine ve Şeytan’a uyup günah işleyen, fakat günahta ısrar etmeyen, işlediği günahına tövbe edip halini düzelten mü’min kimseyi yüce Allah affeder.²² Günah işleyen, günahta ısrar eden, günahına tövbe etmeyen, günahlar hayatını kuşatan ve tövbe etmeden ölen kimsenin ahirette akıbeti ne olur? Cehenneme atılır mı? Atılırsa cehennemde ebedî olarak kalır mı? Bakara sûresinin 81’inci âyetinde “*seyyie işleyen*” ve “*hataları kendisini kuşatan*” kimselelerin cehenneme girecekleri ve burada ebedî kalacakları bildirilmektedir. Bu âyette sözü edilenler kimdir? Mü’minler mi, kâfirler mi? Âyetteki “*seyyie*” kelimesi, mü’minin işlediği günahlar mı? Yoksa şirk ve inkâr mı? Makalemizde bu âyeti analiz ederek, sahâbe döneminden günümüze kadar İslam

¹⁶ el-Kehf 18/29.

¹⁷ el-Kehf 18/29; el-İnsan 76/3.

¹⁸ *كُلُّ بَنِي آدَمَ خَطَّاءٌ وَخَيْرُ الْخَطَّائِينَ التَّوَّابُونَ* İbn Mâce, “Zühhd”, 30.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/135.

²⁰ ez-Zümer 39/63.

²¹ *وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَمْ تُدْبِرُوا لَأُذْهِبَ اللَّهُ بِكُمْ وَلِجَاءَ بَقَوْمٍ يُذُنِبُونَ فَيَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ فَيَغْفِرَ لَهُمْ* Müslim, “Tevbe”, 11.

²² en-Nisâ 4/17; Âl-i İmrân 3/135.

âlimlerinin âyeti nasıl anladıklarını ve âyetin nasıl anlaşılması gerektiğini tahlil etmeye çalışacağız.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Seyyie Kelimesi

Âyeti anlayabilmemiz için önce âyette geçen “*seyyie*” ve “*hatîe*” kelimelerini anlamamız gerekir. Çünkü âyetin anlamı, bu kelimelere yüklenen anlama göre değişmektedir. Sözlükte kötü olmak, kötüleşmek, bir kimseyi üzme ve kırmak anlamındaki “*sû*” kökünden gelen “*seyyie*” kelimesi kötülük, kötü amel, günah ve suç anlamlarına gelir.²³

Kur’ân’ın çok anlamlı kelimelerinden biri olan “*seyyie*” kelimesi Kur’ân’da iki şekilde geçmektedir. Biri sözlükte iyilik, sâlih amel, hayır ve sadaka anlamlarına gelen “*hasene*” kelimesinin zıddı olarak farklı anlamlarda gelmesi:

Seyyie, şirk yani Allah’a ortak koşmak, hasene, tevhîd yani bir tek Allah’a iman etmek anlamındadır. Mesela “Kim ahirete inkâr, şirk, zulüm ve kötü amel ile gelirse, mutlaka yüzüstü cehennem ateşine atılır”²⁴ anlamındaki âyette geçen “*seyyie*” kelimesi, “Kim ahirete iman edip sâlih amel ile gelirse, onun için yaptıklarının daha hayırlısı olan *cennet* vardır”²⁵ anlamındaki âyette geçen “*hasene*” kelimesinin karşıtı olarak kullanılmıştır. Abdullah b. Abbas (ö. 67/687), birinci âyette geçen “*seyyie*” kelimesinin Allah’a *şirk* koşmak, ikinci âyette geçen “*hasene*” kelimesinin ise *tevhîd* yani Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur” anlamında olduğunu,²⁶ müfessir Kurtubî (ö. 671/1273), âyetlerde geçen *hasene* ve *seyyie* kelimelerinin *tevhîd* ve *şirk* anlamında olduğu

²³ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem ibn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, (Beyrut: Dâru Sadr, ts) “*sû*” 1/98.

²⁴ en-Neml 27/90; el-Kasas 28/84; el-Fussilet 41/34.

²⁵ en-Neml 27/89.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân (Kahire: Dâru Kütübi'l-Mısriyye, 3. baskı, 1964) 13/244-245.

konusunda ittifak bulunduğunu söylemiştir.²⁷ Şu hadis de bu anlamı teyit etmektedir: Sahâbeden Ebû Zer el-Ğîfârî (ö. 32/653) diyor ki: Hz. Peygambere “Ey Allah’ın Elçisi! Bana tavsiyede bulun” dedim. Hz. Peygamber, “Kötü bir iş yaptığın zaman peşinden onu yok edecek iyi iş yap” buyurdu. Ebû Zer diyor ki: “Ey Allah’ın Elçisi! “Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur” sözü iyi işlerden midir? dedim. Hz. Peygamber, “Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur” sözü iyi işlerin en faziletlielerindendir” buyurdu.”²⁸

Seyyie, inkâr ve günah, hasene iman ve sâlih amel anlamındadır. Mesela “Kim ahirete, iman ve sâlih amel ile gelirse ona on katı mükâfat vardır. Kim de inkâr ve günah ile gelirse o da sadece inkâr ve günahının misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez”²⁹ anlamındaki âyette geçen “seyyie” ve “hasene” kelimeleri bu anlamdadır.³⁰

Seyyie, savaşta hezimet ve öldürülmek, hasene savaşta Allah’ın yardımı ve elde edilen ganimet, anlamındadır. Mesela, “Ey mü’minler! Eğer size bir iyilik, güzellik ve nimet dokunursa bu, Yahudileri üzer. Eğer size bir kötülük, afet ve musibet isabet ederse onlar, buna sevinirler.”³¹ meâlindeki âyette geçen “seyyie” ve “hasene” kelimeleri bu anlamdadır.³²

Seyyie, hastalık ve yokluk, hasene, sağlık ve bolluk anlamındadır. Mesela, “Firavun ve kavmine nimet ve bolluk geldiği zaman, “Bu bizim çalışmamızın karşılığıdır” dediler. Eğer başlarına herhangi bir kıtlık ve yokluk gibi bir musibet isabet ederse bunu, Musa ve beraberindekilerin uğursuzluğuna yorarlardı”³³ anlamındaki âyetlerde geçen sey yie ve hasene kelimeleri bu anlamdadır.³⁴

²⁷ Kurtubî, el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân, 13/244-245.

²⁸ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْصِنِي قَالَ إِذَا عَمِلْتَ سَيِّئَةً فَاتَّبِعْهَا حَسَنَةً تَمْحُهَا قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمِنَ الْحَسَنَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَ هِيَ أَفْضَلُ الْحَسَنَاتِ Ahmed, el-Müsned, 35/386 (No: 21488)

²⁹ el-En‘âm 6/160.

³⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmi‘u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur‘ân (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. baskı, 2000) 12/276.

³¹ Âl-i İmrân 3/120.

³² Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1. baskı, 1998), 1/287.

³³ el-A‘râf 7/131; bk. el-A‘râf 7/95, 168; en-Nisâ 4/78-79.

³⁴ Nesefî, Medârikü’t-tenzîl, 1/597.

Seyyie, bela, azap ve sıkıntı, hasene, huzur ve mutluluk anlamındadır. Mesela, “*Ey peygamberim! Müşrikler, senden, iyilikten önce kötülüğü, âfet, musibet ve azabı acele olarak istiyorlar.*”³⁵ meâlindeki âyette geçen *seyyie* ve *hasene* kelimeleri bu anlamdadır.³⁶

Seyyie, kötü ve çirkin söz, eylem ve davranış, hasene, iyi ve güzel söz, eylem ve davranış anlamındadır. Mesela, “İşte bu mü’minlere, sabretmeleri, kötülüğü iyilikle savmaları ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcamaları sebebiyle, mükâfatları iki kez verilecektir.”³⁷ anlamındaki âyette geçen *seyyie* ve *hasene* kelimeleri bu anlamındadır.³⁸

Seyyie, kötü ve günah, hasene, iyi ve sevap anlamındadır. Mesela, “Kim güzel bir işe aracılık ederse, ona o işin sevabından bir pay vardır. Kim de kötü bir işe aracılık ederse ona da o kötülükten bir pay vardır.”³⁹ meâlindeki âyette geçen *seyyie* ve *hasene* kelimeleri bu anlamdadır.⁴⁰

Seyyie, küçük günahlar, hasene, beş vakit namaz ve benzeri sâlih ameller anlamındadır. Mesela, “*Şüphesiz namaz gibi iyi ameller küçük günahları giderir*”⁴¹ meâlindeki âyette geçen *seyyie* ve *hasene* kelimeleri bu anlamdadır.⁴²

Seyyie kelimesinin bir diğer kullanımı da *hasene* kelimesinin karşısı olmadan farklı anlamlara gelmesidir. Bu kullanımda kelime şu anlamlarda kullanılmıştır: Şirk, inkâr, isyan ve günah,⁴³ hoşlanılmayan, Allah’ın razı olmadığı ve söylenmesini ve yapılmasını emretmediği şeyler,⁴⁴ kötülük, kötü söz

³⁵ er-Ra’d, 13/6; bk. en-Neml 27/46.

³⁶ Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, Tenvîrû’l-miğbâs (miğyâs) min Tefsîri İbn ‘Abbâs (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Ilmiyye, ts.) 205.

³⁷ el-Kasas 28/54; er-Ra’d 13/22.

³⁸ Neseî, Medârikü’t-tenzîl, 2/649.

³⁹ en-Nisâ 4/85.

⁴⁰ Neseî, Medârikü’t-tenzîl, 1/380.

⁴¹ Hud 11/114.

⁴² Fîrûzâbâdî, Tenvîrû’l-miğbâs, 192.

⁴³ Yunus 10/27; bk. Kurtubî, el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân, 8/332; en-Neml, 27/90, bk. Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, et-Tefsîru’l-Kebîr (Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türâs, 1. baskı, 1423) 3/318.

⁴⁴ el-İsrâ 17/38; bk. Kurtubî, el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân, 10/262.

ve kötü davranış,⁴⁵ bir insanı yaralamak,⁴⁶ homoseksüellik⁴⁷ ve insanlara zulmetmek⁴⁸ gibi günahlar,⁴⁹ kıtlık ve kuraklık,⁵⁰ musibetler,⁵¹ kötü işlerin dünyada ve ahirette cezası.⁵²

Seyyie kelimesi Kur'ân'da hem inanç, söylem, eylem ve davranışlarda hem doğal ve sosyal olaylarda söz konusudur. Dolayısıyla inkâr edip isyan etmek, haram ve günah olan söz, eylem ve davranışlarda bulunmak *seyyie* olduğu gibi kıtlık ve yokluk, fert, aile ve toplum hayatında, fitne, fesat, huzursuzluk ve kargaşa bulunması da *seyyie* kavramına dâhildir.

Bakara sûresinin 81'inci âyetinde geçen *seyyie* kelimesi hangi anlamda kullanılmıştır? Şirk ve inkâr anlamında mı? Yoksa mü'minlerin işlediği günah anlamında mı? Sahâbe döneminden itibaren kelimenin anlamında ihtilaf edilmiştir.⁵³ Kelimeye genelde aşağıdaki şu dört anlam verilmiştir:

a. Şirk. Mesela şu müfessirler bu görüştedir: Sahâbeden Abdullah b. Abbas,⁵⁴ tâbiîn âlimlerinden, Ebû Yezîd er-Rebî' b. Huseym (ö. 65/685),⁵⁵ Ebû Vâil (ö. 82/701),⁵⁶ Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721),⁵⁷ Atâ b. Ebî Rebâh (ö.

⁴⁵ el-Mü'minûn 23/96; bk. Neseî, Medârikü't-tenzîl, 2/480.

⁴⁶ eş-Şûrâ 42/40; Firûzâbâdî, Tenvîrû'l-miğbâs, 409.

⁴⁷ Hûd 11/78; bk. Neseî, Medârikü't-tenzîl, 2/75

⁴⁸ en-Nahl 16/45; Taberî, Câmi'u'l-beyân, 17/212.

⁴⁹ el-Ankebût 29/4; Neseî, Medârikü't-tenzîl, 2/664; ez-Zümer 39/48; bk. Firûzâbâdî, Tenvîrû'l-miğbâs, 390.

⁵⁰ er-Rûm 30/36; Mükâtil b. Süleyman, et-Tefsîru'l-kebîr, 3/774; bk. el-Mü'min 40/48.

⁵¹ Hûd 11/10; Neseî, Medârikü't-tenzîl, 2/49.

⁵² ez-Zümer 39/48; عَذَابَ مَا قَالُوا وَعَمِلُوا وَجَمَعُوا فِي التَّنْبِيْهِ مِنَ النَّارِ Firûzâbâdî, Tenvîrû'l-miğbâs, 390; el-Mü'min 40/9; وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ أَىْ جَزَاءِ السَّيِّئَاتِ وَهُوَ عَذَابُ النَّارِ Neseî, Medârikü't-tenzîl, 3/201.

⁵³ Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, en-Nüket ve'l-'uyûn (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 1/153; Alâüddîn Ali b. Yahyâ Semerkandî, el-Bahru'l-'ulûm, thk, Mahmud Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts) 1/68.

⁵⁴ Firûzâbâdî, Tenvîrû'l-miğbâs, 12; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, Tefsîru'l-Qur'âni'l-'azîm, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. baskı 1419) 1/158.

⁵⁵ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/282.

⁵⁶ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/281.

⁵⁷ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/281

114/732),⁵⁸ Katâde b. Diâme (ö. 117/735),⁵⁹ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778),⁶⁰ Kur'an'ı baştan sona kadar ilk defa tefsir eden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767),⁶¹ dil bilimci ve müfessir Zeccâc,⁶² İmam Taberî (ö. 310/923),⁶³ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944),⁶⁴ Hanefî fakihî ve müfessir Semerkandî (ö. 860/1456),⁶⁵ Malikî fakihî ve müfessir İbn Ebî Zemenîn⁶⁶ (ö. 399/1008),⁶⁷ dil bilimci ve müfessir es-Sa'lebî (ö. 427/1035),⁶⁸ Şâfi'î fakihî ve müfessir Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096),⁶⁹ tefsir, hadis ve fıkıh âlimi el-Kurtubî (ö. 671/1273),⁷⁰ Şevkânî (ö. 1250/1834)⁷¹ ve Sıddık Han (ö. 1307/1889)⁷²

Tâbiîn âlimlerinden İbn Cüreyc (ö. 150/767), âyetteki *seyyie* kelimesinin Allah'a ortak koşmak anlamında olduğuna delil olarak "*Kim ahirete inkâr,*

⁵⁸ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/281.

⁵⁹ Ebû Bekir Abdürezzak b. Hemmâm es-Sana'ânî, Tefsîr, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1419) 1/279; Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/281.

⁶⁰ Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî, et-Tefsîr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1983) 47.

⁶¹ Ebû İshak, İbrahim b. Serî b. Sehl ez-Zeccâc, Me'âni'l-Çur'ân ve i'râbüh, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütübî, 1. Baskı, 1988) 1/119.

⁶² Zeccâc, Me'âni'l-Çur'ân, 1/162

⁶³ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/281.

⁶⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-sünne (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2005) 1/501.

⁶⁵ Semerkandî, Bahru'l-'ulûm, 1/68

⁶⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah ibn Ebû Zemenîn, Tefsîru'l-Çur'âni'l-'Azîz, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe (Kâhire: nâşir, el-Faruk el-Hadîse, 1. Baskı, 2002) 1/155.

⁶⁷ İbn Ebû Zemenîn, Tefsîru'l-Çur'âni'l-'Azîz, 1/155.

⁶⁸ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Çur'ân (Beyrut: Dâru İhyâüt-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1. baskı, 2002) 1/226.

⁶⁹ Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, Tefsîru'l-Çur'ân, thk. Yâsir b. İbrahim (Riyad: 1. baskı, 1997) 1/101.

⁷⁰ Kurtubî, el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Çur'ân, 2/12;

⁷¹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, Fethu'l-kadîr (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, birinci baskı, 1414) 1/125.

⁷² Muhammed Sıddık Han, Fethu'l-beyân fî maḳâşidi'l-Çur'ân (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992) 1/211.

*şirk, zulüm ve kötü amel ile gelirse, mutlaka yüzüstü cehennem ateşine atılır.*⁷³ âyetini zikretmiştir.⁷⁴ Dil bilimci ve müfessir Vâhidî (ö. 468/1076) müfessirlerin âyetteki *seyyie* kelimesinin *şirk* anlamında olduğu konusunda ittifak ettiklerini söylemiştir.⁷⁵

b. İnkâr. Mesela dilbilimci ve müfessir Râgıb el-İsfehânî,⁷⁶ Hanbelî müfessir Tûfî (ö. 716/1316),⁷⁷ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö. 1224/1809)⁷⁸ ve Cezârî (1840-1913)⁷⁹ bu görüştedir.

Şirk, Allah'a başka varlıkları ortak koşmak, Allah'tan başka bir ilah veya ilahların varlığın kabul etmek, *inkâr* ise Allah'ın varlığını veya birliğini veya iman esaslarından birini kabul etmemektir. Her müşrik kâfir, her kâfir müşrik değildir. İnsan müşrik olmadan da kâfir olabilir.

c. Kur'ân'da failine cehennem cezası olduğu bildirilen günah. Tabîîn âlimlerinden Süddî el-Kebîr⁸⁰ (ö. 127/745) bu görüştedir. Cehennem cezası bildirilen günahlar *şirk*⁸¹ ve *inkâr*⁸² ile kasten cana kıyma ve intihar⁸³ gibi büyük günahlardır.

d. Büyük günah. Tabîîn âlimlerinden Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (ö.

⁷³ en-Neml 27/90.

⁷⁴ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/286.

⁷⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1405) 1/164.

⁷⁶ Ebû'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed el-İsfehânî, Tefsîr, thk. Muhammed Abdülazîz (Tanta: 1. baskı, 199) 1/245.

⁷⁷ Necmüddîn er-Rabî' Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-uşûliyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 60.

⁷⁸ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed Fâsî Sûfû, el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî (Kâhire: 1419) 1/126.

⁷⁹ Ebû Bekir Câbir b. Mûsâ b. Câbir el-Cezâirî, Eyseru't-tefâsir li kelâmi'l-aliyyi'l-kebîr (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003) 1/75.

⁸⁰ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/281; Mâverdi, en-Nüketü ve'l-'uyûn, 1/153. **أَنَّهَا الذَّنُوبُ الَّتِي وَعَدَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا النَّارَ**

⁸¹ el-Mâide 5/72.

⁸² el-Mâide 5/36.

⁸³ en-Nisâ 4/30.

90/709),⁸⁴ Hasan el-Basrî (ö. 110/728),⁸⁵ Süddî el-Kebîr,⁸⁶ dil bilimci ve Mu'tezile âlimi müfessir ez-Zemahşerî (ö. 538/1144),⁸⁷ Osmanlı şeyhülislâmî, fakih ve müfessir Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574)⁸⁸ bu görüştedir.

1.2. Hatfe Kelimesi

Sözlükte yanılmak, hata etmek ve günah işlemek anlamındaki *hit'ü* kökünden isim şekli olan *خَطِيئَةٌ* kelimesi, yanlış, kusur, hata ve günah anlamındadır.⁸⁹

Kur'ân'da konumuz olan âyetin dışında *خَطِيئَةٌ* kelimesi iki âyette, çoğul şekli olan *خَطَايَا* dört âyette, mastar şekli olan *خَطُءٌ* iki âyette, isim şekli olan *خَاطِئٌ* - *خَاطِئُونَ* yedi âyette ve *أَخْطَأُ* fiili iki âyette geçmektedir. İki âyette *hata* anlamında,⁹⁰ diğer âyetlerde geçen kelimeler *günah* anlamında kullanılmıştır. Konumuz olan âyette geçen *خَطِيئَةٌ* kelimesi, *سَيِّئَةٌ* kelimesi ile birlikte, Nisâ sûresinin 112'nci âyetinde *أَثْمٌ*/günah, iki âyette *نَسِبٌ*/günah kelimesi ile birlikte kullanılmıştır. *خَطُءٌ* kökünden türeyen kelimeler Kur'ân'da şu anlamlarda kullanılmıştır: Allah'a saygısızlık ve itaatsizlik etmek,⁹¹ Yüce Allah'ın emirlerini bilerek terk etmek,⁹² hırsızlık yapmak, bu suçu başkasına isnat etmek ve yalan yere yemin etmek,⁹³ zina yapmak istemek,⁹⁴ bir insanı öldürmeye teşebbüs

⁸⁴ İbn Ebû Hâtim, Tefsîru'l- Qur'âni'l-Azîm, 1/159

⁸⁵ İbn Ebû Hâtim, Tefsîru'l- Qur'âni'l-Azîm, 1/158. *السَّيِّئَةُ الْكَبِيرَةُ مِنَ الْكَبَائِرِ*

⁸⁶ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer ibn Kesîr, Tefsîru'l- Qur'âni'l-Azîm (Beyrut: Dâru Tayyibe, 2. baskı, 1999) 1/315.

⁸⁷ Zemahşerî, el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmizi't-tenzîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyi 3. baskı, 1407) 1/158. *كَبِيرَةٌ مِنَ الْكَبَائِرِ*

⁸⁸ Ebüssuûd el-'Imâdî Muhammed b. Muhammed, İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts) 1/122, *فَاجْشَةُ مِنَ السَّيِّئَاتِ أَي كَبِيرَةٌ مِنَ الْكَبَائِرِ كَدَابٌ هُوَ لِأَنَّ الْكَفْرَةَ*

⁸⁹ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, "hit'ü", 1/66-68.

⁹⁰ en-Nisâ 4/92; el-Ahzâb 33/5.

⁹¹ el-Bakara 2/58; el-A'râf, 7/161, bk. Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/82.

⁹² el-Bakara 2/284; Mükâtil b. Süleyman, et-Tefsîru'l-kebîr, 1/232.

⁹³ en-Nisâ 4/112; Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-sünnet, 3/357.

⁹⁴ Yusuf 12/29.

etmek,⁹⁵ fakirlik korkusuyla çocukları öldürmek,⁹⁶ büyüçülük yapmak,⁹⁷ inkâr ve isyan etmek,⁹⁸ mü'minlerin işledikleri herhangi bir günah.⁹⁹

Konumuz olan âyetteki *seyyie* kelimesi gibi *hatîe* kelimesinin manasında da ihtilaf edilmiş ve kelimeye genelde şu üç anlam verilmiştir:

a. Şirk: Mesela Sahâbeden Ebû Hüreyre,¹⁰⁰ Abdullah b. Abbas,¹⁰¹ tabîîn âlimlerinden Ebû Vâil,¹⁰² Dehhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Ebû Yezîd er-Rebî' b. Huseym, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî,¹⁰³ Atâ b. Ebî Rebah,¹⁰⁴ Kur'ân başta sona ilk tefsir eden müfessir Süleyman b. Mukâtil¹⁰⁵ ve Semerkandî¹⁰⁶ bu görüştedir.

b. Kur'ân'da failine cehennem cezası olduğu bildirilen günah. Mesela tabîîn müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr,¹⁰⁷ Süfyân es-Sevrî,¹⁰⁸ Hasan el-Basrî¹⁰⁹ ve Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709)¹¹⁰ bu görüştedir.

c. Büyük günah: Mesela tâbiîn âlimlerinden Katâde b. Diâme,¹¹¹ Hasan

⁹⁵ Yusuf 12/91, 97.

⁹⁶ el-İsrâ 17/31.

⁹⁷ Tâhâ 20/73; Şuarâ 26/51.

⁹⁸ el-Kasas 28/8; el-Hâkka 69/9, 37; el-Alak 96/16; el-Ankebût 29/12; bk. Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-sünne, 8/212

⁹⁹ eş-Şuarâ 26/82.

¹⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/158.

¹⁰¹ Fîrûzâbâdî, Tenvîrü'l-miğbâs, 12.

¹⁰² Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1. baskı, 1422) 1/83.

¹⁰³ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, Tefsîru'l-basît (Suud: 'Imâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî, 1. Baskı, 1403) 1/278.

¹⁰⁴ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/286.

¹⁰⁵ Mükâtil b. Süleyman, et-Tefsîru'l-kebîr (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 1. baskı1423) 1/119.

¹⁰⁶ Semerkandî, el-Bahru'l-'ulûm, 1/68.

¹⁰⁷ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/285.

¹⁰⁸ Süfyân es-Sevrî, et-Tefsîr, 47.

¹⁰⁹ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/285.

¹¹⁰ İbn Ebî Hâtim, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/159.

¹¹¹ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/285.

el-Basrî,¹¹² hadis ve tefsir âlimi Abdürezzak b. Hemmâm (ö. 211/826) ,¹¹³ Vâhidî (ö. 468/1076),¹¹⁴ İsfehânî,¹¹⁵ ve Cezâirî¹¹⁶ bu görüştedir.

Seyyie ve *hatîe* kelimeleri Kur'ân'da hem şirk ve inkâr hem günah anlamında kullanılmıştır. Âyetin öncesi ve sonrasına baktığımız zaman konumuz olan âyetteki her iki kelimenin de inkâr ve şirk anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, 80'inci âyette "*Yahudiler, Bize cehennem ateşi sadece sayılı günler dokunur*" dediler. *Ey Peygamberim! De ki: "Siz, bu konuda Allah katından bir söz mü aldınız? Öyle ise Allah, verdiği sözünü asla değiştirmez. Yoksa siz, Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz"* denilmektedir. Seksen birinci âyet, *belâ* kelimesi ile başlamaktadır. *Belâ*, olumsuz cümlelerden sonra müspet cevap için kullanılır. Sekseninci âyette Yahudilerin "*Cehennem ateşi sayılı günler hariç bize dokunmaz*"¹¹⁷ şeklindeki söylemleri بلى *evet* denilerek reddedilmektedir. Cümle, "Evet, ateş size sayılı günler değil, ebedî olarak dokunacaktır" anlamındadır.¹¹⁸

Yahudiler, Hz. Musa Sîna Dağı'nda iken buzağıya taptıkları kırk gün kadar cehennemde kalacaklarına inanıyorlardı. Bu sebeple, "*Bize cehennem ateşi ancak sayılı günler dokunur*" diyorlardı. Âyette "*Siz bu konuda Allah katından söz mü aldınız?*" Cümlesi ile bu inanç reddedilmektedir. Yahudiler, Allah ve ahiret hayatına iman etmekle birlikte Hz. Muhammed'e ve Kur'ân'a iman etmedikleri için kâfir idiler. Nitekim İbn Abbas سَيِّئَةٌ بلى *ey Yahudiler!* "*Kim sizin gibi amel yapar, sizin gibi inkâr eder ve sizin söylediğinizi söylerse işte onlar, cehennem halkı olanlardır*" şeklinde yorumlamıştır.¹¹⁹

¹¹² Kurtubî, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân, 2/12.

¹¹³ Abdürezzak, Tefsîr, 1/279.

¹¹⁴ Vâhidî, et-Tefsîru'l-basît, 1/164.

¹¹⁵ İsfehânî, Tefsîr, 1/245.

¹¹⁶ Câbir b Mûsâ el-Cezâirî, Eyseru't-tefâsîr (Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 5. baskı, 2003) 1/76.

¹¹⁷ el-Bakara 2/80.

¹¹⁸ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 1/257; Kurtubî, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân, 2/194.

¹¹⁹ مَنَّ عَمِلَ بِمِثْلِ مَا عَمِلْتُمْ وَكَفَرَ بِمِثْلِ مَا كَفَرْتُمْ وَقَالَ مَا قُلْتُمْ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ Ebû Muhammed, Hamûş b. Muhammed, el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Ḳur'ân ve tefsîrih (Mecm'uatü'l-Kitâbi ve's-Sünne, 1. baskı, 20028) 1/328.

Kur'ân'ın anlatım üslubunda imandan sonra inkâr, iyi amelden sonra kötü amel zikredilir.¹²⁰ Seksen birinci âyette şirk, inkâr ve isyan, seksen ikinci âyette iman ve sâlih amel zikredilmiştir: “*İman eden ve sâlih ameller işleyen kimselere gelince, evet sadece onlar, cennet halkıdır ve onlar, cennette ebedî olarak kalacak olanlardır.*” Dolayısıyla bu âyetin delaleti¹²¹ de bir önceki âyette geçen مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً “*Günah işleyen kimse*” cümlesi Allah’a ortak koşan ve inkâr eden kimse وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتَهُ “*ve günahı kendisini çepeçevre kuşatan kimse*” cümlesi şirk, inkâr ve isyanda ısrar eden, inkâr ve isyanına tövbe etmeyen, kâfir ve müşrik olarak ölen kimse anlamındadır.¹²² Dolayısıyla âyet, Yahudiler ve onların konumunda olanlarla ilgilidir.¹²³

هُم فِيهَا خَالِدُونَ “*Onlar cehennemde ebedi olarak kalıcıdırlar*” cümleleri âyetin müşrik ve kâfirlerle ilgili olduğunu ifade eder. Çünkü “*Cehennem halkı olmak*” ve “*cehennemde ebedî olarak kalmak*” mü’minlere değil, kâfirlere mahsustur.¹²⁴ Bu husus Kur’ân’da birçok âyette açıkça bildirilmektedir: “*İnkâr eden ve âyetlerimizi yalanlayan kimseler var ya işte onlar, cehennem halklarıdır. Onlar, cehennemde ebedî kalıcıdırlar.*”¹²⁵ Kur’ân’da mü’minlerin cennet halkı oldukları ve cennette ebedî kalacakları bildirilmektedir: “*Allah, mü’min erkeklere ve mü’min kadınlara, içlerinde ebedî kalacakları, altlarından ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vaat etti. Allah’ın rızası ise, daha büyüktür. Bu, büyük başarı ve kurtuluştur.*”¹²⁶

¹²⁰ Mesela bk. el-Kehf 18/29-30; el-Mü’min 40/40, 58; el-Câsiye 45/30-31.

¹²¹ Taberî, Câmi‘u’l-beyân, 2/287.

¹²² Mukâtil b. Süleyman, et-Tefsîru’l-kebîr, 1/119; Taberî, Câmi‘u’l-beyân, 2/284.

¹²³ Zeccâc, Me‘âni’l-Kur’ân, 1/162.

¹²⁴ Taberî, Câmi‘u’l-beyân, 2/282.

¹²⁵ el-Bakara 2/39.

¹²⁶ et-Tevbe 9/71.

Mü'minlerin küçük veya büyük günahı bulunsa bile günahları, kendilerini tamamen kuşatmaz,¹²⁷ mutlaka sevap olan amelleri bulunur. En büyük itaat ve sevap imandır.¹²⁸ İmanla ölen ebedî olarak cehennemde kalmaz.

“Kim kötü bir iş yaparsa ona bir tek günah yazılır, kim iyi bir iş yaparsa ona on kat sevap yazılır. Eğer işlediği kötü bir işi sebebiyle dünyada cezalandırılırsa onun için on iyi sevabı kalır. Eğer işlediği kötü bir işi sebebiyle dünyada cezalandırılmazsa on katı ile sevap verilen iyi amellerinden biri alınır ve onun için iyi amellerin onda dokuzu baki kalır. Sonra şöyle demiştir: Bir katı ile karşılık verilen kötü amelleri, on katı ile sevap verilen iyi amellerine galip gelenlere yazıklar olsun.”¹²⁹ Bu rivâyet, şu âyet ile uyum sağlamaktadır. “Kim ahirete, hasene, iman ve sâlih amel ile gelirse ona on katı mükâfat vardır. Kim de inkâr ve günah ile gelirse o da sadece inkâr ve günahının misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez.”¹³⁰ Yüce Allah, mali ibadetlere bire yedi yüz,¹³¹ sabretmeye ise hesapsız derecede sevap vermektedir.¹³²

Bu açıklamalar ışığında âyete şöyle meâl verebiliriz: “Evet, kim inkâr edip günah işler ve günahı kendisini çepeçevre kuşatır ve tövbe edip iman etmeden ölürse işte bunlar, cehennem halkıdır. Onlar, cehennemde ebedî olarak kalacaklardır.”

Âyete “Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte bu kimseler cehennemliktirler; onlar orada ebedî olarak kalırlar”¹³³ şeklinde bir meâl verdiğimiz zaman âyet, “kötülük işleyen ve kötülükleri kendisini kuşatanların” mü'min bile olsalar cehennemlik oldukları ve içinde ebedî olarak kalmak üzere ahirette cehenneme gidecekleri anlaşılır. Bu, Kur'ân ve sünnet bütünlüğüne uygun bir anlam değildir. Diğer taraftan Türkçede kötülük

¹²⁷ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib ibn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri kitâbi'l-'azîz, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, 1422) 1/171.

¹²⁸ Nesefî, Medârikü't-tenzil, 1/105.

¹²⁹ Taberî, Câmi'u'l-beyân, 15/231; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm (Beyrut: Dâru Tayyibe, 2. baskı, 1999) 4/304.

¹³⁰ el-En'âm 6/160.

¹³¹ el-Bakar 2/261.

¹³² ez-Zümer 39/10.

¹³³ Karaman ve diğerleri, Kur'an-ı Kerim Meâli, 11.

kelimesi, “zarar verecek davranış, eylem veya söz” anlamına gelir. Bu anlam, âyetteki seyyie kelimesini karşılamaz.

2. Büyük Günah İşleyen Müminin Ahiretteki Durumu

Büyük günah, hırsızlık¹³⁴ ve zina¹³⁵ gibi dünyada had cezası,¹³⁶ toplumda fuhşun yayılmasını istemek¹³⁷ gibi ahirette azap bildirilen günah,¹³⁸ faiz gibi haram olduğuna dair Kur’ân’da âyet¹³⁹ bulunan yasak fiiller, Allah’a isyan olan söz, fiil ve davranışlar,¹⁴⁰ kibir gibi işleyenin cehennemle cezalandırılacağı¹⁴¹ bildirilen günah,¹⁴² şirk, inkâr ve nifak gibi Allah’ın lanet ettiği¹⁴³ ve gazap ettiği günah,¹⁴⁴ yalan haber üretmek gibi işleyeni fasık¹⁴⁵ olarak nitelenen günah ve Allah’ın işleyeni şiddetle yerdiği günah¹⁴⁶ şeklinde tanımlanmıştır.¹⁴⁷ Abdullah b. Abbas, “Büyük günah, Allah’ın cehennem vaat ettiği veya gazap ettiği veya lanet ettiği veya azap olduğunu bildirdiği her günahdır.” demiştir.¹⁴⁸

¹³⁴ el-Mâide 5/38.

¹³⁵ en-Nûr 24/1.

¹³⁶ *كُلُّ عَمَلٍ يَبْتَغَى بِهِ الْخُدُ فَهُوَ مِنَ الْكِبَائِرِ* Taberî, Câmi‘u’l-beyân, 8/247.

¹³⁷ en-Nisâ, 24/19.

¹³⁸ *Mâtürîdî, Te’vilâtü Ehli’s-sünne, 9/429. الْكِبَائِرِ مِنَ النَّارِ فَهُوَ إِلَى النَّارِ فَهُوَ مِنَ الْكِبَائِرِ.* İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1. baskı, 1422) 4/190; Taberî, Câmi‘u’l-beyân, 8/247,

¹³⁹ el-Bakara 2/275.

¹⁴⁰ *كُلُّ شَيْءٍ غَضِبَ اللَّهُ فِيهِ فَهُوَ كَبِيرَةٌ* Taberî, Câmi‘u’l-beyân, 8/246.

¹⁴¹ en-Nahl 16/29.

¹⁴² *كُلُّ ذَنْبٍ تَوَعَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالنَّارِ* Şevkânî, *Fethü’l-ğadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. baskı, 1414) 5/135.

¹⁴³ el-Ahzâb 33/64–66; en-Nisâ 4/138.

¹⁴⁴ el-Feth 48/6.

¹⁴⁵ el-Hucurât 49/6.

¹⁴⁶ *دَمٌ فَاعِلُهُ دَمًا شَدِيدًا* Şevkânî, *Fethü’l-ğadîr*, 5/135.

¹⁴⁷ bk. Taberî, Câmi‘u’l-beyân, 6/652; Afif Abdülfettâh Tabbâra, *el-Hatâyâ fî nazari’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, ts.)12; Cemâlüddîn Muhammed Tahir es-Sıddıkî, *Mecme’u bihârî’l-envâr fî garâibi’t-tenzîli ve letâifi’l-ahbâr* (Haydarabad: 1971) 1/403.

¹⁴⁸ *الْكِبَائِرُ كُلُّ ذَنْبٍ خَتَمَهُ اللَّهُ بِنَارٍ أَوْ غَضَبٍ أَوْ لَعْنَةٍ أَوْ عَذَابٍ* Taberî, Câmi‘u’l-beyân, 6/652.

Konumuz olan âyet her ne kadar kâfirlerle ilgili olsa da¹⁴⁹ âyeti yukarıda beyan ettiğimiz gibi günahkâr mü'minlerle de irtibatlandırılanlar olmuştur. Buna günah anlamına gelen *seyyie* ve *hatîe* kelimeleri imkân vermektedir. Eğer âyet, büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen mü'minlerle ilgili ise bu takdirde âyet, mü'minlerin cehennemde ebedî kalacaklarını ifade eder. “Büyük günah işleyen mü'min, kâfir olur” görüşünü savunan Hâricîler¹⁵⁰ ile “Büyük günah işleyen mü'min, şirk, inkâr ve nifakı bulunmadığı için kâfir olmaz, fakat işlediği günah sebebiyle mü'min olarak da kalamaz, bu ikisi arasında bir yerde bulunur” görüşünü savunan Mu'tezile¹⁵¹ mezhebi âlimleri, âyeti bu görüşlerine delil olarak zikretmişlerdir.¹⁵² Hz. Peygamberin, ashabının ve dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyen, büyük günah işleyen mü'minlerin dinden çıkmayacaklarını, tövbe etmeden ölürlerse ebedî olarak cehennemde kalmayacaklarını savunan Ehl-i Sünnet âlimleri,¹⁵³ âyetin mü'minlerle ilgili olmadığını savunmuşlardır.¹⁵⁴

Hâricîler ile Mu'tezile mezhebi âlimleri konumuz olan âyeti şöyle yorumlamışlardır:¹⁵⁵ *Seyyie* kelimesi bütün günahları kapsar. Yüce Allah, “*Kötülüğün cezası, onun dengi bir kötülüktür.*”¹⁵⁶ ve “*Kim kötülük eder ve kötü bir iş yaparsa onunla cezalandırılır.*”¹⁵⁷ buyurmaktadır. Dolayısıyla büyük günah işleyen ve bu günahları sevaplarını kuşatan kimse, cehennem halkıdır ve cehennemde ebedî olarak kalır. Eğer “Bu âyet, Yahudiler hakkında inmiştir.”

¹⁴⁹ İbn Atiyye, el-Muḥarrerü'l-vecîz, 1/171.

¹⁵⁰ Ethem Ruhi Fıġlalı, “Hâricîler”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/169-175.

¹⁵¹ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Fehmü'l-Kur'âni ve me'ânih (Beyrut: Dâru'l-Kindî, thk. Hüseyin Kutlu, 2. baskı, 1398) 254-255; İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/391-401.

¹⁵² Semerkandî el-Bahru'l-'ulûm, 1/68.

¹⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/525-530.

¹⁵⁴ Nesefî, Medârikü't-tenzîl, 1/105.

¹⁵⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, Mefâtihü'l-ğayb (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî, 3. baskı, 1420)1/569.

¹⁵⁶ eş-Şûrâ 42/40.

¹⁵⁷ en-Nisâ 4/123.

denirse, biz de “Sebebin hususi olması, genel olmasına engel değildir.” deriz, demişlerdir.¹⁵⁸

Ehl-i Sünnet âlimleri, buna şöyle cevap vermişlerdir: Yüce Allah, ahirette günahkârları affedebilir, biz kimi affedeceğini, kimi cezalandıracağını bilemeyiz, cezalandırdığı kimseleri de cehennemde ebedî olarak bırakmaz, imanın mükâfatı olarak cehennemden çıkarıp cennetine koyar.¹⁵⁹

Yüce Allah, günahkârları dünyada iken affedebileceği gibi dilerse ahirette de affedebilir. “*O Allah ki hesap gününde O’nun benim günahlarımı bağışlayacağını umarım.*”¹⁶⁰ âyeti bunun delilidir. Allah, mü’minlere dünyada da ahirette yardım eder.¹⁶¹

Mu‘tezile âlimleri görüşlerine “Kim Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları çiğnerse, Allah, onu içerisinde ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır.”¹⁶² âyetini de delil olarak zikretmişlerdir. Onlara göre âyet geneldir, dolayısıyla namaz, oruç, zekât, hac ve cihad gibi farzları terk edenleri de içki, zina ve cana kıyma gibi haramları işleyenleri de kapsar. Çünkü bu kimseler Allah’ın sınırlarını çiğnemiş ve cezayı hak etmiştir.¹⁶³

Ehl-i Sünnet âlimleri, buna şu âyetlerle cevap vermişlerdir: “Şüphesiz ahirette rezillik, aşağılık ve kötülük kâfirlerin üzerindedir.”¹⁶⁴ “Ey Firavun! Şüphesiz azabın, bize Allah’ın âyetlerini yalanlayıp yüz çeviren kimselere yapılacağı gerçekten vahyolundu.”¹⁶⁵ Bu âyetler, ahirette mü’minlerin değil, âyetleri yalanlayan kâfirlerin rezil ve rüsva olacaklarını beyan etmektedir. Şu âyette ahirette Allah’ın mü’minleri rezil ve rüsva etmeyeceği bildirilmektedir:

¹⁵⁸ Râzî, Mefâtihu’l-ğayb, 1/569.

¹⁵⁹ Râzî, Mefâtihu’l-ğayb, 1/569.

¹⁶⁰ eş-Şuarâ 26/82.

¹⁶¹ el-Mü’min 40/51.

¹⁶² en-Nisâ 4/14.

¹⁶³ Râzî, Mefâtihu’l-ğayb, 1/569.

¹⁶⁴ en-Nahl 16/27.

¹⁶⁵ Tâhâ 20/48.

“O gün Allah, Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri rezil ve rüsva etmez.”¹⁶⁶

Mu‘tezile âlimlerinin görüşlerine delil aldıkları âyetlerin bazıları şu âyetlerdir:

“Kim bir mü’mini, kasten öldürürse, bu kimsenin cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”¹⁶⁷ Âyette öldürme suçunu işleyen kimsenin cehennemde ebedî kalacağı bildirilmektedir. Ehl-i sünnet âlimleri âyeti iki şekilde anlamışlardır. (1) Bir mü’min bir cana kıyar, tövbe etmeden ölür ve ahirette Allah da affetmezse uzun süre cehennemde kalır.¹⁶⁸ Allah dilerse şirk ve inkâr dışındaki günahları affedebilir.¹⁶⁹ İnsan öldürme suçu, büyük günahdır ancak şirk ve inkâr değildir. (2) Bir mü’min, bir mü’mini sırf mü’min olduğu için öldürürse¹⁷⁰ o zaman ebedî olarak cehennemde kalır.¹⁷¹ Mesela İmam Mâtürîdî, âyeti bir mü’min bir mü’mini öldürmeyi helâl sayarak öldürür ve haramı hafife alırsa şeklinde yorumlamıştır.¹⁷² Her hangi bir haramı helâl saymak, inkârdır. Bu takdirde âyet kâfirlerle ilgili olur. Bu yoruma göre âyetin anlamı şöyledir: “Kim bir mü’mini, sırf mü’min olduğu için kasten öldürürse, bu kimsenin cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”

“Kim kötülük eder ve kötü bir iş yaparsa onunla cezalandırılır ve bu kimse Allah’tan başka kendisi için azaptan kurtaracak hiçbir dost ve yardımcı da bulamaz.”¹⁷³ Âyette kötülük eden ve kötü iş yapan kimsenin cezalandırılacağı ve kendisine kimsenin yardım etmeyeceği bildirilmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimi İmam Mâtürîdî âyeti şöyle yorumlamıştır: Mü’min yaptığı kötü şey sebebi ile dünyada, kâfir ahirette cezalandırılır, âyetin ikinci

¹⁶⁶ et-Tahrîm 66/8.

¹⁶⁷ en-Nisâ 4/93.

¹⁶⁸ Nesefî, Medârikü’t-tenzîl, 1/385.

¹⁶⁹ en-Nisâ 4/48, 116.

¹⁷⁰ Nesefî, Medârikü’t-tenzîl, 1/385.

¹⁷¹ Taberî, Câmi‘u’l-beyân, 7/340.

¹⁷² Mâtürîdî, Medârikü’t-tenzîl, 3/144.

¹⁷³ en-Nisâ 4/123.

cümlesi kâfirlerle ilgilidir.¹⁷⁴ “Allah mü’minlere dünyada da ahirette de yardım eder.”¹⁷⁵ âyeti ile “Erkek veya kadın kim mü’min olarak sâlih ameller işlerse işte onlar, cennete girerler ve zerre kadar zulmedilmezler.” anlamındaki 124’üncü âyet ile şu rivâyet, bunun delilidir: Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), diyor ki: Ya Rasûlellah! Bu âyet olduktan sonra nasıl kurtuluşa ereriz? Yaptığımız her amel ile cezalandırılacak mıyız dedim. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s), “Allah seni bağışlasın ey Ebû Bekir! Sen hasta olmadın mı? Üzülmedin mi? Sana şiddetli darlık isabet etmedi mi?” dedi. Hz. Ebû Bekir (r.a.), “Evet ya Rasûlellah” dedim. Hz. Peygamber (s.a.s), “İşte bu hastalanma, üzülmeye ve şiddetli darlığa maruz kalma cezalandırıldığı şeylerdir.” buyurdu.¹⁷⁶

“Kötü işler yapan kimseler var ya, onların kötülüklerinin cezası misliyledir ve onları zillet kaplar. Onları Allah’ın azabından koruyacak hiçbir kimse yoktur. Yüzleri sanki karanlık geceden parçalar ile örtülmüş gibidir. İşte onlar, cehennem halkıdır. Onlar, cehennemde ebedî kalıcıdır.”¹⁷⁷ Âyette kötü iş yapanların cezalandırılacağı ve onlara kimsenin yardım etmeyeceği bildirilmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri âyetin kâfirlerle ilgili olduğunu savunmuşlardır.¹⁷⁸ Buna “İman edip sâlih amelleri en güzel şekilde yapan iyi kimselere mükâfat olarak nimet yurdu olan cennet ve fazlası, Allah’ın cemalini müşahade vardır. Onların yüzlerine ne kara, toz-toprak ve leke bulaşır ne de zillet, aşağılık ve horluk okunur. Onlar, cennet halkıdır. Onlar, cennette ebedî olarak kalıcıdır.” anlamındaki bir önceki âyetin delalet ettiğini, ahirette “Yüzleri sanki karanlık geceden parçalar ile örtülmüş gibi olanların”¹⁷⁹ kâfirler olduğunu söylemişlerdir.

“Ey mü’minler! Savaş taktiği gereği, düşmanı vurmak için geri çekilmek

¹⁷⁴ Mâtürîdî, Te’vilâtü Ehli’s-sünne, 3/368.

¹⁷⁵ el-Mü’min 40/51.

¹⁷⁶ Muhammed ibn Hibban, el-İhsân fi takrîbi Şahîhi İbn Hibbân, Tertip. el-Emîr Alâüddîn Ali b. Belban el-Farisî, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1988) 7/171. (No: 2910)

¹⁷⁷ Yunus 10/27.

¹⁷⁸ Nesefî, Medârikü’t-tenzîl, 2/19.

¹⁷⁹ Âl-i İmrân 3/106-107.

veya başka bir birliğe katılmak hariç böyle bir günde kim kâfirlere arkasını döner ve savaştan kaçarsa o, Allah'ın gazabına uğrar ve onun varacağı yer cehennemdir. Cehennem ne kötü varılacak yerdir.”¹⁸⁰ “Ey Peygamberim! Altın ve gümüşü biriktirenler ve onları Allah yolunda harcamayanlar, zekâtını vermeyenler var ya onları elem dolu bir azapla müjdele.”¹⁸¹ “Allah'ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler, bunun, kendileri için hayırlı olduğunu zannetmesinler. Aksine bu, kendileri için bir şerdir. Cimrilik ettikleri şey, kıyamet gününde boyunlarına dolanacaktır.”¹⁸²

Bu âyetlerde savaştan kaçan, zekâtı vermeyen ve cimrilik eden kimsenin cehennemle cezalandırılacağı bildirilmektedir.¹⁸³

Ehl-i Sünnet âlimleri bu tür âyetlere karşı şu açıklamayı yapmışlardır: Büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen mü'minlerin durumu ahirette Allah'a kalır. Allah dilerse onu kendiliğinden bağışlar, dilerse bu kimse için peygamberine şefaet etme izni verir, dilerse onu cezalandırmak üzere cehenneme koyar, bir müddet cehennemde cezalandırır, sonra cehennemden çıkarılmasını emreder, bunu ya şefaet ile ya şefaetiz yapar ve sonunda cennete koyar, mü'min cehennemde ebedî olarak kalmaz, ancak kâfirler cehennemde sonsuz olarak kalırlar. Büyük günahların başı inkârdır, mü'minde de bu günah yoktur, dolayısıyla cehennemde ebedi kalmaz.¹⁸⁴

Şu âyetler buna delildir: “Ey Peygamberim! Kullarıma şöyle buyurduğumu bildir: Ey kendileri aleyhine aşırı gidip haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Bilesiniz ki şüphesiz Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz O, çok bağışlayan ve çok merhametli olandır.”¹⁸⁵ “Şüphesiz Rabbin, insanların zulümlerine karşı af ve mağfîret sahibidir.”¹⁸⁶

Ehl-i sünnet âlimlerine göre bu âyetler umumdur, bütün günahları kapsar,

¹⁸⁰ el-Enfâl 8/16.

¹⁸¹ et-Tevbe 9/34.

¹⁸² Âl-i İmrân 3/180.

¹⁸³ Râzî, Mefâtihu'l-gayb, 3/568-576.

¹⁸⁴ Beyhakî, Şu'abü'l-İman, thk. Abdü'l-Âli Abdü'l-Hamîd, Hâmid Eşref Ali (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003) 1/464-465

¹⁸⁵ ez-Zümer 39/53.

¹⁸⁶ er-Ra'd 13/6.

dolayısıyla mü'min tövbe etmese bile yüce Allah dünya ve ahirette bütün günahları bağışlayabilir. Nitekim “*O Allah ki, kullarının tövbesini kabul eder ve günahları bağışlar*”¹⁸⁷ âyetinde tövbe ve af ayrı olarak zikredilmiştir. Allah tövbe edenleri affeder, tövbe etmeyen mü'minleri de affedebilir.

Kur'ân'da ahirette mü'minlere cennetle birlikte bağışlama vaat edilmektedir.¹⁸⁸ “*Ahirette kâfirler için cehennemde şiddetli bir azap ve mü'minler için Allah'ın mağfireti, rızası ve cenneti vardır.*”¹⁸⁹ Mesela şu âyetlerde Allah'ın ahirette mü'minlerin küçük veya büyük günahlarını affedebileceğini ifade etmektedir: “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını ve inkârı bağışlamaz. Bunun dışında kalan, inkâr olmayan günahları dilediği kimseler için bağışlar*”¹⁹⁰ “*Allah, iman eden ve sâlih ameller işleyen kimselere, kendileri için bir bağışlama ve büyük bir mükâfat olduğunu vaat etti.*”¹⁹¹ “*Allah, iman edenlere ve mü'minlerden sâlih ameller işleyenlere mağfiret ve büyük bir mükâfat vaat etti.*”¹⁹² “*İman eden ve sâlih ameller işleyen kimseler var ya onlar için bir bağışlama ve güzel bir nimet yurdu olan cennet vardır.*”¹⁹³ “*Allah, iman edenlere ve mü'minlerden sâlih ameller işleyenlere mağfiret ve büyük bir mükâfat vaat etti.*”¹⁹⁴ Ahzâb sûresinin 35'inci âyetinde mü'minlerin on niteliği zikredildikten sonra “*Allah onlar için bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırladı*” buyurulmuştur. Aftan söz edebilmek için bir suçun ve günahın bulunması gerekir. Şu hadis-i şerifler de Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu görüşüne delildir:

Sahâbeden Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654) diyor ki: “Biz Rasûlüllah (s.a.s) ile bir mecliste birlikte idik. Bize Allah'a hiçbir şeyi ortak koşturmak, zina etmemek, hırsızlık yapmamak ve haksız yere cana kıymamak üzere bana biat

¹⁸⁷ eş-Şûrâ 42/25.

¹⁸⁸ bk. el-Bakara 2/268; Âl-i İmrân 3/133, 136; en-Nisâ 4/4; el-Mâide 5/5/9; Hûd 11/11; er-Ra'd 13/6; el-Hac 22/50; en-Nûr 24/26; el-Ahzâb 33/35; es-Sebe' 34/4; el-Ahzâb 35/7; Yâsîn 36/11; el-Fussilet 41/43; Muhammed 47/15; el-Feth 48/29; el-Hucurât 49/3; el-Hadîd 57/20; el-Mülk 67/12.

¹⁸⁹ el-Hadîd 57/20.

¹⁹⁰ el-Bakara 2/48, 116.

¹⁹¹ el-Mâide 5/9.

¹⁹² el-Feth 48/29.

¹⁹³ el-Hac 22/50.

¹⁹⁴ el-Feth 48/29.

günahları affedilebilir. Şu âyetler buna delildir: “Allah’a güzel bir borç verirseniz, elbette sizin kötülüklerinizi örterim ve andolsun sizi, içinden ırmaklar akan cennetlere koyarım.”²⁰¹ “Anne ve babasına iyi davranan ve Allah’a dua eden mü’min kimseler var ya biz onların amellerinin iyisini kabul ederiz ve günahlarını bağışlarız, bu kimseler, cennet halkı arasında olacaklardır. Cennete girecekleri vaadi, kendilerine yapılan gerçek vaattir.”²⁰² “Cennette mutakî mü’minler için her çeşit meyve vardır. Onlar Rableri tarafından bağışlanacaktır. Bu cennetlere girecek olan mü’minlerin durumu, cehennem ateşinde sürekli kalan, kaynar su içirilen ve bu su bağırsaklarını paramparça eden kâfir kimselerin durumu gibi olur mu?”²⁰³

Günahkâr mü’min ahirette affa mazhar olmasa, günahının cezasını çekmesi için cehenneme konulsa bile, cehennemde ebedî olarak kalmaz.²⁰⁴ Kallırsa iman etmenin mükâfatını almamış olur. “Şüphesiz Allah, hiç kimseye zerre kadar zulmetmez. Eğer iyi bir amel işlerse onun sevabını kat kat verir ve kendi katından büyük bir mükâfat verir.”²⁰⁵ Dolayısıyla mü’min günahının cezasını çekince, cehennemden çıkartılır, imanın mükâfatı olarak cennete konur. Bu hususu Hz. Peygamber şöyle bildirmiştir: “Tevhîd ehlinden olan mü’minler, cehennemden çıkar ve cennete girerler.”²⁰⁶ Tevhit ehli, cehennemden çıkarıldığı ve cennete konulduğu zaman, “İnkâr edenler, ‘keşke Müslüman olsaydık’ diye çok arzu edeceklerdir.”²⁰⁷

Şu âyetlerde cehenneme ancak kâfirlerin gireceği bildirilmektedir: “Cehennem ateşine ancak Peygamberi ve kitabı yalanlayan ve imandan yüz çeviren en zâlim kimse girer.”²⁰⁸ “Rab’lerini inkâr eden kimseler için cehennem

²⁰¹ el-Mâide 5/12.

²⁰² el-Ahkâf 46/16. Yorum için bk. İsmail Karagöz, Allah Kelamı Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri (Ankara: Kar, 2021).

²⁰³ Muhammed 47/15.

²⁰⁴ Tirmizî, es-Sünen, thk. Beşşar Avvâd Ma’rûf (Beirut: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 1998), “İmân”, 17.

²⁰⁵ en-Nisâ 4/40.

²⁰⁶ سَيُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ وَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ Tirmizî, “İmân”, 17. (No: 2775)

²⁰⁷ إِذَا أُخْرِجَ أَهْلُ التَّوْحِيدِ مِنَ النَّارِ وَأُدْخِلُوا الْجَنَّةَ يَبُودُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ Hadiste geçen âyet, el-Hicr 15/2.

²⁰⁸ el-Leyl 92/14-16.

azabı vardır.”²⁰⁹ “Cehenneme herhangi bir kâfir topluluğu atıldıkça cehennem bekçileri onlara, “Size dünyada iken sizi Allah’ın azabından uyarın bir peygamber gelmedi mi?” diye sorarlar. Kâfirler şöyle derler: Evet, bize uyarıcı bir peygamber geldi, fakat biz onu yalanladık ve Allah, hiçbir şey indirmede, siz ancak büyük bir sapıklık içindesiniz dedik.”²¹⁰

Âl-i İmrân sûresinin 131’inci âyetinde cehennem için hazırlanmış bildirilmektedir. “Kıyamet günü bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara gelince, onlara “İmanınızdan sonra inkâr mı ettiniz? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın” denir. Yüzleri ağaran kimselere gelince onlar, Allah’ın rahmeti, cenneti içinde olacaklardır. Onlar, cennette ebedî olarak kalacak kimselerdir.”²¹¹ âyetlerinde yüzleri ağaranların cennete, yüzleri kararanların cehennem gireceği bildirilmektedir. Yüzleri ağaranlar, mü’minler, kararanlar ise kâfirlerdir.

Mu‘tezilenin büyük günah işleyen kimsenin dinden çıkacağına delil aldıkları âyetlerden ikisini burada zikretmek istiyoruz.

Bu âyetlerden biri En‘âm sûresinin 82’nci âyetidir: *الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ* “İman eden ve imanlarına zulüm/şirk karıştırmayan kimseler var ya işte güven onlarındır ve onlar doğru yola ulaştırılmış olanlardır.”

Mu‘tezîli müfessir Zemahşerî (ö. 538/114) âyette geçen *بِظُلْمٍ* kelimesini *بِمَعْصِيَةٍ* isyan olan söz, eylem ve davranış yani günah ile açıklamıştır.²¹² Buna göre bir insanın hidâyete erenlerden yani mü’minlerden olabilmesi için günah işlememiş olması gerekir. Ehl-i sünnet âlimi İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), âyetteki *بِظُلْمٍ* kelimesini *بِالشَّرْكَ* Allah’a ortak koşma ile açıklamıştır.²¹³ Bu yoruma göre bir insan Allah’a şirk koşarsa hidâyete erenlerden yani mü’minlerden olamaz. Âyet indiği zaman bu, Rasûlullah’ın ashabına çok ağır ve zor gelir. Bunun üzerine peygambere derler ki: *Ey Allah’ın elçisi!* Hangimiz nefesine

²⁰⁹ el-Mülk 67/6.

²¹⁰ el-Mülk 67/8-9.

²¹¹ Âl-i İmrân 3/106-107.

²¹² Zemahşerî, el-Keşşâf, 2/43.

²¹³ Mâtürîdî, Te‘vilâtü Ehli’s-sünne, 1/195.

zulmetmiyor? Allah'ın elçisi de arkadaşlarına, “Âyette geçen zulüm, sizin sandığınız manada değildir, buradaki zulüm, Lokman'ın oğluna, "Ey yavrum! Allah'a şirk koşma, çünkü şirk en büyük zulümdür" diye öğüt verip sakındırdığı Allah'a ortak koşmak anlamındadır" şeklinde izah eder."²¹⁴

Örnek olarak zikredeceğim diğer âyet Fâtır sûresinin 10'uncu âyetidir: *إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ* “İyi kelimeler, Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın elçidir deyip iman etmek, Allah'a yükselir ve kabul edilir. Sâlih amellere gelince onu da Allah'a iman yükseltir.”

Âyette geçen *الْكَلِمُ الطَّيِّبُ* “İyi kelimeler” ile maksat, *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* “Allah'tan başka ilâh yoktur” cümlesini söyleyerek Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamber ve tebliğ ettiği dinin hak olduğuna iman etmektir.

الْعَمَلُ الصَّالِحُ “Sâlih amel” ile maksat, mü'minin iyi bir niyetle, samimi olarak Allah'a ve Rasûlüne itaat olan, İslam'a ve akl-ı selime uygun olarak yapılan her türlü ameldir.

Âyetteki *يَرْفَعُهُ* fiilinin öznesi *الْعَمَلُ الصَّالِحُ* olarak kabul edilirse²¹⁵ imanın geçerli olabilmesi için sâlih amel şart olur, dolayısıyla sâlih ameli olmayan kimsenin imanı kabul olmaz, yani farzları terk eden kimse mü'min olamaz. Zemahşerî âyeti böyle anlamıştır.²¹⁶

يَرْفَعُهُ fiilinin faili *الْكَلِمُ الطَّيِّبُ* olarak kabul edilirse cümle, “Sâlih ameli Allah'a iman yükseltir” anlamına gelir.²¹⁷ Çünkü iman olmadan ameller makbul olmaz.²¹⁸ İmam Mâtürîdî âyeti böyle anlamıştır.²¹⁹

²¹⁴ Müslim, “İman”, 197; Buhârî'nin rivâyeti, sahâbenin “Hangimiz nefesine zulmetmez ki” demesi üzerine Allah'ın Lokman sûresinin 32'nci âyetini indirdiği şeklindedir. Buhârî, “İman”, 23.

²¹⁵ İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz, 4/431. *أَنَّ الْعَمَلَ الصَّالِحَ هُوَ يَرْفَعُ الْكَلِمَ*

²¹⁶ Zemahşerî, el-Keşşâf, 3/602.

²¹⁷ Nesefî, Medârikü't-tenzîl, 3/79. *وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ فَالرَّافِعُ الْكَلِمَ وَالْمَرْفُوعُ الْعَمَلُ لِأَنَّهُ لَا يُقْبَلُ عَمَلٌ إِلَّا مِنْ مُؤَجِّدٍ*

²¹⁸ Mâide 5/5.

²¹⁹ Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-sünne, 4/873.

“Allah’a yükselir” imanın kabul edilmesi, “Sâlih ameli Allah’a iman yükseltir”, sâlih amelin kabul edilmesi anlamına gelir.²²⁰

Hâricî ve Mu‘tezile âlimlerin iddia ettiği gibi büyük günah işlemek mü’mini imandan çıkarmaz. Mü’minler, büyük günah işleseler bile kâfir olmazlar. Bunun Kur’ân’da birçok delili vardır. Mesela Hucurât sûresinin 9’uncu âyetinde “Eğer mü’minlerden iki grup birbirleriyle savaşarlarsa hemen onların aralarını düzelterip barışı sağlayın.” buyrulduktan sonra “Eğer iki gruptan biri barışa yanaşmaz ve diğerine saldırırsa, Allah’ın emrine dönünceye kadar saldırgan tarafa karşı savaşın.” cümlesinde saldırgan kimse mü’min olarak nitelenmiştir. Hâlbuki haksız saldırı büyük günahdır. Bakara sûresinin 178’inci âyetinde “Ey iman edenler! Kasten öldürülenler hakkında size kısas, misli ile karşılık vermek farz kılındı.” buyrulmuştur. Kasten bir insanı öldüren kimse mü’min olarak ifade edilmiştir. Hâlbuki kasten insan öldürmek büyük günahdır. Tahrîm sûresinin 8’inci âyetinde “Ey iman edenler! Allah’a tövbe-i nasuh, ihlâs ve samimiyetle tövbe edin.” buyrulmuştur. Âyette Allah’ın tövbe etmeyi emrettiği kişiyi mü’min olarak isimlendirilmiştir.

Sonuç

Yüce Allah, kendisine kulluk etmeleri için yarattığı insanları, iman edip etmeme, iyi ve kötü işler yapıp yapmama konusunda sınava tabi tutmuştur. Merhameti gereği kulluk görevlerinde insanlara Peygamber ve kitaplarla rehberlik etmiş, kulluk görevlerini yerine getirip getirmemekte özgür bırakmıştır. Bu özgürlük içerisinde iman edenler de inkâr edenler de, itaat edenler de isyan edenler de olagelmıştır. Yüce Allah, inkâr ve isyan edenlere, bu günahlarından kurtulmak için tövbe imkânı vermiştir. Kâfir insan, iman ederse mü’min olur ve günahlarından kurtulur. Mü’min insan, günah işler, sonra tövbe ederse günahından temizlenir. Mü’min zekât vermemek gibi ilâhî bir emri yerine getirmez, haksız yere yetim malı yemek gibi bir yasağı işler ve tövbe etmeden ölürse ahirette cehennemle cezalandırılıp cezalandırılmayacağı, cezalandırılırsa cehennemde sürekli kalıp kalmayacağı konusunda İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafa sebep olan âyetler vardır. Bu âyetlerde biri Bakara

²²⁰ Nesefî, Medârikü’t-tenzîl, 3/79.

sûresinin 81'inci âyetidir. Bu âyette geçen *seyyie* ve *hatîe* kelimeleri şirk ve inkâr anlamına gelebileceği gibi herhangi bir büyük günah anlamına da gelebilir. Bu itibarla kelimelere Mu'tezile âlimleri büyük günah anlamını vermişler, büyük günah işleyen mü'minlerin, dinden çıkacaklarını, tövbe etmeden ölürlerse ebedî cehennemde kalacaklarını savunmuşlardır. Buna mukabil Ehl-i Sünnet âlimleri, şirk koşmadığı ve inkâr etmediği sürece büyük günah işlemekle mü'minin dinden çıkmayacağı, günahına tövbe etmeden ölürse ahirette Allah'ın affedebileceği, affetmese bile mü'mini cehennemde sürekli bırakmayacağı, imanın mükâfatı olarak cennetine koyacağını savunmuşlardır. Her iki tarafın görüşlerine delil olabilecek âyet ve hadisler vardır. Ancak âyet ve hadisler bir bütün olarak okunduğu zaman Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerinin isabetli olduğu anlaşılır. Çünkü yüce Allah, cenneti mü'minler için, cehennemi kâfirler için hazırlamıştır. İnsan günah işleyebilecek özellikte yaratılmıştır. Bu itibarla günah işleyebilir. Yüce Allah, dünyada mü'minin günahını affedebildiği gibi ahirette de affedilebilir. Affedilmese ve günahının cezasını çekmesi için cehenneme konulsa bile, cehennemde ebedî kalmaz. Kalırsa iman etmenin mükâfatını almamış olur. Dolayısıyla mü'min günahının cezasını çekince, cehennemden çıkartılır, imanının mükâfatı olarak cennete konur.

Kaynakça

- Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abü'l-İman*. Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el. *el-Câm'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cezâirî, Muhammed b. Abdilkâdir b. Muhyiddîn el-Hasenî. *Eyseru't-tefâsîr li kelâmi'l-'aliyyi'l-kebîr*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Buyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebüs-suûd, İmâdî Muhammed b. Muhammed el. *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâyel-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Fâsî Sûfû, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Kâhire: 1419.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 16/175-178. İstanbul: TDV Yayınları,1997.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hindî, Muhammed Tahir Sıddıkî. Mecme'u bihâri'l-envâr fi garâibi't-tenzîli ve letâîfi'l-ahbâr. Haydarabad: 1971.
- İbn Atıyye Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri kitâbi'l-'azîz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*. Kâhire: nâşir, el-Faruk el-Hadîse, 2002.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-İhsân fi tertîbi Şahîhi İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Beyrut: Dâru't-Tayyibe, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. İstanbul: Çaġrı Yayınları, 1981
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-meşîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1422.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed. *Tefsîr*. Tanta, 1999.
- Karagöz, İsmail, *Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. Ankara: Kar, 2021.
- Karaman Hayretten ve diġerleri. *Kur'an-ı Kerim Meâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. baskı, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ķur'ân*. Kahire: Dâru Kütübi'l-Mısıryye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Ķur'ân ve tefsîrih*. Mecm'uatü'l-Kitâbi ve's-Sünnet, 2002.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed, *Fehmü'l-Kur'âni ve me'ânih*. Beyrut: Dâru'l-Kindî,1398.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 1423.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Huseyin el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. İstanbul: Çaġrı Yayınları, 1981.

- Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahrüddîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'an*. Riyad: 1997.
- Semerkandî, Alâüddin Ali b. Yahyâ. *el-Bahru'l-'ulüm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, thk, Mahmud Mataracı, ts.
- Sıddık Han, Muhammed. *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'an*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdillâh Süfyân b. Saïd b. Mesrûk. *et-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Tabbâra, Afif Abdülfetâh. *el-Hatâyâ fî nazari'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1982.
- Tûfî, Necmüddîn er-Rabî' Süleyman b. Abdülkavî. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-uşûliyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1405.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Tefsîru'l-basît*. Suud: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1403.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10/525-530. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Zeccâc, Ebû İshak, İbrahim b. Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki an gavâmizi't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 3. baskı, 1407.



Sayı: 1, Aralık 2024

Issue: 1, December 2024

Sinop İlahiyat Dergisi

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Siber Zorbalık Algıları ve Siber Zorbalıkla Başa Çıkma Aracı Olarak Din

The Perceptions of Cyberbullying Among Theology Faculty Students and Religion as a Coping Mechanism Against Cyberbullying

Abdurrahman AKBOLAT

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assistant Professor, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
abdurrahman.akbolat@ikcu.edu.tr | ORCID: 0000-0002-2679-3702

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 07.10.2024
Kabul Tarihi | Accepted: 30.11.2024
Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Dil, Din, Düşünce ve Yorum Sempozyumu I “Güncel Dini Meseleler ve Çözüm Önerileri” (3-4 Ekim 2024) başlıklı bilimsel etkinlikte “Gençlerin maruz kaldığı siber zorbalıklar ve siber mağduriyette dinin rolü” başlıklı bildirdiden üretilmiştir.

Atf | Cite As

Abdurrahman, Akbulut. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Siber Zorbalık Algıları ve Siber Zorbalıkla Başa Çıkma Aracı Olarak Din.” Sinop İlahiyat Dergisi 1 (Aralık 2024), 32-50.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Review: Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright: Authors publishing with the journal retain the copyright.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Siber Zorbalık Alguları ve Siber Zorbalıkla Başa Çıkma Aracı Olarak Din

Öz

Bu çalışma, üniversite öğrencilerinin siber zorbalık deneyimlerini ve bu süreçte dini inançlarını nasıl bir başa çıkma stratejisi olarak kullandıklarını anlamaya yönelik fenomenolojik bir araştırmadır. Katılımcılar, Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören, 19-35 yaş aralığındaki siber zorbalık mağduru 5'i erkek 17'si kız olmak üzere toplam 22 gönüllü bireyden oluşmaktadır. Araştırma, siber zorbalık deneyimlerinin bireyler üzerindeki psikolojik ve duygusal etkilerine odaklanmakta ve bu süreçte dini inançların ve ritüellerin nasıl bir manevi destek kaynağı olarak işlev gördüğünü incelemektedir. Araştırmada yarı yapılandırılmış mülakatlar kullanılmış ve katılımcıların siber zorbalık karşısında yaşadıkları deneyimlere dair derinlemesine bilgi toplanmıştır. Sonuçlar, siber zorbalığın bireyler üzerinde panik, korku, stres, mutsuzluk, sosyal izolasyon ve psikolojik travma gibi çeşitli olumsuz etkiler yarattığını ortaya koymaktadır. Siber zorbalığın yol açtığı bu tür duygusal zorluklar, katılımcılarda önemli bir stres kaynağı olmuştur. Bununla birlikte, bazı katılımcılar siber zorbalık deneyimlerinden kendilerini geliştirme ve kişisel anlamda güçlenme fırsatı olarak yararlandıklarını belirtmişlerdir. Bu katılımcılar, zorbalık karşısında daha dirençli hale geldiklerini ve bu sürecin kendilerine yeni bakış açıları kazandırdığını ifade etmişlerdir. Dini inançların ve ritüellerin, siber zorbalıkla başa çıkmada önemli bir manevi destek kaynağı olduğu vurgulanmıştır. Katılımcıların büyük bir kısmı, dua, ibadet ve diğer dini pratikleri kullanarak kendilerini daha güçlü hissettiklerini belirtmişlerdir. Dua etmek, manevi bir sığınak olarak görülmüş ve zorluklarla başa çıkmada içsel bir huzur kaynağı olarak tanımlanmıştır. Dini ritüeller, katılımcılar için hem genel psikolojik bir rahatlama sağlamış hem de özel olarak zorbalığın yarattığı stres ve kaygıyla başa çıkmada etkili olmuştur. Sosyal destek unsurları da katılımcıların siber zorbalıkla başa çıkma süreçlerinde önemli bir rol oynamıştır. Aile, arkadaşlar ve yakın çevrelerinden aldıkları destek, zorbalığın olumsuz etkilerini hafifletmede kritik bir unsur olarak öne çıkmıştır. Katılımcılar, bu destek sayesinde kendilerini daha az yalnız hissettiklerini ve zorbalığın psikolojik yükünü hafiflettiklerini ifade etmişlerdir. Bu çalışma, siber zorbalıkla mücadelede dini inançların ve manevi başa çıkma stratejilerinin önemini vurgulamaktadır. Siber zorbalık mağdurlarına yönelik müdahale programlarının, dini ve manevi ihtiyaçları göz önünde bulunduracak şekilde tasarlanmasının yararlı olabileceği sonucuna ulaşılmaktadır. Ayrıca, aile ve sosyal destek sistemlerinin güçlendirilmesinin de mağdurlara yardımcı olabileceği belirtilmiştir. Çalışma, siber zorbalığın olumsuz etkilerine karşı manevi başa çıkma yöntemlerinin önemini ortaya koymakta ve bu alandaki literatüre katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Gençlik, Siber Zorbalık, Siber Mağduriyet, Dini Başa Çıkma.

The Perceptions of Cyberbullying Among Theology Faculty Students and Religion as a Coping Mechanism Against Cyberbullying

Abstract

This study is a phenomenological investigation aimed at understanding university students' experiences of cyberbullying and how they use their religious beliefs as a coping strategy during this process. The participants were a total of 22 voluntary individuals, including 5 males and 17 females, who are victims of cyberbullying and study at the Theology Faculties in Turkey. The primary aim of the research is to examine the psychological and emotional effects of cyberbullying experiences on individuals and how religious beliefs and rituals serve as a source of spiritual support in this context. To achieve this, semi-structured interviews were employed to gather in-depth information about participants' experiences in the face of cyberbullying. The findings reveal that cyberbullying has various negative impacts on individuals, including panic, fear, stress, unhappiness, social isolation, and psychological trauma. Participants reported that these emotional challenges were a significant source of stress. However, some participants reported that they leveraged their experiences of cyberbullying as an opportunity for personal growth and empowerment. They expressed that they had become more resilient in the face of bullying and that the process had given them new perspectives. The study emphasizes the role of religious beliefs and rituals as significant sources of spiritual support in coping with cyberbullying. A considerable proportion of participants stated that they felt stronger by performing prayer, worship, and other religious practices. Prayer was perceived as a spiritual refuge and described as a source of inner peace in coping with difficulties. Rituals not only provided psychological relief for the participants but also proved effective source in coping with the stress and anxiety caused by bullying. Social support elements played a crucial role in the participants' coping processes with cyberbullying. Support from family, friends, and close acquaintances emerged as a critical factor in alleviating the negative effects of bullying. Participants noted that this support made them feel less alone and helped ease the psychological distress of bullying. In conclusion, this study underscores the importance of religious beliefs and spiritual coping strategies in responding to cyberbullying. The findings suggest that intervention programmes for cyberbullying victims should be designed with consideration for their religious and spiritual needs in mind. In addition, strengthening family and social support systems can be beneficial for victims. The findings illuminate how religious and social support mechanisms can be effective source in coping with cyberbullying, providing new insights for both academic literature and practical applications.

Keywords: Psychology of Religion, Youth, Cyberbullying, Cyber Victimization, Religious Coping.

1. Giriş ve Kavramsal Çerçeve

Bu çalışma üniversite öğrencilerinin siber zorbalığı nasıl tanımladığı ve onunla bir başa çıkma aracı olarak dinden nasıl yararlandıkları problemi üzerine tasarlanmış saha araştırmasıdır. Çalışmanın katılımcıları üniversitelerin din eğitimi veren birimlerinde halen öğrenci olan gönüllü ve 18 yaş üstü bireylerden oluşmaktadır. Çalışmanın verileri, katılımcıların içten ve dürüstçe doldurdukları kabul edilen cevaplarla sınırlıdır. Araştırma bir fenomeni incelediği ve betimlemeye çalıştığı için fenomenolojik desende tasarlanmıştır. Verilerin analizinde ikinci bir uzman görüşüne başvurulmuş ve bir kavram hariç tüm kavramlarda ve boyutlarda uzmanlarla mutabık kalınmıştır. Çalışmanın nitel olması ve sadece din eğitimi almakta olan yükseköğretim öğrencileri üzerinde yapılmış olması nedeniyle gençler üzerine bir genel yargı iddiası bulunmamaktadır. Çalışmanın güncel ve dinamik bir konuda olması akademik makalelerle birlikte raporlardan da destek almayı zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın hazırlık aşamasında konuyla ilgili son raporlardan yararlanılmaya çalışılmıştır.

Sanal platformlar, gün geçtikçe yaygınlaşarak insan hayatına daha çok nüfuz edebilmektedir. Zamanla daha da gelişen bu platformlar bireylerin kimlik inşalarına da etki etmektedir. Kimliğin bireyin kendisini algılaması ve tanımlaması olduğu¹ ve sanal kimliğin gerçek kimliği etkileyebileceği² göz önüne alındığında, siber alemin bireyin hayatındaki fonksiyonunu daha iyi anlamak mümkün olacaktır. Sanal dünyanın bu çok boyutlu etkileri, yanında bir dizi sorunu da beraberinde getirmektedir. Bunlardan birisi de siber mağduriyettir.

Siber mağduriyeti daha iyi anlayabilmek için mağduriyetin başlıca faktörü olan siber zorbalığı incelemek gerekmektedir. Zorbalık, bir bireyin diğerlerine yönelik tekrar eden, kasıtlı fiziksel, sözlü veya psikolojik şiddet olarak tanımlanır. Zorbalık eyleminde genellikle üç taraf bulunur: zorbalığı yapan,

¹ Selahattin Çankal, “Dijital Platformlarda Kimlik İnşası Ve Sunumu: Z Kuşağı Üyeleri Üzerine Bir Araştırma”, *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute* 61 (04 Mart 2024), 325-342.

² Turgay Koç, “Sanal Alemin Geleceğinde İnsan Ve Postmodern Görünümler: Metaverse’de Kimlik”, *Din ve İnsan Dergisi* 3/6 (2023), 65-76.

zorbalığa maruz kalan ve hem zorbalık yapan hem de zorbalığa maruz kalan kişi ³. Araştırmalara göre, zorbalık yalnızca bireylerin ruh sağlığını değil, toplumsal düzeyde halk sağlığını da tehdit eden bir durumdur. Özellikle çocukluk ve ergenlik dönemlerinde zorbalığa maruz kalan bireylerin, yetişkinlik dönemlerinde depresyon gibi psikolojik sorunlar yaşama risklerinin yüksek olduğu belirlenmiştir ⁴. Zorbalıkla mücadelede okullarda ve aile içinde uygulanacak önleyici programların önemi büyüktür. Ebeveynlere yönelik eğitimler, çocukların zorbalık davranışlarını önlemede kritik rol oynamaktadır ⁵. Bir zorbalık türü olan siber zorbalığın akademik çalışmaların dikkatini çekmesinde medyada yoğun ve dikkat çekici bir şekilde yer edinmesi önemli rol oynamıştır. Bununla birlikte siber zorbalık kavramını ilk kez Bill Belsey 2003 yılında kullanmıştır. Belsey, siber zorbalığı ele aldığı www.cyberbullying.ca sitesinde tanımlamanın yanı sıra siber zorbalıkla ilgili bir dizi bilgiyi de erişime açmıştır. Belsey siber zorbalığı; email, cep telefonu, mesaj, anlık mesajlaşma programları, hakaret içeren web siteleri, kişisel web siteleri gibi bilgi ve iletişim teknolojilerini kullanarak bir kişi ya da grubun diğerlerine zarar verme amacıyla kasıtlı, tekrarlı ve düşmanca davranışlar sergilemesi olarak tanımlamıştır ⁶. Siber zorbalığın sonucu olarak ortaya çıkan siber mağduriyet (cyber victimization), internet ve dijital teknolojiler üzerinden bireylerin zorbalık, taciz veya diğer olumsuz deneyimlere maruz kalması anlamına gelir. Bu terim, özellikle David Finkelhor ve arkadaşlarının çocukların çevrimiçi ortamda maruz kaldıkları riskleri inceleyen çalışmalarında ele alınmıştır. Finkelhor, dijital ortamların mağduriyet yaratan yönlerini analiz eden ilk araştırmacılar arasında yer almıştır. Bu kavram, dijital çağda bireylerin karşılaştığı yeni

³ Trine Nøhr Winding vd., “Is bullying in adolescence associated with the development of depressive symptoms in adulthood?: A longitudinal cohort study”, *BMC Psychology* 8/1 (19 Kasım 2020), 122; Kaela L. Newman vd., “Sadness, hopelessness and suicide attempts in bullying: Data from the 2018 Iowa youth survey”, *PLOS ONE* 18/2 (15 Şubat 2023).

⁴ Winding vd., “Is bullying in adolescence associated with the development of depressive symptoms in adulthood?: A longitudinal cohort study”.

⁵ Muhammad Waseem - Amanda B. Nickerson, “Bullying: issues and challenges in prevention and intervention”, *Current Psychology* 43/10 (01 Mart 2024), 9270-9279.

⁶ Sezai Korkmaz, *Siber Psikoloji, Kişilik Ve Dindarlık* (Çamlıca Yayınları, 2021).

tehditleri anlatmak için sıklıkla kullanılmaktadır ⁷.

Siber mağduriyet, sanal alemde bireylerin zorbalığa, tacize veya diğer olumsuz davranışlara maruz kalmasını ifade eder ve bu deneyimlerin ciddi psikolojik etkileri olduğu bilinmektedir. Araştırmalar, siber mağduriyetin özellikle gençler ve ergenler üzerinde önemli duygusal sorunlara yol açtığını göstermektedir. Bu etkiler arasında **depresyon, anksiyete, yalnızlık ve düşük özgüven** gibi sorunlar öne çıkmaktadır ⁸. **Depresyon:** Siber mağduriyet, mağdurların kendilerini üzgün ve umutsuz hissetmelerine neden olabilir. Çalışmalar, siber zorbalık mağdurlarında depresyon belirtilerinin daha yaygın olduğunu göstermektedir ⁹. **Anksiyete (Kaygı Bozukluğu):** Siber mağduriyet, mağdurlarda ciddi kaygı bozukluklarına yol açabilir. Mağdurlar, sürekli bir tehdit ve güvensizlik hissi yaşayabilir. Bu durum özellikle ergenler arasında sosyal kaygıların artmasına neden olabilir ¹⁰. **Özsaygı Kaybı:** Mağdurlar, kendilerine yönelik saldırılar nedeniyle özsaygılarını yitirebilirler. Bu durum, bireyin genel yaşam tatminini ve sosyal ilişkilerini olumsuz etkiler ¹¹. **Yalnızlık**

⁷ Carin M. M. Reep-van den Bergh - Marianne Junger, "Victims of cybercrime in Europe: a review of victim surveys", *Crime Science* 7/1 (04 Nisan 2018), 5; Francisco Villegas-Lirola, "Emotional Intelligence Profiles and Cyber-Victimization in Secondary School Students: A Multilevel Analysis", *Education Sciences* 14/9 (2024), 971.

⁸ Michelle F. Wright - Sebastian Wachs, "Adolescents' Psychological Consequences and Cyber Victimization: The Moderation of School-Belongingness and Ethnicity", *International Journal of Environmental Research and Public Health* 16/14 (2019); Stephanie Secord Fredrick vd., "Peer cyber-victimization and addictive phone use: Indirect effects of depression and anxiety among college students", *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 17/3 (30 Haziran 2023), Article 6.

⁹ Robin M. Kowalski vd., "Bullying in the digital age: A critical review and meta-analysis of cyberbullying research among youth.", *Psychological Bulletin* 140/4 (2014), 1073-1137.

¹⁰ Zainab Fatehi Albikawi, "Anxiety, Depression, Self-Esteem, Internet Addiction and Predictors of Cyberbullying and Cybervictimization among Female Nursing University Students: A Cross Sectional Study", *International Journal of Environmental Research and Public Health* 20/5 (2023).

¹¹ María M. Molero vd., "Anxiety and depression from cybervictimization in adolescents: A metaanalysis and meta-regression study", (2022).

ve Sosyal İzolasyon: Siber mağduriyet, bireylerin sosyal çevrelerinden uzaklaşmalarına ve yalnız hissetmelerine yol açabilir. Mağdurlar, çevreleri tarafından dışlandıklarını hissedebilir ve sosyal ortamlardan çekilebilirler ¹².

Pargament'in ifadesiyle hayatın anlamını ve yönünü belirlemek için kutsalla bağlantı olan din ¹³, insanın hayatını kapsamlı bir şekilde kuşatan derin bir yapıya sahiptir. Bu derinliği fonksiyon olarak da nitelenmek mümkündür. Bu bağlamda dinin birçok sorunun çözümü ya da başa çıkma aracı olarak kabul edildiği farklı disiplinlerdeki araştırmacılarca ortaya konmuştur. Hatta kimi araştırmacılar din kaynaklı stresle baş etmede de dinin önemli bir rol oynadığı sonucunu raporlamaktadır ¹⁴. Dinin çözüm üretmedeki bu başarısını siber zorbalığın olumsuzluklarıyla başa çıkmada da göstermesi muhtemeldir. Dinin sanal âlemdeki zorbalıkla negatif yönde bir korelasyona sahip olduğu sonucuna ulaşan çalışmaların varlığı da bunu destekler niteliktedir ¹⁵.

2. Yöntem

Bu çalışma nitel yöntemlerden olgu bilim deseninde gerçekleştirilmiş bir saha çalışmasıdır. Olgu bilim (fenomenoloji), benzer durumları deneyimleyen bireylerin ortak özellikleri ve bireylerin deneyimlerinin ortak anlamını betimleyen bir desendir ¹⁶. Farkında olunan fakat derinlemesine ve ayrıntılı bir kavrayışın olmadığı olgulara yoğunlaşmaktadır ¹⁷. Fenomenoloji deseninde genelde görüşme yöntemi ile veri toplanır ¹⁸. Bu çalışmada da veriler görüşme yöntemiyle toplanmıştır. Veri toplama aracı olarak da yarı yapılandırılmış

¹² Jaana Juvonen - Elisheva F. Gross, "Extending the school grounds?—Bullying experiences in cyberspace", *Journal of School health* 78/9 (2008), 496-505.

¹³ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Publications, 2001).

¹⁴ Adem Şahin, "Din Kaynaklı Stres Üzerine Bir Araştırma", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (01 Ekim 2006), 147-180.

¹⁵ Korkmaz, *Siber Psikoloji, Kişilik Ve Dindarlık*.

¹⁶ J.W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (SAGE Publications, 2013).

¹⁷ A. Yıldırım - H. Şimşek, *Sosyal bilimlerde: nitel araştırma yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006).

¹⁸ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal bilimlerde: nitel araştırma yöntemleri*.

mülakat formu kullanılmıştır. Çalışmanın katılımcıları örnekleme yöntemlerinden amaçlı örnekleme yöntemi ile seçilmiştir. Önceden belirlenen bir dizi ölçütlerin karşılandığı bu örnekleme yöntemi bağlamında, katılımcılar yükseköğretim kurumlarının din eğitimi hizmeti veren birimlerinde aktif öğrenci olan 18 yaş ve üstü, siber zorbalığa maruz kaldığını ifade eden bireylerden oluşmaktadır. Katılımcılar 17'si kız 5'i erkek ve yaş aralıkları 19-35 olan öğrencilerden oluşmaktadır. Araştırma için gereken etik onay belgesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Araştırmalar Etik Kurulu tarafından 10.07.2024 tarihinde onaylanmıştır. Araştırmanın bulgu toplama süresi etik kurul onayıyla birlikte 10.07.2024'ten 10.08.2024 tarihine kadarki tarihleri kapsamaktadır.

3. Bulgular ve Değerlendirilmesi

Katılımcıların cinsiyet dağılımına bakıldığında her ne kadar nicel bir çalışma olmasa da erkeklerin kızlara göre az olması dikkat çekicidir. Alanyazında erkeklerin kızlara oranla daha fazla siber zorbalığa maruz kaldığını raporlayan çalışmalar mevcuttur¹⁹. Bu durumu sıkıntıyı söylemek istemeyen erkeğin eril suskunluğu²⁰ şeklinde ifade etmek mümkündür. Katılımcıların sosyal medyada bir gün içerisinde geçirdikleri ortalama süre 2-4 saattir. Katılımcılar arasında sosyal medyada geçirilen süre arttıkça siber zorbalığın arttığına dair bir bulgunun olmaması en azından bu çalışma grubu bağlamında siber zorbalığın sanal alemde geçirilen süre ile ilişkisinin olmadığını göstermektedir. Katılımcıların sosyal medya kullanım süresinin Türkiye ortalamasıyla²¹ aynı olduğu görülmektedir.

“En çok hangi dijital platformlara vakit harcamaktasınız?” sorusuna

¹⁹ Bennur Öztürk, *Türkiye'deki Y Kuşağı Mensubu Bireylerin Siber Zorbalık Ve Siber Mağduriyet Algıları : Bir Alan Çalışması, PQDT - Global* (Turkey: Marmara Üniversitesi (Turkey), Master's, 2023) (ProQuest Dissertations & Theses Global (2878259003)).

²⁰ Atilla Barutçu, “Bir erkeklik stratejisi: Özel alanda eril suskunluk”, *Fe Dergi* 7/1 (Haziran 2015), 130-145.

²¹ “Türkiye’de günlük sosyal medya kullanımını ortalama 2 saat 44 dakika” (07 Şubat 2024).

verilen cevaplarda sırasıyla Instagram ve X (Twitter) başat cevaplar olarak karışımıza çıkmaktadır. Bunları Tiktok, Youtube gibi uygulamalar takip etmektedir. Instagram ve X'in popüler cevap olması fotoğraf, video gibi görsel paylaşımlara imkan vermelerinin yanı sıra sesli ve görüntülü arama ve mesajlaşma gibi özellikleri daha erken bir zamanda ve daha pratik bir şekilde sunmalarıyla açıklanabilir. Ulaştırma ve Altyapı Bakanlığı kullanıcı başına aylık en çok kullanılan sosyal platformun Instagram olduğunu belirtmektedir ²². Sosyal medyaya ayrılan zaman artarken televizyona ayrılan zamanın azalması ²³ bireylerin artık iletişimde pasif bir konumda olmak istemedikleri şeklinde yorumlanabilir. Instagram gibi tüm üyelerini söz sahibi ve her türlü paylaşımına yetkili kılan dijital platformlar bireyi devlet başkanlarıyla dahi aynı statüde değerlendirdiğinden kullanıcı sayılarını gün geçtikçe arttırabilmektedir. Instagram'ın öne çıkmasının bir nedeni de ilk çıktığı yıllarda görsel (fotoğraf) paylaşımı yapılan bir platform iken zamanla video paylaşımı, canlı yayın aracı ve hatta yazılı ve sesli iletişim aracı haline dönüşmesidir.

Katılımcılara araştırmanın en temel sorularından birisi olan “Sizce siber zorbalık nedir?” sorusu, çalışmalarda yaygın bir şekilde kullanılan, Belsey'in “çeşitli internet veya teknolojik araçlarla bir kişinin veya grubun başka bir kişi veya gruba zarar verme amacıyla kasıtlı, tekrarlı ve düşmanca davranışlar sergilemesi” şeklindeki siber zorbalık tanımı eşliğinde sunulmuştur. Buradaki amaç, katılımcıların siber zorbalığın teknik karşılığını bilmeme ihtimallerinden dolayı ortaya çıkabilecek karışıklığı engellemek ve akademik perspektifle ifade edilen siber zorbalığa ilave edecekleri hususlarda yardımcı olmaktır. Sonuçta katılımcılardan sadece 2 tanesi tanımdan farklı bir ifadesi olmadığını belirtirken, diğer katılımcıların verdiği cevaplardan hareketle onların tanımda yer alan “zarar verme” ibaresini “dolandırıcılık”, “bilinmeyen kişilerin iletişime geçme çabası”, “manevî şiddet”, “alay etme”, “manipülasyon” gibi kavramlarla spesifikleştirdiği tespit edilmiştir.

Siber zorbalığın kapsamına dair yöneltilen soruda katılımcıların verdiği cevaplar incelenmiş popüler tanımın kapsamındaki ifadeler tekrar kabul edilip

²² “Nüfusumuzun Yüzde 86,5'i Çevrimiçi; Yüzde 93,8'i Mobil” (12 Temmuz 2024).

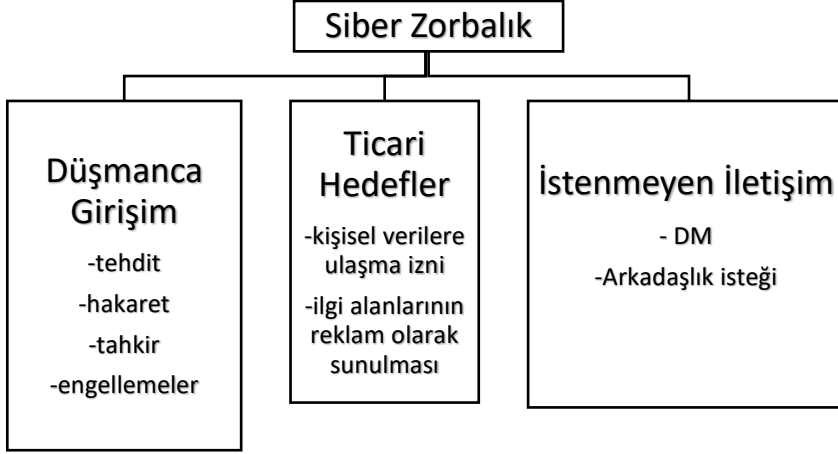
²³ Osman Kara, “We Are Social Dijital 2024 Global Raporu Yayınlandı!”, *omg! iletişim* (blog), 31 Ocak 2024.

çıkarılmıştır. Katılımcıların verdiği cevaplardan çıkarılan kavramlar sıralanacak olursa siber zorbalığın kapsamında değerlendirilmesi gerekenler; “hakaret”, “dolandırıcılık”, “alay etmek”, “tehdit”, “iftira”, “kişisel bilgilere ulaşma izni talebi”, “hesap çalma”, “karşıt yorumlar”, “platform sahiplerince uygulanan kısıtlama”, “müstear isimlerden gelen mesajlar ve arkadaşlık isteği”, “manipüle edici emoji” şeklinde sıralanabilir.

En çok ne tür bir siber zorbalığa maruz kalmaktasınız? sorusu ile katılımcıların deneyimleri üzerinden siber zorbalık algılarını ortaya koymak hedeflenmektedir. Katılımcıların verdiği cevaplar incelendiğinde; “DM (Doğrudan Mesaj)”, “hakaret”, “alay etmek”, “dini görüşe dair alaycı yorum”, “ilgi alanına dair içeriklerin çıkması”, “fikir beyanının engellenmesi”, “hesabın çalınması”, “ön yargı ile yaklaşılması”, “kinaye”, “paylaşım yapılmasına engel” gibi siber zorbalık türleriyle karşılaşılmaktadır. Bu sorularla birlikte katılımcıların siber zorbalık algılarını daha anlaşılır bir düzlemde ele almak mümkün olacaktır.

Yaşanan siber mağduriyetin etkileri siber zorbalığın türüyle yakından alakalıdır. Katılımcıların dikkatine sunulan Belsey (2003) tarafından yapılan tanıtımda siber zorbalığın düşmanca ve mükerrerlik arz eden tavırlar olmasına karşın katılımcıların bu tanımın ötesinde bir “siber zorbalık” algısına sahip olduğu görülmektedir. Sorulara verilen cevaplar arasındaki “hakaret”, “alay etmek”, “iftira atmak”, “tehdit etmek”, “karşıt yorumlar” düşmanca tavır kapsamına girmektedir. Bununla birlikte “dolandırıcılık”, “ilgi alanına dair içeriklerin çıkması”, “fikir beyanının engellenmesi”, “hesabın çalınması”, “DM (Doğrudan Mesaj)” ve arkadaşlık talebi, “kişisel bilgilere ulaşma izni talebi” hususlarının doğrudan düşmanca bir tutum ve davranışa indirgenemeyeceği âşikardır. İnternetin hızla yaygınlaştığı ve gün geçtikçe daha fonksiyonel bir hale geldiği bu çağda siber zorbalık gibi internet üzerinden ortaya çıkan fenomenlere yaklaşımın da güncel tutulması gerekmektedir. Gerek bu gerçekliğin gerekse araştırmada elde edilen bulguların çerçevesinde siber zorbalık kavramının yeniden tanımlanmasının elzem bir hal aldığı görülmektedir. Korkmaz yaptığı çalışmasında benzer bir duruma işaret ederek, örneğin sahibinin izni olmaksızın uygunsuz bir fotoğrafı paylaşan kişinin zarar vermek için değil şaka amaçlı yaptığında bu durumun siber zorbalığa girip girmediğinin tartışmaya açık olduğunu ifade etmektedir. Korkmaz bu örneğin yanı sıra,

çalışmasında elde ettiği bulgularla da zorbalığın tanımında zikredilen tekrarlılık kaydını tartışmaya açmaktadır ²⁴.



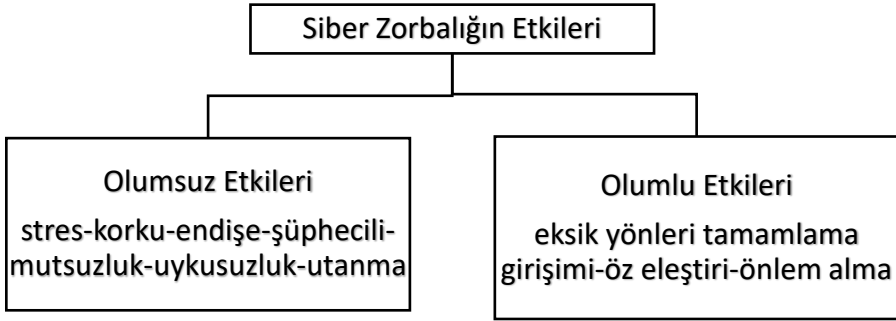
Şekil 1: Siber Zorbalığın Boyutları

Katılımcılara siber zorbalığa maruz kaldıklarında ne tür sıkıntılar yaşadıkları soruldu. Alınan cevaplar sonucunda siber zorbalığın etkilerinin olumlu ve olumsuz olmak üzere iki temel kategoriye ayrılabilceği tespit edildi. Siber zorbalığa maruz kaldıklarında katılımcılarda oluşan olumsuz sonuçlar; “panikleme”, “şüphencilik”, “korku”, “endişe”, “stres”, “üzüntü”, “utanma”, “mutsuzluk”, “uykusuzluk”, “içine kapanma” iken, katılımcılarda oluşan olumlu olarak nitelenebilecek sonuçlar; “eksik yönleri tamamlamaya çalışma”, “öz eleştiri”, “güvenlik önlemi alma” olarak ifade edilebilir. Siber zorbalığın benzer olumsuz sonuçları olduğunu belirten çalışmalar alanyazında mevcuttur ²⁵. Şahin tarafından ergenler üzerine gerçekleştirilen araştırmada siber zorbalık ve mağduriyet ile yalnızlık ve içine kapanma arasında pozitif yönde bir ilişki

²⁴ Korkmaz, *Siber Psikoloji, Kişilik Ve Dindarlık*.

²⁵ İbrahim Tanrıku, *Siber zorbalık* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2020); Kaerbinu Abdusufuer vd., “Siber Zorbalık ve Siber Mağduriyet ile Psikopatolojik Semptomlar Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Selcuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (2022), 278-288; Esra G. Kaygısız - Çiğdem Çakır, “Siber Zorbalık ve Siber Mağduriyet Ekseninde Özsaygı ve İş Tatmini İlişkisi”, *Turkish Studies* (2006) 15 Issue 5/Volume 15 Issue 5 (2020), 2463-2479.

olduğu raporlanmaktadır ²⁶. Burada dikkat çeken bir husus, siber zorbalığın olumlu olarak nitelenecek yönlerinin de olmasıdır. Siber mağduriyet yaşayan bireyin öz eleştiri yapması, eksik yönlerini tamamlamaya çalışması ve siber zorbalığın nesnesi olmamak için önlemler alma girişimi olumsuzluğun ortaya çıkardığı olumlu sonuçlardan bazılarıdır.



Şekil 2: Siber Zorbalığın Etkileri

Hangi tür siber zorbalığa maruz kaldıklarında bir destek alma ihtiyacı duyduğu sorulduğunda, katılımcılar; “dini görüşe dair alay edici bir yorum”, “tehdit”, “hakaret”, “bilgilerin ele geçirilip kullanmaya çalışılması”, “banka hesaplarının ele geçirilmesi”, “kişisel hakların ihlali” gibi durumlarda destek ihtiyacı hissettiklerini belirtmektedir. Bu konuyu iki temel başlık altında incelemek mümkündür. Birincisi kişisel alana yapılan saldırılar iken diğeri dini görüşe dair saldırılar olarak ortaya çıkmaktadır. Katılımcıların kişisel alana saldırılardan dolayı destek aramaları beklenen bir durumken dini yaşantıya dair bir alana yapılan saldırılarda destek aramaları dini konuları içselleştirmiş oldukları şeklinde yorumlanabilir. Diğer bir ifadeyle din bireylerin hayatına işlendiği ölçüde bireyler dini yaşantısını korumak istemektedir.

²⁶ Mustafa Şahin, “The relationship between the cyberbullying/cybervictimization and loneliness among adolescents”, *Children and Youth Services Review* 34/4 (2012), 834-837.



Şekil 3: Destek İhtiyacı Hissettiren Siber Zorbalık Hedefleri

Katılımcılara siber zorbalığa maruz kaldıklarında dinden nasıl destek aldıkları soruldu. Çalışma grubunun dinden; “dua”, “ibadet”, “Kur’an-ı Kerim’i okumak”, “Kur’an-ı Kerim’in Türkçe mealine bakarak teselli aramak”, “Allah’a sığınmak”, “beddua etmek”, “şükür”, “tövbe” gibi yöntemlerle yardım aldıkları görülmektedir. Din, insan hayatında çok fonksiyonel bir vazifeye sahiptir. Hayatın anlamının aranması, depresyon, kaygı ve stresle başa çıkma gibi zorlukların üstesinden gelmeye kadar dinin işlevsel bir yönü vardır. İbadet ve dua gibi dinsel faaliyetler bu konuda başat sığınma referansları olarak karşımıza çıkmaktadır ²⁷. Katılımcı grubun yükseköğretim kurumlarında din eğitimi alan bireyler olduğu göz önüne alındığında Kur’an-ı Kerim’in anlamıyla teselli bulma çabası daha anlaşılır bir hal almaktadır. Beddua ederek pasif savunma ya da sığınma modunun yanı sıra saldırıya saldırıyla karşılık verme isteği ise bu çalışmanın öne çıkan bir sonucu olarak nitelenebilir. Neticte olarak din problemleri internet kullanımından ²⁸ sosyal medya bağımlılığına

²⁷ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın anlam arayışı ve din: Logoterapik bir araştırma* (İnsan Yayınları, 2002); Asım Yapıcı, *Ruh sağlığı ve din: Psiko-sosyal uyum ve dindarlık* (Karahana Yayınları, 2007); Behlül Tokur, “Stres ve Din”, *İstanbul: Çamlıca Yayınları 2* (2017); Ali Aytan, *Din ve Sağlık; Kavram, Kuram ve Araştırma* (Marmara Akademi Yayınları, 2018); Abdurrahman Akbolat, *Kronik Hastalara Psikolojik İyi Oluş Odaklı Manevi Destek* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023).

²⁸ Sezai Korkmaz - Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Dindarlık, Siber Zorbalık Ve Problemleri İnternet Kullanımı İlişkisine Dair Nicel Bir Araştırma”, *Dini Araştırmalar* 21/53 (15 Haziran 2018), 35-54.

kadar ²⁹ birçok sorunla mücadelede bireyin dayanıklılığını arttırarak olumlu katkılar sunmaktadır ³⁰. Bu bağlamda katılımcıların siber zorbalıkla başa çıkma da dini uygulamalara baş vurmaları da olağan bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır.

Siber zorbalığa maruz kalındığında din dışında nerelerden destek aldıklarına katılımcıların büyük bir çoğunluğu “arkadaş” cevabını verirken, “aile”, “hocam”, “polis”, “tüm kamu kuruluşları”, “kitap okumak”, “doğa yürüyüşü”, “Youtube’ta sevdiğim psikologları dinlemek” de cevaplar arasındadır. Siber zorbalıkla baş edebilmek için mağdurların başvurdukları en temel sığınaklardan birisinin sosyal destek olduğu görülmektedir. Benzer bulgulara ulaşan çalışmalar alanyazında mevcuttur ³¹. Sosyal desteğin yanı sıra katılımcılar arasında kitap okumak ve doğa yürüyüşü gibi çözümü yine kendi içinde aramayı tercih edenler de mevcuttur. Kitap okumanın ve doğa sporu yapmanın ruh sağlığına olan olumlu etkileri ³² burada kendisini göstermektedir.

Çalışmanın son sorusu, siber zorbalıkla ilgili belirtmek istedikleri başka bir husus olup olmadığıdır. Katılımcıların verdiği cevaplar; “siber zorbalığın intihara kadar uzanan bir etkisi olduğu”, “sosyal medyada da ahlaki kuralların geçerli olması için çalışma yapılması gerektiği”, “devletin daha çok tedbir

²⁹ Sezai Korkmaz, “Olumlu ve Olumsuz Dini Başa Çıkma, Sosyal Medya Bağımlılığı ve Yalnızlık İlişkisi”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 237-271.

³⁰ Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*.

³¹ Furkan Aydın - Süleyman Sadi Seferoğlu, “Üniversite Öğrencilerinin Sanal Zorbalıkla Baş Etme Stratejileri Üzerine Bir İnceleme”, *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/2 (2020), 579-594; Şeyma Rodop vd., “Üniversite Öğrencilerinde Siber Zorbalık: Başa Çıkma Stratejileri, Değer Yönelimleri ve Akademik Başarılarıyla İlişkileri”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 10/26 (2022), 97-116; Esperanza Espino vd., “Effective coping with cyberbullying in boys and girls: the mediating role of self-awareness, responsible decision-making, and social support”, *Current Psychology* 42/36 (01 Aralık 2023), 32134-32146.

³² Abdurrahman Demir vd., “Doğa Yürüyüşü ve Yamaç Paraşütü Sporunu Yapan Bireylerin Yaşam Doyumu ve Özyeterliliklerinin İncelenmesi”, *Spor Eğitim Dergisi* 3/2 (Ağustos 2019), 137-145; Fatma Hastaoğlu - Pelin Çelik, “Düzenli Kitap Okuma Aktivitesinin Yaşlıların Mental Sağlığı Üzerine Etkisi”, *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 16/1 (Haziran 2023), 9-15.

alması gerektiği” başlıkları altında sıralanabilir. Tokur kamu kurum-kuruluşları ve personellerinden yardım almayla ilgili bunların da birer sosyal destek olduğunu belirtmektedir. Siber zorbalıkla ve etkileriyle mücadelede resmi kurum ve kuruluşların daha faal olması gerektiğini vurgulayan katılımcılar mevcuttur. Bu husus için literatüre bakıldığında destekler mahiyette yayınların olduğu görülmektedir. Örneğin, Tokur ortaya çıkan zorlukların bireylerin imtihanı olduğu kadar toplumun da bir imtihanı olduğunu ifade etmekte ve buradan hareketle kurum ve kuruluşların daha titiz olması gerektiğini vurgulamaktadır³³.

4. Sonuç ve Öneriler

Bu araştırma, katılımcıların sosyal medyada geçirdikleri sürenin ortalama 2,4 saat olduğunu ve bu sürenin Türkiye ortalamasıyla uyumlu olduğunu göstermiştir. Katılımcılar arasında sosyal medyada geçirilen sürenin artmasıyla siber zorbalık arasında doğrudan bir ilişki bulunmamıştır. Bu durum, en azından bu çalışma bağlamında, siber zorbalığın sosyal medyada harcanan zamana endekli olmadığını göstermektedir. Katılımcılar arasında en popüler dijital platformlar Instagram ve X (Twitter) olarak öne çıkmış, özellikle Instagram’ın genişletilmiş özellikleri nedeniyle popüler olduğu görülmüştür.

Siber zorbalığın tanımı ve kapsamı üzerine yapılan tartışmalar, katılımcıların siber zorbalığı daha geniş bir perspektifle ele aldığını ve klasik tanımların ötesinde yeni eklemelerde bulduklarını göstermektedir. Siber zorbalığa maruz kalan bireylerde ortaya çıkan etkiler hem olumsuz hem de olumlu sonuçlar doğurabilmektedir. Özellikle bireylerin olumsuz deneyimlerinden ders çıkararak güvenlik önlemleri alması dikkat çekicidir.

Katılımcıların, siber zorbalığa karşı dini destek arama eğiliminde oldukları görülmüştür. Bunun yanında, sosyal destek de önemli bir başa çıkma mekanizması olarak öne çıkmıştır. Sonuç olarak, siber zorbalıkla başa çıkma sürecinde sosyal destek, din, kişisel gelişim faaliyetleri ve devletin müdahaleleri gibi farklı unsurların devreye girdiği tespit edilmiştir.

³³ Behlül Tokur, *İmtihan Psikolojisi* (Ankara: Fcr Yayın, 2018).

Öneriler:

1. Siber Zorbalık Tanımının Güncellenmesi: Siber zorbalığın kapsamı katılımcıların görüşleri doğrultusunda genişletilmelidir. Özellikle siber zorbalığın farklı türlerini içeren daha kapsamlı tanımlar yapılmalıdır. Bu bağlamda siber zorbalık tanımı olarak; “bireyin siber alemde kişisel alanına yapılan tehditkar, aşağılayıcı, izinsiz müdahale ve dahil olma girişimleri” şeklinde bir tanım önermekteyiz.
2. Farkındalık Programları: Siber zorbalık hakkında farkındalık yaratacak eğitimler ve bilinçlendirme programları düzenlenmeli, özellikle gençler ve ebeveynler bilgilendirilmelidir.
3. Dini ve Psikolojik Destek Sistemleri: Siber zorbalığa maruz kalan bireyler için dini destek mekanizmalarının yanı sıra, psikolojik danışmanlık hizmetlerinin artırılması gerekmektedir. Bu süreçte, bireylerin ruh sağlığını koruyacak destek ağları oluşturulmalıdır.
4. Devletin Rolü: Devlet, siber zorbalıkla mücadelede daha etkin önlemler almalı ve sosyal medyada ahlaki kuralların uygulanmasına yönelik düzenlemeler getirmelidir. Siber zorbalığa karşı daha güçlü yasal önlemler geliştirilmelidir.
5. Sosyal Destek Sistemlerinin Güçlendirilmesi: Siber zorbalık mağdurları için arkadaş ve aile desteğinin önemi göz önünde bulundurularak, sosyal destek sistemlerinin güçlendirilmesi önemlidir. Eğitim kurumları ve toplum genelinde sosyal dayanışma teşvik edilmelidir.
6. Sosyal Medya Platformlarının Katılımı: Sosyal medya platformları, kullanıcıların siber zorbalığa karşı korunması amacıyla daha etkili politikalar ve algoritmalar geliştirmeli, zorbalık içeriklerinin önüne geçilmesi için daha proaktif çözümler sunmalıdır.

Kaynakça

- Abudusufuer, Kaerbınu vd. “Siber Zorbalık ve Siber Mağduriyet ile Psikopatolojik Semptomlar Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Selcuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (2022), 278-288. <https://doi.org/10.52642/susbed.1108775>

- Akbolat, Abdurrahman. *Kronik Hastalara Psikolojik İyi Oluş Odaklı Manevi Destek*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Albikawi, Zainab Fatehi. "Anxiety, Depression, Self-Esteem, Internet Addiction and Predictors of Cyberbullying and Cybervictimization among Female Nursing University Students: A Cross Sectional Study". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 20/5 (2023). <https://doi.org/10.3390/ijerph20054293>
- Aydın, Furkan - Seferoğlu, Süleyman Sadi. "Üniversite Öğrencilerinin Sanal Zorbalıkla Baş Etme Stratejileri Üzerine Bir İnceleme". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/2 (2020), 579-594. <https://doi.org/10.17679/inuefd.554675>
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık; Kavram, Kuram ve Araştırma*. Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın anlam arayışı ve din: Logoterapik bir araştırma*. İnsan Yayınları, 2002.
- Barutçu, Atilla. "Bir erkeklik stratejisi: Özel alanda eril suskunluk". *Fe Dergi* 7/1 (Haziran 2015), 130-145. https://doi.org/10.1501/Fe0001_0000000137
- Creswell, J.W. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. SAGE Publications, 2013. <https://books.google.com.tr/books?id=Ykruxor10cYC>
- Çankal, Selahattin. "Dijital Platformlarda Kimlik İnşası ve Sunumu: Z Kuşağı Üyeleri Üzerine Bir Araştırma". *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute* 61 (04 Mart 2024), 325-342. <https://doi.org/10.30794/pausbed.1430273>
- Demir, Abdurrahman vd. "Doğa Yürüyüşü ve Yamaç Paraşütü Sporunu Yapan Bireylerin Yaşam Doyumu ve Özyeterliklerinin İncelenmesi". *Spor Eğitim Dergisi* 3/2 (Ağustos 2019), 137-145.
- Espino, Esperanza vd. "Effective coping with cyberbullying in boys and girls: the mediating role of self-awareness, responsible decision-making, and social support". *Current Psychology* 42/36 (01 Aralık 2023), 32134-32146. <https://doi.org/10.1007/s12144-022-04213-5>
- Fredrick, Stephanie Secord vd. "Peer cyber-victimization and addictive phone use: Indirect effects of depression and anxiety among college students". *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 17/3 (30 Haziran 2023), Article 6. <https://doi.org/10.5817/CP2023-3-6>
- Hastaoğlu, Fatma - Çelik, Pelin. "Düzenli Kitap Okuma Aktivitesinin Yaşlıların Mental Sağlığı Üzerine Etkisi". *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 16/1 (Haziran 2023), 9-15. <https://doi.org/10.46414/yasad.1271741>
- Juvonen, Jaana - Gross, Elisheva F. "Extending the school Grounds?—Bullying Experiences in Cyberspace". *Journal of School Health* 78/9 (2008), 496-505.
- Kara, Osman. "We Are Social Dijital 2024 Global Raporu Yayınlandı!" *omg! iletişim* (blog), 31 Ocak 2024. <https://omgiletisim.com/we-are-social-dijital-2024-global-raporu-yayinlandi/>

- Kaygısız, Esra G. - Çakır, Çiğdem. “Siber Zorbalık ve Siber Mağduriyet Ekseninde Özsaygı ve İş Tatmini İlişkisi”. *Turkish Studies* (2006) 15 Issue 5/Volume 15 Issue 5 (2020), 2463-2479. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.43596>
- Koç, Turgay. “Sanal Alemin Geleceğinde İnsan ve Postmodern Görünümler: Meta-verse’de Kimlik”. *Din ve İnsan Dergisi* 3/6 (2023), 65-76.
- Korkmaz, Sezai. “Olumlu ve Olumsuz Dini Başa Çıkma, Sosyal Medya Bağımlılığı ve Yalnızlık İlişkisi”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 237-271. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.883693>
- Korkmaz, Sezai. *Siber Psikoloji, Kişilik ve Dindarlık*. Çamlıca Yayınları, 2021.
- Korkmaz, Sezai - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. “Dindarlık, Siber Zorbalık ve Problemler İnternet Kullanımı İlişkisine Dair Nicel Bir Araştırma”. *Dini Araştırmalar* 21/53 (15 Haziran 2018), 35-54. <https://doi.org/10.15745/da.433507>
- Kowalski, Robin M. vd. “Bullying in the digital age: A critical review and meta-analysis of cyberbullying research among youth.” *Psychological Bulletin* 140/4 (2014), 1073-1137. <https://doi.org/10.1037/a0035618>
- Molero, María M. vd. “Anxiety and depression from cybervictimization in adolescents: A metaanalysis and meta-regression study”.
- Newman, Kaela L. vd. “Sadness, hopelessness and suicide attempts in bullying: Data from the 2018 Iowa youth survey”. *PLOS ONE* 18/2 (15 Şubat 2023), e0281106. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0281106>
- Öztürk, Bennur. *Türkiye’deki Y Kuşağı Mensubu Bireylerin Siber Zorbalık ve Siber Mağduriyet Algıları : Bir Alan Çalışması. PQDT - Global*. Turkey: Marmara Üniversitesi (Turkey), Master’s, 2023. ProQuest Dissertations & Theses Global (2878259003). <https://www.proquest.com/dissertations-theses/turkiye-deki-y-kuşagi-mensubu-bireylerin-siber/docview/2878259003/se-2?accountid=141837>
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. NewYork: Guilford Publications, 2001. <https://books.google.com.tr/books?id=Vn5XObcpnd4C>
- Reep-van den Bergh, Carin M. M. - Junger, Marianne. “Victims of cybercrime in Europe: a review of victim surveys”. *Crime Science* 7/1 (04 Nisan 2018), 5. <https://doi.org/10.1186/s40163-018-0079-3>
- Rodop, Şeyma vd. “Üniversite Öğrencilerinde Siber Zorbalık: Başa Çıkma Stratejileri, Değer Yönelimleri ve Akademik Başarılarıyla İlişkileri”. *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 10/26 (2022), 97-116. <https://doi.org/10.52528/genclikarastirmalari.899396>
- Şahin, Adem. “Din Kaynaklı Stres Üzerine Bir Araştırma”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (01 Ekim 2006), 147-180.
- Şahin, Mustafa. “The relationship between the cyberbullying/cybervictimization and loneliness among adolescents”. *Children and Youth Services Review* 34/4 (2012), 834-837. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2012.01.010>
- Tanrıkulu, İbrahim. *Siber Zorbalık*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2020.

- Tokur, Behlül. *İmtihan Psikolojisi*. Ankara: Fer Yayın, 2018.
- Tokur, Behlül. “Stres ve din”. *İstanbul: Çamlıca Yayınları 2* (2017).
- Villegas-Lirola, Francisco. “Emotional Intelligence Profiles and Cyber-Victimization in Secondary School Students: A Multilevel Analysis”. *Education Sciences* 14/9 (2024), 971.
- Waseem, Muhammad - Nickerson, Amanda B. “Bullying: issues and challenges in prevention and intervention”. *Current Psychology* 43/10 (01 Mart 2024), 9270-9279. <https://doi.org/10.1007/s12144-023-05083-1>
- Winding, Trine Nøhr vd. “Is bullying in adolescence associated with the development of depressive symptoms in adulthood?: A longitudinal cohort study”. *BMC Psychology* 8/1 (19 Kasım 2020), 122. <https://doi.org/10.1186/s40359-020-00491-5>
- Wright, Michelle F. - Wachs, Sebastian. “Adolescents’ Psychological Consequences and Cyber Victimization: The Moderation of School-Belongingness and Ethnicity”. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 16/14 (2019). <https://doi.org/10.3390/ijerph16142493>
- Yapıcı, Asım. *Ruh sağlığı ve din: Psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Karahan Yayınları, 2007.
- Yıldırım, A. - Şimşek, H. *Sosyal Bilimlerde: Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6. Basım, 2006.
- “Nüfusumuzun Yüzde 86,5’i Çevrimiçi; Yüzde 93,8’i Mobil”. 12 Temmuz 2024. Erişim 30 Eylül 2024. <https://sgb.uab.gov.tr/haberler/nufusumuzun-yuzde-86-5-i-cevrimici-yuzde-93-8-i-mobil>
- “Türkiye’de günlük sosyal medya kullanımı ortalama 2 saat 44 dakika”. 07 Şubat 2024. Erişim 30 Eylül 2024. <https://www.trthaber.com/haber/bilim-teknoloji/turkiyede-gunluk-sosyal-medya-kullanimi-ortalama-2-saat-44-dakika-835186.html>



Sayı: 1, Aralık 2024

Issue: 1, December 2024

Sinop İlahiyat Dergisi

Dijital Panoptikon: Elektronik Gözetimin Toplumsal Yansımaları
Digital Panopticon: Societal Implications of Electronic Surveillance

Arif AKBAŞ

Dr. Öğr. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yıldızeli Meslek Yüksekokulu, Pazarlama ve Reklamcılık Bölümü, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Programı
Dr. Lecturer, Sivas Cumhuriyet University, Yıldızeli Vocational School, Department of Marketing and Advertising, Public Relations and Promotion Program
aakbas@cumhuriyet.edu.tr | ORCID: 0000-0002-8480-4350

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 11.10.2024
Kabul Tarihi | Accepted: 21.12.2024
Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Arif, Akbaş. "Dijital Panoptikon: Elektronik Gözetimin Toplumsal Yansımaları."
Sinop İlahiyat Dergisi 1 (Aralık 2024), 51-89.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Review: Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright: Authors publishing with the journal retain the copyright.

Dijital Panoptikon: Elektronik Gözetimin Toplumsal Yansımaları

Öz

Bu makalede, dijital teknolojilerin yaygınlaşmasıyla birlikte toplumda nasıl bir izleme ve kontrol mekanizması oluşturulduğu incelenmektedir. Makale, yeni gözetim ve kontrol düzeninin sosyal dinamiklere nasıl yansıdığını araştırmaktadır. Araştırmanın amacı, dijital gözetim ve toplumsal kontrol arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak; bu mekanizmaların toplum üzerindeki etkilerini belirlemektir. Çalışmada kullanılan metodoloji nitel araştırma yöntemlerinin bir kombinasyonunu içerir. Veri toplama sürecinde tarihsel sosyoloji ve literatür taraması yöntemleri kullanılmıştır. Bulgular, “dijital gözetim” ve “toplumsal kontrol” arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Özellikle, dijital teknolojilerin kullanımıyla birlikte bireylerin davranışlarının izlenmesinin, toplumda baskı ve kontrol mekanizmalarının artmasına neden olduğu görülmektedir. Bu durum, bireylerin özgürlükleri ve mahremiyetleri üzerinde ciddi bir etkiye sahiptir. Çalışmanın ana sorunsalı, dijital gözetim ve toplumsal kontrol arasındaki dengenin nasıl sağlanabileceğidir. Bu bağlamda, daha şeffaf ve hesap verebilir dijital gözetim politikalarının geliştirilmesi, bireylerin mahremiyet haklarının korunması için yeni mekanizmaların oluşturulması önerilmektedir. Dijital gözetim, modern toplumlarda toplumsal kontrolün en sofistike araçlarından biri haline gelmiştir. Elektronik göz olarak nitelendirilen mekanizmalar, devletler ve özel sektör tarafından bireylerin hareketlerini, alışkanlıklarını ya da ilişkilerini izlemek için kullanılmaktadır. Gözetim teknolojileri, büyük veri analitiği ile birleştiğinde, bireylerin öngörülemeyen davranışlarını dahi tahmin etmeye çalışır. Bu durum, özgürlük kavramının yeniden tanımlanması ve bireyin mahremiyet alanının giderek daralması gibi problemleri gündeme getirmektedir. Toplumsal izleme, yalnızca güvenliği ve düzeni sağlamayı değil, aynı zamanda normatif bir denetim mekanizması olarak bireylerin davranışlarını şekillendirmeyi de hedefler. Dijital Panoptikon, görünmez bir kafesin içinde özgür olduğumuzu hissettiren bir illüzyondur. Algoritmalar göz, kameralar kulak; modern dünyada gözetim, teknolojinin sessiz diliyle konuşur. Elektronik göz, yalnızca izlemekle kalmaz; aynı zamanda neyi görmek istediğimize de karar verir. Dijital Panoptikon’da yalnızca gözlenmiyoruz; aynı zamanda izlemeyi içselleştiriyoruz.

Anahtar Kelimeler: Dijital sosyoloji, Toplumsal kontrol, Elektronik göz, Toplumsal izdüşüm ve izleme, Dijital Gözetim.

Digital Panopticon: Societal Implications of Electronic Surveillance

Abstract

This article examines how a system of surveillance and control has been created in society with the widespread use of digital technologies. It investigates how the new surveillance and control order is reflected in social dynamics. The purpose of the research is to better understand the relationship between digital surveillance and social control and to determine the effects of these mechanisms on society. The methodology used in the study combines various qualitative research methods. Historical sociology and literature review methods were employed during the data collection process. The findings show a strong relationship between “digital surveillance” and “social control.” In particular, the use of digital technologies to monitor individuals’ behavior has led to an increase in pressure and control mechanisms in society. This situation has a significant impact on individuals’ freedoms and privacy. The main issue addressed in this study is how we can strike a balance between digital surveillance and social control. In this context, the development of more transparent and accountable digital surveillance policies and the creation of new mechanisms to protect individuals’ privacy rights are recommended. Digital surveillance has become one of the most sophisticated tools of social control in modern societies. Mechanisms referred to as the electronic eye are used by governments and the private sector to track individuals’ movements, habits, or relationships. When combined with big data analytics, surveillance technologies aim to predict even individuals’ unpredictable behaviors. This situation brings forth the need to redefine the concept of freedom and raises the issue of the narrowing of individuals’ privacy space. Social surveillance not only aims to ensure security and order but also seeks to shape individuals’ behaviors as a normative control mechanism. The Digital Panopticon is an illusion that makes us feel free while being in an invisible cage. Algorithms are the eyes, cameras are the ears; in the modern world, surveillance speaks the silent language of technology. The electronic eye does not merely watch; it also decides what it wants to see. In the Digital Panopticon, we are not only observed; we also internalize the act of watching.

Keywords: Digital sociology, Social control, Electronic eye, Social projection and monitoring, Digital surveillance.

Giriş

Panoptikon, 18. yüzyılda Jeremy Bentham tarafından tasarlanan, yerleşik bir kontrol sistemi içeren kurumsal bir bina modelidir. Merkezdeki bir gözetleme kulesinden tüm mahkumların izlenebilmesine olanak tanıyan bu tasarım, mahkumların izlenip izlenmediklerini bilememeleri nedeniyle sürekli gözleniyormuş gibi davranmalarını sağlar. Bu mimari model, bireyleri kendi kendini denetlemeye yönlendiren bir sistem olarak özellikle hapishaneler için geliştirilmiştir (Bentham, 1791, s. 5-9). Daha sonraları sosyal medyanın etkilerine dair erken dönem tartışmalar, panoptikon kavramına sıkça atıfta bulunmuştur. 1987 yılında Roger Clarke tarafından ortaya atılan veri gözetimi kavramı, sosyal medyayı tanımlamak için geliştirilen çeşitli terimlerin temelini oluşturmuştur. Akademisyenler, bu bağlamda *süperpanoptikon* (Mark Poster, 1990), *panoptik sıralama* (Oscar H. Gandy Jr., 1993) ve *elektronik panoptikon* (David Lyon, 1994) gibi kavramları öne sürmüştür. İlk gözetim çalışmaları, merkezde kontrol edilen bir birimin bulunması ve çevresinin izleyicilerle sarılı olması nedeniyle, sosyal medyayı ters panoptikon olarak yorumlamıştır (Romele vd., 2015, s. 377). Dijital panoptikon, Jeremy Bentham'ın panoptikon tasarımından esinlenerek, gözetim mekanizmalarının dijital dünyadaki dönüşümünü açıklayan bir kavramdır. Sosyolojik olarak, bireylerin sosyal medya, akıllı cihazlar ve çevrimiçi platformlar aracılığıyla sürekli izlenmesi, veri toplanması ya da analiz edilmesi sürecini ifade eder. Bu yapı, iktidarın ve kontrolün merkezileştiği, bireylerin ise davranışlarını izlendiklerini bilerek düzenlediği bir toplumsal gözetim sistemi oluşturur. Dijital panoptikon, kullanıcıların yalnızca izlenmekle kalmadığı, aynı zamanda gönüllü olarak mahremiyetlerini paylaşarak gözetimi içselleştirdikleri bir durumu da ortaya koyar (Light, 2010, s. 583).

Dijital sosyoloji, sosyal fenomenlerin dijital teknolojilerin etkisi altında incelendiği bir disiplindir. Bu disiplin, insanların dijitalleşme sürecindeki davranışlarını, ilişkilerini ve toplumsal yapılarını anlamak için sosyolojik bakış açılarını kullanır (Lupton, 2014, s. 1-19). Yeni dijital teknolojiler, günlük yaşamı, sosyal ilişkileri, hükümeti, ticareti, ekonomiyi ve bilginin üretimi ile yayılmasını derinlemesine etkileyerek toplumu dijitalleştirmektedir. İnsanların hareketleri, satın alma alışkanlıkları ve başkalarıyla çevrimiçi iletişimleri artık dijital teknolojiler tarafından detaylı bir şekilde izlenmektedir. Bu durumda

ister seçelim ister seçmeyelim, artık hepimiz giderek birer dijital veri öznesine dönüşmekteyiz. Dijital sosyolojinin alt disiplinleri; [Sosyal medya sosyolojisi, Dijital gözetim ve toplumsal kontrol, Çevrimiçi topluluklar ve ağlar, Dijital eşitsizlik ve dijital ayrımcılık, Dijital aktivizm, Sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik sosyolojisi] bu teknolojilerin etkisi, gelişimi ve kullanımının anlaşılabilceği yahut analiz edilebileceği bir araç sağlar. Lupton'un "*Dijital Sosyoloji*" kitabı, dijital toplumun çeşitli sosyal, kültürel ve siyasi boyutlarını tanıtmaktadır. Bu konularda araştırma ve bilimsel çalışmada yapılan önemli tartışmaları ele almaktadır. Yeni bilgi ekonomisi ve büyük veri ile dijital çağda araştırmanın yeniden kavramsallaştırılması, yükseköğretimin dijitalleştirilmesi, dijital kullanımın çeşitliliği, dijital politika, vatandaş dijital katılımı, gözetim politikaları, gizlilik konuları, dijital cihazların benlik/vücut (beden) kavramlarına katkısı, birçok başka konu da tartışılmaktadır (Lupton, 2014, s. 1-19).

Dijital sosyoloji, internetin yaygınlaşmasını, sosyal medyanın yükselişini ve diğer dijital teknolojilerin toplumsal etkilerini araştırır. Dijital sosyolojinin odak noktalarından biri, teknolojinin insan ilişkileri üzerindeki etkisini anlamaktır. İnternetin sosyal etkileşim biçimlerini nasıl değiştirdiği, çevrimiçi toplulukların nasıl oluştuğu ve bu toplulukların gerçek dünyadaki ilişkilere nasıl yansıdığı gibi konuları inceler. Ayrıca, dijital eşitsizlikler, çevrimiçi gizlilik ve dijital kimlik gibi güncel meseleleri de ele alır (Selwyn, 2019, s. 10-20). Dijital sosyoloji, geleneksel sosyolojik yöntemleri dijital dünyanın karmaşıklığına uygular. Nicel veri analizi, içerik analizi ve diğer sosyal bilim araçlarını kullanarak dijital dünyadaki toplumsal dinamikleri anlamak için çalışır. Bu disiplin, teknolojinin toplumu nasıl dönüştürdüğünü anlamak ve değişimlerin sosyal sonuçlarını değerlendirmek için kritik bir çerçeve sunar (Orton-Johnson, 2013, s. 13-28). Dijital sosyoloji alanındaki araştırmalar günümüz Batı toplumlarında oldukça popüler hale gelmiştir.¹

¹ "Digital Sociology: The Reinvention of Social Research" (Dijital Sosyoloji: Sosyal Araştırmanın Yeniden İcadı): kitabı dijital çağda sosyal araştırmanın nasıl yeniden şekillendiğini ve dijital teknolojilerin sosyal dünyayı nasıl etkilediğini incelemektedir (Marres, 2017, s. 5). "Digital Sociology: Critical Perspectives" (Dijital Sosyoloji: Eleştirel Bakış Açıları) derlemesi dijital teknolojilerin sosyal yapılar,

Dijital gözetim ve toplumsal kontrol üzerine Batı’da yapılmış önemli çalışmalar, genellikle teknolojik gözetimin toplumsal yapı, bireysel özgürlükler ve güç dinamikleri üzerindeki etkilerini ele alır. Bu çalışmalar; gözetim teknolojilerinin değişimi, “Büyük Veri” ile artan gözetim kapasitesi, bireylerin gizlilik haklarının ihlali ve gözetim toplumunun toplumsal sonuçları gibi konuları kapsar. Michel Foucault’nun “Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu” (1975) adlı eseri, modern gözetim üzerine yapılan Batı literatürünün temel taşlarından biridir (Foucault, 1977, s. 8). “Sosyal kontrol”, sosyolojik ve felsefi literatürde önemli bir kavramdır. Toplumsal düzenin sürdürülmesi ve istikrarın sağlanması açısından kritik bir rol oynar. Sosyolog Emile Durkheim, toplumun birliğini ve bütünlüğünü korumak için gerekli olduğunu savunmuş; toplumsal kontrolün, bireylerin davranışlarını yönlendirme süreci olduğunu öne sürmüştür (Lock, 2003, s. 116). Toplumsal kontrol, bireylerin uygun davranış normlarına uymalarını sağlar ve toplumun işleyişini düzenler (Hoffmann, 2006, s. 669-695). Ancak, sosyal kontrolün eleştirileri de mevcuttur. Michel Foucault gibi düşünürler, sosyal kontrolün güç dinamikleriyle sıkı bir ilişkisi olduğunu; gücün bilgi ve disiplin aracılığıyla bireyler üzerinde egemenlik kurduğunu öne sürerler (Lacombe, 1996, s. 332). Foucault, “görünmez

güç dinamikleri ve kültürel pratikler üzerindeki etkilerini ele almaktadır (Orton-Johnson & Prior, 2013, s. 4). “The Digital Age and Its Discontents” (Dijital Çağ ve Onun Huzursuzlukları) Dijital teknolojilerin sosyal ve kültürel etkilerini ele alarak, dijital çağın getirdiği sorunlar ile fırsatları tartışmaktadır (Stocchetti, 2020, s. 1-2). “Digital Media and Society” (Dijital Medya ve Toplum) dijital çağda etkileşim, kimlik ve topluluk kavramlarının nasıl yeniden şekillendiğini incelemektedir (Lindgren, 2021, s. 3). “Understanding Digital Societies” (Dijital Toplamları Anlamak) bu derleme, dijital teknolojilerin sosyal yapılar ve kültürel pratikler üzerindeki derin etkilerini anlamak için çeşitli disiplinlerden bakış açılarını bir araya getirmektedir (Perriam ve Carter, 2021, s. 8). “What is digital sociology?” (Dijital Sosyoloji Nedir?) dijital sosyoloji üzerine çalışmalarında, dijital teknolojilerin toplumu nasıl yeniden şekillendirdiğini ve sosyolojinin bu değişimleri nasıl analiz edebileceğini ele alır (Selwyn, 2019, s. 7). “Digital Culture, Play, and Identity: A World of Warcraft Reader” (Dijital Kültür, Oyun ve Kimlik: Bir World of Warcraft Okuyucusu) çalışması dijital oyunlar ve çevrimiçi kimlik oluşturma üzerine odaklanarak, dijital teknolojilerin sosyal dünyayı nasıl etkilediğini incelemektedir (Corneliussen ve Rettberg, 2008, s. 10).

disiplin” kavramını kullanarak, modern toplumlarda hükmetme biçimlerini inceleyen ve kurumsal yapıların bireyleri kontrol altına almak için kullanıldığını vurgular (Aydın-Öksüz ve Sagdic, 2017, s. 219). Günümüzde, dijital teknolojilerin yükselişiyle birlikte, sosyal kontrolün dinamikleri önemli ölçüde değişmiştir. İnternet ve sosyal medya gibi platformlar, bireylerin davranışlarını izleme, yönlendirme ve denetleme yeteneğini artırmıştır. Bu durum, dijital panoptikon² kavramını ortaya çıkarmıştır; bireylerin sürekli gözetim altında hissetmelerine neden olan bir durumu ifade eder (Faulkes, 2001, s. 184-190).

Bununla birlikte, sosyal kontrolün sadece baskıcı bir güç aracı olmadığına dair felsefi argümanlar da mevcuttur. Jürgen Habermas gibi düşünürler, kamusal alanın özgür tartışma ve iletişim için bir alan olarak korunmasının önemini vurgular (Habermas & McCarthy, 1977, s. 3-24). Dolayısıyla, sosyal kontrolün bazı yönleri, demokratik katılımın ve toplumsal uyumun teşvik edilmesi için gerekli görülmektedir (Verovšek, 2023, s. 398-417). Sosyal kontrol kavramı, hem toplumun düzenini ve istikrarını sağlamak için gereklidir hem de bireylerin özgürlükleri, haklarıyla ilgili önemli tartışmalara konu olmaya devam eder. Bu kavram, sosyologlar ve felsefeciler arasında derinlemesine incelenmeyi sürdürecektir çünkü toplumların yapısal/ ideolojik dinamiklerini

² Foucault, Jeremy Bentham’ın Panoptikon modelini kullanarak, modern toplumlarda gözetimin sadece fiziksel değil aynı zamanda psikolojik bir kontrol mekanizması olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, modern dijital gözetim teknolojilerinin bireyler üzerinde içselleştirilmiş bir denetim ve özdenetim oluşturduğu fikrinin temelini oluşturur. Panoptikon, 18. yüzyıl İngiliz filozofu Jeremy Bentham tarafından tasarlanan bir hapisane modeli olup, adını Yunanca “her şeyi gören” anlamına gelen kelimedenden alır. Bentham’ın tasarımında, bir merkez kule etrafında inşa edilen dairesel hücreler yer alır. Merkezdeki gözetleme kulesi, tüm hücreleri aynı anda gözlemleme yeteneğine sahiptir, ancak hücrelerdeki mahkûmlar bu gözetimin aktif olup olmadığını asla bilemez. Dolayısıyla, mahkûmlar sürekli izleniyormuş hissine kapılır ve kendi davranışlarını disipline ederler. Bu model, fiziksel kontrol yerine psikolojik kontrolün ön planda olduğu bir gözetim mekanizmasıdır. Gözetimin görünmezliği ve sürekli olasılığı, bireyler üzerinde içselleştirilmiş bir disiplin oluşturur. Mahkûmlar gözetim kulesindeki gardiyanı görmeseler de her an izlenebileceklerini düşündükleri için kurallara uyarlar. Sosyal medya platformlarından güvenlik kameralarına, algoritmik gözetimden büyük veri sistemlerine kadar birçok teknoloji, bireylerin sürekli izleniyormuş gibi hissetmesini sağlayarak modern “panoptik toplum”u oluşturur (Bentham, 2020, s. 1-11).

anlamak için hayati bir öneme sahiptir. Toplumsal kontrol, sosyal bilimlerde önemli bir kavramdır ve geniş bir spektrumda çeşitli anlamlar içerebilir. Toplumsal kontrol, bir toplumun bireylerin davranışlarını düzenlemek, yönlendirmek ve normlara uyum sağlamalarını sağlamak için kullandığı bir dizi sosyal süreci/mekanizmayı ifade eder. Kontrol mekanizmaları, toplumun değerleri, normları, kurumları ve diğer sosyal yapıları aracılığıyla gerçekleşir (Wiatrowski, 1981, s. 525-541).

Bu kavram, bireylerin toplumsal normlara uymalarını teşvik eden ve uyumsuz davranışları sınırlayan bir dizi sosyal etkileşimi içerir. Örneğin, toplumsal kontrol, sosyalizasyon süreciyle bireylere toplumun değerlerini, normlarını ve davranışlarını öğreten bir araç olabilir. Aynı zamanda, yasalar, kurallar ve cezalar gibi resmi kontrol mekanizmalarını da içerebilir. Toplumsal kontrol, bireylerin toplum içindeki rollerini kabul etmelerini ve bu rolleri yerine getirmelerini sağlar. Toplumsal kontrol, sosyal düzenin ve istikrarın korunmasına yardımcı olur. Toplumun işleyişini düzenler. Ancak, toplumsal kontrolün eleştirisi de vardır. Michel Foucault gibi düşünürler, toplumsal kontrolün güç ilişkileriyle sıkı bir ilişkisi olduğunu ve bireylerin üzerinde egemenlik kurma aracı olarak kullanıldığını savunurlar. Bu bakış açısına göre, toplumsal kontrol, bireylerin özgürlüğünü kısıtlayan ve onları sınırlayan bir mekanizma olabilir (Hirschi, 2015, s. 289-305). Toplumsal kontrol teması eleştirel bir şekilde birçok ütöplast ya da disütöplast eserde sıklıkla işlenmiştir.³

³ “Brave New World” (Cesur Yeni Dünya) Huxley’nin bu klasik eseri, gelecekteki bir disütöplast toplumda sınırsız tüketim ve zihinsel manipülasyonun bir sonucu olarak toplumsal kontrolü inceler (Huxley, 2022, s. 5). “1984” Orwell’in bu ünlü eseri, totaliter bir devlette bireylerin düşünce ve davranışlarını kontrol etmek için kullanılan otoriter yönetimi/ devlet gözetimini ele alır (Orwell, 1949, s. 6). “Fahrenheit 451” Ray Bradbury’nin bu kitabı, kitapların yasaklandığı bir toplumda düşünce kontrolü ve sansürün etkilerini araştırır (Bradbury, 2021, s. 9). “The Giver” (Verici) Lowry’nin bu genç yetişkin romanı, bir toplumun duygularını ve düşüncelerini kontrol altına alan bir sistem üzerinde durur (Lowry, 2014, s. 12). “We” (Biz) Zamyatin’in bu disütöplast romanı, totaliter bir toplumda bireylerin yaşamlarını ve davranışlarını kontrol eden bir merkezi yönetimi eleştirir (Hutchings, 1981, s. 81). “Anthem” (Marş) Rand’ın bu kısa romanı, kolektivist bir toplumda bireylerin benliklerini ifade etme özgürlüğünü ele alır (Bernstein, 2001, s. 7). “The

“Elektronik göz” terimi, sosyolojik ve medya araştırmaları bağlamında, Sosyal medya platformları, mobil cihazlar ve diğer dijital araçlarla, bireylerin davranışları, tercihleri yahut etkileşimleri sürekli olarak izlenebilir hale gelmiştir (Lyon, 1994, s. 8-12). Bu durum, bireylerin özel yaşamlarının dijital gözetim altında olduğu anlamına gelir. Kişisel gizlilik endişelerine ve toplumsal dinamiklerde değişikliklere neden olabilir. Elektronik göz, medya araştırmaları açısından da önemlidir çünkü medyanın rolü, bireylerin algılarını şekillendirmede ve bilgiye erişimlerini kısıtlamada giderek daha etkili hale gelmiştir. Medya kuruluşları ve dijital platformlar, kullanıcıların davranışlarını izleyerek içeriklerini kişiselleştirebilir ya da manipüle edebilir. Kamuoyu ve toplumsal olaylar üzerinde önemli bir etkiye sahip olabilir. “Elektronik göz” kavramı, bireylerin dijital teknolojiler aracılığıyla sürekli olarak gözetlenmesini ve medya araştırmaları alanında bireylerin etkileşimlerinin incelenmesini sağlayarak sosyolojik/medya çalışmalarında önemli bir konu haline gelmiştir. Kavram, dijital çağın getirdiği zorlukları ve fırsatları anlamak için kritik bir ereve sunar (Uveda, 2011, s. 65-79). “Electronic Eye” (Elektronik Göz) konulu birçok kitap bulunmaktadır.⁴

Dispossessed” (Mülksüzleştirilmiş) Le Guin’in bu romanı, iki farklı toplum arasındaki sosyal kontrolü ve özgürlüğü karşılaştırır (Le Guin, 2015, s. 12). “Parable of the Sower” (Tohumcu’nun Misali) Butler’in bu romanı, vakitsiz bir gelecekteki ABD’de toplumsal çöküşün ve toplumsal kontrolün etkilerini araştırır (Phillips, 2002, s. 299). “The Handmaid’s Tale” (Hizmetçi Kızın Öyküsü) Atwood’un bu disütopik romanı, totaliter bir rejim altında yaşayan kadınların denetim altına alınması ve toplumsal kontrolün sonuçlarını ele alır (Ketterer, 1989, s. 209). “The Circle” (ember) Eggers’in bu romanı, teknoloji devlerinin güçlenmesiyle birlikte toplumun gözetim altına alınmasının sonuçlarını inceler. Bu kitaplar, toplumsal kontrolün farklı yönlerini ve etkilerini çeşitli şekillerde ele alır. Okuyuculara bu konuda derinlemesine düşünme fırsatı sunar (Eggers, 2013, s. 5-6).

⁴ “The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society” (Elektronik Göz: Gözetim Topluluğunun Yükselişi) Lyon’un bu kitabı elektronik gözetim ve izlemenin yükselişini ele almaktadır. Lyon, teknolojinin ilerlemesiyle birlikte bireylerin nasıl izlendiği ve gözetildiği konusunda derinlemesine bir analiz sunar. Kitap, elektronik gözün sosyal, politik ve kültürel etkilerini incelerken, kişisel gizlilik/ özgürlük gibi önemli konuları da ele alır (Lyon, 1994, s. 8). David Brin’in “The Transparent Society” (şeffaf Toplum) adlı eseri, elektronik gözün toplum üzerindeki etkilerini tartışan önemli bir çalışmadır. Brin, gelecekteki bir toplumun şeffaflığının nasıl

Bu çalışma modern çağın dijital dönüşümü ve teknolojik ilerlemelerle birlikte ortaya çıkan sorunsallarını sosyolojik açıdan tartışarak ele almaktadır. Bireylerin dijital teknolojiler aracılığıyla sürekli olarak gözetlenmesi ve izlenmesi anlamına gelen elektronik gözetimin toplumsal kontrol ve etkileşim üzerindeki etkilerini derinlemesine inceleyerek, günümüzdeki dijital gözetim ortamının karmaşıklığını/çeşitliliğini anlamamıza yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Kişisel gizlilik hakları ve toplumsal dinamikler üzerinde önemli bir belirleyiciliği olan elektronik gözetim sosyal projeksiyon ve izleme kavramlarıyla bağlantılı olarak ele alınması, dijital gözetimin sosyal kontrol aracı olarak kullanıldığı her disiplini (sosyoloji, felsefe, psikoloji, antropoloji, iletişim-medya çalışmaları vs.) yakından ilgilendirmektedir. Elektronik gözün, sosyal medya platformları, güvenlik kameraları, mobil uygulamalar ve diğer dijital araçlar aracılığıyla nasıl yaygınlaştığı, günlük yaşamımızın her alanını nasıl etkilediği ayrıntılı bir şekilde açıklanmalıdır. Teknolojinin ilerlemesiyle birlikte ortaya çıkan güvenlik endişeleri ve kişisel verilerin mahremiyetini koruma ihtiyacı vurgulanarak, okuyucular dijital dünyadaki güvenlik/gizlilik konularıyla ilgili derinlemesine düşünmeye teşvik edilmelidir. Dijital gözetimin

olabileceğini ve bu şeffaflığın bireylerin yaşamlarını nasıl etkileyebileceğini araştırır. Kitap, kişisel gizlilik, toplumsal kontrol ve özgürlük gibi konuları ele alırken, farklı görüşleri/ önerileri sunar (Brin, 1999, s. 10). Shoshana Zuboff'un "The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power" (Gözetim Kapitalizminin Çağı: İnsan Geleceği İçin Yeni Güç Sınırında Mücadele) adlı kitabı, elektronik gözetimin ekonomik boyutunu inceler. Kitap, büyük teknoloji şirketlerinin nasıl bireyleri izlediğini ve bu verileri nasıl kullanarak kar elde ettiğini ele alır. Zuboff, bu yeni ekonomik modelin insanlık üzerindeki etkilerini ve bu süreci durdurmanın yollarını tartışır (Zuboff, 2023, s. 203). Bruce Schneier'in "Data and Goliath: The Hidden Battles to Collect Your Data and Control Your World" (Veri ve Golyat: Verilerinizi Toplamak ve Dünyanızı Kontrol Etmek İçin Gizli Savaşlar) adlı kitabı, kişisel verilerin toplanması ve kullanılmasının toplum üzerindeki etkilerini inceler. Schneier, elektronik gözün günlük hayatımızın her alanına nasıl nüfuz ettiğini ve bu sürecin kişisel özgürlüklerimizi nasıl tehdit ettiğini ele alır. Kitap, veri gizliliği ve güvenliği konularında bilinçlenmeyi amaçlar (Schneier, 2015, s. 9). Helen Nissenbaum'un "Privacy in Context: Technology, Policy, and the Integrity of Social Life" (Bağlamında Gizlilik: Teknoloji, Politika ve Toplumsal Yaşamın Bütünlüğü) adlı eseri, elektronik gözün toplum üzerindeki etkilerini tartışan önemli bir çalışmadır (Nissenbaum, 2011, s. 149).

karmaşıklığını anlamak ve bu fenomenin toplumsal, politik/ kültürel boyutlarını değerlendirmek dijital sosyolojinin en önemli sorunsallarından biridir (Yüksel ve Çapar, 2019, s. 23-38). “Üniversite öğrencilerinin internet gözetimine yönelik farkındalığı” araştırmasının gösterdiği bireysel ve toplumsal riskler günümüz ileri teknolojisine yönelik risklerin bir izdüşümüdür. Gözetim ise teknolojinin içine yerleşmektedir. Gözetim sistemi içinde internet oldukça büyük bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Riskler, tehlikeler, tehditler karşısında toplum ve bireyler için çözüm yolu kendi üstüne düşünme sürecidir. Bireylerin internet gözetimine yönelik duyduğu kaygının üstüne düşünmesi, sorgulaması gerekmektedir (Yüksel ve Çapar, 2019, s. 85). Aslında gözetim yeni değildir ama modern dönem gözetimini öncekilerden farklı kılan şey, gözetimin karşılıklı olmaktan çıkmasıdır, gözetim artık tek taraflıdır. Bir denetim asimetrisi oluşur: İzleyenler ve izlenenler. Tek yönlü izleme sürekli hale geldiğinden insanlar istenilen kalıba sokulur, düzenli hale getirilir. Buradaki ikinci yenilik, izlenenin nesneleştirilmesi sayısal bir varlık haline getirilmesidir (Özcan, 2014, s. 10).

Shoshana Zuboff’un “The Age of Surveillance Capitalism” (2019) adlı çalışması, dijital gözetimin ekonomik yönlerini analiz eder. Zuboff, şirketlerin kullanıcı verilerini izleyerek ve işleyerek bunları ticari kazanç için kullandığını, böylece yeni bir ekonomik sistem olan “gözetim kapitalizmi”nin ortaya çıktığını savunur. Sistemin toplumsal kontrolü nasıl dönüştürdüğünü ve bireylerin giderek tüketim odaklı birer veri kaynağına dönüştüğünü belirtir (Zuboff, 2023, s. 213). David Lyon, modern gözetim ve toplumsal kontrolün teknolojik yönlerini ele alan önemli bir figürdür. “Surveillance Studies: An Overview” (2007) ve “The Culture of Surveillance” (2018) adlı çalışmaları, gözetimin kültürel ve teknolojik boyutlarını inceler. Lyon, dijital teknolojilerin gözetimi daha görünmez hale getirdiğini ve bireylerin günlük yaşamlarına entegre ettiğini vurgular. Gözetim artık sadece devletin değil, aynı zamanda şirketlerin ve bireylerin de uyguladığı bir pratik haline gelmiştir (Lyon, 2018, s. 7-8). Zygmunt Bauman ve David Lyon’un “Liquid Surveillance: A Conversation” (2013) adlı eseri, modern toplumun giderek sıvılaştığını, yani daha esnek ve sürekli değişen gözetim biçimlerini tartışır. Bu çalışmada, gözetimin artık sabit bir yapıdan ziyade sürekli bir akış olduğu ve bireylerin verileri üzerinden izlenmesinin normalleştirildiği vurgulanır (Bauman& Lyon, 2013, s. 6). Kirstie

Ball, “Privatization of Surveillance”da gözetim mekanizmalarının özelleşmesini ve bireylerin bu sistemlere gönüllü katılımını analiz eder. Örneğin, sosyal medya platformları ve akıllı cihazların bireylerin özel yaşamlarını nasıl kamusal hale getirdiğini inceler. Özellikle bireylerin “izlenmeye” gönüllü katılımı, dijital gözetim ile özgürlük kavramı arasındaki paradoksu ortaya koyar (Ball, Haggerty & Lyon, 2012, s. 1-4). Mark Andrejevic, “Infoglut: How Too Much Information Is Changing the Way We Think and Know” adlı eserinde, büyük veri (Big Data) ve bilgi yığınının gözetim toplumunu nasıl güçlendirdiğini analiz eder. Gözetim teknolojilerinin yalnızca bilgi toplamakla kalmadığını, aynı zamanda bireylerin davranışlarını öngörmek ve manipüle etmek için kullanıldığını savunur (Andrejevic, 2013, s. 17). “SuperVision: An Introduction to the Surveillance Society” adlı çalışma, gözetimin etik ve toplumsal sonuçlarını inceler. Gilliom ve Monahan, dijital gözetimle birlikte özgürlüklerin sınırlandığını, ancak aynı zamanda toplumun gözetim araçlarını direniş mekanizmaları olarak da kullanabileceğini tartışır (Gilliom & Monahan, 2012, s. 6-7). Son yıllarda yapılan çalışmalarda, algoritmaların gözetimdeki rolü ön plana çıkmıştır. Özellikle Virginia Eubanks’ın “Automating Inequality” adlı kitabı, algoritmaların toplumsal eşitsizliği nasıl yeniden ürettiğini tartışır. Algoritmik gözetim, bireylerin ekonomik, sosyal ve siyasi haklarına yönelik tehditler oluştururken, aynı zamanda görünmez bir kontrol mekanizması haline gelmiştir (Eubanks, 2018, s. 9). *Mahremiyetin Erozyonu*: Dijital gözetim, bireylerin mahremiyetini büyük ölçüde sınırlandırmış, bireysel haklar ve toplumsal kontrol arasında yeni gerilimler üretmiştir. *Gönüllü Gözetim*: Sosyal medya ve akıllı cihazlar, bireylerin kendi verilerini gönüllü olarak paylaşmalarını normalleştirmiştir. *Devlet ve Şirket İttifakı*: Hem devletler hem de özel şirketler gözetim teknolojilerini güçlendirmek için iş birliği yapmaktadır. *Direniş ve Alternatifler*: Gözetim karşıtı hareketler, mahremiyet savunuculuğu ve veri adaleti gibi konular yükselişe geçmiştir. Bu çalışmalar, dijital gözetimin yalnızca teknolojik bir fenomen değil, aynı zamanda toplumsal ve etik bir mesele olduğunu vurgulamaktadır.

1. Dijital Gözetim ve Toplumsal Dinamikler

Dijital gözetim, günümüz toplumlarında önemli bir sosyolojik fenomen olarak öne çıkmaktadır. Bu fenomen, bireylerin dijital teknolojiler aracılığıyla

sürekli olarak izlenmesini ve gözetlenmesini ifade eder. Dijital gözetimin, toplumsal dinamikler üzerinde çeşitli etkileri bulunmaktadır. İlk olarak, gözetim biçimi, bireylerin davranışlarını ve etkileşimlerini dönüştürmektedir. Sosyal medya platformları ve diğer dijital araçlar aracılığıyla yapılan gözetim, bireylerin çevrimiçi etkileşimlerini belirgin şekilde şekillendirebilir. Toplumsal ilişkilerde değişikliklere neden olabilir. Örneğin, bireyler çevrimiçi platformlarda kendilerini farklı şekillerde ifade edebilir ya da sosyal normların yeniden tanımlanmasına yol açabilir. İkinci olarak, dijital gözetim toplumsal güç dinamiklerini etkileyebilir. Büyük teknoloji şirketlerinin ve devlet kurumlarının verileri toplaması, analiz etmesi, güç ilişkilerinde dengesizliklere yol açabilir. Bu durum, bireylerin kişisel gizlilik haklarına ve özgürlüklerine yönelik endişelere neden olabilir, toplumda güven kaybına yol açabilir. Ayrıca, verilerin yanlış veya kötüye kullanılması durumunda, toplumsal ayrımcılık ve adaletsizlik gibi sorunlara da yol açabilir (Chivers, 2016, s. 58).

Dijital gözetim toplumun kolektif bilincini ve algısını etkileyebilir. Bireylerin sürekli olarak izleniyor olması, toplumsal yaşamın ve etkileşimlerin her anında potansiyel olarak gözetim altında olduğu hissini meydana getirebilir. Toplumda genel bir güvensizlik ve paranoya atmosferi oluşturabilir. Bireylerin çevrimiçi davranışlarını dikkatlice düşünmelerine ve belirli bir özdeneyimle kendilerini ifade etmelerine neden olabilir. Toplumsal ilişkilerde sahte çevrimiçi kimliklerin oluşmasına ve toplumsal bağların zayıflamasına yol açabilir. Bazı sosyologlar, [David Lyon, Shoshana Zuboff, Sarah Brayne, Linnet Taylor vd.] dijital gözetimin bireylerin gizliliği, özerkliği üzerindeki etkilerini incelemekte ve bu iki kavram arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Dijital gözetim, bireylerin kişisel bilgilerinin toplanması ve izlenmesiyle ilgili olarak gizlilik haklarına meydan okurken, aynı zamanda bireylerin özerkliklerini, kişisel alanlarını da etkileyebilir. Güncel araştırmalar, dijital gözetimin bireylerin özerklik duygusunu nasıl etkilediğini ve bu durumun toplumsal dinamikleri nasıl şekillendirdiğini daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Kimi sosyologlar, [Virginia Eubanks, Sarah Brayne, Linnet Taylor, Zeynep Tufekci vd.] dijital gözetimin toplumsal adalet üzerindeki etkilerini vurgulamaktadır. Dijital gözetim, bireyler arasında güç dengesizliklerine yol açabilir. Belirli grupların daha fazla izlenmesine veya hedeflenmesine neden olabilir.

Toplumsal adaletsizlikleri derinleştirebilir ve toplumsal eşitsizlikleri artırabilir. Güncel araştırmalar, dijital gözetimin toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini ve bu etkilerin nasıl azaltılabileceğini anlamak için çeşitli politika önerileri, çözüm yolları sunmaktadır. Dijital gözetim, toplumsal normlar, değerler ve davranışlar üzerinde de önemli etkilere sahip olabilir. Güncel çalışmalar, dijital teknolojilerin sosyal etkileşimleri ve toplumsal ilişkileri nasıl değiştirdiğini incelemekte; dijital gözetimin bu değişimlere nasıl katkıda bulunduğunu araştırmaktadır. Dijital gözetim ve toplumsal dinamikler arasındaki karşılıklı etkileşimler üzerine araştırma yapan sosyologlar [Virginia Eubanks, Ruha Benjamin, Sarah Brayne, Linnet Taylor, Zeynep Tufekci, Sherry Turkle, Manuel Castells vd.], toplumun dijitalleşmesinin kültürel, sosyal yapılar üzerindeki uzun vadeli etkilerini anlamaya çalışmaktadır (Simlai, 2021, s. 239-249).

Sosyal sınıflandırma olarak gözetim: Gizlilik, risk ve dijital ayrımcılık, günümüz dijital çağında giderek artan öneme sahip olan bir konudur. Bu bağlamda, dijital gözetim sadece bireylerin izlenmesini değil, aynı zamanda toplum içinde farklı sosyal sınıfların oluşturulmasına da katkıda bulunur. Bireylerin çevrimiçi davranışları ve dijital izleri, genellikle algoritmalar tarafından analiz edilerek kişiler hakkında farklı risk profilleri oluşturulur. Bireylerin sosyal, ekonomik ve kültürel durumlarına dayalı olarak sınıflandırılmalarına neden olabilir. Örneğin, bir kişinin internetteki alışveriş alışkanlıkları veya çevrimiçi etkileşimleri, onun sosyal sınıfını belirlemede kullanılabilir. Bu, gizlilik haklarına ve toplumsal eşitliğe yönelik ciddi endişelere neden olmaktadır. Dijital gözetim ve sınıflandırma, belirli grupların hedeflenmesine ve diğerlerine göre dezavantajlı bir konuma düşmesine yol açabilir. Ayrıca, belirli sosyal sınıflara ait bireylerin dijital ayrımcılığa maruz kalma riski yüksektir. Mesela, işverenlerin veya sigorta şirketlerinin, dijital olarak toplanan verileri kullanarak belirli sosyal gruplara karşı ayrımcı uygulamalarda bulunmaları mümkündür. Bu nedenle, “sosyal sınıflandırma olarak gözetim” kavramı, dijital çağın getirdiği yeni riskler ve ayrımcılık biçimleri hakkında derinlemesine düşünmemizi gerektirmektedir. Yapılacak daha fazla araştırma ve politika geliştirme çabaları, dijital gözetimden kaynaklanan olumsuz etkileri azaltmak, toplumsal adaleti sağlamak için önemlidir (Lyon, 2003, s. 13-30).

Bir gözetim kültürü, benzeri daha önce hiç görülmemiş şekilde ortaya

çıkıştır. Temel özelliği, insanların kendi gözetimlerini ve diğerlerinin gözetimini düzenlemeye aktif olarak katılmalarıdır. Gözetim konusundaki bakış açıları, perspektifleri veya mantalitelere dair artan kanıtlar mevcuttur, ayrıca bazı yakından ilişkili gözetim hayal güçleri ve gözetim uygulamaları vardır. Bunlar analitik olarak ayırt edilebilirler, ancak ayıramazlar. Birbirine geçişkenlik gösterirler. Gözetim kültürünün büyümesine odaklanmanın nedenleri; özellikle maruz kalma dâhil olmak üzere bazı temel özelliklerini ve gözetim kültürü kavramının, gözetim devleti/toplumu hakkındaki önceki tartışmaları nasıl genişlettiği, etik yahut vatandaşlık tartışmalarını nasıl kolaylaştırdığı yeniden tartışılmalıdır. Gözetim kültürü terimi daha önce ortaya çıkmış olsa da henüz geniş bir fenomen olarak ele alınmamış ve gözetim devleti; gözetim toplumu gibi diğer gelişmelerden farklı bir gelişim olarak kuramsallaştırılmamıştır. William Staples (1998), günlük etkileşimlerimizde “postmodern” gelişmeleri uygun bir şekilde incelerken, gözetim kültürünü bir kitap başlığında kullanmıştır. Gözetim kültürü ayrıca John McGrath’ın “Loving Big Brother” (2004) adlı eserinde alt başlık olarak da geçer, bu çalışma gözetimin bazı performans boyutlarını gösteren ve tartışan faydalı bir çalışmadır. Ya da özellikle kamera gözetimi ile ilgili olarak Jonathan Finn’in gözlemlerini düşünün, McGrath kameraların halka açık alanda yayılmasıyla, gözetimin bir “görme biçimi, bir var olma biçimi” haline geldiğini açıklar. Her biri gözetim kültürüne iyi bir başlangıç noktası sağlar (Lyon, 2017, s. 824).

K. Best, “Kontrol toplumunda yaşamak: Gözetim, kullanıcılar ve dijital ekran teknolojileri” makalesinde “dijital teknolojinin getirdiği artan gözetimle ilgili büyüyen politik/akademik ilgiye rağmen, bu teknolojileri kullananlar kendileri gözetim konusunda göreceli olarak kaygısız görünüyorlar ve daha fazla kullanılabilirlik karşılığında kontrolün azalmasını kabul ediyorlar” demiştir. İnsanların beyan ettikleri görüşler ile gerçek davranışları arasındaki çelişki, halkın ve akademik söylem ile insanların günlük ilgisizliği arasındaki çelişki sorgulanmalıdır. Bunun için, gözetimi analiz etmek için yaygın olarak kullanılan bir teorik model olan ‘kontrol toplumu’ kavrayışına dayanan bir Deleuzian⁵ modelini, kullanıcıların gözetim hakkındaki göreceli zararlarına

⁵ Deleuzian iletişim modeli, Gilles Deleuze’ün felsefesi ve özellikle rizomatik düşünce ile hiyerarşik olmayan bağlantı yapıları üzerine geliştirdiği bir yaklaşımdır.

dair kendi algılarını karşılaştırarak, nitel bir araştırmadan elde edilen veriler kullanılabilir.

Bir araştırmada, [Gözetim, Snowden ve Büyük Veri: Kapasiteler, Sonuçlar, Eleştiri] David Lyon insanların günlük yaşamlarında gözetimi gerçekten nasıl ve ne şekilde onayladıklarını anlama çağrısını ileri götürmeyi amaçlamıştır. (Lyon, 2014, s. 1) Araştırma, ‘dividuals’⁶ hakkında üretilen verilerin giderek daha çok simüle edilmiş nitelikte olduğuna işaret eden bir kontrol toplumu analizini yapar. Kullanıcılar kendilerinin bu bilgilerin gerçeklik ve güvenilirlik kavramlarına tutundukları iki temel farklılık/ bir ortak nokta bulur. Kontrol toplumu analizi, gözetimi yayılmış, kaygan ve günlük uygulamalara sızan postmodern kontrol biçimleri olarak kavramsallaştırmıştır. Kullanıcılar belirli alanlarda ve belirli bilgi alanlarına bağlı olarak gözetim girişimlerini

Deleuze ve Félix Guattari, geleneksel, lineer iletişim modellerini eleştirerek, bilginin, fikirlerin ya da gücün karmaşık, iç içe geçmiş ağlar şeklinde aktığı bir model önermiştir. Bu modelde iletişim, sabit bir gönderen ve alıcıya dayanmaz, bunun yerine sürekli bir bilgi akışı, etkileşim/ bağlantı ağı üzerine kuruludur. Rizomatik Ağlar: İletişim, sabit noktalara ya da hiyerarşilere dayanmayan, her yerden ve her an oluşabilen ağlar şeklinde görülür. Bu ağlar, köklerin birbirine bağlanması gibi, birbirine bağlı birçok yol ve bağlantıdan oluşur. Güç ve Bilgi Akışları: Bilgi, çok yönlü bir şekilde akar ve iletişimin anlamı, katılımcıların etkileşimleriyle sürekli şekillenir. Mesajlar sabit değildir, her etkileşimde yeniden şekillenir. Temsil Karşıtlığı: Deleuze ve Guattari, gerçekliğin sabit temsillerine karşı çıkarlar. Bu modelde iletişim, önceden var olan bir gerçeği temsil etmek değil, etkileşim yoluyla yeni gerçeklikler oluşturmaktır. Model, özellikle dijital kültür, sosyal medya ve ağlar gibi karmaşık; merkeziyetsiz sistemleri analiz etmek için kullanışlıdır. İnternette bilgi hızla ve öngörülemez bir şekilde yayıldığı için, Deleuzian model bu tür sistemlerdeki iktidar, kimlik yahut etkiyi anlamak adına önemli bir yaklaşım sunar.

- ⁶ David Lyon, dijital gözetim ve modern toplumlar üzerine yaptığı çalışmalarda “dividuals” (birey-altı varlıklar) kavramını, Gilles Deleuze’ün fikirlerinden alarak geliştirmiştir. Bu kavram, geleneksel “birey” (individual) kavrayışının dijital çağdaki gözetim pratikleriyle nasıl değiştiğini anlamaya yöneliktir. Dividuals kavramı, bireyin artık tekil ve bölünemez bir varlık olarak değil, dijital teknolojiler tarafından sürekli olarak parçalanan, analiz edilen, yeniden birleştirilen veri kümeleriyle temsil edildiğini ifade eder. Dijital sistemler ile gözetim mekanizmaları, bireylerin davranışlarını, tercihlerini ve kimliklerini sayısallaştırarak bu parçalanmayı sürekli hale getirir.

hedefleyebildiklerini iddia ederler. Ancak, kontrol toplumu analizleri ile kullanıcıların gözetim deneyimleri, bu çalışmadan ortaya çıkan üçüncü prensipte birleşir: Katılımcı gözetim kavramı ve onayın mevcut şekli (Best, 2010, s. 5).

A. K. Martin, R. E. Van Brakel ve Daniel J. Bernhard bu konuda “Dijital gözetime karşı direnci anlamak: Çok disiplinli, çok aktörlü bir çerçeveye doğru” çalışmasını yapmışlardır. Gözetim dinamiklerinde merkezi bir rol oynamasına rağmen, direniş kavramı gözetim çalışmaları korpusu içinde yeterince geliştirilmemiştir. “Gözetim üzerine teorik çalışmaları gözden geçiriyoruz ve ardından gözetim çalışmaları içinden direnişin temel ele alınış biçimlerini özetliyoruz. Gözetim çalışmaları içindeki direniş literatürünün çoğunun, gözlemci ile gözlenen arasındaki direniş ilişkilerine odaklandığını ve diğer ilgili aktörleri ihmal ettiğini buluyoruz. İlgili aktörlerin listesini genişletmek için, direnişin kimler tarafından ve nasıl yapıldığı hakkında diğer disiplinlerin ne söylediğine bakıyoruz. Bu dersleri kullanarak, karmaşık direniş ilişkilerini daha iyi anlamak için çoklu aktör çerçevesini açıklıyoruz. Gözlemci ve gözlenenin ötesinde, gözetim yetkilileri, ticari kuruluşlar, uluslararası hükümet ile hükümet dışı kuruluşlar, gözetim teknolojileri kendileri, çeşitli yollarla direnebilen/ direnilebilen karmaşık bir direniş ağını oluşturur. Dahası, bu farklı rollerin benzersiz direniş yöntemleri, yönleri ve fırsatları ürettiğini sonuçlarız. Bu ek aktörlerin rolleri, İngiltere Ulusal Kimlik Şeması’nın incelenmesiyle gösterilecektir, burada şu anda şemanın gelişiminin çeşitli aşamalarında çok seviyeli, çok aktörlü direniş ilişkilerine dâhil olduklarına inanıyoruz” değerlendirmesini yapmışlardır (Martin, 2009, s. 213).

R. Jones, “Söylem Analizi ve Dijital Gözetim” çalışmasında dijital gözetimin anlaşılmasına söylem analizi araçlarının nasıl katkıda bulunabileceğini araştırmıştır. Bu keşfin temelini oluşturmak için öncelikle söylem analizinin, genel olarak gözetimin anlaşılmasındaki rolünü incelemiştir. Ardından, tüm gözetimin aracılı doğasını ve farklı medya türlerinin getirdiği fırsat ve kısıtlamaları tartışmıştır. Daha sonra, dijital gözetimde yer alan başlıca söylemsel süreçleri, katılım, önceden bahane oluşturma, metne dönüştürme ile dijital teknolojiler aracılığıyla nasıl farklılık gösterdiğini açıklamıştır. Dijital gözetimle ilgili söylem analizi çerçevesindeki ana konular ve devam eden tartışmalar, kimlik, ajans/güç özellikle belirlenip açıklanmaktadır. Dijital gözetim konusundaki bir söylemin analitik yaklaşımını, uygulamalı sosyolengüistik

profesyonellerin mesleki uygulamaları üzerindeki etkilerini tartışmakta; söylem ve dijital gözetim üzerine gelecek araştırmalar için bazı yönelimler önermektedir (Jones, 2020, s. 2-10).

2. Elektronik Gözün İzleri: Toplumda Yansımaları ve İzlenme Mekanizmaları

Elektronik teknolojilerin hızla yayılması ve dijitalleşmenin artan etkisiyle birlikte, elektronik gözetimin toplumsal etkileri ya da izleme mekanizmaları giderek daha fazla dikkat çekmektedir. Elektronik gözetimin toplum üzerindeki yansımaları ve bireylerin izlenme mekanizmalarını ele alarak, bu alandaki güncel araştırmaların bir sentezinin sunulması amaçlanmaktadır. Elektronik gözetim, bireylerin dijital teknolojiler aracılığıyla sürekli olarak izlenmesini ve gözetilmesini ifade eder. Bu durum, kişisel gizlilik hakları ve toplumsal ilişkiler üzerinde önemli etkilere sahiptir. Elektronik gözetim mekanizmaları, teknolojik ilerlemelere paralel olarak değişim geçirmektedir. Yüz tanıma sistemleri, izleme kameraları, çevrimiçi takip araçları gibi teknolojiler, bireylerin hareketlerini ve etkileşimlerini izlemek için kullanılmaktadır. Elektronik gözetimin yaygınlaşmasıyla birlikte, sosyal ve etik tartışmalar da hızla artmaktadır. Bireylerin gizlilik hakları, özgürlükleri ve güvenlik endişeleri, elektronik gözetimle ilgili önemli konular arasındadır. E-maintenance⁷ ve gözetim arasındaki ilişki, e-maintenance'in bir tür gözetim olarak düşünülebileceği gerçeğinden kaynaklanır. E-maintenance, endüstriyel ekipmanın durumunu izleyerek ve değerlendirerek potansiyel arızaları veya bakım ihtiyaçlarını belirler. Bu süreç, bir tür gözetim olarak kabul edilebilir çünkü ekipmanın durumunu sürekli olarak izlemeye ve kayıt altına almaya dayanır. Bu nedenle, e-maintenance, gözetim teknolojilerinin endüstriyel bakım süreçlerine entegre edilmesiyle gerçekleşir (Holmberg, 2010, s. 507).

⁷ E-maintenance (elektronik bakım), bilgi ve iletişim teknolojilerinin (ICT) kullanımıyla bakım süreçlerinin uzaktan yönetilmesi, izlenmesi/ optimize edilmesini ifade eder. Bu konsept, dijitalleşme ve endüstri 4.0 ile daha fazla önem kazanmış olup, özellikle makine ile sistemlerin bakımında kullanılmaktadır.

Devletlerin izleme mekanizmaları, genellikle güvenlik, istihbarat ve denetim amacıyla kullanılan çeşitli araçlar/yöntemlerden oluşur. Mekanizmalar, devletin vatandaşlarını veya diğer devletleri izlemesi, bilgi toplaması ve faaliyetlerini denetlemesi için kullanılır. İzlenme mekanizmaları genellikle yasal ve düzenleyici çerçevelerle belirlenir ancak bazen sınırlandırılması gereken alanlarda aşırıya kaçabilir veya istismar edilebilir. Çeşitli teşkilatlar, iç ve dış tehditlere karşı ülkenin çıkarlarını korumak için operasyonlar düzenler. Genellikle diğer devletlerin ve örgütlerin faaliyetlerini izler. Bu ajanslar, çoğunlukla izleme kameraları, dinleme cihazları ve diğer teknolojileri kullanarak halkın faaliyetlerini izler. Devletler, kamusal alanlarda ve önemli tesislerde izleme kameraları kullanarak geniş kapsamlı gözetim sağlarlar. Bu kameralar, suç önleme, güvenlik sağlama ve acil durum müdahalelerini kolaylaştırmak için kullanılır. Devletler, telekomünikasyon ve internet iletişimlerini izlemek için özel yetkilere sahip olabilirler. İzinsiz dinleme, hükümetlerin hedef aldıkları kişilerin telefon görüşmelerini veya diğer iletişimlerini dinlemek için teknoloji kullanması anlamına gelir. Devletler, kamu ve özel sektör veri tabanlarından bilgi toplar ve veri madenciliği teknikleri kullanarak bu bilgileri analiz ederler. Bu, hükümetlerin nüfus sayımı, sağlık kayıtları, finansal bilgiler ve diğer hassas verileri toplamasını içerebilir (Caparini, 2016, s. 3-24). İzleme teknolojisi, genellikle ulusal güvenlik ve kamu düzenini korumak için kullanılsa da bazı durumlarda bireylerin haklarına/özgürlüklerine zarar verebilecek şekillerde kötüye kullanılabilir veya istismar edilebilir. Bu nedenle, izleme mekanizmalarının kullanımı yasal ve etik sınırlar içinde olmalıdır.

Devletlerin toplumu yakından takip edip izlenmesinin sosyo-psikolojik sonuçları, açık ve kapalı toplumlarda farklılık gösterebilir. Sonuçları, bireylerin özgürlükleri, güvenlik algısı, toplumsal ilişkileri ve psikolojik sağlamlıkları üzerinde önemli etkilere sahip olabilir. Açık toplumlarda, devletlerin toplumun yakından takip edilmesi ve izlenmesi, bireylerde güvenlik ve mahremiyet kaybı gibi sosyo-psikolojik sonuçlara yol açabilir. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri gibi açık toplumlarda; NSA, FBI, CIA⁸ gibi istihbarat teşkilatlarının geniş kapsamlı izleme faaliyetleri, bireylerde güven eksikliği ve

⁸ NSA (National Security Agency): ABD'nin ulusal güvenlik kurumlarından biri

hükümete olan güvenin azalmasına neden olabilir. Bu durum, demokratik değerlerin sorgulanmasına ve toplumun siyasi katılımında düşüşlere yol açabilir. Ayrıca, bireylerin ifade özgürlüğü ve düşünce özgürlüğü gibi temel haklarının kısıtlanmasıyla da sonuçlanabilir (Theoharis, 1984, s. 67-76). Kapalı toplumlarda, devlet gözetimi genellikle daha baskıcı ve kısıtlayıcı olabilir. Örneğin, Çin gibi kapalı toplumlarda, Çin Komünist Partisi'nin geniş kapsamlı izleme ve sansür mekanizmaları, bireylerde korku ve özgürlük endişesine neden olur. Toplumda genel bir güvensizlik ve korku atmosferine yol açabilir. Bireylerin kendilerini ifade etme ve özgürce düşünme konusundaki cesaretlerini kırabilir. Ayrıca, devletin bireyler üzerindeki aşırı kontrolü, toplumun psikolojik sağlamlığını olumsuz yönde etkileyebilir ve psikolojik baskı altında hissetmelerine neden olabilir (Chin, 2022, s. 1-15). Fan Liang, Vishnupriya Das, Nadiya Kostyuk ve Muzammil M. Hussain'in "Veriye dayalı bir toplum inşa etmek: Devlet gözetim altyapısı olarak Çin'in sosyal kredi sistemi" makalesinde tam olarak bu konu incelenmektedir. Büyük veri teknolojileri hem kamu hem de özel sektör tarafından gözetim kapasitelerini geliştirmek ve genişletmek için benimsenmiştir. Makale, Çin'in Sosyal Kredi Sistemi (SCS) inşasında yer alan kamu ve özel sektör paydaşlarının kurumsal süreçlerini; siyasi-ekonomik çıkarlarını izlemektedir. SCS, 2020'de 1,4 milyar vatandaşa tamamen uygulanmak üzere olan büyük bir veri destekli gözetim altyapısına merkezi veri platformlarını entegre etmeyi amaçlamaktadır. SCS, Çin'deki vatandaşların, firmaların, organizasyonların ve hükümetlerin güvenilirliğini yönetmek, izlemek/öngörmek için kurulmuş bir altyapıdır. Kredi puanlarına dayalı bir ceza/ödül sistemi, vatandaşların ve organizasyonların eğitim, pazarlar ile vergi indirimleri gibi şeylere erişip erişemeyeceğini belirleyecektir. Batı medyası tarafından genellikle "büyük kardeş" veya siyasi kontrol aracı olarak ta-

olan NSA, elektronik istihbarat toplama ve şifreleme teknolojileri geliştirme alanında faaliyet gösterir. Siber tehditlere karşı koruma sağlar. FBI (Federal Bureau of Investigation): ABD'nin federal iç istihbarat/ güvenlik teşkilatı olan FBI, organize suçlar, terörizm, siber suçlar, yolsuzluk gibi ulusal ve uluslararası suçlarla mücadele eder. CIA (Central Intelligence Agency): ABD'nin dış istihbarat teşkilatı olan CIA, diğer ülkelerdeki politik, ekonomik ve askeri gelişmeleri izlemek, analiz etmek ya da hükümete raporlamakla sorumludur.

nımlanan SCS'nin, aslında politik faaliyetlerden ziyade finansal ve ticari faaliyetlere odaklandığı görülmektedir. Makale, devlet gözetim altyapılarını anlamak için bir çerçeve sunmaktadır. Çeşitli devlet kurumlarının merkezi veri altyapısını kurmak için nasıl iş birliği yaptığını, kredi puanlama sürecinin; veri toplama, veri birleştirme ve veri analitiği süreçlerinin farklı ancak birbirleriyle bağlantılı yönlerini tartışmaktadır (Liang, 2018, s. 415).

İstatistiksel olarak, devletlerin izleme ve gözetim faaliyetlerinin sosyopsikolojik sonuçlarını değerlendirmek zor olabilir. Çünkü bu tür etkiler genellikle ölçmek ve nicel olarak ifade etmek için subjektif ya da karmaşık olabilir. Ancak, bazı anket ve araştırmalara dayanan veriler, devlet gözetiminin bireylerde güven eksikliği, ifade özgürlüğü kaygısı; toplumsal güvenin azalması gibi sonuçlara yol açtığını göstermektedir. Pew Araştırma Merkezi'nin yaptığı bir ankete göre, ABD'de halkın NSA'nın telefon ve internet izleme programlarına yönelik güveni son yıllarda önemli ölçüde azalmıştır (Reddick, 2015, s. 129-141). Benzer şekilde, Çin'de yapılan anketler, halkın internet sansürü ve izleme mekanizmaları nedeniyle ifade özgürlüğü/güvenlik endişeleri taşıdığını göstermektedir (Wang, 2015, s. 1-20). Bu veriler, devlet gözetiminin sosyo-psikolojik etkilerini anlamak için önemli bir araçtır, ancak tam bir resim sunmak için daha kapsamlı araştırmalara ihtiyaç vardır. Bağlantı özgürlüğü, ifade özgürlüğü, interneti şekillendiren değişen yasal ve düzenleyici ekoloji toplumların giderek daha demokratikleşmesi sansürcü yapıyı giderek dönüştürebilir.

İnternete sansür uygulayan ve vatandaşlarını yakından takip eden ülkeler arasında genellikle şu ülkeler yer alır: Çin, internet erişimini sıkı bir şekilde kontrol eder ve "Büyük Yangın Duvarı" olarak bilinen bir internet sansürü sistemine sahiptir. Kuzey Kore, dünyadaki en kapalı ve sıkı internet kontrolüne sahip ülkelerden biridir. İnternet erişimi sınırlıdır ve sadece seçkinlerin erişimine izin verilir. Suudi Arabistan, interneti sıkı bir şekilde kontrol eder ve çeşitli web sitelerine erişimi engeller. İnternet kullanıcılarının faaliyetleri yakından izlenir ve sansürlenir. İran, internet erişimini sıkı bir şekilde kontrol eder ve çeşitli sosyal medya platformlarına erişimi kısıtlar. İran'da internet kullanıcıları sık sık sansürlenir ve gözetlenir. Rusya'da internet erişimi sıkı bir şekilde kontrol edilir ve çeşitli web sitelerine erişimi engellenir. Rus hükü-

meti, internet kullanıcılarını yakından izler ve sansürler. Birleşik Arap Emirlikleri, internet erişimini sıkı bir şekilde kontrol eder ve çeşitli web sitelerine erişimi engeller. İnternet kullanıcıları sık sık sansürlenir ve gözetlenir. Vietnam, internet erişimini sıkı bir şekilde kontrol eder ve çeşitli web sitelerine erişimi engeller. Vietnam’da internet kullanıcıları sık sık sansürlenir ve gözetlenir. Belarus, internet erişimini sıkı bir şekilde kontrol eder ve çeşitli web sitelerine erişimi engeller. Belarus’ta internet kullanıcıları sık sık sansürlenir ve gözetlenir. Venezuela, internet erişimini sıkı bir şekilde kontrol eder ve çeşitli web sitelerine erişimi engeller. Venezuela’da internet kullanıcıları sık sık sansürlenir ve gözetlenir (Bischoff, 2024, s. 1-3). Türkiye internet sansürü konusunda dünya ülkeleri sıralamasında ortalarda yer almaktadır.

Dünya nüfusunun yüzde 65’inden fazlası (5,3 milyar kişi) internet kullanmaktadır. İnternet; anlık bilgi, eğlence, haber ve sosyal etkileşim kaynağımızdır. Görünüşte özgür olan birkaç ülke şaşırtıcı derecede üst sıralarda yer almaktadır. Devam eden kısıtlamalar ve bekleyen yasalar nedeniyle çevrimiçi özgürlüğümüz her zamankinden daha fazla risk altındadır. İnternet sansürü açısından en katı ülkeler: Çin ve Kuzey Kore’dir (Bischoff, 2024, s. 4-7). Bu iki ülke Karl Popper’in ifadesiyle “kapalı toplumlar”dır. Bu yıl ikinci sırada Irak, Myanmar, Pakistan ve Türkmenistan yer almıştır. BAE’nin internet sansür puanı aynı kalırken hem Rusya hem de Suudi Arabistan bu güncellemede düşüş göstermiştir. Yapılan internet araştırmasına göre Türkiye’nin sansür oranı %8 olarak tespit edilmiştir. 21 ülkede büyük sosyal medya ve arama motorları vb. siteler yasaklanmış veya kapatılmıştır. İncelenen Afrika ülkelerinin 37’sinde sosyal medya kısıtlamaları uygulanmaktadır ancak yalnızca Eritre ve Etiyopya, sosyal medya sitelerine erişimi sürekli olarak engelleyecek kadar ileri gitmiştir. Avustralya ve Yeni Zelanda, torrent⁹ yasaklarını/ engellemelerini sıkı bir şekilde uygulayan tek ülkelerdir. Fiji, Papua Yeni Gine ve Tonga’da siyasi medya kısıtlanmıştır. Listenin başında Çin, Kuzey Kore ve

⁹ Torrent, internet üzerinden dosya paylaşımına olanak tanıyan bir eşler arası (peer-to-peer, P2P) veri paylaşım protokolüdür. Torrent sistemi, büyük dosyaların merkezi bir sunucudan indirilmesi yerine, dosyanın birçok kullanıcı arasında parçalar halinde paylaşılmasını sağlar. Bu yöntem, BitTorrent protokolü temel alınarak geliştirilmiştir ve dosya paylaşımını daha hızlı/ verimli hale getirir.

İran gibi isimlerin yer alması pek sürpriz olmasa da diğer birçok ülkede kısıtlamaların sayısının artması büyük ölçüde endişe vericidir. Geçen yılın araştırmasındaki 27 ülkeyle kıyaslandığında, bu yıl 50'den fazla ülkenin internet sansürünü bir şekilde artırdığı görülmüştür (Bischoff, 2024, s. 8-11).

3. Toplumsal İzdüşüm ve Dijital İzleme

Toplumsal izdüşüm, sosyal bilimlerde temel bir kavram olup, bireylerin veya grupların, içselleştirdikleri toplumsal normları, değerleri ve yapıları kendi davranışlarına, algılarına/ düşüncelerine yansıtma sürecini ifade eder. Kavram, bireylerin sosyal çevreleriyle etkileşim içinde oldukları süreçte, toplumun kabul ettiği kalıpları, inançları/ ideolojileri benimseyerek, bunları kendi kimlikleri ve düşünce sistemleri içinde özümsemelerini anlatır. Toplumsal izdüşüm, bireyin bilinçdışı olarak toplumun standartlarına uyum sağlama eğilimini ifade eder ve bu süreç, genellikle sosyalizasyon ile kültürel etkileşim yoluyla gerçekleşir. Bireyler, çevresel etkileşimlerin etkisi altında kalarak, toplumun normatif yapısını kendi iç dünyalarında yeniden üretirler. Bu kavram, sosyal bilimlerdeki yapısal işleyişleri anlamak ve bireylerin toplumsal yapılarla nasıl etkileşim içinde olduklarını anlamak için önemli bir araç olarak kullanılır (Neubaum, 2017, s. 502-531).¹⁰

Sosyal medya teknolojileri, kullanıcılara halkın genel konulardaki görüşlerini izlemelerine olanak tanıyan çeşitli özellikler sunar. İlk araştırmalar, kullanıcı tarafından oluşturulan içeriğin, alıcıların toplumsal sorunlar üzerindeki çoğunluk görüşü algılarını şekillendirebileceğini göstermektedir. Ancak, insanların sosyal medya aracılığıyla diğer kullanıcıların görüşlerini hangi koşullar altında değerlendirdiği ve algılanan görüş ortamlarının bu ortamlardaki insanların görüşlerini; iletişim davranışlarını nasıl etkilediği büyük ölçüde araştırılmamıştır. İki oturumlu bir deneyin sonuçları, insanların yalnızlık korkusu-

¹⁰ Nicole C. Krämer ve German Neubaum “Monitoring the Opinion of the Crowd: Psychological Mechanisms Underlying Public Opinion Perceptions on Social Media” (Kalabalığın Görüşünü İzlemek: Sosyal Medyadaki Kamuoyu Algılarının Altında Yatan Psikolojik Mekanizmalar) makalesinde bu konuyu araştırmışlardır (Neubaum & Krämer, 2017, s. 502).

nun Facebook'taki kullanıcı tarafından oluşturulan yorumlara olan dikkatlerini artırdığını ve bunun da alıcıların kamuoyu algılarını etkilediğini ortaya koymuştur. Bu sonuçlar, sessizliğin döngüsü teorisi ve sosyal yansıtma hipotezi ışığında tartışılmıştır (Neubaum, 2017, s. 502). Konuyu farklı bir boyutta P. Gilbert tekâmülcü bir yaklaşımla “Evrimsel ve sosyal kaygı: Çekicilik, sosyal rekabet ve sosyal hiyerarşilerin rolü” makalesinde tartışmıştır. Makale, psikopatolojinin evrimsel bir yaklaşımının temel fikirlerini ele almaktadır. Diğerlerinden kaynakları (onay, destek ve bakım gibi) çekmek amacıyla “çekici görünme” için insanların yarışına odaklanır. Sosyal kaygının, bireylerin istenilen özelliklerin bir statü hiyerarşisinde nispeten düşük olduklarını gördükleri veya istenmeyen özelliklere sahip oldukları algılanarak tetiklenen bir rekabet kaygısı olabileceği savunulmaktadır. Ancak, konularını geliştirmek (veya savunmak) ve diğerlerinden yatırımlar almak (onay, destek, arkadaşlık veya statü kazanmak/ statülerini savunmak gibi) rekabet gerektirir. Rekabet etmeye çalışırken, sosyal fobikler diğerlerinden kaynakları toplamak için çeşitli evrimsel modülleri ve zihin yapılarını otomatik olarak devreye sokarlar. (Örneğin; sosyal karşılaştırma veya baskın diğerlerini memnun etme; çeşitli boyun eğik savunmalar, gizleme, yüksek kendini izleme ve göz kaçırma.) Bu önceden uyarlanmış ast savunmalar, başkalarına çekici özellikler göstererek statü kazanma sürecini engeller (Gilbert, 2001, s. 723).

“Toplumsal İzdüşümü ve İzleme” ile “Dijital İzleme”, çağdaş iletişim teknolojilerinin karmaşık ağlarında, bireylerin kendi düşüncelerini ve davranışlarını dış dünyaya yansıtma; izleme eylemlerini işaret eder. Bu kavramlar, modern toplumlarda güç ve denetim dinamiklerinin yeniden şekillenmesinde kritik öneme sahiptir. Foucault'un disiplin ve gözetim kavramlarına benzer şekilde, toplumsal yansıtma/ izleme, bireylerin ya da toplumların birbirlerini sürekli olarak denetleme ile değerlendirme süreçlerini ifade eder. Dijital izleme ise, bu sürecin dijital platformlara taşınmasıyla ortaya çıkan yeni bir boyuttur. Dijital izleme, bireylerin çevrimiçi etkinliklerinin izlenmesi ve değerlendirilmesiyle, toplumsal normların, güç ilişkilerinin dijital ortamlarda nasıl yeniden üretildiğini gösterir. Dolayısıyla, toplumsal yansıtma ve izleme ile dijital izleme, modern toplumun güç ilişkilerinin/kontrol mekanizmalarının analizinde önemli birer araç olarak kabul edilebilir (Wood, 2016, s. 245-263).

Toplumsal izdüşüm ve dijital izleme, Walter Benjamin'in düşünceleriyle

ele alındığında, çağdaş iletişim teknolojilerinin toplumsal etkilerini ve bireylerin algılarını nasıl şekillendirdiğini anlamak için zengin bir zemin sunar. Benjamin'in "teknğin olanaklarıyla yeniden üretilebildiği" kavramı, dijital izleme süreçlerini anlamak için aydınlatıcı olabilir. Teknik yeniden üretilebilirlik, bir eserin, teknolojinin yardımıyla sınırsız kez kopyalanabilir ve dağıtılabılır hale gelmesini ifade eder. Benzer şekilde, dijital izleme, bireylerin çevrimiçi etkinliklerinin sürekli olarak izlenmesi ve kaydedilmesiyle, kişisel verilerin sınırsız bir şekilde yeniden üretilebilir hale gelmesini sağlar. Bu, bireylerin dijital ortamdaki varlıklarının sürekli bir biçimde izlendiği ve yeniden üretildiği anlamına gelir. Benjamin'in "imajın teknik yeniden üretilebilirliği", dijital izlemenin görsel içerikler üzerindeki etkilerini de vurgular. Dijital platformlar, bireylerin görüntülerini ve imajlarını sürekli olarak kaydedip yeniden üretme yeteneğiyle, toplumsal izdüşümün dijital alanda nasıl işlediğini gösterir. Dolayısıyla, Benjamin'in düşünceleri, toplumsal izdüşüm ve dijital izlemenin karmaşık dinamiklerini anlamak için değerli bir çerçeve sunar (Benjamin, 1968, s. 214-218).

4. Mahremiyet Hakları ve Dijital Gözetim

Mahremiyet hakları ve dijital gözetim, modern çağın temel felsefi sorunları arasında yer almaktadır. Mahremiyet, bireylerin kişisel alanları üzerindeki kontrol hakkını ifade ederken, dijital gözetim bu hakları tehdit eden çevrimiçi izleme ve veri analizi uygulamalarını kapsar. Bireylerin özgürlük ve özerklik hakları, toplum güvenliği/kamusal çıkarlarla dengelenmesi gereken önemli etik değerlerdir. Dijital teknolojilerin yaygınlaşmasıyla birlikte, mahremiyetin yeniden tanımlanması ve bu hakların dijital çağda nasıl korunabileceği tartışılmaktadır. Bu durum, bireyin kimliği ve özgürlüğü gibi felsefi kavramların derinlemesine analizini gerektirirken, pratik çözümler geliştirilmesini de zorunlu kılar. Mahremiyet hakları ve dijital gözetim arasındaki çatışma; felsefe, hukuk ve teknolojinin ortak bir inceleme alanını oluşturur. (Milanovic, 2015, s. 81). Bu durumun bir de insan hakları ve hukuksal boyutu da vardır.

Mahremiyet hakları ve dijital gözetim, insan hakları ve hukuk açısından karmaşık bir ilişkiyi yansıtır. İnsan hakları bağlamında, mahremiyet, bireyle-

rin özgürlüğü, kişisel kimliği ve dokunulmazlığıyla yakından ilişkilidir. Ancak, dijital gözetim, bu hakların dijital platformlarda ihlal edilmesine yol açabilir. Bu durum, hukuki alanda da tartışmalara neden olur. Mahremiyetin dijital dünyada nasıl korunacağı ve dijital gözetimin hangi koşullarda kabul edilebilir olduğu hukuk sistemlerinde önemli bir meseledir. Mahremiyetin sınırları belirlenirken temel haklarla güvenlik ve kamu düzen arasındaki denge önemlidir. Hukuk, bireylerin mahremiyet haklarını korumak ve dijital gözetimi sınırlamak için çeşitli mekanizmalar sağlar, ancak teknolojinin hızlı gelişimi, küresel çapta farklı hukuki düzenlemelerin varlığı, bu dengeyi korumayı zorlaştırır. Bu nedenle, insan hakları ve hukukun, mahremiyet hakları ve dijital gözetim konusundaki tartışmalarda merkezi bir rol oynaması kaçınılmazdır (Murray, 2019, s. 31-60).

Daragh Murray ve Pete Fussey konuyu “Dijital Çağda Toplu Gözetim: İletişim Verilerinin Toplu İzlenmesine İnsan Hakları Hukuku Yaklaşımının Yeniden Düşünülmesi” makalesinde tartışmışlardır. Dijital çağ, devlet gözetim faaliyetlerine yeni olanaklar ve güç getirmiştir. Önemli bir gelişme, iletişim verilerinin toplu izlenmesinin ortaya çıkmasıdır; bu, iletişim verilerinin büyük ölçekli olarak toplanması, saklanması ve sonrasında analiz edilmesini içerir. Bu tekniklerin ölçeği ve gizliliği, insan hakları hukuku açısından ‘zorunluluklar’ına ilişkin önemli soruları gündeme getirmekte; devam eden insan hakları temelli yargılamaların konusu olmaktadır. Makale, insan hakları hukuku açısından toplu iletişim verilerinin izlenmesini inceler. Toplu iletişim izleme tekniklerinin potansiyel yararını ve -sosyal bilim analizine dayanarak potansiyel insan haklarıyla ilgili zararı eleştirel bir şekilde değerlendirir. Daragh ve Pete, yarar-zarar hesaplarının çağdaş dijital gözetim uygulamalarının karmaşık doğasını gizleyebileceğini ve mevcut ‘zorunluluk’ testlerini sorunlu hale getirebileceğini savunmaktadır. Makale, (i) içerik ile iletişim verileri arasındaki ayrımın kaldırılması gerektiğini; (ii) gözetimle ilgili zarar analizinin, sadece gizlilikle ilgili sonuçlarla sınırlı kalmayıp toplum genelinde etkileri de içermesi gerektiğini ve (iii) toplu iletişim verilerine daha incelikli bir yaklaşımın geliştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Toplu gözetim önlemlerinin zorunluluğunun nasıl değerlendirilebileceğine dair öneriler sunulmuş ve ‘ciddi suç’ olarak nitelendirilebilecek faaliyet türlerini anlamanın önemi vurgulanmıştır (Murray, 2019, s. 31).

Yine aynı konuda Ian Brown ve Douwe Korff, “Yabancı Gözetim: Küresel Dijital Ortamda Hukuk ve Uygulama” çalışmasını yayımlamışlardır. Whistleblower (ihbarcı) Edward Snowden’un sızıntılarının raporlanması, internet çağında gizlilik konusunda küresel bir tartışmaya yol açmıştır. Bu makale, ABD ile İngiltere’nin, yabancı internet iletişim içeriğinin ve “meta verilerinin” izlenmesine ilişkin iddialı uygulamalarını; bunların ortaya çıkardığı uluslararası insan hakları hukuku sorunlarını incelemektedir. Uygulamalar genellikle, uluslararası insan hakları açısından hiçbir şekilde “hukuk” olmayan gizli yönlendirme veya yorumlar temelinde uygulanan belirsiz yasalara dayanmaktadır. Var olan belirli, yayınlanmış yasalar olduğunda ise, bunların temel özellikleri, geniş kapsamlı, genellikle keyfi yetkiler sağlamaları, etkili denetimin olmaması ve (çoğu kez) vatandaşlar veya yerel halk ile vatansızlar yahut yerel olmayanlar arasında ayrımcılık yapılmasıdır. Başka bir ülkedeki vatandaşlar, siyasetçiler ve şirketlerin izlenmesi; diğer ülkedeki sunuculardan veri alınması, hedef ülkenin egemenliğini ihlal etmektedir (Brown, 2014, s. 243).¹¹

5. Dijital Teknolojilerin Toplumsal Kontroldeki Rolü

Filozof Jean-Jacques Rousseau’nun zihinlere kazınan şu sözü oldukça meşhurdur: “İnsan hür doğar ama her yerde zincire vurulmuştur.” Dijital kontrol çağı bu zincire vurulma halini kanayan bir yara gibi çok daha derinleştirmiştir. Dijital teknolojiler, toplumsal kontrolün yeni ve karmaşık bir boyutunu temsil eder. Bu teknolojiler, bireylerin davranışlarını, iletişimlerini ve etkile-

¹¹ Bu konuda dünya kamuoyunda sıklıkla tartışılan bir şirket vardır. NSO Group Technologies (NSO, şirketin kurucularının isimleri olan Niv, Shalev ve Omri’nin kısaltmasıdır), öncelikle akıllı telefonları uzaktan sıfır tıklı gözetleme yeteneğine sahip özel casus yazılımı “Pegasus” ile tanınan İsraili bir siber istihbarat firmasıdır (Penney, 2018, s. 103-110). NSO Grup, akıllı telefon casus yazılım aracı Pegasus’u, suç ve terörizmle mücadele etmek amacıyla devlet müşterilerine sunmaktadır ancak bu hizmeti sunduğu müşterilerinin insan hakları ihlali sicili oldukça kalabalıktır. İsrail’in yazılımı teknolojik bir silah niteliğindedir ve temel insan haklarını ihlal edecek şekilde fütursuzca kullanılmaktadır. Yazılım dünya çapında birçok insan hakları ihlali davasına konu olmuştur.

şimlerini izlemek/ yönlendirmek için kullanılabilir. Sosyal medya platformları, bireylerin tercihlerini ve alışkanlıklarını izleyerek reklamları kişiselleştirebilir. Böylece satın alma kararlarını etkileyebilir. Bununla birlikte, dijital teknolojilerin toplumsal kontroldeki rolü, sadece bireylerin davranışlarını etkilemekle kalmaz, aynı zamanda hükümetlerin ve kurumların da toplumu yönetmek/ denetlemek için kullanıldığı bir alanı kapsar. Örneğin, devletlerin siber izleme ve sansür uygulamaları, toplumun belirli düşünce hareketlerini kontrol etmeye yönelik bir araç olabilir. Dolayısıyla, dijital teknolojilerin toplumsal kontroldeki rolü hem bireylerin hem de toplumun özgürlüğü ve güvenliği açısından dikkatle incelenmesi gereken karmaşık bir konudur. Bu teknolojilerin potansiyel fayda ve zararları dikkate alınarak, denge ve şeffaflık sağlanmalıdır (Jones, 2017, s. 519-536).

Bu sorunsalı Michael L. Barnett, Irene Henriques ve Bryan W. Husted “Stakeholder Etkisinin Yükselişi ve Duraklaması: Dijital Çağın Toplumsal Kontrolü Nasıl Sınırladığı” isimli tetkikinde tartışmıştır. “Dijital çağda paydaşlar firmanın davranışları üzerindeki etkilerini artırmış mıdır? Bilişsel kuardan yola çıkarak, sosyal medyanın paydaşların taleplerini duyurmayı kolaylaştırdığını, ancak dijital çağda bilgi miktarı ve niteliğindeki drastik¹² değişikliklerle başa çıkmak için kullanılan yöntemlerin, toplamda paydaşların etkisini sınırladığını iddia ediyoruz. Artık ikincil paydaşlar da kitlelere ulaşma yeteneğine sahip olsa da çoğu paydaşın firma davranışlarını değiştirmeye yönelik çabalarının başarılı olma olasılığı, bilgi akışının seli arasında kısıtlanmıştır. Firmaların ve paydaşların ilişkilerini değişime karşı koruyan bilişsel mekanizmaları hesaba katan, dijital çağın firmaların davranışları üzerindeki

¹² Drastik, bir durumu ya da durumu değiştirmek için alınan önlemleri ifade ederken kullanılan bir terimdir ve genellikle keskin, ani/ etkili anlamlarını taşır. Drastik kelimesi, özellikle radikal ve güçlü değişim veya müdahaleler için kullanılır. Türkçede, bir şeyin drastik önlemler gerektirdiği ifade edildiğinde, bu genellikle sorunun ciddiyeti nedeniyle acil ve sert tedbirler alınması gerektiğini ima eder. Ani ve sert müdahaleleri ya da durumları ifade etmek için günlük dilde de kullanılabilir. Mesela, “drastik bir karar almak” hızlı ve önemli bir karar verme durumunu tanımlar. Köken olarak, drastic kelimesi İngilizceden gelir ve Yunanca “drastikos” (etkili, güçlü) kelimesinden türetilmiştir. Genellikle güçlü, çarpıcı ve etkili anlamlarını taşır.

paydaş etkisini genel olarak sınırlayan bir revize edilmiş bir çerçeve geliştiriyoruz” iddiasında bulunmuşlardır (Barnett, 2020, s. 48).

Dijital teknolojilerin toplumsal kontroldeki rolü, günümüz sosyologları tarafından çeşitli açılardan incelenmiştir. Örneğin, Zygmunt Bauman, dijital teknolojilerin toplumda “görünmez gözetim” ve “yalnızlık” gibi sonuçlar doğurduğunu savunmuştur. Bauman, sosyal medya platformlarının bireylerin özel hayatlarını sergileme eğilimini artırarak, onları sürekli bir gözetleme ve değerlendirme ortamına soktuğunu iddia etmiştir (Seko, 2016, s. 172). Diğer bir örnek ise Shoshana Zuboff’un “gözetim kapitalizmi” kavramıdır. Zuboff, dijital teknolojilerin büyük veri analizi aracılığıyla insan davranışlarını tahmin etme ve yönlendirme amacıyla kullanılmasını vurgulayarak, bu teknolojilerin toplumsal kontrol mekanizmalarını güçlendirdiğini ileri sürmüştür (Zuboff, 2023, s. 203). Ayrıca, Manuel Castells’in “ağ toplumları teorisi” de dijital teknolojilerin toplumsal kontrol üzerindeki etkilerini açıklamaya çalışmaktadır. Castells, dijital iletişim teknolojilerinin toplumu ağlar halinde yeniden şekillendirdiğini ve bu ağların güç/ kontrol dinamiklerini değiştirdiğini öne sürmektedir (Anttiroiko, 2015, s. 2-5). Anttiroiko aynı durumu; “Manuel Castells’in ağ toplumu teorisindeki ağlar” metninde şöyle değerlendirmiştir: “Bu makale, Manuel Castells’in ağ toplumu teorisinde ağın kavramsallaştırılmasını tartışmaktadır. Castells’in erken akademik çalışmaları, kapitalizmin yapısal analizine ve kapitalist toplumun çelişkilerine yanıt olarak sosyal hareketlere dayanmaktadır. Ağ analizi ile açık bir bağlantıya sahip değildir. Ağlar, Castells’in teknoloji, ekonomi ve toplum arasındaki ilişkilerin yapılandırılmasına olan ilgisinin arttığı 1980’lerin sonlarında Castells’in çalışmalarında yavaş yavaş ortaya çıkmıştır. Dönemin doruk noktası, ağın ana kavramı olarak tanıtıldığı başyapıtı olan “Bilgi Çağı” üçlemesidir ancak Castells bu kavramın kendisi hakkında az bilgi vermiştir. Paradoksal bir durumdur, çünkü Castells, makro sosyolojik teoriye ağ terminolojisini benimseyen global olarak belki de en önde gelen figür haline gelmiş olmasına rağmen, sosyal ağ analizi veya genel olarak ağ teorisine neredeyse hiçbir ampirik, teorik yahut metodolojik katkıda bulunmamıştır. Castells’in sosyal teorisinde “ağ”ın analitik bir kavram olmadığını, ancak geç kapitalizmin yeni sosyal morfolojisini yakalamak için kullandığı güçlü bir metafor olduğunu ima etmektedir” (Anttiroiko, 2015, s. 1). Bu örnekler, günümüz sosyologlarının dijital teknolojilerin toplumsal

kontroldeki rolünü anlama çabalarını yansıtmaktadır. Çalışmalar, dijital teknolojilerin toplumsal yapıları ve ilişkileri nasıl dönüştürdüğünü; bireylerin yaşamlarını nasıl etkilediğini anlamak için önemli bir katkı sağlamaktadır.

Dijital teknolojiler, toplumun yeniden inşa edilmesinde ve şekillendirilmesinde kritik bir rol oynar. Bu teknolojiler, iletişim ve bilgi akışını hızlandırarak, toplumun sosyal/ kültürel dokusunu derinlemesine değiştirebilir. Sosyal medya platformları, bireyler arasında etkileşimi artırırken, aynı zamanda küresel çapta toplumsal hareketlerin koordine edilmesini sağlar. Bununla birlikte, dijital teknolojilerin toplumu şekillendirmedeki etkisi karmaşıktır; çünkü bu teknolojilerin kullanımı ve etkileri toplumsal eşitsizlikleri artırabilir veya azaltabilir. Bilgiye daha hızlı ve geniş erişim, bilgi açısından eşitlik sağlama potansiyeline sahiptir, ancak aynı zamanda dijital uçurumun derinleşmesine de katkıda bulunabilir. Dahası, yapay zekâ ve büyük veri analitiği gibi yeni teknolojiler, toplumun yapılarını/ işleyişini radikal bir şekilde dönüştürebilir. İş ve ekonomik sistemlerin yeniden şekillendirilmesine yol açabilir. Dijital teknolojilerin toplumu yeniden inşa etme potansiyeli büyük olsa da bu süreçte toplumsal etkilerin ve eşitsizliklerin dikkatle değerlendirilmesi/ yönetilmesi gerekmektedir. Subjektif bir tespit olarak: “Dijitalleşme ve internet öncesindeki geçmiş dünya aslında çok daha güzeldi.” Hep birlikte yıktığımız bu dünyanın yerine artık bir ütopya yahut distopyayı yaşıyoruz. Bu durum “gerçek” bir hayal alemine dönüşmüştür.

Dijital teknolojilerin toplumsal kontroldeki rolü hem ütöpic hem de distöpic¹³ olabilir. Ütöpic olarak, dijital teknolojiler, demokratik katılımı teşvik ederek ve bilgiye erişimi artırarak toplumsal kontrolü güçlendirebilir. Sosyal medya platformları ve çevrimiçi forumlar, bireylerin fikirlerini ifade etmelerini; toplumsal değişim için seslerini duyurmalarını sağlayabilir. Bu şekilde,

¹³ Distöpic, bir toplum ya da geleceği betimlerken, genellikle distöpic kavramına dayanan, ancak klasik distöpic anlayışından farklı veya onu aşan temaları ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Distöpic, toplumun karanlık, baskıcı ve olumsuz yönlerini öne çıkaran kurgusal bir dünya düzenini tanımlarken, distöpic, bu tür olumsuzluklara dair eleştiriyi daha derinlemesine ya da alternatif bir bakış açısıyla yapabilir.

dijital teknolojiler, toplumu daha eşitlikçi ve demokratik bir yöne doğru şekillendirebilir. Ancak, distopik bir bakış açısına sahip olanlar, dijital teknolojilerin toplumsal kontroldeki rolünü endişe verici bulabilirler. Özellikle, siber gözetim ve kişisel verilerin kötüye kullanımı gibi konular, bireylerin gizliliğini/özgürlüğünü tehdit edebilir. Ayrıca, yapay zekâ ve otomasyon gibi ileri teknolojilerin iş gücü piyasasını etkilemesi; toplumsal eşitsizlikleri derinleştirilmesi de bir endişe kaynağı olabilir. Dijital teknolojilerin toplumsal kontroldeki rolü hem umut verici hem de kaygı verici potansiyellere sahiptir. Bu nedenle, teknolojinin gelişimi/uygulanmasıyla ilgili politika, düzenlemelerin, toplumsal değerlerin korunması ve toplumun genel refahı için dengeli bir şekilde ele alınması önemlidir.

6. Dijital Gözetim ve Toplumsal Kontrol Hakkında Bazı Sosyolojik Tespitler

Dijital Gözetim ve Toplumsal Kontrol konusunu sosyolojik açıdan ele almak, modern toplumların gözetim teknolojileri; bunların toplumsal etkileri üzerine yapılan derinlemesine incelemeleri gerektirir. Sosyologlar, dijital gözetimin bireyler ve toplumlar üzerindeki etkilerini anlamak için farklı perspektifler sunmuştur. Michel Foucault, *Panoptikon ve Disiplin Toplumu*'nda gözetim toplumunu anlamak için Jeremy Bentham'ın Panoptikon modeline atıfta bulunur. Panoptikon, her an gözetlenme ihtimalinin var olduğu bir hapisane modelidir ve bu model, bireylerin sürekli izlendiklerini hissederek kendi kendilerini disipline etmelerine yol açar. Foucault'ya göre dijital gözetim, modern toplumlarda bireylerin farkında olmadan kendi davranışlarını düzenlemesine yol açan bir güç biçimidir. Günümüz dijital gözetim mekanizmaları, tıpkı Panoptikon gibi, bireylerin sürekli izlendiklerini hissettikleri bir düzen oluşturur ve bu da toplumsal kontrolü artırır.

Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite ve Gözetim*'de moderniteyi "katı" ve "akışkan" dönemler olarak ikiye ayırır. Akışkan modernitede, bireyler hareket halindedir ve belirsizlikle dolu bir dünyada yaşamaktadır. Bu durum, devletlerin ve özel sektörün kontrol mekanizmalarına olan ihtiyacını artırır. Bauman'a göre dijital gözetim, bu belirsizlik ortamında bireylerin hareketlerini ve davranışlarını düzenlemeye yönelik bir mekanizma olarak işlev görür.

Bireyler, sürekli olarak gözetlenme korkusuyla hareket eder ve bu da toplumsal kontrolün yeni bir formunu ortaya çıkarır. David Lyon, *Gözetim ve Mahremiyet*'te dijital gözetimi ve toplumsal kontrolü inceleyen en önemli sosyologlardan biridir. Lyon'a göre, dijital teknolojilerle birlikte gözetim araçlarının yaygınlaşması, bireylerin mahremiyet algısını ve toplumsal ilişkilerini derinden etkilemektedir. Lyon, "gözetim toplumunun" mahremiyet ve özgürlük gibi temel değerleri aşındırdığını savunur. Dijital verilerin toplanması, analiz edilmesi ve bu veriler üzerinden bireylerin davranışlarının öngörülmesi, bireylerin toplumsal ilişkilerinde şeffaflık ve güvenlik sorunlarını gündeme getirir.

Shoshana Zuboff, *Gözetim Kapitalizmi*'nde dijital gözetimi ekonomik bir perspektiften ele alır ve "gözetim kapitalizmi" kavramını geliştirir. Ona göre, teknoloji şirketleri, bireylerin dijital davranışlarını izleyerek elde ettikleri verileri, ticari kazanç sağlamak için kullanmaktadır. Bu, toplumsal kontrolün ötesinde, bireylerin verilerinin ekonomik bir kaynak olarak sömürüldüğü yeni bir düzenin başlangıcıdır. Gözetim kapitalizmi, bireylerin sadece mahremiyetini değil, aynı zamanda özgür iradelerini de tehdit eden bir sistemdir. Yeni paradigmalara sahip sosyologların birçoğu dijital gözetim ve toplumsal kontrolün modern toplumlar üzerinde çok katmanlı etkileri olduğunu savunmaktadır. Dijital gözetim, bir yandan güvenlik ve düzen sağlamak amacıyla meşrulaştırılırken, diğer yandan bireylerin mahremiyetine müdahale eden, onların özgürlüklerini kısıtlayan ya da toplumsal kontrol mekanizmalarını güçlendiren bir araç haline gelmiştir. Foucault'nun disiplin toplumu, Bauman'ın belirsizlik ve kontrol ilişkisi, Lyon'un mahremiyet kaybı, Zuboff'un gözetim kapitalizmi perspektifleri, bu konunun derinliğini ve çok yönlülüğünü anlamamıza yardımcı olur.

Sonuç

Dijital gözetim, günümüzde hızla değişen bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu makalede ele alınan "Elektronik Göz, Toplumsal İzdüşüm ve İzleme" konusuyla, dijital gözetimin toplumsal etkilerinin ve kontrol mekanizmalarının incelenmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda, çeşitli bulgular ve değerlendirmeler elde edilmiştir. Birincisi, elektronik gözün toplumsal alanda

yaygın olarak kullanılmasının, bireylerin davranışlarını değiştirmede etkili bir araç olduğu bulgusu öne çıkmıştır. Gözetim altında olma hissi, insanların davranışlarını sınırlama eğiliminde olmalarına yol açabilir. Özgürlük ve mahremiyet konularında endişelere neden olabilir. İkincisi, dijital gözetimin toplumsal izdüşümleri incelendiğinde, bireylerin çevrimiçi etkileşimlerinin izlenmesiyle ortaya çıkan toplumsal normların belirlenmesinin etkili olduğu görülmüştür. Belirli davranış biçimlerinin teşvik edilmesine veya bastırılmasına yol açabilir, bu da toplumsal yapı üzerinde önemli bir etkiye sahip olabilir. Üçüncüsü, dijital gözetimin izleme ve denetleme yeteneklerinin artmasıyla, toplumda olası tehlikelerin önceden tespit edilmesi ya da önlenmesi konusunda olumlu bir etki meydana getirebileceği değerlendirilmiştir. Ancak bu durum, bireylerin mahremiyet haklarını ihlal edebilir ve aşırı bir denetim ortamı oluşturabilir.

Sonuç olarak, dijital gözetim, elektronik gözün toplumsal izdüşümleri ve izleme mekanizmalarıyla birlikte toplum üzerinde derinlemesine bir etkiye sahiptir. Bu etki, özgürlük, mahremiyet ve toplumsal normlar gibi temel konuları etkilerken, aynı zamanda güvenlik ile tehlike önleme gibi endişelerle de ilişkilidir. Yapılan tarihsel sosyolojik çözümleme de bu bulguları doğrulamıştır. Bu nedenle, dijital gözetimle ilgili politika ve uygulamaların dengeli bir şekilde ele alınması; bireylerin hakları ile toplumun güvenliği arasında uygun bir denge kurulması önemlidir. Dijital gözetim çağında, bireylerin kişisel gizliliklerini korumak ve dijital gözetimden kurtulmak için bir dizi yöntem mevcuttur. Bu yöntemler, kişisel bilgilerin korunmasını ve dijital izleme tarafından sınırlandırılmasını sağlamak amacıyla kullanılabilir. Sosyal medya ve diğer çevrimiçi platformlarda gizlilik ayarlarını düzenlemek, kişisel bilgilerinizi sınırlayabilir ve dijital izleme riskini azaltabilir.

Çevrimiçi hesaplarınız için güçlü ve benzersiz şifreler oluşturarak, hesaplarınızın güvenliğini artırabilir; dijital gözetimden korunabilirsiniz. Sanal özel ağ (VPN) kullanarak internet trafiğinizi şifreleyebilir ve çevrimiçi faaliyetlerinizi gizleyebilirsiniz, bu da dijital izleme çabalarını zorlaştırabilir. Çerezleri düzenli olarak temizleyerek veya tarayıcı ayarlarınızı değiştirerek çevrimiçi takibi sınırlandırabilirsiniz. Gizlilik odaklı arama motorlarını tercih ederek, arama geçmişinizi koruyabilir ve izleme riskini azaltabilirsiniz. WhatsApp ye-

rine Signal gibi gizlilik odaklı mesajlaşma uygulamalarını tercih ederek, iletişimlerinizin güvenliğini artırabilirsiniz. Dijital gözetimden kurtulmanın önemli bir yolu, çevrimiçi davranışlarınızı bilinçli bir şekilde yönetmektir. Bilgi paylaşımı yaparken ve çevrimiçi etkinliklerde dikkatli olmak, kişisel gizliliğinizi korumanıza yardımcı olabilir. Dijital gözetimle mücadele etmek için bilinçli ve proaktif bir yaklaşım benimsemek, bireylerin kişisel bilgilerini korumak için önemli bir adımdır. Belki de en kesin çözüm yakınınızdaki bütün dijital araçları çöpe atıp eski dünyadaki gibi doğal yaşamaya başlamaktır. Elektronik göz, görünmez bir demir parmaklıktır; özgürlüğü değil, yalnızca gözetim altındaki özgürlüğü sunar. Dijital gözetim, modern toplumun sessiz bekçisidir; fark edilmez ama her zaman oradadır, davranışlarımızın en küçük kıpırtısına kadar izler. Toplumsal kontrol, artık sadece kurallar değil; algoritmalar ve veri hatlarıyla şekillenen bir düzenin sessiz mimarıdır. Mahremiyet, dijital çağın en nadir lüksüdür; ne kadar göz önünde olursan, o kadar azına sahip olursun. Büyük veri, insan davranışlarının kodunu çözdükçe, özgür irade bir simülasyonun gölgesinde kaybolur. Gözetim toplumunda en büyük yanılsama, izlenmediğimizi düşünmektir; oysa dijital göz asla göz kırpmaz.

Kaynakça

- Andrejevic, M. (2013). *Infoglut: How too much information is changing the way we think and know*. (Bilgi Yığını: Aşırı Bilginin Düşünme ve Bilme Şeklimizi Nasıl Değiştirdiği). London: Routledge.
- Antiroiko, A. V. (2015). Networks in Manuel Castells' theory of the network society. (Manuel Castells'in Ağ Toplumu Teorisinde Ağlar). <https://mpr.ub.uni-muenchen.de/65617/> adresinden 20 Şubat 2020 tarihinde alınmıştır.
- Aydın-Öksüz, A., ve Sagdic, Z. (2017). Spatial and Cultural Results of Neoliberal Policies: New Discipline Spaces and Production of New Cultural Identities. (Neoliberal Politikaların Mekânsal ve Kültürel Sonuçları: Yeni Disiplin Alanları ve Yeni Kültürel Kimliklerin Üretimi). *Recent Developments in Sociology and Social Work*, (s. 215-223) içinde. IASSR.
- Ball, K., Haggerty, K., & Lyon, D. (2012). *Routledge handbook of surveillance studies*. (Routledge Gözetim Çalışmaları El Kitabı). London: Routledge.
- Barnett, M. L., Henriques, I., ve Husted, B. W. (2020). The rise and stall of stakeholder influence: How the digital age limits social control. (Paydaş Etkisinin Yükselişi ve Durgunluğu: Dijital Çağın Sosyal Kontrolü Nasıl Sınırladığı). *Academy of Management Perspectives*, 34(1), 48-64.

- Bauman, Z., & Lyon, D. (2013). *Liquid surveillance: A conversation*. (Akışkan Gözetim: Bir Söyleşi). John Wiley & Sons.
- Benjamin, W. ve Hannah Arendt (ed.). (1968). The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. (Sanat Eserinin Mekanik Üretim Çağındaki İşlevi). *Illuminations*. (s. 214–218) içinde. London: Fontana.
- Bentham, J. (1791). *Panopticon or The Inspection-House*. (Panoptikon ya da Denetim Evi). Dublin: Thomas Byrne.
- Bentham, J. (2020). *The panopticon writings*. (Panoptikon Yazıları). Verso Books.
- Bernstein, A. (2001). *CliffsNotes on Rand's Anthem*. (Rand'in Anthem Eseri Üzerine CliffsNotes). Houghton Mifflin Harcourt.
- Best, K. (2010). Living in the control society: Surveillance, users and digital screen technologies. (Kontrol Toplumunda Yaşamak: Gözetim, Kullanıcılar ve Dijital Ekran Teknolojileri). *International Journal of Cultural Studies*, 13(1), 5-24.
- Bischoff, P. ve Moody, R. (2024). Internet Censorship 2024: A Global Map of Internet Restrictions. (İnternet Sansürü 2024: İnternet Kısıtlamalarının Küresel Haritası). <https://www.comparitech.com/blog/vpn-privacy/internet-censorship-map/> adresinden 21 Nisan 2020 tarihinde alınmıştır.
- Bradbury, R. (2021). Fahrenheit 451. (Fahrenheit 451). In *In the Mind's Eye* (pp. 129-141). London: Routledge.
- Brin, D. (1999). *The transparent society: Will technology force us to choose between privacy and freedom?* (Şeffaf Toplum: Teknoloji, Bizi Mahremiyet ve Özgürlük Arasında Seçim Yapmaya Zorlayacak mı?). Perseus (for Hbg).
- Brown, I., ve Korff, D. (2014). Foreign surveillance: law and practice in a global digital environment. (Yabancı Gözetim: Küresel Dijital Ortamda Hukuk ve Uygulama). *European Human Rights Law Review*, (3), 243-251.
- Caparini, M. (2016). Controlling and overseeing intelligence services in democratic states. (Demokratik Devletlerde İstihbarat Servislerini Kontrol Etme ve Denetleme). In *Democratic Control of Intelligence Services* (pp. 3-24) içinde. Routledge.
- Chin, J. ve Lin, L. (2022). *Surveillance State: Inside China's Quest to Launch a New Era of Social Control*. (Gözetim Devleti: Çin'in Yeni Bir Sosyal Kontrol Çağı Başlatma Arayışı). St. Martin's Press.
- Chivers, W. (2016). *Investigating the dynamics of surveillance and resistance in the information society*. (Bilgi Toplumunda Gözetim ve Direnişin Dinamiklerini Araştırmak). [Doctoral dissertation, Cardiff University]. <https://orca.cardiff.ac.uk/id/eprint/94957/12/William%20Chivers%20Final%20Thesis%20Sept%202016%20DEC%20Page%20Removed.pdf>
- Corneliussen, H., & Rettberg, J. W. (Eds.). (2008). *Digital culture, play, and identity: A World of Warcraft reader*. (Dijital Kültür, Oyun ve Kimlik: Bir World of Warcraft Okuru). MIT Press.
- Eggers, D. (2013). *The circle*. (Çember). Penguin UK.

- Eubanks, V. (2018). *Automating inequality: How high-tech tools profile, police, and punish the poor*. (Eşitsizliği Otomatikleştirmek: Yüksek Teknoloji Araçlarının Fakirleri Profilleendirip, Polisleştirip ve Ceza Vermesi). St. Martin's Press.
- Faulkes, C. G. ve Bennett, N. C. (2001). Family values: group dynamics and social control of reproduction in African mole-rats. (Aile Değerleri: Afrika Toprak Gerbilleri'nde Grup Dinamikleri ve Üreme Üzerindeki Sosyal Kontrol). *Trends in Ecology & Evolution*, 16(4), 184-190.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punishment: The birth of the prison*. (Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu). trans. A. Sheridan. New York: Pantheon.
- Gilbert, P. (2001). Evolution and social anxiety: The role of attraction, social competition, and social hierarchies. (Evrin ve Sosyal Anksiyete: Çekicilik, Sosyal Rekabet ve Sosyal Hiyerarşilerin Rolü). *Psychiatric Clinics*, 24(4), 723-751.
- Gilliom, J., & Monahan, T. (2012). *SuperVision: An introduction to the surveillance society*. (SuperVision: Gözetim Toplumuna Giriş). University of Chicago Press.
- Habermas, J. & McCarthy, T. (1977). Hannah Arendt's communications concept of power. (Hannah Arendt'in Güç Kavramı İletişimi). *Social research*, 3-24.
- Hirschi, T. (2015). Social control theory: A control theory of delinquency. (Sosyal Kontrol Teorisi: Suçluluğun Kontrol Teorisi). In *Criminology theory* (pp. 289-305) içinde. Routledge.
- Hoffmann, H. C. (2006). Criticism as deviance and social control in Alcoholics Anonymous. (Eleştiri olarak Sapkınlık ve Sosyal Kontrol: Alkolikler Anonim Derneği'nde). *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(6), 669-695.
- Holmberg, K., Adgar, A., Arnaiz, A., Jantunen, E., Mascolo, J., & Mekid, S. (Eds.). (2010). *E-maintenance*. (E-bakım). Springer Science & Business Media.
- Hutchings, W. (1981). Structure and Design in a Soviet Dystopia: H. G. Wells, Constructivism, and Yevgeny Zamyatin's "We". (Bir Sovyet Distopyasında Yapı ve Tasarım: H. G. Wells, Konstrüktivizm ve Yevgeny Zamyatin'in "Biz" Eseri). *Journal of Modern Literature*, 9(1), 81-102.
- Huxley, A. (2022). *Brave new world*. (Cesur Yeni Dünya). DigiCat.
- Jones, R. (2017). Digital rule: Punishment, control and technology. (Dijital Rol: Ceza, Kontrol ve Teknoloji). In *Surveillance, Crime and Social Control* (pp. 519-536) içinde. Routledge.
- Jones, R. (2020) *Discourse analysis and digital surveillance*. (Diskurs Analizi ve Dijital Gözetim). In: *The Cambridge Handbook of Discourse Studies*. Cambridge University Press (s. 1-39) içinde, Cambridge.
- Ketterer, D. (1989). Margaret Atwood's "The Handmaid's Tale": A Contextual Dystopia. (Margaret Atwood'un 'Handmaid Öyküsü': Bağlamsal Bir Distopya). "La servante écarlate" de Margaret Atwood: Une dystopie contextuelle. *Science Fiction Studies*, 209-217.
- Lacombe, D. (1996). Reforming Foucault: A critique of the social control thesis. (Fo-

- ucault'yu Yeniden Şekillendirmek: Sosyal Kontrol Tezinin Bir Eleştirisi). *British Journal of Sociology*, 332-352.
- Le Guin, U. K. (2015). *The dispossessed*. (Yoksunlar). Vol. 16. Hachette UK.
- Liang, F., Das, V., Kostyuk, N. ve Hussain, M. M. (2018). Constructing a data-driven society: China's social credit system as a state surveillance infrastructure. (Veri Odaklı Bir Toplum İnşa Etmek: Çin'in Sosyal Kredi Sistemi ve Devlet Gözetim Altyapısı). *Policy & Internet*, 10(4), 415-453.
- Light, A. (2010). The Panopticon reaches within: How digital technology turns us inside out. (Panoptikon İçeriye Doğru Ulaşır: Dijital Teknoloji Bizi Nasıl İçten Dışa Çeviriyor). *Identity in the Information Society*, 3, 583-598.
- Lindgren, S. (2021). *Digital Media and Society*. (Dijital Medya ve Toplum). Sage Publications.
- Lock, M. (2003). Medicalization and the naturalization of social control. (Tıbbi Hale Getirme ve Sosyal Kontrolün Doğallaştırılması). *Encyclopedia of medical anthropology*, 1, 116-124.
- Lowry, L. (2014). *The giver quartet*. (Verici Dörtlüsü). Houghton Mifflin Harcourt.
- Lupton, D. (2014). *Digital sociology*. (Dijital Sosyoloji). London: Routledge.
- Lyon, D. (1994). *The electronic eye: The rise of surveillance society*. (Elektronik Göz: Gözetim Toplumunun Yükselişi). U of Minnesota Press.
- Lyon, D. (2014). Surveillance, Snowden, and Big Data: Capacities, consequences, critique. (Gözetim, Snowden ve Büyük Veri: Kapasiteler, Sonuçlar, Eleştiri). *Big Data & Society*, 1(2), 1-12.
- Lyon, D. (2017). Digital citizenship and surveillance Surveillance culture: Engagement, exposure, and ethics in digital modernity. (Dijital Vatandaşlık ve Gözetim: Dijital Modernitede Katılım, Maruz Kalma ve Etik). *International Journal of Communication*, 11, (19), 824-842.
- Lyon, D. (2018). *The culture of surveillance: Watching as a way of life*. (Gözetim Kültürü: Bir Yaşam Biçimi Olarak İzlemek). John Wiley & Sons.
- Lyon, D. (Ed.). (2003). *Surveillance as social sorting: Privacy, risk, and digital discrimination*. (Gözetim ve Sosyal Sıralama: Mahremiyet, Risk ve Dijital Ayrımcılık). East Sussex: Psychology Press.
- Marres, N. (2017). *Digital sociology: The reinvention of social research*. (Dijital Sosyoloji: Sosyal Araştırmanın Yeniden İcadı). John Wiley & Sons.
- Martin, A. K., Van Brakel, R. E. ve Bernhard, D. J. (2009). Understanding resistance to digital surveillance: Towards a multi-disciplinary, multi-actor framework. (Dijital Gözetime Karşı Direnci Anlamak: Çok Disiplinli, Çok Aktörlü Bir Çerçeveye Doğru). *Surveillance & Society*, 6(3), 213-232.
- Milanovic, M. (2015). Human rights treaties and foreign surveillance: Privacy in the digital age. (İnsan Hakları Antlaşmaları ve Yabancı Gözetim: Dijital Çağda Mahremiyet). *Harv. Int'l LJ*, 56, (1), p. 81-146.
- Murray, D. ve Fussey, P. (2019). Bulk surveillance in the digital age: Rethinking the

- human rights law approach to bulk monitoring of communications data. (Dijital Çağda Toplu Gözetim: İletişim Verilerinin Toplu İzlenmesine Yönelik İnsan Hakları Hukuku Yaklaşımını Yeniden Düşünmek). *Israel Law Review*, 52(1), 31-60.
- Neubaum, G. ve Krämer, N. C. (2017). Monitoring the opinion of the crowd: Psychological mechanisms underlying public opinion perceptions on social media. (Kalabalığın Fikrini İzlemek: Sosyal Medyada Kamuoyu Algılarını Destekleyen Psikolojik Mekanizmalar). *Media psychology*, 20(3), 502-531.
- Nissenbaum, H. (2011). Privacy in context: Technology, policy, and the integrity of social life. (Bağlamda Mahremiyet: Teknoloji, Politika ve Sosyal Hayatın Bütünlüğü). *Journal of Information Policy*, 1, 149-151.
- Orton-Johnson, K. ve Prior, N. (Eds.). (2013). *Digital sociology: Critical perspectives*. (Dijital Sosyoloji: Eleştirel Perspektifler). Springer.
- Orwell, G. (1984). *Nineteen Eighty-Four*. (Bin Dokuz Yüz Seksen Dört). London: Seeker and Warburg.
- Özcan, K. (2014). Yönetmelik Kontrol ve Örgütsel Düzen: Michel Foucault ve Zygmunt Bauman Ekseninde Bir Tartışma. *Amme İdaresi Dergisi*, 47(2). 1-42.
- Penney, J., McKune, S., Gill, L. ve Deibert, R. J. (2018). Advancing human-rights-by-design in the dual-use technology industry. (İkili Kullanım Teknolojisi Sektöründe İnsan Hakları Tasarımıyla İlerleme). *Journal of International Affairs*, 71(2), 103-110.
- Perriam, J. & Carter, S. (2021). *Understanding Digital Societies*. (Dijital Toplulukları Anlamak). London: SAGE.
- Phillips, J. (2002, April). The Intuition of the Future: Utopia and Catastrophe in Octavia Butler's "Parable of the Sower". (Geleceğin Sezgisini: Octavia Butler'in 'Parable of the Sower' Eserinde Ütopya ve Felaket). In *Novel: A Forum on Fiction* (Vol. 35, No. 2/3, pp. 299-311). Duke University Press.
- Reddick, C. G., Chatfield, A. T. ve Jaramillo, P. A. (2015). Public opinion on National Security Agency surveillance programs: A multi-method approach. (Ulusal Güvenlik Ajansı Gözetim Programları Üzerine Kamuoyu: Çok Yöntemli Bir Yaklaşım). *Government Information Quarterly*, 32(2), 129-141.
- Romele, A., Emmenegger, C., Gallino, F., & Gorgone, D. (2015). Technologies of voluntary servitude (ToVS): A post-Foucauldian perspective on social media. (Gönüllü Kölelik Teknolojileri [GKT]: Sosyal Medyaya Post-Foucault'cu Bir Perspektif). In P. Peres & A. Mesquita (Eds.), *ECSM2015-Proceedings of the 2nd European Conference on Social Media 2015: ECSM 2015* (pp. 377-378). Academic Conferences Limited.
- Schneier, B. (2015). *Data and goliath: The hidden battles to collect your data and control your world*. (Veri ve Goliat: Verilerinizi Toplama ve Dünyanızı Kontrol Etme İçin Gizli Savaşlar). W. W. Norton & Company.

- Seko, Y. (2016). On deathcasting. (Ölüm Yayını Üzerine). *Digital Media Usage Across the Life Course*, 172-181.
- Selwyn, N. (2019). *What is digital sociology?* (Dijital Sosyoloji Nedir?). New Jersey: John Wiley & Sons.
- Simlai, T. ve Sandbrook, C. (2021). Digital surveillance technologies in conservation and their social implications. (Koruma Alanında Dijital Gözetim Teknolojileri ve Sosyal Etkileri). *Conservation technology*, 239-249.
- Stocchetti, M. (2020). *The Digital Age and Its Discontents: Critical Reflections in Education*. (Dijital Çağ ve Memnuniyetsizlikleri: Eğitimde Eleştirel Yansımalar). Helsinki: Helsinki University Press.
- Theoharis, A. G. (1984). Researching the intelligence agencies: The problem of covert activities. (İstihbarat Ajanslarını Araştırmak: Gizli Faaliyetler Sorunu). *The Public Historian*, 6(2), 67-76.
- Uveda, V. P., Donadello, G., Gasparin, F. M. ve Macke, J. (2011). The electronic eyes of the social capital. (Sosyal Sermayenin Elektronik Gözleri). *Signal Processing: An International Journal*, 5(2), 65-79.
- Verovšek, P. J. (2023). Taking back control over markets: Jürgen Habermas on the colonization of politics by economics. (Pazarlar Üzerindeki Kontrolü Geri Almak: Jürgen Habermas'ın Ekonomi Tarafından Politikanın Sömürgeleştirilmesi Üzerine). *Political Studies*, 71(2), 398-417.
- Wang, D. ve Mark, G. (2015). Internet censorship in China: Examining user awareness and attitudes. (Çin'de İnternet Sansürü: Kullanıcı Farkındalığı ve Tutumlarını İncelemek). *ACM Transactions on Computer-Human Interaction (TOCHI)*, 22(6), 1-22.
- Wiatrowski, M. D., Griswold, D. B. ve Roberts, M. K. (1981). Social Control Theory and Delinquency. (Sosyal Kontrol Teorisi ve Suçluluk). *American Sociological Review*, 46(5), 525-541. <https://doi.org/10.2307/2094936>.
- Wood, D. M. (2016). Beyond the panopticon? Foucault and surveillance studies. (Panoptikon'un Ötesinde mi? Foucault ve Gözetim Çalışmaları). In *Space, Knowledge and Power* (pp. 245-263) içinde. London: Routledge.
- Yüksel, A. H. ve Çapar, Z. B. (2019). *Üniversite öğrencilerinin internet gözetimine yönelik farkındalığı* (Yüksek lisans tezi). Anadolu Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü. <https://earsiv.anadolu.edu.tr/xmlui/handle/11421/26252>
- Zuboff, S. (2023). The age of surveillance capitalism. (Gözetim Kapitalizminin Çağı). In *Social Theory Re-Wired* (pp. 203-213). London: Routledge.



Sayı: 1, Aralık 2024

Issue: 1, December 2024

Sinop İlahiyat Dergisi

Hanbelî Mezhebinin Ribevî Mallara Dair Yaklaşımı
Hanbali Sect's Approach to Ribevi Goods

Kübra ERTÜRK

Doktora Öğrencisi., Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
PhD Student, Marmara University, Department of Basic Islamic Sciences
comu_kubra@hotmail.com | ORCID: 0000-0003-3105-3554

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 16.10.2024
Kabul Tarihi | Accepted: 06.12.2024
Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Bu makale yazarın İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalında hazırlanan “Fıkıhta Faiz Konusu Mallar” isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Atf | Cite As

Ertürk, Kübra. “Hanbelî Mezhebinin Ribevî Mallara Dair Yaklaşımı.” Sinop İlahiyat Dergisi 1 (Aralık 2024), 90-109.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynağında belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Review: Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research. no external funding to support this research.

Copyright: Authors publishing with the journal retain the copyright.

Hanbelî Mezhebinin Ribevî Mallara Dair Yaklaşımı

Öz

İslâm dininde bir malın ribâ eylemiyle zimmete aktarılması haksız yolla zimmete mal aktarma yöntemlerinden biri olarak kabul edilmiş ve haram kılınmıştır. Bu yasak âyetlerle ve hadislerle net bir şekilde ortaya konulmuştur. Ancak hangi malların ribâyâ konu olacağı meselesi fukahâ arasında tartışma konusudur. Bu meseleye dair görüş ortaya koyan mezheplerden birisi de Hanbelî fukahâsıdır. Ribâyı konu edinen hadislerde hurma, tuz, arpa ve buğday olmak üzere dört gıda maddesi, gümüş ve altın olmak üzere iki değerli maden zikredilir. Ribevî mal konusunda Ahmed b. Hanbel'den birincisi Hanbelî mezhebiyle, ikincisi Mâlikî ve Şâfiî mezhepleriyle ve üçüncüsü de Şâfiî mezhebinin eski görüşüyle benzerlik gösteren görüş olmak üzere üç farklı görüş nakledilmiştir. Birinci görüşe göre ribânın illeti cinsle birlikte miktarı ölçek ve tartıyla tespit edilen bir mal olmaktadır. İkinci görüşe göre ribânın illeti gümüş ve altın için semen, buğday, arpa, hurma ve tuz için de gıda maddesi olmaktadır. Üçüncü görüşe göre ise ribânın illeti gümüş ve altında semen olmak, hurma, arpa, buğday ve tuzda miktarı keyl (ölçek) ve vezne (tartı) tespit edilen gıda maddesi olmaktadır. Bu çalışmanın amacı Hanbelî mezhebinin ribevî mallara dair görüşlerini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanbelî Mezhebi, Ribâ, İlet, Ribevî Mal.

Hanbali Sect's Approach to Ribevi Goods

Abstract

In Islam, the transfer of property through the act of riba is accepted as a method of transferring property to embezzlement through unfair means and is therefore forbidden. This prohibition is articulated in both the Qur'an and the hadiths. However, the issue of which goods are subject to riba remains a matter of dispute among the fuqaha. One of the sects that put forward an opinion on this issue is that of the Hanbalite jurists. In the hadiths on riba, four foodstuffs, namely dates, salt, barley and wheat, and two precious metals, silver and gold, are mentioned. Three different views have been reported in the accounts of Ahmad b. Hanbal. The first of these aligns with the Hanbalî school, the second with the Mâlikî and Shâfi'i schools, and the third of which is similar to the traditional view of the Shâfi'i school. The first view states that the cause of ribân is a commodity whose quantity is determined by scale and weighing. The second view asserts that the cause of ribân is semen for silver and gold, and food for wheat, barley, dates and salt. The third opinion that the cause of ribân is semen for silver and gold, and foodstuffs for dates, barley, wheat and salt, the quantity of which is determined by keyl (scale) and vezn (weighing). The study aims to put forward the views of the Hanbalî sect on ribevi goods.

Keywords: Islamic Law, Hanbalî Sect, Riba, Illet, Ribevi Goods.

Giriş

Mal elde etme arzusu insanın fitrî bir özelliğidir. Bu sebeple insan yaşamı boyunca her zaman daha fazla mala sahip olmanın yollarını araştırmıştır. Bu araştırmalar neticesinde kimi zaman ticâret gibi Allah'ın razı olduğu yollar seçilirken kimi zaman da kumar, rüşvet gibi Allah'ın haram kıldığı yollar seçilmiştir. Allah'ın haram kıldığı mal kazanma yollarından bir tanesi de ribâdır.

Ribânın haramlığı âyetlerle belirtilmiş olmasının yanı sıra hadislerde de belirtilmiştir. Fukahâ da ribânın haramlığını ele alan hadislerden hareketle ribevî malları tespit etmeye çalışmıştır. Bu konuda görüş bildiren fukahâ arasında Hanbelî fukahâsı da yer alır. Hanbelî mezhebinin ribevî mallara dair görüşlerini en isabetli bir şekilde ortaya koyabilmek için ribevî mal meselesiyle ilintili olan ribâ, mal, karz ve bey' kavramlarının da ele alınması önem arz eder. Bu sebeple öncelikle ilgili kavramlar başlığı altında bu kavramlara yer vermeye çalışılacaktır. Daha sonra Hanbelî mezhebinin ribevî mallara dair görüşleri “naklî ve aklî deliller” çerçevesinde ele alınacaktır. Akabinde ribâ çeşitlerine yer verilecektir.

1. İlgili Kavramlar

Kapsamı sınırlandırılan bu araştırmada Hanbelî mezhebi esas alınacak ve Hanbelî fukahâsının ilgili kavramlara dair genel görüşleri araştırmanın merkezinde yer alacaktır.

1.1. Mal Kavramı

Mal sözlükte genel olarak, “İnsanların mâlik olduğu her şey”¹, “İnsanları

¹ Ebû'l-Fağl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î, *Lisân 'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 11/635.

varlıklı kılan her şey”², “Bolluk ve zenginlik”³ anlamlarına gelir. Ancak bu kelimenin anlamı kültürel bağlam ve tarihi süreç içerisinde değişkenlik göstermiştir. Örneğin; mal kelimesi gayrimenkul mallar için *neşeb*,⁴ koyun ve deve için *verak*⁵ şeklinde adlandırılmıştır. Göçebe hayat yaşayan toplumlarda ise mal denilince öncelikle ilk akla gelen şey hayvanlar olmuştur.⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen malların özelliklerine baktığımızda insanların ihtiyaçlarını karşılamaları sebebiyle malın doğrudan veya dolaylı olarak menfaat yönüne dikkat çeken pek çok âyetin bulunduğu görülür. Mü’minûn sûresinde “hayvanların etlerinin ve sütlerinin insanlara besin olarak verildiğine dikkat çekilmesi”⁷, Nisâ sûresinde “malların geçim kaynağı olması sebebiyle aklını kullanamayanlara teslim edilmemesine ve ayrıca mallardan temel ihtiyaçlardan olan giyinme, yeme ve içme yoluyla yararlanmaya vurgu yapılması”⁸, Hac sûresinde “Allah’ın, insanları rızık olması için verdiği hayvanlardan fakirlere de yardım etmeye yöneltmesi”⁹ malların menfaat yönüne doğrudan temas eden âyetlerin bir kısmına örnektir. Malların menfaat özelliğine dolaylı olarak temas eden âyetlerin de bazıları şöyledir:

*“Malları da evlatları da onlara Allah katında bir fayda sağlayamaz. Bu kimseler cehennemlidir ve orada ebedi olarak kalacaklar.”*¹⁰

*“Ona malı da kazandıkları bir fayda sağlamadı.”*¹¹

² Ebû ‘Abdurrahmân el-Halîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘Ayn*, thk. Mehdi el-Maḥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ’î (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 8/344.

³ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü't-Telḥîş fî ma'rifeti esmâ'i'l-eşyâ'*, (Dımaşk: Dâru Tılâs, 1996), 83.

⁴ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, (Kahire-Mısır: Dâru'l-İlim, 1431), 83.

⁵ Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü't-Telḥîş fî ma'rifeti esmâ'i'l-eşyâ'*, 83.

⁶ *İbn Manzûr, Lisân'l-'Arab*, 11/636.

⁷ Mü'minûn, 23/21.

⁸ Nisâ 4/5.

⁹ Hac 22/28.

¹⁰ Mücâdele 58/17.

¹¹ Tebbet 111/2.

“(Ateşe) yuvarlandığında malı ona menfaat sağlamaz.”¹²

Malın doğrudan ve dolaylı olarak menfaat özelliğine vurgu yapan bu âyetlere baktığımızda maldan kastedilen şeyin menfaat temini olduğu ve Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen mal kelimesinin sözlüklerdekiyle aynı anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Hanbelî fakihlerine göre mal terim olarak; “Zaruri bir duruma bağlı olmaksızın faydalanılması mubâh kılınan şey”¹³ şeklinde tanımlanır. Bu sebeple meyte (leş), içki, domuz eti gibi şeriatın zaruri haller dışında kendisinden faydalanılmasını yasakladığı şeyler mal değildir.¹⁴ Buradan hareketle Hanbelî fakihlerine göre bir şeyin mal kabul edilebilmesi için iki temel şart vardır: Birincisi şeriatın kendisinden faydalanılmasına engel olmamasıdır. İkincisi ise, o şeyin maddi bir değerinin olmasıdır. Dolayısıyla ribâ işlemine konu olan malların da aynı özelliklere sahip olması gerektiği söylenebilir.

1.2. Ribâ Kavramı

Ribâ sözlükte, “Fazlaşmak, çoğalmak, artmak, büyüme, yükselmek, şişmek ve kabarmak” anlamlarına gelir.¹⁵ Arapça’da düz arazilere nazaran daha yüksek olmaları sebebiyle tepeler *râbiye*, canlıların beslenip büyütülmesi de *terbiye* şeklinde isimlendirilmiştir. Bu açıdan sözlük anlamıyla ribâ hem iki şeyin kıyaslanmasından kaynaklanan hem de bir şeyin kendi içerisindeki

¹² Leyl 92/11.

¹³ Manşûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Hâsen el-Ĥanbelî el-Buhûtî, *Şerhu Muntehe’l-İrâdât = Deķā’iku üli’n-nühâ li-Şerhi’l-Muntehâ* (b.y.: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1414/1993), 5/10; Muştafâ b. Sa’d b. ‘Abduh es-Suyûtî er-Ruĥeybânî, *Meţâlibu üli’n-nühâ fi Şerhi Ğâyeti’l-Muntehâ*. (b.y.: y.y., 1415/1994), 3/12; ‘Abduĥâdir b. ‘Omer b. ‘Abduĥâdir b. ‘Omer b. Ebî Taĝlib eş-Şeybânî İbn Ebî Taĝlib, *Neylu’l-Me’ârib bi Şerhi Delîli’t-Taĝlib*, thk. Muĥammed Suleymân ‘Abduĥâ el-‘Eşķar (b.y.: Mektebetu’l-Fellâĥ, 1403/1983), 1/333.

¹⁴ Ebû Muĥammed Muvaffaĥuddîn ‘Abduĥâ b. Aĥmed b. Muĥammed b. Kudâme el-Cemmâ’î İbn Ķudâme el-Maĥdisî, *el-Muĝnî*, thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. (Kahire: Mektebetu’l-Ķahire, 1388/1968-1389/1969), 5/223.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 14/304-305; Muĥammed b. Muĥammed b. ‘Abdurezzâķ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Ķâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 38/117-118.

fazlalık anlamında kullanılmıştır.¹⁶

Ribâ sözlük anlamıyla Kur'an-ı Kerim'de, yağmurun yağması neticesinde toprağın kabarıp şişmesi rabâ (kabardı)¹⁷ kelimesiyle, tepelerin düz arazilere nazaran çok daha yüksek olması rabve (yama, tepe)¹⁸ kelimesiyle, bir topluluğun diğer bir topluluğa göre mal ya da sayı açısından üstün olması erbâ (daha kuvvetli, daha üstün, daha fazla)¹⁹ kelimesiyle, derelerin yağın yağmurla akması sonucunda o akışın üzerinde oluşan köpük miktarının artması râbiya (gittikçe artan)²⁰ kelimesiyle ifade edilmiştir.

Ribânın terim anlamına gelince Hanbelî fukahâsı ribâyî, “Özel birtakım şeylerdeki fazlalık”²¹, “Bazı özel şeylerdeki fazlalık ve vade”²² şeklinde ifade etmiştir. Tanımlarda zikredilen özel şeylerden kasıt ribevî mallardır. Bu malların ne olduğu konusuna da ileride değinilecektir.

1.3. Bey' Kavramı

Bey' sözlükte; “Satın almak ya da satmak, akit yapmak, bir şeyi bir başka şeyle mübâdele etmek” anlamlarına gelir.²³

¹⁶ İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110.

¹⁷ Fussilet 41/39.

¹⁸ el-Bakara 2/265; el-Mü'minûn 23/50.

¹⁹ Nahl 16/92.

²⁰ er-Ra'd 13/17.

²¹ (الرِّبَاةُ فِي أَشْيَاءَ مَخْصُوصَةٍ.) İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 4/3; Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. İbrâhîm b. Aḥmed Bahâuddîn el-Mağdisî, *el-'Udde Şerhu'l-'Umde* (Kahire: y.y., 1424/2003), 244.

²² (تفاضل في أشياء ونساء في أشياء مختص بأشياء.) Ebu'l-Beḳâ Muhammed b. Aḥmed b. Abdulazîz b. 'Alî el-Fetûhî el-Ma'rûf bi İbni'n-Neccâr el-Ḥanbelî Taḳıyyuddîn İbnu'n-Neccâr, *Muntehâ'l-İrâdât*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (b.y.: y.y., 1419/1999), 2/347; Manşûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Ḥasen el-Ḥanbelî el-Buhûfî, *Keşşâfu'l-Ḳinâ' an Metni'l-'İḳnâ'* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 3/251; Buhûfî, *Şerhu Muntehe'l-'İrâdât = Dekâ'ıku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Muntehâ*, 2/64.

²³ İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 8/23; Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. Muhammed b. 'Alî el-Ḥamevî el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-Munîr fî Ğaribi's-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.), 1/69.

Kur'an-ı Kerim'de hem dünyevi hem de manevi açıdan ele alınan bey' kavramı; dünyevi açıdan insanların birbiriyle olan ticari ilişkisini ifade ederken²⁴ manevi açıdan kulun Allah'la olan alışverişi için kullanılmıştır.²⁵ Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de zikredilen bey'in sözlük anlamıyla kullanıldığını söyleyebiliriz.

Terim olarak ise bey' Hanbelî fukahâsı tarafından genel olarak; “Finansal bir varlığın (mali bir aynın) ya da mubâh (şeriat tarafından kendisinden faydalanılmasına izin verilen) bir menfaatin mali bir bedel karşılığında sürekli olarak temlik edilmesi”²⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Hanbelîlerin bey'in terim anlamına dair yaptıkları bu tanıma bakıldığında onların bey' için “temlik kastı ve ebedilik” şartları²⁷ üzerinde durdukları görülür.

1.4. Karz Kavramı

Sözlükte “Parçalamak, koparmak, kesmek, karşılık vermek, borç vermek” anlamlarına gelen karz kelimesi bir mekânla ilintili olarak kullanıldığında “Bir şeyin çaprazından dolanıp gitmek” manasında kullanılmıştır.²⁸

Karz Hanbelî fukahâsı tarafından terim olarak; “Bir malın misliyle geri

²⁴ Cum'a 62/9; Bakara, 2/275.

²⁵ Tevbe 9/111.

²⁶ Ebû 'Abdullâh el-Hüseyn b. Yûsuf ed-Duceylî, *el-Vecîz fi'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Heyet (Riyad: y.y., 1425/2004), 171; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtaşari'l-Hıraķî* (b.y.: Dâru'l-'Ubeykân, 1413/1993), 3/379; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muḥammed İbn Muflih, *el-Mubdi 'fi Şerhi'l-Muḥni* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/4; Ebu'n-Necâ Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ b. Sâlim es-Şâlihî el-Haccâvî, *Zâdu'l-Mustaḥni 'fi İhtişâri'l-Muḥni*, thk. 'Abdurrahman b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asker (Riyad: y.y., ts.), 100; Taḳıyyuddîn İbnu'n-Neccâr, *Muntehâ'l-İrâdât*, 2/245; Buhûtî, *Şerhu Muntehe'l-İrâdât = Deķâ'ıku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Muntehâ*, 2/5; İbn Ebî Tağlib, *Neylu'l-Me'ârib bi Şerhi Delîli't-Tâlib*, 1/332.

²⁷ Servet Bayındır, “VII. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı Mezheplerde Tutarlılık: Tebliğler Metni”, *Faiz Meselesine Kur'an ve Sünnet Çerçevesinde Farklı Bir Bakış* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2012), 245.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 7/216; Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-Munîr*, 2/492.

verilmek şartıyla ondan faydalanması için iyilik amacıyla bir başkasına verilmesi”²⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Karz akdi tanımından da anlaşılacağı üzere iyilik yapma amacı taşımaktadır. Bu sebeple iyilik yapma amacı taşıyan karz, karz-ı hasen (güzel borç) olarak isimlendirilir. Karz-ı hasen de “Menfaat amacı olmaksızın sadece iyilik amacıyla ihtiyaç sahibi birine ödünç vermek” demektir.³⁰ Kur’ân-ı Kerîm’e bakıldığında da karz-ı hasenin teşvik edildiği görülür.³¹ Ancak bu eylemde borç veren kişiye menfaat sağlayan bir eyleme dönüşürse ribâ meydana gelir.³² Hem karz eyleminde hem de ribâ eyleminde akde konu olan mallar misli (standart) mallardır. Dolayısıyla karz ve ribâda hem eylem açısından hem de akde konu olan mal açısından ortak noktaların bulunduğunu söyleyebiliriz.

2. Hanbelî Mezhebine Göre Ribevî Mallar

Ribevî mallar konusu bu mallarda bulunması gereken illet üzerinden ele alınacaktır. Ribevî malların illetinin ne olduğu konusunda Ahmed b. Hanbel’den (ö. 241/855) bunlardan birincisi Hanefî mezhebiyle, ikincisi Mâlikî ve Şâfî mezhepleriyle üçüncü ise Şâfî mezhebinin eski görüşüyle (mezheb-i kadim) benzerlik gösteren üç farklı görüş aktarılmıştır. Bu başlık altında bu üç farklı görüşün temelini oluşturan deliller nakli ve akli deliller çerçevesinde ele alınmaya çalışılacaktır.

²⁹ Ebu’n-Necâ Mûsâ b. Aḥmed b. Mûsâ b. Sâlim es-Şâlihî el-Ḥaccâvî, *el-’İknâ’ fî Fıkhî’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. ‘Abdullaṭîf Muḥammed Mûsâ es-Subkî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 2/146; Taḳıyyuddîn İbnu’n-Neccâr, *Muntehâ’l-İrâdât*, 2/397; Buhûti, *Keşşâfu’l-Ḳınâ’ ‘an Metni’l-’İknâ’*, 3/312; Buhûti, *Şerḥu Muntehe’l-’İrâdât = Dekâ’ıku üli’n-nühâ li-Şerḥi’l-Muntehâ* 2/99; İbn Ebî Taḡlîb, *Neylu’l-Me’ârib bi Şerḥi Delîli’t-Ṭâlib*, 1/367; ‘Abdurrahman b. ‘Abdullâh b. Aḥmed el-Ḥanbelî el-Ba’lî, *Keşfu’l-Maḥdarât*, thk. Muḥammed b. Nâsır el-‘Acmi (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/414; Ruḥeybânî, *Meṭâlibu üli’n-nühâ fî Şerḥi Ğâyeti’l-Muntehâ*, 3/237.

³⁰ H. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/520.

³¹ Bakara 2/245; Mâide 5/12; Hadîd 57/11,18; Teğâbün 64/17; Müzemmil 73/20.

³² İbn Ḳudâme el-Maḳdisî, *el-Muğnî*, 4/288.

2.1. Ribevî Malların İleti Konusunda İleri Sürülen Nakli Deliller

Klasik fıkıh kaynaklarında ribevî mallar meselesi altı mal hadisi olarak bilinen hadisler çerçevesinde ele alınmıştır. Bu hadisler arasından en bilinen rivayetlerden biri Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) naklettiği rivayettir. Bu rivayet şöyledir:

*“Altın karşılığında altın, gümüş karşılığında gümüş, buğday karşılığında buğday, arpa karşılığında arpa, hurma karşılığında hurma, tuz karşılığında tuz sadece misli misline ve peşin olur. Kim arttırma yaparsa ya da daha fazlasını talep ederse ribâ yapmış olur. Böyle bir işlemde alan da veren de eşit durumdadır.”*³³

Bu hadise bakıldığında altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuz olmak üzere ribâyâ konu altı maldan bahsedildiği görülür. Ancak ribâyâ konu olan mallar bunlarla sınırlı değildir. Altı malın zikredildiği rivayetlerden hareket eden fukahâ ribânın illeti konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Biz de bu başlık altında Hanbelî mezhebine ait görüşlerin temellendirildiği rivayetleri ve rivayetler ışığında ribâyâ konu ettikleri malların özelliklerini ortaya koymaya çalışacağız.

2.1.1. Hanefî Mezhebi ile Benzer Olan Görüş

Hanefî Mezhebine göre ribevî mallarda illet cinsle birlikte kadrdır (ölçü birimidir). Kadr birliğiyle kastedilen şey, miktarı tartıyla (vezn) tespit edilen mallarda tartıdaki birlikken, miktarı ölçekle (keyl) tespit edilen şeylerde ölçekteki birliktir. Dolayısıyla miktarı ölçek ve tartıyla tespit edilen mallar kendi cinsleriyle mübadele edildiklerinde bir fazlalık ortaya çıkarsa yapılan bu mübadele işlemi ribâdır.³⁴ Ribevî malların illeti konusunda Ahmed b. Hanbelî'den

³³ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Şahîh-i Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1995), Müsâkât”, 82 (1584).

³⁴ Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 12/113; 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-šanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 3/25.

nakledilen görüşlerden en meşhur olanı Hanefi mezhebinin ribevî malların illeti konusunda ileri sürdükleri bu görüşle aynı doğrultudadır. Bu sebeple onlara göre gıda maddesi olsun veya olmasın hem hububat gibi ölçekle işlem gören mallar ve hem de bakır, demir gibi tartıyla işlem gören mallar ribâya konu mallar arasında yer alır.³⁵ Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bu görüşün dayanağını oluşturan nakli deliller şöyledir:

Enes b. Mâlik (r.a.) (ö. 93/711-12) Hz. Muhammed'den (s.a.v.) şöyle rivayet etti:

*“Tartıyla işlem gören şeyler aynı tür (nev‘) olduğunda misli misline olur. Ölçekle işlem gören şeyler için de durum böyledir. İki farklı tür olursa o zaman bir sakınca olmaz.”*³⁶

Abdullah b. Ömer (r.a.) (ö. 73/693) Resûlullah'tan (s.a.v.) şöyle nakletmiştir:

*“Bir dinara karşılık iki dinar, bir dirheme karşılık iki dirhem bir sâ‘ya iki sâ‘ satmayın. Çünkü ben sizin ribâya girmiş olmanızdan korkuyorum.” Bu söz üzerine biri ayağa kalktı ve şöyle dedi: “Ya Resûlullah! Bir tane ata karşılık birkaç tane at, iyi özelliklere sahip bir deveye karşılık birkaç tane deve alan kişinin durumu sizce nedir? Bunun üzerine Resûlullah: “Peşin olduğu müddetçe bunda sakınca yoktur.” buyurdu.*³⁷

Görüldüğü üzere bu hadiste ribâ illeti taşıyan aynı cins malların değişiminde eşit ve peşin olma şartı aranırken at örneğinde olduğu gibi kadr illeti

³⁵ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğnî*, 4/5; İbn Muflih, *el-Mubdi‘ fi Şerhi'l-Muğni‘*, 4/126; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muflih b. Muhammed er-Râmîni el-Ĥanbelî Şemsuddîn İbn Muflih, *el-Furu‘ ve Taşîhu'l-Furu‘*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdumuhsin et-Turkî (Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1424/2003), 6/293; Ebu’l-Ĥasen ‘Alâ’uddîn ‘Alî b. Suleymân ed-Dimeşkî el-Ĥanbelî el-Merdâvî, *el-‘İnşâf fi Ma‘rifeti’r-Râcih mine’l-Ĥilâf* (b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), 5/11.

³⁶ Ebû’l-Ĥasen ‘Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekuṭnî, *Sunenu’d-Dârekuṭnî* (Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1424/2004), 3/407.

³⁷ Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Ĥanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Ĥanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-Ĥadîs, 1416/1995), 5/283-285.

bulunmayan aynı cins malların değişiminde ise sadece peşin olma şartı aranmıştır.

Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) (ö. 74/693-94) ve Ebû Hureyre (r.a.) (ö. 58/678) şöyle naklettiler:

*“Resûlullah’ın Hayber’e yönetici tayin ettiği kişi ona cenîb hurmasından getirdi. Resûlullah bu kişiye, “Hayber’deki hurmaların hepsi bu şekilde mi?” diye sorunca o kişi, “Hayır Ey Resûlullah, biz bu hurmadan bir sâ’ satın almak için iki sâ’ hurma, iki sâ’ satın almak için ise üç sâ’ hurma veririz.” dedi. Resûlullah bunun üzerine: “Sakin bu şekilde yapma, bunların tamamını dirhemler karşılığında sat ve daha sonra da elde ettiğin bu dirhemler karşılığında cenîb hurmasını satın al.” dedi.*³⁸

Hanbelîlere göre ribâyâ konu malların kaliteli olanıyla kalitesiz olanı, basılmış olanıyla külçe şeklinde olanı, kırılmış olanıyla sağlam halde olanı arasında bir fark yoktur. Bunların hepsi birbirine denktir. Bu sebeple bunların mübadelesi esnasında ortaya çıkan fazlalık haramdır. Hanbelî mezhebi içerisinde yaygın olan görüş de bu yöndedir. Ancak yaygın olan görüş böyle olsa da Ahmed b. Hanbel’in ashabından bir kesim, onun sanatın (el emeğinin) bir değere sahip olduğuna ve bu sebeple kırık olanla sağlam olanın aynı miktarda değiştirilmesinin câiz olmadığına dair bir görüşünün bulunduğunu nakletmiştir. El emeğiyle yapılmış bir malın telef olması halinde onun tazmini gerekir. İşte Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bu görüş el emeğinin bir değere sahip olduğuna dair delildir.³⁹ Ancak Hanbelî fukahâsı Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bu görüşü gümüş ve altının basılmış olanıyla külçe halinde olanı arasında bir fark bulunmadığını bildiren rivayeti⁴⁰ delil sunarak kabul etmezler.⁴¹ Delil getirilen bir diğer rivayet ise şöyledir:

Muâviye’nin (ö. 60/680) yönetimi altında bulunan birtakım kimseler gümüş ve altın kapları atiyeye dönemine kadar veresiye şeklinde satmaya kalkıştı.

³⁸ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Şahîhu’l-Buhârî*, thk. Muştafa Dîb el-Bugâ (Dımaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru’l-Yemâme, 1414/1993), “Vekâle”, 3.

³⁹ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 4/8.

⁴⁰ Ebû Dâvud, “*Büyü’ ve’l-icârât*”, 12.

⁴¹ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 4/8.

Bu durum üzerine Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654) kalktı ve şunları söyledi: “Resûlullah altın karşılığında altının, gümüş karşılığında gümüşün, buğday karşılığında buğdayın, arpa karşılığında arpanın, hurma karşılığında hurmanın, tuz karşılığında tuzun misli misline ve aynı miktarda olmaları haricinde satılmasını yasakladı. Kim arttırmışsa ya da artırmak istiyorsa ribâ yapmıştır.”⁴²

Yukarıda zikredilen hadislerden hareketle Ahmed b. Hanbel ribânın illetinin cinsle birlikte kadr (ölçü birimi) birliği olduğu görüşünü benimsemiştir. Ribâyâ konu olan mallar da keyl (ölçek) ve vezn (tartı) ile işlem gören mallardır.

2.1.2. Mâlikî ve Şâfiî Mezhepleri ile Benzer Olan Görüş

Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre ribevî mallarda illet, gümüş ve altın için semen olmak; buğday, arpa, hurma ve tuzda gıda maddesi olmaktır.⁴³ Semeniyet de para olma vasfına denir.⁴⁴ Bu özellik gümüş ve altın dışında başka bir şeyde bulunmayan kâsır bir iletir.⁴⁵ Ahmed b. Hanbel’den ribevî malların illeti konusunda nakledilen ikinci görüş Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin görüşleri doğrultusundadır.⁴⁶ Hanbelî mezhebine göre nakledilen bu görüşün dayanağı Mamer b. Abdullah’ın (r.a.) (ö. 153/770) Resûlullah’tan rivayet ettiği şu

⁴² Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sunenu’l-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm ‘Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru’l-Muğni, 1412/2000), “Büyü””, 41.

⁴³ Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî Fıkhî’l-İmâm eş-Şâfi’î* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 2/27-28; Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî İbn Ruşd, *Bidâyetu’l-muctehid ve nihâyetu’l-muktesid* (Kahire: Dâru’l-İhâdîs, 1425/2004), 3/149-150; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu’ Şerhu’l-Muhezzeb* (b.y.: y.y., ts.), 9/396.

⁴⁴ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 2/26; Ebû’l-Huseyn Yahyâ b. Ebi’l-Hayr b. Sâlim el-‘İmrânî el-Yemenî eş-Şâfi’î el-‘İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi’l-İmâm eş-Şâfi’î*, thk. Kâsim Muhammed en-Nürî (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1421/2000), 5/163; Nevevî, *el-Mecmu’*, 9/392.

⁴⁵ Nevevî, *el-Mecmu’*, 3/393.

⁴⁶ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, 4/5-6; Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî ‘alâ*

hadistir:

“Nebi, taam karşılığında taamin misline karşılık misli olması haricinde satılmasını yasakladı.”⁴⁷

Görüldüğü üzere bu hadiste miktar bakımından eşitlik şartının arandığı şey taam yani gıda maddesidir.

2.1.3. İmâm Şâfiî'nin Eski Görüşü ile Benzer Olan Görüş

İmâm Şâfiî'nin eski görüşüne (mezheb-i kadim) göre ribânın illeti gümüş ve altında semeniyet, hurma, arpa, buğday ve tuzda ise illet miktarı keyl (ölçek) ve veznle (tartı) tespit edilen gıda maddesi olmalarıdır. Buna göre bu özelliği taşıyan gıda maddelerinde ribâ söz konusu olurken karpuz, armut gibi miktarı sayıyla tespit edilen gıda maddeleri ribâyâ konu olmazlar. Günümüzde ise bu mallar kilogramla ölçülerek satılmaktadır. Dolayısıyla keyliliğin ve veznilğin örfe bağlı olarak değiştiği söylenebilir. Ahmed b. Hanbel'den aktarılan üçüncü görüş İmâm Şâfiî'nin görüşü gibidir.⁴⁸ Buna göre ceviz, yumurta gibi miktarı ölçükle ve tartıyla belirlenmeyen gıda maddeleriyle kurşun ve demir gibi gıda maddesi kapsamına girmeyen mallar ribevî mallardan değildir.⁴⁹ Ahmed b. Hanbel'den aktarılan bu görüşün dayandığı rivayet şöyledir:

Saîd b. el-Müseyyeb'den (r.a.) (ö. 94/713) rivayet edildiğine göre Resûlullah şöyle dedi:

“Ribâ sadece ölçülebilen ve tartılabilen yiyecek ya da içeceklerde olur.”

Bu hadisin tahririni yapan Darekutnî (ö. 385/995) bu sözün Resûlullah'a isnat edilmesinin hatalı bir durum olduğunu söylemiştir.⁵⁰ Hadiste ise ribevî

Muhtaşari'l-Hırakî, 3/416.

⁴⁷ Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî Muslim, *Şaḥîhu Muslim*, thk. Muḥammed Zuheyir en-Nâsır (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1433), “Müsâkât”, 93.

⁴⁸ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, 4/6; Zerkeşî, *Şerḥu 'z-Zerkeşî 'alâ Muhtaşari'l-Hırakî*, 3/417.

⁴⁹ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, 4/6.

⁵⁰ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, 4/6.

malların, miktarı ölçek ve tartıyla belirlenen gıda maddeleri olduğu belirtilmiştir.

2.2. Ribevî Malların İleti Konusunda İleri Sürülen Akli Deliller

2.2.1. Hanefî Mezhebi ile Benzer Olan Görüş

Hanbelî mezhebine göre bey⁴ akdinin konusu denkliğin sağlanmasıdır. Denkliği sağlayan en somut kriter cins, tartı ve ölçektir. Cins manada (özde) denkliği sağlarken tartı ve ölçek şekil açısından denkliği sağlar. Kuru hurmanın yaş hurma karşılığında eşit miktarda mübâdele edilmesi bunun delilidir. İşte Hanbelî mezhebinin ribevî mallara dair bu görüşü birtakım ayrıntılar haricinde Hanefîlerin görüşleriyle aynıdır.⁵¹ Hanbelî mezhebinin Hanefî mezhebinden farklılık gösteren görüşlerinden bir kısmı şöyledir:

- Hanbelî mezhebine göre aynıyla bir felse karşılık iki felsin mübâdelesi câiz olmaz. Çünkü felslerin aslı itibariyle miktarları tartıyla tespit edilmektedir. Ebû Hanîfe ve öğrencisi Ebû Yusuf'a göre ise bu felsler sayıyla işlem görürler. Tartı ya da ölçekle işlem görmezler. Bu sebeple bir felse karşılık iki felsin mübadele edilmesinde bir sakınca bulunmaktadır.⁵²

- Hanefî mezhebine göre bir taneye karşılık iki tanenin, bir avuç dolusuna karşılık iki avuç dolusunun değiştirilmesi câizken Hanbelîlere göre bu tür değişim işlemleri ribânın hem az olan da hem de çok olanda gündeme gelmesinden dolayı câiz değildir.⁵³

Hanbelî mezhebine göre kurşun, yün, ipek gibi öncesinde tartıyla işlem gören ancak bazı işlemlerden geçmesinden ötürü artık miktarı sayıyla tespit edilen mallar da ribâyâ konu olmazlar. Bu nedenle iki elbisenin bir elbise karşılığında mübâdele edilmesi câizdir.⁵⁴ Arpa ve buğday örneklerinde olduğu

⁵¹ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 4/5.

⁵² İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 4/7.

⁵³ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 4/7-8.

⁵⁴ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 4/7-8.

gibi miktarı ölçekle tespit edilen malları tartıyla değiştirmek veya miktarı tartıyla tespit edilen malları ölçekle değiştirmek câiz olmaz.⁵⁵

Ribevî malların kendi cinsleriyle değiştirilmesi meselesine gelince böyle yapılan bir değişim işleminde kabzdan önce akit yapılan meclisten ayrılmak, vade ve fazlalık haramdır. Gümüşün altın karşılığında değiştirilmesi örneğinde olduğu gibi ribâyâ konu olan farklı cins malların birbiriyle değiştirilmesinde ise fazlalık câizken vade câiz değildir.⁵⁶

2.2.2. Mâlikî ve Şâfiî Mezhepleri ile Benzer Olan Görüş

Hanbelî mezhebinin ikinci görüşüne göre gümüş ve altında ribâ illeti semen olmaktadır. Bunun sebebi semen olma özelliğinin gümüş ve altının özünde baskın olmasıdır. Bu özelliğe cevheriyetü's-semen adı verilir. Diğer malların değeri de ancak gümüş ve altınla belirlenir.⁵⁷ Nitekim insanlar çoğunlukla gümüş ve altını bizâtihi onlardan faydalanmak amacıyla elde etmek istemezler. Gümüş ve altına ancak bu ikisi dışındaki malları elde etmek amacıyla sahip olmak isterler. Dolayısıyla gümüş ve altındaki illetin şart ve durumlara göre değişiklik göstermemesi gerekir. İşte bu da semeniyet özelliğidir.⁵⁸ Hanbelî mezhebinin bu görüşünden hareketle gümüş ve altın haricinde kendisiyle başka tür malların satın alınabildiği ve biriktirilme niteliğine de sahip olup para olarak kullanılan tüm malların da onlar tarafından semen kabul edilmesi gerektiği söylenebilir.

Hanbelî mezhebin bu görüşüne göre gümüş ve altında ribânın illetinin semen özelliğine sahip olmak yerine miktarlarının tartıyla belirlenmiş olması kabul edilseydi tartıyla işlem gören malların bu iki madenle veresiye olarak değiştirilmesi câiz olmazdı. Çünkü fazlalık ribâsının (ribe'l-fadl) iki illetinden

⁵⁵ İbrâhîm b. Muhammed b. Sâlim İbn Duveyyân, *Menârü's-sebil fî şerhi'd-Delîl* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1989), 1/332.

⁵⁶ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 4/9.

⁵⁷ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 4/5-6.

⁵⁸ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âi ed-Dîmaşkî el-Hanbelî İbn Qayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed 'Abdusaelâm İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 2/104.

birisinin bulunması vadeden kaynaklı ribanın (Ribe'n-nesîe) meydana gelmesi için yeterlidir.⁵⁹

Hanbelî mezhebine göre; arpa, buğday, tuz ve hurmada ribâ illeti tu'm (gıda maddesi) olmaktır. İnsan bedeni ancak gıda maddesi sayesinde ayakta kaldığı için bu özellik semen olma özelliği gibi önemli bir özelliktir. Dolayısıyla tu'm özelliğinin de aynı semeniyet gibi ribâ illeti olması gerekir.⁶⁰ Hadislerde bu dört gıda maddesinin söylenmesinin nedeni bu gıda maddelerinin insan yaşamı için en gerekli besin maddeleri olmalarından dolayıdır.⁶¹

Hanbelîlere göre et, süt gibi yemeklere tat veren katıklarla darı, pirinç gibi temel besinler, elma, armut gibi meyveler ve hastalıkları tedavi etmek amacıyla kullanılan besinler arasında besin olma niteliği açısından bir fark bulunmamaktadır.⁶²

2.2.3. İmâm Şâfiî'nin Eski Görüşü ile Benzer Olan Görüş

Hanbelî mezhebinin üçüncü görüşüne göre ribâ illeti gümüş ve altında semen, diğer dört temel gıda maddesinde tartı ve ölçüle işlem gören gıda maddesi olmaktır. Ribâyâ konu mallar birbiriyle değiştirilecekleri zaman mümâselete dikkat etmek gerekir. Mümâselet ise sadece vezn (tartı), keyl (ölçek) ve cins birliğiyle sağlanamaz. Dolayısıyla sadece bu üç kriterin illet kabul edilmesi hükmün varlığını gerektirmez. Sadece tu'mun (gıda maddesinin) esas alınmasıyla da mümâselet sağlanamaz. Bu sebeple ribâyâ konu mallarda illet miktarı tartı ve ölçüle belirlenen gıda maddesi olmaktır.⁶³ Gıda maddelerinde miktarın belirlenmesi için tartı ve ölçüleğin esas alınmasının nedeni bu iki ölçü biriminin munzabıt yani durum ve şartlara göre herhangi bir değişiklik göstermeyen, standartlığı sağlayan ölçü birimi olmalarıdır.⁶⁴

⁵⁹ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, 4/6; Merdâvî, *el-İnşâf*, 469.

⁶⁰ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, 4/6; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtaşari'l-Hırakî*, 3/417.

⁶¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in*, 2/105.

⁶² İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, 4/7.

⁶³ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, 4/8-9.

⁶⁴ Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtaşari'l-Hırakî*, 3/417.

Hanbelîlerin ribânın illetine dair ileri sürdükleri görüşlere baktığımızda hem ölçü birimleri hem de semeniyet için munzabıt olma özelliğinin vurgulandığı görülür. İşte buradan hareketle aslında onların munzabıt olan tüm ölçü birimlerini ve özellikleri de ilkesel olarak ribâ illeti kabul etmeleri gerektiği söylenebilir.

3. Ribânın Çeşitleri

Geçmişî çok eskilere dayanan ribâ genel olarak ribe'l- fazl ve ribe'n nesîe olarak iki kısma ayrılır;

1. Ribe'l- fazl (fazlalık ribası), ribâyâ konu olan aynı cins malların birbiriyle mübadelesi esnasında birinin miktarının diğerinden daha fazla olmasıyla ortaya çıkan ribâdır. Bu sebeple ribevî mallardan olan on dinarın on bir dinar karşılığında değişimindeki bir dirhemlik fazlalık ribâdır.⁶⁵

2. Ribe'n-nesîe (vade ribâsı), bu ribâ ödünç vermekten ya da satım akdinden doğan borçlarda vadenin ertelenmesi neticesinde söz konusu olan ribâ türüdür. Ribe'n-nesîe câhiliye döneminde en çok uygulanan bir işlem olduğu için bu ribâyâ cahiliye ribâsı da denir.⁶⁶

Sonuç

Hanbelî Mezhebinde ribevî mallar konusunda Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen üç farklı görüş bulunur. Bunlardan birinci ve en meşhur olanı Hanefî mezhebiyle benzerlik gösterir. Bu görüşe göre ribânın illeti cins ve kadr birliğidir. Kadrdan kastedilen şey ölçek ve tartıdır. İkinci görüş Mâlikî ve Şâfî mezhepleriyle benzerlik gösteren görüştür. İkinci görüşe göre ribânın illeti gümüş ve altında semen olmakken buğday, arpa, hurma ve tuz da gıda maddesi olmaktır. Üçüncü görüş ise Şâfî mezhebinin eski görüşüyle benzerlik gösterir. Bu görüşe göre ribânın illeti gümüş ve altında semeniyet, hurma, arpa, buğday

⁶⁵ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, 4/3.

⁶⁶ Abdurrahman b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed İbnü Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: y.y., 1403), 4/3, 123.

ve tuzda miktarı keyl (ölçek) ve veznle (tartı) tespit edilen gıda maddesi olmaktadır. Hanbelî Mezhebine göre altın ve gümüşteki semen olma illeti kâsır yani sadece bu iki madende bulunan bir illettir.

Hanbelîler ribânın illeti konusunda hem semeniyet için hem de ölçü birimleri (ölçek ve tartı) için munzabıt olma yani şartlara göre değişiklik göstermeme özelliğini öne çıkarırlar. İşte bu noktadan hareketle aslında onların munzabıt olan tüm ölçü birimlerini ve özellikleri de ribâ illeti kabul etmeleri gerektiği söylenebilir. Nitekim günümüzde ölçek ve tartı dışında standartlığı sağlayan pek çok ölçü birimi ve kriter bulunur. Bu sebeple Hanbelî mezhebini görüşleri ele alınırken bu durumun göz ardı edilmemesi gerekir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-İlâhî, 1416/1995.
- Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü't-Telhîş fi ma'rifeti esmâ'i'l-eşyâ'*. Dimaşk: Dâru Tılâs, 1996.
- Askerî. *el-Furûku'l-Luğaviyye*. Kahire-Mısır: Dâru'l-İlim, 1431.
- Bahâuddin el-Makdisî, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. İbrâhîm b. Ahmed. *el-Udde Şerhu'l-'Umde*. Kahire: y.y., 1424/2003.
- Bayındır, Servet. "VII. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı Mezheplerde Tutarlılık: Tebliğler Metni". *Faiz Meselesine Kur'an ve Sünnet Çerçevesinde Farklı Bir Bakış*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2012.
- Ba'î, 'Abdurrahman b. 'Abdullâh b. Ahmed el-Hanbelî. *Keşfu'l-Mahdarât*. thk. Muhammed b. Nâşır el-'Acemî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî. *Şahîhu'l-Buhârî*. thk. Muştafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Hasen el-Hanbelî. *Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-'İknâ'*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Hasen el-Hanbelî. *Şerhu Muntehe'l-'İrâdât = Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Muntehâ*. 3 Cilt. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1993.
- Dârekuţnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sunenu'd-Dârekuţnî*. 5 Cilt. Beyrut:

- Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî. *Sunenu'd-Dârimî*. thk. Hüseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Duceylî, Ebû 'Abdullâh el-Hüseyn b. Yûsuf. *el-Vecîz fî'l-Fîkh 'alâ Mezhebi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Heyet. Riyad: y.y., 1425/2004.
- Feyyûmî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Hamevî. *el-Mişbâhu'l-Munîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.
- Haccâvî, Ebu'n-Necâ Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ b. Sâlim es-Şâlihî. *el-'İknâ' fî Fîkhi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. 'Abdullaţîf Muhammed Mûsâ es-Subkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Haccâvî, Ebu'n-Necâ Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ b. Sâlim es-Şâlihî. *Zâdu'l-Mustakni' fî 'İhtisâri'l-Mukni'*. thk. 'Abdurrahman b. 'Alî b. Muhammed el-'Asker. Riyad: y.y., ts.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mağzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- İbn Duveyyân, İbrâhîm b. Muhammed b. Sâlim. *Menâru's-sebil fî şerhi'd-Delîl*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1989.
- İbn Ebî Tağlib, 'Abdulkâdir b. 'Omer b. 'Abdulkâdir b. 'Omer b. Ebî Tağlib eş-Şeybânî. *Neylu'l-Me'arib bi Şerhi Delîli't-Tâlib*. thk. Muhammed Suleymân 'Abdullâh el-'Eşkar. 2 Cilt. b.y.: Mektebetu'l-Fellâh, 1403/1983.
- İbn Qayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'â'î ed-Dimaşkı el-Hanbelî. *İ'lâmu'l-Muvaqqı'în 'an Rabbi'l-'Âlemîn*. thk. Muhammed 'Abdusaelâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî. *el-Muğni*. thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1388/1968-1389/1969.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruvefî'î. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1414/1993.
- İbn Muflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mubdi' fî Şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Çurtubî. *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbnü Kudâme el-Makdisî, Abdurrahman b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhi'l-Kebîr*. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1403.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Merdâvî, Ebu'l-Hasen 'Alâ'uddîn 'Alî b. Suleymân ed-Dimeşkı el-Hanbelî. *el-'İnşâf fî Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf*. 12 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2.

Basım, ts.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Şahîh-i Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*. b.y.: y.y., ts.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ruheybânî, Muştâfâ b. Sa'd b. 'Abduh es-Suyûtî. *Me'tâlibu üli'n-nühâ fî Şerhi Gâyeti'l-Muntehâ*. 6 Cilt. b.y.: y.y., 2. Basım, 1415/1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsût*. thk. Hâlıl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şemsüddîn ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mısrî. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtaşari'l-Hırâkî*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-'Ubeykân, 1413/1993.
- Şemsüddîn İbn Muflih, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muflih b. Muhammed er-Râmînî el-Hanbelî. *el-Furu' ve Taşîhu'l-Furu'*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 11 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî. *el-Muhezzeb fî Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Takıyyüddîn İbnu'n-Neccâr, Ebu'l-Beğâ Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz b. 'Alî el-Fetûhî el-Ma'rûf bi İbni'n-Neccâr el-Hanbelî. *Muntehâ'l-İrâdât*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1419/1999.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- 'İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-'İmrânî el-Yemenî eş-Şâfi'î. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Kâsim Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.



Sayı: 1, Aralık 2024

Issue: 1, December 2024

Sinop İlahiyat Dergisi

Sinop'ta İlk Müslüman İzleri: Seyyid İbrahim Bilal Hazretleri
First Muslim Traces in Sinop: Hazrets of Seyyid Ibrahim Bilal

Mesut KEMENT

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
PhD Student, Hitit University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences
220481003@ogrenci.hitit.edu.tr | ORCID: 0000-0001-9736-1520

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 12.10.2024
Kabul Tarihi | Accepted: 16.12.2024
Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Kement, Mesut. "Sinop'ta İlk Müslüman İzleri: Seyyid İbrahim Bilal Hazretleri." Sinop İlahiyat Dergisi 1 (Aralık 2024), 110-135.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Review: Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright: Authors publishing with the journal retain the copyright.

Sinop'ta İlk Müslüman İzleri: Seyyid İbrahim Bilal Hazretleri

Öz

İnsan, maddî ve mânevî unsurlardan oluşan bir varlıktır. Yeryüzünde birçok insanın mânevî atmosfere ihtiyacı olduğu muhakkaktır. Sinop'ta insanlara bu mânevî iklimi yaşatan ve Peygamberimize seyid olarak en yakın kişi Seyyid İbrahim Bilal Hazretleridir. Sinop'ta yaşamış tarihî bir şahsiyet olmasına rağmen hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Seyyid İbrahim Bilal Hazretleri 30-98/ 650-717 yılları arasında yaşadığı düşünülen bir Peygamber torunudur. Peygamberimizin İstanbul'un fethi için söylediği hadise nâil olabilmek amacıyla Süleyman b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülazîz döneminde kuşatmalara destek olabilmek için Orta Asya'dan Alperenler toplamıştır. Karadeniz üzerinden giderken, Sinop limanına sığınmıştır. Sinop Tekfuru, Seyyid Bilal Hazretlerine ihanet ederek baskın düzenlemiştir. O, Seyyid Bilal Hazretlerinin başını vurarak yere düşürmüştür. Seyyid Bilal Hazretleri başını koltuğunun altına alarak bugünkü bulunduğu türbenin oraya gelerek şehit olmuştur. Sinop için önemli mânevî önderlerdendir. Seyyid olması Sinop'a ayrı bir değer katmaktadır.

Anahtar Kelime: İslam Tarihi, Seyyid İbrahim Bilal Hazretleri, Seyyid, Sinop, İstanbul Kuşatması, Türbe.

First Muslim Traces in Sinop: Hazrat Seyyid Ibrahim Bilal

Abstract

A human being is an entity consisting of material and spiritual elements. It is certainly true that many people on Earth need a spiritual atmosphere. The person who gives people this spiritual climate in Sinop and is closest to our Prophet as a sayyid is His Holiness Sayyid Ibrahim Bilal. Although he is a historical figure who lived in Sinop, there is not enough information about the men. Sayyid Ibrahim Bilal is the grandson of a Prophet who is believed to have lived between Dec. 30-98/650-717. The purpose of being able to achieve the event that our Prophet said for the conquest of Istanbul was Suleyman b. Abdulmalik and Omar b. During the reign of Abdulaziz, he gathered Alperens from Central Asia in order to be able to support sieges. While traveling through the Black Sea, he took refuge in the port of Sinop. The tyrant of Sinop betrayed Seyyid Bilal and organised a raid. He hit the head of His Holiness Sayyid Bilal and knocked him to the ground. His Holiness Sayyid Bilal was martyred by taking his head under his seat and coming to the mausoleum where he was found on this day. He is one of the important spiritual leaders for Sinop. The fact that he is a Sayyid adds a separate value to Sinop.

Keywords: History of Islam, Hazrat Seyyid Ibrahim Bilal, Seyyid, Sinop, Siege of Istanbul, Tomb.

Giriş

Bilimsel çalışmalar ve sekülerleşme olgusu hızlı bir yükseliş göstermektedir. Günümüz dünyası teknolojik bir zaman dilimi olma özelliğine sahiptir. Yapay zekanın konuşulmaya başlandığı zaman diliminde mânevî önderlere olan rağbet devam etmektedir. İnsan bir bedenden müteşekkil tek boyutlu bir varlık olmayıp mânevî yönünün de bulunduğu bir şahsiyettir.¹ Bu nedenle insanlık var oldukça ruha iyi gelecek mânevî atmosfer arayışı devam edecektir.

Araştırmacılar, insanların dillerinde çok dolaşan, hikayelere ve efsanelere konu olan bazı mânevî büyükler hakkında yeterli çalışma yapmamışlardır. Seyyid İbrahim Bilal Hazretleri de Sinop'un önde gelen mânevî simalarından olmasına rağmen hayatı ile ilgili yeterli akademik çalışma yapılmamıştır. Seyyid Bilal Hazretleri hakkında aslî kaynaklarda bilgi bulunmaması, onun hayatı ile ilgili olarak üçüncül kaynaklarda geçen çelişkili bir hayat serüveninin aktarılmasına sebep olmaktadır. Bu çalışma, aktarılan üçüncül kaynaklardaki bilgilerin tarihî verilerle test edilmesi ve Seyyid Bilal Hazretlerinin hayatı ile ilgili bilgilerin berraklaşmasına katkı sunması için ortaya konulmuştur.

Tarihî bilgilerden istifade edilerek öne sürülen verilerin tespit edilmesi, bir yöntem olarak kullanılmıştır. Farklı okumalar vasıtası ile çapraz okuma yöntemiyle tahminî ve makul karşılanacak bilgilerin ortak noktası tespit edilmeye çalışılmıştır. Eleştirel okumanın ön planda tutulduğu bir yöntem ile her bir kaynakta zikredilen verinin diğer kaynaklarda nasıl geçtiği tespit edilmiştir. Bu tespit sayesinde bilgilerin doğrulanabilirliği ortaya konulmuştur.

Anadolu coğrafyasının dört bir yanına göç eden Hz. Peygamber'in soyundan gelen Seyyidler, gittikleri bölgelere ayrı bir mânevî değer katmışlar-

¹ Mustafa Öztoprak, "Seyyid Bilâl Hakkında Bilinenler ve Araştırılması Gerekenler", <https://www.vitrinhaber.com/seyyid-bill-hakinda-bilinenler-ve-arastirilmesi-gerekenler> (28 Ekim 2013).

dır.² Seyyid Bilal,³ Anadolu'nun kültürel zenginliğine katkı sağlayan ve Sinop'un mânevî mimarlarından olan bir Seyyid'dir.⁴

Seyyid Bilal Hazretleri, Türkiye'de bulunan evliyalar içerisinde Peygamber Efendimiz'e soy itibarıyla (Hz. Hüseyin'in soyundan torunu) akrabalık derecesi en yakın olması yönüyle mânevî değeri yüksek olan bir şahsiyettir.⁵ Neslinden Şeyhülislâm Abdülvehhâb Efendi (ö. 1833), oğlu Nakîbü'l-eshrâf Yâsincizâde Mehmet İlmî Efendi (ö. 1872) ve Kastamonu Nâibi Mehmet Sabit Efendi (ö. 1905) gibi faziletli ilim insanlarının yetişmesi, isminin günümüze kadar dillerde kalmasını sağlamıştır.⁶

Seyyid Bilal, Sinop'ta medfûn bir veli, Hz. Hüseyin (ö. 61/680) soyundan gelen bir seyyid olup Anadolu'nun ilk şehitlerinden ve Sinop'ta şehit edilen mücahitlerden olup⁷ Evliyalar Ansiklopedisi'nde onun fiziki özellikleri şöyle tanımlanmıştır: “*Seyyid Bilâl Hazretleri ayağa kalktı. Uzun boylu, geniş omuzlu, heybet ve vakar sâhibi bir zâttı. Herkes onu bir ordu komutanı*

² Ayhan Işık, “Sinop'ta Medfun Seyyid Bilal ve Neslinin İlim ve Kültürel Hayatına Katkıları”, ed. Ercan Karaçar - Doğan Fırıncı, *Sinop Kültür ve Turizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı / Sinop Culture and Tourism Symposium Proceedings 1* (2022), 247.

³ Evliyalarımız (E), “Seyyid Bilal Hazretleri”, *Evlilyalar* (15 Ekim 2024).

⁴ Ayhan Işık, “Seyyid Bilal, Çeçe Sultan ve Sinop Seyyidleri = Sayyid Bilal, Çeçe Sultan and Sayyids from Sinop”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi / The Journal of Alevi Studies* 16 (2018), 69; Ayşe Akman, “Sinop İlinin Bazı Yerlerinde Geleneksel Takvim ve Meteoroloji Uygulamaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu 1* (2018), 315.

⁵ Fatma Türker, *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2011), 8; Coşkun Baba - Muhammet Karaağaç, “Sinop'ta Bir Peygamber Torunu: Seyyid İbrahim Bilal”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu 2* (2018), 651.

⁶ Işık, “Sinop'ta Medfun Seyyid Bilal ve Neslinin İlim ve Kültürel Hayatına Katkıları”, 247.

⁷ H. Ş. Erleli, *Evlilyalar Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1993), 10/1-32; Recep Dikici, “Osmanlı Dönemindeki Sinoplu Âlim ve Edipler”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu 2* (2018), 731; Ehli Sünnet Büyükleri (ESB), “Seyyid Bilâl”, *Kitaplar/Ansiklopediler* (15 Ekim 2024)22.10.2024; T.C Sinop Valiliği (SV), “Anadolunun İlk Şehidi Seyid Bilal Hazretleri Ulusal Basında”, *SİNOP VALİLİĞİ* (15 Ekim 2024)22.10.2024; Diyanet Haber (DB), “Anadolu'nun İlk Şehidi Dualarla Anıldı”, *Haberler /Sinop Müftülüğü* (15 Ekim 2024)15.10.2024; İslami İlimler (İİ), “Seyyid Bilâl”, *Evlilyalar* (15 Ekim 2024)15.10.2024.

olmasından ziyâde Peygamber Efendimizin torunu olduğu için seviyor, hürmet ediyordu.”⁸

Sinop'ta huzur ortamının istikrarlı ve uzun ömürlü olmasının nedeni fertleri bir arada tutan mânevî öncülerin bulunmasıdır.⁹ Mânevî önderlerin bulunduğu yerlerde insanların iç huzuru hissettikleri bilinen bir durumdur. Seyyid Bilal Türbesi ve Cezayirli Ali Paşa Camii'ni ziyaret eden ziyaretçilerin buradan mânevî haz alarak ayrıldıklarını ifade etmektedirler.¹⁰

1. Doğumu

Doğum tarihi ile ilgili net bilgi bulunmamakla beraber Peygamber Efendimiz'in torunu Hz. Hüseyin'in altıncı göbekten nesli olduğu¹¹ varsayılarak bir tarih elde edilebilir. Yaklaşık olarak 80/700 yıllarında yaşadığı ifade edebilir.¹² İstanbul kuşatmasına katıldığına dair bilgilerde geçen 675 tarih¹³ ise bu tarihten önce yaşadığını göstermektedir. Bu bilgi ile altıncı göbekten torunu olduğu ifadesi tarihî veriler açısından uyumlu olmadığı kanaatini

⁸ Erleli, *Evlîyalar Ansiklopedisi*, 1-32; Baba - Karaağaç, “Sinop'ta Bir Peygamber Torunu”, 651. Ayrıca Bkz. (İİ), “Seyyid Bilâl” (15 Ekim 2024). (ESB), “Seyyid Bilâl” (15 Ekim 2024).

⁹ Işık, “Sinop'ta Medfun Seyyid Bilal ve Neslinin İlim ve Kültürel Hayatına Katkıları”, 247.

¹⁰ Şahsi gözlemlerimiz yanında Google haritalarda bulunan yorumlarda da bunun ifade edildiğini görmekteyiz. Bkz. Google Haritalar (GH), “Sinop Seyyid Bilal Camii ve Türbesi”, *Haritalar* (15 Ekim 2024); Melike Sak vd., “Seyit Bilal Türbe ve Cami'sini Ziyaret Eden Turistlerin Seyahat Motivasyonları Üzerine Bir Araştırma”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu 2* (2018), 639, 643.

¹¹ Türker, *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları*, 8; Işık, “Seyyid Bilal, Çeçe Sultan ve Sinop Seyyidleri”, 80; Akman, “Sinop İlinin Bazı Yerlerinde Geleneksel Takvim ve Meteoroloji Uygulamaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 315.

¹² Ali er-Rızâ 770 yılında doğdu. Muhammed İbn İsmâil El-Mektûm 738 yılında doğdu. Vefat tarihleri de 818 ve 795 şeklindedir. Altıncı göbek denildiğinde 700 yılların etrafında dönen bir rakamın telaffuz edilmesi mümkündür. Ahmet Saim Kılavuz, “Ali er-Rızâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/436; Farhad Daftary, “Muhammed b. İsmâil el-Mektûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/544.

¹³ Akman, “Sinop İlinin Bazı Yerlerinde Geleneksel Takvim ve Meteoroloji Uygulamaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 315; (ESB), “Seyyid Bilâl” (15 Ekim 2024); (İİ), “Seyyid Bilâl” (15 Ekim 2024).

ortaya çıkarmaktadır. Tahminî bir soy listesi düşünülerek tarih tespitinde bulunulursa ki, bu durumda Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765)'ı baz aldığımızda 80/700'lü yıllara işaret etmektedir. Bazı kaynaklarda Seyyid Bilal Hazretlerin Peygamberimizin dördüncü kuşak torunu olduğu zikredilmektedir.¹⁴ Bu bilgi anlaşılır olmakla birlikte başka verilerle çelişki oluşturmaktadır. Bu verilerden birisi de Çeçe Sultan ile olan yakınlığı olduğu ifadesidir. Çeçe Sultan'ın Hz. Peygamberin yedinci kuşak torunu olduğu¹⁵ ifade edilmektedir ki, dördüncü kuşak ile dördüncü kuşak arasında zaman farkı dikkat çekmektedir. Seyyid Bilal'in 675 yılında değil de 716 yılındaki kuşatma için asker topladığı düşünülürse¹⁶ bu durumda altıncı göbek ifadesi biraz daha tutarlı olmaktadır. Böylece Çeçe Sultan ile olan zaman farkı da ortadan kalkmış olacaktır. Buradaki sıkıntı Seyyid Bilal Hazretlerinin babasının bilinmemesidir.

Seyyid Bilal Hazretlerinin yaşadığı dönemi tespit edebilmek için ikinci bir yöntem olarak, Arap yarımadasının sıcak bölge olması hasebiyle farazî olarak da olsa on iki yaşında evliliğin mümkün olduğu düşünüldüğünde Hz. Hüseyin'in çocukları olan Ali b. Hüseyin (ö. 94/712) veya kızı Sükeyne (ö. 117/735) üzerinden bir silsile çizilebilir. Zeynelâbidin üzerinden gidildiğinde Ca'fer es-Sâdık'ın soyu olma ihtimalini vermektedir ki, bu da 712 tarihini verecektir. Bu durumda büyük çelişki ortaya çıkar. Dolayısıyla altıncı göbek ifadesinin doğrulanabilmesi için Hz. Hüseyin'in çocuk ve torunlarının her birinin tespiti yapıp doğum veya ölüm tarihlerin oluşturulması gerekir. Bu durumda hem silsile tespit edilebilir hem de altıncı göbek ifadesi doğrulanabilir.

Yazarı belli olmayan fakat Hüseyin Şevken Erleli'nin kitabından yararlanarak yazılan bir kitapçıkta Seyyid Bilal Hazretlerinin Mûsâ el-Kâzım (ö.

¹⁴ Haber Türk (HB), "Sinop'un Eyüp Sultan'ı: Başını vermeyen şehit Seyyid İbrahim Bilâl Hazretleri", *Haberler/ Yerel Haberler* (15 Ekim 2024).

¹⁵ Songül Çek, "Sinop İli Çevresinden Üç Menkıbevi Kahraman ve Etraflarında Oluşan Anlatı Geleneği", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 5/12 (15 Kasım 2017), 106.

¹⁶ Baba - Karaağaç (İsnad 2. edisyondaki gibi olmalı), "Sinop'ta Bir Peygamber Torunu", 653.

183/799)’ın oğlu olduğu ifade edilmektedir.¹⁷ Mûsâ el-Kâzım 745 tarihinde doğduğu bilindiğine göre Seyyid Bilal en erken 757 yılında doğmuş olabilir ki, bu durum, diğer kaynaklarda geçen bilgi ile çelişecektir. Aynı şekilde eserin bizzat kendi içinde de 675 yılı ifade edilmektedir ki, bu iki bilgi de tutarsızdır.

Seyyid Bilal’in yaşadığı zaman diliminin ortaya konulmasında iki hususu tespit etmek gerekmektedir. Birincisi; hangi kuşatmaya katıldığı ki, bu bize yaşadığı zamanın tarihini verebilir. İkincisi ise; kaçınıcı göbek olduğunu tespit etmektir ki, bu da silsilesinin bulunmasını sağlayarak doğum tarihinin doğru şekilde tespit edilmesini sağlayabilir.

“Sinop’ta Medfun Seyyid Bilal ve Neslinin İlim ve Kültürel Hayatına Katkıları” adlı bir çalışmada¹⁸ Seyyid Bilal Hazretlerinin soyundan geldiği ifade edilen bir kişinin soy listesi sunulmaktadır. Eserde soy listesinin ilk ismi olarak 1643 yılında doğan Yâsinci Mustafa Efendi (ö. 1708) zikredilmektedir. Yazar, bundan önceki silsileyi vermemiştir. Fakat arşivlerde bu listenin bulunabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla arşiv araştırması yapılarak en azından Mustafa Efendi vasıtasıyla geriye dönük bir soy listesi çıkarılıp Seyyid Bilal hakkında bilgi bulunabilir.¹⁹ Buna göre yapılan bir incelemede Mustafa Efendi>Fezullah Efendi (ö. 1703)>Mehmed Efendi (ö. ?)>Vanî Mehmed Efendi (ö. 1685)²⁰ silsilesinden²¹ sonra eklenebilecek isimler hak-

¹⁷ Seyyid İbrahim Bilal Hazretleri hakkında hazırlanmış bir kitapçıktan alınmıştır. Yazar ve tarih gibi bilgiler bulunmamaktadır. Eserin sonunda Hüseyin Şevken Erleli’nin 1986 yılında hazırlanan bir kitabından alınma ile hazırlandığı ifade edilmektedir. Eser’in aslı Cezayirli Ali Paşa İmam Hatip’i Selahaddin Başkaya’da bulunmaktadır.

¹⁸ Işık, “Sinop’ta Medfun Seyyid Bilal ve Neslinin İlim ve Kültürel Hayatına Katkıları”, 249.

¹⁹ Işık, “Sinop’ta Medfun Seyyid Bilal ve Neslinin İlim ve Kültürel Hayatına Katkıları”, 249.

²⁰ Fezullah Efendinin kayınpederidir. Mehmet Serhan Tayşi, “Fezullah Efendi, Seyyid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/527; Erdoğan Pazarbaşı, “Mehmed Efendi, Vanî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/459.

²¹ Bu silsile yazarın bulunduğu silsile değildir. Tarafımızca Diyanet Ansiklopedisinde sunulan bilgiler ışığında tahmini bir listedir.

kında tereddütler bulunduğu tespit edilmektedir.²² Bu nedenle daha geriye gitmek zor olmakla beraber Ali er-Rıza (ö. 203/818), Mûsâ el-Kâzım gibi isimler üzerinden tahminî bilgiler elde edilebilir.²³

Osmanlı Şeyhülislamı Abdülvehhâb Efendi'nin²⁴ nesebi, Seyyid Bilal'e dayandığı için Nakîbü'l-eşrâf tarafından tasdiklenmesi ile soy ağacı çıkarılmıştır.²⁵ Bu soy ağacına ulaşılması, konuyu aydınlatma noktasında faydalı olacaktır.

Ayhan Işık, Yâsincizâde Efendi hakkında bilgi verirken, onun kesin seyyid olduğunu ifade etmektedir. Seyyid olduğu, kendi soyunu da Seyyid Bilal'e dayandırdığı²⁶ bilgisi ayrıca arşiv ve sicil araştırmaları neticesinde de Seyyid Bilal'in "Seyyid" olduğunun tescillenmesi,²⁷ onun efsanevî şahsiyet olmadığı, gerçekte yaşamış bir şahsiyet olduğu düşüncesini doğrulamaktadır.

Seyyid Bilal'in yaşadığı zamanı tespit edebilmek için üçüncü yöntem olarak, Çeçe Sultan'ın, Mûsâ el-Kâzım'ın soyundan geldiği,²⁸ Hz. Peygam-

²² Mehmet İpşirli, "Mustafa Efendi, Feyzullahefendizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/297; Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", 12/527; Hüseyin Algül - Nihat Azamat, "Emîr Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/146.

²³ İpşirli, "Mustafa Efendi, Feyzullahefendizâde", 31/297; Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", 12/527; Tahsin Özcan, "Seyyid Mehmed Emin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/69; Algül - Azamat, "Emîr Sultan", 11/146.

²⁴ Mehmet İpşirli, "Abdülvehhâb Efendi, Yâsincizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/285.

²⁵ Ayhan Işık, "Bektaşiliğin Yasaklanmasının Önemli Aktörlerinden Şeyhülislam Yâsincizâde Abdülvehhâp Efendi'nin İlmî ve Siyasî Etkinliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 12/5 (2023), 2889.

²⁶ Işık, "Sinop'ta Medfun Seyyid Bilal ve Neslinin İlim ve Kültürel Hayatına Katkıları", 2890.

²⁷ Işık, "Seyyid Bilal, Çeçe Sultan ve Sinop Seyyidleri", 71.

²⁸ Işık, "Seyyid Bilal, Çeçe Sultan ve Sinop Seyyidleri", 91; Türkiye Kültür Portalı (TKP), "Çeçe Sultan Türbesi", *İllere Özel/Sinop* (15 Ekim 2024).

ber'in yedinci göbek torunu olduğu ve Seyyid Bilal'in de kardeşi²⁹ veya yeğeni³⁰ olduğu rivayeti değerlendirilerek bir tarihlendirme yapılabilir. Songül Çek, makalesinde Çeçe Sultan'ın torunu kabul edilen Seyyid Yeşil Mustafa Baba'nın sözlü şeceresini vermektedir. Silsile şu şekilde geçmektedir.

“Hz. İmam Ali'nin oğlu>Hz. Seyit İmam Hüseyin oğlu> Hz. Seyit İmam Zeynel Abidin oğlu> Hz. Seyit İmam Muhammed Bakıroğlu> Hz. Seyit İmam Caferi Sadık oğlu> Hz. Seyit İmam Musa Kazım oğlu>Hz. Seyit Abdullah el Ekber oğlu> Hz. Seyit Muhammed el meşhur Çeçe Sultan oğlu> Hz. Seyit Musa oğlu> Hz. Seyit İsa kızı> Hz. Seyide Fatma kızı> Hz. Seyide Halime oğlu> Hz. şeyh Seyit Mustafa Göllü oğlu> Hz. şeyh Seyit Recep oğlu> Hz. şeyh Seyit Mustafa (r.a).”³¹

Mûsâ el-Kâzım 745'de doğduğuna göre Abdullah el-Ekber'in en erken 757 yılında doğduğunu varsayarsak Çeçe Sultan'ın da 770 yıllarında doğmuş olması gerekir. Bu durumda Seyyid Bilal'in de 770 yıllarında doğduğunu öngörebiliriz. Bu tarihi esas alırsak kaynaklarda geçen üç veya dördüncü kuşatma olayını yeniden anlamlandırmak gerekiyor.³² Bu durum bazı kaynaklarda geçen beşinci kuşatma söylemi ile uyuşmaktadır.³³ Ancak bu durumda da halife olarak Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) isminin geçmesi ile uyumsuzluk olmaktadır. Dolayısı ile tarihlendirmenin hangi bilgi üzerinden yapılacağı noktasında Seyyid Bilal'in doğum veya ölüm tarihi değişmektedir.

Tüm bu bilgileri göz önüne aldığımızda doğum tarihinin 650 yılına ya-

²⁹ Mehmet Şakir Ülkütaşır, “Sinop'ta Selçuklular Zamanına Ait İki Tarihi Eser: Alaüddin Camii”, *Türk Etnografya Dergisi* 15 (1976), 143; Muhammed Berberoğlu, *Beylikler Döneminde Sinop* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2010), 78; Cevdet Yakupoğlu, “Selçuklular ve Beylikler Döneminde Sinop Zaviyeleri”, *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 15-18 Mayıs 2013 Sinop*, (01 Ocak 2015), 105; Levent Payzın vd., “Sinop'ta Türbelerle İlgili İnanış ve Uygulamalarla Örnek: Çeçe Sultan”, *Sinop Kültür ve Turizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı / Sinop Culture and Tourism Symposium Proceedings 2* (2022), 953.

³⁰ Payzın vd., “Sinop'ta Türbelerle İlgili İnanış ve Uygulamalarla Örnek”, 954.

³¹ Çek, “Sinop İli Çevresinden Üç Menkıbevi Kahraman ve Etraflarında Oluşan Anlatı Geleneği”, 106. Not: Çek, bu silsileyi şu şekilde dipnot vererek aldığı kişiyi ifade etmiştir. (K.K.1) Kerim Ergin; Emekli Memur, Yaş 67, Gerze

³² (İİ), “Seyyid Bilâl” (15 Ekim 2024).; Baba - Karaağaç, “Sinop'ta Bir Peygamber Torunu”, 654.

³³ Türker, *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları*, 8.

kın bir zaman dilimi olabileceğini ve 700 yıllarına yakın bir süreçte de İstanbul kuşatması için Türkistan'a yolculuk yapıp, asker topladığını söyleyebiliriz. Sinop'a gelmesi 716 yıllarında olduğu ve ölüm tarihi olarak da 716/717 tarihi tahmin edilirse rivayetlerin makul bir çerçevesi çizilmiş olacaktır.

2.Türbesi

Türbe ile ilgili üç yer ismi geçmektedir. Asıl mezarı Sinop'ta bulunmakla birlikte Siirt ve Batman'da makam türbesi bulunduğu ifade edilmektedir.³⁴ Batman'da bulunan makam türbesi ile ilgili farklı görüşler olup, oranın Seyyid İbrâhim Bilal ile ilgili olmadığı iddia edilmektedir.³⁵ Bu durumda Seyyid İbrâhim'in iki türbesi olduğu -Batman'daki makam türbesi ve Sinop'ta bulunan asıl türbesi- söylenebilir. Cevdet Yakupoğlu, 2013 yılında bir sempozyumda Seyyid Bilal'in kabrinin Sultan Alaaddin Camii bahçesinde olduğunu ifade etmiştir.³⁶ Yazar, bu bilgiyi neye dayandığını belirtmemekte ancak 2007 yılında yazdığı doktora tezinde Alaaddin Camii yakınında olduğunu söylemektedir.³⁷ Seyyid Bilal'in türbesi günümüzde Sinop Ada Mahallesi'nde bulunmaktadır. Türbe, Cezayirli Ali Paşa Caminin sol tarafında olup³⁸ giriş cami içerisinde sol taraftan açılan kapıdan yapılmaktadır.

³⁴ Türker, *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları*, 8; Öztoprak, "Seyyid Bilâl Hakkında Bilinenler ve Araştırılması Gerekenler" (28 Ekim 2013); Fatma Türker, "Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşlarında Yazı ve İçerik", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu 2* (2018), 1099.

³⁵Baba - Karağaç, "Sinop'ta Bir Peygamber Torunu", 650; Ayrıca Bkz. Abdurrahman Adak, "Güneydoğu Anadolu'da Seyyidler", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IV/3 (2004), 383-395; Görkem Duran Gültekin vd., "Üç Ziyaret Üç Menkıbe: Şeyhbal, Şeyh Zilan, Seyit Bilal Batman Halk Kültüründe Ziyaret Yerleri", *Geçmiş Bugün Gelecek Batman: Uluslararası Batman Sempozyumu*, (2022), 358-369; Doğru Haber (DH), "Batman'da Seyit Bilal Türbesine ziyaretçi akını", *Kültür ve Sanat* (15 Ekim 2024).

³⁶ Yakupoğlu, "Selçuklular ve Beylikler Döneminde Sinop Zaviyeleri", 105.

³⁷ Cevdet Yakupoğlu, *Kuzeybatı Anadolu'nun sosyo-ekonomik tarihi -XIII-XV. yüzyıllar-* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2007), 333.

³⁸ Fatih Güldal, *Fetih'ten Osmanlılara kadar Sinop şehri tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Ana Bilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2003), 89.

Emir Gazi Tayboğa, Sinop ve çevresinde bulunan Türk boyu Çepnilerin beyi olup³⁹ bölge muhafız kuvvet komutanıdır. Mehmet Caca (Çeçe Sultan) ile kardeş olması Tayboğa'nın Türk olduğunu göstermektedir.⁴⁰ Emir Gazi Tayboğa'nın Seyyid Bilal'in yeğeni olduğu iddia edilmektedir.⁴¹ Fakat bu akrabalık ilişkisinin doğru olmayıp güvenilir kaynaklarda bu şekilde geçmediği ifade edilmektedir.⁴² Emir Gazi Tayboğa'dan önce Seyyid Bilal'in türbesinin varlığı bilinmekle beraber fizikî yapısı hakkında bilgi bulmak zordur. Ancak Tayboğa ile beraber türbenin daha belirgin hale getirildiği ve ziyaretgah olarak işlerlik kazandığı ifade edilebilir.⁴³ Türbenin Tayboğa tarafından belirgin hale getirilmesinden sonra Ali Paşa tarafından onarıldığı kesin görülmektedir.⁴⁴ Kitabelerde türbenin Tayboğa'nın oğlu tarafından inşa edildiği geçmektedir.⁴⁵ Tayboğa'nın mezarı da Seyyid Bilal'in hemen yanındadır.⁴⁶ Bu bilgiler Seyyid Bilal hazretlerinin türbesinin inşa sürecini göstermektedir. Türbenin ilk zamanlardan beri var olduğu ancak Tayboğa tarafından belirginleştirildiği, oğlu tarafından da son şeklinin verildiği anlaşılma-

³⁹ Arzu Özbek, *Batı Karadeniz Bölgesi'nde Selçuklu hâkimiyeti* (Sinop: Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2019), 123.

⁴⁰ Ülkütaşır, "Sinop'ta Selçuklular Zamanına Ait İki Tarihi Eser", 146; Yakupoğlu, *Kuzeybatı Anadolu'nun sosyo-ekonomik tarihi -XIII-XV. yüzyıllar-*, 116; Zekiye Tunç - Arzu Özbek, "SİNOP'TA SELÇUKLU MİRASI", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 48 (20 Nisan 2020), 302.

⁴¹ Payzın vd., "Sinop'ta Türbelerle İlgili İnanış ve Uygulamalarla Örnek", 954.

⁴² Payzın vd., "Sinop'ta Türbelerle İlgili İnanış ve Uygulamalarla Örnek", 954.

⁴³ Deniz Esemeli, *Sinop İli Türk Dönemi Mimarisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1990), 114; Baba - Karaağaç, "Sinop'ta Bir Peygamber Torunu", 655. Ayrıca Bkz. <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/sinop/gezilecekyer/seyit-bilal-turbesi>

⁴⁴ Ülkütaşır, "Sinop'ta Selçuklular Zamanına Ait İki Tarihi Eser", 146; Oka Sezen Doğançili - Ercan Karaçar, "Sinop İlinde Yer Alan Camii ve Medreselerin İnanç Turizmi Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu* 2 (2018), 694.

⁴⁵ Berberoğlu, *Beylikler Döneminde Sinop*, 75; Sevde Burcu Yurdakul, *Sinop İlinde Kültürel Çekicilikler ve Turizm Amaçlı Kullanım Olanakları* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Turizm İşletmeciliği Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2012), 55; Özbek, *Batı Karadeniz Bölgesi'nde Selçuklu hâkimiyeti*, 123.

⁴⁶ Tunç - Özbek, "SİNOP'TA SELÇUKLU MİRASI", 303; Ülkütaşır, "Sinop'ta Selçuklular Zamanına Ait İki Tarihi Eser", 146.

tadır.⁴⁷

Türbenin içerisinde Seyyid Bilal'i şehit eden Sinop Tekfuru'nun mezarı da Seyyid Bilal Hazretlerinin yanında,⁴⁸ türbenin ilk girişinde bulunmaktadır. Tekfur'un, Seyyid Bilal'i şehit ettiği için pişman olduğu ve vasiyetinde türbenin girişine defnedilmek istediği, böylece affedilmeyi umduğu bilgileri bulunmakla beraber onun Müslüman olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁹ Kendisinin pişman olması ve Seyyid Bilal Hazretlerinin yanına defnedilmeyi istemesi bize onun Müslüman olma ihtimalini göstermektedir. Fakat ortada Müslüman olduğuna dair kesin bir delil bulunmamaktadır.

Osmanlı Devleti, Seyyid Bilal ve soyuna ihtimam göstermiş, birçok defa türbesini restorasyondan geçirmiştir.⁵⁰ Günümüzde hem türbe hem cami ziyaret edilen bir mekân olarak varlığını sürdürmeye ve inanç turizmi açısından değerini korumaya devam etmektedir.⁵¹ Diğer bölgelerdeki sahâbî veya büyük zatların türbelerinin ziyaretçi sayısına bakıldığında Seyyid Bilal Hazretlerinin türbesine olan ziyaretin az olduğu gözlemlenmektedir. Bunun sebebi olarak türbenin sadece ziyaret edilen bir mekân olması olarak görülmesi ve çevresinde vakıf, aşevi gibi kurumların olmayışı da etkili olmuş olabilir.

3. Katıldığı Kuşatmalar

Seyyid Bilal Hazretleri, Hz. Peygamber'in sözü olan İstanbul'un fethi

⁴⁷ Mimar Fulya Üstün, *Tarihsel Kaynaklara Göre Sinop Şehrinin Fiziksel Gelişimi (Antik Dönemden 19. Yy. Sonuna Kadar)* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008), 31.

⁴⁸ Dikici, "Osmanlı Dönemindeki Sinoplu Âlim ve Edipler", 733.

⁴⁹ (ESB), "Seyyid Bilâl" (15 Ekim 2024).; Anonim, "Seyyid İbrahim Bilal Hazretleri". Not: Eser hakkında 18. Dipnotta bilgi vardır.

⁵⁰ Ayhan Işık, "Sinop'un Manevi Mimarları: Sinop Seyyidleri ve Nakübü'l-Eşraf Kaymakamları", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu II* (2018), 941; Işık, "Sinop'ta Medfun Seyyid Bilal ve Neslinin İlim ve Kültürel Hayatına Katkıları", 247; "Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV) No. 149 Gömlek No. 41", 11 Temmuz 1314; "Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV) No. 194 Gömlek No. 28", 07 Mayıs 1317.

⁵¹ Sak vd., "Seyit Bilal Türbe ve Cami'sini Ziyaret Eden Turistlerin Seyahat Motivasyonları Üzerine Bir Araştırma", 641.

ile alakalı hadisteki⁵² müjdeye nâil olabilmeyi arzu etmiştir. Seyyid Bilal, Ömer b. Abdülazîz hilafetinde İstanbul'un fethedilmesi için beşinci kez kuşatma hazırlıklarına katılarak, bu savaşa iştirak etmek istemiştir. Orta Asya'dan birçok gönüllü asker toplamıştır.⁵³ Bu askerler arasında Türk savaşçıları da bulunmaktadır. İstanbul'a kısa zamanda ulaşmak için Karadeniz'i kullanmak isteyen Seyyid Bilal, hava şartları nedeniyle Sinop limanına vararak dinlenmek istemiştir. Vergisini vermesine rağmen Sinop tekfurunun saldırısına uğrayıp başı kesilerek şehit edilmiştir.⁵⁴

Kaynaklarda söz konusu kuşatmanın dördüncü kez olduğu ifade edilmektedir.⁵⁵ Dördüncü kez olan kuşatma Abbasîler devrinde olup 782 yılında gerçekleşmiştir.⁵⁶ Kuşatmalar için verilen tarihlerde ve halife isimlerinde uyumsuzluk olduğu görülmektedir.

Ömer b. Abdülazîz 717-720 yılları arasında halifelik yapmıştır.⁵⁷ Halifeliği sürecinde iç huzuru sağlama gayretinde olmuştur.⁵⁸ Bu nedenle de askerî faaliyetleri durdurarak seferde olan orduyu geri çağırmıştır. Bu ordulardan

⁵² لَتَفْتَحَنَّ الْقُسْطَنْطِينِيَّةَ فَلَنَعْمَ الْأَمِيرُ أَمِيرُهَا، وَلِنَعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ. *“İstanbul mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, o ordu ne güzel ordudur.”* Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmail el-Buhârî, *et-Târihü'l-Kebîr*, thk. Muhammed İbn Sâlih İbn Muhammed ed-Dibâsî (Riyad: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz, 2019), 1/81; Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned (Şâkir)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1995), 4/335.

⁵³ Türker, *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları*, 8; Tunç - Özbek, “SİNOP'TA SELÇUKLU MİRASI”, 299.

⁵⁴ Yakupoğlu, *Kuzeybatı Anadolu'nun sosyo-ekonomik tarihi -XIII-XV. yüzyıllar-*, 333; Türker, *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları*, 8; Tunç - Özbek, “SİNOP'TA SELÇUKLU MİRASI”, 299; (İİ), “Seyyid Bilâl” (15 Ekim 2024).

⁵⁵ (İİ), “Seyyid Bilâl” (15 Ekim 2024)..

⁵⁶ Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler (Siyasî Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/36; İlimge (İ), “Müslümanların İstanbul Kuşatmaları”, *İslam Tarihi* (15 Ekim 2024).

⁵⁷ İsmail Yiğit, “Ömer b. Abdülazîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/53; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 3 (Emeviler Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 197.

⁵⁸ Apak, *İslam Tarihi*, 201.

birisi de İstanbul'u kuşatan Mesleme b. Abdülmelik'in ordusudur.⁵⁹

Emevîler dönemine bakıldığında üç kuşatmanın 669, 674-680, 716-717 yılları arasında olduğu görülmektedir.⁶⁰ İstanbul kuşatmasının Ömer b. Abdülazîz ile başladığı ifadesi pek mümkün görünmemekte olup, başarısız olan bir askeriye'nin geri çekildiğini de kaynaklar bize söylemektedir.⁶¹ Çoşkun Baba ve Muhammed Karaağaç, Seyyid Bilal'in 717 yılında gerçekleşen kuşatmaya katıldığını ve bunun tarihî gerçeklerle daha uyumlu olduğunu ifade etmektedirler.⁶²

Seyyid Bilal hakkında bilgi verilen kaynaklarda 675 yılında İstanbul kuşatması için asker topladığı ifade edilmektedir.⁶³ Onun Emevîler'in İstanbul'un ikinci kuşatması için asker topladığı, bu nedenle bahse konu dönemin Ömer b. Abdülazîz'in halifelığında olmadığı söylenebilir. Aynı şekilde üçüncü kuşatma için asker topladığı öngörülse bile Karaağaç'ın ifadesi ile Ömer b. Abdülazîz'in hilafeti sırasında bu kuşatmalara katıldığını söylemek zordur.⁶⁴ Ancak Ömer b. Abdülazîz'in, Süleyman b. Abdülmelik (ö. 99/717) zamanında vezir olduğu⁶⁵ ve onun, bu kuşatmada komutan olabileceği veya en azından kuşatma ile alakadar olduğu söylenebilir. Bu nedenle de Seyyid

⁵⁹ Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", 34/53; Ahmet Sefa Özkaya, *İstanbul'un Fethi ve İmam-Zâde Mehmed Es'ad Efendi'nin Târih-i Feth-i Kostantîniyye'si* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yerel Yönetimler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2018), 85.

⁶⁰ İsmail Yiğit, "Emevîler (Siyasî Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/89,92; İmamzâde Mehmet Esad Efendi, *Değeri ve tesiri Açısından Fetih Hadisi ve Feth-i Kostantîniyye*, ed. Necdet Yılmaz (İstanbul: Dârulhadis, 2002), 90, 91; (İ), "Müslümanların İstanbul Kuşatmaları" (15 Ekim 2024); Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (HÜEF), "Müslümanlar ve İstanbul", *Yayınlarım/ Akademik Yayınlarım* (15 Ekim 2024).

⁶¹ Yiğit, "Emevîler", 11/92; İsmail Yiğit, "Süleyman b. Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/80; Esad Efendi, *Fetih Hadisi*, 91; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk (Târihu't-Taberî)*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967), 6/532.

⁶² Baba - Karaağaç, "Sinop'ta Bir Peygamber Torunu", 654.

⁶³ (ESB), "Seyyid Bilâl" (15 Ekim 2024).; (İİ), "Seyyid Bilâl" (15 Ekim 2024)..

⁶⁴ Baba - Karaağaç, "Sinop'ta Bir Peygamber Torunu", 654.

⁶⁵ İmadüddîn İsmail İbn Ali İbn Mahmûd İbn Muhammed İbn Ömer İbn Şahinşâh İbn Eyyûb Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*, (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.), 1/200; Yiğit, "Süleyman b. Abdülmelik", 38/81.

Bilal'in Süleyman b. Abdülmelik hilafetinde Ömer b. Abdülazîz'in komutanlığı veya gözetiminde kuşatmalara katıldığı ifade edilebilir.

716 yılında başlayan üçüncü kuşatma Süleyman b. Abdülmelik zamanında gerçekleşmiştir.⁶⁶ Süleyman'ın İstanbul seferine katılma arzusunu tetikleyen sebeplerden birisi, bir grup âlimin Peygamber ismi taşıyan birinin İstanbul'u fethedeceğini söylemeleridir.⁶⁷ Bu âlimler içerisinde Seyyid Bilal'in ve vezir olması sebebiyle Ömer b. Abdülazîz'in olması da mümkün görünmektedir.⁶⁸ Bu durumda rivayetlerde geçen Ömer b. Abdülazîz'in hilafetindeki kuşatmaya katıldığı ifadesi onun hilafetinde değil, döneminde diyerek onun komutanlığında veya vezirliği sırasında olduğunu ifade etmek daha doğru olabilir. Bilgi aktarımlarındaki bazı kopukluklar nedeniyle günümüz kaynaklarına yanlış aksettirilmiş olması mümkündür.

Seyyid Bilal Hazretleri'nin, kuşatma için değil Halifenin kuşatmayı durdurması için erzak göndermek üzere görevlendirilen destek birliği olarak Orta Asya'ya giderek gönüllü asker toplamak amacıyla yolculuğa çıktığı söylenebilir.⁶⁹ Bu durum biraz daha anlaşılabilir bir tahmin olarak karşımıza çıkmaktadır. Tekfur, Müslümanların zaman zaman İstanbul'u kuşattığını bildiği için Seyyid Bilal Hazretlerinin de oraya destek için gittiğini düşünerek Seyyid Bilal'e vergi karşılığında dokunmayacağına ve her türlü güvenlik tedbirini alacağına dair sözünde durmak yerine saldırıya geçmiştir.⁷⁰ Bu söylem tekfurun Seyyid Bilal'in konaklamasına izin verirken savaş için yolculuk yapmadıklarını düşünerek izin verdiği ve bir şüphe ile onlara saldırı-
ğını göstermektedir. Bu durum bize Seyyid Bilal Hazretlerinin kuşatma için

⁶⁶ Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*, 1/200; Yiğit, "Süleyman b. Abdülmelik", 38/80; Baba - Karaağaç, "Sinop'ta Bir Peygamber Torunu", 654.

⁶⁷ Büyük İstanbul Tarihi (BİT), "Fetih Hadisi ve Müslümanların İstanbul Kuşatmaları", *Yazarlar/ Mustafa Sabri Küçükaşcı* (15 Ekim 2024).

⁶⁸ Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*, 1/200; Yiğit, "Süleyman b. Abdülmelik", 38/81.

⁶⁹ Baba - Karaağaç, "Sinop'ta Bir Peygamber Torunu", 654; Öztoprak, "Seyyid Bilâl Hakkında Bilinenler ve Araştırılması Gerekenler" (28 Ekim 2013); Kuşatma çok şiddetli geçtiği ve askerlerin erzaklarında sıkıntılar yaşandığı ifade edilmektedir. Mustafa S. Küçükaşcı, "Sahabelerin İstanbul Seferleri", *Aydos Kalesi ve İstanbul'un Fethi Sempozyum Bildirileri*, (2011), 66.

⁷⁰ Erleli, *Evlîyalar Ansiklopedisi*, 10/ 1-32; Baba - Karaağaç, "Sinop'ta Bir Peygamber Torunu", 652; (İİ), "Seyyid Bilâl" (15 Ekim 2024).

değil kuşatma ordusuna erzak götürmek için gittiğini gösterir. Böylece rivayetlerdeki kuşatma için gittiği ifadesi, yazarlara ait olup 675 yıllarından sonra Orta Asya'ya giderek oralarda bulunduğu, daha sonraki süreçte Ömer b. Abdülazîz'in vezirliğini yaptığı, Süleyman b. Abdülmelik'in kuşatma emri verdiğinde Orta Asya'da hazırlık yaptığı söylenebilir. Fakat kuşatmanın başarısız olması⁷¹ nedeniyle Ömer b. Abdülazîz tarafından ordunun geri çekilmek istenmesi⁷² ve kalan askerlerin de açlıktan ölmemesi için destek gönderilmesi amacıyla Orta Asya'da bulunan Seyyid Bilal'e haber gönderilip, gemi ile İstanbul yakınlarına varması istenmiş olması⁷³ daha muhtemeldir.

4. Sinop Limanına Varışı

Seyyid Bilal, Halife ile yapılan toplantının ardından üzerine düşen görevi yerine getirmek için beraber olduğu kimselerle hazırlık yaparak Horasan'a doğru yolculuk yaptı. Yolculuk esnasında birçok sıkıntı ile karşılaşsa da askerî tecrübesi sayesinde her bir problemi aşmayı başardı. Orta Asya'da gönüllü asker toplamak için büyük çaba sarfetti. İstanbul'un fethinin öneminden, Peygamberin müjdesinden ve cihadın değerinden bahsederek kısa zamanda büyük bir ordu oluşturdu. İstanbul kuşatmasına kısa zamanda yetişebilmek için Karadeniz üzerinden gitmeyi planlayarak gemiler yaptırdı. Deniz yolculuğu sırasında bir fırtınaya yakalandılar. Askerlerin deniz yolculuğu tecrübesi olmaması nedeniyle gemi hakimiyeti iyice zorlaşınca her biri korkmaya başlamıştı. Seyyid Bilal, komutanlığı elinde bulundurması nedeniyle askerlerini cesaretlendirmek için onlara şöyle dedi:

"Korku kadınlara, ümitsizlik de kafirlere mahsustur. Siz ise Allah yolunda nice çölleri, geçit vermeyen dağları aşan cengâver mücâhidlerin torunlarısınız. Allahü Teâlâ'nın dînine hizmet edenin yardımcısı Allah'tır. Hak yolda cihâd edene O'nun yardım ve inâyeti haktır ve muhakkaktır. Ümitvâr olun, cenâb-ı Hakk'a güvenin kardeşlerim."

⁷¹ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 6/532; Yiğit, "Emevîler", 11/92; Esad Efendi, *Fetih Hadisi*, 91; Yiğit, "Süleyman b. Abdülmelik", 38/80.

⁷² Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", 34/53; Özkaya, *İstanbul'un Fethi*, 85.

⁷³ Küçükbaşcı, "Sahabelerin İstanbul Seferleri", 66; Baba - Karaağaç, "Sinop'ta Bir Peygamber Torunu", 654.

Seyyid Bilal konuşmasının akabinde kendisi de dua etmeye başladı. Bir limanın görünmesiyle her biri şükür secdesine varmıştı. Seyyid Bilal, Liman'a inerek oranın yöneticisi ile konuşup konaklamak istediklerini söylemek üzere geriye kardeşi Ali Ekber'i bırakarak gemiden ayrıldı.

Seyyid Bilal, Sinop'un valisi konumunda olan Tekfur ile görüşerek amaçlarının konaklamak olduğunu ve gemideki hastaları tedavi etmek için buraya geldiklerini ifade ederek gerekli vergiyi de vereceklerini söyledi. Tekfur, gerekli tedbirleri alacağını ve burada konaklayabileceklerini söyleyerek Seyyid Bilal ile anlaşmaya vardı.⁷⁴

Seyyid Bilal'in Sinop'a gelişi ile ilgili bilgileri doğrulayacak herhangi bir tarihî kaynak bulunmamaktadır. Burada anlatılanların menkıbe ihtimali olmakla beraber Seyyid Bilal Hazretlerinin Sinop'a geldiği bir hakikattir. Bu nedenle burada zikredilen olayların gerçekleşmesi mümkündür.

5. Kerameti

Kaynaklarda rivayet edildiğine göre Seyyid Bilal, Tekfur tarafından başı kesilerek şehit edilince başını yerden alarak Sinop Valiliğın bulunduğu meydan kapısından türbesinin olduğu yere kadar yürüyerek çıkmıştır.⁷⁵ Bazı kaynaklarda ise başının kesilmesinden sonra başını koltuğunun altına kıştırıp Tekfura doğru yürüyerek birkaç adım sonra tekrar yere düştüğü ifade edilmektedir.⁷⁶ Bu keramet karşısında Tekfur hayrete kapılarak öldürdüğü insanın Allah katında değerli bir kimse olduğunu anlamıştır. Pişmanlığını ise; Seyyid Bilal Hazretlerinin türbesinin yapılmasını ve kendi mezarını insanların üstünden geçmesini sağlamak amacıyla türbenin girişine koymalarını

⁷⁴ Erleli, *Evlilyalar Ansiklopedisi*, 1-32; Baba - Karaağaç, "Sinop'ta Bir Peygamber Torunu", 651; Dikici, "Osmanlı Dönemindeki Sinoplu Âlim ve Edipler", 732; Ayrıca Bkz. (İİ), "Seyyid Bilâl" (15 Ekim 2024); (ESB), "Seyyid Bilâl" (15 Ekim 2024).

⁷⁵ Esemeli, *Sinop İli Türk Dönemi Mimarisi*, 113; Türker, *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları*, 8; Üstün, *Tarihsel Kaynaklara Göre Sinop Şehrinin Fiziksel Gelişimi*, 32.

⁷⁶ Tunç - Özbek, "SİNOP'TA SELÇUKLU MİRASI", 299; (İİ), "Seyyid Bilâl" (15 Ekim 2024).

emrederek ifade etmiştir.⁷⁷

Bu olaydan sonra 611/1214 yılında Sinop Selçuklular tarafından ele geçirilince Tekfurun üzerinden açılan kapının yönü değiştirilip cami içerisine alınmış⁷⁸ ve şu anki haline getirilmiştir. Seyyid Bilal türbesinin ne zaman yapıldığını aslî kaynaklardan bulmak zor olmakla beraber günümüze ulaşan mevcut eserin Tayboğa sandukasına göre 1297 tarihinde inşa edildiği görülmektedir. Tayboğa'nın türbeyi yapıp yapmadığı belli olmasa da günümüze ulaşmasında ve ziyaretgâh olarak işlerlik kazanmasında önemli bir rol üstlendiği bir gerçektir.⁷⁹ Ondan önce türbenin varlığı bilinmekle beraber derli toplu bir türbenin olmadığı tahmin edilebilir.

Sonuç

Seyyid Bilal, Anadolu'nun zenginliğini oluşturan bahtiyarlardan ve Sinop'un mânevî mimarlarından. Sinop'ta medfûn bir veli, Hz. Hüseyin soyundan gelen bir seyyid olup, Sinop'ta şehit edilen bir mücahittir. Türkiye'de bulunan evliyalar içerisinde Peygamber Efendimiz'e soy derecesi en yakın kişi olması yönüyle mânevî kıymeti büyüktür. Neslinden birçok sima temayüz ederek ismini günümüze kadar ulaştırmıştır.

Bu çalışma, Seyyid Bilal hakkındaki bilgilerin tarihî veriler ışığında ve güncel çalışmalar vasıtası ile daha ilmi hale getirilmesine katkı sunmak amacıyla ortaya konulmuştur. Çalışma, kaynaklarda geçen Seyyid Bilal hakkındaki bilgilerin, farklı veriler ışığında tahlil edilmesi ile gerçekleştirmiştir.

Kaynaklarda Seyyid Bilal'in doğduğu ve vefat ettiği tarihlerle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Peygamber Efendimiz'in torunu Hz. Hüseyin'in altıncı göbekten nesli olduğu ifade edilmektedir. Ancak tahminî bir bilgi olarak onun 650 yıllarında doğduğu ve 716/717 yıllarında vefat ettiğini

⁷⁷ Esemeli, *Sinop İli Türk Dönemi Mimarisi*, 114; Türker, *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları*, 8-9; Tunç - Özbek, "SİNOP'TA SELÇUKLU MİRASI", 299; Üstün, *Tarihsel Kaynaklara Göre Sinop Şehrinin Fiziksel Gelişimi*, 32.

⁷⁸ Tunç - Özbek, "SİNOP'TA SELÇUKLU MİRASI", 299.

⁷⁹ Esemeli, *Sinop İli Türk Dönemi Mimarisi*, 114; Baba - Karaağaç, "Sinop'ta Bir Peygamber Torunu", 655.

söylemek mümkündür. Kabri, Sinop'ta Cezayirli Ali Paşa Camiinin bitişiğinde bulunmakta olup daha sonra türbe haline getirilmiştir.

Kaynaklar incelendiğinde Seyyid Bilal'in efsanevî şahsiyet olmasından öte tarihî ve gerçek bir sima olduğu ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber'e varan soy silsilesi tam tespit edilememekle beraber Hz. Hüseyin soyundan gelenlerin hayatları araştırılarak bir soy silsilesi ortaya koymak mümkün olabilir. Aynı şekilde soy olarak kendilerini Seyyid Bilal'e nispet eden kişilerin soy kütüğünün ortaya konulması Seyyid Bilal hakkında gerçek bilgilerin ortaya konulmasını sağlayacaktır.

Seyyid Bilal, Emevîler döneminde yaşamış ve Süleyman b. Abdülmelik ile Ömer b. Abdülazîz devrinde İstanbul kuşatması için hazırlıkta bulunmuştur. İstanbul'un ikinci ile üçüncü kuşatmasına katkı sunmak için Orta Asya'da asker toplayarak, Karadeniz üzerinden yolculuğa çıkıp Sinop'a ulaşmıştır. Sinop'ta kaldığı sırada vergisini vermesine rağmen Tekfur'un ihanetine uğrayarak şehit edilmiştir.

Seyyid Bilal, Tekfur ile savaşırken askerlerine büyük bir cesaret vermiştir. Fakat askerlerin yorgun, hasta ve yaralı olması nedeniyle çarpışmada başarısız olunmuştur. Tekfur, Seyyid Bilal Hazretlerinin başını vurarak yere düşürmüştür. Seyyid Bilal bir keramet ile savaşın olduğu Meydankapı'da başını yerden alıp bugünkü türbesinin olduğu yere kadar yürümüştür. Bu durumu gören Tekfur, büyük bir zâtı öldürdüğünü anlayarak üzüntüsünü ifade etmek için cenazelerin İslâmî usullerle defnedilmesine izin vermiştir. Kendisi de pişmanlığını ifade etmek için Seyyid Bilal Hazretlerinin yanına gömülerek kapıdan geçenlerin kendisini çiğnemesini istemiştir.

Selçuklular şehri aldıkları zaman kapının yerini değiştirmişlerdir. Daha sonraki süreçlerde türbenin hemen yanına bir cami inşa edilmiş olup, türbeye girişler cami içerisinden gerçekleşmektedir. Tarihî süreçte gerek Selçuklular gerekse Osmanlılar türbeye ihtimam göstermiş olup restorasyon ve vakıf hizmetleri gibi hizmetleri yapmaktan geri durmamışlardır. Günümüzde sadece ziyaretgâh ve bir cami olarak kullanılmaktadır.

Kaynakça

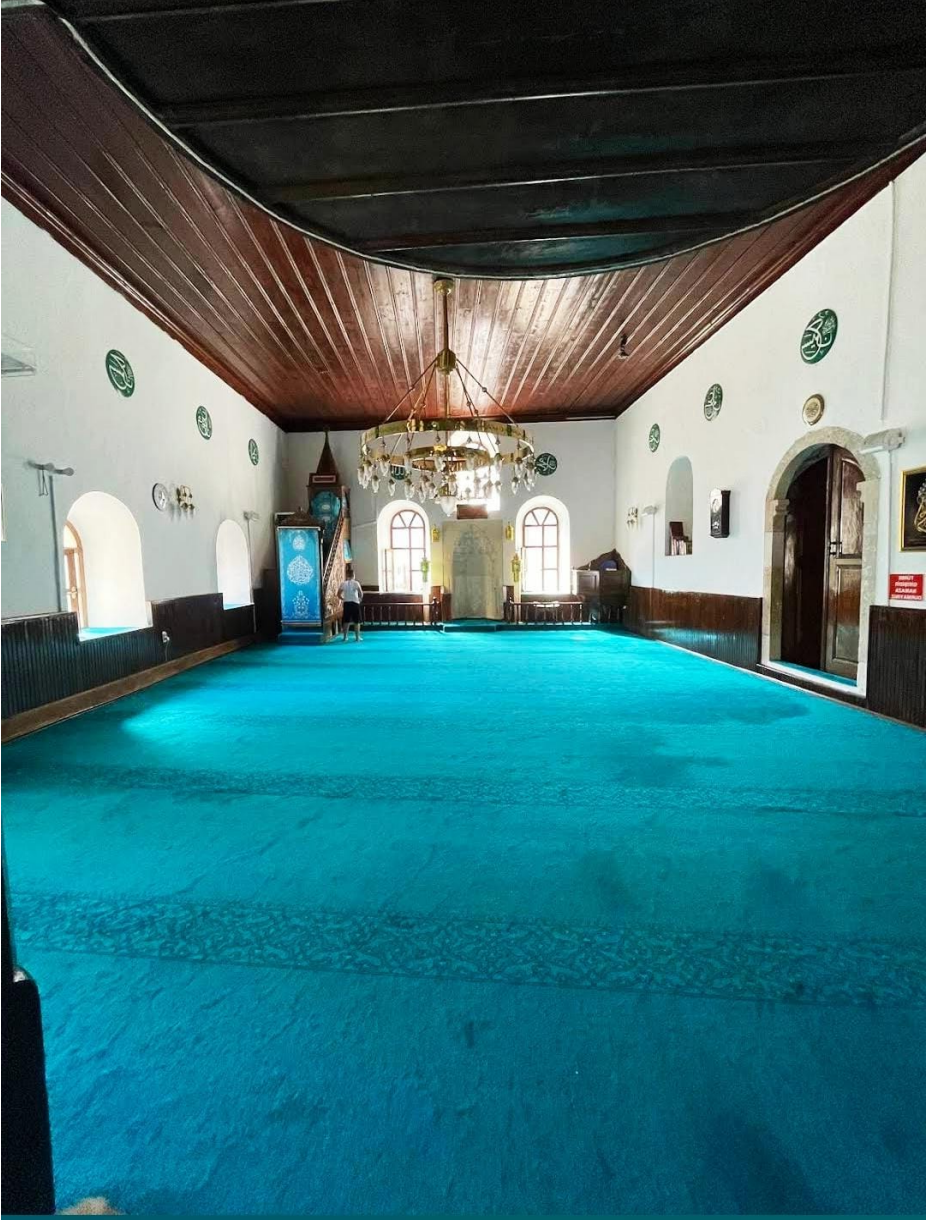
- Adak, Abdurrahman. “Güneydoğu Anadolu’da Seyyidler”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IV/3 (2004), 383-395.
- Akman, Ayşe. “Sinop İlinin Bazı Yerlerinde Geleneksel Takvim ve Meteoroloji Uygulamaları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop’ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu* 1 (2018), 305-320.
- Algül, Hüseyin - Azamat, Nihat. “Emîr Sultan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 3 (Emeviler Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Baskı., 2012.
- Baba, Coşkun - Karaağaç, Muhammet. “Sinop’ta Bir Peygamber Torunu: Seyyid İbrahim Bilal”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop’ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu* 2 (2018), 649-657.
- Berberoğlu, Muhammet. *Beylikler Döneminde Sinop*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2010.
- (BİT), Büyük İstanbul Tarihi. “Fetih Hadisi ve Müslümanların İstanbul Kuşatmaları”. *Yazarlar/ Mustafa Sabri Küçükaşçı*. 15 Ekim 2024. <https://istanbultarihi.ist/54-fetih-hadisi-ve-muslumanlarin-istanbul-kusatmalari>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmail el-. *et-Târîhü'l-Kebîr*. thk. Muhammed İbn Sâlih İbn Muhammed ed-Dibâsî. 12 Cilt. Riyad: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz, 1. baskı., 2019.
- Çek, Songül. “Sinop İli Çevresinden Üç Menkıbevi Kahraman ve Etraflarında Oluşan Anlatı Geleneği”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 5/12 (15 Kasım 2017), 103-114. <https://doi.org/10.33692/avasyad.510572>
- Daftary, Farhad. “Muhammed b. İsmâil el-Mektûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- (DB), Diyanet Haber. “Anadolu’nun İlk Şehidi Dualarla Anıldı”. *Haberler /Sinop Müftülüğü*. 15 Ekim 2024. <https://www.diyanehaber.com.tr/anadolunun-ilk-sehidi-dualarla-anildi>
- (DH), Doğru Haber. “Batman’da Seyit Bilal Türbesine ziyaretçi akını”. *Kültür ve Sanat*. 15 Ekim 2024. <https://dogruhaber.com.tr/haber/184915-batmanda-seyit-bilal-turbesine-ziyaretci-akini/>
- Dikici, Recep. “Osmanlı Dönemindeki Sinoplu Âlim ve Edipler”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop’ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu* 2 (2018), 723-737.
- Doğancılı, Oka Sezen - Karaçar, Ercan. “Sinop İlinde Yer Alan Camii ve Medreselerin İnanç Turizmi Açısından Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop’ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu* 2 (2018), 691-701.
- (E), Evliyalarımız. “Seyyid Bilal Hazretleri”. *Evliyalar*. 15 Ekim 2024. <http://www.evliyalarimiz.com/seyyid-bilal-hazretleri>
- Ebû'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmail İbn Ali İbn Mahmûd İbn Muhammed İbn Ömer İbn

- Şahinşâh İbn Eyyûb. *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, 1. Baskı., ts.
- Erleli, H. Ş. *Evlîyalar Ansiklopedisi*. 12 Cilt. İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 2. Baskı., 1993.
- Esad Efendi, İmamzâde Mehmet. *Değeri ve tesiri Açısından Fetih Hadisi ve Feth-i Kostantîniyye*. ed. Necdet Yılmaz. İstanbul: Dârulhadis, 2002.
- (ESB), Ehli Sünnet Büyükleri. “Seyyid Bilâl”. *Kitaplar/Ansiklopediler*. 15 Ekim 2024. <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Evlilyalar-Ansiklopedisi/Detay/Turkiye-Sinop-SEYYID-BILAL/567>
- Esemenli, Deniz. *Sinop İli Türk Dönemi Mimarisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1990.
- (GH), Google Haritalar. “Sinop Seyyid Bilal Camii ve Türbesi”. *Haritalar*. 15 Ekim 2024. https://www.google.com.tr/maps/place/Sinop+Seyyid+Bilal+Camii+ve+T%C3%BCrbe-si/@42.025385,35.1589469,17z/data=!4m8!3m7!1s0x408f12e10d2bf42d:0xb4df663d37b8ee48!8m2!3d42.025381!4d35.1615218!9m1!1b1!16s%2Fg%2F1vb161tf?hl=tr&entry=tту&g_ep=EgoyMDI0MTAwOS4wIKXMDSoASAFQAw%3D%3D
- Güldal, Fatih. *Fetih'ten Osmanlılara kadar Sinop şehri tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Ana Bilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2003.
- Gültekin, Görkem Duran vd. “Üç Ziyaret Üç Menkıbe: Şeyhbal, Şeyh Zilan, Seyit Bilal Batman Halk Kültüründe Ziyaret Yerleri”. *Geçmiş Bugün Gelecek Batman: Uluslararası Batman Sempozyumu*, 358-369.
- (HB), Haber Türk. “Sinop’un Eyüp Sultan’ı: Başını vermeyen şehit Seyyid İbrahim Bilâl Hazretleri”. *Haberler/ Yerel Haberler*. 15 Ekim 2024. <https://www.haberturk.com/sinop-haberleri/84153496-sinopun-eyup-sultani-basini-vermeyen-sehit-seyyid-ibrahim-bilal-hazretleri>
- (HÜEF), Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. “Müslümanlar ve İstanbul”. *Yayınlarım/ Akademik Yayınlarım*. 15 Ekim 2024. <https://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik34.html>
- (İ), İlimge. “Müslümanların İstanbul Kuşatmaları”. *İslam Tarihi*. 15 Ekim 2024. <https://www.ilimge.com/muslumanlarin-istanbul-kusatmalari>
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned (Şâkir)*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadis, 1. Baskı., 1995.
- Işık, Ayhan. “Bektaşiliğin Yasaklanmasının Önemli Aktörlerinden Şeyhülislam Yâsincizâde Abdülvehhap Efendi’nin İlmî ve Siyasî Etkinliği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 12/5 (2023), 2887-2908.
- (İİ), İslami İlimler. “Seyyid Bilâl”. *Evlîyalar*. 15 Ekim 2024. <http://www.islamilimleri.com/Ktphn/Kitaplar/19/Html/10Cild/3/29.htm>

- Işık, Ayhan. “Seyyid Bilal, Çeçe Sultan ve Sinop Seyyidleri = Sayyid Bilal, Çeçe Sultan and Sayyids from Sinop”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi / The Journal of Alevi Studies* 16 (2018), 69-110.
- Işık, Ayhan. “Sinop’ta Medfun Seyyid Bilal ve Neslinin İlim ve Kültürel Hayatına Katkıları”. ed. Ercan Karaçar - Doğan Fırıncı. *Sinop Kültür ve Turizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı / Sinop Culture and Tourism Symposium Proceedings 1* (2022), 247-260.
- Işık, Ayhan. “Sinop’un Manevi Mimarları: Sinop Seyyidleri ve Nakibü’l-Eşrâf Kaymakamları”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop’ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu II* (2018), 933-950.
- İpşirli, Mehmet. “Abdülvehhâb Efendi, Yâsincizâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/285-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İpşirli, Mehmet. “Mustafa Efendi, Feyzullahefendizâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/297-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Ali er-Rızâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/436-438. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Küçükaşçı, Mustafa S. “Sahabelerin İstanbul Seferleri”. *Aydos Kalesi ve İstanbul’un Fethi Sempozyum Bildirileri*, 57-70.
- Özbek, Arzu. *Batı Karadeniz Bölgesi’nde Selçuklu hâkimiyeti*. Sinop: Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2019.
- Özcan, Tahsin. “Seyyid Mehmed Emin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/69. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özkaya, Ahmet Sefa. *İstanbul’un Fethi ve İmam-Zâde Mehmed Es’ad Efendi’nin Târîh-i Feth-i Kostantîniyye’si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yerel Yönetimler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2018.
- Öztoprak, Mustafa. “Seyyid Bilâl Hakkında Bilinenler ve Araştırılması Gerekenler”. <https://www.vitrinhaber.com/seyyid-bill-hakkinda-bilinenler-ve-arastirilmesi-gerekenler>. 28 Ekim 2013
- Payzın, Levent vd. “Sinop’ta Türbelerle İlgili İnanış ve Uygulamalarla Örnek: Çeçe Sultan”. *Sinop Kültür ve Turizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı / Sinop Culture and Tourism Symposium Proceedings 2* (2022), 949-966.
- Pazarbaşı, Erdoğan. “Mehmed Efendi, Vanî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/458-459. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sak, Melike vd. “Seyit Bilal Türbe ve Cami’sini Ziyaret Eden Turistlerin Seyahat Motivasyonları Üzerine Bir Araştırma”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop’ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu 2* (2018), 639-647.
- (SV), T.C Sinop Valiliği. “Anadolunun İlk Şehidi Seyid Bilal Hazretleri Ulusal Basında”. *SINOP VALİLİĞİ*. 15 Ekim 2024. <http://www.sinop.gov.tr/anadolunun-ilk-sehidi-seyyid-bilal-hazretleri-ulusal-basinda#>
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu’r-Rusûl ve’l-Mülûk (Târîhu’t-Taberî)*. thk.

- Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Baskı., 1967.
- Tayşi, Mehmet Serhan. “Feyzullah Efendi, Seyyid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- (TKP), Türkiye Kültür Portalı. “Çeçe Sultan Türbesi”. *İllere Özel/Sinop*. 15 Ekim 2024. <https://kulturportali.gov.tr/turkiye/sinop/kulturenvanteri/cece-sultan-turbesi>
- Tunç, Zekiye - Özbek, Arzu. “SİNOP'TA SELÇUKLU MİRASI”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 48 (20 Nisan 2020), 285-312. <https://doi.org/10.21563/sutad.856661>
- Türker, Fatma. *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2011.
- Türker, Fatma. “Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşlarında Yazı ve İçerik”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu 2* (2018), 1097-1108.
- Ülkütaşır, Mehmet Şakir. “Sinop'ta Selçuklular Zamanına Ait İki Tarihi Eser: Alaüddin Camii”. *Türk Etnografya Dergisi* 15 (1976), 117-124.
- Üstün, Mimar Fulya. *Tarihsel Kaynaklara Göre Sinop Şehrinin Fiziksel Gelişimi (Antik Dönemden 19. Yy. Sonuna Kadar)*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008.
- Yakupoğlu, Cevdet. *Kuzeybatı Anadolu'nun sosyo-ekonomik tarihi -XIII-XV. yüzyıllar-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2007.
- Yakupoğlu, Cevdet. “Selçuklular ve Beylikler Döneminde Sinop Zaviyeleri”. *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 15-18 Mayıs 2013 Sinop*.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsiler (Siyasî Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yiğit, İsmail. “Emevîler (Siyasî Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yiğit, İsmail. “Ömer b. Abdülazîz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yiğit, İsmail. “Süleyman b. Abdülmelik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/80-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yurdakul, Sevdâ Burcu. *Sinop İlinde Kültürel Çekicilikler ve Turizm Amaçlı Kullanım Olanakları*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Turizm İşletmeciliği Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2012.
- “Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV) No. 149 Gömlek No. 41”, 11 Temmuz 1314.
- “Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV) No. 194 Gömlek No. 28”, 07 Mayıs 1317.

Ekler



Ek 1: Cami içerisinde Türbeye giriş kapısı. Cami içinde sol tarafta bulunmaktadır.



Ek 2: Seyyid Bilal Hazretlerinin Türbesi



Ek 3: Seyyid Bilal Hazretleri (Sağ tarafta), Emir Gazi Tayboğa (Ortada) ve Sinop Tekfuru (Sol tarafta)



Sayı: 1, Aralık 2024

Issue: 1, December 2024

Sinop İlahiyat Dergisi

Müfessir Tâbiî Saîd b. Cübeyr'in Nâsîh ve Mensûh'a İlişkin Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi

The Evaluation of the Narrations of the Tabi'i Exegete Sa'id b. Jubayr Regarding Abrogation and Mutually Abrogating Verses

Kenan KAYAOĞLU

Diyanet İşleri Başkanlığı

Directorate of Religious Affairs

kayaoglukenan95@gmail.com | ORCID: 0009-0006-4516-7447

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 29.09.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 22.12.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Bu çalışma "Saîd b. Cübeyr ve Ahkâm Âyetlerini Tefsiri" adlı yüksek lisans tezinden uyarlanmıştır.

Atıf | Cite As

Kayaoğlu, Kenan. "Müfessir Tâbiî Saîd b. Cübeyr'in Nâsîh ve Mensûh'a İlişkin Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi." Sinop İlahiyat Dergisi 1 (Aralık 2024), 136-161.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Review: Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright: Authors publishing with the journal retain the copyright.

Müfessir Tâbiî Saîd b. Cübeyr'in Nâsih ve Mensûh'a İlişkin Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi

Öz

Emevî yönetiminin hâkim olduğu zaman dilimini kapsayan tâbiîn döneminde mevâlî tabakadan birçok âlim yetişmiştir. Kur'ân'ın anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi hususunda mevâlî âlimlerin yapmış olduğu çalışmalar ise İslâmî ilimler için oldukça önemlidir. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) de mevâlî âlimlerden biridir. İbn Cübeyr, müfessir, muhaddis, kârî ve fakihtir. O, siyasi çalkantıların had safhada olduğu dönemde dahi Kur'ân'ın tefsir edilmesi için gayret göstermiş, kendisinden ve ilminden daima istifade edilmiştir. Hocası Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687-88) almış olduğu ilmi, hıfızetmiş ve yazı ile kaydetmiştir. Bunun yanı sıra, Mekke, Medine ve Kûfe ilim merkezlerinden ve hocalarından da ilim tahsilinde bulunmuştur. Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) öğrencilerinden, Medine'de ise Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/693) ders almış olması da onun ilmini kuvvetlendirmiş, bu sayede tefsir ilmi başta olmak üzere İslâmî ilimlerin her alanında temayüz etmiştir. Kur'ân'da varlığından söz edilen ve âlimlerce tartışılmaya her zamanda zemin bulan nesih hakkında Saîd b. Cübeyr'in görüşlerini ve kendisinden nakledilen rivâyetleri değerlendirmek tefsir ilmi açısından oldukça mühimdir. Tâbiîn dönemi âlimlerinin neshe yaklaşımını Saîd b. Cübeyr özelinde incelemek ve onun rivâyetlerinin nâsih-mensûh'a ne denli katkı sağladığını ortaya koymak gerekmektedir. Neshin yalnızca ahkâm ifade eden âyetlerde mevcudiyetinden söz eden Saîd'in açıklamalarından, özellikle emir ve nehiy ifade eden âyetlerin de neshe konu olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı âlimlerin mensûh olduğunu ifade ettikleri âyetleri tefsir ederken nesihten söz etmemiş olması da onun neshedilen âyetler hususunda farklı düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. İbn Cübeyr'in izahları, muasırlarının ve hocası İbn Abbas'ın da görüşlerini yansıtmaktadır. Zira zaman zaman hocasının izahları ile âyetleri tefsir ettiği aşıkardır. İbn Cübeyr'in neshe dair görüşleri ele alınırken onun rivâyetlerinin tamamı değil konunun anlaşılması için yeterli olduğu düşünülen bazı örneklere yer verilmesi daha uygundur. Ayrıca araştırmada kullanılan temel kaynaklar, rivâyet ağırlıklı tefsir eserleridir. Bu bakımdan İbn Cübeyr'in nesih hakkındaki açıklamaları erken dönemde neshin nasıl ele alındığını göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tâbiîn, Saîd b. Cübeyr, Âyet, Nesih

The Evaluation of the Narrations of the Tâbi'î Exegete Sa'îd ibn Jubayr Regarding Abrogation and Mutually Abrogating Verses

Abstract

During the Umayyad period, a considerable number of scholars associated with mawâlî class emerged during the tâbi'în era. The contributions made by these mawâlî

scholars to the understanding and application of the Qur'an were significantly valuable for the development of Islamic sciences. Sa'īd ibn Jubayr (d. 94/713) was one of the mawālī scholars. He was renowned as a faqīh (jurist), qārī (Qur'an reciter), mufas-sir (Qur'anic exegete) and muhaddīth (traditionist). Sa'īd memorized and recorded the knowledge imparted by his teacher, Abdullah ibn Abbas (d. 68/687-88), and also pursued studies at the leading Academic institutions of Mecca, Medina, and Kufa, learning from the most famous teachers there. In Kufa, he studied under the students of Abdullah ibn Mas'ud (d. 32/652-53), and in Medina, he took lessons from Abdullah ibn Umar (d. 73/693), which served to reinforce his existing knowledge and distinguished him across all fields of Islamic sciences, particularly Qur'anic exegesis. Exploring Sa'īd ibn Jubayr's perspectives on naskh (abrogation) in the Qur'an, along with the narrations attributed to him, is highly significant for the study of tafsīr (Qur'anic interpretation). An examination of the tābi'īn scholars' approach to abrogation, particularly through the lens of Sa'īd ibn Jubayr, is essential to an understanding of the contribution made by his narrations to the development of the concept of nāsikh (abrogating) and mansūkh (abrogated) verses. Although Sa'īd only references abrogation only in the context of legal rulings, his explanations suggest that commands and prohibitions could also be subject to abrogation. Moreover, his lack of reference to abrogation in the interpretation of certain verses that some scholars consider abrogated indicates a divergence in opinion on this matter. Moreover, his interpretations also reflect the opinions of his contemporaries and his teacher, Ibn Abbas, as it is evident that he occasionally explained verses based on his teacher's interpretations. When discussing Sa'īd ibn Jubayr's views on abrogation, it is preferable to focus on selected narrations that suffice for understanding the topic rather than all of his narrations. The primary sources used in this research are narration-based tafsīr works, which underline the importance of Sa'īd ibn Jubayr's statements on abrogation as an indicator of how abrogation was perceived in the early period.

Keywords: Tafsīr, Tābi'īn, Sa'īd b. Jubayr, Verse, Abrogation

Giriş

Hicrî ilk iki asır, İslâmî ilimlerin oluşumu ve gelişimi açısından başlangıç sayılmaktadır. Tefsir, hadis, kıraat, kelam, fıkıh gibi ilimler bu dönemde henüz sistematik birer ilim dalı olmasalar dahi birer nüve hükmündeydi. Kur'an'ın anlaşılması, âyetlerden Allah'ın muradının idrak edilmesi ve hayata tatbik edilebilmesi için bu ilimlerin her birine ihtiyaç hasıl olmaktadır. Birbirleriyle ilintili olan İslâmî ilimler, farklı şekillerde tasnif edilse de tek bir amaca hizmet etmektedir ki o da Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasıdır. Özellikle

tefsir ilmi âyetlerin izah edilmesi için mühimdir. Zira bazı âyetlerin ihtiva ettiği hükümlerin anlaşılabilmesi için tefsir edilmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber ile başlayan tefsir ilminin kapsamı ve içeriği oldukça geniştir. Bu nedenle zengin bir tasnife sahiptir. Bu ilmin ilgilendiği konulardan biri de nâsîh ve mensûh'tur. İlk asırdan itibaren âlimlerin daima ilgi duyduğu ve tartıştığı bir konu olan nesih meselesi hakkında, ilk dönem âlimlerinin izahları kendilerinden sonraki âlimlerin görüşlerini de etkilemiştir.

Sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin nesih hakkında yaptığı açıklamalar ve nesih edilen âyetlerin tefsiri konusunda farklı çalışmalar mevcuttur. Özellikle mensûh olup olmadığı hususunda tartışmaların hâlâ devam ettiği âyetler birçok araştırmaya konu olmuştur. İslâmî ilimlere katkısı büyük olan tâbiîn âlimlerinin, nesih hakkındaki görüşleri ve bu konuda kendilerinden nakledilen rivâyetleri önemli şahsiyetler özelinde incelemek tefsir ilmi için kıymetli olduğu aşikardır. Bunun içindir ki tâbiîn müfessirlerinin neshe bakışını Saîd b. Cübeyr özelinde değerlendirmek doğru bir tespit olacaktır. İlmî müktesebâtını Hz. Peygamber'in duasına mazhâr olmuş sahâbî İbn Abbas'tan elde eden bir âlimin neshe ilişkin görüşünü ortaya koyabilmek tefsir ilmine katkı sağlayacaktır. İbn Cübeyr'in neshe bakışını, mensûh olduğu öne sürülen âyetleri tefsirini ve muasırlarından farklı olarak bazı âyetlerin mensûh olmadığı yönündeki görüşünü bir çalışmayla sınırlandırmak doğru değildir. Lakin İbn Cübeyr hakkında yapılan çalışmalarda onun rivâyetlerine yer verilmiş olsa da neshe yaklaşımını inceleyen bir araştırmanın olmaması böyle bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Zira Saîd'in Kur'ân tefsirinde gösterdiği gayreti daima övgü konusu olmuştur. Bu nedenle onun neshe ilişkin açıklamaları da değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Doğu'da ve Batı'da yazılan rivâyet ağırlıklı tefsir eserlerinde İbn Cübeyr'in çokça rivâyeti bulunmaktadır. Özellikle Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân 'an-te'vîli âyi'l-Kur'ân*'ı, İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*'i, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i ve Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*'u onun rivâyetlerine en fazla yer veren kıymetli eserlerdir. Onun bu eserlerdeki rivâyetleri tarama metoduyla tahlil ve tasnif edilmiş, incelenen ri-

vâyetler arasından neshe ilişkin izahları değerlendirilmiştir. Saîd'in rivâyetlerinin yanı sıra zaman zaman diğer müfessirlerin açıklamalarına yer verilerek rivâyetler arasındaki benzer ve farklılıklar belirlenmiştir. İslâmî ilimlerin bir-biriyle ilintili olması hasebiyle hadis, belâgat, tarih ve fıkıh ilminden ve bu ilim sahalarında yapılan araştırmalardan, ayrıca yazılan diğer eserlerden faydalanılmıştır. Saîd'in hayatı ve ilmi kişiliği hakkındaki bilgiler her ne kadar sınırlı da olsa tabakât ve tarih kaynaklarında mevcut olan bu sınırlı bilgilerden araştırma için istifade edilmiştir. İbn Cübeyr hakkında yapılan araştırmalar, yazılan kitap, tez ve makaleler de çalışmada kullanılan kaynaklar arasındadır. Dolayısıyla Saîd b. Cübeyr hakkında yapılan araştırmalar tespit edilip tarandıktan sonra yorumlanıp sentez yapılmış ve anlamlı bir bütün oluşturulmuştur.

1. Saîd b. Cübeyr'in Hayatı ve İlmî Birikimi

Erken dönemde tefsir ilmi sahasında Mekke, Medine, Kûfe ve Basra gibi önemli şehirlerde yetişen ayrıca talebe yetiştiren birçok âlimden söz etmek mümkündür. Özellikle Mekke'de sahâbî Abdullah b. Abbas'ın ders halkasında yetişen âlimler sayılamayacak kadar fazladır. Bu âlimlerden biri de tâbiîn nesli arasında yetişmiş ve İslâmî ilimlerin hemen her alanında hem şahsiyeti hem de ilmi ile ön plana çıkmış olan mevâlî âlim Saîd b. Cübeyr'dir. İbn Cübeyr'in 44/664 veya 45/665 yılında Mekke'de doğduğu bilinmektedir.¹ Esed b. Huzeyme oğullarının bir kolu olan Vâlibe İbnü'l Hâris oğullarının azatlısı olarak da bilinen İbn Cübeyr, Esed kabilesine nispetle el-Esedî künyesi ile,² ilmî açıdan hayatının en verimli dönemini Kûfe'de geçirmiş olması sebebiyle de Kûfî nisbesiyle anılmaktadır.³

Ailesi hakkında fazla bilgi bulunmayan İbn Cübeyr'in ilim hayatı Abdullah b. Abbas'ın ilim meclisinde başlamış olup kendisinden başta tefsir, hadis

¹ Ahmed Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazî (Medîne: Mektebetü'l-ulûmü ve'l-hükm, 1997), 1/10.

² Ebû Abdullah Muhammed el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 6/267.

³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/256; Ayrıca bk. Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Cübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/552-554.

ve kıraat gibi dersleri tahsil etmiştir. İbn Abbas'ın en önde gelen talebesi olmayı kısa sürede başarıp ondan hadis rivâyet etmeyi, Kur'an'ı tefsir etmeyi öğrenmiş ve kendisinden çokça rivâyet nakletmiştir.⁴ İbn Abbas'tan sonra en fazla istifade ettiği âlim ise Medine'de ikamet eden Abdullah b. Ömer olan İbn Cübeyr, özellikle fıkıh ilmini ondan öğrenmiştir.⁵ Muasırlarının ve sonraki tabakada yetişen âlimlerin kendisinden övgüyle bahsettiği Saîd'in, İslâmî ilimlerde elde ettiği saygınlığı hususunda birçok rivâyet bulunmaktadır. Muasırı olan Katâde b. Diâme (ö. 117/735): "Tâbiîn içerisinde en bilgili olan şu dört kişidir; Atâ b. Ebî Rabâh haccı en iyi bilendir. Saîd b. Cübeyr tefsiri en iyi bilendir. İkrime siyeri en iyi bilendir. Hasan ise helal ve harâmı en iyi bilendir."⁶ sözüyle onun ilminin derecesine işaret etmiştir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ise: "Tefsîri şu dört müfessirden alınız. Bunlar; Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve Dahhâk'tır."⁷ sözüyle onun tefsir ilmindeki muteber konumunu vurgulamıştır.

Hadis ilmini İbn Abbas'tan arz yoluyla öğrenen İbn Cübeyr, hadislerin şifâhi olarak nakledildiği bir dönemde yaşamış olsa dahi zaman zaman hocasından işittiği hadisleri yazmaya gayret etmiştir. Siyasi çekişmelerin had safhada olduğu bu dönemde hadislerin âyetlerle karışmasından endişe eden sahâbe-î kiram oldukça temkinli davranmış, İbn Cübeyr de aynı hassasiyetle hadis rivâyetinde bulunmuştur. İbn Cübeyr, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer dışında sahâbenin birçoğundan hadis rivâyet etmiştir. Onun hadis rivâyeti ve yazımı konusundaki hassasiyeti kendisinin: "İbn Abbas'ın yanına gelir ve sâhifelerimi doldururdum. Sâhifem bitince takunyalarımı yazardım. O da bitince avuç içime yazardım."⁸ sözlerinden anlaşılmaktadır. Hadis ilmi açısından önemli hizmetleri olan İbn Cübeyr hadis rivâyeti hususunda sika

⁴ Ahmet Öz, "İlk Dönem Tefir Kaynakları", *"Uluslararası İslâmî İlimlerin Teşekkürü ve İslâmî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu*, ed. Adem Çatak, Berat Sarıkaya (Kırğızistan: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 102,103.

⁵ Fuâd Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, thk. Mahmud Fehmi Hicazi (Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 1/47.

⁶ Celâlüddîn Ebü'l-Fadl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1974), 4/241.

⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/241.

⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/268.

kabul edilmiş, kaydettiği ve naklettiği rivâyetler neticesinde bu sahada da kendisinin önemli raviler arasında zikredilmesini sağlamıştır.

Fıkıh ilminde önemli bir fakih kabul edilen İbn Cübeyr, kendisine fetva sorulan âlimler arasında yer almaktaydı. İbn Ömer'den aldığı fıkıh ilmi sayesinde başta ahkâm âyetlerini tefsir etmesi bu alanda yapmış olduğu çalışmaların bir nişanesidir.⁹ Ancak fıkıh ilmini İbn Ömer'den tahsil etmiş olsa da onun ahkâm âyetlerine ilişkin rivâyetlerinde İbn Abbas'ın açıklamaları oldukça fazladır. Ahkâm âyetlerini tefsiri incelendiğinde kendi izahlarının yanı sıra Abdullah b. Abbas'ın açıklamaları da görülmektedir. Hocasının açıklamalarına sıklıkla başvurduğu, ondan çokça etkilendiği anlaşılmaktadır. Fetva verme konusunda oldukça ihtiyatlı davranan İbn Cübeyr, özellikle İbn Abbas'ın gözlemlerini kaybetmesinin ardından Müslümanların müşküllerini çözebilmek maksadıyla başvurdukları fakihler arasında yer almaktaydı.¹⁰

“Kur’ân’ı okuyup da onu tefsir etmeyen, sanki âmâ gibidir.”¹¹ açıklamasıyla Kur’ân’ın tefsir edilmesi gerektiğini ve tefsire olan gerekliliği ifade eden İbn Cübeyr, tedvinin yeni yeni başladığı bu dönemde hocasının rivâyetlerini yazan sayılı müfessirlerden biri olmuştur. Kendisine nisbet edilen ve *Mushafû Saîd b. Cübeyr* ismiyle bir tefsir nüshasının bulunduğu da zikredilmektedir. Dönemin Emevî valisi Abdümelik b. Mervan'ın (ö. 86/705) isteği üzerine yazdığı belirtilen bu nüsha, tefsir ilminin ilk kaynaklarından ve ilk düzenli tefsir eseri olarak kabul edilmektedir.¹² İbn Cübeyr'in tefsirinin özellikleri tâbîn tefsirinin özellikleri ile paralellik arz etmektedir. Tefsirinin kaynakları Kur’ân, Hz. Peygamber'in açıklamaları, sahabe sözleri ve kendi içtihadından müteşekkildir. Zira âyetleri tefsir ederken ilk başvurduğu kaynak yine Kur’ân'ın kendisi olmuş, âyeti başka bir âyetle tefsir etmeyi öncelemiştir.

⁹ Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/47.

¹⁰ Ali Akpınar, *Saîd b. Cübeyr ve Tefsir İlmindeki Yeri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 82,83.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an-te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Mekke: Müessesetü'r-Risâle, 2000.), 1/81.

¹² Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azîm müseneden 'an Rasûlillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbi'in*, thk. Muhammed Tayyib (Suûdî Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998), 1/10.

Âyeti âyetle tefsir etme metodu ile sonuç alamadığı takdirde Hz. Peygamber'in açıklamalarından yararlanmışır. Zaman zaman hocasının açıklamalarıyla istinbat etmiş olması da âyetleri sahâbe sözleriyle tefsir ettiğini göstermektedir. Saîd, zikredilen üç metot ile âyetleri tefsir etmenin yanı sıra kendi içtihadını da kullanmıştır. Bu bakımdan o, âyetleri sadece rivâyetlerle değil yeri geldiğinde dirayet metodunu da kullanarak tefsir etmiştir. Ayrıca onun kendi bilgisine ve aklına müracaat ederek yaptığı bazı açıklamaları da âyetlerden hüküm çıkardığını göstermektedir.

İbn Cübeyr, kıraat ilminde de meşhur Kur'ân kârifelerinden biri sayılmışır. Sahâbenin kıraatini kendisinde cemettiği, İsmâil b. Abdilmelik'in (ö. 121/739): "Saîd b. Cübeyr, Ramazan ayında bize imam olurdu. Bir gece Abdullah b. Mes'ûd'un kırâati ile, bir gece Zeyd b. Sâbit'in kırâati ile okurdu. Diğer gecelerde ise başka birilerinin kırâati ile okurdu. Bu durum hep böyle devam ederdi."¹³ rivâyetinden anlaşılmaktadır. İlmî şahsiyetinin yanında ibadetlere olan bağlılığı nedeniyle ibadet edenlerin süsü anlamında "Zeynü'l-âbidîn" ve vâkıf olduğu ilimler neticesinde âlimlerin başı anlamında "Ceh-bezü'l-ulemâ" lakaplarıyla anılan İbn Cübeyr, hocası İbn Abbas gibi İslâmî ilimlerde güçlü simalardandır.¹⁴

Saîd b. Cübeyr'in yaşadığı devir İslam topraklarında Emevî yönetiminin hâkim olduğu ve zaman zaman siyasi problemlerin yaşandığı bir dönemdir. Birçok âlim gibi İbn Cübeyr de yaşanan siyasi kargaşanın olumsuz yönlerinden etkilenmiş, dönemin Emevî valilerinden Haccâc b. Yûsûf es-Sekafi (ö. 95/714) ile aralarında yaşanan tartışma öldürülmesine neden olmuştur.¹⁵ İbn Cübeyr 94/713 yılında Haccâc tarafından şehit edilmiş ve Vâsıt'a defnedilmiştir.¹⁶ Sahâbenin ilmî mirasını kendisinde cemedden ve İslâmî ilimlerin her alanında meşhur, muasırlarının ve kendisinden sonraki âlimlerin daima isti-

¹³ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1961), 1/102,103.

¹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 1/34.

¹⁵ Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Matbaatü's-Saade, 1974), 4/294.

¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/275.

fade ettiği İbn Cübeyr'in, Doğu'da ve Batı'da yazılan tefsir eserlerinde rivâyetlerine yer verilmiştir. Onun görüşlerinden hâlâ faydalanıldığı ve çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Öte yandan Saîd b. Cübeyr hakkında kıymetli araştırmalar yapılmış olmakla birlikte, nesihle ilgili görüşlerine odaklanan bir araştırma tespit edilememiş olması böyle bir araştırmanın amacı ve öncüsü olmuştur.¹⁷

2. Nesih Olgusu ve Saîd b. Cübeyr'in Yaklaşımı

Nesih, sözlükte ortadan kaldırmak, yok etmek; nakletmek anlamlarına gelmektedir.¹⁸ Fıkhî bir terim olarak ise şer'î bir hükmün kendisinden sonra gelen şer'î bir hüküm ile ortadan kaldırılmasını ifade etmektedir. Neshin söz konusu olduğu hallerde hükmü kaldırılana mensûh, hükmü kaldırana ise nâsîh denir.¹⁹

Neshin söz konusu olabilmesi için bazı şartları taşıması gerekmektedir. Bu şartlardan en önemlisi, neshe konu olan şer'î hükümler arasında uzlaştırmayacak bir zıtlığın mevcut olmasıdır.²⁰ Ayrıca inanç esaslarında nesih söz konusu olamayacağı için genellikle neshe dair örnekler ibadet ve muâmelat konularında görülmektedir. Diğer bir şart ise nesihten bahsedebilmek için nâsîhin hükmünün mensûhun hükmü kadar yahut ondan daha kuvvetli olmasıdır. Neshin Hz. Peygamber döneminde olması da diğer bir şarttır. Zira neshin varlığından söz edebilmek için mensûhun yerine aynı ölçüde yahut daha

¹⁷ Saîd b. Cübeyr'in ulûmu'l-Kur'ân'a ilişkin rivâyetlerini değerlendiren ve nesih hakkındaki rivâyetlerine yer veren bazı çalışmalar vardır. Bu çalışmalardan biri de Yüksek Lisans Tezi olarak sunulmuştur. Bk. Merve Melik, *Saîd b. Cübeyr'in Tefsirinin Ulûmu'l-Kur'an Açısından İncelenmesi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹⁸ Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtu fî Garibü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ş-Şâmiyye, 1992), 801; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/67.

¹⁹ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Dâru'l-Fıkr, 1959), 5/424; Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1993), 3/61.

²⁰ Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 2/31.

kapsamlı bir âyetin nâzil olması gerekmektedir. Öte yandan âyetin sünnet yahut sahih hadisle neshedilebilmesi de yine Hz. Peygamber'in takdiri ile gerçekleşmektedir. Bu şartları taşımadığı takdirde nesihten söz etmek de mümkün değildir.²¹

Kur'ân'ın ihtiva ettiği hükümleri anlayabilmek için nesih konusunu iyi bilmek gerekmektedir. İbn Abbas: “Kime hikmet verilmişse o kimse nâsîh ve mensûhu iyi bilendir.”²² sözüyle Kur'ân'ın anlaşılması için nesih konusuna hâkim olunması gerektiğini dile getirmiştir. Kur'ân'da neshin varlığına ilişkin tâbiîn âlimlerince herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Zira onlar, neshin varlığı hususunda hemfikir olup delil olarak da: مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz...”²³ بِمَحْوِ اللَّهِ مَآ يَشَاءُ وَيُثَبِّثُ “Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır...”²⁴ ve إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا “Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- ‘Sen sadece uyduruyorsun’ dediler...”²⁵ âyetlerini zikretmişlerdir.²⁶ Ancak bu âlimler arasında zaman zaman neshin hangi şartlarda ve hangi âyetlerde var olduğu hususunda ihtilaflar vuku bulmuştur. Âlimlerin bir kısmı neshin yalnızca âhkâm ifade eden âyetlerde varlığından söz ederken bazıları ise emir ve nehiy ifade eden âyetlerde de neshin söz konusu olabileceği görüşünü savunmuşlardır.²⁷

²¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/87; Ayrıca bk. Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579-581. Taberî de neshin emir, nehiy ve ibâha alanlarıyla sınırlı olacağını söylemektedir. Haberlerde ise emir yahut nehiy gibi bariz bir şekilde neshin ifade edildiği takdirde söz konusu olabileceğini bildirmektedir. Neshin mevcudiyetinden söz edilebilmesi için de ya âyetin hükmünü kaldıran yeni bir hükmün konulması ya da âyetin hükmünün kaldırıldıktan sonra yerine yeni bir âyetin nâzil olmaması şartını gözetmektedir. Bk. Ceyda Gürman, “Taberî'nin Latîfü'l-Kavl Adlı Fıkıh Eserini Tefsiri Câmîu'l-beyân Üzerinden Okumak”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 23/1 (Haziran 2024), 401.

²² Taberî, *Câmîu'l-beyân*, thk. Muhammed Şâkir, 5/576.

²³ *Kur'ân Yolu* (Erişim 20 Eylül), el-Bakara 2/106.

²⁴ er-Ra'd 13/39.

²⁵ en-Nahl 16/101.

²⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/30-32.

²⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/33,34.

İslâm'ın ilk asırlarında Kur'ân'da neshin mevcudiyeti hemen herkesçe kabul görünürken dördüncü asır âlimlerinden olan Mu'tezilî âlim Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) karşı çıkmasının ardından neshin mevcudiyeti tartışma konusu olmuştur. Neshin varlığını kabul edenlerin aksine İsfahânî, "Asılsız bir şey ona ne önünden ne arkasından yaklaşabilir. O, hikmet sahibi, övgüye lâyık olan Allah katından indirilmiştir."²⁸ âyetini delil olarak sunmuştur. Ona göre neshin varlığı söz konusu edilecek olursa bu âyete ters düşmektedir. Yine bu âyet gereğince neshin kabul edilmesi durumunda Kur'ân'ın hükmünün iptal edilme olasılığının da gündeme geleceğini ifade etmiştir. Nâsîh olduğu öne sürülen âyetlerin Kur'ân'daki başka bir âyeti değil, Kur'ân'ın nüzûlünden evvelki şeriatların hükmünü kaldırdığını beyan etmiştir.²⁹ İsfahânî'nin öne sürdüğü bu görüş her ne kadar eleştirilmiş ve reddedilmiş olsa da zamanla bazı kimseler tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur.

Tarihsel süreçte Katâde b. Diâme, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889), İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Câfer en-Nahhâs (ö. 338/950), Hibetullah b. Selâme (ö. 410/1019), Ebû Bekir İbnü'l Arabî (ö. 543/1148) ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi âlimler nesh konusunda eser telif etmişlerdir.³⁰ Diğer taraftan neshi kabul etmeyen âlimler de eserlerinde konuya yer vermişlerdir. Klasik dönemde İsfahânî'nin görüşünü benimseyenler olduğu gibi yakın dönemlerde de aynı görüşü savunan ve neshin mevcudiyetini reddedip eser telif edenler olmuştur. Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952), Muhammed Esed (ö. 1992), Cemâl el-Bennâ (ö. 2013) ve Mehmet Sait Şimşek gibi isimler örnek olarak zikredilebilir.³¹

Kur'ân'da neshin varlığını kabul eden ve bu hususta rivâyetleri bulunan Saîd b. Cübeyr, neshin yalnızca ahkâm ifade eden âyetlerde olduğu görüşünü savunan âlimlerden biridir. Özellikle ibadet konularında neshin söz konusu olmadığı yönünde rivâyetleri mevcuttur.³² Her ne kadar neshin var olduğunu

²⁸ Fussilet 41/42.

²⁹ Çetin, "Nesih", 32/580.

³⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/28.

³¹ Mustafâ Altundağ, "Kur'ân'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gereğçelerine Tahlilî Bir Yaklaşım" *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, (İstanbul: 2002), 422-440.

³² Ebü'l-Kâsım Hibetullâh İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, ed. Züheyr eş-Şâvîş-Muhammed Ken'ân (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 26.

açıkça ifade etmemiş olsa da onun rivâyetlerinden ve bazı âyetlerin neshedildiği yönündeki görüşünden neshi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Kur'ân tefsirine yönelik rivâyetleri incelendiğinde özellikle emir ve nehiy ifade eden haber formundaki âyetlerde de neshin varlığına yönelik izahları bulunduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca Saîd, âyetleri tefsir ederken net ve anlaşılır bir üslup kullandığı gibi mensûh olan âyetlerin ne sebeple ve hangi âyetle neshedildiğini nüzûl sebepleriyle birlikte net bir şekilde ifade etmiştir.

İbn Cübeyr, neshin söz konusu olabilmesi için taşınması gereken şartlardan söz etmemiştir. Fakat neshe konu olan âyetin yalnızca kendisinden sonra nâzil olan ve hüküm bakımından da kendisinden kuvvetli olan bir âyetle neshedilebileceği görüşündedir. Sünnetin yahut sahih hadisin bir âyeti neshedebileceğine ilişkin herhangi açıklaması bulunmamakta, bu nedenle onun yalnızca âyetin âyetle neshedileceği görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır. Bazı âlimlerin mensûh olduğunu ifade ettikleri âyetleri tefsir ederken nesihden söz etmemiş olması da onun neshedilen âyetler hususunda zaman zaman farklı düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.³³ Kısaca Saîd'in, neshin tanımı ya da şartları hakkında açıklamaları bulunmasa da âyetleri tefsir ederken yapmış olduğu izahlardan nesih konusundaki fikri ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle İbn Cübeyr'in nesih hakkındaki görüşlerini anlamak için rivâyetlerini detaylı şekilde incelemek gerekmektedir. Evvel emirde söylemek gerekir ki İbn Cübeyr, nesih konusunda mutedil bir yerde durmakta, neshi ne tamamen inkâr etmekte ne de neshedilen âyet sayısını artırmaktadır.

3. Saîd b. Cübeyr'in Nesih Konusundaki Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi

Saîd b. Cübeyr, Doğu'da ve Batı'da yazılan özellikle rivâyet ağırlıklı tefsir eserlerinde binlerce rivâyeti olan bir âlimdir. Taberî, *Câmiu'l-beyân* adlı eserinde onun takribi 2000 rivâyetine, İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-*

³³ Zeyd b. Eslem ve Süddî neshin emir ve nehiy ifade eden âyetlerde olduğu gibi haber içeren bütün âyetlerde de olduğunu ifade etmiştir. Akıl yoluyla anlaşılabilen ve kesin delille desteklenen her neshin kabul edileceğini de beyan etmişlerdir. Bk. İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 27.

Azîm adlı eserinde takribi 1500, İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm* adlı eserinde takribi 800, Süyûtî ise *ed-Dürrü 'l-mensûr fi 't-tefsîr bi 'l-me'sûr* adlı eserinde takribi 1000 rivâyetine yer vermiştir. Bahsi geçen bu tefsirlerde takribi 5300, mükerrersiz olarak ise 1735 rivâyeti olduğu tespit edilmiştir. Bu rivâyetlerin arasından ise neshe ilişkin yaklaşık 45 rivâyeti olduğu tespit edilmiştir.³⁴ Ancak çalışmada bütün rivâyetlerine yer verilmeyip konu bütünlüğünün korunması ve onun nesih hakkındaki görüşünü ortaya koymak için bazı rivâyetleri değerlendirilmiştir.

Saîd b. Cübeyr, كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصَ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ *Öldürülenler hakkında hüre hür, köleye köle, kadına kadın olmak şartıyla kısas size gerekli kılındı. Ancak kardeşi tarafından bağışlananlar artık ona hakkaniyetle uymalı ve ona diyeti güzellikle ödemelidir...*³⁵ âyetini tefsir ederken nüzûl sebebini şöyle açıklar:

“İslâmiyet’ten kısa bir zaman önce iki Arap kabilesi arasında büyük bir savaş vardı. Aralarında kadınların ve kölelerin de olduğu, bazı insanların yaralandığı, bazıların da öldüğü bu savaş yıllarca sürüp gitmekteydi. Bu sürtüşme, iki kabile Müslüman olduktan sonra da birbirlerinin mal ve eşyalarına el uzatmalar, zarar vermeler şeklinde devam etti. Bunun yanında öldürülen her bir köle karşılığında karşı taraftan bir hür, öldürülen her bir kadın karşılığında ise karşı taraftan bir erkek öldürmeden barışmayacaklarına dair de yeminler ettiler. Âyet-i kerîme bu iki kabilenin arasındaki sürtüşmeden ve öldürmelerden kaynaklanan problemi çözümlmek için nâzil oldu. Buna göre kısas olarak kadına karşılık erkeği öldürmek yerine, erkeğe karşı erkeği veya kadına karşı kadını öldürmeye başladılar. Allah bu âyeti indirerek kasıtlı öldürmelerde erkek olsun, kadın olsun hür olanları kendi aralarında eşit kıldı. Aynı şekilde kasıtlı öldürmelerde erkek olsun kadın olsun köleleri de kendi aralarında eşit kıldı. Böylece kadın erkek fark etmeksizin hürlere kendi aralarında, kölelere de kendi aralarında kısas uygulanması hükmü gelmiş oldu.”³⁶

Saîd, açıklamasının devamında ise bu âyetin وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ

³⁴ Hâlid b. Yûsuf, “Müfessîrû’s-selef ve merâtibühüm fi ‘t-tefsîr”, *el-Medhal ile 'l-mevsû'ati 't-tefsîri 'l-me'sûr*, ed. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr vd. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 1/321; Ayrıca bk. Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Hudayrî, *Tefsîrû 't-tâbi 'în arz ve dirâse ve mukârene*, (Riyad: Dâru'l-vatan, 1999), 1/76.

³⁵ el-Bakara 2/178.

³⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 1/293,294.

durumu hususunda farklı bir açıklama yapılmamıştır. Bu nedenle orucu tutmakta zorlananların durumu önceki âyetin hükmüyle sabit kalmıştır.

Müfessirler, âyette geçen يُطِيفُونَ kelimesinin ifade ettiği anlam konusunda farklı izahlar yapmışlar, bu bağlamda ifadenin güç yetiremeyenler yahut zorlukla güç yetirenler şeklinde iki farklı anlam taşıdığını ileri sürmüşlerdir. Saîd b. Cübeyr, bu âyeti tefsir ederken Abdullah b. Abbas'ın görüşünü nakletmiş ve onun açıklamasıyla istinbatta bulunmuştur. İbn Abbas zikredilen bu ifadenin içerisinde bulunduğu cümleyi; “Oruç tutmaya zorlukla gücü yeten yaşlı kadınlar ve erkekler, isterlerse her gün bir yoksulu doyurmak suretiyle oruç tutmayabilirler...” şeklinde izah etmiştir. Bu nedenle يُطِيفُونَ kelimesinin oruç tutmaya zorlukla güç yetiren kimseleri kastettiği görüşünü öne sürmüştür. Daha sonra nâzil olan 185. âyette ise aynı ifade tekrar edilmediği için 185. âyetin اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمَّا كَمُتَّ الْهُدَىٰ وَالْجُنُودُ لَمَّا كَمُتَّ السُّبُورُ فَلْيَسْمَعُوا أَصْوَاتَ الْبَنَاتِ لَمَّا كَمُتَّ الْهُدَىٰ وَالْجُنُودُ لَمَّا كَمُتَّ السُّبُورُ “İçinizden bu aya yetişenler onu oruçlu geçirsin...” bölümü ile neshedildiğini ve oruç tutmaya zorlukla da olsa güç yetirebilen yaşlı erkek ve kadının da oruç tutmakla mükellef olduğunu ancak güç yetiremeyenlerin ise oruç tutmayıp fidye vermeleri gerektiğini söylemiştir.⁴¹ Saîd'in İbn Abbas'tan naklettiği bu açıklamaya göre, 183. âyette Ramazan orucunun bütün müminlere farz kılındığı kesin bir lafızla emredilmekte, 184. âyette ise oruç tutmakta zorlananların fidye vermesi gerektiği bildirilmektedir. Ancak hemen akabinde nâzil olan 185. âyette Ramazan ayına erişen herkesin oruç tutması emredilmektedir. Bu nedenle 184. âyette zikredilen oruç tutmaya zorlukla güç yetiren kimselere tanınan ruhsat, 185. âyette neshedilmiştir. Fakat oruç tutmaya güç yetiremeyenlere tanınan ruhsata ilişkin hüküm sabittir. Bu nedenle oruç tutmaya hiçbir şekilde güç yetiremeyen özellikle yaşlı kadın ve erkeklerin fidye vermesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İbn Abbas, oruç tutmaya güç yetiremeyen kimselerden maksadın yaşlı erkek ve kadınlar, hamile kadınlar ve emzikli kadınlar olduğunu beyan etmiştir. Yaşlı kadın ve erkeğin durumunun ise hamile ve emzikli kadınların durumu gibi olduğunu zikretmiştir. Konuyla ilgili İbn Cübeyr, İbn Abbas'ın şöyle dediğini nakletmiştir:

“Ramazan ayında hamile kadın kendisi, emziren kadın da çocuğu için endişe

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Muhammed Şâkir, 3/425-430.

ederse orucunu açmalı, her bir gün yerine bir fakir doyurmalı ve kaza etmemelidirler. Yaşlı erkek ve yaşlı kadının durumu da hamile ve çocuğunu emziren kadının durumu gibidir ve bu yaşlıların oruç tutamayacak durumda olması, hamile kadının çocuğunun ve kendi sağlığından endişe etmesi, emziren kadının ise çocuğun sağlığından endişe etmesi şarttır.”⁴²

Oruç tutmaya güç yetiremeyen kimselerin durumunu ve hangi şartlarda fidye vermesi gerektiğini kıyas yoluyla izah eden İbn Abbas’ın açıklaması, Saîd’in konuyla ilgili görüşünü belirlemiştir. Âyetin tamamının neshedildiğini, tutmaya gücü yetmeyen kimseleri kapsayan hükmün bâki olduğunu İbn Abbas’ın açıklamasıyla izah ettiği görülmektedir. Burada ince bir çizgi belirlemektedir. Oruç tutmaya zorlukla güç yetirenler ve oruç tutmaya güç yetiremeyenler. İbn Abbas bu ince çizgiyi net bir şekilde izah etmiş, oruç tutmaya zorlukla güç yetirenlerin oruç tutması gerekirken gücü yetmeyenlere ise bir ruhsat tanıdığını belirtmiştir.

“وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْفُورُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ” *İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder...*⁴³ âyeti de Saîd b. Cübeyr’in mensûh olarak kabul ettiği âyetlerden biridir. Konuyla ilgili: “Bu âyet nâzil olduğunda sahâbilerden bazıları; ‘Yapmadığımız ancak zihnimizden geçenlerin de hesabını mı vereceğiz? Doğrusu bu bize çok ağır gelir.’ dediler. Bunun üzerine لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ‘Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır.’⁴⁴ âyeti nâzil oldu ve insanların yapmadıklarından sorumlu tutulmayacağı hükmü beyan edildi.”⁴⁵ demiştir. İbn Cübeyr, insanın hem yaptıklarından hem de aklından geçen düşüncelerinden sorumlu olduğunu ve hesabını vereceğini beyan eden Bakara sûresi 284. âyetin hükmünün genel olduğunu ifade etmiştir. Bu hüküm insanlara ağır geldiğinden Bakara sûresi 286. âyet ile neshedildiğini ifade ederek âyeti, Allah’ın ancak insanı gücünün yeteceği şeylerden mesul tutacağı şeklinde tefsir etmiştir. Ayrıca

⁴² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmîu’l-beyân ‘an-te’vîli âyi’l-Kur’an, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 3/170.

⁴³ el-Bakara 2/284.

⁴⁴ el-Bakara 2/286.

⁴⁵ Taberî, Câmîu’l-beyân, 5/134.

âyeti tefsir ederken kendi açıklamasının yanı sıra hocası İbn Abbas'ın açıklamalarına da yer vermiştir. Âyetin izahı hususunda Abdullah b. Abbas'ın şu rivâyetini nakletmiştir:

“Bu âyetin nüzûlünden sonra ashâb-ı kiram Hz. Peygamber'e gelerek, 'Ey Allah'ın Resûlü bizler namaz, oruç, zekât, cihâd, sadaka gibi gücümüzün yeteceği amel-lerle mesul tutulduk. Ancak sana bu âyet nâzil oldu, biz buna güç yetiremeyiz.' dediler. Bunun üzerine Allah Resûlü de; 'Sizler de sizden önceki topluluklar gibi işittik ve isyan ettik mi diyorsunuz? Hayır öyle demeyin, işittik ve itaat ettik deyin.' buyurdu. Bunun üzerine ashâb-ı kiram; 'Ey Rabbimiz işittik, itaat ettik, bizi affeyle, dönüşümüz sanadır.' dediler. Bunun üzerine Allah, *أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرَقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ* 'Allah'ın elçisi ve müminler, rabbinden ona indirilene iman ettiler. Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandılar. 'O'nun elçileri arasında ayırım yapmayı' ve 'İşittik, itaat ettik, bağışlamayı dileriz rabbimiz, gidiş sanadır' dediler. Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır.⁴⁶ âyetini indirdi.⁴⁷

Saîd b. Cübeyr ve İbn Abbas, âyetin mensûh olduğunu ifade etmiş olsalar bile âyetin muhkem olduğu yönünde bazı âlimlerin açıklamaları mevcuttur. Âyetin mensûh olmadığı görüşünü savunan âlimlere göre âyette zikredilen düşünceler iradî olmayan, kalben tasdik edilmeyen, istenmeden meydana gelen düşüncelerdir. Bu yüzden kişi istemsiz olarak zihninde canlanan düşüncelerinden zaten sorumlu değildir. Zira âyetin devamında Allah'ın dilediğini affedeceği, dilediğini de cezalandıracağı beyan edilmektedir. Bu görüşte olan âlimlerden biri Hasan el-Basrî'dir (ö. 110/728). Hasan el-Basrî, insanın aklından geçen düşüncelerden değil kalben tasdik ettiği, samimi bir istekle irade ettiği düşüncelerden sorumlu olduğunu ve bu iradî düşüncelerden hesaba çekileceğini ifade ederek âyetin mensûh olmadığını söylemiştir.⁴⁸ Zemahşeri (ö. 538/1144) de âyeti tefsir ederken insanın iradesinde olmayan düşüncelerden

⁴⁶ el-Bakara 2/285-286.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/131; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâmet (Dârü Taybe li'n-Neşr ve't-Tezî, 1999), 1/729.

⁴⁸ Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 2/252.

hesaba çekilmeyeceğini zikretmiş ve âyetin mensûh olmadığını düşündüğü için nesih konusunda ele almamıştır.⁴⁹ Âyetin mensûh olmadığı yönünde fikir beyan eden âlimlerden biri de Ebû Mansûr Muhammed b. Mâturîdî'dir (ö. 333/944). Mâturîdî bu fikrini Hz. Yûsuf ve Züleyha örneğini vererek açıklamıştır. “Kadın onu kesinlikle arzulamıştı; eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı. Böylece onu, kötülükten ve ahlâksız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik...”⁵⁰ Mâturîdî, bu âyette beyan edildiği üzere Züleyha Hz. Yûsuf'a kararlı bir şekilde meyletmişken, Hz. Yûsuf'un Züleyha'ya meylinin gayr-i iradî olduğunu bu nedenle kişinin kalbinde iradesiz doğan ve aklından geçenlerden değil kesin kanaatle yaptığı şeylerden ötürü ceza göreceğini söylemiştir.⁵¹ Netice itibariyle bu iki âyetin farklı konuları ihtiva etmesi hasebiyle nesihten söz etmek anlamsızdır.

وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَاتَوْهُمْ تَصْيِبُهُمْ “Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin.”⁵² Saîd b. Cübeyr, Câhiliye dönemi uygulamalarına atıfta bulunarak, bir kişinin ölümü sonrasında diğerinin ona mirasçı olabilmesi için insanlar arasında yeminle yapılan anlaşmaları açıklamıştır. Bu anlaşmalar, bireylerin birbirlerine bağlanarak, ölüm halinde mirasçı olmayı kabul ettikleri bir düzeni ifade etmektedir. Saîd b. Cübeyr, Hz. Ebû Bekir'in de bir adamla benzer şekilde sözleşme yaparak ona vâris tayin ettiğini örnek olarak vermektedir. Bu tür anlaşmaların, belirli kişiler arasında yapılan sözleşmelerle miras ilişkisi kurulduğuna dair bir örnek oluşturduğunu belirtir. Ardından bu âyetin hükmünün وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ “Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar; dostlarınıza lütufta bulunmanız başkadır.”⁵³ âyeti ile neshedildiğini beyan etmektedir. Bu âyette kan bağı olan akrabaların miras hakkı öne çıkarılmaktadır. Saîd b. Cübeyr, bu âyetin, Câhiliye dönemindeki

⁴⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 1/330.

⁵⁰ Yûsûf 12/24.

⁵¹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 2/251-252.

⁵² en-Nisâ 4/33.

⁵³ el-Ahzâb 33/6.

sözleşmelerle kurulan miras ilişkisinin yerine geçtiğini ve onların geçerliliğini ortadan kaldırarak, mirasın yalnızca kan bağına dayalı olarak düzenlendiğini ifade etmektedir.⁵⁴ İbn Cübeyr, açıklamasının beraberinde âyetin nüzûlü hususunda Abdullah b. Abbas'tan şu iki rivâyeti nakletmiştir:

“Âyette anlaşma yoluyla bağ kurulup mirastan pay verilmesi emredilen kimseler, Hz. Peygamber ile Mekke'den Medine'ye hicret eden ve Resûlullah'ın Medinelilere kardeş kıldığı muhâcirlerdir. Ancak bu âyet-i kerime miras hükümlerini ihtiva eden âyetler nâzil olunca nesh olunmuştur.”⁵⁵ “Âyette zikredilen ve mirastan paylarının verilmesi emredilen kimselerin cahiliye döneminde birbirlerine yardım etme hususunda anlaşan kimselerdir. Mirastan verilmesi emredilen pay ise öğütte bulunma, güzel söz söyleme, manevî destekte bulunma vb. yardımdır.”⁵⁶

كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ “Her biri ürünü verdiği ürünü yiyin; hasat günü de hakkını verin; fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.”⁵⁷ Toprak ürünlerinin öşrünün verilmesini emreden âyet-i kerîmenin tefsiri hususunda Saîd b. Cübeyr: “Burada emredilen, zekât haricinde hasat gününde toprak mahsullerinden verilmesi gereken öşürdür. Zekât mesabesinde değerlendirilmemelidir. Çünkü burada zikredilen ve verilmesi emredilen hayvanların yiyeceğidir.”⁵⁸ açıklamasının ardından bu âyetin zekâtı beyan eden âyetlerden önce nâzil olduğunu, sonradan inen zekât âyetleriyle neshedildiğini belirtmiştir.⁵⁹ Bazı müfessirler ise burada zikredilenin zekât değil zekât haricinde nafîle olarak verilmesi gereken sadaka olduğunu bildirmişlerdir. Onlara göre toprak ürünlerinin zekâtı başka bir âyette zikredilmiş bu nedenle burada emredilen sadece mahsuller için sadaka mahiyetinde bir şeylerin verilmesidir. Bu görüşü İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726),

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/675; İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı eserinde bu âyetin Enfâl sûresi 75. âyeti ile neshedildiğine ilişkin İbn Cübeyr'in rivâyeti vardır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/289.

⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/678; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/288.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/678,679.

⁵⁷ el-En'âm 6/141.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/607; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/348; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/368.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/608; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/368.

İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Rebî‘ b. Enes (ö. 140/757) gibi âlimler savunmuşlardır.⁶⁰

Âlimlerin iki farklı görüş belirtmelerinin sebebi âyette zikredilen وَأَتُوا حَقَّهُ *“Hasat zamanı da hakkını verin...”* ifadesinin farklı anlaşılmasından kaynaklandığını belirtmek gerekir. Âyetin mensûh olduğunu ifade eden âlimler, bu ifadenin hasat zamanı mahsulden zekât verilmesi emredildiğini ve bundan sonra nâzil olan zekât âyetleriyle neshedildiğini düşünmüş olmaları muhtemeldir. İkinci grupta yer alan âlimler ise burada kastedilenin mahsullerin zekâtı haricinde, elde edilen mahsullerden de tasaddukda bulunmak olduğu şeklinde yorumlamışlar, bu nedenle de âyetin mensûh olmadığını söylemişlerdir. İfadenin farklı şekillerde yorumlanmasından ötürü âyetin mensûh olup olmadığı yönünde zıt görüşler meydana gelmiştir.

Saîd b. Cübeyr’in mensûh kabul ettiği âyetlerin yanı sıra mensûh kabul etmediği âyetler de bulunmaktadır. Bu bağlamda o, âyetleri tefsir ederken bazı âlimlerden farklı görüş belirtmektedir. O âyetlerden biri Bakara sûresinde yer alan وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا مَآءَةً مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَا عِبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَا أُعْجِبُكُمْ *“İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Şundan emin olun ki imanlı bir cârîye, sizin hoşunuza gitse de müşrik bir hür kadından iyidir. İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin. Şundan da emin olun ki imanlı bir köle, sizin hoşunuza giden hür bir müşrikten daha iyidir.”*⁶¹ âyeti kerîmesidir. Âyette mümin erkeklerin müşrik kadınlarla, mümin kadınların da müşrik erkeklerle evlenmek yerine mümin cariyelerle nikahlanmalarının daha hayırlı olduğu beyan edilmektedir. Ancak âyetten Ehl-i kitap kadın ve erkeklerle evlenmenin câiz olup olmadığı anlaşılmemaktadır. Bu nedenle müfessirlerin bir kısmı âyetin gayr-i müslim olan her kadın ve erkeği kapsadığını, mümin olmayan hiçbir kadın ve erkekle evlenmenin câiz olmadığını ifade etmişlerdir. Âyette zikredilen diğer bir ifade ise müşrik olan kadın yahut erkeğin malı, güzelliği ve soyu ne olursa olsun iman etmiş olmadığı takdirde onunla evlenmenin câiz olmamasıdır. Müfessirler bu konuyla ilgili yorum yapmazken

⁶⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9/602-608.

⁶¹ el-Bakara 2/221.

âyetin gayr-i müslim olan herkesi kapsayan genel bir lafız mı yoksa Ehl-i kitaptan olanlara yönelik istisnai bir durum mu olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Abdullah b. Abbas, Mücâhid, İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Hasan el-Basrî ve Rebi‘ b. Enes gibi âlimler âyetin mânâsının genel olduğunu ve bütün gayr-i müslim kadın ve erkekleri kapsadığını belirtmişlerdir. Buna bağlı olarak da iman etmemiş bütün erkek ve kadınla evlenmenin câiz olmadığını ifade etmişlerdir. Yaptıkları bu izahların ardından âyetin daha sonra inen *مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا مِنَ الْكِتَابِ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ* “sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir.”⁶² âyeti ile neshedildiğini söylemişlerdir.⁶³

Saîd b. Cübeyr, bu âyetin Arap müşrikleri kontrol altına almak için nâzil olduğunu, âyetin mânâsının her ne kadar genel olsa da yalnızca müşrik Arapları kapsadığını belirtmiştir. Ayrıca Ehl-i kitap ile evlilik hususunun Mâide sûresinin 5. âyetiyle açıklandığını söylemiştir. Bu nedenle âyetin mensûh olmadığını, yalnızca müşrik Araplardan olan kadın ve erkekleri kapsadığını ifade etmiştir. Ehl-i kitaptan olan kadın ve erkeklere ait hükmün ise Mâide sûresindeki âyetle tafsil edildiğini beyan etmiştir. Müfessirlerin çoğunluğu âyetin mensûh olduğunu söyledikleri halde İbn Cübeyr, âyetin hükmünün muhkem olduğunu öne sürmüştür.⁶⁴ Katâde, âyetin Ehl-i kitaptan olan kadın ve erkeği kapsamadığını, bu âyetten sonra nâzil olan Mâide sûresi 5. âyeti uyarınca ahabdan Huzeyfe b. Yemân’ın (ö. 36/656) Yahudi veya Hristiyan bir kadınla evlendiğini zikretmiştir.⁶⁵ İbn Cübeyr’in böyle bir açıklamada bulunmasının nedeni şöyle izah edilebilir. Bu âyette müşrik kadın ve erkek hakkında hüküm bulunurken Ehl-i kitap kadınlarla evlilik hususuna değinilmemiştir. Bu da Ehl-i kitap kadınlarla evliliğin başka bir âyette bildirildiğine işaret etmektedir. Zira Ehl-i kitaptan olan kadınların durumu Mâide sûresinin 5. âyetinde tafsil edilmiştir. Fakat bu âyette de Ehl-i kitaptan olan erkeklere yönelik bir açıklama bulunmamaktadır. Hasılı Bakara sûresinin 221. âyetinde müşrik kadın ve erkeklerle evlenmeyin hükmü yer alırken Mâide sûresinin 5. âyetinde Ehl-i kitaptan olanlarla evliliğin hükmü belirlenmiştir. Bu nedenle

⁶² el-Mâide 5/5.

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/711-712.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/713.

⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/713.

Mâide sûresinin 5. âyetinin Bakara sûresinin 221. âyetini neshettiğini söylemek doğru olmaz. Çünkü her iki âyet farklı hükümleri ihtiva etmektedir. Saîd'in bu görüşünü destekleyen Katâde'nin de açıklamaları mevcuttur.⁶⁶

“(Vâris olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunurlarsa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.”⁶⁷ Miras taksiminin hükmünü beyan eden bu âyetin mensûh olup olmadığı hususunda müfessirler ihtilaf etmiştir. İkrime, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) bu âyetin miras taksimi için nâzil olan ilk âyet olduğunu fakat daha sonra nâzil olan ve miras hükmünü kapsamlı bir şekilde ihtiva eden *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَّةِ فَإِنَّ كُرْنَ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَعْتَمِدُ* Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.”⁶⁸ *وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لِهِنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُلِّ الرُّبْعِ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلِئِنْ رُبِعْتُمْ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلِلنِّسَاءِ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَالِأُمَّةِ أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ* Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/713.

⁶⁷ en-Nisâ 4/8.

⁶⁸ en-Nisâ 4/11.

yani mirastan pay almaya hakkı olanların hükmü beyan edilmektedir. Bu nedenle âyet mensûh değildir.⁷²

Sonuç

Tâbiîn döneminde, özellikle mevâlî tabakasından yetişen âlimlerin, İslâmî ilimlerin gelişimine önemli katkılarda buldukları açıktır. Saîd b. Cübeyr, bu dönemin önde gelen müfessirlerinden biri olarak, Kur'ân'ın anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi noktasında büyük bir çaba göstermiştir. Onun, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında derin bir bilgiye sahip olması ve özellikle tefsir ilmi üzerine yaptığı çalışmalar, sonraki nesillerin de faydalandığı önemli bir ilmî mirastır.

İbn Cübeyr, neshin yalnızca ahkâm âyetlerinde varlığından söz etmiş olsa da onun tefsirinde emir ve nehiy ifade eden âyetlerde de neshe yer verdiği görülmektedir. Bu yaklaşımı, onun tefsir ilmindeki derinliğini ve nesih konusundaki ihtiyatlı bakış açısını ortaya koymaktadır. Ayrıca, bazı âlimlerin mensûh olduğunu belirttikleri âyetlerde nesihten söz etmemiş olması, İbn Cübeyr'in bu konuda farklı bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, erken dönemde nesih meselesine dair daha çeşitli ve farklı görüşlerin mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Saîd b. Cübeyr'in nâsîh ve mensûh'a dair görüşleri, sadece kendisinin ilmî birikimini değil, aynı zamanda dönemin diğer âlimlerinin neshe bakış açılarını da yansıtmaktadır. Neshe ilişkin takribî 45 rivâyeti bulunan İbn Cübeyr'in, nesih konusunda mutedil bir yerde durduğunu ve neshi tamamen inkâr etmediği gibi neshedilen âyet sayısını da artırma yönünde bir tercihinin olmadığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak, Saîd b. Cübeyr'in nesih konusundaki rivâyetleri, İslâmî ilimlerin erken dönemde nasıl şekillendiğine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Onun açıklamaları, sadece kişisel görüşlerini değil, aynı zamanda hocası Abdullâh b. Abbas'ın izahlarını da yansıtmaktadır. Bu bağlamda, İbn Cübeyr'in nesih hakkındaki görüşleri, erken dönemdeki tefsir anlayışını ve neshe dair yaklaşımı anlamak açısından büyük bir öneme sahiptir. Derin ilmî birikimi

⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/433; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*, 3/874.

sayesinde ortaya koymuş olduğu çalışmaları, Kur'ân ilimlerinin hüviyet kazanmasına katkı sağladığı aşikardır.

Kaynakça

- Altundağ, Mustafa. “Kur'ân'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerine Tahlilî Bir Yaklaşım”. Kur'ân ve Tefsi Araştırmaları-III, İstanbul: 2002.
- Akpınar, Ali. Saîd b. Cübeyr ve Tefsir İlmindeki Yeri. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn). 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--se-riat>.
- İsbahânî, Ebû Nuaym el-. Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ. 10 Cilt. Matbaatü's-Saade, 1974.
- Edirnevî, Ahmed Muhammed el-. Tabakâtü'l-müfessirîn. thk. Süleyman b. Salih el-Hazî. Medîne: Mektebetü'l-Ulûmü ve'l-Hükm, 1997.
- Efendioğlu, Mehmet. “Saîd b. Cübeyr”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/552-554. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gürman, Ceyda. “Taberî'nin Latîfü'l-Kavl Adlı Fıkıh Eserini Tefsiri Câmîu'l-beyân Üzerinden Okumak”. Hitit İlahiyat Dergisi 23/1 (Haziran 2024), 393-410. <https://doi.org/10.14395/hid.1436786>.
- Hâlid b. Yûsuf. “Müfessirü's-selef ve merâtibühüm fi't-tefsîr”, el-Medhal ile'l-mevsû'ati't-tefsiri'l me'sûr. ed. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr vd. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017.
- Hudayrî, Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-. Tefsîrüt-tâbi'în arz ve dirâse ve mukârene. Riyad: Dâru'l-vatan, 1999.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. Tefsîrüt'l-Kur'âni'l-Azîm müsne'den 'an Rasûlillâhi ve's-sahâbeti ve't-tâbi'în. thk. Muhammed Tayyib. Suûdî Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1998.
- İbn Fâris, Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1959.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. Tefsîrüt'l-Kur'âni'l-Azîm. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed. Lîsânü'l-Arab. Beyrût: Dâru Sâdir, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed el-Hâşimî. et-Tabakâtü'l-kübrâ. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Selâme, Ebû'l-Kâsım Hibetullâh. en-Nâsih ve'l-mensûh. ed. Zühayr eş-Şâviş-Muhammed Ken'ân. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.

- Kur'ân Yolu. Erişim 20 Eylül. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mâturîdî. Ebû Mansur Muhammed el-, Te'vilâtü'l-Kur'ân, trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Melik, Merve. Saîd b. Cübeyr'in Tefsirinin Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Öz, Ahmet. "İlk Dönem Tefsir Kaynakları". Uluslararası "İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu. ed. Adem Çatak, Berat Sarıkaya. Kırgızistan: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014. https://isamveri.org/pdfdrgr/D233135/2014/2014_OZA.pdf
- Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. Müfredâtü fî Garîbü'l-Kur'ân. Beyrût: Dâru's-Şâmiyye, 1992.
- Sezgin, Fuâd. Târîhu't-Türâsi'l-Arabî. thk. Mahmud Fehmi Hicazi. Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1991.
- Süyûtî, Celâlüddîn Ebü'l-Fadl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1983.
- Süyûtî, Celâlüddîn Ebü'l-Fadl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. Câmiu'l-beyân 'an-te'vîli âyi'l-Kur'ân. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mekke: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. Câmiu'l-beyân 'an-te'vîli âyi'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. et-Tefsir ve'l-müfessirûn. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1961.
- Zemahşerî. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl. 4 Cilt. 3. Bs. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-. el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân. ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1957.



Sayı: 1, Aralık 2024

Issue: 1, December 2024

Sinop İlahiyat Dergisi

**Zeynep Kaya. Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi
(İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2023), 312 s.**
Zeynep Kaya. Faith Development and Religious Education in Turkish Society
(İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Publications, 2023), 312 p.

Gökçehan AKTÜRK

Araştırma Görevlisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi
Anabilim Dalı

Research Assistant, Ankara Social Sciences University, Faculty of Theology, Department
of Religious Education

gokcehan.akturk@asbu.edu.tr | ORCID: 0009-0009-5585-2474

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap İncelemesi | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 19.09.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 19.10.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Aktürk, Gökçehan. "Zeynep Kaya: Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2023), 312 s." Sinop İlahiyat Dergisi 1 (Aralık 2024), 162-168.

Değerlendirme: Bu makalenin ön inceleme iki iç hakem içerik inceleme ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |

https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Review: Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |

https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright: Authors publishing with the journal retain the copyright.

**Zeynep Kaya. Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi
(İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2023), 312 s.¹**

Öz

Din eğitimi hayatın bütünü ile ilgilenir ve temel konusu insandır. Din eğitiminin, insanı anlayabilmesi için onu tanıması gerekmektedir. Bu nedenle din eğitimi, dinin mahiyetine uygun şekilde insan varlığının bütünü ile ilgilenmektedir. Bu açıdan bakıldığında din eğitiminin ilgili olduğu alanlardan birisi de inanç gelişimi olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda James W. Fowler'ın İnanç Gelişim Teorisi, inanç gelişiminde en önemli modellerden biridir. Zeynep Kaya, Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi adlı eserinde, Fowler'ın İnanç Gelişim Teorisi'ni Türk insanı açısından geçerliliğini test etmeye çalışmış, öncelikle 40-60 yaş arası bireylerle görüşmeye dayalı bir araştırma yürütmüştür. Sonrasında okul öncesi dönemden başlayıp (7-12 yaş arası hariç) ülkemizde teoriye dayalı olarak yapılmış tezleri ya da çalışmaları genel olarak din eğitimi özelde ise yetişkin din eğitimi açısından bütünsel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Kaya, İnanç Gelişimi Teorisi'ne din eğitimi açısından bakıldığında uygulama yöntemi problemi olduğuna ulaşmıştır. Bunun yanı sıra inancın tanımındaki dinî ve kültürel farklılık sebeplerini de dikkate alarak Fowler'ın bu teorisinin Türk toplumunun inanç aşamalarını doğru bir şekilde ölçmeye elverişli olmadığı kanaatine ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İnanç Gelişim Teorisi, James W. Fowler, Dinî Gelişim, Türk Toplumunu.

Zeynep Kaya. Faith Development and Religious Education in Turkish Society (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Publications, 2023), 312 p.

Abstract

Religious education deals with the whole of life and its main subject is humanity. Religious education deals with the whole of human existence in accordance with the nature of religion. From this perspective, it can be argued that one of the key areas of religious education is the development of faith. In this sense, James W. Fowler's Faith Development Theory is one of the seminal models in the field of faith development. In her work, entitled Faith Development and Religious Education in Turkish Society, Zeynep Kaya study to see the applicability of Fowler's Faith Development Theory to the Turkish population. Kaya conducted interviews with individuals between the aged

¹ Eserin ilk baskısı 2015 yılında yayınlanmıştır. Bu çalışmada, eserin 2023 yılında yayınlanan son baskısı esas alınmıştır.

between 40 and 60. Afterwards, the theses or studies based on theory in Türkiye, starting from the pre-school period (except between the ages of 7-12), were subjected to a holistic evaluation in terms of religious education in general and adult religious education in particular. Kaya concluded that there is a problem with the application method when looking at the Faith Development Theory from the perspective of religious education. In addition, considering the reasons for religious and cultural differences in the definition of belief, she concluded that Fowler's theory was not suitable for accurately measuring the belief stages of Turkish society.

Keywords: Religious Education, Faith Development Theory, James W. Fowler, Religious Development, Turkish Society.

Zeynep Kaya tarafından kaleme alınan “Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi” adlı eser, James W. Fowler’ın İnanç Gelişim Teorisi’nin Türk toplumu açısından geçerliliğini, tüm gelişim basamaklarını göz önüne alarak, din eğitimi açısından incelemek üzere tasarlanmış doktora tezinin kitaplaşmış halidir.

Kaya, çalışmasının, Fowler’ın İnanç Gelişim Teorisi’nin insan hayatının tüm gelişim evrelerinde pratik olarak değerlendirildiği bir araştırma olması açısından ülkemizde bir ilki temsil ettiğini belirtmektedir.² Kitabın yazılmasındaki temel amaç ise Fowler’a ait İnanç Gelişim Teorisi’ni Türk toplumu açısından bir bütün olarak değerlendirmektir. Yazar, Fowler’ın teorisinin geçerliliğini ülkemizde test etmek için nitel araştırma yöntemi kullanmıştır. Görüşme tekniği kullanan yazarın araştırmasındaki evrenini; Türkiye’de yaşayan 40 ile 60 yaş arası orta yetişkin bireyler, çalışma grubunu ise; amaca uygun örneklem yoluyla İstanbul ve Sakarya ilinden seçilen 40-60 yaş arası orta yetişkinler oluşturmaktadır. Böylelikle yazar, 40-60 yaş arası bireylerin inanç gelişimi düzeyini, Fowler’ın “İnanç Gelişim Teorisi” bağlamında tespit etmiştir. Bununla birlikte Fowler’ın “İnanç Gelişim Teorisi” bağlamında ülkemizde yapılan diğer çalışmaları da kullanarak, farklı yaş aralıklarındaki bireylerin hangi inanç basamağına karşılık geldiğini ortaya koymuştur.

Kitap dört bölümden oluşmaktadır. Kaya, eserinin birinci bölümünde,

² Zeynep Kaya, *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2023), 21.

araştırma bulgularının ve eserinde ulaştığı bilgilerin daha anlaşılır olması için birtakım kavramları açıklamıştır. Bunlardan ilki gelişim kavramıdır. İkinci olarak incelenen konu ise iman ve din alt başlıkları altında ele aldığı inançtır.³ Araştırmasıyla ilgili kavramlar yanında İnanç Gelişim Teorisi'nin dayandığı gelişim teorilerini de eserinin birinci bölümünde ifade etmiş ve bu gelişim teorilerinin Fowler'ın İnanç Gelişim Teorisi'ne etkisini kısaca açıklamıştır.

Yazar, birinci bölümün içindeki beşinci alt başlıkta araştırma konusunun temelini oluşturan James Fowler'ın İnanç Gelişim Teorisi'ni ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Burada teorinin tarihi seyrini, Fowler'ın inanca bakışını ve geliştirdiği teori bağlamındaki inanç gelişim aşamalarını ele almıştır.

Yazar, James Fowler'ın İnanç Gelişim Teorisi'nin eğitim alanındaki katkılarını ve teoriye yönelik eleştirileri de ele almıştır. Hıristiyan eleştirmenler, Fowler'ın teolojik varsayımlarını belirsiz bulurken, C. Dykstra teoride bir kuramsal sorun olduğunu belirtmiştir. Kaya ise bu eleştirileri eserinde açık ve anlaşılır şekilde sunmuştur.⁴

Kaya, James Fowler'ın İnanç Gelişim Teorisi'ni şöyle açıklamıştır; "Fowler'ın İnanç Gelişimi Teorisi, 7 aşamadan oluşan bir model olarak tasarlanmıştır. İlk aşama, temel inançların şekillendiği ve genel hatlarıyla bu çerçevede değerlendirilen bir süreçtir. İlerleyen altı aşama ise her biri kendine özgü özellikler taşır ve birbirinden belirgin farklılıklar gösterir. Fowler, Piaget'in "Soyut işlemler" olarak tanımladığı düşünme evresini daha da ayrıntılandırarak 4. 5. ve 6. aşamaları geliştirmiştir. Eleştirilerin aksine, Fowler, inanç gelişiminin art arda ve hiyerarşik bir yapı içinde ilerlediğini savunur. Her yeni aşama, bir önceki aşamaya kıyasla daha karmaşık ve zordur. Ancak, bu aşamalar arasında değerden çok yeterlilik farkı bulunur; son aşamalar, ilk aşamalara göre daha yeterli ve gelişmiş bir düzeyde yer alır."⁵

Fowler'a göre bir merhaleden diğerine geçiş, bireyin içinde bulunduğu dengeleme ve karşılaştığı bir kriz sonrasında bunun bireye etkisiyle veya sos-

³ Kaya, *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, 28-30.

⁴ Kaya, *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, 98-104.

⁵ Kaya, *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, 110.

yal politik etkiler neticesinde ortaya çıkabilmektedir. Burada ifade etmek gerekir ki birçok teorinin bir merhaleden diğerine geçişte dikkat ettiği temel husus; bireyin zekâ yaşı veya psikolojik gelişimi yahut biyolojik olgunluğudur. Ancak Fowler bu görüşleri kendi teorisinin merhale geçişinde bir etmen olarak kullanmamıştır. Kaya, Fowler'ın teorisi ve inanç gelişiminin merhaleleri ile ilgili açıklamalar yaparak okuyucuya çalışmanın daha net anlaşılabilmesi için bilgiler vermiştir.

Kaya, eserin ikinci bölümünde araştırmanın amacı, yöntemi, evreni ve örnekleme hakkında bilgi vermiştir. Bunun yanı sıra inanç gelişim mülakatlarında elde edilen bulguları değerlendirmeye tâbî tutarak ortak sonuçları kaleme almıştır.⁶ Ancak eserde, kimi sorulara verilen cevaplarda ortak bir sonuç/genellemeye gidilemediği de görülmektedir.⁷

Kitabın üçüncü bölümünde ise inanç gelişim teorisine dair ülkemizde gerçekleştirilen araştırma bulgularının mukâyesesi yapılmaktadır. Sağlıklı bir mukâyese olabilmesi açısından öncelikle James Fowler'ın inanç gelişimi mülâkatı bulguları aktarılmıştır. Yazarın Fowler ile aynı gelişim basamakları üzerinden yapılmış diğer kategorileri de çalışmaya dahil etmesi (7-12 yaş arası ve 60 yaş sonrası hariç) ayrıntılı bir kıyaslama ve değerlendirme yapmasına neden olmuştur. Böylelikle Fowler'ın İnanç Gelişim Teorisi'nin tüm basamaklarının daha net bir şekilde yorumlanmasını sağlamıştır. Ancak bölümün sonunda araştırma bulgularının yaş, cinsiyet ve gelişim özellikleri açısından yeniden ele alınması çalışmada tekrar hissi uyandırmıştır.

Kitabın son bölümüne bakıldığında ise üçüncü bölümde ifade edilen tüm gelişim basamaklarında elde edilen sonuçların Türk toplumunun inanç tarzı ile ilgili olarak değerlendirilmesinin yapıldığı görülmektedir. Kaya, değerlendirme neticesinde Türk toplumunun dinî bilgiyi elde ettiği kaynaklara, inanç tarzına, inanca yüklediği anlam ve yaşam içinde ona belirlediği rol hakkında

⁶ Kaya, *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, 160-183.

⁷ Mesela, araştırmanın 14. Sorusuna baktığımızda yazar katılımcılara; “Olgunlaşmış bir iman modeliniz var mı? (Kişi veya düşünce olarak)” sorusunu yöneltmiştir. Elde edilen bulgularda iki farklı yönelim ihtimali yüksek olduğu için cevapları genellemek yerine “şahıs ismi belirten ve herhangi bir iman modeli olmayan” olmak üzere yazar tarafından iki bölümde incelenmiştir.

bilgilere ulaşmıştır.⁸ Dinî duyguların en yoğun yaşandığı ve bireylerin gelecekteki inançlarını etkileyen en önemli faktörün çocukluk tecrübeleri olduğu, araştırma sonuçlarından biridir. Özellikle çocukluk döneminde dinî ibadet ve uygulamalara olumlu bir şekilde yönlendirilen bireyler, yetişkinliklerinde dine daha yakın bir konumda kalırken, olumsuz tecrübeler yaşayanlar dinle bağlarını koparma eğiliminde olabilmektedir. Yazarın elde ettiği bir başka sonuç ise Türk toplumunun, dinî bilgileri genellikle ailesinden ve okuldaki DKAB derslerinden elde ettiği'dir. Bunun yanında ise Kur'an Kursları ve cemaatler de bireyin dinî bilgi elde ettiği yerler olmaktadır.

Türkiye'de teori ile ilgili yapılmış tüm araştırma bulguları, Gelişim Teorisi bağlamında Fowler'ın araştırma sonuçları ile karşılaştırıldığında, Türk toplumunun okul öncesi dönemi dışındaki tüm kademelerde ulaştığı aşama değerlerinin olması gerekenden daha alt seviyede olduğu anlaşılmıştır. Öyle ki 40-60 yaş arasındaki bireyler, Fowler'ın teorisinde öngördüğü şekilde 4. aşama ve üzeri değil; 3. aşama ve 3 ile 4. aşama arasında geçiş sürecinde bulunmaktadır. Diğer gelişim basamakları da (okul öncesi dönemi dışında) Fowler'ın teorisini desteklememektedir. Dolayısıyla Fowler'ın İnanç Gelişim Teorisi, Türk toplumunun inanç gelişimini açıklamakta yetersizdir. Çünkü Türk toplumundaki inanç gelişim aşamaları, her yaş grubunda gözlemlenen farklılıklar nedeniyle, Fowler'ın teorisine tam olarak örtüşmemektedir. Bunun en önemli sebebi, inancın tanımında yatan farklılıklardır. Türk toplumunun inanç anlayışı, Fowler'ın tanımladığı şekilde bir yapı sergilememektedir; zira bu tanım, Hıristiyan kültürünün etkilerini taşımaktadır. Batı kültüründe bulunan iman ve inanç ayrımı, Türk toplumunda pratikte geçerliliğe sahip değildir ve Türk toplumu için inanç, bir kritik meselesi gibi de görünmemektedir. Ayrıca inanç gelişim teorisi, araştırma için görüşme metodunu uygun görmektedir ancak Türk toplumunda yanlış cevap verebilirim düşüncesi veya eksik hissetme duygusu sebebiyle sorular tam manası ile cevaplandırılmamaktadır. Bunun yanı sıra katılımcıların bilgi birikimi de sonucu etkileyen en önemli etkenlerden olduğu eserde ifade edilmektedir.⁹

Kaya, İnanç Gelişim Teorisi'ni din eğitimi bağlamında değerlendirdiğini

⁸ Kaya, *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, 205.

⁹ Kaya, *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, 207-209.

belirtmektedir. Öncesinde ifade etmek gerekir ki inanç bağıllık duygusu ortaya koymaktadır ve din eğitimi de bu noktada inancı ele alır. Gerçekleştirilen çalışma da Türk toplumunun inancı algılaması ve bağlanması hakkında bilgiler vermektedir.

Yazar, eserinin sonunda tüm evreleri kapsayan genel bir değerlendirme yapmıştır. Sonuç ve öneriler sunarak çalışmasını sonlandırmıştır.

Genel olarak eserin özellikleri incelendiğinde, eser Türk toplumunun inanç gelişimini din eğitimi açısından incelemek üzere tasarlandığı için elde edilen bulguların daha anlaşılır olabilmesi amacıyla temel kavramlara ve bu kavramların anlamlandırılma farklılığına değinilmesi eserin anlaşılır olmasını sağlamıştır. Ancak eser din eğitimine değil, daha çok din psikolojisine aşina kişilere hitap etmektedir. Çünkü araştırılan konu din eğitiminden ziyade din psikolojisi alanı içindedir.

Kaya, elde ettiği görüşme sonuçlarını, herkesin anlamlandırabileceği şekilde hazırlamış ve literatüre kazandırmıştır. Değerlendirmeye konu olan eserin güçlü yönlerine ek olarak; literatür kapsamlı bir şekilde taranmış ve eser zenginleştirilmiştir.

Sonuç olarak, Fowler'ın İnanç Gelişim Teorisini, insan yaşamının her dönemi üzerinden din eğitimi bağlamında ele alan bu çalışma, Türkiye'de bu alanda yapılmış ilk araştırma olma özelliği taşımaktadır. Ayrıca teorinin uygulanmasıyla ilgili birçok problemin bulunması ve inancın tanımındaki dinî ve kültürel farklılık sebebiyle Fowler'ın İnanç Gelişim Teorisi'nin Türklerin inanç aşamalarını ölçmeye elverişli ve güvenilir olmadığı sonucu da ortaya konmuştur. Kaya, meta analiz olarak ifade ettiği bu eserinin din eğitime ve ilgili alanda gerçekleştirilecek çalışmalara öncülük edeceğini öngörmektedir.¹⁰

Kaynakça

Kaya, Zeynep. Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2. Basım, 2023.

¹⁰ Kaya, *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, 217.



Sayı: 1, Aralık 2024

Issue: 1, December 2024

Sinop İlahiyat Dergisi

Yusuf Ziya Kurtuluş. Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları (Cessâs-Kurtubî Mukayesesi) (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023) 326 s.
Yusuf Ziya Kurtuluş, Differences in Recitation in Commentaries on the Verses (Comparison of Jassâs and Qurtubi) (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023) 326 p.

Emre ERGİN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı

Master Student, Sinop University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences

230143022@sinop.edu.tr | ORCID: 0009-0007-7804-7641

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26.09.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 16.10.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Ergin, Emre. "Yusuf Ziya Kurtuluş. Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları (Cessâs-Kurtubî Mukayesesi) (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023)" Sinop İlahiyat Dergisi 1 (Aralık 2024), 169-176.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Review: Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: ilahiyatdergi@sinop.edu.tr |

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright: Authors publishing with the journal retain the copyright.

Yusuf Ziya Kurtuluş. Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları (Cessâs-Kurtubî Mukayesesi) (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023) 326 s.

Öz

Kırâat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli okuyuş biçimlerini kapsar. Okuyuşlardaki farklılıklar bazen âyetlerin anlamına doğrudan etki ederek fikhî hükümlerin yorumlanmasında zenginlik sağlar. Özellikle ahkâm tefsirlerinde, bu kırâat farklılıkları fikhî meselelerin çözümünde önemli bir yöntem olarak kullanılmıştır. *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları el-Cessâs'ın Ahkâmı'l-Kur'ân ve el-Kurtubî'nin el-Câmi 'li Ahkâmı'l-Kur'ân Örnekleri* adlı doktora tezinden kitaplaştırılan eser, kırâat farklılıklarının sahih ve zayıf olanlarını ayırt eden iki âlimin görüşlerini ele almakta, tefsir ve fıkıh ilmiyle, kırâat ilmi arasındaki bağlantıyı analiz etmektedir. Cessâs (ö. 370/981) ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273) eserleri üzerinden kırâat farklılıklarının tefsirlerde nasıl ele alındığı, âyetlerin fikhî hükümleri anlamada nasıl farklı sonuçlara yol açtığı ve bu bağlamda müfessirlerin farklı kırâatlere dayalı yorumları detaylı bir şekilde örneklerle incelenmiştir. Eser gerek kırâat farklılıkları gerek tefsirlerdeki kırâat olgusu gerekse de kırâat ilminin fıkıh ilmine sunduğu katkıyı göstermesi açısından yol gösterici niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an'ı Kerim, Kırâat, Tefsir, Fıkıh, Kırâat farklılıkları.

Yusuf Ziya Kurtuluş, Differences in Recitation in Commentaries on the Verses (Comparison of Jassâs and Qurtubi) (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023) 326 p.

Abstract

While the science of qirâat covers various ways of reciting the Qur'ân, the differences in these recitations sometimes directly affect the meaning of the verses and enrich the interpretation of jurisprudential provisions. Especially in the exegesis of ahkâm, these qirâat differences have been used as an important method in the solution of jurisprudential issues. The book, which was published from his doctoral dissertation titled *Examples of al-Jessâs' Ahkâm al-Qur'ân and al-Qurtubî's al-Jâmi 'li Ahkâmı'l-Qur'ân*, deals with the views of two scholars who distinguish between the authentic and the weak ones of the qirâat differences, and analyzes the connection between the science of tafsîr and fiqh and the science of qirâat. Through the works of al-Jessâs (d. 370/981) and al-Qurtubî (d. 671/1273), it examines in detail how the differences of qirâat are handled in tafsir, how the verses lead to different results in understanding the jurisprudential provisions, and in this context, the interpretations of the commentators based on different qirâats are examined in detail with examples. The work is instructive in terms of both the differences of qirâat, the phenomenon of qirâat in exegesis, and the contribution of the science of qirâat to the science of fiqh.

Keywords: Qur'ân, Qirâat, Tafsir, Fiqh, Differences in Qirâat.

Kırâatların ortaya çıkması İslam dininin kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm'in bazı kelimelerindeki muhtelif okumalardan kaynaklıdır. Bu farklı okuyuşların tam olarak ne zaman başladığı tespit edilemese de Hz. Peygamber'in (sav) Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini ifade ettiği zamanlarda başladığı söylenebilmektedir.¹ Kur'ân-ı Kerîm bağlamında kırâat farklılıkları, başlangıçtan günümüze kadar İslam âlimlerinin ve oryantalistlerin dikkatini çeken karmaşık ve tartışmalı bir mesele olarak ele alınmıştır. Bu tartışmalı meseleyi kaleme alan Yusuf Ziya Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları* başlıklı eserinde, bu farklılıkları tespit etmenin yanı sıra, Cessâs (ö. 370/981) ve Kurtubî (ö. 671/1273) tefsirleri özelinde karşılaştırmalı olarak gösterip, fark-lılıkların fikhî sonuçlarını analiz etmektedir. Yazar çalışmasında, bahsi geçen müfessirleri yaşamış oldukları çağ, bölge, sosyolojik yapı, yararlandıkları kaynaklar ve etkilendikleri şahsiyetler bağlamında geniş bir perspektifte mukâyese etmiştir.

Cessâs, Hanefî mezhebinin önde gelen fıkıhçılarından birisidir. Dördüncü yüzyılda, dönemin siyasi ve entelektüel merkezi olan Bağdat'ta İslâmî ilimler üzerine eğitim almış ve nihâyetinde oradaki Hanefî bilginlerinin liderliğine yükselmiştir. Bu görevi ölümüne kadar ifa etmiştir. Kurtubî ise, yedinci yüzyılın başlarında Endülüs'te doğmuş, Haçlı istilaları nedeniyle buradan ayrılmış ve İslam dünyasının zengin ilmî ve kültürel birikime sahip bölgelerinden Mısır'a yerleşmiştir. Tüm eserlerini burada kaleme alan Kurtubî, Mâlikî mezhebine mensup bir âlim olarak Mısır'da vefat etmiştir.²

Cessâs'ın *Ahkâm 'u-l-Kur'ân* adlı tefsiri, Hanefî mezhebi çerçevesinde kaleme alınan ilk eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. Cessâs, eserinde sûre ve âyetleri, Kur'ân'daki sûrelerin sırasına göre tefsir etmektedir. Ancak,

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/40. Yusuf Ziya Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları (Cessâs- Kurtubî Mukayesesi)* (Ankara: İlahiyat, 2023), 26.

² Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları (Cessâs- Kurtubî Mukayesesi)*, 300.

Kur'ân'ın tamamını değil, yalnızca ahkâm içeren 1080 âyeti yorumlamaktadır.³ Ahkâm âyetlerini tefsir ederken usûl ve fûrû meselelerine, mezhepler arasındaki ihtilaflara ve tarafların delillerine geniş bir şekilde yer vermektedir. Son olarak da Hanefi mezhebinin görüşlerini hem naklî hem de aklî delillerle birlikte savunmaktadır. Hanefi mezhebine sıkı bir bağlılık gösteren Cessâs'ın, zaman zaman diğer mezhep âlimlerini sert bir üslupla eleştirdiği de gözlemlenmektedir. Bu tefsir, mezhep ihtilaflarına yer vermesiyle, aynı zamanda mezhepler arası mukayeseli bir hukuk kitabı niteliği taşımaktadır. Âyetler tefsir edilirken nüzul sebepleri açıklanmakta, nâsîh ve mensûh olanlar da belirtilmektedir. Bunun yanı sıra, zaman zaman edebi analizler yapılmakta ve Arap şiirinden deliller sunulmaktadır.⁴ Kurtubî ise, tefsiri *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'da rivâyet metoduna büyük önem vermiş, aynı zamanda dirâyet açısından da başarılı bir yaklaşım sergilemiştir. Kur'ân'ı baştan sona tefsir ederek geniş hacimli bir tefsir eseri ortaya koymuştur. Tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın faziletleri, okunma biçimi, tefsir yöntemleri, mucizeliği, derlenişi ve sıralanışıyla ilgili faydalı bilgiler sunmuştur. Ayrıca müfessirlerin derecelerine değinmiş ve tıpkı tefsiri gibi, mukaddimesini de kapsamlı bir şekilde ele almıştır.⁵ Kurtubî'yi ayırt eden en önemli özelliklerden birisi, Endülüs ilim geleneğinde baskın olan rasyonalizme bağlı kalmamasıdır. Zira, tefsirinin temel kaynağı olan İbn-i Atıyye (ö. 541/1147), kırâatlere eleştirel bir yaklaşım sergilerken, Kurtubî bu yaklaşımın aksine kırâatleri savunan bir misyon üstlenmiş ve bu bağlamda İbn-i Atıyye'yi eleştirmiştir.⁶

Bahsi geçen müfessirlerin her ikisi de âyetleri yorumlarken Kur'ân'ın kendisine, Hz. Peygamber'den nakledilen hadislere ve sahâbe ile tabiûnun görüşlerine başvurmuşlardır. Ayrıca âyetlerin nüzul sebeplerini, nâsîh-mensûh kapsamında olup olmadıklarını ve kırâat farklılıklarını da dikkate almışlardır.

³ Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları (Cessâs- Kurtubî Mukayesesi)*, 72.

⁴ Yunus Vehbi Yavuz, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/558.

⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/118.

⁶ İhsan İlhan, *Kurtubî Tefsîrinde Kırâat Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 282.

Her iki müfessirin de İslâmî ilimlerin tümünden istifade ettikleri ve bu ilimlere derin bir hakimiyetlerinin olduğu açıktır. Bununla birlikte, Cessâs'ın tefsirinin dirâyet yönü daha ağır görülmektedir.⁷

Kırâat ihtilafları sebebiyle Kur'ân'ın farklı şekillerde okunduğu bir gerçektir. Bu farklılıkların bir kısmı doğrudan anlamla ilgilidir. Bu ihtilaflar, âyetlerin anlamı üzerinde bir tezatlık oluşturmamıştır. Bazen ayrı okuyuşlarla anlam pekişirken bazen de değişik lafızlar ilgili konunun çeşitli yönlerine açıklık getirmekte, âyete apayrı bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bundan kaynaklı oluşan anlam zenginliğine tefsir de denilebilmektedir. Dolayısıyla ulemânın kırâat farklılıkları üzerine yaptığı çalışmalar tefsir sahasını da etkilemiştir. Kırâat farklılıkları sonucu âyetlerin çeşitli yorumlara yol açması, fıkhi hükümlere de etki etmektedir. Çeşitli kırâatlerin olması, çeşitli fıkhi sonuçların oluşmasına sebebiyet verebilmektedir. Bu sonuçlar mezheplerin de kendi aralarında ayrılmasının nedenlerinden birisidir. Yani kırâat farklılıkları tefsir ilmine etki ettiği gibi fıkıh alanında da oldukça önem arz eden bir meseledir. Yazar bu hususta Gazzâlî'den (ö. 505/1111) de yaptığı bir alıntıyla kırâat ilminin önemini eserinde vurgulamıştır.⁸ (s. 67)

Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları* adlı eserinde kırâat farklılıklarının âyetlerin tefsirine ne derece etki ettiğini ortaya çıkarmaya çalışmakta, ilgili âyetlerin ibâdât, muamelât ve ukûbât alanlarındaki muhtelif hükümlerinin tespitini genel olarak ele alıp, özelde ise el-Cessâs ve Kurtubî'nin kırâat, tefsir ve fikhî açıdan âyetleri tefsir etme yöntemlerinin belirlenmesini amaçlamaktadır.

Eser, kırâat ilminin ahkâm tefsirleri üzerindeki etkisini inceleyen detaylı bir çalışmadır. Kırâat farklılıklarının, İslam hukuku açısından hüküm çıkarılmasında nasıl farklı yorumlara yol açtığını ve bu farklılıkların tefsir literatüründeki yansımalarını mukâyeseli olarak inceleyerek ele almaktadır. Kırâat

⁷ Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları (Cessâs- Kurtubî Mukayesesi)*, 301.

⁸ Gazzâlî, ilim ehli kimselerin en başta kırâat ilmine vakıf olması gerektiğini belirtmiştir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân ve dürerüh*, (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedide, 1990), 18-19; Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları (Cessâs- Kurtubî Mukayesesi)*, 67.

farklılıklarının ahkam tefsirleri üzerindeki etkisi, kitabın ana inceleme konusunu oluşturur.

Eser, üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde kırâat ilminin kimliğinden, tarihi gelişiminden, Kırâat-i Aşere imam ve râvîlerinden, kırâat ilminin diğer ilimlerle ilişkisinden ve eserin isminde yer alan müfessirlerin hayatlarından detaylıca bahsedilmektedir. İkinci bölümde müfessirlerin tefsirlerindeki kaynakları tek tek İslâmi ilimler özelinde belirtilmiştir. İkinci bölümün devamında, ismi geçen müfessirlerin tefsir metotları detaylıca açıklanmıştır. Yazarın ilk iki bölümde vermiş olduğu bilgiler kırâat ilminde yeteri düzeyde olmayanlar için büyük önem arz etmektedir. Son bölümde ise, kırâat farklılıklarının ahkâm tefsirlerindeki yeri analiz edilerek, bu farklılıkların fikhî hükümlere nasıl etki ettiğini örnek âyetlerle beraber gösterilmiştir. Yazarın, âyetlerin tek tek analizini yapmadan önce tablolar ile bir ekte sunması görsel ve estetik açısından da başarılı görünmektedir. (s. 156)

Eserin temel amacı, kırâat farklılıklarının tefsir literatüründe ve özellikle ahkâm tefsirlerinde oynadığı kritik rolü ortaya koymaktır. Bu çalışmayla yazar, kırâat ilminin sadece bir okuma disiplini olmadığını, aynı zamanda İslam hukuku açısından önemli sonuçlar doğurabilecek bir alan olduğunu vurgulamaktadır. Kırâat farklılıklarının tefsirlerde nasıl yorumlandığını, hangi hükümler üzerinde ne tür etkiler bıraktığını detaylı bir şekilde inceleyerek, İslam hukukçularının ve müfessirlerin bu farklılıklara nasıl yaklaştığını gözler önüne sermektedir. Kırâat farklılıklarının tefsir üzerindeki etkilerini analiz ederken hem tefsir hem de fıkıh literatürünü derinlemesine incelemektedir. Yazarın metodolojisi, öncelikle ahkam tefsirlerinde sıkça karşılaşılan kırâat farklılıklarını belirlemek ve bu farklılıkların fikhî hükümlere etkisini detaylandırmak üzerine kuruludur. Eserde, kırâat farklılıkları, âyetin bağlamı ve yorumlarıyla birlikte ele alınmakta ve bu farklılıkların hangi hükümlerde değişikliklere yol açtığı, mezheplerin farklı tutumları delilleriyle beraber analiz edilmektedir. Yazar, her iki müfessirin bu konudaki görüşlerini karşılaştırarak, kırâat farklılıklarının tefsirlerdeki yerini tarihsel ve metodolojik bir bakış açısıyla sunmaktadır.

Kırâat farklılıkları, Kur'ân'ın okunmasındaki küçük değişiklikler gibi görünse de bu farklılıklar ahkâm tefsirlerinde önemli etkilere sahiptir. Bu farklı-

lıklar, âyetlerin anlamını, bağlamını ve hüküm çıkarma sürecini doğrudan etkileyebilir. Eserde, kırâat farklılıklarının özellikle fikhî hükümlere nasıl etki ettiği, çeşitli örneklerle ele alınmaktadır. Örneğin, bir âyetin kırâat farklılığı, müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlanarak, o âyetten çıkarılan hükmün değişmesine neden olabilir. Bu durum, özellikle İslam hukuku açısından oldukça kritiktir; çünkü farklı kırâatlar, farklı hükümler doğurabilir ve bu da mezhepler arası farklılıkların temel sebeplerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Yazar, bu farklılıkların müfessirler tarafından nasıl ele alındığını (s. 57), hangi kırâatların tercih edildiğini ve bunların gerekçelerini detaylı bir şekilde işlemektedir. Yazarın ulaştığı dikkat çekici sonuçlarından biri, farklı mezheplere mensup müfessirlerin, birçok noktada ortak tavır göstermeleridir.

Kitabın en güçlü yönlerinden biri, kırâat farklılıklarının ahkâm tefsirleri üzerindeki etkisini net ve anlaşılır bir şekilde sunmasıdır. Yazar, kırâat farklılıklarının sadece okuma veya telaffuz farkı olmadığını, bu farklılıkların İslam hukukunda birbirinden farklı yorumlara yol açabileceğini örnekler üzerinden detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Eserde, âyetler üzerinden yapılan analizler, okuyucunun konuyu daha iyi kavramasını sağlamakta ve farklı kırâatların tefsir ve fıkıh ilimleri açısından nasıl yansıdığını açık bir şekilde gösterilmektedir. Gerekliğinde de yazar öz değerlendirmelerini belirtmiştir. Âyet ve meâllerin, zikredilen âyetlerde yer alan kırâat farklılıklarının ve müfessirlerin delil olarak kullandıkları hadislerin metin içinde tırnak içerisinde ve detaylıca açıklanması okuyucu açısından kolaylık sağlamaktadır.

Yazarın, ismi geçen iki müfessirle kalmayıp yeri geldiğinde diğer müfessirlerden de istifade etmesi zenginlik olarak değerlendirilebilir. Gerekli yerlerde tablolara (s. 33, s. 34, s. 35, s. 156, s. 157, s. 158) başvurması okuyucuya kolaylık sağlamaktadır. Yazar, vefat tarihlerine azami ölçüde önem vermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece 3 dipnotta (s. 82, s.116, s.241) yazım hatasına rastlanmıştır. Kitabın kaynakçası da oldukça zengindir. Yazarın yaklaşık olarak 320 farklı esere başvurduğu görülmektedir (s. 305). Bu konuda yapılan ilk çalışma olması, diğer yapılacak çalışmalara da büyük katkı sağlayacaktır.

Sonuç

Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları adlı eser, kırâat ilmi, ahkâm tefsirleri ve fıkıh arasındaki ilişkiyi anlamak isteyenler için önemli bir kaynaktır. Kitap, kırâat farklılıklarının fikhî hükümlere nasıl etki ettiğini, müfessirlerin bu farklılıklara nasıl yaklaştığını ve bu yaklaşımların İslam hukuku üzerindeki yansımalarını ayrıntılı bir şekilde analiz etmektedir. Eser hem tefsir hem de fıkıh literatürüne önemli katkılar sunmakta ve okuyuculara kırâat ilmine dair her detayı geniş çaplı ele alarak tanıtmaktadır.

Genel bir değerlendirmeye ifade etmek gerekirse Kurtuluş'un incelemeye konu olan çalışması, kırâat farklılıklarının tefsir literatürüne etkilerini ve bu etkilerin fikhî hükümlere yansımalarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu nedenle eser, İslam hukuku, kırâat ilmi ve tefsir çalışmalarıyla ilgilenenler için önemli bir referans kaynağı görünümündedir. Bunun yanı sıra, kırâat farklılıklarına getirdiği yeni bakış açısıyla da alana katkı sunduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hamid el-. *Cevâhirü'l-Şur'ân ve dürerüh*. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedide, 1990.
- İlhan, İhsan. *Kurtubî Tefsîrinde Kırâat Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kurtuluş, Yusuf Ziya. *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları (Cessâs- Kurtubî Mukayesesi)*. Ankara: İlahiyat, 2023.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. C. 1. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.