

ilahiyat^{ilted}
tetkikleri dergisi
journal of ilahiyat researches

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL / YEAR: 2021/1 | SAYI / ISSUE: 55
ERZURUM

ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi

journal of ilahiyat researches

ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946

Yıl / Year: 2021/1 | Sayı / Issue: 55

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Atatürk University Faculty of Divinity Review.
(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 1975, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2015, Sayı / Issue: 43)

Kapsam / Scope: İlahiyat (Dînî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) /
Theology (Religious Researches and Islamic Researches)

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

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

ilahiyat tetkikleri dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
journal of ilahiyat researches is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belong to the Dean of the Faculty of Theology of Ataturk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Yakutiye-Erzurum

Tel: +90 442 231 19 09 - Fax: +90 442 231 36 55

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

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



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



Yayıncı | Publisher

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ataturk University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Prof. Dr. Osman ELMALI (Atatürk Üniv.)

Editör | Editor

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Doç. Dr. Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniv.)

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Üniv.)

Prof. Dr. Dosay KENJETAY (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv.)

Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI (Katar Üniv.)

Prof. Dr. Abderrazak OURKIA (Sidi Muhammed b. Abdullah Üniv.)

Doç. Dr. Raed Abu-MOUNES (Ürdün Üniv.)

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Ar. Gör. Nurun Nisa KİLİT (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Adem URHAN (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Zeynep KELEŞOĞLU (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Sefa BAŞAR (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Talha ÖZDEMİR (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Bilal KOÇAK (Atatürk Üniv.)

Okt. Mustafa KILINÇ - (Erciyes Üniv.)

Sadi SULAN (Atatürk Üniv.)

Danışma Kurulu ve Alan Editörleri | Advisory Board and Field Editors

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU - Marmara Üniv. (İslam Sanatları Tarihi)

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI - Sakarya Üniv. (Hadis)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN - İstanbul Üniv. (İslam Tarihi)
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI - Sakarya Üniv. (Arap Dili ve Belegati)
Prof. Dr. Ahmet ÖGKE - Akdeniz Üniv. (Tasavvuf)
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU - Atatürk Üniv. (Mantık)
Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet Üniv. (Türk İslam Edebiyatı)
Prof. Dr. Asım YAPICI - Çukurova Üniv. (Din Psikolojisi)
Prof. Dr. Fazlı POLAT - Atatürk Üniv. (Din Sosyolojisi)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI - Marmara Üniv. (Din Musikisi)
Prof. Dr. Hasan HACAK - Marmara Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ - Marmara Üniv. (Kelam)
Prof. Dr. Kemal POLAT - Amasya Üniv. (Dinler Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI - Marmara Üniv. (Kıraat)
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK - Hitit Üniv. (İslam Felsefesi)
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ - Marmara Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ - Marmara Üniv. (Din Eğitimi)
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER - Akdeniz Üniv. (İslam Mezhepleri Tarihi)
Prof. Dr. Rahim ACAR - Marmara Üniv. (Din Felsefesi)
Prof. Dr. İbrahim İbrahim Abdou ELWAN - Tanta Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Zakaria ALZUMAILI - Gazze Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI - Katar Üniv. (Tefsir)
Doç. Dr. Kimbat KARATIŞKANNOVA - Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv. (Tasavvuf)
Doç. Dr. Samagan MIRZAIMOV - Oş Devlet Üniv. (İslam Hukuku)
Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Sosyal Bilimler)
Doç. Dr. Timur KUZUKULOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Siyaset)
Doç. Dr. Abdulaziz KALBERDIEV - Oş Devlet Üniv. (Kelam)
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA - Katar Üniv. (İslam Hukuku)
Dr. Öğr. Üyesi Sultan İbrahim ALHASHMI - Katar Üniv. (İslam Hukuku)

Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR - İstanbul Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU - Recep Tayyip Erdoğan Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Salih Qadir ez-ZANKI - Katar Üniv. (Ar.)
Prof. Dr. Ali İhsan PALA - Atatürk Üniv. (Ar.)
Okt. Mustafa KILINÇ - Erciyes Üniv. (İng.)

Hakem Kurulu | Referee Board

ilahiyyat tetkikleri dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
journal of ilahiyyat researches uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

ilahiyyat tetkikleri dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
journal of ilahiyyat researches provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Muhammet S. KARACA Rana Ajans / Erzurum
Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / 2020

İndeksler / Indexes

	ULAKBİM TR DİZİN Başlangıç / Start Date: 31/12/2011 / Sayı 36		ESCI: Emerging Sources Citation Index Başlangıç / Start Date: 30/06/2016
	EBSCO Information Services Başlangıç / Start Date: 30/06/2019		Index Islamicus Başlangıç / Start Date: 31/12/2018
	ATLA Religion Database® (ATLA RDB®) Başlangıç / Start Date: 31/12/2018		ProQuest Databases Başlangıç / Start Date: 30/04/2019
	OPENAIRE Başlangıç / Start Date: 24/03/2017		MLA International Bibliography - EBSCO ve ProQuest Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	DOAJ: Directory of Open Access Journals Başlangıç / Start Date: 25/04/2018		MIAR: Information Matrix for the Analysis of Journals Başlangıç / Start Date: 12/02/2018
	SIS: Scientific Indexing Services Başlangıç / Start Date: 07/02/2018		J-GATE: E-Journal Gateway Başlangıç / Start Date: 17/01/2018
	CITEFACTOR Başlangıç / Start Date: 11/06/2018		ROOT INDEXING Journal Abstracting and Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	ESJI: Eurasian Scientific Journal Index Başlangıç / Start Date: 2013		CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 25/04/2018
	ROAD: Directory of Open Access Scholarly Resources Başlangıç / Start Date: 22/03/2017		DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences Başlangıç / Start Date: 20/06/2018		SAIF: Scholar Article Impact Factor Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36		WORLDCAT: Başlangıç / Start Date: 30/06/2015
	İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36		EZB: Elektronische Zeitschriftenbibliothek - Electronic Journals Library Başlangıç / Start Date: 24/04/2018

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden

Editorial

رئاسة تحرير المجلة

11-15

Araştırma Makaleleri

İrfan KARA

Kur'an'ın Ezeliliği Bağlamında Sebeb-i Nüzûle Dair
Çağdaş Değerlendirmeler

*Modern Evaluations Regarding the Asbâb al-Nuzûl in the
Context of Eternity of the Qur'an*

17-37

Ahmet Sait SICAK

Tefsir mi, Spekülatif Yorum mu? Ashâbü'l-Karye
Kıssasında Geçen Mekân ve Şahıslar Hakkındaki
Rivâyetlerin Sıhhat ve İçeriğine Yönelik Tenkitler

*Tafsîr or Speculative Interpretation: The Criticisms
Levelled at the Validity and Content of the Rivâyas about
the Location and Persons Mentioned in the Parable of the
Companions of the City*

39-63

Seyit Ali GÜŞEN

Cerh-Ta'dîl'e Karşı Gıybet Eleştirisinin Tarihî Süreci

*The Historical Process of al-Jarh -al-Ta'dîl Criticism
as Gossip*

65-89

Tuğçe GÜNAYDIN

Muammerûn Âlî İsnad Kaynağı Mıdır?: Avâlîler
Özeline Bir İnceleme

*Are the Mu'ammerûn Source of Elevated Isnad?:
A Study of the Awâlî Genre*

91-112

Sadrettin BUĞDA

Fıkıh Usûlü Geleneğinde Cüveynî'nin Te'vil Anlayışı

*Juwayni's Ta'wil Understanding in the Fiqh
Usûl Tradition*

113-137

Nurullah ORUÇ

Arap Dilinde "En" Edatının Fonksiyonu ve
Manaya Etkisi

*Function of the Preposition "En" in Arabic Language
and Its Effects on Meaning*

139-161

Zeynep ŞEKER

Cüveynî'nin Cevher-Araz Anlayışı Bağlamında
Hristiyanlık Eleştirisi

*Juwaynî's Critique of Christianity in the Context of
His Understanding of Jawhar and 'Arad*

163-188

Saim YILMAZ
Fatih Yahya AYAZ

Memlükler Döneminin Muhalif Tarihçisi Makrîzî
ve *es-Sülûk* Adlı Eserinde Abbâsî Devletine Dair
Eleştiri ve Yorumları

*The Dissident Historian of the Mamluk Period,
Makrîzî and His Criticism and Comments on
the Abbasid State in His Work Named al-Sulûk*

189-212

Serhat Aras TUNA

II. Meşrûtiyet Dönemi Osmanlı İslamcı Basınında
Salgın Hastalık Tedbirleri

*The Precautions against Epidemics in Ottoman Islamic
Media during Second Constitution Era*

213-236

Tuncay İMAMOĞLU

Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlak Mümkün Müdür?:
Felsefi Bir Yaklaşım

*Are Immoral Law and Irreligious Morality Possible?:
A Philosophical Approach*

237-249

Fatma YÜCE

Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği
Tasnif Denemesi

*The Classification Study of Islamic Virtue Ethics in
Terms of The Relationship Between Religion
and Morality*

251-275

Muharrem ŞAHİNER

Jules Simon'da Tanrı'nın Kavranılamazlığının
Felsefi Savunusu

*The Philosophical Argument of God's Incomprehensibility
in Jules Simon*

277-300

Aykut Alper YILMAZ

Gazzâlî'de Ruhun Tabiatı Tartışması: Maddi mi
Gayri Maddi mi?

*al-Ghazâlî on the Nature of the Soul: Material or
Immaterial?*

301-325

Mebrure DOĞAN
Faruk KARACA

Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma

An Investigation on the Relationship between Death Anxiety and Religious Coping of Actively Working Health Care Workers during the Covid-19 Pandemic

327-351

İbrahim AVCI
Hızır HACIKELEŞOĞLU

The Effect of Religiosity on Hedonic Consumption and Wasteful Consumption Behavior

Dindarlığın Savurgan Tüketim ve Hedonik Tüketim Davranışları Üzerindeki Etkisi

353-378

Muhammet Enes VURAL
Ali AYTEN

Dindarlık ve Depresyon İlişkisinde Anlamsızlığın Aracı Rolü

The Mediating Role of Meaninglessness in the Relationship Between Religiosity and Depression

379-395

Nimet FERAH

Müslüman Yaşlılarda Pandemi Sürecine İlişkin Ruhsal Etkilenimler ve Dini Düşünceler

Psychological Impressions and Religious Thoughts Related to Pandemic Process in Elderly Muslims

397-420

Said SAMİ

Covid-19 Nedeniyle Yakınlarını Kaybeden Bireylerde Yas Süreci ve Dini Başa Çıkma

The Mourning Process and Religious Coping in Individuals Who Lost Their Relatives Due to Covid-19

421-444

Hasan MEYDAN

Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi: Ahlaki Gelişim Kuramlarına Dayalı Bir İnceleme

The Morality as a Competence and Its Education: An Overview Based on Moral Development Theories

445-471

Nurgül BULUT

Allah İnancı ve Ahlaka İlişkin Algının Eyleme Tezahür Biçimleri

The Reflection Forms of Perceptions Regarding God Belief and Morality on Actions

473-497

Kitap Tanıtımı

Abdullah METİN

İrfan Aycan. *Saltanata Giden Yolda Mu'âviye*. Ankara:
Otto Yayınları / Publishing, 2018.

499-503

Beyza OKUMUŞ

Zeynep Sağır (Ed.). *Din Psikolojisi: Teori, Güncel
Araştırmalar ve Yeni Eğilimler*. İstanbul:
Dem Yayınları / Publishing, 2020.

505-509

Yayın İlkeleri

Publication Principles

قواعد وضوابط النشر

511-516

EDİTÖRDEN

55. sayımızla yeniden karşınızdayız... Hem içeriği zengin bir sayı çıkarmaktan hem de biraz sonra ifade edeceğim bazı gelişmelerden dolayı heyecanlıyız. Öncelikle ifade etmek istiyorum ki her yeni sayımızda daha fazla tevccüh görüyoruz. Bu durum bize hem taltif oluyor hem de daha fazla sorumluluk yüklüyor. Ayrıca her sayıda daha fazla emek sarf ettiğimizden emin olabilirsiniz.

Sizlerin tevccühü bizlerin de gayreti neticesinde dergimiz artık daha profesyonel hizmet ve hedeflerin eşiğindedir. Öncelikle hizmetten bahsedecek olursak; Üniversitemiz Rektörlüğü tarafından yakın zamanda Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü kuruldu. Böylece üniversitemiz bünyesinde çıkarılan tüm dergiler tek çatı altında toplanmış oldu. Editör yardımcım Doç. Dr. Reyhan Keleş de bu birimde koordinatör yardımcısı olarak görev yapmaktadır. Koordinatörlüğün girişimleri ve Üniversite Rektörlüğümüzün de desteği ile dergilerin konularının iyileştirilmesi için bir proje hazırlandı. Bu proje ile profesyonel hizmet alacak olan dergilerin kısa vadede DOAJ, ESCI, Scopus ve TR Dizin indekslerine; orta vadede SCIE, SSCI ve AHCI indekslere kabul edilmesi ve uzun vadede de Impact Factor oranı 1 ve üzerinde olan dergiler hâline gelmeleri amaçlanmıştır. Dergimiz bundan sonraki sayılarımızda bir bilgi analiz şirketi olan Elsevier'den profesyonel destek alacaktır. Bu münasebetle başta Rektörümüz Prof. Dr. Ömer Çomaklı ve Rektör Yardımcımız Prof. Dr. Ayşe Bayrakçeken Yurtcan hocamız olmak üzere Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğümüze teşekkür ediyorum. Yazar, hakem ve tüm okuyucularımıza hayırlı olsun.

Dergimizin hedeflerine gelince Emerging Sources Citation Index'te (ESCI) taranmakta olan bir dergi olarak ilerleyen dönemlerde Arts and Humanities Citation Index (AHCI) ve Social Sciences Citation Index'e (SSCI) girmeyi hedefliyoruz. Hedefimize ulaşmak için gerekli çalışmaları yapmaktan yorulmuyor, iştiaqla çabalıyoruz.

Genel durumumuzu kısaca özetlemem gerekirse; bu sayımızda yayınlanmak üzere toplam 79 makale gönderildi. 47 makale editöryal ekibimizin yaptığı ön değerlendirme neticesinde reddedildi. 10 makale ise işleme alınmasına rağmen hakem değerlendirmeleri neticesinde reddedildi. Neticede ikisi kitap değerlendirmesi olmak üzere 22 makalemizle huzurlarınızdayız...

55. sayımızda İrfan Kara ve Ahmet Sait Sıcak'a ait 2 Tefsir makalesi; Seyit Ali Güşen ve Tuğçe Günaydın'a ait 2 Hadis makalesi; Sadrettin Buğda'ya ait 1 İslam Hukuku makalesi; Nurullah Oruç'a ait 1 Arap Dili Belagati makalesi; Zeynep Şeker'e ait 1 Kelam

makalesi; Saim Yılmaz ve Fatih Yahya Ayaz ile Serhat Aras Tuna'ya ait 2 İslam Tarihi makalesi; Tuncay İmamoğlu, Fatma Yüce, Muharrem Şahiner ve Aykut Alper Yılmaz'a ait 4 Din Felsefesi makalesi; Mebrure Doğan-Faruk Karaca, İbrahim Avcı-Hızır Hacıkeleşoğlu, Muhammet Enes Vural-Ali Ayten, Nimet Ferah ve Said Sami'ye ait 5 Din Psikolojisi makalesi; Hasan Meydan ve Nurgül Bulut'a ait 2 Din Eğitimi makalesi olmak üzere toplam 20 araştırma makalesi yer almaktadır. Ayrıca Abdullah Metin ve Beyza Okumuş'a ait 2 kitap değerlendirmesi bulunmaktadır. Makalelerimizden biri İngilizce, diğerleri ise Türkçedir.

Bu sayının hazırlanmasında titiz çalışmalarıyla katkı sunan editöryal ekibime; makaleleriyle katkı sağlayan yazarlarımıza, hakemlerimize, alan ve dil editörlerimize teşekkür ediyorum. 55. sayımızı siz kıymetli okurlarımıza arz ediyorum.

56. sayımızda görüşmek üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA

EDITORIAL

Here we are with the 55th issue of our journal... We are quite excited both about publishing an issue which is rich in context and about some developments I will state below. Before anything else, I want to state that we win more and more favour in each issue we publish. This both rewards us and at the same time gives us more responsibility. Furthermore, you can make sure that we endeavour more and more in every new issue.

Thanks to your favours and our hard work, our journal is now on the verge of more professional services and aims. First of all, if we are to state the services; a short time ago Coordinatorship for Scientific Journals was established by Ataturk University Rectorship. In this way, all of the scientific journals published as part of our university have been gathered under the same roof. My assistant editor Assoc. Prof. Dr. Reyhan Keleş is performing as assistant coordinator within this unit. A project was designed thanks to the supports of Rectorship, with the aim of improving the positions of the journals. With this project, it is aimed that the journals to get the services will be accepted to DOAJ, ESCI, TR Index and Scopus indexes in the short term, to SCIE, SSCI and AHCI in the medium term, and in the long term it is aimed that these will become journals with an Impact Factor of 1 or over. In the following issues, our journal will receive professional support from Elsevier, which is an information analysis company. For this reason, I want to express my gratitude firstly to our Rector Prof. Dr. Ömer Çomaklı and Vice Rector Prof. Dr. Ayşe Bayrakçeken Yurtcan, and to the Coordinatorship for Scientific Journals. I hope our writers, peer-reviewers and readers will enjoy it.

When it comes to the objectives of our journal, as a journal already indexed in Emerging Sources Citation Index (ESCI), in the forthcoming days, we aim to take part in Arts and Humanities Citation Index (AHCI) and in Social Sciences Citation Index (SSCI). We are never tired of doing the necessary work to realize this goal and we keep working with fervency.

If I am to summarize the general state for this issue; a total of 79 articles were sent to be published in this issue. 47 of those were rejected as a result of the pre-assessment process by our editorial board. 10 other articles were rejected as a result of peer-reviewers' assessments. Consequently, we present this issue with 22 articles, two of which are book reviews.

In 55th issue, we have 2 Tafsir articles by İrfan Kara and Ahmet Sait Sıcak, 2 Hadith articles by Seyit Ali Güşen and Tuğçe Günaydın, 1 Islamic Juriprudence article by Sad-

rettin Buğda, 1 Arabic Language and Rhetoric article by Nurullah Oruç, 1 Kalam article by Zeynep Şeker, 2 History of Islam articles by Saim Yılmaz - Fatih Yahya Ayaz and Serhat Aras Tuna, 4 Philosophy of Religion articles by Tuncay İmamoğlu, Fatma Yüce, Muharrem Şahiner and Aykut Alper Yılmaz, 5 Psychology of Religion articles by Mebrure Doğan-Faruk Karaca, İbrahim Avcı-Hızır Hacıkeleşoğlu, Muhammet Enes Vural-Ali Ayten, Nimet Ferah and Said Sami, 2 Religious Education articles by Hasan Meydan and Nurgül Bulut, which are 20 research articles in total. Moreover, there are 2 book reviews by Abdullah Metin and Beyza Okumuş. One of the articles was written in English and the others are in Turkish.

I want to thank warmly to my editorial board, who contributed in preparation of this issue with their meticulous work, to our writers who contributed with their articles, and to our peer-reviewers, field and language editors for their work. Here we present the 55th issue to our precious readers.

We hope to see you in the 56th issue...

Prof. Dr. Ömer KARA

نحن مصدرون العدد الخامس والخمسين أمامكم. ونحن مسرورون غاية السرور؛ لأن هذا العدد محتواه غني، كما أن هناك بعض التطورات التي سأذكرها بعد قليل. أولاً أريد أن أقول: كلما نصدر عدداً جديداً، نجد إقبالاً أكثر من قبل. وهذا المشهد يكون لنا جائزة من جهة، ويحملنا مسؤولية من جهة أخرى. ومن جانب آخر يمكننا الاطمئنان على أنه يتكاثف جدنا وسعيها عند إصدار كل عدد.

إن نتيجة إقبالكم وسعيها قد جعلت مجلتنا على حافة الخدمات والأهداف المحترفة. وإذا أردنا أن نبحث عن الخدمات أولاً، فنقول: إنه قد أسس من قبل رئاسة جامعتنا تنسيق المجالات العلمية. وبالتالي فإن المجالات التي تصدر داخل جامعتنا تجتمع تحت سقف واحد. إن مساعدتي المحررة الأستاذة المعيدة الدكتورة ريجان كلش أيضاً هي تعمل في هذه الوحدة مساعدة منسق. ومبادرات التنسيق ودعم رئاسة الجامعة فإنه قد تم إعداد مشروع من أجل تحسين وضع المجالات. وقد استهدف من هذا المشروع قبول المجالات التي ستلقى خدمات للفهارس DOAJ, ESCI TR Dizin و Scopus على المدى القصير، و SCIE, SSCI و AHCI على المدى المتوسط، وأن تصل هذه المجالات إلى معدل Impact Factor1 فما فوقه على المدى الطويل. إن مجلتنا ستلقى دعماً من قبل شركة تحليل المعلومات Elsevier في إصدار الأعداد القادمة. وعلى ذلك فإنني أشكر أولاً رئيس الجامعة الأستاذ الدكتور عمر جمقلي ونائب رئيس الجامعة الأستاذة الدكتورة عائشة بيرك جكن يورتجان، ثم منسقي المجالات؛ كما أبارك للمؤلفين والحكام وجميع القارئین.

أما أهداف مجلتنا التي تفحص بواسطة (ESCI Emerging Sources Citation Index)، فإننا نهدف أن تدخل في الفترات القادمة في الفهارس Arts and Humanities Citation Index (AHCI) ve Social Sciences Citation Index'e (SSCI) ومن أجل أن تتحقق أهدافنا لن يلحقنا أي فتور في أداء واجبنا، بل نسعى بكل اشتياق.

وفي الخلاصة، فقد أرسلت تسع وسبعون مقالة لتنشر في هذا العدد. وقد رفضت سبع وأربعون مقالة من قبل فرقنا المحررة جراء التقييم الأولي، كما رفضت عشر مقالات من قبل

الحكام بالرغم من قبولها في المرحلة الأولى. وبالتالي نحن أمامكم مع اثنتين وعشرين مقالة، اثنان منها نوعها تقييم كتب.

وفي عددنا الخامس والخمسين توجد المقالات التالية: مقالتان في مجال التفسير لعرفان قرا وأحمد سعيد سحاق؛ ومقالتان في مجال الحديث لسيد علي كشان وتعجبة كنيدي؛ ومقالة واحدة في مجال الفقه الإسلامي لصدرالدين بغداد؛ ومقالة واحدة في مجال اللغة العربية وبلاغتها لنورالله أورو؛ ومقالة واحدة في مجال العقيدة الإسلامية لزيب شكري؛ ومقالتان في مجال التاريخ الإسلامي لصائم يلماز وفاتح يحيى وسرهات أراز تونا؛ وأربع مقالات في مجال الفلسفة الدينية لتونجاي إمام أوغلو وفاطمة يوجا ومحرم شاهين آر وأيقوت ألبير يلماز؛ وخمس مقالات في مجال العلم النفسي الديني لمبرورة دوغان وفاروق قرچا وإبراهيم أوجي وخضر حاجي كلش أوغلو ومحمد أنس ورال وعلي أيتن ونعمت فرح وسعيد سامي؛ ومقالتان في مجال التربية الدينية لحسن ميدان ونركول بلوت. كما يوجد في هذا العدد تقييم كتابين لعبد الله متين وبيضة أوقموش. ولغة هذه المقالات تركية ما عدا مقالة واحدة؛ فإنها كتبت باللغة الإنجليزية.

أشكر فرقتي التحريرية الذين أسهموا في تحضير هذا العدد بجهودهم الدقيقة، ومؤلفينا، وحكامنا؛ كما أشكر المحررين في اللغة والمحررين في مجالاتهم. فأيتها القارئون الأعزاء أقدم لكم العدد الخامس والخمسين، وإلى اللقاء في العدد السادس والخمسين

أ. د. عمر قرا

Kur'an'ın Ezeliliği Bağlamında Sebeb-i Nüzûle Dair Çağdaş Değerlendirmeler

Modern Evaluations Regarding the Asbāb al-Nuzūl in the Context of
Eternity of the Qur'an

İrfan KARA

Arş. Gör. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı

Res. Assist., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir, Kahramanmaraş / Turkey
irfankara@ksu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-5033-7424

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 4 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.873521

Atıf / Citation: Kara, İrfan. "Kur'an'ın Ezeliliği Bağlamında Sebeb-i Nüzûle Dair
Çağdaş Değerlendirmeler / Modern Evaluations Regarding the Asbāb al-Nuzūl in the
Context of Eternity of the Qur'an". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat
researches* 55 (Haziran/June 2021/1), 17-37. doi: 10.29288/ilted.873521

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu makale, Kur'an'ın ezeli olup olmadığı bağlamında sebab-i nüzül ilminin değerlendirilmesini konu edinmektedir. Çalışmada ayetlerin şekillenmesi noktasında sebab-i nüzül ilmine biçilen rolün, modern dönem düşünürlerinin Kur'an tasavvurlarına göre nasıl farklılaştığının tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Çağdaş müelliflerden ezeli Kur'an tasavvurunu kabul etmeyenlere göre sebab-i nüzül terkinde kullanılan sebep, şart anlamı ifade etmektedir ki, bu da, ayetin varlığının sebebe bağlı olması anlamına gelmektedir. Ezeli Kur'an tasavvuruna sahip olanlara göre ise sebep, vesile/bağımı anlamında olduğundan sebep ile ayetin varlığı değil, sadece inişine vesile olunması kastedilmektedir. Ayrıca Kur'an'ın ezeliğini kabul edenlere göre Kur'an'ın vahyedilmeden önce tam ve nihai prototipi levh-i mahfûzda mevcut olduğundan, olay ile ayetin inişi ilahi irade tarafından bir denk düşürülme olarak yorumlanmaktadır. Diğer yandan bu tasavvura karşı çıkanlar, nüzul dönemindeki olaylar meydana gelmeden önce bunlardan bahseden ayetlerin varolmasının izah edilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü inişine sebep olan olaylardan önce ayetlerin var olduklarının kabulü, insan hürriyetini ortadan kaldırarak nüzul dönemini zorunlu tarihe dönüştürmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kur'an Tasavvuru, Ezeli Kur'an, Nass-Olgu, Sebeb-i Nüzül.*

Abstract

This article is about the evaluation of the asbâb al-nuzûl in the context of whether the Qur'an is eternal or not. In the study, it is aimed to determine how the role given to the asbâb al-nuzûl in the shaping of verses differs according to the conceptions of the Qur'an by modern thinkers. According to the contemporary authors who do not accept the eternal Qur'an conception, sabab/reason used in the completion of asbâb al-nuzûl means the condition, which means that the existence of the verse depends on the reason. According to those who have the eternal Qur'an conception, sabab/reason means correlation/relation. For this reason, it is not the existence of the verse, but only the relation for its revelation. According to those who accept the eternity of the Qur'an, since there is already a complete and last prototype of the Quran in al-Lawh al-Mahfûz, the event and the revelation of the verse are interpreted as a coincidence by the divine will. On the other hand, according to those who oppose this concept, there is no explanation for the existence of verses that mention them before the events of the nuzûl period occurred. For, the acceptance of the existence of those verses before the events that caused the revelation of the verses abolishes human freedom and causes the period of nuzûl to become a mandatory history.

Keywords: *Tafsir, Qur'an Conception, Eternal Qur'an, The Text-Fact, Asbâb al-Nuzûl.*

Extended Summary

This article is about the evaluation of the asbâb al-nuzûl according to contemporary thinkers, in the context of whether the Qur'an is eternal or not. With the term asbâb al-nuzûl in the title of the article, it is meant that a few verses or a whole sûra are sent down due to a question directed to the Prophet Muḥammad or an event that occurred. By the conception of the eternal Qur'an, which is usually relative to the Sunnî tradition, it means the existence of the Qur'an as a whole before the historical environment in which it was revealed. The origin of the question of whether the Quran is eternal goes back to the discussions of Khalq al-Qur'ân. However, during the period of these discussions, no relationship was established between asbâb al-nuzûl and the eternity of the Qur'an. How-

* Bu makale; *Ezeli Kur'an Tasavvurunun Tefsir Geleneğindeki Yansımaları* (Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Danışman: Prof. Dr. Zekerîya PAK) adıyla hazırlanmakta olduğumuz doktora tezimizden üretilmiştir./ This article is extracted from my doctoral thesis that I am writing under the name of *The Reflections of Eternal Qur'an Conception in the Tafsir Tradition* (Kahramanmaraş Sütcü İmam University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences, Supervisor: Prof. Dr. Zekerîya PAK)

ever, by Modern times, some researchers have considered the science of asbâb al-nuzûl, depending on whether the Qur'an is eternal or not. Therefore, the purpose of this article is to try to determine the importance and position of the science of the asbâb al-nuzûl according to the differences of the parties' conceptions of the Qur'an. Some researchers in the modern period who argue that the Qur'an is not eternal oppose the idea that the pre-revelation Qur'an has a holistic existence. Because according to them, the events of the nuzûl period are possible events, and during this time the basic message of the same hundreds of different Qur'an could appear. According to all these possible and probable situations, God's evaluations and therefore the verses that he would reveal would be different. In addition, they accept the asbâb al-nuzûl for the existence of the verses. Each verse or group of verses has been revealed for a reason requiring it to be revealed, and the number of verses that are revealed directly, regardless of an external reason is extremely small. According to this point of view, the Qur'an is not a pre-determined form of a complete book revealed on earth, but a discourse formed as a result of certain conditions. The main problem in this approach is the claim that revelation is guided by the fact, as well as the belief that it is based on temporal limitations and the verses revealed for the reason constitute the majority. Since this situation can be interpreted as needing the fact for the formation of revelation, it seems problematic from the point of view of Allâh's power. On the other hand, according to those who have the eternal conception of the Qur'an, the asbâb al-nuzûl are just a means for the descent or understanding of the verses. Otherwise, the events during the nuzûl period have no effect on determining the content of the Qur'an. In addition, according to them, the contradictions seen in this issue are due to the approach to the issue with human limitations. Moreover, from the point of view of the eternal knowledge of Allâh, there are no contradictions in this regard. Furthermore, there is already a complete and complete prototype of the Quran in al-Lawḥ al-Maḥfûz before it was revealed. For this reason, the effect of the asbâb al-nuzûl on the verses is not beyond determining the time of descent. In addition, according to them, the sum of all true and weak narrations about the asbâb al-nuzûl is only a tenth of the Qur'an. The verses that were revealed after certain events during the nuzûl period contribute to the internalization of the aḥkâm by preventing them from remaining at the theoretical level. In the meantime, according to these opinion holders, the excessive emphasis on the need for the asbâb al-nuzûl in understanding the Qur'an from the first periods reaches a size that will damage the universality of the Qur'an. Likewise, in this approach, the use of expressions that evoke temporality or the presence of implications for them when bringing evidence from the eternal knowledge of Allâh show human limitations. As a result, the impression arises that those who argue that the Qur'an is not eternal have such a vision based on the asbâb al-nuzûl. It is seen that those who have the conception of the eternal Qur'an feel obliged to subject the reasons for nuzûl to a different reading based on their conceptions. In other words, those who have the eternal conception of the Qur'an attribute a passive role to the fact because they have this conception. Those who give an active role to this fact have adopted the conception that the Qur'an is not eternal.

GİRİŞ

İnsan tasavvur eden bir varlıktır. Kendisini, çevresini ve hayatını inşa etmek, ilişkilendirmek ve anlamlandırmak için tasavvur etmek mecburiyetindedir. İnsan kendinden başka varlıkları yalnızca algı düzeyinde değil, algılamadan sonra sembol ve temsillerle de zihninde yaşatabilir. Üstelik insan yalnızca algılanabilen varlıklara dair düşünceyi değil, algılanamayan varlıklara dair düşünceyi de kavramlaştırma, soyutlama ve muhayyile aracılığıyla sembollerle temsil edebilmekte ve düşünme sürecinde bunları kullanabilmektedir.¹ Dahası insanın yöneldiği bir şey hakkındaki

¹ Akif Topuz, *Sorunsallığı Açısından Kur'an Tasavvurları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 1.

tasavvuru o şeyi anlamada, hayatına yansıtma ve onunla ilgili ortaya koyduğu varoluş biçimlerinde son derece belirleyici olmaktadır. Örneğin Kur'an bütün varoluş tarzlarında Müslümanlar için merkezi bir konumda bulunmakta ve en önemli ilgi ve yönelim odaklarından biri olmaktadır. Hatta daha da önemlisi Müslümanlar nazarında Kur'an, hakkında konuşulan bir nesne değil bir varlık kaynağı konumundadır.²

Müslümanın Kur'an anlayışı içinde yaşadığı toplumun yapısına paralel bir şekilde gelişmektedir. Yaratılıştan gelen temel niteliklerle beraber içinde yetişilen kültürün özelliklerine göre insanın Kur'an'a bakışı kendine özgü bir nitelik arz ettiğinden, aynı kutsal kitaba inanılmasına rağmen Kur'an'ı anlama ve yorumlama etkisi her insanda farklı şekilde ortaya çıkabilmektedir.³ Diğer bir deyişle Kur'an'a yaklaşım tarzını belirleyen ve Kur'an'ın anlaşılmasında sorun olan temel faktörlerden ilki ve en önemlisi, yorumcunun sahip olduğu Kur'an tasavvurudur. Yorumcunun sahip olduğu tasavvura göre anlama paradigması ve yöntemi şekillenmektedir.⁴ Ayrıca sahip olunan Kur'an tasavvuru yalnızca Kur'an'ın anlaşılmasını değil, bunun da öncesinde anlama ile ilgili metotların sunulduğu tefsir usulü konularının okunuş biçimlerini dahi etkilemektedir. Bu etkilerin görüldüğü usul konularından biri de sebab-i nüzüldür.

Dilimizde bir şeyin olmasına veya belli bir hâlde bulunmasına yol açan şey⁵ olarak tanımlanan sebep, felsefi olarak bir önerme ya da yargıyı temellendiren, bir tezi anlaşılır hale getiren terim ya da önermeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.⁶ Arapçada ise sebep aslen ip manasında olup⁷ bir yere veya ihtiyaç duyulan şeye ulaştıran her şeye de sebep denilmiştir. Kelime Kur'an'da kapı, yol, ip ve ilim gibi dört farklı anlam düzeyinde kullanılmıştır.⁸ Genel anlamda sebab-i nüzül ifadesiyle ayetlerin iniş sebebi kastedilmektedir. İstilahî olarak da sebab-i nüzül, Hz. Peygamber'e yöneltilen bir soru veya meydana gelen bir hâdise sebebiyle birkaç ayetin ya da bir sûrenin tamamının indirilmesine etken olan şey olarak tanımlanmaktadır.⁹

Kur'an'ın anlaşılması noktasında sebab-i nüzül ilmi önemli bir yere sahip olup İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu da bu ilmin önemi konusunda fikir birliği içindedir. Örneğin Vâhidî'ye (ö. 468/1076) göre bir ayeti sebab-i nüzül bilgisine ve

² Tahsin Görgün, *İlâhî Sözü'nün Gücü -Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an-* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2017), 29.

³ Osman Aydın, "İslâm Düşüncesinde Kur'an Tasavvurları ve Kur'an Anlayışımız", *I. Kur'an Sempozyumu 14-15 Ekim 2006* (Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 13.

⁴ Celal Kırcı, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama -Sorunlar-Yöntemler-* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2010), 19.

⁵ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Sebeb" (Erişim 17 Nisan 2020).

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 762.

⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmi, İbrahim es-Sâmerrâi (Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/203.

⁸ Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Vücut ve'n-nezâ'ir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2007), 252-253.

⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1979), 111.

kıssalar ile ilgili açıklamalarına vakıf olmadan tefsir etmek mümkün değildir.¹⁰ Diğer yandan sebeb-i nüzûl ilminde pek çok tartışmalı husus bulunmaktadır ki bunlar, çeşitli akademik çalışmalarda farklı yönlerden ele alınmıştır.¹¹ Ancak tartışmalı konulardan biri olan nüzûle sebep olan olaylar veya soruların ayetlerin varolmasının sebebi olup olmadığı ihtilafına dair,¹² hem müstakil bir çalışmanın olmaması hem de sebeb-i nüzûlün bu yönü ile Kur'an tasavvurları arasında bir bağlantı kurulmaması böyle bir çalışmanın gerekli olduğu kanaatini uyandırmıştır. Bu bağlamda sebeb-i nüzûl ilminin konumuzu ilgilendiren yönü ve bu çalışmada cevabını arayacağımız temel soru; Kur'an'ın ezeli olduğunun kabul edilmesiyle bazı ayetlerin birtakım şartlar ve hadiseler üzerine indiğinin ifade edilmesi arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerine olacaktır. Bazı olayların ayetlerin iniş sebebi olduğunun belirtilmesiyle, Kur'an'ın ezeli olduğu fikri, tutarsızlığın giderilmesi açısından izaha muhtaç görünmektedir. Bu durum bir çelişki midir? Değilse ezeli olarak varolanın birtakım hadiselerle binaen şekillendiği fikri nasıl anlaşılmalıdır? Zikredilen bu sorular çalışmanın ele alınma gerekliliğinde ve meselenin değerlendirilmesinde belirleyici rol oynamaktadır.

Daha çok Sünnî gelenek ile özdeşleştirilen¹³ ezeli Kur'an tasavvuruyla, genel anlamda Kur'an'ın vahyedildiği tarihi ortamdan daha önce bir bütün halinde var oluşu kastedilmektedir. Diğer yandan modern dönemde ise Kur'an'ın ezeli olmadığını savunan kimi araştırmacılar, vahyediliş öncesi Kur'an'ın bütünsel bir varlığı bulunduğu fikrine karşı çıkmaktadır.¹⁴ Esasında İslam düşünce geleneğinde Kur'an'ın ezeliğine dair tartışmaların kökeni halku'l-Kur'an meselesine kadar uzanmaktadır. Ancak konunun çalışmamıza mevzubahis olan yönü çağdaş dönemdeki tasavvurlara dayandığından meselenin kökenine ve tarihsel serencamına etraflıca değinmeyi gerekli görmüyoruz. Bunda hem halku'l-Kur'an meselesinin mahiyetine dair çalışmaların mevcudiyeti¹⁵ hem de makalenin hacmine dair endişelerin etkili olduğu ifade edilmelidir. Ancak Kur'an'ın ezeliği ve sebeb-i nüzûl ilmi arasındaki ilişkiyi gösterme adına en azından halku'l-Kur'an meselesinin ortaya çıkışında etkili olan âmillerden kısaca bahsetmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

¹⁰ Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: el-Heyetül-Mısriyye, 1974), 1/108.

¹¹ Örneğin bunlardan biri sebebini hususiliğinin hükmün umumiliğine mani olup olmadığı meselesidir. Detaylı bilgi için Bk. Ömer Kara, *Vahiy-Vâkıa İlişkisi-Metodolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Bilge Adamlar, 2009), 163-362.

¹² Salih Gedük, "Kur'an'ın Mahiyeti Meselesi: Kitap mı Hitap mı?", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2020), 922.

¹³ Kırcı, *Kur'an'ı Anlama*, 113; Aydınlı, "Kur'an Tasavvurları", 17.

¹⁴ Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 66-67, 96; Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy, Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 188; Hasan Türkmen, *Mu'tezile'de Kelamullah ve Mahiyeti* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 195.

¹⁵ Örneğin Bk. Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 1-174.

Başlangıcı hicri II. yüzyıla kadar uzanan halku'l-Kur'an meselesinin ortaya çıkışında kimilerine göre Yahudiliğin önceden mevcut Tevrat anlayışı,¹⁶ kimilerine göre Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki teslis akidesi üzerine yapılan tartışmalar,¹⁷ kimilerine göre de Antik yunan felsefesinin ve Aristo mantığının tercüme-ler yoluyla İslam âlemine girmesi¹⁸ etkili olmuştur. Ancak zikredilen bu dış faktörlerin yanı sıra meselenin ortaya çıkışında İslam dininin kendi iç dinamiklerinin etkili olduğu da dile getirilmektedir. Örneğin kimileri bu meselenin Allah'ın sıfatları üzerine yapılan tartışmaların bir uzantısı olduğunu düşünürken,¹⁹ bu çatışmaların esasen sosyo-politik bir çatışma olduğu, teolojik bir çatışma olmadığı kanaatinde olanlar da bulunmaktadır. Bu düşüncede olanlara göre halku'l-Kur'an meselesi bir bakıma nispeten özgürlükçü anlayış ile otoriter din anlayışının karşı karşıya gelmesidir.²⁰ Genel olarak zikredilen görüşlere bakıldığında meselenin ortaya çıkışına dair siyasi, teolojik/kelamî ve felsefi gerekçeler sıralanmaktadır. Bu gerekçelerden hangisinin ya da hangilerinin etkili olduğu bir yana en azından başlangıç itibarıyla sebep-i nüzûl ilmine dair düşüncelerle Kur'an'ın ezeliyeti arasında bir ilişki kurulmamaktadır. Ancak çağdaş dönemlere gelindiğinde Kur'an'ın ezeliyeti hakkındaki kabullerden yola çıkarak sebep-i nüzûl ilmi yeni bir okumaya tabi tutulmuştur.

Çalışma vâkıadan hareketle oluşturulduğundan Kur'an'ın ezeli olduğu ya da olmadığı şeklindeki tasavvurlardan hangisinin doğru ya da daha isabetli olduğu hususu da önem arz etmemektedir. Çünkü günümüzde vâkıa olarak fikri ya da mezhebi gerekçelerle kimileri Kur'an'ın ezeli olduğu görüşünü benimserken, kimileri ezeli olmadığını savunmaktadır. İşte bu tasavvur farklılığına göre son dönem düşünürlerinin sebep-i nüzûl ilminin önemine, konumuna ve nassın oluşumundaki rolüne bakışları farklılaşmaktadır. Bu arada taraflardan alıntılar yapılırken sadece sebep-i nüzûl ile ilgili görüşlerle sınırlı kalınmadığı, aralarındaki sıkı ilişki nedeniyle zaman zaman tarafların vahiy ve nüzûl ortamına dair görüşlerine de yer verildiği belirtilmemiştir. Aslında nass-olgu veya vahiy-vâkıa gibi farklı isimlerle ifade edilen vahyin nazil olduğu ortam ve muhatapları ile olan diyalektik ilişkisine delalet eden birçok husus bulunmaktadır. Kur'an'ın Arapça olması ve Arap kültürünün örf ve adetlerine yer vermesi, ayetlerin Mekki-Medenî şeklinde ayrılması, nesih ya da hükümlerde tedricilik meselesi, muvâfakât-ı Ömer rivayetleri ve yedi harf ruhsatı gibi hususlar bunlardan bazılarıdır. Ancak nass ile olgu arasındaki diyalektik ilişkiyi gösteren en önemli ilmin ise sebep-i nüzûl olduğu ifade edilmektedir.²¹ Öte yandan

¹⁶ H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (Ankara: Kitabevi, 2016), 181.

¹⁷ Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*, 24-25.

¹⁸ Kırca, *Kur'an'ı Anlama*, 139.

¹⁹ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 131.

²⁰ Mehmet Zeki İşcan, "Halku'l-Kur'an Teorisi ve Dini Düşüncede Yenilik", *Uluslararası Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Sempozyumu (26-28 Kasım 2010)*, ed. Cengiz Batuk-Hasan Atsız (Samsun: Canikli Belediyesi Yayınları, 2011), 1/164.

²¹ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 126.

sebeb-i nüzûlün nass-olgu ilişkisinin sadece bir kısmına işaret ettiği, Kur'an'ın tamamı hakkında malumatlar içermediği de unutulmamalıdır. Burada öncelikle ezeli Kur'an tasavvurunu kabul etmeyenlerin ardından bu düşünceyi kabul edenlerin konuya dair yaklaşımlarına yer verilecektir. Tarafların görüşleri mümkün olduğunca herhangi bir yoruma tabi tutulmadan objektif olarak sunulduktan sonra sebeb-i nüzûle biçilen rolün ve dayanaklarının ele alındığı genel bir değerlendirmeyle çalışma nihayete erdirilecektir.

1. KUR'AN'IN EZELİLİĞİNİ KABUL ETMEYENLERE GÖRE SEBEB-İ NÜZÛL

Kur'an'ın ezeli olmadığını savunanlara göre sebeb-i nüzûl ilmi, nass-olgu ilişkisini ve diyalektiğini gösteren, bu ilişkiyi gözler önüne seren en önemli ilimlerden biridir.²² Zira Allah ahlaken bozulmaların yaşandığı farklı dönemlerde, ıslah amacıyla seçtiği elçilerini göndererek insanları bilgilendirmiştir. Zaten teistik ulûhiyyet anlayışının ayırt edici özelliği, tabiata ve tarihe müdahale eden bir Tanrı inancına sahip olmasıdır.²³ Buna göre, vahiy ilahi iradenin tarihe bir müdahalesi olarak görüldüğünde, hükümlerin doğrudan doğruya insan ve toplumla ilgili amaçlara uygun olarak vazedildiği kendiliğinden anlaşılmaktadır.²⁴ İslam dinini davet eden ve onu gerekli kılan dahi vâkıanın kendisidir.²⁵ Dolayısıyla Kur'an vahiy inzal olduğu tarihsel bağlamla diyalektik bir ilişki içindedir.²⁶

Kur'an, dünya görüşünün tamamı önceden tasarlanmış sistematik bir yığın olmayıp nüzul ortamındaki şartlara göre spontane bir şekilde tarih sahnesine tek tek çıkmış tikel sözcelerin bir araya gelmesiyle oluşan bir yekündür.²⁷ Bu yüzden her bir ayet ya da ayet grubu, nüzulünü gerektiren bir sebebe binaen inmiş olup harici bir sebebe bağlı olmaksızın doğrudan inen ayetlerin sayısı ise son derece azdır.²⁸ Vahiy yüksek gaybi bir alandan insan idrakine inmektedir; fakat onları yere olgular, yani yeryüzündekilerin genel gidişatı; siyasi, hukuki ve iktisadi sorunları, sözel ve fiili her türlü soruları, tartışmaları, barış ve savaşları indirmekte, çekmektedir.²⁹ Dolayısıyla Kur'an'ın olgusal varlık alanımızla ilişkiye geçmeden ortaya çıkamayacağı, çıksa dahi bizim için bir anlam ifade etmeyeceği dile getirilmektedir. Çünkü Kur'an'ın muhtevasının oluşması varlık alanımızdaki bazı olay ve olguları konu

²² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 126.

²³ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 132.

²⁴ Mustafa Öztürk, "Kur'an-ı Kerim Çerçevesinde Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul, 26-27 Mayıs, 2012), 108.

²⁵ Hasan Hanefi, "Esbâb-ı Nüzûlün Anlamı Nedir?", çev. Ahmet Nedim Serinsu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/ (1998), 228.

²⁶ Öztürk, *Kur'an, Vahiy, Nüzûl*, 193.

²⁷ Üzeyir Ok, "Kur'an Okumanın 'Metalinguistik' Yapısı: Bir Sosyokültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı", *İslamiyat* 6/4 (2003), 168.

²⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 126.

²⁹ Murat Sülün, *Kur'an Kılavuzu-Mutlak Gerçeğin Sesi-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 87.

edindiğinde mümkün olmaktadır.³⁰ Diğer bir deyişle bu yaklaşımda vahyin oluştuğu 610-632 yılları arasındaki süreçte yaşanan tüm olaylar mümkün olaylar olup zorunlu olaylar değildir. Buna göre, bu süre zarfında temel mesajı aynı, yüzlerce farklı Kur'an ortaya çıkabilirdi. Örneğin, müşriklerin sert direnişi, hicret, akabe biatlarında Medineliler'in Hz. Peygamber'e hüsnü kabulleri, Hendek ve Uhud savaşları vs. olmayabilirdi. Ya da bu savaşların sonuçları farklı olabilirdi. Bütün bu mümkün ve muhtemel durumlara göre Allah'ın değerlendirmeleri, dolayısıyla vahyedeceği ayetler de farklı olurdu. Ancak bu mümkün tarih, kelâmullah'ın kadîm olduğu teziyle siyasi otorite tarafından resmileştirilip kitlelere benimsetilince, -Sünnî kader teorisinin de katkısıyla- zorunlu tarihe dönüşmüştür.³¹ Bunun içindir ki, Allah'ın Kur'an metnini ezelde belirlediği ve her ne pahasına olursa olsun bu metni inzal ettiği şeklinde bir tasavvura sahip olduğunda, nüzul döneminin verili durumu ile Kur'an'ın lafzî delaleti arasındaki uyumun ancak tesadüf veya cebr teorisıyla açıklanabileceği ifade edilmiştir.³²

Nassın oluşumunda sebeplerin etkisinin olduğunu düşünenlere göre Kur'an'ın kelâm-ı kadîm olarak ezelde var olduğu şeklindeki yaklaşım, sözü tarihi olgulara önceleyen bir anlayışı yansıttığından, bizleri önemli ölçüde determinizme sevketmektedir. Buna göre, yirmi üç yıllık süreçte vahyin inişine sebep olan olaylar ve sorulan sorular zorunlu olarak olmak ve gerçekleşmek zorundadır. Örneğin, ifk hadisesinin konu alındığı ayetler³³ ezeli kelimelerin bir tecellisi olarak önceden söylenmiş ve bu ayetler toplu olarak kadir gecesinde indirilen Kur'an'ın bir parçası ise, bazılarının Hz. Aişe'ye iftirada bulunması, bazılarının da bu iftirayı yayması ilahi bir zorunluluk olarak kaçınılmazdır. Çünkü ayetlerde bu tür olayların ifade edilişi, olmuş bitmiş bir vaziyet hakkında konuşma tarzındadır.³⁴ Ayrıca bu tasavvura sahip olanlara göre muhatap nezdinde şirk inancı, hırsızlık hadisesi veya içkinin sebep olduğu sıkıntılar olmasa³⁵ ya da daha özelde örneğin Hz. Peygamberin Zeynep ile evlenme isteği toplumsal dedikodulara yol açmasa, bunlarla ilgili ayetler de Kur'an'da yer almayacaktı.³⁶ Şayet Kur'an yedinci yüzyılda değil de ikinci yüzyılda inmiş olsaydı, Kur'an'da fil vakasına dair bir atfın bulunması da mümkün olmayacaktı.³⁷ Hatta daha da ötesi Hz. Peygamber ve hitap ettiği kitle arasındaki etkileşimin ve bakış açılarının hayatta iken vahyi şekillendirmeye devam ettiğiinden hare-

³⁰ Ömer Faruk Yavuz, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru* (Rize: Karadeniz Basın Yayın, 2007), 126.

³¹ Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 136-137.

³² Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 136.

³³ Nûr 24/11-16.

³⁴ Zekeriya Pak, *Allah-İnsan İletişimi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2005), 86-87.

³⁵ Yavuz, *Kur'an Tasavvuru*, 126.

³⁶ Bk. Hasan Aydın, *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2014), 168-170.

³⁷ Mehmet Paçacı, "Soruşturma", *İslâmiyât* 7/1 (2004), 132.

ketle, şayet daha fazla yaşasalarđı bu şekillendirmenin de devam edeceği iddia edilmektedir.³⁸

Diğer taraftan Kur'an'ın muhtevasının ezelde tespit edilip belirlendiğini savunan yaklaşımın Allah'ın kudret, ilim ve irade sıfatlarına vurgu yaparken, insanın hürriyetini ve Allah'ın hikmetli ve anlamlı iş yapma sünnetini göz ardı ettiği düşünölmektedir. Çünkü vahiyde olgu arasında diyalektik bir ilişki olduğunun kabul edilmesi, hem Allah'ın yetersizlik ve eksiklikten tenzih edilmesini hem de Allah'ın hikmete ve maslahata uygun iş yapmasının tespit edilmesini sağlamaktadır.³⁹ Şayet nüzul dönemiyle ilgili yukarıda zikredilen bazı sorular sorulmasa, bazı problemler yaşanmasa ilgili pasajların Kur'an'da yer alacağı iddia edilirse, Kur'an'ın tarihle olan ilişkisi inkâr edilir ki, bu da, Kur'an'ın tarihüstü bir nass konumuna getirilmesi anlamındadır.⁴⁰

Netice olarak Kur'an'ın yaşanan olay ve gelişmelere göre peyderpey indirilme niteliği, onun önceden belirlenmiş bir metin olarak okunmasını imkânsız kılan en mühim gerçek olarak kabul edilmektedir. Zira muhteva açısından belirli bir tarihten söz eden bu kitap, bir toplum içerisinde tarihin metinleşmiş vaziyetini yansıtmaktadır. Bu durum aynı zamanda, varlığın imkânlar alanı dâhilinde olduğunu göstermektedir. Bu da, olay ve durumların henüz vuku bulmadan önce bu olay ve durumlardan bahseden ayetlerin levh-i mahfûzda ezeli bir belirlenmişlik çerçevesinde varlığının bulunmasının, epistemik zaviyeden kabul edilebilir ne bir izahı, ne de mantığı bulunmadığını göstermektedir.⁴¹ Geleneksel yaklaşımda nass-olgu ilişkisi aşkından olgusal dünyaya doğru tek yönlü olduğundan nass levh-i mahfûzdan tarihe inerek tarihi şekillendirmektedir.⁴² Ancak nassın oluşumunda sebeplere aktif rol biçenlere göre, Kur'an'ın inzal gerekçesini yalnızca aşkın varlığın iradesine bağlamak ve bu nüzülü zorunlu bir tarih içerisinde mutlaklaştırmak, Kur'an ile beşer arasında yabancılaşmaya sebep olmanın yanı sıra, genellikle zoraki bir dindarlık, derinliksiz ve bilinçsiz bir metin sadakati ve kutsallaştırma duygusu da meydana getirmektedir.⁴³

2. KUR'AN'IN EZELİLİĞİNİ KABUL EDENLERE GÖRE SEBEB-İ NÜZÜL

Ezeli Kur'an tasavvuruna sahip olanlara göre herhangi bir olayı ortaya çıktığı tarihle irtibatlı düşünmek insana özgü bir durumdur. Çünkü insan zaman ve mekândan bağımsız düşünemez. Hâlbuki Allah nezdinde dün de bugün de yarın da aynıdır. Zaman zaten Onun yarattığı bir şeydir; Onun ilmini etkileyemez, kuşatamaz.

³⁸ Ok, "Kur'an Okumanın 'Metalinguistik' Yapısı", 158.

³⁹ İbrahim K. Özmantar, *İslâm Düşüncesinde Halku'l-Kur'an Problemi ve Günümüze Yansımaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 52-53.

⁴⁰ Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 124-125.

⁴¹ Türkmen, *Mu'tezile'de Kelamullah ve Mahiyeti*, 195.

⁴² Ömer Faruk Yavuz, "Varlığından Yorumuna Kur'an", *Bilimname* 4/11 (2006), 48.

⁴³ Sadık Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 106-107; Öztürk, "Toplumsal Cinsiyet", 107.

İnsanlar yalnızca geçmişe ve bugüne ait şeylerin bilgisine sahip olurken, Allah tüm zaman ve mekânların hatta bunların ötesinin bilgisine sahiptir. İnsanın tarihin belirli bir dönemine ait olarak gördüğü şeyler ile bugüne ait gördüğü şeyler, aslında beşerin sınırlı değerlendirmelerine göre böyledir. Allah katında ise bunlar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁴⁴ Allah olmuş, olan ve olacak her şeyi bilen biri olarak kelâm-ı kadîmini indirmiştir. Bu nedenle vahyin tarihi seyri de dikkate alındığında, yukarıdan aşağıya doğru bir seyir izlediği görülmektedir. Aslında vahiy tarihindeki bütün örneklerinde vahyin, egemen ve düzenleyici olduğu görülür. Yeniden yapılan ve düzenlenen vahiy değil, tarihin içinde yer alan beşer ve onun sapmalarıdır. Vahiy de dâhil insanın her şeyin belirleyici öznesi olarak kabul edilmesi aydınlanma çağı ile kendini gösteren bir sapkınlıktır.⁴⁵ Dahası Kur'an'daki ayetlerin büyük çoğunluğunun sebebe bağlı olmadan inmesi, Peygamber'e sorulan soruların sadece Kur'an'da yanıtlananlar ile sınırlı olmaması ve Kur'an'ın muhtevasında Arapların aşına olmadığı hatta bazen onların kültürüne yabancı olan deniz, dalga, gemi, inci ve mercandan söz eden ayetlerin bulunması, vahyin olgunun peşinden sürüklenmediği, olguya tabi olmayıp onların yönlendiricisi olduğunun delilidir.⁴⁶

Bu tasavvuru benimseyenlere göre vahiy olgusunun ve nüzul tarihinin, nüzul sebepleri türünden bir sebebi olmayıp bu durum tamamen Allah'ın iradesine bağlıdır. Yani Kur'an insanlar istediği için inzal edilmemiş ve vahyin içeriğini insanî-tarihsel olaylar belirlememiştir. Bunların takdiri tamamen Kur'an'ı vahyedene aittir.⁴⁷ Üstelik Allah'ın mutlak ilim sahibi olduğu göz önüne alındığında, olgunun ya da muhatapların bilişsel faaliyetlerinin vahiy üzerinde belirleyici bir etkisi olduğunu söylemek de mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an vahyi, varlığını tümüyle Allah'a borçlu olup Allah-insan arasındaki karşılıklı etkileşiminin bir sonucu değildir.⁴⁸ Bunun için vahiy süreci hakkında "*Allah ile insan arasında diyalektik bir ilişki*" gibi bir ifade kullanılmasının doğru olmadığı belirtilmektedir. Zira diyalog sadece eşitler arasında olduğundan Allah ile insan arasında diyalojik ve diyalektik bir ilişkiden bahsedilemez.⁴⁹

Üstelik klasik nüzul nazariyesinde sebep kelimesi, vesile anlamında kullanılmaktadır. Bu yüzden sebep-i nüzûl terimini, iniş nedeninden ziyade iniş bağıntısı, iniş vesilesi olarak anlamak daha doğrudur. Başka bir deyişle birtakım olguların bazı ayetlerin indirilmesini gerektirmesinden çok, zaten varolan ayetlerin inişine vesile/bağıntı oluşturması kastedilmektedir. Hiçbir sebep olmasa dahi ezeli oluşundan dolayı Kur'an, günümüzdeki şekliyle Hz. Peygamber'e yine de inzal edilecekti. Bu-

⁴⁴ Ebubekir Sifil, *Müslümanca Bir Hayat İçin* (İstanbul: Rihle Kitap, 2015), 71-72.

⁴⁵ Mehmet Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2001), 180.

⁴⁶ Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 176-177.

⁴⁷ Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 350.

⁴⁸ Mehmet Sait Reçber, "Soruşturma", *İslamiyat* 7/1 (2004), 150.

⁴⁹ Görgün, *İlahî Sözün Gücü*, 43.

na göre nüzul sebepleri, ayetlerdeki ifade biçimlerini ve lafız dizilişlerini değil, belki sadece iniş vakitlerini etkileyen faktörlerdir. O halde birtakım olgular, vahyin sebebi değil de bazı ayetlerin Peygamber'e inzalinin vesilesi olarak görülmelidir.⁵⁰ Ayrıca sebepler olmasa da ayetlerin ineneğini savunanlar, bu görüşlerine paralel olarak nüzul sebeplerinin değerinin fazla abartıldığı kanaati taşımaktadırlar.⁵¹ Çünkü onlara göre sebeb-i nüzûl bilgisi, Kur'an'ın anlaşılmasında birtakım faydalar sağlasa dahi bunlar Kur'an'ın anlaşılmasında tek yol ya da olmazsa olmaz şartlardan olmayıp sadece yollardan biridir.⁵² Hatta kimi araştırmacılara göre ayetlerin anlaşılmasını kolaylaştırmada bir katkısı bulunmadığı, üstelik tefsirlerde bu türden rivayetlerin çokça yer alması nedeniyle bazı okuyucuların zihninde Kur'an'ın evrensel olmadığı gibi bir izlenim dahi uyandırmaktadır.⁵³

Diğer taraftan bu yaklaşıma göre sebeb-i nüzûlün tarihe bağlı olma, tarihi koşulluluk olarak tanımlanabilmesi de mümkün değildir. Her ne kadar sebeb-i nüzûl bilgisi Kur'an'ın nüzul ortamının temel bir parçası olsa bile yokluğu halinde Kur'an gerçekliğinin var olmayacağı gibi bir durum söz konusu değildir.⁵⁴ Dahası harici bir sebebe bağlı olmaksızın doğrudan inen ayetlerin sayısının son derece az olduğu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü nüzul sebeplerine dair sahih ve zayıf tüm rivayetlerin toplamı Kur'an'ın ancak onda biri kadardır.⁵⁵

Sebepler sadece ayetlerin inişini etkileyen unsurlar olup ayetlerin inişi için gerekli şart/koşul durumunda değildirler.⁵⁶ Yani sebeb-i nüzûl, sebeb-i vücûd değildir.⁵⁷ Çünkü zaten ayet vahyedilmeden önce varolduğundan ayetin varlığı değil, yalnızca nüzülü sebebe bağlı olarak düşünülmelidir.⁵⁸ Dolayısıyla Kur'an, nüzul çağındaki örf, adet, yaşayış, idrak biçimleri ve zihni alışkanlıklar tarafından yönlendirilmiş bir kitap değildir.⁵⁹ Ayetlerin inişinden, hatta onların inişine sebep olan vesilelerinden önce bu ayetlerin yerlerinin belirlenmiş olduğu kapsamlı ve detaylı bir plan vardır ki, son derece ayrıntılı olan bu plan nüzulde tam anlamıyla tatbik edilmiştir.⁶⁰

Kur'an'ın levh-i mahfûzda bütün olarak mevcut oluşuyla belirli olaylar üzerine indirilmesi, yalnızca Allah'ın sınırsız ilmiyle izah edilecek bir durumdur. Buna göre, hangi olayın ne zaman meydana geleceği, bunun üzerine hangi ayetlerin inzal

⁵⁰ Detaylı bilgi için Bk. Ali Rıza Gül, "Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *İnşâ Araştırmaları* 7/19 (2004), 193-194.

⁵¹ M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 246.

⁵² İsmet Ersöz, "Kur'an ve İlmü Esbabî'n-Nüzul", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları -III-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 323.

⁵³ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 271.

⁵⁴ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 229; Kara, *Vahiy-Vâkıa İlişkisi*, 102.

⁵⁵ Ersöz, "Kur'an ve İlmü Esbabî'n-Nüzul", 322.

⁵⁶ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 282.

⁵⁷ Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, 172.

⁵⁸ Sifil, *Müslümanca Bir Hayat İçin*, 69.

⁵⁹ Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim* (İzmir: Nil Yayınları, 1993), 191.

⁶⁰ Muhammed Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, çev. Suat Yıldırım (İzmir: Işık Yayınları, 1994), 181.

edileceği, Allah'ın sınırsız ilmiyle programlanmıştır.⁶¹ Allah'ın ezeli ve mutlak bilgisi olayların meydana gelişini veya soruların soruluş şeklini ve zamanını içerdiği gibi onlara indirilecek cevabı da içermektedir.⁶² Ayrıca Hadîd sûresi 22-23. ayetlerinde açık bir şekilde dünyada yaşanan her bir olayın daha o olay gerçekleşmeden önce levh-i mahfûzda yazılı olduğunun bildirilmesi de bu konuda dikkate alınmalıdır. Çünkü bizzat Kur'an'ın levh-i mahfûzda yazılı olduğu düşünüldüğünde, aslında Kur'an nazil olmadan önce ne zaman, nerede ve niçin indirileceği de belirlenmiş olmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın indirilmesinin zorunlu olarak belirli olaylara bağlanması ve “*şayet o olaylar olmasaydı, Kur'an inmezdi*” gibi bir iddianın ileri sürülmesi anlamsızdır.⁶³ Üstelik böyle bir iddianın ortaya atılması, Allah'ın ilmi, takdiri, kelamı ve bütün bunlarla ilintili olan levh-i mahfûz hakkında daha fazla bilgiye ihtiyaç duyulduğu şeklinde yorumlanmaktadır.⁶⁴

Kur'an'ın ezeli varlığını kabul edenlere göre nüzul dönemindeki olguların gerçekleşmesi zorunlu olmayıp Allah tarafından yaratılmalarına bağlıdır. Bunların gerçekleşmesinin zorunlu olmaması, Allah'ın ezeli ilminde bunları bilmediği anlamına gelmemelidir.⁶⁵ Nüzul döneminde bazı soruların sorulması ve bazı ayetlerin ilgili sorulara cevap olarak denk düşmesi ve direkt olarak o sorunun cevabı gibi görünmesi, verilen cevabın, yalnızca o sorunun cevabı olduğu anlamına da gelmez. Kaldı ki Kur'an, sadece nüzul döneminde yaşayan sınırlı sayıdaki insanın mevcut meselelerini halletmek amacıyla gönderilmemiştir.⁶⁶ Diğer yandan daha önce değinildiği üzere bu yaklaşımda, Kur'an'ın önceden yazılı bir varlığı olmasıyla nüzul dönemindeki olayların zorunlu olduğu anlaşılabilir. Çünkü Kur'an'da gelecekte de haberler vardır. Bu durum nasıl onların hürriyetlerinin olmadığı anlamına gelmiyorsa, önceden var olan Kur'an'ın varlığı da cebr düşüncesini zorunlu kılmamaktadır.⁶⁷ Zira topluma yön verici bazı ahkâm ve ahlaka dair hükümlerin nazarı kalmamaları için bazı olaylarla ortaya çıkan tam ihtiyaç durumunda gönderilmeleri gereklidir. Öyleyse, ayetlerin bir sebep çerçevesine oturtularak gönderilmesi, onların yalnızca hedef ve gayesi ile ilgilidir; yoksa bu sebepler olmasaydı, ayetler de olmayacaktı anlamında değildir.⁶⁸ Dolayısıyla Allah'ın, zaman zaman inzal edeceği ayet ya da pasajları, onların daha iyi kavranıp anlaşılması ve önemlerinin fark edilmesi amacıyla muhatabın ihtiyaç duyduğu anlarda konjonktüre uygun olarak in-

⁶¹ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 271.

⁶² Sifil, *Müslümanca Bir Hayat İçin*, 68.

⁶³ Gedük, “Kur'an'ın Mahiyeti Meselesi”, 926-927.

⁶⁴ Sifil, *Müslümanca Bir Hayat İçin*, 68.

⁶⁵ Mehmet Sait Reçber, “Kur'an Metafiziği: Vahyin İmkâmı”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 267.

⁶⁶ Görgün, *İlahî Sözün Gücü*, 83.

⁶⁷ Davut Ağbal, “Kur'an'ın Üç Aşamalı İndirilişi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 89.

⁶⁸ Detaylı bilgi için Bk. Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, 187.

dirdiği ifade edilmektedir. Bu nedenle nüzul sürecindeki olaylar, ayet ya da sûrenin ihtiva ettiği hükümlerin anlaşılıp içselleştirilmesini kolaylaştırmaktan öte değildir.⁶⁹

3. GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ezelilik konusu ile ilgili bazı müphemlikler taşınması nedeniyle müstakil bir görüş olarak ele alınamasa dahi yukarıda ele aldığımız iki tasavvurun uzlaştırıldığı izlenimi veren bir yaklaşımdan kısaca bahsedilebilir. Bu yaklaşımda Kur'an'ın ezeli varlığı kabul edilmekle beraber olgunun rolü de inkâr edilmemektedir. Bu görüşte olanlara göre nazil olduğu zaman ve mekânın Kur'an'ın oluşumunda büyük bir katkısı olduğu son derece aşikârdır. Ancak bu onun –aslî yapı ve kaynağı bakımından- ezeli oluşunu etkilememektedir.⁷⁰ Ayrıca kimi araştırmacılara göre nüzul dönemindeki olgu nassın oluşmasında birinci derecede rol oynamıştır denilemeyeceği de güçlü yansımalarının olduğu söylenebilir.⁷¹ Yine nüzul döneminde çift yönlü bir teşekkül olduğunu düşünenlerin vahyin inzaline dair yaptıkları tasnifleri de bu bağlamda ele alabiliriz. Onlar nüzul sebeplerine binaen inen ayetleri istenilmiş vahiy, nüzul sebepleri olmadan inen ayetleri ise sunulmuş vahiy şeklinde isimlendirmiştir.⁷² Buna benzer bir tasnifi Suyûtî (ö. 911/1505), Ca'berî'den (ö. 732/1332) nakille şu şekilde yapmaktadır: Kur'an hem *ibtidâen*/doğrudan, herhangi bir sebep olmaksızın hem de bir olay veya soru üzerine iki şekilde nazil olmuştur.⁷³ Zürkânî (ö. 1367/1948) ise buna herhangi bir isme atıf yapmadan *ibtidâen*/ doğrudan inen ayetlerin çok olduğu şeklinde bir bilgi ekleyerek değinmektedir.⁷⁴ Bu yaklaşımda hem nassın şekillenmesinde olgunun güçlü yansımalarının oluşuyla ne kastedildiği hem de vahyin inişine dair yapılan tasnifte nüzul sebeplerine binaen inen ayetlerin daha önce varolup olmadığına dair herhangi bir işaret bulunmadığından, bunlar üzerinden bazı varsayımların ileri sürülmesi pek makul görünmemektedir. Şayet doğrudan inen ayetlerin ezeli, nüzul sebeplerine binaen inenlerin ise ezeli olmadığı şeklinde bir ayırım ileri sürülseydi, üçüncü bir görüş olarak ele alınabilirdi.

Baştan itibaren Kur'an'ın ezeliği bağlamında sebeb-i nüzûle dair modern dönem müelliflerinden hareketle yaptığımız bu atıfların klasik kaynaklarda karşılığının olup olmadığı meselesine değinerek konuyu nihayete erdirmek istiyoruz. Özellikle ezeli Kur'an tasavvuruna sahip olanların sebeb-i nüzûle dair görüşlerinin dayanağı konumuz açısından oldukça önemlidir. Olgunun nassı etkilediği dolayısıyla olgudan bağımsız düşünülemez bazı ayetlerin varlığı⁷⁵ inkâr edilemeyeceğinin

⁶⁹ Muhammed Vehbi Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2009), 54.

⁷⁰ Murat Sülün, “Vahy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993 1994), 132.

⁷¹ Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, 106-107.

⁷² Kırca, *Kur'an'ı Anlama*, 134.

⁷³ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/107.

⁷⁴ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrût: Daru'l-Fikr, 1996), 1/76.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/181; el-Mâide 5/101; Tâhâ 20/114; Nûr 24/11-20; el-Ahzâb 33/37; el-Hucurât 49/4-5; el-Mücâdele 58/1-4; es-Saf 61/2; et-Tahrîm 66/1; Abese 80/1-10; el-Kiyâmet 75/16-19...vb.

den bu konuya fazla temas etmeyi gerekli görmüyoruz. Ancak Allah'ın mutlak ve ezeli ilmi açısından konuya yaklaşarak olgunun nassı etkilemediğini iddia edenlerin dahi Allah'ın ilmine öncelik ve sonralık atfettikleri görülmektedir. Örneğin “*Allah Tealâ'nın, meydana geleceğini ezelden beri bildiği bir olay, günü-saati geldiğinde vuku buluyor, olayı yaşayan kişi Efendimiz (s.a.v)'e gelerek başından geçen hadisenin hükmünü soruyor ve bunun üzerine, ezeli kelamın o olaya taalluk eden kısmı bir ayet olarak indiriliyor.*”⁷⁶ şeklindeki ifadelerde zamansal sınırlılıklar kendini göstermektedir. Yani muarızlarını beşeri sınırlılıklara bağlı kalma konusunda itham edenler, aynı sınırlılıklar üzerinden deliller sunmaktadır.

Öte yandan tefsirlerdeki herhangi bir sebep üzerine indiği kabul edilen ayetlerin yorumlarına baktığımızda sebep-i nüzüle işaret eden kalıpların kullanıldığı görülmektedir. Çoğu müfessir gerek başkalarından nakille, gerekse kendileri şöyle bir olay oldu bunun üzerine “*نزلت هذه الآية في*”⁷⁷ şu ayet indi ya da onların şu sözlerine cevaben “*جوابا لقولهم*”⁷⁸ “*فأجابهم الله*”⁷⁹ şu ayet indi şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Müfessirlerin eserlerinde kullandıkları bu ifadeleri şart olarak mı, yoksa vesile anlamında mı ele aldıklarının tespit edilmesi tam olarak mümkün olmadığından, onlar hakkında sebeplerin nassı oluşturduğu, dolayısıyla Kur'an'ın ezeli olmadığı görüşüne sahip oldukları gibi bir çıkarım yapılamasa da en azından ayetlerin anlaşılması hususunda zamanı ve şartları dikkate alan bir vahiy anlayışına sahip oldukları çıkarımı rahatlıkla yapılabilir.

Ezeli Kur'an tasavvuruna sahip olan son dönem müelliflerinin çoğunun, ayetlerin oluşumunda sebeplerin herhangi bir etkisinin olmadığı şeklindeki görüşlerine klasik bir kaynaktan referans sunma gereksinimi duymadıkları görülmektedir. Bunda sebepler olmasa da ayetlerin ineneğine dair doğrudan klasik kaynaklardan bir referansın bulunmayışının etkisi büyük olsa gerektir. Ancak onları böyle bir düşünceye sevkeden en önemli amil ise şüphesiz Kur'an'ın levh-i mahfûzda bulunduğu bahseden ayetlerdir.⁸⁰ Zamansal bir bakış açısından hareket edildiğinde, Kur'an'ın ezeli olduğunun kabulü, nüzul sebepleri türünden olayların nassın oluşumunda herhangi bir etkisinin bulunmamasını gerektirmektedir. Nitekim Kur'an'ın ezeli olmadığını savunanlar gibi ezeli olduğunu savunanların da gerek

⁷⁶ Sifil, *Müslümanca Bir Hayat İçin*, 69.

⁷⁷ Örneğin Bk. Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 2/150, 155, 530-532; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzi İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1/127, 164, 212, 272, 318; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407), 1/241, 2/689, 3/175; Fahrreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1420), 5/248, 273, 306; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/284, 2/43, 90; Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil İbn Kesir, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mahmud Hasan (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 1/154, 198, 200, 231.

⁷⁸ Bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 6/324, 19/266; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/186, 292, 306.

⁷⁹ Bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 4/292; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/325, 354, 391, 3/360.

⁸⁰ el-Burûc 85/21-22

sebeb-i nüzûl ilmine yaklaşımlarında gerekse muarızlarına verdikleri cevaplarda zamansal bakış açısını aşamadıkları görülmektedir. Bu bağlamda özellikle Allah'ın ilmine dair yapılan atıfların tutarlı olduğu söylenebilse dahi bu ilmin detaylarına girildiğinde ya da bunun üzerinden örnekler verilmeye çalışıldığında beşeri/zamansal sınırlılıklar kendini göstermektedir.

Sebepler olmasa da ayetlerin incecğini savunan son dönem müelliflerinin bu konuda yalnızca çağdaş müfessir İbn Âşûr'un (ö. 1973) şu ifadelerine atf yaptıkları görülmektedir: İnsanların çoğu Kur'an ayetlerinin onları çağırın hadiseler üzerine indiği vehmine kapılmaktadır. Oysa insanların kurtuluşu için hidayet rehberi olarak gelen Kur'an hakkındaki bu düşünce ne kötü bir vehimdir. Zira ayetlerin nüzûlü hükümlerin teşriine sebep olan olayların meydana gelmesine bağlı değildir.⁸¹ Yeri gelmişken bu konuda klasik kaynak diyebileceğimiz isabetli olmayan şöyle bir atfın Zerkeşi'den (ö. 794/1392) nakille yapıldığı belirtilmelidir:

Sebeb; ayeti oluşturan ve onu doğuran, yani o sebep olmasaydı o ayet inmeyecekti manasını ifade eden bir kelime değildir. Nitekim Zerkeşi ünlü el-Burhan adlı eserinde şöyle demektedir: "Aşap ve tâbiilerin bu konudaki tutumlarının şöyle olduğu bilinmektedir. Onlardan biri, şu ayet şu sebeple indi, dediği zaman, o ayet o hükmü taşıyor, anlamını kastediyordu. Yoksa o sebep olmasaydı o ayet inmeyecekti, anlamını değil." Buna göre sebep; sorulan soru veya meydana gelen olay gerçekleşmeseydi de o konuda bir hüküm indirilecekti; ancak o hükmün inmesine soru veya olayın meydana gelişi denk düşmüş oldu, demektir.⁸²

Ancak Zerkeşi'nin ilgili yerdeki ifadelerine bütüncül olarak bakıldığında böyle bir mefhumun çıkarılması pek mümkün gözükmemektedir. Zerkeşi'nin ilgili yerdeki kastı ise şöyledir: "قد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها" *Sahâbe ve Tâbiûn adetlerinde "ayet şu konuda indi" denildiğinde, bununla ayet bu hükmü ihtiva eder demek kastedilir, yoksa ilgili ifadeyle ayetin iniş sebebi kastedilmez.* Nitekim bu ifadelerin devamında bu türden rivayetleri bazı muhaddislerin müsned merfû kabul edip eserlerine aldığı, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Müslim (ö. 261/875) gibi bazılarının ise eserlerine almadığı zikredilmektedir. Çünkü onlara göre bu gibi rivayetler istidlal ve tevil kabilinden olup hükmü ayetle delillendirme türündendir, yoksa meydana gelmiş bir olay hakkında nakilde bulunma değildir.⁸³ Dolayısıyla bu konudaki delillendirme için Zerkeşi'den yapılan atfın geçerli olmadığı söylenmelidir.

Zerkeşi'nin yukarıdaki ilgili metninden böyle bir mefhumun çıkarılmasının altında yatan sebebi, yine Zerkeşi üzerinden yapılan bir varsayım şu şekilde gösteriliriz:

⁸¹ Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/46.

⁸² Ersöz, "Kur'an ve İlmü Esbabî'n-Nüzul", 322.

⁸³ Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957), 1/31-32.

Bir cümlesinde Zerkeşi (ö. 794/1392), bir ayet inmesini gerektiren bir sebep-ki, bu bir soru veya bir olaydır-meydana gelebilir diyorsa da, (Zerkeşi, el-Burhân, 1/31) onun burada kastettiği gerektirmeyi, ayeti olduran, yani varlığına neden olan, içeriğini, sözdizimini ve ifade biçimini belirleyen bir gerektirme olarak algılamak yanlış olur. Çünkü İslam âlimlerinin kahir ekseriyeti, O, korunan bir levhada (levh-i mahfûz) bulunan yüce bir Kur'an'dır (Burûc 85/21-22) ayetine dayanarak, Kur'an'ın ezelden beri mevcut bulunduğu, kadir gecesinde oradan dünyaya semasına nazil olduğu, yirmi seneyi aşkın bir süre içerisinde de Hz. Peygamber' e peyderpey indirildiği kanaatindedir. Zerkeşi de bu görüşü benimsemektedir. (Zerkeşi, el-Burhân, 1/228)⁸⁴

Burada öncelikle Zerkeşi'nin "ayet inmesini gerektiren bir sebep" ifadesini mükerrer nüzul başlığı altında zikrettiğini, dolayısıyla ayetin ilk inışı için değil tekrar inışı için kullandığı belirtilmelidir. Zaten ayet daha önce varolmuş/indirilmişti.⁸⁵ Bu nedenle metinde "gerektirmeyi, ayeti olduran, yani varlığına neden olan" gerektirme gibi bir anlama hamletme mümkün görünmemektedir. Ayrıca Zerkeşi'nin mükerrer nüzul hakkındaki ifadelerini, nüzul keyfiyeti ile ilgili görüşünden hareketle ayetin ilk inışine yormanın tutarlı olup olmadığı da tartışmaya açıktır. Esasında burada yapılan tespit şu yönüyle doğrudur: Kur'an'ın ezelden beri levh-i mahfûzda varolduğu şeklindeki tasavvur, onun oluşumunda herhangi bir sebep ya da olayın etkisinin olmadığı kabulünü gerektirir. Nitekim bu tespit ilgili çalışmada şu şekilde teyit edilmektedir: Müfessirler ve usulcüler zahiren dile getirmese de, sebep kelimesine yüklenen anlamın kadim bir tartışmaya (halku'l-Kur'an) dayandığı hissedilmektedir. Şayet onlar nüzul sebebi olarak zikredilen olguların vahyin nedeni olduğunu kabul etselerdi, Kur'an'ın ezeli değil de yaratılmış, sonradan meydana gelmiş olduğunu söylemek zorunda kalacaklardı. Bunun önüne geçme adına Arap dilindeki anlamına uygun olarak sebep kelimesinin vesile anlamını esas almışlar ve sebep-i nüzûl terimine ona göre mana vermişlerdir.⁸⁶

SONUÇ

Netice itibariyle ezeli Kur'an tasavvurunu kabul etmeyenlere göre nüzul dönemi olayları mümkün olaylar olup bu süre zarfında temel mesajı aynı yüzlerce farklı Kur'an ortaya çıkabilirdi. Bütün bu mümkün ve muhtemel durumlara göre Allah'ın değerlendirmeleri ve dolayısıyla da vahyedeceği ayetler farklı olurdu. Çünkü onlara göre nüzul sebepleri ayetlerin varolma sebepleridir. Her bir ayet ya da ayet grubu, nüzulünü gerektiren bir sebebe binaen inmiş olup harici bir sebebe bağlı olmaksızın doğrudan inen ayetlerin sayısı son derece azdır. Bu bakış açısında Kur'an, önceden belirlenmiş tam ve nihai bir kitabın yeryüzüne inzal edilmiş formu değil, bazı şartlar neticesinde oluşan bir söylem/hitap olarak kabul edilmektedir. Bu tasavvurdaki zamansal sınırlılıklara bağlı kalma ve sebebe binaen inen ayetlerin çoğunluğu oluşturduğu şeklindeki tutumların yanı sıra asıl problem, olgunun nassa kılavuzluk

⁸⁴ Gül, "Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", 194.

⁸⁵ Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/31.

⁸⁶ Gül, "Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", 194.

ettiği şeklindeki yaklaşımdır. Bu da, nassın oluşumu için olguya ihtiyaç duyduğu şeklinde yorumlanabileceğinden Allah'ın kudreti açısından bakıldığında problemlili görünmektedir.

Diğer taraftan ezeli Kur'an tasavvuruna sahip olanlara göre nüzul sebepleri ayetlerin inişi ya da anlaşılması için sadece bir vesile konumundadır. Yoksa nüzul döneminde yaşanan hadiselerin Kur'an'ın içeriğini belirleme gibi bir etkisi bulunmamaktadır. Ayrıca onlara göre bu konuda görülen tenakuzlar beşeri sınırlılıklarla konuya yaklaşılması nedeniyledir. Allah'ın ezeli ilmi açısından bakıldığında bu konuda herhangi bir tenakuz bulunmamaktadır. Üstelik vahyedilmeden önce Kur'an'ın bir bütün halinde eksiksiz ve nihai olarak levh-i mahfûzda bir prototipi zaten bulunmaktadır. Bu nedenle nüzul sebeplerinin ayetler üzerindeki etkisi iniş zamanını belirlemekten öte geçmemektedir. Dahası onlara göre nüzul sebeplerine dair sahih ve zayıf tüm rivayetlerin toplamı Kur'an'ın ancak onda biri kadardır. Nüzul döneminde belirli olayların ardından indirilen ayetler, hükümlerin teorik düzeyde kalmasının engellenerek içselleştirilmesine katkı sağlamaktadır. Bu arada bu görüş sahiplerine göre ilk dönemlerden itibaren Kur'an'ın anlaşılmasında sebeb-i nüzûl ilminin gerekliliğine dair yapılan aşırı vurgular, Kur'an'ın evrenselliğini zedeleyecek boyuta ulaşmaktadır. Ayrıca onlar, bir yandan muarızlarını konuya beşeri sınırlılıklarla yaklaşma ile itham ederken diğer yandan kendileri de Allah'ın ezeli ilminden ve bununla bağlantılı olan levh-i mahfûz üzerinden deliller sunarken aynı şekilde öncelik ve sonralık gibi zamansallığı çağrıştıran ifadeler kullanmakta ya da bunlara dair imalarda bulunmaktadırlar.

Sonuç olarak Kur'an'ın ezeli olmadığını söyleyenlerin daha çok nüzul sebeplerinden/olgudan hareketle böyle bir tasavvura sahip oldukları izlenimi ortaya çıkarırken, ezeli Kur'an tasavvuruna sahip olanların ise tasavvurlarından hareketle nüzul sebeplerini farklı bir okumaya tabi tutma zorunluluğu hissettikleri görülmektedir. Başka bir deyişle ezeli Kur'an tasavvuruna sahip olanlar bu tasavvura sahip oldukları için olguya pasif bir rol biçerken, olguya aktif rol biçenler Kur'an'ın ezeli olmadığı tasavvurunu benimsemişlerdir.

KAYNAKÇA

Ağbal, Davut. "Kur'an'ın Üç Aşamalı İndirilişi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 73-100.

'Askerî, Ebû Hilâl. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.

Aydın, Hasan. *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2014.

- Aydınlı, Osman. “İslâm Düşüncesinde Kur’an Tasavvurları ve Kur’an Anlayışımız”. *I. Kur’an Sempozyumu 14-15 Ekim 2006*. 12-25. Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 1979.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Demir, Recep. *Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2009.
- Draz, Muhammed Abdullah. *En Mühim Mesaj Kur’an*. çev. Suat Yıldırım. İzmir: Işık Yayınları, 1994.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Ersöz, İsmet. “Kur’ân ve İlmu Esbabî’n-Nüzul”. *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları -III-*. 315-323. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Gedük, Salih. “Kur’ân’ın Mahiyeti Meselesi: Kitap mı Hitap mı?” *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2020), 906-932.
- Görgün, Tahsin. *İlâhî Sözün Gücü -Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’an-*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Gül, Ali Rıza. “Kur’ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü”. *Dinî Araştırmalar* 7/19 (2004), 191-220.
- Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 17 Nisan 2020. <http://sozluk.gov.tr>
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu’l-‘ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrût: Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, ts.
- Hanefi, Hasan. “Esbâb-ı Nüzûlün Anlamı Nedir?” çev. Ahmet Nedim Serinsu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/ (1998), 225-232.
- İbn ‘Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, 1984.

- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mahmud Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Halku'l-Kur'an Teorisi ve Dini Düşüncede Yenilik". *Uluslararası Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Alguları Sempozyumu (26-28 Kasım 2010)*. ed. Cengiz Batuk-Hasan Atsız. 1/163-174. Samsun: Canikli Belediyesi Yayınları, 2011.
- Kara, Ömer. *Vahiy-Vâkıa İlişkisi-Metodolojik Bir Yaklaşım*-. İstanbul: Bilge Adamlar, 2009.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 3. Basım, 2019.
- Kılıç, Sadık. *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*. İzmir: Nil Yayınları, 1993.
- Kılıç, Sadık. "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum". *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 103-114.
- Kırca, Celal. *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama -Sorunlar-Yöntemler*-. İstanbul: Marifet Yayınları, 2010.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Ok, Üzeyir. "Kur'an Okumanın 'Metalinguistik' Yapısı: Bir Sosyokültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı". *İslâmiyât* 6/4 (2003), 151-170.
- Öge, Sinan. *İlâhî Kelâmın Yapısı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Özmantar, İbrahim K. *İslâm Düşüncesinde Halku'l-Kur'an Problemi ve Günümüze Yansımaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Özsoy, Ömer. "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 135-145.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy, Nüzûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Öztürk, Mustafa. "Kuran-ı Kerim Çerçevesinde Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. 97-125. İstanbul, 26-27 Mayıs, 2012.

- Paçacı, Mehmet. “Soruşturma”. *İslâmiyât* 7/1 (2004), 132-135.
- Pak, Zekeriya. *Allah-İnsan İletişimi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2005.
- Polat, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2011.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Reçber, Mehmet Sait. “Kur’an Metafiziği: Vahyin İmkânı”. *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 249-274. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Reçber, Mehmet Sait. “Soruşturma”. *İslâmiyât* 7/1 (2004), 146-153.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur’an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Sifîl, Ebubekir. *Müslümanca Bir Hayat İçin*. İstanbul: Rihle Kitap, 2015.
- Soysaldı, Mehmet. *Kur’an’ı Anlama Metodolojisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2001.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi ‘ulûmi'l-Ḳur’ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Heyetül-Mısriyye, 1974.
- Sülün, Murat. *Kur’an Kılavuzu-Mutlak Gerçeğin Sesi-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Sülün, Murat. “Vahy, Nübüvvet ve Kur’an’ın Vahyediliş Aşamaları”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993 1994), 99-149.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 15. Basım, 2017.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed İbn Cerîr. *Câmi ‘u'l-beyân ‘an te’vili âyi'l-Ḳur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Topuz, Akif. *Sorunsallığı Açısından Kur’an Tasavvurları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Türkmen, Hasan. *Mu'tezile'de Kelamullah ve Mahiyeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. Ankara: Kitabevi, 3. Basım, 2016.
- Yavuz, Ömer Faruk. “Varlığından Yorumuna Kur’an”. *Bilimname* 4/11 (2006), 33-72.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Varlık ve Yorum Açısından Kur’an Tasavvuru*. Rize: Karadeniz Basın Yayın, 2007.

Zemaşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haķâ'ıķı ğavâmiizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

Zerkeşi, Bedreddin. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-Fıkr, 1996.

**Tefsir mi, Spekülatif Yorum mu? Ashb'l-Karye
Kıssasında Geçen Mekn ve Şahıslar Hakkındaki
Rivyetlerin Sıhhat ve İçeriğine Yönelik Tenkitler**

Tafsir or Speculative Interpretation: The Criticisms Levelled at the Validity and Content of the Rivyas about the Location and Persons Mentioned in the Parable of the Companions of the City

Ahmet Sait SICAK

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir, Antakya / Turkey
assicak@mku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-5161-9191

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Tr / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.885871

Atıf / Citation: Sıcak, Ahmet Sait. "Tefsir mi Spekülatif Yorum mu: Ashâbü'l-Karye Kıssasında Geen Mekn ve Şahıslar Hakkındaki Rivyetlerin Sıhhat ve İeriğine Yönelik Tenkitler / Tafsir or Speculative Interpretation: The Criticisms Levelled at the Validity and Content of the Rivyas about the Location and Persons Mentioned in the Parable of the Companions of the City". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 55 (Haziran/June 2021/1), 39-63. doi: 10.29288/ilted.885871

İntihal: Bu makale, zel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Yâsîn sûresi 13-29. âyetlerde anlatılan Ashâbü'l-karye kıssasında; yer, zaman ve şahıslar müphem bırakılmıştır. Bu makalede Ashâbü'l-karye kıssasındaki müphemlerin açıklanma imkânı sorgulanırken, tefsir geleneğindeki yorumlar ve nesnel nitelikleri resmedilmeye çalışılacaktır. Araştırmada; ilk dönem müfessirlerin müphem bırakılan unsurları açıklamaya çalıştıkları ve bu konuda birçok rivâyet naklettikleri tespit edilmiştir. Çalışmada bu rivâyetler arasında hicri dördüncü asır sonrası yapılmaya başlanan tercihler değerlendirilmiştir. Ayrıca altıncı ve özellikle yedinci asırdan itibaren kıssa hakkında aktarılan bilgilere yöneltilen eleştiriler incelenmiştir. Bu eleştirilerin genellikle; âyetlerin zâhiri, Ahd-i cedîd, tarihi bilgiler ve İslâmî teoloji kaynak gösterilerek yapıldığı saptanmıştır. Kur'ân, hadis, Ahd-i Cedîd, tarih, coğrafya ve arkeolojiden günümüze kadar elde edilen bilgiler, Ashâbü'l-karye kıssası hakkındaki rivâyetleri ne kesin bir şekilde doğrular ne de net bir şekilde yalanlar. Ashâbü'l-karye kıssası hakkında yapılan yorumlar ve bunlar üzerine makalede ortaya konan tetkikler sonucunda; tefsirde rivâyetlere koşulsuz itimat ne kadar yanıltıcı ise nesnel bir dayanağı olmaksızın ortaya konulan her mantıksal çıkarıma, eleştiri ve dirâyet unsuruna mutlak güvenin de bir o kadar doğrudan uzaklaştırıcı olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Spekülatif Yorum, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Yâsîn Sûresi, Ashâbü'l-karye, Antakya, Resul, Havâri.*

Abstract

The parable of the Companions of the City (Aşhâb al-Qarya) was narrated in the 13rd-29th verses in Sûra Yâ-sîn, yet the location and persons mentioned are left vague. In this article, the possibility of dispelling the vagueness regarding the parable of the Companions of the City will be tried, and comments and their objectivity in the tafsîr tradition will be presented. In this study, it was found that first period mufasssîrûn tried to elucidate the vagueness about the parable and offered a number of riwâyas. This study focuses on preferences among riwâyas made in 4th century of Hijra and criticism levelled at information regarding the parable in the 6th and 7th centuries of Hijra. Such criticism was made on the basis of literal meanings of the verses, the New Testament, historical information and Islamic theology. All the information gained from Qur'ân, hadith, the New Testament, history, geography, and archaeology until this day neither fully confirms riwâyahs about the parable nor definitely refutes them. Based on comments made about the parable and the investigation made in this article, it was found in this study that in tafsîr, trusting transmissions (riwâyas) unconditionally can be misleading. In the same extent absolute trust in elements of logical deduction, criticisms and sagacity (dirâya) without an objective foundation can also veil the truth.

Keywords: *Tafsîr, Speculative Interpretation, Vagueness of Meaning, Mubhamât al-Qur'ân, Yâsîn, Aşhâb al-Qarya, Antioch, Rasûl, Apostle.*

Extended Summary

The science of tafsîr aims at clarifying the meaning of the Holy Qur'ân to its addressees. Throughout the history of Qur'ânîc tafsîr, some interpretations commentators made have led to a cloud of secrecy over the intended message of the holy book. Although they were carried out in good intentions and contained no piece of information that is absolutely wrong, such interpretations may be called speculative interpretations. They refer to baseless comments which do not serve any purpose in helping their addressees comprehend the main message of the verses (divine will) and are not grounded in real life, though they have expressed a great deal both theoretically and conceptually. Although a partial benefit of such interpretations is mentioned in the tafsîr tradition, their results are not on a par with the efforts made by mufasssîrûn and even they lead commentators and their readers to waste a lot of time and energy. The parable of the Companions of the City (a man coming from the

farthest part of the City) was narrated in the verses 13-29 in Sûrat Yâsîn, yet the location, time and persons mentioned are left vague in the verses of this sûrat. Made by using elements of transmission (riwâya) and sagacity (dirâya) without precise information, all the explanations and interpretations of the parable are considered excellent examples which show mufassırs' understanding of Tafsîr, deeper meanings elements of sagacity (dirâya) add to tafsîr, and speculative interpretations incorporated into them. In this article, the possibility of dispelling the vagueness regarding the parable of the Companions of the City will be tried and comments and their objectivity in the tafsîr tradition will be presented. What is intended in this study is to protect the readers from unwarranted debates and piles of information which have been accumulated in the tafsîr books throughout the history and which run the risk of taking the attention of the readers away from the divine will. In doing so, it is aimed that readers will concentrate on the main message of the Qur'ân. In this regard, this study draws on not only various tafsîr sources but also sources of kalâm and history and maintains a multidisciplinary approach to the issue so as to clarify the intended meaning of the parable. In this study, it was found that first period mufassırûn tried to elucidate the vagueness about the parable and offered a number of riwâyas. Such riwâyas mainly center on claims that Antioch was the city from which the messengers came and the prophets were either messengers of Allah or three disciples of Jesus along with their names. This study focuses on preferences among these riwâyas made in 4th century of Hijra and criticism levelled at information regarding the parable in the 6th and 7th centuries of Hijra. Such criticisms were made on the basis of literal meanings of the verses, the New Testament, historical information and Islamic theology. All the information gleaned from Qur'ân, hadith, the New Testament, history, geography, and archaeology until this day neither fully confirms riwâyas about the parable, nor definitely refutes them. The reasons why criticisms made and information narrated fail to help mufassırs get a better understanding of the parable are as follows: a) reducing the purpose of parable narrated in the Qur'ân to historicity, b) identifying pertinent points regarding the parable as irrelevant and leaving them out, c) failing to act on concrete information and instead mistaking the means for the end, d) making inferences by using false and imprecise information, e) basing one's claims on weak evidence while refusing others the right to use similar proofs, f) making weak generalizations, g) failing to gain access to the early resources while interpreting the parables, and h) attributing the mistakes in the sources in later centuries to the first riwâyas. Based on comments made about the parable and the investigation made in this article, it was found in this study that in tafsîr, unconditionally trusting transmissions (riwâyas) can be misleading. In the same extent absolute trust in elements of logical deduction, criticisms and sagacity (dirâya) without an objective foundation can also veil the truth. Without objective information acquired after considerable effort was made, presenting speculative interpretations on the basis of possibilities will bear no fruit, which would be a great waste of effort and time. Furthermore, the inaccuracy of some of the information narrated prevented the making of reasonable inferences. Obtaining objective information will make taking into consideration even small details precious in addition to eventual aim, message, meaning and other related elements of discourse.

GİRİŞ

Tefsir ilmi, Kur'ân'ın anlamını muhataplarına daha anlaşılır kılmayı amaçlar. Bununla birlikte tarih boyunca bazı müfessirlerin ortaya koyduğu tefsir faaliyeti, Kur'ân'ın ana mesajının gizli kalmasına ve perdelenmesine yol açmıştır. Ardında kötü bir niyet taşımadığı ve yanlışlığı mutlak olan bir yorum barındırmadığı rahatlıkla söylenebilecek bu tür tefsir faaliyetleri, *spekülatif yorum* olarak adlandırılabilir. *Spekülatif yorum*; teorik ve kuramsal olarak birçok şey söylenmesine mukabil, metindeki murâd-ı ilâhî'ye ulaşma açısından herhangi bir fayda amaçlamayan ve say-

falar boyunca aktarılan bilgilere rağmen gerçek hayattaki karşılığı tespit edilemeyen dayanaksız yorumları nitelemektedir.¹ Tefsir geleneği içerisinde ortaya konulan bu tür yorumların, kısmî yararlarından bahsedilebilse de verilen emeğin karşılığının tam olarak alınmadığı, hatta yorumcu ve muhataplarını zaman ve emek kaybına maruz bıraktığı görülür.

Yâsîn sûresi 13-29. âyetlerde anlatılan kıssada; yer, zaman ve şahıslar müphem bırakılmıştır. Asırlar boyu kesin bilgiye dayanmayan rivâyet ve dirâyet unsurları kullanılarak bu konuda yapılan açıklama ve yorumlar; hem müfessirlerin tefsir faaliyetinden ne anladıklarını hem dirâyet unsurlarının tefsire kazandırdığı zenginliği hem de içinde bocalanan spekülâtif yorumları² oldukça net bir biçimde gösteren örneklerdendir.

Ashâbü'l-karye kıssasındaki yerleşkenin Antakya olduğu hususunda müfessirlerin çoğu hemfikirdir.³ Kıssadaki resuller hakkında ise ilk üç asırda onların Allah'ın elçileri oldukları ileri sürülürken sonraki asırlarda Hz. İsa'nın havâirileri görüşü ağır basar.⁴ Bazı müfessirler ise, *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkındaki rivâyetlerin senet ve içeriğindeki zaafardan dolayı, rivâyetin yanı sıra dirâyet unsurlarını da kullanarak, katî bir malumatmış gibi aktarılan Antakya ve Hz. İsa'nın havâirileri bilgisine itirazda bulunurlar. Hicri altıncı asırdan günümüze değin güncelliğini koruyan, üzerine yapılan her çalışma ile hacmi ve çeşitliliği artan bu itirazlar, büyük bir yekûn oluşturmaktadır. 20. asrın başlarından itibaren değışen Kur'an tasavvuruna bağılı olarak yaklaşık sekiz asırdır ortaya konulan itirazlar yerini, çözüm ve alternatif arayışına bırakmıştır. Araştırmanın konusunu bu itirazlar ve çözüm arayışları oluşturmaktadır. Konu işlenirken aktarılması gereken bilginin hacmi bir makalenin sınırları aştığı için çalışmanın iki makale olarak yayımlanması planlanmaktadır.

Araştırmanın birinci makalesinde “*Ashâbü'l-karye* kıssasında geçen mekân ve şahıslar hakkındaki rivâyetlerin sıhhat ve içeriğine yönelik tenkitler”in tenkid/değerlendirmesi üç başlık halinde incelenecektir. Bu başlıklar; 1. Âyetlerin zâhirini temel alan tenkitler, 2. Ahd-i Cedîd ve tarihi bilgilere atıfla yapılan tenkitler 3. İslamî teolojiye atıfla yapılan tenkitler şeklinde tespit edilmiştir. Bu konuda ortaya konulan yorumların spekülâtifleşme süreci ve onlara karşı geliştirilen çözüm önerileri ise ikinci makalenin konusunu oluşturmaktadır. Her iki makalede de bir taraftan *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki müphemlerin açıklanma imkânı sorgulanırken diğer taraftan tefsir geleneğindeki yorumlar ve nesnel nitelikleri resmedilmeye çalışılacaktır.

¹ Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1983), 298 vd.; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 3. Basım, 2002), 974.

² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yay., 2015), 1062.

³ Selman Çalışkan, *Kur'an'da Ashâb-ı Karye Kıssası* (İstanbul: Kitâbı, 2019), 13.

⁴ Harun Savut, “Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi”, *Turkish Studies* 11/5 (2016), 467-469.

Ashâbü'l-karye kıssasındaki müphemlerle ilgili malumat, tefsir kitaplarında yer aldığı için değerli kabul edilmiş ancak zamanla İlahî hitâb'ın muhataplarını murâd-ı ilahîden uzaklaştıran gereksiz tartışmalar ve bilgi yüküne dönüşmüştür. Konu işlenilirken bir makale hacminin imkân tanıdığı ölçüde âlimler tarafından ortaya konulan tüm itirazlar ve bunların yorum değeri aktarılmaya çalışılacaktır. *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki müphemlerle ilgili olarak itiraz ve tenkit edilmemiş bilgiler ise makale kapsamı dışında tutulmuştur. Araştırmada, tefsirlerde aktarılan bilgilerin, hatta bu bilgilere karşı oluşturulan antitezlerin ekserisinin net bir şekilde doğrulanamayacağı ortaya konularak, bu mahiyetteki yorumlar ve onlardan korunma hakkında farkındalık oluşturmak hedeflenmektedir. Böylelikle Kur'ân'ın ana mesajına yoğunlaşılması sağlanacaktır. Bu amaçla araştırmada sadece tefsir eserleri değil, bu mevzuyla çeşitli vesilelerle ele alan veya bilgilerin sağlamasını yapmaya imkân tanıyan başta tarih ve kelim olmak üzere birçok kaynaktan yararlanılarak multidisipliner bir yaklaşım sergilenecektir.

1. ÂYETLERİN ZÂHİRİNİ TEMEL ALAN TENKİTLER

Tefsir geleneği içerisinde *Antakya bilgisine* rivâyet açısından bir alternatif getirilmezken *havârieler bilgisine* rivâyet açısından, gelenlerin havâri değil de Allah resulü olduğuna değin bir bilgi aktarılır. Bu durum, âyetin tefsirinde dirâyet açısından *Antakya bilgisinden* daha çok *havârieler bilgisine* itiraz edilmesine kaynaklık etmiştir. Bu konuda yapılan en temel ve güçlü itirazın âyetlerin zâhiri kaynak gösterilerek yapıldığı görülür.

Elçilerin Allah tarafından gönderilmiş olduklarına dair İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]) ve Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) rivâyetlerine ek olarak Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)⁵ ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)⁶ başta olmak üzere birçok müfessir,⁷ Kur'ân'ın zâhirinden de elçilerin Allah tarafından gönderilmiş olduklarının anlaşıldığını ifade ederler. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), "مُرْسَلُونَ/ gönderilenler" in havâri olduğunun Kur'ân'da geçmediğini,⁸ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise *gönderilenler* eğer havârieler olsaydı; karye ashâbının, onların Mesîh'in yanından geldiklerine uygun bir ibare söyleyeceklerini belirtir.⁹

⁵ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), 8/448.

⁶ Ebü'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1422/2001), 3:520-521.

⁷ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh* (Riyad: Dâru'l-'Âsime, 3. Basım, 1419/1999), 2/244, 250; a.mlf., *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye Tefsiri* (İstanbul: Karınca & Polen Yay., 2017), 8/65, 68. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe, 1999/1420), 6/573; Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer Ali b. Âdil ed-Dimaşkî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998), 16/182; Muhammed Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasit li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru nehdati Mısır, 1412/1992), 12/19; Said Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1424/2003), 8/4630.

⁸ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/244.

⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/573.

Mevdûdî (1903-1979), bir şahsın tebliğ için kendiliğinden gitmesi durumunda, o şahsa Allah'ın peygamberi denilerek tevil yapılamayacağını söyler.¹⁰

Genel olarak müfessirlerin “âyetin zâhiri” ifadesini Yâsîn 14. âyetin “إذ أرسلنا إليهم إذ أتيناهم فكذبوهم فاعزونا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون” açıklamasında kullandıkları görülür. Âyetin zâhirinden; “أرسلنا” ve “فعرزنا” fiillerindeki *biz* öznesinin ayrıca 13. ve 14. âyetlerde geçen “مرسلون/gönderilenler” kelimesinin¹¹ genel-geçer anlamlarının kasdedildiği söylenebilir.¹² Kıssa anlatımındaki diğer unsurların zâhirî anlamının da bu kapsamda değerlendirildiği görülmektedir.

İbn Atıyye (ö. 541/1147) gönderilen elçilerin havâriiler olduğu söylene de kendi görüşü olarak¹³ kafirlerin elçiler için tercih ettikleri “siz de bizim gibi insansınız/ ما انتم الا بشر مثلنا”¹⁴ şeklindeki itirazın ancak Allah'ın gönderdiği elçilerden olduğunu iddia eden (peygamberler) için söz konusu olabileceğini diğerinin sadece ihtimal dahilinde olduğunu belirtir.¹⁵ İbn Cüzey (ö. 741/1340), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve birçok müfessir, *Kur'ân'ın zâhirinin elçilerin Allah tarafından gönderilmiş olduğunu gösterdiği* şeklindeki yorumu destekleme sadedinde bu delili eserlerinde aktarırlar.¹⁶

Gönderilen elçilerin Hz. İsa tarafından gönderildiği yorumuna dair -herhangi bir itirazın dillendirilmediği ilk dönemlerde bile âyetlerin zâhirinin Allah'ın gönderdiği elçiler anlamına uymasından kaynaklı olsa gerek- müfessirlerin bazı telif yollarına gittikleri görülür. Âyette “أرسلنا” ve “فعرزنا” fiillerindeki *biz* öznesine bağlı olarak Allah'ın gönderme fiilini kendisine nispet etmesini, Taberânî (ö. 360/971) Hz. İsa'nın bu iki elçiyi Rabbin emriyle,¹⁷ Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ise Allah'ın izniyle¹⁸ göndermiş olmasıyla telif etmektedirler. Sonraki tefsirlerde *emir*¹⁹

¹⁰ Ebü'l-A'î el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yay., ts.), 4/573.

¹¹ Muhammed Cevâd el-Muğniyye, *et-Tefsîru'l-kâşif* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2007), 6/169.

¹² İbn Kesîr herhangi bir tahsis yapmadan 13-17 âyetleri delil getirir. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/573.

¹³ İbn Atıyye veya musannif “قال القاضي أبو محمد” diyerek bu görüşün özellikle İbn Atıyye'nin kendisinin olduğuna dikkat çekmektedir.

¹⁴ Yâsîn 36/15.

¹⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüssâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001), 4/449. “Siz de bizim gibi insansınız.” ifadesinin elçilerden mucize istendiğini gösterdiği oysaki Hz. Peygamber'in Roma, Mısır ve Fars meliklerine gönderdiği elçilerden mucize göstermelerinin istenmediği belirtilmiştir. Selman Çalıışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 39, 111, 151, 189.

¹⁶ İbn Cüzey el-Kelbî, *Tefsîru İbn Cüzey: et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beirut: Şirketü Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1416/1995), 2/180; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 9/53; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/573; Ebû Zeyd Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-husân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut/Kâhire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997), 5/8-9; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi İbn Acibe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Kahire: Doktor Hasan Abbas Zekî, 1419/1998), 4/562; Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Râhu'l-meâni* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994), 11/393; Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd* (Ummân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1408/1988), 12 (2)/301.

¹⁷ Taberânî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfi, 1430/2008), 5/275; İsmâil Hakkî el-Bursevî, *Râhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/378.

¹⁸ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1414/1993), 3/118.

ve *izin*²⁰ açıklamaları, *takdiri ve kazası* gibi²¹ eklemelerle tekrar edilir. Fiillerin Allah'a nispet edilmesinde Hz. Peygamber'e anlatılan kıssada, verilen örnek ve tesellinin tam olabilmesi için bu üslûbun tercih edildiği de söylenmiştir.²² Farklı bir açıklama olarak Allah'ın resullerinin ve halifesinin fiili olması sebebiyle, fiilin Allah'a izafe edildiği de belirtilmiştir.²³ İbnü'l-Cevzi'nin (ö. 597/1201) aktarımına göre; Katâde (ö. 117/735) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) Allah resulünün gönderdiği elçilerin de Allah'a izafe edilmesinin caiz olduğunu belirtmişlerdir.²⁴

Âyetlerin zâhiriyle telif gayesiyle tefsirlerde yapılan bu açıklamalardan resulleri (havâri) Hz. İsa'nın göndermiş olduğu anlaşılmalıdır. Bu bilgi ise İbn Teymiyye'ye göre iki açıdan problemlidir. Hz. İsa hayatında havâri Antakya'ya göndermemiştir. Hristiyanların kabul ettiği üzere havâri Antakya'ya Hz. İsa'nın ref'inden sonra gelmişlerdir.²⁵ Mevdûdi'ye göre Kitâb-ı Mukaddes'in, Resullerin İşleri bölümünden, Hristiyan tebliğcilerin Antakya'ya ilk kez Hz. İsa'nın ref'inden birkaç sene sonra gittikleri anlaşılrsa da, Hz. İsa'nın tebliğ etmeleri için Antakya'ya havâri gönderdiğine dair Hristiyanların dayandıkları hiçbir belge bulunmamaktadır.²⁶ Ayrıca havâri Antakya'ya gelmiş olsalar da onları Allah göndermemiştir.²⁷ Bu hususta da birçok telif yoluna gidilmiştir.

Hz. İsa ve havâri arasındaki gönderme ilişkisinin ne,²⁸ nasıl ve ne zaman olduğuna dair farklı birçok açıklama yapılmıştır. Âlûsi (ö. 1270/1854) ve Eттаfeyyiş (ö. 1332/1914) birçok müfessirin gelen resullerin Allah'ın gönderdiği elçiler olduğunu söylediğini naklederler. Onlara göre gelen elçiler; Hz. Harun, Hz. Musa'yı takviye ve yardım için nasıl gönderildiyse o şekilde Hz. İsa'nın ref'inden önce onu desteklemek ve onun söylediklerini tasdik etmek için Allah tarafından gönderilmişlerdir.²⁹ İbn Âşûr (1879-1973), "Hz. İsa'nın İsrail oğullarından başkasını dinine davet etmediğini zaten kendisinin yeni bir şeriatla gönderilmediğini, ancak ilahi hikmete uy-

¹⁹ İbrâhim Nisâbüri es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2002), 8/125; Ebu Muhammed Huseyin b. Mahmud b. Ferrâ Beğavi, *Meâlimü't-tenzil fi tefsiri'l Kur'an* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 1999/1420), 4/10; Ebû Ali Eminüddin el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/101; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûni & İbrâhim Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2. Basım, 1383/1964), 15/14; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 7/160-161; Âlûsi, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri's-Seb'i'l-Mesânî*, 11/393.

²⁰ Fahreddin er-Râzi, *Mefâtilu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 26/260.

²¹ Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd*, 12 (2)/300.

²² Râzi, *Mefâtilu'l-gayb*, 26/260; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 7/160-161.

²³ Ebû Said Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvi, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. Beirut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997), 4/264.

²⁴ İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, 3/521.

²⁵ Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/245.

²⁶ Mevdûdi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4/574.

²⁷ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/249.

²⁸ İlişkinin mahiyeti hakkında ayrıntılı açıklama için bk. Selman Çalıskan, *Kur'an'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 117-128.

²⁹ Âlûsi, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/393; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd*, 12 (2)/301; Ahmed Mustafa el-Merâgi, *Tefsiru'l-Merâgi* (Kahire: Mustafâ el-Bâbi el-Halebi, 1365/1946), 22/150.

gun olarak Tevrat'ta bulunan şeriatı bazı eklemeler içeren bir dinle gönderildiğini belirtir. Bununla birlikte Hz. İsa havârilerine, putlara tapanları uyarma hususunda gaflete düşmemelerini vasiyet etmiştir. Bu sebeple havâriiler bir beldeye yönelmelerine dair bir rüya veya işaret gördüklerinde ya da içlerinde bir ilham hissettiklerinde bunun Hz. İsa'nın vasiyetini gerçekleştirmeleri için Allah'tan gelen bir vahiy olduğunu bilirlerdi.” açıklamasını yapmaktadır.³⁰ İletişim açısından vahiy olgusunu destekleyecek şekilde Vehb'den nakille İbnü'l-Cevzî, Allah'ın Şemûn'a vahyederek iki elçinin durumunu haber verdiğini aktarır.³¹ Kur'an'daki kullanımlara bakıldığında Allah ve havâriiler arasındaki iletişim hakkında Hz. İsa'dan bağımsız olarak iman konusunda³² olduğu gibi Allah'ın bu konuda da havâriilere vahyetme imkanından söz edilebilir. Bu sebeple Şevkânî (ö. 1250/1834) resulleri, Hz. İsa'nın ref'inden sonra Allah'ın göndermiş olmasının da caiz olduğunu söylemiştir.³³ Resullerin İşleri bölümünde ise Hz. İsa, ref'inden sonra havâriilerle zamanı gelince irtibat kurulacağını belirtmiştir.³⁴ Öte yandan Hz. İsa'dan sonra havâriilerin bilgilendirilmesi bir tarafa, onların öğrencilerinin dahi bilgilendirildiği, vahiy yahut ilham aldıkları anlaşılmaktadır.³⁵ Buna ek olarak bir elçiye mucize verilip de vahiy veya ilham almadıklarını düşünmek uzak görünmektedir.³⁶ Ayrıca Hz. Peygamber de önceki ümmetlerde nebi olmadıkları halde kendileriyle konuşulanların (muhaddesûn) olduğunu söylemiştir.³⁷

Havâriilerin Hz. İsa'nın ref'inden sonra gittikleri bilgisi temelli anakroniğe dikkat çekecek muhtemel itirazlardan olsa gerek Ebü'l-Leys es-Semerkandî havâriilere Hz. İsa'nın ref'inden önce şehirlere dağılmalarını vasiyet ettiği veya O'nun önce gönderip sonra ref' olduğu şeklinde rivâyetlerden bahsetmekte ancak kaynak vermemektedir.³⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Kurtubî (ö. 671/1273) de Hz. İsa'nın resulleri, ref' i sırasında gönderdiğini belirtirler.³⁹

Hz. İsa'nın havâriileri Antakya'ya göndermediği, havâriilerin Hz. İsa'nın ref'inden sonra Antakya'ya geldikleri, bu sebeple göndermiş olamayacağı bilgisi doğru kabul edildiğinde sadece Katâde'den nakledilen rivâyette geçen “ أن عيسى بن مريم بعث ”⁴⁰ şeklindeki gönderme bilgisinin yanlış olduğu söylenebilir. *Ashâbü'l-*

³⁰ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984), 22/359.

³¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi'lmi't-tefsîr*, 3/520.

³² “وَأَوْحَيْتَ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمَنُوا بِي وَيَرْسُلُونِي” Mâide 5/111.

³³ Muhammed Abdullah eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Beirut: Dâru İbn Kesir & Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994), 4/417; Muhammed Siddîk Hasan Han el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 11/278.

³⁴ Resullerin İşleri 1/8.

³⁵ Resullerin İşleri 13/2; Selman Çalışkan, *Kur'an'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 118.

³⁶ Selman Çalışkan, *Kur'an'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 119.

³⁷ Buhârî, “Fedâilü Ashâbi'n-Nebi”, 6.

³⁸ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/118.

³⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, 9/53; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/14.

⁴⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk es-San'ânî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990), 3/78; İbn Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle,

karye kıssasındaki kişilerin havâri ve geldikleri şehrin Antakya oluşu ise ayrı bir bilgidir. Rivâyetteki bir bilginin yanlışlığı, rivâyetteki diğer bilgilere şüphe düşürse de onların mutlak yanlış olduklarını göstermez. Bu sebeple olsa gerek İbn Abbâs'tan nakledilen rivâyette resullerin havâri olduğu belirtilmese de havârilerin isimleri aktarılmıştır.⁴¹ Aynı şekilde Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Hz. İsa'nın gönderdiği ayrıntısına yer vermeden gelen kişilerin havâri ve Hz. İsa'nın vâsileri olduğunu belirtmiştir.⁴²

Kur'an'da Yâsin 13. âyette resullerin hepsinin gelmesi “جاءها” ile ifade edilirken, 14. âyette ilk iki elçinin gönderilmesi “رسلنا” ve ilk gidenlerin 3. elçiyle kuvvetlendirilmesi “فعرزنا” fiilleriyle anlatılmaktadır. Ahd-i Cedid'in Resullerin İşleri bölümünde ise *gönderme* fiilini Kudüs'te toplanan Mesih'e inanmış kişiler aralarında karar alarak yapmışlardır. Önceden giden iki havârinin iman edenlerin çokluğu üzerine baş havâri Peter'i Antakya'ya *çağırmaları* da Kur'an'daki bu üç farklı kullanıma uygundur.

13. ve 14. âyetlerde⁴³ geçen “مرسلون/gönderilenler” kelimesine dayanarak Kur'an'ın zâhirinden Allah'ın gönderdiği elçilerin kastedildiği söyleminin doğruluğu konusunda Kur'an'ın genel kullanımının tespiti gerekmektedir. Kur'an'da sadece insanlardan değil Allah'ın hem meleklerden hem de insanlardan resuller seçtiği belirtilmiştir.⁴⁴ İbn Âşûr, Kur'an'da “المرسلون” ifadesinin peygamber olarak ıstılahî anlamının yanında lügavî manasıyla *gönderilenler* olarak kullanılmasının mümkün olduğunu söyler. O, bu konuda Yâsin 13. âyetini örnek gösterir.⁴⁵ *R-s-l* kökünün Kur'an'daki anlamlarına⁴⁶ bakıldığında *elçi* manasında hem melekler için hem de peygamberler haricinde insanlar için kullanıldığı⁴⁷ görülmektedir.⁴⁸ Bununla birlikte te kıssadaki “مرسلون/gönderilenler” kelimesinin sûrenin üçüncü âyetinde geçen

1420/2000), 20/504; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (el-Memleketü'l-'Arabiyetü's-Suudiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1998), 10/3191.

⁴¹ Abdullah b. Abbâs b. Abdilmuttalib, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn-i Abbâs* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/369.

⁴² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs, 1423/2002), 3/575.

⁴³ Buna kısaca anlatımı içerisinde bulunan; 16, 20 ve 30. âyetler de eklenebilir.

⁴⁴ Hac 22/75.

⁴⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 8/79.

⁴⁶ Kur'an'da resul; haberci, peygamber, cinlerden bir elçi, meleklerden bir elçi, Cebrâil, Kur'an, kutsal kitap, ya da söz konusu anlamlardan bazılarının birlikte kastedildiği müşterek manalarda kullanılır. Zeynel Abidin Aydın, “Vucûhu'l-Kur'an Bağlamında “Rasûl” Kelimesinin Anlam Alanı”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (Haziran 2017), 301.

⁴⁷ Yûsuf 12/31; eş-Şu'arâ 26/53; en-Neml 27/35.

⁴⁸ Krş. Erdiç Doğru, “Dilbilim ve Kur'an Çerçevesinde Bir Anlam Analizi: Resul ve Nebi Kavramları”, *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research-İslam Araştırmaları* 4/2 (2011), 9; Fatih Orum, *Kur'an'ın Öğrettiği Kavramlar, Nebi ve Rasûl* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yay., 2016), 23-26.

“المرسلين” kelimesine mukabil olduğu⁴⁹ ve sûrede sekiz kez⁵⁰ kullanılan *r-s-l* kökü türevlerinin peygamberler anlamını desteklediği söylenmiştir.⁵¹

İbn Kesîr’in âyetlerin zâhirinde elçileri Hz. İsa’nın gönderdiğine dair bir işaret olmaması hakkındaki görüşüne iki noktadan hareketle itiraz edilebilir: a) Melek olması beklenen resullere göre havârilere, kendilerine vahiy indirilmemesi (kitap-şeriat) ve peygamberlerin hissi mucizelerine karşılık ancak keramet gösterebilmeleri sebebiyle 15. âyette geçen “ما انتم الا بشر مثلنا/Siz de ancak bizim gibi insansınız.” sözüne daha uygundur. b) Ayrıca âyetin devamındaki “وما انزل الرحمن من شيء/Rahmân, hiçbir şey indirmemiştir” ifadesinin, siz vahiy almadığınız için “ancak bizim gibi insansınız” şeklinde anlaşılmasına havârilere daha münasiptir. Bu sebeple gerekçelendirme yapılırken âyetlerin zâhiri açısından değil de Kur’ân’ın bütünlüğü açısından denilmesi daha net bir sonuca ulaşılmasını sağlayacaktır. Sonuç olarak âyetteki mezkûr lafızlar, hem peygamberler hem de havârilere için kullanılabilir, âyetlerde sadece peygamberlerin veya sadece havârilere işaret edildiğini göstermez. Âyetlerde geçen “apaçık tebliğ”, “ücret/karşılık beklememe”, “uğursuzlukla itham” ve “taşlanma ile tehdit” Kur’ân’da peygamberlerin anlatıldığı pasajlarda çokça yer aldığı⁵² gibi onların ardından gidenlerin de karşılaştıkları durumlardır. Bu ortak kullanımlar da ihtimal ifade etmenin ötesinde bir kesinlik arz etmez. Bununla birlikte ilk anlam olarak peygamberlerin kastedildiği gayet açıktır.

2. AHD-İ CEDİD VE TARİHİ BİLGİLERE ATIFLA YAPILAN TENKİTLER

Müfessirlerin yaptıkları eleştirilerde âyetlerin zâhirinin yanı sıra Ahd-i Cedid ve tarihi bilgilere atıfla yapılan itirazlara da yer verilmektedir. Bunlar maddeler halinde sıralanıp değerlendirilecek olursa;

1. İbn Abbâs, İkrime (ö. 105/723), Katâde, Kâ’b el-Ahbâr ve Vehb bin Münebbih, Hristiyanların güvenilir olmayan rivâyetlerini esas alarak bu kıssayı naklederler. Tefsirlerde anlatılan bu kıssanın tarihi bir dayanağı yoktur.⁵³

Mevdûdî’nin rivâyetin güvenilir bir senede dayanmadığı şeklindeki eleştirisi bu konuda yapılan en temel ve güçlü tenkitlerden biridir. Bununla birlikte rivâyetin kimlerden aktarıldığı ve bu rivâyetin Hristiyan kaynaklarına dayandığı bilgisi yanlıştır. İkrime ve Katâde için Hristiyan kaynakları gibi bir tahsis doğru olma ihtimali taşısada da, Kâ’b el-Ahbâr, dolayısıyla İbn Abbas ve Vehb bin Münebbih’ten aktarılan rivâyet genel olarak Tevrat’tan ve Yahudi kaynaklarından aktarılmış olmalıdır. Çünkü Kâ’b el-Ahbâr bir Yahudi alimidir ve Yahudilerin kitaplarını iyi bilmekte-

⁴⁹ Savut, “Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi”, 472.

⁵⁰ Yâsîn 36/3, 13, 14, 14, 16, 20, 30, 52.

⁵¹ Selman Çalışkan, *Kur’ân’da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 46-47; 106-109.

⁵² Savut, “Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi”, 471-472.

⁵³ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 4/573.

dir.⁵⁴ Aktardığı rivâyetlerin bazılarının yine bir Yahudi alimi olan babasından kalan tahrif edilmemiş nüshalardan⁵⁵ olduğu da söylenilebilir. Yemenli tâbiî Vehb bin Münebbih, eski ümmetleri açıklarken genelde eski ahidden yararlanmış, Kâ'b el-Ahbâr ve Abdullah b. Selâm'a (ö. 43/663-64) dayandırılan rivâyetlere kutsal kitaplardan bazı eklemeler yapmıştır.⁵⁶ Sonuç olarak Kâ'b el-Ahbâr, dolayısıyla İbn Abbas ve Vehb bin Münebbih, Mevdûdî'nin belirttiği Hristiyan kaynaklarındaki ve Kitâb-ı Mukaddes'in, Resullerin İşleri bölümündeki havâri anlatımından farklı bir şekilde Yahudi kaynaklarına dayanarak *Ashâbü'l-karye* kisasını açıklamış olabilirler. Onlar, Antakya'ya gelenlerin; Allah tarafından, putlara tapan bir firavuna gönderildiklerini belirtmişlerdir.⁵⁷ Burada firavun ayrıntısı, Kasas sûresindeki *uzaktan gelen adam*⁵⁸ anlatımından esinlenmeyle açıklanacağı gibi şehir adı da Mısır ve çevresini işaret edebilir. Bu Kur'ân müphemini açıklamada Antakya'nın kullanımı kısaya dair açıklamaların yapıldığı zamandaki şöreti⁵⁹ ve İslam öncesi Arap kültürünün tefsire yansımaları olarak da görülebilir. Araplar "şehir" mefhumunu ifade etmek için Antakya'yı kullanmış ve câhiliye şiiirinde birçok örneği görüleceği üzere güzel olanı Antakya'ya nispet etmişlerdir.⁶⁰ Buna ek olarak İsrâiliyat türü anlatımların kaynağı tümüyle Ehl-i kitap değildir. Bunların bazıları Arapların toplumsal/kültürel hafızalarından süzülen, atalarından uzun yıllar aktara geldikleri, kimi zaman da kendi folklorik veya hayalî anlatımlarıyla süsleyip geliştirdikleri rivâyetlerdir.⁶¹

2. Hristiyan anlatılarında⁶² Antakya halkı havâriilerin çağrısını kabul etmişlerdir.⁶³ Hatta baştan sona halkı iman eden ilk şehir olduğu için Hristiyanlığın dört patriğinden birisi bu şehirde bulunur. Oysaki karye halkı resulleri yalanlamıştır.⁶⁴ Sonrasında da helak edilmişlerdir.⁶⁵

⁵⁴ Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 3/489, 490.

⁵⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/494; İbn Hacer el-Askalânî, *İsâbe fi temyizi's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/482.

⁵⁶ Abdülaziz ed-Dürî, *The Rise of Historical Writing among Arabs*, ed. & çev. Lawrence I. Conrad (Princeton: Princeton Legacy Library, 1983), 31-32 ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. 122-135.

⁵⁷ Taberî, *Câmi u'l-beyân 'an te'vili'l-Kur'ân*, 20/504.

⁵⁸ el-Kasas 28/20.

⁵⁹ Cemaleddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 8/181.

⁶⁰ Abdülhalik Bakır, "Yakut el-Hamevi'nin Antakya Şehri İle İlgili Naklettiği Bilgilerin Değerlendirilmesi", *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 14.

⁶¹ Enes Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 105.

⁶² Hristiyan anlatılarıyla tarihi kayıtlar örtüşmektedir. Barnabas ile Pavlos'un, Antakya'da Singon olarak bilinen Pantheon sokağının yakınında Hz. İsa'nın mesajını anlatmaya başlamalarından itibaren bir yıl gibi kısa bir süre içerisinde tevhid dinini kabul eden büyük bir topluluk oluşmaya başlamıştır. bk. John Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, çev. Elizabeth Jeffreys vd. (Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986), 128.

⁶³ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih*, 2/245, 249; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/573; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 4/573.

⁶⁴ Yâsin 36/14.

⁶⁵ Yâsin 36/28, 29; İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih*, 2/248; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/573.

Bu eleştirinin müfessirlerin itirazları içerisinde âyetlerin zahirini temel alan tenkitlerden sonra en güçlü eleştiri olduğu söylenebilir. Kitâb-ı Mukaddes'in, Resullerin İşleri bölümünde resullerin yalanlanmalarına dair birkaç özet cümle bulunsa da⁶⁶ yapılan eleştirinin doğru olduğu görülmektedir. Antakya, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde birçok farklı kültürü içinde barındıran bir metropoldü. Yahudiler, Araplar, Persler, Grekler ve diğer kavimler Antakya'da kozmopolit bir ortam meydana getiriyordu.⁶⁷ Oysaki 13. âyette yer alan "اصحاب" kelimesi bireyler arasındaki yardımlaşma ve dayanışmayı⁶⁸ işaret etmekte ayrıca "القرية" lafzı *birikme* kök anlamına bağlı olarak Kur'an'da tek bir fikir veya inanışta birleşen homojen ve tekdüze toplumsal şehir yapılarını ifade etmek için kullanılmaktadır.⁶⁹ Bu sebeplerle Yâsin suresindeki resullerin muhatapları ile havâriilerin muhataplarının birbirinden farklı toplumlar oldukları düşünülebilir.⁷⁰

3. Hristiyan anlatılarında ne Habîb en-Neccâr ne de şehrin uzağından koşup gelen bir kişiden bahsedilir.⁷¹

İbn Teymiyye'nin bu itirazı, tarih kayıtlarındaki bir bilgiyi aktarmaktadır. Bununla birlikte ilgili kaynakların tarihi vakıaları eksiksiz olarak yansıttığı, tarihi verilerin de her zaman vakıayı tam olarak aksettirdiği söylenemez. Tarihi olaylar ve verilerle rivâyetlerin ve bunlara dayalı yorumların uyuşmaması rivâyet kaynaklı ilimlerde ortaya çıkan genel bir problemdir.⁷² Bilindiği üzere MS 323'te Roma İmparatoru Konstantin başa geçinceye dek Roma İmparatorluğunun doğusunda yaşayan Hristiyanlar büyük işkencelere maruz kalmışlardı.⁷³ Bu sebeple Hristiyan tarihinine dair yazılı ilk kaynak, Kilise Tarihçiliği'nin kurucusu kabul edilen Eusebius'a (263-339) aittir.⁷⁴ Yüzyıllar süren sözlü kültürden yazılı metinlere geçiş süreci içerisinde çeşitli sebeplerle⁷⁵ havâriilerle ilgili anlatılarda *şehrin uzağından koşup gelen*

⁶⁶ Rivâyetlerdeki bilgilerle Resullerin İşleri bölümündeki bilgilerin ayrıntılı karşılaştırması için bk. İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 22/359; Muğniyye, *et-Tefsîru'l-kâşif*, 6/169.

⁶⁷ Aydın, Mehmet. "Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hristiyanlığına Bir Bakış". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (Nisan 2003), 7.

⁶⁸ Selman Çalışkan, *Kur'an'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 84.

⁶⁹ Ahmet Sait Sıcak, "Kur'an'da Tasrif Olgusu ve Kur'an Kıssalarında Karye/Medine Kelimelerinin Tasrifi", *Şarkiyat Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 748, 756.

⁷⁰ Savut, "Yâsin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi", 474.

⁷¹ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/245.

⁷² Savut, *Tefsîr İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i* (Ankara: Yayın Evi, 2012), 198.

⁷³ Georg Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates* (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1963), 40.

⁷⁴ Eusebius'un eserinde atıfta bulunduğu Hegesippus'a (110-180) ait eser ise günümüze ulaşmamıştır. Muhammad Wolfgang, *History of the Christian Church* (Hamburg: Disserta Verlag, 2017), 689. Atıflar için bk. Eusebius, *Church History*, ed. Paul Maier (Grand Rapids: Kregel, 1999), 2/23; 3/20, 32; 4/8, 22.

⁷⁵ Bu sebepler arasında *şehrin uzağından koşup gelen* kişinin Hz. Peygamber'i daha o gelmeden müjdeleyip O'na iman etmesi dolayısıyla Hristiyan tarihi yazınlarından çıkarıldığı söylenebilir. Dini ve siyasi kaygıların yanı sıra tarih yazarının, kaynaklarını kullanmada dikkatsizliği ve onları anlamadan aktarması da buna sebep olabilir. İlgili değerlendirmeler için bk. Glanville Downey, *A History Of Antioch In Syria: From Seleucus To The Arab Conquest* (New Jersey: Princeton University Press, 1961), 37-38, 56 vd.; sebebin yaşanan kaos ve zorluklar olarak gösterildiği benzer bir yaklaşım için bk. İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 23/7.

kişi ayrıntısının gizlenmiş veya kaybolmuş olması tabiidir. Ahd-i Cedîd özelinde bu ayrıntının Pavlus'un öğrencisi ve Resullerin İşleri bölümünün yazarı Luka'nın, tafsilatına muttali olamayacağı erken bir dönemde gerçekleştiği veya kitapta aktarılmayan bir seyahatte vuku bulduğu da söylenebilir.⁷⁶ Antakya halkının havârilerin davetlerine hemen uydukları anlatılsa da örneğin 72 havâriden biri olduğu söylenen Agabus işkenceye maruz kalarak MS 45'te Antakya'da şehit edilmiştir.⁷⁷ Buna ek olarak Hristiyan tarihinde aslanların önüne atılarak şehit edilen birçok örnek bulunmaktadır.⁷⁸ Farklı bir bakış açısıyla Kur'an'ın tarih kitabı olmadığı bu sebeple kıssanın anlatım amacına uygun olarak muhatabın ihtiyacını önceleyen, üzerinde en fazla tesiri yapacak ve ifadeyi güzelleştirecek asla müteallik olmayan tasarruflarda bulunulduğu da söylenmiştir.⁷⁹

4. *Ashâbü'l-karye* kıssasında gönderilen elçiler üç kişiyken Hristiyan anlatılarına göre Antakya'ya gelen elçiler iki kişidir.⁸⁰

İbn Teymiyye, Hristiyanların kabul ettiği üzere Antakya'ya iki kişinin geldiğini belirtmiştir. Bu bilgi, Ahd-i Cedîd'in Resullerin İşleri bölümündeki anlatım açısından doğru olsa da havârilerin Antakya'ya gelişlerine dair tarihi kayıtlar açısından yanlıştır. Tarih kayıtlarına göre *Ashâbü'l-karye* kıssasıyla uyumlu olarak Antakya'ya başta iki havâri (Barnabas ile Pavlos) sonra üçüncü kişi (Peter) gelmiştir.⁸¹ Resullerin İşleri bölümünde Barnabas ile Pavlos'a destek olmaları için Kudüs topluluğu tarafından Yahuda "برسایا" ile Silas "سیلا" isimli iki peygamberin⁸² daha Antakya'ya gönderildikleri anlatılır.⁸³ Bu ise ayrı bir ihtilaf noktasıdır.

5. Antakya'ya gelen havârilerle, kıssaya dair rivâyetteki resullerin isimleri farklıdır.⁸⁴

Antakya'ya gelen havârilerle, kıssaya dair rivâyetlerdeki resullerin isimlerindeki⁸⁵ farklılık; iki farklı zamana dair aktarılan rivayetten kaynaklandığı gibi aynı riva-

⁷⁶ Selman Çalışkan, *Kur'an'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 217.

⁷⁷ Anthony John Maas, "Agabus", *Catholic Encyclopedia*, ed. Charles Herbermann (New York: Robert Appleton Company, 1907), 1/422.

⁷⁸ Cemaleddin Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 8/181.

⁷⁹ Selman Çalışkan, *Kur'an'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 23-24. Bu itidalli yaklaşımın yanı sıra oryantalistler tarafından, Kur'an kıssalarındaki bazı unsurların tarihi gerçekliği yansıtmadığı da iddia edilmiştir. Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 288.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/245, 249.

⁸¹ Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, 128.

⁸² Süyûtî de havârilerden bir kısmının nebilerden olduğunu belirtir. Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 2/147.

⁸³ Rivâyetlerdeki bilgilerle Resullerin İşleri bölümündeki bilgilerin ayrıntılı karşılaştırması için bk. İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 22/359; Muğniyye, *et-Tefsîru'l-kâşif*, 6/169.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/246.

⁸⁵ Kaynaklarda ilk olarak gelen iki resul hakkında; Yohanna -Yuhanna- "يوحنا/يوحنا" ve Yunus "يونس", Sadık "صادق" ve Masduk "مصدق", Sadûk "صدوق" ve Şelûm "شلوم", Sûman/Toman "تومان/تومان" ve Yunus "يونس", Tomas ve Paurus, Terman ve Talûs "طالوس", Tûfân "توفان" ve Bâlûs "بالوس", Yahya "يحيى" ve Yunus "يونس", Yuman ve Malus, Târûs/Nâzûs/Kârûs "قاروص/ناروص/تاروص" ve Mârûs/Mânûs "ماروص/مانوص" gibi farklı isimler veril-

yetteki kişilerin farklı olmasından değil farklı isimlendirme sebebiyle meydana gelmiştir. Kıssaya dair isimlerdeki bu değişiklik ve tahrifat;⁸⁶ bazen kelimele- rin/harflerin⁸⁷ Arapçalaşırken (te‘arrub) değişmesi⁸⁸ bazen yazım ve nakil sürecin- deki benzer lafızların karıştırılması/istinsah hataları⁸⁹ bazen de ismin veya ismin yerine kullanılan lakapların farklı dillerdeki karşılıklarından kaynaklanmaktadır. Tarih ve coğrafya âlimi Mes‘ûdî’ye (ö. 345/956) göre birçok insan bu hususu tartış- sa da Antakya’ya üçüncü olarak gelen kişi Rumca’da Petrus “بطرس” Arapça’da Sem‘ân “سمعان” ve Süryanice’de Şem‘ûn “شمعون” olup farklı dillerde aynı kişi kaste- dilmektedir.⁹⁰ Aslında mezkûr farklılıklarda sadece dil faktörünün değil isim ve lakap faktörünün de beraberce etkin olduğu görülür. İlk olarak “سمعان” olarak isim- lendirilen bu havâri Yesû‘a “يسوع/Hz. İsa”ya tabi olduktan sonra Hz. İsa tarafın- dan, Hristiyanlıkta oynayacağı sağlam ve temel role işaretten Kîfâ “كيفا” takma ismiyle anılmıştır.⁹¹ Ârâmîce’de *kaya* anlamındaki bu kelimenin Arapça’daki karşılığı es- Safâ “صفا” veya es-Sahra “الصخرة”, Yunancada ise Pîtrûs’tur “πῆτρος”. Bundan da Petrus’a “بطرس” evrilmiştir.⁹² Ayrıca rivâyetlerde Bûlus “بولص” şeklinde kaydedilen havârinin, İbranice’de *talep edilen* manasına gelen Şâvul “שاول” adıyla da anıldığı bilinmektedir. Bu elçi, Anadolu/Asya seyahatlerini Barnabas ile gerçekleştiren Saul yahut diğer adıyla Pavlus’tur.⁹³

6. Antakya, havâriilerin gelişinden sonra helak edilmemiştir.⁹⁴ Çünkü meşhur Antakya kasabasının helak edildiğine dair ne Hristiyanlık tarihinde ne de ondan daha önce, bir bilgi bulunmamaktadır.⁹⁵

Antakya’nın havâriilerin gelişinden sonra helak edilmemiş olduğuna dair itiraz, tarihsel verilerle örtüşmemektedir. Gürhan Bahadır, Hz. İsa’nın ref‘inden⁹⁶ (MS 33) iki yıl sonra MS 35’ten itibaren Antakya’ya gelen iki havâriye (Barnabas ve Pavlos)

miştir. Üçüncü gelen elçi hakkında ise Şem‘ûn “شمعون”, Şimon, Şem‘ûnî’s-Sifâr “شمعون الصفار”, Şem‘ûnî’s- Safâ “شمعون الصفا”, Şem‘ûnî’s-Sahra “شمعون الصخرة”, Şem‘ân “سمعان”, Şelûm “شلوم”, Selûm “سلوم”, Şelom, Şâvul “شاول”, Pavlos “بولص/بولس”, Bulus ve Bolş/Buluş “بولش” gibi farklı isimler bulunmaktadır. Necmettin Çalışkan, “Kur‘ân-ı Kerim’e Göre Ashâbü’l-Karye ve Habib En-Neccâr”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017), 114-115.

⁸⁶ İbn Aşûr, *Tefsîru’l-tahrîr*, 22/359.

⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 11/393.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 15/14.

⁸⁹ Konevî İsmâil Efendi & İbn Temcid, *Hâşiyetâ’l-Konevî ve’bni Temcid ‘ale’l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422/2001), 16/103.

⁹⁰ Ebû’l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî, *Mürûcû’z-zehab ve me‘âdinü’l-cevher* (Kum: Dâru’l-Hicre, 1409/1988), 1/79.

⁹¹ Ayrıntılı bilgi ve farklı anlamlandırmalar için bk. Muammer Ulutürk, “Katolik Hristiyanlığında Göre İsa’nın Halefi ve ilk Para Havari Simun Petrus”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 147-148.

⁹² Butrus Abdülmelik vd., *Kâmûsü’l-Kitâbi’l-Mukaddes* (Kahire: Dâru’s-Sekâfe, 1991), 174.

⁹³ Butrus vd., *Kâmûsü’l-Kitâbi’l-Mukaddes*, 196; Selman Çalışkan, *Kur‘ân’da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 138.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu’s-sahîh*, 2/245, 249.

⁹⁵ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur‘ânî’l-‘Azim*, 6/573-574; Havvâ, *el-Esâs fi’l-tefsîr*, 8/4630-4631; Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur‘ân*, 4/573.

⁹⁶ Malalas bu hadise üzerine dünya genelinde bir deprem olduğunu ifade eder. Mezkûr durum Hz. İsa ve havâriilerine karşı çıkanların bir helak çeşidi olarak depremlerle cezalandırıldıkları şeklinde bir genellemeye gitmeye imkân tanır. Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, 128.

Peter'in katılmasını takiben MS 37⁹⁷ yılında yaşanan depremin Yâsîn sûresindeki helak bilgisiyle örtüştüğünü ifade etmektedir.⁹⁸ Genel olarak ifade edilen bu azap, semadan geldiği gibi yer kaynaklı da olabilir.⁹⁹ Kur'ân'da; gürültü¹⁰⁰ kıyamet günü Sûr'dan çıkan ses¹⁰¹ ve azgın kavimleri helak için gönderilen ses¹⁰² manalarında kullanılan sayhanın "صيحة" mahiyeti bilinmemektedir.¹⁰³ Hatta Kur'ân'da sayha ile helak edildiği belirtilen kavimlerin helak şekillerinin farklı olduğu görülür.¹⁰⁴ Bununla birlikte Antakya halkının yaşadıkları depremi ne olarak değerlendirdikleri önemlidir. Nitekim MS 526 ve 528 yılında art arda yaşanan depremler sonrasındaki yangınlar, salgın hastalıklar ve şiddetli kış, Allah tarafından gönderilen bir azap olarak algılanmış ve Tanrının gazabına tekrar uğramamak için Antakya'nın adı Theoupolis (Tanrı şehri) olarak değiştirilmiştir.¹⁰⁵ MS 37 den itibaren en büyük depremlerin beşincisi ve altıncısı¹⁰⁶ olarak tarihe geçen Antakya'nın hemen tamamının yıkıldığı bu iki deprem başta olmak üzere Antakya'da Yâsîn sûresinin nüzülünden önce vuku bulan depremler İbn Teymiyye ve sonraki müfessirlerin tarihte Antakya'da herhangi bir helak yaşanmadığına dair bilgilerinin yanlış olduğunu göstermektedir.

7. Tefsirlerde resullerin/havâriilerin kral Antiochus zamanında Antakya'ya geldikleri belirtilmiştir. Oysaki Antiochus sülalesinden 13 kral MÖ 65'e kadar Antakya'da hüküm sürmüştür.¹⁰⁷

Mevdüdü'nin ortaya koyduğu bu tenkit hem kendi kaynak kullanımındaki hem de rivâyet tefsirleri açısından önemli bir eksikliği açığa çıkaracak mahiyettedir. Bu ifade kral Antiochus ayrıntısını paylaşan tefsirlerde anakronik bir hataya düşüldüğünü göstermesi açısından önemlidir. Ancak kral Antiochus ayrıntısı ne Antakya ne de havâriiler açısından bir itiraz sebebi olabilir. Çünkü kral ismine ait ayrıntının geçtiği ilk kaynak olan Taberî (ö. 310/923) tefsirine bakıldığında Antakya'ya gelen resullerin peygamber olduğunu belirten bu rivâyetin havâriilerle ilgili bir bilgi taşımadığı görülür.¹⁰⁸ Bu karışıklık müfessirlerin kaynak güvenilirliğine ve bilginin

⁹⁷ Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, 131, 138.

⁹⁸ Gürhan Bahadır, "Hristiyanlığın Antakya'da Şekillenmesi ve Habib-i Neccar", *Mustafa Kemal Üniversitesi SBE Dergisi* 10/23 (2013), 210, 213.

⁹⁹ Cemaleddin Kâsımî, *Mehâsinü'l-te'vil*, 8/181.

¹⁰⁰ el-Münâfikûn 63/4.

¹⁰¹ Yâsîn 36/49, 53; Sâd 38/15; Kâf 50/42.

¹⁰² Hûd 11/67, 94; el-Hicr 15/73, 83; el-Muminûn 23/41; el-Ankebût 29/40; Yâsîn 36/29; el-Kamer 54/31.

¹⁰³ Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyeri'nin (ö. 727/1327) *er-Ravzü'l-mi'târ fî haberil-aktâr* adlı eserinde "ويستحجر الماء في مجاري انطاكية ويتراكم طبقات حتى يمنع الماء من الجريان فلا يعمل الحديد في كسر" şeklinde bir ayrıntı yer almaktadır. bk. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyeri, *er-Ravzü'l-mi'târ fî haberil-aktâr*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Müessesetü Nâsir es-Sekâfe, 1400/1980), 38.

¹⁰⁴ Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 207.

¹⁰⁵ Bu süreçte insanların sürekli dua edip ağlayarak kendilerini bilinçsizce karların üzerine attıkları da anlatılır. bk. Downey, *A History Of Antioch In Syria*, 529.

¹⁰⁶ Downey, *A History Of Antioch In Syria*, 522.

¹⁰⁷ Mevdüdü, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 4/573.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vili'l-Kur'ân*, 20/504.

uyumuna bakmaksızın buldukları her ayrıntıyı Kur’ân tefsirine bir tasnife gitmek-sizin dercetmeleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Havârilerle ilgili bilgi veren ilk kaynaklarda ve rivâyetlerde böyle bir anakroni bulunmamaktadır. Sonraki tefsirlerde ise tüm bilgiler harmanlanmıştır. Örneğin Sa’lebî (ö. 427/1035) hem havâriilerin isimlerini aktarmış hem de gelenlerin peygamber olduğunu belirten rivâyette firavun olduğu söylenen “ابطيحيس-انطيوخس” ismini Rum kralı olarak havâri kıssasıyla birleştirmiştir.¹⁰⁹ Mevdûdî de yaptığı itirazla ilk tefsirleri göz ardı ederek sonraki tefsirlerde aktarılan yanlış bilgiyi delil olarak kullanıp yanlış bir çıkarım yapmıştır.

8. Şayet bu kıssada söz konusu edilen kentin ismi kesinlikle Antakya ise bu şehir, bilinen meşhur Antakya’dan farklı bir yerleşke olmalıdır.¹¹⁰

İbn Kesîr -kendinden önceki alimlerin rivâyete dayanan bilgilerine olan itimadından ve hocası İbn Teymiyye’nin bu konuya itiraz etmemesinden olsa gerek- “seleften birçok kişinin ifade ettiği gibi şayet bu kıssada söz konusu edilen kentin ismi kesinlikle Antakya ise bu şehir, bilinen meşhur Antakya’dan farklı bir yerleşke olmalıdır. Çünkü meşhur Antakya kasabasının helak edildiğine dair ne Hristiyanlık tarihinde ne de ondan önce bir bilgi yoktur.”¹¹¹ diyerek Antakya bilgisinden vazgeçmeden meşhur Antakya şehrine dair bilgiye itiraz eder. Selevkos I. Nicator’un bugün meşhur olan Antakya¹¹² dahil olmak üzere 4 tane Antioch kurması¹¹³ İbn Kesîr’in Antakya isimli başka yerleşke¹¹⁴ söylemine imkân tanısa da Tevrat öncesi tarihlendirmesinde bu şehirler yoktur. İbn Kesîr, yazdığı tarih kitabında ise Hz. İsa öncesiyle ilgili açıklamasında farklı bir yaklaşım tercih eder. İbn Teymiyye’nin görüşünü tekrar eden İbn Kesîr, eğer üç resul Antakya’ya daha önceki bir zamanda gönderilmişlerse ilk olarak şehrin helak edildiğini sonrasında ise yeniden imar edildiğini belirtir.¹¹⁵ Resullerin gönderildiği yerleşim birimini ifade için 13. âyette karye, 20. âyette ise medîne kelimelerinin kullanılmasından yola çıkarak helakın medîne (tüm Antakya) değil karye (medîneyi oluşturan daha küçük birimler) boyu-

¹⁰⁹ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*, 8/124.

¹¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 6/573-574.

¹¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 6/573-574; Havvâ, *el-Esâs fi’t-tefsîr*, 8/4630-4631.

¹¹² Meşhurluğun yanı sıra başkent olan ve havâriiler zamanında yaklaşık olarak 100.000-125.000 kişilik bir popülasyona sahip olan Antakya. Michael Decker, *Frontier Settlement and Economy in the Byzantine East* (b.y.: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 2007), 236.

¹¹³ Babasının anısına kurulan “Antioch”lar eklenen sıfatlarla birbirinden ayrılır. Meşhur olan Antakya Asi üzerindeki veya Defne (Daphne) yakınlarındaki Antakya olarak anılır. Buna ek olarak Nicator kendi adına “Seleucia”, eşinin adına “Apamea”, annesinin adına “Laodicea” (lar) da kurmuştur. Downey, *A History Of Antioch In Syria*, 581. Kurulan Antioch sayısının 16 tane olduğu hakkında bk. Bahadır, *İslam Fethinden Haçlılara Kadar Antakya (M.S. 636-1098)* (Hatay: Antakya Belediyesi, 2010), 24.

¹¹⁴ Örneğin günümüz Isparta/Yalvaç sınırlarında kalan *Psidia Antiocheia* hem isim hem de iki Havârinin (St. Paul ve St. Barbanas) MS 46’da bu kente gelmesi açısından kıssa ile benzeşmektedir. Sargin Sevil, “Yalvaç’ta İnanç Turizmi”, *Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2006), 6-7.

¹¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. ‘Ali Şîrî (Dârü İhyâ’it-Türâsi’l-‘Arabi, 1988/1408), 1/265.

tuyla sınırlı kaldığı da söylenmiştir.¹¹⁶ Oysaki Kur'ân'da bu iki kelime fiziksel açıdan aynı yerleşkeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.¹¹⁷

9. İsrâiliyat'ta ve tarihi kayıtlarda bulunan belli-belirsiz tek bir irtibat üzerinden yapılan *Ashâbü'l-karye*'ye gönderilen elçiler ve havâriiler arasındaki benzetme doğru bir hüküm vermek için yeterli değildir.¹¹⁸

Said Havvâ, Antakya hakkındaki bu meşhur ve yanlış bilgiyi, Hz. İsa'nın havâriilerinden üç kişinin Antakya'ya gittiği bilgisini kitaplarında okuyan Ehl-i kitaptan Müslüman olanların kıssada anlatılan şehri Antakya zannetmelerine bağlamaktadır. Çoğu müfessirin herhangi bir araştırma yapmadan onlara tâbi olmaları da bu yanlış yaygınlaştırmıştır. Halbuki kıssanın tüm ayrıntıları göz önünde bulundurulmadan ve sağlam bir tahkike başvurulmadan belli-belirsiz tek bir irtibat üzerinden yapılan bu benzetme doğru bir hüküm vermek için yeterli değildir.¹¹⁹

Havâriilerin Antakya'ya gelişlerinde sadece üç kişinin gelmesi değil, aynı zamanda başta iki havârinin (Barnabas ile Pavlos) sonra da üçüncü kişinin (Peter) gelmesi de *Ashâbü'l-karye* kıssasının anlatımıyla uyumludur. Yâsîn sûresi 14. âyette bu durum "اد ارسلنا اليهم اثنتين فكذبوهما فعزنا بثالث" / Biz onlara iki elçi gönderdik ikisini de yalanladılar. Bunun üzerine biz de (onları), üçüncü bir elçi ile destekledik." cümlesiyle açıkça belirtilmektedir. Hatta Antakya'ya üçüncü olarak Peter'in Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu Kudüs'ten gelmesi¹²⁰ de 20. âyetteki "وجاء من اقصى المدينة رجل" ibaresindeki aksâ lafzından ötürü¹²¹ bu benzerliklere eklenebilir. Fakat bu hususlar da tam bir örtüşmeden çok, yoruma açık diğer irtibatlar olarak kabul edilmelidir.

3. İSLAMÎ TEOLOJİYE ATIFLA YAPILAN TENKİTLER

Müfessirlerin yaptıkları eleştirilerde; âyetlerin zâhirinden, Ahd-i Cedîd ve tarihten elde edilen bilgileri referans alan eleştirilerin yanı sıra İslamî teolojiye atıfla yapılan itirazlara da rastlanmaktadır. Bunlar maddeler halinde sıralanıp değerlendirilecek olursa;

1. Mesîh'in arkadaşları havâriilerin, Antakya'ya gidişleri tabii olarak Tevrat'ın nüzülünden sonradır. Oysaki Ebû Saîd el-Hudrî ve Seleften başkaları; Kasas 43. âyetle¹²² alakalı olarak Allah Teâlâ'nın Tevrat'ı indirdikten sonra, hiçbir milleti genel bir azapla helak etmediğini bildirmişlerdir.¹²³

¹¹⁶ Muhammed Selman Çalışkan, "Kur'ân'da Yerleşim Birimleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/39 (2019): 53-56, 59-60; Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 66.

¹¹⁷ Sıcak, "Kur'ân'da Tasrîf Olgusu ve Kur'ân Kıssalarında Karye/Medîne Kelimelerinin Tasrîfi", 747, 756.

¹¹⁸ Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, 8/4631.

¹¹⁹ Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, 8/4631.

¹²⁰ Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, 128.

¹²¹ 20. âyetteki bu ibare bazı müfessirlerce 14. âyetteki üçüncü kişinin gelmesine dair ayrıntı olarak ele alınmıştır. Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-tefâsir* (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1424/2004), 4/369.

¹²² "ولقد اتينا موسى الكتاب من بعد ما اهلكنا القرون الاولى" / *Andolsun biz, ilk nesilleri (Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût kavimlerini) helak ettikten sonra Mûsâ'ya...verdük*.

¹²³ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih*, 2/251; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim*, 6/573.

İbn Teymiyye resullerin gönderildiği şehrin Antakya olmasına karşı gelmez. Ona göre resuller Antakya şehrine Hz. Mesih öncesi gönderilmişlerdir. Halk onlara iman etmemiş bunun üzerine âyette¹²⁴ belirtildiği üzere helak edilmişlerdir. Daha sonraları Antakya yeniden imar edilmiş, Hz. İsa'nın havâripleri ise imar edilen bu şehre gelmişlerdir.¹²⁵ İbn Teymiyye, ilk başta Hz. Mesih'ten önce sonra da Hz. Musa'dan önce Antakya'nın helak olduğunu söylemektedir. Antakya (Antioch) MÖ 300'den itibaren Selevkos 1. Nikator tarafından kurulmuştur. Şehrin ilk temellerinin bir mabed ve hisar yapıyla atıldığı ve bunu Büyük İskender'in MÖ 334 yılında başlattığı söylenirse¹²⁶ de bu süreçte de Antakya şeklinde bir isimlendirme yoktur. Günümüz Antakya yöresinde kurulan ilk şehir Selevkoslar döneminde Selevkos I. Nikator tarafından MÖ 300 yılının Nisan ayında kurulan Seleucia Pierra (Samağ/Süveydiye) şehridir. Bu şehrin bazı dezavantajlar taşıması üzerine I. Nikator, Antigononia kentini¹²⁷ yıkarak bu şehrin kalıntılarında¹²⁸ 8 km uzakta bulunan Antioch'u MÖ 300 yılının Mayıs ayında kurmaya başlamıştır.¹²⁹ MÖ 285 yılından sonra ise Antakya Selevkoslar'ın başkenti olmuş ve hızla gelişmiştir.¹³⁰ Firavun Horemheb'in Hz. Musa'yı himayesine aldığı ve Kızıldeniz'de boğulan Firavun'un II. Ramses olduğu tahminine bağlı olarak Hz. Musa'nın MÖ 13. yüzyılda yaşadığı¹³¹ düşünüldüğünde o devirde var olmayan Antakya'nın helak olması da imkansızdır. Tevrat öncesi dönemde MÖ 1490'larda III. Tutmisis (Thutmose) tarafından Antakya yöresine hâkim olan Tel Açana (Tell Atchana) Beyliği de dahil olmak üzere Kuzey Suriye kentleri Mısır Krallığı tarafından işgal edilmiştir.¹³² Bu tespit rivâyetlerde geçen "firavunlardan bir firavunun yönettiği Antakya"¹³³ bilgisiy-le örtüşmektedir. Fakat bu zaman aralığında da Antakya henüz bir şehir olarak kurulmamıştır. Bu sebeple Harun Savut, Antakya isimli şehrin değil de Antakya şehrinin kurulduğu coğrafyada afetlerin yaşanma zamanının tarihin karanlık kalan dönemlerinde olabileceğini öne sürmektedir.¹³⁴ Çünkü arkeolojik bulgular değerlendirildiğinde Antakya'da yerleşimin yontma taş devrine (paleolitik çağ) kadar uzandığı görülmektedir.¹³⁵ Ayrıca Allah Teâlâ'nın Tevrat'ı indirdikten sonra, hiçbir

¹²⁴ Yâsîn 36/29.

¹²⁵ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/248.

¹²⁶ Downey, *A History Of Antioch In Syria*, 54.

¹²⁷ Antigonuların başkenti olan Antigononia kurulan şehirden daha büyüktü. Downey, *A History Of Antioch In Syria*, 79.

¹²⁸ Bahadır, *İslam Fethinden Haçlılara Kadar Antakya (M.S. 636-1098)*, 24.

¹²⁹ Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, 105-106.

¹³⁰ Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, 108; Downey, *A History Of Antioch In Syria*, 87; Bahadır, *İslam Fethinden Haçlılara Kadar Antakya (M.S. 636-1098)*, 24.

¹³¹ Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 31/208-209.

¹³² Philip Khuri Hitti, *History of Syria: including Lebanon and Palastine* (London: The Macmillan Co., 1951), 149-150.

¹³³ Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'an*, 20/504; Ebû Tâlib el-Mekkî, *el-Hidâye ilâ bülüği'n-nihâye* (eş-Şârika: Câmîati'ü's-Şârika Külliyyetü's-Şeri'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429/2008), 9/6014.

¹³⁴ Savut, "Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi", 475.

¹³⁵ Cevdet Merih Erek, "Antakya'da Paleolitik Alan Çalışmaları Tarihi", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 23/2 (2008), 81.

milleti genel bir azapla helak etmediğini bilgisi de kesin değildir. Çünkü Tevrat'ın nüzülünden sonrada birçok günahkâr belde helak edilmiştir.¹³⁶

2. *Ashâbü'l-karye* kıssasını konu alan eserlerdeki anlatım doğru ise peygamber olmayan resullerin elleriyle ölümlerini dirilmesi ve âmâların iyileştirilmesi gibi mucizeler zuhur etmezdi.¹³⁷

Âlûsî (ö. 1270/1854) ve Eттаfeyyiş'e (ö. 1332/1914) göre eserlerdeki anlatım doğru ise resullerinin elleriyle ölümlerini dirilmesi ve âmâların iyileştirilmesi gibi mucizelerin zuhur etmesi de gelen kişilerin Allah tarafından gönderildiğini destekler. Bu tür mucizevi olaylar kelim ilminde açıkça belirtildiği üzere sadece resuller için geçerlidir. Nebiler dışında olağan üstü hallerin, mucize değil de keramet olarak zuhur etme imkânı vardır. O zaman da elçilerin risâlet iddiasında bulunmamaları gerekir.¹³⁸ Bu konuda Ebü'l-Leys es-Semerkandî Hz. İsa'nın duasıyla nebilere mahsus olan mucizelerin, havârilere için de mümkün olduğunu belirtmiştir.¹³⁹

3. Hz. Muhammed'e örnek olarak verilen *Ashâbü'l-karye* kıssasında ancak O'nun gibi bir resul örnek verilebilir. Ashâbdan dört büyük halife bile alimlerin ittifakıyla havârilere daha faziletlidir.¹⁴⁰

Kur'ân-ı Kerim'in genel olarak örnek verme üslûbuna bakıldığında bu itirazın yersiz olduğu görülmektedir. Kur'ân'da sinekten,¹⁴¹ arıdan¹⁴² tutun da meçhul şahıslara¹⁴³ kadar birçok farklı objeden örnek verilmektedir. Ayrıca Kur'ân bu kıssayı sadece Hz. Peygamber'e örnek olsun diye değil hem müşriklere uyarı hem de Hz. Peygamber ve müminlere teselli olsun diye aktarmıştır.

4. Allah Mesih'ten sonra Hz. Muhammed'e kadar elçi göndermemiştir.¹⁴⁴

İbn Teymiyye bu itirazına, resullerinin gönderilmesi açısından Hz. Muhammed'e kadar fetret yaşandığını belirten bir âyeti¹⁴⁵ de delil getirir. Peygamberimiz'in (s.a.): "Benimle onun (yani Hz. İsa) arasında peygamber yoktur."¹⁴⁶ hadisinde de buna işaret olduğu söylenmiştir. Gerçi bu hadiste müstakil bir şeriatla gelen bir peygamber olmadığının kastedilmiş olması¹⁴⁷ da muhtemeldir. Ancak bu, geçmiş bir şeriatı

¹³⁶ Cemaleddin Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 8/181.

¹³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 11/393; Mahmud Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih* (Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedid, 1413/1992), 3/178.

¹³⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 11/393; Eттаfeyyiş, *Teysîru't-tefsîr li'l-Kur'âni'l-Kerim* (Maskat: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1406/1986), 11/20.

¹³⁹ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/118.

¹⁴⁰ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih*, 2/253.

¹⁴¹ el-Bakara 2/26.

¹⁴² en-Nahl 16/68.

¹⁴³ en-Nahl 16/76; el-Kehf 18/32; el-Kalem 68/17 vd.

¹⁴⁴ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih*, 2/253.

¹⁴⁵ el-Mâ'ide 5/19.

¹⁴⁶ Buhârî, "Enbiya", 48; Müslim, "Fedâil", 145.

¹⁴⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, nşr. Abdulkadir Şeybe (Riyad: y.y., 2001), 6/564.

uygulayan bir peygamber olmasına ters düşmez.¹⁴⁸ Mezkûr sebeple Bilmen'e göre alimlerin çoğu; gelen resullerin Hz. İsa'ya yardımcı olarak Allah tarafından kendilerine nübüvvet verilmiş ve Hz. İsa'nın şeriatıyla memur kılınmış üç peygamber olduklarını belirtmişlerdir.¹⁴⁹ Bu görüşe kaynaklık eden Hz. İsa ve Hz. Muhammed arasında üç peygamber gönderildiğine dair Muhammed b. Saib Kelbi'nin Ebû Salih tarikiyle İbn Abbas'a isnad ettiği rivâyet¹⁵⁰ ise taşıdığı zaaflardan ötürü kendisiyle istidlalin hemen imkansız olduğu bir görüştür.¹⁵¹

5. Eğer elçileri Allah'tan başkası göndermiş olsaydı gönderene sorularak elçilerin doğruluğu ispatlanabilirdi, halkın onları yalanlamasına gerek yoktu.¹⁵²

İbn Teymiyye'nin yaptığı bu itirazdaki başkasından kastın kendisinden açıkça cevap alınabilen varlık şeklinde tasnifi eleştiriyi haklı göstermektedir. Bununla birlikte âyetlerin zâhiri açısından bu şekilde bir itiraz mantıksızdır. Çünkü kıssada serdedilen birçok âyette gönderilen elçilerin hem gönderen¹⁵³ hem de elçiler tarafından¹⁵⁴ *Allah tarafından gönderildikleri* vurgulanmaktadır. Bu durumda inkarcıların irtibat kuracakları herhangi bir gönderen olması zaten resullerin yalanlanmaları manasına gelirdi.

6. Allah'tan başkasının gönderdiği elçiyi Hz. Peygamber dahi olsa Allah değil gönderen kişi göndermiş olur.¹⁵⁵ Kısra'ya, Kayser'e ve Mukavkis'a gönderilen elçiler Hz. Muhammed'in elçileridir.¹⁵⁶

Bu konuda ayrıntılı bilgi *Âyetlerin Zâhirini Temel Alan Tenkitler* başlığı altında verilmiştir.

SONUÇ

Kur'an, hadis, Ahd-i Cedîd, tarih, coğrafya ve arkeolojiden günümüze kadar elde edilen bilgiler, *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkındaki rivâyetleri ne kesin bir şekilde doğrular ne de net bir şekilde yalanlar. Yapılan eleştirilerin ve aktarılan bilgilerin sonuca götürmemesinin altında şu sebeplerin olduğu görülmüştür; a- Kur'an'ın kıssa anlatım amacını tarihî gerçekliğe indirgeme, b- Efrâd içine giren unsurları ağıyar olarak belirleme, c - Bilgilerden hareketle değil zihinde tasarlanan fikre ulaşmak için çaba sarf etme, d- Yanlış olan veya kesin olmayan bilgileri istidlalde kul-

¹⁴⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, 7/378.

¹⁴⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 6/2925.

¹⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/44-45.

¹⁵¹ Savut, "Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi", 470.

¹⁵² İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih*, 2/253.

¹⁵³ Yâsîn 36/13, 14.

¹⁵⁴ Yâsîn 36/13, 14, 16.

¹⁵⁵ Katâde ve İbn Cüreyç Allah resulünün gönderdiği elçilerin de Allah'a izafe edilmesinin caiz olduğunu belirtmişlerdir. bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesir*, 3/521.

¹⁵⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih*, 2/244-250; İbn Teymiyye, *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye Tefsiri*, 8/65-70.

lanma e- Kendi görüşünü en zayıf delillerle desteklemeye çalışırken karşıt görüşü destekleyen benzer delilleri reddetme, f- Genellemelere gitme, g- İlk kaynaklara ulaşmama ve h- Sonraki kaynaklarda oluşan yanlışları ilk rivâyetlere mal etme. Üzerinde büyük emekler verilerek ulaşılabilecek nesnel bilgiler olmaksızın, bu konuda ihtimallerden hareketle spekülatif yorumların daha fazla ortaya konulması, bir fayda sağlayamayacağı gibi emek ve vakit israfı olarak da görülmelidir. Hatta aktarılan bilgilerin bir kısmının yanlış olmasının, doğru çıkarımlar yapılmasını engellediği ayrıca tefsirlerin güvenilirliğine gölge düşürdüğü bilinmelidir. Oysaki nesnel bilgiye ulaşılması; kıssadaki temel gaye, mesaj, anlam ve unsurların yanı sıra en küçük bir ayrıntı üzerine bile söz söylenmesini değerli kılacaktır. Kıssa hakkında doğru sonuca ulaşmak için; elde edilen bilgileri bağlamından koparmadan bütüncül bir bakışla değerlendirmek ve ulaşılan bilgilere değerleri kadar önem vermek de elzemdir. Ayrıca kıssadaki yer, zaman ve şahıs unsurlarının müphem kalmasının Kur'ân'ın mesajının muhataplarına daha iyi ulaşmasını sağlayabileceği de hatırd tutulmalıdır.

Ashâbü'l-karye kıssası hakkında yapılan yorumlar ve bunlar üzerine makalede ortaya konan tetkikler sonucunda; tefsirde rivâyetlere koşulsuz güven ne kadar yanıltıcı ise ortaya konulan her mantıksal çıkarım, eleştiri ve dirâyet unsuruna mutlak güvenin de bir o kadar doğrudan uzaklaştırıcı olduğu tespit edilmiştir. Asırlar boyu süren ve *Ashâbü'l-karye* kıssasında geçen mekân ve şahıslar hakkında bir netliğe ulaştırmayan tartışmalar 19. asır sonrasında farklı çözüm yollarının araştırılmasını ve alternatif yorumların tesisini sonuç vermiştir. Bu da farklı bir makalenin konusunu (*Ashâbü'l-karye* kıssasına dair yorumların spekülatifleşme süreci ve alternatif yorum arayışları) teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülmelik, Butrus vd.. *Kāmûsü'l-Kitâbi'l-Mukaddes*. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1991.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri's-Seb 'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Aydın, Mehmet. "Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hıristiyanlığına Bir Bakış". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (Nisan 2003), 5-16.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Vucûhu'l-Kur'an Bağlamında "Rasûl" Kelimesinin Anlam Alanı". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (Haziran 2017), 287-304.
- Bahadır, Gürhan. "Hristiyanlığın Antakya'da Şekillenmesi ve Habib-i Neccar". *Mustafa Kemal Üniversitesi SBE Dergisi*. 10/23 (2013), 207-214.

- Bahadır, Gürhan. *İslam Fethinden Haçlılara Kadar Antakya (M.S. 636-1098)*. Hatay: Antakya Belediyesi, 2010.
- Bakır, Abdülhalik. “Yakut el-Hamevi’nin Antakya Şehri İle İlgili Naklettiği Bilgilerin Değerlendirilmesi”. *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 1-18.
- Beğavî, Ebu Muhammed Huseyin b. Mahmud b. Ferrâ. *Meâlimü’t-tenzîl fi tefsîri’l Kur’ân*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1999/1420.
- Bezzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418/1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bursevî, İsmâil Hakkî. *Rûhu’l-beyân fi tefsîri’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Büyük, Enes. “Tefsirde İsrâiliyyât’ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 91-110.
- Cezâirî, Ebû Bekr Câbir. *Eyseru’t-tefâsir*. Medine: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1424/2004.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 3. Basım, 2002.
- Çalışkan, Necmettin. “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Ashâbü’l-Karye ve Habîb En-Neccâr”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017), 108-122.
- Çalışkan, Muhammed Selman. *Kur’ân’da Ashâb-ı Karye Kıssası*. İstanbul: Kitâbî, 2019.
- Çalışkan, Muhammed Selman. “Kur’ân’da Yerleşim Birimleri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 29-66.
- Decker, Michael. *Frontier Settlement and Economy in the Byzantine East*. b.y.: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 2007.
- Doğru, Erdinç. “Dilbilim ve Kur’an Çerçevesinde Bir Anlam Analizi: Resul ve Nebi Kavramları”. *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research-İslam Araştırmaları* 4/2 (2011), 5-10.
- Downey, Glanville. *A History Of Antioch In Syria: From Seleucus To The Arab Conquest*. New Jersey: Princeton University Press, 1961.
- Dûrî, Abdülazîz. *The Rise of Historical Writing among Arabs*. ed. & çev. Lawrence I. Conrad. Princeton: Princeton Legacy Library, 1983.
- Ebû Hayyân, el-Endelüsî. *el-Bahru’l-muhît fi’t-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420/2000.

- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Erek, Cevdet Merih. "Antakya'da Paleolitik Alan Çalışmaları Tarihi". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 23/2 (2008), 75-108.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Eusebius. *Church History*. ed. Paul Maier. Grand Rapids: Kregel, 1999.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasâsî*. Çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Harman, Ömer Faruk. "Mûsâ". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/207-213. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fî't-tefsîr*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1424/2003.
- Hicâzî, Mahmud. *et-Tefsîru'l-vâdih*. Beyrut: Dâru'l-Cili'l-Cedîd, 1413/1992.
- Hitti, Philip Khuri. *History of Syria: including Lebanon and Palastine*. London: The Macmillan Co., 1951.
- İbn Abbâs, Abdullah. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn-i Abbâs*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984.
- İbn Atıyye, el-Endelüsi. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998.
- İbn Hacer, Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Tayyibe, 1999/1420.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-Cevâbu's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 3. Basım, 1419/1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferac. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrazzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1422/2001.
- Kâsimî, Cemaleddîn. *Mehâsinü't-te'vil*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1998.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kâhîre: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1383/1964.
- Maas, Anthony John. "Agabus". *Catholic Encyclopedia*. ed. Charles Herbermann. New York: Robert Appleton Company, 1907.
- Malalas, John. *The Chronicle of John Malalas*. çev. Elizabeth Jeffreys vd. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986.
- Mes'ûdî, Hüseyin b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher (fî tühafi'l-eşrâf mine'l-mülûk ve ehli'd-dirâyât)*. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409/1988.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Orum, Fatih. *Kur'ân'ın Öğrettiği Kavramlar, Nebî ve Rasûl*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016.
- Ostrogorsky, Georg. *Geschichte des Byzantinischen Staates*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1963.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Runes, Dagobert D.. *Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1983.
- Sa'lebî, Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- San'ânî, 'Abdurrezzâk. *Tefsîru 'Abdurrezzâk es-San'ânî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990.
- Savut, Harun. *Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i*. Ankara: Yayın Evi, 2012.
- Savut, Harun. "Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi". *Turkish Studies* 11/5 (2016), 461-480.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Tefsîru's-Semerkindî: Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1414/1993.
- Sevil, Sargın. "Yalvaç'ta İnanç Turizmi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2006), 1-18.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'ân'da Tasrif Olgusu ve Kur'ân Kıssalarında Karye/Medîne Kelimelerinin Tasrifi". *Şarkiyat Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 734-762.
- Şevkânî, Abdullah. *Fethu'l-kadir*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1994.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *et-Tefsîru'l-kebîr*. İrbid: Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfî, 1430/2008.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Tantavî, Muhammed. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1412/1992.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Ulutürk, Muammer. “Katolik Hıristiyanlığına Göre İsa'nın Halefi ve ilk Para Havarî Simun Petrus”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 145-167.
- Wolfgang, Muhammad. *History of the Christian Church*. Hamburg: Disserta Verlag, 2017.
- Zehebî, Ahmed b. 'Usmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Cerh-Ta'dil'e Karşı Gıybet Eleştirisinin Tarihi Süreci

The Historical Process of al-Jarh -al-Ta'dil Criticism as Gossip

Seyit Ali GÜŞEN

Dr. Öğr. Üyesi İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Hadith,
İstanbul / Turkey
aligusen@istanbul.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8873-111X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Şubat /February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.875275

Atıf / Citation: Güşen, Seyit Ali. "Cerh-Ta'dil'e Karşı Gıybet Eleştirisinin Tarihi Süreci / The Historical Process of al-Jarh -al-Ta'dil Criticism as Gossip". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 55 (Haziran / June 2021/1): 65-89.
doi: 10.29288/ilted.875275

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Hadis tarihinde hadislerin sıhhatlerini tespit amacıyla ilk asırdan itibaren uygulanmaya başlanan cerh-ta'dil sisteminin işleyişi için râviler hakkında inceleme yapmak gerekmektedir. Ancak hadis kaynaklarında rical tenkidinin sistematik olarak başladığı zamanlardan itibaren münakkid âlimlere, gıybet ettikleri gerekçesiyle eleştiri yöneltildiğine dair bazı bilgiler nakledilmektedir. Nitekim Hicri İkinci asrın ilk yarısından itibaren en yoğun gıybet eleştirisinin düzenli cerh-ta'dil faaliyetleri sebebiyle Şu'be b. el-Haccâc (öl. 160/776) özelinde yoğunlaştığı görülmekte ise de sonraki yıllarda diğer münakkid muhaddislerde de bu tenkidin örneklerine rastlanmaktadır. Öte yandan münakkidlerin bu tür eleştirilere muhatabın durumuna göre farklı tepkiler verdiği de dikkat çekmektedir. Ayrıca muhaddislere yöneltilen tepkilerin onlar üzerinde bazı etkilerinin olduğu da gözükmektedir. Bu çalışma hadis eserleri başta olmak üzere tarih, usûl, ricâl ve tabakât kaynaklarındaki bilgilerin sistematik analizi ile hadis tarihi boyunca tenkidlerin doğuşu, tarihsel süreci, muhataplarını ve muhaddisler üzerindeki etkilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Tenkid, Ricâl, Cerh, Ta'dil, Gıybet.*

Abstract

It is important to investigate the narrators for the functionality of the al-jarh-ta'dil system, which has been implemented since the first century, to ascertain the correctness of the hadiths in the hadith history. However, in hadith sources, some information is conveyed stating that the criticism that these scholars gossip has been made against the munakkid (critic) scholars from the beginning of the second century of Hijra when the rijal criticism began systematically. Although it is observed that since the first half of the second century of the Hijra, the most intense criticism of gossip focused on Shu'ba Ibn al-Hajjaj due to his regular jarh-ta'dil activities, several examples of other critic muhaddiths are encountered in the following years. It is seen that the critic muhaddiths have shown different responses to these reactions according to the situation of the interlocutor. The questions asked by those engaged in the Hadith regarding this topic are provided with answers more in the scope of this work's necessity, and it has been observed that there is an attitude that does not take into consideration the negative critiques of other groups in general. Also, it is necessary to mention that the muhaddiths were taking some precautions to avoid falling into the sin of gossip in the face of criticism directed towards them. This study evaluates the beginning, interlocutors, and effects of these criticisms throughout the Hadith history.

Keywords: *Hadith, Hadith Criticism, al-Rijal, al-Jarh, al-Ta'dil, al-Giybah/Gossip.*

Extended Summary

Even though the muhaddiths implemented measures such as isnad research and al-jarh wal-ta'dil to prevent the accusation of false news to the Prophet Muhammad, they were accused of slander in the history. In order to provide a basis for the discourse that the isnad research constitutes slander, this information is important in terms of whether conveying the flaws of people of bid'ah by some scholars who lived in the second half of the Hijri first century can be considered slanders. As a matter of fact, the earliest information about the relationship between criticism and slander in this period is conveyed by Sulayman b. Mihran al-A'mash (d. 148/765), one of the famous tabi'un scholars. He states that his teacher Ibrahim an-Neha'i (d. 96/714) thinks that criticizing the bid'ah does not fall within the scope of slander. In other words, it is understood that the relationship between criticism and slander was on the agenda towards the end of the first century of the Islamic calendar, when systematic al-jarh wal-ta'dil was not yet formed. In the next layer, information is conveyed from scholars such as Hasan al-Basri (d. 110/728), Ayyub Al-Sakhtiyani (d. 131/749) about whether rebuttal can be considered slander. The name of Shu'bah ibn al-Hajjaj (d. 160/776) systematically carried al-jarh wal-ta'dil activities at the beginning of the second century of the Hijri calendar, as the addressee

of the first reactions directed against the rebuttal of the *rāwī* on the grounds of slander. As can be understood from the statements about him, although Shu'bah was criticized by some people for criticizing the narrators, he did not take these criticisms into consideration and continued his rebuttal activities. One of the most quoted examples in later works is the conversation between Yahya bin Sa'eed Al-Qattan and Abu Bakr bin Hallād (d. 240/854). When Abu Bakr bin Hallād said to Yahya bin Sa'eed Al-Qattan, "Are you not afraid that the people you have rebutted will be complainants on the Day of Judgment?" he replied, "It is better than that the Prophet will be a complainant by saying why did you not protect my *ḥadīth*?" Similarly, Imam Shafi'i (d. 204/820) stated that it is not permissible to be silent when a lie of a *muḥaddith* is detected, and it is not considered slander. This answer of Imam Shafi'i and Yahya bin Sa'eed Al-Qattan reveals the clarity of the position of rebuttal practices among the *ḥadīth* scholars. It is understood that the systematic *al-jarḥ wal-ta'dil* assemblies and the criticism of the narrators became an essential element of *ḥadīth* education. Accordingly, despite the increase in the number of imams/assemblies of *al-jarḥ wal-ta'dil*, it is possible to say that the criticisms against slander in the time of Shu'bah decreased to a certain extent in the next generation. After the systematization of the science of *al-jarḥ wal-ta'dil*, the practice of scholars was largely in the way that the past *ulama* reported their answers to the examples of rebuttal and slander reactions. It is possible to come across examples of this last method, especially in the narration/*isnād* chapters of *ḥadīth*-style books, and in the *muqaddim* chapters of narration and legislation works. It is also seen that some of the criticisms against the rebuttal activities of the *muḥaddiths* come from the *muḥaddiths*. As a matter of fact, it is noted that they are worried that some rebuttal expressions of Hammad ibn Zayd (d. 179/795), Huseym ibn Bashir (d. 183/799), Abu Zur'a ed-Damashki and Muhammed as-Sebbaq, student of Ahmad ibn Hanbal (d. 292/904) may be slander. Although it is known that the Sufis generally oppose the practice of rebuttal, the conversation between Yousuf bin Hussein (d. 304/917), one of the students of Dhul-Nun al-Misri, and Ibn Abi Hātim (d. 327/938), is an important example. Here, Ibn Hussein claimed that the rebuttal expressions are "the slander of the righteous people who passed away many years ago, perhaps settled in Paradise" and stated that it is embarrassing to write this information in the work. Another sufist, Abu Talib al-Makki (d. 386/996), also claims that by going beyond the limits of the *Ahl al-Ḥadīth*, they committed sins by criticizing those who are more precious in the sight of Allah. These criticisms represent the views of asceticism and sufism understanding on rebuttal practices. For the accusation of slander against them, *muḥaddiths* firstly defended the necessity of the *al-jarḥ wal-ta'dil* system in order to convey the *ḥadīths* reliably. It is seen that *muḥaddiths* have developed a defense to silence their interlocutors against the reactions from those who are completely opposed to the military, and generally, it is seen that the other person does not know the science of *ḥadīth*, and answers are given about why it should be performed. It is clear that the *muḥaddiths* made more explanatory speeches, stating the facts and convincing the interlocutor to their questions focused on meaning rather than reaction. However, with the effect of these criticisms, instead of an unlimited criticism, they set various limits so that the criticisms made against the narrator would not be slander. For example, when Sufyan ibn 'Uyaynah was asked, "Can the people of *bid'ah* be slandered," he said "subjects related to *bid'ah* of the *rāwī* can be said, not slander can be made in subjects other than that." Therefore, it is understood from the statements of the *muḥaddiths* that they accept that it is permissible to criticize another person only when it is deemed necessary. As a result, there have been criticisms that the narrators were slandering the scholars since the end of the first century, when they began to be studied in order to protect the *ḥadīths*. As far as it is understood from the related stories, these criticisms concentrated on Shu'bah ibn al-Hajjaj, who is considered to be the founder of 'Ilm al-Rijāl ("Science of Narrators"), and became rare in the following periods with the general acceptance of the rules of *ḥadīth* science. When the sources of the criticisms against the *muḥaddiths* are examined, it is possible to say that although it is seen that both the scholars themselves and the Sufis criticize them, they generally do not take into account the criticisms made by others. However, it should be noted that the scholars have established a control system in order not to

be backfired in the criticism of the narrators and that they only allow the necessary amount of rebuttal to be made.

GİRİŞ

Hadislerin güvenilirliğini tespit etmek için uygulanan isnad incelemesinde râvîlerin adalet ve zabt açısından *kusurlarının* zikredilme zorunluluğu, bir müslümanın arkasından hoşlanmayacağı özelliklerini zikretmek şeklinde tarif edilen gıybet¹ ile uygulama açısından zıt görünmektedir. Muhaddisler Hz. Peygamber'e yalan haber isnat edilmesini engellemek için isnad araştırması ve cerh-tadîl gibi tedbirleri uygulamışlarsa da yaptıkları bu işlemle ilgili olarak tarihsel süreçte *bu gıybettir* söylemiyle de başa çıkmak durumunda kalmışlardır. Kaynaklardaki bilgiler, muhaddislerin cerh-ta'dîlin ilk zamanlarından itibaren gündeme gelen bu tepkileri farklı tavırlarla karşıladığını göstermektedir. Bu çalışmada öncelikli olarak cerh-gıybet ilişkisinin tarihî süreci tetkik edilecek, sonrasında da bu fikrin kimler tarafından ortaya atıldığı ve muhaddislerin bu suçlamalar karşısında aldıkları tavırlar incelenecektir. Bu çerçevede cerh-ta'dîlin gıybet olup olmaması müstakil bir makalede² işlendiği için bu çalışma cerhin gıybet kabul edilmesi meselesinin mahiyetini veya sonucunu değil, tarihî süreci ve hadis rivayet tarihinde oluşturduğu etkileri değerlendirmeyi amaçlamaktadır. İlgili makalede cerhin gıybet sayıldığını gösteren ve gıybet kabul edilmemesi gerektiğine işaret eden rivayetlerin bir kısmı kronolojik olarak aktarılmış, sonunda cerh-bireysel ahlak ilişkisine dair bir bölüm eklenmiştir. Bu çalışmada ise ilgili kaynakta yer verilmeyen pek çok bilgi de eklenecek tarihî süreç, tartışmanın tarafları ve bu ithamların hadis âlimleri üzerindeki etkileri işlenecektir. Öte yandan bazı kaynaklarda "*râvîlerin tenkid edilmesini gıybet gerekçesiyle tenkid edenlerin sufiler olduğu*"³ kanaati hâkimdir. Bu makalede ise münekkittlere yönelik eleştiride bulunanların görüşleri ve ilmî eğilimleri merkeze alınarak bu ithamın muhataplarının kimler oldukları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu vesileyle tarihsel süreçte hem cerhin gıybet sayılıp sayılmadığı düşüncesinin cerh faaliyetlerine etkileri araştırılacak, hem de muhatapların bu ithamlar karşısındaki tavırları ortaya konulacaktır.

¹ Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybanî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 14/537; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri Müslim, *el-Câmi'u's-Şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956), "el-Birr ve's-sıla", 70.

² Kadir Gürler, "Cerhin Gıybet Olup Olmadığı Yönündeki Tartışmalara Eleştirel Bir Katkı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 33-48.

³ Meselâ İbnü'l-Cevzî zahid gibi görülmeye çalışan (mütezehhid) birinin, muhaddislerin yalancı bir râvîyi tenkit ettiğini duyduğunda bunu gıybet olarak nitelendirmesine karşı çıkmaktadır. Gürler de ilgili makalede cerhi gıybet kapsamında görenlerin sūfîler olduğunu vurgulamaktadır. Bk. Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b Ali b Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Mevzû'ât* (Dârü'l-Fikr, 1983), 1/50; Gürler, "Cerhin Gıybet Olup Olmadığı Yönündeki Tartışmalara Eleştirel Bir Katkı", 40; Seyit Avcı, "Hadisçilere Yöneltilen Bazı Eleştirilerin Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 25.

1. CERH-GIYBET TARTIŞMASININ TARİHİ SEYRİ

Bir müslümanın arkasından konuşmak, onu çekiştirmek ve onun kusurlarını başkalarına iletme caiz olmasa da⁴ çeşitli zorunluluklar sebebiyle bu genel kurala istisnalar getirilerek bazı kimselerin eksikliklerini zikretme izni verilmiştir.⁵ Bu istisnalardan biri de hadis nakleden râvîlerin adalet ve zabt durumlarını tespit etmek için uygulanan cerh-ta'dildir.⁶ Mesela Müslim (öl. 261/875), önceki âlimlerin cerh-ta'dil uygulamalarına örnekler vererek hadislerin öneminden dolayı muhaddislerin, râvîlerin kusurlarını araştırmayı kendilerine görev bildiklerini ifade etmektedir.⁷ Tirmizî (öl. 279/892) de hadis âlimlerinin, râvî tenkidleri dolayısıyla hadisi bilmeyenler tarafından eleştirildiğini belirterek geçmiş ulemanın cerh-ta'dil yaparken gıybet etme amaçlarının bulunmadığını vurgulamıştır.⁸ Tarihsel süreçte cerh-ta'dil, sağladığı faydalar sebebiyle ulemânın büyük çoğunluğuna göre caiz görülse de bir müslümanın eleştirilmesine sebep olduğu için bazı itirazlara konu olmuştur. Aşağıda cerh-tadil'in oluşum döneminde gıybet meselesi incelenecektir.

1.1. Ricâl Tenkidinin Oluşum Döneminde Gıybet Tepkisi

Ricâl tarihinde râvî incelemesinin ne zaman başladığı konusu tartışılmışsa da Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (öl. 198/813), sahabe asrından sonraki detaylı ilk cerh-tadil incelemesinin Âmir eş-Şa'bi (öl. 104/722) tarafından yapıldığını belirttiği⁹ ifadeleri, ricâl tenkidinin oluşum dönemi olarak hicrî ilk asrın son çeyreği ile ikinci asrın ilk çeyreği arasındaki zaman dilimine işaret etmektedir.¹⁰ Nitekim kaynaklar-

⁴ Bu konudaki ayet ve hadislere örnekler için bk. el-Hucurât, 49/12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/537; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi Buhârî, *el-Câmi' u's-Şâhih*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1990), "Edeb", 46; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1975), "Taharet", 26.

⁵ Başkası hakkında olumsuz konuşmaya izin verilen durumlar için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Riyâzü's-Şâlihîn min kelâm-ı seyidi'l-mürselîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 432.

⁶ Leknevî, cerh-ta'dil prensiplerini belirttiği eserinde gıybetin caiz olduğu yerleri sayarken cerh ta'dil konusuna yer vermiş, hatta vacip olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b Muhammed el-Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*, thk. Ebu Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbuâtü'l-İslamiyye, 1987), 53.

⁷ Müslim, "Mukaddime", 1/28. Müslim'in bab başlıklarını koyan Nevevî de bu rivayetler için "Râvîleri tenkit etmenin caiz, hatta vacip olduğunu ve haram sayılan gıybet kapsamına alınmayacağı" başlığını tercih etmiştir. Müslim, *el-Câmi' u's-Şâhih*, 1/14. Bu cümlelerin Nevevî'ye aidiyeti için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b Şeref b Müri en-Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Şâhihi Müslim b. Haccâc* (Kahire: el-Matbaatü'l-Misriyye, 1347), 1/84.

⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmi' u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "el-İlel", 6/230.

⁹ İlk isnad incelemesini Şa'bî'nin yaptığını Yahyâ b. Saîd el-Kattân şöyle aktarmaktadır: Rebî' b. Huseym (öl. 65/685), Şa'bî'nin yanında bir hadis okuyunca Şa'bî, "Bunu sana kim rivayet etti?" diye sordu. Bunun üzerine Rebî, hadisi Amr b. Meymûn'dan duyduğunu söyledi. Şa'bî bunun üzerine Amr b. Meymun'un yanına giderek ona "bu hadisi kimden duydun?" diye sordu. O da "İbn Ebi Leyla'dan" diye cevap verdi. Şa'bî bu sefer de ona giderek "Sen kimden duydun?" diye sorunca O "Ebu Eyyûb el-Ensari'den" dedi ve Ebu Eyyûb'un, bu hadisi Resûlullah'tan (s.a.s.) rivayet ettiğini nakletti. Bk. Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. Muhammed b. Ali es-Savma'i (Riyad, Medine: en-Naşirü'l-Mütemeyyiz, 2017), 189.

¹⁰ Cerh Ta'dil ilminin kurucusu olarak tanınan Şu'be b. el-Haccâc'ın hicrî ilk asrın ilk çeyreğinde sistemli olarak hadis incelemelerine başladığı, sonraki yıllarda da yoğun olarak bu faaliyetine devam ettiği tespit edilmiştir. Bk. Abdulvahap Özsoy, *Şube İbnu'l-Haccac ve Hadisçiliği* (Erzurum, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,

da hicrî birinci asırda, râvîler hakkında bazı değerlendirmeler yapıldığı nakledilmekte¹¹ ise de cerh-ta'dîl faaliyetlerinin hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısından itibaren sistemli olarak uygulandığı düşünülmektedir.¹² Yine ricâl eserlerinde aktarılan bilgiler münekkidlerin cerh uygulamaları sebebiyle –belki de beklemedikleri- gıybet tepkisi ile karşılaştıklarını göstermektedir. Zira “isnad dindendir”¹³ söylemi ile isnadın önemini vurgulayan muhaddisler, yaptıkları iş sebebiyle yine dinî bir kavram olan gıybet etmekle suçlanmışlardır. Münekkidlere yöneltilen eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde ilk tepkiler bid'atçı râvînin tenkid edilmesinin gıybet sayılması şeklinde başlamış, daha sonraki değerlendirmelerde ise râvî tenkidinin de buna dâhil edilmesi tartışılmıştır.

İsnad araştırmasının gıybet olduğu söylemine zemin oluşturması bakımından hicrî birinci asrın ikinci yarısında yaşayan bazı âlimler tarafından bid'atçı kimsele-
rin kusurlarının aktarılmasının gıybet sayılıp sayılmamasıyla ilgili bu bilgiler önem-
lidir. Nitekim bu dönemde tenkid-gıybet ilişkisine dair en erken bilgi meşhur tâbiûn âlimlerinden Süleyman b. Mihrân el-A'meş (öl. 148/765) tarafından aktarılmaktadır. O, hocası İbrahim en-Neha'î'nin (öl. 96/714) bid'atçıyı tenkid etmenin gıybet kapsamına girmediği kanaatinde olduğunu belirtir.¹⁴ Burada gıybet konusunun tarihi açısından dikkat edilmesi gereken nokta, A'meş'in, İbrahim en-Neha'î'nin görüşünü nakleden bir râvî olduğudur. Yani henüz sistemli cerh-ta'dîlin oluşmadığı hicrî birinci asrın sonlarına doğru tenkid-gıybet ilişkisinin gündemde olduğu anlaşılmaktadır.

Hadis râvîleri hakkındaki değerlendirmelerin gıybet olup olmaması konusunda sonraki dönem âlimleri tarafından referans gösterilen âlimlerden biri de Hasan el-Basrî'dir (öl. 110/728). Basralı râvîlerden Salt b. Tarîf (öl.?), Hasan el-Basrî'ye açıkça günah işleyen facir kimsenin hatalarını zikretmenin gıybet olup olmadığını sormuş, O da bu durumun gıybet olmayıp bir sorumluluk gerektirmediğini ifade etmiştir.¹⁵ Hasan el-Basrî'ye uzun süre talebelik yapan Rebî' b. Sabîh (öl. 160/776), de onun “açıktan günah işleyen kimselerle ilgili tenkidlerin gıybet olamayacağı”¹⁶ görü-

2004), 104; Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk İki Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015), 135.

¹¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Zikru men yu'temedü kavliühü fi'l-cerh ve't-ta'dîl (Erbe'u resâil içinde)*, thk. Abdulfettâh Ebu Gudde (Haleb: Mektebül-matbuati'l-İslamiyye, 1990), 172. Sahabe tabakasından itibaren cerh-ta'dîl faaliyetinin süreci için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidi*, 35-111.

¹² Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râvîler: Duafa Literatürü ve Zayıf Rivayetler* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014), 25; Turhan, *Ricâl Tenkidi*, 455.

¹³ İsnadın muhaddisler arasındaki konumunu gösteren rivayetler için bk. Müslim, “Mukaddime”, 1/14,15.

¹⁴ Ebü Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, *Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabi, 1987), “Mukaddime”, 1/120.

¹⁵ Ebü Bekr el-Hatib Ahmed b Ali b Sabit Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1938), 42.

¹⁶ Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye*, 43.

şünü genel olarak bid'at ehli için kabul ettiğini nakletmektedir. Neha'î örneğinde olduğu gibi günahkâr, fâsık ya da bid'atçı kimselerin tenkidinin caiz olduğunun ifade edilmesinin, bir sonraki nesilde başlayan düzenli cerh faaliyetlerinin dini korumaya gerekçesiyle caiz görülmesine fikrî alt yapı hazırladığı söylenebilir.¹⁷

Tespitimize göre tabiûn döneminde râvî tenkidi ile gıybet kavramı arasındaki ilişki Basralı muhaddis Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749) hakkında kurulmuştur. Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770) hocası Eyyûb es-Sahtiyânî'nin kimsenin gıybetini yapmadığını söyledikten sonra sadece Abdülkerîm b. Ebi'l-Muhârik hakkında "o sika değildir"¹⁸ dediğini aktarmaktadır. Ma'mer'in aktardığı bu cümleden hareketle Eyyûb es-Sahtiyânî'nin cerhi gıybet olarak kabul edip etmediği bilinmese dahi Ma'mer'in bu ifadeyi lafzî olarak gıybet kelimesi ile isimlendirdiği dikkat çekmektedir.

Yukarıdaki ilk iki örneğe göre tenkid-gıybet ilişkisini delillendirmek amacıyla müracaat edilen ilk münekkidler İbrahim en-Neha'î ve Hasan el-Basrî'dir. Bu kullanımlarda her ne kadar ilk münekkitler arasında ismi zikredilen¹⁹ Neha'î'nin muhatapları bilinmiyorsa da A'meş'in o *bid'atçının tenkid edilmesini gıybet saymazdı* ifadesi, gıybet tepkisi ile karşılaşmış olma ihtimalini akla getirmektedir.

Hasan el-Basrî'nin iki öğrencisi vasıtasıyla nakledilen bilgiler de o döneme nispeten ışık tutmaktadır. Nitekim Hasan'a bid'atçının tenkid edilmesinin gıybet olup olmadığını bizzat soran Salt b. Tarîf, ricâl kaynaklarında onun râvîsi olarak kaydedilmektedir.²⁰ Diğer bir ifadeyle kendisinden hadis nakleden bir râvînin hocasına ravinin tenkid edilmesinin bid'at olu olmadığını açıkça sorması-bid'atçı bile olsa bazı şahısların tenkid edildiği bir ortamda *gıybet tenkidinin* var olduğunu düşündürmektedir.

Öte yandan ilk münekkid olarak tavsif edilen Şa'bî, Neha'î ve Hasan el-Basrî'nin aynı zaman diliminde yaşadıkları dikkate alınırsa ilk cerh faaliyetleri ile paralel olarak cerh-gıybet ilişkisinin de gündemde olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Gıybet İthamının Odağındaki Şahsiyet: Şu'be b. el-Haccâc

Râvîlerin cerh edilmesine gıybet gerekçesiyle yöneltilen ilk tepkilerin muhatapı olarak cerh-ta'dil faaliyetlerini hicri ikinci asrın başlarında sistemli halde uygulayan Şu'be b. el-Haccâc'ın²¹ (öl. 160/776) isminin geçtiği²² dikkat çekmektedir.

¹⁷ Hatîb'in bu örneği ricâl tenkidinin gerekliliği başlığında ele alması da buna işaret etmektedir. Bk. *el-Kifâye*, 42.

¹⁸ Ebü'l-Haccâc Cemaledin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 18/261.

¹⁹ Tirmizî, "el-İlel", 6/230; Ebü Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcanî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'ir-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/134.

²⁰ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362), 4/303. Nitekim hakkındaki ifadeler de mestur olduğu yönündedir. Bk. Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân* (Beirut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 2002), 4/329.

²¹ Üçüncü asrın meşhur hadis hafızlarından Salih b. Muhammed Cezere, râvîler hakkında ilk görüş bildiren kişi olarak Şu'be b. Haccâc'ın ismini vermekte, daha sonra diğer âlimleri zikretmektedir. Bk. Ebü Bekr Ahmed b.

Bu örneklerin başında, Şu'be'nin, hocalarından İmrân b. Hudeyr'e (öl. 149/766) gelerek "Haydi (gel), Allah için gıybet edelim; muhaddislerin kusurlarından bahsedelim!"²³ dediği zikredilebilir. Şu'be'nin bu tepkisi ile ilgili daha geniş bilgi, genç öğrencisi Mekki b. İbrahim (öl. 215/830) kanalıyla gelmektedir. Buna göre Şu'be, Cafer b. Zübeyr'in,²⁴ Kasım b. Abdurrahman<Ebû Ümâme<Hz. Peygamber isna-dıyla 200 kadar hadis naklettiğini duyunca son derece sinirlenmiş ve İmran b. Hudeyr'e giderek "Haydi kalk, bunun gibilerin gıybetini yapalım"²⁵ demiştir. Benzer şekilde Süfyân b. Uyeyne de (öl. 198/814) Şu'be'nin "Gelin, Allah için gıybet edelim"²⁶ dediğini nakletmektedir.

Şu'be'nin en çok hadis nakleden²⁷ öğrencilerinden, Merv bölgesinin meşhur muhaddisi ve Arap dili uzmanı Nadr b. Şümeyl (öl. 204/820) de Şu'be'nin, hadis râvileri hakkında yaptığı tenkidleri gıybet diye eleştirenleri, "Haydi Allah için gıybet edelim!"²⁸ diyerek dikkate almadığı ve râvî incelemelerine devam ettiğini aktarmaktadır.

Bu örnekler, Şu'be'nin *gıybet* kavramını bilinçli olarak cerh-ta'dîl uygulaması hakkında kullandığını göstermektedir. Nitekim meşhur Arap dil âlimi Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215/830) yağmurlu bir günde Şu'be'nin yanına geldiklerini, ancak Şu'be'nin "bugün rivayet günü değil, gıybet günüdür, gelin yalancılara gıybetini yapalım"²⁹ diyerek hadis nakletmediğini, bilakis zayıf râvileri tenkid ettiğini aktarmaktadır.

Ali b. Sabit Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, thk. Mahmud Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983), 2/201. İbnü's-Salâh ise, sahabe döneminden itibaren sosyal hayat gereği tezkiye veya şahitlik gibi gerçeklerle insanların kusurlarının zikredildiğini belirterek, Salih Cezere'nin bu ifadelerini ilk defa cerh yapan kişi olarak değil, yoğun ve düzenli olarak bu işi yapan kimse olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-âhadîs*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1984), 388, 389.

²² Özsoy, *Şube İbnu'l-Haccac ve Hadisçiliği*, 123, 124.

²³ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-đu'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zayed (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1992), 1/19; Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tahzîrû'l-havâş min ekâzîbi'l-kuşşâş*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 179.

²⁴ Hakkındaki cerh ifadelerinden çok zayıf olduğu anlaşılan râvî hakkında Şu'be, Hz. Peygamber adına 400 hadis uydurduğunu iddia etmektedir. Hakkındaki bk. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1963), 1/406.

²⁵ Suyûtî, *Tahzîrû'l-havâş*, 179.

²⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/11; İbnü'l-Cevzî, *Mevzû'ât*, 1/50; Suyûtî, *Tahzîrû'l-havâş*, 1/131; Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan Molla Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a*, thk. Muhammed Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986), 80.

²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/383; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 9/330.

²⁸ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, 1/15.

²⁹ Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 45.

Hakkında nakledilen bu ifadelerden net bir şekilde anlaşıldığı üzere Şu'be, râvîleri tenkid ettiği için bazı kimseler tarafından eleştirilse de bu tenkitleri dikkate almamış, cerh faaliyetlerine devam etmiştir. Yukarıdaki ifadeleri nakleden kimseler incelendiğinde dikkat çeken konulardan biri ise Şu'be'nin ilk cerh-ta'dil yapmaya başladığı zamandan vefatına kadar devam eden bir süreçte *gıybet* kavramını gündeminde tuttuğudur. Zira hocası İmrân b. Hudeyr ile Süfyân b. Uyeyne, Nadr b. Şümeyl ve Ebû Zeyd el-Ensârî gibi öğrencilerinden aktarılan kullanımların ortak noktası Şu'be'nin vefatına kadar râvîleri cerh ederken *gıybet ettiğine* yönelik tenkitleri ciddiye almadığıdır. Süfyân b. Uyeyne de, Şu'be'nin ifadelerini naklederken Arapça'da devamlılık ifade eden *كان يقول* kalıbını kullanmıştır.³⁰ Bu da Şu'be'nin diğer talebelerinden de aktarıldığı gibi ilgili cümleyi düzenli kullandığını göstermektedir. Öte yandan Şu'be'nin kendi kullanımı açısından bakıldığında cerh ettiği için gıybet eleştirisiyle karşılaştığı râvîlerin çoğunlukla diğer münekkidler tarafından da tenkit edilen kimseler olduğu görülmektedir. Buradan hareketle Şu'be'nin eleştiriyi hak eden râvînin cerhini gıybet saymadığını anlamak mümkündür.

1.3. Şu'be Sonrası Cerh-Gıybet İlişkisi

Şu'be b. el-Haccâc, Süfyân es-Sevrî ve İmam Malik gibi imamların gayretleri sonucunda cerh-ta'dil ilminin sistemleşmesine³¹ ve Şu'be tarafından geleneksel hale getirilen cerh-ta'dil meclislerinde yapılan tenkid faaliyetlerinin hadis âlimleri arasında genel kabul görmesine rağmen muhaddislere bu sebeple bazı eleştirilerin gelmeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan biri de muhaddis ve münekkid kimliği ile öne çıkan Abdullah b. el-Mübarek'in (öl. 181/797) meclisinde yaşanan bir hadisedir. İbnü'l-Mübarek çok ibadet etmesiyle meşhur olan³² Mu'allâ b. Hilâl'in hadis rivayetinde yalancı olduğunu ifade edince³³ orada bulunan bir sûfi 'salih insanların gıybetini mi yapıyorsun?' diyerek onun bu hükmünü gıybet kapsamında değerlendirmişti. Bunun üzerine İbnü'l-Mübarek "biz açıklamazsak, hak ile batıl nasıl tespit edilebilir?"³⁴ ifadesiyle râvîler hakkında verilen hükümlerin hak-batıl ayırımında tesiri olan bir hüküm olduğunu vurgulamıştır.

Şu'be sonrasında yaşanan bir olay da Şu'be b. Haccâc tarafından *seyyidü'l-muhaddisîn* olarak tavsif edilen³⁵ İsmail b. Uleyye'nin (öl. 193/809) meclisinde gerçekleşmiştir. Meşhur muhaddis Affân b. Müslim'in (öl. 220/835) anlattığına göre

³⁰ Ukayli, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, 1/11.

³¹ Turhan, *Ricâl Tenkidi*, 450.

³² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003), 4/747.

³³ Hadis uydurduğu bilinen Mu'allâ b. Hilâl hakkındaki tenkitler için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/396; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/99; Zehebî, *Mizân*, 4/152; Mizzî, *Tehtîbü'l-Kemâl*, 28/298.

³⁴ Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, 1/45; Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubî Kadî İyaz, *Tertîbü'l-medarik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* (Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve Ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1965), 3/51; Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Dârü'l-Mellâh, 1978), 1/47.

³⁵ Zehebî, *Siyer*, 9/109.

İbn Uleyye'nin yanında bir râvî bir başkasından hadis nakledince Affân, naklettiği kişi hakkında "ondan rivayet etme, o zayıftır" diye uyarıda bulunmuştu. O hadisi nakledenin, "gıybet ettin" diye cevap vermesi üzerine İbn Uleyye, yapılan tenkid için "Bu gıybet değil, bilakis râvînin zayıflığına hükmetmektir"³⁶ şeklinde cevap vermiştir.

İbn Uleyye'nin yanında gerçekleştiği aktarılan başka bir olayda meclise gelen biri ondan, Leys b. Ebî Süleym'in (öl. 148/765)³⁷ rivayet ettiği hadisleri nakletmesini istemiştir. Oradakilerden biri "Leys zayıftır, onun hadislerini ne yapacaksın? Onun yerine Eyyûb'un hadislerini istesene..." diye tavsiyede bulununca o gelen adam 'âlimlerden birinin gıybetini mi yapıyorsun?' demiştir. İbn Uleyye bu şahsa "Cahil adam, o nasihattır, gıybet değildir"³⁸ diyerek cehaletini vurgulamıştır. İsmail b. Uleyye ile ilgili nakledilen iki bilginin ortak yanları dikkate alınarak aynı olay olduğu ileri sürülebilir. Ancak ikinci anlatımda zikredilen ve İbn Uleyye'nin muhatabına *cahil* ithamını kullandığı dikkate alınırsa o dönemde cerh-ta'dîlin, hadis ehli arasında genel kabul gördüğü, buna aykırı davrananların dışlandığı anlaşılmaktadır.

Bu dönemdeki cerh-gıybet ilişkisinde zâhid kimliği ile öne çıkan³⁹ Yusuf b. Esbât (öl. 195/811) ile öğrencisi Ebû Salih Mahbûb b. Mûsa (öl. 231/846) arasında geçen konuşma önem arz etmektedir. Ebû Salih, Yusuf b. Esbât'a, Vekî' b. el-Cerrâh'in fitne hakkındaki bir sözünü aktarınca "O da (fitne ortamında savaşa katılmayı uygun gören) hocası Hasan b. Hay (öl. 167/784) gibidir" diye cevap vermiştir. Ebû Salih "bu gıybet olmadı mı?" diye sorunca Yusuf b. Esbât bunun; "insanları onun fitnessinden sakındırmak ve onların açtığı bu yoldan uzak tutmak için uyarı mahiyetinde"⁴⁰ bir açıklama olduğunu belirtmiştir. Zâhid bir âlimin hadis râvîsini cerh etme amacı olmasa da bir başkasının kusurunu açıklaması, o dönemde sûfilerin tamamının bir başkasının tenkit edilmesini gıybet kabul etmediklerini göstermesi açısından dikkat çekmektedir.

Cerhin gıybet olup olmaması konusunda sonraki eserlerde en çok alıntılanan örneklerden biri ise Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile Ebû Bekir b. Hallâd⁴¹ (öl. 240/854) arasında geçen konuşmadır. Ebû Bekir b. Hallâd, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a, "cerh ettiğin kimselerin Kıyamet günü davacı olmalarından korkmuyor musun?" demesi üzerine O, "Hz. Peygamber'in 'hadislerimi neden korumadın?' diyerek davacı ol-

³⁶ Müslim, "Mukaddime", 1/26; Hatib el-Bağdadi, *el-Kifâye*, 43.

³⁷ Güvenilir bir râvî iken ihtilat sonucu hadisleri karıştırdığı için zayıf kabul edilmiştir. Hakkındaki tenkitleri için bk. Zehebî, *Mizân*, 3/420.

³⁸ Hatib el-Bağdadi, *el-Kifâye*, 43.

³⁹ Zehebî, *Siyer*, 9/169.

⁴⁰ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, 1/232.

⁴¹ Sika olduğu ifade edilen Ebû Bekir b. Hallad, Yahya b. Saîd el-Kattân'a uzun süre öğrencilik yapmışsa da çok az hadis rivayeti bulunmaktadır. Hakkındaki bilgiler için bk. Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 1/76; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/171; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 5/915.

masından hayırlıdır” diye cevap vermiştir.⁴² Ebû Bekir'in sorusunda gıybet kelimesi geçerse de cümlenin muhtevastaki *tenkit edilen râvilerin davacı olması* konusu bunu günah sayma düşüncesini açıkça ortaya koymaktadır. Ancak Yahyâ el-Kattân'ın cevabı, yukarıda adı geçen diğer âlimler gibi bu konuyu gıybet görmediğini göstermektedir.

İmam Şafi'î (öl. 204/820) de bir muhaddisin yalanı tespit edildiği zaman susmanın caiz olmadığını ve bunun gıybet sayılmayacağını belirtir. Ona göre bir sarrafın sahte altının durumunu belirtmesi gerektiği gibi, münekkidin de dinî konumu gereği râvilerle ilgili görüşünü ortaya koyması şarttır.⁴³ İmam Şafi'î'nin râvî tenkidini dinî bir zorunluluk gördüğü anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Şu'be b. el-Haccâc döneminde oluşturulan sistimli cerh-ta'dil meclisleri ile râvî tenkidinin, hadis eğitiminin temel bir unsuru haline geldiği anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak cerh-ta'dil imamlarının/meclislerinin sayısının artmasına rağmen Şu'be döneminde *gıybet* gerekçesiyle yöneltilen tenkidlere göre önemli miktarda azaldığı görülmektedir.

1.4. Hicrî Üçüncü Asırda Cerh-Gıybet İlişkisi: Ferdî Tepkiler

Cerh-ta'dil'in hadis ilminin temel esaslarından biri kabul edilmesiyle hicrî üçüncü asırdan itibaren cerh faaliyetlerine tepkilerin nispeten azaldığı görülmektedir. Bununla birlikte hadis ve ricâl kaynaklarında aktarılan bilgiler cerhin gıybet olup olmaması ile ilgili bazı soru işaretlerinin hâlâ devam ettiğini göstermektedir. Mesela *Tarih* müellifi⁴⁴ Şamlı hadis hafızı Ebû Zür'a ed-Dımaşkî (öl. 281/894) de bir hadis râvisinin galat, vehm ve tashif gibi hatalarını açıklamanın gıybet olup olmadığı konusunda Ebû Müshir Abdü'lâ b. Müshir'e (öl. 218/833) sormuş, o da gıybet olmadığını ifade etmiştir.⁴⁵

Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi⁴⁶ Muhammed b. Bündar es-Sebbâk (öl. 292/904) ise bu konuda duyduğu rahatsızlığı "Falan zayıftır, falan yalancısıdır" demek bana ağır geliyor" diye aktardığında hocası Ahmed b. Hanbel, "biz de susarsak cahil insanlar sahih ile zayıfı nasıl ayıracak?"⁴⁷ diye cevap vermiştir.

⁴² Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *el-Medhal ilâ ma'rifeti's-şahih mine's-sakim ve tebyini mâ eşkele min esmâ'ir-ricâl fi's-Şahihayn*, thk. Rebî' b. Hâdi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 111; Hatib el-Bağdadi, *el-Kifâye*, 44; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 389; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevi*, thk. Muhammed Avvâme (Medine: Darü'l-Minhâc, 2016), 5/544.

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Mevzû'ât*, 1/50.

⁴⁴ Sıyer bilgileri ile Şam bölgesindeki bazı sahabî, tabî' ve kadınlara dair bilgiler içeren kitabı için bk. Abdurrahman b. Amr b. Abdullah Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımaşkî*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996).

⁴⁵ Hatib el-Bağdadi, *el-Kifâye*, 45.

⁴⁶ Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Bağdadi Hanbelî İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hamid el-Fikî (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952), 1/287.

⁴⁷ Hatib el-Bağdadi, *el-Kifâye*, 46; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/287.

Burada Ebû Zür'a ve es-Sebbâk'ın cümlesinde ortak nokta, daha önceki başlıkta görülen münekkîd muhaddisi suçlama veya yapılan işlemi gıybet gerekçesiyle günah sayma iddiası söz konusu olmamasıdır. Bilakis ilgili şahısların, bir başkası hakkında konuşmaktan dolayı hissettiği vicdanî rahatsızlığı ifade etme gayreti öne çıkmaktadır. Bu da o dönemde muhaddisler arasında cerh'in gıybet olmadığına dair oluşan genel kabulü göstermektedir.

Cerh-ta'dîl ilminin sistemleşmesinden sonraki âlimlerin uygulaması ise büyük oranda geçmiş ulemanın cerh örneklerine ve gıybet tepkilerine verdikleri cevabı nakletmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Özellikle hadis usulü kitaplarının râvî/ismad bölümlerinde, ricâl ve mevzuât eserlerinin mukaddime bölümlerinde bu son usulün örneklerine sıklıkla rastlamak mümkündür.⁴⁸

2. CERH-GIYBET İLİŞKİSİNİN TARAFLARI

Cerh-gıybet ilişkisinde tenkid edilen tarafın muhaddisler olduğu açık olmakla birlikte karşıt eleştirilerin farklı kesimlerden geldiğini belirtmek mümkündür. Nitekim bu tepkilerin bir kısmının, cerh-ta'dîl oluşum döneminde zâhid râvîlerden geldiğine dair örnekler yukarıda işaret edilmişti. Ancak sistemli cerh-ta'dîl faaliyetleri başladıktan sonra da sınırlı sayıda da olsa devam eden bu tepkilerin kaynaklarına işaret etmek gerekmektedir.

2.1. Muhaddislerin Gıybet Endişesi

İkinci asırdan itibaren muhaddisleri gıybet gerekçesiyle tenkid edenlerin kimler olduklarına dair net veriler bulunmasa da Şu'be'nin ifadelerini nakledenlerin veya ona soru soranların ilmî eğilimleri dikkate alındığı zaman bu kişiler arasında hadis ilmi ile ilgilenen kimselerin de bulunması bu konuda dönemin cerh ve ta'dîle karşı tavırlarını sorgulamayı gerektirmektedir. Yukarıda aktarılan örnekler Şu'be'nin daha çok ehl-i hadis dışından gelen tepkileri görmezden gelme-dikkate almama⁴⁹ şeklinde bir yöntem takip ettiğini göstermektedir. Hadis ilmi ile meşgul olduğu bilinen bazı şahsiyetlerden de gerek soru gerekse suçlama veya tenkid mahiyetinde cerh faaliyetlerine eleştiri olarak anlaşılabilir bazı ifadeler kaynaklarımızda yer almaktadır.

Bunlardan ilki, Hammad b. Zeyd'den (öl. 179/795) nakledilmektedir. O, hocası Şu'be b. el-Haccâc'a râvîleri tenkid etmenin gıybet olup olmadığını sorduğunda "Bu din işidir. Bu işi terk etmek Allah'ın hakkını gözetmek dururken adam kayırmak

⁴⁸ Bu konuda Hatib el-Bağdâdî özel bir öneme sahiptir. Nitekim kendisinden önceki ulemanın bu alandaki görüşlerinin derli toplu görülebileceği en erken eser *el-Kifâye*'nin 'mukaddime' bölümüdür. Burada "Münekkîd muhaddisin kendisine sorulan sorulara cevap vermesinin vacip olması" başlığında yaklaşık 10 sayfa geçmiş ulemanın uygulamalarını zikretmektedir. Sonraki eserlerde bulunan örnekler ise büyük oranda *el-Kifâye*'deki bilgilerin tekrarıdır.

⁴⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/19.

sayılır.⁵⁰ diye cevap vermiştir. Burada Hammâd'ın bir soru örneğinde Şu'be'nin görüşünü önemseydiği görülmektedir. Şu'be'nin Hammâd'a cevabı ise yukarıdaki başlıkta görüldüğü gibi 'dikkate almama' değil, gerekçesini de zikrederek 'bilgilendirme' olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum sistemli cerh-ta'dil başladığı zaman yapılan cerhin gıybet olup olmaması konusunda hadis ile meşgul olan âlimler arasında da bazı soru işaretlerinin olabileceğini göstermektedir.

Şu'be'nin gıybet ettiğini açıkça söyleyen muhaddislerden biri ise hicrî ikinci asrın Vâsıtı/Bağdatlı meşhur münekkid-muhaddisleri arasında zikredilen⁵¹ Hüşeym b. Beşîr'dir (öl. 183/799). Talebesi Esved b. Sâlim'in kendisinden naklettiği bilgiye göre Hüşeym şöyle demiştir: "Bizi gıybetle meşgul ettiği için Şu'be ile bir arada oturmayı bıraktık."⁵² Şu'be ile yakın ilişki içerisinde bulunduğu bilinen⁵³ bir muhaddis olduğu için bu cümlenin arka planını da değerlendirmek gerekmektedir.

Her şeyden önce Şu'be ile Hüşeym arasında daha önce gerçekleşen bir anlaşmazlık olduğu görülmektedir. Bu anlaşmazlığın sebebi ise muhtemelen Şu'be'nin cerh ettiği, Hüşeym'in ise önem verdiği Ebu'z-Zübeyr künyesiyle tanınan Muhammed b. Müslim b. Tedrüs'ten (öl. 126/743) alınan rivayetlerdir. Kaynaklardaki bilgilere göre Şu'be, Ebu'z-Zübeyr'i başlangıçta çok takdir ederken, Mekke'de kendisi ile karşılaşınca hadislerini terketmiş, ondan hadis nakledenleri de ayıplamıştır.⁵⁴ Ricâl kaynaklarında Şu'be'nin pek çok münekkid tarafından güvenilir kabul edilen⁵⁵ Ebu'z-Zübeyr'i, güzel namaz kılmaması ve tartıda hile yapması gibi gerekçelerle tenkid ettiği görülmektedir.⁵⁶ Ebu'z-Zübeyr'in tedlîs yaptığı hakkındaki bilgiler de dikkate alınınca, tedlîs ile zina suçunu neredeyse denk gören⁵⁷ Şu'be'nin, onun hakkındaki olumsuz kanaatinin sebebi daha anlaşılır olmaktadır. Kanaatimizce Şu'be ile Hüşeym arasındaki mesele de bununla ilgili olmalıdır. Zira Hüşeym kendi dönemi açısından âlî isnada sahip olmak amacıyla Ebu'z-Zübeyr'den bizzat dinlediği hadisleri Şu'be'ye gösterince onların yazılı olduğu kitabı yırtıp atmıştır.⁵⁸ Hüşeym de bu konuda Şu'be'nin güvenilir bir insanın gıybetini yaptığını düşünmüş

⁵⁰ Suyûtî, *Tahzîrû'l-havâş*, 178; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, 80.

⁵¹ Nitekim Ali b. Medîni, ilmin medarı olarak belirttiği kişileri saydıktan sonra, onların talebeleri arasında Vasıt'ta Hüşeym b. Beşîr'in ismini zikreder. Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh Sa'dî Ali b. el-Medîni, *el-İlel*, thk. Muhammed Mustafa A'zamî (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1980), 39. Hüşeym aynı zamanda İbn Adî'nin münekkid muhaddisleri zikrettiği kısımda başlık açarak kendisine dair bilgileri naklettiği muhaddisler arasındadır. Bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/179.

⁵² Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl (Merrûzî Riva-yeti)*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Bombay: ed-Dâru's-selefiyye, 1988), 224.

⁵³ Hüşeym Basra'ya geldiğinde talebelerinin Şu'be'ye "Dostun Hüşeym geldi, ondan hadis yazalım mı?..." diye sormalarından, Hüşeym ile Şu'be'nin birbirlerini iyi tanıdıkları anlaşılmaktadır. Hatta Hüşeym'den nakledilen bir bilgiye göre Hüşeym'in dedesi ile Şu'be'nin babası, Vasıt'ta Haccac'ın sarayının inşasında beraber çalışmışlar. Bk. Mizzî, *Tehzîbül-Kemâl*, 30/279, 280.

⁵⁴ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1953), 1/151.

⁵⁵ Hakkındaki değerlendirmeler için bk. Mizzî, *Tehzîbül-Kemâl*, 26/409; Zehebî, *Siyer*, 5/381.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbül-Kemâl*, 26/407; Zehebî, *Mizân*, 4/39.

⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1/173; İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/107.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1/151; İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/287.

olabilir. Öte yandan kendisinin de tedlis yaptığı nakledilen⁵⁹ Hüşeym'in bunu büyük bir sorun olarak görmemesi,⁶⁰ onun Şu'be hakkındaki görüşünün diğer bir sebebi olarak zikredilebilir.

Kaynaklarda Şu'be'yi, gıybet ettiği gerekçesiyle eleştirdiği nakledilen âlimlerden biri de dönemin meşhur Vasıtlı muhaddisi Yezid b. Harun'dur. (öl. 206/821) İbn Adî'nin aktardığına göre o "Şu'be'den hadis yazmayın, o çok gıybetçidir. Abdullah b. Mesud hakkında 'çok yemin ederdi' diyerek onu tenkid etti."⁶¹ ifadesiyle yukarıdaki cümleyi gerekçelendirmektedir. Münekkîd kimliği ile de öne çıkan⁶² Yezid b. Harun'a izafe edilen bu iddiasının gerekçesine bakıldığında da Şu'be'nin bir sahâbi hakkındaki olumsuz kanaatini göstermektedir. Bununla birlikte sadece İbn Adî'nin eserinde yer alan bu bilgi, sonraki müellifler tarafından nakledilmemiştir. Öte yandan hadis veya ricâl kaynaklarında Şu'be'nin, Abdullah b. Mesud hakkında iddia edilen görüşü de tespit edilememiştir. Buradan hareketle -ona izafesi güvenilir kabul edilse bile- Yezid b. Hârûn'un bu tenkidinin sonraki âlimler tarafından makbul görülmediği ifade edilebilir.

Ricâl konusunda eserleri bulunan Buhârî'yi de râvî tenkidi-gıybet ilişkisi açısından endişe hisseden âlimler arasında zikretmek mümkündür. Öğrencisi ve kâtibi Muhammed b. Ebî Hâtîm, Buhârî'ye râvîlerden bahseden *Târîh* kitabı dolayısıyla "insanların gıybetini yapıyorsun" şeklinde tenkidler geldiğini aktardığında o " kitabında kendinden önceki âlimlerin değerlendirmelerine yer verdiğini,"⁶³ dolayısıyla önceki âlimlerin uygulamasını devam ettirdiğini vurgulamaktadır. Buhârî'nin kâtibinin ifadelerinden, tenkid edenlerin kim olduğu bilinmemekte ise de "Allah katında gıybetten dolayı sorumlu tutulmayacağını ümid ettiğini belirten"⁶⁴ Buhârî'nin yaptığı cerh faaliyetlerinde gıybet sınırını aşmadığına inandığını söylemek mümkündür.

Ebû Zûr'a ed-Dımaşkı'nın Ebû Müşir'e râvîlerin hatalarını söylemenin gıybet olup olmadığı sorusu⁶⁵ ve Sebbâk'ın hocası İbn Hanbel'e "Falan zayıftır, falan yalan-

⁵⁹ Hüşeym'in çokça tedlis yaptığı, buna bağlı olarak da sema'a delalet eden lafızlarla naklettiği hadislerinin tercih edildiği aktarılmaktadır. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' *ez-Zühri İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 7/313.

⁶⁰ İbnü'l-Mübârek'in Hüşeym'e neden tedlis yaptığını sorduğunda Süfyân ile A'meş'in de aynı şeyi yaptıklarını söylediği (İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/452.), hatta bu işten zevk aldığını belirttiği nakledilir. Bk. Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i ş-şâhîh*, thk. Ebu Lübbâbe Hüseyin (Riyâd: Dâru'l-Livâ, 1986), 3/1185; Mustafa Ertürk, "Hüşeym b. Beşîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/19/64.

⁶¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/152.

⁶² Yezid b. Harun'un cerh-ta'dîldeki konumu için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidi*, 125.

⁶³ Zehebî, *Siyer*, 12/441.

⁶⁴ Nitekim Zehebî, Buhârî'nin diğer âlimler tarafından müttehem veya çok zayıf olarak nitelendirilen râviler için "seketü anhu, fihî nazar" gibi nispeten daha hafif tabirler kullanmasını onun bu hassasiyetinin göstergesi olarak aktarmaktadır. Bk. Zehebî, *Siyer*, 12/439.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, 45.

cıdır" demek bana ağır geliyor"⁶⁶ şeklindeki ifadeleri ile Buhârî'nin Allah katında giybetten sorumlu tutulmayacağını ümid etmesi dikkate alındığında ehl-i hadis tarafında da raviler hakkında konuşurken giybetle düğüldüğü konusunda bir endişe bulunduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Ricâl Tenkidine Karşı Tasavvuf Dönemi Sûfilerinin Tepkileri

Muhaddisler arasında cerh-tadilin meşrûiyyeti konusunda genel kabul bulunsa da özellikle zühd döneminden tasavvuf dönemine geçilmesinden sonra tasavvufi çevrelerde bu konuda farklı görüşlerin oluştuğunu belirtmek gerekmektedir. Meşhur zâhid Ebû Turâb en-Nahşebî (öl. 245/859) ile Ahmed b. Hanbel arasındaki konuşma, tasavvuf hareketinin bakış açısını yansıtmaya açısından önemlidir. O, Ahmed b. Hanbel'in bazı râviler hakkında sika-zayıf gibi hükümler verdiğini görünce "âlimlerin giybetini yapma" demiş, Ahmed b. Hanbel de "yazıklar olsun, bu giybet değil, nasihattir"⁶⁷ diye cevap vermiştir. Burada tasavvuf geleneğinin temsilcilerinden Ebû Turâb'ın Ahmed b. Hanbel'e yönelik ifadelerini, farklı geleneğe mensup iki âlimin yöntem farklılıklarının tezahürü olarak görmek mümkündür.

Mutasavvıfların ricâl tenkidine bakışını göstermesi açısından meşhur mutasavvıf Zünnûn el-Mısıri'nin (öl. 245/859) talebelerinden Yusuf b. Hüseyin⁶⁸ (öl. 304/917) ile İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) arasındaki konuşmaya dikkat çekilmelidir. İbn Ebî Hâtim *el-Cerh-ta'dil* adlı eserini okuturken Yusuf b. Hüseyin o meclise gelerek ne okuttuğunu sormuş o da râvilerin cerh-ta'dilini içeren bir kitap kaleme aldığını ve onu okuttuğunu beyan etmiştir. O, cerh-ta'dilin ne olduğunu sorunca İbn Ebî Hâtim râvilerin sika olup olmadığını ortaya koyan bir eser olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine İbn Hüseyin, yaptığı işin uzun yıllar önce vefat etmiş belki de Cennet'e yerleşmiş salih insanların giybeti olduğunu belirterek bunun utanç verici olduğunu söylemiştir. İbn Ebî Hâtim ise onun eleştirisi üzerine "bu eseri yazmış olmasaydım, yazmazdım"⁶⁹ diyerek üzüntüsünü belirtmiştir.

İbn Ebî Hatim ile Yusuf b. Hüseyin arasında geçen bu hadise, her iki tarafın kullandığı ifadeler açısından da önemlidir. Yusuf b. Hüseyin'in cerh-ta'dilin mahiyetini İbn Ebî Hâtim'e sorması aynı zamanda tasavvuf-hadis arasında usulî bir ayrım olduğunu, mutasavvıf bir âlimin cerh ıstılahlarına vakıf olmama ihtimalini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte aynı dönemde yaşayan başka mutasavvıfların muhaddislere karşı kullandıkları ifadelerden, cerh-ta'dile dair bilgilerinin olduğu dikkate alındığında bunun Yusuf b. Hüseyin'e ait bir durum olma ihtimali de gözardı edilmemelidir. Öte yandan hicrî üçüncü asırda yaşayan bir âlimin (her ne kadar sahip oldukları ilmî gelenekleri arasında metod farkı da olsa) muhaddislerin temel

⁶⁶ Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye*, 46; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Ĥanâbile*, 1/287.

⁶⁷ Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye*, 45.

⁶⁸ Zehebî Yusuf b. Hüseyin' sūfi şeyh olarak tavsif etmektedir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 14/248.

⁶⁹ Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye*, 38; İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-ĥadis*, 390.

uygulamalarından olan cerh-ta'dîli bilmemesi makul olmayabilir. Bu durumda Yusuf b. Hüseyin, yapılan işlemi yadırgaması sebebiyle İbn Ebî Hâtîm'den bizzat duymuş olmak istemiş ve tenkidini ifade etmek istemiş olabilir.

Konuşmanın diğer tarafındaki muhaddis İbn Ebî Hatim'in ifadeleri de dikkat çekmektedir. Nitekim gerek babası Ebû Hâtîm, gerekse hocası Ebû Zür'a gibi dönemin önemli münekkidlerinin görüşlerini sonraki nesle aktarma açısından köprü olan İbn Ebî Hâtîm'in '*bu eseri yazmış olmasaydım, yazmazdım*' cümlesi sonraki âlimler tarafından da hayretle karşılanmıştır. Mesela İbnü's-Salah, İbn Ebî Hâtîm'in bu tavrını haksız cerh endişesine bağlamaktadır.⁷⁰

İlk tasavvuf klasiklerinden birinin müellifi Ebû Talib el-Mekkî (öl. 386/996) *Kütü'l-kulûb*'ünde muhaddislere yönelik tenkidlerini sıralamaktadır. Mekkî, hadisleri irşad faaliyetleri için bir vesile olarak görerek bu amaçla rivayet edilmesinin faziletleri olduğunu ve hadislerin naklinde müsamahakâr davranılması gerektiğine yönelik ruhsat bulunduğunu beyan eden bir başlık açmaktadır. Bu başlıkta kendisinin de hadisleri lafzen rivayet edilmesini zorunlu görmediğini belirterek hadis usulü eserlerinde manen rivayete delil olarak gösterilen hadisleri zikretmekte ve peşinden isnadlarında sorun bulunan bazı hadisleri eserine almakta beis görmediğini açıkça ifade etmektedir. Daha sonra ise ehl-i hadisin haddi aşarak belki de Allah katında kendilerinden daha değerli olan kimseleri tenkid ederek günah kazandıklarını iddia etmektedir.⁷¹

Bu tenkidlerin Ebû Talib el-Mekkî tarafından gelmesi özel bir öneme sahiptir. Zira eserinde yüzlerce hadis kullanan müellif, eğitiminin ilk devresinde hadis ilmi ile meşgul olduğu için⁷² hem muhaddislerin cerh-ta'dîl yöntemine vakıftır, hem de mutasavvıfların hassasiyetlerine sahiptir. Yusuf b. Hüseyin örneğinin aksine muhaddislerin yöntemini bilen birinin bu tenkidleri, o dönemde artık müstakil bir gelenek haline gelen zühd ve tasavvuf anlayışının hadislerle ilgili görüşlerini temsil ettiğini söylemek mümkündür.

3. CERH-GIYBET TARTIŞMASININ ETKİLERİ

Rivayet sırasında râvîler hakkında cerh-ta'dîl yapılırken farklı âlimlerden gelen giybet ithamının münekkidler üzerinde hiç tesirinin olmadığı iddia edilemez. Bu tenkidler karşısında cerh faaliyetlerini sistem olarak savunsalar da münekkidlerin bazı endişelere sahip olduklarına dair örnekler de zikredilmektedir. Bu başlıkta yukarıdaki bilgilerden hareketle giybet tepkisiyle muhatap olan âlimlerin itirazlara

⁷⁰ İbnü's-Salah, *Ulümü'l-hadis*, 389.

⁷¹ Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vaşfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmud İbrahim (Kahire: Dârü't-türâs, 2001), I/484-486.

⁷² Bilal Saklan, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/10/239.

veya bu kanaate sahip insanlara verdikleri cevaplar üzerinden muhaddislerin zihin dünyası anlaşılmalıya çalışılacaktır.

3.1. Ravileri Cerh etmenin Gıybetle İlişisini Reddetme

Muhaddisler kendilerine yönelik gıybet ithamına yönelik olarak hadislerin güvenilir bir şekilde aktarılabilmesi için öncelikle cerh-ta'dil sisteminin zorunluluğunu savunmuşlar ve bu suçlamalara kayıtsız kalmamışlardır. Nitekim yukarıda görüşleri aktarılan âlimlerden Şu'be b. el-Haccâc, Abdullah b. el-Mübârek, Yahyâ b. Saïd el-Kattân ve Ahmed b. Hanbel'in cerh-ta'dil uygulamasına gıybet denilmesi karşısında farklı tepkiler verdikleri görülmektedir. Mesela bazı âlimler muhatabın durumuna göre bazen onları dikkate almamış, yaptığı uygulamaya devam etmiştir. Muhatabın suçlama değil de öğrenme amacıyla olduğunu hissettiği durumlarda onlara neden cerh yapılması gerektiğini açıklamışlardır. Bununla birlikte aktarılan ifadelerden, bazı muhaddislerin de *gıybet* endişesi taşıdıklarını ancak yaptıkları işin önemi dolayısıyla bunun gıybet kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğini düşündükleri de anlaşılmaktadır. Yukarıda da aktarılan, Buhârî'nin "*Allah katında gıybetten dolayı sorumlu olmayacağını umması*"⁷³ ve İbn Ebî Hâtim'in "*bu eseri yazmamış olsam, yazmazdım*"⁷⁴ cümlesi, muhaddislere yöneltilen *gıybet* ithamının yansımaları gösteren önemli örneklerdir. Öte yandan yukarıda münekkid muhaddislerden nakledilen gıybet ithamlarını da bu endişe ile beraber yorumlamak gerekmektedir. Yani Hüseyim b. Beşîr örneğinde olduğu gibi bu âlimler sistem olarak cerh-ta'dile karşı olmasalar da münferit olaylar sebebiyle yapılan işleme gıybet diyerek eleştiri getirebilmişlerdir.

Öte yandan muhaddislerin cerh faaliyetlerine tamamen karşı olanlara yönelik kullandıkları ifadeler onları daha çok "hadis ilmini bilmeyen, cahil, avâm, sıradan kimseler" olarak tanımladıklarını göstermektedir. Mesela İsmail b. Uleyye cerh edilen bir râvî için gıybet edildiği iddiasında bulunan kişi için *Cahil adam*⁷⁵ tabirini kullanmaktadır. Müslim de râvî tenkidini *salihlerin gıybeti* şeklinde tavsif edenlerin *avam ve cahil kimseler*⁷⁶ olduklarını söylemiştir. Tirmizî de hadis âlimlerinin, râvî tenkidleri dolayısıyla *hadisi bilmeyenler* tarafından eleştirildiğini belirterek geçmiş ulemanın cerh-ta'dil yaparken gıybet etme amaçlarının bulunmadığını vurgulamıştır.⁷⁷ İbn Hibbân ise *meslekten hadisçi olmayan* bazı kimselerin, ricâl âlimlerinin *bazı râvîler hakkındaki tenkid lafızlarının gıybet kapsamına gireceği*⁷⁸ görüşünde olduğunu belirtir. Hâkim en-Nisâbü'rî "cerh ta'dili ancak *avam insanların gıybet*

⁷³ Zehebî, *Siyer*, 12/439.

⁷⁴ Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye*, 38; İbnü's-Salâh, '*Ulûmü'l-hadis*', 390.

⁷⁵ Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye*, 43.

⁷⁶ Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Kitâbü'l-temyiz*, thk. A'zamî, Muhammed Mustafa (Riyad: Vizâretü'l-Maârif, 1982), 169.

⁷⁷ Tirmizî, "el-İlel", 6/230.

⁷⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/17.

sayacağı” belirterek önceki âlimlerin sünneti korumak için bu işi devam ettirdiğine dair örnekleri zikreder.⁷⁹ İbnü'l-Cevzî de *zâhid olmaya çalışan* birinin yalancı bir râvînin tenkidini duyunca gıybet nitelemesini *gafllet* diyerek reddettikten sonra önceki âlimlerin cerh uygulamalarına dair misallere işaret eder.⁸⁰

Muhaddislerin cerhe tamamen karşı olan kimselerden gelen bu tepkilere yönelik muhatabını susturma amaçlı bir savunma geliştirdikleri de dikkat çekmektedir. Bu durumda genel olarak karşıdakinin hadis ilmini bilmediği öne çıkarılarak cerhin gerekliliğini ifade eden cevaplar verildiği görülmektedir.

3.2. Ricâl Tenkidinin Kapsamını Daraltma

Cerhin gıybet olduğu yönündeki eleştirileri dikkate alan muhaddisler Cerh-ta'dîl faaliyetlerini -şahısların kusurlarını göstermenin caiz olması açısından- şahitliğe kıyas etseler de bunu sınırsız bir izin saymamış, muhtemelen kendilerine yöneltilen tenkidlerin de etkisiyle râvî hakkında yapılan eleştiriler için sınır belirlemek durumunda kalmışlardır.

Nitekim tarihsel süreçte bizzat cerh yaptığı bilirse de bazı cerh faaliyetlerine *gıybet* diyerek sınır çizen, hatta muhatabına tepki gösteren âlimler olduğu bilinmektedir. Bu konuda zikredilebilecek ilk örnek tebe-i tâbiîn tabakasının meşhur muhaddis ve münekkidi Süfyân b. Uyeyne'den aktarılmaktadır. Ona “bid'at ehlinin gıybeti yapılır mı diye sorulduğu zaman ‘râvînin bid'ati ile ilgili konular söylenir, onun dışındaki konularda gıybeti yapılmaz”⁸¹ demiştir. İbn Uyeyne'nin sorudaki gıybet kavramına *bid'atin zikredilmesi/gıybet edilmesi* ayrımını yaparak verdiği cevap cerhin sınırının çizildiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan cerh faaliyetine gıybet diyenlere yönelik kullanılan hitap şekillerinden, cerhin gıybet olduğu fikrinin hadislerle ilgili biri tarafından savunulamayacağı fikrinin yerleştiği görülmektedir.

Basralı hadis hafızlarından Ebu'l-Velîd et-Tayalisi'nin (öl. 227/842) bir râvî hakkındaki tenkidi araştırmaya gelenlerin sorusuna *gıybet* diyerek cevap vermemesi, münekkidin bu hassasiyeti ile açıklanmalıdır. Ebu'l-Velîd'e, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân hakkında “Şu'be b. el-Haccâc'ın "raffâ" dediğini duyup duymadığı sorulunca "bu gıybettir" diye cevap vermiş ancak bu bilgiyi reddetmemiştir.”⁸² Cerh-ta'dîl ilminin sistemleştiği ve genel kabul gördüğü bir dönemde önde gelen muhaddislerden⁸³ Ebu'l-Velîd et-Tayalisi'den bu cümlelerin aktarılması dikkat çekmektedir. Zira Şu'be'nin Ali b. Zeyd hakkındaki görüşü kaynaklarda başka raviler yanında Ebu'l-

⁷⁹ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *el-Medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*, thk. Ahmed b. Faris Sellûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 168.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *Mevzû'ât*, 1/50.

⁸¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/510.

⁸² Ukaylî, *ed-Đu'afâ'ü'l-kebir*, 3/229.

⁸³ Zehebi'nin münekkid vasfına özel vurgu yaptığı Ebu'l-Velîd, sika ve şeyhülislam gibi vasıflarla tanınmaktadır. Bk. Zehebi, *Siyer*, 10/341.

Velid'den de aktarılmaktadır.⁸⁴ Bu durumda *gybet* tepkisinin sebebi muhaddislerin cerh ederken bile olsa zorunlu durumlar dışında bu cerh lafızlarını kullanmaktan kaçınma hassasiyetleri olmalıdır. Nitekim bu ifadenin başlangıcında Ebu'l-Velid'e sorulan soru, herhangi bir hadis araştırmasından bahsedilmeden, Şu'be'nin, Ali b. Zeyd hakkındaki 'raffâ' ifadesini duyup duymadığıdır. Bu sebeple Ebu'l-Velid'in bu soruyu râvîyi tanıma değil –zayıf bile olsa- gıybet etme maksatlı düşünmüş olmalıdır.

Hasan b. Ali el-İskâfî'nin Ahmed b. Hanbel'e sorduğu sorudan da gıybet ile cerh arasındaki sınırın net bir şekilde ayrıldığı anlaşılmaktadır. Hasan b. Ali, "gıybet'in manasını sormuş, Ahmed b. Hanbel ise "muhababın ayıbını ortaya koymak istemendir" diye cevap vermiştir. Hasan b. Ali bunun üzerine "râvînin hatasını veya bir râvîyi iştmediğini zikretmenin bu kapsama girip girmediğini" sormuş," Ahmed b. Hanbel de "sahih hadisin tespit edilmesi için bunun zorunlu olduğunu beyan etmiştir."⁸⁵ Ahmed b. Hanbel örneğindeki durumda da râvînin hadis rivayetindeki durumunu değil de kişisel bir ayıbını/eksikliğini ortaya koyma amacı içeren tenkidler gıybet kapsamına dahil olmaktadır.

Sonraki dönem usul eserleri yukarıda aktarılan bilgileri de dikkate alarak cerhin caiz olabileceği sınırı net bir şekilde belirlemektedir. Nitekim Karâfî (öl. 684/1285), bir kişinin hakkını korumak için şahitlikte bir şahsın kusurunu zikretmek caiz ise cerh-ta'dil uygulamasının sünneti koruma hedefinden dolayı râvîlerin eksikliklerini kaydetmenin evleviyetle caiz olduğunu belirtmektedir. Hatta bu aşamada râvîlerin durumlarının tespit edilmesi amacıyla ricâl eserlerinin yazılmasını da gerekli görmektedir. Ancak Karâfî cerh uygulamasında münekkidin niyetinin samimi olmasını şart koşarak râvînin hadis değerlendirmesine etki etmeyecek konulardaki kusurlarının nakledilmesinin haram olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁶

Benzeri bir hassasiyet İbn Dakiki'l-îd (öl. 702/1302) tarafından da gösterilmektedir. O İbnü's-Sem'ânî'nin bazı şairler hakkındaki tenkidlerini "hadis nakli gibi bir gerekçe olmaksızın râvîlerin cerhi caiz değildir"⁸⁷ diyerek eleştirmiştir. Ayrıca "İnsanların saygınlıkları cehennem çukurları gibidir ve buna en çok muhaddis ve hâkimler düşecektir"⁸⁸ ifadesiyle dikkatsizce yapılabilecek şahitlik ve cerh faaliyetlerinin tehlikesine dikkat çekmiştir.⁸⁹

⁸⁴ Ukayli, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, 3/229, 230; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/186; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/334; Mizzi, *Tehzîbül-Kemâl*, 20/439.

⁸⁵ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/137.

⁸⁶ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahim el-Karâfî, *el-Furûk* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1928), 4/206, 207.

⁸⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b Abdurrahmân b Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis*, thk. Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhac, 1436), 4/445.

⁸⁸ Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b Ali İbn Dakikül'id, *el-İktirâh fi beyâni'l-iştîlâh ve mâ üdife ilâ zâlike mine'l-eĥâdîsi'l-ma'düde mine's-şıĥâh*, thk. Kahtan Abdurrahman (Ürdün: Dâru'l-ulûm, 2007), 453, 454.

⁸⁹ Sehâvî, *Fethü'l-mugîs*, 446; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil*, 57.

Muhaddislerin bir başkası hakkında tenkidde bulunmalarının sadece zorunlu gördükleri durumlarda caiz olduğunu göstermesi açısından Zehebî'nin (öl. 748/1348) belirlediği sınır da dikkat çekmektedir. O râvîler hakkındaki tenkidleri zikrederken mütekkidim-müteahhir ayrımı yaparak 300 yılından sonraki râvîler için kusurları örtmeyi daha uygun görmektedir. Zira ilgili tarihten sonra hadisler tek tek râvîlerden ziyade, alanda yetkin ve meşhur muhaddisler tarafından aktarılmaktadır. Bu sebeple insanların eksikliklerini beyan etmeme prensibi adına müteahhir dönemdeki sadece zayıf olduğu açıkça bilinen râvîlere *Mîzanü'l-îtidâl*'de yer verdiğini belirtmektedir.⁹⁰

Cerh-ta'dîlin kurallarını kaleme alan âlimlerden Taceddin es-Sübki (öl. 771/1370) de benzer şekilde bir râvînin zayıflığı herkes tarafından biliniyorsa münekkitten cerh sebebinin açıklamasını istenmesine gerek bulunmadığını belirtirken gerekçe olarak, murâd hâsıl olduktan sonraki olumsuz bilgilerin gıybet olacağını ifade etmektedir.⁹¹

SONUÇ

Dinî bilgilerin korunması amacıyla zorunlu olarak yapılan cerh uygulamaları hadislerin sıhhatini tespit için gerekli görülse de aynı zamanda tenkid edilen şahsın saygınlığını zedelediği için kaynaklarda bu işlemin gıybet olarak değerlendirildiğine dair örnekler de bulunmaktadır. Hadis tarihi boyunca gerçekleştirilen cerh-ta'dîl uygulamasından rahatsız olan âlimler ve görüşleri hakkında yapılan incelemelerde zaman, mekân veya ilmî yönelim açısından tek bir cevaba ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Öncelikli olarak cerh - gıybet ilişkisinde dikkat çekilmesi gereken önemli nokta muhatapların ilmî eğilimleridir. Bunu tespit edebilmek için zaman bakımından ayrıma gitmek zorunlu gözükmemektedir. Ricâl tenkidinin oluşum döneminde ilk münekkidler arasında adı geçen İbrahim en-Neha'î ve Hasan el-Basrî gibi âlimlerin bid'atçı kimselerin tenkid edilmesini caiz görmeleri, sonraki dönemde sistemli cerh-ta'dîlin gıybet sayılmamasına zemin hazırladığı söylenebilmektedir. Onlarla ilgili nakillerden, bu dönemdeki âlimlerin faaliyetlerine yönelik gıybet tepkisi bulunup bulunmadığı kesin belli değildir.

İkinci asırda görülen *cerhin gıybet olduğu fikrinin* nakledildiği râvîlerin bir kısmında muhaddis kimliklerinin yanında zâhid ve âbid kişiliklerinin etkisi hissedilmektedir. İlk tabakadaki bu örneklerin bir kısmının, zâhid muhaddislerin *bir başkası hakkında konuşmaktan dolayı oluşan ferdi rahatsızlıklarının* soruya/tenkide dönüşmüş hali olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan bu dönemde gıybet edildiği iddiasında bulunan muhatapların, cerhin mahiyetini bildikleri ve buna göre rahat-

⁹⁰ Zehebî, *Mizân*, 1/4.

⁹¹ Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Sübki, *Kâ'ide fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve kâ'ide fi'l-mü'errihin* (*Erbe'u resâil içinde*), thk. Abdulfettâh Ebu Gudde (Haleb: Mektebü'l-matbuati'l-İslamiyye, 1990), 59.

sızlıklarını izhâr ettikleri görülmektedir. Bu dönemdeki itirazlara yönelik muhaddislerin tepkileri ise daha çok münekkidlerin amacını anlayamama zemini üzerinden sürdürülmüştür. İkinci asırda dile getirilen tenkidlerin bir kısmında ise genel olarak cerh uygulamasına karşı olunmasa da özel sebeplerle bazı itirazların bulunduğu örnekler dikkat çekmektedir.

Cerhin genel kabul gördüğü hicrî üçüncü asır sonrasında ise bu tepkiler nispeten azalmış, bazı muhaddislerin, bir insanın gıyabında konuşmaktan duydukları şahsî rahatsızlıklara cevap aradıklarına dair az sayıda örnek görülmüştür. Bu dönemde başlayan ve bir sonraki asırda da devam eden bir rahatsızlık türü ise tasavvufun müstakil bir gelenek haline kavuşması ile birlikte mutasavvıflardan gelen tepkilerdir. Zira hadisleri inceleme yerine içeriğini uygulamayı esas alan bu gelenekte, râvilerin incelenmesi, tasavvufun amacına uygun değildir. Öte yandan mutasavvıfların tenkidleri esnasında kullandıkları ifadelerden hadis istihlalarına vakıf olmadıkları görülmektedir.

Hadis rivayetinin sistemli olarak devam ettiği hicrî ikinci ve üçüncü asırda münekkid muhaddislere yöneltilen *gıybet tepkisinin* muhaddisler tarafında da bir tesirinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Süfyân b. Uyeyne, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve İbn Ebî Hâtim gibi muhaddislerin hadislerin tespiti için cerhta'dîl faaliyetlerini zorunlu görseler de bu konuda bazı sınırların gözetilmesi gerektiğine dair ifadeleri dikkat çekmektedir. Diğer bir ifade ile ilk dönem münekkidlerinin bu ifadelerinin, sonraki usul eserlerinde kural haline getirilen *zayıf râviler için sadece zorunlu ihtiyaç kadar bilgi verilmesi gerektiği, fazlasının gıybet olabileceği* fikrine zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.

Hadis âlimlerinde eksik gördükleri konuları gündem yapan diğer ilim dallarından Ehl-i rey fıkıh literatürü ile Mu'tezile eserlerinde yapılan taramalarda cerh sebebiyle muhaddislerin tenkid edildiğine dair bir bilgiye rastlanılmadığını da belirtmek gerekmektedir.

Cerh faaliyetlerinin gıybet tepkisi ile karşılaştığı durumlar bölgesel açıdan incelendiğinde gerek ilgili muhaddislerin yaşadığı şehirlerden, gerekse konuyla bu râvilerin nisbelerinden, Irak bölgesinin ağırlıkta olduğu dikkat çekmektedir. Basra, Kûfe, Vasıt ve Bağdat gibi şehirler, rivayet ilminde öne çıktığı gibi cerh ta'dîl bu bölgede sistemleştiği ve âlimleri genel olarak bu bölgede yoğunlaştığı için bu faaliyete karşı gıybet eleştirilerinin de aynı coğrafyada yoğunlaştığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî. *el-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl (Merrûzî Rivayeti)*. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas. Bombay: ed-Dâru's-selefiyye, 1988.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybanî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâûd vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Ali b. el-Medîni, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh Sa'dî. *el-İlel*. thk. Muhammed Mustafa A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed Molla. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbâri'l-mevzû'a*. thk. Muhammed Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986.
- Avcı, Seyit. "Hadisçilere Yöneltilen Bazı Eleştirilerin Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 7-34.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef. *et-Ta'dîl ve't-tecrîḥ li-men ḥarrece lehü'l-Buḥârî fi'l-Câmi'i's-ṣaḥîḥ*. thk. Ebu Lübâbe. Riyâd: Dâru'l-Livâ, 1986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fi. *et-Târîḥu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-ṣaḥîḥ*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 6 Cilt. Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1990.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünen*. 2 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harîsî. *Kütü'l-ḳulûb fi mu'ameleti'l-maḥbûb ve vaṣfi tariḳi'l-mürîd ilâ maḳâmi't-tevhîd*. thk. Mahmud İbrahim. 3 Cilt. Kahire: Dârü't-türâs, 2001.
- Ebû Zür'a ed-Dimaşkî, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah. *Târîḥu Ebî Zür'a ed-Dimaşkî*. thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Ertürk, Mustafa. "Hüşeym b. Beşîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/64. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gürler, Kadir. "Cerhin Gıybet Olup Olmadığı Yönündeki Tartışmalara Eleştirel Bir Katkı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 33-48.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed. *el-Medḥal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*. thk. Ahmed Sellûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed. *el-Medḥal ilâ ma'rifeti's-ṣaḥîḥ mine's-saḳîm ve tebyîni mâ eşkele min esmâ'ir-ricâl fi's-Şaḥîḥayn*. thk. Rebî' b. Hâdî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali . *el-Câmi' li-aḥlâḳi'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmud Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983.

- Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b Ali b Sabit. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1938.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcanî. *el-Kâmil fi du 'afâ 'i'r-ricâl*. thk. Adil Abdülmevcûd. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Dakikul'îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b Ali. *el-İktirâh fi beyâni'l-iştlâh ve mâ üdîfe ilâ zâlike mine'l-eĥâdisi'l-ma 'dûde mine's-şihâh*. thk. Kahtan Abdurrahman. Ürdün: Dâru'l-ulûm, 2007.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerĥ ve't-ta 'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Bağdadî Hanbelî. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hamid el-Fikî. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. 19 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b Hibban b Ahmed et-Temîmî. *el-Mecrûhin mine'l-muhaddisîn ve'd-ĥu 'afâ' ve'l-metrûkin*. thk. Mahmûd İbrâhim Zayed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Daru İhyâit-Türasi'l-Arabi, 1975.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Nureddin Itr. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Mellah, 1978.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Ali b Muhammed Bağdadî. *Mevzû 'ât*. 3 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1983.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *'Ulümü'l-ĥadis*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Kadı İyaz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medarik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma 'rifeti a 'lâmi mezĥebi Mâlik*. 8 Cilt. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1965.
- Karafî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *el-Furûĥ*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1928.

- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râviler: Duafa Literatürü ve Zayıf Rivayetler*. İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Muhammed. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Ebu Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslamiyye, 1987.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-Şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Kitâbü't-temyîz*. thk. A'zamî, Muhammed. Riyad: Vizaretü'l-Maârif, 1982.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b Şeref b Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1347.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Riyâzü's-şâlihîn min kelâm-ı seyidi'l-mürselin*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Özsoy, Abdulvahap. *Şube İbnu'l-Haccac ve Hadisçiliği*. Erzurum: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Râmihürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed b. Ali es-Savma'i. Riyad. Medine: en-Naşirü'l-Mütemeyyiz, 2017.
- Saklan, Bilal. "Ebû Tâlib el-Mekkî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10/239-240. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdirrahmân b Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis*. thk. Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu Dari'l-Minhac, 1436.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Zikru men yu'temedü kavlühû fi'l-cerh ve't-ta'dîl (Erbe'u resâil içinde)*. thk. Abdulfettâh Ebu Gudde. Haleb: Mektebü'l-matbuati'l-İslamiyye, 1990.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin b. Ebî Bekr. *Tahzîrü'l-havâş min ekâzîbi'l-kuşşâş*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Medine: Darü'l-Minhâc, 2016.

- Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Ķā'ide fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve kâ'ide fi'l-mü'errihîn (Erbe'u resâil içinde)*. thk. Abdulfettâh Ebu Gudde. Haleb: Mektebü'l-matbuati'l-İslamiyye, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi'ü'l-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk İki Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd. *ed-Đu'afâ'ü'l-kebir*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'rricâl*. thk. Ali Muhammed Bicavi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Muammerûn Âlî İsnad Kaynağı Mıdır?: Avâliler Özelinde Bir İnceleme

Are the Mu‘ammarûn Source of Elevated Isnad?: A Study of the Awâlî Genre

Tuğçe GÜNAYDIN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
PhD Student, İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Hadith,
İstanbul / Turkey
tugunaydin@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1442-1415

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.889202

Atıf / Citation: Günaydın, Tuğçe. “Muammerûn Âlî İsnad Kaynağı Mıdır?: Avâliler Özelinde Bir İnceleme /Are the Mu‘ammarûn Source of Elevated Isnad?: A Study of the Awâlî Genre”. *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 55 (Haziran/June 2021/1), 91-112. doi: 10.29288/ilted.889202

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu makale, hicri II. ve VIII. asırlar arasında yaşayıp sahâbe ya da tâbiîn neslinden olduğunu iddia eden yalancı râvilerin nakillerinin hadis tarihi içerisindeki etkisini avâli türü eserler üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu kişilerin yalan söylediği asıl konu ömür süreleri olduğundan, isnad sisteminde kendilerine bir yer edinebildilerse öncelikle bunun etkisinin isnadı kısa olan rivayetlerde görünmesi beklenmektedir. Bu vesileyle çalışmada uzun bir ömür sürmenin âli isnada etkisi belirlendikten sonra normal bir insan ömrünün çok üzerinde yaşadığını ileri süren on altı kişinin hayatı ve iddiaları tabakat türü eserlerden incelenecektir. Sonra bu râvilerin nakilleri hicri V. ve IX. asırlar arasında telif edilen yirmi avâli türü eser içerisinde tespit edilecektir. Böylelikle uzun yaşadığını söyleyerek âli isnad sahibi olduğunu ima eden kişilerin bu tür rivayetler arasında ne kadar yer edinebildiği ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Mevzû Hadis, Âli İsnad, Kezzâb, Muammerûn, Avâli.*

Abstract

This article aims to reveal the effect of the narrations of the ḥadīths by dishonest rawīs, who lived between hijri 2nd and 8th centuries and claimed to be from the descendants of companions or successors, in the history of the ḥadīth through works of awālī genre. Since the main issue that these people lie about is their lifetimes, if they can find a place for themselves in the isnād system, it is expected that the effect of this will appear first in the narrations with short isnāds. On this occasion, after determining the effect of a long life on elevated isnād, the lives and claims of sixteen people who claim that they live well above an average human lifetime will be examined from the works of the type of biographical dictionaries. Later, the narrations of these narrators will be determined among twenty awālī genres copyrighted between hijri 5th and 9th centuries. In this way, it will be revealed how much people who say that they live long and imply that they have elevated isnads can have a place among such narrations.

Keywords: *Fabricated Tradition, Elevated Isnad, Inventors, Mu'ammārūn, Awālī.*

Extended Summary

The narrations with elevated isnāds, which express the shortest way to arrive the Prophet, are one of the aims that many scholars have tried to achieve. One of the important ways of learning and transmitting the elevated isnād is to learn ḥadīths from elderly teachers and live a long life. For this reason, it is seen that the mu'ammārūn, that is, long-lived people, attracts attention among the ḥadīth scholars. Some people who want to benefit from the relevance of the elevated isnād could not hear these narrations, but they made them up. Some of them preferred to lie not about the isnāds but their lifetimes. These people who claim to have lived 200, 300, and even 800 years, thanks to their lifetimes, narrate isnāds close to the Prophet. Therefore, if the ḥadīths of the inventors in question are reported, these narrations are expected to be found primarily in the works that collect the elevated isnāds. On this occasion, the study in your hands has been written to determine to what extent the ḥadīths of people who claim to have lived so long are included in the works that collect the elevated isnāds. In the article, firstly, the relationship between longevity and elevated isnād was determined. The fact that the assemblies of mu'ammārūn were crowded and that they were made with special voyages for them has explained with the interest these scholars received thanks to their elevated isnāds. Some of the people who wanted to take advantage of this relevance shown to the people of elevated isnād preferred to lie about their lifetimes. 16 people have been identified who claim to live well above a normal human life span between 2nd and 7th centuries. Seven of them claim that they are companions and nine of them claim to be successors. Those who claim to be companions emerged in the fourth century, and those who claim to be from successors emerged in the third century. The names of those who claim to

be Companions are as follows; Yusr b. Abdullah (d. 4th century), Sarbâtek el-Hindî (d. 336/947-8?), Ca'fer b. Nastür er-Rümî, (d. 350/961-2?), Kays b. Tamîm et-Tâi (d. 6th century), Cubayr b. Khâris (d. 6th century), Ratan el-Khindî (d. 632/1234), and Mu'ammâr b. Burayk (d. 7th century). Those who claim to be successors are; Ya'lâ b. al-Ashdak al-Ukaylî (d. 181-90/797-806), Yagnam b. Sâlim b. Kanbar (d. 190/805-6), Abû Khudba (d. 200/816?), Musa b. Abdullah at-Tavîl (d. 201-10/816-26), Abû Khâlid as-Sakâ' (d. ~209/825), Khirâsh b. Abdullah (d. 3rd century), Dînâr b. Abdullah (d. 229/843-44), Câbir b. Abdullah b. Câbir al-Ukaylî (d. 3rd century) and Abu'd-Dunyâ al-Ashac (d. 327/938-9). Besides, six of those who said that they were of their nature, it was determined that they were transferred from Anas b. Mâlik (d. 93/711-12). This is explained by the long life of Anas b. Mâlik and the number of narrations. The lives and claims of these people mentioned were primarily examined from the works of the biographical dictionaries. It has been determined that those who say they are successors only claim longevity and do not give a justification. Those who claim to be from the companions offer a mystical justification by saying that, they received prayers from the Prophet. The transmissions of these narrators after their lives were investigated among 20 awâli genres written between the fifth and ninth-century hijri. Thus, it was tried to determine the effects of the pseudo- mu'ammârûn between later scholars. While making the selection of awâli genres, due effort was made to form a similar distribution among the centuries in terms of narrations. For example, if the number of hadîths in the studied work is over one thousand, three works with the highest number of hadîths were selected from the parts of the relevant century. If the number of hadîths in the works is around a hundred, all the awâli genres that could reach that century were included in the study. Also the parts that collect elevated isnâds of the *Kutub-i Tis'ah* are excluded from the study. There are a total of 2763 hadîths in the 20 awâli genres. It has been determined that only 10 of these hadîths contain the above names in their isnâds. There is no narration among these hadîths by those who claim to be companions. One of the ten hadîths belongs to Ya'lâ b. al-Ashdak, who claims to be a successor. The remaining 9 hadîths refer Abû Khudba who made the same claim. All of these are in one juz', it is included in the work of Mohammed b. Omar (d. 581/1185) named *Muntehâ ragabâtu's-sâmiîn fî awâli ahâdisi't-tâbiîn*. In this book, the author gives the fabricated hadîths reported according to Abu Khudba's narrators. Nevertheless, the determination of only 10 hadîths out of 2763 narrations in total shows that the scholars who compiled the elevated isnâds of the inventors who claim to have a long life do have almost no value. When the figures are examined as a percentage, the transmissions of the inventors have achieved a place of 0.36% among all the hadîths. Although these transmissions are not included much in the sources, some authors of hadîth methodology warned about their narrations. Two reasons can be shown for this. Firstly; the warnings made by the hadîth scholars against the inventors caused their narrations not to attract attention. Secondly; it is because some people from the public showed an interest in the reports of these inventors, not the hadîth scholars. The explanations made by the classical period scholars on this issue strengthen the second possibility. As a result, in the works of awâli genre, it was understood that the narrations of the inventors about their long life did not attract attention. This situation reveals that the inventors in question did not have a significant influence on the history of the hadîth.

GİRİŞ

Hadisteki râvi sayısının azlığını ve isnadda kısalığı ifade eden âli isnad,¹ hadis tarihinde birçok muhaddisin ilgi odağı olmuştur. İsnadını kısaltma gayesiyle hadis talipleri rihlenin meşakkatlerine katlanmış, genç yaşta hadis meclislerine yönelmişlerdir. İsnadı Hz. Peygamber'e yakın olanlara ilgi duyulması yalancıların bunu is-

¹ Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/157; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, rdk. İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Hadisevi, 2006) 155.

tismar etmesine sebep olmuştur. Böylelikle iki asır veya daha fazla yaşadığını, sahâbe ya da tâbiünden olduğunu iddia eden isimler ortaya çıkmıştır. Bu kişilerin ömür sürelerini uydurmadaki tek gayeleri âli isnad olmayabilir fakat isnadlarının kısalığıyla da dikkat çekmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hüdbe'nin (öl. 200/816?) "Neden Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-12) hadis uydurduğunu" sorusuna "ekmek istiyorum" cevabını vermesi,² bu şekilde iddiaları bulunan kişilerin toplumda dikkat çekerek bir karşılık elde etmeye uğraştıklarının göstergesidir. Söz konusu râviler toplum içerisinde ilgi görmeye çalışmışlarsa da burada araştırılacak husus, bahsi geçen yalancıların rivayetlerinin kaynaklardaki etkisidir.³

Aslında Türkiye'de muammerûn üzerine çeşitli araştırmalar yayınlanmıştır. Muammer râviler hakkında bir yüksek lisans tezi yapılmışsa da bu çalışma Kütüb-i sitte'deki muammer râviler üzerine odaklanmaktadır.⁴ Yine aynı konuda iki makale yayınlanmış bunlardan biri muammerûn üzerine yazılan eserleri ve özellikle de Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin el-Muammerûn ve'l-vesâyâ'sını tanıtmıştır.⁵ Diğeri ise Juynboll'un (1935-2010) muammer râviler hakkında iddiasını⁶ A'meş > Ma'rûr b. Süveyd tariki üzerinden inceleyen bir makaledir.⁷ Dolayısıyla bu çalışmaların makalede incelenecek kısımla birebir ilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca araştırılacak râvilerden Reten el-Hindî daha önce bir makale konusu olmuş fakat yalnızca hayatına dair bilgi verilmiştir.⁸ Yine müstakil bir inceleme olmasa da Okiç kitabının bir başlığında sahâbe ya da tâbiünden olduğunu iddia eden birkaç ismin hayatına çok kısa yer vermiştir.⁹

Burada yapılan çalışmada ise öncelikle uzun yaşamının âli isnadla ilişkisi ortaya konmuştur. Ardından incelenecek kezzâb râvilerin isimleri belirlenerek¹⁰ hayatları

² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422), 7/157.

³ Makalede bu iddiada bulunan kişiler "sahte muammerûn" şeklinde isimlendirilmiştir. Aslında klasik kaynaklarda böyle bir kavram bulunmamakta, söz konusu kişilerin yalnızca yalancılıkları ifade edilmektedir. Bununla birlikte sahâbe ve tâbiünden olduklarını iddia eden kişileri genel isimlendirme ihtiyacı duyulmuş, klasikte bunu birebir karşılayan bir kavram bulunmadığı için, oryantalistlerin kullandığı "sahte sahâbe" isimlendirmesinden mühlhem "sahte muammerûn" adıyla konu ifade edilmiştir. Burada kelimelerin oryantalistlerle aynı anlamda kullanılmadığı, uzun yaşadıkları konusunda yalnızca aşikâr olan kişiler için kaydedildiği tekrar hatırlanmalıdır.

⁴ Rabia Kurt, *Hadîs Rivayetinde Muammerûn Olarak İsimlendirilen Râviler ve Rivayetleri* (Maraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁵ Eyyüp Tanrıverdi, "Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye Göre Eski Arap Kültüründe "Muammerûn": Uzun Ömürlüler Kategorisi", *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi = A Journal of Oriental Studies* 17 (2017/1), 5-37.

⁶ Juynboll'un kendi makalesinin incelenmesi "Tabakat Eserlerinde Sahte Muammerûn Olgusu" başlığında yapılacağından burada hakkında bilgi verilmemiştir.

⁷ Gökalp, Murat, "G. H. A. Juynboll'un İsnadda Muammerûn'un Rolüne Dair İddialarına A'meş- Ma'rûr bin Süveyd Özelinde Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dini Araştırmalar* 10 (2001/4), 17-36.

⁸ Nevzat Âşık, "Hicrî VI. Asırda Sahabi Olduğunu İddia Eden Ebu'r-Ridâ Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 47-65.

⁹ M. Tayyip Okiç, *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerinde Tetkikler* (Ankara: Atlas, 2017), 129-34.

¹⁰ Söz konusu kişilerin isimlerinin belirlenmesinde hadis usûlü eserleri esas alınmıştır. Bkz. Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîş ve Kemmiyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Riyad: Mektebetü'l-Meârif,

hakkında tabakat kaynaklarından bilgi edinilmiştir. Bu kişilerin nakilleri V-IX. asırlarda yazılmış yirmi adet avâlî türü eser içerisinde araştırılarak müteahhir dönemdeki etkileri belirlenmeye çalışılmıştır. Avâlî türü eserlerin seçimi yapılırken yüzyıllar arasında yakın bir dağılım olması maksadıyla bu cüzler içerisindeki rivayet sayısı göz önünde bulundurulmuştur. İncelenen eserdeki hadislerin sayısı binin üzerindeyse ilgili asırdaki cüzlerden rivayet sayısı en çok olan üç eser seçilmiştir. Eğer söz konusu yüzyılda eserlerdeki rivayetlerin sayısı yüz civarı ise o çağda ulaşabilen tüm avâliler çalışmaya dâhil edilmiştir. Yine avâlî türü eserlerin konularına göre de bir seçime gidilmiştir. Sözelimi bazı avâliler *el-Muvatta*¹¹ ve *Sahîhayn* gibi kitapların âli isnadlarını bir araya getirdikleri için araştırılan râviler bu eserler içerisinde bulunmayacak, ilgili cüzlerin dâhil edilmesi yalnızca toplam rivayet sayısını arttıracaktır. Bu vesileyle çalışmanın daha geniş bir bakış açısı kazandırması için, *Kütüb-i Tis'a* müelliflerinin âli isnadlarını toplayan eserler araştırma dışında bırakılmıştır.

1. SAHTE MUAMMERÛN VE ÂLÎ İSNADLA İLİŞKİSİ

Râvinin uzun yaşaması ile âli isnad isteği ilk bakışta birbirinden farklı konular gibi görünse de bu iki hususun birbiriyle güçlü bir irtibatı bulunmaktadır. Muammer olduğu yalanını söyleyenler yüzyıllar sonrasında Hz. Peygamber ya da sahâbe nesli ile irtibatlarını iddia ederek isnadda yakınlığı sağlamışlardır. Böylelikle kendilerinden nakleden kişilere de âli isnadla hadis rivayet etme imkânı sunmaktadırlar. Dolayısıyla râvi sıhate önem vermezse söz konusu kişilerden hadis nakletmesi ona âli isnadlar temin edecektir. Bu vesileyle ilk olarak uzun bir yaşam sürmenin âli isnad elde etme ile ilişkisi ortaya konulacak ardından yüzyıllar boyu hayatta olduklarını söyleyen kişilerin tanıtımıyla birlikte iddiaları irdelenerek konu daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

1.1. Uzun Yaşamının Âli İsnadla İrtibatı

Hadisin âli isnada sahip olabilmesi için isnaddaki en az bir râvinin kendisinden hadis naklettiği hocasıyla arasında yaklaşık 30-40 yıllık bir zaman diliminin bulunması gerekmektedir. Bu hususta açıklamada bulunan İbn Cevsâ ed-Dımaşkî (öl. 320/932) hocanın ölümünden elli sene sonraki isnadın âli hale geldiğine vurgu yaparken,¹² Ebû Abdullah İbn Mende (öl. 395/1015) otuz yılın yeterli olduğunu ifade

2010/1431), 127; İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ebetü'l-'ulüv ve'n-nüzûl fi'l-hadîs*, thk. Salâhuddîn Makbul Ahmed (Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1981/1401), 60; Şemseddîn es-Sehâvî, *Fethü'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003/1424), 3/338; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme (Medine: Darü'l-Yüsr & Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2016/1437), 4/589.

¹¹ İncelenen asırlarda özellikle İmam Mâlik'in âli isnadlarına dair birçok cüz telif edilmiştir.

¹² Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medineti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Saïd Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995/1415), 5/113; Bedreddîn İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-râvi fi muhtasari 'Ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, thk. Câsim b. Muhammed b. Hamûd ez-Zâmil el-Feccî (Kuveyt: Giras l'n-Neşr (Gheras

etmiştir.¹³ Hocadan sonra kaç yıl geçince âli isnad olacağı hususunda farklı görüşler serd edilebilirse de bir râvinin hocasının vefatından sonra da yaşamaya devam etmesi, uzun ömürlü hale gelmesi demektir. Yani bir âlimin âli isnad sahibi olmasının onun ömür süresiyle birebir irtibatlı olduğu ifade edilebilir.

Teorik anlamda isnad ve ömür süresindeki kısalık ile uzunluğun bağıntısı çeşitli açılardan incelenebilir. Örneğin 20 yaşında aynı hocadan hadis semâ eden iki râviden birinin 50 yaşına, diğerinin 100 yaşına kadar yaşadıklarını varsayalım. İlmî birikim ve güvenilirlik bakımından da eşit düşündüğümüz bu iki râvinin hadis semâ ettikleri hocaları onlar rivayeti aldıktan 5 sene sonra ölmüş olsun. 50 sene ömür süren bu kişi 25 sene önce hayatta olan bir hocadan naklettiği ve aynı âlimden hadis rivayet eden birçok kişi bulunduğu için akranları arasında öne çıkabileceği âli isnadlara sahip olamamaktadır. 100 yaşına ulaşmış râviye gelince o, hocasının vefatından sonra 75 sene daha ömür sürdüğünden muhtemelen aynı hocadan hadis nakleden ya hiç kimse kalmamış ya da en fazla 1-2 kişi daha yaşamaktadır. Dolayısıyla 100 yaşına ulaşmış bu râvinin hocasından naklettiği hadisleri döneminde daha kısa bir şekilde elde etme imkânı bulamayan öğrenciler muammer râviden istifade etmeye çalışacaklardır. Kısacası uzun bir ömür süren râvilerin birçok kişinin ulaşamadığı hocalardan hadis naklettikleri için talebeler tarafından ilgi görmeleri beklenmektedir.

Teorik anlamda çizilen bu tablonun pratiğe yönelik yansımaları hadis tarihi içerisinde gözlemlenebilir. İlgili hususa Yezîd b. Hârûn (öl. 206/821) Bağdat'a girdiğinde meclisindeki yetmiş bin kişilik kalabalık,¹⁴ 113 sene yaşayan¹⁵ Luveyn'in (öl. 246/860) yüz bin kişiye hadis yazdırması¹⁶ ve âli isnad sahibi¹⁷ Keccî'nin (öl. 292/904) meclisinde kırk bin kişinin toplanması¹⁸ örnek verilebilir. Kaynaklarda zikredilen bu rakamlar tahmini olsa da uzun ömürlü kişilere yönelen ilginin göstergelerindedir. Benzer şekilde 90 sene yaşayan¹⁹ Kuteybe b. Saîd (öl. 240/855)²⁰ ile

Publishing), 2012/1433), 218; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut & Muhammed Naim el-Araksûsi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405), 15/17.

¹³ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûri, *Ulümü'l-hadis li İbni's-Salâh*. thk. ve şerh Nureddin İtr (Dimaşk: Dârü'l-Fikr & Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 2012/1433), 262; İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-râvi*, 218.

¹⁴ Zehebî, Bağdat ahalisinin Yezîd b. Hârûn'un celaleti ve âli isnadı sebebiyle toplandığını ifade etmektedir. Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/361.

¹⁵ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata & Mustafa Abdülkadir Ata; tsh. Nuaym Zerzevir (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992/1412), 11/351; Yûsuf b. Abdurrahman Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983/1403), 25/300; Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003/1424), 5/1229; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/501.

¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/501-2.

¹⁷ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 758-9.

¹⁸ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu medineti's-selâm*, 7/37; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/424; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981/1401), 11/99.

¹⁹ Kuteybe b. Saîd için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Târihu medineti's-selâm*, 14/487. Hasan b. Süfyân için bkz. Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 7/67.

²⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/20.

Hasan b. Süfyân'a (öl. 303/916),²¹ 96 yıl ömür süren²² Ali b. Hucr'a (öl. 244/858)²³ ve yine 100 yaşında vefat eden²⁴ Ebû Halîfe'ye (öl. 305/918)²⁵ özel rihlelerin yapılmasının sebeplerinden biri de bu hadis hafızlarının âli isnadları olmalıdır.

Uzun yaşamış âli isnad sahiplerinin bu derece alâka görmesi hadis uydurarak ilgi çekmeye ya da çeşitli çıkarlar elde etmeye çalışan insanların âli isnada da yönelmesine sebep olmuştur. Bir kısmı kendi semâ etmediği âli isnadları uydururken makalede inceleyeceğimiz kişiler ömür süreleri hakkında yalan söylemeyi tercih etmişlerdir. Aslında onlar bu iddialarını toplum içerisinde kutsal biri kabul edilmek, dini ifsad etmek hatta para kazanmak gibi başka niyetlerle dile getirmiş olabilirler. Bununla birlikte bir râvi ömürleri konusunda yalan söyleyen bu kişilerden hadis semânda bulunup rivayetleri naklediyorsa gayesi âli isnada ulaşmaktır.

Ömürleri konusunda yalan söyleyen kişilerden hadis nakledildiğini ifade eden ve eleştiren muhaddisler bulunmaktadır. Örneğin Hâkim en-Nisâbüri (öl. 405/1014) âli isnadı anlatırken bazı kişilerin yalancı muammerûndan hadis naklettiklerini kaydederek, örnekler vermiş ve durumu eleştirmiştir. Hâkim onlardan rivayet alanların âli ve nâzil isnadı bilmeyen “avâm” olduğunu söylerken,²⁶ müteahhirûn hadis usûlü müellifleri de sahte muammerûnun isimlerini tek tek saymışlar ve rivayetlerinin âli isnad açısından hiçbir kıymet ifade etmediğini vurgulamışlardır.²⁷ Hâkim en-Nisâbüri'nin eleştirileri ve diğer hadis usûlü müelliflerinin uyarıları bu mevzû hadisleri dinleyen ve nakleden kişilerin bulunduğuna işaret etmektedir. Hadis usûlü müelliflerinin de teyidi ile söz konusu yalancılardan hadis aktaran râvilerin niyeti âli isnada ulaşmak olduğundan nakillerin avâlilerden incelemesine gerek duyulmuştur.

1.2. Tabakat Eserlerinde Sahte Muammerûn Olgusu

Muammerûnda sahtecilikten bahsedince akla ilk gelen Juynboll'un uzun yaşayanlar üzerine yaptığı çalışması olmakla birlikte burada incelenecek isimler onun iddia ettiği sahâbe tabakası değildir. Zira o, 120 sene civarı yaşadığı söylenen Adî b. Hatîm (öl. 67/686) gibi sahâbeden bahsetse de²⁸ öne çıkardığı isimler gerçekliklerinin yanı sıra âli isnad açısından da merkezî bir konuma sahip değildir. Nitekim sahâbe neslinin âli isnad sağlaması için uzun yaşaması değil, Hz. Peygamber'in vefatından sonra uzun bir ömür sürmesi gerekmektedir. Yani Hz. Peygamber'le 70

²¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/158.

²² Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 5/634.

²³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/511.

²⁴ Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 7/ 92.

²⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/8.

²⁶ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadis*, 124-7.

²⁷ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'tü'l-'uliv ve'n-nüzûl*, 60; İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadis*, 257-8; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 3/338; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 4/589.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gualtherus Hendrik Albert Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, çev. Mustafa Ertürk (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2020), 155-182.

yaşında görüşen biri sonrasında 60 sene yaşasa dahi Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra 70-90 yıl civarı hayatta kalanların yanında isnadları âli sayılamamaktadır.²⁹ Bu sebeple Hz. Peygamber'in veya bir sahâbînin vefatından itibaren normal insan ömrünün üzerinde yaşadığını iddia eden isimler ele alınmıştır. Söz konusu kişiler ise 200-300 hatta 800 sene gibi mümkün görülmeyecek yıllar ileri sürmüşlerdir. Söz konusu kişilerin hayatları "Sahâbe ve tâbiinden olduğunu iddia edenler" şeklinde iki ayrı başlıkta incelenecektir.

1.2.1. Sahâbe Olduğunu İddia Edenler

Sahâbe olduğunu söyleyen kişiler ilk olarak IV./X. asırda görülmüş, VII./XII. yüzyıla kadar da bu iddiada bulunan yedi kişi tespit edilmiştir. Bunlar; Yüsr b. Abdullah, Serbâtek³⁰ el-Hindî (öl. 336/947-8?), Ca'fer b. Nestûr er-Rûmî, (öl. 350/961-2?), Kays b. Temîm et-Tâî,³¹ Cübeyr b. Hâris,³² Reten el-Hindî (öl. 632/1234) ve Mu'ammer (Ma'mer)³³ b. Büreyk'tir.³⁴

Bu isimlerden Yüsr b. Abdullah; Mısır'da yaşamış ve 300 yaşına ulaştığını, Hz. Peygamber ile de görüştüğünü iddia etmiştir. Vefat tarihi bilinmeyen Yüsr b. Abdullah hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi yoktur.³⁵ Aynı dönemde Serbâtek el-Hindî yaşam süresini çok daha ileri seviyelere götürmüş, Hz. Peygamber'i 460 yaşında gördüğünü ve kendisinin 925 yaşında olduğunu söylemiştir. İbn Hacer bu kişinin h. 336 yılında 790 küsur yaşında öldüğünü istihza ile kaydetmektedir.³⁶

Tebük Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in uzun ömürlülüğe dair duasını aldığını hikâye eden Ca'fer b. Nestûr er-Rûmî'nin de 350 senesine kadar hayatta olduğu belirtilmektedir.³⁷ Ca'fer 30 yaşındayken Resûlullah'ın (s.a.v.) kendisine dua ettiğini,

²⁹ Juynboll ise söz konusu çalışmasında uzun ömür süren bu kişilerin isnaddaki boşluğu kapamak için uydurduğunu ileri sürmüştür. Juynboll'un asıl metni için bkz. Juynboll, "The Role of Mu'mmarin in the Early Development of the Isnad", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes* (1991), 155-75.

³⁰ İsmi okunuşu için bkz. İbn Hacer el-Askalâni, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002/1423), 4/19.

³¹ 517 senesinde Hz. Peygamber'den hadis naklettiği anlatılsa da vefat tarihine dair kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır. Bkz. İbn Hacer el-Askalâni, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1415), 5/416; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 6/400.

³² Söz konusu kişinin ölüm tarihi bilinmemektedir. Sahâbi olduğu iddiasında 576 senesinde bulunduğundan hicri VI. yüzyılda yaşadığı ifade edilebilir. Bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2/423.

³³ Zabtında tereddüt edilmiş, "Mu'ammer" veya "Ma'mer" olabileceği belirtilmiştir. Genel kullanım "Mu'ammer" şeklinde olduğundan makalede bu okunuş tercih edilmiştir. Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nak-di'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1963/1382) 4/156; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/290.

³⁴ Mu'ammer'in vefat tarihi bilinmemektedir. 629 senesinde bu iddiada bulunduğu için hicri VII. yüzyılda yaşadığı söylenebilir. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/444-5. Bu kişiler dışında hadis usûlü eserlerinde h. 599 senesinde kendisini sahâbe neslinden sayan Rebi' b. Mahmûd el-Mardinî de zikredilmektedir fakat bu kişi Hz. Peygamber'i rüyasında görerek sahâbi olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu isim uzun yaşadığı iddiasında bulunmadığından çalışmaya dahil edilmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/431; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/452.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 74/143; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/444-5.

³⁶ İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989/1409), 2/415; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 4/19-21.

³⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/648.

oğlu da babasının bu duanın ardından 300 sene yaşadığını anlatmıştır.³⁸ Görüldüğü üzere uzun yıllar sonra Hz. Peygamber’i gördüğü iddiasında olanlar ilk defa IV./X. asırda ortaya çıkmışlardır. Bu durum ilgili yüzyılda âli isnadın revaç bulduğuna işaret etse de söz konusu kişilerin rivayetlerinin ne kadar ilgi çektiği incelenecektir.

IV./X. asırdan sonra sahâbe iddialarına sahip kişiler VI./XII yüzyılda tekrar meydana çıkmıştır. İlk olarak Kays b. Temîm³⁹ 517 senesinde Keylân şehrinde Hz. Peygamber’den ve Hz. Ali’den (öl. 40/661) hadisler nakletmiştir.⁴⁰ Kırtan fazla hadis rivayet ettiği aktarılan Kays,⁴¹ 26 yaşında Bedir Gazvesi sonrasında Hz. Peygamber’le görüşüğünü savunmuştur.⁴² Benzer şekilde 576 senesinde sahâbeden olduğunu iddia eden Cübeyr b. Hâris,⁴³ Hendek gazvesinde bulunduğunu anlatmaktadır.⁴⁴

Hicrî VII. asra gelince burada kendisinden en çok bahsedilen isim Reten el-Hindî’dir.⁴⁵ 650 veya⁴⁶ 670 yaşına ulaştığını söyleyen⁴⁷ Reten ile ilgili çeşitli hikâyeler anlatılmış,⁴⁸ hatta Zehebî (öl. 748/1348) onun hakkında “Reten putunu kırmak” isimli özel bir cüz telif etmiştir.⁴⁹ Reten el-Hindî’nin anlatımına göre Resûlullah (s.a.v.) kendisine, çocukken ve peygamberliğinden sonra toplam altı kere “Allah ömrünü bereketli kılsın” diye dua ettiğinden Allah ona her duanın hürmetine yüz sene ömür vermiş ve böylelikle 600 yaşını aşmıştır.⁵⁰ Hindistan’da bir ağacın kovuğunda pamukların üzerinde yaşadığı anlatılan Reten’in⁵¹ uydurma bir şahıs olabileceğine dair Zehebî bazı şüphelerini izhar etmiştir.⁵² Hatta bu kişiyi ve efsanelerini Mûsâ b. Mücellâ’nın⁵³ uydurmuş olabileceğini de söylemektedir.⁵⁴ Gerçek veya

³⁸ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 4/249.

³⁹ Nisbeleriyle birlikte tam ismi Kays b. Temîm et-Tâi el-Kilânî el-Eşec’tir.

⁴⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/416; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 6/400.

⁴¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/416; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 6/400.

⁴² İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 6/400; Zehebî, *el-Muğni fi’l-du’afâ*, thk. Nureddin İtr (Haleb: Dârü’l-Maârif, 1971), 2/527.

⁴³ Zehebî, *el-Muğni fi’l-du’afâ*, 1/128.

⁴⁴ İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 2/423

⁴⁵ Tam adının Reten b. Abdullah el-Hindî Bitrendî ya da Reten b. Nasr b. Kirbâl olduğu kaydedilmektedir. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/434.

⁴⁶ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 22/367.

⁴⁷ Zehebî, *Târîhü’l-İslâm*, 14/69.

⁴⁸ Hayatına dair anlatılan hikâyeler için bkz. Âşık, “Ebu’r-Ridâ Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler”, 47-65.

⁴⁹ Cüzün günümüze ulaşp ulaşmadığı bilinmemektedir. Zehebî’nin eseri yazdığına dair kendi anlatımları için bkz. Zehebî, *Târîhü’l-İslâm*, 14/69; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2/45. İbn Hacer söz konusu eseri, Reten el-Hindî’nin tercemesinde özetlemiştir. Bkz. İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 3/457-60.

⁵⁰ Kütübî, *Fevâtü’l-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1973), 2/22-3; Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd & Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2000/1420), 14/68-9; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/440-3. Bu kişi Hz. Fâtıma’nın zıfâf gecesi de orada bulunup raks ettiğini anlatır. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/439; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 3/458.

⁵¹ Kütübî, *Fevâtü’l-vefeyât*, 2/21; Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, 14/68; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/444-5.

⁵² Zehebî, *el-Muğni fi’l-du’afâ*, 1/230.

⁵³ Bu kişinin tam ismi Mûsâ b. Mücellâ b. Dînâr şeklinde geçmekte ve Reten el-Hindî’nin râvisi olduğu bilinmektedir. Hakkında tabakat kaynaklarında hiçbir bilgi yer almayan söz konusu kişinin ölüm tarihi de belli değildir. Reten el-Hindî’nin râvisi olduğu hakkında bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/434.

uydurma olsa da bu şahıs tabakat eserlerinde diğer sahte muammerûna nazaran daha geniş yer bulmuş ve 300 küsur uydurma hadisinden bahsedilmiştir.⁵⁵ Yine aynı dönemde yaşayan Mu‘ammer b. Büreyk ise h. 629 senesinde Hz. Peygamber’den hadis nakletmiş ve onunla musafaha ettiğini anlatmıştır.⁵⁶ Reten’in aksine Mu‘ammer hakkında kaynaklarda fazla bir malumat yer almamaktadır.

1.2.2. Tâbiîn Olduğunu İddia Edenler

Uzun yaşadığını söyleyerek kendisini tabiîn nesli içerisine dâhil eden isimler ilk olarak II./VIII. asrın sonu ile III./IX. yüzyılın başlarında görülmüştür. V./XI. Asra kadar tâbiîn iddiasında bulunanlardan 9 kişi tespit edilmiştir. Bunlar; Ya‘lâ b. el-Eşdak el-Ukaylî (öl. 181-90/797-806), Yağnem b. Sâlim b. Kanber (öl. 190/805-6), Ebû Hüdbe, Mûsâ b. Abdullah et-Tavîl (öl. 201-10/816-26), Ebu Hâlid es-Sekâ’ (öl. ~209/825), Hirâş b. Abdullah,⁵⁷ Dînâr b. Abdullah (öl. 229/843-44), Câbir b. Abdullah b. Câbir el-Ukaylî⁵⁸ ile Ebü’d-Dünyâ el-Eşec’tir (öl. 327/938-9).

Sahte muammerûndan Ya‘lâ b. el-Eşdak el-Ukaylî sahâbî olduğunu iddia ettiği amcası Abdullah b. Cerrâd (öl. ?) kanalıyla hadis nakletmiştir. Abdullah b. Cerrâd’ın sahâbe neslinde olması hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı varsa da⁵⁹ Ya‘lâ b. Eşdak’ın kezzâblığı konusunda muhaddisler hem fikirdir. 180 yılından sonraya kadar yaşayan bu râvinin âli isnadlarının sevinilecek bir durumu bulunmadığını Zehebî ifade etmektedir.⁶⁰

Yağnem b. Sâlim b. Kanber ise, Ali b. Ebû Tâlib’in mevlâsı olduğunu söyleyerek, ondan ve Enes b. Mâlik’ten hadisler nakletmiştir.⁶¹ Yağnem b. Sâlim diğerleri kadar uzun yaşadığını iddia etmese de yine de h. 190’larda Hz. Ali’den yani yaklaşık 150 sene öncesinden hadis aktarması, sahte muammerûndan sayılmasına sebebiyet

⁵⁴ Zehebî’nin bu görüşünü “Reten Putunu Kırma” isimli eserinden iktibasla İbn Hacer aktarmaktadır. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/437.

⁵⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/437. Âşık, bu hadislerin toplandığı bazı yazma nüshaların çeşitli kütüphanelerde yer aldığını fakat kendisinin söz konusu yazmalara ulaşamadığını belirtir. Bu çalışmamızda öncelikli amaç bahsedilen kişilerin avâlidirdeki nakillerini tespit olduğundan böyle bir araştırmaya girilmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Âşık, “Ebu’r-Ridâ Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler”, 63.

⁵⁶ İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 8/119.

⁵⁷ H. 220 senesinde söz konusu kişi ile karşılaştığını anlatan muhaddisler varsa da Hirâş’ın kesin ölüm tarihi bilinmemektedir. Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 1/651; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 3/355.

⁵⁸ H. 250 senesinden sonra hadis rivayet ettiği belirtilmekle birlikte vefat tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

⁵⁹ Ebû Hâtîm onu “meçhul” kabul etmiş, Hz. Peygamber’den rivayetlerinde isnadının sahih olmadığını kaydetmiş ve kendisinden zayıf kabul edilen yeğeni Ya‘lâ b. el-Eşdak dışında rivayet edenin bulunmadığını belirtmiştir. Buhârî ise ondan Ebû Katâde eş-Şâmî’nin de (öl. 164/780-1) rivayette bulunduğunu söyleyerek onu sahâbe neslinde sayar. İbn Adî, Abdullah’ı tâbiînden kabul ederek Hz. Peygamber’den naklini “münker” şeklinde zikretmiştir. İbn Hacer ise Buhârî’nin görüşüne yönelik bir tercihte bulunmuştur. Bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihü’l-kebir* (Haydarabad: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1943/1362), 5/35; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1952/1371), 9/303; İbn Adî, *el-Kâmil fi du‘afâi’r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 9/184-5; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/34-5.

⁶⁰ Zehebî, *Târihü’l-İslâm*, 4/1011; Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 8/273.

⁶¹ İbn Adî, *el-Kâmil fi’l-du‘afâ*, 9/178; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 8/543-4.

vermektedir. Onun Enes b. Mâlik'ten uydurduğu rivayetlerden ulaşan bir nüshasının bulunduğu söylenmektedir.⁶²

Yalancı tâbiiler arasında en çok tanınan isimlerden Ebû Hüdbe'nin tam adı İbrahim b. Hüdbe el-Fârisî'dir. Basra, İsfahan, Re'y ve Bağdat'ta hadis naklettiği zikredilir.⁶³ İnsanların onun eşek ya da şeytan olmasından korktukları için ayaklarını çıkarttırıp baktıkları Ebû Hüdbe hakkında anlatılan kıssalardandır.⁶⁴ Onun Basra'da düğünlerde rakkaslık yaptığı da aktarılmaktadır.⁶⁵ Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Ebû Hüdbe buldukları bölgeye ilk geldiğinde ondan Enes'in rivayetlerini yazdıklarını, sonra onun kezzâb olduğunu anladıklarını belirtir.⁶⁶ Ahvaz ve Bağdat'ta Enes b. Mâlik'ten rivayetlerde bulunduğu aktarılan⁶⁷ Ebû Hüdbe'nin Enes'ten naklettiği hadis sayısı hakkında Hâkim en-Nisâbü'rî yüz rakamını vermektedir.⁶⁸

Aynı yüzyılın bir diğer sahte muammerûnu Mûsâ b. Abdullah et-Tavîl, Enes b. Mâlik'in mevlâsı olduğunu ve Hz. Âişe (öl. 58/678) ile görüştüğünü iddia etmiştir.⁶⁹ 180 sene yaşadığı söylenen⁷⁰ ve 200 senesinden sonra ölen⁷¹ Mûsâ et-Tavîl hakkında Zehebî; "Şu müttehem canlıya da bak! 200 senesinde Âişe'yi gördüğünü söylüyor. Kim onu tasdik eder!"⁷² diyerek Mûsâ'nın hadislerinin bir anlam ifade etmediğini kaydeder.

Ebû Hâlid es-Sekâ' hakkında bazı nakillerde İbn Ömer'in (öl. 73/693) vefatından 5 sene sonra doğduğu,⁷³ bir kısmında da İbn Ömer'i gördüğü ve Enes b. Mâlik'ten hadis semâ ettiği aktarılmaktadır.⁷⁴ Hirâş b. Abdullah ise Enes b. Mâlik'in mevlâsı olduğunu iddia eden diğer bir isimdir.⁷⁵ Basra'da hadis naklederken insanların etrafında toplanarak bu rivayetleri yazdıkları anlatılmaktadır.⁷⁶ Yine aynı dönemlerde yaşayan Habeşli Dînâr b. Abdullah'ın künyesi Ebû Mikyes'tir.⁷⁷ Zehebî bu râviyi

⁶² Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 4/1011; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/459.

⁶³ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd- du'afâ*, 1/341; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 7/154.

⁶⁴ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd- du'afâ*, 1/341; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 7/156; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 71; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1/377.

⁶⁵ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd- du'afâ*, 1/341; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 7/158; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/71; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1/377.

⁶⁶ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 7/157; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/72; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1/378.

⁶⁷ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 9/359.

⁶⁸ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/428.

⁶⁹ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd- du'afâ*, 8/69; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/209-11; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 8/206-8.

⁷⁰ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd- du'afâ*, 8/70.

⁷¹ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 8/207.

⁷² Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/210. Ayrıca bkz. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 5/205.

⁷³ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 16/580; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 9/60.

⁷⁴ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/ 519; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 9/60.

⁷⁵ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd- du'afâ*, 3/531; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/651; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/356.

⁷⁶ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd- du'afâ*, 3/532; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/651; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/356

⁷⁷ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd- du'afâ*, 4/5; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 9/359; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkin*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986/1406), 1/273; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 5/569; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/30; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/376; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/426.

sert ifadelerde eleştirmiş, onun 240 yılında Enes b. Mâlik'ten naklini edepsizlik şeklinde nitelerken,⁷⁸ rivayet ettiği hadis sayısı hakkında da; “Kıssacılar bize ondan 250 hadis ezberlediklerini söylediler. 20 bin hadis de nakletse hepsi yalandır”⁷⁹ demiştir. Câbir b. Abdullah b. Câbir el-Ukaylî ise h. 250 senesinden sonra Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) ve Bişr b. Muaz el-Esedî isimli bir sahabîden hadis naklettiğini söyler⁸⁰ fakat tabakat müellifleri bu isimde bir sahabînin bulunmadığını belirtirler.⁸¹

IV./X. asırda en çok ismi anılan, birçok tabakatta uzun bir şekilde tanılan yalancı tâbiî ise Ebü'd-Dünyâ el-Eşec'tir.⁸² Ebü'd-Dünyâ, Hz. Ebü Bekir (öl. 13/634) zamanında doğup Hz. Ali ile Siffin Savaşında karşılaştığını,⁸³ yolda içtiği bir sudan dolayı Hz. Ali'nin onu uzun ömürle müjdeleyerek kendisine Ebü'd-Dünyâ ismini verdiğini hikâye eder.⁸⁴ Tabakat kaynaklarında bu kişinin insanlar tarafından ilgi gördüğü de anlatılmış, 310 yılında hac yaptığında Bağdat ve Horasan'dan gelen hacıların etrafında büyük bir kalabalık oluşturduğu⁸⁵ ile Bağdat'ta bulunduğu evde izdiham meydana geldiği aktarılmıştır.⁸⁶ Hâkim en-Nisâbüri de bazı hocalarının ondan hadis naklettiğini söylemiş ve bu durumu eleştirerek Ebü'd-Dünyâ'nın nakillerinden bazı misaller kaydetmiştir.⁸⁷

Yalancı tâbiîn hakkında tabakat kaynaklarında verilen bilgiler içerisinde dikkat çeken husus, bahsi geçen 9 râviden 6'sının kendisini Enes b. Mâlik ile irtibatlandırmasıdır. Söz konusu 6 kişi Enes b. Mâlik'in mevlâsı olduğunu ya da onunla görüştüğü iddia ederek, mevzû rivayetlerinde bu sahâbinin ismini kullanmaktadırlar. Bu durum da muhtemelen Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'in vefatından sonra uzun süre yaşaması ve naklettiği hadis sayısının çokluğundan kaynaklanmaktadır. Özetle, Juynboll'ün iddialarının aksine râvilerin âli isnadı uydurmak istediklerinde Enes b. Mâlik'e daha çok ilgi duydukları ifade edilebilir.⁸⁸

⁷⁸ Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/30.

⁷⁹ Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/31.

⁸⁰ Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/378; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2/405.

⁸¹ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1/225; Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/378; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/436; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2/405. Ayrıca bkz. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007), 331.

⁸² Tam adı Osman b. Hattâb b. Abdullah b. Avvâm el-Belvi olan râvinin künyesi ise Ebü Amr el-Mağribî'dir. Bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 10/4444.

⁸³ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4444; Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/522; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/316; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 5/381.

⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu medîneti's-selâm*, 13/184-5; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 38/350-3; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/379-80; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/190; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 5/381.

⁸⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 5/381.

⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu medîneti's-selâm*, 13/186; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/380.

⁸⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetu 'ulümü'l-hadîs*, 126-7.

⁸⁸ İlgili yorum, Juynboll'ün iddiaları ve isabetsizliği hakkında bkz. Juynboll, *Oryantalist Hadis Araştırmaları*, 172-5; Bekir Kuzudişli, “Hadis Tarih Araştırmalarında Mevzû İsnad Verilerinden Yararlanma İmkânı ve Sorunları”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 9/32* (2007), 92-5.

Sahte muammerûn içerisinde özellikle Ebû Hüdbe ile Ebû'd-Dünyâ el-Eşec'in zamanlarında belli bir ilgi gördükleri ve hatta kendilerinden nakillerde bulunulduğu ifade edilmektedir. Bu durum söz konusu kişilerin hadis naklinde etkilerinin var olduğu düşüncesine götürmektedir. Dolayısıyla avâlî kaynaklarından bahsi geçen sahte muammerûnun nakillerinin incelenmesi onların tesirleri hakkında genel bir fikir sunacaktır.

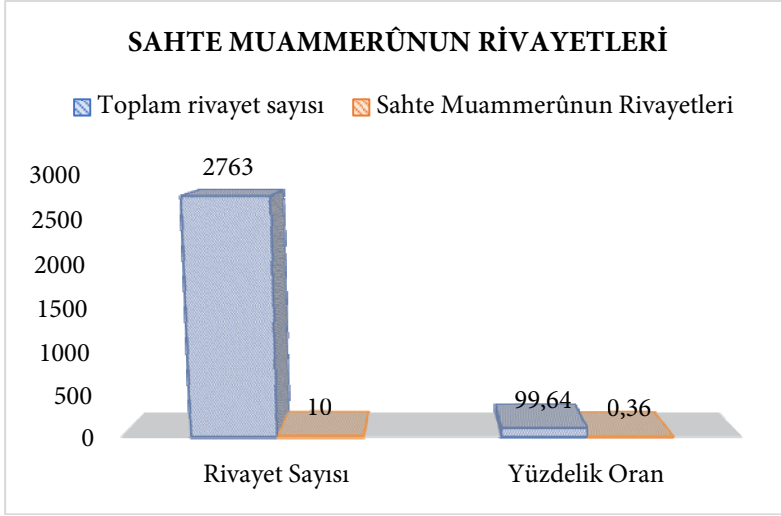
2. AVÂLİLERE ETKİSİ

Hicrî III. asırdan itibaren muhaddisler âli isnadlarını bir araya getirdikleri eserler telif etmeye başlamışlar ve bu cüzler hadis edebiyatında “avâlî” ismiyle anılmıştır.⁸⁹ Bu eserlerde de müelliflerinin en az râvili isnadlarından bir seçim yapmaları beklenmektedir. Yukarıda bahsi geçen sahte muammerûn ise isnadda 200 veya daha fazla senelik bir kısmı kapatmaktadır. Dolayısıyla bu râvilerin nakilleri hadis ilmi içerisinde dikkate alındıysa, öncelikle âli isnadları toplayan eserlerde yer alması beklenir. Bu vesileyle V-IX. asırlar arasından seçilen 20 avâlî türü eserin isnadları üzerinde inceleme yapılacak ve yukarıda uzun yaşadığını iddia eden kişilerin avâlilerde ne kadar yer aldığı tespit edilemeye çalışılacaktır.⁹⁰

İncelenen 20 adet avâlîde toplam 2763 rivayet yer almaktadır. Bu hadisler içerisinde sahâbi olduğunu iddia eden 7 kişinin hiçbirinin nakli bulunmamaktadır. Yani bu hadisler Hz. Peygamber'e bir kişiyle ulaşmayı sağlamasına rağmen âli isnadlarını derleyenler gözünde pek değer ifade etmemiş ve avâliler içerisinde yer bulamamıştır. Kendisini tâbiî şeklinde tanıtan 9 râviden ise sadece Ya'lâ b. Eşdâk ve Ebû Hüdbe'den nakiller yapılmıştır. Ya'lâ'dan 1, Ebû Hüdbe'den 9 mevzû hadis kaydedilmiştir. Sonuçlar grafikte incelenmek istenirse durum aşağıdaki gibi olacaktır.

⁸⁹ Avâliler hakkında bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Ayrıntılı bilgiler için bkz. Ahmet Yücel, *Senedde 'Uluvv-Nuzûl ve 'Avâliler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986).

⁹⁰ İncelenen avâlilerin listesi Ek-1'de verilmiştir.

Grafik 1: Avâlilerde Sahte Muammerûnun Rivayet Sayısı ve Yüzdelik Oran

Rakamlar ve grafikte gösterilen sonuçlar âli isnadlarıyla dikkat çekmek isteyen yalancı râvilerin pek de başarılı olmadığını göstermektedir. Zira genel bir değerlendirme yapıldığında tüm rivayetler içerisinde söz konusu kişilerden gelen nakiller yüzde 0,36'lık bir kısma karşılık gelmektedir. Rivayetlerde yoğunluk Ebû Hüdbe üzerindedir. Ebû Hüdbe'den gelen bütün nakiller de tek bir cüzden olup Muhammed b. Ömer el-İsfahânî'nin (öl. 581/1185) *Müntehâ rağabâtü's-sâmiîn fi avâlî ehâdisi't-tâbiîn* isimli eserdendir. Cüzde müellif Ebû Hüdbe'yi râvilerine göre ayırarak nakillerini toplu bir şekilde aktarmaktadır.⁹¹ Bu durum da Ebû Hüdbe'den kimlerin hadis naklettiğinin topluca görülmesini sağlamaktadır.

Ebû Hüdbe'nin cüzdeki 9 rivayetinin tamamı, hadis uydurduğu Enes b. Mâlik'ten nakilleridir. Ebû Hüdbe'den rivayetleri aktarılan kişiler eserdeki sırasıyla; Haccâc b. Yusuf b. Kuteybe el-İsfahânî (öl. 260/873-4),⁹² Rüste (öl. 250/864-5),⁹³ Humeyd b. er-Rebi' el-Hazzâz (öl. 258/871-2),⁹⁴ İsa b. Sâlim eş-Şâşi (öl. 232/846-

⁹¹ Yazma halinde bulunan eser, *Şâmile* programından taranmış ve sayfa ile hadis numaraları bu programa dayanarak verilmiştir. İlgili rivayetler için bkz. Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Müntehâ rağabâtü's-sâmiîn fi avâlî ehâdisi't-tâbiîn* (Dimaşk: Darü'l-Kütübü'l-Ehliyye ez-Zahiriyye, demirbaş no: 258, vr: 23), 6-24.

⁹² Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Müntehâ rağabâtü's-sâmiîn*, 8, (No. 2). Adı geçen râvinin 120 sene yaşadığı söylense de cerh-ta'dil durumu hakkında bilgi verilmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbu Târihi İsbahan*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990/1410), 1/354-5; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 6/63.

⁹³ Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Müntehâ rağabâtü's-sâmiîn*, 10, (No. 3). Rüste adıyla meşhur râvinin tam ismi Abdurrahman b. Ömer el-İsfahânî'dir. 246 veya 250 senesinde vefat ettiği belirtilmektedir. Ölüm tarihinde Zehebî'nin tercihi 250 yılı esas alınmıştır. Abdurrahman b. Mehdî'den 30 bin kadar hadis naklettiği anlatılan bu râvinin garîb rivayetinin de çok olduğu belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Nuaym, *Kitâbu Târihi İsbahan*, 2/72; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/296-9; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 5/1168.

⁹⁴ Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Müntehâ rağabâtü's-sâmiîn*, 12, (No. 4). 110 küsur sene yaşayan râvi kezzâb ve hadis hırsız şeklinde nitelenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Adî, *el-Kâmil fi'd- du'afâ*, 3/89-92; Zehebî,

7),⁹⁵ Süleyman b. Bilal,⁹⁶ Sa'dân b. Nasr (öl. 265/879),⁹⁷ Muhammed b. Ubeydullah (öl. 272/886),⁹⁸ Muhammed b. Sabbâh es-Sefînî⁹⁹ ve Hadır b. Ebân el-Hâşimî'dir (öl. 261-70/874-84).¹⁰⁰ Avâlîde verilen bu isimler tabakat kaynaklarında incelendiğinde yalnızca iki tanesinin, Rüste¹⁰¹ ile Hadır b. Ebân'ın, Ebû Hüdbe'den hadis naklettiği kaydedilmiştir. Onun râvisi şeklinde meşhur olan kişi ise Hadır b. Ebân'dır.¹⁰²

Rivayetleri tahlilin ardından müellifin Ebû Hüdbe'den hadis aktarmasının sebepleri de incelenmelidir. Yaklaşık 2800 rivayet içerisinde 9 nakil rakam olarak azsa da Ebû Hüdbe, Enes b. Mâlik'ten hadis uydurması ile bilinir. Dolayısıyla bir hadis âliminin kitabında onun rivayetlerine yer vermemesi beklenirdi. Bu açıdan eserin mukaddimesi ve içeriğine bakıldığında müellif, tâbiünden isnadları âli olan kişileri alfabetik şekilde sıraladığını ve kendisi ile hadisini aktardığı tâbii arasında 5 râvi bulunduğunu kaydetmektedir. Müellifin Ebû Hüdbe ile ilgili bir yorumu bulunmasa da yalancılığını bilmemesi ve onu tabiîn neslinden zannetmesi düşünülemez. Muhtemelen müellif, uydurma da olsa Hz. Peygamber'e 7 râvi ile ulaşmasını sağlayan bu isnadları kaçırmak istememiştir. Nitekim âli isnadı "bir muhaddisin isnadda talep ettiği ilk şey" ve "isnadların arasında parlayan inciler" şeklinde tarif eden müellif,¹⁰³ bu kısa isnadların cazibesine kapılış olmalıdır.

Ebû Hüdbe dışında bu eserler içerisinde Ya'lâ b. Eşdâk'ın da bir nakli olduğu belirtilmişti. Ya'lâ'nın, Nâbiga el-Ca'dî'den (öl. 65/685?) rivayetini İbn Hacer

Târihü'l-İslâm, 6/76; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu medîneti's-selâm*, 9/28-32; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/611-2; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/297-8.

⁹⁵ Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Müntehâ rağabâtü's-sâmi'in*, 14, (No. 5). Üveysi ismiyle de tanınan Bağdatlı âlimin sika olduğu belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Târihu medîneti's-selâm*, 12/484; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 5/899.

⁹⁶ Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Müntehâ rağabâtü's-sâmi'in*, 16, (No. 6). Ebû Hüdbe'den nakli verilen Süleyman b. Bilal'in kim olduğu hakkında daha fazla künye bilgisi verilmemiştir. İlgili dönemde yaşayan iki tane Süleyman b. Bilal bulunmaktadır. Biri meşhur hadis hafızı Ebû Muhammed Süleyman b. Bilal el-Medenî (ö. 172/788), diğeri ise Ebû Abdullah Süleyman b. Bilal el-Kûfî'dir. İkinci râvinin vefat tarihi tespit edilememiştir. Rivayette hadisi Süleyman'dan nakleden kişi Hasan b. Süfyân olarak verildiği ve o da meşhur hadis hafızı Süleyman b. Bilal el-Medenî'ye yetişemediğinden isnaddaki Süleyman b. Bilal'in Ebû Abdullah el-Kûfî olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *el-Müttefik ve'l-müfterik*, thk. Muhammed Sadık Aydın Hamidî (Dimaşk: Dârü'l-Kâdirî, 1997/1417), 2/1018.

⁹⁷ Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Müntehâ rağabâtü's-sâmi'in*, 18, (No. 7). Tam ismi Ebû Osman Sa'dân b. Nasr b. Mansûr es-Sekaffî'dir. 90 küsur yıl yaşayan râvi için "sadûk" ve "sika" değerlendirmeleri yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Târihu medîneti's-selâm*, 10/283; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 6/335.

⁹⁸ Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Müntehâ rağabâtü's-sâmi'in*, 20, (No. 8). Tam ismi Muhammed b. Ubeydullah b. Yezid'dir. 100 küsur yaşında vefat eden râvinin "sadûk" olduğu belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/50-3.

⁹⁹ Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Müntehâ rağabâtü's-sâmi'in*, 22, (No. 9). Söz konusu râvinin Ebû Hüdbe'den aynı rivayeti Ebû Nuaym'ın *Târihu İsfahân*'ında yer alsa da bu kişi hakkında tabakat kaynaklarında hiçbir bilgi bulunamamıştır. Bkz. Ebû Nuaym, *Kitâbu Târihi İsbahan*, 1/210.

¹⁰⁰ Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Müntehâ rağabâtü's-sâmi'in*, 24, (No. 10). Bu râvi Kûfeli'dir ve Benî Hâşim'in mevlâsıdır. Ebû Hüdbe'den nakilleriyle tanınan bu kişi zayıf kabul edilmektedir. Bkz. Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 6/326; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/654; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/361.

¹⁰¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/296-9.

¹⁰² Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 6/326; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/654; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/361.

¹⁰³ Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Müntehâ rağabâtü's-sâmi'in*, 1.

avâlisinde aktarmaktadır.¹⁰⁴ Aynı hadisin başka bir tarikini de veren İbn Hacer bu rivayeti tahvil olarak nakletmektedir. Aslında Ya'lâ en başta amcası Abdullah'ın sahâbî olduğunu iddia ettiği için eleştirilmektedir ve nakil de söz konusu amcasından değildir. Yine de Ya'lâ metruk bir râvidir. Belki burada rivayet Nâbiga'nın bir şiirinden ibaret olduğu için İbn Hacer'in Ya'lâ b. Eşdâk tarikini de verdiği söylenebilir.

Yukarıda bazı hadis usûlü âlimlerinin insanların sahte muammerûndan hadis nakletmelerinden şikâyetle buldukları belirtilmişti. Söz konusu yakınlardan bu râvilerin hadislerinin çok olacağı düşünülebilirse de avâlilerde rivayetlerin azlığı iki şekilde açıklanabilir. Birincisi; muhaddislerin bu minvalde uyarıları öğrencileri etkilemiş ve söz konusu rivayetlerden uzak durmuşlardır. İkincisi ise bu nakillere ilgi gösteren kişilerin hadis alanında öğrenci ya da hocalar değil, halktan bir kısım insanlar olma ihtimalidir. Nitekim Hâkim en-Nisâbüri'nin bu nakilleri alanları avam şeklinde nitelmesi ile Zehebi'nin Ebû Mikyes'ten nakilleri kussâsların yaptığına dair açıklaması¹⁰⁵ ikinci ihtimalin geçerliliğine işaret etmektedir. Kısacası uzun yıllar yaşadığını ileri sürerek hadis nakleden kişilerin rivayetleri "âli isnad" kategorisinde pek yer edinmemiş ve halkın bir kısmının ilgisini çekse de muhaddisler tarafından fazla rağbet görmemiştir. Dolayısıyla bu kişilerin isnad sistemi içerisinde önemli bir etkilerinin bulunmadığı ifade edilebilir.¹⁰⁶

SONUÇ

Hız Peygamber'e ulaşan en kısa ve sahih yolu ifade eden âli isnad, muhaddislerin birçoğunun ilgisini çeken, elde etmek için çaba gösterdikleri bir olgudur. Âli isnad arayışı yeni yetişen hadis talipleri arasında ilgi görmeye başlayınca uzun bir süre öncesinden hadis nakledebilen yaşlı hocalar daha yoğun bir alâka ile karşılaşmışlardır. Hadisin âli isnadlarını elde etmek isteyen râviler rihlelerinde yaşlılara yönelmiş ve muammer âlimlerin meclislerinde izdihamlara sebep olmuşlardır. Âli isnad sahibi yaşlıların gördükleri yoğun teveccüh, bundan istifade etmek isteyenlerin de aynı alana ilgi duymalarına sebebiyet vermiştir. Böylelikle kezzâbların bir kısmı âli isnad uydurmuş, diğer yalancılar ise yüzyıllar boyu yaşadığını ve sahâbe ya da tâbiîn neslinden olduğunu iddia ederek insanların ilgisini çekmeye çalışmışlardır. Bu hususta tâbiîn olduğunu söyleyenler III./IX. asırda, kendisini sahâbe neslinden ilan edenler ise IV./X. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Tabiîn iddiasının daha önce ortaya çıkması ise sahâbe nesline daha yakın bir zamanda yaşadıkları için insanları kandırabilecekleri düşüncesinden kaynaklanmalıdır. Sonraki yüzyıllarda sahâbe

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Kitâbu Nazmi'l-le'âli bi'l-mietî'l-avâli*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990/1410) 142.

¹⁰⁵ Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/31.

¹⁰⁶ Çağdaş bazı yazarlar söz konusu kişilerin hadis tarihinde "tahripkâr tesirinin korkunç" olduğunu ve ciddi ilim adamlarının bu yalancıları inandıklarını ifade etseler de incelenen örneklem bunun aksine işaret etmektedir. Bu minvalde değerlendirmeler için bkz. Okîç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 132-3.

neslinden olduğunu söyleyenler de bu durumu Hz. Peygamber'in duası ile açıklayarak ilgi çekmeye çalışmışlardır. Uzun yaşama sebeplerine dair çeşitli hikâyeler de uyduran bu kişilerin bir kısmına tabakat kaynaklarında geniş yer verilirken bazıları hakkında oldukça az bilgi yer almaktadır. Yine dikkat çeken başka bir husus tâbiîn olduğunu iddia eden 9 kişiden 6'sının kendini Enes b. Mâlik ile irtibatlandırmasıdır. Bu durum da Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'in vefatından sonra uzun yaşaması ve çok rivayete sahip olması ile açıklanmıştır.

Tabakat ve duafâ eserlerinden kezzâblar hakkında bilgi edinilmesinin ardından bu kişilerin nakilleri beş asırlık bir sürede telif edilen avâli cüzleri içerisinde tespit edilmeye çalışılmış, 2763 rivayetten yalnızca 10 tanesinin sahte muammerûna ait olduğu belirlenmiştir. Aslında kendisinin 200, 300, 600 ve hatta 800 yıl yaşadığını iddia eden kişilerin etkisinin en çok görülmesi beklenen alan âli isnadlı rivayetler olduğu halde, avâliler içerisinde bu kişilerin pek bir tesirinin bulunmadığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla hadis usûlü kaynaklarında bu râvilerin nakillerin âli isnad sayılmayacağı şeklindeki söylemin uygulamada da tezahürlerinin bulunduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte yapılan çalışma sadece söz konusu kişilerin âli isnaddaki etkilerini görmeye yöneliktir. Sahte muammerûnun rivayetlerinin başka eserlerde yer alma durumunu tespit için de çeşitli çalışmalar yapılabilir.

Ek: Çalışmada İncelenen Avâli Listesi¹⁰⁷

Avâli İsmi	Müellifi	Vefat Tarihi	Baskı Durumu	Rivayet Sayısı
el-Fevâidü'l-müntekâti'l-garâib ani's-şüyûhi'l-avâli	İbn Ebü'l-Fevâris, Muhammed b. Ahmed	412	Matbû	613
Cüz'ün fihi mine'l-fevâidi'l-müntekâti'l-avâli ani's-şüyûhi's-şikât	Ebu Sa'd el-Muzaffer b. el-Hasan, İbnü's-Sıbt	461	Matbû	139
Hile'iyât: el-Fevâidü'l-müntekâti'l-hısân mine's-sihâh ve'l-garâib	Ali b. Hüseyin b. Hüseyin el-Hile'i	492	Matbû	1194
el-'Avâli'l-muvâfâkât li'l-İsfahânî	Ebü'l-Kâsım İsmail b. Muhammed	535	Yazma	80
el-Erbe'un li-ebdâli'l-avâli el-Mecmû'a bi'l-Câmi'i'l-Ümevi bi Dımaşk	İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan	571	Matbû	42

¹⁰⁷ Yazma avâlilerin rivayetleri Şâmîle programı vesilesiyle tespit edilmiştir. Avâlinin yazıldığı yüzyılın anlaşılması amacıyla tabloda müelliflerin hicri vefat tarihleri verilmiştir.

Müntehâ rağabâtü's-sâmi'in fi 'avâli ehâdisi't-tâbiin	Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Isfahânî	581	Yazma	94
'Avâli'l-Esânid min Nefâisi's-sünneti'n-Nebeviyye	Ziyâeddin el-Makdisî	643	Matbû	52
Bulğetü't-talebi'l-haşiş fi sahihi 'avâli'l-hadîş	Ziyâeddin el-Makdisî	643	Yazma	77
Min 'avâli hadîş el-Hâfız Ziyâeddin el-Makdisî taḥricühü mine'l-muvâfaqâti fi meşâyihi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel	Ziyâeddin el-Makdisî	643	Matbû	74
Cüz'un fihi min 'avâli Hişâm b. Urve ve gayruhû	Ebü'l-Haccâc, Yusuf b. Halil b. Abdullah ed-Dımaşkı	648	Matbû	41
Ehâdisü 'Avâli li'd-Dimyâti	Ebü Muhammed, Abdülmümin b. Halef	705	Yazma	18
'Avâli Ebî Bekir b. Abdiddâim	Ebü Bekir b. Ahmed b. Abdiddâim	718	Matbû	11
el-Ehâdisü'l-'avâli min Cüzi İbn Arefe el-Abdî	Takiyyüddin İbn Teymiyye	728	Matbû	12
Cüzün fihi 'avâli münteķâ min cüzi ebî Mes'üd Ahmed b. el-Furât	Şemsüddîn ez-Zehebî	748	Matbû	23
el-'Avâli	Şemsüddîn Ebü'l-Hayr el-Cezerî	833	Matbû	40
el-Erbeün min 'avâli'l-mu'cizin	İbn Hacer el-Askalânî	852	Matbû	41
Nazmü'l-Le'âli bi'l-mietil-'avâli	İbn Hacer el-Askalânî	852	Matbû	100
'Avâli Leys b. Sa'd	Kâsım b. Kutluboğa	879	Matbû	43
'Avâli Hadîsi İmam Ca'fer et-Tahâvî	Kâsım b. Kutluboğa	879	Matbû	24

KAYNAKÇA

- Âşık, Nevzat. “Hicrî VI. Asırda Sahabi Olduğunu İddia Eden Ebu’r-Ridâ Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 47-65.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. rdk. İbrahim Hatiboğlu. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Bedreddîn İbn Cemâa, Ebû Abdullah. *el-Menhelü’r-râvi fi muhtasari ‘Ulûmi’l-hadişi’n-nebevî*. thk. Câsim b. Muhammed b. Hamûd ez-Zâmil el-Feccî. Kuveyt: Gıras li’n-Neşr (Gheras Publishing), 2012/1433.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim Cu’fi. *et-Târîhü’l-kebir*. 9 Cilt. Haydarabad, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1943/1362.
- Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer el-İsfahânî. *Müntehâ ragabâtü’s-sâmiîn fi avâli ehâdisi’t-tâbiîn*. Dimeşk: Darü’l-Kütübi’l-Ehliyye ez-Zahiriyye, demirbaş no: 258, vr: 23.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahani. *Kitâbu Târîhi İsbahan*. thk. Seyyid Kesrevi Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990/1410.
- Gökâlp, Murat. “G. H. A. Juynboll’un İsnadda Muammerûn’un Rolüne Dair İddialarına A’meş- Ma’rûr bin Süveyd Özelinde Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Dinî Araştırmalar* 10 (2001/4), 17-36.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü’l-Beyyî. *Ma’rifetu ‘ulûmi’l-hadîs ve Kemmiyeti ecnâsîhi*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Riyad: Mektebetü’l-Mearif, 2. Basım, 2010/1431.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Müttefiķ ve’l-müfteriķ*. thk. Muhammed Sadık Aydın Hamidî. 3 Cilt. Dimaşk: Dârü’l-Kâdirî, 1997/1417.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit. *Târîhu medîneti’s-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2001/1422.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürçani. *el-Kâmil fi du’afâi’r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.
- İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebî Saïd Ömer b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1995/1415.
- İbnü’l-Adîm, Ebü’l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed. *Buğyetü’t-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, t.y.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed- Du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Ebü'l-Fida Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986/1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata & Mustafa Abdülkadir Ata. tsh. Nuaym Zerzevir. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1412.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952/1371.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989/1409.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1415.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Kitâbu Nazmi'l-le'âli bi'l-mieti'l-'avâli*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1410.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2002/1423.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Mes'ebetü'l-ulüv ve'n-nüzül fi'l-hadîs*. thk. Salâhuddîn Makbul Ahmed. Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1981/1401.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 4. Basım, 1981/1401.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*, trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs li İbni's-Salâh*. thk. ve şerh Nureddin Itr. Dimaşk: Dârü'l-Fikr & Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 18. Basım, 2012/1433.
- Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert. "The Role of Mu'mmarün in the Early Development of the Isnad". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes* (1991), 155-75.

- Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları Makaleler*. çev. Mustafa Ertürk. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2. Basım, 2020.
- Kurt, Rabia. *Hadis Rivayetinde Muammerûn Olarak İsimlendirilen Râviler ve Rivayetleri*. Maraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Kuzudişli, Bekir. "Hadis Tarih Araştırmalarında Mevzû İsnad Verilerinden Yararlanma İmkânı ve Sorunları". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 9/32* (2007), 89-104.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 23/154-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kütübî, Salâhüddin Muhammed b. Şâkir. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsan Abbas. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1973.
- Mizzî, Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983/1403.
- Okiç, M. Tayyip. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*. Ankara: Atlas, 2017.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhüddin Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaûd & Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 2000/1420.
- Şehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman. *Fethü'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003/1424.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Taqrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Avvame. 5 Cilt. Medine: Darü'l-Yüsr & Cide: Dâru'l-Minhâc, 2016/1437.
- Tanrıverdi, Eyyüp. "Ebû Hâtim Es-Sicistânî'ye Göre Eski Arap Kültüründe "Muammerûn": Uzun Ömürlülere Kategorisi", *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi = A Journal of Oriental Studies* 17 (2017/1), 5-37.
- Yücel, Ahmet. *Senedde 'Uluvv-Nuzûl ve 'Avâliler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963/1382.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fi'd-ðu'afâ*. thk. Nureddin Itr. 2 Cilt. Haleb: Dârü'l-Maârif, 1971.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut & Muhammed Naîm el-Araksûsî. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003/1424.

Fıkıh Usûlü Geleneğinde Cüveynî'nin Te'vil Anlayışı

Juwaynî's Ta'wil Understanding in the Fiqh Usûl Tradition

Sadrettin BUĞDA

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Fiqh, Muş/Turkey
s.bugda@alparslan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6135-8570

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.851699

Atıf / Citation: Buğda, Sadrettin. "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Cüveynî'nin Te'vil Anlayışı / Juwaynî's Ta'wil Understanding in the Fiqh Usûl Tradition". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 55 (Haziran/June 2021/1),113-137.
doi: 10.29288/ilted.851699

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Âlimler, nasların yorum faaliyetinde oluşabilecek yanlışların engellenmesi ve nasların ilâhî iradeye uygun şekilde yorumlanması gayesiyle birtakım usûlî kaide ve kurallar belirlemişlerdir. Buna bağlı olarak âlimler, deliller vasıtasıyla naslardaki gizli manaları açığa çıkarma eylemi olan te'vil faaliyetinin kapsam ve sınırlarını tayin etme gayretine girmişlerdir. Bu âlimlerden biri de İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir (öl. 478/1085). O, lafızlar kategorisinde te'vilin genel çerçevesini belirlemiş, te'vilin varlığını örnekler üzerinden ortaya koymuştur. Tüm lafızların te'vile elverişli olmaması nedeniyle Cüveynî, te'vile uygunlukları açısından lafızları kategorize etmiştir. Bazı usûlcüler nas olarak nitelendirilen lafızlarda te'vile gidilebileceğini söylerken Cüveynî naslarda te'vilin söz konusu olmadığını ifade etmekte; keza müfesser, mücmel ve müşterek lafızlarda da te'vile gidilemeyeceğini belirtmektedir. Cüveynî, te'vilin sadece zâhir olarak nitelendirilen lafızlarda söz konusu olabileceğini vurgulamaktadır. Cüveynî, usûlî açıdan te'vili mutlak anlamda kabul ederken; kelâmî meselelerde farklı iki görüş sergilemektedir. Bu çalışmada Cüveynî'nin usûl eserlerinin yanı sıra kelâma dair eserleri de esas alınarak onun te'vil anlayışının ortaya konması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Usûl, Te'vil, Müevvel, Cüveynî.

Abstract

Scholars have set some kaidahs and principles in order to prevent the mistakes that may occur in commenting of the naşş and to ensure interpretation of the naşş in compliance with the divine will. Accordingly, scholars have made an effort to determine the scope and limits of the activity of ta'wil, which is the act of revealing the hidden meanings in the naşş through dalils(evidence). One of these scholars is İmam al-Haramayn al Juwayni (478/1085). He determined the general framework of ta'wil in the category of words in and revealed the existence of ta'wil through examples. Since all words were not suitable for ta'wil, he categorized them in terms of their suitability with ta'wil. While some usulists say that ta'wil can be practiced on the words described as naşş, Al-Juwayni states ta'wil is out of question in naşş. Likewise, he states ta'wil cannot be made on mujmal, mufassar and mushtarak words which are difficult to understand. Al-Juwayni emphasizes that ta'wil can only be practiced on words that are zahir(clear) in meaning. While he absolutely approves ta'wil from usulistic aspect; he reflects two different views on kalam issues. In this study, besides Al- Juwayni's usul works, by taking his works on kalam as the base, it is aimed to reveal his understanding of improvement.

Keywords: Islamic jurisprudence, Usul, Ta'wil, Muawwal, al-Juwayni.

Extended Summary

It is not possible to say that alkalam alalhi is at the same level in terms of kalima-maenaa (word-meaning) relation. While maenaa intended to be expressed from some kalima of the 'iilhi khitab, it is clear in a way that does not include any possibility; some of them are extremely mubham but can be understood with detailed research or kharijiin talmih. Therefore, alkalam alalhi contains kalima with clear maenaa such as nass, zahir, mufassar and muhqam as well as kalima with closed maenaa like mujmal, khafi, mushqil, mutashabih and etc. For this reason, the scholars devoted a large part of their time to kalima-maenaa relationship in order to determine the maenaa of kalima whose maenaa are closed. Thus, scholars have made great efforts for alkalam alalhi to be understood correctly so that people can maintain their lives in accordance with almashiyat al'iilhia. In this context, scholars of fiqh usool (method) have determined a number of alqawaeid in order to prevent mistakes that may occur in the interpretation of naşş, and for the naşş to be commented in compliance with almashiyat al'iilhia. Accordingly, the scholars have striven to determine the scope and boundaries of the ta'wil activity. One of these ulema is Al-Juwayni. Ta'wil is the way of interpreting a kalmia (word) to another maenaa (meaning) different from its obvious one, based on a dalil(evidence). In the activity of ta'wil,

when there is no dalil supporting the attribution of the kalima to the marjuh and secondary maenaa, the kalima is accepted with zahiri maenaa. However, if there is a dalil, the kalima is attributed to the secondary meaning based on the dalil. First period fiqh and usool ulema actively used ta'wil to determine the maenaa and maqasid meant in the naşş. However, it is seen that Juwayni was the first person to handle ta'wil as an independent title in the discipline of usool. Juwayni defines ta'wil including the sahih and fasid ta'wil types as follows: "Ta'wil is the attribution of the zahiri kalima to the place of its destination according to the claim of the person making the ta'wil." Juwayni states that ta'wil is not a requirement of the nature of the kalima and jumla (sentence) with the expression "according to the claim of the person making the ta'wil" and that it is the activity of the person making the ta'wil. With the expression "zahiri kalima" he aims to exclude kalima such as naşş, mufassar, mujmal and mushtarq from this definition. While Juwayni does not mention talmih in the aforementioned definition, in many parts of his work named Al-Burhan he expresses that it is necessary to support a ta'wil with a dalil and that a ta'wil not supported by dalil is invalid. Juwayni states that all madhhabs (religious schools) act in accordance with ta'wil, that there is no ikhtilaf on this matter, but that the current ikhtilaf is also in details. In order for the ta'wil to be made, Juwayni sets some conditions such as the naşş's being open to ta'wil, suitability of the kalima whose ta'wil will be made for the maenaa to be interpreted, in terms of language or custom, the ta'wil's being based on dalil, and the condition that the dalil required in the ta'wil is clearer than the zahir. Since all kalima are not suitable for ta'wil, Juwayni categorized them in terms of their suitability with ta'wil. While some usulists express their opinion that ta'wil can be practised on kalima described as naşş, Juwayni states that ta'wil is out of question in naşş because to him, naşş are kalima with clear maenaa and do not require any ta'wil. Juwayni states that in addition to naşş, ta'wil cannot be made on mufassar, mujmal and mushtarq kalima, either. He also emphasizes that ta'wil is in question for the zahir which is understood from the mantuq and the mafhoum of the kalima. He does not deal with the distinction between fasid and batil in ta'wil under a separate title; on the other hand, he puts forward this distinction through examples. Juwayni states that when there is taarudh intibah between two naşş, not ta'wil but tarjih will be made, but in cases where tarjih is not possible, hesitation will be practised. In this respect, tarjih will be made when the thubut of one of the adilla is zanni and the other is qat'i or when there is an element of tarjih in the nusus such as naskh, bayan, takhsis and tabdeel. However, if there is no element of tarjih, hesitation will be followed. There is no change in Juwayni's understanding of usul al-ta'wil. He accepts the ta'wil of the zahiri kalima in the fiqhi and usuli issues. However, it is seen that there is a difference in Juwayni's understanding of ta'wil in issues of kalam. While in the first periods he said that ta'wil can be made in the khabari attributes, he later states that ta'wil is out of question in khabari attributes.

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinde yoruma dayalı faaliyetler, İslâm'ın ilk günlerinde dahi âlimlerin ilgi alanı olmuştur. Zira İslâm fikriyatının esasını oluşturan Kur'ân ve Sünnet gibi kaynak metinlerin içerdikleri ifadelerin bir kısmı yoruma kapalı olsa da büyük bir kısmının yoruma açık olduğu söylenebilir.¹ Dolayısıyla bu metinlerin yoruma açık olması, İslâm ulemasının bu alana kafa yormalarına neden olmuştur.

¹ "Hoşunuza giden kadımlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Şayet adaletli davranmayacağımızdan endişe ederseniz bir kadınla evlenin" (en-Nisâ 4/3) ayetinde geçen sayılar yoruma kapalı olan ifadeler için örnek olarak gösterilebilir. "Allah alışverişini helal kıldı" (el-Bakara 2/275) ayeti de bunun bir örneği olarak zikredilebilir. Buna mukabil "yahut kadımlara dokunmuşsanız" (en-Nisâ 4/43) ayetinde geçen "lâ mestum" lafzı yoruma açık olan ifadeler için örnek olarak zikredilebilir. Zira ayette geçen "lâ mestum" kelimesi tenin tene dokunma anlamına geldiği gibi cinsi münasebet manasına da gelme ihtimali vardır. Dolayısıyla kelimenin farklı anlamlar ihtiva etmesinden dolayı söz konusu ifade yoruma açıktır. Geniş bilgi edinmek için bk. Ebu'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Merkez-1 İlim ve Adâb, ts.), 6-9 arası.

İslâm ilim geleneğinde yapılan ilk çalışmaların, yoruma dayalı faaliyetler olduğunu söylemek mümkündür. Zira İslâm geleneğinde dine dayalı ilmî faaliyetlerin tamamının amacı, Kur’ân ve Sünnetin doğru anlaşılması, yorumlanması ve buna bağlı olarak ahkâmın istinbat edilmesidir. Âlimler, nasların yorum faaliyetinde oluşabilecek keyfilik ve aşırılığın bertaraf edilmesi; nasların tahlilinde ve ahkâmın istinbatında hataya düşmemek gayesiyle fıkıh usûlü bünyesinde temel kaide ve yöntemlerin torik çerçevesini belirleme çabasına girmişlerdir.

Naslara dayalı yapılan yorum faaliyetinin sıhhatli bir şekilde yürümesi için te’vil anlayışının ve yönteminin; buna bağlı olarak da te’vilin çerçeve ve fonksiyonunun belirlenmesi son derece önem arz etmektedir. Te’vili usûl ilmi açısından değerlendirildiğimizde te’vilin şartları, işlevi, kaynağı gibi hususları daha çok usûlcüler tespit etmeye çalışmıştır.

Te’vil faaliyetine özel ilgi gösteren ve araştırma konusu eden usûlcülerden biri de Cüveynî’dir. Aynı zamanda o, usûl disiplininde müstakil bir başlık altında te’vili ele alan ilk âlimdir.² Dolayısıyla ilk olarak Cüveynî’nin te’vili usul sistematiğine bir bâb altında müstakil olarak dâhil etmiş olması onun te’vil anlayışının izahını önemli kılmaktadır. Bu çalışma Cüveynî’nin fıkıh usûl disiplininde te’vile olan yaklaşımını ortaya koymayı amaç edinmektedir. Bunun yanı sıra onun hayatının sonlarında kelâmî konulara dair te’vile olan yaklaşımındaki değişikliğin usûlî te’vil hususunda söz konusu olup olmadığını irdelemeyi de gaye edinmektedir.

Yapılan araştırmada Türkiye’de ve Arap âleminde Cüveynî’nin te’vil anlayışını müstakil olarak konu edinen herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak te’vilin fıkıh usûlü, tefsir, hadis, kelim gibi farklı disiplinlerle yakın ilişkisinden dolayı mezkûr ilimlerle uğraşan bazı kişiler, te’vil ile ilgili birtakım çalışmalar yapmışlardır. Te’vil konusu ister sözünü ettiğimiz disiplinlerde isterse fıkıh usûlünde ele alınma biçimiyle incelemeye tabi tutulsun, son tahlilde bir bütünü ifade eder. Buradan hareketle modern dönemde hem usul alanında hem de diğer alanlarda te’vil

² Sem’ânî, “Muteahirinlerden bazı arkadaşlarımızın, maruf olan usûl konularına haberlerin te’vili ile ilgili bir bâb ekleyerek, bunu “bâbu’t-te’vil” diye isimlendirdiklerini gördüm.” ifadesiyle usûl disiplininde te’vili müstakil bir bab şeklinde ele almasından dolayı Cüveynî’yi eleştirmiştir. (Ebû’l-Muzaffer es-Sem’ânî, *Qavâ’i’u’l-edille fi’l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1418/1999), 1/409-414). Zerkeşi de Cüveynî’nin te’vil konusunu usûl disiplinine kattığı için Sem’ânî tarafından eleştirildiğini belirtmektedir (Bedruddîn ez-Zerkeşi, *el-Bahrû’l-muhtâf fi’l-uşûlî’l-fıkh*, (b.y.: Dâru’l-Kutubî, 1414/1994), 5/35). Hem Sem’ânî’nin bu hususta Cüveynî’yi eleştirmesi hem de Zerkeşi’nin de Sem’ânî’nin bu hususta Cüveynî’yi eleştirdiğini teyit etmesi, te’vili müstakil bir bab olarak ilk ele alan kişinin Cüveynî olduğunun bir delilidir. Ancak Cüveynî’den önce Debûsî, *أما المؤلف: فما يتبين من المشترك أحد وجوه المحتملة بغالب الرأي والاجتهاد لا بسمع من يجب تصديقه* “Müevvel: tasdik edilmesi vacip olan kişiden işitmekle değil, galip rey ve içtihat ile müşteregin muhtemel vecihlerden/manalardan birinin öne çıkmasıdır” şeklinde müevvelin tanımını yaptığı görülmektedir. Debûsî’nin yaptığı tanıma bakıldığında Cüveynî ve ondan sonraki usûlcülerin te’vilden kastettiği şey ile Debûsî’nin müevvelden kastettiği şeyin aynı olmadığı görülmektedir. Zira Debûsî’nin müevvelden kastettiği şey, vaz’ itibarıyla birçok manaya delâlet eden müşterek lafzın manalarından birinin öne çıkmasıdır. Söz konusu te’vil ise bir karine vasıtasıyla lafzın vaz’ edildiği anlamdan başka bir anlama haml edilmesidir. Debûsî’nin tanımını için bk. Debûsî, *Takvîmu’l-edille fi’l-uşûlî’l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2001), 95.

hakkında yapılan bazı çalışmalar aktarılacaktır. Modern dönemde kaleme alınan bazı çalışmalar şunlardır:

Sabri Yılmaz'ın *Kadı Abdulcebbar ve Gazzâlî'de Te'vil Problemi* adlı doktora tezi bu alanda ele alınan önemli çalışmalardan biridir. Söz konusu çalışmada ilk olarak te'vil kelimesinin tahlili yapılmakta, akabinde Kadı Abdulcebbar'ın (öl. 415/1025) ve Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) te'vil metotları incelenmekte, daha sonra Kadı Abdulcebbar'ın ve Gazzâlî'nin haberi sıfatlar ve ru'yetullah konusundaki düşünceleri mukayeseli bir şekilde irdelenmektedir³

Te'vil konusunda kaleme alınan diğer bir çalışma ise Kılıç Aslan Mavil'in *Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te'vil Anlayışı* adlı doktora tezidir. Mavil, eserin giriş kısmında te'vilin tanımı ve tefsir, fıkıh, kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinde te'vilin kullanımını ele almaktadır. Yazar, birinci bölümde ilâhî kelâmın mahiyeti, yorumu ve ilâhî kelâmı anlamada ihtilafın sebeplerini konu edinir. O, ikinci bölümde ise Mâtürîdiyye literatüründe temel kelâmî meseleleri incelemektedir.⁴

Te'ville ilgili ele alınan diğer bir çalışma da Abdalbaki Deniz'in *İslâm Hukuk Metodolojisinde Te'vil*, adlı çalışmasıdır. Deniz, söz konusu çalışmanın birinci bölümünde te'vilin kavramsal çerçevesini; fıkıh usûlünde te'vilin kapsamı, şartları, çeşitleri, te'vili gerektiren hususları incelemektedir. İkinci bölümde ise lafız-anlam ilişkisi, lafızların açıklık kapalılık derecesi, te'vilin yorum biçimi, te'vilin farklı disiplinlerdeki işleyişi gibi konuları ele almaktadır. Yazar, üçüncü bölümde ise te'vilin fikhî meselelerde meydana gelen ihtilaflardaki rolünü örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır.⁵

Abdalmecîd Muhammed'in, *Davâbiht-te'vil 'inde'l-uşûliyyîn* adlı makalesi de te'vil alanında yapılan çalışmalardan biridir. Araştırmacı, söz konusu çalışmasında te'vili ve te'vilin doğru yapılabilmesi için gereken kriterleri ve te'vil yapan kişide bulunması gereken şartları ele almaktadır.⁶

Hasan Ocak tarafından ele alınan *İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışında Metodoloji Sorunu*, adlı makale de te'vil alanında önemlidir. Araştırmacı çalışmada İbn Rüşd'ün te'vil tanımı, te'vilin şartları, gerekliliği, te'vilin çeşitleri ve te'vile yaklaşımları açısında ekoller gibi konuları incelemektedir.⁷

³ Sabri Yılmaz, *Kadı Abdulcebbar ve Gazzâlî'de Te'vil Problemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

⁴ Kılıç Aslan Mavil, *Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te'vil Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

⁵ Abdalbaki Deniz, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Te'vil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020).

⁶ Abdalmecîd Muhammed, "Davâbiht-te'vil 'inde'l-uşûliyyîn", *Havliyetu Küliyeti'ş-Şerî'a ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 22 (1425/2004), 112-160.

⁷ Hasan Ocak, "İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışında Metodoloji Sorunu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 171-198.

Yusuf Eşit'in *Gazzâlî'nin Usûl Düşüncesinde Te'vil* adlı makalesi de te'vil alanının da önemli çalışmalarından biridir. Eşit, bu çalışmada Gazzâlî'nin usûl eserleri bağlamında te'vili, te'vilin yöntem ve şartlarını, te'vilin söz konusu olduğu alan ve usûl konularını ele almaktadır.⁸

1. TE'VİLİN TANIMI VE MAHİYETİ

Te'vil *يؤول* - *أول* fiilinin mastarı olup döndürmek, işi ehline vermek,⁹ tefsir etmek, açıklamak bir şeyi takdir etmek, düzenlemek, çevirmek manasına gelmektedir.¹⁰ Sülâsi kipi *dönme* manasına gelen *يؤول* – *آل* fiilidir.¹¹ İbn Fâris (öl. 395/1004) “*تأويل الكلام*” ifadesini, sözün neticesi ve mercii şeklinde yorumlamaktadır.¹² İbn Manzûr (öl. 711/1311), “Te'vilden murad, lafzın zâhiri manasını, aslı vaz'ından (koparıp bir karine vasıtasıyla) delile ihtiyaç duyan manaya nakletmektir ki söz konusu delil olmasaydı lafzın zahir anlamı terkedilmeyecekti”¹³ şeklinde te'vil kavramını açıklamaktadır. Te'vil kavramı için verilen anlamlar tahliller dikkate alındığında şunu söylemek mümkündür: Te'vil, bir delile dayanarak herhangi bir kelimeyi veya cümleyi, açık olan manasından farklı bir manaya yorumlama biçimidir.

Usûl âlimleri terim olarak te'vilin tanımını sözlükte içerdiği mana çerçevesinde yapmışlardır. Dolayısıyla usûlcülerin te'vil tanımlarında te'vilin sözlük manası belirgin bir role sahiptir. Usûlcülerden Ebû'l-Velîd el-Bâcî (öl. 474/1081) te'vili şu şekilde tanımlamıştır: “Te'vil, kelâmı/sözü zâhirinden (zâhiri manasından) muhtemel olan diğer manaya yormaktır/sarf etmektir.”¹⁴ Bâcî, bu tanımları verdikten sonra şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Bunun anlamı sözün iki veya ikiden daha fazla anlam taşımasıdır. Ancak bu anlamlardan biri vaz', kullanım veya örften dolayı diğer anlamlara göre daha belirgindir. Söz, bu şekilde varid olduğunda zâhire hamletmek gereklidir. Ancak zâhirî manadan muhtemel olan diğer bir manaya hamledilmesine dair bir delil varid olmuşsa ona (ihtimal dâhilindeki manaya) hamledilir.”¹⁵ Bâcî'nin yaptığı açıklamaya göre te'vil, ancak bir delil ve emâre ile mümkündür. Bâcî, mezkûr ifadeyle delil olmaksızın salt bireysel iradeye bağlı kalınarak yapılan te'vilin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Seyfüddîn el-Âmidî (öl. 631/1233), “Te'vil, lafzın zâhirî manasının muhtemel olmasıyla birlikte başka bir

⁸ Yusuf Eşit, “Gazzâlî'nin Usûl Düşüncesinde Te'vil”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2019), 99-122.

⁹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “evele”, 1/159.

¹⁰ İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥiṭu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), “evele”, 10/448.

¹¹ İbn Sîde, “evele”, 10/448; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi ve Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabi, 1996), “evele”, 1/264.

¹² İbn Fâris, “evele”, 1/162.

¹³ İbn Manzûr, “evele”, 1/264.

¹⁴ Bâcî, *el-Hudûd fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâîl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 109.

¹⁵ Bâcî, *el-Hudûd fi'l-uşûl*, 109.

manaya hamletmektir.”¹⁶ şeklinde te'vilin sahih ve fâsid kısımlarını kapsayacak tarzda genel bir tanım yapmaktadır. Âmidî, akabinde sahih te'vilin tanımını yaparak bunun da ancak bir delil ile olacağını, te'vili destekleyen bir delil olmaksızın yapılan te'vilin doğru bir te'vil olmadığını; yani bunun fâsid olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Dolayısıyla şunu ifade etmek mümkündür: Lafzın mercûh ve ikincil anlama hamlini destekleyen bir delil olmadığında lafız zâhirî mana üzere kabul edilir. Ancak bir delil varsa delile dayanarak lafız, ikincil anlama hamledilebilir.

İlk Dönem Hanefî usûlcüler, te'vili müşterek ile sınırlı tutmalarından dolayı te'vili daha dar manada kullanmaktadırlar.¹⁸ Hanefî usûl âlimleri tarafından yapılan tanımlar, onların te'vili daha dar manada kullandıklarının bir göstergesidir. Hanefî usûlcülerden Şemsü'l-eimme es-Serahsî (öl. 483/1090) Müevveli, “galip re'y ve içti-hat ile müşterekin manalarından bazısının açığa çıkması”¹⁹ şeklinde tarif etmiştir. Serahsî'nin yaptığı tanıma bakıldığında ona göre bir kelimenin te'vil edilmesi iki temel şarta bağlıdır. Birincisi, te'vili edilen kelime, ayrı ayrı vaz' ile farklı manalara delalet eden müşterek lafızlardan olmalıdır. İkincisi ise yapılacak te'vil, zannî delile (بغالب الرأي) dayanmalıdır.

Serahsî'nin yaptığı tanım ile yukarıda verilen mütekellimin usûlcülerin tanımları arasında bir mukayese yapılırsa şunları söylemek mümkündür: Serahsî'ye göre te'vil, müşterekin manalarından birini açığa çıkarma eylemidir. Mütekellimin usûlcüler ise te'vili, zâhirî/açık olan mananın yanı sıra ikincil manaya da gelebilen lafzın, bir karine vasıtasıyla zâhirî anlamından ikincil olan manaya hamletme eylemi olarak değerlendirmektedirler. Serahsî'ye göre müşterek lafzın te'vili ancak zannî delil ile mümkündür. Başka bir ifadeyle müşterek lafzı, müevvel durumuna getiren şey, zannî delildir. Zira Hanefî usûlcülere göre kati delilin söz konusu olduğu durumlarda lafız müfesser niteliğine kavuşmaktadır.²⁰ Mütekellimin usûlcüler göre ise te'vil zannî delili ile olabileceği gibi kati delille de mümkündür. Âmidî'nin yukarıda verilen tanımında kati ve zannî ayrımı yapmada mutlak olarak “delil” kaydı düşmesi zikredilen durumu ortaya koymaktadır.²¹ Fıkıh âlimlerinin te'vilden kastettikleri şey ise usûlcülerin te'vilden kastettikleri şeyden farklıdır. Onlar te'ville, nas olmayan delil ile istidlâlin kendisini kastetmektedirler.²² Dolayısıyla usûlcüler

¹⁶ هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له Abdurrazzâk 'Afîfî (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1402), 3/53.

¹⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/53.

¹⁸ Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İslami Araştırmaları Merkezi, 2011), 251.

¹⁹ Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Uşûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1/127.

²⁰ Alâuddîn es-Semerkândî, *Mizânu'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdalberr (Katar: Metâbi'u'd-Devha el-Hadîse, 1404/1984), 348.

²¹ Ayrıca bk. İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 250.

²² Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Ali b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuvayt: Dâru'd-Ziyâ, 1434/2013), 2/433.

te'vili gizli manaları açığa çıkarma eylemi olarak değerlendirirken; fıkıhçılar, te'vili bir istidlal faaliyeti olarak telakki etmektedirler.

Te'vilin tanımı ve mahiyetinin aktarılmasından sonra te'vil ile tefsir arasındaki farka değinmekte de yarar vardır. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (öl. 209/824) ve Taberî (öl. 310/923) gibi ilk dönem âlimler te'vil ile tefsiri eş anlamlı olarak görmüşlerdir.²³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944), sahabenin yaptığı yorumun tefsir, fakihlerin yaptığı yorumun ise te'vil olduğu söylemektedir. Ona göre tefsir, tek bir manaya muhtemel iken te'vilin birden çok manaya ihtimali bulunmaktadır.²⁴ Te'vil ile tefsir arasına fark koyan önemli âlimlerden biri de Râğıb el-İsfahânî'dir (öl. 502/1108). İsfahânî, tefsirin manasının te'vilden daha genel olduğunu belirtmektedir. O, tefsir kelimesinin genel itibariyle lafızların yorumu olduğunu, te'vilin ise mana için kullanıldığını belirtmektedir. İsfahânî ayrıca genel anlamda te'vilin ilâhî hitâbın yorumu ve cümlelerin açıklaması için kullanıldığını, tefsir ise ilâhî hitabın yanı sıra diğer şeylerin/metinlerin ve bilinmeyen kelimelerin izahı için kullanıldığını ifade etmektedir.²⁵ Netice itibariyle şunu söylemek mümkündür: Selef âlimleri te'vil ile tefsiri aynı manalarda ve birbirinin yerine kullanmışlardır. Ancak her iki kelimenin farklı manalarda kullanılmasına daha sonraki dönemlere rastlamaktadır.

2. CÜVEYNÎ ÖNCESİ TE'VİL

Cüveynî'den önceki usûl âlimlerinin, bir kavram olarak te'vilin tanımı, kısımları, şartları gibi te'vile dair konuları müstakil bir şekilde ele almamaları, onların te'vili, nasların izâhında bir yöntem olarak kullanmadıkları anlamına gelmez. Zira Cüveynî öncesi usûl âlimlerinin eserleri araştırıldığında onların daha sonra te'vilin tanımlandığı şekilde kullandıkları görülmektedir. Örneğin Şâfiî (öl. 204/820) başka bir destekleyici unsurun bulunmadığı halde haber-i vâhid ile diğer bir haber-i vâhidi reddetmenin doğru olmadığını ortaya koyarken te'vile değinmektedir. O, "...hadis iki manaya gelme ihtimali bulunduğu te'vil yapılarak iki haberden birine gidilebilir"²⁶ şeklinde haber-i vâhid ile ilgili izahatta bulunur. Şâfiî'nin mez-kûr ifadesinden te'vilin ancak iki manaya gelebilen lafızlarda mümkün olduğunu göstermektedir. Bunun ise daha sonra yapılan te'vil tanımıyla bir paralellik gösterdiği söylenebilir.

²³ Ma'mer b. el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381), 1/86; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki (b.y.: Dâru'l-Hecr, 1422/2001), 5/220.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sunne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2005), 1/349. Ayrıca bk. Rifat Yıldız, "İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1205.

²⁵ Râğıb el-İsfahânî, *Câmi' u'l-tefsir*, thk. Muhammed Abdulaziz Besyûni (b.y.: Kuliyetu'l-Âdâb - Câmi'atu Tantâ, 1420/1999), 1/11.

²⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 458-459.

Şâfiî ihtilâfın caiz olup olmadığı meselesinde de te'vile değinmektedir. O, naslarda yani Allah ve Peygamberi tarafından açıkça bildirildiği konularda ihtilafın caiz olmadığını ifade eder ve akabinde muevvelin (te'vilde bulunan kişinin), te'vile muhtemel olan konularda haberin taşıdığı muhtemel mana ile amel etmesi, hakkında nas bulunan bir meselede ihtilafa düşün kişi gibi görülemeyeceğini belirtir.²⁷ Şâfiî'ye göre naslarda değil, manası nas gibi açık olmayan lafızlarda te'vil yapılabileceğini söylemek mümkündür.

Şâfiî *Kitâbu iptâli'l-istihsân* adlı eserinde de te'vile değinmektedir. Şâfiî, burada te'vil ihtimâli olmayan Kitâbın nassına ve kâim sünnete (sihhatli bir senetle sâbit olan ve nesh edilmeyen sünnete) muhalefet etmenin caiz olmadığını, buna mukabil içtihadı açık olan durumlarda (zâhir lâfzı) muhtemel manaya te'vil ederek ihtilafı bulunmak için delil getirme zorunluluğundan bahseder. Şâfiî, ayrıca bir delile vasıtasıyla te'vilde bulunarak muhalefet edilmesini Kitâb, Sünnet, icmâ' ve kıyâsa muhalefet olmadığı şeklinde bir değerlendirmede bulunur.²⁸

Görüldüğü gibi Şâfiî, te'vile uygunluk açısından lâfızları taksime tabi tutmuş, manası şâri' tarafından açıkça ortaya konulan lafızlarda te'vil yapmanın caiz olmadığını, buna karşılık başka manalara gelme ihtimali olan lafızlarda ise ancak bir delil vasıtasıyla te'vil yapılabileceğini ifade ederek açık bir şekilde te'vil nazariyesini ortaya koymaktadır.

Ebü Bekir el-Cessâs (öl. 370/981) da te'vili konu edinen âlimlerden biridir. Cessâs her ne kadar bir sistem dâhilinde te'vili ele almasa da *el-Fușûl fi'l-uşûl* adlı eserinin birçok yerinde te'vile değinmektedir. Örneğin Cessâs, nas kavramını izah ederken lafızın farklı te'villere ihtimali bulunduğu ve (lafzın taşıdığı) manaların birine delâleti kâim (delil ile sabit) olduğunda, kişinin buna nas demesinin caiz olacağı şeklinde Ebü'l-Hasen el-Kerhî'den (öl. 340/952) nakilde bulunmaktadır.²⁹ Mezkûr ifadeye bakıldığında Kerhî ve Cessâs gibi Hanefî usûlcülere göre nas olarak değerlendirilen lafızlar da bünyesinde farklı manalar taşımakta ve açık manadan diğer muhtemel manaya hamli te'vil olarak nitelendirilmektedir. Cessâs hadisin lafız ile mi yoksa manayla mı rivâyet edileceği meselesini işlerken "Lafzın te'vile ihtimâli bulunsun veya bulunmasın, bize göre ihtiyatlı olan mana ile yetinilmeyip, (haber/hadis) lafız ve siyakıyla birlikte varid olduğu gibi aktarılmasıdır"³⁰ şeklinde açıklamada bulunmaktadır. Burada da Cessâs, lafızların farklı manalara gelme ihtimali olduğuna ve söz konusu lafızların manalardan birine te'vil edilebileceğine işaret etmekte, fakat hangi lafızların te'vile muhtemel olduğunu ve hangi şartlar dâhilinde te'vil yapılabileceğine değinmemektedir. Müteahhir Hanefî usûlcülere

²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 560.

²⁸ Şâfiî, *Kitâbu iptâli'l-istihsân* (el-Ümm ile birlikte), thk. Ahmed Bedruddîn Hassûn (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1416/1996), 15/132-133.

²⁹ Cessâs, *el-Fușûl fi'l-uşûl*, thk. Ucayl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1985), 1/61.

³⁰ Cessâs, *el-Fușûl fi'l-uşûl*, 3/211.

göre nas lafızların da zâhir lafızlar gibi muhtemel oldukları başka manaya hamli te'vil olarak değerlendirilmektedir.³¹ Çalışmanın hacmi de dikkate alınarak sadece zikredilen iki örnek ile iktifa edilmiştir.³²

3. CÜVEYNÎ'DE TE'VİL

Cüveynî'nin te'vil anlayışının ortaya konulması, ancak onun te'vil tanımının ele alınması, te'vile uygunluğu açısından lafızları nasıl bir kategoriye tabi tuttuğunun incelenmesi ve te'vil için illeri sürdüğü şartların bilinmesi ile mümkün olmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Cüveynî'nin yaptığı te'vil tanımının değerlendirilmesi uygun olacaktır.

3.1. Cüveynî'ye Göre Te'vil Kavramı ve Mahiyeti

Cüveynî, "Te'vil edenin iddiasınca zâhir lafzın varacağı yere hamledilmesidir."³³ şeklinde te'vili tanımlamaktadır. Cüveynî, yaptığı tanımın hemen akabinde te'vilin, sözün mantûk ve mefhumundan anlaşılan zâhir lafızlar için söz konusu olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Cüveynî, "te'vil edenin iddiasınca" ifadesiyle te'vilin, söz ve cümlenin kendi mahiyetinin gereği olmadığını bunun te'vil edenin faaliyeti olduğunu belirtmektedir. "Zâhir lafzı" ifadesiyle de nas, müfesser, mücmel ve müşterek gibi lafızları tanım dışında tutmayı amaçlamaktadır. Cüveynî, yaptığı tanımla mutlak te'vilin ana mahiyetini ortaya koymaktadır; ancak sahih ve fâsid te'vil çeşitlerinin çerçevesini belirtmemektedir. Dolayısıyla şunu ifade etmek mümkündür: Cüveynî'nin makbûl/sahihsiz ve merdûd/fâsid olmak üzere her iki te'vil çeşidini ihtiva edecek şekilde te'vilin tanımını yapmaktadır. Yukarıda Bâcî ve Âmidî'nin verilen tanımlarından da anlaşıldığı gibi, te'vilin sahih olabilmesi için sözün zâhiri manasından başka bir manaya hamledilebilmesini sağlayacak bir karinenin/delilin bulunması gerekmektedir. Aksi takdirde yapılan te'vil, fâsid te'vil olarak değerlendirilebilmektedir. Cüveynî ise ne te'vil tanımında karinenin şart oluşuna değinmekte ne de akabinde karine ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaktadır. Ancak Cüveynî, *el-Burhân* adlı eserinin birçok yerinde fikhî delillerin te'vilinden söz ederken yapılacak te'vilin mutlaka bir delil ile desteklenmesinin gerekli olduğunu, delil ile desteklenmeyen te'vilin ise geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Örneğin Cüveynî, emir kipinin muktezasından bahsederken Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî'den (öl. 403/1013) nakilde bulunarak mutlak emrin (yasaktan sonra varid olmayan emrin) ibâhaya delâletinin câiz olduğunu ancak mutlak emri, ibâhaya

³¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997) 1/68; H. Yunus Apaydın, "Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/30.

³² Geniş bilgi edinmek için bk. Eşit, "Gazzâlî'nin Usûl Düşüncesinde Te'vil", 100-101; Deniz, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Te'vil*, 81-97.

³³ رد الظاهر إلى ما إليه ماله في دعوى الموصول: رد التأويل: İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fikh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2012), 1/300.

³⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/300.

te'vil eden kişinin yapacağı te'vili mutlaka bir delil ile desteklemesi gerektiğini belirtir.³⁵ O, cem'in medlûlü meselesinde cem' sığasının üçe delâleti hususunda karineye ihtiyaç olmadığını dolayısıyla te'vilin dayanağı olan delilin (cemi sığasının bir veya iki nesne için kullanıldığına delâlet eden bir karinenin) bulunmaması halinde cemi sığasının zâhir üzere kalmasının vacip olduğunu söylemektedir.³⁶ Görüldüğü gibi Cüveynî, te'vil yapabilmek için delilin gerekli olduğuna işaret etmektedir. O, te'vil konusunun sonunda da delilin gerekliliğine işaret etmektedir. Cüveynî, burada te'vilin kendisiyle desteklendiği şeyin (delilin) müevvelden (yani te'vil edilen lafzın zahirinden) daha açık olmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Müellif, "te'vilin kendisiyle desteklendiği delilin" ifadesiyle lafzın zâhirî manadan muhtemel manaya hamli için delilin zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır.

3.2. Te'vile Uygunluk Açısından Lafızlar

Cüveynî, te'vilin tanımını verdikten sonra te'vile uygunluğu açısından lafızları kategorilere tâbi tutmaktadır. O; lafızları ilk olarak "mücmel olan" ve "mücmel olmayan" şeklinde iki kısma ayırmakta ve mücmeli "Tek başına manayı ifade etmeyen sözdür." şeklinde tanımlamaktadır.³⁷ Cüveynî, mücmel ile delil getirilmesinin caiz olmadığı gerekçesiyle³⁸ mücmelde te'vile gidilemeyeceğini söyler.³⁹ Dolayısıyla Cüveynî'ye göre mücmelin zâhir gibi te'vile açık olan lafızlar kategorisinde değerlendirilemeyeceği ifade edilebilir. Cüveynî, mücmel lafızların hükmünü açıkladık-tan sonra mücmel olmayan lafızları ele alır. O mücmel olmayan lafızların nas ve zâhir⁴⁰ şeklinde kendi içinde iki kategoriye ayrıldıklarını belirtir.⁴¹ Cüveynî, "Mana-

³⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/171.

³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/218.

³⁷ *والمجمل الذي لا يستقل بإفادة المعنى* Cüveynî, *el-Burhân*, 1/30. Cüveynî başka bir yerde mücmel kavramını mübhem olarak nitelendirmektedir. Mübhemî şöyle tanımlamaktadır: "Söyleyen kişinin (söylenen sözden) maksadı ve isteği idrak edilmeyen ve manası anlaşılmayan lafızdır." Cüveynî, *el-Burhân*, 1/252. Cüveynî, *el-Varakât*'ta ise "Beyâna ihtiyacı olan sözdür." şeklinde mücmelin tanımını yapmaktadır. Bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Metnü'l-varakât* (Suudi Arabistan: Dâru's-Sümay'î, 1416/1996), 12.

³⁸ Şâşî'nin, "Mücmel, farklı anlamlara ihtimali olan, kendisinden kast edilen şeyin ancak mütekelim tarafından yapılan bir beyân ile anlaşılan hitaptır." (Ebû Ali eş-Şâşî, *Uşûlü's-Şâşî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabâ, 1402), 76.) şeklinde yaptığı tanım ile Cüveynî'nin mezkûr tanımı dikkate alındığında mücmel tek başına bir manayı ifade etmemektedir. Dolayısıyla tek başına bir manayı ifade etmemesi nedeniyle mücmel ile amel ancak müfessirin açıklamasıyla mümkün olabilmektedir. Örneğin «واقموا الصلاة» "ve namazı dosdoğru kılın" (Bakara: 2/43) ayetinde namazın kılınması emri verilmiş, fakat namazın nasıl kılınacağından söz edilmemiştir. Namazın kılınma şekli ise Peygamber (s.a.v.) tarafından beyân edilmiştir. Dolayısıyla sözün sahibi tarafından bir açıklama olmadıkça mücmel ile amel edilmesi caiz görülmemektedir. Bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 106.

³⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/300.

⁴⁰ Usûl bilgileri terim olarak zâhir kelimesini farklı şekillerde tanımlamışlardır. *Te'vil* ihtimalini şart koşan Şîrâzî, "İki şeye ihtimali olup birinin diğerinden daha açık olduğu lafızdır." şeklinde zâhirin tanımını yapmıştır. Bk. Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, thk. Abdulmecid et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/449. Pezdevî ise "Kendi sığası vasıtasıyla, işiten için (lafızdan) kastedilenin açık olan tüm lafızların ismidir." şeklinde zâhirin tanımını yapmıştır. Bk. Pezdevî, *Kenzü'l-vüçûl*, 73. Görüldüğü gibi Şîrâzî'nin yaptığı tanımda te'vil ihtimali şartı söz konusu iken Pezdevî'nin yaptığı tanıma göre böyle bir şart söz konusu değildir. Ayrıca nas, zâhir ve mücmel için bk. Sadrettin Buğda, *Beyân ile Fıkıh Usûlü İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 114-117.

⁴¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/300.

sında/medlulünde te'vil imkânı olmayan lafızdır"⁴² şeklinde nassın tanımını yaptık-tan sonra nassı "Kitâb ve Mustefid⁴³ haber gibi sübutu kati olan" ve "âhâd haber gibi sübutu kati olmayan" şeklinde ikiye ayırır. Cüveynî, yaptığı bu taksimatın aka-binde her iki haber çeşidinde de te'vilin söz konusu olmadığını söyler.⁴⁴ Cüveynî, iki nas arasında herhangi bir te'âruz görülmesi durumunda naslarda te'vile değil; tercihe gidilmesi gerektiğini ifade eder. Nassa dayalı lafızlar arasında tercih müm-kün olmadığında ise tevakkuf⁴⁵ edilir.⁴⁶

Cüveynî ve diğer mütekellim usûlcüler, nas ile manası açık olan ve herhangi bir te'vile ihtiyaç duymayan lafızları kastederken;⁴⁷ fukahâ metodunu Hanefî usûlcüler ise nas olarak değerlendirilen lafızların da te'vile açık olduğunu belirtirler.⁴⁸ Örne-ğin Pezdevî'nin "Nas, formun/sığanın kendisiyle değil; mütekellimin zikrettiği ka-rineyle birlikte zâhirden daha açık halde olan (hitap türüdür)"⁴⁹ şeklinde yaptığı tanımında, nas olarak nitelendirilen hitabın ancak bir karine vasıtasıyla manası açık

⁴² فالنص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/300. Cüveynî, *el-Varakât*'ta ise "فالنص ما لا يطرُق إلى فحواد إمكان التأويل." şeklinde nassın tanımını yapmıştır. (Cüveynî, *el-Varakât*, 12.) Di-ğer bir ifadeyle tek bir anlama delâlet eden, başka bir anlama delâleti söz konusu olmayan sözdür.

⁴³ Cüveynî, eserin başka bir yerinde müstefid haberin zannı galibi ifade ettiğini yani kesin bilgiyi ifade etmediğini (Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/337.) belirtmekle birlikte te'vil konusunu ele alırken müstefid haberi, sübutu kati olan ve kesin bilgiyi ifade eden Kitâb ile birlikte zikreder ve bunun da sübutu kati olan haber olarak değerlendirir. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/300. Buna bağlı olarak şunu ifade etmek mümkündür; Cüveynî bu meselede müstefid haberi mütevatir haberle eşdeğer olarak görmektedir. Mustefid Haber hakkında geniş bilgi için bk. Davut Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefid Haber", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 65-81.

⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/300.

⁴⁵ Tevakkuf: Tercih sebebi olan bir delil bulunmadığında, tercih sebebi bulununcaya kadar beklemektir. Bk. Osman Demir, "Tevakkuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/579.

⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/300, 2/661 ve sonrası; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 19/105. Usûlcüler, naslarda mey-dana gelen te'âruzun; cem', tercih, nesh ve tesâkut yöntemleriyle giderilmeye çalışıldığını; ancak mezkûr yöntemlerden biriyle te'âruzun giderilmesi mümkün olmadığında ise tevakkuf edileceğini belirtmişlerdir. Bu-na bağlı olarak şunu ifade etmek mümkündür: Te'âruz eden iki nas tenvî', tahsis, takyid ve te'vil gibi cem' yöntemlerine başvurularak aralarındaki te'âruz giderilmeye çalışılır. Şayet iki nas arasında cem mümkün değil ise iki nasantan biri; başka bir delil ile te'yid edilmesi, kıyasa uygun düşmesi veya râvi tarafından tefsir edilmesi ya da sahabenin iki nasantan biriyle amel etmesi gibi harici delil ve karinelere bulunmamasına bakılır. Harici bir delil tespit edildiğinde ise tercihe gidilerek, harici delille desteklenen nas ile amel edilir. Ayrıca be-yan, tahsis, tebdil veya delillerden birinin sübutu kati diğeri zannı gibi tercih unsuru söz konusu olduğu du-rumlarda da tercihe gidilir. İki nas arasında cem' ve tercih mümkün olmadığında ise iki nas arasında nesh ola-yının cereyan edip etmediğine bakılır. Şayet iki nas arasında nesh söz konusu ise önce nazil olan nassı mensûh, sonra nazil olanı ise nâsîh olarak kabul edilerek te'âruzun giderilmesine çalışılır. Ancak herhangi bir cem, ter-cih ve nesh gibi unsurlardan biri söz konusu olmadığı zaman tevakkuf edilir. Yani müstedil her iki delille de amel edemez; belki her iki delili de terk eder. Her iki delilin terk edilmesiyle tesâkut/tevakkuf meydana gelir. Bk. Bâcî, *el-İşâre fî usûli'l-fıkḥ*, thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed 'Aved (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafâ el-Bâz, 1418/1997), 364; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/300, 2/661 ve sonrası; İbnü'n-Neccâr el-Fütühî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed Zuhayl - Nezîr Hamâd (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1413/1993), 4/607-612.

⁴⁷ Bâkîllânî, "Herhangi bir ihtimal söz konusu olmaksızın içerdiği bütün anlamları açık bir şekilde kendi başına ifade eden hitaptır" şeklinde nas kavramının tanımını yapmaktadır. Bk. Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdulhamîd Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 1/340-341. Dolayısıyla ona göre nas, zâhir ve mücmelin karşıtı olup, lafızdan kastedilen anlamın açık olan lafızdır.

⁴⁸ Zekiyuddîn Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 371.

⁴⁹ Pezdevî, *Kenzü'l-viûşûl*, 73.

hale gelen hitap kastedilmektedir. Dolayısıyla bu tanımdan anlaşıldığı kadarıyla karine söz konusu olmadığı takdirde nassın da farklı anlamlara delalet etme ihtimali bulunacaktır.

Cüveynî, üçüncü olarak zâhiri ele alır ve zâhiri “te’vil imkânının iliştiği lafız”⁵⁰ şeklinde tarif eder. Cüveynî, yaptığı tanımın akabinde hangi durumlarda zâhir ile istidlâl edileceğine değinir. O, zâhirin ifade ettiği mana açık olmadığından; -tevhîd ve nübüvvet gibi itikâdî meselelerde ve namaz, zekâ oruç gibi amelî konularda delilin delâletinin kat’îliğinin istenildiği yerlerde zâhir ile istidlalin bâtil olduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Cüveynî, “eğer istidlâlde bulunan bir kişi -orucun farz oluşu ve zinanın da haram oluşu gibi-⁵² katiyet gerektiren bir konuda zâhir ile istidlâlde bulunuyorsa bu kişi ya lafzın zâhir olduğunu bilmemekte ya nas olduğuna inanmakta ya da kesin bilgi gerektiren konular ile zânnî konuları birbirinden ayırt edememektedir” şeklinde izahta bulunmaktadır. Cüveynî, bu kişinin böyle yapmakla her iki husustan biriyle cahilliğini ortaya koyduğunu belirtmektedir.⁵³ Cüveynî, istidlâlde bulunan kişinin katiyet gerektiren konularda te’vil ile uğraşma hakkına sahip olmadığını söylemektedir. O, bu kişinin lafızda farklı manaların muhtemel olduğunu ve lafzın kat’iyeti ifade edemeyeceğini beyân etmekle yetinilmesi gerektiğini ifade eder.⁵⁴ Cüveynî, kesin bilginin istenildiği meselelerde zâhirin, bilgi değeri açısından manayı ifade etmede kendi başına yeterli olmayan mücmele ilhak edileceğini söyler.⁵⁵ Cüveynî, kesin bilginin istenilmediği durumlarda ise zâhir ile amel edileceğini ve mükellef kişilerin de amellerinde zâhir ile amele yönlendirilmesi gerektiğini belirtir.⁵⁶ Konuyla ilgili örneklerden biri de şudur: “Fecirden önce oruca niyet etmeyen kimsenin orucu yoktur”.⁵⁷ Zira mutlak nefiy (لا يفعل), bir şeyin caiz oluşunun nefiyine (yani caiz olmadığına) zâhir olarak delâlet ettiği gibi; te’vil yoluyla da

⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/301. فَمَا الظاهر الذي يتطرق إمكان التأويل إليه.

Cüveynî, *el-Varâkât* isimli eserinde من الآخر أحدهما أظهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر “İki şeye (manaya) ihtimali bulunan, (mananın) biri diğerinden daha açık olan (lafız)dır.” şeklinde zâhir kavramını tanımlamaktadır. Bk. Cüveynî, *el-Varâkât*, 13.

⁵¹ Cüveynî, *Giyâsu’l-umem fi’t-tiyâsi’z-zulem*, thk. Mustafâ Hilmî - Fuâd Abdulmun’im (İskenderiye: Dâru’d-Da’va, 1979), 34; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/300.

⁵² Varlığı hakkında kesin bilginin zorunlu olduğu hususlar, zarûrât-ı dîniyye kapsamına giren konulardır. Bunların ispatı veya nefyi kesin bilgiye dayanmaktadır. el-Ebyârî, kesin bilginin istenildiği meseleleri; kelâmî, usûlî ve fikhî olmak üzere üçe ayırmaktadır. O, Sâni’ın ispatı, peygamberlerin gönderilmesi ve âlemin hâdis oluşu gibi konuların kesin bilgi istenen kelâmî meseleler olduğunu belirtir. O, peygamberlerin peygamber olduklarını te’yîd etmek için kendilerine verilen mucizeleri de bu kapsamda değerlendirmektedir. Meleklerle, kitaplara ve ahirete iman da bu konu dâhilinde zikredilebilir. Ebyârî, icmâ’ın, haber-i vâhidin ve kıyâsin hüccet oluşları ve zâhir lafızlarla amel edilmesi gibi konuların ise kesin bilgi istenen usûlî meseleler olduğunu ifade eder. O, beş vakit namazın, zekâtın, orucun ve hacın farz oluşları kesin bilgi istenen fikhî konular için örnek vermektedir. Ebyârî, zannı galibin söz konusu olduğu meselelere iddet dönemindeki biriyle nikâh kıyılması ve ümmü’l-veledin satışı örnek olarak göstermektedir. Ebyârî, *et-Taḥkîk ve’l-beyân*, 2/437-439.

⁵³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/301.

⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/301.

⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/301.

⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/301.

⁵⁷ من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له Nesâî, “Siyâm”, 2334.

kemâlin nefyine delâlet etmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla bazı mezhepler, hadisin zâhirini esas alarak oruç için niyetin gecedan getirilmesinin şart olduğunu söylerken;⁵⁹ bazıları ise hadisi te'vil ederek oruç için fecirden önce niyet getirilmesinin şart olmadığını söylemişlerdir. Niyetin fecirden önce getirilmesini şart koşmayanlara göre hadisteki nefiy faziletin eksikliğine delâlet etmektedir.⁶⁰

3.3. Te'vilin Şartları

Cüveynî te'vil şartlarını toplu bir şekilde ortaya koymamaktadır. Ancak o, te'vilde keyfilğin ve nasların yorumunda meydana gelebilecek aşırılığın önlenmesi için dağınık da olsa bir lafzın te'vile münasip olup olmadığını tayin etmek için bazı şartları ileri sürmektedir. Onun illeri sürdürdüğü şartları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a- Naslar te'vile açık olmalıdır. Başka bir ifadeyle te'vil edilen nassın zâhir kategorisinde olması gerekir. Zira muhkem, mücmel, müşterek gibi naslarda te'vil sözü konusu değildir. Dolayısıyla her nas te'vil edilmeye uygun olmadığından ilk etapta te'vil edilecek nassın kavranabilirlik derecesi tespit edilmeli ve te'vile uygun olup olmadığı ortaya konulmalıdır.⁶¹

b- Te'vil edilen lafız, dil veya örf açısından te'vil edilmek istenen manaya uygun olmalıdır. Örneğin aslanı bir karineyle cesur kişiye yormak bu kabildendir. Ancak aslanı zayıf veya çirkin kişiye yormak örf açısından doğru kabul edilmediği için bu şekilde yapılan te'vil yanlış olarak değerlendirilmektedir.⁶²

c- Te'vil edilen lafzın yapılan te'vil ile bağlamından koparılıp anlamsız bir hale getirilmemesi gerekir.⁶³

d- Te'vil edilmek istenen nas veya lafız karineye bağlı olarak te'vil edilmelidir. Herhangi bir karine olmaksızın yapılacak te'villerde yanlış düşme ihtimali yüksektir. Dolayısıyla yapılacak te'vilin karineye/delile dayanması gerekir; aksi takdirde yapılan te'vil geçersizdir.⁶⁴

e- Te'vile karine/delil olan şeyin zâhirden daha açık olması gerekir. Şayet karine, te'vil edilen zâhirin anlamından daha açık değilse te'vile gidilmez.⁶⁵

⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/252.

⁵⁹ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/289; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki – Abdulfettâh Muhammed el-Halevî (Kahire: Hecl lî't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1412/1992), 4/333-334.

⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kâdir*, thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/246.

⁶¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/330-308.

⁶² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/305.

⁶³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/319.

⁶⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/305, 310. Geniş bilgi için bk. Buğda, *Beyân ile Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 159-160.

⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/324.

3.4. Cüveynî'nin Te'vile Yaklaşımı

Cüveynî'nin te'vil anlayışını tek bir düzlemde ele almak ve bu bağlamda onun te'vile olan yaklaşımını tam olarak ortaya koymak mümkün değildir. Zira Cüveynî'nin usûl disiplininde ortaya koyduğu te'vil anlayışı ile kelâmî konularda serdettiği te'vil anlayışı farklılık arz etmektedir. Hatta onun *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd* gibi kelâma dair ilk yazdığı eserlerindeki te'vil anlayışı ile daha sonra ele aldığı *el-'Akidetu'n-nizâmiyye*'deki te'vil anlayışı arasında da önemli bir fark bulunmaktadır. Dolayısıyla Cüveynî'nin te'vilin kabulü veya reddi hususundaki mefkûresini ortaya koymak için fıkıh usûlü ile kelâm disiplinlerindeki izahatlarını ayrı ayrı ele almak yerinde olacaktır.

3.4.1. Cüveynî'nin Fıkıh Usûlü Literatüründeki Te'vile Yaklaşımı

Yukarıda da belirtildiği gibi Cüveynî, *el-Burhân* adlı eserinde te'vil açısından lafızları kategorize ettikten sonra kat'î/kesin bilginin istenilmediği yerde zâhir ile amel edilmesi gerektiğini; başka bir ifadeyle te'vil ihtimali bulunan lafızlarla amel edilmesini vurgulamaktadır. O, te'vilin varlığı için icmâ' delilini öne sürmektedir. Cüveynî te'vilin dayanağının icmâ' olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Te'vilin dayanağı ve aslı sahabe, selef uleması ve onlardan sonrakilerin icmâ'ıdır. Kesin olarak biliyoruz ki onlar delil getirmede sadece naslarla iktifâ etmeyip belki şer'î cüzî meselelerde (*fi tefâsili's-şerâi'*) Kitâb ve Sünnetin zâhiri ile de delil getiriyorlardı. Bunun dayanağı ise tevâtür olarak nakledilen/sabit olan icmâ'dır."⁶⁶ Başka bir ifade ile sahabe ve selef âlimlerinin zâhir ile istidlâlde bulunmaları ve te'vili kabul etmeleri icmâ' ile sabittir. Cüveynî, hiçbir mezhep/fikir sahibinin (ذو مذهب) te'vili inkâr etmediğini ancak mevcût ihtilafın da detayda olduğunu ifade eder. O, şayet bu hususta bir muhalefet takdir edilirse muhalife öncekilerin icmâ'ı ile cevap verilmesi gerektiğini belirtir.⁶⁷ Dolayısıyla şunu ifade etmek mümkündür; Cüveynî, âyet ve hadislerin açıklanmasında zâhir olarak nitelendirilen lafızlarda te'vile başvurulabileceğini açık bir şekilde kabul etmekte; bunu da sahabe ve selef ulemasının icmâ'ına dayandırmaktadır. Ancak Cüveynî, zâhir olarak nitelendirilen lafızların te'vilinin, bireysel iradeye bağlı değil ancak te'vili destekleyen bir delil ile mümkün olacağını söyler. Cüveynî bu hususta şunları aktarır: "Te'vilin caiz olduğu sabit bir hakikattir. Ancak te'vili destekleyen herhangi bir delil olmadan te'vile başvurmak caiz değildir. Aksi takdirde zahiri mananın ihtimallere açık olduğu gerekçesiyle te'vili manalarla iktifa edilmesi halinde, naslarla istidlalde bulunmayı temelden ortadan kaldırır ve zannî alanı kat'î alana katan bir yaklaşım olur."⁶⁸ Cüveynî, te'vilin

⁶⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/301.

⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/302.

⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/302.

sahih olabilmesi için bir karinenin/delilin bulunması şart olduğunu belirtmekte; ancak delilin türü hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.⁶⁹

Cüveynî, usûl eserlerinde sahih/makbûl ve fâsid/merdûd şeklinde açık olarak te'vili kategorize etmek yerine örnekler üzerinden te'vili kısımlara ayırmaktadır. Cüveynî, sahih ve bâtil te'vil kısımlarını birçok örnek üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun zikrettiği örneklerden biri “Velinin izni olmadan evlenen her kadının nikâhı bâtıldır”⁷⁰ hadisidir. İmam Şafîî, mezkûr hadisi delil göstererek nikâhın sahih olması için veli şartını illeri sürmekte, velisiz kıyılan nikâhın geçersiz olduğunu belirtmektedir.⁷¹ Buna karşın Hanefî âlimler ise hadisi farklı şekillerde te'vil ederek nikâhta velinin şart olmadığını; dolayısıyla velisiz kıyılan nikâhın geçerli olduğunu söylemektedirler.⁷²

Hanefî âlimler, ilk olarak hadiste geçen امرأة “kadın” sözcüğünü küçük kız çocuğu şeklinde te'vil etmişlerdir.⁷³ Cüveynî, böyle bir te'vilin doğru olmadığını söyler ve buna farklı şekillerde cevap verir. Cüveynî, dil kuralına göre erkek çocuğun, adam olarak isimlendirilemeyeceği gibi kız çocuğun da kadın olarak isimlendirilemeyeceğini belirtir.⁷⁴ Ayrıca Cüveynî, امرأة sözcüğünün küçük kız çocuğu şeklinde te'vil edilmesinin Hanefî âlimlerin anlayışlarına göre de geçersiz olduğunu; zira onlara göre küçük kız çocuk kendi nikâhını kıydığında kıyılan nikâhın sahih olabilmesinin velisinin iznine bağlı olduğunu ifade eder.⁷⁵ Cüveynî, Peygamber (s.a.v.) “Onun nikâhı bâtıldır” diyerek bu şekilde kıyılan nikâhın geçersiz olduğunu ve “bâtıldır” lafzını üç kere tekrar ederek bunu pekiştirdiğini, Hz. Peygamberin bir şeyi pekiştirmek için üç kez tekrar ettiğini ifade ederek yapılan te'vilin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Cüveynî, Hanefîlerin *إنك ميت وإنهم ميتون* “*Şüphesiz sen ölüsün ve onlar da ölüdür*” (ez-Zümer 39/30) âyetinde olduğu gibi bir şeyin gelecekteki durumunu göz önünde bulundurarak (mecâzî olarak) isimlendirilmesinin mümkün oluşunu ileri sürerek söz konusu itirazda bulduklarını belirtir. Cüveynî, Hanefîlerin söz konusu itirazlarının doğru olmadığını belirtir. O, bunun ancak meydana gelmesi kesin olan bir şey için mümkün olduğunu, hâlbuki kıyılan nikâhın sahih veya bâtil oluşu velinin iznine bağlı olduğu için söz konusu kıyılan

⁶⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/310.

⁷⁰ Tirmizî, “Nikâh”, 1102; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/105 (No. 13377).

⁷¹ Şafîî, *el-Ümm*, thk. Ahmed Bedruddin Hassûn (Beirut: Dâru Kuteybe, 1416/1996), 10/40; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/303; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Mü'avvz - Adil Ahmed Abdulmevcid (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 9/45-46.

⁷² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/303-304; Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 5/10; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kâdir*, 3/246.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/12.

⁷⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/303.

⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/303.

nikâhın geçerliliğinin belirsiz olduğunu söyler ve bunun farklılık arz ettiğini ifade eder.⁷⁶

Cüveynî, Hanefilerin söz konusu hadisle ilgili yaptıkları te'villerden birinin de onların Peygamber'in (s.a.v.) *أيما امرأة* ifadesini cariyeye yormaları olduğunu ve Hanefilerin efendinin veli olarak isimlendirilmesinde bir sakınca görmedikleri gibi cariyenin de kadın olarak isimlendirilmesinde bir sakınca görmediklerini ifade eder.⁷⁷ Cüveynî, Hanefilerin mezkûr te'villerine de iki farklı şekilde itirazda bulunur: Birincisi, kız çocuğun nikâhında olduğu gibi cariyenin nikâhı da ancak efendisinin iznine bağlı olarak sahih olabileceği için bu te'vilin geçersiz olduğudur. İkincisi ise Peygamber'in (s.a.v.) hadisinin devamındaki "Eğer ilişkide bulunmuşsa onun mehir hakkı vardır"⁷⁸ ifadesi, söz konusu te'vili geçersiz kılmasıdır. Zira cariyenin mehir alma hakkı olmadığını, verilen mehrin velinin hakkı olduğunu belirtir.⁷⁹ Cüveynî son dönem bazı Hanefî âlimlerin mezkûr hadisi mükâtebeye⁸⁰ hamlettiklerini söyler. Onların hadisi (yani hadiste geçen *امرأة* kelimesini) mükâtebeye yorarak mehrin efendinin değil, mükâtebenin hakkı olduğunu ortaya koymaya çalıştıklarını aktarır.⁸¹ Cüveynî, onların böyle yapmakla kadını cariyeye, veliyi de efendiye hamlettiklerini belirtir. Cüveynî, Şafiilerin büyük çoğunluğunun ve başka âlimlerin de te'vilin bu çeşidini (*امرأة* kelimesinin *مكاتبة* olarak te'vil edilmesini) makbul gördüklerini belirtir. Cüveynî, cevap mahiyetinde Ebû Bekr el-Bâkillânî'den uzunca bir alıntı yaparak bu te'vilin de geçersiz olduğunu ifade eder.⁸²

Cüveynî, söz konusu te'vili ve Bâkillânî'nin değerlendirmesini aktardıktan sonra muhalifin te'vil ile ilgili başka bir gerekçesini aktarır. Bu ise cariyeye ve mükâtebenin umumun kapsamına dâhil edilmesidir. Zira *امرأة* (kadın) kelimesi haddi zatında cariyeye ve mükâtebeyi de için alacak şekilde umumu ifade eder. Cüveynî, umum ifade eden lafızla özeli kastetmenin gariptenmeyecek bir durum olduğunu ifade eder. Ancak Cüveynî en kapsamlı/genel ifadelerle en hususi bir mananın ifade edilmesinin kabul edilemeyeceğini belirtir. Zira muhalifin en kapsamlı lafızdan son derece özele varıncaya kadar istisnada bulunmasını dilde kıyas olduğunu belirterek bunun da geçersiz olduğunu söyler.⁸³

Cüveynî şerî dilde mutlak nefye "Geceden oruca niyet etmeyen orucu yoktur."⁸⁴ hadisini örnek getirerek bunun cevazın nefyine başka bir deyişle geceden

⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/303.

⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/303.

⁷⁸ فان مسها فلها المهر

⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/303.

⁸⁰ Mükâtebe, hürriyetini elde etmek için bir bedel karşılığında efendisiyle anlaşma yapan cariyeye veya köleyi ifade etmektedir.

⁸¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/303.

⁸² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/303-306.

⁸³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/306.

⁸⁴ لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل Nesâi, "Siyâm", 2334.

niyet getirilmeyen orucun caiz olmadığına delâletinin zâhir, kemâlin (kusursuz ve noksansız olmanın) nefiyine delâletinin ise muevvel olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁵ Cüveynî, mezkûr hadiste geçen “صيام” kelimesini kaza ve nezir/adak şeklinde te’vil edilmesi merdûd olarak nitelendirmektedir. O, nefiy edatından sonra nekre ve fet-ha üzere mebni bir isim geldiğinde söz konusu ismin son derece umûmu iktiza edeceğini belirtir. Dolayısıyla birileri Peygamber’in (s.a.v.) bir duruma binaen ve herhangi bir soruya karşılık olmaksızın söylediği “لا صيام” ifadesini İslam’ın rükün-lerinden olan Ramazan orucunu kastetmediğini, bununla şerî farza nazaran yani ramazan orucuna kıyasla fer‘ sayılan adak ve kaza orucuna tahsis etmesinin uzak bir te’vil olduğunu ifade eder.⁸⁶

Cüveynî mutlak emir sığasının vucûba delâletinin zâhir, nedb ve ibâhaya delâletinin ise muevvel olduğunu belirtmektedir. O, mutlak nehiy sığasının tahrîme delâletinin zâhir, tenzihe delâletinin ise muevvel olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷

Cüveynî, ayrıca lafızları devre dışı bırakan ve anlamsız kılan te’villerin de merdûd olduğunu belirtir. Cüveynî, Hanefî âlimlerin *فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا* “Buna (aralıksız iki ay oruç tutmaya) gücü yetmeyen altmış fakiri doyursun” (el-Mücâdele 58/4) âyetinde geçen “ستين” kelimesi ile ilgili yaptıkları te’vili buna örnek gösterir. O, Hanefî âlimlerin buradaki altmış sayısını taâma (yiyeyeğe) yorduklarını ve böyle bir te’vilin de kelimeyi anlamsız bıraktığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu tür te’villerin merdûd olduğunu dil kurallarıyla açıklamaya çalışmaktadır.⁸⁸

Cüveynî, te’vil edilen zâhirin anlamı, te’vile dayanak olan delilden daha açık olduğunda te’vilin kabul edilemeyeceğini, te’vile delil olan şeyin zâhirden daha açık olduğunda ise te’vil ile amel edileceğini belirtir. Zâhir ile te’vil neticesinde ortaya çıkan mana, aynı derecede olması durumunda ise te’âruz rütbesine düşeceğini ifade eder. Bu durumda te’vil, zatı itibariyle muhtemel ise te’vil edilen ile te’vil arasındaki öncelik dercesine bakılır, şayet zâhirin/te’vil edilenin rütbesi öncelikli ise te’vil edilen yani zâhir ile amel edilir ve te’vilin merdûd olduğunu belirtilir. Eğer te’vil zatı itibariyle muhtemel değil ise te’vilin kendisinin bâtil olduğunu; bu nedenle bâtilin da bir şey/delil ile desteklenmesinin düşünülmemeyeceğini ifade eder.⁸⁹

3.4.2. Cüveynî’nin Kelâm Literatüründeki Te’vile Yaklaşımı

Yukarıda da ifade edildiği gibi Cüveynî’nin kelâma dair yazdığı eserleri incelendiğinde, onun te’vil düşüncesinde bir değişikliğin olduğu görülmektedir. Ancak onun te’vil anlayışındaki değişiklik, bütün konulara dair olmayıp belki kelâmî ko-

⁸⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/252.

⁸⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/307.

⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/252.

⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/321-322.

⁸⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/324.

nular arasında yer alan Allah'ın haberi sıfatları⁹⁰ meselesiyle sınırlıdır. Cüveynî, usûl ve fûrû konularında olduğu gibi kelâma dair kaleme aldığı *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd* eserlerinde de te'vili –te'vile engel teşkil edebilecek bir mânia olmadıkça- mutlak anlamda kabul etmektedir.

Cüveynî te'vilin gerekliliğini ortaya koymak için ilk olarak şu âyeti: *الله نور السموات والأرض* “Allah göklerin ve yerin nurudur” (en-Nûr 24/35) zikreder. O, müşebbihenin radikallerinden (gullatlarından) bazılarının, nurun kadîm olduğunu ve müşâhede edilen nurun ilah olduğunu iddia ettiklerini ve bunun doğru olmadığını söyler. Cüveynî, tefsircilerin “Allah gökleri ve yeri aydınlatan ve onun nurunu yaratan” ve “Allah göklerdeki ve yerdeki varlıkların hâdîsi/yol göstericisi” gibi iki şekilde te'vil ettiklerini belirtir. O, âyetin devamında geçen “Allah dilediği kimseyi nuruna erdirir.” kısmını, yapılan te'vile dayanak olarak getirir ve âyette nûr ile hidâyetin birlikte zikredilmesinin, yapılan yorumun bir delili olduğunu ifade eder. Cüveynî, söz konusu âyet bir bütün olarak dikkate alındığında müstakil olan diğer zâhir âyetlerde takip edilen yöntemin bu âyette uygulanamayacağını belirtir. Zira bu âyetin darb-ı mesel yöntemiyle geldiğini söyler. Darb-ı mesellerin zâhirine yapışmanın, ehli ilmin ittifakıyla caiz olmadığını aktarır. Cüveynî, te'vil edenlerin âyet ile ilgili yapılan bu iki te'vil çeşidi üzerine ittifak ettiklerini, kim bu iki te'vil dışında üçüncü bir te'vil arayışına giren kişilerin, müfessirlerin ittifakından ve te'vilcilerin çizgisinden çıkacağına ifade eder.⁹¹

Görüldüğü gibi Cüveynî kelâm disiplini alanında ele aldığı *eş-Şâmil* adlı eserinde mutlak anlamda te'vili kabul etmekte ve haberî sıfatları kabul etmekle birlikte bu sıfatlarda te'vilin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Cüveynî'nin sıfatlar hususunda te'vilin kabulü veya reddi meselesindeki temel argümanı “Akıl ile malûm olan ademi te'vil, akıl ile malûm olmayan ise te'vil edilir” ilkesidir.⁹² Şunu söylemek mümkündür: Cüveynî, bilgisi akla veya hem akıl hem de sem'e (Kitâb veya Sünnete) dayanan sıfatları zâhir üzere kabul etmekte, ancak bilgisi sadece sem'e dayanan sıfatları ise te'vil etmektedir.

Yukarda geçtiği gibi Cüveynî haberî sıfatlar hususunda ortaya koyduğu te'vil anlayışının aksine *el-'Akidetu'n-nizâmiyye*'de farklı bir anlayış sergilemektedir. O daha önce ifade edildiği gibi *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd* eserlerinde te'vili mutlak manada kabul ederken *el-'Akidetu'n-nizâmiyye* adlı eserinde sıfatlar hususundaki düşüncesini tamamıyla terk etmektedir. Cüveynî, bu âyetleri sözlük anlamda yorumlamasını

⁹⁰ Haberî sıfat, vech, yed ve ayn gibi sadece Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şerif ile sabit olan ilâhî sıfatlardır. (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*, thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrâhîm (Riyad: Dâru'l-Fadile, 1420/1999), 62.) Başka bir ifadeyle haberî sıfatlar akli istidlal ile değil sadece sem' (işitme) yoluyla sabit olan sıfatlardır.

⁹¹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşâr - Faysal Bedir - Süheyr Muhammed Muhtâr (İskenderiyye: Menşeetu'l-Me'ârif, 1969), 543-544.

⁹² İzmirli İsmail Hakki, “İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âli b. el-Cüveynî: Hayat-ı Mâdeî İlmiyesi, Tarikatı, T'alimâtı, Müellefâtı ve Şakirdleri”, *Dâru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 9/2 (1928), 9.

yanlış gördüğü gibi bunları te'vil etmeyi de yanlış olarak değerlendirmektedir. O sıfatların te'vilinin yanlışlığını icmâ'a dayandırmaktadır. Cüveynî, selef imamlarının te'vile dalmadıklarını, naslardaki zâhir lafızları varid oldukları gibi kabul ettiklerini ve manalarını da Allah'a tevdî ettiklerini söyleyerek bu hususta kat'î bir delille ümmetin icmâ'ının sabit olduğunu belirtir. O, "şayet bu âyetlerin zâhirlerini te'vil etmek caiz olsaydı sahabe, fûru-i fıkhiyyeye verdikleri ihtimamın ziyadesiyle zâhirlerin te'viline ihtimam vereceklerdi" şeklinde açıklamada bulunur. Cüveynî, sahabe ve tabiinin te'vile girişmemelerinin bunun daha doğru olduğunu; buna tabi olunması ve te'vilin yapılmaması gerektiğini belirtir.⁹³

Netice itibariyle şunu ifade etmek mümkündür: Cüveynî genel anlamda zâhir lafızlarda te'vili kabul etmekte ancak ilk dönemlerde ilâhî sıfatlar konusunda varid olan zâhir lafızların te'vilini de zorunlu görse de daha sonra bunun aksini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Cüveynî'nin haberî sıfatlar hususundaki te'vil anlayışındaki değişikliği görmezden gelip sadece ilk dönem eserlerine atıfta bulunup onun bu hususta mutlak anlamda te'vile gittiğini söylemek gerçeği yansıtmamaktadır.⁹⁴ Benzer şekilde onun *el-'Akîdetu'n-nizâmiyye*'de sıfatlar hususunda te'vile dair ortaya koyduğu düşünceyi bütün konulara teşmil etmek de gerçeğe aykırıdır. Onun sıfatlar hususundaki te'vil anlayışındaki değişikliğinden hareketle usûle dair konularda da te'vil anlayışında bir değişikliğin olduğu yanılığısına düşmemek gerekir.

SONUÇ

Şâri'in muradının tespitinde te'vil faaliyeti, önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Zira nasların bütününe zâhirî mana üzere değerlendirilmesi, birçok nassın yanlış yorummasına neden olabilmektedir. Buna bağlı olarak ahkâmın istinbâtında yanlışla düşülebilir ve şâri'in irade ettiği hükmün dışında hüküm verilebilir. Dolayısıyla te'vil faaliyeti nasların doğru yorumlanması için önem arz etmektedir.

İlk dönem fıkıh ve usûl âlimleri, naslarda irade edilen mana ve maksatları ortaya konulması ve yeni gelişen olayları naslara uygun bir şekilde çözüme kavuşturulması için te'vili, daha sonra tarif edildiği mahiyette aktif olarak kullanmışlardır. Ancak usûl disiplininde müstakil bir başlık olarak te'vili ilk ele alan kişi ise Cüveynî olduğu görülmektedir.

Cüveynî, nassın te'vile açık olması, te'vil edilen nastaki lafzın dil veya örf açısından te'vil edildiği manaya uygun olması, yapılacak te'vilin delile dayanması ve delilin zâhirden daha açık olması gibi birtakım şartlar tayin etmektedir. Dolayısıyla te'vil ancak belirli şartlar dâhilinde mümkündür. Aksi takdirde te'vil, yorumda anlamsızlığa ve keyfilige neden olabilmektedir.

⁹³ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-'Akîdetu'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-islâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Keşerî (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1412/1992), 32-33. Ayrıca bk. Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 16, 19.

⁹⁴ Örnek olarak bk. Yılmaz, *Kadı Abdülcebâr ve Gazzâlî'de Te'vil Problemi*, 36-37.

Naslarda varid olan bütün lafızların te'vile açık olmadığı bir gerçektir. Cüveynî de bu konuya temas etmekte ve te'vile uygunluğu açısından lafızları kategorize etmektedir. Cüveynî, yaptığı tanımın akabinde te'vilin, sözün mantûk ve mefhumundan anlaşılan zâhir için söz konusu olduğunu; buna mukabil muhkem mücmel ve nas gibi yerlerde ise te'vilin söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Cüveynî, iki nas arasında te'âruz intibahı oluştuğunda te'vile değil tercihe gidileceğini, tercihin mümkün olmadığı durumlarda ise tevakkuf edileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda delillerden birinin sübutu katî diğeri zannî veya naslarda nesh, beyan, tahsis, tebdil gibi tercih unsuru söz konusu olduğu durumlarda tercihe gidileceğini; ancak herhangi bir tercih unsuru söz konusu değil ise tevakkuf edilir.

Cüveynî'nin te'vil anlayışı tek bir düzlemde ele alınamaz. Zira Cüveynî'nin usûl disiplininde ve ilk dönemde ele aldığı kelâmî eserlerde ortaya koyduğu te'vil anlayışı ile daha sonra kelâma dair ele aldığı *el-'Akidetu'n-nizâmiyye*'deki te'vil anlayışı arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Cüveynî'nin haberî sıfatlar dışında te'vil anlayışında herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle Cüveynî'nin usûlî meselelerde te'vil anlayışında değişiklik olmamıştır. Ancak Cüveynî, kelâm disiplininde kelâma dair bazı konularda farklı tavırlar sergilemektedir. Dolayısıyla Cüveynî'nin sadece usûl disiplininde değil, tüm İslam ilimleri geleneğinde te'vilin kabulü veya reddi hususundaki düşüncesini bilmek isteyen kişi, onun fıkıh usûlü ile kelâm disiplinlerindeki izahatlarını ayrı ayrı incelemelidir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. 'Abdurrazzâk 'Afiî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1402.
- Apaydın, H. Yunus. "Te'vil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/28-31. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Bâcî, el-Ğâdî Ebü'l-Velîd Süleymân b. Hâlef b. Sa'd el-Endelüsî. *el-Hudûd fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bâcî, el-Ğâdî Ebü'l-Velîd Süleymân b. Hâlef b. Sa'd el-Endelüsî. *el-İşâre fi usûli'l-fıkıh*. thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed 'Aved. Mekke: Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1418/1997.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Taqrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdulhamîd Alî Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*. thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrâhîm. Riyad: Dâru'l-Fadile, 1420/1999.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.

- Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1418/1997.
- Buğda, Sadrettin. *Beyân ile Fıkıh Usûlü İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. thk. Ucayl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-Evķâf, 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me‘âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*. thk. Abdulazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 5. Basım, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me‘âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Ġiyâsu'l-umem fi't-tiyâsi'z-zulem*. thk. Mustafâ Ħilmî - Fuâd Abdülmun‘im. İskenderiye: Dâru'd-Da‘va, 1979.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me‘âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetu'l-maṭlab fi dirâyeti'l-meṭzeb*. thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me‘âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*. thk. Alî Sâmi en-Neşâr - Faysal Bedîr-Süheyr Muhammed Muhtâr. İskenderiye: Menşetu'l-Me‘ârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me‘âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-‘Akîdetu'n-nizâmiyye fi'l-erkâni'l-islâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1412/1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me‘âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Metnü'l-varakât*. Suudi Arabistan: Dâru's-Sümay‘î, 1416/1996.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fi uşûli'l-fıkh*. thk. Halîl Muhyiddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2001.
- Demir, Osman. “Tevakkuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/579. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Deniz, Abdalbaki. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Te'vil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Ebyârî, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâil es-Sanhâcî. *et-Taḥkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi uşûli'l-fıkh*. thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1434/2013.
- Eşit, Yusuf. “Gazzâlî'nin Uşûl Düşüncesinde Te'vil”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2019), 99-122.

- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Halevî. 15 Cilt. Kahire: Hecr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1412/1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1996.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz b. Alî el-Fütûhî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed Zuhayl - Nezîr Hamâd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1413/1993.
- İbn Side, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Side el-Mursî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî. *Şerhu fethi'l-kâdir*. thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405/1985.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Uşûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî b. el-Cüveynî: Hayat-ı Mâdei İlmiyesi, Tarikatı, T'alimâtı, Müellefâtı, Şâkırdleri". *Dâru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 9/2 (1928), 1-33.
- Ma'mer b. el-Musennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzu'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu ehli's-sunne*. thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422/2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed, el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Mü'avvz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1414/1994.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te'vil Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Muhammed, Abdulmecîd. "Davâbiḡu't-te'vil 'inde'l-uşûliyyîn". *Havliyetu Küliyeti's-Şerî'a ve'l-Ḳânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 22 (1425/2004), 112-160.

- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu‘ayb. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gудde. 8 Cilt. Halep: Mektebetu’l-Matbû‘âti’l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû‘ şerhu’l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Ocak, Hasan. “İbn Rüşd’ün Te’vil Anlayışında Metodoloji Sorunu”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 171-198.
- Pezdevî, Ebu’l-Hasan Ebu’l-Usr Alî b. Muhammed. *Kenzü’l-vüşûl ilâ ma‘rifeti’l-uşûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Merkez-ı İlim ve Adâb, ts.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Câmi‘u’t-tefsîr*. thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî. 5 Cilt. b.y.: Kuliyetu’l-Âdâb - Câmi‘atu Tantâ, 1420/1999.
- Sem‘ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâti‘u’l-edille fi’l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1418/1999.
- Semerkândî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânu’l-uşûl fi netâ‘ici’l-ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdalberr. Katar: Metâbi‘u’d-Devha el-Hadîse, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûf*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Uşûl*. thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1993.
- Şaban, Zekiyuddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *Kitâbu ibtâli’l-istihsân* (el-Ümm ile birlikte). thk. Ahmed Bedruddîn Hassûn. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1416/1996.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Ahmed Bedruddîn Hassûn. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1416/1996.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Uşûlü’ş-Şâşî*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1402.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Firûzâbâdî. *Şerhu’l-Luma‘*. thk. Abdulmecîd et-Türkî. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1408/1988.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hecr, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşâr 'Avad. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yıldız, Rifat. "İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1200-1217.
- Yılmaz, Sabri. *Kadı Abdulcebbar ve Gazzâlî'de Te'vil Problemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Behâdır. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkḥ*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994.

Arap Dilinde "En" Edatının Fonksiyonu ve Manaya Etkisi

Function of the Preposition "En" in Arabic Language and Its Effects on
Meaning

Nurullah ORUÇ

Öğr. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Lecturer, Ataturk University, Faculty of Theology, Arabic Language and Rhetoric

Department, Erzurum / Turkey

nurullah.oruc@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-4487-4140

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.883209

Atıf / Citation: Oruç, Nurullah. "Arap Dilinde "En" Edatının Fonksiyonu ve Manaya

Etkisi / Function of the Preposition "En" in Arabic Language and Its Effects on

Meaning". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 55

(Haziran/June 2021/1), 139-161. doi: 10.29288/ilted.883209

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Metinleri cümleler, cümleleri ise kelimeler oluşturmaktadır. Kelime-lerin türlerinden biri de Arap dili literatüründe “hurûf-u me’ânî” diye isimlendirilen edatlardır. Arapça metinlere bakıldığında hemen hemen her cümle ve her satırda bu edatlara rastlamak mümkündür. Bu da edatların manaya katkısının ne denli önemli olduğuna işaret etmektedir. Cümle içerisindeki konumuna bağlı olarak gerek i ‘rab, gerekse mana itibarıyla değişkenlik arz eden edatlar, Arap dilbilimcilerinin bakış açısına ve yoruma dayalı olarak tartışmaya konu olmuş ve bu bağlamda sorun hale gelmiştir. Bu makalenin amacı, söz konusu edatlardan biri olan “en” edatının işleviyle ilgili olarak öne sürülen görüşleri ve görüş ayrılığın- dan kaynaklanan problemleri irdelemektir. Bu hedef doğrultusunda önce “en” edatının harf mi isim mi? Şeklindeki sorunun çözümüne çalışılacak, daha sonra bu edatın cümledeki pozisyonuna göre ne tür manalara geldiği ya da cümleye ne gibi anlam kazandırdığı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, En edati, İ ‘rab, Huruf-u Me ‘ânî, Masdariye, Muhaffefe, Müfessire.

Abstract

In Arabic grammar, the texts are composed of sentences and the sentences are composed of words. One of the types of words is prepositions called “hurûf al-ma’ânî” in Arabic language literature. When we look at Arabic texts, it is possible to find these prepositions in almost every sentence and every line. This indicates how important the contribution of prepositions to meaning is. Prepositions that vary in terms of irab and meaning depending on their position in the sentence based on the perspective and interpretation of Arab linguists have been the subject of discussion and become a problem in this context. The purpose of this article is to examine the views put forward regarding the function of the preposition “en”, one of the prepositions in question, and the problems arising from the differences of opinion. In line with this goal, the question whether “the preposition ‘en’ is a letter or a noun” will be tried to be solved. Then, according to the position of this preposition in the sentence, what kind of meanings it denotes or what kind of meaning it adds to sentences will be discussed.

Keywords: Arabic Language, Preposition en, I ‘rab, hurûf al-ma’ânî, Infinitive, Attenuated, Explaining.

Extended Summary

In Arabic grammar, simple and compound sentences that make up a text or a paragraph are made up of three words: nouns, verbs, and letters. The sentence consisting of these words sometimes consists of two nouns, sometimes three nouns, sometimes a verb and a noun, and sometimes a verb and two nouns. While the noun and verb, which form a regular and meaningful sentence, express a meaning on their own without being used in the sentence, this situation is completely different in the letters. That is to say: the letter, which explains the relationship between two verbs, sometimes two nouns, sometimes verbs and nouns, and sometimes two sentences in terms of meaning, does not make sense in itself and cannot be discussed in terms of their functionality. In order for the letter in question to express a meaning, it must be used together with the noun or verb. In other words, it is possible that the noun or verb in the sentence has different meanings according to the letters used together. When we look at the Arabic texts, these letters, which appear in almost every sentence and every line and are also called “hurûf al-ma’ânî” in Arabic grammar literature, are the correct examples of an expression, a sentence, a composition and therefore a text. It makes a serious contribution to reading and understanding. When the letters in question are used together with the noun or verb, or connect two sentences in terms of their meanings; the meaning of the letters in this position or their use, or whether they affect the end of the word in terms of iraq, can only be understood by knowing the rules and rules related to these letters and the conditions put forward. Because a letter does not

always give the same meaning, it also differs in terms of irability in the sentence depending on the situation. Knowing the rules and norms in question is extremely important in distinguishing the characteristics of these letters from each other. Because if these are not distinguished, it will cause the sentence or any statement to be misunderstood. There is so much that; the letters we mentioned have witnessed different evaluations by linguists who are members of Arabic language schools such as Basra, Kufa and Baghdad in terms of their functions in the text and the meaning they come from. One of these letters that Arab linguists disagree with is the "en" preposition, which constitutes the subject of our study. This preposition, which expresses various meanings due to its position in the sentence, has been a subject of controversy among linguists of Arabic language in terms of both its effect on Iraq and the meaning it adds to the sentence. This preposition, which has been a matter of discussion among linguists of Arabic, is considered as a noun according to some, while it is accepted as a letter according to the majority. In this article, first of all, whether the preposition "en" is a letter or a noun is investigated and examined from basic sources; after mentioning the justified and unjustified views on this issue, the views on the subject were evaluated. Then, the opinions and important findings on the subject were included. Then, under the heading "the usage and semantic dimension of the preposition en", this preposition's infinitive letter, tafsir letter, zait letter, muhaffef letter, nefi letter that expresses conditionality, and the letter that states the reason, which is ta'lil, are considered as sub-headings. Here, the conditions put forward for the preposition "en" to express the relevant meaning, the features of the preposition according to the meaning it expresses, and the points that Arab linguists agree and disagree on this subject are included. Later, these opinions were evaluated and the conclusion and opinion reached with reasons were stated. It is seen that ħurūf al-ma'ānī is used with its connotations as well as its main meanings. The preposition "en", which is the subject of our study, takes its place among these letters. In other words, the main task of this preposition is to come to the head of the proverbial verb, which indicates the present, future and present tense, according to its position in the sentence, and turn this verb into an infinitive. In other words; the main function of this preposition is to translate the verb in question into a noun. There is so much that; this verb, which is transformed by the preposition into an infinitive, is not in itself, but in the infinitive interpretation together with the preposition "en". The main task of the preposition in terms of i'rāb is to change the last action of the verb that comes after it, that is, to share it. Almost all Arab linguists agree that the preposition en comes to the beginning of the verb mudhari as the infinitive letter and affects this verb in terms of both meaning and i'rāb. It has been discussed among linguists that the preposition en in this position, when used with the motive and imperative, has an effect on these verbs in terms of meaning and irāb, as it is also in the mudhari. In this study, it was determined that some linguists who discussed the subject gave justification, and some claimed unjustified. In our study, justified and unjustified views on this issue were included, and as a result of the evaluation of these opinions, opinions and views were expressed on condition of justification. On the other hand, the preposition en we have mentioned is that besides its original meaning, which is the infinitive, it has several meanings in the context of certain rules and conditions. However, the preposition in this position has been the subject of discussion by linguists here, as well. In our study, all of these were evaluated and an opinion was expressed in line with the information and findings obtained on this subject.

GİRİŞ

Arap dilinde, metinlerin anlaşılmasında edatların önemli bir rolü vardır. Cümleye mana kattığı ya da cümle içerisinde anlam kazandığı için de Arapça dilbilgisi literatüründe bu edatlara, "ħurūf-ı me'ānī" yani "mana harfleri" denilmektedir.¹

¹ Ebu'l-Bekā Eyyūb b. Mūsā el-Kefevī, *el-Kulliyāt*, thk. Adnān Derviş- Muħammed Mısırī (Beyrut: Muessesetu'r-Risāle, 2018), 328.

Hurûf-ı me'âni, buldukları cümledeki konumlarına ya da söz konusu cümlelerin siyak-sibakına göre mana ifade etmektedir. Mesela mana harflerinden “bâ” harfi, cümledeki pozisyonuna göre birkaç mana ifade edebilmektedir. Örnek verecek olursak; نشرت الحطب بالمنشار “Oduunu testereyle kestim” cümlesindeki “bâ” harfi “araç/yardım”, جئت بالأولاد “Çocuklarla birlikte geldim” cümlesinde de “beraberlik”, فاز الطالب باجتهاده “Öğrenci, çalıştığı için kazandı” cümlesinde ise “sebepe” ifade etmektedir.² Buna göre örnek verdiğimiz birinci cümledeki “bâ” harfine “sebepe” anlamı atfedilemez. Çünkü testere, odunun kesilmesi için bir sebepe değil, odunun kesilmesine yarayan bir araçtır. Bu nedenle de “bâ” harfinin bu manada kullanılması uygun düşmektedir. Öte yandan kelimenin son harekesine ya da harfine etkisi (i'rab) açısından edatların bir kısmı işlev görürken bir kısmı ise işlevsizdir. Bu konuda, bazı yerlerde, Arap dilbilimcileri görüş birliğinde iken, bazı yerlerde ise onların birçok sebepe ve gerekçeye dayalı olarak fikir ayrılığına düştükleri de görülmektedir.

Sözünü ettiğimiz bu edatlardan biri de, çalışmamızın konusu olan (أن) edatıdır. Diğer edatlarda olduğu gibi (أن) edatının da cümledeki i'rab konumuna göre metindeki cümle ve ifadelere farklı manalar kazandırmakta olup duruma göre farklı işlev görmektedir. Edatı ve bulunduğu cümleyi doğru bir biçimde anlamak ise ancak edatın özelliği, türleri ve buna bağlı kuralları bilmekle mümkündür.

Bu çalışmamızda, (أن) edatının anlamsal yönü ve i'rab bakımından işlevi üzerinde durulmuş ve Arap dilbilimcilerin buna ilişkin öne sürdükleri görüşler irdelenmiş ve bu görüşlerin değerlendirilmesi ışığında da fikir ve kanaat belirtilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda işleviyle ilgili olarak (أن) edatı, ayrı başlıklar altında incelenecektir.

1. İSİM OLARAK NİTELENEN (أن) EDATI

Genel itibariyle harf olarak bilinen en (أن) edatı, kimi dilbilimcilere göre isim olarak da işlev görmektedir. Bu iddiaya göre diğer edatlarda olduğu gibi bu edat da isim olarak kullanıldığı yerde başlı başında anlam ifade eder. Çünkü kelimenin türlerinden olan isim ve fiil, genelde başka bir kelimeye gereksinim duymadan tek başına mana ifade edebilmektedir. Harf olarak işlev gördüğü yerde ise ancak isim ya da fiille birlikte yani cümle içerisinde mana kazanır.³

Bazı kaynaklarda, (أن) edatının isim olarak ayrık mütekellim ve muhatap zamiri şeklinde işlev gördüğü nakledilmektedir.⁴ Bununla beraber bu edatın yalın haliyle mi yoksa sonuna bir harfin ilavesiyle mi zamir olduğu, ya da sonuna bitişen bu

² Ahmed el-Mâlekî, *Raşfu'l-mebâni*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 220-229.

³ Bk. Hasan b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016), 20-21, 215.

⁴ el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 215-216.

harfin zamirin bir parçası olup olmadığı hususu, Arap dilbilimcileri arasında ihtilaf konusu olmuştur.

Bir lehçeye göre (أَنْ) edatı, isim olarak ve sonuna herhangi bir harf eklenmeden "Ben" anlamında zamirdir. أَنْ كَتَبْتُ "Ben yazdım" gibi. Bu lehçeye göre zamirdeki "nûn" harfi hem vakıf hem vasıl halinde sakindir.⁵ Basra mektebi dilbilimcilerine göre de أَنَا zamiri "hemze" ve "nûn" harflerinden oluşur. Sonda gelen "elif" ise zaittir. Çünkü bu elif, vakıf halinde düşer. Kûfe ekolü dilbilimcilerine göre ise أَنَا "Ben" zamirinin sonundaki elif, zamirin bir parçası olup zait değildir. Bunun delili ise, Temim lehçesinde, elifin vakıfta da vasılda da düşmemesidir.⁶ Arap dilbilimcilerinin çoğunluğuna göre ise, vasıl halinde, nûn harfinin harekesi fethalı olup elif harfi düşer; vakıf halinde ise bu elif sabit kalır.⁷

Muhatap zamirine gelince yine çoğu dilbilimciye göre أَنْت "Sen/eril", أَنْتُمْ "Sen/dişil", أَنْتُمْ "Siz/ikil", أَنْتُمْ "Sizler/eril çoğulu", أَنْتُمْ "Sizler/dişil çoğulu" kelimele-
rindeki muhatap zamiri (أَنْ) 'dir. "te" ise "hitap" harfidir. Kûfe dilbilimcilerinden Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'ya (öl. 207/822) göre ise buradaki "te", kelimenin aslı yani zamirin bir parçasıdır.⁸

Kanaatimizce, mütekellim zamiri olarak değerlendirilen (أَنْ) edatıyla ilgili olarak öne sürülen görüşlerden hareketle, bu edatın isim olmadığını söyleyebiliriz. Buna da şu sebeplere dayandırmak mümkündür: Birincisi; bu edattaki "nûn" harfinin fethalı olması, çoğunluğun ortak görüşüdür. Hâlbuki sözünü ettiğimiz bu edat, nûn harfi fethalı olan değil, sakin olan edattır. İkincisi; gerek klasik gerekse modern metinlerde, (أَنْ) edatının sonunun sakin haliyle ve sonuna "elif" bitişmeden mütekellim zamiri olarak kullanıldığına pek az rastlanmaktadır. Yaygın kullanımı ise أَنَا şeklindedir. Üçüncüsü ise, cümle içerisinde kullanılmadan (أَنْ) edatına "zamir" demek doğru olmasa gerek. Çünkü ileride de bahsedeceğimiz üzere, (أَنْ) edatı, yerine göre birden fazla manaya gelebilmektedir. Bu nedenle cümle içerisinde kullanılmadan buna "zamir" ve dolayısıyla "isim" demek kanaatimizce de doğru olmaz. Çünkü isim, cümle içerisinde kullanılmadan başlı başına bir mana ifade edebiliyorken, harfler ancak cümle içerisinde mana kazanır ya da cümleye mana kazandırır. Yani başka bir lafza gerek olmaksızın أَنَا kelimesinden "Ben" anlaşılıyorken, cümle içine dâhil edilmeden سِرْف (أَنْ) şeklindeki ifadedden bu anlam çıkarılamaz.

⁵ el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 215-216.

⁶ Muḥammed b. Ebî Bekr ed-Demâmîni, *Şerhu'd-Demâmîni 'alâ Muğni'l-lebib*, thk. Aḥmed 'Azzo 'Înâye (Beirut: Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2007), 1/111.

⁷ Alâuddîn b. Ali el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 2009), 190; el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 215-216; Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *Muğni'l-lebib*, thk. Mâzin el-Mubârek - Muḥammed Ali Ḥamdullâh (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1964), 1/24.

⁸ el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 190; el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 58, 216; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/24; Abdullâh el-Kurdî el-Beytûşî, *Kifâyetu'l-mu'âni*, thk. Şefî' Burhânî İnâye (Dımaşk: Dâru İkra, 2005), 86.

En edatının başlı başına muhatap zamiri olup olmaması hususunda öne sürülen görüşler arasında el-Ferrâ'nın görüşünün ağır bastığını söylemek mümkündür. Şöyle ki: Bir yandan edatın sonuna bitişen (ت) harfine "hitap harfi" derken, diğer taraftan (ت) harfinden arınmış (أَنْ) edatına muhatap zamiri demek fikrimizce doğru değildir. Nitekim (ت) harfinin hitap ifade ettiğini düşündüğümüze göre bu harfin zamirden bağımsız olmadığı ve (أَنْ)'in de ancak bu harfle birlikte muhataplık anlamına gelebileceğini söyleyebiliriz. Bu nedenle de (أَنْ)'in, (ت) harfinden ayrı olarak değil, bu harfle birlikte muhatap zamiri demek yerinde olacaktır. Dolayısıyla (أَنْ) edatının isim değil, harf olarak değerlendirmenin daha isabetli olacağını kanısındayız.

2. HARF OLARAK NİTELENEN (أَنْ) EDATI

Kaynaklarda, bulunduğu cümledeki konumuna göre "*masdariyye*", "*muhaffefe*", "*müfessire*", "*zâide*", "*şartiyye*", "*nâfiye*" ve "*ta liliyye*" manlarında işlev gördüğü nakledilen en edatı, harftir. Bunların arasında ise, daha çok masdar harfi olarak kullanıldığı görülmektedir.⁹ En edatının harf olarak kullanıldığı yerler, ayrı başlıklar altında irdelenecektir.

2.1. Masdar Harfi Olarak Kullanılan (أَنْ) Edatı

Bu konumda olan "en" edatı kendisinden sonra gelen fiili isimleştirmektedir ve bu fiille birlikte masdar tevilindedir.¹⁰ Sonuna bitişen fiille birlikte masdar tevilinde isim olduğu için "masdar harfi", sonuna bitişen fiil, en'in sırası olduğu için de buna "mevsûl harfi" denilmiştir.¹¹ Bu da iki yerde olur: Birincisi, cümlenin başında olursa. Mesela *وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ* "Oruç tutmanız, sizin için daha iyidir" (el-Bakara 2/184) ayetindeki (أَنْ) edatı, fiille birlikte *صيامكم* şeklinde masdar tevilindedir.¹² İkincisi, kesinlik anlamını taşımayan fiilden sonra. Bu durumda yine kendisinden sonra gelen fiille birlikte masdar tevilindedir. *وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ* "Belki de sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyden nefret ediyorsunuz." (el-Bakara 2/216). Buradaki *عسى* fiili, kesinlik değil, ihtimal anlamını taşımaktadır. *أَنْ تَكْرَهُوا* kısmı ise masdar tevilinde *إِكْرَاهِكُمْ* şeklindedir.¹³

⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Suleymân el-Bekîlî, *Keşfu'l-muşkil fi'n-naḥv*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 168; Nâyif Ma'rûf - Mustafâ el-Cevzu, *el-Mu'cemu'l-vasîṭ fi'l-i'rab*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010), 63-64.

¹⁰ Bk. el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 191; Radıyyuddiîn Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, İbnu Hânelî, *Rabṭu's-sevârid fi halli's-sevâhid*, thk. Mehmet Hayri Acat (İstanbul: Şîfa Yayınevi, 2020), 73; Mehmet Ali Şimşek, "Arap Dilinde Bağımsız Yargı Bildiren Cümleleri İsimleştiren Edat ve Terkipler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Aralık 2012), 277; Yakup Kızılkaya, "Arapçada Mürekkep Cümlenin Kapsamı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 140.

¹¹ Ebü Bîşr Sibeveyhi Amr b. Uşmân, *el-Kitâb*, thk. Emil Bedî Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017), 3/173-185; Ebu'l-Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Muberrid, *el-Muktedâb*, thk. Hasan Hamed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 2/621; el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 191; Muḥammed b. Sâlih el-Uşaymîn, *Şerḥu'l-Âcurrumiyyeti* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005), 169.

¹² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/24.

¹³ el-Muberrid, *el-Muktedâb*, 2/331; Ali b. Muḥammed el-Herevî, *Kitâbu'l-Uzhiyyeti fi 'ilmi'l-hurûf*, thk. Abdulmu'in el-Mellûhi (Dımaşk: Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1993), 59; İbn Hişâm *Muğni'l-lebib*, 1/25;

(أن) edatının sılası, mutasarrıf yani çekimi yapılabilen bir fiildir. عسى ليس gibi camit (çekimsiz) fiiller ise (أن) edatının sılası olamaz. Sıla cümlesinde, mevsûl harfine âit bir zamirin olma şartı ise yoktur.¹⁴ Mesela أحننني أن ذهب "Gidişin beni üzdü" örneğinde, (أن) edatından sonra gelen fiil, mutasarrıf mazi fiildir. Bu itibarla (أن) harfinin sılasıdır. Sıla cümlesinde ise (أن) edatına ait bir zamir bulunmamaktadır.

(أن)'i masdariyye, muzâri fiilinin başında gelirse mana yönünden onu sadece gelecek zamana has kılar. أريد أن نكتب "Yazmanı istiyorum" gibi. Bu misalde, muhatap kişiden gelecek zamanda yazı yazması istenmektedir. Mâzi fiili, başına gelen (أن) ise onu sadece geçmiş zamana has kılar. سرنى أن نجحت "Kazanman beni mutlu etti" gibi. Bu örnekte muhatabın geçmiş zamanda kazandığı anlamı vardır. (أن) edatının masdara dönüştürdüğü fiil ise şimdiki zamanı ifade etmez.¹⁵

(أن) edatının hangi fiille birlikte masdar teviline olduğu hususu ise Arap dilbilimcileri arasında ihtilâfıdır. Basra mektebi dilbilimcilerinden Ebû Bîşr Sîbeveyhi'ye (öl. 180/796) göre, "mazi", "muzâri" ve "emir" olmak üzere her üç fiilin başında bulunan (أن) edatı, kendisinden sonra gelen fiille birlikte masdar teviline sahiptir. Aynı mektebe intisap eden Ebû Alî Hâsen el-Fârisî de (öl. 377/987) bu görüştedir.¹⁶ أحننني أن ذهب "Gidişin beni üzdü" gibi. Bu örnekte (أن) edatından sonra gelen fiil mazi fiil, أريد أن ذهب kısmı ise ذهب şeklinde masdar teviline sahiptir. أريد أن أكرمك "Sana ikramda bulunmak istiyorum" misalinde (أن) edatından sonra gelen fiil muzâri fiil, أريد أن أكرمك kısmı ise أكرمك şeklinde masdar teviline sahiptir. *kalkmanı istiyorum* örneğinde de (أن) edatından sonra gelen fiil, emir fiili, أريد أن قسم şeklinde masdar teviline sahiptir. Alâuddîn b. Ali el-İrbîlî'nin (öl. 631/1234) naklettiğine göre, çoğunluğun görüşü, masdar harfi olan (أن)'den sonra emir fiilinin gelmeyeceği yönündedir. Çünkü masdar harflerinin istek cümlesinin başında bulunmayacağı hususunda Arap dilbilimcileri hemfikirdirler. Sîbeveyhi ise, (أن) edatının diğer masdar harfleriyle kıyas edilemeyeceğini söyler ve bunu diğer harflerden ayrı tutmaktadır.¹⁷

Ebu'l-Abbâs Muḥammed el-Muberrid'e (öl. 286/900) göre, kendisinden önce ef'âl-ı yakîn olmadıkça (أن) edatı mazi ve muzâri fiille birlikte masdar teviline olur.¹⁸ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ebi Tâhir'e (öl. 280/893) göre, sadece muzâri fiille

Cemâluddîn Abdülmelik b. Hişâm, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâci*, thk. Ali İsa Mâlullâh (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1986), 407; el-Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî*, 193; el-Uşaymîn, *Şerhu'l-Âcurrumiyyeti*, 169. Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu -Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam-* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 211.

¹⁴ el-Muberrid, *el-Mukteḍab*, 2/331; el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 191; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/25.

¹⁵ el-Muberrid, *el-Mukteḍab*, 2/305, 331; İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 192; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/26; el-Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî*, 193.

¹⁶ el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 193.

¹⁷ el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 193; el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 216; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/23-24.

¹⁸ el-Muberrid, *el-Mukteḍab*, 2/331.

masdar tevilindedir. Çünkü muzârinin başında gelen (أَنْ) onu mana açısından sadece gelecek zamana has kılmaktadır. Bunun için muzâri dışındaki fiillerin başında gelen (أَنْ) masdar harfi olamaz. Kaldı ki mazi ve emir fiilinin başında bulunan (أَنْ) edatının masdar harfi olduğunu kabul edersek, şart edatı olan (إِنْ)'den sonra gelen mazi fiilin mahallen meczûm olduğuna hükmedildiği gibi, (أَنْ) edatından sonra gelen mazi ya da emir fiilinin de konumları gereği mansup oldukları sonucuna varılacaktır. Oysaki, buna dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır.¹⁹

Ebû Hâyyân el-Endülûsî (öl. 745/1344) ise, (أَنْ) edatının emir fiiliyle birlikte masdarla tevil edilemeyeceğini ve bu konumdaki (أَنْ) masdar değil müfessire (kendisinden önce gelen cümleyi açıklayan) edat olduğunu ileri sürmektedir. O'na göre, (أَنْ) edatı emir fiiliyle masdar tevilinde olursa bu fiil ifade etmiş olduğu emir/istek manaları yönünden işlevini yitirmiş olur. Diğer yandan mazi ve muzari fiiliyle gelen (أَنْ) edatı masdar tevilinde “fail/özne” ve “meful/ nesne” olarak gelebilirken emir fiiliyle bu şekilde gelemmez. Buna göre fail/özne olarak masdar tevilinde أعجبنى أن قم ya da meful/nesne olarak قم أريد أن قم şeklinde denilemez.²⁰

İbn Hişâm, İbn Ebî Tâhir'in bu konudaki görüşünü şöyle eleştirir: Muzâri fiile bitişen ve onu gelecek zamana has kılan te'kit nûnu, emir fiilinin sonuna da bitişmektedir. Şart edatları da muzâri fiili gelecek zamana has kılmakta ve aynı zamanda mâzi fiille birlikte kullanılmaktadır. Bu konuda herhangi bir ihtilaf da söz konusu değildir.²¹ Ebû Hâyyân'ı ise şöyle eleştirir: (أَنْ) edatı, fiili masdara çevirdiğinde bu fiil ister mazi, ister muzari ve isterse emir olsun masdar tevilindeki mazi ve muzari fiili gerçek anlamından çıkmış olur. Mesela mazi için كتبت أن كُتبت “Yazı yazman hoşuma gitti”, muzari için كتبت أن كُتبت “Yazı yazman hoşuma gitti”, ve emir için كتبت أن كُتبت “Yazı yazman hoşuma gitti”, örneklerinde (أَنْ) edatı fiiliyle birlikte masdar tevilindedir ve bu masdarın tevili كتابتك “Senin yazın” şeklindedir. Ebû Hâyyân'ın iddia ettiği gibi (أَنْ) edatının yalnızca mazi ve muzari fiille masdar tevilinde fâil/özne ve meful/nesne olarak işlev gördüğünü kabul edersek nasb edatlarından كى edatının da masdar edatı olarak gelmeyeceği sonucuna varmış oluruz. Çünkü كى edatı açık veya gizli olan cer lâmindan (lâmu't-ta'lîl) sonra gelir ve bu durumda fâil ya da meful olma gibi durumu olmaz.²²

Yukarıda adı geçen dilbilimcilerinin görüşlerini değerlendirecek olursak; bu konuda Sibeveyhi'nin görüşünün ağır bastığını söyleyebiliriz. Çünkü sonuçta masdar harfinin özelliği fiili isme çevirmektir. Buna göre masdar harfinden sonra gelen fiil, zamana delaleti bakımından hangi türden olursa olsun isim tevilinde olduğundan zaman ifade etmez. Dolayısıyla bu anlamda, fiilin farklılığı, sonucu değiştirmemek-

¹⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/26.

²⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/27.

²¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/26.

²² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/27.

tedir. Örnek verecek olursak *أن يقوم* ve *أن قم* ifadelerinin tümündeki masdar tevili, *قيام* kalkmak şeklinde isimdir ve bunda herhangi bir zaman mefhumu da söz konusu değildir.

2.2. Fiile Benzeyen (أن)nin Şeddesiz Hali Olarak Kullanılan (أن) Edatı

En, enne'nin şeddesiz hali olarak da işlev görür. Bilindiği gibi, ismini nasb, haberini refeden ve hurûf-ı müşebbehe bi'l-fiil (fiile benzeyen) olarak adlandırılan (أن)'nin kullanımlarından biri de şeddesiz/hafifletilmiş halidir. En-i muhaffefe adıyla bilinen bu en, *علم*, *وجد*, *درى* gibi kesinlik ifade eden fiillerden (ef'âl-ı yakîn) sonra gelir ve kabul gören görüşe göre hal, durum, vaziyet ifade eden gizli "şe'n" (ه) zamirde işlev görür. En-i muhaffefenin haberi ise isim ya da fiil cümlesidir.²³ Haber cümlesi çekimi yapılabilen bir fiille başlamışsa edatla arasında *سوف* gibi edatlar yer alır. *علمت أن ستتعج* "Bildim ki kazanacaksın/Kazanacağını anladım." gibi. Edattan sonra gelen haber cümlesi, isim ya da çekimi yapılamayan bir fiille başlamışsa edatla arasında herhangi bir kelime bulunmaz. Mesela *وأن ليس للإنسان إلا ما سعى* "İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder." (en-Necm 53/39) âyetinde "en"den sonra çekimi yapılmayan (ليس) fiili gelmiş ve görüldüğü üzere fiil ile edatı ayıran herhangi bir sözcük ya da ifade yer almamıştır. *علمت أن سالم حزين* "Bildim ki Sâlim üzgündür." Bu misaldeki *حزين سالم* kısmı ise isim cümlesi olarak en-i muhaffefenin haberidir.²⁴

En-i muhaffefenin işlevi hususuna gelince bu konuda farklı görüşler sergilenmiştir. Basra dilbilginleri başta olmak üzere çoğu dilbilimciye göre kendisinden sonra ister fiil ister isim olsun en-i muhaffefe gizli "şe'n" (ه) zamirini nasb ederek işlev görmektedir. Açık isimde ise işlevselliği yoktur.²⁵ *علمت أن سكتب* "Bildim ki yazacaksın"; *علمت أن خالد مجتهد* "Bildim ki Halit çalışkandır" gibi. Bu misallerde *أنه* şeklinde gizli bir zamir takdir edilir.

İbn Uşûr el-İşbîlî (öl. 669/1270), en-i muhaffefenin işlevli olmasının sebebini, isme özgü olmasına dayandırmaktadır. O'na göre, fiile ya da isme has olan edatlar, ancak ilgili fiil ya da isimde işlev görmektedir.²⁶ İbn Mâlik de (öl. 672/1274) bu görüştedir; ancak İbn Mâlik, edatın işlev gördüğü zamirin "şe'n" zamiri olmasının şart olmadığını; bu zamirin cümledeki konumuna göre muhatap ya da gaip zamiri

²³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/189; el-Muberrid, *el-Mukteḏab*, 2/621; İbn Hişâm, *Muḡni'l-lebib*, 1/28-29; Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Kitabevi, ts.), 96.

²⁴ Abdulkâhir el-Curcânî, *Şerhu'l-Cumeli fi'n-nahvi*, thk. Hâil Abdulkâdir İsâ (Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 2011), 176; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 97.

²⁵ el-Herevî, *Kitâbu'l-uzhiyyeti fi 'ilmi'l-hurûf*, 61-63; Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali b. Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, thk. Emil Bedî Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 4/549; Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muḡammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi, *Şerhu't-Teshil*, thk. Muḡammed Abdulkâdir Atâ-Târîk Fetḫi es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 1/420.

²⁶ Ebu'l-Ḥasen Ali b. Mu'min b. Muḡammed b. Ali b. Uşûr el-İşbîlî, *el-Mukarrab*, thk. Âdil Aḡmed Abdulmevcûd – Ali Muḡammed Mu'avvad, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 170.

de olabildiğini savunmaktadır.²⁷ Mesela “وناديناہ أن يا ابرہيم” “Ona şöyle nidada bulunduk: ‘Ey İbrâhîm!’” (Sâffât, 37/104) ayetinde edatın işlev gördüğü zamir أنك şeklinde muhatap “kef” zamiridir. Bir başka görüşe göre ise (أن)’i muhaffefe, kendisinden sonra gelen ve açık olarak zikredilen ismi nasbederek işlev görür.²⁸ علمت أن خالدا مجتهد “Halit’in çalışkım olduğunu öğrendim” gibi. Kemâluddîn el-Enbârî (öl. 577/1181), kimi dilbilimciye göre “en” edatının (أن) gibi açık zamirde işlev gördüğünü aktarmaktadır. أظن أنه قائم “zannediyorum ki sen ayaktasın”, أظن أنك قائم “zannediyorum ki o ayaktadır” gibi. el-Enbârî ise bu görüşü zayıf görmekte ve bunun zaruretten dolayı ancak şiirlerde olabileceğini söylemektedir. el-Enbârî, şiir dışındaki bir kullanım olsa dahi, bu kullanım kıyasa aykırı olduğu için bununla istidlâl edilemeyeceğini kaydetmektedir.²⁹ İbn Uşfûr, İbn Mâlik, İbn Hişâm ve birçok dilbilgini, el-Enbârîyle aynı görüştedir.³⁰

Sîbeveyhi ve Kûfe dilbilimcilerine göre ise (أن)’i muhaffefe, gizli zamirde de açık isimde de işlev işlevi olmayan masdar harflerindedir. Çünkü şeddeli (أن) üç harfli olmakla fiile benzediği için isimde işlevlidir. Hâlbuki hafifletilmiş (أن), iki harfe indirgendiğinden fiile benzerliği kalmaz. Öte yandan şeddeli (أن), isimde işlev gören amillerden iken şeddesiz (أن), fiili etkileyen amillerdendir. Fiilde işlev gören etkenler ise ismin harekesine etki etmediği gibi isimde işlev gören etkenler de fiilin harekesine etki etmez. Dolayısıyla şeddesiz (أن)’in isimde işlev gördüğü söylenemez.³¹

Enbârî, bu görüşe karşı şöyle bir eleştiri yöneltir: Şeddeli (أن), sadece lafız değil, mana itibariyle de fiile benzemektedir. (أن) şeklinde hafifletildiğinde ise bazı harfleri düşen fiil konumunda olur ki söz konusu fiil bu durumda da işlevselliğini yitirmez. Mesela دع الكلام “konuşmayı bırak” örneğinde, ودع fiilinden türemiş emir fiili olan دع “misâl” fiili olduğundan kural gereğince kök harflerin ilki olan (و) harfi, emir kipinde düşmüş ve iki harfliye indirgenen bu fiil, الكلام olan ismini nasbederek işlev görmüştür. Aynı durum (أن) için de geçerlidir. Şeddeli olan (أن)’nin yalnızca isme has olup isimde etki ettiği, şeddesiz (أن) ise sadece fiile has olduğu ve fiilde işlev gördüğü için isme etki etmeyeceği gerekçesi de doğru değildir. Çünkü fiilde etken olan (أن) edatı “muhaffefe” değil, asıl itibariyle “hafife” olan “en”dir. Hâlbuki burada bahsettiğimiz “en”, lafız ve mana yönünden fiile benzeyen şeddeli (أن)’nin (أن)

²⁷ İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 1/420-421.

²⁸ el-Herevî, *Kitâbu’l-uzhiyyeti fi ‘ilmi’l-hurûf*, 61; el-Curcânî, *Şerhu’l-Cumeli fi’n-naḥv*, 176-177.

²⁹ Ebu’l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muḥammed el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ’ili’l-hilâf* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâşî’l-‘Arabi, 2012), 164.

³⁰ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *el-Mukarrab*, 170; İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 1/420-421; Radiyyuddîn Muḥammed b. el-Ḥasen el-Esterâbâdî, *Şerhu’l-Kâfiye* thk. Emîl Bedî’ Ya’kûb, nşr. Muḥammed Ali Baydûn (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmîyye, 2015), 4/386; el-Murâdî, *el-Cene’d-dâni fi hurûfi’l-me’âni*, 219; İbn Hişâm *Muğni’l-lebib*, 1/61; a.mlf., *Şerhu Kaṭri’n-nedâ* (Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 2010), 158; Ebu’l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*; thk. eş-Şirbîni Şerîde (Kahire: Dâru’l-Ḥadîs, 2013), 1/450.

³¹ el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ’ili’l-hilâf*, 154; el-Murâdî, *el-Cene’d-dâni fi hurûfi’l-me’âni*, 219; es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*; 1/450.

şeklinde hafifletilmiş halidir. Dolayısıyla (أَنْ) gibi isimde işlev görür.³² İbn Uşfûr da hafifletilmiş "en" in isme has olup isim olan "şe'n" zamirini nasb ederek işlev gördüğünü söyler. Bunun delili ise "en" den sonra fiil geldiğinde fiille edat arasında gizli zamirin olduğuna işaret eden سوف و قد gibi harflerin bulunmasıdır. Çünkü "en", fiile has olsaydı bu harfler edatla fiil arasında bulunmayacaktı.³³

(أَنْ)'i muhaffefeye ilişkin yapılan bu tartışmaların değerlendirilmesi neticesinde özetle şunu söyleyebiliriz: Çoğunluğun görüşüne göre (أَنْ) edatı isimde işlev görür; fakat bu isim, gizli bir zamir olmalıdır. Kanaatimize göre, (أَنْ) den sonra fiil gelmişse gizli zamirin takdir edilmesinin gerekli olduğu, isim gelmesi halinde ise gizli zamir takdir edilebileceği gibi edatın kendisinden sonra gelen isimde işlev görebileceği söylenebilir. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere bu konumdaki (أَنْ), aslı itibarıyla fiile benzediği için sadece isimde işlev görür. Bunun için de fiille arasında bir zamirin takdir edilmesi elzemdir. Çoğu dilbilimcinin bu zamirin (هـ) şeklinde "şe'n" zamiri olmasını şart koşması ise, muhtemelen yaygın kullanımının bu şekilde olmasına dayanmaktadır. Kanaatimiz, zamirin türü ne olursa olsun, tıpkı şeddeli (أَنْ) gibi (أَنْ) edatının da ilgili zamirde işlev görmesi yönündedir. Sonuçta zamirlerin tamamı isim konumundadır. Kaldı ki Arapların çoğunlukla (أَنْ)'i muhaffefeye birlikte açık zamiri telaffuz etmemeleri, bunun hiçbir zaman telaffuz edilmeyeceği anlamına gelmesi gerek. Neticede nadiren de olsa pratikte böyle bir kullanım vardır ve bu kullanım manaya hanel getirmediği için (أَنْ)'in bu şekilde de işlev göreceği kanısındayız.

2.3. Cümleyi Açıklayan Harf Olarak Kullanılan (أَنْ) Edatı

Genel kabule göre iki cümle arasında yer alan ve (ق - و - ل) maddesi dışında "söylemek", "seslenmek", "hitapta bulunmak", "emretmek", "hareket etmek" ve "yazmak" gibi lafızlarla gelen ve (ق - و - ل) "söylemek/demek" anlamını ifade eden bir kelimeden sonra gelen (أَنْ) edatına "müfessire" veya "tefsiriyye" adı verilmektedir. Bu ismi almasının sebebi, kendisinden önce gelen kelimenin/cümlenin telaffuz nedenini açıklayarak cümledeki kapalılığı gidermesidir. Arapça'da أي edatının yerinde kullanılan (أَنْ)'i tefsiriye, Türkçe'de "diye" şeklinde tercüme edilir. (أَنْ) ile أي arasındaki fark ise şudur: (أَنْ) edatıyla bir cümle açıklanırken, أي edatıyla hem kelime hem cümle açıklanır.³⁴

Çoğunluğun benimsediği görüşe göre (أَنْ) edatından önce ب "bâ" harfi cerri takdir edilmesi halinde bu edat tefsir harfi olmaktan çıkar ve masdar harfi olarak kabul

³² el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf*, 164.

³³ İbn Uşfûr, *el-Mukarrab*, 170.

³⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3: 186-188; Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. Umer *ez-Zemaḥşerî*, *el-Mufaşşal fi şinâ'ati'l-i'râb*, Emil Bedî Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 405; el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 190; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/83-84; Muḥammed b. Abdülğani el-Erdebîlî, *Şerhu'l-Unmüzeci fi'n-naḥv*, thk. Kâsım b. Nu'aym et-Tâi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016), 217; İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ*, 76.

edilir.³⁵ Misal olarak *وانطلق المأ منهم أن امشوا واصبروا على الهتكم* "Onların eşrafından 'Yolunuzda ilerleyin ve İlahlarınıza bağlılığınız hususunda zorluklara göğüs gerin!' diye seslendiler." (Sâd 38/6) şeklinde verilen âyetin meali, (ب) harf-i cerrinin takdir edilmemesine göredir. *امشوا بأن* şeklinde (أن)'den önce (ب) harf-i cerra takdir edildiğinde masdarın tevili بالمشي ifadesidir. Bu durumda âyetin meali şöyle olur: "Onların eşrafı, yollarında ilerlemelerini ve Tanrılarına bağlılıkları hususunda direnmelelerini söylediler." (Sâd 38/6). Hasan b. Kâsım el-Murâdî'ye (öl. 749/1348) göre ise burada (ب) harfi zaittir. Buna göre (أن) edatı bu durumda "masdariyye" değil, yine "tefsiriyye" dir.³⁶

Genel kabule göre cümlenin başında bulunmayan (أن)'i tefsiriyye'nin konumu iki cümle arasındadır. Edattan önceki cümle tam cümle olmalı, قال ve türevlerinden bir kelime ihtiva etmemelidir.³⁷ ez-Zemaḥşerî'ye göre *ما قلت لهم الا ما امرتني به أن اعبدا الله* "Ben onlara ancak senin bana 'Benim de rabbim sizin de rabbiniz olan Allah'a kulluk edin' diye emrettiklerini emrettim" (Mâide 5/117) âyetindeki *قلت* lafzını "emretmek" anlamında tevil edilirse âyetteki (أن) edatı tefsir harfi kabul edilir; "söylemek/demek" anlamında düşünürsek o halde (أن) edatı "tefsiriyye" değil "masdariyye" olur ve buna göre âyetin meâli de şöyle olur: "Ben onlara yalnızca senin bana emrettiklerini anlattım; Benim de rabbim sizin de rabbiniz olan Allah'a kulluk etmelerini söyledim." (Mâide 5/117).³⁸ İbn Hişâm, ez-Zemaḥşerî'nin bu konudaki görüşünü doğru bulur ve bu görüşe istinaden, sadece bu ayette değil, kural olarak başka manaya tevil olunan *قول* lafzından sonra gelen "en" edatının her zaman müfessire olduğunu söyler.³⁹ İbn Hişâm'ın edatlarla ilgili telif ettiği "Muğni'l-lebîb" adlı eserinin şârihlerinden Muḥammed ed-Demâmîni (öl. 827/1424) ise, İbn Hişâm'ın bu konudaki genellemesini doğru bulmaz ve bu kuralın ancak iktiza-yı hale uygun yerde geçerli olacağını düşünmektedir.⁴⁰ (أن)'i tefsiriyye'nin i'rab yönünden işlevsiz bir edat olduğunu söyleyen İbn Uşfûr ise bu edatın konumunun kayıtsız şartsız *قول* lafzıyla ya da bu lafzın anlamını karşılayan herhangi bir ifadeden sonra olduğunu iddia eder.⁴¹

Edattan sonra gelen cümle ise isim ya da fiil cümlesi olur. *ناديته أن اقرأ كتابك* "O'na oku! diye seslendim." Bu misalde (أن)'den sonraki *اقرأ كتابك* cümlesi, fiil cümlesidir.⁴²

³⁵ el-Muberrid, *el-Mukteḍab*, 2/621; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/29; Abdullâh el-Kurdî el-Beytûşî, *el-Hifaye bi Tavdihi'l-kifaye*, thk. Tâha Sâlih Emin Ağa, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 371-373; Nâyif Ma'rûf - Mustafa el-Cevzû, *el-Mu'cemu'l-vasîf fi'l-i'râb*, 63; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 96.

³⁶ Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/66-67; el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 221; el-Beytûşî, *el-Hifaye bi Tavdihi'l-kifaye*, 373.

³⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/29-30.

³⁸ Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. Umer ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, thk. Muḥammed Abdusselâm Şâhin (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 1/680-681.

³⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/30.

⁴⁰ ed-Demâmîni, *Şerhu'd-Demâmîni 'alâ Muğni'l-lebîb*, 1/134.

⁴¹ Ebu'l-Hasen Ali İbn Uşfûr el-İşbili, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâci*, thk. Fevvâz eş-Şa'âr (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/282.

⁴² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/30.

ونودوا أن تلکم الجنة أورتتموها بما کتتم تعملون Onlara, ‘amellerinizin karşılığı olarak işte varis olduğunuz cennet’ diye seslenilir." (A'râf 7/43). Bu misalde ise (أن)'den sonraki ...الجنة کتتم kısmı isim cümlesidir.

Müfessire olma şartını taşıyan (أن) edatından sonraki muzâri fiil, (لا) edatıyla olumsuzlaşmışsa fiili "merfû", "mansûb" ve "mezcûm" olmak üzere üç şekilde i‘rab etmek mümkündür.⁴³ bu konuda şu örneği verebiliriz: خاطبته أن لا تلعب Bu misalde (أن) edatını "tefsiriye", لا edatını da "nâfiye/olumsuz" edatı olarak kabul edersek muzâri fiil "merfû" olur. Çünkü "lâ-yı nâfiye" muzâri fiili olumsuzlaştırır ancak i‘rab yönünden etki etmez. Buna binaen cümlelerin manası şöyledir: "O'na, ‘oyun oynamıyorsun’ diye hitap ettim." (أن) edatını "masdariye", (لا) edatını da "nâfiye" olarak addedersek muzâri fiil "mansûb" olur. Buna göre cümlelerin manası şöyledir: "O'na, oyun oynamayacağımı söyledim." (أن) edatını "tefsiriye", لا edatını ise cezm edatı olarak "nâfiye" kabul edersek muzâri fiili mezcûm olur. Bu durumda ise cümlelerin manası şöyle olur: "O'na, ‘oyun oynama diye seslendim. Görüldüğü üzere (أن) edatının kullanımına bağlı olarak muzâri fiilin i‘rab türüne göre cümleye üç farklı mana yüklemek mümkündür.

Basra mektebine mensup dilciler, (أن)'i tefsiriyye'yi başlı başına bir kısım olarak değerlendirirken, Kûfe ekolüne müntesip dilciler, bu edatı masdar harfi olarak kabul ederler. Onlara göre (أن)'i tefsiriye diye bir edat yoktur.⁴⁴ İbn Hişâm da bu konuda Kûfelilerin görüşünü savunarak şu misali verir: "O'na, kalk diye yazı yazdım/dedim." Bu cümlede yer alan قم "kalk" ifadesi, كتبت "yazdım" ifadesini karşılamaz yani mana itibariyle kalkmakla yazmak arasında fark vardır. Bunun için قم ifadesi, كتبت kısmını açıklayamaz. Dolayısıyla (أن) edatı müfessire değildir.⁴⁵ Demâmîni ise, İbn Hişâm'ın bu görüşüne katılmaz ve O'nun, meseleye farklı baktığını düşünerek şunu söyler: İbn Hişâm verilen misalde قم ifadesinin bizatihi كتبت cümlesini doğrudan açıkladığını anlamıştır. Hâlbuki bu doğru bir yaklaşımdır. Çünkü burada قم "kalk" tabiriyle açıklanan şey, كتابة "yazmak" değil, yazının muhtevasıdır.⁴⁶

Bu açıdan bakıldığında ed-Demâmîni'nin ve dolayısıyla Basra ekolu dilbilimcilerinin bu konudaki görüşünün daha makul olduğu söylenebilir. Şöyle ki; كتبت إليه "O'na yazı yazdım" ifadesi, izah edilmesine ihtiyaç duyulan bir ifadedir. Çünkü sadece bu ifadeden neyin yazıldığını anlamak güç olsa gerek.

Ebû Hayyân, "müfessire" ile "masdariyye" olan (أن) edatı arasında şöyle bir fark olduğunu söyler: Masdar harfi olan "en", fiilin mamûlü olduğu için önüne geç-

⁴³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/189; el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 221.

⁴⁴ el-İrbilî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-Arab*, 190; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/30; el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 221.

⁴⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/29.

⁴⁶ ed-Demâmîni, *Şerhu'd-Demâmîni 'alâ Muğni'l-lebib*, 1/130.

bilir. Tefsir harfi olan “en” ise açıkladığı cümlenin önüne geçemez. Çünkü açıklayan, açıklanandan sonra gelmelidir.⁴⁷

Kendisinden önceki cümleyi açıklayan ve Arap grameri literatüründe “tefsir harfi” diye nitelen (أَنْ) edatıyla ilgili olarak ortaya atılan görüşlerden hareketle özetle şunu söyleyebiliriz: Çoğunluğun görüşü, قول lafzından sonra gelen (أَنْ) edatının tefsir harfi olmayacağı yönündedir. Kimilerine göre de bu lafız başka manaya tevile edilmesi halinde bu edat tefsir harfi olarak değerlendirilebilmektedir. Yine kabul gören görüşe göre bu konumdaki (أَنْ)’den önce cer harfinin takdir edilmesi halinde edatın masdar, takdir edilmemesi halinde ise tefsir harfi sayılmaktadır. (أَنْ) edatının tefsir harfi olmasının koşulları kimi dilbilimcileri arasında bu şekilde tartışılırken, kimileri bu edatı tefsir harfi olarak külliyen reddetmektedir.

Meseleye, bu konumdaki (أَنْ) edatının tevile açık olması ve bu tevile göre de fonksiyonunun değişiklik arz etmesi açısından bakıldığında Kûfe dilbilimcilerinin bu konudaki görüşlerinde haklılık payının olduğu göz ardı edilemez; ancak diğer taraftan masdar harfi ile tefsir harfi arasında bariz bir şekilde farkı ortaya koyan Ebû Hayyân’ın açıklamalarından ve bu açıklamayı nakleden dilbilimci es-Suyûtî’nin de konuya ilişkin hiçbir itirazı olmamasından⁴⁸ şu sonucu çıkarmamız mümkündür ki; (أَنْ) edatı, cümledeki yerine göre masdar harfi olarak değerlendirilebileceği gibi tefsir harfi de kabul edilebilir. Buna istinaden tefsir harfi olarak (أَنْ) edatının varlığı fikrimizce de yadsınamaz.

2.4. Sözün Manasını Tekit Eden Zait Harf Olarak Kullanılan (أَنْ) Edatı

Bir harfin cümleden çıkarılmasına karşın cümlede anlam daralmasının olmaması, bu harfin zait/fazla olduğunu gösterir. Zait harflere bu ismin verilmesi, devamlı zait oldukları anlamına gelmediği gibi gereksiz ya da anlamsız olduklarını da göstermez. Bu harfler belirli kurallar çerçevesinde ve sözün manasını tekit etme, mübalağa ve fesahat gibi belirli amaçlar doğrultusunda zaittirler. Düz yazıda veya şiirdeki ahenk bazen zait harflerle sağlandığından bu harflere "sıla harfleri" de denilmiştir. Bu harflerden biri de (أَنْ) dir. Zaman ifade eden ve "tevkitiye" adı verilen لَمَّا dan sonra, إِذْ dan sonra, kaseim ifade eden fiille لَوْ arasında, cer harflerinden كَيْ harfiyle ism-i mecrur arasında gelen أَنْ edatı zait harftir. (أَنْ)’i zaide daha çok لَمَّا dan sonra ve kaseim fiiliyle لَوْ arasında gelir. (أَنْ)’i zaide, sözün manasını tekit etmek, mübalağa etmek veya bir konunun ya da bir eylemin önemine dikkat çekmek için kullanıldığından buna "müekkiye" adı da verilmektedir.⁴⁹ وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رَسَلْنَا لَوْطًا سَيِّءَ بِهِمْ وَضَاقَ

⁴⁷ Celâluddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Şuyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naḥv*, thk. Abdul'âl Sâlim Mukrim (Beirut: 'Âlemu'l-Kutub, 2003), 4/111-112.

⁴⁸ es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naḥv*, 4/111-112.

⁴⁹ Geniş bilgi için bk. el-Muberrid, *el-Mukteḍab*, 2/621; Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâci, *Hurûfu'l-me'âni*, thk. Ali Tefvîk Hamed (Urdu: Dâru'l-Emel, 1986), 59; Ebu'l-Ḥasen Ali b. İsâ b. Ali er-Rummâni, *Me'âni'l-hurûf*, thk. İrfân b. Selim (Beirut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2005), 48; el-Herevî, *Kitâbu'l-uzhiyyeti fi 'ilmi'l-hurûf*, 68; el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 196-197; Ya'îş, *Şerhu'l-*

بهم ذرعا “Elçilerimiz Lût’un yanına geldikleri vakit, onların yüzünden sıkıntıya kapılıp hayrete düştü.” (Ankebût 29/33). Bu âyette (أن) edatı, zaman ifade den لما dan sonra geldiğinden zaidedir.

“Kâfiye”nin şârihlerinden Taqiyyuddîn en-Nîlî (öl.?), لما dan sonra gelen (أن) edatının zait olmasının sebebini şöyle açıklar: Arap dilbilimcileri, لما nin ardından gelen (أن) edatının zait olduğuna hükmetmişler. Çünkü لما edatı zaman zarfını ifade etmekle beraber bunun hangi zaman olduğunu göstermez. Bu yönüyle de isim ve zarftan ziyade seslere benzemektedir. Bundan dolayı kendisinden sonra gelen ve cümle ya da şibh-i cümle olmayan müfrede izâfe olunmaz. Hâlbuki (أن) edatı kendisinden sonraki fiili müfret tevilinde kılar. Öte yandan (أن) edatının cümleden çıkarılmasıyla cümlede anlam eksikliği de meydana gelmez. Dolayısıyla لما dan sonraki (أن) edatı, zaide hükmündedir.⁵⁰

فأمهله حتى إذا أن كانه معاطي يد في لجة الماء غامر

Avcı, zebraı avlamak için) derin sular içinde boğulmasını ve suda adeta çırpınmasını bekledi.⁵¹

Bu beyitte إذا dan sonra gelen (أن) zaide olup tekit içindir.

Sibeveyhi ve birçok dilbilimciye göre kasem fiiliyle (لو) arasında gelen (أن) edatı, zait harftir. “Allah’a yemin ederim ki, yanıma gelsen kesinlikle sana ikramda bulunurum.” Bu örnekte kasem fiiliyle لو arasında tekit için gelen (أن) edatı zaidedir. İbn Uşfûr ise bu konumdaki (أن) edatının daha çok kasemin cevabını kasem fiiline bağlayan bir bağlaç görevi gördüğünü ileri sürmektedir.⁵² el-İrbilî ise bu görüşe karşı şöyle bir eleştiride bulunmaktadır: “Bu konumdaki (أن) edatı bağlaç olsaydı cümleden düşmezdi. Çünkü zait harflerin düşmesi cümlede anlam daralmasına neden olmazken, bağlaçların düşmesi cümlede anlam bozukluğuna sebep olur.”⁵³

Mufassaş, 4/66-67; el-Erdebîlî, *Şerhu'l-Unmüzeci fi'n-naḥv*, 216-217; el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 4/474; Ebû İshâk İbrâhîm b. Huseyin Taqiyyuddîn en-Nîlî, *et-Tuḥfetu's-şâfiye fi Şerhi'l-Kâfiye*, thk. Muhammed Mustafâ el-Ḥatib (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019), 2/435; el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebâni*, 197-198; İbn Hişâm, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâci*, 407; a.mlf., *Şerhu Kaṭri'n-nedâ*, 77; a.mlf., *Muğni'l-lebib*, 1/31-32; Muhammed b. Abdurrahîm el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğni fi'n-naḥv*, (Diyarbakır: Seyda Yay. ts.), 388-389; Nûruddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn el-Câmî, *Molla Câmî*, (Diyarbakır: Seyda Yay. 2019.), 2/570; Emil Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufassaş fi dakâiki'l-luğati'l-'Arabîyyeti*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 20212), 79; Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc fi kavâ'id-i-râb*, (Beyrut: Dâru's-Şarḫi'l-'Arabî, 2014), 157; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 96, 378.

⁵⁰ en-Nîlî, *et-Tuḥfetu's-şâfiye fi Şerhi'l-Kâfiye*, 2/435. Zarfların işleviyle ilgili olarak ayrıca bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/317.

⁵¹ Ebû Şureyh Evs b. Hacer, *Divân*, thk. Muhammed Yusuf Necm (Beyrut: Dâru Beyrut, 1980), 71.

⁵² İbn Uşfûr, *el-Muḥarrab*, 279; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/32.

⁵³ el-İrbilî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 198.

كأن طيبة تعطو إلى وارق السلم

ويوما توافينا بوجه مقسم

O, bazı günlerde, parlayan yüzüyle bizi ziyaret eder; O'nun endamı, yapraklanmış akasya ağacına boynunu uzatan ceylana benzer.⁵⁴

Bu beyitte de yine (أن) edatı cer harflerinden olan ك harfi ile mecrûr olan طيبة arasında zaide olarak gelmiştir. (أن) edatının harf-i cer ile mecrûr arasında gelmesi ise nadir ve şaz bir kullanımdır.⁵⁵ Kaynaklarda bununla ilgili olarak sadece bu beyitle istiṣhat edilmesi de bunun göstergesidir.⁵⁶ Bazı kaynaklarda ise en-i zaide bahsinde bu kısma hiç değinilmemesi de bunun için ayrı bir delil teşkil eder.⁵⁷

Çoğunluğa göre zaide olan (أن) edatının i'rab yönünden işlevi yoktur. el-Ahfeşu'l-Evsa't'a (öl. 215/830) göre ise, cer harflerinden ب ve من zait olarak isimde amel ettiği gibi (أن)'i zaide de muzâri fiilde amel eder. Çünkü bir harfin zait olması i'rab bakımından işlevsiz hale gelmesini gerektirmez.⁵⁸ İbn Hişâm, el-Ahfeş'in bu konudaki görüşüne şöyle itiraz eder: "Zait cer harfleri isme has olduğundan isimde amel eder. Hâlbuki zait harf olarak kullanılan (أن) edatı fiile has olmayıp isim ve harfin başında bulunur. Dolayısıyla bunu zait harfi cerle kıyas etmek doğru olmaz."⁵⁹ İbn Hişâmla aynı görüşte olan es-Suyûtî de (öl. 911/1505) zait harfin amel etmesi için fiil ya da isme has olması gerektiğini öne sürmektedir.⁶⁰

Kaynaklarda zait harf olarak kullanılan (أن) edatıyla ilgili olarak nakledilen bilgiler doğrultusunda özetle şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: (أن) edatı, manayı kuvvetlendirmek için bazı yerlerde zait harf olarak kullanılır. Yaygın olarak da لما dan sonra gelmektedir. Araştırdığımız kadarıyla bütün Arap edebiyatçıları bu konuda hemfikirdirler. إنا nin peşinden gelen (أن)'in de zait harf olduğuna dair öne sürülen görüşe karşı herhangi bir itirazın olduğu görülmemiştir. Ancak لما dan sonra kullanıldığı kadar إنا dan sonra kullanılmadığı aşikârdır. Yine لما dan sonraki konumunda olduğu gibi olmasa da çoğu yerde kase m fiili ile لو arasında geldiği görülmektedir. Bu pozisyonadaki (أن) edatı cümleden kaldırıldığında söz konusu

⁵⁴ Bu beytin kime ait olduğuyula ilgili olarak farklı rivayetler nakledilmektedir. Bazı kaynaklarda ise beyitle istiṣhat edilmiş ancak kime nispet edildiğine dair bir bilgi verilmemiştir. Bk. İbn Yaîs, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/566; el-Murâdi, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 221; Ebu'l-Velid Zeynuddin Hâlid b. Abdillâh el-Ezherî, *Şerhu't-Taşrih 'ale't-Tavzih*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1/333.

⁵⁵ el-İrbîli, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 197; el-Mâlekî, *Raşfu'l-mebâni*, 197; el-Murâdi, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 222; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/32; a.mlf., *Şerhu Kavâidi'l-i'râb*, s. 363.

⁵⁶ Bk. el-İrbîli, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 197; el-Esterâbâdi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 4/474; en-Nîli, *et-Tuhfetu's-şâfiye fi Şerhi'l-Kâfiye*, 2/435; el-Mâlekî, *Raşfu'l-mebâni*, 197-198; el-Murâdi, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 222; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/32.

⁵⁷ Bk. ez-Zeccâci, *Hurûfu'l-me'âni*, 59; er-Rummâni, *Me'âni'l-hurûf*, 48 el-Herevî, *Kitâbu'l-uzhiyyeti fi 'ilmi'l-hurûf*, 68; Ebu'l-Hasen Nûruddin Ali b. el-Huseyn el-Bâkûli, *Şerhu'l-Luma'* thk. Muhammed Hâlid Murâd el-Harbî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 297; Ya'îs, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/66-67; İbn Hişâm, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâci*, 407; el-Antâki, *el-Minhâc fi kavâ'id-i'râb*, 157.

⁵⁸ el-Murâdi, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 222.

⁵⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/32.

⁶⁰ es-Suyûtî, *Hem u'l-hevâmi'*, 2/306.

cümlede ifade eksikliği olmayacağından kanaatimizce de zait harf olarak değerlendirilebilir ki çoğunluğun görüşü de bu yöndedir.

Yukarıda belirttiğimiz üzere cer harfi ile mecûr arasında bulunan (أَنْ) edatının zait bir harf konumunda olduğuna dair yalnızca bir beyitle istişhâd edilmesi ise, bu edatın zarurete binaen bu vaziyette olduğunu göstermekle birlikte bunun bu şekilde gelmesi halinde zait bir harf olduğu da anlaşılmaktadır.

Çoğu dilbilimciye göre "zait harfin ya fiile ya da isme has olması kaydıyla i'rab bakımından söz konusu fiil ve isme etki eder" prensibi gereğince zait harf konumundaki (أَنْ) edatının da işlevsiz olduğuna hükmedilir. Çünkü bu konumdaki (أَنْ), isimle de harfle de kullanılmakta olup bunların birine münhasır değildir. Söz konusu prensibe dayalı olarak kanaatimiz de bu yöndedir

2.5. Koşulluluk İfade Eden Harf Olarak Kullanılan (أَنْ) Edatı

Kûfe dil bilginlerine göre (أَنْ) edatı, şart harfi olarak إن/لو "şayet", "eğer", "sa", "se" vb. anlamında kullanılır. İbn Hişâm da bu görüştedir.⁶¹ أفنضرب عنكم الذكر صفحا أن كنتم قوما مسرفين Burada (أَنْ) edatının şart harfi olduğunu esas alarak ayete şöyle bir meal verilebilir: "Şayet siz haddi aşan bir zümre haline gelerseniz Allah'ın kelamını size tebliğ etmekten mi vazgeçeceğiz?" (Zuhruf 43/5). Kûfe dilbilimcilerinin şart harfi dedikleri (أَنْ), Basra dilbilimcilerine göre masdar harfidir. Burada (أَنْ) edatından önce كُنتم/لكونكم ل لأن şeklinde ل harfi cerri takdir edilir ve dolayısıyla (أَنْ) edatı da masdar harfi kabul edilir.⁶² Buna göre de ayetin meali şöyle olur: "Haddi aşan bir topluluk olmanız sebebiyle Allah'ın kelamını size tebliğ etmekten mi vazgeçeceğiz?" (Zuhruf 43/5).

Görüldüğü üzere teville bağlı olarak (أَنْ) edatı bir yerde koşulluluk anlamı ifade ederken, diğer taraftan cümleye masdar anlamını katmaktadır. Kanaatimizce de cümlenin siyak-sibakından hareketle ve cümlenin asıl manasının değişikliğe uğramaması koşuluyla teville dayalı olarak bu pozisyondaki (أَنْ) edatı için koşulluluk ya da masdar manasını atfetmek mümkündür. Yukarıda zikrettiğimiz ayet de bunun somut örneğidir. Dikkat edilirse her iki teville göre de ayette vurgulanan husus, haddi aşan topluluğa Allah'ın ayetlerini tebliğ ederek onlarla mücadele etme noktasındaki karar ve azimliliklerdir.

2.6. Fiili Olumsuzlaştıran Harf Olarak Kullanılan (أَنْ) Edatı

Bazı kaynaklarda, Arap dilbilimcilerin bir kısmına göre (أَنْ) edatı muzârî fiili olumsuzlaştırmak için (لَا) yerine kullanıldığı nakledilmekte ve örnek olarak da şu

⁶¹ ez-Zeccâci, *Hurûfu'l-meânî*, 58; er-Rummânî, *Me'âni'l-hurûf*, 48; el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 199; el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fî hurûfi'l-me'âni*, 223-224; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/34; el-Beytûşî, *el-Hifaye bi tavdihi'l-Kifâye*, 375.

⁶² el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 199; el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fî hurûfi'l-me'âni*, 224.

âyet gösterilmektedir:⁶³ قل إن الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم Bu görüşe göre buradaki (أن) edatının ayetin mealine yansımaları şöyledir: "De ki: 'Allah yolundan başka doğru bir yol yoktur. Size verildiği kadar kimseye (hidayet nimeti) verilmemiştir.'" (Âl-i İmrân 3/73).

el-Ferrâ başta olmak üzere birçok dilciye göre ise buradaki (أن) edatı masdar harfi olup olumsuzluk edatı değildir. Edattan önce ise *لأن يؤتى/لإتيان* "verildiği için" şeklinde harfi cer olan ve sebebiyet bildiren "ta'lîl lââmı" takdir edilir.⁶⁴ Aynı görüşte olan Şihâbuddîn Maḥmûd b. Abdillâh el-Âlûsî de (öl. 1270/1854) bu âyeti tefsir ederken, bazı kıraatlara göre buradaki (أن) edatının olumsuz bir edat olduğuna nazaran hemzesinin fethalı şeklinde değil de, kesralı olarak okunduğunu nakletmektedir. el-Âlûsî, âyetin tefsiriyle ilgili olarak öne sürülen görüşlere değindikten sonra, "âyetteki (أن) edatı masdar harfi olup kendisinden önce 'ta'lîl lââmı' takdir edilir. Çünkü âyetin siyâk-sibakına da bu mana daha uygun düşmektedir. Öbür türlü ise zorlama olur." şeklinde görüşünü ortaya koymaktadır.⁶⁵ Buna binaen edatın manaya yansımaları şöyle olur: "De ki: Hak yol sadece Allah'ın yoldur. Birilerine, size verilen benzeri verildiği için mi (bu şekilde davranıyorsunuz)." (Âl-i İmrân 3/73).

el-Aḥfeşu'l-Evsat, ez-Zemaḥşerî ve bazı dilbilimciler, *ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن* "De ki hidayet ancak Allah'ın gösterdiği yoldur" kısmını ara cümle şeklinde yorumlamaktadır. Bu durumda (أن) den önce "ب" harfi ceri takdir edilir; *بأن يؤتى/بإتيان* "verildiğine" şeklinde.⁶⁶ Bu yargıya göre ise (أن) edatının buradaki anlama yansımaları şöyle olur: "Birine, size verilen benzerinin verildiğine inanmayın. Dininize tabi olanlar ise müstesnadır – De ki hidayet ancak Allah'ın gösterdiği yoldur." (Âl-i İmrân 3/73).

Konuya ilişkin istişhad edilen âyetin tefsiriyle ilgili olarak müfessirlerin bu konuda hayli güçlük çektiklerini dile getiren Faḥruddîn Muḥammed b. Umer er-Râzî (öl. 606/1210), *قل إن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم* kısmı için iki ihtimal olduğunu kaydeder: Birinci ihtimal, *قل إن الهدى هدى الله* "De ki hidayet yalnızca Allah'ın gösterdiği yoldur" kısmının Allah'ın, Peygamberine olan hitabının devamı mahiyetindedir ki buna göre bu kısım ara cümle şeklinde değerlendirilemez. İkinci ihtimal ise, Yahudilerin kendi aralarında *ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم* "ancak dininize uyanlara inanın" sözünün

⁶³ Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuḥ*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebi, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 1/431; el-Herevî, *Kitâbu'l-uzhiyyeti fi 'ilmi'l-hurûf*, 74; el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 224; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/35; el-Beytüşî, *el-Hifâye bi tavdihi'il-Kifâye*, 375.

⁶⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Şalâh Abdulaziz es-Seyyid vd. (Kahire: Dâru's-Selâm, 2013), 1/242; el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, 224; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/35.

⁶⁵ Ebu's-Şenâ Şihâbuddîn Maḥmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûḥu'l-me'âni* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014), 2/193.

⁶⁶ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/242; Ebu'l-Hasen Sa'id b. Mes'ade el-Aḥfeşu'l-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 143; ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1/366; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/35.

devamıdır. er-Râzî, birçok açıdan birinci ihtimali doğru bulurken, ikinci ihtimali zayıf görmektedir.⁶⁷

Yukarıda edatın olumsuzluk edatı olup olmadığı ve buna göre manaya nasıl yansıdığı hususuyla ilgili olarak farklı görüşleri belirttikten sonra şu değlendirmeyi yapmamız mümkündür:

Edatın olumsuzluk edatı olarak kullanıldığına dair öne sürülen görüşlerin yer aldığı kaynaklarda, buna ilişkin sadece bu ayet örnek verilmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi istişhatta bulunulan bu ayetin tefsiriyle ilgili olarak farklı görüşler sergilendiği görölmektedir. Buna göre tefsirinde ihtilaf olan ayetteki (أَنْ) edatına doğrudan olumsuzluk niteliği atfetmenin doğru olmadığına kanısındayız. Özellikle el-Âlûsî ve er-Râzî'nin konuyla ilgili yaptıkları değlendirmeyi makul görüyoruz. Bu perspektiften de bakıldığında edatın masdar harfi olduğu anlaşılacaktır. Dikkat edilirse yukarıdaki ayetin tefsiriyle alakalı olarak serdedilen görüşler, edatın olumsuzluk edatı olup olmasından ziyade bu edat ile başlayan kısmının Allah'ın, Peygamberine olan hitabının devamı mı yoksa Yahudilerin kendi aralarındaki söylemleri midir? Buna göre de edattan önce takdir edilen harf ب mi yoksa sebebiyet bildiren ل harfi midir? şeklindeki ihtilaflar üzerindedir. Bu konudaki görüş ayrılığı neticesinde de yine edatın masdar harfi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü edattan önce takdir edilen her iki harf de cer harfidir; cer harfi ise yalnızca isimde işlev gördüğüne göre kendisinden sonra gelen (أَنْ) edatının masdar harfi olması kesindir. Çünkü daha öncede belirttiğimiz üzere masdar harfi kendisinden sonra gelen fiili isme çevirmektedir. Dolayısıyla söz konusu fiille birlikte isim konumundadır.

2.7. Gerekçe Bildiren Harf Olarak Kullanılan (أَنْ) Edatı

Kûfe mektebine müntesip dilcilere göre, bir durumun ya da bir eylemin gerçekleşmesinin sebebini bildiren ve من أجل / لئلا / لأن / إذ "çünkü", "mak - mek - mamak - memek için" vb. anlamında kullanılan (أَنْ) edatının sebep açıklayan ta'lil harfi kabul edildiği nakledilmektedir.⁶⁸ "Onlar, hayrete düştüler. Çünkü onlara kendi içlerinden bir uyarıcı geldi." (Sâd 38/4). gibi. يبين الله لكم أن تضلوا. ayetinde de (أَنْ) edatını لئلا "mamak ...memek için" anlamında kabul edersek ayetin meâli şöyledir: "Hak yoldan sapmayasınız diye Allah size (hükümünü) açıklıyor" (Nisâ 4/176). Basra mektebi dilbilimcilerine göre ise doğru olan (أَنْ) edatının masdar harfi olması ve kendisinden önce sebebiyet bildiren "lâm-ı ta'lil" harfinin takdir edilmesidir.⁶⁹ Buna göre örnek olarak verdiğimiz birinci ayette (أَنْ) edatının

⁶⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Umer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 8/106-108.

⁶⁸ el-Herevî, *Kitâbu'l-uzhiyyeti fi 'ilmi'l-hurûf*, 70-71; el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 198; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/35; ed-Demâmîni, *Şerhu'd-Demâmîni 'alâ Muğni'l-lebib*, 1/149; el-Beytüşî, *el-Hifâye bi tavdîhi'l-Kifâye*, 374-375.

⁶⁹ el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 198-199; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/35; el-Beytüşî, *el-Hifâye bi Tavdîhi'l-kifâye*, 375.

manaya yansımaları şöyledir: "Onlar, kendilerine aralarından bir ihtarcı gelmesine hayret ettiler" (Sâd 38/4). İkinci ayetin meali ise şöyledir: "Hak yoldan sapmamanız için Allah size (hükümünü) açıklıyor." (Nisâ 4/176).

Bu konuda her iki mektebin görüşlerini değerlendirecek olursak, kanaatimizce burada (أَنْ) edatını masdar harfî olarak kabul etsek de sonuçta kendisinden önce yine sebep bildiren bir lâm harfini takdir ettiğimiz için her iki durumda da sebebiyet anlamı söz konusudur. Çünkü iki yoruma göre de her iki ayette de sebep bildirildiği aşikârdır.

SONUÇ

Arap dilbilimcileri, Arapça edatlarının i‘raba etkisi ve metinlere kattığı anlam hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Dilbilimcilerinin ihtilafa düştükleri ve yoğun olarak tartıştıkları edatlardan biri de en edatıdır. Bazı kaynaklarda, “en” edatının isim ve harf olarak işlev gördüğü nakledilmektedir. Konuyla ilgili olarak ileri sürülen farklı görüşlerin değerlendirilmesi neticesinde, birçok açıdan bu edatın salt harf olduğunu söylemek mümkündür. Bulunduğu konum itibarıyla birkaç mana ifade bu edat, daha çok masdar, tefsir, zait ve hafifletilmiş harf olarak kullanılmaktadır. Duruma göre bu manalarda kullanılan en edatı, bulunduğu cümle içerisinde, ilgili cümledeki teville bağlı olarak manasında değişkenlik meydana gelebilmektedir. Bu nedenle edata isnat edilen manaların zafî olduğu söylenebilir.

En edatının konumu ne olursa olsun, teville bağlı olarak masdar anlamını taşıdığı ve dolayısıyla bu edatın esas manasının masdar, tali manalarının ise sayılan diğer manalar olduğu söylenebilir. Masdar harfî olarak fiilin başına gelen en edatı, zamana delaleti bakımından kendisinden sonra gelen her türlü fiili masdara çevirmektedir. Ancak daha çok muzârî fiille işlev görmektedir.

Arap dilbilimcilerinin, en edatının, yerine göre masdariyye, muhaffefe ve ziade olarak kullanıldığı hususunda hem fikir oldukları; müfessire, şartiyye, nâfiyye ve sebebiyye/ta‘lîliyye olarak işlev görmesi hususunda ise görüş ayrılığına düştükleri görülmektedir. En edatıyla ilgili olarak, masdar konumundayken hangi fiili masdara çevirdiği, muhaffefe konumundayken i‘rab açısından açık isimde mi gizli isimde mi işlev gördüğü ve zait harf konumundayken i‘rab açısından işlev görüp görmemediği, Arap dilbilimcileri arasında en çok tartışılan konular arasında sayılabilir.

En edatı, i‘rab yönünden yalnızca masdar ve hafifletilmiş harf olarak işlev görmekte olup diğer yerlerde işlevsizdir. En edatının olumsuz harf olarak işlev gördüğü savının ise, birçok açıdan mesnetsiz ya da bunun gereksenin yetersiz olduğundan, edatın bu manada işlevi olmadığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Ahfeşu'l-Evsat, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. Thk. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2011.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kur-gusu ve Anlam-*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi, ts.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Maḥmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'âni*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2014.
- Antâkî, Muḥammed. *el-Minhâc fi kavâ'id-i'râb*. Beyrut: Dâru'ş-Şarkî'l-'Arabî, 2014.
- Beḳîlî, Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman. *Keşfu'l-muşkil fi'n-naḥv*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2012.
- Bâkûlî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. el-Huseyn. *Şerhu'l-Luma'*. Thk. Muḥammed Hâlîl Murâd el-Ḥarbî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2007.
- Beytûşî, Abdullâh el-Kurdî. *Kifâyetu'l-mu'âni*, Thk. Şefî' Burhânî İnaye. Dımaşk: Dâru İḳra, 2005.
- Beytûşî, Abdullâh el-Kurdî. *el-Hifâye bi tavdîhi'il-Kifâye*. Thk. Tâha Şâlih Emîn Ağa. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2012.
- Câmî, Nûruddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn. *Molla Câmî*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2019.
- Curcânî, Abdulkâhir. *Şerhu'l-Cumeli fi'n-naḥv*. Thk. Hâlîl Abdulkâdir İsâ. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2011.
- Demâmînî, Muḥammed b. Ebî Bekr. *Şerhu'd-Demâmînî 'alâ Muḡni'l-lebib*. Thk. Aḥmed Azzo İnâye. Beyrut: Muessesetu't-Târihi'l-'Arabî, 2007.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muḥammed. *el-İnşâf fi mesâ'il-l-hilâf*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2012.
- Erdebîlî, Muḥammed b. Abdulḡanî. *Şerhu'l-Unmûzeci fi'n-naḥv*. Thk. Ḳâsım b. Nu'aym et-Tâi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2016.
- Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muḥammed b. el-Hasen. *Şerhu'l-Kâfiye*. Nşr. Muḥammed Ali Baydûn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2015.
- Ezherî, Ebu'l-Velîd Zeynuddîn Hâlîd b. Abdillâh. *Şerhu't-Taşriḥ 'ale't-Tavzîḥ*. Thk. Muḥammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2006.

- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. Şalâh Abdulazîz es-Seyyid vd. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2013.
- Herevî, Ali b. Muḥammed. *Kitâbu'l-Uzhiyyeti fi 'ilmi'l-hurûf*. Thk. Abdulmu'in el-Mellûhî. Dımaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1993.
- İbn Hacer, Ebû Şureyh Evs. *Divân*. Thk. Muḥammed Yusuf Necm. Beyrut: Dâru Beyrut, 1980.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdulmelik. *Muğni'l-lebîb*, Thk. Mâzin el-Mubârek - Muḥammed Ali Ḥamdullâh. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1964.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdulmelik. *Şerhu Cumeli'z-Zeccâci*. Thk. Ali İsâ Mâlullâh. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1986.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdulmelik. *Şerhu Kaṭri'n-nedâ*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2010.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muḥammed b. Abdillâh. *Şerhu't-Teshîl*. Thk. Muḥammed Abdulkâdir Atâ - Târîk Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2009.
- İbn Uşfûr, Ebu'l-Ḥasen Alî b. Mu'min b. Muḥammed b. Alî. *el-Muḥarrab*. Thk. Âdil Aḥmed Abdulmevcûd - Ali Muḥammed Mu'avvad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- İbn Uşfûr, Ebu'l-Ḥasen Alî b. Mu'min b. Muḥammed b. Alî. *Şerhu Cumeli'z-Zeccâci*. Thk. Fevvâz eş-Şa'âr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaiş b. Alî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. Thk. Emîl Bedî Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2011.
- İbnu Ḥanbelî, Radiyyuddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Ḥalebî. *Rabtu's-şevârid fi ḥalli's-şevâhid*. Thk. Mehmet Hayri Acat. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2020.
- İrbîlî, Alâuddîn b. Ali. *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *el-Kulliyât*. Thk. Adnân Derviş- Muḥammed Mısri. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2018.
- Kızılkaya, Yakup. "Arapçada Mürekkep Cümlelerin Kapsamı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 122 – 146.
- Mâlekî, Aḥmed. *Rasfu'l-mebânî*, Thk. Aḥmed Muḥammed el-Ḥarrât. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2014.
- Meylânî, Muḥammed b. Abdurrahîm. *Şerhu'l-Muğni fi'n-naḥv*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, ts.

- Ma'rûf, Nâyif - Cevzû, Muştâfâ. *el-Mu'cemu'l-vasîfî fi'l-i'râb*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010.
- Murâdî, Hasan b. Kâsım. *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016.
- Muberrid, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Thk. Hasan Hamed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Nîlî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Huseyn Takıyyuddîn. *et-Tuhfetu's-şâfiye fi Şerhi'l-Kâfiye*. Thk. Muhammed Muştâfâ el-Ĥatîb. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh Faĥruddîn Muhammed b. 'Umer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî *Me'âni'l-hurûf*. Thk. İrfân b. Selîm. Beyrut: Mektebetu'l-'Aşriyye, 2005.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Usmân. *el-Kitâb*. Thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naĥv*. Thk. Abdul'âl Sâlim Mukrim. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2003.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi'*. Thk. eş-Şirbînî Şerîde. Kâhire: Dâru'l-Ĥadîs, 2013.
- Şimşek, Mehmet Ali. "Arap Dilinde Bağımsız Yargı Bildiren Cümleleri İsimleştiren Edat ve Terkipler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Aralık 2012), 255-287.
- Uşaymîn, Muhammed b. Şâlih. *Şerhu'l-Âcurrumiyyeti*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005.
- Ya'kûb, Emîl Bedî'. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi daĥâiki'l-luġati'l-'Arabiyyeti*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Hurûfu'l-me'âni*. Thk. Ali Tevfik Hamed. Urdun: Dâru'l-Emel, 1986.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Maĥmûd b. 'Umer. *el-Mufaşşal fi şimâ'ati'l-i'râb*. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Maĥmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf*. thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015.

Cüveynî'nin Cevher-Araz Anlayışı Bağlamında Hristiyanlık Eleştirisi

Juwaynî's Critique of Christianity in the Context of His Understanding of
Jawhar and 'Arad

Zeynep ŞEKER

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, ve Sakarya
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi
Res. Assist., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Kalam, and Ph.D.
Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences
Sakarya / Turkey
zeynepseker@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0486-8176

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.854732

Atıf / Citation: Şeker, Zeynep. "Cüveynî'nin Cevher-Araz Anlayışı Bağlamında
Hristiyanlık Eleştirisi / Juwaynî's Critique of Christianity in the Context of His
Understanding of Jawhar and 'Arad". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat
researches* 55 (Haziran/June 2021/1), 163-188. doi: 10.29288/ilted.854732

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Hristiyanların cevher anlayışlarından dolayı özellikle teslis bağlamındaki Hristiyanlık eleştirilerinde cevher-araz meselesi kelâmcılar tarafından işlenen önemli bir konudur. Hristiyan inançlarına yönelik eleştirilerde cevher-araz meselesini en yoğun işleyenlerden biri de Cüveynî'dir (öl. 478/1085). Bu çalışmada Hristiyanlıkta Tanrı'ya cevher isminin verilmesi, teslis ve enkarnasyon fikirlerini eleştirmek için Cüveynî'nin cevher-araz konularıyla bağlantılı olarak geliştirdiği argümanlar ele alınmaktadır. Eleştirilerdeki bağlantıların görülebilmesi açısından gerekli yerlerde Cüveynî'nin cevher-araz anlayışına, benimsediği kozmolojik ilkelere yer verilmektedir. Çalışmamızın amacı kelâmda aslen vesâil hükmünde olan kozmolojik meselelerdeki kabullerin, İslâm'ı farklı din ve akımlara karşı savunma görevini üstlenen kelâmcıların savunma yöntemlerini nasıl etkilediklerine, teolojik meselelere ne şekilde yansıdıklarına Cüveynî özelinde dikkat çekecek bir örnek sunmaktır. Bu bağlamda Cüveynî'nin eleştirilerinin diğer mütekaddim dönem âlimlerinin eleştirileriyle ortak ve farklı yönlerinin ortaya konulması ve onun eleştiri yönteminin daha iyi anlaşılması için öncelikle Hristiyanların teslis anlayışı, teslis konusundaki ihtilafları ve Müslüman âlimlerin Hristiyanlık eleştirisinde temel aldığı konu ve yöntemlere kısaca değinilmekte ardından Cüveynî'nin eleştirileri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cüveynî, Teslis, Hristiyanlık, Cevher, Araz.

Abstract

The issue of jawhar and 'arad (substance and accidents), which are discussed by the mutakallimûn (kalam scholars) while they criticize Christianity, especially in the context of the trinity, is important due to Christian's understanding of jawhar. Juwaynî (d. 478/1085) is one of the scholars who discussed jawhar and 'arad expansively while criticizing Christian beliefs. This article examines Juwaynî's arguments about Christian creeds, such as naming God as a jawhar, trinity, and incarnation tenets. It focuses on arguments which are related to jawhar and 'arad. In order to make the connection between critiques more visible, the article also addresses Juwaynî's understanding of jawhar and 'arad, and the cosmological principles that he accepts. The main aim of the article is to give an example of how the cosmological principles of kalâm affect mutakallimûn's methods while they were defending Islam against other religions and doctrines, and how they reflect the theological issues in the case of Juwaynî. In this regard, the article discusses the concept of the trinity and the Christian conflicts about it. Then it handles the main topic and methods that Muslim scholars grounded on while they were criticizing Christianity. Finally, it discusses Juwaynî's critiques against Christian beliefs. In this way, it aimed to reveal the similarities and differences between Juwaynî and other early period mutakallimûn's critiques and to present a better understanding of Juwaynî's criticizing method.

Keywords: Juwaynî, Trinity, Christianity, Jawhar, 'Arad.

Extended Summary

Juwaynî handles the cosmological issues before the theological ones in his famous work *al-Shamil*. Because he thinks that God is known by inferential knowledge (istidlal) and not by necessary knowledge. He also thinks that one cannot make an inference to know God without generating a correct concept about the universe. That means a wrong concept of the universe causes a wrong understanding of God. In this context, he looked out for conformity to cosmological principles that he accepts while defending Islamic tawhîd against Christian beliefs. This article examines Juwaynî's arguments about Christian creeds, such as naming God as a jawhar, trinity, and incarnation tenets. *Al-Shamil* is the primary source of this study because Juwaynî had discussed Christian beliefs in details in a separate section in this book. This study does not examine all of his all arguments against Christianity, but only focuses on arguments related to jawhar and 'arad. These arguments ground on cosmological principles, which Christians accept, too. Juwaynî does not target any Christian father or Christian theologians, but he explains Christian beliefs around the Melkites, Jacobites, and Nestorians like his

predecessors, and his critiques are mainly based on rational and logical arguments. According to Juwaynî to call God as a jawhar, like some Christians claim, there need to be rational, revelational, or linguistic evidence. By stating that the word jawhar does not exist in the Bible, he says that revelation could not cite as evidence about that. Moreover, there is no word that has the same meaning as jawhar. When Christians claim that God could be called as a jawhar because there is some word in the Bible which means self-subsistent (*qâ'im bi nafsîhi*) or origin (*al-'asl*) like jawhar, Juwaynî asserts that jawhar does not convey these meanings. Also, by telling the meanings of jawhar in Arabic, he reveals that no word in the Bible has the same meaning as jawhar. He declares that the mind also could not cite as evidence. Because, like his predecessors, Juwaynî thinks that the definitions of the terms are determined by language. He keeps his obedience to the muta'addimûn's language-centred method, although he is on the verge of the muta'akhirûn period. Juwaynî indicates that Christians agree with accepting the trinity and explain it with enhypostasia, although the denominational differences. Christians assert that existent (wujûd), life (ḥayât) and knowledge (ʿilm) are the three hypostasia of jawhar. Juwaynî also states that Christians mean by Father the existent and by Son the wisdom -which is called as Logos either- and by Spirit the life. He interrogates the trinity of enhypostasia and asserts that it could be a fourth or fifth hypostasia like power (qudra) or will (irada) or subsistence (baqâ) by taking attention to the cosmological principles. For example, he remarks that a living being can be deprived of qudra as they can be deprived of knowledge, and one cannot say that power is life or wisdom or existence. This is because every accident causes a different result and accidents are not homogeneous (mutajânis). Juwaynî states that Christians have different explanations about incarnation (ittiḥād). Some of them explain it by saying that Logos incarnate to the Son like accidents inhere in (ḥulûl) substances and some of them claim that incarnation is like blending wine with milk (iḥtilâ- imtizâj) and some of them assert that incarnation is God's appearing on the Son (zuhûr). His criticisms of incarnation except the last exegesis are mainly based on jawhar and 'arad, too. Juwaynî invalidates the first interpretation by reminding some principles about jawhar-'arad. The impossibility for an accident to be in two or more places at the same time is one of these principles. If an accident could be in two or further places, then all substances of the universe should be black by virtue of a single blackness. The other principle is the impossibility of the translocation of accidents. The reason for this impossibility is that translocation is peculiar to space-occupying entities (mutahayyiz), and accidents are not space-occupying. Furthermore, accidents are not self-subsistent, and if they could translocate, then that causes to translocation of a non-self-subsistent entity, and this is considered impossible. Juwaynî's critiques against the second interpretation of incarnation are based on cosmological principles too. For example, he states that blending with something occurs between bodies (ajsâm) and blending (iḥtilâ) means contiguous (tejâwur), and contiguous occurs between the objects which occupy space. That is why the incarnation could not be likened to blending because that will require accepting God's spatial occupation. Juwaynî's criticism method against Christian beliefs should be seen as an impact of his idea that God is only known with inferential knowledge and an inference, which proves that knowing God (ma'rifatullah) could only be possible with generating a correct understanding of the universe.

GİRİŞ

İslâm'ın gelişyle başlayan Müslüman-Hristiyan ilişkileri aslında Hz. İsa'ya ilahlık ve Tanrı'nın oğulluğu niteliklerini isnat, aslî günah, çarmıha gerilme ve Resûlullah'ın müjdelenmesine yönelik naslarda belirtilen tebşir ve dolayısıyla tahrif meselelerinin tartışılması tarihidir. Nitekim Hicrî III. asırdan itibaren Müslümanlar tarafından yazılmaya başlanan reddiyelerde tartışılan asıl konular da bunlardır.¹

¹ Ömer Faruk Harman, "İslâm-Hristiyan Polemiği Açısından Gazzâlî ve er-Reddül-Cemil", 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 133.

Hristiyan inanç öğretilerine yönelik önemli eleştirilerde bulunan mütekellimlerden biri de Cüveynî'dir. *Şifâü'l-galîl* adlı risâlesinde İncil ve Tevrat'ın tahrifi meselesini ele alan Cüveynî² Hristiyanların teslis, ittihâd ve çarmıha gerilme gibi inançlarını *İrşâd* ve *Şâmil* isimli kitaplarının ulûhiyyet ve tevhid bahislerinde eleştirmektedir. Eleştirilerinde belirli bir kilise babası veya Hristiyan teoloğunu hedef almayan Cüveynî kendinden önceki kelâmcılar gibi Melkâniyye, Nestûriyye ve Yâkubiyye mezheplerinin görüşleri etrafında izahlarda bulunmaktadır. *Şâmil*'de Hristiyanlara reddiye için özel başlık açan Cüveynî bu bölümde Hristiyan düşüncesine göre cevher, uknumlar, ittihâd, lâhût ve nâsût, çarmıha gerilme meselelerini mezhep içi farklılıklarını dikkate alarak açıklamakta ardından bu konulardaki iddialarını çürütmek için deliller serdetmektedir. Cüveynî Hristiyanlık eleştirisinde teşbihten münezzehten tevhidî Tanrı anlayışını yerleştirmeye çalışmakta ve naslara müracaat etmeksizin daha ziyade aklî birtakım istidlâllere başvurmaktadır. Özellikle Hristiyanların Tanrı'yı cevher olarak isimlendirmeleri, uknumlar ve ittihâd ile ilgili eleştirilerinde cevher-araz bağlamında birtakım kozmolojik meselelere dikkat çekmektedir.

Tanrı'nın zorunlu olarak değil ancak istidlâl ile bilinebileceğini düşündüğü için *Şâmil* adlı eserinde cevher, araz, cisim gibi kozmolojik bahisleri ulûhiyyet meselelerinden önce ele alan Cüveynî Tanrı'yı bilmek için yapılacak istidlâlin evrene dair tam bir anlayış ortaya koymadan mümkün olmadığını ileri sürmektedir.³ Cüveynî'nin bu tavrı Bulğen'in de ifade ettiği üzere hatalı evren anlayışının hatalı Tanrı tasavvuruna yol açacağı şeklindeki kelâmî düşünceye uygundur.⁴ Bu bağlamda Cüveynî teslise yönelik tevhid savunusunda da âlemi oluşturan unsurlara yani kozmolojiye dair kabul ettiği ilkelerle uygunluğu gözetmektedir. Bunu yaparken çoğu zaman Hristiyanların da kabul ettiği ortak kozmolojik ilkelere başvurarak ihtilaf ettikleri mevzular üzerine istidlâl yöntemini kullanmaktadır.⁵

Hristiyanların cevher anlayışları nedeniyle bu eleştirilerde cevher-araz konusunun klasik kelâm metinlerinde sıklıkla işlenmiş olmasına rağmen bu hususta doğrudan cevher-araz bağlamında yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır.⁶ Bu boşluğu

² Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989), 61-65.

³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî Uşûli'd-Dîn*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 34.

⁴ Bk. Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 61-65.

⁵ İttifak edilenle ihtilaf edilen üzerine istidlâl, mütেকaddim dönem kelâmcılarının Hristiyanlık eleştirilerinde kullandıkları yöntemlerden biridir. Bu metodu Kâdî Abdülcebbar, Bâküllânî gibi başka âlimler de kullanmıştır. Bk. Hasan Tevfik Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 248-249.

⁶ Hristiyanlık eleştirilerini müstakîl olarak ele alarak cevher-araz ekseninde yoğun izahlarda bulunan kelâmcılara örnek olarak bk. Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâküllânî, *Temhidü'l-Evâ'il ve Telhîşü'd-Delâ'il*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1987), 93-125; Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Evbâbi't-Tevhid ve'l-*

bir nebze olsun doldurmak maksadıyla kelâmcıların fizik ve kozmolojiye dair konuları teolojik meselelerde nasıl kullandıklarına bir örnek olması açısından bu makalede İslâm kelâmcılarının genel olarak kabul ettikleri atomcu evren modelinin temel unsurları olan cevher-arazla ilgili ilkeler bağlamında Cüveynî'nin İslâmî ve tevhidî Tanrı tasavvuruna aykırı düşen teslis, ittihâd gibi Hristiyan inanç esaslarına yönelttiği tenkitler ele alınacaktır. Hristiyan inanç esaslarını müstakil başlıklarda ve daha geniş bir şekilde ele aldığı için *Şâmil* çalışmamızda ana kaynağımız olacak, ayrıca daha özlü olsa da *İrşâd*'a da başvurulacaktır.⁷ Cüveynî'nin Hristiyanlara yönelttiği eleştirilerin tümü değil sadece doğrudan kozmolojik kabuller ve cevher-araza dair ilkeleri merkeze alarak geliştirdiği argümanlara yer verilecektir. Böylece bir düşünürün evren anlayışının teolojik meselelere bakış açısını nasıl etkilediğini ve dahası benimsenen evren modelinin farklı Tanrı tasavvurları ve teolojilere yönelik eleştirilere nasıl yansıdığını gösteren bir örnek sunulmuş olacaktır.⁸ Konunun daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlamak için teslis doktrini ve tarihi süreçte Müslümanların teslise yaklaşım tarzlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1. TESLİS DOKTRİNİ VE MÜSLÜMANLARIN TESLİS YAKLAŞIMINA KISA BİR BAKIŞ

İlk olarak İslâm'ın ortaya çıkışından sonra ve İslâm'ın tevhid inancı karşısında teslis inancını tanıtmak maksadıyla Arap Hristiyanların H. II/ M. VIII. yüzyıl ortalarında yazmaya başladıkları risâlelerde kullanılan teslis, bir iman esası olarak Ortodoks, Katolik ve Protestan Kiliselerinin ortaklaşa kabul ettikleri Hristiyan inancının temelini oluşturan bir Hristiyan dogmasıdır.⁹ Genel olarak *aynı cevherden olup şahıs bakımından birbirinden ayrı ve farklı üç tanrı inancı* şeklinde tanımlanan teslis aslında hiçbir kutsal metinde geçmeyen fakat zamanla Hristiyan teologlar tarafından 325 İznik, 381 İstanbul ve 451 Kadıköy konsillerinde karara bağlanan bir inanç öğretisidir.¹⁰ Teslis inancı doğrudan Hristiyan kutsal metinleri ve Hz. İsa tarafından bildirilen bir inanç olmayıp sonradan oluşturulduğu için Hristiyanlar arasında bu inancın yapısı, unsurları ve unsurlar arası ilişkileri bakımından farklı yaklaşımları savunanlar bulunmaktadır.¹¹ Bu farklı yaklaşımlar teslis anlayışında da

⁷ *adl: el-Fırâku Ğayrül-İslâmiyye*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (b.y.: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), V/80-152.

⁷ Çalışmamızda *Şâmil* adlı eserin Beyrut nüshası esas alınmış fakat Neşşâr tahkikli nüshayla da metin karşılaştırması yapılmıştır. *Şâmil*'den verilen dipnotlar Beyrut nüshasına ait olup farklılık bulunan yerlerde Neşşâr nüshası ayrıca belirtilmiştir.

⁸ Mütakellimlerin evren anlayışlarının farklı teolojik meselelere yaklaşımlarındaki rolü ve etkisi için bk. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39-72.

⁹ Mehmet Bayrakdar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 37.

¹⁰ Bayrakdar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, 39; Jaques Waardenburg, "Teslis", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/548.

¹¹ Geçmişte teslis hakkında yazılan ilmi eserlerde Tanrı'da çokluk bulunduğuna delil olarak Kutsal Kitap'taki "Suretimizde, benzeyişimize göre insan yaratalım" (Tekvin 1:26) gibi bazı âyetlerden alıntı yapma alışkanlığı olsa da Hristiyan teologlar teslis öğretisinin Eski ve Yeni Ahit'te yer almadığı hususunda hemfikirler.

farklı grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim Katolik, Ortodoks ve Protestan mezhepleri, Anglikan kiliseleri ve Monofizit kiliseler teslisin üç unsuru olan Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'un âlemin yaratılmasından önce ve ezelden beri hem varlıksal hem de şahıs olarak tanrı olduklarını savunarak ezeli ve aşkın teslis anlayışını benimsemişlerdir. Ankaralı Marcellus (öl. 374) ve İstanbul Patriği Nestorius (öl. 451) ise Baba Tanrı'nın ezeliğini kabul etmekle birlikte İsa ve Kutsal Rûh'un ezeliğini reddederek teslisin, İsa'nın Mesih olarak Meryem'den doğumuyla oluştuğunu ileri süren zamansal ve içkin teslis anlayışını savunmuşlardır.¹² Dolayısıyla İznik Konsili'yle temeli atılan teslis öğretisinin ana unsurları hakkındaki tartışmalar daha sonraları bu unsurlar yani uknumların mahiyeti hakkındaki ihtilafları doğurmuştur. Bu ihtilaflar neticesinde ortaya çıkan fırkalar; Macedonius (öl. 360) ve taraftarlarının oluşturduğu ve resmi Hristiyanlığın söylemine karşı çıkarak Rûh uknumunun yaratılmış olduğunu savunan Makedonius fırkası; İsa'nın Tanrı değil Tanrı'nın kelimesini taşıyan bir insan olduğunu ve dolayısıyla İsa'nın biri ilâhî diğeri beşerî iki uknumdan oluştuğunu ileri süren Suriye asıllı Nestorius'un (öl. 451) öncülüğünde ortaya çıkarak sonraları lâhût ve nâsûtun İsa'da mezc olduğu fikrini benimseyen Nesturilik; İsa'da beşerî ve ilâhî iki tabiat değil tek tabiat olduğunu savunan Apollinaire (öl. 390) önderliğinde IV. asırda Monofizit bir hareket olarak zuhûr edip daha sonra VI. yüzyılda Urfa Piskoposu Jacob Baradaeus (öl. 578) tarafından canlandırılan Yâkubîlik¹³ ile resmî Hristiyanlığın temsilcisi sayılan Roma Hristiyanlığını ifade eden Melkitler ya da İslâmî literatürde geçtiği ismiyle Melkâiyye/Milkâniyye fırkasıdır.¹⁴

Hristiyanlığın yetmiş iki fırkaya ayrıldığını belirten Şehristânî'nin (öl. 548/1153) ifadesine göre Hristiyanların üç büyük fırkası Melkâniyye, Nestûriyye ve Yâkubiyye'dir. Bu üç büyük fırkadan başka fırkalar ortaya çıkmıştır.¹⁵ Müslüman

Catherine M. Lacguna, "Trinity", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale, 2005), 14/9360. Bununla birlikte bazı Hristiyan teologlar da Kutsal Kitap'ta açıkça bulunmasa dahi "Başlangıçta söz vardı. Söz, Tanrı'yla birlikteydi ve söz Tanrı'ydı" (Yuhanna 1: 1-3), "Söz, insan olup aramızda yaşadı" (Yuhanna 1/14) gibi âyetlerin teslis öğretisinin dayanağı olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbrahim Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 236-237.

¹² Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, 49-50, 68. Hristiyanlar arasında teslisi eleştirerek farklı teslis varyasyonları oluşturan veya teslisi tamamen reddederek tevhide yönelen ve Hristiyan otoriteler tarafından zındık olarak nitelenen gruplar da vardır. Hristiyanlık içinde teslisin reddi ve tenkitleri için bk. Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, 95-155.

¹³ Bugün Süryanilik diye bilinen bu mezhebin gelecek nesillere aktarımındaki önemli rolünden dolayı Jacob Baradeus'un muhalifleri tarafından Yâkubîlik olarak isimlendirildiği belirtilmektedir. Fakat mezhebin kurucusunun Baradeus olduğu izlenimini vermesi nedeniyle Süryani Ortodoks Hristiyanlarının bu isimlendirmeyi kabul etmedikleri ifade edilmektedir. Ronald G. Roberson, "Syriac Orthodox Church of Antioch", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), 13/8939. Klasik kelâm metinlerinde bu fırka Yâkubîlik olarak geçtiğinden biz de çalışmamızda bu ismi kullanacağız.

¹⁴ Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, 120-128; Mehmet Aydın, "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İ'tizalleri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 149-156.

¹⁵ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emir Ali Mehenâ - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/265-266.

âlimler de Hristiyanlık eleştirilerini bu üç fırkaya yöneltmişlerdir.¹⁶ Bu fırkaların müntesiplerinin çoğunun İslâm ülkelerinin hakim olduğu Irak, Suriye, Filistin ve Mısır coğrafyasında yaşamaları ve tevhid karşıtı olan teslis inancını benimsemeleri ilk dönem İslâm âlimlerinin Hristiyanlık eleştirilerinde onları merkeze almalarında etken olmuştur.¹⁷ Nitekim Müslümanlar henüz Yunan Felsefesi tesirinin görülmediği Hristiyanlığı, Arap asıllı Hristiyanlar ve bunlar içinden Müslüman olanlarla yapılan sohbetler aracılığıyla, felsefileşen Hristiyanlığı ise Yâkubîler'den ve Aristo ile Yeni Eflâtuncu felsefî metinleri Süryânice'ye çevirerek bu metinlerin Arapça'ya çevrilmesine zemin hazırlayan Nesturiler'den öğrenmişlerdir.¹⁸ Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'deki bazı âyetlerin bu üç fırkaya telmihte bulunduğu fikri de buna neden olan etkenlerden sayılabilir. Nitekim Şehristânî'ye göre "Allah, üçün, üçüncüsüdür diyenler küfre girmişlerdir"¹⁹ âyeti Melkitler'e, "Andolsun ki Allah Meryem oğlu İsa'dır diyenler kâfir olmuşlardır"²⁰ âyeti ise Kelime'nin et ve kana dönüştüğü ve böylece Tanrı'nın Mesih olduğu fikrini savunmalarından dolayı Yâkubîler'e işaret etmektedir.²¹

Fetihlerle birlikte Müslümanların farklı din ve düşüncelerle karşılaşmaları neticesinde ortaya çıkan teolojik tartışmalar vesilesiyle şekillenen kelâm ilmiyle iştiğal edenler tevhid akidesini korumak için diğer din mensuplarıyla itikadî tartışmalara girişmişlerdir. Kur'ân-ı Kerim'de geçen Hristiyanlığa yönelik tenkit ifade eden âyetlerin etkisiyle bu tartışmalardan tevhid karşıtı olduğu düşünülen teslisi benimseyen Hristiyanlık da nasibini almıştır.²² Hicri II. asrın başlarından itibaren diğer dinler yanında Hristiyanlığa da reddiye yazmaya başlayan mütekelimiler arasında müstakil reddiye yazarlar bulunduğu gibi kelâm kitaplarının özellikle tevhid ve

¹⁶ Salime Leyla Gürkan, "Teslis", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/550; Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 50.

¹⁷ Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 50, 148; Fikret Soyal, *İslâm Kelâmcılarına Göre Teslis* (İstanbul: Fotografika Yayıncılık, 2011), 55-56, 62, 156.

¹⁸ Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 46, 53. "Ey Meryem oğlu İsa! Beni ve annemi Allah'tan başka ilahlar edin diye sen mi söyledin" mealindeki Maide 5/116'da ifade edilen teslisin Allah, İsa ve Meryem'den oluştuğuna işaret eden Wolfson'a göre Kur'ân-ı Kerim'de reddedilen teslis ve enkarnasyon inançları konsiller neticesinde oluşan akideyle uyuşmamaktadır. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 233. Bu nedenle Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Resûlullah'ın karşılaştığı Hristiyanlığın sadece Kur'an'ın nâzil olduğu Hicaz bölgesindeki heretik ve teolojik hüviyete bürünmemiş bir Hristiyanlık olduğu iddia edilmiştir. Fakat o dönemde Hicaz'daki Hristiyanların çoğunun tevhid bakımından Müslümanlara en yakın Hristiyan fırka olan Nesturiler olduğuna ve Kur'an'da Hristiyanları eleştiren başka âyetlere dikkat çeken bazı araştırmacılar Kur'an'daki eleştirilerin farklı Hristiyan mezheplerini ve bugünkü Hristiyanlığı da kapsadığını ileri sürmüşlerdir. Şaban Kuzgun, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 66-67. Hristiyanlığa yönelik Kur'an'daki eleştiriler için bk. Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, 14-18; Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 78-95.

¹⁹ el-Mâide 5/73; "Allah üçün üçüncüsüdür" diyenlerin kâfir olduğunu buyuran âyetin hem Melkit hem Nesturî Hristiyanlarına işaret ettiği de ileri sürülmektedir. Bk. Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, 133.

²⁰ el-Mâide 5/72.

²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/266, 270.

²² Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, 38; Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru*, 25.

ulûhiyyet bahislerinde bu konuyu ele alan kelâmcılar da bulunmaktadır.²³ Hristiyanlığın temel akidesi olan teslis, Hz. İsa'nın ulûhiyyeti, çarmıha gerilmesi, öldürülmesi, Hristiyan kutsal metinlerinin tahrifi, Resûlullah'ın İncil'de haber verilmesi eleştirilerde işlenen temel konulardır.²⁴ Kelâmcılar bu eleştirilerinde hem aklî hem naklî istidlâl yöntemlerine başvurmuşlardır.²⁵

2. CÜVEYNÎ'NİN CEVHER-ARAZ MERKEZLİ HRİSTİYANLIK ELEŞTİRİLERİ

2.1. Tanrı'nın Cevher Olarak İsimlendirilmesine Yönelik Eleştiriler

Tanrı'nın varlığını ispat için öncelikle âlemin yaratılmışlığını ortaya koymaya çalışan, bu bağlamda ontoloji ve kozmolojiyle de ilgilenen Müslüman kelâmcılar bilindiği üzere varlığı kadîm ve hâdis olarak iki kısma ayırmaktadırlar. Kadîm olanın sadece Tanrı olduğunu savunurken hâdisleri ise cevher, araz ve bu iki temel unsurdan oluşan cisimler şeklinde tasnif etmektedirler. Varlık ve âlem tasavvurunu bu şekilde oluşturduktan sonra muhâlefetün li'l-havâdis ilkesi gereği Tanrı'yı her türlü hâdis benzerlikten tenzih etme anlayışının bir uzantısı olarak Kadîm'in cevher, araz ve cisim olmasının imkânsızlığını ispat ile meşgul olmaktadır.²⁶

Hâdis varlıkları, hulûl edeceği bir mahalle ihtiyaç duyan (muftekıratün ilâ mahallin tehılluhu) ve duymayan şeklinde taksim edip buna uygun olarak bir mahalle ihtiyaç duymayanın cevher, ihtiyaç duyanın ise araz olduğunu belirten²⁷ ve cevherin arazları kabul eden, mütehayyiz bir varlık olduğunu arazların ise mütehayyiz olmayıp var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyduğunu savunan²⁸ Cüveynî de Allah

²³ Hristiyanlığa karşı yazılan müstakil reddiyeler hakkında bilgi için bk. Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler*. Müttekaddim dönem kelâmcılarının teslis eleştirileri için bk. Soyal, *İslâm Kelâmcılarına Göre Teslis*. Konuyu ulûhiyyet ve tevhid bağlamında almayarak Hristiyanların inanç konusundaki problemini Tanrı anlayışları ile değil daha ziyade nübüvvetle ilişkilendiren Mâtürîdî istisnalardan biri kabul edilebilir. Salime Leyla Gürkan, "Dogmaya Karşı Akıl: Mâtürîdî'nin Teslis İnancını Tenkidi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 67. Nitekim Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde konuyu nübüvvet bahsinde ve İsa aleyhisselâmın tabiatı bağlamında tartışmaktadır. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdir, 2010), 288-294.

²⁴ Kelâmcıların Hristiyanlık eleştirisinde ele aldıkları konular için bk. Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler*, 113-230; Soyal, *İslâm Kelâmcılarına Göre Teslis*, 132-179.

²⁵ Kelâmcıların Hristiyanlık eleştirilerinde kullandıkları istidlâl yöntemleri için bk. Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru*, 220-258.

²⁶ Kelâmcıların varlık tasimleri ve izledikleri bu sistemin örnekleri için bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 36-50; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *Uşûlü'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 53-105.

²⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 34. Hulûl ile sükûnu aynı kabul ederek hulûlün mekân işgal eden cevhere özgü bir vasfı olduğunu ileri süren Eş'arî bu lafzın araz için kullanılmasını uygun görmeyerek arazın cevherde var olduğu ya da cevherle kâim olduğu söylemini benimsemekte dolayısıyla bu konuda hulûl yerine *vücûd* ve *kıyâm* ibarelerini tercih etmektedir. eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Maķâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Maşrık, ts.), 212-213. Cüveynî ise hâdis varlık taksiminde hulûl etme fiilini kullanmakta ayrıca arazların özelliklerini kendi kendine kâim olmak, kendinden başkasına hulûl etmeye ihtiyaç duymak (teftekuru ilâ halli gayrihâ), bâkî olmamak ve tehayyiz etmemek şeklinde sıralamaktadır. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 41.

²⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 35, 41.

Teâlâ'nın araz, cisim ve cevher olmadığını ispat için aklî istidlâllerde bulunmaktadır. Tanrı'nın araz kabul edilmesinin imkânsızlığını arazların karakteristik özelliklerinin Tanrı'da bulunmasının imkânsızlığı üzerinden delillendirerek ispata çalışan Cüveynî²⁹ O'na cisim isminin verilmesinin imkânsızlığını ise cismin dilde *müellef* şey şeklindeki tanımını esas alıp Tanrı'nın cüzlerden oluşmasının imkânsızlığını da ispat ederek ortaya koymaktadır.³⁰

Cüveynî *Şâmil*'in tevhid bahislerinde Allah Teâlâ'nın cihetlerden münezzehe olduğunu izah ederken Allah Teâlâ'ya cevher isminin verilmesi hususunda üç farklı yaklaşımın benimsenebileceğini ileri sürmektedir. Bunlardan birincisi Kadîm'de cevherlerin karakteristik niteliklerinin olduğunu kabul ederek Tanrı'yı cevher olarak isimlendirmektir. İkincisi Tanrı'da cevherlere ait hüküm ve niteliklerin bulunduğunu reddetmekle birlikte yine de O'na cevher ismini vermektir. Üçüncüsü O'nda cevherlere ait karakteristik niteliklerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte cevher ismini O'na vermeyi reddetmektir. Cüveynî Tanrı'ya cevher özelliklerini vermeyi reddedip yine de O'nu cevher olarak isimlendirenlerin çelişkiye düştüklerini ileri sürmektedir. Zira Cüveynî'ye göre bu görüşte olanlar, Kadîm'i cisim olarak isimlendirmekle birlikte O'nu telifle nitelemeyi reddeden ve Kadîm'e cisim derken O'nun varlığını kastettikleri iddiasında bulunanlara benzemektedirler.³¹ Bu noktada Hristiyanların da Tanrı'ya cevher ismini verirken kendilerince bir açıklama tarzı benimsediklerini belirten Cüveynî ayrı bir bölümü onların iddialarının izahı ve tenkidine ayıracağını söylemektedir.³² Nitekim *Şâmil*'de tevhid başlığı altında Hristiyanlara reddiye için açtığı alt başlıkta bu konuyu ele almaktadır.

Şâmil'in başında cevher ve özellikleri hakkındaki hususları açıklayan Cüveynî Tanrı'nın cevher olarak isimlendirilmesi iddiasına bu açıklamalarını temel alarak karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda öncelikle cevher ve cevherin yer kaplama (tehayyüz), arazları taşıma, sayı, sınır ve köşe ile nitelenme, benzerlerine temas etme ve benzerleriyle uyum içinde bulunmasının mümkün olması gibi özelliklerini, cevherin yok olmasının da hudusunun da imkânı meselelerini ele almakta özellikle cevherin yok olma ve var olma imkânının Allah Teâlâ'nın münezzehe kılınması gereken hususlar olduğunu ifade etmektedir. Cevherlerle ilgili bu açıklamadan sonra Hristiyanlara cevhere atfedilen bu özelliklerin tümünün ya da bazısının Kadîm'e atfedilmesini kabul edip etmediklerini sormakta ve her iki durumu da çürüten de-

²⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 309-310.

³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 208-209, 221-225.

³¹ Kitap, sünnet ve icmâ bakımından Allah Teâlâ'nın cisim olduğuna dair herhangi bir delil bulunmadığını ileri süren Cüveynî Arap dilcilerinin "vücûd"u cisim olarak isimlendirmediklerine ayrıca arazları vücûd ile nitelediklerine işaret etmektedir. Dolayısıyla vücûd, cisim olarak isimlendirildiği takdirde dilcilerin arazları vücûd ile nitelemekten kaçınacaklarını belirtmektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 225-227.

³² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 286-287.

liller getirdiğini belirtmektedir.³³ Nitekim Cüveynî Kadîm'in tehayyüzü ve cihetlere tahsisinin ayrıca O'nun hâdislerden kabul edilmesinin söz konusu olmadığı hususlarında Hristiyanların Ehl-i hakk ile aynı fikirde olduğuna dikkat çekmektedir. Kadîm'in cevherin özelliklerinden ve hudûs belirtilerinden münezzehe oluşunun her iki taraf için de sâbit olduğunu belirten Cüveynî geriye sadece cevher isminin Tanrı için kullanılması tartışması kaldığını ifade ederek bu konuya eğilmektedir.³⁴

Tartışmaya tanrıların cevher olarak isimlendirmek için bir delillerinin bulunup bulunmadığı sorusunu Hristiyanlara yönelterek başlayan Cüveynî bu isimlendirmeyi delil olmadan yapmaları halinde onları destekleyecek herhangi bir hüccetin bulunmadığını itiraf etmiş olabileceklerini bunun ise kabul edilemeyecek bir durum olduğunu ileri sürmektedir.³⁵

Hristiyanların cevher isimlendirmesini bir delile dayandırdıklarını ileri sürmeleri ihtimalini de dikkate alan Cüveynî delile ulaşma vasıtalarının akıl, Resûl'ün getirdiği kitap ve ümmet icmâsının hükmüyle sınırlı olduğunu hatırlatmaktadır. Tanrı'ya cevher isminin verilmesinin bu delillerden hiçbirleriyle temellendirilemeyeceğini ortaya koymak için Cüveynî Hristiyanların bu konuda ileri sürebilecekleri iddiaları tek tek ele almaktadır. Buna göre Tanrı'ya cevher isminin verilmesini akılla ispatın mümkün olmadığını ifade eden Cüveynî akılların dilin ispatı, isimlerin tespiti ve müsemmalara tahsisleri noktasında delil kabul edilmediğini bu hususların insanların uzlaşması, ıstılah veya tevkîfi olarak belirlendiklerini söylemektedir.³⁶ Kadîm'in cevher olarak isimlendirilmesinde Kitâb'ın da delil olamayacağını savunan Cüveynî Hristiyanların kutsal kitabında Allah Teâlâ'ya bu ismin verilmediğine dikkat çekmekte dahası onların kitabı Arapça dahi olmadığı için böyle bir isimlendirmenin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Nitekim Hristiyanlardan hiç kimse İncil'in böyle bir isimlendirmeyi ihtiva ettiğini iddia etmemektedir. Cevher isimlendirmesine icmâyı delil gösteremeyeceklerini zira onlara göre icmânın kesinlik sağlayan bir hüccet olmadığını belirten Cüveynî böylece bu isimlendirmeyi temellendirecekleri kesin hiçbir delil bulunmadığının ortaya çıktığını söylemektedir. Cüveynî Arap dilinden tercüme edildiğinde cevher ismine ulaştıklarını savunmalarını da mümkün görmemektedir. Bahsi geçen tercümenin nedeninin tıpkı cevherin kendi kendine kâim olması gibi Kadîm'in de kendi kendine kâim olduğunu böylece O'nu cevher oluşla nitelemenin gerektiğini iddia etmeleri durumunda ise

³³ Cüveynî *eş-Şâmil*'in tevhid bölümünde Allah Teâlâ'ya cihet atfedilmesi ve tehayyüle nitelenmesinin, hâdislerin O'nunla kâim olmasının imkânsızlığı bağlamında Kadîm'in arazları taşımasının imkânsızlığı gibi meseleleri ele almaktadır. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 286,-296, 300-305. Dolayısıyla cevhere ait özelliklerin Allah Teâlâ'ya nisbet edilebileceği şeklindeki iddiaları çürüten delilleri getirdiğinden bahsederken eserin bu kısımlarına işaret etmiş olmaktadır.

³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 330.

³⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 330-331.

³⁶ Kelâm tartışmalarında Arap dilinin etkisi için bk. Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37-79.

Cüveynî bu iddialarının birkaç yönden geçersiz olduğunu söylemektedir. Birincisi Arap dilinde *kâim bi'n-nefs* tabirinin cevher anlamına gelmemesidir. Nitekim Cüveynî'nin ifadesine göre Araplar ve Arap dilcileri cevhere bu anlamı vermeyi kabul etmezler. Dolayısıyla onların bu iddiaları vahiy tarafından desteklenmediği gibi dilin kapsamının da dışındadır.³⁷

Hristiyanların cevhere *kâim bi'n-nefs* anlamı vermeleri nedeniyle Tanrı'yı cevher olarak isimlendirmelerinin doğru olmadığını ispat bakımından Cüveynî *kâim bi'n-nefs* ifadesinin anlamı konusuna değinmektedir. Cüveynî'nin ifadesine göre Ehl-i hakk'ın *kâim bi'n-nefs*'e verdiği birkaç anlam vardır. Bazıları bu ifadeye “kendisiyle *kâim* olacağı bir mahalle ihtiyaç duymayan mevcut” anlamını vermiştir. Bu gruba göre *kıyâm bi'n-nefs* hâdis cevher için kullanılır. Fakat her ne kadar varlık cevher için lazım olsa da cevherin cevher olmasının sebebi varlık olmadığı gibi onun *kâim bi'n-nefs* olması da değildir. Dolayısıyla nasıl ki varlık cevher için gerekli olmasına rağmen “cevher oluşun” sebebi değilse aynı şekilde cevherin *kıyâm bi'n-nefs* oluşu da onun “cevher oluşunun” muktezâsı değildir. Cüveynî'nin ifadesine göre Hristiyanlar ise cevhere *kâim bi'n-nefs* oluşu nedeniyle cevher demekte fakat bu görüşlerini herhangi bir delille temellendirememektedirler.³⁸

Cüveynî'nin nakline göre Ehl-i Hakk'tan Ebû İshâk el-İsferâyîni (öl. 418/1027) gibi bazı kimseler *kâim bi'n-nefs* ifadesinin mutlak olarak hiçbir şeye ihtiyaç duymayan (el-ganiyyu'l-mutlak), mahalden ve bir belirleyiciden (muhasıs) müstağni olan anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre Ebû İshâk Allah Teâlâ dışında *kâim bi'n-nefs* bir varlık bulunmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla bir şeye ihtiyaç duymama niteliği ile gerçek anlamda nitelenen sadece Allah Teâlâ'dır ve O her bakımdan herhangi bir şeye ihtiyaç duymaktan münezzehtir. *Kâim bi'n-nefs* ifadesine bu anlamın verilmesi Allah Teâlâ'nın mahalle muhtaç olmadığının delilinin de temelini oluşturmaktadır. Nitekim Cüveynî'nin ifade ettiği bu delile göre şayet Allah Teâlâ bir mahalle hulûl etmiş ve bu mahalle ihtiyaç duyuyor olsaydı o zaman söz konusu bu mahallin kadîm olması ve aynı zamanda Allah Teâlâ'nın da sıfatı

³⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 331. Eş'arî'nin nakline göre Hristiyanlar cevheri “kendi zâtıyla *kâim* olan şey” şeklinde tanımlamaktadırlar. Onlara göre kendi zâtıyla *kâim* olan her şey cevherdir ve cevher olan her şey de kendi zâtıyla *kâim*dir. Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshak el-Eş'arî, *Kitâbü Makâlâti'l-İslâmiyyin ve'htilâfi'l-Mu'allim*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1950), 2/8. Alnoor Dhanani'ye göre Hristiyanların cevheri bu şekilde tanımlamaları onlara teslimancına işarete edecek şekilde Tanrı'ya cevher ismini verme imkânı sağlamaktadır. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 56.

³⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 331. Tanrı'ya cihet atfedilen delillerinden biri de yine *kıyâm bi'n-nefs* ibaresine dayanmaktadır. Nitekim onlar *kıyâm bi'n-nefs*in tehayyüz demek olduğunu arazın da tehayyüzü olmadığı için kendine *kâim* olmadığını dahası varlıkların tehayyüz eden ve etmeyen şeklinde taksim edildiğini bu bağlamda Kadîm Teâlâ da gayr-ı mütehayyiz olursa kendi kendine *kâim* olmayan arazlar gibi olacağını ileri sürmektedirler. Buna karşılık olarak ise Cüveynî *kıyâm bi'n-nefs*'in mahalden müstağni olmak demek olduğunu ifade etmektedir. Cüveynî'ye göre *kıyâm bi'n-nefs* niteliğine sahip olma şartı tehayyüz değildir. Aynı şekilde bir mananın, *kâim* olacağı bir şeye ihtiyaç duyması için de o mananın tehayyüzünün yokluğu zorunlu değildir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 297-298.

olması gerekecekti. Zira her mahal kendisinde kâim olan şeyle mevduftur. Halbuki sıfatın, manaların gerektirdiği hükümlerle vasıflanması imkânsızdır. Cüveynî'nin de ifade ettiği üzere bütün bunlar hâdis cevher için geçerli değildir. Zira cevherin varlığının aslı, kudrete ihtiyaç duyar. Yani cevher, hulûl edecek bir mahalle ihtiyaç duymasa dahi varlığının başlangıcı için yine de belirleyici bir kudret sahibine muhtaçtır. Cevherin varlığının sürekliliği ise bekânın teceddüdüne ihtiyaç duyar.³⁹ Dolayısıyla cevher hem varlığının başlangıcı hem de devamı için kudret sahibi bir yaratıcıya muhtaçtır. Bu yüzden de ganiyyu'l-mutlak anlamında kullanılınca *kıyâm bi'n-nefs* sıfatı, cevher için tahakkuk etmez.

Cüveynî'ye göre *kâim bi'n-nefs* ifadesine yönelik bu açıklama, ilk zikredilen “kendi kendine kâim olma” anlamıyla karşılaştırıldığında dil açısından daha uygun bir açıklamadır. Nitekim Araplar *kâim bi'n-nefs* ifadesiyle sadece kendi kendine yetme ve ihtiyaç duymama özelliklerini taşıyan varlığı kastetmişlerdir. Bazı imamlar ise *kâim bi'n-nefs* tabiri ile “Herhangi bir yardımcı olmadan dilediğini yapan” anlamını kastetmişlerdir. Dolayısıyla Araplar kendi kendine yeten/zâtı bakımından bağımsız (müstebidden bi nefsihi) olarak kabul edilen ve başkasının yardımına ve desteğine ihtiyaç duymayan varlık için bu tabiri kullanmışlardır. Bu tanıma göre Allah Teâlâ dışında *kâim bi'n-nefs* bir varlık yoktur. Böylece şâhid âlemdeki varlıklar için *kıyâm bi'n-nefs* vasfının kullanılması imkânsız kılınmaktadır. Bu nedenle Cüveynî cevher ve *kâim bi'n-nefs* oluş arasında gâib bakımından irtibat kurmak için şâhid âlem açısından cevhere *kıyâm bi'n-nefs* özelliğinin verilemeyeceğini ileri sürmektedir.⁴⁰

Cüveynî'nin nakline göre Hristiyanlar bir şeyin aslının dilde cevher olarak ifade edildiğini görmeleri nedeniyle Tanrı'yı cevher olarak isimlendirdiklerini belirterek bir adamın nesebininin de *cevheruhu* şeklinde isimlendirildiğine ve bir giysinin aslının kalitesinin cevher ile ifade edildiğine bu bağlamda “giysinin cevheri vardır” (sevibun lehu cevherun) denildiğine de işaret ederler. Kadîm'in uknumlarla nitelendiğini ve uknumların bir aslı olduğunu ileri süren Hristiyanlar bu nedenle de O'nun cevher olduğunu savunurlar. Fakat Cüveynî cevher lafzı ile *asl* anlamının kastedilmesi noktasında da Hristiyanlara karşı çıkmaktadır. Ona göre cevher ile bir şeyin değeri, kıymeti veya zâtı ifade edilir. Bu yüzden de kılıcın izi ve benzersizliği⁴¹ kılıcın ucunun kıymeti nedeniyle cevher olarak isimlendirilir. Aynı şekilde bazı kıymetli taşlar da cevher olarak isimlendirilmiştir. Dahası Hristiyanların ileri sür-

³⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 332; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddin Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Uşûli'l-Tiğâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmunim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 33-34.

⁴⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 332.

⁴¹ Makalemizde esas aldığımız Beyrut nüshasında “kılıcın benzersizliği” anlamında *feriduhû* lafzı kullanılırken Neşşar tahkikinde “kılıç üzerindeki süsler ve ışık yansımaları” anlamındaki *firinduhu* lafzı tercih edilmiştir. Krş. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Uşûli'd-Din*, thk. Ali Sami en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 575.

düğü gibi cevhere *asl* anlamını vermek mümkün olsaydı o zaman Kadîm'e de *asl* isminin verilmesi gerekirdi ki bu, Hristiyanların da kabul etmeyip mümkün görmedikleri bir isimlendirmedir. Üstelik onlara göre uknumlar karakteristik özellikler hükmünde olup zât üzerine zâid vasıflardan değildir. Dolayısıyla şayet karakteristik özellikler ile nitelenmiş uknumlarla mevsuf olduğu için O'nu cevher olarak isimlendirmek gerekseydi aynı şekilde arazın da cevher olarak isimlendirilmesi gerekirdi. Zira her arazın bir takım karakteristik özellikleri ve zâtî sıfatları vardır. Söz gelimi ilim, araz olmak ve ilim olmakla nitelenir. Böylece ilim, zâtının sıfatları için asıl olur. Bu sıfatlar için bir asıl olduğunda da cevher olur.⁴²

Cüveynî cevher bahsinde kendisinin izah etmediği fakat Bâkılânî (öl. 403/1013) tarafından ele alınan bir başka meseleye daha işaret etmektedir. Bu mesele Hristiyanların şâhid âlemde mevcudu cevher ve cevher olmayan şeklindeki taksimleriyle ilişkilidir. Nitekim bu taksimleri nedeniyle bazen her mevcudun sıfat veya cevher olması gerektiğini iddia etmiş bazen de her mevcudun sıfat veya mevsuf olduğunu söyledikten sonra her mevsufun da cevher olduğunu iddia etmişlerdir.⁴³ Bâkılânî'nin ifadesine göre Hristiyanlar varlığı cevher-araz, kâim bi'n-nefs-kâim bi'l-gayr şeklinde de taksim etmekte ve kâim bi'n-nefs olanın cevher, kâim bi'l-gayr olanın ise araz olduğunu belirterek Allah Teâlâ'nın kâim bi'l-gayr yani araz olmasının imkânsızlığından hareketle O'nun cevher olduğuna hükmetmekte ve böylece teolojilerini ontolojilerine uygun hale getirmeye çalışmaktadırlar.⁴⁴ Cüveynî'ye göre Hristiyanlar bu taksimlerinde sadece şâhid âleme bağlı kalmışlardır. Gâibi dikkate almadan salt şâhid ile istişhâd etmek ise ona göre inkâra (ta'til) ve dehr görüşünü benimsemeye sevk etmektedir. Zira bu husus, şâhîde bağlı kalarak hâdis olmayan hiçbir mevcut olmadığını ileri sürmeyi gerektirmektedir.⁴⁵ Cüveynî'ye göre bu durumda şâhîde bağlı olarak kadîm dehrin de mütehayyiz ve birtakım yönlere özgü olduğunu ayrıca arazları kabul eden olduğunu savunmaları gerekecektir. Bunlar ise Hristiyanların dahi kabulden kaçındıkları hususlardır. Nitekim ilâhî sınırlardan,

⁴² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 333.

⁴³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 337.

⁴⁴ Bâkılânî, *et-Temhid*, 93-94.

⁴⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 337. İbn Hazm'ın nakline göre ise Hristiyanlar varlıkları öncelikle canlı ve cansız diye iki kısma ayırmakta ardından canlıları da konuşan (nâtik) ve konuşmayan (gayr-ı nâtik) şeklinde sınıflandırarak Tanrı'nın canlı-nâtik olduğunu ileri sürmektedirler. İbn Hazm bir cinsin altında bir faslın yerleştirilmesi yani canlı cinsi kapsamına nâtik ve gayr-ı nâtik fasllarının yerleştirilmesi şeklindeki bir taksime Tanrı'nın tabi tutulmasını yanlış bulmaktadır. Zira bu taksime göre Tanrı önce canlı cinsinden kabul edilecek ardından nâtik bir varlık olarak tanımlanınca cins ve fasıldan mürekkep bir varlık gibi anlaşılacaktır. Mürekkep olan her varlık ise muhdestir. Bu nedenle İbn Hazm, Hristiyanların varlık taksimine tabiata en yakın kısımdan başlamaları gerektiğini dolayısıyla varlığı cevher ve cevher olmayan şeklinde taksim edip Tanrı'yı da cevher kapsamına dahil etmeleri lazım geldiğini belirtmektedir. Tanrı'yı cevher kısmına dahil ettiklerinde ise O'nu cevher ile sınırlandırmış olurlar ki sınırlandırılmış olan her şey muhdestir. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyr (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1996), 1/114-115.

bölgelerden, cihetlerden, arazları ve hâdisleri kabulden münezzeh kılmak onların da benimsediği ilkelere dâir.⁴⁶

2.2. Uknumlarla İlgili Eleştiriler

Mezhep ve fırka farklılıklarına rağmen Hristiyanların teslisi kabul etme ve teslisi uknumlarla açıklama noktasında ittifak ettiklerini belirten Cüveynî uknum meselesini ilâhî zât ile sıfatlar, sıfatların taalluku ve ahval bahisleri ile ilişkilendirerek ele almaktadır.⁴⁷ Uknum fikrini eleştirirken arazların mütecânis olmayışı, her bir araz türünün farklı sonuçlara yol açması gibi ilkelere dikkat çekmekte ayrıca uknumların üçle sınırlı olmayabileceği üzerinden argümanlar geliştirmektedir. Nitekim Hristiyanlar vücûd, hayat ve ilmin cevherin üç uknumu olduğunu savunmakta ve sıfatları kabul eden Ehl-i hakkın aksine hayat ve ilmin mevsuf üzerine zâid birer vasıf olmadıklarını, cevherin zâtî iki sıfatı olduklarını iddia etmektedirler. Cüveynî'nin ifadesine göre Hristiyanlar uknumları bazen baba, oğul ve ruh şeklinde ifade etmekte ve baba ile vücûdu, oğul ile Tanrı'nın bedenlendiği Mesih'i, ruh ile de hayatı kastetmektedirler. Bazen de ilmi kelime olarak isimlendirmekte fakat kelime ile mana sıfatı olarak kabul ettikleri kelâmı kastetmemektedirler. Ancak kelimeyi ilim ile ifade etmekle birlikte oğul olarak bedenlenme ve Mesih'le birleşme gerçekleşmeden önce ilmi oğul olarak isimlendirmemektedirler. Aksine onlara göre Mesih, -kendisine enkarne olanla birlikte- oğuldur.⁴⁸

Hristiyanların uknum anlayışına yönelik bu açıklamalardan sonra Cüveynî uknumları neden üçle sınırladıklarını ve uknumların dört ya da daha fazla sayıda olduğunu iddia edenlere ne cevap vereceklerini sorgulamaktadır. Hristiyanların, uknumların zorunlu özellikler ve lazım sıfatlar (el-havâssu'l-vâcibe ve es-sıfâtü'l-lâzıme) oldukları ve sadece zikrettikleri üç sıfatın uknum olabileceği sözlerini Cüveynî salt iddia olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda uknumları vücûd, hayat ve ilim ile sınırlayan Hristiyanların dördüncü bir uknumun varlığı söz gelimi kudretin dördüncü bir uknum olduğu iddiasına ne cevap vereceklerini sormaktadır. Cüveynî bu soru karşısında ihtilaflı görüşler ileri sürüp bocalayacaklarını ön görmektedir. Nitekim kimisi hayatın kudretin yerine geçebileceğini ileri sürmektedir ki Cüveynî bu iddiaya hayatın ilmin yerine de geçip geçmediği sorusuyla mukâbele etmekte ve bu soruya cevap veremeyeceklerini söylemektedir. Bu bağlamda Cüveynî, canlının (hayy) ilimden yoksun kalabileceğini fakat kudretten yoksun

⁴⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 337. Şehristânî de Hristiyanların, kendi zâtıyla kâim olmasını kastederek Allah Teâlâ'nın cevher-i vâhid olduğunu iddia etmekle birlikte O'nun tehayyüzü ve hacmi bulunmadığını savunduklarına işaret etmektedir. Onlara göre Tanrı, cevheriyeti bakımından bir, uknumluk bakımından ise üçtür. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/263.

⁴⁷ Cüveynî uknumlarla ahval fikrinin benzerliği iddialarını ikisi arasındaki farkları belirterek çürütmektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 333-334.

⁴⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 333-334. Cüveynî'nin bütün Hristiyanlara attığı, ilim uknumunun nâsûta büründükten sonra oğul olarak isimlendirildiği şeklindeki görüş aslında Melkâilere aittir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/266.

kalamayacağını ileri sürenlere bunun şüpheli bir söylem olduğu nitekim şahid âlemde bir canlının bütün ilimlerden yoksun kalmasının mümkün olması gibi aynı şekilde kudretten de yoksun kalmasının mümkün olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Cüveynî bu söylemlerini yine kendilerinin şahid bakımından yalanladıklarına zira onların ilkesine göre de şahid âlemde kudretin, hayat üzerine zâid olduğu yani hayattan ayrı olduğu fikrinin kabul bulduğuna dikkat çekmektedir. Kaldı ki Cüveynî'nin de ifade ettiği üzere hasımdan herhangi biri çıkıp da bir kimsenin kudretinin o kimsenin hayatı olduğunu savunmamaktadır. Bu nedenle iddialarının dayanağı geçersizdir. Cüveynî'nin ifadesine göre şahid âlemde hayatın kudret olduğunu iddia eden kimsenin bu tavrı onu arazların inkârına ve arazların varlığını ispat yolunu tıkamasına sevk eder. Oysaki şahid âlemde bizler canlı bir varlığın bazen bir şeye güç yetirirken bazen ise aynı şey hakkında acizyet gösterdiğini tıpkı bir varlığı bazen hareketli bazen de sâkin olarak görmemiz gibi müşahede etmekte ve bu yolla arazların varlığını bilmekteyiz. Kaldı ki kudretin inkârı hayatın ve arazların bütünüünün inkârından daha uygundur.⁴⁹

Görüldüğü üzere Cüveynî uknumların üçten fazla olabileceği ve kudretin de uknum sayılabileceği tartışmasında kudretin hayat olduğunun söylenmesi ile mukabele edenlerin arazları inkâr etmiş olacağını söyleyerek mevzuyu arazlara getirmekte ve tartışmayı yine arazlar temelinde devam ettirmektedir. Nitekim Cüveynî'ye göre tıpkı her farklı araz ikilisi gibi hayat ve kudretin yol açtıkları sonuçlar da farklılık gösterir. Zira hayat, kâim olduğu mahalden başkasına taalluk eden bir özellik taşımazken kudret ise mahalleri farklı olan makdurlara taalluk etmektedir.⁵⁰ Cüveynî'nin bu ifadeleri farklı arazların varlığı ve mütecanis cevherlerden oluşan cisimlerde farklılığı sağlayan unsurun arazlar olduğu hususuna işaret etmektedir. Nitekim Bağdâdî'nin de belirttiği üzere arazların varlığını kabul edenlerin çoğu, arazların farklı cinsleri olduğu ve bu cinslerin de cisimlerin veya cismin kısımlarının cinsinden olmadıkları görüşünü benimsemektedirler. Cisimlerin arazlardan oluştuğunu kabul eden Dırâr (öl. 200/815) ile Neccâr (öl. 230/845) ve tek araz olarak hareketi kabul eden Nazzâm (öl. 231/845) ise çoğunluğun görüşüne muhalefet etmektedirler.⁵¹ Cüveynî hayat ve kudretin aynı kabul edilmesinin arazların inkârı sonucuna yol açacağını iddia ederek farklı iki arazı aynı kabul etmenin, araz türlerini tek çatıda toplayarak arazların tecânüsünü savunmanın aslında arazları inkâr demek olduğuna ve arazları mütecanis kabul edince de arazların varlığını ispat delilinin ortadan kaldırılmış olacağına işaret etmiş olmaktadır. Nitekim Eş'arî de (öl. 324/935) arazları inkâr edenleri açıklarken Mennâniyye, Deysâniyye veya

⁴⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 334-335.

⁵⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 335.

⁵¹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-Dîn*, 66.

Tabiatçılar gibi belirli nitelikleri cismi oluşturan temel unsur olarak kabul edenleri arazları inkâr edenler içinde saymaktadır.⁵²

İlmi hayat olarak kabul edip etmedikleri sorulduğunda bu ikisinin birbirinden ayrı olduğunu zira ilmin aksine aşırılık ve ayrıntının (mübâlağa ve tafsil) gerçekleşmesinin hayat hakkında imkânsız olduğunu ve nitekim ‘bu, şundan daha iyi bilir’ (haza a’lemu min hâzâ) ifadesinin buna işaret ettiğini ileri süreceklerini belirten Cüveynî onların bu söyleminin kudret bağlamında onlara yöneltilebileceğine işaret etmektedir. Nitekim aşırılık kudret hakkında da mümkündür. Onlar ise kudreti aşırılığın gerçekleşmediği şeye yöneltmişlerdir. Cüveynî’nin ifadesine göre Hristiyanların bu konudaki dayanakları uknumların cevherin karakteristik nitelikleri olduklarını ileri sürmeleri ve zât sıfatı olan niteliğin hükmünün onu gerektirmesi ve başkasına geçişliliğinin olmadığını savunmalarıdır. Onlara göre bu durum uknumlardan kabul ettikleri vücûd için, cevhere tahsis edilmesi nedeniyle hayat için ve cevherin bilgisi olması bakımından cevhere tahsis edilen ilim için de geçerlidir. Kudret ise bizzat kendine tahsis olmayıp aksine başkasına taalluk etmektedir. Zira Kadîm Cevher’in makdûr olması imkânsızdır.⁵³ Cüveynî’ye göre onların söylemlerinin yanlışlığı birkaç yönden ortaya çıkmaktadır. Nitekim kudretin hayata yöneltildiğini yani hayatın kudret yerine geçtiğini iddia ettikten sonra işler sıklaşınca da kudretin aksine hayatın Kadîm Cevher’e özgü olduğunu ileri sürerek kendi kendileriyle çelişirler. Cüveynî’ye göre bu, kudretin hayattan farklı ve sonucu bakımından ondan ayrı olduğunu itiraf etmeleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla taalluk noktasında hükmü cevhere teaddi eden şeyin teaddi etmeyen şeyle aynı olamayacağı ortaya çıkar. Yani hükmü cevhere ilişen şey ile cevhere ilişmeyen şey birbirinden ayrıdır. Nitekim ilmin uknum olmasının, cevherden başkasına taalluku nedeniyle olup olmadığı sorulduğunda ilmin uknum oluşunu onun başkasına değil de zâta taalluk etmesi nedenine bağlayan Hristiyanlara Cüveynî’nin verdiği cevap, başkasına taalluk etmesi bakımından değil de cevherin kendisini görmesi nedeniyle bakmayı da (ibsâr) uknum kabul etmeleri gerekeceğidir.⁵⁴

Cüveynî’ye göre bir sıfat; zâttan dolayı ilmi gerektirmesi nedeniyle değil ancak cevherin karakteristik niteliği olması, cevherin o nitelikle mevsuf olması ve müteallaklara taalluk etmesi bakımından cevherin uknumu olabilir. Yani ilim, cevher onunla mâlum olduğu için değil onunla âlim olduğu için cevherin sıfatıdır. Cevherin âlim oluşu, ister zâtı ister başkası nedeniyle olsun onun için zorunludur. Cüveynî’ye göre ilim, bir zâtta kâim olduğunda ya da Hristiyanların söylemiyle

⁵² Eş’arî, *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 2/34-38.

⁵³ Nitekim arazlar müteallik olanlar ve olmayanlar şeklinde taksim edildiğinde kudret arazi taallukunda tek bir şeyi aşan arazlar içinde değerlendirilirken ilim ise sadece tek bir şeye taalluk eden yani sadece kâim olduğu zâta etki eden araz olarak kabul edilmektedir. Yine kudret arazi, zâttan dolayı başkasına taalluk eden arazlar kapsamındadır. Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi Ahkâmî’l-Cevâhir ve’l-A’râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut Français D’archéologie Orientale, 2009), 1/7.

⁵⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 335-336.

zâtın bir niteliği olduğunda ilmin o zât için gerektirdiği hüküm, zâtın malum olması değil âlim olmasıdır. Nitekim Cüveynî'ye göre ilim, kendisi nedeniyle mâlum olan şeyin sıfatı olsaydı hâdis ilmin de Kâdim'in sıfatı olması gerekirdi. Zira Kadîm, bu hâdis ilim sayesinde bilinmekte yani onun sayesinde mâlum olmaktadır. Hristiyanlara göre cevherin uknumu olan ilmin, bütün hâdislerin bilinen olmasını sağladığı için bütün hadislerin de uknumu olması gerekirdi ki Cüveynî bu hususun onların görüşünü nakzedeceğine işaret ederek iddialarının geçersizliğinin böylece ortaya çıktığını ifade etmektedir. Kaldı ki görüşlerinde ısrarcı olmaları durumunda cevher için gerekli olup onu aşmaması yani sadece ait olduğu cevhere etki etmesi bakımından cevherin bekâsının da dördüncü bir uknum olduğunu söylemeleri gerekecektir. Bekânın vücûdun aynısı olduğunu ileri sürmeleri de geçersiz bir iddia olacaktır. Zira bekânın vücûd olması durumunda her mevcudun bâkî olması hatta hâdisin de ilk hudûs ânında vücûd onun için tahakkuk etmiş olacağından bâkî olması gerekecektir ki Cüveynî bunun mümkün olmadığını söylemektedir. Dahası vücûdu cevher için sıfat hükmü bakımından uknum kabul edenin bunu savunması da mümkün değildir. Zira vücûdun, cevherin zâtı üzerine zâid bir uknum olmasını imkânsız görmeyen, bekânın da vücûd üzerine zâid bir uknum olmasını imkânsız görmeyecektir. Dolayısıyla Hristiyanların cevherin *kâim bi'n-nefs* oluşunu da kadîm bir şey oluşunu da uknumlar olarak kabul etmeleri gerekecektir. Ayrıca irâde ve kelâmın da birer uknum oluşu konusunda ilzâm edildiklerinde irâde ve kelâmın hâdis olduklarını iddia edeceklerini belirten Cüveynî bu durumda da irâde ve kelâmın kıdemine dair delillerin dile getirileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda onları ilzâm için irâdenin hâdis olduğunu söylemeleri gibi ilmin de hâdis olduğunu söylemeleri gerekeceğini bu ikisinin birbirinden ayrı olduğunu ileri sürmek istemeleri durumunda ise aralarında bir fark bulamayacaklarını dile getirmektedir.⁵⁵

2.3. İttihâd / Enkarnasyon Fikrine Yönelik Eleştiriler

Tanrı'nın İsâ'da bedenlendiğini iddia eden Hristiyanların bu bedenlenmenin yani ittihâdın mahiyeti konusunda kendi içlerinde birbirlerini tekfire sevk edecek derecede ihtilaflar bulunduğunu belirten Cüveynî Hristiyanların bu konuda ileri sürdükleri hulûl, ihtilât-ımtizâc ve zuhûr şeklindeki üç farklı ittihâd yorumundan bahsetmekte ve bu üç yorumun her birini ayrı ayrı ele alarak ittihâd fikrinin yanlışlığını ağırlıklı olarak cevher-araz ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Cüveynî'nin naklettiği üzere Hristiyanların çoğunluğuna göre tıpkı bir arazın, mahalline hulûl etmesi gibi kelime de Mesih'e hulûl etmiştir.⁵⁶ Hristiyanların bu grubu burada Ke-

⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 336-337.

⁵⁶ Hristiyanların çoğunluğunun, ittihâdı arazın cevhere hulûlü şeklinde yorumladıkları ifade edilmekle birlikte bu çoğunluğun Hristiyanların hangi mezhebine bağlı olduğu belirtilmemektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 338; Bâkullânî, *et-Temhid*, 107-108.

lime ile cevherin bir uknumu olan ilmi kastetmektedirler.⁵⁷ Yâkubî ve Nesturîlerden bir grup, bedenlenmeyi ihtilât ve imtizâc ile ifade ederek tıpkı şarabın süte karışması gibi kelimenin de Mesih'in bedenine ihtilât ve imtizâc ettiğini ileri sürerler. Yâkubîlerin çoğunluğu ise ihtilât ve imtizâc neticesinde kelimenin et ve kana dönüştüğünü savunurlar. Rum Hristiyanları da ittihâda ihtilât ve imtizâc manası vermelerine rağmen kelimenin Mesih'e imtizâcından sonra bu ikisinin yani kelime ve Mesih'in tek bir şeye dönüştüğünü yani ikinin bir, çoğun da az olduğunu savunurlar. Burada çokluk ile ihtilât öncesini, azlık ile ise ittihâdı kastederler. İttihâd hakkındaki son görüş ittihâdın, Tanrı'nın insanda zuhûr etmesi şeklindeki yorumudur.⁵⁸ İttihâdın zuhûr yorumuna yönelik eleştiriler cevher-araz merkezli olmadığından bu eleştirilere çalışmamızda yer verilmeyecek ve sadece ittihâdın ilk iki yorumuna yönelik argümanlardan bahsedilecektir.

Cüveynî, kelime uknumu ile Mesih'in ittihâdını arazın, mahalle hulûlüne benzeten görüşü cevher-araz-cisim ilişkisi bağlamında eleştirmektedir.⁵⁹ Cüveynî'nin bu iddiayı çürütmek için ileri sürdüğü ilk argüman bir arazın aynı anda iki veya daha fazla mahalde birden bulunmasının imkânsızlığı ilkesine dayanmaktadır. Nitekim Cüveynî, tıpkı İmam Eş'arî gibi arazların iki mahalde birden bulunmasının imkânsızlığını savunmakta ve tek bir arazın kendi başına kâim iki zâtta da kâim olmasının imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre şayet tek bir arazın birden fazla cevherde/zâtta bulunması mümkün olsaydı o zaman tek bir siyahlık arazının âlemin cevherlerinin tümüyle kâim olması da mümkün olurdu. Ayrıca ona göre bir arazın gerektirdiği hüküm, bu arazın var olduğu mahalle özgü olup bu hüküm diğer mahaller için geçerli değildir.⁶⁰ Bu bağlamda Cüveynî kelimenin Mesih'e hulûl ettiğini iddia edenlere bu kelimenin Kadîm Cevher'den ayrıldığını mı yoksa tıpkı Mesih'le ittihâd söylemindeki gibi Kadîm Cevher'e tahsis mi edildiğini sormaktadır. Cüveynî bu sorusuna kelimenin Kadîm Cevher'den ayrıldığı şeklinde cevap verilmesi durumunda kelimenin, Kadîm Cevher'e özgü olmasına rağmen nasıl olup da ondan ayrılıp başkasına hulûl ettiği sorusunu yönelterek karşı çıkmaktadır. Bu noktada Cüveynî Hristiyanların da bir arazın iki ve daha fazla mahalde kâim olmasının imkânsızlığını kabul ettiklerini hatırlatmakta ve bunu hâdis arazlar hakkında imkânsız görmeleri nedeniyle kadîm uknumlar için de imkânsız görmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim zât sıfatları daha elzem oldukları için araz hakkında imkânsız gördüklerini zât sıfatı için imkânsız görmeleri daha uygundur. Buna göre mahallinde kâim olan arazın o mahalden yok olmasının başkasının ikinci kere ya-

⁵⁷ Şehristânî'nin ifadesine göre teslise inananların tümü kadîmin muhdes ile birleşmeyeceği fakat kelime uknumu ile birleşebileceği noktasında ittifak etmişlerdir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/271.

⁵⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 338.

⁵⁹ Bâkullânî ittihâdın hulûl şeklindeki yorumunu hulûlün, ictimâ ve mümâset olmaksızın düşünilemeyeceğini öne sürerek eleştirmekte ve bu bağlamda hulûl yorumunu benimseyenlerin, Kadîm'in muhdes bir varlıkla ictimâ ve mümâseti fikrini de reddedemeyeceklerini belirtmektedir. Bâkullânî, *et-Temhîd*, 110-112.

⁶⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 214-215; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 245.

ratılmasıyla birlikte mümkün olması ve fakat zât sıfatının zâttan yok olmasının mümkün olmaması sebebiyle bu imkânsızlığın zât sıfatlarına nisbeti daha uygun olacaktır.⁶¹

Kelimenin Mesih'e arazın mahalle hulûlü gibi hulûl ettiği hususundaki eleştirilerinden biri de arazların intikalinin imkânsızlığı ilkesine dayanmaktadır. Kaynaklarda akıl sahiplerinin arazların bir mahalden bir başka mahalle intikal edemeyeceği hususunda ittifak ettikleri belirtilmektedir. Mütakellimler arazın intikalinin imkânsızlığını, intikalin ancak mütehayyiz varlıklar için söz konusu olması, arazların ise mütehayyiz olmamaları nedenine bağlamaktadırlar.⁶² Nitekim Cüveynî de diğer kelâmcılar gibi intikalin sadece mütehayyiz varlıkların sıfatlarından olduğunu ileri sürerek arazların intikalini imkânsız görmekte ve tehayyüzü cevherin zâtî sıfatlarından kabul etmektedir.⁶³ Kelime'nin Mesih'le itihâdını, intikalin mütehayyiz varlığa özgü oluşu ve arazların intikalinin imkânsızlığı kabulleri üzerinden değerlendiren Cüveynî Mesih'in bedeninin daha önce Kelime'den yoksun olup sonradan ona Kelime'nin hulûl ettiği varsayıldığında bunun ancak daha önce bulunmayan bir mananın Mesih'in bedeninde ortaya çıkması veya bir mananın ona intikali ile mümkün olabileceğine dikkat çekmektedir. Tam da bu noktada Cüveynî bir mananın hudûs ve intikal olmaksızın sübutunun imkânsızlığına değinerek Hristiyanların da Kelime'nin hudûsu ve intikalinin imkânsızlığını savunduklarına işaret etmekte böylece itihâda dair bu açıklama tarzının geçersizliğini bir başka açıdan ortaya koymuş olmaktadır. Ayrıca Cüveynî'ye göre bir kimse Hristiyanların Kelime'nin Kadîm cevherden zâil olduğunu iddia ettikleri zehabına kapılırsa onların gerçek görüşüne ters düşmüş olacaktır. Zira Cevher, İsa'nın doğumundan sonra âlim olmuş değildir. Oysa bu, Hristiyanlardan hiçbirinin benimsemediği ve zât sıfatının zâttan ayrılmasını gerektirecek bir söylemdir. Nitekim Hristiyanlara göre Kelime, cevherin zât sıfatlarındandır ve zât sıfatları ortadan kalkmazlar. Zira yok olmaları durumunda hâdis cevherin sıfatının da yok olması gerekecektir ki bunun imkânsızlığı üzerinde ittifak vardır.⁶⁴

Arazların intikalinin imkânsızlığı ilkesi üzerinden argümanını sürdüren Cüveynî Hristiyanların bu iddialarının kendi kendine kâim olmayanın intikali şeklinde imkânsız olan bir hususa sevk edeceğine ve böylece arazların intikalinin imkânının kabulüne yol açacağına dolayısıyla da arazların arazlarla kıyâmının imkânına ya da cevherlerin arazsız olarak intikalinin imkânının kabulüne yönelteceği tehlikesine işaret etmektedir. Oysaki arazların intikalini mümkün görmek zât sıfatlarının intikalini mümkün görmekten daha muhtemeldir. Zira zât sıfatı vücûd ile

⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 338-339.

⁶² İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/140; Muhammed b. A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü İşfîlâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk. Mevlâ Vecih Mehmed vd. (Kalkûta: Bengal Military Orphan Press, 1862), 2/988.

⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 45, 68.

⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 339.

nitelenmez ve vücûd ile nitelenmeyenin intikali ise vücûd vasfı bulunan mütehakkık arazın intikaline nisbetle daha imkânsızdır. Ayrıca Cüveynî kendi kendine kâim olan ve cevher olarak isimlendirdikleri Kadîm'in intikalinin imkânsızlığı noktasında Hristiyanların da kendileriyle hemfikir olduklarını ifade etmektedir. Buna göre kendi kendine kâim olanın intikali imkânsızdır. Zira zât sıfatının intikalinin imkânsızlığı önceliklidir.⁶⁵

İttihâdın arazın mahalle hululü gibi olduğu iddiasına karşı Cüveynî araz ve cevherlerin birbirlerine ait zât sıfatlarını almalarının imkânı yani bir varlık türüne ait zât sıfatların başka bir varlık türüne aktarılamayacağı üzerinden bir başka argüman daha geliştirmektedir. Bu bağlamda iddia sahiplerine cevherin zât sıfatının arazla ittihâdını mı yoksa arazın zât sıfatının cevherle ittihâdını mı mümkün gördüklerini sormaktadır. Nitekim bu şekilde siyahlığın zât sıfatıyla cevherin ittihâd ettiği varsayıldığında cevher, siyahlığın hükmünde olacaktır. Cüveynî bu durumun tersi için de aynı şeyi farz edeceğini belirtmekte ve Hristiyanlar arasında muhdeslerin zâtlarına ait sıfat söz konusu olduğunda ittihâdı mümkün gören kimse bulunmadığı için onların bunu benimsemekten kaçınacaklarını öngörmektedir. Bu bağlamda Cüveynî değişim ve dönüşüme uygun olmalarına rağmen muhdesler hakkında bu husus imkânsız kabul edildiğinde değişim ve dönüşümden münezzeh olan Kadîm için bunun imkânsız olmasının daha uygun olacağını ifade etmektedir.⁶⁶

İttihâdı arazın mahalle hulülü ile açıklayanlardan sonra Cüveynî ittihâdı ihtilât ve imtizâc olarak yorumlayanların görüşünü ele almaktadır. Bu yorumu benimseyenlerin bir kısmı bunu şarabın süte karışmasına benzetirken bir başka grup ise karışımdan sonra artık uknum ve Mesih'in tek olduklarını ileri sürmüşlerdir. Cüveynî ilk grubun iddiasını çürütmek için ittihâdı arazın mahalle hulülü olarak yorumlayanlara yöneltilen eleştirilerin geçerli olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre uknumlar konusunda hulülün imkânsızlığını gösteren bir delilin imtizâc ve ihtilâtın imkânsızlığına delâlet etmesi daha bile uygundur. İhtilât sözüyle tıpkı Nazzâm'ın savunduğu gibi cisimlerin tedâhülünü yani iç içe girmelerini kastetmeleri durumunda da Nazzâm'a bu konuda yöneltilen eleştirilerin onlara da yöneltilceğini ifade etmektedir.⁶⁷

Bununla birlikte Cüveynî ittihâdın imtizâc ve ihtilât olduğu iddiasını çürütmek için farklı deliller ve argümanlar da sunmaktadır. Bu argümanlardan biri ihtilâtın sadece ecrâm ile ecsâm arasında gerçekleşmesi, uknumların ise cirm olmayıp hacimlerinin de bulunmaması hatta bireysel olarak ve belirli bir biçimde vücûd vasfının onlara tahsis edilmemesi ve bütün bunlar nedeniyle bir uknumun cisme ihtilâtının düşünülebilmesidir. Kaldı ki Cüveynî'ye göre ihtilât, sadece yan yana olma

⁶⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 339.

⁶⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 341.

⁶⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 341-342.

(tecâvür) anlamı taşır. Yan yana olma ise sadece her biri iki cihete tahsis edilen ve her birinin ciheti diğerinin sınırı olan iki mütehayyiz şey arasında gerçekleşir. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre eğer ittihâd ile ihtilâtı kastederlerse o zaman Kadîm'in yer kapladığını (tehayyüz) söylemiş olacaktırlar ki Cüveynî Tanrı'nın tehayyüzü bulunduğu iddialarını reddetmektedir.⁶⁸ Nitekim mütehayyiz; “cirm”, “bir cevherin bulunduğu yerde var olmayan”, “zıtlık söz konusu olacağı için kendisine benzeyen bir başka varlığın bulunduğu yerde var olamayan” şeklinde üç farklı tanımını veren Cüveynî tehayyüzü cevherin zât sıfatlarından biri olarak kabul etmekte, cevherin herhangi bir cihette oluşunu bu zâtî niteliği yani tehayyüzü ile açıklayarak bir mütehayyiz hayyizinin, ona tahsis edilen ciheti olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹ Ehl-i hakkın Allah Teâlâ'ya tehayyüz nisbet etmenin imkânsızlığı noktasında birleştiğini belirten Cüveynî Allah Teâlâ'nın hâdislere benzemekten münezzeh olması bağlamında hâdis cevhere has olan tehayyüz niteliğinin O'na atfedilmesinin imkânsızlığını da Allah'ın cihetlerden münezzeh olduğu bahsinde genişçe ele almaktadır.⁷⁰

Cüveynî ihtilâtı ne yan yana olma (mücâveret) ne zâtların yaklaşmaları (tedâniye'z-zevât) ne iç içe geçme (tedâhül) ne de hulûl olarak yorumlamaları durumunda ise ittihâdı ifade için kullandıkları ihtilât ve imtizâc ibarelerinin anlamsız olacağını söylemektedir.⁷¹ Cüveynî'nin nakline göre bu konuda Bâkullânî de onları eleştirmiş ve cevhere veya cevherlere daha önce karışmamış olan şeyin sonradan karışmasının onun hudûsuna delâlet ettiğini ileri sürmüştür. Nitekim Bâkullânî'ye göre sayesinde cevherlerin hudûsu bilgisine ulaşılan şey cevherleri, yan yanayken (mütecâvir) daha sonra ayrılmış (mütebâ'id) olarak görmemizdir ki böylece cevherlerin hâdislerden yoksun kalamadıklarını da anlamış oluruz.⁷² Hristiyanların savunduğu şey ise onları uknumların hudûsu fikrini benimsemeye ya da cevherlerin hudûsuna delâlet eden şeyi redde sevk eder.⁷³

Cüveynî ittihâdı imtizâc ve ihtilât olarak yorumlayan Hristiyanların görüşüne katılanlardan bazısının bu yoruma ilave olarak dönüşüm (inkılâb) düşüncesini de benimsediklerini ve “kelime et ve kana dönüşür” fikrini ileri sürdüklerini ifade etmekte ayrıca ihtilâtın imkânsızlığına delâlet eden her şeyin inkılâb iddiasına karşı da yöneltebileceğini ileri sürmektedir. Nitekim zât sıfatının hulûlünün imkânsızlığı aynı zamanda bu sıfatın dönüşümünün de (inkılâb) imkânsızlığına delâlet etmektedir. Bu nedenle de Cüveynî inkılâb iddiası için aynı delilleri zikredip tekrara düşmeye gerek görmemekte bunun yerine cevherin araza arazın da cevhere dönü-

⁶⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 341-342.

⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 36, 44-45.

⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 286-299; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 39-40.

⁷¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 342.

⁷² Bâkullânî arazların varlığını hareket-sükûn ekseninde açıklarken âlemin hudûsuna ise içtima ve iftirak arazları üzerinden ispat etmektedir. Bk. Bâkullânî, *et-Temhid*, 38-43.

⁷³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 342.

şümünün imkânı hakkında iddia sahiplerinin düşüncesini sorgulamaktadır.⁷⁴ Klasik kaynaklarda böyle bir dönüşümün imkânı fikri daha ziyade cisimlerin arazlar toplamından oluştuğunu ileri süren Dırâr ve Hafs el-Ferd (öl. 204/820) gibi arazcı düşünürlere atfedilmekte, Mu'tezile dahil âlemin oluşumunda cevher-araz düalizmini savunan Ehl-i nazarın tümünün ise böyle bir dönüşümü imkânsız kabul ettikleri zira Allah Teâlâ'nın arazı araz, cevheri cevher olarak yarattığı ve söz gelimi cevherin cevher olarak yaratılmadığı söyleminin cevherin kıdemi fikrine yol açacağı belirtilmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla Cüveynî kelimenin et ve kana dönüşümünü savunan Hristiyanların bu sorgulama karşısında cevherin-araza, arazın cevhere dönüşümünü imkânsız görmelerinin onların ilkelerine daha uygun olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Nitekim Hristiyanların da varlığı cevher ve araz şeklinde düalist bir taksime tabi tuttukları nakledilmektedir.⁷⁷ Bu bağlamda Cüveynî, Hristiyanların dönüşümün imkânsızlığını savunmaları durumunda, uknumun ete dönüşümünün imkânsızlığının arazın cevhere dönüşümünün imkânsızlığına nisbetle daha uygun olacağını söylemektedir. Dahası onların iddiaları doğru kabul edilirse bir kimsede ilim bulunduğu o kimsenin ete dönüşmesi gerekeceğini ileri sürerek Hristiyanların bu argümanlara verecek bir cevaplarının olmadığını ifade etmektedir. Tıpkı etin uknuma yani Mesih'in bedeninin Kelime'ye dönüşümünü mümkün gördükleri gibi uknumların da ete dönüşümünü mümkün görmeleri gerektiğini belirten Cüveynî Kelime ile birleşmeden önce de etin et olduğunu bu yüzden de Kelime'nin ete dönüşmesinin bir anlamı olmadığını söylemektedir. İttihâd sonrasındaki etin önce-sindeki ile aynı olduğunu ileri sürmeleri durumunda ise birleşmeden sonra da ette herhangi bir artış olmadan aynı kaldığına göre bu dönüşümün bir anlamı olmadığına dikkat çekmektedir. Nitekim Kelime'nin et ve kana dönüştüğünü savunanlar uknumun ete dönüşümünde ilave bir şey gerçekleşmediğini ve Mesih'in etine bir şey eklenmediğini kabul ederler. Cüveynî'ye göre bu yüzden uknumun ete dönüşmesinde etin, et olarak kalmasıyla birlikte Kelime yok olmadıkça bahsi geçen dönüşümün hiçbir anlamı yoktur.⁷⁸

Cüveynî bu eleştiri ve reddiyelerin, ittihâdı imtizâc ve ihtilât olarak kabul edip bu ihtilât neticesinde Mesih ile uknumun tek bir şeye dönüştüğünü ileri süren Rum Hristiyanlarının iddiasına da yöneltilebileceğini söylemektedir. Nitekim Cüveynî'ye göre bu grup önce ihtilâtı savunmuş sonrasında ittihâdın gerçekleştiğine hükmetmişlerdir. Cüveynî bu iddia karşısında iki şeyden biri yok olmadan ikinin bire dönüşmesinin kabulünün aklın zorunlu ilkeleri dışına çıkmak anlamına geldiğini

⁷⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 342.

⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/103; Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyin*, 2/54; Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâbî, *Kitâbü'l-Maḳâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, Amman: Dâru'l-Feth, 2018), 457-458.

⁷⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 342.

⁷⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 337; Bâkullâni, *et-Temhid*, 93-94.

⁷⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 342-343.

ifade etmektedir. Ona göre şayet ikinin bire dönüşümü bu şekilde mümkün olsaydı o zaman iki cevherden biri yok olmadan bu iki cevherin tek bir cevher haline gelmesi (ittihâd) ve aynı mahalde iki arazın kâim olması da mümkün olurdu.⁷⁹

SONUÇ

Îrşâd adlı eserinin sıfatullah bahsinde teslis ve ittihâd inançlarını tenkit eden Cüveynî *Şâmil*'de ise Hristiyan inanç esaslarını müstakil başlıklarda ele alarak daha geniş izahlarda bulunmaktadır. Eleştirilerinde hasmın da kabul ettiği ortak kozmolojik ilkelere atıfla ihtilaflı mevzular üzerinde istidlâl yöntemini sıklıkla kullanan Cüveynî'nin çalışmamızda ele aldığımız konulara getirdiği izahlar onun mütekaddim dönem kelâm yöntemini sürdürdüğünü göstermektedir. Nitekim Tanrı'ya cevher denilebilmesi için aklî, nakli veya lügavî delillerin bulunması gerektiğini belirten Cüveynî isim ve sıfatların tevkifiliğinden dolayı aklın bu konudaki delâletini reddetmekte Kutsal Kitap'ta cevher isminin veya Arapça karşılığı cevher anlamına gelen başka bir kelimenin bulunmadığından hareketle naklin delil olmayacağını belirtmekte bu noktada *kâim bi'n-nefs* ya da *asl* anlamında Kutsal Kitap'ta geçen bir kelimenin karşılığının cevher olamayacağını cevherin dildeki anlam ve tanımlarını belirterek ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kelimadaki bilgi edinme yollarından üçünün de cevher isminin Tanrı'ya verilmesine delâlet edemeyeceğini ispat eden Cüveynî cevherin ve cevhere atfedilen *kıyâm bi'n-nefs* ile *asl* ibarelerinin lügavî tanımları etrafında argümanlar geliştirerek müteahhirîn dönem kelâmı eşliğinde bulursa da mütekaddimîn dönemin dile dayalı kelâm yöntemine bağlılığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Kendinden önceki mütekellimler gibi Hristiyanlığın üç büyük mezhebi olarak gösterilen Melkâniyye, Nestûriyye ve Yâkubiyye'nin görüşleri etrafında izahlarda bulunan Cüveynî eleştirilerinde belirli bir kilise babası veya Hristiyan teologunu hedef almamaktadır. Teslis karşısında tevhidi savunurken daha ziyade aklî istidlâllere başvuran Cüveynî cevher-araza dair kozmolojik ilkeleri merkeze aldığı argümanlarında da aklî ve mantikî kıyaslarla hasmı ilzama yönelmektedir. Bu bağlamda uknumlar konusundaki eleştirilerinde arazların mütecânis olmayışı, her bir araz türünün farklı sonuçlara yol açtığı gibi ilkelere dikkat çekmekte, ilim, vücûd ve hayat dışındaki sıfatların da uknum kabul edilebileceği dolayısıyla uknumların üçle sınırlı olmayabileceğini öne sürerek uknum kabul edilen unsurlarla kudret, ibsâr, bekâ, irâde ve kelâm gibi diğer sıfatları kıyasladığı argümanlar geliştirmektedir. Kelime uknumunun Mesih ile ittihâdı şeklindeki enkarnasyon inancının Hristiyanlar tarafından yapılan farklı izahlarını da yine kozmolojik ilkeleri yoğun bir şekilde kullanarak eleştiren Cüveynî'nin bu eleştirilerinde naslara değil akla dayandığı dikkat çekmektedir.

⁷⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 343.

Hatalı evren tasavvurunun hatalı Tanrı tasavvuruna sevk edeceği ön kabulü ile Cüveynî Hristiyanlık eleştirilerinde aklı merkeze alarak cevher, araz, cisim gibi kozmolojik unsurlara ve bunlara bağlı ilkelere uygunluğu gözetmektedir. Cüveynî'nin Hristiyanların teslis, uknum ve ittihâd fikirlerine yönelik tenkitlerinde benimsediği bu eleştiri tarzı onun Tanrı'nın zorunlu olarak değil istidlâl ile bilinebileceği dahası mârifetullah için yapılacak istidlâlin ancak evrene dair tam bir anlayış ortaya konulunca mümkün olacağı şeklindeki düşüncesinin bir yansıması olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

Aydın, Mehmet. "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İ'tizalleri". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 141–156.

Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-Evâ'il ve Telhîsü'd-Delâ'il*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1987.

Bayrakdar, Mehmet. *Bir Hristiyan Dogması Teslis*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.

Bulğen, Mehmet. "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 49–80.

Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dakû'u'l-Kelâmın Yeri ve Rolü". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39–72.

Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37–79.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî Uşûli'd-Dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî Uşûli'd-Dîn*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b.

- Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kıvâti'l-Edille fî Uşûli'l-İ'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmunim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshak. *Kitâbü Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.
- Gürkan, Salime Leyla. "Dogmaya Karşı Akıl: Mâturîdî'nin Teslis İnancını Tenkidi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 63–85.
- Gürkan, Salime Leyla. "Teslis". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/549–552. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Harman, Ömer Faruk. "İslâm-Hıristiyan Polemiği Açısından Gazzâlî ve Er-Reddû'l-Cemil". *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 131–158. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- İbn Fûrek, eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Maşrık, ts.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Faşl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyr. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996.
- İbn Metteveyh, Ebü Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*. thk. Daniel Gimaret. Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009.
- Kâbi, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve Ma'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER, Amman: Dâru'l-Feth, 2018.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'adl: el-Fıraku Gayrû'l-İslâmiyye*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965
- Kaplan, İbrahim. *İslâm'a Göre Hristiyanlık*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Kuzgun, Şaban. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar". *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*. 61–79. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.

- Lacguna, Catherine M. "Trinity". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 14/9360-9364. New York: Thomson Gale, 2005.
- Marulcu, Hasan Tevfik. *İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- Roberson, Ronald G. "Syriac Orthodox Church of Antioch". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 13/8938-8941. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emîr Ali Mehenâ - Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Soyal, Fikret. *İslâm Kelâmcılarına Göre Teslis*. İstanbul: Fotografika Yayıncılık, 2011.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali. *Keşşâfü Işılâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. thk. Mevlevî Vecih Mehmed vd. Kalküta: Bengal Military Orphan Press, 1862.
- Waardenburg, Jaques. "Teslis". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

**Meml kler Döneminin Muhalif Tarihçisi Makr z  ve es-S l k
Adlı Eserinde Abb s  Devletine Dair Eleştiri ve Yorumları**

The Dissident Historian of the Mamluk Period, Ma r z  and His Criticism and
Comments on the Abbasid State in His Work Named *al-Sul k*

Saim YILMAZ

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic History,
Sakarya / Turkey
saimy@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7606-3663

Fatih Yahya AYZ

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Prof., Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Adana / Turkey
fyayaz@yahoo.com

ORCID ID: 0000-0003-3261-4915

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.887869

Atıf / Citation: Yılmaz, Saim - Ayz, Fatih Yahya. "Meml kler Döneminin Muhalif
Tarihçisi Makr z  ve es-S l k Adlı Eserinde Abb s  Devletine Dair Eleştiri ve
Yorumları / The Dissident Historian of the Mamluk Period, Ma r z  and His
Criticism and Comments on the Abbasid State in His Work Named *al-Sul k*". *ilted:*
ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches 55 (Haziran/June 2021/1),
189-212. doi: 10.29288/ilted.887869

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright   Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Memlûkler döneminin büyük tarihçilerinden kabul edilen Makrîzî, Ehl-i beyt ve Hz. Ali evladı taraftarlığının yanı sıra Arap asabiyesine düşkünlüğü ve muhalif tavriyla da tanınmaktadır. Tarihin çeşitli alanlarında eserler kaleme alan Makrîzî, bunlar arasında yer alan Kitâbü's-Sülûk'te Abbâsi Devleti'ni de ana hatlarıyla ele almıştır. Onun buradaki tespit ve yorumları, bu devletin tarihine dair farklı bir bakışı da yansıttığından ele alınmaya değerdir. Zira Makrîzî, Abbâsi Devleti yıkıldıktan sonra bu hanedana mensup bazı kişilerin Mısır'a getirilerek halife ilan edildiği ve toplumla ulemanın onlara büyük hürmet ve teveccüh gösterdiği bir vasatta umumun görüşlerinin dışına çıkarak Abbâsiler'i tenkit etme cesaretini gösteren ilginç bir tarihçidir. Bu çalışmada, öncelikle Makrîzî'nin hayatı, kişiliği ve tarihçiliğine temas edilmiştir. Ulema ailesine mensup olması, aldığı iyi eğitim ve tarihçilik konusundaki müktesebatı özellikle vurgulanmıştır. Yine çalışmaya konu edilen kısmın yer aldığı Kitâbü's-Sülûk de ana hatlarıyla tanıtılmıştır. Ardından eserin Abbâsilerle ilgili kısmı ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiş ve müellifin diğer risale ve biyografi eserlerinde verdiği malumatla zenginleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Tarihi, Abbâsiler, Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, Asabiyet, Ehl-i Beyt.*

Abstract

Maqrîzî, who is considered one of the great historians of the Mamluk period, is known for his support for siyeru as well as his adherence to the Arab asabiyya and for his dissident attitude. Maqrîzî, who wrote works in various fields of history, also discussed the Abbasid State in Kitâb al-Sulûk, which is among them, with its main lines. His findings and comments here are worth considering as they reflect a different view of the history of this state. Because Maqrîzî is an interesting historian who dared to criticize the Abbasids by going beyond the views of the general public in a medium where some members of this dynasty were brought to Egypt and declared as caliphs after the Abbasid State was destroyed and the society and the ulama(scholars) showed great respect and kindness to them. Therefore, Maqrîzî, who is the founder of the Egyptian historiography school and a knowledgeable historian, as well as these features, his brave attitude and opposing attitude make it important to reveal his determinations and evaluations about the Abbasid history. In this study, first of all, Maqrîzî, his personality and his historiography were discussed. Particular emphasis was placed on the fact that he was a member of the Ulama family, his good education and his vast knowledge on historiography. Again, the work of Maqrîzî, Kitâb al-Sulûk, which includes the part of the study, was introduced in its main lines. After these, the part of the work in question was evaluated in detail and enriched with the information given by the author in other treatises and biography works of him.

Keywords: *Islamic History, Abbasid, Maqrîzî, Kitâb al-Sulûk, Asabiyah, Ahl al-Bayt.*

Extended Summary

The Mamluk period (648-923/1250-1517) is regarded as the most productive and rich period of Islamic historiography in terms of the number and variety of works written. Maqrîzî (d. 845/1442), who is among the most important historians of the Middle Ages, is one of the prominent figures of this productive period. Coming from an ulama family and undertaking the duties assigned to the scientific class professorship, muhtasib, oratory/khitâbah etc. in this period, Maqrîzî wrote hundreds of volumes, mostly in the field of history, in addition to these duties. His works in the field of history have a depth and influence to consider him the founder of the Egyptian history school, as well as those works dealt with almost every aspect of this field. The main characteristics that make him a great historian are his approach to history in general and to the history of Islam in particular, as well as his emphasis on all social events as much as political and military developments, and his interpretation of these events, although they are sometimes harsh and extreme. Despite the sharp domination of the

military aristocracy during his lifetime, his courage to criticize everyone in the ruling position, including the sultans who entrusted him with important duties, should be mentioned among the features that make him different. In *Kitâb al-Sulûk*, one of his most important historical works, Makrîzî mentioned many states as a summary and divided approximately eight pages to the Abbasid State in the beginning of his book. He made also some important determinations and subjective comments while giving information about this state in general in that work. Actually, he is known for his adherence to the Arab asabiyya and his opposition as well as his support for Ahl al-Bayt, namely Ali and his children. Therefore, the determinations and comments in the *Kitâb al-Sulûk* are worth considering as they reflect a different perspective on the history of this state. In addition, Maqrîzî is an interesting historian who dared to criticize the Abbasids by going beyond the views of the general public in a medium where some members of this dynasty were brought to Egypt and declared caliph after the fall of the Abbasid State and the society and the ulama showed great respect and kindness to the Abbasid dynasty as a whole. First of all, it should be noted that Maqrîzî's determinations and comments about the Abbasid State in *Kitâb al-Sulûk*, seem to be the result of his fondness for the Arab asabiyya with his great sensitivity towards Ahl al-Bayt, Ali and his children. Thus, it is seen that the caliphs he criticized are especially the first period Abbasid caliphs who applied pressure and persecution against Ali's children and the Tâlibid family. The second conclusion is that he criticizes the caliphs that caused the Iranians and Turks to dominate the Muslim Arab people. In these reactions, it can be said that his feelings towards the Turkish sultans who dominated during his life were also influential. As a third result, it is determined that Maqrîzî had a general opinion about the developments in the time of the Abbasid caliphs and that he was well informed to point out important points that should be known among the actions of these caliphs. Although there are some deficiencies such as not pointing to the Mihna in the period of Caliph Ma'mûn, it should be stated that Maqrîzî managed to take a general picture of the history of Abbasid State, so to speak. It should also be noted here that, the Mamluk historiography has a characteristic in which the genre called "al-ajâib wa'l-gharâib", in which elements and stories that will attract the attention of the people or that will be liked by the public, were used extensively. Therefore, as Maqrîzî wrote his work for the Mamluk community, he preferred to give more space to the events such as the Abbasid caliphs eating a lot, being in demand for their concubines, and the dreams they saw etc. Finally, it should be stated that this research, which was designed as a pioneering study on the determinations and interpretations of Maqrîzî about the Abbasid State and its caliphs by taking the *Kitâb al-Sulûk* to the centre, should be deepened by participating in other works. For example, the information that sometimes reaches hundreds of pages about some of the Abbasid caliphs in his work called *al-Muqaffa* by giving his sources by going beyond the general method he adopted should definitely be evaluated, maybe it should be the subject of postgraduate studies.

GİRİŞ

Memlûkler dönemi (648-923/1250-1517), kaleme alınmış eserlerin sayısı ve çeşitliliği bakımından İslâm tarihçiliğinin en verimli ve zengin devresi olarak kabul edilmektedir.¹ Orta Çağ'ın en önemli tarihçileri arasında gösterilen Makrîzî (öl. 845/1442), bu verimli dönemin önde gelen simalarındandır. Ulema ailesinden gelen ve önemli görevleri deruhte eden Makrîzî, ekseriyeti tarih sahasında olmak üzere yüzlerce cilt eser de kaleme almıştır. Tarih sahasındaki eserleri onu Mısır tarih ekolünün kurucusu addedecek ölçüde derinliğe ve tesire sahiptir. Önemli

¹ Memlûkler dönemi tarihçileri ve tarihçiliği hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020).

tarih eserleri arasında yer alan *Kitâbü's-Sülûk*, büyük kısmı itibarıyla Mısır'ın tarihini ele alan bir çalışmadır. Bu eserin genel tarih kısmında özet şeklinde birçok devletten bahseden Makrîzî, yaklaşık sekiz sayfayı Abbâsî Devleti'ne (132-656/750-1258) ayırmış ve ana hatlarıyla bu devletle ilgili bilgiler verirken bazı önemli tespitlerde bulunmuş ve indî yorumlar da yapmıştır. Ehl-i beyte düşkünlüğü ve Arap asabiyesini öne çıkaran tutumuyla bilinen Makrîzî'nin Abbâsîler'e yaklaşımında eleştirel bir tavır takındığı görüldüğünden onun Abbâsî Devleti ile alakalı tespit ve yorumlarının ele alınması yararlı olacaktır. Yine tarih sahnesinden çekilmiş olan bir devletle ilgili, bu devleti yöneten hanedana mensup kişilerin hilâfet makamında bulunduğu ve bu durumun hem yöneticiler hem de halk ile ulema nazarında çeşitli açılardan çok önemli kabul edildiği Memlûkler döneminde söz konusu tavrı benimseyen büyük bir tarihçinin verdiği bilgilerin değeri de izahtan varestedir. Bu dönemde ve sonrasında Abbâsî Devleti ile alakalı müstakil veya genel bir eserin bir kısmı şeklinde çalışmalar mevcut olmakla birlikte Makrîzî'nin yaptığı gibi eleştiri dozu daha fazla olan eserlerin özellikle ele alınması mukayeseler bakımından değerli kabul edilebilir. Ayrıca beş asırdan fazla varlığını devam ettirmiş bir devletle ilgili sekiz sayfalık kısım, az kabul edilse bile günümüz okuyucuları için dahi bu devletle ilgili genel bir kanaat oluşturacak ve Abbâsî halifelerinin temel vasıfları ve önemli faaliyetleriyle ilgili bilgi sahibi kılacak ölçüde nitelikli görünmektedir. Bu noktada Makrîzî'nin başka eserlerinde de Abbâsîler ve Abbâsî Devleti ile alakalı yorum ve tespitlerinin bulunduğu ancak *Kitâbü's-Sülûk*'teki malumatın bütünü ele alan yegâne kısım olması sebebiyle tercih edildiği belirtilmelidir. Makrîzî'nin Abbâsî Devleti ile alakalı bahsi geçen eserinde yer alan kısım, tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan bir çalışmaya konu edilmemiştir. Bununla birlikte Paul M. Cobb'un bir makalesi² Makrîzî'nin daha sonra ele alınacak olan iki risalesi çerçevesinde onun Hâşimî taraftarlığı ve bu bağlamda Ümeyye ailesiyle ilk Abbâsî halifelerine yönelik değerlendirmelerini ele almaktadır.

Bu çalışmada öncelikle Makrîzî'nin hayatı, kişiliği ve tarihçiliğine temas edilmiş, bahsi geçen *Kitâbü's-Sülûk* de ana hatlarıyla tanıtılmıştır. Makrîzî'nin hayatı, kişiliği ve tarihçiliğinin ele alınması onun Abbâsîler'le ilgili tutumunu anlamak bakımından önem arz etmektedir. Bunların ardından söz konusu eserin Abbâsî Devleti ile ilgili kısmı ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiş ve bu kısım önemli görülen noktalarda müellifin bazı risale ve biyografi eserlerinde konuyla ilgili verdiği malumatla zenginleştirilmiştir.

Çalışmanın hedefi, ekol sahibi vukufiyetli bir tarihçinin Abbâsî tarihiyle alakalı tespit ve değerlendirmelerinin ortaya konulması, Abbâsî halifelerinin devletin başı

² Bk. Paul M. Cobb, "Al-Maqrîzî, Hashimism, and the Early Caliphates", *Mamluk Studies Review* 7/2 (2003), 69-81.

kabul edildiği bir dönemde Abbâsiler'in eleştirildiği alternatif kabul edilebilecek bir çalışmaya dikkat çekilmesidir.

1. MAKRÎZÎ, TARİHÇİLİĞİ VE *KİTÂBÛ'S-SÛLÛK* ADLI ESERİ

Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir b. Muhammed b. İbrahim b. Muhammed b. Temîm b. Abdüssamed b. Ebü'l-Hasen el-Makrîzî, 766 (1364) senesinde Kahire'de doğmuştur. Ailesi Lübnan'ın Ba'lebek şehrinde bulunan Makârize'den Kahire'ye göç ettiğinden hem dedesi ve babası hem de kendisi Makrîzî lakabıyla tanınmaktaydı.³ Makrîzî âlimlerle dolu bir aileye mensuptur. Baba tarafından dedesi Abdülkâdir (öl. 733/1332), Hanbelî mezhebinin meşhur muhaddis ve fakihlerindendi.⁴ Makrîzî'nin babaannesi de dönemin hanım muhaddislerindendi.⁵ Anne tarafından dedesi ve ilk eğitimini veren hocası İbnü's-Sâiğ (öl. 776/1375) ise meşhur Hanefî fakihlerinden olup Dâruladl müftülüğü ve ordu kadılığı gibi önemli görevlerde de bulunmuştu.⁶ Makrîzî'nin babası Alâaddin Ali (öl. 779/1378), Dîvân-ı inşâ'da kâtiplik ve kadı divanlarında çeşitli vazifeler üstlenmiş, özellikle yazı ve hesap işlerinde mahir eğitilmiş bir kişiydi. Hanbelî mezhebine mensup olan Alâaddin Ali faziletli bir kişi olarak nitelendirilir.⁷ Annesi Esmâ (öl. 800/1397) ise iffeti ve dindarlığının yanı sıra bilgili bir kişi olarak da anılmaktadır.⁸

Makrîzî, böyle bir aileye mensup olmasının da bir eseri olarak çok iyi eğitim görmüştür.⁹ Memlûk tarihçisi ve muhaddis Sehâvî'nin (öl. 902/1497) bizzat ondan naklettiğine göre Makrîzî 600 civarında hocadan ders almıştır.¹⁰ Makrîzî'nin meşhur talebesi ve Memlûk tarihçisi İbn Tağriberdî de (öl. 874/1470), onun hocaları ve okuduğu kitaplarla ilgili birçok malumat aktarır.¹¹ İlim tahsili için pek çok yere seyahatler gerçekleştiren Makrîzî hadis ve fıkıh başta olmak üzere tefsir, kıraat ve Arap edebiyatı gibi çeşitli sahalarda eğitim görmüştür. İbn Tağriberdî onu çok yönlü âlim olarak nitelendirir ve her sahada faydalı eserler¹² kaleme aldığını aktarır.

³ Bk. Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/448.

⁴ Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalâni, *ed-Dürrü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, nşr. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/237-238.

⁵ Osman Cengiz, *Makrîzî'nin İmtâ'u'l-Esmâ İsimli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 19.

⁶ Bk. Saffet Köse, "İbnü's-Sâiğ ez-Zümürüddî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/196-197.

⁷ İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr bi-enbâi'l-'umr*, nşr. Hasan Habeşi (Kahire: Lecnetu İhyâi'l-Türâsi'l-İslâmi, 1969), 1/166; Cengiz, *Makrîzî'nin İmtâ'u'l-Esmâ İsimli Eseri*, 20-21.

⁸ Bk. Takıyyüddin Makrîzî, *Dürrü'l-'ukûdi'l-Feride fi terâcimi'l-a'yâni'l-müfide*, nşr. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısıri (Dimâşk: Vizaretü's-Sekâfe, 1995), 2/225 vd.

⁹ Makrîzî'nin tahsil hayatı hakkında bk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, *el-Makrîzî müerrihan*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 34 vd.

¹⁰ Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.), 2/21-22, 23.

¹¹ Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müsteyfi ba'de'l-Vâfi*, nşr. Muhammed M. Emin - Nebil Muhammed Abdülaziz (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 1/415-416.

¹² Eserleri hakkında bk. İzzeddin, *el-Makrîzî*, 51 vd.

Ancak bunlar arasında tarih ilmini ayrı bir yere koyarak tarih bilgisinin darbimesel hâline geldiğini söyler.¹³ Çağdaşı ve rakibi İbn Hacer de (öl. 852/1449) onun tarihe düşkünlüğünü vurgulayarak bu hususta büyük bir birikimi olduğunu kabul eder.¹⁴ Dolayısıyla Makrîzî'nin en fazla öne çıkan yönü tarihçiliğidir. Makrîzî biyografisinde zikredilen âlimlerden tarih sahasında ders almış ancak özellikle İbn Haldûn'dan (öl. 808/1406) çok etkilenmiştir. Bu etkiyi ona dair kullandığı ifadelerden anlamak mümkündür.¹⁵ İbn Haldûn'un haftanın bir gününü Makrîzî'ye tahsis etmiş olması¹⁶ aralarındaki hoca-talebe münasebetlerinin boyutunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

Makrîzî, *Divân-ı inşâ*'da tevkî kâtipliği ve Kahire ve Aşağı Mısır (el-Vechü'l-bahrî) muhtesibliği görevlerine atanmıştır. Bu son görevine birkaç defa tayin edilmiş ancak hepsi de çok kısa sürmüştür.¹⁷ Müellif bu iki vazifenin dışında müderrislik, nâzırlık ve hatîblik gibi başka görevlerde de bulunmuştur.¹⁸ Sehâvî, Makrîzî'nin bütün bu vazifelerinin ardından övgüyle anıldığını belirtir.¹⁹ Makrîzî, el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin (815-824/1412-1421) ölümünden sonra hem bu sultanın haleflerinin tutumu hem de kendi tercihiyle devlet işlerinden çekilmiş, kendisini ilmî çalışmalara adanmıştır. 834-839 (1430-1435) seneleri arasında Mekte'de ikamet etmiş ve resmî bir sıfatı olmaksızın hem ilim tahsil etmiş hem de ders vermiştir. Kahire'ye döndükten sonra da tamamen evine kapanarak ilim ve ibadetle ömrünü tamamlamıştır.²⁰ Makrîzî, ömrünün son yıllarında rahatsızlanmış, uzun bir hastalığın ardından Ramazan 845 (Şubat 1442) tarihinde vefat etmiş, Kahire'deki Baybarsiyye Hankahı sûfilerine ait mezarlıkta defnedilmiştir.²¹

Makrîzî, çağdaşlarının büyük bir kısmı tarafından hoş sohbet, son derece dindar ve zâhid bir kişi olarak nitelendirilir.²² Meşhur Memlûk tarihçisi Aynî (öl. 855/1451) ise rakibi olan Makrîzî için bu tür övgü ifadeleri kullanmadığı gibi onun kum falı bakmaya düşkün biri olduğu gibi ithamlarda bulunur.²³ İki hocasının arasındaki çekişmeyi bilen İbn Tağriberdî ise Aynî'nin bu sözleri maksatlı bir şekilde

¹³ İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1/416, 417.

¹⁴ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 4/188.

¹⁵ Bk. Makrîzî, *Düerü'l-'ukûdi'l-Feride fi terâcimi'l-a'yâni'l-müfide*, nşr. Mahmud el-Celîlî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 2/383-410.

¹⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/24.

¹⁷ Bk. Makrîzî, *Düerü'l-'ukûd*, nşr. Mahmud el-Celîlî, 3/67; a.mlf., *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde - Said A. Âşûr (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1970-1971), 3(2)/930, 3(3)/969, 970, 999, 1013.

¹⁸ Görevleri hakkında bk. İzzeddin, *el-Makrîzî*, 43-44.

¹⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/22.

²⁰ Seyyid, "Makrîzî", 27/449.

²¹ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1/417, 420.

²² İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 4/188; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1/417; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/24.

²³ Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-'Aynî, *İkdu'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*, nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî el-Karmût (Kahire: ez-Zehra li'l-İlami'l-Arabî, 1989), 574; ayrıca bk. Cengiz, *Makrîzî'nin İmtâu'l-Esmâ İsimli Eseri*, 46 vd.

söylediğini belirtir.²⁴ Makrîzî'yi çok tenkit eden Sehâvî, Aynî'nin söz konusu ithamlarını kayıtlarına eklerken, Makrîzî'nin güzel ahlâklı, mütevazı, cömert, âlicenap ve çok dindar bir kişi olduğunu da söylemekten çekinmez. Yine birçok önde gelen devlet adamının onun hoş sohbeti kadar keskin kalem ve dilinden çekindiği için Makrîzî'ye itibar gösterdiğini de ileri sürer.²⁵

Sehâvî'nin ifadelerine göre kalem ve dilinin keskin oluşu onun bütün eserlerinde tespit edilebilecek hususiyetlerinin başında gelmektedir. Zira tarih eserlerinde kendisini önemli görevlere getiren Memlûk sultanları için dahi esaslı eleştiriler getirmiş, hocası İbn Haldûn'u bile ilmiye teşkilatı ve kadılıktaki bazı yaptıkları sebebiyle tenkit etmekten kaçınmamıştır. Onun bu tutumu muhalif kişiliği kadar Memlûk tarihçileri arasında pek fazla görülmeyen tarafsız tarihçiliği ile de irtibatlı olmalıdır. Nitekim onu bu tavrı sebebiyle eleştiren talebesi İbn Tağriberdî dâhil çağdaşları, Makrîzî'nin birtakım tenkitlerine cevap veremedikleri gibi bazı hadiselerle alâkalı açık itham ve tespitleri karşısında sükût etmek zorunda kalmışlardır.²⁶

Makrîzî'nin görüşleri ağırlıklı olarak Mısır coğrafyasında hâkim olan Şâfiî-Eş'arî çizgide şekillenmiş görünmekle birlikte onun nevi şahsına münhasır kişiliği de fikirlerinde etkilidir. 20 yaşlarına kadar Hanefî olan Makrîzî, kendi görüşlerine daha yakın bulması sebebiyle Şâfîliğe geçmiştir. İbn Hacer ve Sehâvî gibi çağdaşları onun ehl-i hadis çizgisine düşkünlüğü sebebiyle Zâhiriliği benimsediğini ancak Mısır ulema ve toplumunun genel temayülüne uymak için Şâfîliğe geçtiğini ileri sürerler. Hatta buna mecbur kaldığı imasında bulunurlar.²⁷ İbn Tağriberdî de onun Zâhiriliğe meyli olduğunu ifade etmekle birlikte Şâfîliliği benimseme sebeplerini kendisine söylediğini belirtir ancak bunları nakletmez.²⁸

Makrîzî'nin dönemindeki siyasî yapı, ulema, ilmiye teşkilatı vb. teşekküller hakkındaki eleştirel tutumu ve muhalif tavrı, içinde bulunduğu toplumdan farklı fikirlere sahip olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Ehl-i beyte duyduğu muhabbet sebebiyle Hz. Ali evladı ile Abbâsîler arasındaki iktidar mücadelesinde Ali evladını haklı bulur. Memlûkler döneminde Mısır Abbâsî hilâfetinin mevcudiyetine ve toplumun kahir ekseriyetinin bu sülaleyi neredeyse mübarek kabul etmesine²⁹ rağmen bu fikirlerini serdetmekten kaçınmaz. Onun Hz. Peygamber, Ehl-i beyt ve Hz. Ali'ye olan muhabbet ve bağlılığı çeşitli eserlerinde görülmekle birlikte, *Resâilü'l-*

²⁴ İbn Tağriberdî, *Havâdisü'd-dühûr fî meda'l-eyyâm ve'ş-şühûr*, nşr. Muhammed K. İzzeddin (Beirut: Âlemül-Kütüb, 1990), 1/64.

²⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/24.

²⁶ Bk. Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, 87-88.

²⁷ Bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gümûr*, 4/187; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/22.

²⁸ İbn Tağriberdî, *el-Menhelü'ş-şâfi*, 1/415, 417; a.mlf., *Havâdisü'd-dühûr*, 1/67-68.

²⁹ Memlûk toplumunun ve ulemasının Abbâsî ailesine atfettiği kudsiyeti gösteren ilginç bir anlatım için bk. Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâ'i'ü'z-zühûr fî veķā'i'd-dühûr*, nşr. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1982-1984), 2/395.

Makrîzî adı verilen eserde bulunan iki risalesine özellikle işaret edilmelidir.³⁰ Bunların birincisi “Ma‘rife mâ yecibü li-âli‘l-Beyti‘ş-Şerîf mine‘l-hakk ‘alâ men ‘adâhüm” olup, bu risalede Ehl-i beyt hakkında nâzil olan Ahzâb 33/33 âyetinin hadisler üzerinden izahını ve Rasûlullah‘ın ehline hürmetin gerekliliği meselesini ele almaktadır. İkincisi ise “en-Nizâ ve‘t-tehâsum fimâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim” isimli risaledir.³¹ Bu risalede Hz. Peygamber‘in sülalesi Benî Hâşim ile Ümeyyeoğulları arasındaki rekabet ve çekişmeyi tarihî kökenlerine inerek ele almakta, hilâfetin Benî Hâşim‘in hakkı olduğunu belirterek Ümeyyeoğulları‘nı ağır bir şekilde eleştirmektedir. Makrîzî, bununla yetinmeyerek Abbâsiler‘i de aynı gerekçelerle tenkit etmekten kaçınmamakta ancak hilâfetin devam etmesi gerektiği kanaatiyle mülke dönüştükten sonra onu ele geçiren Abbâsiler‘i nispeten mazur da görmektedir.

Makrîzî‘nin Hz. Peygamber ve Ehl-i beyte olan muhabbeti Rasûlullah‘ın hayatını ve bütün özelliklerini fiten-melâhim konularını da ekleyerek kaleme aldığı *İmtâ‘u‘l-esmâ‘* adlı meşhur eserinde zirve noktasına ulaşır.³² Nitekim bu eserde Hz. Peygamber Hicret ederken müşrikleri yanıltmak için Hz. Ali‘nin onun yatağına yatmasını “*insanlar arasında Allah‘ın rızasına nâil olmak için kendi nefsinin feda edenler vardır...*”³³ âyetinin nüzul sebebi olarak zikreder.³⁴ Oysa müfessirlerin bu âyetin nüzul sebebi kimseler arasında Hz. Ali‘yi zikretmedikleri ifade edilmektedir.³⁵ Yine eserin hasâise dair kısmında müellif, Hz. Hatice ve Hz. Âişe‘yi fazilet açısından karşılaştırdığı gibi onları ayrı ayrı Hz. Fâtıma ile de mukayese eder. Mesela Hz. Hatice ile kızı Hz. Fâtıma‘yı fazilet açısından mukayese için açtığı fasılda bu hususta bir rivayet bulamadığını ancak Hz. Peygamber‘in kızı Fâtıma için söylediği “o benden bir parçadır” sözünü naklederek bundan daha büyük bir şeref olamayacağını ifade etmesi yeterince fikir verir mahiyettedir. Hz. Fâtıma‘yı Hz. Âişe ile mukayese ettiği kısımda ise bazı rivayetlerdeki Hz. Âişe‘nin kadınların en üstünü olduğuna dair değerlendirmeleri aktardıktan sonra sözü yine Hz. Peygamber‘in kızı Fâtıma için söylediği “o benden bir parçadır” hadisine getirerek kanaatini ihlas eder.³⁶ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak burada vurgulanması gereken husus Makrîzî‘nin Ehl-i beyt sevgisinin eserlerine yoğun bir şekilde aksetmiş olmasıdır.

³⁰ Makrîzî, *Resâilü‘l-Makrîzî*, nşr. Ramazan Bedri - Ahmed Mustafa Kasım (Kahire: Dârü‘l-Hadis, 1998).

³¹ Batılılar tarafından 19. asırda neşredilen bu çalışmanın Türkçe çevirisi için bk. Makrîzî, “Emevî-Hâşimî Çekişmesi”, çev. İrfan Aycan - Abdulhâlık S. Bakır, *İdeolojik Tarih Okumaları*, haz. İrfan Aycan - M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 151-210 (Abbâsiler‘le ilgili kısmı 192. sayfadan sonradır). Ayrıca bu risale hakkında yapılan değerlendirme için bk. M. Mustafa Ziyâde, “Makrîzî ve Çağdaşları”, çev. Cüneyt Kanat, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 8 (1993), 225-226.

³² Makrîzî, *İmtâ‘u‘l-esmâ‘ bimâ li‘r-resûl mine‘l-ebnâ‘i ve‘l-ahvâl ve‘l-hafede ve‘l-metâ‘*, nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysi (Beyrut: Dârü‘l-Kütübü‘l-İlmiyye, 1999).

³³ el-Bakara 2/207.

³⁴ Makrîzî, *İmtâ‘u‘l-esmâ‘*, 1/57.

³⁵ Bk. Cengiz, *Makrîzî‘nin İmtâ‘u‘l-Esmâ İsimli Eseri*, 74 ve dip. 342.

³⁶ Bk. Makrîzî, *İmtâ‘u‘l-esmâ‘*, 10/271-273.

Makrîzî'nin bu tutumu kendi nesebiyle alakalı iddiasında da belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Makrîzî küçüklüğünde babası tarafından Kahire'de Fâtımîler (297-567/909-1171) tarafından yaptırılmış olan Hâkim Camii'ne götürülmüş ve babası "bu cami senin atalarının eseridir" demiştir. Makrîzî de bu söze binaen nesebinin Fâtımîler'e dayandığını ileri sürmüştür.³⁷ Makrîzî'nin bu nesep iddiası İbn Hacer ve talebesi Sehâvî tarafından sahih kabul edilmemekte ve çürütülmeye çalışılmaktadır.³⁸ Makrîzî'nin bu iddiası esasen Fâtımîler'in kendi neseplerinin Hz. Peygamber'e dayandığı ve önceden beri sıhhati tartışılmalan iddia ile doğrudan ilişkili olmalıdır.³⁹ Kanaatimizce Makrîzî, Fâtımîler üzerinden kendi nesebini de Rasûlüllah'a ulaştırma arzusundadır. Ancak burada vurgulanması gereken husus bu iddianın sıhhatinden ziyade Makrîzî'nin çok sevdiği Rasûlüllah'a kan bağı ile bağlanma isteğidir. Bunun yanı sıra iki oğluna Ebü'l-Mehasin Muhammed ve Ebü Hâşim Ali kızına ise Fâtuma ismini vermiş olması,⁴⁰ İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) Hâşimî olmasına ve nesebinin Hz. Peygamber'in soyuyla birleşmiş olmasına büyük değer atfetmesi de⁴¹ onun Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt sevgisinin bariz örnekleri olarak kabul edilebilir. Ayrıca Ali evladından oldukları iddiasını doğru kabul ettiği Fâtımîler'e dair kaleme aldığı eser olan *İtti 'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'* da⁴² bu çabanın bir ürünü olmalıdır. Yine bu eserin isminden de anlaşılacağı gibi Fâtımîler için halife ve imam ifadelerini kullanması, Fâtımîler'in hilâfetini sahih gördüğünü ortaya koyduğu gibi Abbâsîler'e karşı mücadele eden Ali evladına Fâtımîler üzerinden destek verdiği şeklinde de değerlendirilebilir. Ancak burada şu hususu da vurgulamak gerekir ki, Makrîzî'nin bu anlayışı onun Şii olarak değerlendirilmesini gerektirmez. Nitekim birçok eserinde ve burada işaret edilen risale ve siyerinde Şia'nın çok sert şekilde tenkit hatta hakaret ettiği sahabilerle ilgili mutedil bir yaklaşım sergiler ve hürmetkâr ifadeler kullanır.

Bu noktada Makrîzî'nin Ehl-i beyt kadar olmasa da Arap asabiyetine düşkün olduğu intibahı veren yaklaşımlarına da temas edilmelidir. Zira bu özelliği de onun Abbâsîler'le alakalı değerlendirmelerini anlamlandırmak açısından bilinmelidir. Makrîzî, daha önce bahsedilen Emevî-Hâşimî çekişmesine dair risalesiyle bu çalışmanın konusu olan *es-Sülûk*'ün Abbâsi Devleti ile alakalı kısımlarında bu yaklaşımını açıkça ortaya koyar. Burada onun *İmtâu'l-esmâ'* adlı eserinde yer alan Arap asabiyetine düşkünlüğünü ihsas eden anlatımlarından bir örnek vermek yeterli kabul edilebilir. Buna göre müellif eserinin fiten-melâhim kısımlarında Kureyş ve

³⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/23.

³⁸ Bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 4/188; a.mlf., *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/238; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/21, 23.

³⁹ Bk. Makrîzî, *Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtaf ve'l-âsar* (Beyrut: Dârü Sâdir, ts.), 1/348-349; Cengiz, *Makrîzî'nin İmtâu'l-Esmâ İsimli Eseri*, 17.

⁴⁰ Makrîzî, *Dürerü'l-ukûd*, nşr. Mahmud el-Celîlî, 2/98-99; a.mlf., *es-Sülûk*, 4(2)/651.

⁴¹ Bk. Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffa'l-kebir*, nşr. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 5/311; Cengiz, *Makrîzî'nin İmtâu'l-Esmâ İsimli Eseri*, 34.

⁴² Makrîzî, *İtti 'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*, nşr. Cemaledin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-Ala li'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1996).

Araplar'ın başlarına musallat olan milletler vasıtasıyla idaredeki hâkimiyetlerini kaybedeceklerine dair hadisleri zikrederken bunun aynen gerçekleştiğini söyler. Makrîzî, Abbâsî Devleti'ne hâkim olan Türkler ve İranlılar için sert ve ağır ifadeler kullanır hatta Selçuklular'ı (429-552/1038-1157) Firavunlara benzeten aktarımlarda bulunur. Daha sonraki sürece de temas eden müellif kendi zamanına kadarki durumu özetledikten sonra Kays'tan Temîm'e bütün Arap kabilelerinin zelil bir durumda olduğunu, bahsi geçen hükümdar ve devletlerin onlara istediği gibi davrandıklarını, Mısır'daki Abbâsî halifelerinin Türk sultanların esiri konumunda olduklarını belirtir.⁴³

Makrîzî buraya kadar zikredilen şahsî özellikleri ve yaklaşımlarının dışında, çok etkilendiği İbn Haldûn gibi önemli bir tarih görüşüne sahip büyük bir tarihçidir. Kaleme aldığı bütün eserlerde, içinde yaşadığı coğrafya ve toplumun her yönüne aynı ilgiyi göstermiş ve bunlarla ilgili ayrıntılı bilgiler sunmuştur. Olayların arasında ilişkiler kurmuş, kendisinden önceki tarihçilerin verdiği bilgileri birbirine bağladığı gibi bunlar üzerine yorumlar da yapmıştır. Onun akademik tarihçiliği, araştırmacılığının yanı sıra bazen katı gibi görünse de büyük oranda koruduğu tarafsızlığıyla da beslenmiştir.

Makrîzî'yi diğer tarihçilerden ayıran temel özelliği kaleme aldığı tarih eserlerinde hiçbir unsuru diğerine feda etmemesidir. Kronolojik eserlerinde siyasî, askeri olaylara önem verdiği kadar ilmi gelişmelere de yer ayırmış, toplumun her kesiminden insanın sevinçleri, üzüntü ve sıkıntılarını da kaydetmiştir. Bunlara neredeyse günlük fiyat hareketlerini de ekleyerek iktisat tarihi sahasına önemli malzeme sunmuştur. Müellif siyasî, sosyal ve iktisadî hadiseleri çoğu zaman günlük olarak naklettiği eserlerinde neredeyse bütün önemli vazifelerin tayin ve azil tarihlerini tam olarak tespit etmiştir. Bu hususlarda önceki kaynaklarda bulunan eksiklikleri gidermeye çalışmış ayrıca olaylar arasında ilişki de kurmuştur. Daha önceki dönemin meşhur kaynakları dışında başka eserlere de müracaat ederek tarihî hadiselerin akışında boşluk bırakmamaya gayret göstermiştir. Makrîzî kendisinden önce yaşamış tarihçilerin eserlerinden yaptığı alıntılarda bunları olduğu gibi aktarmak yerine çoğu zaman tenkit süzgecinden geçirme yoluna gitmiş ve rivayetlerin sebep-sonuç ilişkilerini belirtmek suretiyle titiz bir tarihçilik örneği sergilemiştir. Müellifin pek çok defa uyguladığı bu usul, onu yöntem sahibi/metodik tarihçiler sınıfına dâhil etmemizi gerektirecek ölçüde ustacadır. Elbette Makrîzî'nin de çeşitli eksiklikleri ve sorunlu yaklaşımları bulunmaktadır. Bunların başında bazen sert ve ağır ifadeler kullanmaya kadar giden muhalif tutumu gelir. Ancak onun sert muhalif tavrı, çağdaşlarının sessizliğinin ürünü olarak da değerlendirilebilir. Bu tür eleştirileri kısmen başka tarihçilerde de tespit etmek mümkün olmakla birlikte bunu Makrîzî gibi

⁴³ Bk. Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ'*, 12/315-317. Ayrıca bk. Cengiz, *Makrîzî'nin İmtâu'l-Esmâ İsimli Eseri*, 71-73.

dönem ve şahıs ayrımı yapmaksızın devamlı surette yapan bir tarihçiye rastlamak kolay değildir. Sonuç itibariyle bazı eksikliklerine rağmen Makrîzî, yaşadığı dönemin en büyük ve güvenilir tarihçisi olarak öne çıkmaktadır.⁴⁴

Makrîzî'yi tarih alanında büyük şöhret sahibi yapan eserlerinin başında kronolojik olarak kaleme almış olduğu *Kitâbü's-Sülûk* gelir. Eser, İslâm'dan önceki ümmetler ve dinleri ile alâkalı çok kısa bir girişin ardından yine özetle Eyyûbîler (567-866/1171-1462) dönemine kadar olan İslâm tarihini ele alır. Daha sonra Mısır'da hâkimiyet kuran Salâhaddin Eyyûbî'den (567-589/1171-1193) başlayarak bu coğrafyadaki Eyyûbî ve Memlûk devletlerinin tarihini anlatmaya başlar. 568 (1172) yılında başlayan kronolojik anlatım aynı usulde 844 (1441) senesi sonuna kadar devam eder. Makrîzî, Memlûk tarihçileri için vazgeçilmez bir kaynak olan *Kitâbü's-Sülûk*'te yaşadığı döneme ait şahsî müşahedelerine dayanan çok önemli bilgiler sunar. Neredeyse hiçbir ayrıntıyı atlamayan tarihçi, hadiseleri günlük olarak kaydeder. Eserin İbn Tağrıberdî (874/1470 yılına kadar) ve Sehâvî (857/1453 senesine kadar) tarafından yazılmış zeyilleri de bulunmaktadır.⁴⁵ Eserin ilk ve en önemli neşri M. Mustafa Ziyâde ve Saîd A. Âşûr tarafından 1934-1973 yılları arasında 12 cilt hâlinde Kahire'de yapılmıştır. Bu 12 cilt, müellifin taksimine uyularak her biri üçer ciltten oluşan dört kısma ayrılmıştır. Quatremere ve Blochet eseri Fransızca'ya çevirmişlerdir.⁴⁶ Muhammed Abdülkâdir Atâ tarafından 1997 yılında Beyrut'ta 8 cilt olarak yapılan neşrinin yıllardan isimlere, fillerden ifade kalıplarına kadar çeşitli okuma hataları içerdiği de belirtilmelidir.

2. KİTÂBÜ'S-SÛLÛK'TE ABBÂSÎ DEVLETİ

Makrîzî eserine kısa bir mukaddime ile giriş yaptıktan sonra İslâm öncesi dünyadaki milletlerin durumunu birkaç sayfa içerisinde özetlemiş ve ardından "İslâm Dünyasını Yöneten Halifeler" başlığıyla Eyyûbîler'in Mısır'a hâkim olmasına kadar İslâm tarihindeki önemli devlet ve hanedanlardan bahsetmeye başlamıştır. Hz. Peygamber'den bahsettiği birkaç satırın ardından Hulefâ-yi Râşidîn'e geçmiş, yine birkaç cümleyle özetlediği bu kısımda Hz. Hasan'ı beşinci halife olarak sayarak bundan sonraki süreçte hilâfetin mülke dönüştüğünü belirtmiştir. Ardından Emevîler'i (41-132/661-750) ele alarak yaklaşık bir sayfada bu devletin halifelerini görev sürelerini de belirterek zikretmiş ve Hişâm b. Abdümelik'e (105-125/724-743) kadarki halifelerle ilgili yorumda bulunmamıştır. Daha sonraki halifeler içinse onlara verilen lakaplara işaret etmenin dışında bir yorum yapmamış ancak II. Mervan'ın (127-132/745-750) görev süresini zikrederken "hilâfet" kelimesini de

⁴⁴ Makrîzî'nin tarihçilik açısından değerlendirilmesi hususunda ayrıntı ve örnekler için bk. Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, 80-89, 150-156, 180-183. Makrîzî'nin eserleri hakkında bk. Cengiz, *Makrîzî'nin İmtâu'l-Esmâ İsimli Eseri*, 53 vd.; Seyyid, "Makrîzî", 27/449-451.

⁴⁵ Bk. Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, 80-97.

⁴⁶ Seyyid, "Makrîzî", 27/449.

kullanmak suretiyle Emevî devlet başkanlarını halife olarak kabul ettiğini zımnen ifade etmiştir.⁴⁷

Emevîler'in ardından 523 sene, 10 ay ve birkaç gün hüküm süren "Benî Abbâs b. Abdülmuttalib b. Hâşim b. Abdümenaf" devletinin kurulduğunu belirten Makrîzî, bu ifadelerinden hemen sonra eleştirel yorumlarına başlamıştır. Müellif bu devletle birlikte İslâm birliğinin dağıldığını, idareden ve divanlardan Araplar'ın çıkarılarak yerlerine Türk ve Deylemliler'in (Büveyhiler'i (320-454/932-1062) kastediyor olmalıdır) getirildiğini belirtmek suretiyle eleştirilerde bulunur. Burada kullandığı dil, daha önce işaret edilen Arap asabiyetine düşkünlüğünü ortaya koymaktadır. Yine Abbâsî iktidarının başlamasından sonra bölgelerin parçalanarak yeni devletler kurulduğunu ve her bölgede insanları sertlikle ve gücünü kullanarak yöneten idarecilerin ortaya çıktığını da eleştirilerine ekler.⁴⁸

Makrîzî daha sonra Abbâsî halifelerini kronolojik olarak saymaya ve onlarla ilgili yorumlar yapmaya başlar. İlk olarak Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'ı (132-136/750-754) zikreden Makrîzî, onun çok kan dökken bir halife olduğunu, 1000 kişiyi öldürttüğünü, bunun yanı sıra oldukça cömert bir kişi olduğunu ve bu iki vasfının atadığı valiler tarafından da benimsendiğini belirtir. Onun ardından kardeşi Ebû Câfer el-Mansûr'un (136-158/754-775) iktidara geldiğini ifade eden Makrîzî, bu halifeyi diğerlerine nispetle daha uzun ele alır ve ilginç tespit ve yorumlarını da ekler. Öncelikle Mansûr'un, Ali evladı ile Abbâsî ailesinin arasını bozan ilk kişi olduğunu söyler ve daha önce bu iki ailenin birlikte hareket ettiğine işaret eder.⁴⁹ Burada ilginç olan iki husustan birincisi, Makrîzî'nin bu halifenin tam ismini zikrettikten sonra daha pek çok önemli hususiyeti mevcutken ilk özellik olarak onu iki ailenin arasını bozan kişi olarak nitelendirmesidir. Daha önce bahsedilen Ümeyye-Hâşimî husumetine dair risalesinde de Mansûr'un Tâlibî soyundan gelenlerle Ali evladına ve taraftarlarına yönelik baskı ve zulümlerini sert ifadelerle ve geniş bir şekilde ele alır.⁵⁰ İkincisi ise Abbâsî ihtilali sırasında Âl-i Muhammed'in veziri konumunda olan ve Ali evladının haklarını savunan Ebû Seleme el-Hallâl'ın (öl. 132/750), Seffâh zamanında ortadan kaldırılmasına işaret etmemiş olmasıdır. Bu konuda çekişen davrandığı belirtilen Seffâh'ı⁵¹ sorumlu olarak görmediğini söylemek de mümkün değildir. Zira *el-Mukaffâ* adlı eserinde Seffâh'ın biyografisini naklederken onun, Ali evladına meyli sebebiyle Ebû Seleme'yi öldürtmeye karar verdiğini ancak amcası Davud b. Ali'nin (öl. 133/750) tavsiyesiyle sorumluluğu Ebû Müslim'e (öl. 137/755) yıkmak için bu işi ona havale ettiğini açıkça ifade eder.⁵² Anlaşıldığı kadarıyla

⁴⁷ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/13-14.

⁴⁸ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/14-15.

⁴⁹ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/15.

⁵⁰ Bk. Makrîzî, "Emevî-Hâşimî Çekişmesi", 198-203.

⁵¹ Bu konuda bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Ebû Seleme el-Hallâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/229.

⁵² Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffâ'l-kebir*, 4/157.

Makrîzî, Ali evladının tamamen bertaraf edilmesi hususunda Mansûr'un asıl fail olduğunu düşünmektedir.

Mansûr ile ilgili tespit ve yorumlarına devam eden Makrîzî, ikinci olarak bu halifenin müneccimleri yakınları arasına alarak onların görüşlerine göre hareket eden ilk kişi olduğunu ifade eder. Ardından başka dillerden tercüme yaptıran ilk halife olmasını Mansûr'un üçüncü özelliği olarak zikreder. Bu halifenin dördüncü özelliği olarak zikrettiği husus ise Makrîzî'nin Arap asabiyeti ile ilgili hassasiyetini ortaya koymaktadır. Buna göre Mansûr, mevâlisini ve hizmetçilerini vali olarak istihdam ederek Araplar'ın önüne geçiren ilk halifedir. Onun bu icraatı halefleri tarafından da sürdürülmüş ve bu durum Araplar'ın önderlik vasıflarının yanı sıra yüksek mevkilerinin ortadan kalkmasına sebep olacak kadar vahim bir vaziyeti beraberinde getirmiştir. Makrîzî bu eleştirilerinden sonra Mansûr'un ilme önem verdiği ve onun döneminde ilmî gelişmelerin arttığı şeklinde olumlu bir tespite de yer verir.⁵³ Esasen bu halifenin oldukça tafsilatlı hâl tercümesini verdiği *el-Mukaffâ* adlı eserinde onun cimriliği ve kindarlığına işaret etmesi gibi yer yer eleştirilerde bulunsa da daha mutedil bir dil kullandığı tespit edilmektedir.⁵⁴

Makrîzî, Mansûr'un halefi ve oğlu Mehdî (158-169/775-785) ile ilgili ise olumlu kanaatlere sahiptir. Cömert bir halife olduğunu belirttiği Mehdî'nin insanların geçim şartlarını iyileştirdiğini ve onun atadığı yöneticilerin de aynı şekilde davrandığını söyler. Daha sonra bu halifenin kendi döneminde ortaya çıkan mühlidlerle samimi bir şekilde mücadele ettiğini ve onların kaleme aldığı eserlerin yayılmasına engel olduğunu belirtir. Mehdî'nin zındık ve mühlidlerle mücadele bağlamında cedel/kelâm eserlerinin telif edilmesini emreden ilk halife olduğunu ifade eder. Onun Mekke, Medine ve Kudüs'teki mescidleri tamir ettirdiğini de ekler.⁵⁵ Bu noktada Mehdî'nin babasının baskı ve zulmünden bunalmış olan Ali evladına karşı ılımlı bir siyaset izleyerek onların kalbini kazanmaya yönelik faaliyetlerde bulunduğu⁵⁶ ve bunun Makrîzî'nin değerlendirmelerini etkileme ihtimaline de işaret edilmelidir.

Makrîzî daha sonraki halife Hâdî-İlelhak (169-170/785-786) hakkında ise hayırhah sözler söylemez. Zorba olarak nitelendirdiği Hâdî'nin, önünde keskin kılıçları, korkutucu silahları olan askerlerle birlikte yürüyen ilk halife olduğunu ve valilerinin de onun izinden gittiğini ifade eder.⁵⁷ Onun bu halife hakkındaki olumsuz kanaatinin altında Ali evladından Hüseyin b. Ali'nin (öl. 169/786) Medine'deki isya-

⁵³ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/15.

⁵⁴ Bk. Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffâ'l-kebir*, 4/178-251.

⁵⁵ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/15.

⁵⁶ Bk. Nahide Bozkurt, "Mehdî-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/378.

⁵⁷ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/15.

nını sert bir şekilde bastırması ve Ali evladı ile taraftarlarına karşı büyük baskı uygulamasının⁵⁸ yattığı düşünülebilir.

Hârûnürreşid (170-193/786-809), Makrîzî'nin hakkında oldukça olumlu ifadeler kullandığı az sayıdaki Abbâsî halifelerinin başında gelir. Makrîzî ilk özelliği olarak onun Hac ibadetine düşkünlüğünden bahseder. Müslümanların Hac ibadetini daha rahat bir şekilde ifa edebilmesi için yaptığı hayır işlerine işaret eder. Buna göre Hârûnürreşid hem Hac yolu üzerinde hem de Mekke, Mina, Arafat ve Medine'de çok sayıda havuz, kuyu ve konaklar inşa ettirmiştir. İkinci özelliği olarak Allah yolunda gaza ve cihad yapmaya gayret göstermiş olmasını ifade eder. Bu amaçla süğür adı verilen sınır hattını oluşturduğunu, buradaki şehirleri mamur hâle getirdiğini, kaleleri tahkim ettiğini söyler. Bunlara Tarsus, Adana, Massîsa (Misis) ve Maraş'ı örnek verir. Daha sonra Hârûnürreşid'in askerî talim oyunlarına merakından bahseder ve onun meydân adı verilen hipodromlarda çevgân (polo), cirit, ok atma⁵⁹ gibi oyunlar oynayan ilk halife olduğunu belirtir. Yine satranç oynamaya düşkünlüğüne işaret ederek bu tür oyunlarda mahir kimseleri yakınları arasına aldığını ve bunlara maaş bağlattığını söyler. Hârûnürreşid'in ihsanları ve adaletli tutumundan herkesin nasibini aldığını ifade eden Makrîzî, son olarak onun döneminin düğün günü gibi geçen iyi zamanlar olduğu yorumunda bulunur.⁶⁰ Hârûnürreşid'e karşı oldukça olumlu kanaate sahip olduğu anlaşılan Makrîzî, Abbâsî halifelerini ağır şekilde eleştirdiği bahsi geçen risalesinde de onun aleyhinde bir şey söylemez ve bazı olumsuzluklar hususunda sorumluluğu vezirine yükler.⁶¹

Hârûnürreşid'in ardından oğullarını peş peşe ele alan Makrîzî öncelikle, hizmetçilerini önemli makamlara getirdiğini ve onlarla çok vakit geçirdiğini belirttiği Emîn'den (193-198/809-813) bahseder. Karısının ona pek çok cariye satın aldığını, dolayısıyla haremiyle fazlaca meşgul olduğunu ihsas ederken, onun zamanındaki yöneticilerin de halifenin yolundan gittiğini belirterek eleştirilerde bulunur.⁶² Daha sonra Me'mûn'a (198-218/813-833) geçen Makrîzî, bu halifeyi daha uzun bir şekilde ele alır. Bağdat'a gelmeden önce yıldız falı vb. hususlara oldukça düşkün olduğunu, bu konulardaki kitaplara çok ehemmiyet vererek müneccimlere göre hareket ettiğini ancak Bağdat'a gelince bu alışkanlığını terk ettiğini belirtir. Bununla birlikte Mutezile mezhebinin görüşlerini benimsediğini, bu görüşte olan ilim adamlarını davet ederek onlara maaş bağlattığını söyler. Bu âlimlerin cedel konusunda eserler telif ettiğini ve bu eserlerde Mutezile'nin görüşlerini destekleme gayretine girdiklerini de ekler. Bu eleştirel ifadelerden sonra Halife Me'mûn'un kerem sahibi ve affe-

⁵⁸ Bk. Nahide Bozkurt, "Hâdi-İlelhak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/16.

⁵⁹ Bu oyunlar ve benzerleri hakkında bilgi için bk. Said A. Âşûr, *el-Müctema'u'l-Mısri fi 'asri Selâtini'l-Memâlik* (Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1992), 81 vd.

⁶⁰ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/15-16.

⁶¹ Makrîzî, "Emevî-Hâşimi Çekişmesi", 203.

⁶² Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/16.

dici bir kişi olduğunu ifade eder.⁶³ Makrîzî Ümeyye-Hâşimî husumetine dair risalesinde Halife Me'mûn'un felsefe eserlerini tercüme ettirmesini çok sert sözlerle eleştirir ve onun bu tasarrufunun Müslümanları kâfirler ve sapkınların oyununa getirdiğini söyler. Ayrıca burada, *es-Sülûk*'ta zikretmediği "halku'l-Kur'ân" meselesindeki zulümlerine ve çok sayıda Türk memlûk edinmesi konusuna da temas eder. Halefi olan kardeşine bu konularda örnek teşkil ettiği için onu kınar.⁶⁴ Makrîzî, *el-Mukaffâ* adlı eserinde de Halife Me'mûn'a yaklaşık 100 sayfa yer ayırır. Risalesine göre daha mutedil bir dil kullandığı bu halifeyi, yakınındaki görevlilerden ulaşan rivayetler çerçevesinde ve ağırlıklı olarak karşılıklı konuşmalarla bezenmiş hikâyeler üzerinden anlatır.⁶⁵

Makrîzî, daha sonra Halife Mu'tasım-Billâh'a (218-227/833-842) geçer. Nispeten kısa olan anlatımında eleştiriler söz konusudur. İlk eleştirisi ve bu halifenin ilk özelliği olarak zikrettiği husus, Türkler'in divanlara kaydedilmesidir. Cengâver bir halife olan Mu'tasım'ın fûrûsiyye⁶⁶ talimlerine çok vakit ayırdığını belirten Makrîzî, onu günlük hayatı dâhil Acemlere (yabancılar, muhtemelen Türkler'i kastediyor) benzemeye çalışmakla itham eder. Ayrıca onun okuma yazma bilmediğini de ekler.⁶⁷ Makrîzî burada nispeten insafılı davrandığı Mu'tasım'a daha önce zikredilen risalesinde sert tenkitler yönelir. Bu tenkitlerinde döneminin Sünnî hassasiyeti kadar Arap asabiyeti ve muhtemelen yaşadığı dönemde baskılarına maruz kaldığı Türkler'e karşı duyduğu aşırı tepkinin izleri de bulunmaktadır. Buna göre Mu'tasım, ağabeyinin yolundan giderek âlimlere "halku'l-Kur'ân" meselesinde zulmetmiş ve işkencede bulunmuştur. Yine ağabeyi gibi çok sayıda Türk memlûk getirerek onları divana kaydettirmiş ve sayıları çok artan Türkler devleti ele geçirmişlerdir. Oysa Allah'ın rasûlü Türklerle savaşılmasını emretmiştir. Bu emre muhalefet ettiğinden oğlu ve torunu bunlar tarafından katledilmiştir. Bu halife Allah'ın dinini ihya eden ve Hz. Peygamber'in kavmi olan Araplar'ı divanlardan tamamen çıkartmış ve onlara verilen maaşları kestirmiştir. Yerlerine Türkler'i geçirmiş, bununla yetinmeyerek Araplar'ın millî kıyafetlerini terk etmiş, Hz. Peygamber'in kendileriyle savaşmak ve öldürmekle görevlendirildiği "Acemler"ın kıyafetlerini tercih etmiştir. Bunların yanı sıra taç giyme usulünü de benimsemiştir.⁶⁸ Makrîzî, *el-Mukaffâ*'da diğer halifeler için yaptığı gibi daha mutedil bir dille anlattığı Mu'tasım ile ilgili bazı önemli ek bilgiler sunar. Buradaki malumat *es-Sülûk*'teki bilgilere açıklık getirdiği gibi bazı ilginç noktalara da işaret eder. Buna göre

⁶³ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/16.

⁶⁴ Makrîzî, "Emevî-Hâşimî Çekişmesi", 203.

⁶⁵ Bk. Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffâ'l-kebir*, 4/251-350.

⁶⁶ Geniş bilgi için bk. Süleyman Kızıltoprak, *Memlûk Sistemi ve Memlûk Devleti'nin Kuruluşu* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 108-110, 116-119.

⁶⁷ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/16.

⁶⁸ Bk. Makrîzî, "Emevî-Hâşimî Çekişmesi", 203-204.

Mu'tasım Türkler gibi giyinen ve taç takan ilk halifedir.⁶⁹ Dolayısıyla Makrîzî'nin *es-Sülûk*'te ve mezkûr risalesinde Acemlerin giysilerinden kastettiği Türk kıyafetleridir. Yine Allah lafzını lakabında kullanan ve Halîfetüllâh olarak isimlendirilen ilk, bizzat cihada giden son halife de odur.⁷⁰

Makrîzî, eserinin devamında Mu'tasım'ın oğulları ve torunları dönemine geçer. Önce Vâsık-Billâh'ı (227-232-/842-847) ele alan müellif, kısa bir şekilde onun aşırı yemek yiyen bir halife olduğunu ve döneminde Mihne Hadisesi'nin gerçekleştiğini söylemekle yetinir.⁷¹ Daha sonra Mu'tasım'ın diğer oğlu Mütevekkil-Alellâh'tan (232-247/847-861) bahsetmeye başlar. Bu halifenin Mihne'yi sona erdirdiğini, cedeli yasakladığı gibi bu tartışmalara girenleri cezalandırdığını ayrıca hadis rivayetine önem verilmesini emrettiğini belirtir. Ne var ki onun Türkler tarafından öldürüldüğünü ve bundan sonra memlekete onların hâkim olup baskı kurduklarını zikreder.⁷² Makrîzî daha önce işaret edilen risalesinde ise Mütevekkil için sert ifadeler kullanır. Onun lükse aşırı düşkün olduğunu ileri süren Makrîzî, öldürülünceye kadar geçen süreç boyunca Hz. Ali'ye hakaret etmeyi âdet hâline getirdiğini de ekler. Halefi olup kısa süre iktidarda kalan oğlu Müntasır-Billâh da (247-248/861-862) babasının izinden giderek Makrîzî'nin ifadesiyle Aleviler'e ve Tâlibiler'e zulmetmeyi sürdürmüştür. Hatta onların herhangi bir mülk edinmesine izin vermediği gibi işi mahkemelerde hasımlarının sözüne itibar edilmesini emretmeye kadar vardırırmıştır.⁷³ Makrîzî bu ifadeleri, *es-Sülûk*'te kullanmaz.

Müstaîn-Billâh'ı (248-252/862-866) anlattığı kısımda Makrîzî kısa ama ilginç bilgiler verir. Türkler tarafından halife yapılan Müstaîn'in daha sonra yine onlar tarafından görevden uzaklaştırıldığını ve işkenceye tâbi tutulduktan bir süre sonra da öldürüldüğünü kaydeder. Onun geniş yenli elbise âdetini ihdas eden ilk halife olduğunu belirtirerek elbise yenlerinin üç karış genişliğinde olduğunu ayrıca önceden uzun olan külahları da küçülttüğünü ekler.⁷⁴ Halefi olan Mu'tez-Billâh (252-255/866-869) hakkında da kısa ama ilginç bilgiler verir. Onun altınlarla bezenmiş kuşakla at binme âdetini ihdas eden ilk halife olduğuna işaret eder ve kılıç, eyer ile gemlerinin süslü olduğunu belirtir. Makrîzî, onun da Türkler tarafından iktidara getirildiğini ve yine onlar tarafından tahttan indirildiğini, işkenceyle öldürüldüğünü ekler.⁷⁵

Makrîzî, Türkler tarafından tahta çıkarılan ve bir yılı doldurmadan öldürülen Mühtedî-Billâh (255-256/869-870) dönemine kısaca temas ettikten sonra

⁶⁹ Bk. Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffa'l-kebir*, 7/391.

⁷⁰ Bk. Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffa'l-kebir*, 7/366, 391.

⁷¹ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/16.

⁷² Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/16-17.

⁷³ Bk. Makrîzî, "Emevî-Hâşimî Çekişmesi", 204.

⁷⁴ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/17.

⁷⁵ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/17.

Mu'temid-Alellâh'ı (256-279/870-892) konu edinir. Onu kendisine nâib edinen ve hacir altına alınan ilk halife olarak zikreder. Siyasî-askerî bütün yetkileri elinde bulunduran ve Zencî İsyânı'nı bastıran nâibi ve kardeşi Muvaffak'ın (öl. 278/891) ölümünden sonra onun da katledildiğini belirtir.⁷⁶ Ardından tahta, Muvaffak'ın oğlu Mu'tazîd-Billâh (279-289/892-902) çıkarılmıştır. Bu halifeyle alakalı kısa bilgiler veren Makrîzî, sadece onun idareyi kontrolü altına almasına ve Karmatî İsyânı ile mücadelesine işaret eder. Ayrıca kuvvetle muhtemel onun saray yaptırma ve mal biriktirme hırsına işaret etmek için vefat ettiğinde kıymetsiz iki parça elbiseyle kefenlendiğini belirtir.⁷⁷

Mu'tazîd'in ardından oğullarının dönemine temas eden Makrîzî burada da ilginç sayılabilecek noktalara işaret eder. Önce Müktefi-Billâh'ı (289-295/902-908) ele alarak onun Karmatîlerle mücadelesine ve Tolunoğulları Devleti'ni (254-292/868-905) ortadan kaldırmasına işaret eder. Daha sonra Muktedir-Billâh'a (295-320/908-932) geçer ve onun fasılalarla üç defa hilâfete getirilmesini ve neticede askerleri tarafından katledilmesini anlatır. Muktedir'in ilk çocuk halife olduğuna işaret eden Makrîzî, birinci dönemde saray kadınları ve tavâşilerin kontrolüne girdiğini, çok sayıda vezirin katledilerek veya azledilerek devreden çıkarıldığını, bu kargaşa döneminin dört ay sonra sona erdirilerek Muktedir'in yerine Mu'tez-Billâh'ın oğlunun halife ilan edildiğini ancak onun da birkaç günlük iktidardan sonra katledildiğini anlatır. Muktedir'in ikinci defa halife ilan edildiğini, bu dönemde de Karmatî hareketinin tekrar canlandığını ve bunların Hacer-i Esved'i Kâbe'den söküp memleketlerine götürdüğünü, yine Deylemliler'in ona karşı harekete geçtiğini, ardından Fâtımî davetinin başladığını ve Mağrip bölgesinde Abbâsî hâkimiyetinin sona erdiğini, bunların ardından halifenin hal edilerek yerine Kâhir-Billâh'ın (317/929, 320-322/932-934) getirildiğini nakleder. Muktedir'in kısa bir süre sonra üçüncü defa halife ilan edildiğini, ancak bu dönemde de divan görevlilerin etkisine girdiğini belirten Makrîzî, işin mezâlîm toplantılarına cariyelerinden Kahramâne⁷⁸ Semmel'in başkanlık etmesine kadar vardığına dikkat çeker. Onun döneminde Hac ibadetinin dahi aksamaya başladığını ifade eder. Nihayet isyan çıkaran askerleri tarafından üzerinde Hz. Peygamber'in hırkası olduğu hâlde katledildiğini ve bu hırkanın onun kanıyla pislendiğini de ekler.⁷⁹ Ardından Kâhir-Billâh'ın ikinci defa hilafete getirildiğini anlatan Makrîzî, bu halifenin akıbetiyle ilgili ilginç ve üzücü hadiselerle işaret eder. Onun azledilerek gözlerine mil çekildi-

⁷⁶ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/17.

⁷⁷ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/17-18.

⁷⁸ Geniş bilgi için bk. Nadia Maria El-Cheikh, "The Qahramâna in the Abbasid Court: Position and Functions", *Studia Islamica* 97 (2003), 41-55; Saim Yılmaz, "Abbâsilerde Üstâdârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 21 (2009), 10, dip. 25; Cuma Karan, "Abbâsî Sarayında Ümmüveledlerin Yönetime Etkisi: Hayzürân, Şağab ve el-Kahramâniye Örneği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54/2 (Aralık 2020), 396-397.

⁷⁹ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/18. Halife Muktedir'in üç kez halife oluşu ve öldürülmesi hakkında geniş bilgi için bk. Saim Yılmaz, "Türk Komutanlardan Münis el-Muzaffer'in (ö. 321/933) Abbâsî Tarihindeki Siyasî Etkinliği", *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/30 (2007), 134-144.

ğini ve yaklaşık bir buçuk sene sonra iki gözünün de eriyip aktığını nakleder. Çok zelil bir duruma düşen halifenin Cuma günleri camide dilenmek zorunda kaldığını, “Ey İnsanlar! Daha dün halifenizdim, şimdi sizden yardım diliyorum” diyerek yalvardığını ve insanların ona yardım ettiğini de ekler.⁸⁰

Makrîzî bunların ardından bazı işleri yapan son halife olarak nitelendirdiği Râzî-Billâh (322-329/934-940) dönemine geçer. Bu halifenin de mevalisinin etkisi altında kaldığını, onun döneminde süğûr bölgesinin Bizanslılar’ın eline geçtiğini aktarır. Daha sonra da şiirleri kaleme alınan, askerî ve malî yönetimde tek başına davranabilen, Cuma hutbesi irad eden, nedimleriyle oturup sohbet eden, ilk dönem halifelerinin usulü üzere kendine ait ödeneği, hizmetçileri, ihsanları, hâcipleri, hazineleri, mutfağı, şarabhanesi vb. bulunan son halife olduğunu söyler. Ayrıca daha önceki halifelerin âdeti üzere giyinerek yolculuk yapan son halifeler arasında bulunduğunu da ekler.⁸¹ Onun ardından iyi ve ibadete düşkün olarak nitelendirdiği Müttakî-Lillâh’ın (329-333/940-944) dönemine geçen Makrîzî, onun zamanında Hamdânîler’in (293-394/905-1004) Cezire ve Şam bölgesini ele geçirdiğini, dört yıla yakın halifelik yaptıktan sonra hal edilerek gözlerine mil çekildiğini belirtir. Amcası Kâhir-Billâh ile birlikte hapse atılan bu halifenin azlinden 25 yıl sonra vefat ettiğini de ekler.⁸²

Makrîzî bundan sonraki süreçte iktidara gelen ancak Büveyhî hâkimiyeti altında kalıp makamlarından başka hiçbir etkinlikleri olmayan halifeleri saymaya başlar. Bunlar arasında Tâi’-Lillâh (363-381/974-991) için sert ifadeler kullanır. Azledildikten sonra zelil bir şekilde öldüğünü belirttiği bu halifenin Hz. Ali evladına karşı çok olumsuz bir kanaate sahip olduğunu ve onlara karşı uygun olmayan muamelede bulunduğunu, döneminde devletin mehabetinin kalmadığını ve şairlerin onu hicvettiğini belirtir. Ardından halife olan Kâdir-Billâh’ı (381-422/974-1031) ise dindar ve Tâlibîler’e iyi davranan biri olarak över. Ancak onun döneminde de Bâtînî ve Râfizîler’in güç kazanmaya başladığını ve Mutezile mezhebinin yaygınlaştığını da ekler. Yine Gazneli Sultan Mahmud’un (388-421/998-1030), onun zamanında ortaya çıktığı ve Hindistan’a seferler düzenlediğine de işaret eder.⁸³

Kâim-Biemrillâh’tan (422-467/1031-1075) bahsettiği kısımda Bağdat’ta Fâtımî halifeleri adına hutbe okunması ve Selçuklu nüfuzu meselesine temas eder. Halifenin kendisine karşı çıkan ve Fâtımî halifesi ile irtibata geçen Arslan Besâsîrî’den (öl. 451/1060) kurtulmak için Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’e (431-455/1040-1063) mektup yazdığını belirterek Tuğrul Bey’in Besâsîrî meselesini hallettikten sonra halifeyi

⁸⁰ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/18. Kâdir-Billâh’ın halifelikten azledilmesi ve bundan sonraki hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Saim Yılmaz, “Abbâsîler’in Siyasî Çöküş Dönemi Halifelerinden Kâdir-Billâh (320-322/932-934)”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6/12 (2008), 99-101.

⁸¹ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/18-19.

⁸² Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/19.

⁸³ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/19-20.

makamına iade ettiğini ancak yönetimi kendi kontrolüne aldığını söyler. Bu durumdan hoşnut olmadığını ihsas eden Makrîzî, dindar ve iyi bir insan olarak nitelediği halifenin etrafındakileri fazla dinlediğini ve Oğuzlar'ı (Selçuklular'ı kastediyor), Bağdat halkından ve sıradan biri olarak nitelediği, Şîler'den hoşlanmayan veziri (Reisürrüesâ) İbnü'l-Müslime'nin (öl. 450/1059)⁸⁴ teşvikiyle yardıma çağırıldığını ifade eder.⁸⁵

Muktefi-Liemrillâh'a (530-555/1136-1160) kadar olan halifeleri, tahakküm altında ve makamlarından başka bir şeyleri bulunmayan halifeler olarak ifadelendiren Makrîzî, Muktefi'nin, veziri İbn Hübeyre'nin (öl. 560/1165) yardım ve desteğiyle tahakkümden (Selçuklular'ı kastediyor) kurtulduğunu aktarmaktadır. Ardından oğlunun iktidarına kısaca temas ederek daha sonra Müstazî-Biemrillâh (566-575/1170-1180) dönemine geçer. Bu dönemde önem vererek işaret ettiği tek hadis 215 sene sonra Salâhaddin Eyyübî vasıtasıyla Kahire'de tekrar Abbâsîler adına hutbe okunmaya başlamasıdır.⁸⁶ Makrîzî, Müstazî'den sonra bazı halifeleri sadece ismen ve görev sürelerini zikrederek anlatırken birkaç halifeyle ilgili ilginç bilgilere işaret eder. Bunların ilki Nâsır-Lidînillâh'tır (575-622/1180-1225). Onun döneminde Cengizhan'ın ortaya çıktığını (Moğol istilasını kastediyor) söyleyerek halifenin bu hadisle ilgili gördüğü bir rüyadan da bahseder. Buna göre Nâsır-Lidînillâh rüyasında, kendisini üzerinde altın yazılar bulunan beyaz bir üstlük ile başında altın işlemeli, siyah tilki tüyünden bir külâh takmış vaziyette görmüştür. Müellifin ifadesiyle bu kıyafet Türkler'in giysilerine benzemektedir.⁸⁷ Makrîzî eserinin kronolojik kısmında bu halifenin vefatından bahsederken onunla ilgili başka tespitlerde ve yorumlarda da bulunur. Halifenin halk arasında birçok casusunun bulunduğunu, bu yüzden insanların hanımlarıyla bile muhalif bir konuşma yapmaktan çekindiklerini ileri sürer. Kötü siretli bu halifenin aynı zamanda zalim ve despot olduğunu belirterek memleketi tahrip ettiğini, mal biriktirme hırsıyla insanları yerinden ve yurdundan ederek mallarına el koyduğunu söyler. Bununla birlikte bir yandan mallara el koyarken bir yandan da sadaka vererek kendisiyle çeliştiğine işaret eder. Bu halifenin edebî birikimine de temas ederek onun bir eserinden bahseder. Ardından sözü tekrar Moğol istilasına getirir ve Moğollar'ın İslâm dünyasını tahrip etmelerinin vebalini Nâsır-Lidînillâh'a yükler. Hârizmşâh Muhammed b. Tekiş'in (596-617/1200-1220) Bağdat'a yönelmesi üzerine onun Moğollar'la yazışarak onları bu bölgelere geçmeye teşvik ettiğini belirtir.⁸⁸

⁸⁴ Makrîzî'nin sıradan bir kişi imasında bulunduğu İbnü'l-Müslime, hadis ve nahiv gibi konularda birikim sahibi bir vezir olarak tanıtılmaktadır. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 16/41-43; Ali Sevim, "İbnü'l-Müslime, Reisürrüesâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/161-162.

⁸⁵ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/20-21.

⁸⁶ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/21.

⁸⁷ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/21.

⁸⁸ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/217-218.

Makrîzî'nin haklarında az da olsa bilgi verdiği halifeler, Abbâsîler'in Bağdat'taki son iki halifesi Müstansır-Billâh (623-640/1226-1242) ve Müsta'sım-Billâh'tır (640-656/1242-1258). Müstansır döneminde Moğollar'ın Bağdat'a yöneldiğini belirten Makrîzî, halifenin buna karşı mevcudu 100.000'e ulaşan bir ordu teşkil ettiğini söyler. Eserinin kronolojik kısmında vefatının ardından bu halifenin hâl tercümesini aktarırken, onu âdil bir kişi olarak niteler. Bağdat'ı mamur hâle getirmesi ve meşhur Müstansırıyye Medresesi'ni inşa ettirmesinden de sitayişle bahseder.⁸⁹ Son halife Müsta'sım-Billâh'la ilgili kanaatleri ise olumsuzdur. Onun mal biriktirme hırsı sebebiyle ordunun iktâlarını keserek sayısını azalttığını ve neticede Moğollar'ın Bağdat'a gelerek 6 Safer 656 (12 Şubat 1258) tarihinde onu katlettiğini, böylece Abbâsî Devleti'nin yıkıldığını ifade eder. Bu halifenin biyografisiyle ilgili kısımda ise yine halifeyi bu konuda suçladığı gibi meşhur veziri İbnü'l-Alkamî'nin (öl. 656/1258) söz konusu kesintideki önemli rolüne de işaret eder. Hatta vezirle ilgili Moğollar'la gizli ilişkiler içerisinde olduğuna dair ağır ithamlarını dile getirirken, eğlence hayatına dalmış halifenin bu gelişmelerin farkında bile olmadığını söyler.⁹⁰

Makrîzî, Abbâsî Devleti ile alakalı aktardığı bilgilerin son kısmında hem kendi dönemindeki hilafete bakışı aksettirmekte hem de kendisinin Mısır'daki Abbâsî halifeleriyle ilgili tutumunu izhar etmektedir. Buna göre, Müsta'sım-Billâh'ın öldürülmesinden sonra 659 (1261) senesine kadar insanlar halifesiz kalmış, bahsi geçen sene Müstansır-Billâh Ahmed b. ez-Zâhir (659-660/1261) Bağdat'tan Mısır'a getirilerek Memlûkler tarafından halife ilan edilmiştir. Mısır'daki ilk Abbâsî halifesi olan Müstansır-Billâh, Moğollar'dan kurtarmak amacıyla Bağdat'a sefer düzenlemiş ancak onlarla yaptığı savaşta yenilerek öldürülmüştür. Mısır'ın hâkimi olan Türkler (Memlûkler'i kastediyor), "halife olarak isimlendirdikleri bir adamı" halifelere verilen lakaplardan birini vererek⁹¹ hilâfette bir seneyi tamamlamadan öldürülen Müstansır-Billâh'ın yerine geçirmişlerdir. Onun ne emir verme ne de yasaklama yetkisi bulunmaktadır hatta herhangi bir konuda söz söyleme hakkına bile sahip değildir. Büyük emîrler, önde gelen görevliler ve kadıların makamına gidip bayram ve yeni bir ayın girişini tebrik etmekten başka bir işlevleri de yoktur.⁹² Makrîzî, bu noktadaki eleştirilerinde Araplar üzerinde hâkimiyet kurmuş olan Mısır'daki askerî aristokrasiyi oluşturan Türkler'i hedef almaktadır. Ayrıca "halife olarak isimlendirdikleri bir adamı" ifadesiyle Abbâsî ailesine karşı duyduğu tepkiyi de ihsas etmektedir. Oysa Memlûkler döneminde daha önce ifade ettiğimiz gibi halkın ve ulemanın Abbâsî ailesine hürmet ve itibarı oldukça fazladır. İlk iki Abbâsî halifesinin

⁸⁹ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/22, 1(2)/312.

⁹⁰ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/22, 1(2)/400, 412.

⁹¹ Bağdat'ı Moğollar'dan almak gayesiyle yola çıkan Halife Müstansır-Billâh'ın savaşta öldürülmesi üzerine (660/1261), yerine Bağdat Abbâsî halifelerinden Müsterşid-Billâh'ın (512-529/1118-1135) torunu Ebü'l-Abbâs Ahmed (660-701/1262-1302) Hâkim-Biemrillâh lakabıyla halife ilan edilmiştir. Bk. Ayaz, "Memlûkler Zamanında Halifenin Siyasi Hâkimiyeti Nasıl Değiştirdi?", *Derin Tarih (Hilâfet Özel Sayısı)* 17 (2021), 50-55.

⁹² Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1(1)/22.

Kahire'ye gelişi, buna dair törenlerdeki katılım ve ihtişamın yanı sıra başkadılarının öncülüğündeki ulemanın cülus merasimindeki yaklaşım ve tutumları⁹³ bunun bir başka önemli örneği olarak burada zikredilmelidir.

SONUÇ

Makrîzî sadece Memlûkler döneminin değil, Orta Çağ olarak nitelendirilen zaman diliminin en büyük tarihçilerindendir. Onun büyük bir tarihçi olarak nitelendirilmesini sağlayan temel özellikleri genelde tarihe, özelde ise İslâm tarihine küllî bir bakışla yaklaşmasının yanı sıra sosyal hadiselerin tamamına siyasî ve askerî gelişmeler kadar yer vermesi, olaylar arasında ilişki kurduğu gibi bazen sert ve aşırıya kaçsa da bunlara dair yorumlar yapmasıdır. Yaşadığı dönemde askerî aristokrasinin keskin tahakkümüne rağmen kendisine önemli vazifeler tevdi eden sultanlar da dâhil yönetici konumundaki herkese eleştirilerde bulunma cesaretini göstermesi de onu farklı kılan özellikler arasında zikredilmelidir. Nitekim bu tutumunun bir yansıması olarak, Abbâsî halifelerinin resmiyette devletin başı kabul edildiği ve muasırı ulemanın Abbâsî ailesine ve halifelerine büyük teveccüh gösterdiği bir süreçte hem Abbâsî Devleti hem de Abbâsî halifeleri hakkında olumsuz kanaatlerini ortaya koyan risaleler ve eserler kaleme alabilmiştir.

Makrîzî'nin *Kitâbü's-Sülûk*'te Abbâsî Devleti ile alakalı tespit ve yorumlarına dair birtakım sonuçlara varmak mümkündür. İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki, onun bu tespit ve yorumları Ehl-i beyt ve Hz. Ali evladına karşı büyük hassasiyeti ile Arap asabiyesine olan düşkünlüğünün bir sonucu gibi görünmektedir. Nitekim aleyhinde eleştirilerde bulunduğu özellikle ilk dönem Abbâsî halifelerinin Hz. Ali evladı ve Tâlibîler'e karşı baskı ve zulüm uygulayan halifeler olduğu görülmektedir. Makrîzî'nin ele aldığımız eserin ilgili kısmındaki tespit ve yorumlarıyla ilgili varılan ikinci sonuç ise onun İranlılar ve Türkler'in Müslüman Araplar üzerinde tahakküm kurmasına sebep olduğunu düşündüğü halifelere karşı eleştiriler getirmesidir. Onun bu tepkisinde içinde yaşadığı süreçte hâkimiyet kuran Türk sultanlara karşı hissiyatının müessir olduğu söylenebilir. Üçüncü bir sonuç olarak, Makrîzî'nin Abbâsî halifelerinin dönemlerindeki gelişmelere dair genel bir kanaatinin oluştuğu ve bu halifelerin icraatları arasında bilinmesi gereken önemli noktalara işaret edecek bir vukufiyete sahip olduğu tespit edilmektedir. Her ne kadar mesela Me'mûn dönemindeki Mihne'ye işaret etmemesi gibi bazı eksikliklere rastlansa da geneli itibarıyla Abbâsî Devleti'nin tabiri caizse bir resmini çekmeyi başardığı belirtilmelidir. Memlûkler döneminde tarihçilik, "el-acâib ve'l-garâib" adı verilen, halkın ilgisini çekecek veya hoşuna gidecek unsurlar ve hikâyelerin öne çıkarıldığı türün çokça kullanıldığı bir devredir. Makrîzî de eserini Memlûk toplumu için yazdığından

⁹³ Bk. Ebü'l-Fazl Muhyiddin Abdullah İbn 'Abdüz-zâhir, *er-Ravzü'z-zâhir fi sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*, nşr. Abdülaziz el-Huveytır (Riyad: y.y., 1976), 99 vd.; Rükneddin Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre fi târihi'l-hicre*, nşr. Donald S. Richards (Beirut: Das Arabische Buch, 1998), 60 vd.

Abbâsî halifelerinin çok yemesi, cariyelerine rağbet göstermesi, gördükleri rüyalar gibi hadiselerle daha fazla yer vermeyi tercih etmiştir. Dördüncü olarak tarihçilik özelliğinin tesiriyle bütün halifelerin görev sürelerini yıl, ay ve gün olarak verdiği hatta bu konudaki farklı rivayetlere de işaret ettiği görülmektedir. Yine halifelerin tam ismini vermeye de büyük özen göstermiştir. Ayrıca Makrîzî, evâil ve evâhir türüne de ehemmiyet vererek bu yönleriyle ön plana çıkan halifelerin ilgili özelliklerine işaret etmiştir.

Son olarak merkeze *Kitâbü's-Sülûk*'ü alarak Makrîzî'nin Abbâsî Devleti ve halifeleriyle alakalı tespit ve yorumlarına dair yaptığımız ve öncü bir çalışma olarak tasarladığımız bu araştırma, diğer eserleri de katılarak derinleştirilmelidir. Mesela onun *el-Mukaffâ* adlı eserinde bazı Abbâsî halifeleriyle ilgili, benimsediği genel usulün de dışına çıkarak kaynaklarını vermek suretiyle aktardığı kimi zaman yüzlerce sayfaya ulaşan malumat mutlaka değerlendirilmeli, lisansüstü çalışmalara konu edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Âşûr, Saïd A.. *el-Müctema'u'l-Mısri fî 'asri Selâtini'l-Memâlik*. Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1992.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Zamanında Halifenin Siyasî Hâkimiyeti Nasıl Değişti?". *Derin Tarih (Hilâfet Özel Sayısı)* 17 (2021), 50-55.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- 'Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân*. nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî el-Karmût. Kahire: ez-Zehra li'l-İlami'l-Arabî, 1989.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddin. *Zübdetü'l-fikre fî târihi'l-hicre*. nşr. Donald S. Richards. Beyrut: Das Arabische Buch, 1998.
- Bozkurt, Nahide. "Hâdî-İlelhak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/16-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nahide. "Mehdî-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/377-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Cengiz, Osman. *Makrîzî'nin İmtâu'l-Esmâ İsimli Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Cheikh, Nadia Maria. "The Qahramâna in the Abbasid Court: Position and Functions". *Studia Islamica* 97 (2003), 41-55.
- Cobb, Paul M.. "Al-Maqrîzî, Hashimism, and the Early Caliphates". *Mamluk Studies Review* 7/2 (2003), 69-81.

- İbn ‘Abdüzzâhir, Ebü’l-Fazl Muhyiddin Abdullah. *er-Ravzü’z-zâhir fî sîreti’l-Meliki’z-Zâhir*. nşr. Abdülaziz el-Huveytır. Riyad: y.y., 1976.
- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali. *ed-Dürerü’l-kâmine fî a’yâni’l-mi’eti’s-sâmine*. nşr. Abdülvâris Muhammed Ali. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali. *İnbâ’ü’l-ğumr bi-ebnâ’i’l-‘umr*. nşr. Hasan Habeşi. 4 Cilt. Kahire: Lecnetu İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1969-1998.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed. *Bedâ’i’u’z-zühûr fî vekâ’i’i’d-dühûr*. nşr. Muhammed Mustafa. 5 Cilt. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Amme li’l-Kitâb, 1982-1984.
- İbn Tağriberdî, Ebü’l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *el-Menhelü’s-şâfi ve’l-müstevfi ba’de’l-Vâfi*. nşr. Muhammed M. Emin - Nebil Muhammed Abdülaziz. 13 Cilt. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 1984-2009.
- İbn Tağriberdî, Ebü’l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *Havâdisü’d-dühûr fî meda’l-eyyâm ve’ş-şühûr*. nşr. Muhammed K. İzzeddin. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1990.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fî târihi’l-mülûk ve’l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. 16 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.
- İzzeddin, Muhammed Kemaleddin. *el-Makrîzî müerrihan*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1990.
- Karan, Cuma. “Abbasi Sarayında Ümmüveledlerin Yönetime Etkisi: Hayzürân, Şağab ve el-Kahramâniye Örneği”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54/2 (Aralık 2020), 379-402.
- Kızıltoprak, Süleyman. *Memlûk Sistemi ve Memlûk Devleti’nin Kuruluşu*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Köse, Saffet. “İbnü’s-Sâiğ ez-Zümürüdü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/196-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Makrîzî, Takıyyüddîn. *Dürerü’l-‘uğûdi’l-Ferîde fî terâcimi’l-a’yâni’l-müfîde*. nşr. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısri. 2 Cilt. Dımaşk: Vizaretü’s-Sekâfe, 1995.
- Makrîzî, Takıyyüddîn. *Dürerü’l-‘uğûdi’l-Ferîde fî terâcimi’l-a’yâni’l-müfîde*. nşr. Mahmud el-Celîli. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2002.

- Makrîzî, Takıyyüddîn. “Emevî-Hâşimî Çekişmesi”. çev. İrfan Aycan - Abdulhâlık S. Bakır. *İdeolojik Tarih Okumaları*. haz. İrfan Aycan - M. Mahfuz Söylemez. 151-210. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Makrîzî, Takıyyüddîn. *İmtâ ‘u’l-esmâ ‘ bimâ li’r-resûl mine’l-ebnâ ‘i ve’l-ahvâl ve’l-hafede ve’l-metâ ‘*. nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî. 15 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999.
- Makrîzî, Takıyyüddîn. *İtti ‘âzü’l-hunefâ ‘ bi-ahbâri’l-e’immeti’l-Fâtümiyyîn el-hulefâ ‘*. nşr. Cemaleddin eş-Şeyyâl. 3 Cilt. Kahire: el-Meclisü’l-Ala li’ş-Şuunî’l-İslamiyye, 1996.
- Makrîzî, Takıyyüddîn. *Mevâ ‘iz ve’l-i ‘tibâr bi zikri’l-ḥıtaṭ ve’l-âsâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, ts..
- Makrîzî, Takıyyüddîn. *Kitâbü’l-Mukaffa’l-kebir*. nşr. Muhammed el-Ya’lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1991.
- Makrîzî, Takıyyüddîn. *Kitâbü’s-Sülûk li-ma’rifeti düveli’l-mülûk*. nşr. M. Mustafa Ziyâde - Saîd A. Âşûr. 4 Cilt. Kahire: Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1956-1973.
- Makrîzî, Takıyyüddîn. *Resâilü’l-Makrîzî*. nşr. Ramazan Bedrî - Ahmed Mustafa Kasım. Kahire: Dârü’l-Hadis, 1998.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav ‘ü’l-lâmi ‘ li-ehli’l-karni’t-tâsi ‘*. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, ts..
- Sevim, Ali. “İbnü’l-Müslime, Reîsürrüesâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/161-162. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Seyyid, Eymen Fuâd. “Makrîzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/448-451. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Ebû Seleme el-Hallâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/228-229. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Saim. “Abbâsiler’in Siyasî Çöküş Dönemi Halifelerinden Kâhîr-Billâh (320-322/932-934)”. *İSTEM: İslâm San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi* 6/12 (2008), 71-103.
- Yılmaz, Saim. “Abbâsilerde Üstâdârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 21 (2009), 1-24.
- Yılmaz, Saim. “Türk Komutanlardan Mûnis el-Muzaffer’in (ö. 321/933) Abbâsî Tarihindeki Siyasî Etkinliği”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 10/30 (2007), 121-152.
- Ziyâde, M. Mustafa, “Makrîzî ve Çağdaşları”. çev. Cüneyt Kanat. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 8 (1993), 219-232.

II. Meşrûtiyet Dönemi Osmanlı İslamcı Basınında Salgın Hastalık Tedbirleri

The Precautions against Epidemics in Ottoman Islamic Media during Second Constitution Era

Serhat Aras TUNA

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Dr. Lecturer, Muş Alparslan University, Faculty of Science and Letters,
Department of History, Muş / Turkey
s.bingul@alparslan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5255-9787

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.884903

Atıf / Citation: Tuna, Serhat Aras. "II. Meşrûtiyet Dönemi Osmanlı İslamcı Basınında Salgın Hastalık Tedbirleri / The Precautions against Epidemics in Ottoman Islamic Media during Second Constitution Era". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 55 (Haziran / June 2021/1), 213-236.

doi: 10.29288/ilted.884903

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

19. yüzyıla kadar kitlesel ölümlere sebep olan salgın hastalıkların başında, veba ve kolera gelmekteydi. Tüm dünyada olduğu gibi Osmanlı Devleti de bu hastalıklardan çeşitli dönemlerde büyük ölçüde etkilenmiştir. Osmanlı'da karantina uygulaması ve genel temizlik kurallarına uyulmasıyla hastalıkların üstesinden gelinmiş, Avrupa'daki ilaç ve tedavi çalışmaları yakından takip edilmiştir. Hem halkın hem de idarecilerin bilgilendirilmesi için son derece önem arz eden Osmanlı basını, salgın hastalıklara geniş yer vermiştir. Hastalığın kontrolü her ne kadar karantina ile sağlanmaya çalışılmışsa da karantina sürecine hadislerden hareketle dini bir meşruiyet atfedilerek sürecin daha sağlıklı bir şekilde yürütülmesi amaçlanmıştır. Dolayısıyla modern tıbbın önerileri dini kaidelerle güçlendirilmiş ve hastalıklarla maddi ve manevi unsurlarla topyekün mücadele edilmiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde basında hastalıklarla mücadelenin inanç kültürü kısmını oluşturan dini referans noktası hadis, dua ve rivayetlerden oluşmaktaydı. Bu çalışmamın çerçevesini dini konularla siyasi meselelerin bir arada işlendiği İslamcı süreli yayımların hastalıklarla ilgili kaleme alınan yazıları oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Salgın, Hadis, Karantina, Veba, Osmanlı, Basın.

Abstract

Plague and cholera were the primary epidemics causing huge numbers of deaths until the 19th century. Similar to the rest of the world, Ottoman Empire was also affected by these two diseases periodically. Ottoman Empire could deal with them through quarantine regulations and by applying certain rules of hygiene, while also pursuing the developments of treatments and medication in Europe, at the same time. Epidemic diseases took place in Ottoman media widely, which was very important to inform the society and the governors. Even if there were attempts to control diseases through quarantine regulations, hadiths were also used as a religious base to support these regulations. As a result, the suggestions of modern medicine were supported by religious bases, and there were struggles against diseases financially and emotionally. In the final period of Ottoman Empire, the religious bases for struggling against diseases were hadiths, praying, and narratives. This study involves the pieces of writings related to diseases in Islamic periodicals which covered both religious and political issues.

Keywords: History, Epidemics, Hadith, Quarantine, Plague, Ottoman, Media.

Extended Summary

Throughout history, epidemic diseases have destroyed human beings and nature a lot. One of the oldest diseases causing huge devastation for humanity is plague. Also called as "taun", this disease's name was sometimes used to mean all the epidemic diseases, too. Especially in the Middle Ages, plague destroyed all the world and it caused some significant changes in demographical, political, financial and social issues. Plague was common in 19th century; however, in this period, there was also the epidemic of cholera. Both of these diseases were infectious and they were transmitted through germs. Although plague was observed in various places, cholera was known to have first appeared in India. These diseases generally occurred in the areas with hygiene problems and they were transmitted to other places through trade, wars and immigrations. There were some traditional methods to fight against the epidemic diseases in the Ottoman Empire, like in the other parts of the world. It became possible to work on the diseases in a more detailed way and to diagnose them in the 19th century with the developments in the industry of medicine and the technological developments. As a result, the fatalistic and submissive ideas about epidemics started to transform. The reason for having fatalistic

* Hadis, dini rivayetler ve Osmanlı arşivlerindeki dua metinlerinin yorumlanmasıyla ilgili görüşlerini benimle paylaşmaktan imtina etmeyen Doç. Dr. Mehmet Salmazzem ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Abdurrahman Seydaoğlu'na teşekkür ederim.

ideas was the lack of well-developed medical ideas to fight against diseases. Microscopic devices to work on germs and the discovery of vaccines and medicine to control epidemics helped to re-define these diseases. One of the most effective ways to control the epidemics was keeping people in quarantine. The first modern quarantine in Ottoman Empire was in the period of Mahmud II (1808-1839). Quarantines were first implemented for the ships in trade centres and then they were used in all the places experiencing epidemics. However, Ottoman Empire and society had many difficulties in the implementation of quarantine, taking medicine and obeying medical instructions. Quarantine was seen as something “European” by some people, and it was seen as something not acceptable in Islam. As a result, some fatwas were given in that period so that people could obey the rules of quarantine. There were also a number of booklets published with the statement that quarantine was not forbidden by the religion, and the benefits of quarantine were explained in the official newspaper of the government, *Takvim-i Vekayi*. As a result, newspapers were used just after the first quarantine implementations so that they could be accepted by the society as they were the most common communication tools in that period. The governors and the literate people could get news about the developments through the country by reading newspapers and magazines. The most important ones of these publications were belonging to the groups with Pan-Islamic ideas. The Pan-Islamic ideology was supporting the idea of saving the religion from the superstitions and making Islamic rules as the base of the religion. The people supporting this ideology had both modernist and conservative ideas. One of the most important publications of the Pan-Islamist ideology was the magazine of *Sırât-ı Müstakîm*, known as *Sebilürreşad* after a while. Apart from that, the publications such as *Beyanülhak*, *Tearüf-i Müslimin* and *İtisam* also had Pan-Islamic views. These periodicals were publishing news and columns about many issues, especially the ones related to the Islamic World. One of these issues was the epidemics and the transmitting diseases. The aforementioned newspapers published a lot of pieces of information about the effects of plague and cholera. One of the reasons of these publications was the effort to persuade people to take precautions against these diseases; as a result, the reasons and the symptoms of these diseases were emphasized a lot. These periodicals mostly focused on the hygiene issues by using the Islamic rules of being clean in addition to the benefits of worshipping such as praying, fasting and going on a pilgrimage. The authors compared hygiene rules of Islam with European lifestyle and focused on the advantages of Islamic lifestyle. However, the main aim of the publications was to convince people about the necessity of modern medicine and quarantine. In that period, there were some ideas against the techniques used by the modern medicine. The primary precaution emphasized by Islamic publications was quarantine, which was being supported by the hadiths and religious narratives. The hadith most commonly used by the newspapers and the magazines was “If there is an illness somewhere, do not go there; if you are in somewhere with an illness, do not leave there.” The hadiths like this were accepted to be about the quarantine which would help people to accept it. The authors were also suggesting the readers that they needed to obey the recommendations by the doctors within the framework of modern medicine. As a result, they tried to give the message that the religion protected the morale and the medicine provided the protection about the illnesses by giving some examples. In periodicals, there were also some prayers and religious stories such as the prayers of the Prophet Muhammad in order to relieve the ill people’s minds.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca en etkili salgın ve bulaşıcı hastalıklardan biri geleneksel tabirle vebadır. Vebanın etkisi devam ederken 19. yüzyılda bir de kolera salgınları meydana gelmiş ve bu hastalıklar tüm dünyada sosyal, ekonomik, siyasal ve askeri hayatı yeniden yapılandırmıştır. Veba, Osmanlı Devleti’nin hüküm sürdüğü coğrafyada devletin kuruluşundan önce defalarca ortaya çıkmıştır. *Yersinia pestis* bak-

terisiyle gelişen bir enfeksiyon hastalığı olan veba, kasık, koltuk altı ve boyun gibi bölgelerde şişlikler şeklinde kendini göstermektedir. Özellikle 15. yüzyıldan itibaren başta İstanbul olmak üzere birçok Osmanlı kentini saran veba, devletin yıkılışına kadar çeşitli dönemlerde toplu ölümlere sebebiyet verecek şekilde etkisini devam ettirmiştir.¹ Aynı zamanda “taun” olarak da adlandırılan veba, kemirgenler yoluyla bulaşmaktaydı. Osmanlı’da Basra, Bağdat ve Musul gibi bölgeler, vebanın daha sık görüldüğü bölgeler iken İstanbul, Arnavutluk, Epir, Mısır ve Anadolu’nun büyük bir kısmı ise geçici veba bölgeleriydi. Kolera ise hijyene dikkat edilmeyen bölgelerde sıkça görülmekte olup kökeni Hindistan olarak belirtilir. Yiyecek ve içecekler yoluyla insanlara bulaşan bir hastalık olan koleranın Osmanlı Devleti’nde defalarca vukua geldiği görülmüştür.² Veba ve kolera dışında sebepleri ve mahiyeti farklı olan daha birçok hastalık bulunsa da salgınlar büyük ölçüde bu iki hastalık isimleriyle ifade edilmiştir. Zararlı mikropların sebep olduğu bu hastalıklar, geliştirilen tedavi yöntemleri, ilaç sanayisi ve oluşturduğu literatür itibarıyla tıp tarihinin birçok konusunun yeniden ele alınmasını gerektirecek derecede etkili olmuştur.

19. yüzyıla gelindiğinde tüm dünyada olduğu gibi Osmanlı Devleti’nde de geleneksel yöntemlerin dışına çıkılan ve kimyasal ilaç kullanımının yanı sıra yeni tedavi biçimleri geliştiren modern tıp çalışmaları hız kazanmıştır. Özellikle kolerayla mücadelede, Osmanlı’da kamu sağlığının kurumsallaşmasına vesile olmuştur. Bu dönem, birçok kanun ve nizamnamenin çıkarıldığı ve hastalıkların kontrol altına alınması amacıyla yeni müesseselerin teşkil edildiği bir zaman dilimini kapsamaktadır. Örneğin, 1827’de Tıbhane-i Amire kurulmuş, 1839’da Mekteb-i Tıbbiye’de hıfzı-sıhha dersleri okutulmaya başlanmış, 1849’da *Talimat-ı Tıbbiye* yayımlanmış, 1869’da ise İdare-i Tıbbiye-i Mülkiye Nizamnamesi çıkarılmıştır. Sonraki yıllarda benzer gelişmeler devam etmiş, müfettişlikler vasıtasıyla kamu sağlığı denetlenmiş, kamusal ve özel mekanların hijyenine dikkat edilmesi için tedbirler alınmıştır.³ Böylece hastalıklarla mücadelede dönemin gereklilikleri yerine getirilmeye çalışılmıştır. Fakat uygulamaların hayata geçirilmesi, hem devletin içinde bulunduğu siyasal ve mali durum hem de toplumun hastalıklar hakkındaki donanımı itibarıyla zorlu bir süreç gerektirmiştir. Bu zorluğun üstesinden gelmek için halka hitap eden çeşitli yayınlar yapılmıştır.

19. yüzyılda hem devlet memurlarına hem de halka ulaşmanın en etkili araçlarından birisi süreli yayınlardı. 19. yüzyılın ikinci yarısında gelişmeye başlayan Osmanlı basını, II. Meşrûtiyet dönemine girildiğinde geniş kitlelere hitap edebilecek

¹ Nükhet Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba 1347-1600*, çev. Hazal Yalın (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 24-25.

² Mesut Ayar, *Osmanlı Devleti’nde Kolera Salgını: İstanbul Örneği (1892-1895)* (İstanbul: Kitabevi, 2007), 2-3.

³ İsmail Yaşayanlar, “Osmanlı Devleti’nde Kamu Sağlığının Kurumsallaşmasında Koleranın Etkisi”, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Salgın Hastalıklar ve Kamu Sağlığı*, ed. Burcu Kurt-İsmail Yaşayanlar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017), 3-13.

düzeğe ulaşmıştı. Bu çalışmanın kaynak örneklemini içeriğinde ayet ve hadislerin yer aldığı Beyânülhak⁴, “haftalık mecmua-i İslamiye” sloganıyla yayınlanan İ’tisam⁵, 1910-1911 yıllarında İstanbul’da Abdürreşid İbrahim önderliğinde yayınlanan Tearûf-i Müslimin⁶ ve “siyaseten ve bilhassa gerek siyasi ve gerek içtimai ve medeni ahval ve şuur-ı İslamiye’den bahseder” ibaresiyle yayınlanan Sırât-ı Müstakim ya da daha sonraki adıyla Sebilürreşad⁷ gibi süreli yayınlarda hastalıklarla ilgili yayımlanan yazılar oluşturmaktadır. II. Meşrûtiyet havasında neşriyata başlayan bu yayınların özelliği yenilikçi İslamî bir üslup oluşturmalarıdır. Başka bir deyişle bu yayınlar pan-İslamizm ile İslam modernizminin kaynaşma noktasını teşkil eder.⁸ Dolayısıyla bu yayınlar, dönemin İslamcılık ideolojisinin basın temsilcileri konumundadır. 20. yüzyılda siyasi ve dini ideoloji şeklinde tezahür eden İslamcılık, bir gelenek birikimine sahip olup Yeni Osmanlılar’a kadar dayandırılmaktadır. Bu makale kapsamında incelenen Sırât-ı Müstakim (Sebilürreşad) ve Beyânülhak’ın yanı sıra Livâu’l-İslâm, Hikmet, İttihâd-ı İslâm, Tasavvuf, İslâm Mecmuası ve Volkan gibi gazeteler bu akımın başlıca yayın organlarıydı. II. Meşrûtiyet sonrası İslamcılığı büyük ölçüde ilmiye sınıfı mensupları tarafından temsil edildiğinden önceki dönemlerde bürokrat ve gazetecilerin öncülük ettiği İslamcılıktan farklılaşmaktadır. Bu akımın sınırlarını kesin hatlarla belirlemek mümkün olmayıp akım, belirli konularda birbirinden farklı düşünebilen kişilerin dahil olduğu geniş kapsamlı bir tabir şeklinde tasvir edilmektedir.⁹ Buna rağmen İslamcılık düşüncesi, 19. ve 20. yüzyıllarda İslam’ı bir bütün olarak yeniden hâkim kılmak ve akılcı bir me-

⁴ Beyânülhak, II. Meşrûtiyet’ten sonra yayımlanan dini, edebi, siyasi ve fenni içerikli haftalık gazetedir. Gazete, İstanbul’da 5 Ekim 1908-4 Kasım 1912 tarihleri arasında toplam 182 sayı yayımlanmıştır. Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye’nin yayın organı olan gazetenin imtiyaz sahibi, Şehri Ahmed Efendi idi. Gazetenin yazılarında ayet ve hadisler yer almaktaydı. Bkz. Ekrem Bektaş, “Beyânülhak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/34-35.

⁵ *İ’tisam*, 1, 25 S 1337 (30 Kasım 1918), s. 1. İ’tisam mecmuası, 1918 yılında Ahmet Şirani’nin mesul müdürlüğünde yayın hayatına başlamıştır. Mecmua, 1920 yılına kadar 73 sayı çıkmıştır. Bkz. Huriye Yıldırım, *İ’tisam Mecmuasının Tahlili Fihristi ve Mecmuanın Başyazarı Ahmed Şirani’nin Yazıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 24-25. Süreli yayınlarda geçen hicri takvim ayları kısaltılarak kullanılmıştır. Rumi takvim ayları ise tam haliyle yazılmıştır.

⁶ Tearûf-i Müslimin, İstanbul’da yayınlanan haftalık bir dergiydi. Derginin temel amacı Hilafet merkezi ile İslam dünyasının diğer kısımları arasında irtibat kurmaktır. Dergi, Kırım, Kazan, Türkistan taraflarındaki fikri, içtimai ve siyasi gelişmeler, Pan-Türkizm ve Pan-İslamizm fikirleri hakkında yazılar yayımlamıştır. Bkz. Ahmet Kanlıdere, “Hilafet Merkezinde Pan-İslamist Bir Tatar Dergisi Tearûf-i Müslimin (1910-11)”, *“İslam’ı Uyandırmak” Meşrûtiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler 1*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2018), 425.

⁷ *Sırât-ı Müstakim* ya da sonraki adıyla Sebilürreşad dergisi II. Meşrûtiyet’in oluşturduğu atmosferde 1908’de yayın hayatına başlamıştır. Dergi, Türkçü, İslamcı ve Batıcı ideolojileri benimseyen yazarların yazılarını yayımlamakla beraber İslamcılık akımının sözcülüğünü yapmıştır. Dergideki yazarlar Batı, Batıcılık akımı ve diğer cereyanlara karşı bir alternatif ve muhalif güç olarak İslamcı-millî bir düşünceyi savunmuştur. Bkz. Adem Efe, “Uzun Soluklu İslamcı Bir Dergi: Sebilürreşad (Tarihçesi ve Bazı Sosyo-Kültürel Problemlere Yaklaşımı)”, *Marife 2* (2008), 156.

⁸ Nadir Özbek, “Abdürreşid İbrahim’in İkinci Meşrûtiyet Yılları: Tearûf-i Müslimin ve İslam Dünyası Dergileri”, *Toplumsal Tarih* 20 (1995), 18-20.

⁹ Azmi Özcan, “İslamcılık: II. Meşrûtiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/65-67. İslamcılık akımının yayın organları için bkz. Lütfi Sunar (ed.). *“İslam’ı Uyandırmak” Meşrûtiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler 1*, (İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2018).

totla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden kurtarmak ve medenileştirmek maksadıyla oluşan bir hareket olarak da addedilmektedir. İslamcılık adlandırmasının tarihi ise 1913 yılına kadar götürülmektedir. Böylece, İslamcılık düşüncesinin İslam dünyasında ve Osmanlı topraklarında modernleşme hareketinin bir parçası şeklinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.¹⁰

Söz konusu süreli yayınlar, İSAM veri tabanı aracılığıyla taranmış ve İslam dini ile ilişkilendirilen salgın hastalıklarla ilgili haber ve köşe yazıları derlenmiştir. İncelenen metinlerde hastalıklarla mücadelede hadis ve dini rivayetlerin önemi sıkça vurgulanmıştır. İslamiyet'in hastalıklara bakış açısı birçok çalışmaya konu edilmiş olup bu makale dahilinde bunların bir kısmından istifade edilmiştir. Bu çalışmanın amacı toplumsal yapıyı dönüştürücü rolü had safhada olan gazete ve dergilerin hastalıklarla mücadeledeki bakış açısının tespit edilmesine yöneliktir. Bu amaç ise II. Meşrûtiyet sonrasında yayılarak İslamcılık şeklinde literatürde yer edinen siyasi ve dini ideoloji çevresinde doğrudan konumlanan veya bu maksatla hareket eden süreli yayınların incelenmesiyle gerçekleştirilmek istenmiştir.

1. İSLAMCI BASINDA KARANTİNANIN GEREKLİLİĞİNE DAİR TARTIŞMALAR: “HAYDİ KORDON HAYDİ KARANTİNA”

18. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Batı'nın bilim ve teknik alanındaki gelişmelerini benimsemeye başlamasıyla kesintili bir modernleşme dönemine girildiği bilinmektedir. II. Mahmud döneminde birçok alanda ıslahatlar yapılmıştır. Bunlardan biri hastalıkların etkisini azaltmak için insanların, evcil hayvanların ve eşyaların tecrit edilmesine yönelik hayata geçirilen modern karantina uygulamasıdır.¹¹ İstanbul merkezli kurulan sıhhi tesisler, zamanla Anadolu'nun birçok bölgesinde yaygınlaştırılmış ve salgın hastalıkların yaygınlığına göre bu tesisler artırılmış ya da mevcut olanların fiziksel koşulları iyileştirilmiştir.¹² II. Abdülhamid dönemine gelindiğinde salgın hastalıkların önlenmesi için çeşitli ilaç denemeleri de yapılmış ve kamu sağlığı alanında ilerleme sağlanmıştır.¹³

Hastalıklara karşı toplumun bilgilendirilmesi ve idarecilerin de gerekli önlemleri alabilmesi için Osmanlı basını yoğun bir mesai harcamıştır. Avrupa'dan alınan nizamnameler *Umur-ı Tıbbiye-i Mülkiye ve Sıhhiye-i Umumiye* tarafından çeşitli dillere çevrilerek gazetelerde neşredilmiştir. Başlıca öneriler yiyecek ve içeceklerin

¹⁰ İsmail Kara, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul, 17-19 Mayıs 2013), ed. İsmail Kara, Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 17.

¹¹ Güner Doğan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Karantina Uygulaması ve Venedik Uluslararası Sıhhiye Konferansı”, *H.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15, (2001), 92-95.

¹² Ayşegül Demirhan Erdemir, “Karantinanın Türk Tıp Tarihindeki Yeri ve Bazı Belgeler”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 109, (1997), 49-55.

¹³ Elif Gültekin, “Sultan II. Abdülhamid Döneminde Koleraya Karşı İlaç Geliştirme Çabaları”, *Biliş* 92 (2020), 116-118.

hijyen kurallarına uygun şekilde kullanımı, mutfak, tuvalet ve ev temizliğinin muntazam bir şekilde yapılmasına dairdir.¹⁴ Osmanlı basını aynı zamanda hastalıkların sebepleri ve seyrine dair gelişmeleri de takip etmiştir. Örneğin, koleranın keklikler arasında yayıldığı ve bilim insanlarının deve kuşu ve kartallara keklik eti yedirerek bu hastalığın geçişini test ettiğine varan haberler yapılmıştır.¹⁵ Yine vebanın şifasına dair Hintli tabiplerin bir önerisine de yer verilmiştir. Buna göre Doğu toplumlarında eskiden beri vebaya karşı zeytinyağı kullanılmaktaydı. Hatta Hindistan ve Mısır'da veba ortaya çıktığında zeytinyağı tüccarının bu hastalığa tutulmadığı bildirilmiştir. Bu yüzden oradaki tabipler, insanların vücutlarını zeytinyağıyla yıkamasını önermiştir. Bu önerilerini güçlendirmek için de 1792'de Venedik gemilerinde bulunan üç kişinin vebaya yakalanması üzerine gemideki diğer kişilerin zeytinyağı kullanarak kurtulmaları örnek verilmiştir. Yine iddiaya göre Tunus'ta halk vebadan kırılırken zeytinyağı fabrikalarında çalışan işçiler hastalıktan etkilenmemiştir.¹⁶ Vebanın yayılmasının zeytinyağıyla önlenmesinin söz konusu olmadığı aşıkarsa da gazeteler benzer birçok habere yer vermekten imtina etmemiştir. Üstelik bu dönemlerde telgraf ve kısmen de telefon hariç tutulursa hem toplum hem de idareciler için yegâne iletişim aracı gazetelerdi. Bu yüzden gazetelerin önemi katbekat artmaktaydı. İslâmcı yayın organları salgın hastalıkların hızla yayılmasının sebeplerine ayrı bir yer vermiştir. Bu sebeplerin başında ise hijyen kurallarına uyulmaması gelmekteydi. Örneğin, Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiye'nin yayın organı olan *Beyanülhak*'ta taharetin önemine dikkat çekilmiştir. Gazete tahareti Müslümanlara mahsus olan "gerçek taharet" şeklinde kavramsallaştırmıştır. Zira Avrupalıların tahareti bir aldatmacadan ibaretti. Gazetenin tabiriyle Avrupalılar sokaklarını pek güzel temizler, vücutlarını, ellerinin içini zahiren temiz gösterirler fakat hakikatte temizliğe uymazlardı. Çünkü onların hijyen anlayışı sadece güzel giyinmek ve umuma görünecek yerlerini temiz tutmaktan ibaretti. Avrupalıların evlerinin içine hatta yatak odasına kadar ayakkabıyla girmeleri bu toplumda temizliğin olmamasına delaletti. Dolayısıyla gazeteye göre o zamanlarda hiçbir millete İslamiyet'te emir ve tavsiye edilen temizlik yoktu. Fakat her ne kadar kişisel hijyene özen gösterilse de İslam kentlerinde beledi temizliğe dikkat edilmemekteydi. Bu da hastalıkların yayılmasında etkili olmaktadır.¹⁷

Hastalıkların yayılma şekli ve sebeplerinin izah edildiği gazetelerde karantinanın önemine özellikle yer verilmiştir. Fakat karantina usulü, her ne kadar gerekli olsa da usulün yaygınlaştırılma süreci devlet adına kolay olmamıştır. İlk kez modern karantina uygulamasına geçildiğinde kolera hastalığı gündemdeydi. Bu yüzden koleradan korunmak için uygulanması gereken usulleri içeren ve Hekimbaşı Mus-

¹⁴ "Kolera Hakkında Tedabir", *Beyanülhak* 4/79 (22 N 1328/27 Eylül 1910), 1527-1528.

¹⁵ "Kekliklerde Kolera", *Maarif* 3/57 (18 M 1310/12 Ağustos 1892), 77.

¹⁶ "Vebaya Karşı Bir İlaç", *Mecmua-i Edebiye* 22 (6 B 1317/10 Kasım 1899), 3.

¹⁷ M. Safvet, "Din-i Mübin İslam ve Kolera", *Beyanülhak* 4/85 (12 Za 1328/15 Kasım 1910), 1610-1618.

tafa Behcet Efendi tarafından kaleme alınan risale ücretsiz dağıtılmıştır. Benzer şekilde Cezayirli Hamdan Efendi karantınanın haram olmadığına dair bir risale yazmış ve Takvim-i Vekayi gazetesinde de karantınanın faydaları anlatılmıştır.¹⁸ Dolayısıyla toplumun bir kesimi tarafından karantınanın benimsenmesi zaman almıştır. Karantınanın ölülerin incelenme ve gömülme işlemlerini de kapsamasından dolayı, Müslümanların bir kısmı karantinayı “Frenk adeti” şeklinde addederek buna karşı çıkmışlardır. Bu yüzden karantınanın şeriata uygunluğu tartışılmış ve Şeyhülislam tarafından usulün uygunluğuna dair çıkarılan fetva, devletin resmi gazetesi Takvim-i Vekayi’de yayımlanmıştır. Halkın karantina usulünü benimsemeye zorluk çekmesinin bir sebebi de sıhhi dairelerde gayrimüslimlerin çalışmasıdır. Örneğin, kadın ölülerin mahrem yerlerine gayrimüslim tabiplerle bakılması ve ölülerin kireçle gömülmesinden dolayı Amasya’da ulemanın bir kısmı halkı tahrik ederek olayların çıkmasına bile sebep olmuştur. Her ne kadar karantinaya uymayanlar olsa da devlet, bu işi sıkı bir şekilde denetlemeye çalışmış ve karantina kurallarını ihlal edenleri kolluk kuvvetleri yardımıyla kontrol altında tutmaya özen göstermiştir.¹⁹

Halkın karantina uygulamasını kabullenmede zorluk çektiği bir diğer örnek de Arnavut nüfusun yoğun şekilde yaşadığı ve günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde yer alan Epir bölgesiyle ilgilidir. İddiaya göre veba yayıldığında bir tarikat dervişi hastalığa dair son derece teslimiyetçi bir profil çizerek taunun ezelden beri Allah’tan geldiğini ve cennetin kapısını araladığını ve dolayısıyla Frenkler gibi karantina demirleri arkasına sığınmayacakları şeklinde propaganda yapmıştı.²⁰ Bu örneklerden hareketle Osmanlı toplumuna atfedilen kadercilik anlayışıyla halkın bir kısmının bireysel temizliğe değer vermemesinin bir sonucu olarak hastalıkların yayılımının kolaylaştığına dair yorumlar mevcuttur. Karantınanın ne kadar mühim olduğu ise özellikle 1892-1895 yıllarındaki kolera salgını esnasında Rumeli’de alınan önlemlerle yetkililerce anlaşılmıştı.²¹ Burada dikkat edilmesi gereken husus, dönemin modern sağlık uygulamalarına topyekûn bir karşı çıkışın olmadığıdır. Yani toplumun belli bir kesimince yenilikleri benimsemek zaman almıştır. Nitekim Osmanlı toplumunda sadece sağlık alanında değil askeri, siyasi, ekonomik gibi birçok alanda yeniliklerin yerleşmesi sancılı bir süreçten geçmiştir. Üstelik salt kadercilik Türk ya da teslimiyetçi Osmanlı algısı, özellikle Avrupalı seyyahların Oryantalist güdüyle geliştirdikleri bir düşünceydi.²² Buna rağmen veba örneğinde olduğu gibi

¹⁸ Gülden Sarıyıldız, “Karantina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/464.

¹⁹ Nuran Yıldırım, *14. Yüzyıldan Cumhuriyet’e Hastalıklar, Hastaneler, Kurumlar, Sağlık Tarihi Yazıları-I* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 70-81.

²⁰ Daniel Pancaz, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Veba 1700-1850*, çev. Serap Yılmaz (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 152-153.

²¹ Mesut Ayar, “Osmanlı’nın Rumeli Topraklarında 1892-1895 Kolera Salgını”, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 17 (2010), 28.

²² Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba*, 121-122.

hastalıkların doğaüstüne mal edildiği ama zamanla doğal olana dönüştüğü de muhakkaktır. Böylece zamanla bir yandan hastalıklara ilahi bir atf yapılırken bir yandan da tanımlama ve tedbirlerin ön plana çıktığı tıbbileşme süreci yaşanmıştır.²³

II. Mahmud döneminde hayata geçirilen modern karantina uygulaması her salgınla birlikte yeniden gündeme gelmiştir. Osmanlı Devleti'nde sıhhiye uzmanlarının yetersizliği ise Avusturya başta olmak üzere Avrupalılardan yararlanılmasını gerektirmiştir. 19. yüzyıl boyunca ihtiyaçlara göre kapsamı genişletilen karantina, 1883'e gelindiğinde *Ceraim-i Sıhhiye Kanunu* dahilinde güvenceye alınmıştır. Bu süreçte karantina kurallarını ihlal edenlere dair cezai hükümler belirlenmiştir.²⁴ Karantinaya karşı çıkılmasının sebepleri sadece yukarıda değinildiği üzere dini hassasiyetlerin istismarı değildi. Ticaretin sekteye uğraması da bu karşı çıkışta etkili olmuştur. Öyle ki insanlar işini gücünü kaybetme korkusuyla en ufak bir rahatsızlığını bile doktorlara iletmekten çekinmekteydi. Bu maksatla, Tearüf-i Müslimin, Avrupa'ya nazaran Osmanlı'daki karantina usulünün sıkı tutulmasını eleştirmiştir. Avrupa'da hastalar, hastane veya evlerindeki hususi odalarda tutulurken Osmanlı'da bu imkanlar daha kısıtlıydı. Bu yüzden hastaların olduğu evlerde yaşayan herkes karantinada tutulurdu. Osmanlı menfaatine ters olduğu iddia edilen uygulama kapsamında, hacıların İstanbul'a uğramadan yollarına devam etmeye mecbur edilmeleri de eleştirilmekteydi. Hesaplara göre on-on beş bin hacının geçiş noktası olan İstanbul'da her hacı beş lira harcasa kente yaklaşık 75.000 lira katkıları sağlanmış olurdu. Fakat bunlar düşünülmediği gibi "haydi kordon haydi karantina" denilerek Müslümanlar korkutulmaktaydı.²⁵ Bu düşünceleri savunan Abdürreşid İbrahim'e göre karantinayla Osmanlı ekonomisi hedef alınmıştı. İddiaya göre doktorlar herhangi bir hastalığı kolera olarak nitelendirmekten çekinmediği gibi doktorlara yardımcı olan hafiyeler de vardı. Bu hafiyeler, herhangi bir yerde hastalık olduğunu öğrendiğinde derhal kolluk kuvvetleri ve doktorları bilgilendirmekteydi. Hatta iddialar biraz daha ileri taşınmış ve yerli esnafı zor duruma koymak isteyen yabancı tüccarın doktorlara para verdiği dahi aktarılmıştır. Avrupa ve Rusya'daki gemilerin dezenfekte edilmediğine dair söylentiler ise bu yazarlarca koleranın olmadığına işaret sayılmıştır.²⁶

Karantinanın belli bir kesime has olduğu düşüncesi hacılarda da mevcuttu. Bu yüzden hacılar da karantinaya alınmaktan şikayetçi olmuşlardır.²⁷ Hicaz ve Irak'taki Hintli hacıların gazetelere yansıyan şikâyetlerinden biri ekmek ve suyun kendilerine fahiş fiyatlarla satıldığına dairdi. Gazetelerde Hintli hacılara Osmanlı memurla-

²³ Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba*, 260.

²⁴ Gülden Sarıyıldız, "Karantina", 464.

²⁵ Abdürreşid İbrahim, "Kolera Neden Tevessü Eder?", *Tearüf-i Müslimin* 23 (22 Za 1328/25 Kasım 1910), 364-365.

²⁶ Abdürreşid İbrahim, "Kolera Var mı?", *Tearüf-i Müslimin* 25 (5 Z 1328/8 Aralık 1910), 2.

²⁷ Abdürreşid İbrahim, "Devr-i Alem", *Sırât-ı Müstakim* 3/78 (21 S 1328/3 Mart 1910), 418-420. Söz konusu yazı Beyanülhak Gazetesi'nden alıntılanarak yayımlanmıştır.

rının kolaylık sağlamadığı da belirtilmiştir. Gazetelerde karantina esnasında ihtimal dahilinde Yahudi ya da Hristiyan bir doktorun hacıların yanında şarap içmesi durumunda olayın mahiyetinin nereye gidebileceği dahi tartışılmıştır. Bu yüzden pek mutaassıp olan Hintli Müslümanlar için ibadetini düzenli yapan Müslüman bir doktorun görevlendirilmesi elzem görülmüştür.²⁸ Sebilürreşad ise karantinanın sadece hacılara mahsus tutulduğu düşüncesiyle İngilizlere hizmet etmekle itham ettiği el-Ehram Gazetesi'ni suçlamıştır. Zira el-Ehram Gazetesi, 1901'de Mısır'da yayılan koleranın müsebbiplerini karantina şartlarını ihlal ederek karantinadan Hicaz hurmasıyla zemzem suyu kaçıranlar olarak işaret etmiştir. Sebilürreşad, hastalığın salt hacılarınla ilişkilendirilmesini doğru bulmayarak muhtemel yayılma sahalarının Rusya veya Mançurya olabileceğini aktarmıştır. Gazetenin ısrarla üzerinde durduğu bir husus ise fenne ve ilme karşı olmadıkları ve gerçekten gerekirse hacıların karantinada tutulmasında sakınca görülmediği şeklindedir. Karşı çıkılan husus ise muamelenin sadece Müslümanlara mahsus olduğuna dair düşüncedir.²⁹ Her ne kadar hacılara dair olumlu bir profil çizilmişse de hacıların karantina uygulamasına uymadığı da bir gerçektir. Sadece 1845'te Aydın, Manisa, Amasya, Kastamonu, Taşköprü ve civar yerlerden 2.500 kadar hacı, Edirne'deki karantinaya girmeden bir şekilde memleketlerine gitmişlerdir. Durum fark edildiğinde karantınayı ihlal edenlerin tutuklanmasına varan emirler verilmişti.³⁰ Kolera salgınının Hicaz'dan türeyip Akdeniz yoluyla Avrupa'ya geçtiği inancının Avrupa kamuoyu ve devletlerinde mevcut olması ise hacıların ilgili tedbirlere bu devletlerin de müdahale etmesine varan sonuçlar doğurmuştur.³¹

2. İSLAMCI BASINDA SALGIN HASTALIKLARLA MÜCADELEDE HADİS ve DUALARIN ÖNEMİNE DAİR DEĞERLENDİRMELER

Sürelî yayınların karantinaya dair bazı şüpheleri olsa da genel kanaat karantinanın gerekliliği yönündeydi. Bu yüzden birçok yazıda karantinanın İslam'ın bir gereği olduğu mesajı topluma verilmiştir. Hatta hastalık bulaşmış memleketlerden hareket eden yolcuların kim olursa olsun en az bir defa karantinaya alınması vacip derecesinde görülmüştür.³² Bu gerekliliğin referansı ise hadisler ve dini rivayetlerdir. Her şeyden evvel temizliğin İslamiyet'in bir gereği olduğu bu yayınlarda vurgulanmıştır. Salgınlardan korunma hususunda yapılan yanlışlar ise hastalıklara dair dinin önerdiği hususların gerektiği şekilde anlaşılmasına bağlanmaktaydı. Bu çerçevede M. Safvet'in deyimıyla bir hatibin Cuma hutbesinde aktardığı bilgilerin en

²⁸ S. M. Tevfik, "Muvaffakiyat-ı Osmaniyenin Hindistan'daki İnikasatı: Hicaz Ahvalinden Hindistan Huccacının Şikayati", *Sebilürreşad* 10/260 (2 L 1331/4 Eylül 1913), 420.

²⁹ H.S. "Karantina Yalnız Hacılara mı?", *Sebilürreşad* 11/273 (5 M 1332/4 Aralık 1913), 199-200.

³⁰ Yıldırım, 14. *Yüzyıldan Cumhuriyet'e Hastalıklar, Hastaneler*, 79.

³¹ Orhan Koloğlu, "Osmanlı Basınında 1865 Kolera Salgını, İstanbul Sağlık Konferansı ve Mirza Malkom Han", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 6/2 (2005), 140-141.

³² "Hacı Babalar Odesa'da: Asıl Zalim Cehalettir-Deha Bir Hatıra", *Sırât-ı Müstakim* 7/159 (28 N 1329/21 Eylül 1911), 41-42.

meşhur gazeteden daha etkili şekilde yayıldığı o günlerde hutbelerin toplumların adillerinde okunmasının icap ettiğine dair görüşler de mevcuttu. Bu şekilde kole- ra gibi şiddetle yayılan hastalıklarla ilgili hadis ve rivayetlerin Türkçe aktarılmasının fayda sağlaması umulmaktaydı.³³ M. Safvet, insanların öteden beri bir takım batıl ve hak itikatların esiri olduğu düşüncesinden hareketle Arapça dini kitaplardan herkesin dini kaideleri anlayamayacağı kanaatine sahipti. M. Safvet'e göre, her şeyden daha çok özen gösterilen din, ahali tarafından "şuradan buradan" toplanan bilgilerle öğrenilmekteydi. Bu da salgın hastalıklar hususunda tabiplerin dikkate alınmamasına sebep olmaktaydı. Zira tabiplere uyulması, Allah'a karşı gelmekle eşdeğer görülmekteydi. Toplum arasında sıhhi kuralların ihmalinin adetten değil gerekli görülen bir husus olduğu düşüncesi hakimdi. Oysa Hz. Peygamber, (...) buyurmuşlardı. Yani, insanlara iki ilim lazımdır, biri insanların vücudunu hastalıklardan muhafazası için muhtaç olduğu tıp, diğeri de insanların dinini zevalden muhafazası için gerekli olan fıkıhtır. Hatta bu hadiste tıp ilminin fıkıhtan önce zikredilmesi bu ilme riayetin önemine işaret sayılmıştır. Buradan hareketle sıhhi kurallara uymayı sadece tabipler değil şeriatın sahibi Hz. Peygamberin de tavsiye ettiği vurgulanmıştır. Böylece M. Safvet, dinin hükümlerini amil olmak için o dinin meselelerine vakıf ulemanın söylediklerini kabul etme mecburiyetinin peygamberin tavsiye ettiği sıhhi kaideler için de zaruret olduğunu beyan etmiştir.³⁴ Çünkü Hz. Peygambere itaat ilahi emrin gereği olmanın yanı sıra insanlar açısından hem dünya hem de ahirete dönük faydalar içermekteydi.³⁵ Nitekim Hz. Peygamber döneminde hastalıklara karşı karantina dahil bir takım şifa yöntemlerinin uygulandığı da bilinmektedir.³⁶

Yayınlarda dikkat çekilen bir husus da doktorlara ve hastalığa olan bakış açısına dairdir. Öyle ki, toplumun bir kesimi doktorların bir şey bilmediğini iddia ederek onların sözlerine inanmamaktaydı. Bir kısmı ise mikropların asılsızlığına inanarak koleranın Allah tarafından gönderildiğine dair inançtan hareketle O'ndan gelen hiçbir şeyin önünde durulamayacağından sebeple alınan tedbirlerin bir faydasının olmayacağını düşünmekteydi. Dolayısıyla yine M. Safvet'e göre en başta zihinlerin mikrop konusunda açıklığa kavuşması gerekirdi ki, mikrobu inkâr etmek tıp kurallarını hiçe saymakla eşdeğerdi. Mikrobun varlığı ise peygamber döneminden bir örnekle izah edilmiştir. Buna göre peygamber "siz kapların ağzını kapayın, su tulumlarının ağzını bağlayın zira senede bir gece vardır ki o gece veba yayılır. O veba kapaksız kap, bağırsız tulum üzerinden geçerse onun içine girer. O sudan kim içerse

³³ Alim Can el-İdrisi, "Hutbelere Dair", *Sırât-ı Müstakim* 5/120 (20 Z 1326/22 Aralık 1910), 263-264.

³⁴ M. Safvet, "Din-i Mübin İslam ve Kolera", 1610-1618. Orijinal metinlerde (...) yerlerde açıklaması yapılan ayet ve hadislerin Arapçası yer almaktadır. Metin boyunca kullanılan bazı hadislerin kaynağının tespiti müstakil bir çalışma gerektirebilecek ölçüdedir. Hadis-şifa ilişkisi için bkz. Veli Atmaca, *Hadislerde Rukye: "Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri"* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010).

³⁵ Mehmet Salmazem, "Kur'an'a Göre "Sınırsız İtaat" Problemi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 59 (2017), 181.

³⁶ İlyas Uçar, "Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri", *Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 208.

helak olur” şeklinde buyurmuştu. Bu da dinin mikrobu tanımladığı şeklinde yorumlanmıştır. Fakat Müslümanlar bunu görememiş, Avrupa bunu ispat ettikten sonra hadisin manası yeni yeni anlaşılmişti.³⁷ Buradan hareketle o dönemde toplumun bir kesimi tarafından hastalıklara dikkat edilmediği ve hastalıkların müsebbibi olan hususların Allah’a tevekkül edildiği sonucuna varmak mümkündür. Bu yanlış itikâd da hastalıklara karşı alınan tedbirlerin halk tarafından uygulanmasını zora sokan bir husustu.

Diğer yandan dönemin Osmanlı basınında “mikrop” kavramının kullanımı ve ne denli ele alındığına dair ayrı bir paragraf açmak icap ediyor. Süreli yayınlarda mikrobun nasıl keşfedildiği ve türlerine dair haber ya da makaleler yayımlanmıştır. Hatta mikroplar, hastalıkların türüne göre spesifik bir şekilde tanıtılmıştır. Örneğin, influenza mikrobunun sebepleri, yayılımı ve etkisi bunlardan biridir.³⁸ Yine kolera mikrobu da gazeteler vasıtasıyla tanıtılmıştır.³⁹ Bu türden yazılarda mikroplar, hastalıkların birincil sebebi şeklinde nitelendirilmiş ve mikropların su, hava ve yiyecek yoluyla bulaştığına özellikle dikkat çekilmiştir.⁴⁰ Bu gazetelerin haber kaynağı Fransa başta olmak üzere Avrupa yayınlarıydı. Bu yayınlardan alınan bilgiler doğrultusunda mikrop istatistikleri dahi paylaşılmıştır. Örneğin, Paris’teki hastane, park, gemi ve dağ gibi mekanlarda metre küp başına bulunan mikroplar hesaplanmış ve kamuoyuyla paylaşılmıştır.⁴¹ Fransız gazetelerinden hareketle paylaşılan başka bir haber ise gayet dikkat çekicidir. Buna göre, Amerika’da “buse aleyhinde” bir heyet kurulmuştu. İnsan ağzının en tehlikeli mikropları barındırması ve dimağın “mikrop ocağı” olması itibarıyla bu heyet, öpüşmenin yasaklanmasını savunmuştu. Zira mikrobun keşfinden sonra insanların hayatı topyekûn değişmiş ve buna gereklilik doğmuştu.⁴²

Mikroplarla ilgili literatüre dair haberler, okuyucuları en ince detaylara kadar bilgilendirme maksadı taşımıştır. Örneğin, verem mikropları tanıtılırken bu mikrobun kâğıt, tahta, her türlü ev eşyası ile bahçe, kır ve hatta çöl gibi insanların tasarrufunda olan her yerde bulunabileceği aktarılmıştır. Belli bir döneme kadar genel bir kanaat de trenlerin yüksek hızdan dolayı mikroplardan korunduğu yönündeydi. Fakat bu da son araştırmalar neticesinde yanlışlandığı için tren vagonları, tramvay, araba, vapur kamaraları, otel velhasıl her türlü mekânın temizliği hususunda oku-

³⁷ M. Safvet, “Din-i Mübin İslam ve Kolera”, 1610-1618. Hastalıklarla ilgili hadisler için ayrıca bkz. Salih Kesgin, “(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur” Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/26 (2014), 83-120; Veli Atmaca, “Hadislerde Geçen Hastalık Adları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2010), 25-67; Veli Atmaca, “Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramlar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 83-105.

³⁸ “İnfluenza Mikrobu”, *Maarif* 2/28 (20 Şubat 1307/3 Mart 1892), 22-23.

³⁹ Şükrü Kâmil, “Kolera Mikropları”, *Maarif* 5/123 (21 Ca1311/30 Kasım 1893), 290-291.

⁴⁰ Şükrü Kâmil, “Mikrop İstilasına Karşı Tedabir-i Sıhhiye”, *Maarif* 2/35 (30 Mart 1308/11 Nisan 1892), 134.

⁴¹ “Mikrop İstatistiği”, *Maarif* 4/82 (29 B 1310/16 Şubat 1893), 90.

⁴² “Buse ile Mikrobun Sirayeti”, *Malumat* 6 (22 N 1311/29 Mart 1894), 46-47. Gazete, devamında mikropların “buse edebiyatının” şeklini dahi dönüştüreceğine de yer vermiştir.

yucular bilgilendirilmiş ve mutlaka bu mekanların dezenfekte edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁴³ Dolayısıyla mikropların artık insan hayatının bir parçası haline geldiği gerçeği, reddedilemeyecek bir seviyedeydi. Bu yüzden her ne kadar yayınlarda mikroplar yararlı ve yararsız şeklinde tasnif edilse de “mikropsuz bir hayatın mümkün olup olmadığı” tartışılmış ve tehlikeli mikroplar bakımından hastalıklarla mücadelenin zorluğuna dikkat çekilmiştir.⁴⁴ Gazete yazarlarının deyimleriyle insanlar, vücudu kemirip birçok hastalığa sebep olan mikroplardan yakın bir zamanda haberdar olmuştu. Artık “sınırlı zekasıyla kendini cihan hâkimi addeden zavallı insanlık” en büyük savaşıardan daha tehlikeli olan “görünmez orduların” tehdidi altındaydı. Böylece en müthiş hayvanları, en yırtıcı kaplanları, en güçlü aslanları ve en büyük gergedanları kontrolü altına alan insanlar, bu ufacak organizmaların saldırısından bir türlü korunamamıştı. İnsanların yüzyıllarca bu duruma karşı esas tepkisi ise kader ve tevekküle sığınmaktan öteye geçmemişti. Bir zamanlar dünyayı titreten hükümdarlar bile bu organizmaların müthiş hücumlarına karşı kendilerini savunamamıştı. Tüm yıkıcı etkisine rağmen 17. yüzyılda mikroskopun keşfi hastalıklara bakış açısını kökten değiştirmişti. Mikroskopun tıp ilmine yaptığı katkı “yeni bir dünyadan haberdar olunması” şeklinde tarif edilmiştir. Dolayısıyla mikroplar yani “mahlukat-ı acibe” çıplak gözle görülemezse bile artık tespit edilebilmekteydi.⁴⁵

Sürelî yayınlara göre hastalıklar artık daha kolay tespit edilebildiği için topluma bazı görevler düşmekteydi. Bu görevlerin yerine getirilmesinde şüpheye yer bırakılmaması içinse din referans noktası olmuştur. İncelenen yayınlarda en çok yer verilen hadis ya da dini rivayetler vebalı yerden uzak durulmasına dairdir. Buna göre Hz. Peygamber “siz bir memlekette taun olduğunu iştirseniz o memlekete girmeyiniz ve eğer içinde bulunduğunuz memlekette taun varsa o memleketten çıkmayınız” buyurmuştu. Bu da karantinanın ne denli mühim olduğuna işaretli. Benzer şekilde “cüzam illetine yakalananlardan aslandan kaçtığı gibi kaç” şeklindeki bir hadisle hastalık bölgesinden uzak durulması emredilmişti. Bir başka hadis ise hastalığın yayılmasının önüne geçmekle ilgili olup “devesi hastalıklı olanlar develerini sağlıklı develerin yanına götürmesin” şeklindeydi. Bu hadislerden hareketle

⁴³ “Verem Mikroplarının Bulunduğu Mahaller”, *Maarif* 6/143 (7 S1312/10 Ağustos 1894), 133.

⁴⁴ “Mikropsuz Bir Hayat Kabil Midir?”, *Mutalaa* 40 (2 Z 1314/4 Mayıs 1897), 4.

⁴⁵ M. Şemseddin, “Hıfzııshhaya Dair: Mikropların Keşfi, Mikropların Eşkali, Bünyeleri, Hareketleri”, *Sebilürreşad* 2-9/31-213 (22 L 1330/4 Ekim 1912), 82-83. Makalenin içeriği mikropların türü, şekli ve etkisi gibi geniş bilgiler içermektedir. Kısmen sadeleştirilmiş hali şu şekildedir: 17. yüzyılın başlarında icat edilen mikroskop hastalıklara karşı bakış açımızı kökten değiştirmiştir. Bu alet sayesinde fen bilimcileri yeni bir dünyadan haberdar olmuştur. Hollandalı Leeuwenhoek 1676 senesinde mikroskopla bazı otları incelerken içlerinde bir takım küçük canlı organizmalar olduğunu fark etmiştir. Bu buluşlar dünya tıp tarihini değiştirmiştir. Daha sonra ise meşhur Pasteur ile bu keşifler yeni bir aşamaya taşındı. O günden itibaren kötü hastalıkların sebebinin mikrop olduğu anlaşıldı. Bacille ve bactérie isimleriyle anılan bu organizmalar çıplak gözle görülmeyip ancak mikroskopla fark edilebilmiştir. Sedillo isimli kişi tarafından da bunların genel ismi “mikrop” olarak anılmıştır. Bakteriler, hayvan ve insanlar için en tehlikeli hastalıklara sebep olur. Bakteriler, mantarlar gibi organizma veya canlı hayvan bedenlerinde yaşarlar. Organizmalarda yaşayanlar saprophyte, hayvan bedenlerinde yaşayanlar ise parasite olarak bilinir. Mikroplar, suda, havada, zeminde velhasıl her yerde bulunur. Mikroskop sayesinde bu “mahlukat-ı acibenin” varlığından haberdar oluyoruz.

tabiplerin salgın diye addettiği hastalıklardan kaçarcasına korunmak İslamiyet'e mugayir olmayan bir davranış olarak nitelendirilmiştir.⁴⁶ Böylece Müslümanlar arasında salt kaderci anlayışın yanı sıra tedbir almaya yönelik bir tutumun varlığını da göz ardı etmemek gerekir. Kaderci anlayış, henüz mikropların mahiyeti ve tesirlerinin bilinmediği bir dönemde insanların teselli bulmasını sağlayacak bir husustu. Mikroplar dahil görülen ve görülmeyen her türlü vaka, Allah'ın yaratması veya izni ile meydana geldiği düşüncesinden hareketle teslimiyet veya teselli hastaya ruhsal bir destek sağlamaktaydı. Bir yandan da İslam'da Allah'ın kaza ve kaderine iman gereği olarak hastalık ve belalara sabretmek sevaplı bir davranış olarak addedilirdi. Böylece hastalık ve musibetler, geçmiş hatalar için kefaretilik niteliğinde görülmekteydi.⁴⁷ Örneğin, Buharî, tauna yakalanmış birinin başına Allah'ın yazdıklarından başka bir şeyin gelmeyeceğine inanarak yerini terk etmemesi durumunda kendisine şehit sevabı verileceğini aktarmaktadır.⁴⁸ Eski Ahit'te de yer verilen veba, Hz. Musa ile firavunun mücadelesinde Mısırlıların uğradığı bir bela olması hasebiyle eski zamanlardan beri doğruluktan ve gerçekten sapmanın insanlara bir cezası olarak telakki edilmiştir. Fakat veba Müslümanlıkta Allah'ın bir lütfu olarak görülür ve şehadetin yolu sayılırdı.⁴⁹ Burada dikkat edilmesi gereken husus vebalı kişinin şehit sayılmasında "gerçek bir mümin" olma vasfını taşımasının gerekliliğidir. Bir yandan da self-karantina şeklinde nitelendirilebilecek olan hastalığı başka yere taşımama sorumluluğu dahilinde hayatını kaybedenler için manevi bir dayanak gösterilmiştir. İ'tisam Mecmuası'nda benzer hadisler üzerinden hastalıklara bakış açısı yorumlanmıştır. Tahir el-Mevlevî'nin "Cahiliyet Devrinde Ne Gibi İlimler Vardı?" başlıklı yazı dizisinin bir bölümünde A'raf suresinin 31. ayetine vurgu yapılarak aşağıdaki ibarelere yer verilmiştir.

Şeriat, insanlara emreder (...) yani "yiyiniz, içiniz, israf etmeyiniz." Böylece tıbbın gayesi olan sıhhatin esasını öğretir. Müslümanlara abdest ve gusül ile nezafeti, beş vakit namaz ile riyazet-i bedeni, ramazan orucu ile senede bir ay olsun midenin dinlendirilmesini, hac seferiyle de tebdil-i hava edilmesini öğretti. Ehl-i imanı müskirat (içki) kullanmaktan men ile da'ul-kuvla (kolinerji) uğramaktan ve domuz eti yemekten nehiyy (yasaklama) ile "trişin" illetine tutulmaktan kurtardı. Nebi-i şefik efendimiz, hastaların ıyadetine (ziyaret) gider, hallerini, hatırlarını sorup (...) der ve ağaçların yaprakları döküldüğü gibi hastaların günahları da döküleceğini söylemekle marazayı tesliye (teselli) ederdi. Hasta, tedaviden ziyade tesliyete muhtaç ise vücudunu mesh ile (...) diye dua eder, alelekser mu'avvizeteyn surelerini (Felak ve Nâs) okuyup üfler ve abdest aldığı sudan maraziye içirdi. İlaçla tedavisi lazım gelirse hastalığın nev'ine ve derecesine göre o vakit malum

⁴⁶ M. Safvet, "Din-i Mübin İslam ve Kolerâ", 1610-1618. Cüz zamla ilgili bir diğer hadis ise "cüz zamla ile aranızda bir mızrak boyu mesafe olduğu halde koşunuz" şeklinde olup ayrıca Hz. Peygamber'in bir kabile namına biata gelen bir cüz zamla elini sıkmadığı da rivayet edilmektedir. Bkz. Asaf Ataseven, "Bir Hadisin Düşündürdükleri, Veba Hastalığı ve Karantina", *İslam Medeniyeti* 4 (1967), 37-38.

⁴⁷ Veli Atmaca, "Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramlar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 100.

⁴⁸ Nühket Varlık, "Taun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/175. Hastalık-şehitlik ilişkisi için ayrıca bkz. Rahmi Yaran, "Şehitlik ve İlgili Fıkhî Hükümler", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012), 211-220.

⁴⁹ Pancaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba*, 157.

ve nafi olan dualardan birini salık verir, maraz ehemmiyetli ise hastanın hekime gösterilmesini tavsiye eylerdi. Nitekim hacetü'l-veda esnasında hastalanmış olan Sa'd bin Ebû Vakkas için tabip Haris bin Kelede'nin çağrılmasını emr eylemiş ve Haris'e hitaben (...) yani "Sa'd'ı müptela olduğu hastalıktan tedavi et" buyurmuştu da kendisi ilaç tavsiye etmemişti. Çünkü zat-ı akdes-i peygamberi tabib-i müdavi değildi, mamañih bugün mu'ta olan sirayet-i marazdan terakki ve karantina usullerinin esasını vaz' eylemiş ve şu hadislerin ahkâmına riayeti ümmet-i merhumeye emr buyurmuştu: (...) yani "arslandan kaçtığı gibi cüzzamlıdan da kaç". (...) yani "hastalıklı bir adamı sahihi'l-vücut (sağlıklı) birinin yanına getirmeyiniz". (...) yani "bir yerde taun olduğunu işitirseniz oraya girmeyiniz, bulunduğunuz yerde zuhur ederse oradan çıkmayınız."⁵⁰

Dolayısıyla verilen örneklerden anlaşıldığı itibarıyla dualar, hastaların motivasyonunu diri tutmak amacıyla okunmuştur. Nitekim, Hz. Peygamber ve hiçbir sahabe dua ettikleri hastaların ecelini uzatmak veya takdir-i ilahiye müdahale etmek gibi bir amaç gütmemişlerdir. Ayrıca duanın mutlaka şifa vereceğine dair inançla da hareket etmemişlerdir.⁵¹ Diğer yandan karantinanın ne denli mühim olduğu muhtelif yayın organlarında sıkça dile getirilmiştir. Örneğin, 1882'de yayılan koleradan Mekteb-i Mülkiye öğrencilerinin muhafaza edilmesinin formülü mektebin dış dünyadan izole edilmesi şeklinde açıklanmıştır. Cinsel münasebet, aşırı alkol tüketimi, vücudun yoğun hareketliliği, balo, tiyatro ve konferans gibi etkinlikler ile gece dışarıda gezmenin tetiklediği koleradan korunmanın yolu devletin aldığı tedbirlere riayet etmekten geçmekteydi. Bu yüzden devletin yanında topluma da vazife düşmekteydi. Bu da tabiplerin halkı bilgilendirmesi, bireysel temizlik ve özellikle risk altındaki ihtiyarların dikkat etmesiyle mümkündü. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise ahalinin hastalıklar konusunda galeyana gelmesinin önünün alınmasıydı.⁵² Kurallara ferdi ve içtimai riayet mühimdi. Zira kolera ve veba gibi salgınlardan dolayı Batı'dan daha çok Doğu'nun, Avrupa'dan daha çok Asya'nın tahribata uğramasının sebeplerinden biri Batı'nın sıhhi kurallara uyması Doğu'nun ise bu kurallara kayıtsız kalmasıydı.⁵³ Bu düşüncelere göre beden sağlığı olmayan birinin mükellef olduğu dini kaideleri yerine getirmesi de eksik kalacağından genel sıhhat kurallarına uyulması sürekli temenni edilmiştir.⁵⁴ Hz. Peygamber'e ait rivayetlerle pekiştirilen genel hijyen kurallarına dair örnekler bazen spesifik şekilde de paylaşılmıştır. Bunlardan biri de Ali Rıza'nın dış temizliğine dair kaleme aldığı *İslamiyet'te Temizlik* başlıklı yazı dizisidir. Ali Rıza, Hz. Peygamber'i referans göstererek ağız ve dış sağlığının korunmasının hastalıkların önlenmesinde oynadığı role dikkat çekmiştir.⁵⁵

⁵⁰ Tahir el-Mevlevi, "Cahiliyet Devrinde Ne Gibi İlimler Vardı?", *İ'tisam* 35 (2 Za 1337/30 Temmuz 1919), 342-344.

⁵¹ Veli Atmaca, *Hadislerde Rukye: "Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri"*, 53.

⁵² Şükrü Kâmil, "Kolera Hakkında Tedabir-i Sıhhiye", *Maarif* 3/53 (21 Z 1309/17 Temmuz 1892), 5-10.

⁵³ M. Şemseddin, "Fenniyyat: Hıfzı sıhha Dair", *Sebilürreşad* 8/205 (25 Ş 1330/9 Ağustos 1912), 436-437.

⁵⁴ Ahmed Şirani, "Kolera Münasebetiyle Makale-i Mahsusa", *Beyanülhak* 5/128 (25 N 1329/19 Eylül 1911), 2317-2319.

⁵⁵ Ali Rıza, "İslamiyet'te Temizlik: I", *İ'tisam* 59 (23 R 1338/15 Ocak 1920), 734-735; Ali Rıza, "İslamiyet'te Temizlik: II", *İ'tisam* 62 (14 C 1338/4 Şubat 1920), 780-781.

Hadislere birçok yayında yer verilmekle birlikte İslam dünyasının Adem'den beri veba gibi hastalıklarla karşılaştığına dair düşünce vurgulanmıştır. Bir yandan da İbn-i Sina'dan referansla yeme ve içmeye dikkat edilerek toplu yerlerden uzak durulması ve dinlenmenin önemine de dikkat çekilmiştir.⁵⁶ Nitekim İbn-i Sina'nın Doğu ve Batı toplumlarına kazandırdığı literatür uzun yıllar Müslümanların tıp alanındaki ana kaynaklarını oluşturmuştu.⁵⁷ Gazetelerde hastalıklara dair Hz. Ömer'e dayandırılan rivayet de örnek gösterilmiştir. Buna göre Hz. Ömer Şam'a doğru giderken veba hastalığı yayılmıştı. Hz. Ömer, yanındakilere konuyla ilgili danışmış ve nihayetinde geri dönmeyi doğru bulmuştu. Bu rivayet, süreli yayınlarca karantinanın ne kadar mühim olduğuna delil gösterilmiştir.⁵⁸ Mehmed Akif (Ersoy), bu rivayete "Fatih Kürsüsünde" yer vermiş ve bunu Sebilürreşad'da yayımlamıştır.⁵⁹ Rivayetin başka tarikleri de mevcut olup ana teması hastalık olan yerden uzak kalınmasına dairdir.⁶⁰

Sırât-ı Müstakîm, hastalıkların yayılmasına engel olamamanın sebeplerinden birini ilimden yararlanma yerine cehalete saplanmayla izah etmiştir.⁶¹ Mecmuaya okuyucular tarafından gönderilip Mehmed Akif tarafından değerlendirilen bir mektup bu hususta dikkat çekicidir. Mektupta eski dönemlerde uygulanan "dindârâne" bir usul hatırlatılmıştır. Buna göre herhangi bir hastalığın yayılması durumunda parayla hafızlar tutularak bunlar memleketin birçok yerine gönderilmekteydi. Bu usulün neden terk edildiğinden sitem edilmiş ve Sırât-ı Müstakîm vasıtasıyla yeniden bu usule dönülmesi için çağrı yapılması rica edilmiştir. Mehmed Akif ise bu usulün kesinlikle "dindârâne" bir davranış olmadığını savunmuştur. Akif'e göre eski hükümet, kastedilen II. Abdülhamid devridir, sıhhi tedbirler dışında başka hiçbir uygulamanın hastalıkları önleyemeyeceğinin farkındaydı. Akif'e göre Yıldız'da yüksek sesle tilavet edilen Buharîler hastalığı def etmek için değil halkın dini hislerini okşayarak onları teskin etmek içindi. Zira padişah kendi sarayında en sıkı sıhhi tedbirleri almaktan kaçınmamaktaydı. Akif, bulaşıcı olsun olmasın hastalıklardan korunmanın yegâne yolunun tıbbı önem vermekten geçtiğini savunmuştur. Peygamberin "Cenab-ı Hak hiçbir hastalık vermemiştir ki devasını da vermiş olmasın. O halde o devayı aramalısınız" sözlerini referans gösteren Akif, bu devanın dua kitaplarında aranmasına delalet eden hiçbir işaretin olmadığını da savunmuştur. Dolayısıyla dinde tedavi "okumak ve üfleme" değil ilmin öğretilerini benimsemekle mümkündü. Çünkü Akif'e göre Kur'an-ı Kerim, hastalara, ölü-

⁵⁶ Demircizade Ali Rıza, "Veba ve Taun", *İtisam* 55 (24 Ra 1338/17 Aralık 1919), 669-670.

⁵⁷ Pancaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba*, 154.

⁵⁸ Demircizade Ali Rıza, "Veba ve Taun", 669-670.

⁵⁹ Mehmed Akif, "Fatih Kürsüsünde", *Sebilürreşad* 12/287 (14 R 1332/12 Mart 1914), 1.

⁶⁰ Veli Atmaca, "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (2011), 41.

⁶¹ Mehmed Sahib, "Makam-ı Meşihat-ı İslamiye'den Bi'l-umum Naib ve Müftülerle Kafe-i Bilad-ı İslamiye Ulema ve Meşayih-i Kiramına Hitaben Tastir ve İrsal Kılınan Beyannamedir", *Sırât-ı Müstakîm* 2/51 (10 Ş 1327/26 Ağustos 1909), 385-387.

lere okumak için inmemiştir ve Kur'an'daki şifa "cahillerin" anladığı gibi değildi. Bu düşüncelerden hareketle Akif bir de örnek vermiştir. Buna göre uyuz hastalığına tutulan develeri için Hz. Ali'den dua isteyen Arap bir adama Hz. Ali'nin verdiği cevap "en etkili duaların katran kadar tesirli olamayacağı" yönündeydi. Bu yüzden Akif, dini ve dinin kaidelerini ancak iyi anlayıp yorumlamakla cehaletin ve hastalıkların üstesinden gelinebileceğini savunmuştur.⁶² Mevzubahis "dindârâne" usul aslında İslam'da hastalıklara karşı alınan manevi bir önlemdi. Örneğin, 1865'te Osmanlı'da kolera yayıldığında Ayasofya Camii'nde mümtaz bir kişi tarafından yetmiş bin Salavat-ı Tüncina okunması sağlanmış ve hastalığın sonlanması için Allah'a yakarılmıştır. Hükümetin aldığı sıhhi tedbirlere destek olması itibarıyla önem atfedilen bu manevi destekte emeği geçenler takdire şayan bulunmuştur.⁶³ Söz konusu Salavat-ı Tüncina ya da Salat-ı Münciye duası namazlarda okunup kötülüklerin def edilmesine dair temenniler içermektedir. Buhârî hatimleri ise kıtlık, düşman istilası, salgın hastalıklar ve zor zamanlarda maddi ve manevi sıkıntılardan kurtulmak için öteden beri Osmanlılarda okunmaktaydı.⁶⁴

Mehmed Akif'in dua ve tıp ilmi ilişkisine bakış açısı bize bazı fikirler sunmaktadır. Birincisi bilindiği üzere dua ve hadisler Müslümanların öğretisinin birer parçasıdır. Fakat bunlar, usulüne göre yorumlanmalı ve günlük hayata uyarlanmalıydı. Diğeri ise modern tıbbın avantajlarından yararlanılmasına dair yapılan ısrardır. Bu ısrar, 19. yüzyıla kadar İslam alimlerini etkisinde bırakan, tıbbın veba gibi hastalıklarda çaresiz kaldığını ve hastalıkla ancak Kur'an ve gelenekle güçlenen ibadetle üstesinden gelinebileceğini düşünen İbn-i Hacer gibi bilginlerin⁶⁵ söz konusu düşüncelerinin etkisinin kırılmasının bir neticesidir. Osmanlı arşivlerinde yapılan taramada ise veba başta olmak üzere birçok hastalığa deva olduğu belirtilen birkaç duaya ulaşılmıştır. Buhârî'den alınan bu dualardan birinin içeriği "Allah ne güzel diledi ki hayrı Allah'tan başka kimse sürdüremez, Allah ne güzel diledi ki Allah'tan başka kimse şerri def edemez. Allah ne güzel diledi ki size verilen nimetlerin hepsi Allah'tandır" şeklindedir. Aynı vesikada yer alan bir diğer dua ise daha çok Şiiilere hitap eder niteliktedir. Duanın içeriği "benim için veba ateşini söndüren beş şey vardır, bunlar el-Mustafa, el-Mürteza, onun iki oğlu ve Fatima-tüz-Zehra'dır" şeklindedir. Burada zikredilenler sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve Hasan ile Hz. Fatima'dır. Bu dualardan ilkinin sabah ve akşam namazlarında okunması ikincisinin ise kapıların üstüne asılması suretiyle hastalıkları def edeceği

⁶² Mehmed Akif, "Koleraya Dair", *Sırât-ı Müstakim* 5/115 (15 Za 1326/17 Kasım 1910), 114-115; Mehmed Akif'in söz konusu yazısı aynen *Beyanülhak Gazetesi*'nde de yayınlanmıştır. Bkz. Mehmed Akif, "Koleraya Dair", *Beyanülhak* 4/86 (19 Za 1328/22 Kasım 1910), 1626-1628.

⁶³ *Ruzname-i Ceride-i Havadis*, 223 (26 Ra 1282/19 Ağustos 1865), 889.

⁶⁴ Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 63.

⁶⁵ İbn-i Hacer'in söz konusu düşünceleri için bkz. Pancaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba*, 158-159.

belirtmiştir.⁶⁶ Yine taun dahil birçok hastalık ve felaketlerden korunmak için bir başka duada Allah'ın kudretine sığınmıştır.⁶⁷

Sürelî yayınlar, manevi desteğin öneminin farkında olarak modern tıbbın gereklerinden istifade edilmesi hususunda ısrarcı davranmıştır. Beyanülhak yazarlarından Ahmed Şirani, İslam dininin modern tıbbın önerdiği uyarıları kapsadığını belirterek maddi ve manevi her türlü tedbirin alınması gerektiğini savunmuştur. Manevi tedbirlerden kastı camilerde dini kitapların okunmasıdır. Yanı sıra tövbe ve istiğfar edilmesini de önermiştir. Maddi tedbirler ise genel temizlik kuralları ve doktorların tavsiyelerine riayettir.⁶⁸ Bu dönem İslamcılarının belirgin özelliklerinden biri muhalif olmalarına rağmen pozitivizm gibi 19. yüzyılın felsefe akımlarına da yönelmeleridir.⁶⁹ Bu çalışmanın örneklemini oluşturan yayınlarda, devrin maddi ve hakiki salgın hastalık isimleri toplumda rastlanılan kusurlar, suçlar ve ahlaki zaafaların yaygınlığı ve zararının şiddetini ifade için mecazen de kullanılmıştır. Örneğin, alkol tüketimine dair bir yazıda içkinin en vahim salgın hastalıktan daha tehlikeli olduğu vurgulanmıştır.⁷⁰ Yine Sırât-ı Müstakîm'in deyimiyile düşmanların "İslamiyet'in terakkiye manidir şeklinde saçtığı zehirler" temiz yürekli Müslüman evlatlarını manevi bir vebaya bulaştırmıştı.⁷¹ Mehmed Fahreddin ise Feminizmle ilgili yayımladığı yazısında "Garp, Şark'ın insanîyetine, maneviyatına ve İslamiyet'ine aşık! Şark da Garb'ın maddi medeniyetine, ruhsuz heykellerine, süslü bedenlerine, vebalı ahlakına, taunlu toplumuna meftun" sözlerine yer vermiştir.⁷² Benzer şekilde M. Fahreddin, nifakı taun ve vebadan daha tehlikeli bir şekilde ad detmiştir.⁷³ İsmail Hakkı ise İrlanda hukuk eserlerinde geçtiği belirtilen şu ibareleri kullanmıştır: "Eğer verilen şifahi sözler tutulmazsa dünyanın nizamı bozular. Üç durum dünyayı kaosa sürükler. Veba, umumi harp ve verilen söze riayetsizlik..."⁷⁴ Beyanülhak'ta ise Ahmed Şirani'nin koleraya dair makalesinde "hilkat-ı Adem'den beri iki anarşiden" birinin savaşlar diğerinin ise veba olduğu beyan edilmiştir. Hatta Şirani, medeni milletlerin sulhun sağlanmasından daha çok salgın hastalıkların çaresiyle ilgilenmesini önermiştir.⁷⁵ İ'tisam ise özellikle I. Dünya Savaşı sürecinde ve sonrasında yayılan frengi hastalığına atfen "vesikalı mikroplar" başlığı altında

⁶⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TS.MA.e), No. 1212, Gömlek No. 10, 1.

⁶⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TS.MA.e), No. 1064, Gömlek No. 81, 2.

⁶⁸ Ahmed Şirani, "Kolera Münasebetiyle Makale-i Mahsusa", 2317-2319.

⁶⁹ Müşerref Yardım, "Osmanlı İslamcılarını ve İslami Yenilikçileri: Yakınsama ve Ayrışma", *SUTAD* 40 (2016), 113-115.

⁷⁰ Beylerbeyli İbrahim, "İşret ve Müskiratın Vücuda Tesiri", *Sırât-ı Müstakîm* 3/67 (3 Z 1327/16 Aralık 1909), 231-232.

⁷¹ "Din-i İslam ve Ulûm ve Fünûn", *Sırât-ı Müstakîm* 3/74 (22 M 1328/3 Şubat 1910), 352.

⁷² Mehmed Fahreddin, "İçtimaiyat: Feministlerin Nazargah-ı İnsafına IV", *Sebilürreşad* 8/199 (12 B 1330/27 Haziran 1912), 316-318.

⁷³ Mehmed Fahreddin, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad* 9/212 (15 L 1330/26 Eylül 1912), 61-62.

⁷⁴ İsmail Hakkı, "Verilen Sözü Tutmak, Sıdk-ı Ahd, Sıdk-ı Va'd", *Sebilürreşad* 16/421-422 (13 N 1337/12 Haziran 1919), 40-43.

⁷⁵ Ahmed Şirani, "Kolera Münasebetiyle Makale-i Mahsusa", 2317-2319.

vesika verilerek Müslüman kadınların fuhuşa özendirildiğine dair eleştiride bulunmuştur. Buna göre İslam ahalisi, açlık, sefalet ve ihtikar ile can çekişirken “vesikalı mikropların” saçtığı frengi milletin bünyesini kemiriyordu. Emin Hâkî, imzasını taşıyan söz konusu makalede, salgın ve bulaşıcı hastalıklar dahil tüm musibet ve felaketlerin hepsinin dine lakayt olunmaktan türediği beyan edilmiştir. Emin Haki’ye göre din yavaş yavaş Osmanlı toplumu nazarında ismen olup cimen yok olan bir hal almıştı. Emin Hâkî, ayrıca İslam dinini ilerlemeye mâni addedenleri de eleştirmiş, dinin doğru yorumlanıp anlaşılmasıyla her türlü ilerlemenin mümkün olduğu mesajını da vermiştir.⁷⁶ Okuyucuların ve idarecilerin salgın hastalıkların tesirine dair bilgilendirilmesi içinse Avrupalı bir müelliften paylaşılan bir rivayet ise hastalığın şiddeti açısından son derece dikkat çekicidir. Bu rivayet aşağıdaki şekilde özetlenmiştir.

Vebalı kişi تنها bir odada inleyerek öldü. Ne bir dostu ne bir yakını ne pederi ne validesi yanına gitmezdi. Hastayı ne bir tabip tedavi eder ne bir rahip kutsardı. Papazlar dini vazifeyi ifaya cesaret edemezlerdi. Biçare çocuklar yattıkları musalla taşında, annelerini beyhude çağırırlardı. Yahut analar evladını görmek üzere beyhude talep ve temennide bulunurdu. Karı koca olanlar birbirlerini yardım için çağırıldığı halde bu çağrı cevap bulmazdı. Hiç kimsenin feryadına gidilmezdi. Sahralar veba kaçınlarıyla dolmuş, bu kaçaklardan vebaya tutulup da ölenlerin naaşları yollarda birbiri üzerine yığılmıştı. Cenazeleri papazsız götürülürdü. Evler vardı ki sakinleri bir günde bir veba darbesiyle kapanırdı, daha doğrusu meskenden mezarlığa dönüşürdü. Veba gittikçe şiddetini arttırdı. Çünkü gittikçe teneffüs edilen hava kötü kokmaya başlardı. Zira birçok naaş meydanda kalır, kimse defnine cesaret edemezdi. Herkes vefatının saat ve dakikasını bekler ve en aziz ve muhterem olan akraba ve evladını bile düşünmezdi.⁷⁷

Söz konusu rivayetin Ortaçağ Avrupa’sında yaşanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira 1347’de Avrupa’da meydana gelen bir salgın sosyal, ekonomik ve politik neticeleri itibariyle oldukça ağır sonuçlanmıştır. Bu dönemde hastalığa çare bulmak bir yana hastalıktan dolayı dini mekanları terk edip kaçtıkları için rahiplere ve kiliseye olan güven sarsılmıştır.⁷⁸ Hastalığın dehşet verici tehlikeli boyutu ağıtlarda da yer edinmiştir. 1827/1828’e tarihlenen bir şiirde dünyaya bir ateş gibi düşen vebanın evleri viran ettiği, baba, ana, oğul, kız kim varsa bundan kurtulamadığı gibi hususlar içermektedir.⁷⁹

SONUÇ

Bu makale, 20. yüzyıla gelindiğinde İslamcılık ideolojisi etrafında konumlanan basına göre salgın hastalıkların daha çok modern tıp teknikleri dahilinde kontrol altına alınması gerektiğine dair söylemlerin tespitine dairdir. Küresel felaketlerde

⁷⁶ Emin Hâkî, “Vesikalı Mikroplar”, *İtisam* 44 (6 M 1338/1 Ekim 1919), 386-389.

⁷⁷ “Taun Hakkında Malumat-ı Tıbbiye ve Tarihiye”, *Mecmua-i Ebuziyya* 2/17 (15 C 1298/15 Mayıs 1881), 535-539.

⁷⁸ Kemal Özden-Mustafa Özmat, “Salgın ve Kent: 1347 Veba Salgınının Avrupa’da Sosyal, Politik ve Ekonomik Sonuçları”, *İdeal Kent* 12 (2014), 84.

⁷⁹ Pancaz, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Veba*, 149.

insan yönetimin ne denli zor olduğu aşıkardır. Bu zorluğun Osmanlı'ya yansıması ise halkın ve ulemanın bir kesiminin modern tıbbın simgesi haline gelen karantina usulüne çeşitli gerekçelerle karşı çıkması şeklinde tezahür etmiştir. İlk modern karantina uygulamasının şeyhülislamın fetvasıyla hayata geçirilmesi Osmanlı'da uygulanmaya çalışılan modern tıp tekniklerinin Osmanlı serüvenine dair profilini sergilemektedir. Yine de toplumun yüzyıllarca benimsediği gelenek ve öğretileri modern dönemin dönüştürücü etkisinden sıyrılamamıştır.

Toplumun bir kesiminin salgınlara karşı devletin aldığı önlemleri dikkate almaması hastalıkların yıkıcı etkisini arttırmıştır. Bu dönemde topluma yapılan başlıca uyarılar yeme-içme düzeni, genel temizlik kurallarına uyma, hastalıklı yerlerden kaçınma şeklindeydi. İslamcı yayın organları, salgın hastalıkları yakından takip etmiş ve dönemin tıp kaidelerinin toplum nazarında daha çok kabul görmesi için çabalamıştır. Bu çabalarında en çok referans gösterdikleri unsurlar ise hadisler, geleneksel dualar ve diğer dini rivayetlerdir. Hadis ile sahabenin söz ve fiillerinden oluşan rivayetler karantina, salgının kontrolü ve tabiplere riayet edilmeye yorulmuştur. Böylece dini hassasiyetleri ön planda olan toplumun salgınlardan korunması ve devletin işini kolaylaştırması sağlanmaya çalışılmıştır.

Sürelî yayınların karantina dahil dönemin modern tıp tekniklerinin kullanımına dair ısrarı Osmanlı'nın son dönemlerindeki pozitivist bakış açısının etkisi çerçevesinde de değerlendirmek mümkündür. Aslında bu çalışmaya mevzubahis olan yayın organları genel olarak Batı'nın örnek alınması hususuna mesafeli yaklaşmıştır. Fakat söz konusu halk sağlığı olunca Batı'nın "olumlu tarafları" benimsenmiş ve halkın istifadesi için çabalanmıştır. Bu noktada Mehmed Akif'in Sırât-ı Müstakim'e gönderilen mektubu değerlendirme usulü bile İslamcı aydınların bakış açılarına yönelik tartışmalar bakımından fikir verici niteliktedir. Bu yayınların bir özelliği de hastalıklara karşı salt kaderci bir bakış açısının yerine tedbir almaya yönelik bir tutum içerisinde olmalarıdır. Bu husus günümüzde de hastalıkların etkisi ve tedbirlere dair yapılan bazı tartışmalar için ipucu verir niteliktedir. Başka bir deyişle salgın hastalıklara karşı tedbirlerde dinin maddi iyileştiriciliğinden öte manevi bir etkisi olduğu ve modern tıp olmadan bunun üstesinden gelinmesinin ne denli zor olduğu mesajının topluma verildiğini görmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Abdürreşid İbrahim. "Devr-i Alem". *Sırât-ı Müstakim* 3/78 (21 S 1328/3 Mart 1910).
- Abdürreşid İbrahim. "Kolera Neden Tevessü Eder?". *Tearüf-i Müslimin* 23 (22 Za 1328/25 Kasım 1910).
- Abdürreşid İbrahim. "Kolera Var mı?". *Tearüf-i Müslimin* 25 (5 Z 1328/8 Aralık 1910).

- Ahmed Şirani. “Kolera Münasebetiyle Makale-i Mahsusa”. *Beyanülhak* 5/128 (25 N 1329/19 Eylül 1911).
- Ali Rıza. “İslamiyet’te Temizlik: I”. *İ’tisam* 59 (23 R 1338/15 Ocak 1920).
- Ali Rıza. “İslamiyet’te Temizlik: II”. *İ’tisam* 62 (14 C 1338/4 Şubat 1920).
- Alim Can el-İdrisî. “Hutbelere Dair”. *Sırât-ı Müstakîm* 5/120 (20 Z 1326/22 Aralık 1910).
- Altuntaş, Mustafa Celil. “Osmanlı ilim Geleneğinde Buhârîhânlık”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 63.
- Ataseven, Asaf. “Bir Hadisin Düşündürdükleri, Veba Hastalığı ve Karantina”, *İslam Medeniyeti* 4 (1967), 37-38.
- Atmaca, Veli. “Hadislerde Geçen Hastalık Adları”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2010), 25-67.
- Atmaca, Veli. “Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramlar”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 83-105.
- Atmaca, Veli, *Hadislerde Rukye: “Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri”*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Atmaca, Veli. “Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî’nin İnanç Boyutu Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (2011), 35-53.
- Ayar, Mesut. *Osmanlı Devleti’nde Kolera Salgını: İstanbul Örneği (1892-1895)*. İstanbul: Kitabevi. 2007.
- Ayar, Mesut Ayar. “Osmanlı’nın Rumeli Topraklarında 1892-1895 Kolera Salgını”. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 17 (2010), 28.
- Bektaş, Ekrem Bektaş. “Beyanülhak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/34-35. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Beylerbeyili İbrahim. “İşret ve Müskiratın Vücuda Tesiri”. *Sırât-ı Müstakîm* 3/67 (3 Z 1327/16 Aralık 1909).
- “Buse ile Mikrobun Sirayeti”. *Malumat* 6 (22 N 1311/29 Mart 1894).
- Demircizade Ali Rıza. “Veba ve Taun”. *İ’tisam* 55 (24 Ra 1338/17 Aralık 1919).
- “Din-i İslam ve Ulûm ve Fünûn”. *Sırât-ı Müstakîm* 3/74 (22 M 1328/3 Şubat 1910).
- Doğan, Güner Doğan. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Karantina Uygulaması ve Venedik Uluslararası Sıhhiye Konferansı”. *H.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15, (2001), 92-95.
- Efe, Âdem. “Uzun Soluklu İslamcı Bir Dergi: Sebilürreşâd (Tarihçesi ve Bazı Sosyo-Kültürel Problemlere Yaklaşımı)”. *Marife* 2 (2008), 155-178.

- Emin Hâki. “Vesikalı Mikroplar”. *İ'tisam* 44 (6 M 1338/1 Ekim 1919).
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. “Karantinanın Türk Tıp Tarihindeki Yeri ve Bazı Belgeler”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 109, (1997), 49-55.
- Gültekin, Elif. “Sultan II. Abdülhamid Döneminde Koleraya Karşı İlaç Geliştirme Çabaları”. *Bilig* 92 (2020), 116-118.
- “Hacı Babalar Odesa’da: Asıl Zalim Cehalettir-Deha Bir Hatıra”. *Sırât-ı Müstakîm* 7/159 (28 N 1329/21 Eylül 1911).
- H.S. “Karantina Yalnız Hacılar mı?”. *Sebilürreşad* 11/273 (5 M 1332/4 Aralık 1913).
- “İnfluenza Mikrobu”. *Maarif* 2/28 (20 Şubat 1307/3 Mart 1892).
- İsmail Hakkı. “Verilen Sözü Tutmak, Sıdk-ı Ahd, Sıdk-ı Va’d”. *Sebilürreşad* 16/421-422 (13 N 1337/12 Haziran 1919).
- Kanlıdere, Ahmet. “Hilafet Merkezinde Pan-İslamist Bir Tatar Dergisi Teârûf-i Müslimîn (1910-11)”, *“İslam’ı Uyandırmak” Meşrûtiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler 1*. ed. Lütfi Sunar. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2018.
- Kara, İsmail. “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul, 17-19 Mayıs 2013), ed. İsmail Kara, Asım Öz, 15-43 (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013).
- “Kekliklerde Kolerâ”. *Maarif* 3/57 (18 M 1310/12 Ağustos 1892).
- Kesgin, Salih. ““(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur” Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 83-120.
- “Kolera Hakkında Tedabir”. *Beyanülhak* 4/79 (22 N 1328/27 Eylül 1910).
- Koloğlu, Orhan. “Osmanlı Basınında 1865 Kolera Salgını, İstanbul Sağlık Konferansı ve Mirza Malkom Han”. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 6/2 (2005), 140-141.
- Mehmed Akif. “Koleraya Dair”. *Sırât-ı Müstakîm* 5/115 (15 Za 1326/17 Kasım 1910).
- Mehmed Akif. “Koleraya Dair”. *Beyanülhak* 4/86 (19 Za 1328/22 Kasım 1910).
- Mehmed Akif. “Fatih Kürsüsünde”. *Sebilürreşad* 12/287 (14 R 1332/12 Mart 1914).
- Mehmed Fahreddin. “İçtimaiyat: Feministlerin Nazargah-ı İnsafına IV”. *Sebilürreşad* 8/199 (12 B 1330/27 Haziran 1912).
- Mehmed Fahreddin. “Tefsir-i Şerif”. *Sebilürreşad* 9/212 (15 L 1330/26 Eylül 1912).

- Mehmed Sahib. “Makam-ı Meşihat-ı İslamiye’den Bi’l-umum Naib ve Müftülerle Kafe-i Bilad-ı İslamiye Ulema ve Meşayih-i Kiramına Hitaben Tastir ve İrsal Kılınan Beyannamedir”. *Sırât-ı Müstakîm* 2/51 (10 Ş 1327/26 Ağustos 1909).
- M. Safvet. “Din-i Mübin İslam ve Kolera”. *Beyanülhak* 4/85 (12 Za 1328/15 Kasım 1910).
- M. Şemseddin. “Fenniyyat: Hıfzısıhaya Dair”. *Sebilürreşad* 8/205 (25 Ş 1330/9 Ağustos 1912).
- M. Şemseddin. “Hıfzısıhaya Dair: Mikropların Keşfi, Mikropların Eşkali, Bünyeleri, Hareketleri”. *Sebilürreşad* 2-9/31-213 (22 L 1330/4 Ekim 1912).
- “Mikrop İstatistiği”. *Maarif* 4/82 (29 B 1310/16 Şubat 1893).
- “Mikropsuz Bir Hayat Kabil Midir?”. *Mutalaa* 40 (2 Z 1314/4 Mayıs 1897).
- Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TS.MA.e), No. 1212, Gömlek No. 10.
- Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TS.MA.e), No. 1064, Gömlek No. 81.
- Özbek, Nadir. “Abdürreşid İbrahim’in İkinci Meşrûtiyet Yılları: Tearüf-i Müslimin ve İslam Dünyası Dergileri”. *Toplumsal Tarih* 20 (1995), 18-20.
- Özcan, Azmi. “İslâmcılık: II. Meşrûtiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/65-67. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Özden, Kemal-Özmat, Mustafa. “Salgın ve Kent: 1347 Veba Salgınının Avrupa’da Sosyal, Politik ve Ekonomik Sonuçları”. *İdeal Kent* 12 (2014), 84.
- Pancaz, Daniel. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Veba 1700-1850*. çev. Serap Yılmaz. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- Ruzname-i Ceride-i Havadis*. 223 (26 Ra 1282/19 Ağustos 1865).
- S. M. Tevfik. “Muvaffakiyat-ı Osmaniyyenin Hindistan’daki İn’ikasatı: Hicaz Ahvalinden Hindistan Huccacının Şikayati”. *Sebilürreşad* 10/260 (2 L 1331/4 Eylül 1913).
- Salmazem, Mehmet. “Kur’an’a Göre “Sınırsız İtaat” Problemi”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 59 (2017), 181.
- Sarıyıldız, Gülden. “Karantina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/463-465. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Sunar, Lütfi (ed.). “İslam’ı Uyandırmak” *Meşrûtiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler 1*. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2018.

- Şükrü Kâmil. “Mikrop İstilasına Karşı Tedabir-i Sıhhiye”. *Maarif* 2/35 (30 Mart 1308/11 Nisan 1892).
- Şükrü Kâmil. “Kolera Hakkında Tedabir-i Sıhhiye”. *Maarif* 3/53 (21 Z 1309/17 Temmuz 1892).
- Şükrü Kâmil. “Kolera Mikropları”. *Maarif* 5/123 (21 Ca1311/30 Kasım 1893).
- Tahir el-Mevlevi. “Cahiliyet Devrinde Ne Gibi İlimler Vardı?”. *İtisam* 35 (2 Za 1337/30 Temmuz 1919).
- “Taun Hakkında Malumat-ı Tıbbiye ve Tarihiye”. *Mecmua-i Ebuziyya* 2/17 (15 C 1298/15 Mayıs 1881).
- Uçar, İlyas. “Hz. Peygamber Zamanında Medine’de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri”. *Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 208.
- Varlık, Nükhet. “Taun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40/175. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Varlık, Nükhet. *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba 1347-1600*. çev. Hazal Yalın. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- “Vebaya Karşı Bir İlaç”. *Mecmua-i Edebiye* 22 (6 B 1317/10 Kasım 1899).
- “Verem Mikroplarının Bulunduğu Mahaller”. *Maarif* 6/143 (7 S 1312/10 Ağustos 1894).
- Yaran, Rahmi. “Şehitlik ve İlgili Fıkhî Hükümler”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012).
- Yardım, Müşerref. “Osmanlı İslamcıları ve İslami Yenilikçiler: Yakınsama ve Ayırışma”. *SUTAD* 40 (2016), 113-115.
- Yaşayanlar, İsmail. “Osmanlı Devleti’nde Kamu Sağlığının Kurumsallaşmasında Koleranın Etkisi”. *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Salgın Hastalıklar ve Kamu Sağlığı*, ed. Burcu Kurt-İsmail Yaşayanlar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.
- Yıldırım, Huriye. *İtisâm Mecmuasının Tahlilî Fihristi ve Mecmuanın Başyazarı Ahmed Şirani’nin Yazıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldırım, Nuran. *14. Yüzyıldan Cumhuriyet’e Hastalıklar, Hastaneler, Kurumlar, Sağlık Tarihi Yazıları-I*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlak Mümkmn Müdür?: Felsefi Bir Yaklaşım

Are Immoral Law and Irreligious Morality Possible?: A Philosophical Approach

Tuncay İMAMOĞLU

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion,
Erzurum / Turkey
t.imamoglu@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-8453-5800

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.882188

Atf / Citation: İmamoğlu, Tuncay. "Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlak Mmkmn Müdür?: Felsefi Bir Yaklaşım /Are Immoral Law and Irreligious Morality Possible?: A Philosophical Approach". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 55 (Haziran/June 2021/1), 237-249. doi: 10.29288/ilted.882188

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu makalenin amacı, ahlaksız hukuk ve dinsiz ahlak temellendirmesinin problemli olduğunu tartışmak ve bunları farklı bir yaklaşımla ele alıp incelemektir. Ahlakın kurallarıyla hukukun kuralları aynı mıdır? Ahlak olmadan hukuk insan vicdanını tatmin edebilir mi? Ahlak özgürlük için bir engel midir? Ahlakın kaynağında ne vardır? Ahlakın fitrat ve din ile ilişkisi nedir? Ateist bir insan ahlaklı, dindar bir insan ahlaksız olabilir mi? Seküler referanslarla ahlaki temellendirmek mümkün müdür? Bu ve benzeri sorular etrafında ahlaksız hukuk ve dinsiz ahlakın imkanını tartışma konusu edeceğiz. Ahlaksız hukukun insan vicdanını tatminde yetersiz olacağını, ahlakın ise kaynağında din ya da Tanrı olmadan temellendirilmesinin büyük zorluklar oluşturduğu makalemizde tahlil edilmeye çalışılacaktır. Tüm bu tahliller makalemizde felsefi ve teolojik çerçevede ortaya konulacaktır.

Anahtar kelimeler: *Din Felsefesi, Ahlâk, Din, Tanrı, Hukuk, Özgürlük.*

Abstract

The purpose of this article is to discuss the problematic grounding of immoral law and irreligious morality and to examine them with a different approach. Are the rules of morality and the rules of law the same? Can law without morals satisfy the human conscience? Is morality an obstacle to freedom? What is the source of morality? What is the relationship of morality with nature and religion? Can an atheistic person be moral, and can a religious person be immoral? Is it possible to ground morality with secular references? Around these and similar questions, we will discuss the possibility of immoral law and irreligious morality. In our article, we will try to analyse that immoral law will be inadequate to satisfy human conscience, and that morality can be grounded without religion or God in its source, which creates great difficulties. All these analyses will be presented in the philosophical and theological perspective in our article.

Keywords: *Philosophy of Religion, Morality, Religion, God, Law, Freedom.*

Extended Summary

It is a known fact that many debates on Religion and Morality have been experienced since the early times of humanity. Our aim in this article is to make a general reference to the debates between religion and morality in the history of thought, and to establish the definitive framework of religion and morality in order to reveal that it is problematic to base morality without divine references. In addition, the article argues, on a rational basis, that without morality, law does not comfort the human conscience and morality does not constitute an obstacle for freedom, and the source of universal moral principles will also be determined. The thought that we are trying to emphasize in article is that it is not valid on a universal scale to base morality on reason, feeling, emotion etc. Because it is known that the human being is not in a vacuum, but in a cultural ground and a certain network of values, s/he is shaped by this environment. Hence, what determines a person's emotions, feelings and mind is the cultural ground in which the person lives. That's why; it is a futile effort to base morality on reason, feelings, emotions etc. Because, as we have stated above, since the social and cultural grounds on which a person lives affect his mind, intuition, emotions and feelings, human nature cannot develop universal moral principles through them. Seeing them as the source of morality relativizes it. The thoughts put forward by people in this direction will not exceed the humanist framework. Hence, seeing reason, intuition and feelings at the source of universal moral principles is not itself a rational situation. Unless there is a divine reference behind universal moral principles, justification will remain inadequate and stubborn. That is why we say that morality cannot be based on human activities. In order for us to make this foundation, we need something beyond human activity, in our opinion; this is nothing but God or religion. Here, we should emphasize that an atheist person can be moral, or a

religious person can be immoral. Saying this is not contrary to our claims above. In our opinion, universal moral principles were placed in the nature of man by God, and these principles in human nature were reminded with the coming religion. That's why we say that morality and religion coexist. Human nature tends to be spoiled by the environment in which it lives in. The holy prophet says that "every child is born with nature, then his mother or father makes him a Jew or a Magi". This deformed nature of man is corrected by religion. In this sense, the nature of some people may not be completely spoiled and they can exhibit these moral principles, which were placed in nature by God, without religion. However, in this case, the source of those principles is still God. In addition, there are effects of a previous religion in the cultural environment in which people who exhibit moral actions. Namely, God sent prophets to every society and called them to the divine message. In this sense, religion is an institution that coexists with humans and will continue to exist together with humans. It is a fact that human life began with religion. The famous philosopher Henry Bergson expressed this situation succinctly with his words: "as in the past, today there are societies of people without knowledge, art and philosophy, but a society without religion has never existed". As we claim here, morality cannot be grounded without divine reference, and same way, if law is independent of morality, it cannot be satisfactory in human conscience. The aim of morality is to establish a social order made up of the good. Besides the law, the existence of morality is essential for the emergence of an ideal society. If we want to prevent the law from hurting the conscience and to make the society composed of the good, there is no provision that we can use other than morality. In our article, it was concluded that it would be more consistent to base morality on the nature of man and with the religion that protects it. In other words, according to our opinion, God has placed universal moral principles in the nature of man. These principles exist in man as a priori. This approach is similar to Descartes' understanding that the idea of God is innate in the human mind and that this idea is implanted in the human mind by God. We also state that universal moral principles are placed in human nature as a priori by God and are protected by religion. In our opinion, just as morality without religion, law without morality is not satisfactory.

GİRİŞ

Din ve Ahlak üzerine insanlığın ilk dönemlerinden günümüze birçok tartışmanın yaşandığı bilinen bir gerçektir. Bu makaledeki amacımız düşünce tarihinde din ile ahlak arasındaki tartışmalara genel anlamda bir gönderme yaptıktan sonra din ve ahlakın tanımsal çerçevesini oluşturarak, ahlakın ilahi referanslar olmaksızın temellendirilmesinin sorunlu olduğunu ortaya koymak olacaktır. Bunun yanında makalede ahlak olmadan hukukun insan vicdanını rahatlatmayacağı, ahlakın özgürlük için bir engel teşkil etmediği rasyonel bir zeminde ele alınacak ve evrensel ahlak ilkelerinin kaynağı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bilindiği gibi düşünce tarihinde din ile ahlâk arasındaki ilişki, Platon'un Euthyphron karmaşası olarak bilinen bir diyalogda "dindarlık bizatihi iyi olduğu için mi Tanrı onu ister, yoksa Tanrı istediği için mi dindarlık iyidir?"¹ şeklindeki soruyla gündeme gelmiş ve daha sonraki zamanlarda da "bir şey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa o şey iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir?" şekline dönüşmüştür. Buna göre düşünce tarihinde din-ahlak ilişkisi genel olarak dinden ahlâka ve ahlâktan dine olmak üzere iki şekilde ele alınarak incelenmiştir.

¹ Platon, *Euthyphron: Dindarlık Üzerine*, çev. Güvenç Şar (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011), 7a-11b.

Kimi filozoflar, ahlâkın kaynağını dine dayandırarak, bir şeyin iyi ya da kötü olduğunun Tanrı tarafından belirlendiğini ileri sürmüşler, dinden ahlâka doğru giden bir yol takip ederek ahlâkı din kaynaklı olarak görüp teolojik bir ahlak anlayışı ortaya koymuşlardır. Bunun en güzel örneği İslam düşüncesinde Eşariliklidir. Kimi filozoflar da, iyi ya da kötünün bizatihi nesnenin kendisinde var olduğunu ve bunun akılla tespit edilebileceğini belirterek ahlakın otonom olduğunu söylemiş ve ahlaktan Tanrı'ya giden bir yol takip ederek Ahlak teolojisini savunmuşlardır. Kant'ın ahlak anlayışı buna örnek oluşturmaktadır.

Bu iki yaklaşım yanında bazı filozoflar da, ahlak ve dinin iki ayrı alan olduğunu kabul etmekle beraber onların birlikte var olduğunu ve aralarında karşılıklı bir ilişkinin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Ünlü Fransız filozofu Henry Bergson² ve Türk düşüncesinin önemli bir siması olan Nurettin Topçu'nun görüşleri bu yöndedir. Nurettin Topçu dini ahlaktan, ahlâkı da dinden ayırmanın insanı iç dünyasından ayırmakla aynı şey olduğunu belirterek, ahlak ve dinin içte derinleşme yoluyla sonsuzluğa yönelme, ruhun kurtuluş ve huzurunu arama yöntemi olarak görmekte ve bu şekilde onların birlikte bulunduğunu savunmaktadır.³

Bazı düşünürler de iyi ya da kötünün nesnelere bizatihi kendilerinde var olduğunu ileri sürmekle birlikte, onların Tanrı'yla ilişkisinin olmadığını, bu anlamda ahlâkın otonom olduğunu ileri sürmüşler ve ahlâkı duygu, akıl, haz vb. şeylerle temellendirmeye çalışarak seküler bir ahlâk anlayışı ortaya koymuşlardır.⁴

Şunu öncelikle ifade etmemiz gerekir ki, biz çalışmamızda bu tartışmalara etraflıca girecek değiliz. Bunlara işaret ettikten sonra ahlakın dinden bağımsız düşünülmemeyeceği tezini ortaya koymaya çalışacağız. Bu tezimizi ortaya koyarken de ahlakın hukuk ve özgürlükle ilişkisine de işaret edeceğiz. Ahlak-din ilişkisi tezimiz Bergson ve Nurettin Topçu tarafından savunulan din ve ahlakın birlikteliği görüşüne yakın olmakla birlikte onlardan bazı farklarla ayrılmaktadır. Aşağıda ahlakın kavram tahlilini yaparken de ifade edeceğimiz gibi ahlak insanın mizacı ve karakterinde kök saldığına göre fitri bir şeydir. İnsanın fitratında bulunur. Ancak onun salt fitratta bulunması yeterli değildir. İnsan fitratı hayat şartları içerisinde dönüşüme uğradığı için insanın fitratında bulunan evrensel ahlaki ilkelerin din tarafından desteklenmesi gerekmektedir. Din, insan fitratına uygun şey olduğuna göre ahlak ve din birlikte bulunmakta ve kaynağı Tanrı'ya dayanmaktadır. Ayrıca ahlakın hukuk ve özgürlükle ilişkisi de bu bağlamda tahlil edilmeye çalışılacaktır.

² Henri Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: M.E.B, 1986), 168.

³ Nurettin Topçu, *Sosyoloji* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1983), 82; Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 28.

⁴ Ahlakın din ve din dışı temelleriyle ilgili yapılan ayrıntılı bir çalışma için bk. Recep Kılıç, *Ahlak'ın Dini Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996); Hüsamettin Erdem, *Ahlak Felsefesi* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2003); Tuncay İmamoğlu, "Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlak İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi* 28 (2006), 107.

1. AHLAKSIZ BİR HUKUK MÜMKÜN MÜDÜR?

Ahlakın dinin önemli unsurlarından birisi olması sebebiyle burada din üzerinde birkaç söz etmek gerekir. Diyebiliriz ki, dünyada bir değil birden fazla din olduğundan onun efradını cami ağıyarını mani bir tanımını yapmak oldukça zordur. Çünkü her din mensubunun kendince bir din tanımı bulunmaktadır. Ancak dinlerde var olan ortak noktalardan yola çıkarak evrensel ölçekte bir din tanımına ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Buna göre diyebiliriz ki, dünyadaki var olan tüm dinler inanç, ibadet ve ahlak üzerine bina edilmiş olup, bireysel ve toplumsal hususları bünyesinde taşımaktadır. Bu yüzden etraflı bir din tanımı ortaya koymak için dinin bu üç yönü ile birlikte bireysel ve toplumsal yanına vurgu yaparak şunu ifade edebiliriz: Din, bireysel ve toplumsal yanı bulunan, fikir ve pratik açıdan sistemleşmiş olan, inananlara belli bir yaşama tarzı sunan, onları bir dünya görüşü etrafında toplayan kurumdur. Din bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Aşkın ve Kutsal bir varlığa isteyerek bağlanma ve teslim olmadır.⁵

Dinin en önemli sacayaklarından biri olan ahlaka gelince de şunları söyleyebiliriz. Ahlak, Arapça “hulk” sözcüğünden türetilmiş olup Türkçemizde tekil olarak kullanılan bir kavramdır. “Hulk” sözcüğü; mizaç, karakter, huy, din anlamlarına gelmektedir.⁶ Batı dünyasına baktığımızda bu kavramın karşılığı olarak Latince “Moralis” sözcüğünün kullanıldığını görmekteyiz. “Moralis” sözcüğü de Batı dillerinde ahlak anlamına gelen “Moral” kavramına kaynaklık etmektedir. Moral kavramının kaynağı olan “Moralis” kelimesi de Arapça’daki “hulk” kavramı gibi, karakter, huy, mizaç anlamlarına gelmektedir. Tüm bu bilgiler göstermektedir ki, gerek İslam, gerekse Batı dünyasında ahlak kavramının türetildiği yer insanın karakteri, mizacı ve huyudur. Bu da ahlakın iradi bir eylem olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Zaten Gazali de “hulk” kelimesinin tahlilini yaparken bu sonuca ulaşmış ve şunları ifade etmiştir: “Ahlak, nefiste yerleşmiş bulunan bir yetidir ki, ondan fikri bir zorlamaya gerek kalmaksızın fiiller kolayca zuhur eder”.⁷

Ahlak kavramının kelime anlamını ortaya koyduktan sonra terim olarak da ahlakın tanımını şu şekilde yapmak mümkündür: “Ahlak, insanın kendi kendisi, topyekûn varlık âlemi ve diğer insanlarla ilişkisini düzenleyen değerler sistemidir”. Toplumdan topluma değişebilen ahlaki ilkeler olabildiği gibi, tüm toplumlarda var olan evrensel ahlak ilkeleri de vardır. Nurettin Topçu dinin insan ile Allah arasındaki ilişkiyi belirlediğini, ahlakın ise insanın insanla ilişkisini düzenlediğini söyler.⁸ Demek ki insanın bencillik duygusundan dolayı kötü eylemler ortaya koymaması

⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 5-6.

⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru'l Beyrut, 1956), 86.

⁷ Gazali, *İhyau Ulumi'Din* (Mısır: Matbaatü'l-Ezheriyye, 1302), 49.

⁸ Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*, 31.

için eylemlerinin belli ilkelerle kontrol altında tutulması gerekmektedir. İşte ahlak, hukuk ve din gibi kurumlar bunu yaparlar.

Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Mademki hukuk insan eylemlerini kontrol altında tutan bir sistemdir, o zaman Ahlak'a ne gerek vardır? Bu soruya cevap verebilmek için hukuk ile ahlak arasındaki farka işaret etmek kaçınılmaz olacaktır. Bilindiği gibi hukuk bireye ve topluma hakkını veren bir yapı arz eder. Ahlak ise birey ve ya toplumun hakkı olmakla birlikte bu hakkı kullanmamasını da talep eden bir şeydir. Örneğin, Kur'anda "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır."⁹ buyrulurken bir başka ayette Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, "Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... ve yaralamalara da birbirine kısas vardır. Kim kısası bağışlarsa bu kendisi için bir kefarettir"¹⁰ buyrulmakta ve cezanın affedilmesine yönelik eylemin Allah katında daha hayırlı bir eylem olduğu belirtilmektedir. "Öfkesini yenenler, insanların suçunu bağışlayanlar da cennetlidir. Allah iyilik edenleri sever."¹¹ "Kötülüğün cezası, onun aynı olan bir kötülüktür. Bununla beraber kim affeder, barışırsa Allah mutlaka ecirini verir."¹² Bu ayetlerin hem hukuku hem de ahlakı çok güzel bir şekilde ortaya koyduğu muhakkaktır. Şöyle ki, Yüce Allah haksız yere bir insanın yakınlarından birisi öldürüldüğünde o insana öldüren tarafın öldürülmesini isteme hakkı vermektedir. İşte bu hak hukuku ifade eder. Kişinin bu hakkı kullanmasının hiçbir sakıncası yoktur. Allah kullanma dememektedir. Ayetin devamında ise bağışlamanın Allah katında daha hayırlı bir eylem olduğu ifade edilmekte ve "Affetmeniz takvâya daha yakın bir harekettir."¹³ Buyrulmaktadır. İşte bu ahlaktır. Bu ayetleri göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, ahlak, mağduriyeti göze almak demektir. Ahlak zor olanı tercih etmek olduğu için Yüce Allah tarafından övülen bir davranış olmaktadır.

Allah'ın insanlarda görmek istediği ahlak ideali bu cinayeti işleyeni diyet karşılığında affetmeye yönlendirdi. Bununla mağdur olanlara "hakkını değil erdemi ara" denilmekteydi.¹⁴ Peygamber (s.a.v) de, müminlere kendilerine karşı suç işleyenleri affetmeyi tavsiye ederek şöyle buyurmuştur: "Allah affeden bir kulun ancak şerefini artırır."¹⁵ Başka bir Hadis'te de "Elinizden geldiği kadar Müslümanların cezalarını

⁹ el-Bakara 2/178.

¹⁰ el-Mâide 5/45.

¹¹ Âl-i İmrân 3/134.

¹² eş-Şûrâ 42/40.

¹³ el-Bakara 2/237.

¹⁴ Lütfi Bergen, *Ahlak Ayaklanması* (İstanbul: Yazıgen Yayıncılık, 2020), 127.

¹⁵ İbn Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbüri Muslim, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), "Birr", 69.

kaldırmaya çalışın. Onun için bir çıkış varsa, bırakın gitsin. Hâkimlerin afta hata etmesi, cezalandırmada hata etmesinden hayırlıdır”¹⁶ buyrulmuştur.

Sevgili peygamberimizin kan davalarını ortadan kaldırması, kendi öz kızının ölümüne sebebiyet vermiş insanı affetmesi ahlaki uygulamanın Hz peygamberde nasıl somutlaştığını gözler önüne sermektedir. Yine Hz. Peygamber, amcası Hz. Hamzayı öldüren Ebu Süfyan ailesini Mekke'nin fethedildiği gün Kabe'nin hizmetleriyle görevlendirmesi, ahlaki amelin ve affetme erdeminin hakkı kullanmaktan daha değerli olduğunu gösteriyordu. Buradaki ahlak eylemiyle muhataba ve topluma kalplerde var olan kin ve nefretin aşılacağı hakikati öğretiliyor, böylece ahlakla, haklarını arayan insanlığa daha üstün değerlerle yaşanabileceği mesajı veriliyordu.¹⁷

Ahlakın amacı iyilerden müteşekkil bir toplum düzeni kurmak olduğuna göre hukukun yanında ahlakın da olması ideal bir toplumun ortaya çıkması için elzemdir. Kanunun vicdanları yaralamasını önlemek ve toplumu iyilerden müteşekkil kılmak istiyorsak Lütfi Bergen'in ifadesiyle “ahlaktan başka yola koyacağımız bir azık bulunmuyor.”¹⁸

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgiler ışığında şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Ahlak insan özgürlüğü için bir engel değil midir? Ahlakın insan özgürlüğünü kısıtladığını ifade etmek, insanı mutlak özgür bir varlık olarak görmek demektir ki bu imkân dışıdır. Çünkü insan mutlak özgür bir varlık değildir. Ahlak olmasa bile insanın özgürlüğü başka şeyler tarafından kısıtlanmak zorundadır. Bunu net olarak ifade etmek için Batı dünyasında Ortaçağ insanı ile modern dönem insanını karşılaştırmak gerekir.

Bilindiği gibi Ortaçağ döneminde Kilise'nin insan üzerinde büyük bir hegemonyası bulunmaktaydı. Kişinin özgürlüğü kilise tarafından kısıtlanmıştı. İnsan kilisenin kendisine sunduğu alanın dışına çıkamıyordu. Ancak tüm bunlara rağmen özgürlüğü kısıtlanmış olan insanın güvenliği kilise tarafından sağlanmaktaydı. Kilise, dıştan gelen tehditlere karşı bireyin güvenliğini sağlıyordu. Yani insan özgürlüğü kısıtlanmakla birlikte, güven içerisinde hayatını sürdüren bir varlıktı. Kilisenin bu kısıtlayıcılığı epey bir uğraş neticesinde modern dönemde ortadan kalktı. Ancak kilisenin egemenliğinden kurtulup özgürlüğüne kavuşan insan, bu defa da güvenliğini kaybetmiş oldu. Ortaçağda kendisinin güvenliğini sağlayan Kilise Kurumu olmadığı için bireye yönelik dıştan gelen tehditler yoğunlaştı. Birey bu tehditlere tek başına karşı koyamadığı için yeni bir takım örgütlenmeler oluşturmak zorunda

¹⁶ Muhammed b. İsa Tirmizi, *el-Câmiu's-Sahih*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâr-u İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, t.y), “Hudud”, 2; Kur'an ve Sünnette affi teşvikle ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Reçber, “Kur'an'da Cezaların Affi, Sulh ve Tövbe”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Temmuz-Aralık 2017).

¹⁷ Bergen, *Ahlak Ayaklanması*, 127.

¹⁸ Bergen, *Ahlak Ayaklanması*, 110.

kaldı. Dolayısıyla güvenliğini sağlayabilmek adına özgürlüğünden taviz verdi. Erich Fromm'un ifadesiyle özgürlükten kaçtı.¹⁹

Tüm bu bilgiler gösteriyor ki, insanın mutlak özgürlüğü diye bir şey yoktur. İnsanın Tanrı ve ahlaki değerlerden kendini soyutlayıp özgür olması diye bir şey düşünülemez. Bunlardan kendini soyutlayan insan soyutlamadan önce sadece Tanrı'ya kul iken, soyutladıktan sonra bir yığın şeyin kölesi haline gelmektedir. Mithat Cemal Kuntay'ın "Vicdan bile duymaz, sesi çıkmazsa bir âhh'ı, Sessiz kölelerdir yaratan bin-bir ilâhı" şeklindeki dizeleri bu durumu çok güzel bir şekilde özetlemektedir.

Jean Paul Sartre, insanı Tanrı'dan uzaklaştırıp hür kılmak isterken, insan hürriyete mahkûm edilmiş bir varlıktır söylemiyle onu başka şeylerin kölesi haline getirmektedir. Dolayısıyla tüm bunlar gösteriyor ki, insanın zararlı olmaması, kendisi ve diğer insanlarla ilişkisinin sağlıklı ve düzenliliği için kısıtlama şarttır. Hukuk bunu tek başına yaparken insan hukuk altında mağdur olabilir. Örneğin Victor Hugo'nun *Sefiller*²⁰ adlı romanın kahramanı Jean Veljean'ın aç kalıp fırından ekme çalması neticesinde kürek cezasına çarptırılması hukuki anlamda doğru, ancak yaşadığı hayat şartları ve açlığı dikkate alındığında vicdanı sızlatan bir karar olduğu da ortadadır. İşte bu yüzden hukukun yanında ahlakın da olması toplum ve birey için en doğru yol olarak gözükmektedir. Hukuk ahlakla barışık olursa vicdan rahatlar. Burada diyebiliriz ki, ahlak olmadan tek başına kanun sertlik ve katılığı oluşturur. Bu da bize Çinli Bilge Lao Tzu'nun şu sözlerini hatırlatmaktadır: "İnsanlar yumuşak ve uysal doğarlar ve ancak öldüklerinde katı ve sert olurlar...Bitkiler yumuşak ve narince filizlenir ve ancak öldüklerinde solmuş ve kurumuş olurlar. Böylece sert ve katı olanlar ölümün, yumuşak ve esnek olanlar da yaşamın müritleridir".²¹ Bu ifadelerden hareketle diyebiliriz ki kanunları yumuşatma ve vicdanları rahat ettirme ahlaksız mümkün gözükmemektedir.

2. DİNSİZ BİR AHLAK MÜMKÜN MÜDÜR?

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler ışığında görülmektedir ki ahlak bir toplum ve birey için gerekli bir değerler sistemidir. Ahlak her toplumda bu fonksiyonunu yerine getirebilir. Bu anlamda da farklı ahlak ilkelerinden söz etmemiz mümkündür. Ancak her toplumda farklı ahlaki ilkeler bulunmakla birlikte evrensel ölçekte geçerli olan ahlaki ilkeler de bulunmaktadır. Örneğin hırsızlık, adam öldürme, yalan söyleme vb. durumlar her toplum tarafından hor görülen eylemlerdir. Bu da bizi ahlakın kaynağı problemine götürmektedir. Ahlakın kaynağında ne vardır? Akıl mı, duylar mı, duygular mı, sezgiler mi? Tüm bu kaynak arayışları felsefi dü-

¹⁹ Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

²⁰ Victor Hugo, *Sefiller*, çev. Volkan Yalçıntoklu (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015).

²¹ Martin Cohen, *Felsefi Masallar*, çev. Selin Aktuyun - Mustafa Yalçinkaya (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 55.

şüncede bir şekilde ortaya konulmuştur. Ancak burada şunu ifade etmememiz gerekir ki, Ahlakın evrenselliğini ortaya koymak için akıl, duygu, sezgi gibi kavramlardan yola çıkmak bir sonuç ortaya koymayacaktır. Çünkü bilinmektedir ki insan, bir boşlukta değil, bir kültürel zemin ve belirli değerler ağı içerisinde yaşayan varlık olduğu için bu ortam tarafından şekillenmektedir. Micheal Foucault, “insan, içerisinde yaşadığı toplumsal tecrübenin ve epistemik paradigmanın ürünüdür”²² derken buna işaret etmektedir. Aynı şekilde Karl Marx, *Kölnische Zeitung*’a yazdığı bir mektupta “filozoflar yerden mantar gibi bitmezler, en ince, değerli ve görünmez öz sularını felsefi fikirlere akıtan, zamanlarının ve uluslarının fikirleridir”²³ şeklindeki ifadeleriyle insanın zihin dünyasını belirleyen şeylerin kendi zamanlarındaki düşünceler ve ortam olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla insanın duygularını, hislerini, aklını belirleyen onları motive eden insanın içinde yaşadığı kültürel zemindir. Bu yüzden ahlakı akıl, duygu, sezgi vb. şeylerle temellendirmeye kalkmak yani evrensel ahlak ilkelerine bu şekilde bir kaynak bulmaya çalışmak beyhude bir çabadır. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, insanın yaşadığı sosyal ve kültürel zemin aklı, sezgiyi, duyguları, hisleri insan fitratını etkilediğine göre, insan bunlar aracılığıyla evrensel ahlak ilkeleri geliştiremez. Bunları ahlakın kaynağı olarak görmek ahlaki izafileştirir. İnsanın bu yönde ortaya koyduğu düşünceler hümanist çerçeveyi aşamayacak ve evrensel ahlak ilkeleri geliştireceğim derken kendi yaşadığı toplumsal ve kültürel zemini evrenselleştirme yoluna gidecektir ki bu da sonuç alınmayacak bir durumdur. O halde evrensel ahlak ilkelerinin kaynağında aklı, sezgiyi, duyguları ve hisleri görmenin kendisi rasyonel bir durum değildir. Evrensel ahlaki ilkelerin arkasında ilahi bir referans bulunmadığı müddetçe temellendirme yetersiz ve güdük kalacaktır. Bu yüzden diyoruz ki ahlak beşeri faaliyetlerle temellendirilemez. Bu temeli yapabilmemiz için beşeri faaliyetlerin ötesinde bir şeye ihtiyaç vardır ki bu da kanaatimizce Tanrı ya da dinden başkası değildir.

Ahlakın kaynağında dini görmek bir kısım insanlar tarafından doğru bulunarak eleştiri konusu yapılmıştır. Onlara göre ahlakın kaynağında dinin olmadığını gösteren en önemli veriler, ateist olmakla birlikte ahlaklı eylemler ortaya koyan insanların varlığıdır.

Burada şunu öncelikle vurgulamamız gerekir ki, dinsiz bir insan ahlaklı olabileceği gibi, dindar yani dine inanan bir insan da ahlaksız olabilir. Bunları söylemek yukarıdaki iddialarımıza tezat teşkil etmemektedir. Bizim kanaatimize göre evrensel ahlaki ilkeler Tanrı tarafından insanın fitratına yerleştirilmiş, gelen din ile de insan fitratında bulunan bu ilkeler hatırlatılmıştır. Bu yüzden diyoruz ki ahlak ve din birlikte vardır. İnsan fitratı yaşadığı çevre tarafından bozulmaya eğilimlidir. Hz. Peygamber’in “her çocuk fitrat üzere doğar sonra onu ana ya da babası Yahudi ya

²² Veli Urhan, “Micheal Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan”, *Felsefe Dünyası* 1 (2001), 20.

²³ Cohen, *Felsefi Masallar*, 251.

da Mecusi yapar” şeklindeki hadisi bunu göstermektedir. İnsanın bozulan bu fitratı din tarafından düzeltilmektedir. Bu anlamda bazı insanların fitratları tamamen bozulmayabilir ve Tanrı tarafından fitrata yerleştirilen bu ahlaki ilkeleri din olmadan da sergileyebilir. Ancak bu durumda da o ilkelerin kaynağı yine Tanrı’dır. Ayrıca din olmadan ahlaki eylemler sergileyen insanların yaşadığı kültürel çevrede daha önce var olan bir dinin bıraktığı etkiler bulunmaktadır. Şöyle ki, Yüce Rabbiniz, Hz. Âdem’den Hz. Peygambere kadar her topluma peygamberler göndererek ilahi mesaja çağırıştır. Bu anlamda din, insanla beraber var olmuş, insanla beraber var olmakta ve insanla beraber de varlığını sürdürecektir bir kurumdur. İnsanlık hayatının dinle başladığı, kutsal kitaplar kadar felsefe ve ilmin de bize öğrettiği bir gerçektir. İnsanlık tarihinde ne kadar gerilere gidilirse gidilsin dinden yoksun bir topluluğa rastlamak imkansızdır.²⁴ Nitekim ünlü filozof Henry Bergson, ‘geçmişte olduğu gibi, bu gün de ilimsiz, sanatsız ve felsefesiz insan cemiyetleri vardır. Fakat dinsiz bir cemiyet asla var olmuş değildir’,²⁵ şeklindeki sözleriyle bu durumu özlü olarak ifade etmiştir.

Tarihte bütün topluluklara gelen peygamberler getirdikleri dinsel mesajla tebliğ vazifesini yerine getirmiş, ancak belli zaman sonra bu gelen din tahrifata uğramış ve bozulmuştur. Burada bütün peygamberlerin getirdiği ve değişmez olan şeyin din temelli ahlaki ilkeler olduğunu şeriatlerin ise toplumdan topluma farklılık taşıdığı ifade etmemiz gerekmektedir. Hz. Peygamber “din güzel ahlaktır” buyururken kanaatimizce tüm dinlerin vurguladığı bu değişmez ahlaki ilkelere işaret etmektedir. Ancak din zamanla tahrifata uğrayıp ortadan kalksa da bu ahlaki ilkeler varlığını her toplumda sürdürmüş ve o kültürün içerisine nüfuz etmiştir. Örneğin Mekke toplumuna baktığımızda bunu çok net olarak görebiliriz. Bilindiği gibi Hz. Peygamber ilahi mesajı Mekke toplumuna tebliğ etmeden önce bu toplumda Hz. İbrahim’in geleneğinden kalma unsurlar varlığını sürdürmekteydi. Bunlara Kâbeyi muazzamayı tavaf etme, kurban kesme vb. adetleri örnek olarak verebiliriz. Müşrikler Kâbeyi tavaf ederken çıplak ve el çırparak bunu yapıyor ve kurbanları da putlara kesiyorlardı. Hz. Peygamber getirdiği din ile buradaki var olan her şeyi ortadan kaldırmadı sadece onlara şekil ve amaç açısından müdahale etti ve dönüştürdü. Kurban putlara değil Allah’a kesilmeli ve Kâbe tavaf edilirken ıslık çalınmamalıydı. Ayrıca tavaf örtülü bir şekilde yapılmalıydı. İşte burada olduğu gibi Hz. İbrahim’in dininden nasıl unsurlar kalmışsa ve bunlara o toplum tarafından nasıl itibar ediliyorsa aynı şekilde bir ateist de kendi yaşadığı toplumsal ve kültürel zemine sirayet etmiş ahlaki ilkeleri ortaya koyabilir, eylemlerine yansıtabilir. Dinsiz bir insanın bunları yapması burada görüldüğü gibi ahlaki dinden bağımsız kılmamaktadır.

²⁴ Mehmet Karasan, “İlk Yunan Düşüncesinde Din İlmî Denemeleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I-II (1954), 21.

²⁵ Bergson, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, 137.

O halde diyebiliriz ki, ateist bir insanın ahlaklı eylemlerde bulunmasını fitratına Tanrı tarafından yerleştirilmiş olan ilkelerin tahrifata uğramamasına bağlayabileceğimiz gibi, içinde yaşadığı kültürel ve sosyal zeminde kuvve halinde var olan ilahi mesajın bir yansıması olarak da düşünebiliriz. İnanan insanın ahlaksız eylemlerde bulunmasının arka planında ise inandığı dini ilkeleri içselleştirememesinin bir sonucu olarak görmek yanlış olmasa gerektir.

Hız. Peygamber'in "Hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa alır" şeklindeki ifadelerinin arka planında kanaatimizce gelen mesajların toplumlarda var olan kırıntılarını müminlerin aramasını sağlamaktır. Burada biz hikmeti önceki topluluklardaki nebevî mesajlarla ilişkili her şey olarak görüyoruz. Müminlerin aradığı yitik mal ilahi mesajlar olarak gelen ve kültürlerde varlığını devam ettiren şeylerdir diyebiliriz. Nitekim Hız. Peygamberden sonra Müslümanların farklı kültür dünyalarına ilgi duymaları Yunandan, İran'dan, Hint'ten bilgiler almaları, onların bu kültürlerde kalan peygamberi mesajı aramak olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Nitekim Yunan dünyasından alınan felsefenin tevhide aykırı düşen yönleri büyük İslam alimleri tarafından eleştiri konusu edilmesine rağmen, Yunan filozoflarının ahlakla ilgili olarak ortaya koydukları dört temel erdem eleştiri konusu yapılmadan kitaplardaki yerini almış, Kur'an ve sünnet çerçevesinde bu erdemler daha da geliştirilmiştir. Yunan filozoflarından Platon felsefe yapmayı "ruhun gözünü açmak" olarak nitelendirirken kanaatimizce dine vurgu yapmaktadır. Platon bir Yunan mitolojisine referansla insanlığın Lethe ırmağından içtiği unutkanlık suyu nedeniyle metafizikle ilgili bilgileri unuttuğunu söylerken bunu nereden biliyordu? Platon, felsefeyi insanın gücü nispetinde Tanrı'ya benzemesi²⁶ olarak nitelendirmekle onun götüreceği nihai hedefi sunmaya çalışıyordu. Yani ona göre felsefe insanı merafizik hakikate götüren en önemli yoldur. Kanaatimizce Platonun bu düşüncelerinin arkasında felsefeden daha kadim olan dinin olduğu söylenebilir. Nitekim Fransız materyalist filozofu olan Louis Althusser'in "Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş" adlı kitabında Platon'un felsefeyi dini muhafaza etmek için yaptığını söylemesi de bizim bu kanaatimizi destekler niteliktedir.²⁷ Platon'un temel erdemler olarak sıraladığı adalet, hikmet, iffet ve cesaret metafizik hakikatin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Yani kanaatimizce bunların daha önce var olmuş dinden unsurlar olduğu söylenebilir. Burada Aliya İzzet Begoviç'in Doğu ve Batı Arasında İslam adlı kitabında verdiği soba örneği kayda değerdir.²⁸ Odanın içinde tutuşturulmuş bir sobayı düşünelim. Soba yanarken yaydığı sıcaklık odanın her köşesine sirayet etmektedir. Belli bir süre sonra soba sönecektir. Ancak sönen sobanın odanın her tarafına bıraktığı sıcaklık yavaş yavaş azalmakla birlikte tama-

²⁶ Hale Hacıkuloğlu, *Platon'un Devlet Kuramı* (İstanbul: Ara yayınları, 1991), 36.

²⁷ Bk. Louis Althusser, *Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Can Yayınları, 2018), 43.

²⁸ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

men ortadan kalkmayacaktır. İşte bu soba örneğinde olduğu gibi, Peygamberler tarafından tüm topluluklara getirilen ilahi mesaj da her ne kadar tahrifata uğrayıp etkisini kaybetse de bıraktığı izler tamamen ortadan kalkmamaktadır. Bunun yanında Allah'ın insanın fitratına evrensel ahlaki ilkeleri yerleştirdiğini ve bozulan bu fitratın da din ile düzeltildiğini, bazı insanların fitratının ise bozulmadan kalabileceğini ve bu şekilde evrensel ahlaki ilkeler sergileyebildiğini söylemek mümkündür. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda ahlakın kaynağını ilahi referansın dışında bir referansla açıklamaya çalışmanın sonuçsuz kalacağı ortadadır.

SONUÇ

Makalemizin sonucunda gördük ki, ahlak dinin temel unsurlarından birisi olup, onu din dışı temellendirmelerle ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. Çünkü insan boşlukta yaşayan bir varlık olmadığından içinde yaşadığı kültürel hayat tarafından beslenmektedir. Bu da onun bu kültürel hayat tarafından yönlendirilen bir akla, duyguya ve hisse sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla akıl, duygu ve hisle ahlaki temellendirmek bu kültürel çevreyi evrensel kılmak demektir ki bu da sonuç alınamayacak bir durumdur. Bundan dolayı ahlakı ilahi bir referansa göndermede bulunmadan temellendirmek imkansızdır diyebiliriz.

Makalemizde ahlakın insanın sahip olduğu fitrat ve bunu koruyan din ile temellendirilmesinin daha tutarlı olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Yani bizim kanaatimize göre Tanrı, insanın fitratına evrensel ahlaki ilkeleri yerleştirmiştir. Bu ilkeler apriori olarak insanda bulunmaktadır. Bu yaklaşımımız Descartes'in Tanrı fikrinin insan zihninde doğuştan var olduğu ve bu fikrin insan zihnine Tanrı tarafından yerleştirildiği anlayışıyla benzerlik taşımaktadır. Biz de evrensel ahlak ilkelerinin insan fitratına apriori olarak Tanrı tarafından yerleştirilmiş olduğunu ve din ile de koruma altına alındığını ifade etmekteyiz.

Makalemizde ulaştığımız diğer bir sonuç da ahlakın hukukla ilişkisini insan vicdanı bağlamında değerlendirerek, hukukun ancak ahlakla birlikte olması durumunda vicdanı rahatlatarak bir sonucun ortaya çıkabileceğini tespit etmiş olmaktadır. Buradan hareketle ahlaktan arındırılmış hukukun vicdanı tatmin etmeyip bir zulüm aracına dönüşebileceği, ayrıca ahlakın özgürlük için bir engel oluşturmadığı, tam tersine ahlak ve din olmadığı takdirde insanın özgürlüğünden daha çok mahrum olup başka şeylerin kölesi haline gelebileceği vurgulanmaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis. *Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: Can Yayınları, 2018.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.

- Bergen, Lütfi. *Ahlak Ayaklanması*. İstanbul: Yazığın Yayıncılık, 2020.
- Bergson, Henry. *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Cohen, Martin. *Felsefi Masallar*. çev. Selin Aktuyun - Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Erdem, Hüsamettin. *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2003.
- Fromm, Erich. *Özgürlükten Kaçış*. çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Gazali. *İhyau Ulumi'Din*. 3 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Ezheriyye, 1302.
- İbn Manzur. *Lisanu'l-Arab*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l Beyrut, 1956.
- İmamoğlu, Tuncay. "Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlak İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi* 28 (Yaz 2006), 107-126.
- Karaman, Hüseyin. *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2000.
- Karasan, Mehmet. "İlk Yunan Düşüncesinde Din İlmi Denemeleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I-II (1954), 21-27.
- Kılıç, Recep. *Ahlak'ın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Platon. *Euthyphron: Dindarlık Üzerine*. çev. Güvenç Şar. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Reçber, Ahmet. "Kur'an'da Cezaların Affı, Sulh ve Tövbe". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Temmuz-Aralık 2017), 59-78.
- Topçu, Nurettin. *Sosyoloji*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1983.
- Urhan, Veli. "Micheal Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan". *Felsefe Dünyası* 33 (2001), 55-67.

Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi

The Classification Study of Islamic Virtue Ethics in Terms of The Relationship
Between Religion and Morality

Fatma YÜCE

Dr. Öğretim Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Sinop University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of
Religion, Sinop / Turkey
fyuce@sinop.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8168-5982

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.882786

Atıf / Citation: Yüce, Fatma. "Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği
Tasnif Denemesi / The Classification Study of Islamic Virtue Ethics in Terms of The
Relationship Between Religion and Morality". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal
of ilabiyat researches* 55 (Haziran/June 2021/1), 251-275. doi: 10.29288/ilted.882786

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Din-ahlâk ilişkisi din felsefesinin en önemli konularından biridir. Bu çalışmada din ve ahlâk arasındaki ilişki İslâm erdem etiği üzerinden değerlendirilmiştir. Bu kapsamda öncelikle ben ve ötekiyle ilişkili konularına göre on temel erdem önerilmiştir. On temel erdemden doğruluk, bilgelik, ölçülülük ve cesaret olmak üzere dört tane temel erdem başlangıç erdemleri; samimiyet sevgi, saygı ve güven şeklinde dört tane orta erdem süreç erdemleri ve son olarak da duyarlılık ve cömertlik şeklinde iki tane üst erdem sonuç erdemleri olarak isimlendirilmiştir. Sonra bu erdemlerin İslâmî arka planı incelenmiştir. Bu incelemeden hareketle adalet, hikmet, iffet, şecaat, ihlâs, muhabbet, takvâ, îmân, merhamet ve ihsan şeklinde on temel İslâmî erdem önerilmiştir. Ayrıca İslâmî erdemlerin insanî erdemlerin anlamlarını zenginleştirdiği ve geliştirdiği görülmüştür. Sonuç olarak din ve ahlâkın birbirlerinden bağımsız ama birbirleriyle bağlantılı olduğuna, dolayısıyla aralarındaki ilişkinin özgür bir uyumluluk olduğuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: *Din Felsefesi, Din-Ahlâk İlişkisi, İslâm Erdem Etiği, İnsani Erdem, İslâmî Erdem.*

Abstract

The relationship between religion and morality is one of the most important issues in the philosophy of religion. In this study, the relation between religion and morality is examined through Islamic virtue ethics. Within this scope, at first, ten essential virtues are proposed according to their positions related to the self and the other. Justice, wisdom, moderation, and courage, which are the four basic virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the initial virtues; sincerity, love, respect and trust, which are the four central virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the process virtues, and finally compassion and generosity, which are the two superior virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the result virtues. Afterwards, the Islamic background of these virtues was researched. Based on this research, justice, hikma(hidden cause), chastity, bravery, ikhlâş(sincere commitment), fondness, takvâ (piety), belief, mercy, and beneficence are proposed as the ten essential Islamic virtues. It is seen that Islamic virtues enrich and improve the meaning of humanistic virtues. As a result, it is deduced that religion and morality are independent but consistent, so the relationship between them is a free compatibility.

Keywords: *Philosophy of Religion, Relation between Religion and Morality, Islamic Virtue Ethics, Humanistic Virtues, Islamic Virtues.*

Extended Summary

The relationship between religion and morality is one of the most important issues in the philosophy of religion. It is continually discussed whether there is a relationship between religion and morality; and if any, what the nature of this relationship is. The history of discussions on the relationship between religion and morality is often based on the Euthyphro dilemma. Based on the answers given to solve the Euthyphro dilemma, three different approaches that determine the relationship between religion and morality have emerged: 1) The dependence of morality on religion, 2) Evaluating morality and religion in their autonomy, 3) Considering that morality and religion are compatible with each other without determining a causal relationship. In a different classification of the relationship between religion and morality, there are categories of harmfulness, indifference, necessity and usefulness. In a third classification, apart from the two categories discussed, the relationship between religion and morality is evaluated in six categories related to logical relationship between them. These categories may briefly be called identity, dependent compatibility that morality may be derivable from religion, dependent compatibility that religion may be derivable from morality,

independent but consistent compatibility, that is, free compatibility, partial incompatibility and incompatibility or exclusion. The feature of encouragement without a causal relationship which is seen in the first classification as a third category is related to the category of usefulness which is seen in the second classification as a fourth category and the categories of compatibility, which is seen in the third classification. Also, it is the most successful hypothesis that explains the relationship between religion and morality. However, it can be said that the most reasonable approach for the relationship between religion and morality from the categories of compatibility, which is represented in four categories in the third classification, is the approach that envisages a positive relationship between them by admitting their separate entities. In this study, the hypothesis that there is a compatible relationship between religion and morality, which includes a positive and beneficial relationship, is examined through Islamic virtue ethics. Within this scope, at first, ten essential virtues are proposed according to their positions related to the self and the other. Justice, wisdom, moderation and courage, which are the four basic virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the initial virtues; sincerity, love, respect and trust, which are the four central virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the process virtues and finally compassion and generosity, which are the two superior virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the result virtues. The initial virtues or the basic virtues are the virtues that derive from ego (self). It seems appropriate to reaccept the four basic virtues as the initial virtues, based on Plato's tripartite theory of the soul which is well accepted in Islamic morality. The initial virtues that derive from ego (self) aim to protect ego, to lead the self to goodness and not to harm the other as first stage virtues. Perhaps, these set of virtues carry out the first and most important function of morality: not to harm the others, to protect the self. These virtues, which constitute a necessity for morality, are individual-centred and can be seen as the assurance of a strong character. The process virtues or the central virtues are effective in the relationship between the self and the other. So, in these virtues ego and the other are together and these virtues are bi-directional: from the self to the other, or from the other to the self. The process virtues can be entitled as the sensual virtues because they are feeling-centered virtues. The result virtues or the superior virtues prioritize the other rather than the self, therefore these virtues completely accomplish the purpose of morality. The initial virtues aim to protect ego and be beneficial for ego without harming the other, while the result virtues aim to protect other and be beneficial for the other without harming the self. Feeling the other, considering the benefit of the other, and finally being helpful for the other are the main goals of the superior virtues. Then it has been examined whether there are Islamic versions of these ten humanistic virtues. Based on this research, justice, hikma (hidden cause), chastity, bravery, ikhlâş (sincere commitment), fondness, takwâ (piety), belief, mercy, and beneficence are proposed as the ten essential Islamic virtues. It has also been concluded that the Islamic virtues enrich and improve the meaning of humanistic virtues. Since the humanistic virtues are valid and meaningful in the human-human relationship, the Islamic virtues are valid and meaningful in both human-human and human-God relationship. It is deduced that religion and morality are independent but consistent, so, the relationship between them is a free compatibility. As a result, it is concluded that the humanistic virtues found by reason and sensations and the Islamic virtues offered by religion are compatible.

GİRİŞ

Din-ahlâk ilişkisi din felsefesinin en önemli konularından biridir. Dinin ahlâkla ilişkisinin olup olmadığı, varsa bu ilişkinin olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu hatta olumlu ilişkinin bağımlılık mı yoksa bağıllık hususiyeti mi gösterdiği sürekli tartışılmaktadır. Din-ahlâk ilişkisinin tartışılmasının tarihi genellikle "Euthyphro dilemi" ne kadar geri götürülmektedir. Tartışmayı başlatan soru ise bilindiği üzere

Platon'un (öl. MÖ 347) Sokrates'in (öl. MÖ 399) dilinden sorduğu şu sorudur: "İyi olan şey, iyi (kutsal/uhrevi) olduğu için mi Tanrı tarafından sevilir; yoksa Tanrı sevdiği için mi iyidir (kutsaldır/uhrevidir)?"¹ Din-ahlâk ilişkisini tartışmaya açan bu soruya verilen cevapların ana eğilimlerinden üç farklı yaklaşım ortaya çıkmaktadır: 1. Ahlâkın dine dayandırılması, 2. Ahlâk ve dinin kendi otonomluklarında değerlendirilmesi, 3. Ahlâk ile din arasında kozal ilişki belirlemeksizin ahlâk ve dinin ilişkili görülmesi. Ahlâkı dine dayandıranlar ahlâk ve din arasında tam bir bağımlılık görmekte; ahlâk ve dini kendi otonomluklarında görenler ahlâk ve din arasındaki ilişkiyi reddetmektedirler. Hatta bu gruptakiler bazen ilişkisizliği olumsuz ilişkiye çevirerek ahlâk ile din arasında zıtlık öngörmektedirler. Din-ahlâk ilişkisinde tam bir bağımlılık ya da zıtlık görmeyi akıl ve duygu düzleminde pek mümkün görmeyenler her iki aşırı görüş arasında daha ılımlı bir din-ahlâk ilişkisi öngörerek inancın teşvik edici rolünü desteklemektedirler. Bu ılımlı son yaklaşımın daha rasyonel ve kabul edilebilir olduğu görülmektedir.²

Din-ahlâk ilişkisinin farklı bir tasnifinde zararlılık, ilişkisizlik, zorunluluk ve faydalılık kategorileri belirlenmiştir.³ Bu tasnifte zararlılık yaklaşımının taraftarları dinin ahlâka zarar verdiğini öne sürmektedir. İlişkisizlik yaklaşımı dinin ahlâktan, ahlâkın da dinden bağımsız olduğunu iddia etmektedir. Din-ahlâk ilişkisinin olumlu olduğunu iddia eden son iki yaklaşımdan ilki bu olumlu ilişkinin istisnasız olduğunu söylerken, tüm dindarların ahlâklı olması gerekliliğini zımnen kabul ederek aşırı bir iddiada bulunmaktadır. Sonuncu yaklaşım ise dindar olup ahlâklı olmayan bazı istisnalara yer vererek, genel durumu dindar olanların daha ahlâklı olduğu şeklinde belirleyerek din-ahlâk ilişkisinin olumlu versiyonunu ılımlı bir formda savunmaktadır. Ele alınan iki tasnifin dışında bir üçüncü tasnifte ise din-ahlâk ilişkisi altı mantıki ilişki kategorisinde değerlendirilmiştir. Özdeşlik olarak görülebilecek ilk kategoride din ya da ahlâk karşılıklı olarak birbirlerinden türetilebilirler. Din ile ahlâkı özdeş görmeyerek aralarında uyum olduğunu iddia eden ikinci kategoride ahlâk, dinden türetilbilir ama din ahlâktan türetilemez. Bu ikinci kategoride ahlâk, dinin bir parçasıdır ama tamamı değildir. Din ile ahlâk arasında uyum öngören ve ikincinin tam tersi argümana sahip üçüncü kategoride ise din, ahlâktan türetilbilir fakat ahlâk, dinden türetilemez. Bu üçüncü kategoride

¹ Bu soru kapsamındaki tartışma genellikle iyinin belirleniminde Tanrı'nın etkisinin olup olmadığı şeklinde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Platon'un eserinin İngilizce çevirilerinde iyi yerine kutsal ve uhrevi ifadeleri ile karşılaşılmaktadır. Mesela bir çeviride iyi yerine kutsal kelimesi kullanılmıştır: "Is that which is holy loved by the gods because it is holy, or is it holy because it is loved by the gods?" (Kutsal olan şey, kutsal olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir; yoksa o, tanrılar tarafından sevildiği için mi kutsaldır?) bk. Plato, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, çev. Harold North Fowler (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 35; Başka bir çeviride ise iyi yerine uhrevi ve kutsal kelimeleri birlikte kullanılmıştır: "... whether the pious or holy is beloved by the gods because it is holy, or holy because it is beloved of the gods?" (Uhrevi ve kutsal olan şey, uhrevi olduğu için mi Tanrılar tarafından sevilir; yoksa o, sevildiği için mi kutsaldır?) bk. Plato, *The Dialogues of Plato*, çev. Benjamin Jowett (London: Humphrey Milford: Oxford University Press, 1892), Vol. II/84.

² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 306-329.

³ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 223-229.

din, ahlâkın bir parçasıdır ama ahlâkın tamamı değildir. İlk üç kategoride olduğu gibi din ile ahlâk arasında uyum öngören dördüncü kategoride ne ahlâk dinden ne de din ahlâktan türetilir; bununla birlikte onlar tamamen uyum içindedirler. Bu kategoride ne ahlâk ile din özdeştir; ne de biri diğerinin bir parçasıdır. Bu ikisi birbirleriyle uyumlu ve birbirinden bağımsızdır. Beşinci kategoride ne ahlâk dinden ne de din ahlâktan türetilir ve aralarında tamamen olmasa da kısmi bir uyumsuzluk vardır. Son olarak altıncı kategoride din ile ahlâk tamamen uyumsuzdur, her ikisi karşılıklı olarak birbirini dışlar.⁴ Son tasnifte ele alınan altı kategoriden ilk dördü uyumu, son ikisi uyumsuzluğu göstermektedir. Bu kategoriler için kısaca özdeşlik, ahlâkı dine dayandıran bağımlı uyumluluk, dini ahlâka dayandıran bağımlı uyumluluk, bağımsız ama ilişkili uyumluluk yani özgür uyumluluk, kısmi uyumsuzluk ve uyumsuzluk ya da dışlayıcılık denilebilir.⁵

Birinci tasnifteki nedensel ilişki olmaksızın görülen teşvik edicilik özelliği, ikinci tasnifteki yararlılık kategorisi üçüncü tasnifte uyumluluğa tekabül etmekte ve din-ahlâk ilişkisini en iyi açıklayan hipotez olmaktadır. Bununla birlikte üçüncü tasnifte dört kategoride temsil edilen uyumluluk yaklaşımından din-ahlâk ilişkisi için en makul olanının bu iki fenomene ayrı ayrı varlık tanıyarak aralarında olumlu ilişki öngören yaklaşım olduğu söylenebilir. Din ve ahlâk fenomenlerini birbirine bağımlı değil ama bağlı görmek, aralarında birbirini üretmekten öte birbirini desteklemek anlamında olumlu ve yararlı bir ilişkinin olduğunu düşünmek, din ve ahlâkı özgürce uyumlu fenomenler olarak değerlendirmek diğer uyumluluk anlayışlarından daha makul görünmektedir. Bu çalışmada din-ahlâk ilişkisinin olumlu olduğu; din ve ahlâk arasındaki ilişkinin uyum olduğu hipotezi İslâm erdem etiği üzerinden değerlendirilecektir. Bu kapsamda birinci bölümde akıl ve duyu referanslı temel insanî erdemler belirlenecek, ikinci bölümde bu erdemlerin İslâmî arka planı araştırılacaktır. Çalışmanın kapsamı temel insanî erdemlerin tespiti ve İslâm'daki arka plan analizi ile sınırlandırıldığı için konu teorik bağlamda ele alınacak; konunun pratik bağlamda ele alınmasını mümkün kılan söz konusu erdemlerin şahsiyetteki izdüşümleri başka makalelere bırakılacaktır. İnsanî

⁴ Bu üçüncü tasnifi dile getiren Bartley, ilk beş ilişkinin filozof ya da ilahiyatçılar tarafından dile getirildiğini ama altıncı kategorinin savunucusunun olmadığını belirtmektedir. bk. William Warren Bartley III, *Morality and Religion: New Studies in the Philosophy of Religion* (London: Palgrave Macmillan, 1971), 1-2.

⁵ Bu tasnifteki özdeşlik kategorisi, birinci tasnifteki tam bağımlılık ile ikinci tasnifteki zorunluluk kategorisiyle örtüşmektedir. Bu tasnifteki dini ahlâka ya da ahlâkı dine dayandıran bağımlı uyumluluk ve bağımsız ama ilişkili uyumluluk yani özgür uyumluluk kategorileri en temelde uyumluluk olarak ele alırsa ikinci tasnifteki uyumluluk kategorisi ile örtüşmekte, buna mukabil birinci tasnifte hep birlikte bir kategoriyle izdüşüm ilişkisinde bulunmamaktadır. Bu tasnifteki ikinci kategori (ahlâkı dine dayandıran bağımlı uyumluluk) birinci tasnifteki birinci kategori (ahlâkın dine dayandırılması) ile bu tasnifteki dördüncü kategori (bağımsız ama ilişkili uyumluluk yani özgür uyumluluk) birinci tasnifteki üçüncü kategori (ahlâk ile din arasında kozal ilişki belirlemeksizin ahlâk ve dinin ilişkili görülmesi) ile yakın görünmektedir. Buna mukabil bu tasnifteki bağımsızlığı içeren dördüncü kategori olumlu bir anlama sahip olduğu için ikinci tasnifteki olumsuz anlama sahip ilişkisizlikle tam olarak örtüşmemektedir. Bu tasnifteki kısmi uyumsuzluk ve dışlayıcılık kategorisi ikinci tasnifteki zararlılık ile örtüşmekte, birinci tasnifte ikinci kategorideki otonomluk iddiasının olumsuz yorumlanmasıyla dolaylı olarak ilişkili görünmektedir.

erdemlerin izdüşümünde beliren İslâmî erdemlerin insanî erdemlerle uyumu tartışılırken bir yönüyle doğal ahlâk ile dini ahlâk arasında bir uyumun olup olmadığına cevap verilmeye çalışılacaktır. Bu kapsamda bu çalışmada cevabı aranacak sorular şunlardır: Temel insanî erdemler ve temel İslâmî erdemler nelerdir? Aklın bulunduğu insanî erdemlerle dinin sunduğu İslâmî erdemler örtüşmekte midir? Erdemler İslâmî olduğu için mi iyidir; yoksa onlar iyi olduğu için mi İslâmî olmuştur?

1. İSLÂM ERDEM ETİĞİNİ İNSANİ ERDEMLERDEN HAREKETLE YENİDEN DÜŞÜNMEK

Etik genellikle metaetik⁶, normatif ya da klasik etik ve uygulamalı etik⁷ olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Metaetiğin teorik yapısı ile uygulamalı etiğin pratik yapısı arasında ortayı temsil eden normatif ya da klasik etik -anlaşılacağı üzere- metaetiğe göre daha pratik, uygulamalı etiğe göre ise daha teoriktir. Genelgeçer ilke ve erdemlerin olasılığını olumlayan etiğin bir türü olarak normatif etik, normların belirlenmesini ve insan davranışlarında uygulanabilmesini hedefleyerek norm ve teoriler üzerinden ahlâki hayatı anlamlı hale getirip açıklar.⁸ İslâm ahlâk felsefesinin dinî ahlâk, tasavvufî ahlâk ve felsefî ahlâk olmak üzere üç temel ahlâk ekolü, bazı istisnalar haricinde genellikle normatif ahlâk türü içerisinde yer almaktadır.⁹ Dinî ahlâk, diğerlerine oranla daha fazla Kur'ân ve sünneti referans alarak ahlâki erdemler üzerinden işlemiş, insanın elde etmesi gereken faziletlerden ve kaçınması gereken reziletlerden bahsetmiştir. Bu onun olumlu tarafını teşkil eder. Bununla birlikte dinî ahlâkın erdemler tasnifi yeterince sistematik ve pedagojik değildir. Bu da onun olumsuz tarafı olarak ifade edilebilir. Dinî ahlâkın sayfalarca sıraladığı erdem listeleri bulunmaktadır. Bu erdemler akılda kalıcı ve pratik değildir. Tasavvufî ekolün erdem listeleri daha pratik görünmekle birlikte, bu listelerde yer alan uzlet-halvet gibi erdemler her insanın uygulayabileceği kolaylıkta değildir. Bu bakımdan insan

⁶ Etiğin en çözümleyici ve teorik kısmı olarak görülebilecek metaetik, normatif ya da klasik etiğe karşı 20. yüzyılda analitik felsefe geleneği ile ilişkili olarak gelişmiş bir etik türüdür. Mantıksal analizi ve kavramsal çözümlemeyi merkeze alan metaetik ahlaki yargıların analiziyle ilgilenir. Metaetik normatif etikten sonra gelir ve malzemesini ondan alır. bk. Ahmet Cevzici, *Etik: Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 25-28; Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 16-34; Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 205-219.

⁷ Metaetiğin teorik yapısına mukabil pratik yapısıyla dikkat çeken uygulamalı etik, 20. yüzyılın son çeyreğinde somut ahlaki problemlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Gündelik yaşamla ilgili tartışılmalı ahlak konularını ele alan uygulamalı etik, somut ve münferit konularda problem çözmeyi ve vizyon oluşturmaya hedefler. Uygulamalı etikte bağlam önemlidir, ayrıntıya dikkat edilir, bütüncül bir yaklaşım sergilenir ve en önemlisi tikeyin vaka araştırmasını merkezi problem olarak inceler. bk. Cevzici, *Etik: Ahlak Felsefesi*, 21-24; Yaran, *Ahlak ve Etik*, 16-17, 42-43; Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, 217-218.

⁸ Cevzici, *Etik: Ahlak Felsefesi*, 25-26; Yaran, *Ahlak ve Etik*, 16-17; Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, 213-216.

⁹ Yaran, *Ahlak ve Etik*, 43-56; Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, 27-34; Son dönemlerde İslam ahlak teorilerine kelamî ahlakın da eklendiği görülmektedir. bk. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 17-26. Bu eserde İslam ahlak teorileri nassî ahlak, kelamî ahlak, felsefî ahlak ve dinî ahlak şeklinde tasnif edilmiştir. Sistematik tartışmaya elverişli olmadığı gerekçe gösterilerek sufi ahlak -birkaç istisna dışında- başlı başına değil de dinî ahlak içerisinde değerlendirilmiştir.

nefsine oldukça ağır gelen ve herkes tarafından kolayca uygulan(a)mayacak olan daha üst düzey bu erdemleri de her Müslümandan beklemek neredeyse mümkün değildir. Felsefi ahlâk ekolü ise diğer iki İslâm ahlâk ekolüne göre daha pratiktir. Başta Kur'ân ve sünnetten destek alan bu ahlâk ekolünün erdem tasnifi ve anlayışı Platon ve Aristoteles'e kadar geriye gitmektedir. Platon'un üçlü nefis teorisinden gelen dört temel erdem fikri ve Aristoteles'in erdemleri orta alanda belirginleştirilmesi İslâm filozoflarını oldukça etkilemiştir. Bu erdem etiği aklı önemsemesi ve pratik olması bakımından diğer iki erdem etiğine göre daha avantajlı görülse bile Yunan düşüncesine sıkı sıkıya bağlı olması ve orijinal İslâmî kaynakları yeterince referans almaması dolayısıyla eleştirilmiştir.¹⁰

İslâm ahlâk felsefesi norm belirleyerek erdeme ve karakterde şekillenen güzel ahlâka vurgu yaptığı için genellikle bir erdem etiği dolayısıyla normatif etik olarak anlaşılır.¹¹ İslâm erdem etiği üzerine önemli çalışmaları bulunan Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b. Miskeveyh el-Hâzin (öl. 421/1030) ahlâk görüşlerini Kur'ân ve sünnetle temellendirmekle birlikte, Antik Çağ Yunan felsefesiyle de zenginleştirmiştir. Böylece nakil ile aklı sentezlemiştir. İbn Miskeveyh gibi önemli İslâm filozoflarının ele aldığı ve önerdiği erdemler listesinin temeli, Platon'un üçlü nefis teorisine dayanan ve üç toplumsal sınıfla ilişkilendirilerek öne sürülen dört erdem teorisidir. Platon devletin dört değerini insanda dört erdeme dönüştürmektedir. Platon'a göre bu erdemler bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluktur.¹² Aristoteles erdemleri düşünce erdemi ve karakter erdemi olmak üzere ikiye ayırır ve daha sonra karakter erdemlerini tasnif eder. Aristoteles erdem etiğinde Platon'un dört erdemi ile yetinmemiş yiğitlik, ölçülülük, cömertlik, büyük şeyler için cömertlik olarak ihtişam, yüce gönüllülük, isimsiz daha küçük onurla ilgili bir özellik, sakinlik, samimiyet, şakacılık, dostluk, (utanma değil) utanmayı bilme, kıskançlık ve hasedin ortası olarak infial ve adalet şeklinde on üç karakter erdemi belirlemiştir.¹³ Görüldüğü gibi Aristoteles, Platon'un erdemlerini -onları da içerecek şekilde- artırmıştır. İslâm erdem etiğinde Aristoteles'in erdem listesinden ziyade erdemleri orta olarak tanımlama biçimi etkili olmuştur. Aristoteles'in aşırılık ve eksiklik ortasında belirginleştirdiği iyi yani erdem, İslâm düşüncesinde ifrat ve tefritin ortasındaki fazilettir. Aristoteles'in aşırılığı ve eksikliği kötü olarak değerlendirmesine paralel bir şekilde İslâm erdem etiğinde ifrat ve tefrit rezilet olarak belirginleşmektedir.

¹⁰ Yaran, *Ahlak ve Etik*, 58-82.

¹¹ Normatif etik genellikle erdem etiği, deontolojik etik ve teleolojik etik olmak üzere üçlü tasnif edilmektedir. bk. Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi*, 42-181.

¹² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 125-133.

¹³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 34-36, 88-113.

Klasik dönemde İslâm erdem etiğinin en önemli temsilcisi İbn Miskeveyh, İslâm filozoflarının faziletlerin hikmet, şecaat, iffet ve adalet olmak üzere dört olduğunda birleştiklerini belirttikten sonra, fezail-i erbaaya (dört fazilete) yani klasik dört erdeme alt erdemler ekleyerek, erdemlerin ifrat ve tefrit noktalarını belirleyerek yenilik getirmiştir.¹⁴ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (öl. 505/1111) de dört erdemle ilgili İbn Miskeveyh'in görüşlerini devam ettirmiş ve ahlâkın anası ya da esası olarak hikmet, şecaat, iffet ve adaleti belirlemiştir.¹⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî'nin (öl. 456/1064) dört erdeminde ise Platon'dan esinlendiği fark edilmekte ama bu erdemleri aynen tekrar etmediği görülmektedir: "Dört temel erdem vardır ki, diğer bütün erdemler bunlardan meydana gelir/bunların altında yer alır. Bunlar; 1) Adalet (el-Adl), 2) Akıl (el-fehm), 3) Şecaat (en-necde), 4) Cömertlik (el-cevde)."¹⁶

Dini ahlâkın erdemlerinin sade ve sistematik olmamasından, tasavvufi ahlâkın erdemlerinin kolay uygulanabilir olmamasından, felsefi ahlâkın erdemlerinin de Yunan düşüncesine dayanması gerekçesiyle otantik olmamasından dolayı İslâm erdem etiğinin yeniden yapılandırılması gerektiği fikri gündeme getirilmiştir.¹⁷ İslâm erdem etiğini yeniden yapılandırma fikrini olumlayarak, İslâm erdem etiği için alternatif tasnif oluşturmak faydalı görünmektedir. Bu kapsamda Euthyphro dilemini tekrar hatırlamak yerindedir. Euthyphro ile Sokrates arasında geçen ve sonuçsuz kalan diyalogda Euthyphro iynin, kutsalın ya da uhrevi olanın Tanrı'nın gözünde değerli olan şey olduğunu iddia etmişti. Bu iddiayı olumladıktan sonra Sokrates "Bir şey iyi olduğu için mi Tanrı emretmiştir, yoksa Tanrı emrettiği için mi iyidir?" sorusunu sormuş ve sorunun ilk kısmını olumlamıştır. Sokrates'a göre bir şey iyi olduğu için Tanrı tarafından sevilir ve emredilir.¹⁸ Dolayısıyla aklın bulunduğu ile dinin sunduğu örtüşmektedir. Bununla birlikte Tanrı'nın emrettikleri doğası gereği iyi olduğu için zaten kendinde iyidir. Bu bakımdan İslâm erdem etiğini yeniden düşünme sürecinde din-ahlâk ilişkisinin uyumlu olduğu hipotezinden

¹⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 15-25; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 34-48.

¹⁵ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 127.

¹⁶ İbn Hazm, *Ahlak*, çev. Cemaleddin Erdemci - Hasan Hüseyin Bircan (İstanbul: Bilge Adam Yayınları, 2005), 112-113.

¹⁷ Bu fikir Cafer Sadık Yaran tarafından öne sürülmüştür. Yaran'a göre, İslam erdem etiğine -temel İslami kaynaklardan hareketle yeniden yapılandırarak- sade ve pratik bir hüviyet kazandırmak önem arz eder. Yaran, bu yapılandırma işleminin akılda kalıcılık, dinî temsiliyet, dinde ahlakı vurgulama ve küresel ahlaka katkı gibi birçok faydasının olacağını belirtmiştir. Bu kapsamda Yaran, "İmanın şartı kaç?", "İslâm'ın şartı kaç?" sorularına uyumlu olması açısından "Ahlâkın şartı kaç?" sorusunu sormuş ve bu sorunun cevabı kapsamında İslam erdem etiğini dörtlü tasnifle, Nahl suresi 90. ayeti merkeze alarak belirlemeye çalışmıştır. Yaran'a göre, İslâm'da temel erdemler adalet, muavenet (ihsan), iffet ve merhamet olmak üzere dört tanedir. bk. Yaran, *Ahlak ve Etik*, 58-82.

¹⁸ Plato, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, 3-59; William J. Wainwright, *Religion and Morality* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005), 73.

destek alınarak insanî erdemlerin ve İslâmî erdemlerin birlikte değerlendirilmesi uygun görünmektedir. Ayrıca bu uyum ilişkisinin objektif bir temellendirmesinin yapılabilmesi için, öncelikle insanî erdemlerin belirlenmesi ve ardından bu erdemlerin İslâmî erdemlerle uyumlu olup olmadığının değerlendirilmesi din-ahlâk ilişkisinin nelîğini ve niteliğini göstermesi bakımından anlamlıdır.

İslâm erdem etiğinin on temel erdemi oluşturulurken ben ve ötekine göre erdemlerin konumları esas alınacaktır. Bu kapsamda Platon'un üçlü nefis teorisinden ürettiği ve daha sonra İslâm filozofları tarafından fezail-i erbaa (dört fazilet) denilerek kullanılan dört temel erdem sadece beni/nefsi baz alması bakımından eksik görünmektedir. İslâm, ahlâk düşüncesinde ötekini ön plana çıkarır. Ahlâkın kendisi de daha ziyade ötekiyle ilgilidir. Bu kapsamda ötekine yönelik erdemlerin de ele alınması gerekir. Burada ben ve ötekine yönelik on temel erdem önerilirken, nefsin üç kuvvetinden üretilen fezail-i erbaayı kabul etmekle birlikte, söz konusu tasnife ötekine yönelik yeni erdemler eklenerek İslâm ahlâkına daha uygun bütüncül bir tablo hedeflenmektedir. Bu kapsamda bu çalışmada öncelikle ben'den oluşan erdemler, daha sonra ben ve ötekinin ilişkisini belirleyen erdemler ve son olarak da ötekine yönelik erdemler ele alınacak ve böylece on temel erdem belirlenecektir.

Ben(nefs)'den oluşan temel erdemler ya da başlangıç erdemleri tıpkı İslâm ahlâk felsefesi literatüründe olduğu gibi doğruluk/adalet, bilgelik/ hikmet, ölçülülük/iffet ve cesaret/şecaat şeklinde sıralanabilir. Bu çalışmada önerilen İslâm erdem etiğinin on temel erdeminin başlangıç erdemlerinin arasındaki ahengi tesis eden baş erdemi adalettir. Adalet hem buradaki erdemlerin hem diğer gruptaki tüm erdemlerin baş erdemi. Başlangıç erdemleri ise ben(nefs)'den meydana gelen erdemlerdir. Başlangıç erdemleri olarak İslâm ahlâkında Platon'un üçlü nefis teorisine dayanan fezail-i erbaanın yani dört temel erdem kabul edilmesi uygun görünmektedir. Her ne kadar bu erdemler Yunan düşüncesine dayandırıldığı için eleştirilmiş olsa da bu erdemlerin İslâm ahlâk felsefesinde yaygın bir şekilde kabul edilmesi İslâm'a olan uygunluğunu göstermektedir. Ben'den oluşan erdemler ilk aşama erdemleri olarak ben'i korumayı, nefsi iyiliğe yöneltmeyi ve ötekine zarar vermemeyi hedeflemektedir. Bu erdemler grubu ahlâkın belki de ilk ve en önemli işlevini gündeme getirmektedir: Ben'i korurken ötekine zarar vermemek. Ahlâk için zorunluluk oluşturan bu erdemler birey merkezlidir ve sağlam karakterin teminatı olarak görülebilir.

Ben ve öteki arasındaki ilişkiyi belirleyen orta erdemler ya da süreç erdemleri samimiyet, sevgi, saygı ve güven şeklinde sıralanabilir. Orta erdemler duygu motivasyonlu olduğu için duygusal erdemler olarak da adlandırılabilir. Bu erdemler insan ilişkilerindeki süreci tesis etmede etkin oldukları için bu erdemlerde ben ve öteki bir aradadır. İnsanın ben'ini korumasının ve iyilikle donatmasının ardından öteki ile ilişkilerini belirleyen orta erdemlerin ele alınması ve böylece ben ile öteki

ilişkisindeki erdemlerin belirlenmesi makuldür. Bu orta erdemlerde iki yön bulunmaktadır. Bu erdemler ben ve öteki arasında ben'den öteki'ne, öteki'nden ben'e şeklinde çift yönlü bir görünüm arz eder. Aynı zamanda bu erdemler hem ben'e hem de öteki'ne yönelik gerçekleşirler. Bununla birlikte bu erdemler genellikle öteki'ne yönelik algılanmaktadır. Sevgi derken birini sevmek, saygı derken birine saygı göstermek, güven derken birine güvenmek ilk akla gelen anlamdır. Bununla birlikte ben'e yönelik olarak kişinin kendini sevmesi (öz sevgi), kendine saygı duyması (öz saygı), kendine güvenmesi (öz güven) de orta erdemler içerisinde yer alır. İslâm erdem etiğinin on temel erdeminin başlangıç erdemlerinin arasındaki ahengi tesis eden baş erdemi adalet olduğu gibi, orta erdemlerin arasındaki ahengi tesis eden erdem de samimiyettir. Dolayısıyla on temel erdemin beşinci erdemi samimiyet olarak ifade edilebilir. Ben'in adalet erdemi ile kazandığı dürüstlük, ben'in öteki ile ilişkisinde samimiyet erdemi ile ilkeleşir. Bu bakımdan adaletin ben ile ilgili olan baş erdemleri yönetmesi gibi samimiyet erdemi de öteki ile ilişkiyi belirleyen orta erdemleri yönetmektedir. Samimiyet erdemi ben ile öteki'nin tesis ettiği sevgi, saygı ve güven ilişkisinde temizliğin ve saflığın garantörüdür. Samimiyetin ve içtenliğin devrede olduğu bir ilişkide çıkarısız bir sevgiden, gerçek bir saygıdan ve tam bir güvenden söz etmek mümkün hale gelir.

Ben'den ziyade öteki'ni önceleyen üst erdemler ya da sonuç erdemleri duyarlılık ve cömertlik şeklinde sıralanabilir. Ahlâkta asıl olan öteki'dir. Etik öteki ile temellendirilir. Dolayısıyla bu gruptaki erdemler ahlâkın amacını tam bir şekilde yerine getirmeyi sağlar. Başlangıç erdemlerinde ben'i korumak ve ben'e yönelik faydaları öteki'ne zarar vermeden elde etmek hedeflenirken, sonuç erdemlerinde artık öteki'ni korumak ve öteki'ne yönelik faydaları ben'e zarar vermeden elde etmek hedeflenmektedir. Burada ben'den ziyade öteki düşünüldüğü ve öteki ile empati kurulduğu için bencillik yok olur, özgecilik öne çıkar. Bu grubun temel duygusu ve ilk erdemi acıya duyarlılık ya da merhamettir. İnsanın öteki'ne karşı duyduğu merhamet onun öteki'ni kendinden ziyade düşünebilmesini mümkün kılar. Öteki'yle empati kurmayı sağlayan ve öteki'nin acılarına hassasiyet anlamında üst düzey erdem olarak merhamet, öteki'ne yönelik yardım ve iyilik için önemli bir motivasyondur. Böylece on temel erdemin son erdemi olarak cömertlik ve yardımseverlik ortaya çıkar. Bu durumda ahlâkın asıl hedefinin insanları öteki'ni düşünmeye ve iyiliğe yönlendirmek olduğu düşünüldüğünde cömertlik, dolayısıyla iyilikseverlik ve yardımseverlik en üst düzey erdem olarak görülebilir. Öteki'ni hissetmek, öteki'nin faydasını düşünmek ve son olarak da öteki'ne fayda sağlamak üst düzey erdemlerin ana hedefleridir. Makalenin birinci bölümünde doğruluk, bilgelik, ölçülülük ve cesaret olmak üzere dört tane temel erdem (başlangıç erdemleri); samimiyet, sevgi, saygı ve güven şeklinde dört tane orta erdem (süreç erdemleri) ve son olarak da duyarlılık ve cömertlik şeklinde iki tane üst erdem (sonuç erdemleri) olmak

üzere toplam on temel insanî erdem önerilmiştir. Makalenin ikinci bölümünde ise bu erdemlerin İslâmî arka planı ele alınacaktır.

2. ON TEMEL ERDEMİN İSLÂMÎ ARKA PLANI

Başlangıç erdemlerinin ve aynı zamanda on temel erdemden ilki olan erdem adalet ya da doğruluktur. Adalet “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak”¹⁹ gibi birçok anlama gelecek şekilde kullanılmakla birlikte, adaletin en temel anlamı her hak sahibine hakkını vermek; insanın özünde, sözünde ve davranışında doğru olmasıdır. Dinler genellikle adaleti vurgulamış ve Tanrı'nın muradının adaleti tesis etmek olduğunu olumlamıştır. Bunların içerisinde adalet vurgusu en fazla olan din ise İslâm'dır. İslâm felsefesinin temel kaynakları Kur'ân ve sünnete bakıldığında en çok vurgulanan erdemden adalet olduğu görülmektedir. Kur'ân ve sünnette adalet kavramı “düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık”²⁰ anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Kur'ân'da adalet vurgusunun en öne çıktığı âyet Nahl 90'dır. Cuma hutbelerinde okunan âyette “Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı... emreder.”²¹ denilerek adaletle vurgu yapılmaktadır. Kur'ân, Allah'ı “mutlak adil” olarak tanımlar ve mutlak adaletin gerçekleşeceği yer olarak âhirete işaret eder.²² Aynı zamanda Kur'ân adalet konusunda bir hedef göstermektedir ve insanın her şeyden önce adaleti tercih etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²³ Yine Kur'ân, Maide suresinde adalet gibi nesnel ilkeler benimseyerek hareket etmeyi ve olumsuz duygulara karşı şahsiyeti güçlendirmeyi önermektedir.²⁴ İslâm dini Kur'ân'ın adalet ve doğruluk vurgusunu hadislerle tamamlar. Hz. Peygamber “...her hak sahibine hakkını ver”²⁵ diyerek adaleti vurgulamaktadır. İslâm filozofları Platon'un en önemli gördüğü dört temel erdemden dördüncüsü adalet veya doğruluk erdemini aynen almışlardır. Platon, doğruluğu devletteki her kesimin sahip olması gereken bir erdem olarak görmüştür. Platon'a göre doğruluk, herkesin kendi işine bakması ve başkalarının işine karışmamasıdır.²⁶ Aristoteles'in erdem tasnifinde on üçüncü ve sonuncu erdem adalettir. Aristoteles adaleti iki aşırılık ortasında

¹⁹ Mustafa Çağrı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/341.

²⁰ Çağrı, “Adalet”, 1/341.

²¹ *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nahl 16/90.

²² “Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek.” bk. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Enbiyâ 21/47.

²³ “Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun.” bk. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, en-Nisâ 4/135.

²⁴ “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun.” bk. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Mâide 5/8.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422), “Savm”, 51.

²⁶ Platon, *Devlet*, 132.

ele almıştır. Bu anlayış İslâm'daki “orta bir ümmet”²⁷ anlayışı ile örtüşmektedir. Âyetteki orta anlamına gelen vasat kelimesi genellikle adalet olarak tefsir edilmiştir.²⁸ İbn Miskeveyh, Platon'un erdem tasnifini aynen koruyarak adaleti almış ve Aristoteles'in orta anlayışıyla bütünleştirmiştir. İbn Miskeveyh zulmün zıddı olarak adaleti, haksızlık etme ifratı ile haksızlığa uğrama tefriti arasında bir fazilet olarak tanımlamıştır.²⁹

Temel erdemlerin ya da başlangıç erdemlerinin ikincisi olarak hikmet ya da bilgelik erdeminden bahsedilebilir. Hikmet, en temel anlamıyla varlıkların hakikatini bilmektir. Ahlâki bakımdan hikmet, bilgidен farklıdır ve ilim ile ameli birleştiren bir kavramdır. Bu bakımdan hikmet ahlâki eylemlerin nedenini, arka planını görebilme, isabetli kararlar alabilme ve doğru hükümler verebilme becerisidir.³⁰ Hikmet Allah için kullanıldığında “eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak”, insan için kullanıldığında “mevcûdatı bilip hayırlar işlemek” anlamına gelmektedir. Hikmet, Kur'ân'da “on yerde kitap kelimesiyle beraber olmak üzere yirmi defa geçmektedir.”³¹ Kur'ân, hikmetin büyük bir nimet ve hayır olduğuna işaret eder ve hikmetin bilgidен aldığı gücü ahlâkla birleştirir.³² Hadislerde mü'minlerin hikmet arayışı dile getirilmekte, hikmet mü'min için bir hedef olarak sunulmaktadır: “Hikmet müminin yitiğidir, onu bulduğı yerde alır.”³³

Bilgelik, Platon'un dört temel erdeminden ilkidir. Platon'a göre bilgelik, yerinde ve doğru karar vermedir. Bilgece karar vermek de bilgi işidir. Platon bu erdemi yöneticilere yakıştırmaktadır.³⁴ Aristoteles'in erdem etiğinde bilgelik, düşünce erdemlerindedir ve teorik bilgelik, pratik bilgelik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³⁵ Hikmet erdemi, Platon'un nefsin üç kuvvetinden biri olarak gördüğü akıl kuvvetine dayandırılarak İslâm ahlâk felsefesinde kuvve-i akliyenin yani düşünen nefsin erdemli bir eylemi olarak tanımlanmaktadır. İbn Miskeveyh'e göre hikmet, nefsi-natıkanın (düşünen ya da konuşan nefsin) bir fazileti olup bütün varlıkları var olmaları itibarıyla bilmektir. İbn Miskeveyh hikmeti düşünme gücünü gereksiz yerde gereksiz şekilde kullanma anlamındaki (halkın cerbeze dediği) sefihlik ile isteyerek düşünce gücünü iptal etmek anlamındaki aptallık arasında orta bir yol olarak tarif

²⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Bakara 2/143.

²⁸ Çağrıncı, “Adalet”, 1/341.

²⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzîbu'l-Ahlâk*, 45.

³⁰ Cafer Sadık Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 208.

³¹ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/504.

³² “Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.” bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Bakara 2/269.

³³ Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *Sünen*, thk. M. Fuad Abdülbâki (b.y: Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), “Zühd”, 15; Muhammed b. İsa Tirmizi, *Sünen*, thk. A. Muhammed Şakir (Mısır: Matabaatü Mustafa, 1975), “İlim”, 19.

³⁴ Platon, *Devlet*, 126.

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 120-121.

etmiştir.³⁶ Aristoteles gibi hikmetin pratik ve teorik yönlerinin varlığına işaret eden İbn Sina, hikmeti “insanî nefsin işlerini mükemmelen yapması ve gücü uyarınca nazari ve ameli gerçeklikleri tasdik etmesi”³⁷ şeklinde tanımlamıştır. Gazali’ye göre, akıl kuvvetinin ıslahı ile oluşan hikmet doğruyu yanlıştan ayırt etme aracıdır.³⁸

Başlangıç erdemlerinin üçüncüsü olan ölçülülük erdeminin İslâmî versiyonu iffet erdemidir. Sözlükte “haramdan uzak durmak, helâl ve güzel olmayan söz ve davranışlardan sakınmak” anlamında mastar olan iffet kavramı,³⁹ ahlâki bakımdan nefisteki kuvve-i şehviyenin (arzu gücünün) itidale ulaşmış halinde bir erdemi temsil etmektedir. İffet erdemi, kişinin bedensel arzularını, meşru sınırlar içinde karşılama iradesine sahip olması halidir.⁴⁰ İnsanın ihtiyaç ve arzularının ölçülü bir şekilde giderilmesine yönelik iffet erdemi, içgüdülerin kontrol edilmesi ve nefse hakimiyet vurgusu dolayısıyla öz denetim olarak anlaşılabilir. İffet erdemi edep ve hayâ ile yakından ilgilidir. İffet kelimesi Kur’ân’da yer almaz fakat dört âyette iffet kelimesi ile aynı kökten isim ve fiiller bulunur.⁴¹ İlgili dört âyetten ilkinde “iffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır”⁴² ifadesiyle kazanma konusunda ölçülülük; ikincisinde “kim zengin ise tenezzül etmesin”⁴³ ifadesiyle insan haklarıyla bütünleşmiş bir ölçülülük vurgulanmaktadır. Diğer iki âyette “... iffetlerini korusunlar”⁴⁴ ve “...sakınmaları onlar için daha hayırlıdır”⁴⁵ ifadeleriyle cinsellikle ilgili ölçülülük tavsiye edilmektedir. İffetin genellikle kadına yakıştırılan bir erdem gibi görülmesine mukabil Kur’ân’da iffet erdemi Hz. Yusuf’un temsilinde anlatılmaktadır. Kur’ân bu ön yargıyı kırarak iffetin hem kadın hem erkek için geçerli ve değerli bir erdem olduğunu vurgulamaktadır. Hadislerde de iffetli yaşam ve hayâ teşvik edilmekte; iffet ve hayâ ahlâkları bir insan olmanın temel şartlarından görülmektedir. “Her dinin bir ahlâkı vardır, İslâm’ın ahlâkı da hayâdır”⁴⁶ hadisinde İslâm ahlâkı için hayânın önemine vurgu yapılmakta, “... utanmıyorsan dilediğini yap!”⁴⁷ hadisinde ise öz denetimin haya ile mümkün olduğu vurgulanmaktadır. Günlük yaşamda iffet erdeminin anlamı daraltılmış ve cinsellikle ilgili konulara indirgenmiştir. Oysaki iffet erdemi Kur’ân ve sünnette daha geniş anlamda ele alınmakta, Müslümana dengeli, ölçülü, onurlu ve özgür bir hayatın kapılarını aralamaktadır.

³⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, 15, 22; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzîbu’l-Ahlâk*, 35, 43-44.

³⁷ İbn Sina, *Uyûnu’l-Hikme* (Beyrut, Lübnan: Daru’l Kalem, 1980), 16.

³⁸ Gazali, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*, 126-127.

³⁹ Mustafa Çağrı, “İffet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/506.

⁴⁰ Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 95.

⁴¹ Çağrı, “İffet”, 21/506.

⁴² *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/273.

⁴³ *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, en-Nisâ 4/6.

⁴⁴ *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Nûr 24/33.

⁴⁵ *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Nûr 24/60.

⁴⁶ İbn Mâce, “Zühhd”, 17.

⁴⁷ Buhârî, “Edeb”, 78.

Platon'un nefsin kuvvetlerinden arzu gücü ile temellendirdiği üçüncü temel erdem ölçülülüktür. Platon'a göre ölçü, istek ve tutkulara vurulan bir çeşit dizgindir. Kişinin iyi yanını kötü yanına hakim kılarak yani aklını nefesine hakim kılarak kendine hakim olması mümkündür, bu da onun ölçülülük erdemine sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁸ Ölçülülük Aristoteles'in karakter erdemlerinin ikincisidir. Aristoteles ölçülülüğü "hazlar ve acılar konusunda orta olma" şeklinde tanımlamıştır. Bununla birlikte Aristoteles utanmayı bilmeyi de on birinci erdem olarak eklemiştir.⁴⁹ Platon'un ölçülülük erdeminin İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesindeki izdüşümü iffet erdemidir. İbn Miskeveyh'e göre, iffet şehvi hisle ilgili bir fazilettir. Bu faziletin insanda ortaya çıkışı, şehvetlerini akla göre yönetmesiyle olur. Arzularına boyun eğmeyen insan şehvetlerinin kölesi değil, kendisinin efendisi olur. Hem Platon'un hem de İbn Miskeveyh'in iffet erdemi ile ilgili görüşleri insanın özgürlüğüne kapı aralamaktadır. İbn Miskeveyh de Aristoteles gibi iffeti orta olarak belirler. İbn Miskeveyh'in iffet erdemi açgözlülük (şereh) ifratı ile gevşeklik (humud) tefriti arasında yer alır.⁵⁰

Başlangıç erdemlerinin dördüncüsü cesaret ya da şecaat erdemidir. Cesaret kelimesiyle eş anlamlı olan şecaat kelimesi yiğitlik, kahramanlık gibi anlamlara gelmektedir. Şecaat ya da cesaret, tehlikeli ve korkulması gereken durumlar karşısında korkmadan öne atılarak gerekeni yapabilme kararlılığıdır.⁵¹ Şecaat, öfke duygusunun akıl yardımıyla orta alanda konumlanmasıyla oluşur. Kur'an'da şecaat kelimesi geçmez; fakat cihatla ilgili âyetlerde şecaatin önemine işaret edilir.⁵² Bununla birlikte Kur'an'da düşmandan değil sadece Allah'tan korkmak gerektiği vurgulanmakta⁵³ ve Müslümanlar cesaretlerinden dolayı övülmektedir.⁵⁴ Ayrıca Müslümanların kâfirlere karşı cesaretli fakat kendi aralarında merhametli olmaları sahabe örneğinde tavsiye edilmektedir.⁵⁵ Hadislerde ise şecaat kelimesi açık bir şekilde bulunmamaktadır. Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'inin "Cihad ve Siyer" başlıklı bölümünde yer alan hadislerde savaşta cesaret ve kahramanlık teşvik edilmektedir.⁵⁶ Platon'un nefisteki öfke gücünden hareketle temellendirdiği ikinci temel erdem olan yiğitliği, İbn Miskeveyh aynen almıştır. İbn Miskeveyh'e göre de şecaat, öfkeye ilişkin nefle ilgili bir fazilettir. Bu fazilet kuvve-i akliyenin (akıl kuvveti) kuvve-i gadabiyeyi (öfke kuvveti) yönetmesiyle ortaya çıkar. Akıl gücü ile öfke gücünün birlikte hare-

⁴⁸ Platon, *Devlet*, 129.

⁴⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 34-36.

⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 16, 23; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzibu'l-Ahlâk*, 35, 45.

⁵¹ Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 107.

⁵² Mustafa Çağrırcı, "Şecaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/402.

⁵³ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, et-Tevbe 9/13.

⁵⁴ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ali-i İmran 3/173.

⁵⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/29.

⁵⁶ Bu bölümün 24. babının "Savaşta Şecaat ve Korkaklık" adını taşıması da hadislerdeki şecaat vurgusunu göstermektedir. bk. Çağrırcı, "Şecaat", 38/402.

keti, tehlikeli işlerde yapılması gerekeni yapmak ve sabredilmesi gerekene sabretmek şeklinde anlaşılır. İbn Miskeveyh Aristoteles gibi şecaati iki reziletin ortasında belirginleştirir. İbn Miskeveyh şecaat erdemini, göğüslenmesi gerekmeyen şeyde gereksiz atılganlık gösterme anlamındaki saldırganlık (tehevür) ifratı ile korkulması gerekmeyen şeylerden korkma anlamındaki korkaklık (cübn) tefriti arasında tanımlar.⁵⁷

Orta erdemlerin ya da süreç erdemlerinin ilki ve sevgi, saygı, güven gibi diğer süreç erdemlerinin ahengini tesis eden erdem samimiyet erdemidir. Samimiyet erdeminin İslâmî versiyonu ihlâs erdemidir. İhlas kelimesinin sözlük anlamı “bir şeyi, içine karışmış ve değerini düşürmüş olan başka şeylerden temizleyip arındırmak, saflaştırmak”tır. Kelimenin kökü “arınmak, saflaşmak, kurtulmak” mânasına gelen hulûs/halâstır. İhlas kelimesi, terim anlamıyla Müslümanın davranış ve sözlerinde menfaat beklentisinden uzak, sadece Allah’ın rızasını gözetmesidir.⁵⁸ En kısa ifadesiyle ihlâs, kulluktaki samimiyettir. İçtenlik anlamına gelen samimiyet iyi, saf, temiz ve samimi bir niyeti içermektedir. Samimiyet erdemi, ben ve öteki’ni birlikte barındıran ve onların uyumunu hedefleyerek iyi ilişkiler geliştirmesini sağlayan orta erdemlerin düzenleyici erdemidir. Samimiyet, insan ilişkilerinde çıkar gözetmeksizin halisane bir niyetle, kalpten gelerek ve içtenlikle hareket etmektir. Samimiyet İslâm ahlâkında en belirgin erdemlerden biri olduğu halde İslâm filozoflarının erdem etiği tasniflerinde yer almamıştır. Oysaki samimiyet şahsiyetin gelişiminde oldukça önemli bir erdemdir. Samimiyet erdeminin İslâm’daki önemini iyi niyet ve içtenliği barındıran ihlâs kavramı üzerinden takip etmek mümkündür.

Kur’ân-ı Kerim’in 112. sûresinin adı İslâm dininin temel ilkesi olan tevhidi en samimi şekilde dile getirdiği için İhlâs suresidir. Ayrıca Kur’ân’da ihlâs kelimesi ve hulûs kökünden birçok kelime hem sözlük hem terim anlamıyla bulunmaktadır. İhlâs, “yalnızca Allah’a yönelip O’na kulluk etme, saf dindarlık”⁵⁹ anlamlarıyla şirk ve riya ile mücadele eder. Samimiyetle Allah’a bağlanma anlamındaki ihlâs kavramı kötülüklerden arınmış bir kalbi ve iyi niyeti gerektirir. Kur’ân’da “arınmış kalp”⁶⁰ dolayısıyla samimiyet vurgulanmıştır. Benzer vurgular hadislerde de görülmektedir.⁶¹ İslâm dininin temel kaynaklarına bakıldığında ihlâs kavramında sırf Allah rızası düşüncesi ile karşılaşılmaktadır. Bu kapsamda sevgi, saygı ve güven kavramlarının ahengini sağlayan kavram olarak samimiyet erdeminin en güzel açıklaması-

⁵⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, 15, 23; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzîbu’l-Ahlâk*, 35, 45.

⁵⁸ Süleyman Ateş, “İhlas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/535-536.

⁵⁹ Ateş, “İhlas”, 21/536.

⁶⁰ “O gün ki ne mal fayda verir, ne oğullar! Allah’a arınmış bir kalp ile gelen başka!” bk. *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, eş-Şuarâ 26/88-89.

⁶¹ “Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz; ancak kalplerinize ve amellerinize bakar.” bk. Ebu’l-Hasan İbnü’l-Haccâc Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. M. Fuat Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâ’it-türâsi’l-Arabî, ts.), “Birr”, 34.

nın onun İslâm'daki izdüşümü olan ihlâs erdemi olduğu görülmektedir. Çünkü ihlâs erdemi Allah rızası düşüncesiyle samimiyetin en güzel ifadesini, özgeciliğin en makul açıklamasını sunmaktadır. Böylece insanlar herhangi bir menfaat beklentisi olmadan sırf Allah rızası için öteki'ni sevmekte, öteki'ne saygı göstermekte ve güven duymaktadır. İhlas erdeminden, Müslümanların ibadetlerini cennet ümidi ya da cehennem korkusu taşımadan yani hiçbir menfaat beklemeden sırf Allah rızasını gözeterek yapması anlaşılır. Böylelikle ihlâs, Allah'a yönelik bir samimiyeti ifade eder.

Samimiyet, Platon'un dört temel erdemi arasında yer almaz. Bununla birlikte Aristoteles'in karakter erdemleri tasnifinde samimiyet erdemi sekizinci sırada yer almaktadır. Aristoteles bu erdemın insanlar arasındaki ilişkilerde etkin olduğunu belirtmektedir. Hem duyguda hem de düşüncede "kendini olduğu gibi gösterme" olarak samimiyet ortayı yani erdemi temsil etmektedir. Aristoteles kendini başka türlü gösterme anlamında bir erdemsizliğin aşırılığına şarlatanlık, eksikliğine ise istihza demektedir.⁶² Görüldüğü gibi samimiyet erdemi Batı erdem etiği tasniflerinde ön plana çıkarılmamıştır; aynı şekilde İslâm erdem etiği tasniflerinde de ön plana çıkarılmış bir erdem değildir. Oysaki İslâm ahlâkında hem insanlar arasındaki samimiyeti önemseyen hem de Allah'a karşı samimiyeti özel anlamıyla ihlâs kelimesinde terimleştiren zengin bir kaynak mevcuttur. Bu bakımdan samimiyet erdeminin İslâm erdem etiğinde yer alması elzem görünmektedir.

Orta erdemlerin ya da süreç erdemlerinin ikincisi, on temel erdemın altıncısı sevgi ya da muhabbet erdemidir. Sözlükte muhabbet kelimesi buğzun zıddı olarak tanımlanan hub kökünden isim olarak yer almaktadır. Ahlâk literatüründe "muhabbet ve hub ile meveddet ve vüd yaygın biçimde sevgi anlamında kullanılmakta, sevginin coşkulu şekli ise aşk kelimesiyle ifade edilmektedir."⁶³ Kur'an'da muhabbet "Sana, ...sevgi bırakmıştım"⁶⁴ ifadesiyle bir âyette geçmektedir. Kökü olan "hub ise dokuz âyette geçmekte, yetmiş iki yerde aynı kökten isim ve fiiller yer almaktadır."⁶⁵ Kur'an'da "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"⁶⁶ âyetinde görüldüğü gibi Allah'la kullar arasındaki çift yönlü bir sevgiye işaret edilmektedir. İnsanî erdem olarak sevgi, ben ve öteki arasındaki ilişkiyi insan-insan üzerinden; İslâmî erdem olarak muhabbet ise hem insan-insan hem insan-Allah üzerinden açıklamıştır. Böylece muhabbetullah (Allah sevgisi) ifadesiyle İslâm sevgi erdemini, anlamca genişletmiş ve zenginleştirmiştir. Dört temel erdemde net bir şekilde ifade edilen aşırılık ve eksiklik noktaları sevgi konusunda İslâm düşüncesinde açık, net ve kav-

⁶² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 36.

⁶³ Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/386.

⁶⁴ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Tâhâ 20/39.

⁶⁵ Uludağ, "Muhabbet", 30/386.

⁶⁶ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mâide 5/54.

ramsallaştırma düzeyinde ifade edilmemiştir. Ama sevginin bağımlılığa, sevgisizliğin ise nefrete dönüşmemesi için sevgide denge ve ölçülülük önerilmiştir.⁶⁷

İslâm düşüncesinde muhabbet kavramı ontolojik, kozmolojik, teolojik, psikolojik, sosyal ve ahlâki boyutuyla ele alınmıştır.⁶⁸ İslâm düşüncesinde sevgiyi en çok vurgulayan filozof İbn Miskeveyh'tir. Varlıkların düzenini ve iyilik içinde olabilmemesini sevgiye bağlayarak sevginin ontolojik ve kozmolojik boyutuna dikkat çeken İbn Miskeveyh, "toplum halinde yaşayan insanlar birbirlerini seven kişilerse, birbirlerine karşı adaletli davranırlar ve aralarında hiçbir anlaşmazlık ortaya çıkmaz"⁶⁹ görüşüyle sevginin psikolojik ve sosyolojik boyutuna da dikkat çekmiştir. Ayrıca İbn Miskeveyh güven, dayanışma ve yardımlaşmanın ancak birbirini seven insanlar arasında gerçekleşebileceğini belirterek sevginin ahlâki boyutunu da vurgulamıştır. Sevgiyi tüm yönleriyle ele alan İbn Miskeveyh'te sevgiyi toplumsal açıdan ele alan Aristotelesçi yaklaşım kendini vurgulu bir şekilde hissettirir; bununla birlikte İbn Miskeveyh "Aristo'dan farklı olarak sonunda ilâhî sevgi kavramına ulaşmıştır."⁷⁰ İbn Miskeveyh'e göre sevginin nihai amacı ve en yüksek mertebesi "ilâhî sevgi" yani "muhabbetullah"⁷¹ tir. Böylece İbn Miskeveyh sevginin teolojik boyutunu da tamamlamış görünmektedir.

Orta erdemlerin ya da süreç erdemlerinin üçüncüsü, on temel erdemden yedincisi saygı erdemidir. Saygı erdeminin İslâmî versiyonu takvâ erdemidir. "Vikâye" mastarından türeyen takvâ kelimesi, sözlükte korkmak, çekinmek, sakınmak, korumak, korunmak, dindar olmak, itaat etmek ve saygı göstermek, anlamlarına gelmektedir. Takvânın terim anlamı ise dinin emrettiklerine ve tavsiye ettiklerine uyma, yasakladıklarından uzak durma hususunda gösterilen hassasiyet ve özendir.⁷² Kur'ân'da takvâ kelimesi ve kelimenin türevleri ve fiil şekilleri toplam 285 yerde, takvâ kelimesi ise başlı başına 17 yerde geçmektedir. Allah'a karşı sorumluluk bilinci anlamına gelen takvâ, genellikle Allah'tan korkmak şeklinde anlaşılrsa da bu korkunun içerisinde saygı bulunmaktadır. Allah'tan korkmak anlamındaki takvâ herhangi bir şeyden korkmak anlamında değildir; Allah'ın sevgisini kaybetmekten korkmak, Allah'ın rızası dışında hareket etmekten korkmak şeklinde anlaşılmalıdır. Kur'ân'da Allah'ın takvâ sahipleriyle yani kendisine saygı duyarak kendisinden sakınanlarla beraber olduğu,⁷³ onları sevdiği⁷⁴ ve onların dostu olduğu⁷⁵ belirtilerek takvânın

⁶⁷ Bir hadiste sevginin orta alanda temellendirilmesi gerektiği şu şekilde ifade edilmiştir: "Sevdiğin kimseyi ölçülü sev ki, bir gün sevmeyeceğin bir kişi olabilir. Sevmediğin bir kimseyi de ölçülü bir şekilde sevmek ki günün birinde çok sevdiğin bir kimse olabilir." bk. Tirmizi, "Birr", 60.

⁶⁸ İlhan Kutluer, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/388.

⁶⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzibu'l-Ahlâk*, 158; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 111.

⁷⁰ Kutluer, "Muhabbet", 30/388.

⁷¹ İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzibu'l-Ahlâk*, 166-168.

⁷² Süleyman Uludağ, "Takvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/484.

⁷³ *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/194; et-Tevbe 9/36.

dinî önemine işaret edilmektedir. Hz. Peygamber Allah'tan kalbine takvâ vermesini istemiştir.⁷⁶ Burada kalpteki takvâ îmân, samimiyet ve Allah'a duyulan saygı şeklinde anlaşılmıştır.⁷⁷ Bundan dolayı terim anlamıyla dinî konularda gösterilen özeni ifade eden takvâ kelimesine sözlük anlamına da sadık kalarak Allah'a saygı duymak anlamı verilebilir. Çünkü söz konusu özen ancak derin bir saygı ile mümkün olmaktadır. Saygı “her varlığa hak ettiği değeri vermek, layık olduğu ilgiyi, özeni, itibarı, ihtiramı, hürmeti göstermektir.”⁷⁸

Orta erdemlerin ya da süreç erdemlerinin sonuncusu, on temel erdemden sekizincisi güven erdemidir. Güven sözlükte “korku, çekinme ve kuşku duymadan inanma ve bağlanma duygusu, itimat”⁷⁹ şeklinde tanımlanır. Güven erdeminin İslâmî versiyonu îmân erdemidir. “Güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” anlamına gelen îmân kelimesi “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamındaki emn (emân) kökünden türemiştir. İmanın terim anlamı, Allah'tan vahiy yoluyla aldığı dini insanlara ulaştıran peygamberlere inanmaktır.⁸⁰ Felsefede îmân kavramı iki farklı mânaya gelecek şekilde ele alınır. İlk anlamıyla îmân güven, emniyet, samimiyet ve sırdaşlık duygularının motive ettiği bir tutumu anlatır ki burada sözlük anlamı ön plandadır. İkinci anlamında ise îmân “Tanrı vardır” önermesinin kabulü şeklinde özetlenir. İmanın ikinci anlamı din felsefesinin asıl konusunu teşkil eder.⁸¹ Burada ise îmânın terim anlamı ön plandadır. İnsanî erdem olarak güven insanlar arasındaki güveni tesis ederken, İslâmî erdem olarak îmân Allah'a güveni merkeze alır. İmân kavramı Kur'an'da 800'den fazla yerde geçmektedir. İmân ile amel arasında güçlü bir bağ kurulan Kur'an'da Allah'a ve âhîret gününe inananların, namazı dosdoğru kılıp Allah yolunda harcayanların, kurtuluşa ereceği,⁸² îmânın kalbe yazıldığı ve ruhla desteklendiği⁸³ belirtilmektedir. İmân meselesi hadislerde geniş bir yer edinmiştir: “*Kütüb-i Sitt'e* den *Şahîh-i Buhârî* ile *Şahîh-i Müslim*'de, Tirmizî'nin *el-Câmi'u ş-Şahîh* ve Nesâî'nin *es-Sünen*'inde “İmân” adıyla müstakil birer bölüm açılmış, *Şahîh-i Müslim*'de 200 sayfaya yakın bir hacim tutan 380 hadis rivayet edilmiştir.”⁸⁴ İmân Kur'an'da ve hadislerde yoğun bir şekilde vurgulanmakla birlikte İslâm filozoflarının erdem etiği tasniflerinde erdem olarak yer

⁷⁴ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Âl-i İmrân 3/76; et-Tevbe 9/4, 7.

⁷⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Câsiye 45/19.

⁷⁶ Müslim, “Zikir”, 73; Ebû Abdurrahman Ahmed Nesâî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), “İsti'âze”, 13.

⁷⁷ Uludağ, “Takvâ”, 39/484-486.

⁷⁸ Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 75.

⁷⁹ Genel Türkçe Sözlük, “Güven” (Erişim: 18 Ocak 2021).

⁸⁰ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/212.

⁸¹ Hanifi Özcan, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/216.

⁸² *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/2-5.

⁸³ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mücâdile 58/22.

⁸⁴ Sinanoğlu, “İman”, 22/212-214.

almaz. Batı’da Thomas Aquinas’ın erdem etiğinde îmân erdem olarak yer almaktadır.⁸⁵

Üst erdemlerin ya da sonuç erdemlerinin ilki, on temel erdem dokuzuncusu duyarlılık ya da merhamet erdemidir. Üst erdemlerin duygusal motivasyonunu temsil eden bu erdem, öteki’nin acısına duyarlılık ya da acıma duygusudur. Acıma duygusu olarak duyarlılık erdeminin İslâmî versiyonu olarak merhamet erdeminden bahsedilebilir. Merhamet “bir kimsenin veya bir başka canlının karşılaştığı kötü durumdan dolayı duyulan üzüntü”⁸⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Şefkat ise merhamet ve sevginin ortası olarak görülebilir. Şefkate merhamet ve sevgi birlikte bulunur.⁸⁷ Acıma ve şefkat kelimeleri yardımıyla tanımlanan merhamet, acıma duygusunun etkisiyle insanların ve tüm diğer canlıların çektiği acıya karşı duyarlı olmayı ve bu duyarlılık neticesinde yapılan iyilik ve lütufları kapsamaktadır. Şefkat ve merhamet öteki’nin acısına karşı üzölmek şeklinde pasif bir duygulanım olmaktan öte, öteki’nin acısını paylaşmak ve gidermek için çaba sarf etmek şeklinde aktif bir eyleme dönüştüğü ölçüde ahlâki bir erdem olma hüviyeti kazanır.⁸⁸ Görüldüğü gibi merhamet erdemi acıma duygusu ile sınırlandırılmaz. Acıma ve sevginin iyilik olarak eyleme dönüşmesinin en önemli motivasyonlarından biri olarak işlev görür. İslâm düşüncesinde merhamet, Allah’ın bütün yaratılmışlara yönelik lütuf ve ihsanlarını ifade etmektedir. Müslümanların her işin başı olarak gördükleri besmelede Rahmân ve Rahîm olan bir yaratıcıya sığınılmaktadır ve O’ndan yardım istenmektedir. İslâm ahlâkında Allah merhametlilerin en merhametlisi olarak görölmektedir. Kur’ân’da merhamet kelimesi bir kere “... birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar âhiret mutluluğuna erenlerdir.”⁸⁹ âyetinde geçmektedir. Bununla birlikte rahmet kelimesi 114 defa geçmekte ve “260 kadar âyette Allah’ın Rahmân ve Rahîm isimleriyle aynı kökten olan çeşitli fiil ve isimler”⁹⁰ yer almaktadır. Yine merhamet erdemi hadislerde de sıklıkla vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber’in, “İnsanlara merhamet etmeyenlere Allah da merhamet etmez.”⁹¹ şeklindeki hadisi İslâm ahlâkının merhamete verdiği önemi göstermektedir.

Üst erdemlerin ya da sonuç erdemlerinin ve aynı zamanda on temel erdem sonuncusu ve hedefi cömertlik ya da yardımseverlik erdemidir. Cömertlik erdeminin İslâmî versiyonu ihsan erdemidir. “Allah’ın kuluna karşı cömertliği, hak ettiğinden fazlasını vermesi” anlamındaki ihsan kavramı, sözlükte “güzel olmak”

⁸⁵ Aquinas Platon’dan aldığı ölçülölük, cesaret, adalet ve basiret ya da bilgelik şeklindeki ahlaki ve dianoetik erdemlere, îmân, umut ve aşk olmak üzere üç tane dini veya teolojik erdem ekleyerek yedi tane temel erdem belirlemiştir. bk. Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi*, 93-99.

⁸⁶ Genel Türkçe Sözlük, “Merhamet” (Erişim: 18 Ocak 2021)

⁸⁷ Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 101.

⁸⁸ Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 103.

⁸⁹ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, el-Beled 90/17.

⁹⁰ Mustafa Çağrırcı, “Merhamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/184-185.

⁹¹ Buhârî, “Tevhîd”, 2; “Edeb”, 18; Müslim, Fezâ’il”, 66.

mânasına gelen hüsn kökünden türetilmiş bir mastar olup genellikle “başkasına iyilik yapmak” ve “yaptığı işi güzel yapmak” şeklinde kısmen farklı ama birbirini tamamlayan iki anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Ahlâk literatüründe ihsan kavramı genellikle, “iyiliklerde farz olan asgari ölçünün ötesine geçip isteyerek ve severek daha fazlasını yapmak”⁹² mânasında kullanılır. İslâmî erdem olarak ihsanın, insanî erdem olarak cömertlikten daha geniş bir anlama sahip olmakla birlikte, onunla uyumlu olduğu hem sözlük anlamından hem de terim anlamından kolaylıkla anlaşılmaktadır. Cömert kelimesi “Farsça cevân-merd kelimesinden Türkçeleştirilmiştir.”⁹³ Cömertlik, insanın kendi helal kazancından yaptığı harcamalarından başkalarını da yararlandırması, insanlara ikramda, ihsanda ve infakta bulunabilmesidir.⁹⁴ İbn Miskeveyh’in, Platon’dan aldığı dört temel erdem anlayışını aynen kabul etmekle birlikte birkaç değişiklik yaptığı fark edilir. Bu değişikliklerden biri cömertliği de temel erdem olarak kabul etmesidir. İbn Miskeveyh önce cömertliği dört temel erdemden biri olarak tanıtmaz. Cömertliği önce iffetin alt ve yan erdemlerinden biri olarak tasnif eder, sonra cömertlik erdemini başlı başına erdem olarak ele alarak alt ve yan erdemlerini sıralar. İbn Miskeveyh cömertlik erdemini tıpkı Aristoteles gibi savurganlık ve israf ifratı ile cimrilik ve kıskançlık tefriti arasında tanımlar.⁹⁵

Kur’ân’da ihsan kavramı hem insanlara hem de Allah’a yönelik yetmiş aşkın âyette isim ve fiil olarak geçmektedir. Bu âyetlerde yukarıda bahsedilen ve birbirini tanımlayan iki farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu âyetlerin bir kısmında “başkasına iyilik etmek”, diğer bir kısmında ise “yaptığı işi güzel yapmak” mânasında kullanılmıştır. Benzer bir kullanım hadislerde de söz konusudur.⁹⁶ Üst erdemlerin sonuncusu olarak cömertlik ve ihsan ben’den ziyade öteki’yle ilişkili olduğu için ahlâki bakımdan diğer erdemlere nazaran daha önemlidir. İnsanın bu erdeme sahip olması, kendisine rağmen öteki’ni düşünmesi zor olduğu için dinî desteği gerekli kılmaktadır. İslâm dini kutsal kitabında bu konuya vurgu yapmakta; insanları iyiliğe çağırmakta ve yardım etmeye teşvik etmektedir. “Allah’ın sana

⁹² Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/544-545.

⁹³ Mustafa Çağrı, “Cömertlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/72.

⁹⁴ Cömertlik kavramı İslâm ahlâki literatüründe genellikle sehâvet, cûd ve isâr terimleriyle ifade edilir. Kişinin, imkânlarının çoğunu kendisine ayırarak azını ötekine vermesine sehâvet, imkânlarının azını kendisine ayırarak çoğunu ötekine vermesine cûd denilmektedir. Sözlükte “bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma, tercih etme” mânasına gelen isâr ise gerektiğinde -kendisi de ihtiyaç duysa bile- kendisini tamamen mahrum bırakarak imkânlarını kendisinden daha çok ihtiyaç sahibi olan öteki için kullanmasıdır. Isâr, Haşr sûresinin 9. âyetinden alınarak terimleştirilmiştir. İslam ahlâkında cömertlikten daha üstün tutulan isâr kavramı, Batı dillerinde altruizm, Arapçada gayriyye ve Türkçede diğerkâmlık ya da özgeçilicilik kavramlarıyla karşılanmaya çalışılmaktadır. bk. Çağrı, “Cömertlik”, 8/72-73; Mustafa Çağrı, “Isâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/490; Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 67, 69-70.

⁹⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlâk*, 19, 23; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzibu’l-Ahlâk*, 39-40, 45; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 34.

⁹⁶ Çağrı, “İhsan”, 21/545.

iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap...”⁹⁷ âyetiyle ve “Allah cömerttir ve cömertliği sever”⁹⁸ hadisiyle insanlar hem maddi hem manevi olarak öteki’ni düşünmeye teşvik edilmiştir. Cibril Hadisi’nde⁹⁹ ihsan kavramı “Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmek” şeklinde tanımlanmış, yine bu hadiste “eğer sen O’nu görmüyorsan O seni görmektedir” denilerek konu Allah rızasına getirilmiş ve ihsan erdemi ihlâs erdeme, dolayısıyla samimiyete bağlanmıştır.

SONUÇ

Din ve ahlâk arasında olumlu ya da olumsuz ilişki ve ilişkisizlik çeşitli tasnifler aracılığıyla dile getirilmiştir. Bununla birlikte din ve ahlâk arasında tarihsel, psikolojik ve sosyolojik bakımlardan bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bu ilişkinin olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu ise çok geniş bir yelpazede sürekli tartışılmaktadır. Ahlâkın kaynaklarından biri dindir. Dinin şubelerinden biri de ahlâktır. Din ahlâkı olumlu yönde etkilerken, ahlâk dini tamamlar. Dolayısıyla din ve ahlâk arasında yararlı ve olumlu bir ilişki söz konusudur. Bu çalışmada din-ahlâk ilişkisinin çeşitli tasniflerine değinildikten sonra bu iki fenomen arasında olumlu bir ilişkinin, dolayısıyla uyum ve diyalogun olduğu iddia edilmiştir ve bu iddia İslâm erdem etiği üzerinden temellendirilmiştir. Esasında İslâm erdem etiği ibaresi din ve ahlâk arasında bir ilişkinin olduğu ve bu ilişkinin olumlu olduğu hipotezinin bir sonucudur.

Makalenin birinci bölümünde on temel erdem oluşturulurken ben ve öteki’ne göre erdemlerin konumları esas alınmıştır. İslâm ahlâk teorileri içinden felsefi ahlâkın erdem tasnifi, diğerlerine nazaran daha sade ve sistemattir ama bu avantajına rağmen bu erdemlerin sadece ben’le ilgili olması, öteki’ni yeterince vurgulaması eksiklik olarak görülebilir. Bu kapsamda etiğin daha ziyade öteki’yle ilişkili olması gerekçe gösterilerek İslâm filozoflarınca önerilen dört erdeme, ben ve öteki ilişkisini belirleyen dört erdem ve ben’den ziyade öteki’ne yönelik iki erdem daha eklenerek on temel erdem belirlenmiştir. Bu erdemlerin ben’le ilişkili ilk dördü doğruluk, bilgelik, ölçülülük ve cesaret temel erdemler ya da başlangıç erdemleri; ben ve öteki’nin ilişkisini belirleyen samimiyet, sevgi, saygı ve güven orta erdemler ya da süreç erdemleri; ben’den ziyade öteki’yle ilişkili duyarlılık ve cömertlik ise üst erdemler ya da sonuç erdemleri olarak isimlendirilmiştir.

Makalenin ikinci bölümünde on temel insanî erdemden hareketle adalet, hikmet, iffet, şecaat, ihlâs, muhabbet, takvâ, îmân, merhamet ve ihsan şeklinde on temel İslâmî erdem belirlenmiş ve bu erdemlerin İslâmî arka plan analizi yapılmıştır. On temel İslâmî erdemden arka plan analizi, önerilen erdemlerin ve türevlerinin

⁹⁷ *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Kasas 28/77.

⁹⁸ Tirmizi, “Edeb”, 41.

⁹⁹ Buhârî, “Tefsîr”, 31/2; “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 1.

Kur'ân ve sünnette yoğun bir şekilde vurgulandığını ve oldukça fazla tekrar edildiğini göstermiştir. Böylece İslâm erdem etiğinin hem doğal hem felsefi hem de dini bir hüviyeti olduğu görülmüştür. Çalışmanın ilk bölümünde önerilen on temel insanî erdemle çalışmanın ikinci bölümünde ele alınan on temel İslâmî erdem (dolayısıyla doğal ahlâkla dini ahlâkın) örtüştüğü görülmüştür. Bu örtüşmeyle birlikte ayrıca İslâmî erdemlerin insanî erdemlerdeki insan-insan ilişkisine insan-Allah ilişkisini eklediği, insanî erdemlerin anlamlarını zenginleştirip geliştirdiği görülmüştür.

İnsanî erdemlerden İslâmî erdemlere giden süreçte din-ahlâk ilişkisinin uyum ilişkisi olduğu görülmüştür. Böylece insanî erdemlerden hareketle İslâmî erdemler temellendirilebilmiştir. Ayrıca İslâmî erdemlerin sözlük anlamlarında insanî erdemlerin bulunmasıyla söz konusu uyumun İslâmî erdemlerden insanî erdemlere gidildiğinde de ortaya çıktığı tespit edilmiştir. İnsanî erdemlerden hareketle İslâmî erdemlerin düşünülmesi, “bir şey iyi olduğu için Tanrı emretmiştir” şeklindeki Sokrates’in olumladığı Euthyphro dileminin ilk kısmını ve Tanrı'nın emrettiklerinin zaten iyi olduğu görüşünü desteklemiştir. Bununla birlikte hem ahlâktan dine, hem dinden ahlâka yönelik olumlu ilişkinin niteliğinin özdeşlik aşırılığundan ve birinin diğerini üretme bağımlılığından uzak bir bağlılık ve uyumluluk arz ettiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada akıl ve duyguyla temellendirilen ahlâkın dini, ahlâki bakımdan makul bir zemine taşıdığı, dinin de ahlâkı geliştirdiği ve teşvik edip desteklediği görülmüş; din-ahlâk arasındaki ilişkinin hem dinin hem ahlâkın birbirlerine indirgenmeden ayrı ayrı varlıklarını koruyan bağımsız ama bağlantılı uyumluluk yani özgür bir uyumluluk olduğu tespit edilmiştir. Netice itibarıyla bu çalışmada aklın bulunduğu insanî erdemlerle dinin sunduğu İslâmî erdemlerin uyumlu olduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Ateş, Süleyman. “İhlas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/535-537. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 1999.
- Bartley III, William Warren. *Morality and Religion: New Studies in the Philosophy of Religion*. London: Palgrave Macmillan, 1971.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422.

- Cevizci, Ahmet. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. “Cömertlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/72-73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Çağrı, Mustafa. “İffet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/506-507. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. “İhsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/544-546. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. “İsâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/490-491. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. “Merhamet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/184-185. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Çağrı, Mustafa. “Şecaat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/402-403. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 3 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.
- İbn Hazm. *Ahlak*. çev. Cemaleddin Erdemci - Hasan Hüseyin Bircan. İstanbul: Bilge Adam Yayınları, 2005.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *Sünen*. thk. M. Fuad Abdülbâki. b.y: Daru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.
- İbn Miskeveyh. *Ahlak Eğitimi, Tehzîbu’l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu’l-Ahlâk*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- İbn Sina. *Uyûnu’l-Hikme*. Beyrut, Lübnan: Daru’l Kalem, 1980.
- Kutluer, İlhan. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kutluer, İlhan. “Muhabbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/388-389. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

- Müslim, Ebu'l-Hasan İbnü'l-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. M. Fuat Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Özcan, Hanifi. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/216-219. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Plato. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. çev. Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Plato. *The Dialogues of Plato*. çev. Benjamin Jowett. London: Humphrey Milford: Oxford University Press, Reprinted., 1892.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 37. Basım, 2018.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. A. Muhammed Şakir. Mısır: Matabaatü Mustafa, 1975.
- Uludağ, Süleyman. "Muhabbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/386-388. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Takvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Wainwright, William J. *Religion and Morality*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005.
- Yaran, Cafer Sadık. *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Yaran, Cafer Sadık. *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Yaran, Cafer Sadık. *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Genel Türkçe Sözlük. Erişim: 18 Ocak 2021. <https://sozluk.gov.tr>.

EK: Tablo 1: İnsanî Erdemlerden İslâmî Erdemlere On Temel Erdem

Erdem Çeşitleri	İnsanî Erdemler	İslâmî Erdemler
Temel Erdemler Başlangıç Erdemleri	1.Doğruluk	1.Adalet
	2.Bilgelik	2.Hikmet
	3.Ölçülülük	3.İffet
	4.Cesaret	4.Şecaat
Orta Erdemler Süreç Erdemleri	5.Samimiyet	5.İhlas
	6.Sevgi	6.Muhabbet
	7.Saygı	7.Takvâ
	8.Güven	8. İmân
Üst Erdemler Sonuç Erdemleri	9.Duyarlılık	9.Merhamet
	10.Cömertlik	10.İhsan

Jules Simon'da Tanrı'nın Kavranılamazlığının Felsefi Savunusu

The Philosophical Argument of God's Incomprehensibility in Jules Simon

Muharrem ŞAHİNER

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi
Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Islamic
Philosophy, Kilis / Turkey
sahinerm@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2360-9922

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.891855

Atıf / Citation: Şahiner, Muharrem. "Jules Simon'da Tanrı'nın Kavranılamazlığının Felsefi Savunusu / The Philosophical Argument of God's Incomprehensibility in Jules Simon". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 55 (Haziran/June 2021/1), 277-300. doi: 10.29288/ilted.891855

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri, felsefe tarihinde güncelliğini yitirmemiş önemli tartışma konularından biri olmuş ve Kutsalın varlığına dair felsefi söylemler diyalektik bir çizgide geniş bir söylem yelpazesine ulaşmıştır. Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlar onun evrenle ilişkisi ve insanın Tanrı'yı bilme imkânı bağlamında bütüncül bir bakış açısını da gerektirmektedir. Simon'un klasik delillere yönelttiği ilk eleştiri onların zaten kendilerine Tanrı'nın kanıtlanmasına ihtiyaç duymayan çok az insan tarafından kavranılabilecek bir yapıda olmasıdır. İkinci olarak, Tanrı'nın sıfatları ve yaratma gibi konuların bir takım analogilerle anlatılmasının doğuracağı çelişkilerin ve antropomorfik Tanrı anlayışının ateist düşünceye katkı sağlayan zorlamalar olduklarıdır. Simon, buna rağmen Tanrı kanıtlamalarının ortaya koyduğu iki sonuçtan söz etmektedir: Tanrı'nın varlığı hakkında sergilenen ittifak ve bütün delillerin dayandığı nihai noktanın sonsuzluk kavramı olduğu. Sonuç olarak Simon, her şeyi felsefi olarak açıklama tavrını, insan aklının sınırlarına vurguda bulunarak eleştirmekte ve yeni kavrayamayacağımızı bilmenin de bir tür felsefi bilgi olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Anahtar kelimeler: *Din Felsefesi, Jules Simon, Tanrı, Sonsuzluk, Kavranılamazlık.*

Abstract

The existence and characteristics of God have been of the most important discussion topics in the history of philosophy, and philosophical discourses about the existence of the Holy have reached a wide range of discourses in a dialectical line. The arguments for the existence of God also require a holistic perspective in the context of his relationship with the universe and the possibility of man to know God. The first criticism that Simon makes to the evidence in question is that they are already conceivable by very few people who do not need God to be proven to them. Secondly, the contradictions that will arise from explaining subjects such as God's attributes and creation with some analogies and the anthropomorphic understanding of God are the compulsions that contribute to the atheist thought. Nevertheless, Simon speaks of two conclusions of the God proofs: The unity of the existence of God and the ultimate point of all evidence is the concept of eternity. As a result, Simon criticizes his philosophical attitude of explaining everything by emphasizing the limits of the human mind and tries to show that knowing what we cannot comprehend is a kind of philosophical knowledge.

Keywords: *Philosophy of Religion, Jules Simon, God, Eternity, Incomprehensibility.*

Extended Summary

The existence and characteristics of God have been of the most important discussion topics in the history of philosophy, and philosophical discourses about the existence of the Holy have reached a wide range of discourses in a dialectical line. The arguments for the existence of God also require a holistic perspective in the context of his relationship with the universe and the possibility of man to know God. In this study, we focused on Jules Simon's criticism of the proofs of God by modern philosophers especially by Descartes, Leibniz, Bossuet and Spinoza, and the possibility of the philosophical defence of God's incomprehensibility by human beings. Descartes, after revealing the reality of his egoity as a being, came across the concept of perfect he had as a priori, and from this point on, he stated that the idea of perfect he had could only be implanted in his mind by God, that God is the creator of imperfect beings and his essence necessitates existence. Leibniz, on the other hand, contributed to the ontological argument by arguing that from God's necessity it was necessary to reveal God's possibility. Bossuet argued that the perfect should precede the imperfect, and the man who affirms his own existence must also accept the existence of God, the more perfect. Spinoza, on the other hand, was trying to show his existence by saying that God is a substance and the being cannot be separated from the meaning of the substance. The first criticism that Simon makes to the evidence in question is that they are already conceivable by very few people who do not need God to be proven to them.

Secondly, the contradictions that will arise from explaining subjects such as God's attributes and creation with some analogies and the anthropomorphic understanding of God are the compulsions that contribute to the atheist thought. Nevertheless, Simon speaks of two conclusions of the proofs for the existence of God: The unity of the existence of God and the ultimate point of all evidence is the concept of eternity. Interpreting the concept of infinity as perfection, Simon expresses the necessity of the eternal God to be conceived outside of the universe by saying that the categories of space and time do not correspond to mere reality and consist of the relation between beings. Considering the opposite, infinite space and time, and therefore the entire universe within it, will be accepted as God and fall into pantheism. Instead, to say that God's relationship with the universe is incomprehensible would resolve many contradictions. As a matter of fact, many phenomena that are subject to science, such as the interaction between body and soul, are accepted as reality although they are incomprehensible. The starting point of Simon's criticism of the existence of God is that the issue has been turned into a complex with some comparisons. After the existence of eternity is accepted, the existence of God is known intuitively. Although his essence is incomprehensible, it is possible to reach the knowledge of some of its characteristics in terms of its relationship with the universe. God, as the reason for the existence of the universe; He has the attributes of creation, power and will. The action of God who is the absolute perfect can be explained by any reason. Simon attributes creation to God being the absolute good and love. However, efforts to analyse the nature of divine attributes with reason result in damaging his transcendence and envisioning God as an infinite greatness that fills time and space. The incomprehensibility of God should not be understood as having an unreasonable side in him or that he has nothing intelligible to him. The idea of God is meaningful to us because some of its attributions are generally known to man. While Simon defines knowing as knowing the connections that reveal the whole, he defines comprehension as knowing all the components that a thing has in terms of structure and function. For example, in the causality, we can have the knowledge of movement, but it is not possible to conceive how the first movement came about. Similarly, in the act of seeing, we can know all the neural and optical elements between the eye and the brain, but we cannot conceive the real relationship between the image and the image in the mind. With the examples he gave, Simon thinks that it will be easier for us to confirm the incomprehensibility of God when we accept the incomprehensible field we encounter in the scientific analysis of man and the universe, but incomprehensibility has a very different meaning for God compared to other beings. Even if we cannot conceive all aspects of objective entities, we have the opportunity to compare them, make their definitions, understand or classify the principles to which they adhere. However, since the God is the One, He cannot be subjected to any classification or definition. In fact, the language we use for objects is extremely insufficient to characterize it. Trying to comprehend God with his attributes and the thought that God created man in his own image leads to an anthropomorphic belief in God. Saying that human abilities are eternally found in God does not resolve the issue either. Because when it is not understood what eternal is, the sentence used also lacks meaning. The presentation of a comprehensible idea of God in response to materialism and atheism that got stronger in the 18th century caused the mistake of expressing transcendent being in the language of science and trying to describe what is completely different from the elements and nature of our own nature. As a result, Simon criticizes his philosophical attitude of explaining everything by emphasizing the limits of the human mind and tries to show that knowing what we cannot comprehend is a kind of philosophical knowledge. Simon criticized the method, not the philosophy itself, with the limit he drew on the mind, reminded the principles of the transition from physics to metaphysics to modern Western philosophy.

GİRİŞ

Fransa'nın Lorient kentinde 1814 yılında doğan Jules Simon, 1836 yılında felsefe profesörlüğü unvanını almış ve 1840 yılında Sorbonne Üniversitesinde felsefe kür-

sü başkanı olmuştur. Sonraki yıllarda siyasete atılan Simon, önce Fransa Cumhuriyeti Halk Eğitimi Bakanlığı (1870-1873), daha sonra kısa bir dönem Fransa Cumhuriyeti Başbakanlığı ev İçişleri Bakanlığı (1876-1877) görevlerini de yürütmüştür.¹ Özgürlük, hak, yasa, toplum, yönetim gibi siyasi kavramları felsefi olarak değerlendirdiği birçok eser kaleme almış olmasının yanı sıra Tanrı, yaratma, kötülük problemi gibi metafizik meseleleri değerlendirdiği çalışmaları da mevcuttur.² Tanrı'yı kavranılamaz ve tamamen evrenin dışında görmesinden dolayı bazı kaynaklarda deist olduğu ifade edilmişse de³ onun bu tavrının ontolojik değil epistemolojik olduğunu söyleyebiliriz. Biz bu çalışmamızda filozofun en önemli felsefi eseri olarak kabul edilen *La Religion Naturelle (Doğal Din)* çalışmasından hareketle ontolojik ve kozmolojik Tanrı kanıtlarına Simon'un yöneltmiş olduğu eleştirileri ele alarak yerine ikame ettiği Tanrı'nın kavranılamazlığı argümanının felsefi olarak savunulabilirliğini inceleyeceğiz.

Felsefe tarihinde Tanrı'nın varlığına dair birçok delil geliştirilmiştir. Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, farklı yollarla da olsa maddenin süfliliği ve değişkenliğinden hareketle sonsuz ve yetkin bir Tanrı fikrini savunmuş ve sonraki dönem filozoflarına hem problematik hem de yöntem açısından önemli bir miras bırakmışlardır. Hristiyan tarihinde Augustinus (öl. 430) ve Aquinas (öl. 1274) gibi filozoflar, İslam coğrafyasında Mu'tezile ve Eş'arî gibi kelam ekollerinin yanı sıra Ya'küb b. İshak el-Kindî (öl. 252/866), Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl. 428/1037), Gazzâlî (öl. 505/1111) ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi önemli filozoflar Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarını eserlerinde etraflıca ele alarak söz konusu geleneğe önemli katkılar sunmuşlardır. Açıktır ki bu fikrî dinamizmin ortaya çıkmasında Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen veya ona farklı özellikler atfeden karşıt söylemlerin önemli bir etkisi vardır. İnananların imanını pekiştirmenin yanı sıra inanmayanları ikna etme veya susturma amacına matuf söz konusu kanıtları apolojik bir tavır olarak görmek pekâlâ mümkündür. Benzer şekilde dile getirilen Tanrı kanıtlamalarının geçersizliği, anlamsızlığı veya yetersizliğini savunan filozoflar da olmuştur. David Hume (öl. 1776) evrenden Tanrı'ya gitme çabalarının anlamsızlığını dile getirerek kozmolojik delilleri, Kant (öl. 1804) sentetik-analitik kavramları üzerinden ontolojik delili eleştirirken, Viyana çevresi filozoflarından Reichenbach (öl. 1953), Carnap (öl. 1970) gibi çağdaş filozoflar da doğrulanabilirlik-anlamlılık kavramlarını kullanarak metafizik söylemleri eleştirmişlerdir. Süregelen bu diyalektik süreç bizlere Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın imkânını ve mümkünse doğru yöntemin ne olması gerekti-

¹ Simon'un hayatı ile ilgili geniş bilgi için bk. Leon Seche, *Jules Simon sa vie et son oeuvre* (Paris: A. Dupret Éditeur, 1887).

² Jules Simon'un eserlerinden bazıları şunlardır: *Étude sur la Théodicée de Platon et d'Aristote* (1840), *Histoire Critique de l'École d'Alexandrie* (1844-1845), *La Mort de Socrate* (1853), *Le Devoir* (1854), *La Religion Naturelle* (1856), *La Liberté de Conscience* (1857), *L'Ouvrière* (1861), *La Politique Radicale* (1868), *La Liberté Politique* (1871), *Dieu, Patrie, Liberté* (1883), *La Femme au XXe Siècle* (1891).

³ Murtaza Korlaeçi, "Deizm – Ateizm Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları", *Felsefe Dünyası* 68 (2018), 5-23.

ğini yeniden sorgulama fırsatı vermektedir. Bu yüzden çalışmamızın birinci bölümünü Descartes (öl. 1650), Leibniz (öl. 1716), Bossuet (öl. 1704) ve Spinoza'nın (öl. 1677) dile getirdiği klasik Tanrı kanıtlamalarından bazılarını ve Simon'un onlara yönelttiği eleştirilere hasrettik. Bu bölümde karşımıza çıkan iki önemli kavram sonsuzluk ve kavranılamazlık oldu. Tüm delillerin vardığı nihai noktanın sonsuzluk fikri olduğunu söyleyen düşünürümüzün, kavranılamazlık ilkesini Tanrı'nın varlığına delil olarak nasıl kullandığını araştırdık.

Çalışmamızın ikinci bölümü, Tanrı'nın sıfatları ve onun kavranılamazlığının derinlemesine bir analizini içermektedir. İnsan zihnini aşan bir varlık hakkında konuşmanın imkânını sorguladığımız bu bölümde, Tanrı'dan başka, kavram gücümüzün dışında kalan farklı varlık alanlarının olup olmadığı ve varsa genel tutum ve yargılarımızın ne olduğunu inceleyeceğiz. Simon, akli aşan veya kavrayamadığımız her şeyi inkâr etmememiz gerektiğini bilime konu olan gözlemlerimiz üzerinden örneklendirerek günlük hayatımızda aşına olduğumuz birçok olguyu metafizik olarak araştırdığımızda anlamaktan uzak olduğumuzu göstermeye çalışmaktadır. İnsanın son derece güçlü bir akla sahip olduğunu ancak sınırlarını gözetmesi gerektiğini vurgulayan Simon, Tanrı'ya dair ifadelerimiz akli aşan alana çıktığında dile getirdiğimiz Tanrı'nın antropomorfik bir tasavvura dönüştüğünü söylemektedir. Bu yüzden her ne kadar felsefe, kapalı kalan her şeyi açıklamayı kendisine misyon edinmiş olsa da duracağı yeri bilmesi ve kavrayamadığını ifade etmesi de geçerli bir felsefi yaklaşımdır. Çalışmamızın bu bölümünde Simon'un, Tanrı'nın en temel sıfatının "kavranılamazlık" olduğu görüşünü, akıl dışı bir Tanrı anlayışının doğuracağı sonuçlar ve söz konusu kavranılamazlığın sınırlarını sorgulayarak ortaya koymaya çalışacağız.

1. MODERN FELSEFEDE TANRI KANITLAMALARI

Simon, Tanrı'nın varlığına dair felsefe tarihinde birçok delil geliştirildiğini ifade etmekte ancak bunlardan özellikle geçmişin sentezini sunması açısından Descartes, Leibniz, Bossuet ve Spinoza'nın görüşleri üzerinde durmaktadır. Bu filozoflar tarafından dile getirilen deliller, a priori kabullerden hareket ederek Platonik özellikler gösteren ontolojik yaklaşım ve evrenden hareketle kıyas metodunu kullanarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan Aristotelesçi yöntemden esinlenilmiştir. Bunun için burada da aynı yol izlenerek öncelikle Descartes'ın *yetkinlik* fikrinden hareketle tasarladığı, Tanrı'nın varlığına dair üç farklı delili, sonra Leibniz'in eksik gördüğü yönlerini tamamlamak için dile getirdiği ontolojik delili, akabinde Bossuet'nin yetkin-yetkin olmayan kıyasından hareketle Tanrı idesini temellendirmesini ve son olarak da Spinoza'nın, varlığını kendi özünden kaynaklanan bir zorunluluk olarak gördüğü Tanrı fikrini ele alacak ve Simon'un söz konusu delillerle ilgili eleştiri ve görüşlerine değineceğiz.

1.1. Descartes'in Tanrı Kanıtlamaları

Tanrı'nın varlığına dair Descartes'in ileri sürdüğü üç delilden birincisi, bir ide olarak yetkinlik kavramından hareket edilerek oluşturulmuştur. Descartes, “ben” bilgisinden sonra, zihnen sahip olduğu “mükemmel varlık” fikriyle karşılaşmıştır. Bilmenin kuşkuya göre daha yetkin bir duruma işaret ettiğini gören Descartes, şüphelerle dolu eksik varlığına karşın kendisini aşan bu yetkinlik fikrine nasıl sahip olduğunu sorgulamaktadır. Yetkinlik fikri, mahiyet itibariyle nesnel varlığın bilgisinden farklıdır. Çünkü dış dünyanın bilgisine konu olan varlığın bilgisini kendim üretiyor olabilirim. Buna mukabil kendinden daha yetkin olanın bilgisi yokluktan elde edilen bir hayal ürünü olamayacağı gibi kusurlu bir varlığın neden olduğu bir bilgi şeklinde de değerlendirilemez. Çünkü *en yetkin* fikri sonsuzluk anlamına gelmektedir.⁴ Öyleyse sahip olduğum yetkinlik fikri ancak kendisinde bu yetkinlikleri barındıran biri yani Tanrı tarafından zihnime yerleştirilmiş olabilir. Böylece Descartes, kendisi dışında gerçekliğe sahip ikinci bir varlığın bilgisine ulaşmış olmaktadır.⁵

Descartes'in Tanrı'nın varlığına dair ileri sürdüğü ikinci delil yukarıda değindiğimiz akıl yürütmenin bir devamı niteliğinde olup “varlık nedeni olarak yetkinlik” fikrine dayanmaktadır. Kendisinden daha yetkinini tanıyan birisi kendi kendisinin varlık nedeni olamaz. Şayet öyle olsaydı bilgisine sahip olduğu tüm yetkinlikleri başkasına değil kendisine yüklem yapardı. Zira yoktan kendisini var etmeyle kıyaslandığında kendisine yetkinlik vermek daha kolay bir iş olacaktır. Değişim içinde olmak, şüphe etmek, başkasına bağımlılık anlamına gelen farklı unsurların birleşiminden meydana gelmek gibi durumlar birer eksiklik anlamına geldiği için Tanrı en yetkin olmanın bir gereği olarak tüm bu durumlardan münezzeh olarak özü bir ve basit olmalıdır. İnsan da söz konusu eksikliklerden berî olmadığı için kendi kendisinin nedeni olamaz. Ayrıca nedenler zincirini sonsuza kadar geriye götürmek varlığı açıklamaya imkân tanımayan bir teselsüle dönüşecektir.⁶ Descartes, var olmayı olmuş bitmiş bir hadise olarak görmemektedir. Var olmak belli bir anda var olmaktır. Oysa yaşamımız anların art arda eklenmesinden oluşmaktadır. Öyleyse bize varlık veren neden, devam eden anlarda da varlığımızı koruyan olmalıdır. Zira bizde kendimize varlık verecek (Fr. *subsister*) ve onu koruyacak bir güç bulunmamaktadır. Böylece Tanrı'nın sürekli eylemde bulunduğunu ve yaratmanın devam ettiğini ifade edebiliriz.⁷

⁴ Laurence Devillairs, “L'Augustinisme des Preuves Cartésiennes de l'Existence de Dieu”, *Archives de Philosophie* 67/1 (2004), 27.

⁵ Rene Descartes, *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences*. (Paris: Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1894), 56-57.

⁶ Amedee Jacques vd., *Manuel de philosophie* (Paris: Librairie de L. Hachette, 1863), 413-416.

⁷ Rene Descartes, *Principes de la philosophie* (Paris: Librairie Hachette, 1892), 124; Descartes, *Discours de la methode*, 58-59; Rene Descartes, *Les meditations metaphysiques* (Paris: Chez Pierre Prault, 1724), 1/64 (LXIV).

Yukarıda ele aldığımız ilk delil Tanrı'nın bir fikir olarak zihnimizde bulunduğunu, ikinci delil varlığın nedeni ve koruyucusu olarak işlev gördüğünü vurgularken, üçüncü delil ise onun gerçekte varlığını ön plana çıkararak Anselmus'un (öl. 1109) ontolojik delilinin bir çeşidi olarak inşa edilmiştir. Descartes, bilgisine sahip olduğu çeşitli varlıkların zihninde taşıdıkları özelliklerini incelerken nesnel varlıktan bağımsız olarak sahip olduğu sayılar ve şekiller gibi bir takım evrensel ilkelerle karşılaşmıştır. Bu ilkeler gerçek ve değişmez bir tabiata sahip oldukları için duyular yoluyla elde edilmiş olamazlar. Descartes, üçgen idesine benzer birçok ilkeye sahip olduğunu ve bunların açık bir gerçeklik değeri taşımalarından dolayı yokluk olarak nitelenmelerinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Düşünülen şeylerde öz ve varlığın birbirinden ayrı olduğu söylene de üçgenin özellikleri veya dağ fikrinden vadi fikrinin ayrılmaması gibi Tanrı fikrinde de varlık, öze ait bir nitelik olarak değerlendirilmek zorundadır. Tanrı fikri için özün bilgisine sahip olup ona varlık atfetmemek, vadisi bulunmayan bir dağ düşünmek kadar tutarsız olacaktır. Çünkü gerçekte var olmayan Tanrı, varlıktan yoksun olduğu için en yetkin olamayacak ve zihnimdeki tanımı ile çelişecektir. Descartes, dağ ve vadinin düşüncede birbirinden ayrılmaz görülmelerinin gerçekte bir dağ olduğu anlamına gelmediğini ama dağ ve vadi kavramlarının birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini gösterdiğini ifade etmektedir. Oysa Tanrı'yı en yetkin olarak tasavvur etmemin nedeni, onun varlığından dolayıdır. Yani kanatlı bir at hayal edebilirim ve gerçekte olmayabilir ama varlıktan yoksun olarak en yetkin varlığı düşünmem açık bir çelişki oluşturmaktadır. Çünkü varlığın bir yetkinlik olduğunu gördüğümüzde bunu Tanrı'dan uzak görmek mümkün değildir.⁸ Böylece Descartes, yetkinlik ile varlık arasında kurduğu zorunlu ilişkiden hareketle Tanrı'nın varlığını ontolojik delil bağlamında tamamladığını düşünmektedir.

1.2. Leibniz'in Tanrı Kanıtı

Ontolojik delilin bu haliyle eksik olduğunu ifade eden Leibniz⁹ ise Tanrı hakkında sahip olduğumuz idenin mahiyetini sorgulayarak katkı sunmaya çalışmıştır. Anselmus ve Descartes, Tanrı fikrinin zihnimizde açık bir şekilde bulunduğunu ve varlığın onun özüne dâhil olduğunu iddia ediyorlardı. Leibniz, bu söylemin matematiksel bir kesinliğe dönüşmesi için söz konusu en büyük veya en yetkin varlığın doğrudan var olduğunu değil onun varlığının mümkün olduğunu söylemek gerekmektedir. Böylece varlığı mümkün olan bir şeyin gerçekte de var olduğunu söyleyebiliriz. Zira birileri tersini ispat edene kadar herhangi bir varlığın özellikle de Tanrı'nın varlığını imkân dâhilinde görebiliriz. Bilincimizde Tanrı hakkında sahip

⁸ Descartes, *Les méditations métaphysiques*, 1/94-103 (XCIV-CIII).

⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Doğubatı, 2011), 72; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Paris: Librairie Ernest Flammarion, ts.), 1/385. "Quoique je sois pour les idées innées, et particulièrement pour celle de Dieu, je ne crois point que les démonstrations des cartésiens, tirées de l'idée de Dieu, soient parfaites."

olduğumuz bilgi, ona dair bir öze işaret ettiği ve varlığı da imkân dâhilinde olduğu için onun gerçekte de var olduğunu düşünmek hakkımızdır. Leibniz ikinci olarak Descartes'ın zihnimizde hazır bir şekilde bulduğumuz Tanrı fikrinin dışarıdan bir varlık tarafından bize bahşedildiği ve Tanrı idesinin konumunun aşkın bir varlık olarak Tanrı olduğu söyleminin yetersizliğini ele almaktadır. İlk eleştiri Descartes'ın bu değerlendirmelerinin Tanrı'nın varlığı hakkında yapılamayacağı ancak imkânı ile ilgili olursa doğru kabul edilebileceği yönündedir. İkinci eleştiri ise Descartes'ın, Tanrı dediğimizde ne anlama geldiğini bilmemiz, Tanrı idesine sahip olduğumuz anlamına gelir görüşüne yöneltmiştir. Leibniz, örneğin kesintisiz olarak devam eden mekanik bir hareketten söz ettiğimizde ne anlama geldiğini bilmemize rağmen böyle bir hareketin gerçekte varlığı imkânsızdır demektedir. Öyleyse gerçekte değil görünüşte bir ideye sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Aynı zamanda bu söylenenler sahip olduğumuz Tanrı idesinin orijinal kaynağından geldiğini gösterecek güçte de değildir. Leibniz, bir Tanrı idesine sahip olduğumuzu yadsımamakla beraber öncelikle bu idenin özelliklerini ortaya koymamız ve gerçekliğe takabül edip etmediğini yani imkânını tartışmamız gerektiğini vurgulamaktadır. Kısaca özetleyecek olursak Leibniz, ontolojik delil bağlamında; bir şeyin özü, varlığını gerektiriyorsa bunun ancak onun mümkün olması ile anlamlı olacağını iddia etmektedir. Tanrı, tanım gereği özünde varlığı içermektedir. O halde sahip olduğumuz ideden hareketle Tanrı'nın varlığı mümkün görünüyorsa o halde o gerçekte de vardır diyebiliriz.¹⁰

1.3. Bossuet'nin Tanrı Kanıtı

Simon, Bossuet ve Spinoza'nın da Tanrı'nın varlığına dair söylemlerinin Descartes'ın akıl yürütmesine benzer nitelikte olduğunu savunmaktadır. Bossuet, Tanrı'nın varlığını, yetkin ve yetkin olmayanın varlık durumunu sorgulayarak ortaya koymaktadır. Tanrı'yı en yetkin varlık olarak tanımlayan Bossuet, yetkinliğin onun varlığı anlamına geldiğini ifade etmektedir. Yetkin olmayan benliğimize varlık hakkı verirken yetkin olanın varlığından şüphe etmek yersizdir. Zira kendisinde bir şeyler eksik olan kusurlu varlık varken, hiçbir eksiği bulunmayanın var olması bir çelişkidir. Var olan bir şeyin yokluktan daha üstün olduğu ve yokluğun varlığa gelen bir şeyi engellemesinin imkânsızlığı gibi, kusurlu olan da yetkinden daha üstün, daha iyi ve onun varlığını engelleyecek bir güce sahip olamaz. Tanrı'nın yokluğunu düşünen birisi için bile bu onu, Tanrı'nın varlığına götüren bir yol olmaktadır. Zayıf, cahil, hata ve kötü arzularla dolu kusurlu insan, kendi varlığını onaylarken bilginin ve hakikatin temsilcisi olan Tanrı'nın varlığını kabul etmiyorsa bu kusurlunun yetkin olandan daha kıymetli olması gibi yanlış bir kıyasa yol açacaktır. Bossuet, yetkin varlık fikrine kusurlu olanın bilgisinden hareketle ulaşılmış-

¹⁰ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1/386; Jules Simon, *La religion naturelle* (Paris: Librairie de L. Hachette, 1857), 14.

tır ve gerçekliği sadece zihnimizdedir, şeklindeki eleştiriye katılmayarak yetkinlik fikrinin kusurludan önce geldiğini savunmuştur. Tıpkı yokluğun bilgisine varlıktan hareketle ulaşıldığı gibi eksik olanın farkına varmak da yetkin olanın bilgisine sahip olmakla mümkündür. Benzer şekilde aklımızın şüphe ve hata eden, dolayısıyla kusurlu bir yapıda olduğunu ancak hakikatten yoksunluğu sezdiğimizde söyleyebiliriz. Bossuet'ye göre bir yerde bozulma ve düzensizlik varsa bunun olabilmesi için yetkinliğin ve düzenin ondan önce gelmesi gerekmektedir.¹¹ Sonuç olarak Tanrı'nın gerçek mahiyeti bizim için kavranılamaz olsa da onun yetkin varlık olarak bir gerçekliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

1.4. Spinoza'nın Tanrı Kanıtı

Spinoza da Tanrı'nın varlığını kendi özünden kaynaklanan bir zorunluluk olarak açıklamıştır. Tanrı'nın varlığını inkâr etmek bir cevheri olumsuzlamak anlamına gelmektedir. Oysa varlık, cevherin tabiatına içkin bir anlamdır ve cevher, var olmak için başka bir nedene ihtiyaç duymayan yani kendi kendine var olandır. Sonsuz ve ezeli bir özü ifade eden cevher olarak Tanrı'nın varlığı zorunluluk ifade etmektedir. Spinoza, bu söylemini desteklemek için bir şeyin varlığını veya yokluğunu gerektirecek bir nedenin bulunması gerektiğini düşünmektedir. Örneğin bir üçgenin mahiyetini tartıştığımızda hangi nedenden dolayı var veya yok olduğunu göstermemiz gerekir. Bunu yapabilmek için üçgenin tabiatına bakarak söz konusu nedenin bu tabiatına içkin mi yoksa onun dışında mı olduğu incelenmelidir. Üçgenin tabiatına baktığımızda mesela onun dört köşeli olamayacağını görürüz. Çünkü bu çelişik bir durumdur. Varlığının veya yokluğunun nedeni ise tabiatından değil tabiat düzeninden kaynaklanan kendi dışındaki bir sebepten dolayıdır. Dolayısıyla üçgenin tabiatında zorunluluk bulunmadığı için onun var olması veya varlığa gelmesinin engellenmesi başka bir nedenden kaynaklanmalıdır. Oysa Tanrı bir cevher olarak kendisini varlığa gelmekten alıkoyacak hiçbir nedene sahip değildir. Bu da onun zorunlu olarak var olduğu anlamına gelir.¹²

2. SIMON'UN ELEŞTİRİLERİ, SONSUZLUK KAVRAMI VE TANRI'NIN KAVRANILAMAZLIĞI

2.1. Tanrı Kanıtlamalarına Yönelik Simon'un Eleştirileri

Jules Simon, yukarıda kısaca değindiğimiz delilleri Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik değerli gayretler olarak görse de amaca uygunluk açısından yetersiz

¹¹ Jacques Benigne Bossuet, *Élévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne* (Paris: Libraire Editeur, 1842), 3-6.

¹² Benedictus de Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi, 2011), 40-42; M. Kazım Arıcan, "Spinoza'nın Tanrı Anlayışının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2007), 175-178. Ayrıca Spinoza'nın panteist olup olmadığı ile ilgili yapılan değerlendirmeler için bk. M. Kazım Arıcan, "Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza", *Beitülhikme An International Journal of Philosophy* 3/1 (2013), 17-32.

bulmaktadır. Descartes'ın ide olarak yetkinlik delili Simon'a göre son derece basit ve sağlam bir delil olmasına karşın sadece en yetkin varlık fikrini diğer fikirlerden bağımsız olarak zihninde taşıdığını keşfedebilen insanlara hitap eden bir yapıdadır. Dolayısıyla bu delil, insanların geneline değil içe dönük düşünme gücüne sahip az sayıdaki filozofun idrakine uygundur ki bu filozoflar da zaten Tanrı'nın kendilerine kanıtlanmasına muhtaç değildir.¹³

Descartes'ın varlığın nedeni olarak yetkinlik delili ile ortaya koyduğu Tanrı kanıtlanması da Simon'a göre anlaşılması zor bazı kapalılıklara sahiptir. Kendisine varlık vermek ve yetkinlik vermenin ne anlama geldiğini kavrayamamanın doğurduğu güçlükten dolayı bu ikisini karşılaştırma ve hangisinin daha zor olduğuna karar verme hususunda bir fikir edinmek zorlaşmaktadır. Simon, Descartes'ın burada kendisine varlık vermenin kendisine yetkinlikleri vermeden daha zor olduğunu göstermeye çalıştığını şu sözleriyle iddia etmektedir:

*Böylece örneğin Descartes şayet ben kendimi var etmiş olsaydım, idesine sahip olduğum bütün yetkinlikleri kendime verirdim çünkü diğer yetkinlikleri kendine vermek kendisine töz (substance) vermekten daha kolaydır. En azından bu konuşma tarzında bir gariplik var ve akıl kendisine töz vermenin kendisine yetkinlik vermeden neden daha zor olduğunu anlayamamaktadır. Kendisine töz vermenin ne demek olduğunu anlayamadığımızdan ve kendisine yetkinlik vermenin ne olduğunu da daha fazla anlayamadığımızdan bu iki kavranılamaz güçlükten hangisinin daha zor olduğuna karar veremeyiz.*¹⁴

Simon'a göre bu ifade çok daha anlaşılır bir tarzda, kendi başına var olan varlık şayet böyle bir şey gerçekten varsa bütün yetkinlikleri kendinde toplayan olmalıdır diye söylenebilirdi ve bu daha az tartışmalara neden olurdu. Tanrı'nın yetkinliğini basitlik ve bir olması ile açıklamak da rasyonalistler için apaçık bir gerçeklik olarak kabul göreceksen başka filozoflar buna itiraz edeceklerdir. Dolayısıyla Descartes'ın Tanrı'nın varlığı ile ilgili ileri sürdüğü önermelerin bir kısmı diğerlerini gereksiz hale getirmektedir ki bu da onun düşüncelerinin sadece rasyonalistler tarafından kabul görmesi ile sonuçlanmaktadır.¹⁵

Descartes'ın üçüncü Tanrı kanıtlanması olan ve Leibniz'in tamamladığı ontolojik delil ise Simon'a göre sonuç olarak bir gerçekliğe ama ilke olarak soyutlamaya dayanmasından dolayı kusurludur. Simon şu şekilde düşünmektedir: Tanrı'yı yetkin

¹³ Simon, *La religion naturelle*, 9.

¹⁴ Simon, *La religion naturelle*, 11. Simon, bu anlamı Metafizik Düşünceler'de geçen şu bölümden çıkarmaktadır: "Et je ne me dois point imaginer que les choses qui me manquent sont peut-être plus difficiles à acquérir, que celles dont je suis déjà en possession ; car au contraire il est très certain, qu'il a été beaucoup plus difficile, que moi, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense, soit sorti du néant, qu'il ne me serait d'acquérir les lumières et les connaissances de plusieurs choses que j'ignore, et qui ne sont que des accidents de cette substance." Descartes, *Principes de la philosophie*, 64 (LXIV). "Bende eksik olan şeyleri elde etmenin, belki, halen, sahip olduğum şeyleri elde etmekten daha güç olduğunu da tasavvur etmemeliyim; zira benim, yani düşün-en bir şey veya cevherin, yokluktan çıkmam, bilmediğim ve bu cevherin arazlarından başka bir şey olmayan, başka birçok şeylerin ışıkları ve bilgilerini elde etmenden çok daha güç olduğu pek muhakkaktır." Rene Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 193-194.

¹⁵ Simon, *La religion naturelle*, 12.

bir varlık olarak algıladığımızda aslında yetkin bir varlık vardır veya olabilir demiş oluyoruz. Aynı şekilde en yetkin varlık gerçekte vardır dediğimizde de en yetkin varlık var veya var olabilir ve bu varlık ancak gerçekte de var olmak şartıyla en yetkin olabilir diyoruz. Descartes'ın Tanrı'nın varlığını kendisinden başkasına borçlu olmamasından dolayı mümkün değil de zorunlu olarak görmesi de cümle olarak doğru ama bu ifade de bir akıl yürütme değil rasyonalist felsefenin temel bir argümanını tekrar etmekten ibarettir.¹⁶

Simon, yukarıdaki eleştirileri ile aslında delilleri çürütme değil onların zayıf noktalarını gösterme niyetindedir. Çünkü felsefe tarihinde Tanrı hakkında ileri sürülmüş birçok delil olmasına karşılık felsefecilerin elinde bu yol çetrefilli kıyaslar yoluyla kimi zaman muğlak bir hale bürünmüş kimi zaman da Tanrı hakkında aklın sınırlarını aşan bir tanımlamaya dönüşmüştür.¹⁷ Ancak Simon'a göre önemli olan delilleri kıyasî karmaşıklıktan arındırdığımızda geriye kalan bir sonsuzun varlığının onayı ve diğer bütün varlıkları açıklayabilmek için onu yok saymanın imkânsızlığı noktasında sergilenen fikir birliğidir. Sonsuzluğun gerçekte varlığı, akıl yürütme yolu ile değil ilke veya sezgi olarak sahip olduğumuz bir bilgidir. Simon, sonsuzluk ilkesinin insanın düşünme gücünün temelini oluşturan en genel kavram olduğu için tanımlanması ve gösterilmesini olanaksız görmektedir. Buna göre Tanrı'nın varlığına dair deliller sonsuzluğu bir tahmin olarak öğretmeyi değil onun varlığını belirginleştirmeyi hedeflemelidir. Descartes'ı skolastik bir yol izleyerek doğruyu muğlak hale getirmekle suçlayan Simon, mutlak yetkinliğin doğası, varlığı zorunlu olarak içerirken, kusurlu olana baktığımızda ancak başka bir neden dolayısıyla var olabilir denilmesinin yeterli olacağı kanaatinde. Dolayısıyla filozofun eleştirisi yukarıda ele aldığımız düşünürlerin doğruyu söylerken izledikleri metotta hata ettikleri yönündedir.¹⁸

Tanrı'nın varlığına dair Descartes'ın serdetmiş olduğu başka bir argüman da evrendeki düzenden hareketle yetkin bir nedenin bu düzeni yaratan ve koruyan olduğu şeklindeki ifadeleridir.¹⁹ Evreni teşkil eden madde uzamlı olduğu için parçalardan oluşmuştur ve birleşik varlık olmak bir eksiklik ifadesidir. Duyulara sahip insan da varlığı duyumsayabilmek için dışa bağımlıdır. Birer eksiklik olarak varlıkta tespit ettiğimiz tüm bu hususlar en yetkin varlık olduğu için Tanrı'da bulunması mümkün değildir.²⁰ Doğada gözlemediğimiz hareket de Tanrı'nın varlığı için bir delil teşkil etmektedir. Descartes, hareketin eşyanın özünde bulunan bir şey olmadığını,

¹⁶ Simon, *La religion naturelle*, 15-16.

¹⁷ M. Eugene Poitou, *Les philosophes Français contemporains et leurs systèmes religieux* (Paris: Libraire Editeur, 1864), 318.

¹⁸ Simon, *La religion naturelle*, 16-17.

¹⁹ Descartes'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin delilleri daha ziyade a priori ben bilgisinden ve yetkinlik fikrinden hareketle oluşturulmuş olsa da kozmolojik yapıda delillere de rastlamak mümkündür. Konuyla ilgili bk. Hasan Özalp, "Descartes Felsefesinde Kozmolojik Argüman Soruşturması", *Milel ve Nihal* 11/2 (2014), 139-161.

²⁰ Descartes, *Principes de la philosophie*, 126-127.

hareketin kendisine iletildiğini ve kendisinin de başka varlıklara aktardığını ifade etmektedir. Maddenin bazı kısımlarında az bazı kısımlarında daha çok hareket görülse de aslında değişmeyen bir hareket miktarı vardır. Evrendeki oluş ve bozuluşun sabit kanunlar çerçevesinde devam ediyor olması da değişmez bir yönetim tarzının varlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla hareketin miktarındaki değişmezlik ve evrende işleyen fiziksel kanunların sabitliği bu düzeni meydana getiren varlığın değişmezlik özelliğinden kaynaklanmalıdır. Değişmeyen tek varlık ise bütün nedenlerden münezzehe olan Tanrı'dır.²¹ Son olarak Descartes, evrendeki düzene vurguda bulunarak Tanrı'nın yetkinliğini göstermeye çalışmıştır. Varlıkların tek tek yaratılış amaçlarını ve yaratmanın mahiyetini anlamaktan uzak olsak da eser mües-sire işaret ediyorsa onda da yetkinliğin yansımaları bulunmalıdır. Descartes, varlıklara kendi tikel yapıları içinde baktığımızda gözümüze kusurlu gelebileceğini ama evrendeki işleyiş üzerine tümel değerlendirmelerde bulunduğumuzda bir ahengin ve düzenin varlığından şüphe duymayacağımızı ifade etmektedir.²²

Simon, Descartes'ın farklı ifadelerle ortaya koyduğu yukarıdaki delillerin temel amacının evrenin nedeni bir varlık olduğu ve Tanrı'nın her şeyi yarattığını vurgulamak olduğunu söylemektedir. Felsefe tarihinde nedensellik ilkesinden faydalana-rak Tanrı'nın yaratma sıfatını açıklamaya çalışan çok fazla örnek bulunmaktadır. Simon, evrendeki tüm oluşu ve işleyişi tek bir ilke bağlamında açıklama girişimlerinin ikna edici bir yanı olduğunu kabul etse de açıklanması gereken tüm hususlara değinmediği için yetersiz bulmaktadır.²³ Tanrı'nın yaratması, onun kudret ve ilmi-ne işaret etmekle beraber evrenin nedeni olarak gösterilmesi onun mutlaklığını yansıtmamaktadır. Zira evreni yaratan olmakla sonsuz yetkin olmak arasında Simon'a göre sonsuz bir uçurum vardır. Evrende var olan güzellikler ve iyiliklerin çokluğu Tanrı'nın yetkinliğini gösterecek tarzda olsa da²⁴ aynı şeyi bir takım düzen-sizlikler ve kötülük için söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla kozmostan hare-ketle oluşturulan yetkin bir Tanrı fikri doğada var olan kötülükleri açıklamak için yetersizdir. Teleolojik yaklaşımda Tanrı'nın kudret ve ilmini az da olsa sezmemize yarayacak tek kavram yaratmadır. Ancak yaratmanın herhangi bir analogi ile anlaşılması mümkün olmadığı için evren üzerine düşünerek bu kavrama ulaşmamız da olanaksızdır.²⁵ Tanrı niçin yarattı sorusuna ise Simon, sahip olduğu mutlak güç, iyilik ve aşktan dolayı yarattı demektedir.²⁶

Simon'un, Tanrı'nın varlığıyla ilgili yukarıda zikrettiğimiz delillere itirazı, onların mantıksal olarak tutarsızlık taşıdıkları noktasında değildir. Filozof, bu düşünme

²¹ Rene Descartes, *Oeuvres de Descartes: Principes de la philosophie par Charles Adam & Paul Tannery* (Paris: Librairie Philosophique, 1964), IX-2/83-84.

²² Descartes, *Les méditations métaphysiques*, 1/80.

²³ Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie* (Paris: Librairie Editeur, 1845), 2/425.

²⁴ Jules Simon, *La liberté* (Paris: Librairie de L. Hachette, 1859), 1/11.

²⁵ Simon, *La religion naturelle*, 20-21; Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2/23.

²⁶ Jules Simon, *Le devoir* (Paris: Librairie Hachette, 1874), 210.

tarzının sadece rasyonalistlere hitap ettiği ve Tanrı'ya inanmayan veya ondan şüphe edenler için bir anlam ifade etmediğini düşünmektedir. Rasyonalistler ise zaten Tanrı'yı zihin dünyalarında hazır olarak bulmuşlardır ve onun varlığı zorunludur. İnsanın acizliği üzerinden temellendirilen yetkin varlık fikrinin özellikle bilim camiasında pek bir karşılığı olmayacaktır. Simon, Tanrısal varlığı hissedebilmek için tartışmalı olan bu kıyasi yollardan uzaklaşıp, ona ulaşmamızı sağlayacak bilimle adım adım ilerleyerek ama elde ettiğimiz ilk bilgilerin anlamsızlığına takılmadan ve bir çırpıda sonuca ulaşma aceleciliğini göstermeden felsefe yapmamız gerektiğini düşünmektedir. Bu şekilde hareket edildiğinde ilk olarak onun nasıl bir varlık olduğu ve sıfatları tam olarak idrak edilemese de bir Tanrı'nın var olduğu fark edilecektir. Sonraki adım, varlığı açıklamak için oluşturulan her teoride Tanrı'nın bütün özlerin ve doğa yasalarının kurucusu olduğunu görmek olacaktır. Bu bilgiye ulaşmak için Tanrı'nın eserlerine bakmak gerekmektedir. Simon, Tanrı'yı bu şekilde araştırmayı, güneşe doğrudan bakmanın imkânsızlığından dolayı suda onun yansımalarını seyretmeye benzetmektedir.²⁷

Simon, dünyayı veya daha pratik bir şekilde insanı inceleyerek Tanrı'nın varlığını bilebileceğimizi iddia etmektedir. İnsanın sahip olduğu yetkinlik, yaşamak veya var olmak şeklinde tek bir ilke ile açıklansa da bu yetkinliğin ortaya çıkması akletmek, hissetmek ve istemek şeklindedir. Hissetmeyi birtakım şeylerden elde edilen bir zevk veya elem olmanın ötesinde gören Simon, tüm bunların daha derin bir duygu olan aşktan kaynaklandığını düşünmektedir. Aşkın dışındaki diğer duygular hissetmenin en yüzeysel ifadesi ve geçici bir yapıda iken aşk, sürekli bir histir. Simon, aşkın bütün evrene yayıldığını ifade eder. Örneğin bitkilerin köklerini yere doğru salmaları, başlarını topraktan çıkararak güneşe doğru büyümeleri ve çeşitli çiçekler ve meyveler vermeleri sahip oldukları aşk sayesinde.²⁸ Çünkü bütün varlıklar özlerinde sonsuz güzelliğe karşı gizli ve güçlü bir arzu duymakta ve güneşe doğru yönelmektedirler. Simon, bütün varlığın peşinden koştuğu ve bir şeyi sevmemizin veya arzularımıza uygun düşmediğinde ondan kaçmamızın temelinde yatan bu aşkın, sonsuzluk, ebedilik ve mutlak iyiliğe doğru doğal bir yöneliş oldu-

²⁷ Simon, *La religion naturelle*, 24-25.

²⁸ Simon aşkla ilgili söylemi akıllara İbn Sinâ'yı getirmektedir. İbn Sinâ, Tanrı'nın aşk, âşık ve mâşuk olduğunu, tüm evreni aşk ile yarattığını ve canlı cansız tüm varlıkların özlerinde bulunan bu aşkın yönlendirmesi ile hareket ettiğini ifade etmektedir. Bitkilerde bulunan aşkı anlatırken İbn Sinâ şöyle demektedir: "Deriz ki nebat nefisleri nasıl biri gıda alma kuvveti, diğeri yetiştirme (tenmiye) kuvveti ve üçüncüsü doğurtma (tevlid) kuvveti olmak üzere üç kısma bölünürse, bunun gibi, nebat kuvvetine mahsus olan aşk da üç kısımdır. Biri, gıda alıcı kuvvete mahsusur ve o, maddenin kendine ihtiyacı olduğu sırada, gıdanın hazır bulunması ve onun kendi tabiatına girmesinden sonra, gıda bulunan yerde kalması için şevk kuvvetinin mebbe'dir. İkincisi, yetiştiren kuvvete mahsusur ve o, gıda alınacak yer etrafında kendine uygunu, tabii olarak, daha çoğunu elde etmek için olan şevkinin mebbe'dir. Üçüncüsü doğurucu kuvvete mahsusur, o da kendisinin içinde bulunduğu haldeki gibi bir halde bulunanın başlangıcının hazırlanması için olan şevkinin mebbe'dir. Bellidir ki, bu kuvvetler, ne zaman mevcut olursa, bu aşk tabiatları onlara bağlı olarak bulunur. O halde onlar da, kendi tabiatları içinde, aynı şekilde âşıktırlar." İbn Sinâ, *Aşk Risalesi*, çev. Ahmet Ataş (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2002), 73.

ğunu savunmaktadır. Bu sonsuz aşk sayesinde Tanrı ile insan arasında bir bağ kurulmuş olmaktadır.²⁹

2.2. Zaman, Mekân ve Sonsuzluk Kavramları

Sahip olduğu aşkın güdümünde hislerine yön veren insanın bir başka ve belki de en önemli özelliği akleden varlık olmasıdır. Simon, akıl gücünü felsefi düzeyde etkinlikte bulunma şeklinde değil, sıradan insanların günlük hayatlarını idame ettirirken akıllarını kullanma tarzları üzerinden tahlil etmektedir. Simon, insanın bütün düşüncelerinin geri planında bedeni besleme ve koruma güdüsünün yattığını düşünmektedir. Bunun için insan aklı, başka varlıklar ile kendi arasında bir takım yasalar ve zorunlu bağlantılar kurmak durumundadır. Oysa Simon'a göre böyle bir bağ nesnenin kendi özünde bulunmamaktadır. Mümkün varlıklar zorunluluğu veya herhangi bir eylemin kendisi doğruyu içermemektedir. Nesnelere veya olguların bir takım yasaları kendi özlerinde bulundurmamaları bu ilkelerin akılda bulunduğu neticesini doğurmaktadır. Simon, sadece bu kadarının farkına varılmasının bile metafizik bir âlemin sezgisine sahip olmak için yeterli olduğunu savunur. Ancak biraz daha derinlemesine düşünmek gerekirse bunu, çevremizi kuşatan uzayın büyüklüğü üzerinden yapabiliriz. Uzayı ne kadar büyük düşünürsek düşünelim bir şeylerin hayal gücümüzü sürekli daha ileriye çağırıldığını görür ve sınırsız bir uzay fikrine sahip oluruz. Uzay hakkında sahip olduğumuz sınırsızlık fikrini gözlemlediğimiz sınırlı mekâna veya nesnel varlıklara borçlu olamayız. Aynı analizi zaman, hareket ve çokluk kavramları üzerinde gerçekleştirdiğimizde de benzer bir sonuçla karşılaşmaktayız. Zamana dair konuştuğumuzda süreklilik, hareketi konu edindiğimizde sabitlik ve çokluktan söz ettiğimizde de hareketsizlik kavramıyla karşılaşırız. Simon, farklı kavramlarla ifade ettiğimiz tüm bu durumları sonsuzluk (Fr. *infini*) kelimesine indirgeyebileceğimizi düşünür. Sonsuzluk, duyuları ve nesneyi aşan bir anlam olarak zihnimizin derinliklerinde keşfettiğimiz bir gerçekliktir. Simon, evreni anlamak için kullandığımız hiçbir kavramın açıklayamadığı sonsuzluk idesinin ancak sonsuz bir varlıkta anlam kazanabileceğini vurgulamaktadır.³⁰

Simon'un sonsuz bir varlığın imkânına dair söylemleri felsefe tarihinde ilk defa dile getirilmiş değildir. Ancak onun belki çok da felsefi bir tavır olarak değerlendiremeyecek bu sadeleştirilmiş ifade tarzını, önerme ve kıyaslarla bezenmiş daha özel ve karmaşık söylemlere bir eleştiri olarak kabul etmek gerekmektedir. Filozofumuz açısından önemli olan sıradan insanların da Tanrı'nın varlığını araştırabilecekleri bir düşünme modelinin örneklerini sunmaktır. Ona göre filozoflar her ne kadar farklı yollardan yürüseler de vardıkları nokta sonsuzluk kavramı olmaktadır.³¹ Poziti-

²⁹ Simon, *La religion naturelle*, 25-26. Simon'un hareket ve arzu arasındaki ilişkiyi Aristoteles bağlamında tartıştığı eseri için bk. Jules Simon, *Études sur la théodicée de Platon et d'Aristote* (Paris: Librairie Editeur, 1840), 35-40.

³⁰ Simon, *La religion naturelle*, 27-28.

³¹ Poitou, *Les philosophes Français contemporains et leurs systèmes religieux*, 318.

tif bilimler de nesnel varlığı araştırmakla beraber aslında bir çeşit felsefedir. Örneğin bir matematikçi büyüklük üzerine düşündüğünde sonsuzluk kavramına ulaşmaktadır. Aynı şekilde bir tıpcı bedenin bütün işleyişini fiziksel yasalar içerisinde açıklayabilirken bedendeki ilk hareketi hiçbir bilimle izah edemeyecek ve araştırmalarını farklı bir alanda yürütmek zorunda kalacaktır. Bunun gibi her bilimde duyuları aşan ve gizli kalan bir noktanın bulunması kaçınılmaz olduğundan Tanrı'nın varlığına dair sezgimizi besleyecek hayatın her alanında farklı işaretlerden söz etmemiz mümkün hale gelmektedir. Simon, bu şekilde felsefe yapmayı akıl yürütme yerine ikame edilen derin düşünme (Fr. *méditation*) olarak tarif etmekte ve kıyaslara dayalı söylemlerin muhalif düşünceleri susturmak için etkili olduğunu ama Tanrı'nın varlığını kalplere yerleştirmedeğini savunmaktadır.³²

2.3. Tanrı'nın Sıfatları ve O'nun Özünün Kavranılamazlığı

Simon, birinci bölümde ele aldığımız deliller ve sonsuzluk fikrinin sağlamış olduğu sezgisel kabul zemininin Tanrı'nın varlığını yeterince ortaya koyduğunu düşünmektedir. Bundan sonra yapılması gereken onun özellikleri üzerine düşünmek olmalıdır. Simon'a göre Tanrı'nın sıfatlarını onun evrenle ilişkisi bağlamında anlamaya çalışmalıyız. Evrenin yaratıcısı olması onun ezeli ve zorunlu bir cevher olmasını gerektirmektedir. Yarattığı varlığı bilmesi onun ilim sıfatına ve istemesi de iradeye sahip olduğunu göstermektedir.³³ Ancak söz konusu irade, varlığı gibi zorunluluğunu kendi özünden almalı ve hiçbir nedenden etkilenmemelidir. Varlık veren olması hasebiyle kudret sahibi olmalı ve bütün sıfatlar en yetkin varlık tanımına uygun olarak sonsuz bir şekilde onda bulunmalıdır. Zorunlu varlık olduğu için de bir olmalıdır. Simon, Tanrı'nın evrenle ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır:

Biz onu evrenle ilişkileri bağlamında değerlendirdiğimizde onun evrenin yaratıcısı olduğunu söylüyoruz: Bu, cevherin varlığını ve dünyadaki olguları açıklamak için onun iradesinin yeterli olduğu anlamına gelir. Onun kral olduğunu söylüyoruz: Bu, onun mutlak bir güçle her şeyi iyiye doğru yönlendirdiği anlamına gelir. Ve onun baba olduğunu söylüyoruz: Zira kendi kendine yeten olduğu için bir varlığı yaratmaya ve onu yönetmeye yönelmesi ancak aşktan dolayı olmalıdır.³⁴

Tanrı'nın sıfatlarını genel hatlarıyla belirledikten sonra Simon, bu konuyla ilgili filozofların her şeyi akılla açıklama gayretlerini, insanın kutsalın doğasını kavramasının imkânsızlığını ileri sürerek eleştirmektedir. Ona göre dinin anlattığı Tanrı'nın ve başka birçok meselenin gizemli ve sırlı bir yanının olması filozofların kapalı kalan bu noktaları akıl ile açıklığa kavuşturmaları gerektiği şeklinde bir amaca dönüşmüş durumdadır. Bu tavrın sonucu, sadece akılsal olarak kavranılabilene inanmak gerekir şeklindedir. Her ne kadar felsefenin yöntemi, inancı delil üzerine inşa etmekse de Tanrı'nın varlığı bir kere ortaya konulduktan sonra onun özelliklerine

³² Simon, *La religion naturelle*, 31.

³³ Simon, *Études sur la théodicée de Platon et d'Aristote*, 50.

³⁴ Simon, *La religion naturelle*, 35.

dair bazı şeyleri serimleme gücümüzün bulunmamasından dolayı onu reddetmeyi de gerektirmemektedir. Simon, Locke ve Leibniz'den³⁵ atıfta bulunarak Tanrı'nın hareket tarzının kavranılabileceğini ileri sürmenin aklımıza sonsuz bir büyüklük atfetmek anlamına geleceğini düşünmektedir.³⁶

Tanrı'nın kavranılamaz olmasının ifade ettiği anlamı açıklamak gerektiğini düşünen Simon, bunun Tanrı'nın özünde akla aykırı bir tarafın bulunduğu veya akılla idrak edilebilir hiçbir yanının bulunmadığı şeklinde anlamamak gerektiğini vurgulamaktadır. Tanrı'nın özü akıl dışı değil aklı aşan ve tamamen kavranılamaz değil kuşatılmaz olandır.³⁷ Bir şeyin akla ters olduğunu gördüğümüz halde kabul etmek akıl ve felsefeden vazgeçmek anlamına gelecektir. Ancak bir şeyin akli aştığını görmek akıl ve felsefeye sadece bir sınır koymak demektir. Tanrı'nın hiçbir şekilde kavranılamaz olduğunu ileri sürmek onunla ilgili bütün söylemleri anlamsız kılacağından ve varlığının dışında düşüncemiz için hiçbir anlam ifade etmeyen bir kabule dönüşeceğinden onun bazı özelliklerini bilme olanağı ile özünü bilme imkânı arasındaki ayrımı iyi yapmak gerekmektedir.³⁸

Varlığını onayladığımız halde kavrayamadığımız tek varlık Tanrı değildir. Simon, çevremizde gerçekleşen birçok olayın gerçekliğini kabul ettiğimiz halde bilimsel olarak nedenini açıklayamadığımız durumların bulunduğunu ifade etmektedir. Elbette ki dünyamıza ait birçok olguyu bir gün bilimsel olarak açıklama ümidi onun geçici bir kavranılamazlığa tekabül ettiğini gösterse de tavır olarak söz konusu olgunun gerçekliğinden vazgeçmememizi göstermesi açısından önemlidir. Kavranılamazlığı daha açık hale getirmek için kavramanın ifade ettiği anlamı da açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Bir düşünceyi kavramak bütünü ortaya koyan bağlantıları bilmek iken bir varlığı kavramak onun sahip olduğu tüm bileşenleri yapı ve işlev açısından bilmek anlamına gelmektedir. Örneğin bir saatin zamanı gösterdiğini herkes bilebilir ancak saati kavramak onun bütün çarklarının ve yaylarının dizilişlerini, aralarındaki münasebeti ve hareketi bilmekle mümkündür. Oysa Simon'a göre saatin temel çalışma prensibi olan hareketi kavramamız güçtür. Necessellik bağlamında hareketin nasıl meydana geldiğini tasvir edebiliriz ancak bütün hareketlerin nedeni olan ilk hareketi bilimle veya gözlemlerimizle açıklamamız olanaksızdır. Dolayısıyla varlık hakkında betimlemede bulunmak, genellemeler

³⁵ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1/391.

³⁶ Simon'a göre din ile felsefe arasındaki en belirgin farklar şunlardır: Felsefe hakikati akıl üzerine inşa ederken din, hakikati Tanrı'dan gelen ve akla kendini empoze eden bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. Felsefenin temel ilkesi özgürlük iken din, otorite ilkesi üzerinden kavranmaktadır. Dini otorite tartışılmaz olmalıdır. Zira tartışmaya açıldığı zaman söz konusu hakikat artık otoritenin değil felsefenin alanına dâhil olmuştur. Bk. Jules Simon, *La liberté de conscience* (Paris: Librairie Hachette, 1872), 3. Simon, *La religion naturelle*, 36-37.

³⁷ Jacques vd., *Manuel de philosophie*, 444.

³⁸ Simon, *La religion naturelle*, 37-38.

yapmak veya neden ile sonuç arasındaki bağlantıyı kurmak her zaman onu kavramak anlamına gelmemektedir.³⁹

Çevresindeki varlıkları kavrayamayan insan aynı zamanda kendisini de kavrayamamaktadır. Metafizik bir cevher olarak düşüncenin, bedeni hareket ettiren fiziksel bir etkiyi tetiklemesi açıklanamamaktadır. Görmeye dair bilinenler gözün sinirsel yapısı ve optik açıklamalardan ibaretken zihinde oluşan imge ile görüntü arasında nasıl bir ilişki olduğunu bilim ortaya koyamamaktadır. Aynı şekilde insan için kendi cevheri, duygular ve duyular kapalılığını her zaman korumaktadır. Bütün bunlara rağmen insan kendi varlığını inkâr etmemekte ve her şeyi açıklayabilecek güçteymiş gibi hareket etmektedir. İnsanın, kendisi ve evren hakkındaki bilgisinin sınırları fark edildiğinde, aklın sınırları ve Tanrı'nın kavranılamaz olduğu gerçeği de kabul edilecektir. Ancak kavranılamaz olmak Tanrı için diğer varlıklarla kıyaslandığında çok daha farklı bir anlama sahiptir. Biz nesnel varlıkları bütün yönleriyle kavrayamasak bile analogi yoluyla onları kıyaslama, tanımlarını yapma, bağlı oldukları ilkeleri anlama veya sınıflandırma imkânına sahibiz. Oysa Tanrı Bir olduğu için herhangi bir sınıflamaya veya tanıma tabi tutulamaz. Hatta nesnel varlık için kullandığımız dil onu nitelemek için son derece yetersizdir. Onun ilmi, kudreti vb. nitelikleri için belirlediğimiz kavramların taşıdığı anlamlar Tanrısal düzeyde kavranılamaz anlamlara dönüşmektedir. Bu yüzden onun kavranılamazlığı doğasının aşkınlığına özgüdür.⁴⁰

Simon, Tanrı'yı sıfatlarıyla birlikte kavramaya çalışan filozofların antropomorfik bir Tanrı inancına meylettiğini ifade etmektedir. Tanrı'nın insanı kendi imajında yarattığı şeklindeki düşünceye katılmayan düşünür, Tanrı dışındaki tüm varlıkların doğalarına uygun şekilde var olan bir sistemin içinde yer aldığını sadece Tanrı'nın bu düzenin dışında bir konuma sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca yaratan ile yaratılan varlığın benzerliğinden söz etmek de uygun değildir. Zira kendi ilkelirimizi Tanrı'ya atfettiğimiz zaman birçok çelişik ve anlaşılamaz sonuçlarla karşılaşmaktadır. İnsanın sahip olduğu yetilerin Tanrı'da sonsuz bir şekilde bulunduğunu söylemek de meseleyi çözmektedir. Çünkü sonsuzluğun ne olduğu anlaşılmadığı zaman sarf edilen cümle de anlamdan yoksun olmaktadır. Platon ve Aristoteles gibi filozoflar da Tanrı'nın yetkinliğini koruyabilmek için onu evrenden tamamen farklı bir mahiyette kabul etmekle birlikte onlar için de sorun Tanrı'nın inayeti bağlamında evrenle ilişkisini açıklama noktasında ortaya çıkmıştır.⁴¹

18. yüzyıl felsefesine özel bir parantez açan Simon, bu dönemde gelişen düşüncelerin bilimsel ilerlemelerin ve dolayısıyla bilimsel yöntemin etkisinde kaldığını

³⁹ Simon, *La religion naturelle*, 40-41.

⁴⁰ Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2/462; Simon, *La religion naturelle*, 44-45.

⁴¹ Simon, *Études sur la théodicée de Platon et d'Aristote*, 33-34; Simon, *La religion naturelle*, 48-49; Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2/464.

ifade etmektedir. Descartes'ın gerçekliğinden emin olmadığı hiçbir şeyi hakikat olarak kabul etmeyeceğim sözünü doğrulamacı yöntemle birleştiren düşünürler böylece metafizik söylemleri reddetme yoluna gitmişlerdir. Materyalizmin ve ateizmin güçlendiği bu yüzyılda Tanrı inancını koruma peşinde olan başka bir kesim ise akla uygun yani kavranılabilir bir Tanrı inancını dillendirmektedirler. Tanrı, evrendeki yapıya ne kadar benzerse o kadar kavranılabilir düşüncesiyle onu bütün sıfatlarıyla tanımlamaya ve inancın doğasında var olan gizemli tüm noktaları aydınlatmaya çalıştılar. Simon, bu düşüncenin Tanrı'yu insanlaştırmak olduğunu düşünmektedir. Tanrı'nın kavranılamazlığını bir kez daha evren hakkında sahip olduğumuz bilginin sınırları üzerinden tartışan Simon, kişinin ancak duylara karşılık gelen nitelikleri bilebileceğini ancak nesnede duylarla algınamayan başka niteliklerin de bulunabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda insan bu nitelikleri algılayamadığı için asla onları bilemeyecek ve kavrayamayacaktır. Aynı şekilde Tanrı'nın nitelikleri de sadece hiyerarşik olarak üstte bulunmasından dolayı değil aynı zamanda doğasının da tamamen farklı olmasından dolayı bizim çeşitli algı yetilerimizin ötesinde kalmaktadır. Simon'a göre 18. yüzyıl filozofları bunu göz ardı ederek Tanrı'yu her yönüyle kavranılabilir kılmaya çalışırken materyalizm ve ateizmin besleneceği verileri kendi elleri ile hazırlamışlardır.⁴²

Antik Yunan Felsefesi sonrası Tanrı'yu konu edinen felsefi tartışmaların yanlış bir zemin üzerinden yürütüldüğünü savunan Simon, bunda kavramların yanlış anlaşılmasının büyük bir payının olduğunu düşünür. Yunanca *απερας* kelimesi (*α=olumsuzluk; περας=sonlu*) *sonsuz* (Fr. *infini*) şeklinde tercüme edilmiş ve bugün kullandığımız nihayeti olmayan anlamında değerlendirilmiştir. Oysa *απερας*, Yunan filozoflar için bitmemiş-tamamlanmamış anlamına gelmekte ve bu kelimeyi evreni nitelemek için kullanmaktaydılar. Bu yüzden Tanrı'yu nitelemek için bitmiş tamamlanmış olan yani yetkin anlamında *τελειος*⁴³ (Fr. *fini*) kelimesini tercih etmekteydiler. Simon'a göre Yunan filozoflar için *απερας* ve *τελειος* kavramları bir varlığın yetkinliğini belirtmek için kullanılmaktaydı ve zaman ve uzamla bir ilgisi yoktu. Oysa sonraki dönemde *τελειος* kelimesi sınırlı varlıklar için kullanılırken, *περας* kelimesi de Tanrı'yu niteleyen bir kavrama dönüştü. Sonlu ve sonsuz şeklinde anlaşılabilen bu nitelemeler zihinlerde büyüklük algısıyla ilgili bir nispet olarak düşünölmeye başlandı ve Tanrı'nın varlığıyla ilgili onun sonsuz zaman ve uzam (Fr. *l'étendue*) şeklinde yorumlanmasına neden oldu. İkinci olarak aslında Tanrı'nın mutlak yetkinliğini ifade eden *τελειος* (Fr. *fini*) kavramı, olumlu anlamından çıkarılarak sonlu varlıkları nitelemek için kullanılan olumsuz bir forma sokuldu. Simon'a

⁴² Simon, *La religion naturelle*, 50-51.

⁴³ Aristoteles'in *τελειος* kavramı hakkındaki tanımı için bk. Aristoteles, *Die Metaphysik Des Aristoteles* (Tübingen: Fues, 1847), 117-118. (1021b-10,30/1022a-5). Ayrıca *τελειος*'un değişen varlıkla mı yoksa sabit bir durumla mı ilgili olduğu hakkındaki yorum ve değerlendirmeler için bk. Robert Wisnovsky, *İbn Sinâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik, 2010), 54-57.

göre tüm bunlar Tanrı'yı zaman ve uzamı dolduran bir büyüklük olarak niteleyen yanlış yorumlara neden olan vahim hatalardır. Tanrı sonsuzdur denildiğinde ortaya çıkan anlam, onun zaman ve uzamın dışında olduğudur.⁴⁴

Simon, uzay (Fr. *l'espace*)⁴⁵ ve zamanın dışında bir Tanrı'nın kavranılamaz olduğunu ve dolayısıyla aklın sınırlarına işaret ettiğini, ancak zaman ve uzamın içinde bir Tanrı'nın ise çelişik olduğunu ve aklın güçsüzlüğü anlamına geldiğini düşünmektedir. Bu söylemi geçerli kılmak için Simon, zaman ve uzamın birer gerçek töze değil sonlu varlıkların kendi aralarındaki bir nispete dayandığını ve bunun dışında bir gerçekliğinin olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Uzam, herhangi bir varlığı barındırma durumuna göre dolu veya boş olarak tasavvur edilebilir. Bu akıl yürütmeden hareketle Simon, dolu ve boş kavramlarına ulaştığımızı ve uzamın boş olduğunda nesneyi kabul etme potansiyeli olarak işlev gördüğünü ifade etmekte ve tanımının da bu şekilde yapılabileceğini düşünmektedir. Varlığı genel olarak töz, nitelik ve nispet (Fr. *rapport*) kategorilerinden biri içinde değerlendirmemiz gerektiğini ifade Simon, uzamın bir nesne veya zihin olmamasından dolayı ve nitelikleri bulunmadığı için töz olarak değerlendirmememiz gerektiğini söylemektedir. Hiçbir şekilde duyularla algılanamadığı için uzamın bir nitelik olarak görülmesi de doğru değildir. Geriye onun bir nispet olduğu kalmaktadır. Çünkü nesne olmasaydı uzam da olmayacaktı ve uzamın varlığı sadece nesne var olduğunda ona kıyasla ortaya çıkmaktadır.⁴⁶

Uzamda olduğu gibi zaman konusunda da Simon onun gerçek bir varlığının olmadığını düşünmektedir. Zaman, art arda gelmenin düzeni olarak vardır. Şayet evrende hareket olmasaydı veya bütün varlıklar aynı anda ve düzende hareket etselerdi zaman meydana gelmeyecekti. Ancak nesnenin biri hareket ederken diğeri hareketsiz olduğunda aralarında bir nispet oluşmakta ve bu nispete de zaman denmektedir. Dolayısıyla uzam ve zamanın ortaya çıkması için en az iki farklı varlık arasında kurulan bir nispetin olması gerekmektedir. Simon, varlığın meydana gelmesi için öncelikle uzamın, bir değişimin ortaya çıkması için onu içerecek bir zamanın bulunması gerektiğine dair inanca katılmamaktadır. Nesne olmadan uzam ve zaman hiçlikten ibaret olurdu. Onlara gerçeklik hüviyeti kazandıran şey nesneyi algılayan zihnin soyutlama işlemidir.⁴⁷ Sonuç olarak filozofun ulaşmak istediği nokta, uzam ve zamanın bölünebilirlik, ölçülebilirlik ve çoklukla ilgili bir nispetten ibaret olduğu ve bu özellikleriyle ancak Tanrı dışındaki diğer varlıklara nispet edilebileceğidir.⁴⁸

⁴⁴ Simon, *La religion naturelle*, 53.

⁴⁵ Simon kimi zaman uzam (Fr. *l'étendue*) kimi zaman da uzay (Fr. *l'espace*) kelimesini birbirinin yerine kullanmaktadır. Biz çalışmamızda felsefi kaynaklarda daha sık kullanılan uzam kelimesini tercih ettik.

⁴⁶ Simon, *La religion naturelle*, 55-57.

⁴⁷ Simon, *La religion naturelle*, 59-60.

⁴⁸ Simon, *Le devoir*, 63-64.

Her uzam başka bir uzam tarafından kuşatılmaktadır ve uzay sonsuz uzamdan oluşmaktadır şeklinde ortaya konulan uzayın sonsuzluğu düşüncesine katılmayan Simon, Tanrı'nın dışında başka varlıkların sonsuz olamayacağını ifade etmektedir.⁴⁹ Sonlu varlıkların toplamı sonsuzu oluşturamaz. Uzayı bir bütün olarak düşünürsek, hiçbir şeyin bütünü dışında kalması mümkün değildir. İnsanın bütünü ötesinde bir şeylerin daha var olması gerektiğini düşünmesinin yanlışlığı uzama gerçeklik atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. Uzaydaki sonlu varlıkların toplamı olan bütünü dışında var olan tek şey hiçliktir. Uzama veya zamana gerçeklik atfedildiğinde bilfiil sonlu, mantıksal olarak sonsuz denmesi gerekir ki Simon'a göre bu durumda içinden çıkılmaz çelişkilere düşmek kaçınılmazdır.⁵⁰ Sonsuzluk bir yetkinlik olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda evren sonsuz mudur sorusunu, evren yetkin midir şeklinde anlamalıyız. Evreni, "bütün" olarak isimlendirdiğimizde onun dışında kendisini kıyas edebileceğimiz başka bir bütün olmadığı için ölçülemez yani kıyaslanamaz olmasının oluşturduğu büyüklük hiçbir zaman sonsuzluk değildir.⁵¹

Evrenin zaman ve uzamla birlikte sonsuz olduğunu kabul etmek Tanrı'yı yarattığı varlıklardan ayrı görmemek anlamına gelmektedir. Zaman ve uzam sonsuz olarak ele alındığında şayet bunlar Tanrı'dan ayrı bir varlığa sahiplerse bu sonsuzun tanımını açısından yanlıştır. Şayet Tanrı'nın bir niteliği olarak değerlendiriliyorsa Tanrı zaman ve uzamı içeren bir yapıdadır ki bu da onun yetkinliğine aykırıdır. Sonsuz olmakla yetkinliği birbirinden ayrı şeylermiş gibi değerlendirdiğimizde ise sonsuzluğa negatif bir anlam yüklemiş olmaktadır. Simon, böyle bir tartışmada varılacak nokta ya birden fazla Tanrı'nın varlığını kabul etmek ya da panteizm⁵² olacaktır demek ve kendi görüşünü şöyle özetlemektedir:

*Ne sonsuz bir zaman ne de sonsuz bir uzay vardır; zaman ve uzay evren ile başlamaktadır; onlar evrenin durumu ve gerekliliğidir; ama sonsuz olan Tanrı ne uzayda ne de zamandadır, o dışarıda ve üsttedir. O halde bizim için o kavranılamazdır.*⁵³

Tanrı'nın kavranılamaz olduğunu Tanrı ile insanın akıl gücünü kıyaslayarak göstermeye çalışan Simon, Tanrı'nın evreni yarattığı için yarattığı varlığı bilmesi gerektiğini ve bilmenin bilmemeye göre bir yetkinlik olmasından dolayı da akıl sahibi bir varlık olduğunu ifade etmektedir. Tanrı'nın bilmesi de en yetkin tarzda olmalıdır. Oysa insan zaman ve uzamla ortaya çıkan tüm değişimlerden etkilendiği için zorunlu olarak değişim içindedir. Tanrı ise değişimden münezzeh olduğu için etkilenmeyendir.⁵⁴ Kavramları zapt etme ve işleme gücüne göre farklı zekâlara sahip insanlar, sürekli bir düşünceden diğerine geçerek savrulmaktadır. Düşüncelerden

⁴⁹ Jacques vd., *Manuel de philosophie*, 407-408.

⁵⁰ Simon, *Le devoir*, 64.

⁵¹ Simon, *La religion naturelle*, 64-65.

⁵² Poitou, *Les philosophes Français contemporains et leurs systèmes religieux*, 319.

⁵³ Simon, *La religion naturelle*, 74.

⁵⁴ Simon, *Études sur la théodicée de Platon et d'Aristote*, 53.

birini yakalarken diğerini kaybeden insan böylece ne kadar zayıf olduğunu hissetmektedir. Başka birçok farklı örneklerle insanın akılsal sınırlarını gözler önüne seren Simon'un söylemek istediği, sonlu bir aklın asla sonsuz bir akli kavramasının mümkün olmadığıdır. Bunun gibi Tanrı'nın sahip olduğu bütün nitelikler de asla insaninkine veya tecrübe edilebilir varlık alanına ait bir nitelikle benzerlik içerisinde düşünülmemelidir.⁵⁵ Tanrı'yı nitelemek için kullanılan tüm kavramlar da özünde asla onu niteleyecek güce sahip değildir. Simon, dünyamıza ait kelimelerin mahiyeti farklı ve kavranılamaz olan Tanrı için kullanıldığında ancak belirsiz ve tanımsız bir anlama büründüğünü ve bu şekilde de olsa Tanrı hakkında konuşmanın susmaktan daha iyi olduğunu düşündüğü için bu dili kullanmaya devam ettiğini ifade etmekte ve şöyle demektedir:

*Tanrı hakkında konuşurken insanî bir dil kullanma zorunluluğunda en azından Tanrı'nın kavranılamaz olduğunu unutmamaya kendimizi zorlayalım: ve onun hakkında o var, o düşünüyör, o istiyor dediğimizde hatırlayalım ki bunlar sadece onun; varlık, düşünce, aşk ve irade dediğimiz şeyin en yetkin ve bilinemez nedeni olduğu anlamına gelmektedir.*⁵⁶

Tanrı'nın var olduğunu bilmek onun doğasına yaklaşmak anlamına gelmektedir. Bilince konu olan Tanrı, bütün nedenlerin nedeni, evrensel akıl, her yönüyle yetkin ve evrenin varlık ve inayet sebebi olarak kabul edilirken bu kör bir mantıksal soyutlama olarak değerlendirilmemelidir.⁵⁷ Tüm bu niteliklerin ötesinde Simon'a göre Tanrı'nın sıfatlarına dair söylenebilecek en belirgin vasfı *kavranılamazlık* olarak kalmaktadır.

SONUÇ

Bilimsel gelişmelerin idrake sunduğu evren anlayışının etkilerini 15. yüzyılla başlatabileceğimiz modern felsefe üzerinde gözlemleyebiliriz. Kuşku yok ki Descartes başta olmak üzere Leibniz, Spinoza, Bacon gibi filozofların felsefeleri her şeyden önce takip ettikleri yöntemle dikkatleri üzerine çekmiştir. Metafiziğin en çetrefilli konularını analitik ve aksiyomatik bir tarzda matematiksel kurgulara dönüştürerek sunmalarında bilimsel yöntemden devşirdikleri çok fazla şey vardır. Bu düşüncenin arka planında bilimin sağladığı güvenle Tanrı düşüncesinden vazgeçiş eğilimine karşı, benzer bir dil kullanarak onun varlığını gösterme isteğinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada gündeme gelen mesele, çalışmamızın da temel problematiklerinden biri olan, akıl ile Tanrı ne kadar ispat edilebilir ve kavranabilir sorusudur. Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi büyük düşünürler elbette ki bu problemin farkındaydılar ve sık sık eserlerinde Tanrı'nın özünün ve sonsuzluğun insan zihni tarafından kavranılamaz olduğunu vurguluyorlardı. Ancak Simon'a göre söz konusu filozofların söylemleri, düşünceleri ile her zaman tutarlılık içinde değildir.

⁵⁵ Simon, *La religion naturelle*, 77-78.

⁵⁶ Simon, *La religion naturelle*, 82. Ayrıca bk. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2/470-471.

⁵⁷ Jacques vd., *Manuel de philosophie*, 444-445.

Simon, Tanrı hakkında ileri sürülen delillerin geçersizliği veya yanlışlığını değil, filozofların kavranılamaz alana akıl ile müdahale ettiklerini iddia ediyordu. Yapı ve mahiyeti ne kadar farklı olursa olsun bütün delillerin ortaya koyduğu iki husus vardı: Tanrı'nın varlığı ve sonsuzluk kavramı. Dolayısıyla her şeyden önce Tanrı'nın var olduğunu ittifak halinde söylemek mümkün hale gelmektedir. Bundan sonra yapılması gereken onun özelliklerini ortaya koymaktır. Simon'un eleştirileri de bu noktada yoğunlaşmaktadır. Varlık itibarıyla evrendeki hiçbir şeye benzemeyen Tanrı'yı bir takım kıyaslar veya analogiler ile kavramaya çalışmak bir taraftan Tanrı'yı insanlaştırırken diğer taraftan ateist ve pozitivist düşünceleri susturacak bir güce haiz olmamaktadır. Ayrıca Aristoteles'ten devşirilen felsefe dili, Tanrı'nın varlığını kavranılabilir bir formda ortaya koymadığı için ne ateistleri ikna etmekte ne de inananların imanına katkı sunmaktadır. Rasyonalist filozofların kendi aralarında konuşmaları şeklinde değerlendirilen bu yöntem, Simon'a göre zaten Tanrı'ya inanan filozoflara bildikleri şeyi tekrar etmekten ibarettir. Böylece ortaya çıkmaktadır ki Simon'un klasik Tanrı delillerine yönelttiği en büyük eleştiri yöntemle ilgilidir.

Simon'a göre felsefenin her şeyi akılla açıklama çabaları, “ancak akılla kavranılabilene iman edilmelidir” şeklinde bir kabule dönüşmektedir. Bu yüzden Tanrı'nın en temel sıfatını kavranılamazlık olarak tayin eden Simon, bedenimizin işleyişi veya bilimsel olarak izah edilemeyen birçok olgunun varlığını göstererek aklın idrak edemediği her şeyin yok sayılmaması gerektiğini örneklendirmeye çalışmaktadır. Açıktır ki bu söylemlerin önemli bir kısmı temelde bir panteizm eleştirisi olarak şekillenmektedir. Tanrı'yı evrenden hareketle belirlemeye çalıştığımızda, hiçbir analogi ile anlatılamayacak yaratmaya dair felsefi bir argüman geliştirdiğimizde veya zaman ve uzam kavramları ile Tanrı arasındaki ilişkiyi sonsuzluk bağlamında tahlil ettiğimizde aklın sınırlarını aşmış ve birtakım paradokslardan kurtulmak için panteist düşünceye meyletmek zorunda kalmışızdır. Oysa kavranılamazlık, birçok çelişkiden kurtulma imkânı vermekle beraber felsefi bir yöntem olarak da kabul edilmelidir.

Felsefenin kıyas metodunu kullanan kendine has bir dilinin olduğu ve bunun kaçınılmazlığı söylenerek Simon'un kavranılamazlık üzerinden inşa ettiği yöntem, yeterince felsefi bulunmayabilir. Bu tamamen yanlış değildir çünkü kendisinin gerçekte amacı metafizik bir felsefe yapmak değildir. Onun temel kaygısı felsefede insanın bilmesine konu olan alanın sınırlarını belirtmek ve kavranılamazlığın da felsefi bir bakış açısı olabileceğini göstermektir. Simon; yaratma, Tanrı'nın evrenle ilişkisinin mahiyeti, onun ilminin, kudretinin ve diğer yetkinliklerinin bizim tecrübe ettiklerimize hiç benzememesinden dolayı nasıllığını asla bilemeyeceğimizi söylemektedir. Sonuç olarak Simon, bilimsel yöntemin doğrulamacı yaklaşımı ile modern filozofların akılcı tutumlarına karşı, felsefenin her şeyi açıklama etkinliği değil,

neyi açıklayamayacağını bilgisine erişme olarak görmekte ve bu bağlamda Tanrı'nın en belirgin sıfatının kavranılamazlık olduğunu ileri sürmektedir.

KAYNAKÇA

- Arıcan, M. Kazım. "Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3/1 (2013), 17-32.
- Arıcan, M. Kazım. "Spinoza'nın Tanrı Anlayışının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2007), 173-206.
- Aristoteles. *Die Metaphysik Des Aristoteles*. Tübingen: Fues, 1847.
- Bossuet, Jacques Benigne. *Élévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne*. Paris: Libraire Editeur, 1842.
- Descartes, Rene. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences*. Paris: Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1894.
- Descartes, Rene. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Descartes, Rene. *Les méditations métaphysiques*. 2 Cilt. Paris: Chez Pierre Prault, 1724.
- Descartes, Rene. *Oeuvres de Descartes: Principes de la philosophie par Charles Adam & Paul Tannery*. Paris: Librairie Philosophique, 1964.
- Descartes, Rene. *Principes de la philosophie*. Paris: Librairie Hachette, 1892.
- Devillairs, Laurence. "L'Augustinisme des Preuves Cartésiennes de l'Existence de Dieu". *Archives de Philosophie* 67/1 (2004), 23-50. <https://doi.org/10.3917/aphi.671.0023>
- İbn Sînâ. *Aşk Risalesi*. çev. Ahmet Ataş. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2002.
- Jacques, Amedee vd. *Manuel de philosophie*. Paris: Librarie de L. Hachette, 4. Baskım, 1863.
- Korlaelçi, Murtaza. "Deizm – Ateizm Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları". *Felsefe Dünyası* 68 (2018), 5-23.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Doğubatı, 2011.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. 2 Cilt. Paris: Librairie Ernest Flammarion, ts.

- Özalp, Hasan. “Descartes Felsefesinde Kozmolojik Argüman Soruşturması”. *Milel ve Nihal* 11/2 (2014), 139-161.
- Poitou, M. Eugene. *Les philosophes Français contemporains et leurs systèmes religiueux*. Paris: Libraire Editeur, 1864.
- Seche, Leon. *Jules Simon sa vie et son oeuvre*. Paris: A. Dupret Éditeur, 1887.
- Simon, Jules. *Études sur la théodicée de Platon et d’Aristote*. Paris: Libraire Editeur, 1840.
- Simon, Jules. *Histoire de l’école d’Alexandrie*. Paris: Libraire Editeur, 1845.
- Simon, Jules. *La liberté*. 6 Cilt. Paris: Librairie de L. Hachette, 1859.
- Simon, Jules. *La liberté de conscience*. Paris: Librairie Hachette, 5. Basım, 1872.
- Simon, Jules. *La religion naturelle*. Paris: Librairie de L. Hachette, 4. Basım, 1857.
- Simon, Jules. *Le devoir*. Paris: Librairie Hachette, 11. Basım, 1874.
- Spinoza, Benedictus de. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi, 4. Basım, 2011.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik, 2010.

Gazzâlî’de Ruhun Tabiatı Tartışması: Maddî mi Gayri Maddî mi?

al-Ghazâlî on the Nature of the Soul: Material or Immaterial?

Aykut Alper YILMAZ

Arş. Gör. Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

Res. Assist. Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Department of Philosophy of Religion, Ankara / Turkey
alper.yilmaz@asbu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-3905-018X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.858605

Atıf / Citation: “Gazzâlî’de Ruhun Tabiatı Tartışması: Maddî mi Gayri Maddî mi? / al-Ghazâlî on the Nature of the Soul: Material or Immaterial?”. *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 55 (Haziran/June 2021/1), 301-325.

doi: 10.29288/ilted.858605

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İslam dünyasında oldukça etkili isimlerden biri olan Gazzâlî'nin düşünceleri, birçok konuda oldukça muğlaktır. Onun görüşlerini tespit etmedeki zorluk, genel olarak, Gazzâlî'nin eserleri arasında gözlemlenen farklılıklardan kaynaklanır. Bu farklılıklar, yalnızca üslupla alakalı olmayıp zaman zaman Gazzâlî'nin birbiriyle çelişen görüşleri savunması şeklinde de tezahür etmektedir. Ruhun tabiatı meselesi de bunlardan biridir. Gazzâlî, farklı eserleri karşılaştırıldığında, ruhun tabiatı hakkında çelişen görüşler öne sürüyor gözükmektedir. Bir taraftan *el-İktisâd fi'l-İtikâd* adlı eserinde ruhun yer kaplayan ve maddi bir varlık olduğunu ima ederken, diğer bazı eserlerinde ise bu görüşün tersini savunmakta ve ruhun gayri-maddi olduğunu vurgulamaktadır. Gazzâlî'nin, farklı eserlerinde ruhun tabiatına ilişkin farklı görüşler serdetmesi, görünürdeki bu farklılıkların nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin Michael E. Marmura, Richard Frank, Timothy Gionatti, Ayman Shihadeh, Frank Griffel gibi Gazzâlî yorumcuları arasında süregiden bir tartışmaya da önayak olmuştur. Bu çalışmada ben, öncelikle, Gazzâlî'nin gerçek düşüncesine ilişkin süregiden bu tartışmayı kısaca özetleyeceğim. Sonrasında ise onun çelişiyor gözükten düşünceleri üzerine bazı mümkün uzlaştırma önerilerinde bulunacağım.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Kelam, Ruh, Ruhun Tabiatı, İkicilik, Gazzâlî.

Abstract

As one of the most influential Muslim thinkers al-Ghazâlî's thoughts on a number of important subjects are not entirely clear. The difficulty in determining his views is generally due to the differences observed between al-Ghazâlî's works. These differences are not only related to style but also manifest as al-Ghazâlî's defending contradictory views from time to time. The nature of the soul is one of them. In this paper, I will focus on the salient differences in his views on the nature of the soul in his different works, *al-İktisâd fi'l-İtikâd* and some others. Al-Ghazâlî seems to present conflicting views on the nature of the soul in his different works. On the one hand, in his work named *al-İktisâd fi'l-İtikâd*, he states that the soul is an extended and material entity, while in other works he defends the opposite of this view and emphasizes that the soul is immaterial. This very fact has been the subject of an ongoing debate as to how to handle these apparent differences among the commentators of al-Ghazâlî, such as Michael E. Marmura, Richard Frank, Timothy Gionatti, Ayman Shihadeh, Frank Griffel and others. After summarizing briefly the ongoing debate about what is taken to be al-Ghazâlî's real thoughts by the commentators on the issue within the purview of the abovementioned two books, I will offer some possible conciliatory remarks on his seemingly incoherent statements.

Keywords: Philosophy, Kalâm, Soul, The Nature of the Soul, Dualism, al-Ghazâlî.

Extended Summary

The differences in style and discourse among the works of al-Ghazâlî made it difficult to clearly identify his thoughts on many subjects. Because the differences between his works are not only linguistic differences depending on the level of understanding of the audience, but they also include differences of opinion. This situation has led to the emergence of different comments on what al-Ghazâlî actually thinks on many issues. The matter of the nature of the soul is also one of those matters where it is difficult to determine the real thoughts of al-Ghazâlî. When al-Ghazâlî's some works (such as *Iqtisâd*, *Risâlah al-Ladunniyyah*, *Ma'ârij al-Quds*, *al-Madnün al-saghîr*) read independently and to understand al-Ghazâlî's understanding of the soul, some contradictions stand out between them. While the idea that the materiality of the soul is defended in *Iqtisâd*, that the soul is an immaterial substance is defended in others. Let us now examine some passages in *Iqtisâd* that give rise to opposing interpretations. When the ontological classification –the definitions of substance, body, and accident– put forward by al-Ghazâlî in *Iqtisâd* is examined, it becomes clearer that he does not leave

room for a dualist understanding. For, the definitions of substance and accident set forth in *Iqtisâd* clearly state that the only immaterial entity is God. It is observed that al-Ghazâlî does not leave any room for an immaterial substance such as the soul in this ontological classification. For, according to al-Ghazâlî, the only intangible entity is God. Considered within this classification, all beings other than God (including angels and jinn) are material. Also in *Iqtisâd*, al-Ghazâlî emphasizes that in order for the torment in the grave to occur, a material part of man that cannot be destroyed must remain. This emphasis on the necessity of a material part to survive goes against the understanding of the immaterial soul. Well, what was the reason(s) that drove al-Ghazâlî to propose such contradictory views? Were these contradictions just confusion? Or did al-Ghazâlî have a plan or purpose when he put forward different views? According to Ayman Shihadeh's interpretation, al-Ghazâlî is a dualist – the view that the soul is immaterial. He thinks that, the main reason al-Ghazâlî seems to adopt a materialist attitude in *Iqtisâd* is to be able to defend the hudûs argument in a consistent way. Kojiro Nakamura also thinks al-Ghazâlî is a dualist. According to Nakamura, the aim of al-Ghazâlî is not only to challenge the traditional beliefs of the believers. For this reason, al-Ghazâlî keeps his dualism secret, in order not to conflict with the Ash'arites. The common people (*awam*) need not know everything. According to Frank, al-Ghazâlî does not actually advocate materialism (the view that the soul is material) in *Iqtisâd*, but rather tries to make room for a dualist view. When the details are read carefully, it will be seen that, according to Frank, a dualist view was advocated in *Iqtisâd*. According to Gianotti, al-Ghazâlî, in all his works, aims to make the readers believe that the teachings of religion are true, without causing speculation and confusion in philosophical matters. Because, doubting readers and spending time thinking about such issues will prevent them from exercising practices that will lead them to Sufi experience. Therefore, al-Ghazâlî does not want to cause his readers to doubt on issues that do not contradict the teachings of the Sharî'ah. In my opinion, contradictions among al-Ghazâlî's works are in a natural harmony with the last comment we dealt with. However Gianotti's interpretation excludes al-Ghazâlî's works in which he openly advocated the immateriality of the soul; he bases this on the grounds that they are not authentic. In my opinion, a reasonable reading of al-Ghazâlî can be achieved without having to deny the authenticity of these works. According to this interpretation, what matters is not whether the soul is material or not, but the penalty in the grave and bodily resurrection, which are among the teachings of Islam. So, what was the reason al-Ghazâlî leave the matter so ambiguous? I can list some of the reasons that come to mind regarding al-Ghazâlî's contradictory statements in the materialism-dualism debate: Possible reason 1: Al-Ghazâlî, based on the verse al-Isrâ/85 "They ask you 'O Prophet' about the soul. Say, 'Its nature is known only to my Lord, and you 'O humanity' have been given but little knowledge.'" may have thought that this issue would never be known. Possible reason 2: Perhaps al-Ghazâlî thinks that this issue can only be understood through religious experience (reaching some of sufi ranks). Therefore, instead of trying to understand this issue with reason, he may have found it correct to direct people to Sufi practices. Possible reason 3: al-Ghazâlî may have believed that the data of that day did not allow access to such information and therefore wanted to allow both views. It is quite inconvenient to long for only one view of Islam based on the insufficient data available.

GİRİŞ

Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (öl. 505/1111) İslâm dünyasını derinden etkilemiş düşünürlerden biridir. Onun en önemli özelliklerinden biri, İslâm toplumunun her kesimine hitap edebilmiş olmasıdır. Okuyucu kitlesinin seviyesini, hassasiyetlerini ve arka-planını göz önünde bulunduran Gazzâlî'nin bu gayreti, eserleri arasında önemli farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İbn Rüşd (öl.

595/1198) tarafından “Eş’arilerle Eş’arî, sufilerle sufi, filozoflarla filozof”¹ şeklinde nitelenmesine de bu durumun kaynaklık ettiği söylenebilir.

Gazzâlî’nin eserleri arasındaki üslup ve söylem farklılıkları, onun birçok konudaki düşüncelerini net bir biçimde tespit etmeyi zorlaştırmıştır. Zira onun eserleri arasındaki farklılıklar, yalnızca hitap edilen kesimin anlayış seviyesine bağlı dilsel farklılıklar olmayıp, ileride göstereceğimiz üzere, görüş farklılıklarını da içermektedir. Bu durum, birçok konuda, Gazzâlî’nin gerçekte ne düşündüğü üzerine farklı yorumların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Ruhun tabiatı meselesi de Gazzâlî’nin asıl düşüncelerini belirlemenin güç olduğu meselelerden biridir.

Gazzâlî’nin ruh anlayışı üzerine pek çok farklı çalışma bulunsa da bunların bir kısmı, Gazzâlî’nin ruh hakkındaki çelişkili görünebilecek ifadelerine değinmeksiniz, meseleyi bazı eserleri ekseninde ele almıştır. Ancak bu çalışma, Gazzâlî’nin, ruh hakkındaki çelişkili görünen ifadeleri bağlamında ruhun tabiatı meselesine bakışını anlamayı amaçlamaktadır. Sözü edilen ifadelere dikkat çekerek konuyu ele alması bakımından literatürde öne çıkan çalışmalar ise şunlardır: Timothy Gianotti’nin, Gazzâlî’nin ruh düşüncesini eserlerine göre incelemiş olduğu *Al-Ghazâlî’s Unspeakable Doctrine of the Soul* adlı kitabı,² Richard Frank’in, *Al-Ghazâlî and Ash’arite School* kitabı,³ Ayman Shihadeh,⁴ Michael Marmura⁵ ve Kojiro Nakamura’nın⁶ –ayrı ayrı yazdıkları– makaleleri. Zikredilen Gazzâlî uzmanları, eserlerinde, Gazzâlî’nin ruhun tabiatı hakkında birbirine zıt düşen ifadelerini yorumlayarak, onun bu mesele hakkındaki asıl düşüncelerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Biz de, bu çalışmada, Gazzâlî’nin ruh anlayışı hakkındaki mevcut yorumları değerlendirerek, onun bu konuda nasıl bir tutum benimsediğini veya benimsemiş olabileceğini ortaya koymaya çalışacağız. Bu amaç üzere izleyeceğimiz yol da şu şekilde olacak. Öncelikle, Gazzâlî’nin, ruhun tabiatı hakkındaki görüşünü belirlemeyi zorlaştıran ve farklı yorumlara kaynaklık eden bazı temel metinlere odaklanacağız. Bu metinler, en azından yorumlanmadan okunduklarında, Gazzâlî’nin, farklı eserlerinde farklı görüşleri benimsemiş olduğu izlenimini oluşturmaktadır. Bu sebeple, Gazzâlî’nin ruh hakkında ne düşündüğünü anlamak, çelişkili gözükten bu pasajları yorumlamayı gerektirmektedir. Söz konusu çelişkiyi ortaya koyduktan

¹ Ebu’l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *Faşlu’l-Makâl* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1983), 52–53.

² Timothy J. Gianotti, *Al-Ghazâlî’s Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya’* (Leiden: Brill Publishment, 2001).

³ Richard M. Frank, *Al-Ghazâlî and Ash’arite School* (Durham: Duke University Press, 1994).

⁴ Ayman Shihadeh, “Al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism”, *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*. ed. Frank Griffel (Leiden and Boston: Brill Publishment, 2016), 2/113–141.

⁵ Michael E. Marmura, “Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality in the Tahâfut and the Iqtisâd”, *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, ed. Michael E. Marmura (Binghamton: Global Academic Publishing, 2005), 273–297.

⁶ Kojiro Nakamura, “Was Ghazâlî an Ash’arite?”, *The Memoirs of the Toyo Bunko* 51 (1993), 1–24.

sonra ise bu çelişkinin nedenlerine ilişkin Gianotti, Shihadeh, Nakamura, Frank ve Marmura gibi Gazzâlî uzmanlarının yorumlarına yer vereceğiz. Bu yorumcuların her biri, söz konusu çelişkiyi farklı yorumlamakta ve birbirlerine bazı itirazlarda bulunmaktadırlar. Son olarak ise zikredilen Gazzâlî yorumcularının iddialarından hareketle bir analizde bulunarak, ruhun tabiatına ilişkin Gazzâlî'nin düşüncelerine dair bir değerlendirme sunacağız.

1. RUHUN MADDİ OLUP OLMADIĞI BAĞLAMINDA İKTİŞÂD VE DİĞER ESERLER ARASINDAKİ ÇATIŞMA

Gazzâlî'nin ruh hakkındaki düşüncelerini anlamak için *İktişâd*, *Tehâfut*, *Madnûn-u Sağîr* ve *er-Risâletu'l-Ledunniyye*, *Me'âricü'l-Kuds fî Medâric Ma'rifeti'n-Nefs* gibi eserleri okunduğunda, bu eserler arasında bazı zıtlıklar göze çarpmaktadır. Gazzâlî, (*İktişâd*'dan önce kaleme aldığı) *Tehâfut*'te ve diğer bazı eserlerinde, ruhun gayri-maddî bir cevher olduğu düşüncesini benimsemiş gözükürken, *İktişâd*'da ise ruhun maddiliğini savunmaktadır. Örneğin o, *Madnûn-u Sağîr* isimli eserinde ruhun cismani olmadığını ve yer kaplamadığını açıkça ifade etmektedir.⁷ Onun ifadesiyle: "Ruhun bir mekân, bir yer tutmuş olması bâtildir. Zira her mütehayyiz olan şey bölünebilir."⁸ Yine *er-Risâletu'l-Ledunniyye* isimli eserinde de kelimaların ruh anlayışını (latîf cisim) eleştirerek,⁹ ruhun, filozofların nefs-i nâtika dedikleri cevherle aynı anlamda olduğunu ifade etmektedir.¹⁰ Ayrıca *Me'âricü'l-Kuds* isimli eserinde de o, ruhun maddî olmadığını ve kendisine işaret edilebilecek bir konuma sahip olmadığını belirtmektedir.¹¹ Onun, ruhun gayri-maddiliğini savunduğu bu eserlerin Gazzâlî'ye ait olup olmadığına yönelik eleştiriler bulunsa da bu ayrı bir çalışmanın konusu olacağından burada bu konuya girmeyeceğiz. Şimdi, Gazzâlî'nin kelimacı ve ruhu maddî gören pozisyonunu *İktişâd* ekseninde inceleyerek, bu eserler arasında zıtlık oluşturan bazı pasajları daha yakından görelim.

1.1. Gazzâlî'nin İtirafı Olarak Yorumlanabilecek Bir Pasaj

Bir yoruma göre Gazzâlî, aslında *İktişâd*'ı kaleme alırken, daha önce *Tehâfut*'te benimsiyor görüldüğü gayri-maddî ruh anlayışıyla çeliştiğinin farkındadır. Hatta o, söz konusu çelişkiyi ortadan kaldırmak adına çelişen ifadelerini uzlaştıracak bazı ifadelere de yer vermiştir. İddiaya göre Gazzâlî, *Tehâfut*'teki amacının kendi görüşünü yansıtmak olmadığını, bu yüzden de burada bir çelişkinin bulunmadığını

⁷ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İki Madnûn*, çev. Sâbit Ünal, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 90-91.

⁸ Gazzâlî, "Küçük Madnûn", 91.

⁹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, "Ledün Risâlesi", *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*, çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: Furkan Basım Yayın, 1995), 75.

¹⁰ Gazzâlî, "Ledün Risâlesi", 74.

¹¹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Me'âricü'l-Kuds fî Medâric Ma'rifeti'n-Nefs* (Beyrut: Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, 1988), 43.

ifade etmektedir. Bu yorumun kaynağı, bir uzlaştırma girişimi gibi görünen, *İktisād*'daki şu pasajdır:

Biz bu konuyu Tehāfut'te uzun uzadıya ele aldık. Onların (filozofların) görüşlerini iptal için, mekânda yer kaplamadığına (gayr-ı mütehayyiz) inandıkları nefsin bekâsını ortaya koyma ve onun –ister bu beden insan bedeninin aynısı isterse de gayrısı olsun– yönetmek için bedene geri döndüğünü varsayma yolunu izledik.

Gerçi bu kabule mecbur bırakan görüş (ilzâm) bizim inancımıza uygun değildir. Çünkü o kitap, hak olan görüşü ispat için değil, onların görüşlerini geçersiz kılmak amacıyla yazılmıştır.¹²

Pasajda geçen “mekânda yer kaplamadığına inandıkları nefis” ifadesi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düalist anlayışlarına işaret etmektedir. Zira maddi olan şeyler yer işgal ederken (yer kaplamak, bir hacme sahip olmak), gayri-maddi şeyler için böyle bir durum söz konusu değildir.¹³ Hemen sonrasında ise Gazzâlî, bunun (gayri-maddi nefis/ruh düşüncesinin) kendi görüşünü yansıtmadığını dile getirmektedir. Zira *Tehāfut*, Gazzâlî'nin, kendi görüşlerini ortaya koymak için değil, yalnızca İslam filozoflarının görüşlerini çürütmek için yazdığı bir eserdir. Bu ikaz, *Tehāfut*'ün başlarında da yapılması nedeniyle oldukça tutarlı gözükmektedir.¹⁴ Dolayısıyla *Tehāfut*'teki düalist söylemi bu pasaj bağlamında değerlendirmizde, gayri-maddi ruh anlayışı, Gazzâlî'nin gerçek görüşlerini yansıtmamaktadır. Dolayısıyla pasaj bu şekilde yorumlandığında aradaki çelişki ortadan kalktığı söylenebilir.

Alıntılanan pasajı böyle yorumlayanlar arasında Michael E. Marmura ve Richard Frank gibi Gazzâlî uzmanları da bulunur. Onlara göre pasaj, açık bir biçimde Gazzâlî'nin *İktisād*'da maddi bir ruh anlayışı benimsediği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁵ Diğer taraftan, Timothy Gianotti ise –Gazzâlî'nin *İktisād*'da maddi ruh anlayışını benimsediğine katılmakla birlikte–¹⁶ bu ifadelere temkinli yaklaşarak, bu pasajın bir ‘düalizmi reddediş’ şeklinde yorumlanamayacağını düşünür.¹⁷ Zira Gazzâlî'nin hemen pasajın devamında da belirttiği üzere, onun buradaki niyeti, ruhun hakikatini tartışmak değildir:

Şu an araştırma, bu bölümün incelenmesi sırasında ruh, nefis, hayat ve bunların hakikatlerini incelemeye doğru sürüklenir. Fakat itikadî meseleler, akıl ile bilinen konularda bu kadar derinleşmeyi kaldırmaz. Zikrettiğimiz husus, şeriatin getirdiklerini tasdik için gereken itikaddaki orta yolun açıklanması hususunda yeterlidir.¹⁸

¹² Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik, 2012), 176–177.

¹³ Günümüzde farklı madde tanımları olsa da Gazzâlî'nin maddi ve gayri-maddi ayrımının yer kaplayan ve kaplamayan şeklinde yapıldığını söylemek doğru olacaktır – birazdan “*İktisat*'taki ontolojik tasnif”i ele alırken buna değineceğiz. Ayrıca Descartes da maddi olmayı, yayımlı (uzamlı, hacimli) olmak şeklinde tanımlamıştır. Bk. René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007), 79–80.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Tehāfutu'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014), 34–35.

¹⁵ Marmura, “Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in the Tahāfut and the Iqtisād”, 56.

¹⁶ Gianotti, *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 85.

¹⁷ Gianotti, *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 74.

¹⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, 176–177.

Gianotti'ye göre bu ifadeler, Gazzâlî'nin buradaki niyetinin ruhun tabiatına ilişkin bilgi vermek olmadığını doğrulamaktadır. Bu sebeple, bu pasaja dayanarak bir hükümde bulunmanın doğru olmadığını düşünür.

Fakat Gianotti'nin yorumu kabul edildiği takdirde, Gazzâlî'nin “bizim inancımıza uygun değildir” dediği şeyin ne olduğu sorusu açıkta kalmaktadır. Gazzâlî ruhun bedene döneceğini mi reddetmektedir? Yoksa nefsin bekasına mı karşı çıkmaktadır? Burada en makul seçenek Marmura ve Frank'in de belirttikleri gibi, ‘ruhun gayri-maddi oluşunun reddedilmesi’ olarak gözükmektedir. Yine de Gianotti'nin ihtiyatlı tutumuyla meseleye yaklaşarak, yalnızca bu pasaj üzerinden kesin sonuçlar çıkarmamamız gerekir. Zira *İktisâd*'da ruhun maddiliği bağlamında daha açık sonuçların çıkabileceği tartışmalar mevcuttur. Bu diğer tartışmalar üzerine eğilelim.

1.2. Gazzâlî'nin *İktisâd*'daki Ontolojik Tasnifi

Gazzâlî'nin, *İktisâd*'ın daha başlarında ortaya koyduğu ontolojik tasnif –cevher, cisim, araz tanımları– incelendiğinde onun düalist bir anlayışa yer bırakmadığı daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. O, *İktisâd*'da, cevheri tanımlarken ‘yer işgal eden şey’ olarak nitelemekte ve cevherlerin birleşimi sonucunda da cisimlerin ortaya çıktığını öne sürmektedir. Yani ona göre cevher, yer kaplayan ve bileşik olmayan/basit varlıklara denmektedir. Aynı zamanda bu cevherler, bileşik cisimlerin yapı taşlarıdır. Cevher tanımının yer kaplamayı içerdiği düşünüldüğünde, maddi olmayan cevher kavramının ya da yer kaplamayan (gayri-maddi) bir ruh anlayışının, onun cevher tanımıyla çelişkili olduğu görülecektir. Çünkü cevher kavramı, yer kaplama ve maddi olmayı içermektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan temel soru, Gazzâlî'ye göre Allah'tan başka maddi olmayan bir varlığın mümkün olup olmadığıdır. *İktisâd*'da ortaya konan cevher ve araz tanımları, maddi olmayan tek varlığın Tanrı olduğunu açık bir biçimde ifade etmektedir:

*Her mevcud, ya bir yer işgal eder (mütehayyiz) veya etmez (ğayri mütehayyiz). Yer işgal eden herhangi bir şey, birleşik değilse, ona cevher deriz. Eğer bu şey, başka bir şeyle birleşmişse ona cisim adı veririz. Eğer yer işgal etmeyen şeyin varlığı bir cisme muhtaç ise, buna araz denir. Eğer yer işgal etmeyen bir şeyin varlığı, hiçbir şeye muhtaç değilse, bu varlık yüce ve münezzeh olan Allah'tır.*¹⁹

Gazzâlî'nin bu ontolojik tasnifi içerisinde ruh gibi maddi olmayan bir cevhere yer bırakmadığı gözlemlenmektedir. Yani Platon veya Descartes'ta gözlemlediğimiz cevher düalizmi (maddi cevher ve gayri-maddi cevher ayrımı) ile Gazzâlî'nin *İktisâd*'da ortaya koyduğu ontolojiyi örtüştürmek mümkün gözükmemektedir. Zira Gazzâlî, tek tür cevher olduğunu iddia eder: Belirli bir uzayda/konumda/mahalde

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 23.

bulunan yani yayılımlı olan her şey. Maddi olmayan tek varlık ise Allah'tır. Bu sınıflandırma içerisinde düşünüldüğünde, Tanrı dışındaki tüm varlıklar (cinler, melekler de dahil olmak üzere), cevher olmaları –veya cevherlerden oluşan cisim olmaları– sebebiyle maddidirler:

Her hâdis olan, meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır. Âlem de hâdis olduğuna göre onun da bir sebebe ihtiyacı vardır.” “Âlem” ifadesi ile yüce Allah dışındaki tüm varlıkları kastediyoruz. “Allah dışındaki tüm varlıklar” ifadesi ile de bütün cisimleri ve arazları kastediyoruz.²⁰

Bu pasajla birlikte Gazzâlî'nin ruhun maddiliğine ilişkin tutumu daha da belirginleşmektedir. Zira Nakamura ve Gianotti'nin de belirttiği gibi, *İktisād*'da Gazzâlî, yalnızca ruh değil evrenin tümü hakkında atomcu bir model benimsemektedir.²¹ Onun ruh hakkındaki bu tutumu yalnızca bu pasajlarla da sınırlı değildir. Gazzâlî'nin kabir azabına ilişkin ifadeleri de kendisinin maddi ruh düşüncesini benimsediğine işaret etmektedir.

1.3. Kabir Azabı için Gayri-Maddi Ruh Gerekli mi?

Gazzâlî, *İktisād*'da, kabir azabının gerçekleşebilmesi için insanın yok olmayan maddi bir parçasının kalması gerektiğini vurgular. Maddi bir parçanın varlığını sürdürmesinin gerekliliğine ilişkin bu vurgu, gayri-maddi ruh anlayışına ters düşmektedir. Zira Gazzâlî, burada gayri-maddi ruh anlayışını savunuyor olsaydı, bedenden bir parçanın ahirete dek varlığını sürdürmesi gerektiğini savunmasına gerek kalmayacaktı. Oysa onun, kabir azabını reddeden Mu'tezile mezhebine karşı sarf ettiği şu ifadeler, bu düalist tavra aykırı bir tutum olarak yorumlanabilir: “Kurtların yediği cisme gelince, söylenecek söz sadece kurdun karnının o cismin kabri olmasıdır. Binaenaleyh, burada da azabı çekecek bir cüz'e hayatın iade edilmesi mümkündür. Zira her acı duyan, bu acıyı bütün bedeninde duyması şart değildir.”²²

Gazzâlî'ye göre insanın varlığını ölümden sonra da sürdürebilmesi, kalpte bulunan maddi bir parçanın/cüzün (yani ruhun) varlığının devamına bağlıdır. Bu bağlamda, insanın kalbinin en azından bir parçasının canlı tutulması –kendisini yiyen bir kurdun içerisinde bile olsa– kabir azabı için yeterlidir. Burada Gazzâlî'nin, düalist olmayan bir çerçeveden kabir azabını savunmaya çalıştığı gözlemlenmektedir.

Her ne kadar bu tür yorum farklılıklarının, *Tehāfu'*ün yazılış amacından kaynaklandığı iddia edilebilse de onun eserlerinde aksi bir okuma yapmayı mümkün kılan pasajlar da mevcuttur. Zira onun *Tehāfu'*teki ifadeleri, yalnızca filozofları eleştirmek için düalizmi benimsemiş görüldüğü şeklinde yorumlansa bile, bu yorum, düalizmin şeriat ile uyumlu olduğuna ilişkin ifadelerini açıklamamaktadır. Gazzâlî'nin düalizme yönelik eleştirileri, aşağıda kendisinin de belirttiği gibi, yal-

²⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, 37.

²¹ Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 85; Nakamura, “Was Ghazâlî an Ash'arite?”, 19–20.

²² Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, 158.

nızca bedensel dirilişin imkânı ve düalizmin akılla kanıtlanabilir olması hakkındadır. *Tehâfut*'ün hiçbir yerinde o, düalizmin çelişkili olduğunu ifade etmemekte, hatta tam tersine –bedensel diriliş kabul edildiği takdirde– şeriat tarafından da desteklendiğini belirtmektedir:

İmdi, biz onların nefsin bağımsız bir cevher oluşunun akılla kanıtlanarak bilinebileceği iddiasına itiraz etmek istiyoruz. Bizim onlara itirazımız, bu hususu yüce Allah'ın kudretinin dışında gören veya dinin bunun tam aksini getirdiğini ileri süren kimsenin itirazı gibi olmayacaktır. Hatta belki de biz, âhiret hayatını incelerken dinin, nefsin bağımsız bir cevher olduğu görüşünü tasdik ettiğini açıklayacağız. Fakat biz onların dine gerek duymaksızın bu hususun sırf akılla kanıtlanacağı şeklindeki iddialarına karşı çıkıyoruz.²³

Bu ifadeler, “filozofların tutarsızlığını gösterme” gibi bir amaca yönelikmiş gibi gözükmemektedir. Gianotti'nin yorumuyla bu pasaj, İslam sınırları içerisinde gayri-maddi ruh anlayışı inancı için açık kapı bırakmaktadır.²⁴ Ancak bir şartla: Gayri-maddi ruh anlayışı savunulacaksa, bedensel dirilişle birlikte savunulmalıdır. Zira bedensel diriliş, vahiyle vurgulanmış ve gerçekleşmesi imkânsız olmayan bir husustur.²⁵ Bu bağlamda Gazzâlî'nin, *Tehâfut*'teki düalist tutumunu “filozofların çelişkilerini açığa çıkarma” taktiği olarak yorumlamak, bu pasaj ile uyumlu bir okuma ortaya koymamaktadır. Daha ziyade o, sanki şöyle söylemektedir: “Bedensel diriliş kabul ettiğiniz takdirde, sizin görüşünüzde din açısından herhangi bir problem yok!”

Gazzâlî'nin niçin böyle bir tutum içerisine girmiş olabileceği ve bu pasajların nasıl farklı okunabileceği meselelerine, ileride farklı yorumlar bağlamında gireceğiz.

Kısaca toparlarsak, buraya kadar Gazzâlî'nin ruh meselesi hakkında serdettiği farklı görüşleri ortaya koymaya çalıştık. Gazzâlî'nin farklı eserlerinden hareketle onu, ruhun tabiatı hakkında hem maddeci hem de düalist olarak yorumlamanın mümkün olduğunun açıklığa kavuştuğunu umuyoruz. Artık şunu sorabiliriz: Bu denli zıt ve çelişik pasajlar bağlamında Gazzâlî tutarlı bir şekilde yorumlanabilir mi?

Her ne kadar Gazzâlî, bazı yorumculara göre, *İktisâd* adlı eserinde *Tehâfut*'teki tavrını reddederek maddi ruh anlayışına göz kırpsa da birçok Gazzâlî yorumcusu bu pasajı aynı şekilde yorumlamamaktadır.²⁶ Çalışmamızın geri kalanında bu yorumları ele alarak, pasajlar arasında tutarlı bir uzlaştırmanın mümkün olup olmadığını inceleyeceğiz. Daha sonrasında ise metinler arasındaki çelişkilerin, Gazzâlî'nin genel amacı açısından bir çelişki oluşturmadığını iddia edeceğiz. Burada ele alacağımız yorumlar, Ayman Shihadeh, Kojiro Nakamura, Richard Frank,

²³ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 364.

²⁴ Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 98.

²⁵ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 420.

²⁶ Nakamura, “Was Ghazâlî an Ash'arite?”, 16.

Michael E. Marmura, Timothy Gianotti, Frank Griffel gibi günümüzün bilinen Gazzâlî uzmanlarının yorumları etrafında temellenecektir.

Bu noktada temel sorularımızı sorarak zikredilen yorumcuların görüşlerini ele almaya başlayabiliriz: Gazzâlî'yi bu denli çelişkili görüşleri serdetmeye iten sebep(ler) neydi? Bu çelişkiler yalnızca bir kafa karışıklığından mı ibaretti? Yoksa Gazzâlî'nin farklı görüşleri sürerken bir planı veya amacı var mıydı? Bu sorular eşliğinde önce yorumcuların görüşlerini ele alacağız. Sonrasında ise tartışılan çelişki karşısında nasıl bir yol izlenebileceğine ilişkin makul bir yoruma ulaşmaya çalışacağız.

2. ÇELİŞKİYE DAİR YORUMLAR

2.1. Michael E. Marmura

Bu sorular bağlamında akla gelen ilk cevap, Gazzâlî'nin *İktisâd*'daki ifadelerini doğrudan ve yorumlamaksızın kabul ederek, onun maddi bir ruh anlayışına sahip olduğudur. Marmura'nın benimsediği bu yoruma göre Gazzâlî, farklı eserlerinde düalizmi niçin benimsiyor gözüktüğünü *İktisâd*'da oldukça açık bir şekilde ifade etmiştir. O ifadeleri tekrar hatırlarsak: “Onların (filozofların) görüşlerini iptal için, mekânda yer kaplamadığına (*gayr-ı mütehayyiz*) ... inandıkları nefsin bekâsını ortaya koyma ... yolunu izledik.”²⁷

Marmura'ya göre bu pasaj oldukça açık bir şekilde, *Tehâfut* ve *İktisâd* arasında olan görünürdeki çelişkileri –*Tehâfut*'taki düalizmi reddederek– gidermektedir.²⁸ Benzer şekilde Frank de –daha önce belirttiğimiz üzere– Marmura'nın bu pasajı okuyuşunu doğru bulmaktadır.²⁹ Gazzâlî'nin *Tehâfut*'ü yazarken düalist bir dil kullanmasının tek amacı, İslam filozoflarını kendi düşünceleri bağlamında çürütmektir.

Marmura'nın yorumu, *İktisâd*'daki pasajları doğrudan tasdik etmesi sebebiyle oldukça basit ve doğrudan bir çözüm sunmaktadır. Ancak birçok Gazzâlî yorumcusu –ileride göreceğimiz üzere– Marmura'nın yorumunu reddetmektedirler. Bunun nedenlerinden biri, yukarıda da zikrettiğimiz üzere, *Tehâfut*'te geçen, düalizmi şeriatın desteklediği şeklindeki ifadelerdir. Diğer bir nedeni ise, bu yorumun, Gazzâlî'nin açık bir şekilde düalizmi savunmuş olduğu diğer birçok eseri göz ardı etmeyi gerektirmesidir. Her ne kadar bazı Gazzâlî uzmanları –Hava Lazarus Yafeh ve Timothy Gianotti gibi– Gazzâlî'nin düalizmi savunduğu “*er-Risâletu'l-Ledunniyye*, *Madnün-u Sağır*, *Madnün-u Kebîr* ile *Me'aricu'l-Kuds*” gibi eserlerin

²⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, 176–177.

²⁸ Marmura, “Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in the *Tahâfut* and the *Iqtisâd*”, 285.

²⁹ Frank, *Al-Ghazali and Ash'arite School*, 56.

Gazzâlî'ye aidiyetinin sorunlu olduğunu iddia etseler de biz burada söz konusu eserlerin aidiyetini sorgulamak gibi bir girişimde bulunmayacağız.³⁰

2.2. Ayman Shihadeh

Ayman Shihadeh, Gazzâlî'ye dair *İktisâd*'daki ifadelerin tam aksine bir yorumda bulunur. O, Gazzâlî'nin bir düalist olduğunu düşünmektedir. Shihadeh'ye göre, Gazzâlî'nin *İktisâd*'da materyalist bir tutum benimsiyor gözükmesinin temel sebebi, hudûs delilini tutarlı bir şekilde savunabilmektir. Zira Shihadeh'ye göre maddî olmayan cevherlerin varlığı, kelamcıların meşhur kanıtı ve *İktisâd*'ın temel argümanı olan hudûs delilini savunmayı imkânsız hale getirecektir. Bu nedenle Shihadeh'ye göre Gazzâlî *İktisâd*'da böyle bir tartışmaya girmek adına düalizm-den vazgeçmiş görünür. Onun hudûs delili ile düalizm arasındaki gördüğü çelişkiyi şöyle özetleyebiliriz: Klasik cevher anlayışı, her an yeniden yaratılan arazlar anlayışına dayanır. Dolayısıyla maddî cevherlerin varlığı, yaratmanın zorunluluğuna işaret eder. Gayri-maddî cevherler ise sürekli yaratmaya konu olmazlar. Bu sebeple sürekli yeniden yaratılmaya ihtiyaç duymayan yeni bir cevher türü – gayri-maddî ruh – Shihadeh'ye göre bu argümanın altını oyacaktır. Shihadeh'nin ifadeleriyle:

Bu bağlamda Gazzâlî, evrenin yaratıldığına dair kanıtları ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığını geçersiz kılacağı için "cevher" kavramını hem maddî hem de gayri-maddî cevherleri kapsayacak şekilde kullanmış olamaz. Evrenin ex nihilo var edildiğini kanıtlamak için o, el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) savunduğu, arazlara dayanan dört-adımlı geleneksel argümanı kullanır ve genel hatlarıyla argüman şöyledir: (i) arazlar vardır; (ii) tüm arazlar hadistirler (zamansal-başlangıçları vardır); (iii) cevherler, yani atomlar, arazlardan yoksun olamazlar; (iv) hadis şeylerden yoksun olamayan şeylerin kendileri de hadistir... Tanrı dışında gayri-cismanî varlıkların imkânını kabul etmek (...) bu argümanın üçüncü adımını anında çökecektir.³¹

Dolayısıyla Shihadeh'ye göre Gazzâlî, hudûs argümanını savunmak adına maddî olmayan cevher anlayışını yani düalizmi Kelâm eserlerine dahil etmek istememektedir. Aksi takdirde aynı eser içerisinde birbiriyle çelişen görüşleri savunmuş olacaktır. Düalizm ile arazlara dayalı hudûs argümanını bağdaştırmaya çalışmak ise ciddi bir uzlaştırma çabasını beraberinde getirecektir. Dahası böyle bir ayırım, Shihadeh'ye göre, klasik Eş'arî atomculuktan önemli bir kopuşa neden olacaktır. Çünkü böyle bir kopuş, önemli bir Eş'arî kelamcısı olan Gazzâlî'nin –en azından Eş'arî'lere hitap ettiği eserlerinde– kaçınmak istediği bir şeydir. Bu zorluklar nedeniyle Gazzâlî, eserlerinde böyle bir yükün altına girmez. Shihadeh'nin ifadeleriyle Gazzâlî'nin ikilemi şu şekildedir:

³⁰ Hava Lazarus-Yafeh bu eserlerin şüpheli olduğunu vurgulamaktadır. bk. Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzâlî* (Kudüs: The Magnes Press, 1975), 280; Gianotti de *Al-Ghazzâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul* isimli eserinin sonuna *er-Risâletu'l-Ledunniyye* eserini çevirerek burada onun açıkça düalist bir görüşü savunduğunu ancak bu eserin Gazzâlî'ye atfedilmesinin problemleri olduğunu belirtir.

³¹ Ayman Shihadeh, "Al-Ghazzâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism", 133.

Bu nedenle Gazzâlî'nin iki seçeneği vardı; (1) arazlara dayalı klasik kelim argümanını kullanarak kitabın her yerinde gayri-maddi ruh tartışmalarından kaçınmak, (2) yaratma ve Tanrı'nın varlığı tartışmasını revize etme yükünü üstlenmek. İkinci seçeneği düşündüğü hakkında şüphelerim olsa da o, yanlış akıl yürütme içermesine ve başka yerde savunduğu cevher düalizmiyle çelişmesine rağmen birinci şıkkı seçmiştir. Niçin böyle yaptığını anlamak için kelamın, (...) amaçları ve tabiatı bakımından onun gözündeki düşüklüğünü incelemeliyiz.³²

Dolayısıyla *İktisâd*'da çizilen materyalist çerçeve, Gazzâlî'nin cevher düalisti olmadığı anlamına gelmez. Zira o, Shihadeh'ye göre, *İktisâd*'dan kısa süre önce yazdığı *Tehâfut*'te ve sonrasında yazdığı diğer eserlerinde cevher düalizmini savunmuştur.³³

Shihadeh, bu iddiasını güçlendirmek adına Gazzâlî'nin Kelam hakkındaki küçümseyici ifadelerine de atıfta bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre Kelam, hakikati ortaya çıkarmanın değil, Müslüman inancını korumanın bir aracıdır. Dolayısıyla – Shihadeh'ye göre– Gazzâlî, Kelam eserlerinde ruh-beden hakkındaki gerçek görüşlerini ortaya koymaktan kaçınmıştır. Zira Shihadeh'nin yorumlarına göre Kelam, Gazzâlî'nin gözünde oldukça düşük bir yere sahiptir ve insanların inançlarını sarsmamak adına yanlış öğretilerin savunulabileceği bir alandır. Yine Shihadeh'nin ifadeleriyle: “Gazzâlî'nin bu kitapta (*İktisâd*) cevher düalizmi hakkındaki açık çelişkiyi kabul etmek dışında pek bir çıkış yolu yoktu. Çünkü onun aslı itibariyle muhafazakâr (savunmacı) bir sanat olarak Kelam anlayışının öncelikli ve nihai amacı, gerçek bir bilimin aksine, sıradan müminleri geleneksel inançları konusunda ikna etmektir.”³⁴ Kelamın, Gazzâlî'ye göre hakikatin ortaya çıkarılması amacını taşımadığını ifade eden Shihadeh, bir Kelam eseri olan *İktisâd*'daki ruh-beden anlayışının da gerçeği yansıtmıyor olabileceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî, hudûs delilini savunabilmek adına, *İktisâd*'da düalizme yer vermemiş hatta tam tersine materyalist bir ruh-beden anlayışı ortaya koymuştur. Yani Gazzâlî, alemin yoktan yaratıldığını kanıtlamak amacıyla demir leblebiyi yutarak aslında savunmuş olduğu cevher düalizmine karşı çıkmıştır. Shihadeh'ye göre, Gazzâlî'nin *İktisâd*'da düalizmi savunması, onun hudûs argümanını çürütecekti ve o da bunun pekâlâ farkındaydı. Shihadeh'nin ifadeleriyle; “bırakın Gazzâlî'yi, orta-seviye kelamcılar bile, gayri-maddi varlıkların mevcut olduğunu iddia etmeyi bir kenara bırakın, mümkün olduğunu bile öne sürmenin yol açacağı felaketlerin farkındadır.”³⁵

Shihadeh bu noktada çok emin bir dil kullanıyor olsa da onun görüşünün diğer Gazzâlî uzmanları arasında pek yaygın olmadığını gözlemlemekteyiz. Gazzâlî'nin *İktisâd*'ı yazarken, Eş'arî atomculuğundan vazgeçmeyi düşündüğü ama hudûs deliline karşı çıkmak istemediği şeklindeki yorum, Gazzâlî'nin öznel dünyası hakkında

³² Shihadeh, “Al-Ghazali and Kalam; the Conundrum of His Soul-Body Dualism”, 135.

³³ Shihadeh, “Al-Ghazali and Kalam; the Conundrum of His Soul-Body Dualism”, 138.

³⁴ Shihadeh, “Al-Ghazali and Kalam; the Conundrum of His Soul-Body Dualism”, 138.

³⁵ Shihadeh, “Al-Ghazali and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism”, 133–134.

fazla çıkarsamada bulunuyor gözükmektedir. Bu sebeple Gazzâlî'nin yalnızca hudûs argümanı ile çelişmemek adına inanmadığı bir yorumu savunduğu iddiası, kanaatimce aşırı bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.3. Kojiro Nakamura

Gazzâlî'nin Kelam ilmine –hakikate ulaşmak bakımından– biçtiği düşük değer,³⁶ onu düalist yorumlayanların sıklıkla değindikleri bir durumdur. Onun materyalist tavrının Kelam eserlerinde kendini göstermesini, Kelam hakkındaki kötü kanaati bağlamında yorumlayarak aslında materyalist olmadığı bu yorumcular arasında sık rastlanan bir iddiadır. Gazzâlî'yi böyle yorumlayarak, onun Kelam eserlerinde bilinçli bir şekilde düalizmi savunmaktan kaçındığını vurgulayanlardan biri Kojiro Nakamura'dır. Nakamura'ya göre Gazzâlî'nin amacı hudûs deliliyle çelişmemek değil, yalnızca müminlerin geleneksel inançlarına karşı çıkmamaktır. Bu sebeple Gazzâlî, Eş'arîlere hitap ederken onlarla bir çatışmaya girmemek adına, benimsemiş olduğu düalizmi gizli tutar. Nakamura'nın ifadeleriyle:

Gazzâlî, bir Eş'arî olduğunu kesinlikle reddetmez ama geleneksel Eş'arîlik ile yetinmeyen başgımsız bir düşünür olarak arada bir de olsa onu eleştirir. Bu durum onun teolojik duruşunu incelemeli, karmaşık ve hatta belirlemesi zor bir hale sokar.

Bana göre bunun sebebi Gazzâlî'nin sıklıkla zikrettiği Müslüman toplumdaki iki grup insan ve onun bu gruplar hakkındaki endişeleridir. Bu gruplar elit (havâs) ya da elitin de eliti (havâsu'l-havâs) olan üst sınıf ile kelamcıları da içeren sıradan insanlar (avam) sınıfıdır. Elbette ki Gazzâlî birinci gruba dâhildir. Ve bu elit grubun bir mensubu olarak hakikati ararken geleneksel Eş'arî çizginin sınırlarını bazı yönlerden aşmış olması mümkündür. Ancak avamın baş kelamcısı olarak o, aynı zamanda sıradan insanların kurtuluşu ile de büyük oranda ilgilenmiş ve bu problemi bir Eş'arî olarak çözmeye çalışmıştır.³⁷

Nakamura'nın belirttiği üzere *İktisâd* bir Kelam kitabıdır ve bu eserde Gazzâlî'nin, Eş'arî kitleyle çatışmak gibi bir niyeti yoktur. Bu nedenle bazı düşüncelerini Kelam eserlerinde gizli tutmak durumunda kalmıştır. Avamın yani halk tabakasının her şeyi bilmesine gerek yoktur. Onlar yalnızca iman etmeli ve dini pratikleri yerine getirmelidirler. Kafaları karışması durumunda bu tür kitleler, yanlış inançlara saparak ya da inançlarını tümüyle kaybederek tümüyle doğru yoldan sapabilirler. Dolayısıyla Shihadeh ve Nakamura'ya göre Gazzâlî, Kelam eserlerinde, sıradan insanların inançlarıyla çelişen görüşlerini açıkça ifade etmek yerine, elden geldiğince bunlara girmeden ve kafaları karıştırmadan onları ibadete ve kurtuluşa yönlentmeyi amaçlamıştır. Diğer bir ifadeyle Kelam eserlerinde bir hakikat arayışından ziyade, sıradan dindarların imanını koruma kaygısı ağır basmaktadır.

³⁶ Gazzâlî hakikatle uğraşan kelamcıları da eleştirmektedir. Zira Kelam ilmi bunun için değildir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Munķiz min'ed-Dalâl*, çev. ve thk. Abdürrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 9–12; Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Munķiz min'ed-Dalâl*, thk. Cemil Sâlibâ - Kâmil Ayyâd (Beyrut: Dâr el-Endülüs, 1967), 69–73. Ayrıca bk. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 137–144.

³⁷ Nakamura, "Was Ghazâlî an Ash'arite?", 20.

Ancak belirtmek gerekir ki Gazzâlî'nin Kelam eserlerine düşük değer atfettiği şeklindeki yorum, tüm Gazzâlî yorumcuları tarafından kabul edilen bir husus değildir. Örneğin Marmura, Nakamura'nın ve Shihadeh'nin³⁸ iddialarının aksine, Gazzâlî'nin Kelam eserlerine büyük önem atfettiğini öne sürer. Marmura'ya göre, Gazzâlî, *İktisâd*'ı sıradan insanlara yazılmış düşük seviyede bir kitap olarak değil, önemli eserlerinden biri olarak zikretmektedir.³⁹ Gazzâlî, Kelam ilmini hakikati araştırması bakımından Tasavvuf ve Felsefe ilimlerinin altında sıralamış olsa bile⁴⁰ bu durum, onun, yanlış görüşleri, sırf müminlerin kafalarını karıştırmamak adına hakikatmış gibi kaleme almasını gerektirmemektedir. Ancak "Gazzâlî'ye göre Kelam ilminin değeri" meselesi bu çalışmanın sınırlarını aştığından, biz yalnızca bu meselenin tartışılmalı olduğuna değinmekle yetinelim.

2.4. Richard Frank

Gazzâlî'nin *İktisâd*'daki materyalist tutumuna ilişkin farklı bir yorum da Richard Frank tarafından ortaya atılmıştır. Frank'e göre Gazzâlî, aslında *İktisâd*'da materyalizmi savunmamakta, aksine düalist bir görüşe yer açmaya çalışmaktadır. Ayrıntılar dikkatli okunduğunda, Frank'e göre, *İktisâd*'da düalist bir görüşün savunulduğu görülecektir. Frank'in *İktisâd*'a dair bu materyalist okuyuşunu kısaca özetleyelim: Bu yoruma göre Gazzâlî, *İktisâd*'da cevheri tanımlarken, onun yalnızca yer tutma (*mütehayyiz*) özelliğine vurgu yapmakta, ancak onun hacimli (*hacm*) olduğuna dair bir ifade kullanmamaktadır. Oysa Gazzâlî'nin hocası el-Cüveynî, cevheri tanımlarken her iki ifadeyi de (yer tutma ve yayılım) cevher için kullanmaktadır. Frank'e göre bu farklılık el-Cüveynî ve Gazzâlî arasında önemli bir fark teşkil eder. Zira ona göre Gazzâlî bunu kasıtlı olarak düalizme yer açmak için yapmaktadır. Yani öyle gözüküyor ki Frank, hacmi olmayan bir cevher tanımının içerisinde gayrimaddi cevherlerin (ruhların) da dahil edilebileceğini düşünmektedir. Bu sayede Gazzâlî, cevher tanımına yalnızca maddi cevherleri almamakta ve düalizme zemin oluşturmaktadır.⁴¹

Ancak burada ilk bakışta akla gelen sorulardan biri, yayımlı olma ifadesine yer vermeyerek düalizme nasıl yer açıldığıdır. Zira yer kaplayan fakat hacmi olmayan bir şeyin nasıl ve niçin maddi olmayacağı açık değildir. Böyle bir yöntemle düalizme yer açılabileceği kabul edilse bile bu yorum, Timothy J. Gianotti'nin de ifade ettiği gibi küçük bir detaydan büyük bir teori ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Gianotti, Frank'in bu konuda aşırı yorum yaptığını, Gazzâlî'nin söylemediği şeylere dayanarak yorumlar inşa ettiğini düşünmektedir. Gianotti'nin kendi ifadeleriyle:

³⁸ Shihadeh, "Al-Ghazali and Kalam: The Conundrum of His Soul-Body Dualism", 135.

³⁹ Michael E. Marmura, "Ghazali and Ash'arism revisited", *Arabic Sciences and Philosophy* 12/1 (2002), 92-3.

⁴⁰ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Munkiz min'ed-Dalâl*, 9.

⁴¹ Frank, *Al-Ghazali and Ash'arite School*, 53-54.

Frank'in Gazzâlî okuyuşu ve yorumu pireyi deve yaparak –Gazzâlî'nin söylemediği şeyler üzerine doktrinler inşa ederek– meseleyi ıskalıyor. Karşı argüman olarak, bize göre Gazzâlî'nin cevhere hacim atfetmemesinin sebebi, onun basitçe mekânda bulunma (mütehayyiz) ifadesi ile yayımlı (hacm – volume) ifadelerini birlikte kullanmanın gereksiz olduğunu düşünmesidir. Çünkü yazarlar, bilinen şeyleri açıkça ifade etmekten sakınırlar. Bu tür bir eksikliği, hocası olan el-Cüveynî'den önemli bir ayırım olarak düşünmek zordur. Her hâlükârda biz, yazarın söylemediği şeylere dayalı sonuçlar çıkarma konusunda ihtiyatlıyız.⁴²

Gazzâlî'nin kelime oyunları ile ontolojisinde ruhlar a yer açtığını düşünmek noktasında Gianotti'nin şüphesine katılmamak oldukça zor. Gianotti'nin ifadelerinde de görüldüğü gibi, Gazzâlî'nin hacim ifadesine yer vermemesinin nedenini, mekânda bulunma ifadesinin hacmi de kapsadığı şeklinde yorumlamak mümkündür ve bu yorum daha basit ve doğrudan bir çıkarım olarak gözükür. *İktisâd* eserinin diğer kısımlarında da düalizmle çelişik açıklamaların bulunması, Frank'in iddialarını daha da zora sokmaktadır. Her ne kadar Frank, Gazzâlî'nin, *İktisâd* da dahil olmak üzere tüm eserlerinde düalist bir tutum takındığını düşünerek onu tutarlı bir düalist olarak yorumlasa bile, bu yorum aşırı bir çıkarsamayı gerektiriyor gözükütünden, Frank'in yorumlarını da bu noktada göz ardı edebiliriz.

Buraya kadar Marmura'nın, Shihadeh'nin ve Frank'in yorumları üzerinde durduk. Bu yorumları özetlersek, Marmura Gazzâlî'nin *İktisâd*'daki ifadelerini olduğu haliyle ve yorumlamadan (zahiriyle) kabul ederek onun materyalist olduğunu düşünmektedir. Shihadeh ise Gazzâlî'nin aslında düalist olduğunu ama hudûs delilini savunabilmek adına yanlış görüşleri savunduğunu öne sürmektedir. Frank ise Gazzâlî'nin cevher tanımındaki ufak detaylar üzerine onun gizliden gizliye düalizmi Kelam kitaplarına dahil ettiğini düşünmektedir. Frank'in yorumları çok küçük detaylara çok fazla anlam yüklerken Shihadeh'nin yorumları ise Gazzâlî'yi inanmadığı görüşleri pervasızca savunan biri gibi yansıtmaktadır. Ancak kanaatimizce bu yorumlar yeterli değildir. Biz, Gazzâlî'yi kendi içerisinde daha tutarlı yorumlayan bir açıklamaya ulaşmaya çalışacağız. Bu çabamızda da Gianotti ve Griffel'in yorumlarından faydalanacağız.

2.5. Timothy Gianotti

Gianotti'ye göre Gazzâlî, eserlerinde, okuyucu kitlesini felsefî meselelerde spekülasyona ve kafa karışıklığına sevk etmeksizin, onları dinin öğretilerinin hak olduğuna inandırmayı hedeflemektedir. Zira okuyucuların şüpheye düşmesi ve bu gibi mevzulara kafa yorarak vakit harcamaları, kendilerini sûfî tecrübeye ulaştırarak olan pratikleri uygulamaktan alıkoyacaktır. Daha dinî bir ifadeyle, âhiretin tarlası olan bu kısa ömür, birtakım zihinsel boş uğraşlarla harcanacaktır. Oysa inançlarıyla alakalı herhangi bir şüphesi bulunmayan bir müminin, kendisini tasavvuf yoluna adanması ve bu yolda ilerlemek için gereken pratikleri yerine getirmesi daha kolay

⁴² Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 83.

olacaktır. Dolayısıyla okuyucularını şüpheye düşürerek sahip oldukları kısa zamanı boşa harcamalarına neden olmak istemeyen Gazzâlî, şeriatın öğretilerine ters düşmeyen konularda spekülasyona girmeksizin, insanların imanını kurtarma derindedir.⁴³

Gianotti, bu yorumunu *İhyâ*'dan bazı örneklerle desteklemektedir. Konuyla alakalı *İhyâ*'da göze çarpan en dikkat çekici örnek, Gazzâlî'nin kabir azabı meselesindeki tavrıdır. Tıpkı yukarıda *İktisâd* bağlamında kabir azabını tartışırken gördüğümüz şekilde *İhyâ*'da da kabir azabının imkânına dair bazı senaryolar ortaya koyan Gazzâlî, bunların hepsinin doğru olabileceğini öne sürer.⁴⁴ Dolayısıyla önemli olan, hangisinin doğru olduğu değil, kabir azabının mümkün olduğudur. Ancak *İhyâ*'daki tartışmayı daha ilginç kılan kısım, bu tartışmanın hemen sonrasında Gazzâlî'nin verdiği (aşağıda alıntılanan) tavsiyelerdir. Zira bu tavsiyeler, Gianotti'nin yorumunu destekler niteliktedir:

Hakikat budur ve sen buna taklit yoluyla inanman gerekir; zira bunu hakkıyla bilen kişiler oldukça azdır. Sana tavsiyem bu konunun ayrıntılarıyla fazla uğraşma ya da bunu anlamakla meşgul olma. Tam tersine vaktini seni azaptan koruyacak işlerle geçir. Eğer sen amel ve ibadetlerini aksatarak bu işlerle meşgul olursan, sultan tarafından hapsedilerek eli ve ayağı kesilmek üzere bekletilen ve tüm gecesini, cezadan kaçmak için planlar yapmak yerine bıçakla mı, usturlayla mı yoksa kılıçla mı kesileceğini düşünerek geçiren kişiye benzersin ki bu fazlasıyla aptalca bir harekettir.

Kulun ölümden sonra kötü bir azaba çarpılacağı veya ebedî nimete kavuşacağı kesin olarak bilinmektedir. Hazırlanması gereken budur; ödül ve cezanın ayrıntılarına kafa yormak gereksizdir ve yalnızca bir vakit kaybirden ibarettir.⁴⁵

Önemli olan, kabir azabına iman etmektir. Bu azabın nasıl olacağını ve mahiyetini ya da mümkün senaryolardan hangisinin doğru olduğunu bilmek gerekli değildir. Bu tutumu yorumlayan Gianotti, Gazzâlî'ye göre asıl önemli olan hususun, felsefi/kelami spekülasyonlardan ziyade, ahirete hazırlık ve sufi yaşantı, yani pratik olduğunu dile getirir.⁴⁶ Ruhun maddi olup olmadığı meselesinde de Gazzâlî'nin izlediği yol budur. Bedensel diriliş kabul edildikten sonra, ruhun mahiyetinin (maddi olup olmadığı) ne olduğu sorusu önemli değildir. Dolayısıyla bu tür spekülasyonlarla vakit kaybetmemek gerekir.

Bundan dolayıdır ki Gazzâlî, Kelam kitaplarında, Eş'arîlerin benimsemiş olduğu maddi ruh anlayışına karşı çıkmamış, yalnızca böyle bir ruh anlayışını benimsemenin dinle çelişmeyeceğini ispatlamaya çalışmıştır. İlk sayfalarda da değindiğimiz üzere Gazzâlî, bir Kelam kitabı olan *İktisâd*'da, maddi ruhun kabir azabına maruz

⁴³ Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 173–176.

⁴⁴ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, çev. T. J. Winter (Cambridge: Islamic Text Society, 2015), 142–143.

⁴⁵ Gazzâlî, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, 143–144; Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, (Cidde: Dar el-Minhâj, 2013), 9/495.

⁴⁶ Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 173–176.

kalabileceğini ve yeniden dirilişin bu anlayışla uyumlu bir şekilde savunulabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Benzer şekilde felsefe eserlerinde de düalizmi eleştirmek yerine, ruh-beden düalizmini şeriat ile uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Zira okuyucu, benimsemiş olduğu ruh-beden anlayışına ters bir görüşle karşılaşması durumunda kafa karışıklığı yaşayabilecektir. Bu durum, okuyucunun hem kendi ruh anlayışını sorgulamasına hem de okuduğu esere karşı daha önyargılı olmasına sebebiyet verebilecektir. Oysa Gazzâlî'nin okuyucuyu iletmek istediği yer, şüphe barındırmayan bir inançtır. Bu sebeple Gazzâlî, yeni bir tartışma başlatmak yerine, okuyucunun sahip olduğu ruh inancının –maddî veya gayri-maddî– şeriat ile uyumlu olduğunu ve şeriatın tutarlı olduğunu göstermeyi yeterli görmektedir.

Ancak okuyucu, Gazzâlî'nin farklı okuyucu kitlelerine hitap eden farklı eserlerini okumaya kalktığında, problemler baş göstermektedir. Griffel'in da ifade ettiği gibi:

Gazzâlî açısından kişi yalnızca bazı eserlerle (İktisâd, Ulûmu'l-Âhira ve İhyâ'nın bazı pasajları gibi) sınırlı kalırsa ilk görüşten [materyalizm] ikincisine [düalizm] veya (Me'âricu'l-Kuds, er-Risâletu'l-Ledunniyye ve İhyâ'nın bazı kitapları [ile sınırlı kalındığında]) ikinci görüşten birincisine zarar gelmez. Tüm Müslüman alimlerin, dirilişin maddî olduğuna ikna olması önemlidir. Eğer ruhun tabiatına ilişkin okuyucunun görüşü değiştirilmeden ve kafası karıştırılmadan İslam'ın bu temel öğretisi ona öğretilabiliyorsa, böyle yapılmalıdır.⁴⁷

Bu yoruma göre, Müslümanları şüphelerinden arındırmak ve kesin bir imana yönlentmek isteyen Gazzâlî, yazdıklarıyla okuyucularının zihninde şüpheler oluşturacak ifadelerden kaçınmaya çalışır.⁴⁸ Bir taraftan Eş'arî kelâmın lideri pozisyonunda olan, diğer taraftan felsefî ve tasavvufî eserler ortaya koyan Gazzâlî için böyle bir dengeyi tutturmak oldukça zordur. Çünkü bir tarafta Eş'arîliğin atomcu/materyalist öğretileri, diğer tarafta ise felsefe ve tasavvufun düalizme/ruha önem veren tutumu birbiriyle çelişkili durumlar meydana getirmektedir. Dolayısıyla Eş'arî bakış açısından kaleme alınmış bir Kelam kitabı olan *İktisâd*'da, Gazzâlî'nin temel Eş'arî öğelere karşı çıkması oldukça zordur. Zira böyle bir karşı çıkış, kendisinin Eş'arîlikten ayrılış ve okuyucu kitlesinin kafalarını karıştırmakla sonuçlanacaktır. Oysa bu, Gazzâlî'nin tam olarak kaçınmak istediği bir pozisyonudur. Bu gerekçeyle Gianotti, Gazzâlî'nin bu meseleyi muğlak bıraktığını düşünür.

3. ÇELİŞKİ HAKKINDAKİ YORUMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Söz konusu çelişki hakkındaki farklı yorumlar ele alınırken bunlara dair bazı değerlendirmeler de sunuldu. Bunları kısaca hatırlayacak olursak, Marmura'nın

⁴⁷ Frank Griffel, "Review: Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyâ'", *Journal of the American Oriental Society* 124 (2004), 110.

⁴⁸ Griffel aslında Gazzâlî'nin felsefecilere atfettiği ruh görüşünü benimsediğini düşünmekle birlikte, bu mesele'nin ispatlanabilir olmadığını düşündüğünden, hem kelimacıların hem de felsefecilerin görüşlerine açık bir tutum takındığını dile getirmektedir. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), 71.

yorumu yalnızca *İktisād* ve *Tehāfut* arasında sınırlı bir uzlaştırma yaparak Gazzâlî'nin aslında ruhun maddi olduğu görüşünü benimsediğini ifade ediyordu. Bu yorum, Gazzâlî'nin diğer eserleri dışarıda bırakıldığında muhtemel görünse de onun başka eserlerinde açık bir şekilde düalist bir tutuma meyiletmesi, söz konusu yoruma dair şüpheleri arttırmaktadır. Frank'in yorumu ise tam tersine *İktisād*'da da düalist bir anlayışın savunulduğunu iddia etmekteydi. Fakat bu yorumun fazlasıyla ufak detaylara dayanarak büyük bir iddiada bulunduğunu belirtmiştik. Shihadeh ve Nakamura ise Gazzâlî'nin aslında düalist olmakla birlikte, Kelam eserlerinde bu görüşünü gizlediğini iddia etmekteydi. Gazzâlî'nin asıl görüşünü niçin gizlediği konusunda Shihadeh, bunun, hudûs argümanını tutarlı bir biçimde savunabilmek için olduğunu ifade ederken Nakamura ise Kelamın hakikate uzak bir ilim olduğunu ve bu ilim üzerinden Eş'arî'lerle çatışmanın gereksizliğine dikkat çekmektedir. Gazzâlî'nin, yalnızca hudûs delilini savunmak için ruh görüşünü gizlediği şeklindeki yorumun da fazla niyet okuma içerdiğini belirtmiştik. Nakamura'nın yorumu ise Gazzâlî'yi, asıl düşüncelerini sırf çatışmamak adına gizleyen bir kimse gibi gösterdiği için doğru gözükmemektedir. En azından Gazzâlî'nin farklı görüşler serdetmesinin ardında daha farklı nedenler de olmalıdır. Bu durumda geriye kalan diğer bir seçenek, ruhun maddi olup olmadığı meselesinin Gazzâlî için köklü bir yerinin olmadığıdır. Bu yoruma göre, Gazzâlî'nin arayışı, ruhun tabiatına ilişkin hakikatin kendisinden ziyade vahyin belirttiği hususlar ile (bedensel diriliş ve kabir azabı gibi) uyumlu olan bir teoridir. Yani bu yoruma göre, ruhun hakikatini bilmenin zorluğu, meşakkatli oluşu ve belki de imkânsızlığı Gazzâlî'yi bu konulara girmekten alıkoymuş ve hakikatin kendisinden ziyade vahiyle uyumu meselesine yöneltmiştir. Dolayısıyla o, her iki teori açısından da vahyin öğretilerinin imkânını göstermeye çabalamıştır. Bunu yaparken de mesele hakkındaki kendi konumunu muallakta bırakmıştır.

Fakat Gianotti'nin bu yorumunu kabul etmeyi zorlaştıran bir hususa burada dikkat çekmek gerekir. Bu da Gazzâlî'nin, düalizmi benimsediği ve kelamcı ruh görüşüne açıkça karşı çıktığı *Me'āricu'l-Kuds* ve *er-Risāletu'l-Ledunniyye* gibi eserleridir. Gianotti, *er-Risāletu'l-Ledunniyye* isimli eseri, Gazzâlî'ye ait olmadığını iddia ederek ve diğerlerini de muhtemelen bu gerekçeyle göz ardı ederek kendi yorumunu desteklemektedir. Gianotti'nin bu eserleri reddetmedeki ana sebebi, Lazarus-Yafeh'nin yorumu olan, onların, aşırı felsefî terimler içermesidir ki bu Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği eserleri haricinde yapmadığı bir şeydir.⁴⁹ Gerçekten de söz konusu eserler arasında Gazzâlî'nin üslup açısından ve kullanılan kavramlarda önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Gazzâlî'ye aidiyetinde herhangi bir tartışma olmayan *İktisād*, *Tehāfut* ve *İhyā* gibi eserlerinde ruhun yer kaplayışına – maddiliğine– dair doğrudan bir ifade bulunamazken, ruhun gayri-maddiliğinin

⁴⁹ Gianotti, *Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 192–193.

çıkarsandığı eserlerde, oldukça açık bir biçimde, ruhun yer kaplamadığı ifade edilerek aksi iddiaların eleştirilmesi ve felsefi kavramların ön plana çıkması oldukça ilginçtir. Fakat bu tür gerekçelerle söz konusu eserlerin göz ardı edilmesinin ne kadar doğru olduğu tartışmalıdır. Zira bu durum, Gazzâlî'nin çok yönlülüğüyle de ilgili olabilir. Griffel da bu tür sebeplere dayalı olarak bu eserlerin göz ardı edilmesini doğru bulmamaktadır.⁵⁰

Burada, zikredilen eserlerin Gazzâlî'ye aidiyetine ilişkin bu tartışmaya girilmeyeceğini belirtmiştik. Fakat her halükârda, Gianotti ve Griffel'in yorumlarının ortak bir noktada buluştukları belirtilebilir. Her iki araştırmacıya göre de Gazzâlî'nin ana amacı, insanları felsefi konularda bilgilendirmekten ziyade, dinin doğrularına gölge düşmesine engel olmaktır. Bu bağlamda her iki ruh anlayışı da (maddî veya gayri-maddî) bu işi layıkıyla yerine getirebilmektedir. Hem ruhun maddî olduğu anlayışından hem de gayri-maddî olduğu görüşünden hareketle vahyin bildirdiği ahiret, kabir azabı ve bedensel diriliş gibi hususlar savunulabilmektedir. Dolayısıyla bu görüşlerden birine savaş açarak bir tarafı şüpheye düşürmek yerine, her ikisinin de İslam dini ile uyumlu olduğunu göstermek daha faydalı bir yol olacaktır. Bu açıdan, Gazzâlî'nin eserlerinin her biri kendi içinde tutarlı ve herhangi bir karışıklığa sebebiyet vermeden okunabilecek eserlerdir.

Bu açıdan okunduğu takdirde ortaya oldukça tutarlı bir Gazzâlî profilinin çıktığı görülecektir. Gazzâlî'nin her bir eseri, ruhun tabiatına ilişkin hangi bakış açısından yazılmış olursa olsun, dinin ve vahyin ortaya koyduğu konularda kararlılık göstermektedir. Bu yorum *Tehâfut* ve *İktisâd*'ı anlama noktasında da yeni bir yorum sağlayabilecek niteliktedir. Örneğin *Tehâfut* adlı eserin ruh-beden ilişkisi bağlamında en göze çarpan özelliği, ruhun gayri-maddî olduğuna ilişkin argümanları çürütmeye çalışmasıdır. Pasajı tekrar hatırlarsak: “İmdi, biz onların nefsin bağımsız bir cevher oluşunun akılla kanıtlanarak bilinebileceği iddiasına itiraz etmek istiyoruz... biz onların dine gerek duymaksızın bu hususun sırf akılla kanıtlanacağı şeklindeki iddialarına karşı çıkıyoruz.”⁵¹ Burada “nefsin bağımsız cevher oluşunun akılla bilinemeyeceği” hususu, doğrudan düalizmi çağrıştırmıyor görünse bile, Gazzâlî'nin bu pasajın hemen ardından nefsin gayri-maddiliğine ilişkin argümanları sırayla çürütmeye girişmesi (bk. *Tehâfut* 18-19. Bölümler), burada kastedilenin gayri-maddî ruh anlayışı olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin, çürütmeye girişilen ilk argüman, ruhun maddî olması durumunda bölünebileceği meselesidir. Gazzâlî ise ruhun maddî olmasının böyle bir sonuç doğurmayacağına iddia eder. Takip eden diğer tüm argümanlar da ruhun gayri-maddiliğine ilişkin argümanlardır.

⁵⁰ Griffel, “Review: Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the *Ihyâ'*”, 109–110.

⁵¹ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 364.

Fakat bu argümanları çürütmek için büyük bir gayret sarf etmesine rağmen Gazzâlî, bir adım daha ileri giderek, ruhun gayri-maddi olduğu görüşüne karşı çıkmamaktadır. Yalnızca bu meselenin akılla bilinebileceği iddiasına karşı çıktığını belirterek, şeriatın bu konuda belirleyici olacağını ifade etmektedir. Fakat şeriatın bu konudaki hükmüne dair de bir yargıda bulunmamaktadır. Hatta şu ifadeleri, ruh hakkında felsefecileri desteklediği şeklinde yorumlanmaya bile müsaittir: “Bizim onlara itirazımız, bu hususu yüce Allah’ın kudretinin dışında gören veya dinin bunun tam aksini getirdiğini ileri süren kimsenin itirazı gibi olmayacaktır. Hatta belki de biz, âhret hayatını incelerken dinin, nefsin bağımsız bir cevher olduğu görüşünü tasdik ettiğini açıklayacağız.”⁵²

Gazzâlî’nin bu tutumu, kendi başına, sıradan bir düalizm savunusuna aykırıdır. Zira Platon, Descartes, İbn Sînâ gibi düalistlerin, görüşlerini savunurken izledikleri stratejinin önemli bir bölümünü, düalizmin niçin doğru olduğuna ilişkin argümanlar oluşturmaktadır. Düalizmin argümanlarını çürütme girişimi eşliğinde bir düalizm savunusu ise savunulan tutuma ters düşmektedir. Diğer taraftan, Gazzâlî’nin, düalizmin çok sayıdaki argümanını çürütme girişiminden sonra yine de düalizmin yanlış olmayabileceğine ilişkin şerh düşmek de eleştirilen şeyin gerçekten düalizm olup olmadığını sorgulanır hale getirmektedir. Hal böyle olunca, Gazzâlî’nin *Tehâfut*’teki asıl gayretinin, bedensel diriliş anlayışını düalizmle uzlaştırmak din ve düalizm arasındaki çatışmaları gidermek olduğunu düşünmek mümkün hale gelmektedir. Zira ona göre bedensel diriliş, cennet ve cehennem tasvirleri ilahi kitapta sıklıkla dile getirilen hususlardır ve onun ifadeleriyle bu hususlar “te’vîl edilemeyecek ölçüde büyük bir yekûn tutmaktadır.”⁵³ Ruhun tabiatı meselesi ise belli ki aynı şekilde te’vîle kapalı bir mesele değildir. Bu sebeple Gazzâlî’nin, tevil edilemeyecek olan bu hususları düalistlerin de kabul edebilecekleri bir forma sokarak, düalizm ile dini uzlaştırmaya çalıştığını söylemek zorlama bir yorum olmayacaktır.

Diğer taraftan *İkhtisâd*’a geldiğimizde ise ruhun niçin maddi olması gerektiğine ilişkin doğrudan herhangi bir argümana rastlamamaktayız. Ruhun tabiatının ne olduğuna ilişkin bir kanıtlamadan ziyade, Eş’arî geleneğe sadık kalınarak, ruhun maddi olduğu doğrudan varsayılmakta ve hızlı bir şekilde kabir azabına ve dirilişe ilişkin tartışmalara geçilmektedir. Ele alınan temel soru şudur: Eğer ruh maddi bir varlıksa, beden yok olunca kabirde nasıl azap çekilecek ve kişinin tekrar dirilmesi nasıl mümkün olacaktır? Gazzâlî, bunların mümkün olduğuna dair argümanlar öne sürmekle yetinir ve düalizme ilişkin önemli bir eleştiri veya materyalizme ilişkin bir savunu ortaya koymaz.

⁵² Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 364.

⁵³ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 420.

Hem *Tehâfut* ve *İktisâd*'daki bu tutumlar hem de Gazzâlî'nin diğer eserleri bağlamındaki farklılıklar, kanaatimizce, ele alınan son yorum ile doğal bir uyum içerisindedir. Bu yoruma göre mühim olan, ruhun maddi olup olmadığı değil, İslam'ın öğretilerinden olan kabir azabı ve bedensel diriliş hususlarıdır. Diğer yorumlar ise (Marmura'nınki hariç) Gazzâlî hakkında ciddi bir niyet okuma gerektirdiğinden, aynı şekilde doğal bir yorum olarak gözükmemektedirler.

SONUÇ

Buraya kadar Gazzâlî'nin ruh-beden meselesinde ortaya koyduğu çelişkili ifadeleri ele alarak bunları uzlaştırmaya çalıştık. Daha sonrasında ise Gazzâlî'nin görüşlerinin, Gianotti'nin yorumları bağlamında tutarlı bir okumaya tabi tutulabileceğini iddia ettik. Bu yoruma göre Gazzâlî, Müslümanları düalizme veya materyalizme yönlendirmekten kaçınarak, kendisine göre İslam'ın temel öğretilerinden olan bedensel diriliş ve kabir azabının imkânını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu minvalde eserlerinde bedensel dirilişin ve kabir azabının mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışan Gazzâlî, bunu yaparken, okuyucu kitlesinin ruh-beden konusundaki görüşleriyle bir çatışmaya girmemeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Eş'arî okurlarına seslendiği Kalam eserlerinde, materyalist bir çerçevede kabir azabının imkânını ortaya koymaya çalışan Gazzâlî, felsefi eserlerinde ise bedensel dirilişin imkânını düalizm sınırları içerisinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. *İhyâ* adlı eserden nasıl bir ruh anlayışı çıkacağı üzerine müstakil bir kitap neşretmiş olan Gianotti'ye göre de *İhyâ*'daki görüşlerin bu tür bir yorumu desteklediğini belirtmeliyiz. Gianotti, Gazzâlî'nin *İhyâ*'da sistematik olarak bu tür tartışmalarda bir görüş belirtmekten kaçındığını vurgular. Teşbih ve örneklerle dolu *İhyâ*'nın, satır araları yorumlanarak farklı görüşlere varmak mümkün olsa bile, Gianotti'ye göre Gazzâlî, böyle bir yorumun geçerliliğini ortadan kaldıracak kadar sık bir biçimde derdinin bu olmadığını –*İhyâ*'da– vurgulamaktadır.

Varılan bu sonuç bağlamında hala bir soruyu ve sorunu açıkta bırakmış bulunuyoruz: Gazzâlî gerçekte hangi görüşü benimsemiştir? Buraya kadar sayılan sebepler, böyle bir soruyu cevaplamanın Gazzâlî'nin amacına ters düştüğünü ortaya koymuş olmalıdır. Ayrıca bu konuda verilecek her cevap, yine Gazzâlî'nin açıkça bildirmediği bir hususta yorum yapmayı gerektirmektedir. Gazzâlî, bu konularda sistematik bir biçimde muğlak kalmayı kendi amacı açısından uygun görmüştür. Yine de Gazzâlî'nin niçin bu konularda muğlak kalmayı tercih ettiği konusunda yapılabilecek bazı yorumlara değinebiliriz. Gazzâlî'nin materyalizm-düalizm tartışmasındaki muğlaklığıyla alakalı akla gelen bazı sebepleri şöyle sıralayabiliriz:

İhtimal 1: Gazzâlî İsrâ 85. ayette geçen “De ki: Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.” ifadelerine dayanarak bu konunun hiç bilinemeyeceğini düşünmüş olabilir. Zira o, hem *Tehâfut*'te de bu meselenin akılla kavranabi-

lecek bir mesele olmadığını –önceki sayfalarda gördüğümüz üzere– belirtmekte hem de *İhyā'*'da da bu ayette geçen ruh kelimesini, insandaki ruh olarak anladığını belirten ifadeler kullanmaktadır.⁵⁴ Bilinemeyecek bir mevzuda ise Müslümanları yalnızca bir görüşe dogmatik bir şekilde inanmaya zorlamak doğru olmayacaktır. Din adına yanlış olabilecek bir görüşe yöneltmek istemeyen Gazzâlî, bitmeyecek bir tartışmaya Müslümanları zorlamamak adına her iki görüşü de İslam'la uyumlu bir şekilde yorumlamaya çalışmış olabilir.

İhtimal 2: Belki de Gazzâlî, bu meselenin yalnızca dinî tecrübe yoluyla (sufi bir takım mertebelere erişerek) anlaşılabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle, akılla bu meseleyi anlamaya çalışmak yerine, insanları sufi pratiklere yöneltmeyi doğru bulmuş olabilir. Böylece bir kimse ister düalist isterse materyalist olsun, İslam ile bu inancının çelişmediğini bilerek, kendisini bu konudaki inançlarını değiştirmek zorunda hissetmeyecek ve bu tür felsefi tartışmalarla vakit kaybetmeyecektir. Sıradan insanlar, başta yanlış bir görüş bile benimseseler, sufi tecrübelerle meşgul olarak ruhun hakikatini kavrama şansı bulacaklardır. Zira önemli olan tasavvufi pratikler ve ahiret hayatına hazırlıktır. Elbette ki böyle bir hazırlık için ise İslam'ın temel öğretilerine şüphesiz bir iman gereklidir. Dolayısıyla insanlar, felsefi ve akli spekülasyonlarla değil işin aslını tecrübi olarak kavrayarak inanmalıdırlar.

İhtimal 3: Gazzâlî, o günün verilerinin böyle bir bilgiye erişmeye imkân sağlamadığına inanmış ve bu sebeple her iki görüşe de cevaz vermemiş olabilir. Belki de bilim, ileride bu görüşlerden birini doğrulayacaktır. Eldeki yetersiz verilere dayalı olarak İslam'ı yalnızca bir görüşe hasretmek ise oldukça sakıncalıdır. Gazzâlî'nin bilime verdiği önem de bu yorumun ihtimalini artırmaktadır. *Tehâfut*'te bilimden anlamaksızın, dini yanlış verilerle desteklemeye çalışmanın zararlarından bahsederken, onun bu konulardaki hassasiyetini daha açık bir şekilde gözlemleriz.⁵⁵

Benzer şekilde Gazzâlî, ruh meselesinde de, bilimsel gelişmelerin aydınlatılabileceği konularda kesin yargılarda bulunarak dine zarar verebilme ihtimalinden kaçınmak istemiş olabilir. Yani “düalist veya materyalist olunmadığı takdirde İslam inancıyla çelişmiş olur” şeklinde bir yargıya ulaşarak, dini tek bir bilimsel/metafizik görüşe hapsetmeyi uygun görmemiş olabilir. Bu husus zaten ona göre –daha önce belirttiğimiz nedenlerden ötürü– dinin temel bir öğretisi değildir.

Gazzâlî'nin, mümkün olması ve İslam ile çelişmemesi durumunda birden fazla seçeneği caiz gördüğü tek konu da bu değildir. Daha basit bir örnekle, yeniden diriliş meselesi bağlamında şu pasaj da burada örnek olarak gösterilebilir:

⁵⁴ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005), 67, 878.

⁵⁵ Gazzâlî'nin yanlış astronomi bilgilerine dayalı olarak din savunuculuğu yapanlara karşı sert tavrı için bk. Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 30. Ona göre bilimsel bir yanlışla dine destek olarak sunmak dine zarar verir.

Şayet “ne dersiniz, bütün cevherler ve arazlar yok edilip, sonra hepsi mi iade edilecektir? Yoksa cevherler bırakılıp, sadece arazlar mı yok edilecek ve sonra da yalnız bu arazlar mı iade edilecektir” denirse biz deriz ki: Her şey mümkündür. Şeriatta bu mümkün şeylerden birisinin tâyinine dair kesin bir delil yoktur.⁵⁶

Gazzâlî'nin buradaki ifadelerine göre, Allah'ın, bir şeyi hem tümüyle yok edip tekrar yaratması hem de bir şeyleri sağ bırakıp onu öte-yaşama kadar saklaması mümkündür. Dolayısıyla bu ikisi arasında bir tercihte bulunmak zorunlu değildir ya da her ikisi de tercih edilebilir. Bunda bir sakınca bulunmamaktadır.⁵⁷

Kanaatimizce Gazzâlî, üçüncü ihtimale daha yakın durmaktadır. Zira din adına yapılacak bilimsel ve metafizik çıkarımlar, yanlışlanma ihtimali taşırlar. Dolayısıyla bir bilim insanının veya bir metafizikçinin ileride ulaşabileceği bir verinin önünü tıkamak veya bu muhtemel veriyle din adına çelişmek, dine zarar verecektir. Bu ise Gazzâlî'nin sakınmaya çalıştığı hususlardan biridir.

Bu tutum, günümüz açısından da örnek olabilecek bir yaklaşımdır. Özellikle de beyin ve zihnin işleyişi üzerine yapılan çalışmaların insanın tabiatına ilişkin oldukça ilginç veriler sunarak birçok yeni anlayışa ışık tuttuğu bu yüzyılda, insan tabiatına ilişkin belirli bir görüşü dinle özdeşleştirmenin doğurabileceği zararlar daha net bir biçimde kendini göstermektedir. Bilim insanları ve felsefeciler arasında materyalizmin fazlasıyla yaygın olduğu günümüzde, İslam'ın yalnızca düalizmle bağdaştığı söylemi, materyalizme bilimsel bir veri gibi inanan birçok bilim insanına ters gözükcektir. Düalizm doğru olsun veya olmasın, böyle bir şüpheye mahal vermek, Gazzâlî'nin yöntemine oldukça ters düşerdi.

Gazzâlî'nin bu tutumu –eğer gerçekten böyleyse– oldukça modern bir yaklaşım sergilemektedir. Dinin özüne ait olmayan meseleleri dinin özündenmiş gibi savunarak diğer ihtimalleri dışlamak, hem insanlığın bilgi seviyesinin gelebileceği nokta açısından hem de farklı düşünen Müslümanların inançlarına ters düşebilmesi açısından oldukça risklidir.

KAYNAKÇA

Frank, Richard M. *Al-Ghazâlî and Ash'arite School*. Durham: Duke University Press, 1994.

Griffel, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.

Griffel, Frank. “Review: Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyâ’”. *Journal of the American Oriental Society* 124 (2004), 107–111.

⁵⁶ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 159.

⁵⁷ Gazzâlî, zaman zaman bunun tersini ifade ediyor görünse de en azından *İktisâd*'da her iki türlü iadenin de mümkün olduğunu iddia etmektedir. Aksi iddia için bk. Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 424.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Hakikat Arayışı: el-Münkiz mine'd-Dalâl*. çev. ve thk. Abdürrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Munķiz mine'd-dalâl*. thk. Cemîl Salîbâ - Kâmil Ayyâd. Beyrut: Dâr el-Endülüs, 1967.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*. 9 Cilt. thk. İmâm el-Aydarus. Cidde: Dâr el-Minhâj, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İtikad'da Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. "Küçük Madnûn". *İki Madnûn*. çev. Sâbit Ünal. 83–110. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. "Ledün Risâlesi". *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*. çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun. 66–102. İstanbul: Furkan Basım Yayın, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Me'âricu'l-Kuds fî Medâric Ma'rifeti'n-Nefs*. Beyrut: Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Tehâfutu'l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: TYEK Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *The Remembrance of Death and the Afterlife*. çev. T. J. Winter. Cambridge: Islamic Text Society, 2015.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed. *Faşlu'l-Makâl*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983.
- Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in Al-Ghazzâlî*. Kudüs: The Magnes Press, 1975.
- Marmura, Michael E. "Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality in the Tahâfut and the İqtisâd". *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*. ed. Michael E. Marmura. 273–297. Binghamton: Global Academic Publishing, 2005.
- Marmura, Michael E. "Ghazali and Ash'arism revisited". *Arabic Sciences and Philosophy* 12/1 (2002), 91–110.
- Nakamura, Kojiro. "Was Ghazâlî an Ash'arite?" *The Memoirs of the Toyo Bunko* 51 (1993), 1–24.

Shihadeh, Ayman. "Al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism". *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*. ed. Frank Griffel. 2/113–141. Leiden and Boston: Brill Publishment, 2016.

Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma

An Investigation on the Relationship between Death Anxiety and Religious Coping of Actively Working Health Care Workers during the Covid-19 Pandemic

Mebrure DOĞAN

Doç, Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Psychology of
Religion, Afyonkarahisar / Turkey
mebruredogan@aku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9027-144X

Faruk KARACA

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Psychology of
Religion, Rize / Turkey
faruk.karaca@erdogan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3325-2154

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.885721

Atıf / Citation: Doğan, Mebrure - Karaca, Faruk. "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma / An Investigation on the Relationship between Death Anxiety and Religious Coping of Actively Working Health Care Workers during the Covid-19 Pandemic". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 55 (Haziran / June 2021/1), 327-351. doi: 10.29288/ilted.885721

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İnsanlık tarihi salgınlar, depremler, kıtlıklar gibi olağandışı hallerin yaşandığı çeşitli dönemlere sahne olmuştur. Covid-19 salgın dönemi, insanlığın çaresizliği tecrübe ettiği böyle dönemlerden biridir. İnsanlar kaygı düzeylerini yükselten, ölüm kaygılarını aktifleştiren ve kendi güçlerini aşan bu gibi durumlarla karşılaştıklarında inanç biçimi ve düzeyine göre sıklığı değişmekle birlikte dini başa çıkmaya başvurumaktadırlar. Araştırmanın amacı, salgınla mücadele eden sağlık çalışanlarının ölüm kaygısı düzeyleri ile dini başa çıkma düzeyleri arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Bu amaçla gerçekleştiren araştırmaya 227 sağlık çalışanı gönüllü olarak katılmış, veriler internet aracılığıyla toplanmıştır. Araştırmada sonuç olarak Covid-19 salgın döneminde aktif çalışan sağlık çalışanlarının ölüm kaygısı düzeylerinin orta, olumlu dini başa çıkma düzeylerinin ortanın üstü, olumsuz dini başa çıkma düzeylerinin ise düşük düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Yapılan korelasyon analizinde katılımcıların ölüm kaygısı düzeyleri ile olumlu ve olumsuz dini başa çıkma düzeyleri arasında negatif yönlü anlamlı ilişki olduğu, ancak öznel dindarlık algısı ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkinin pozitif yönlü anlamlı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ölüm Kaygısı, Dini Başa Çıkma, Covid-19, Salgın, Sağlık Çalışanları.

Abstract

There have been various periods experiencing the extraordinary cases such as pandemics, earthquakes, and droughts during the history of humanity. Covid-19 pandemic period is one of them when humanity experiences helplessness. When people encounter such cases increasing their levels of anxiety, activating their death anxiety, and falling outside their power, they use religious coping despite changing in its frequency depending on types and levels of belief. The purpose of this study was to reveal the relationship between levels of death anxiety and religious coping of the health staff struggling with the pandemic in the frontline. A total of 227 health staff voluntarily took part in this study conducted for this aim, and the data were collected via Internet. Consequently, in the study, it was detected that death anxiety of actively working health staff during the covid-19 pandemic were medium while their positive religious coping were higher than medium and their negative religious coping were lower than medium. As a result of the correlation analysis, it was detected that there was a statistically significant negative relationship between death anxiety and positive religious coping and negative religious coping, additionally there was positive relationship between death anxiety and subjective religiosity perception.

Key Words: Death Anxiety, Religious Coping, Covid-19, Pandemic, Health Care Workers.

Extended Summary

Covid-19 pandemic has taken hold of the whole world with the influence of globalisation through adaptive radiation without being limited to specific areas. The pandemic has changed the normal by causing restrictions in almost every part of the life, and more importantly, it has led to death of people more than estimated in each part of the world. With the announcement of “pandemic” by the World Health Organization, it has panicked people visibly due to the factors that the character of the virus is not known and the illness has a critical death risk. Pandemic conditions striking almost all parts of the life have caused chaos, confusion, and uncertainty, and uncertainty and deadly virus threatening the life have naturally increased their levels of anxiety, and it has demonstrated the most traumatic effect with the death anxiety. Death that is accepted as being natural physiologically and that is an extremely natural phenomenon is metaphysical at the same time. It has always been religions that best enlighten

* Bu araştırma, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 27.04.2020 tarih ve 2020/70 sayılı izni ile uygulanmıştır. / This research was carried out with the permission of Afyon Kocatepe University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 27.04.2020 and numbered 2020/70.

this issue having unknown sides mostly and provide the most satisfactory answers related to the uncertainty and obscurity death brings to the mind. Religions present religious coping tools from which its members can benefit in handling with their problems and also beliefs and rituals that can help them overcome the death anxiety. For this reason, whatever their types and levels of belief are, the first authority that people consult when they face with the death risk is the God. It has been seen that it is like this also during the Covid-19 pandemic. The purpose of this study was to detect the relationship between death anxiety levels and religious coping level of the health staff struggling with the pandemic in the frontline. Among the scanning methods, the correlational survey method was used in the research. *Collection and Analysis of Data:* The research was performed on the Internet between May 8 and June 6, 2020, after the required ethics committee approvals were obtained. Among the actively working health staff during the covid-19 pandemic, 227 of them voluntarily took part in this study. The data obtained from the research were analysed using SPSS 20.0 computer statistical package program. Since the conducted tests showed that the data were homogeneous and normally distributed, from the parametric tests, t- test, one-way Anova, and correlation analysis were used in the analyses of the data. *Data Collection Instruments:* 1- *Religious Coping Scale:* While the *Religious Coping Scale* developed by Ayten was prepared, it was benefited from RCOPE developed by Pargament et al. (2000). The coefficient of internal consistency of the overall scale was found as (.807). The dimensions of the scale are positive religious coping and negative religious coping (Ayten, 2012, 32). 2- *Death Anxiety Scale:* The Death Anxiety Scale developed by Thorson and Powell was adapted into Turkish by Karaca and Yıldız. The scale composing of 25 items and the highest point that can be obtained from the scale was "100". The coefficient of internal consistency of the overall scale was found as (.84) (Karaca - Yıldız, 2001, 52). *Findings and Conclusion:* Consequently, in the study, it was detected that death anxiety levels of actively working health staff during the covid-19 pandemic were medium (\bar{X} =53, 21) while their positive religious coping levels were higher than medium (\bar{X} = 3,91) and their negative religious coping levels were lower than medium (\bar{X} = 2,05). It was revealed that males had significantly higher death anxiety levels compared to the females, females had significantly higher positive religious coping levels compared to the males and nurses had significantly higher positive religious coping levels than doctors'. The participants who had the highest death anxiety level according to the opinions about the source of the virus were the ones adopting the view that it was a divine punishment inflicted on humanity due to its mistakes (\bar{X} =55,54). This was followed with a slight difference by the ones who had the opinion that this was a natural phenomenon as the previous pandemics (\bar{X} =55,15). Moreover, it was detected in the research that the participants stating that they did not believe in any religion had the highest death anxiety averages (\bar{X} =81,50). As a result of the correlation analysis, it was detected that there was a negative statistically significant relationship between death anxiety levels and positive religious coping levels (r = -,137) and negative religious coping levels (r = -,148) of the participants. Additionally it was detected that there was a statistically significant positive relationship between death anxiety levels and subjective religiosity perception levels of the participants (r = ,167).

GİRİŞ

Tarihi süreç içinde zaman zaman ortaya çıkan salgınlar, normal hayat koşullarını değiştirerek zorlaştıran olaylardır. Dünya tarihi, virüslerin neden olduğu ve çok sayıda insanın ölümüne yol açan çeşitli salgınlara sahne olmuştur. Bugünlerde yaşanan Covid-19 salgını ise, seyri ile tarihte milat oluşturacak niteliktedir. Zira bu defa salgın alışıkan diğer salgınlara benzememektedir. 2019 yılının sonlarında başlayıp halen sürmekte olan Covid-19 salgını, küreselleşmenin etkisiyle belli bölgelerle sınırlı kalmayıp hızlı bir yayılımla tüm dünyayı etkisi altına almış, hayatın

hemen her alanında kısıtlamalara neden olarak alışlagelmiş normalleri değiştirmiş, daha da önemlisi dünyanın her bölgesinde tahmin edilenin üstünde insanın ölümüne neden olmuştur. Dünya Sağlık Örgütünün “pandemi” ilanı ile birlikte bir taraftan tüm dünya alarına geçerken diğer taraftan virüsün karakterinin bilinmiyor olması ve hastalığın ciddi ölüm riski taşıyor olması, insanlarda gözle görülür bir panik oluşturmuştur. Hayatın hemen her alanını olumsuz etkileyen pandemi koşulları kaos, düzensizlik ve belirsizliğe yol açarken bu belirsizlik ve hayatı tehdit eden ölümcül virüs, doğal olarak insanların kaygı düzeylerini yükseltmiş ve en sarsıcı etkisini ölüm kaygısı ile göstermiştir. Böylece modern çağda maskelenen ve gündem dışı tutulmaya çalışılan “ölüm” olgusu (Karaca, 2000, 24) âdeta bütün çıplaklığıyla insanlığın gündemine oturmuştur.

Varlık âlemine geldiği andan itibaren insanın yaşamını tehdit eden, ona kendisinin ve yakınlarının ölümünü hatırlatan hemen her olay ölüm kaygısını açığa çıkarmaktadır. Salgın döneminde de bu böyle olmuş; pandemi başta sağlık çalışanları olmak üzere, kronik hastalar, yaşlılar ve tüm insanlarda ölüm kaygısını tetiklemiştir. Ancak gerek yoğun iş yükü gerekse enfekte olma ve hastalığı yakınlarına bulaştırma riski nedeniyle sağlık çalışanlarının daha fazla strese maruz kaldıkları söylenebilir.

Bir yandan yaşama arzusu insanı hayata bağlarken diğer yandan onu hayattan koparacak ölüm gerçeği karşısında insanın kaygısıyla başa çıkması hiç de kolay değildir. Fizyolojik olarak doğal kabul edilen ve son derece tabii bir olgu olan ölüm aynı zamanda metafizik bir olgu olduğundan teolojinin yanı sıra felsefe, psikoloji ve edebiyat gibi alanlar; onu bütün yönleriyle anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda dinlerin, bilinmeyen yönleri çoğunlukta olan ölümün çağrıştırdığı belirsizlik ve bilinmezlikle ilgili daha tatmin edici cevaplar verdikleri söylenebilir. Hemen her konuda bağlularının başa çıkma süreçlerini destekleyen dinler, hayatın kaynağına dönüşü simgeleyen ölüme ilişkin tutum geliştirmelerinde ve bu hakikatin ürkütücülüğüyle başa çıkmalarında da alternatif yollar sunmaktadır. Bu nedenle inanç biçimi ve düzeyi ne olursa olsun ölüm tehdidi ile karşılaştığında çoğu insan öncelikle dine müracaat etmektedir (bk. Kur’ân-ı Kerim Meâli, 2009, el-Yunus 10/22). Covid-19 salgını döneminde de paniğin en yoğun olduğu ilk aşamada ekranlarda yer alan çeşitli dinlere mensup insanların dua etmeleri, farklı dinlere mensup din adamları ve insanların birlikte yaptıkları dua ritüelleri gibi görüntüler, yaşanan kaygıyı hafifletmenin bir yolu olarak dini başa çıkmanın yaygın biçimde kullanıldığını göstermektedir.

Tıpta meydana gelen gelişmeler, hayat şartlarının iyileşmesi gibi nedenler yaşam süresini uzatmakla birlikte kronik hastalıklarla mücadele eden insanların sayısını çoğaltmıştır. Özellikle Batı dünyasında ölüm olgusunu zihinlerden ve hayattan uzaklaştırmaya yönelik girişimler, evlerden çok hastanelerde gerçekleşen ölüm

oranını artırmıştır. Tüm bu gelişmeler hekimlerin ve sağlık çalışanlarının ölümcül hastalarla karşılaşma ve tedavi verme sıklığını artırdığı gibi ölümle karşılaşma sıklığını da artırmıştır (Özkırış vd., 2011, 89). Sağlık çalışanlarını ölüm olgusuyla iç içe yaşamak gibi bir gerçekle karşı karşıya getiren bu şartlar, bir taraftan ölüm kaygısını tetiklerken, diğer taraftan varoluşsal sorgulamaların fitilini ateşleyerek ölüm bilincinin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Zira başkalarının ölümüne bizzat tanıklık etmek, bireyin kendi ölümü ile ilgili düşüncelerini harekete geçirerek ölüme ilişkin tutumları şekillendirebilmektedir (Karaca, 2000, 189). Araştırmalar sağlık çalışanlarının ölüme ilişkin tutumlarının hastaya verdikleri sağlık hizmetlerine de yansıdığını göstermektedir (Ertufan, 2008, 21). Dolayısıyla hastaya bizzat bakım veren sağlık çalışanlarının ölüme ilişkin olumlu tutumlarının ölüm kaygısıyla daha etkili bir şekilde baş edebilmelerine katkı sağlayacağı, psikolojik bütünlüklerini korumalarına destek olacağı ve bu durumun doğal olarak ürettikleri hizmetin kalitesine yansıtacağı söylenebilir.

Sağlık çalışanlarının ölüme ilişkin tutumları ve ölüm kaygısı düzeyleri, sağlık bilimleri alanında bazı çalışmalarda ele alınsa da dindarlığın bu sürece etkisi konusundaki çalışmalar oldukça sınırlıdır. Literatürde Covid-19 salgınının sağlık çalışanlarının ölüm kaygısı üzerindeki etkisi ile ilgili herhangi bir çalışmaya da rastlanmamıştır. Bu nedenle araştırmanın konusu salgında aktif olarak çalışan sağlık çalışanlarında ölüm kaygısı ile dinî başa çıkma arasındaki ilişkinin incelenmesi olarak belirlenmiştir. Araştırmanın amacı ise, salgınla mücadelede ön saflarda yer alan sağlık çalışanlarının ölüm kaygısı düzeyleri ile dini başa çıkma düzeyleri arasında ilişkiyi tespit ederek başa çıkma sürecine dinin etkisi konusunda ipuçları ortaya koymaktır. Bu özellikleriyle çalışmanın din psikolojisi yanında sağlık bilimleri literatürüne katkı sağlayacağı umulmaktadır.

1. ÖLÜM KAVRAMI

Canlı bir varlıkta hayatın tam ve kesin olarak sona ermesi olarak tarif edilen ölümün (TDK, 1988, 2/1136) anlamı üzerinde fikir birliğine ulaşılabilmiş değildir. Her disiplin kendi perspektifine göre ölüm olgusunu ele almaktadır. Örneğin felsefi bakış açısıyla "Bedenin ve ruhun, evrenin beden ve ruhuna dönüp intikal etmesi" şeklinde tanımlanan ölüm, psikolojik yaklaşımla "insan için çaresi bulunamayan ve önü alınamayan bir son, yaşama arzusunun önüne dikilmiş bir engel, korku ve dehşet uyandıran bir şey" olarak tanımlanmaktadır (Taylan, 1985, 104; Hökelekli, 1998, 97). Teolojik açıdan ise ölüm, ruhun bedenden ayrılması ve boyut değiştirerek varlığını sürdürmesidir (Karaca, 2000, 86).

Ölüm fenomeni, felsefede derin tartışmaların konusu olmuştur. Sokrates ve Platon'la başlayan ruh ve ölümle ilgili tartışmalar Stoacı filozoflar tarafından geliştirilmiş, felsefe ve bilgelik sayesinde ölüm korkusunu yenmek için çareler aranmıştır.

Örneğin Eflatun'a göre beden ruhun hapisanesi olduğu için ölüm bir ebediyet yolu, ruh için bir kurtuluş ve şifadır. Ölüme fatalist yaklaşan Stoacılar göre ise tohumun vereceği meyvenin önceden takdir edilmesinde olduğu gibi ölüm evrende değişmeyen temel kaderdir. Bu gerçek karşısında insana düşen, malum olan bu yazgıya uyum sağlamaktır (Pattabanoğlu, 2015, 73-76). Hatta Stoacı Aurelius'un "Tıpkı kemale ermiş bir zeytin tanesi gibi öl ve ölümlük de seni meydana getiren ağaca teşekkür et." sözü yazgıyı kabullenmenin çarpıcı bir ifadesidir (Yakıt, 1989, 77). Diğer taraftan Heidegger varoluşçu yaklaşımla ölümü kabullenmenin ötesine geçerek ölümü kavrayıştan söz eder, bireyin kendi ölümlülüğünü içsel bir tecrübeyle kavraması gerektiğini belirtir. Ona göre hayatın gerçek anlamı ancak bu yolla bulunabilir ve gerçek özgürlüğe ulaşmanın yolu da ölümü içselleştirmekten geçer (Hökeleki, 1991a, 161). Epikürcüler ise, Stoacıların aksine ölüm fikrinden şiddetle kaçınmak gerektiğini ileri sürerler. Ölüm düşüncesinin baskısının ancak bu şekilde hafifleyebileceğini savunan Epikürcülerin bu konudaki formülü ise; "Yaşadığım müddetçe ölüm yoktur. Ölüm geldiğinde ise ben yokum" dur (Olson, 1967, I/308). Müslüman filozoflar da ölüm olgusunu ele almış ve problemi ölüm bilinci oluşturarak çözmeye gayret etmişlerdir. İnsanın ölümlü oluşu gerçeğinden kaynaklanan 'varoluşsal' ve 'psikolojik' gerilimini, ruhun ölümsüzlüğü teziyle aşmaya çalışan İslam filozofları, ölüm gerçeğinin insan ruhuna değil sadece bedene ait bir durum olduğunu savunarak ölümden korkmanın cehaletle ilişkisine dikkat çekmişlerdir (İbn-i Miskeveyh, 2011, 327-330).

Başlangıçta ölüm olgusu, pozitivist bilim anlayışının yanı sıra davranışçı yaklaşımın hakim paradigma olmasının da etkisiyle psikolojide uzunca bir süre inceleme konusu yapılmamıştır. Ancak pozitivist yaklaşımın zayıflaması, davranışçı akımın katı kurallarının esnemesi, hümanizmle birlikte varoluşçu psikolojinin Avrupa'da önem kazanması ölüm çalışmalarının yolunu açmış; anlam ve amaç konularının merkezi hale gelmesi ve yaşamın geçiciliğinin farkına varılması ise ölüm konusunu psikolojik perspektiften ele alan çalışmaları beraberinde getirmiştir (Feifel, 2006, 68).

Freud, ölüm kaygısının nevroz oluşumunda etkisinin olmadığını ileri sürmüş ve bunu iki nedene bağlamıştır: Ölümle ilgili kişisel bir deneyimin olmaması ve var olmayışı düşünmenin insan için mümkün olmaması (Freud, 1936'dan aktaran Yalom, 2017, 25). Freud'un hastaların tedavisinde ölüm korkusunu dikkate almadığını ileri süren Yalom (2017, 26), bunu "geçmişe yapılan psikanalitik vurgunun gelecek ve ölümlük yüzleşmekten geri çekilmeye neden olmuş olabileceği" şeklinde yorumlamıştır. Jung (1959, 7)'a göre ise hedefine yol alan bir mermi gibi, hayat da ölümlük son bulmaktadır. Yaşamın çıkışına bir hedef bulunması gibi inişine yani ölümlük de bir mânâ bulunmalıdır. Ölümle yakından ilgilenen varoluşçu psikoloji ise onu insanın yaşadığı en büyük ikilem olarak görmektedir. İnsan isterse ölümlük se-

çebilir, ancak istemese de yaşamak zorundadır (Erdoğan - Özkan, 2007, 172). Ölümü “insanı varoluşsal durumuyla yüzleştiren sınır durum” olarak tanımlayan Yalom, hastalarında ölüm bilincini oluşturmayı, tedavi metodunun temel unsuru haline getirmiştir. Ölüm bilincinin bireyi mevcut varoluş durumundan daha yükseğe çıkarabilen katalizör görevi üstleneceğini düşünen Yalom (1999, 260-261)’a göre ölümün fizikselliği bireyi yok etse de ölüm fikri onu koruyabilmekte, hatta gelişimine yardımcı olabilmektedir. Ölüm farkındalığı insanı önemsiz meşguliyetlerden uzaklaştırarak hayata derinlik, lezzet ve tamamen farklı bir bakış kazandırmaktadır.

2. ÖLÜM KAYGISI

Kavramsal olarak “korku” algılanan bir tehlike ve tehdit anında hissedilen nahos bir gerilim, güçlü bir kaçınma dürtüsü yaratan durumu; “kaygı” ise tehlike korkusu veya beklentisinin yarattığı bunaltı ve tedirginliği ifade etmektedir (Budak, 2017, 421, 452). Ancak kaygıdan daha şiddetli olan korkunun kaynağının belli olup süresinin kısa olması; kaygının ise kaynağının belirsiz olup süresinin daha uzun olması, (Cüceloğlu, 1992, 277) kaygının etki yayılımının daha geniş olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Korku ve kaygı kavramlarının her ikisi de ölüm için geçerlidir. Örneğin ölümün günün birinde mutlaka gerçekleşeceği gerçeği korku üretse de, zamanının belirsizliği ve insanı sürüklediği bilinmezlik daha çok kaygı üretmektedir. Ölümünden hissedilen kaygı ve korkunun birbirinin yerini alması da mümkündür. Örneğin ölümünden hissedilen duygunun şiddetini artırdığı zaman korkuya, şiddetini azaltarak uzun bir zaman dilimine yayıldığında kaygıya dönüşmesi olasıdır (Karaca, 2000, 154).

Hayat ve ölüm birbirine aşina ve ilişkili kavramlardır. Yaşamın doğumla başlaması gibi, ölüm ihtimali de doğumla birlikte başlamaktadır. Esasen yaşamı devam eden insan, bir yandan da yaşlanmakta ve ölmektedir. Manilius “Doğumda bile ölürüz. Son başlangıçta vardır” sözleriyle bunu anlatmaya çalışmaktadır (Yalom, 1999, 53). Göka (2018, 24) ise insanı “olmak ve ölmek” zorunda olan varlık olarak tarif ederek onun var oldukça öldüğüne dikkat çekmektedir. Bu perspektiften baktığımızda, ölüm kaygısının doğumla başladığı düşünülse de literatürde bireyin hayatına yönelik acil bir tehdidin ortaya çıktığı durumlardaki anlık veya durumsal kaygıdan ziyade hayatın tümünü kapsayan ve çoğunlukla bilinç düzeyine çıkmayan ve ara sıra hissedilen genel kaygıyla ilişkili olduğu görüşü yaygındır (Yaparel - Yıldız, 1998, 203). İnsanlar genellikle ölüm anına ilişkin kaygılardan ölüm sonrası hayata kadar ölümle ilgili bilinmeyen konuların tamamına ilişkin endişelere sahiptirler. Ölümle birlikte en başta beden olmak üzere değer verilen şeylerin kaybediliyor olması, ölüm kaygısının temel nedenleri arasında yer almaktadır (Mannoni, 1995, 23). Ölüm kaygısının “çürüme ve bozulma, bedeni kaybetme, denetimi kaybetme, cezalandırılma ve yakınları kaybetme” gibi çeşitli alt bileşenlerden bahsedilmektedir (Feifel, 2006, 69).

Korku ve kaygılar nahoş duygular oldukları için insanları rahatsız etmekte, aşırı olduklarında yalnızca psikolojik tedaviyle çözümlenebilmektedir. Ancak bu duygular dengeli olduklarında koruyucu bir fonksiyon icra etmektedir. Ölüm korkusu veya kaygısı rahatsız edici olsa da bireyi ölümcül durumlar karşısında tedbire yönelmek ve yaşama arzusunu artırıp bireyin hayata daha sıkı bağlanmasını sağlamak suretiyle fonksiyonel olabilmektedir (Karaca, 2000, 153). Aslında ölüm korkusunu hissettiği oranda yaşama arzusunun gücünü de hisseden bireyin korku ve kaygı anında hayatla ilgili iki arzusu canlanmaktadır. Bunlardan birincisi yaşam süresini uzatma arzudur ki uzun ömürlü olma isteği, insanın ölümsüzlük yanılmasına düşmesine sebep olabilmektedir. İkincisi ise yaşamın kalitesini artırmak suretiyle kendini gerçekleştirme veya tamamlanma arzudur ki birey bu sayede kendini geliştirebilmektedir (Hökeleki, 1991a, 160, 163). Geri dönüşümsüz bir olay olarak algılandığı andan itibaren ölüm, bir yandan insanlarda varlığı sürdürebilmek için elinden geldiğince onu kendisinden uzaklaştırma çabalarını tetiklerken diğer yandan kaygıya neden olmaktadır. Böylece ölümün kaçınılmazlığını bildiği halde ondan kaçınmaya çalışan insan aynı zamanda çeşitli başa çıkma stratejilerini kullanarak kaygısını hafifletmeye çalışmaktadır (Ayten, 2009, 89).

3. ÖLÜM KAYGISI VE DİNİ BAŞA ÇIKMA

Ölüm söz konusu edildiğinde genellikle akla gelen ilk şeylerden biri dinlerdir. Meadow ve Kahoe (1984, 330) bunu "Ölüm kadar dinin ana konusu teşkil eden az gerçeklik vardır. Ölümün varlığının iddiası bile dini inancı meydana getirir" sözleriyle anlatmaktadır. Dinlerin kutsal kitaplarında ve peygamberlerin öğretilerinde ölüm teması önemli bir yer tutmaktadır. Ölüm konusunun bilinmeyenleri arasında bulunan "ölüm sonrası hayat", dinlerin inanç esasları arasında yer almaktadır. Ölüm olgusu kaygı oluşturduğunda genellikle bireylerin dine yönelme ve dini başa çıkmayı kullanma sıklıkları artmaktadır. Ölüm ihtimalinin yüksek olduğu durumlarda ise ölüm kaygısı-dini başa çıkma ilişkisi daha net bir şekilde kendini göstermektedir (bk. el-Yunus, 10/22).

Dinler ölüm ve sonrasındaki hayatla ilgili sundukları açıklama ve sembollerle ve dini başa çıkma araçları sunarak mensuplarının kaygı ve korkularını azaltmada etkili roller üstlenmektedir. Ancak ölüm kaygısı-dindarlık ilişkisiyle ilgili literatürde çelişkili sonuçlar bulunmakta ve bu ilişkinin karmaşık, tutarsız, kafa karıştırıcı ancak her halükârda çok yönlü olduğu belirtilmektedir (Neimeyer, 2015, 85; Karaca, 2000, 251; Hökeleki, 1991b, 89). Zira dinlerin muhtevasında bulunan ölümden sonra ebedi bir hayatın varlığı, Allah'ın rahmeti ve bağışlayıcılığı gibi inançlar, ölüm kaygısını azaltırken hesap günü, cennet-cehennem, kabir azabı gibi inançlar suçluluk ve günahkârlık duygularını canlandırarak bu kaygıyı artırabilmektedir. Dolayısıyla dindarlık hem ölüm kaygısını artıran hem de azaltan bir fonksiyon üstlenebilmektedir (Ayten, 2009, 101-102; Hökeleki, 1991b, 86-87).

Dindarlık tek boyutlu bir olgu olmadığı gibi dindarların dini algı, anlamlandırma, kendini adama ve motivasyon biçimleri birbirinden farklıdır. Bu nedenle dindarlığın her halükârda ölüm kaygısını azaltıcı etki yapmasını beklemek doğru değildir. Örneğin dinî bağlılığı olduğu halde inandığı dinin gereklerini yerine getiremeyen bireyde oluşan suçluluk duygusunun ölüm kaygısı üretmesi olağandır. Dini inançlarının gereğini yerine getirmeye çalışan bireylerin de sorumluluklarını hakıyla yerine getirip getiremediklerini sorgulamaları ve eksiklerine odaklanarak benzer biçimde suçluluk hissetmeleri mümkündür. Zira ölüm, dünya sınavının bitişi ve ahiret hayatının başlangıcı ifade etmekte ve o gerçekleştiğinde hataları telafi imkânı kalmamaktadır. Ancak ölüm kaygısı karşısında inançtan destek alma, ibadetlere yönelme, hayır hasenatta bulunma, dua etme gibi dinî başa çıkma yöntemlerine yönelmenin kaygı düzeyini düşürmesi beklenebilir.

Dindarlık-ölüm kaygısı ilişkisinde mensup olunan dinin ölüme yönelik öğretilerinin yanı sıra dindarlığın motivasyon biçimi (iç güdümlü/dış güdümlü olması; affedici/cezalandırıcı Tanrı algısı vb.) ve din öğretiminde kullanılan yöntemlerin (korku/sevgi motifinin ağırlıklı olması vb.) etkili olduğu belirtilmektedir (Ayten, 2009, 103; Ertufan, 2008, 17). Farklı din ve inanışların ölüme yükledikleri anlamlardaki çeşitlilik, ölüme yönelik duygu, düşünce ve tutumları farklılaştırabilmektedir. Zira ölüme yüklenen anlam, ölüm psikolojisinin belirleyicilerindedir. Örneğin bazı ilkel toplumlarda ölüm, doğal bir durumdan ziyade, tanrıların gazabı olarak anlamlandırılmıştır. Yahudilikte iyi ve uzun bir hayat yaşayıp ölmek ve atalar mezarlığına gömülmek, istenen bir durum hatta mükâfat iken erken ölüm bireyin günahlarının cezası olarak algılanmaktadır. Hristiyanlıkta ölümlerle hayatın sona ermediğine ve ölümün ebedî kurtuluşun başlangıcı olduğuna inanılmaktadır (Gürkan, 2007, 34/33). İslam'a göre ise ölüm yeni bir hayatın başlangıcı, Allah'ın katına yükselmek ve Allah'a kavuşmak olarak değerlendirilir. Müslümanlar ölümü kendi başına müstakil bir olgu olarak nitelemez ve Allah ile birlikte anlamlandırır. Zira onlara göre "yara öldürmez, Yaratan öldürür".

Ölüm düşüncesi hayatın pek çok alanına olumlu katkılar yaptığı gibi önemli bir dini motivasyon kaynağıdır. Dindar bireylerin genellikle hayatlarını, ölüm sonrasını dikkate alarak ayarladıkları bilinmektedir. Hayatın birinci evresinde ekilenlerin ikinci evresinde yani ölüm sonrası hayatta biçileceğine inanmak, gerek ahiret inancı olan dinlerde gerekse reinkarnasyon ihtiva eden inançlarda merkezi bir öneme sahiptir ve aynı zamanda dini motivasyon sağlamaktadır. Böylece ölüm düşüncesi ve ölümden hissedilen duygular, dini hayatı besleyen faktörlerin başında gelmektedir (Hökelekli, 1998, 90; Karaca, 2000, 193, 243).

4. YÖNTEM

Araştırmada iki veya daha çok değişken arasında birlikte değişim varlığını veya derecesini belirlemeyi amaçlayan ilişkisel tarama yöntemi kullanılmıştır (Karasar, 2010, 81). Gerekli etik kurul izinleri alındıktan sonra 8 Mayıs - 6 Haziran 2020 tarihleri arasında internet ortamında gerçekleştirilen araştırmaya, Covid-19 salgın döneminde aktif çalışan sağlık çalışanlarından 227 kişi gönüllü olarak katılmıştır. Yaşanan şehir itibariyle araştırmaya en fazla katılımın sırasıyla Ankara, İstanbul, Afyon, Bursa ve Ordu illerinden olduğu görülmüştür. Elde edilen verilerin analizi için SPSS 20.0 bilgisayar istatistik paket programı kullanılmış, yapılan testlerde verilerin homojen ve normal dağılım sergilediği anlaşıldığından parametrik testlerden t-testi, one-way Anova ve korelasyon analizleri yapılmıştır.

4.1. Veri Toplama Araçları

Dinî Başa Çıkma Ölçeği: Dinî Başa Çıkma Ölçeği, Ayten (2012, 29) tarafından geliştirilmiş olup ölçek hazırlanırken Pargament ve arkadaşları (2000)'nin geliştirdikleri Dinî Başa Çıkma Ölçeği (RCOPE)'nden yararlanılmış, bazı maddeler aynen bazı maddeler değiştirilerek kullanılmıştır. Ayten ölçeğe kültürel unsurlardan yola çıkarak yeni maddeler de eklemiştir. Hazırlanan yeni ölçeğin genelinin iç tutarlılık katsayısı ($\alpha = ,807$) bulunmuştur. Ölçek iki boyutlu olup olumlu dinî başa çıkmanın alt boyutları "Allah'a yönelme, hayra yorma, dinî yalvarma, dinî yakınlaşma, dinî dönüşüm, dinî istikamet arayışı"; olumsuz dinî başa çıkmanın alt boyutları "kişilerarası dinî hoşnutsuzluk, şerre yorma, manevî hoşnutsuzluk" tur. Yüksek ortalamalar olumlu ya da olumsuz dini başa çıkma etkinliklerini kullanma sıklığının arttığını, düşük puanlar ise azaldığı göstermektedir.

Ölüm Kaygısı Ölçeği: Thorson ve Powell (1992) tarafından geliştirilen ölçek, Karaca ve Yıldız (2001, 48- 52) tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Toplam 25 maddeden oluşan ölçekten alınabilecek en düşük puan "0" iken en yüksek puan "100"dür. Puanların yüksekliği ölüm kaygısı düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir. Ölçeğin genelinin iç tutarlılık katsayısı orijinal formunda $\alpha = ,85$ iken Türkçeye uyarlama çalışmasında $\alpha = ,84$ bulunmuştur.

5. BULGULAR VE YORUMLARI

5.1. Ölüm Kaygısı ile İlgili Bulgular

Araştırmada sağlık çalışanlarının ölüm kaygısı ortalamasının $\bar{X}=53,21$ olduğu belirlenmiştir. Diğer araştırmalarla karşılaştırıldığında bu ortalamanın örneklemin ölüm kaygısının yüksekliğine işaret ettiği söylenebilir. Zira aynı ölçeğin kullanıldığı diğer araştırmalardan Karaca (2000, 329)'nın çalışmasında örneklemin ölüm kaygısı ortalaması $\bar{X}= 47,69$ iken Çınar (2015, 80)'in araştırmasında $\bar{X}=48,86$ ve Kandemir (2020, 120)'in araştırmasında $\bar{X}= 48.0'$ dir. Hemşirelerle gerçekleştirilen bir

araştırmada ölüm kaygısı ortalaması $\bar{X} = 47,99$ bulgulanmıştır (Taka, 2010, 31). Dolayısıyla salgının sağlık çalışanlarının ölüm kaygısını yükselten bir faktör olduğu söylenebilir. Salgın döneminde aktif çalışan doktor, hemşire ve yardımcı sağlık çalışanıyla gerçekleştirilen bir araştırmada da katılımcıların kendileri (%54,8) ve sevdikleri hakkında (%66,3) ölüm kaygısında ve intihar düşüncesinde artış yaşadıkları (%28,7) belirlenmiştir (Ersoy vd., 2020, 1045).

Tablo 1: Demografik Değişkenlere Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri

	Sosyo-Demografik Özellikler	N	%	Ölüm Kaygısı $\bar{X} \pm Ss$	t/F	p
Yaş	20-35	94	41,4	51,34±17,67	ÖKÖ F: 1,445	ÖKÖ: ,238
	36-49	115	50,7	55,06±16,47		
	50-64	18	7,9	51,16±11,15		
Cinsiyet	Kadın	154	67,8	49,42±15,52	ÖKÖ t: -5,261	ÖKÖ: ,000*
	Erkek	73	32,2	61,21±16,30		
Medeni Durum	Evli	149	65,6	54,14±16,59	ÖKÖ t: 1,155	ÖKÖ: ,798
	Bekâr	78	31,7	51,44±16,81		
Eğitim Durumu	Lise	11	4,8	50,45±17,44	ÖKÖ F: 1,123	ÖKÖ: ,341
	Ön Lisans	35	15,4	56,40±14,84		
	Lisans	102	44,9	51,36±16,63		
	Lisansüstü	79	34,8	54,58±17,36		
Meslek	Doktor	76	33,5	56,68±17,46	ÖKÖ F: 2,540	ÖKÖ: ,081
	Hemşire	109	48,0	51,23±16,15		
	Yar. Sağ. Per.	42	13,2	52,07±15,97		
Toplam		227	100,0	53,21±16,68		

*p< 0,01

Araştırmaya katılan sağlık çalışanlarının yaşları 20 ile 64 arasında değişmekte olup yaş ortalamaları 37,2'dir. Yapılan analizde katılımcıların ölüm kaygısı düzeylerinin yaş gruplarına göre anlamlı derecede farklılaşmadığı tespit edilmiştir (p= ,238). Benzer şekilde hekim ve hemşirelerle yürütülen bazı araştırmalarda yaşa göre ölüm kaygısı düzeylerinin farklılaşmadığı görülmüştür (Özkırış vd., 2011, 95; Ertufan, 2008, 66; Medin, 2018, 38). Literatürde ölümlülük bilincinin kazanılmasında yaş faktörünün etkisinden söz edilmektedir. Buna göre gençler kendilerini ölümsüz hissederken orta yaşlılar ölümlü olmayı daha fazla kabullenmektedirler. Yaşama umudunun azaldığı savaş zamanlarında bile genç askerlerin, yanı başlarında öldürülenleri gördükleri halde yaşamaya devam edeceklerine dair bir inanç besledikleri görülmüştür. Jung'a göre insanların ölümlü olduklarını kabullenmeleri son

derece önemli bir gelişimdir. Orta yaşlardan itibaren insanın hayattan çekilmeye hazır bir şekilde yaşadığını belirten Jung, hayatın öğle vaktinin gizli bir anında parabolün tersine döndüğünü ve ölümün doğduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: “Hayatın ikinci yarısı yükselme, açılma ve taşmaya değil ölüme işaret eder; zira artık iniş başlamıştır.” Buradan hareketle hayatın (Jung’un tabiriyle) öğleden önce-sinde olmanın ölüm bilincinin gelişmesine engel oluşturduğu söylenebilir. Fakat kırklı yaşlara doğru insanların çoğu bilinçli bir şekilde, ölümlü olduklarını kabullenmeye başlamaktadırlar (Jung, 1959, 7; Jung, 1970, 407’den aktaran Hick, 1990, 242).

Araştırmada erkeklerin ölüm kaygısı düzeylerinin (\bar{X} =61,21), kadınlardan (\bar{X} =49,42) yüksek olduğu bulgulanmıştır (p =,000). Bu bulgu literatürde çoğunlukla rastlanan kadınların ölüm kaygısının erkeklerden yüksek olduğuna ilişkin bulguyla örtüşmemektedir. Zira hekimlerle (Özkırış vd., 2011, 95; Ertufan, 2008, 116), hemşirelerle (Şahin vd., 2016, 139), acil tıp personeliyle (Acehan - Eker, 2013, 29), Tıp Fakültesi öğrencileriyle (Cambridge Üniversitesi) (Thiemann vd., 2015, 335) gerçekleştirilen çeşitli araştırmalarda kadınların ölüm kaygısı düzeylerinin erkeklerden yüksek olduğu görülmüştür. Ancak Bilge ve arkadaşlarının sağlık profesyoneli olacak öğrencilerle gerçekleştirdikleri bir araştırmada araştırma bulgularına benzer şekilde erkeklerin ölüm kaygısı skorları kadınlardan anlamlı derecede yüksek bulunmuştur (2013, 120-121). Hekim ve hemşirelerle gerçekleştirilen bazı araştırmalarda ise, cinsiyetin ölüm kaygısı üzerinde belirgin bir etkisinin olmadığını görülmüştür (Medin, 2018, 39; Taka, 2010, 62). Şimdiki araştırmanın sonucu meslek değişkeni ile ilişkili olabilir. Çünkü erkek katılımcıların %61.6’sı, kadınların ise yalnızca %20.1’i doktordur ve mesleklere göre en yüksek ölüm kaygısı skorları doktorlara aittir (\bar{X} =56,68). Salgınla mücadelede tedaviyle ilgili en büyük sorumluluğu doktorların aldığı düşünüldüğünde, bu durumun onların ölüm kaygısı düzeylerine yansımış olabileceği ve erkek katılımcıların çoğunluğunun doktor olmasının bu sonuçta etkili bir faktör olmuş olabileceği söylenebilir. Araştırmada medeni durum, eğitim düzeyi ve meslek değişkenine göre ölüm kaygısında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Sağlık çalışanlarıyla yapılmış başka araştırmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır (Taka, 2010, 62; Acehan - Eker, 2013, 32).

Sağlık çalışanlarının ölümcül hastalarla ilişkilerinde iletişim güçlükleri yaşadıkları, daha yüzeysel ilişkiler kurdukları, tanı anından başlamak suretiyle hastalarla geçirdikleri zamanı azalttıkları, hasta ve yakınlarıyla iletişim kurmaktan kaçındıkları belirtilmektedir (Kavas vd., 2012, 20). Hastanın bir hata sonucu ve onların çalışma saatleri içerisinde kaybedilmesi olasılığının sağlık çalışanlarının tedirgin olmalarında etkili olduğu tahmin edilmektedir. Hatta bazı sağlık çalışanlarının kendi ölüm kaygılarını da aktifleştirebilecek böyle bir durumla karşılaşmamak için ‘Tanrım, hastanın benim nöbetimde ölmesine izin verme’ diye dua ettikleri bildirilmek-

tedir (Bilge vd., 2013, 120; Dağ - Badır, 2017, 186). Yapılan bir çalışmada bir hekim yaşadıklarını şöyle ifade etmiştir: “Her şeyi doğru yaptığınız halde ölenlerde sorun olmuyor ama hata sebebiyle ölen hastalar olduğunda bir süre etkisinden kurtulamıyorum. Acaba şöyle yapsaydık yaşar mıydı? Şu anda sevdikleriyle güzel anlar paylaşmaya devam ediyor olur muydu? diye soruyorum kendime, sanırım suçluluk veya hata başka hekiminse suçlama duygusu yaşıyorum.” (Ertufan, 2008, 123). Bu örnek hekimlerin hastaların hayatı konusunda yükledikleri sorumluluğun büyüklüğünü ve hastanın kaybedilmesinin onlarda yarattığı olumsuz duyguların yoğunluğunu anlatması bakımından önemlidir. Araştırmada doktorların daha yüksek ölüm kaygısı sergilemeleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Hemşirelerin düşük ölüm kaygısı düzeyi göstermesi ise, tedavi sorumluluklarının doktorlar kadar olmamasına ve ölüm olgusuyla sık karşılaşmalarına bağlanabilir.

Sağlık çalışanlarının aşına olduğu durumlar olmasına rağmen uzun süre hastalık ve ölüm olaylarına maruz kalmanın onlarda ölüm kaygısını tetikleyebileceği bildirilmektedir (Özkırış vd., 2011, 90). Eğer bireyin ölüm karşısındaki tutumu kabullenme değil de yadsıma ise ölümlerle karşılaşma sıklığı ölüm kaygısının artmasına yol açabilir. Ancak ölüm olgusuyla sıklıkla karşılaşmak duyarsızlaşma ile sonuçlanabilmektedir (Karaca, 2000, 112). Yalom “Tekrar tekrar bağlantıya girmekle insan her şeye alışabilir, ölmeye bile. Terapide tekrar tekrar düşük dozda korkuya maruz bırakma duyarsızlaşma sağlayabilir” demektedir (1999, 337). Bu bağlamda ölüm riski yüksek olan hastalarla çalışan hekimler ve sağlık çalışanları için tanık olunan her ölüm hadisesi maruz kalma yaşantısına dönüşebilir, ölümlerle karşılaşma sıklığı ölüm kaygısını azaltan ve ölüm bilinci kazandıran bir faktör olabilir.

5.2. Dini Başa Çıkma ile İlgili Bulgular

Tablo 2: Demografik Değişkenlere Göre Dinî Başa Çıkma Düzeyleri¹

Sosyo-Demografik Değişkenler	N	%	Olumlu DBÇ \bar{X} Ss	Olumsuz DBÇ \bar{X} Ss	t/F	p
Yaş						
20-35	94	41,4	3,80±,654	1,99±,706	DBÇ1 F: 2,811	DBÇ1: ,062
36-49	115	50,7	3,95±,745	2,08±,554	DBÇ2 F: 1,357	DBÇ2: ,260
50-64	18	7,9	4,20±,552	2,24±,513		
Cinsiyet						
Kadın	154	67,8	3,98±,574	2,04±,597	DBÇ1 t: 2,308	DBÇ1: ,001*
Erkek	73	32,2	3,75±,898	2,09±,669	DBÇ2 t: -,589	DBÇ2: ,313

¹ Tablo 2, 3, 4, 5’de yer alan DBÇ1 kısaltması, olumlu dini başa çıkma boyutunu, DBÇ2 kısaltması olumsuz dini başa çıkma boyutunu simgelemektedir.

Medeni Durum						
Evli	149	65,6	3,96±,705	2,02±,572	DBÇ1 t: 1,497	DBÇ1: ,750
Bekâr	78	31,7	3,81±,686	2,11±,702	DBÇ2 t: -1,02	DBÇ2: ,119
Eğitim Durumu						
Lise	11	4,8	3,90±,786	2,36±,750	DBÇ1 F: 1,537	DBÇ1: ,206
Ön Lisans	35	15,4	4,14±,310	2,06±,568	DBÇ2 F: 1,312	DBÇ2: ,271
Lisans	102	44,9	3,88±,768	1,99±,597		
Lisansüstü	79	34,8	3,85±,713	2,09±,648		
Meslek						
Doktor	76	33,5	3,72±,841	2,02±,654	DBÇ1 F: 5,56	DBÇ1: ,004*
Hemşire	109	48,0	4,06±,494	2,04±,608	DBÇ2 F: ,719	DBÇ2: ,488
Y. Sağ. Per.	42	13,2	3,85±,800	2,16±,591	DBÇ1: Hemşire/Doktor	
Toplam	227	100	3,91±,701	2,05±,620		

*p< 0,05

Tablo 2 incelendiğinde örneklemin olumlu dini başa çıkma düzeylerinin ortanın üstünde ($\bar{X}= 3,91$), olumsuz dini başa çıkma düzeylerinin ise ortanın altında olduğu görülmektedir ($\bar{X}= 2,05$). Örneklemin dini başa çıkma düzeylerinde yaş gruplarına göre anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Ancak yaş arttıkça dini başa çıkma düzeylerinin arttığı görülmektedir. Konuyla ilgili araştırmaların çoğunda yaşla birlikte dindarlığın ve olumlu dini başa çıkmanın arttığı tespit edilmiştir (Ayten, 2012, 97; Ayten - Sağır, 2014, 14). Salgın döneminde yapılan araştırmalarda da bu durum değişmemiştir (Karlı, 2020, 297; Kandemir, 2020, 116).

Araştırmada kadınların olumlu dini başa çıkma skorları ($\bar{X}=3,98$), erkeklerden ($\bar{X}=3,75$) anlamlı derecede yüksek bulunmuştur. Benzer bulgulara başka araştırmalarda da rastlanmıştır (Ayten - Sağır, 2014, 12; Gencer - Cengil, 2020, 339). Örneklemin eğitim düzeyi ve medeni durumlarına göre dinî başa çıkma düzeylerinde farklılaşma bulunmamaktadır. Ancak meslek değişkenine göre hemşirelerin olumlu dini başa çıkma düzeyleri ($\bar{X}= 4,06$), doktorlardan ($\bar{X}= 3,72$) anlamlı derecede yüksektir. Bu durum hemşirelerin doktorlardan daha düşük düzeyde ölüm kaygısı sergilemelerini de kısmen açıklamaktadır. Yapılan bir araştırmada sağlık memuru ve hemşire kadrosunda çalışanların dini tutum düzeylerinin doktorlardan anlamlı derecede yüksek olduğu görülmüştür (Genç - Durğun, 2018, 273). Başka bir çalışmada doktorların içsel dini motivasyon düzeylerinin diğer meslek gruplarından düşük olduğu bulgulanmıştır (Karaca, 2000, 301).

Araştırmada elde edilen dini başa çıkma bulguları daha önce yapılmış araştırma sonuçlarıyla uyumludur. Örneğin hastane çalışanlarıyla gerçekleştirilen bir araştırmada örneklemin olumlu dini başa çıkma ortalamaları $\bar{X}= 3,88$ iken olumsuz dini

başta çıkma ortalamaları $\bar{X}= 2,01$ 'dir (Ayten vd., 2012, 64). Covid-19 salgını döneminde yapılan araştırmalarda genellikle dini başa çıkma etkinliklerine artış tespit edilmiştir. Genel popülasyonla yapılan bir araştırmada katılımcıların büyük çoğunluğunun (%86) salgın süreciyle başa çıkmak için "dua, ibadet ve zikir" gibi dini etkinliklere yöneldiği görülmüştür (Kaplan vd., 2020, 596). Fardin'in İran'da yaptığı bir araştırmada da İranlı ailelerin birlikte dua ettikleri, Kur'an-ı Kerim'i okumaya daha fazla zaman ayırdıkları tespit edilmiştir (2020, 2).

5.3. Virüsün Kaynağına İlişkin Görüşlerle İlgili Bulgular

Araştırmada katılımcılara virüsün ortaya çıkması ve hızla yayılması ile ilgili görüşlere ilişkin seçenekler sunulmuş, sağlık çalışanları ya kendi görüşlerine en yakın seçeneği işaretlemiş, ya da kendi görüşlerini diğer seçeneğine yazmışlardır.

Tablo 3: Virüsün Kaynağına İlişkin Görüşler, Ölüm Kaygısı ve Dini Başa Çıkma

N	%	Ölüm Kay.	Olumlu DBÇ / Olumsuz DBÇ		F	p
		$\bar{X}\pm Ss$	$\bar{X}\pm Ss$	$\bar{X}\pm Ss$		
1. Virüs, kaza yoluyla yayılmış olsa bile, daha önceki salgın hastalıklar gibi doğal bir olaydır.						
80	35,2	55,15±18,31	3,70±,868	1,98±,644	ÖKÖ F: ,830	ÖKÖ: ,507
2. Virüs, biyolojik bir silahtır. Belli amaçları gerçekleştirmek için bilinçli bir şekilde üretilmiş ve yayılmıştır.						
64	28,2	51,06±16,91	3,90±,615	2,15±,673	DBÇ1 F: 4,596	DBÇ1: ,001*
3. Virüs, son yıllarda insanların yaptıkları büyük hatalar nedeniyle insanlığa verilmiş ilahi bir cezadır.						
31	13,7	55,54±16,93	4,22±,274	2,05±,530	DBÇ2 F: ,752	DBÇ2: ,557
4. Virüs, uzun zamandan beri Allah yokmuş gibi yaşayan insanlığa kendini hatırlatmak için Allah'ın gönderdiği bir işarettir						
38	16,7	51,23±14,26	4,12±,466	2,03±,522	DBÇ1: İlahi Uyarı(4)/Doğal (1)	
5. Diğer						
14	6,2	52,21±10,22	3,87±,822	2,13±,671	DBÇ1: İlahi Ceza(3)/Doğal (1)	
Toplam						
227	100	53,21±16,68	3,91±,701	2,05±,620		

*p< ,0.05

Katılımcıların %35,2'si virüsün ortaya çıkması ve yayılmasını doğal bir olay olarak değerlendirirken %28,2'si virüsün biyolojik silah olduğunu düşünmektedir. Üçüncü sırada (%16,7) virüsün ilahi bir uyarı olduğu görüşü bulunmakta, dördüncü sırada (%13,7) virüsü ilahi adalet gereği Allah'ın gönderdiği bir ceza olarak algı-

layanlar gelmektedir. Açık uçlu bırakılmış seçeneğe görüşlerini yazanlar (%6,2) da olmuştur. Bunlardan iki doktor virüsün şekil değiştirmiş doğal bir virüs olduğunu, her şeyin Allah'ın kontrolünde olduğunu ve imtihana sabretmek gerektiğini belirtirken iki doktor laboratuvarında üretildiğini, kazayla dışarı çıktığını, özensiz ve sonuçları tahmin edemeyen insanların yaydığı zoonotik bir virüs olduğunu belirtmiştir.

Araştırmada virüsün kaynağına ilişkin verilen cevaplara göre örneklemin ölüm kaygısı düzeyleri anlamlı derecede ayrışmazken dini başa çıkma düzeylerinin farklılaştığı görülmüştür. Ancak ölüm kaygısı puan ortalamaları en yüksek olan grup, virüsün ilahi ceza olduğu fikrini kendi görüşüne yakın gören grup ($\bar{X}=55,54$) olup onu küçük bir farkla virüsün doğal bir olay olduğu görüşüne sahip olanlar izlemektedir ($\bar{X}=55,15$). Olumlu dini başa çıkma açısından ise virüsü doğal bir durum olarak değerlendiren katılımcılar, ilahi bir ceza olduğunu düşünenlerden anlamlı derecede daha düşük skorlara sahiptir ($p=,0.01$). Burada virüsü seküler referanslarla ve dini referanslarla açıklayanların dini başa çıkmaya yönelme düzeyleri açısından da ayrıştıkları görülmektedir. Olumlu dini başa çıkmaya daha fazla yönelenler virüsü açıklarken ilahi kudret ve hâkimiyeti vurgulayan seçenekleri tercih etmişlerdir. Virüsün kaynağına ilişkin görüşler açısından örneklemin olumsuz dini başa çıkma düzeylerinin ise farklılaşmadığı görülmüştür. Fakat komplo teorilerini kabul edenler ile ilahi ceza olduğunu benimseyenlerin olumsuz dini başa çıkma düzeylerinin ortalamasının üstünde olması dikkat çekicidir.

Genellikle insanlar yaşadıklarını açıklamak ve anlamlandırmak için nedensel yüklemeler yapmaktadırlar. Nedensel yüklemeler insanların "anlam arama", "sonuçları kontrol altına alma" ve "öz-saygıyı yüceltme ve devam ettirme" ihtiyaçlarına cevap vermektedir (Spilka vd., 2001, 175). Araştırmada virüsün doğal bir durum olduğu görüşünü benimseyenlerin yaşanan durumun ne komplo olduğuna ne de dinî anlam taşıdığına atıfta bulunmayarak rasyonel açıklamayı tercih ettikleri görülmektedir. Virüsün biyolojik silah olduğu görüşünü benimseyenler ise yaşananların komplo olduğunu düşünmektedirler. Bu görüşün nedenlerinden biri, salgının başlangıcında virüsün laboratuvar ortamında kasıtlı olarak üretilip yayıldığına ilişkin haber kaynaklarında yer alan bilgi akışıdır. Her ne kadar sonradan bu bilgilerin doğru olmadığına dair araştırma sonuçları yayınlanmış olsa da insanların bazıları buna inanmaya devam etmişlerdir. Bu inancın sebeplerinden biri de Covid-19 henüz hiç ortada yokken ortaya atılan hatta filmlere konu olan komplo teorileridir. Örneğin Almanya'da 2012'de yapılmış bilimsel bir çalışmada ortaya çıkacak yeni bir virüs hakkında rapor hazırlanmış; yeni virüsün damlacık şeklinde bulaşacağı, enfekte olan hastalarda kuru öksürük, ateş, nefes darlığı, titreme, bulantı ve kas ağrıları gibi semptomların görüleceği, radyografide akciğer bulgularına rastlanacağı bildirilmiştir. bk. Foreigner.fi. "Germany's 2012 Covid Scenario Became Real in

2020”(Erişim 2.11.2020). Covid-19’un benzer semptomlara yol açmış olması, bazı bireylerin virüsün kasıtlı olarak oluşturulduğu düşüncesine sahip olmalarında etkili olmuş olabilir. Ayrıca salgınla ilgili belirsizliklerin devam ediyor olması, komplo teorilerine inanmayı cazip hale getirmektedir (Kaplan vd., 2020, 596).

Virüsün ilahi bir ceza olduğu görüşünün dünyada benzer örnekleri mevcuttur. İnternet arama motorları taranarak gerçekleştirilen bir araştırmada Hristiyanların bazısının salgını kıyametin habercisi ve Mesih’in dönüşünün işareti olarak anlamlandırıldığı, bazı radikal Hristiyanların eşcinsellik, küfür, kürtaj, çevre kirliliği, paganizm ve büyücülük, kadınların ev dışında çalışması gibi günahların cezası olduğunu düşündükleri belirlenmiştir. Salgının dünyanın "Tanrı'ya sırtını dönmesinden" kaynaklandığını iddia edenler bile bulunmaktadır (Dein, 2020, 5). Ülkemizde yapılan bir araştırmada sosyal medya kullanıcılarının yaşananları açıklamak için dinî atıf yaparak “imtihan, “uyarı”, “ders”, “ilahi ceza” gibi kavramları kullandıkları (Yapıcı, 2020, 133); diğer bir araştırmada ise salgının ilahi bir imtihan (%29) ve ceza (%9) olarak değerlendirildiği belirlenmiştir (Kaplan vd., 2020, 595).

5.4. Öznel Dindarlık Algılarıyla İlgili Bulgular

Tablo 4: Öznel Dindarlık Algıları, Ölüm Kaygısı ve Dini Başa Çıkma

N	%	Ölüm Kay.	Olumlu DBÇ/Olumsuz DBÇ		t/F	p
		$\bar{X}\pm Ss$	$\bar{X}\pm Ss$	$\bar{X}\pm Ss$		
Herhangi bir dine inanmıyorum.						
6	2,6	81,50±9,56	1,82±,685	2,27±,320	ÖKÖ F: 2,267	ÖKÖ: ,082
1 Hiç dindar değilim, 2, 3 (Düşük)						
19	8,4	48,31±19,35	3,23±,770	2,69±,651	DBÇ1F: 29,4	DBÇ1: ,000*
4, 5, 6 (Orta)						
78	34,4	49,56±15,85	3,74±,627	2,07±,646	DBÇ2F: 8,77	DBÇ2: ,000*
7, 8, (İyi)						
88	38,8	54,56±15,27	4,16±,387	1,93±,542	DBÇ1: Orta, İyi, Yüksek/ Düşük; İyi, Yüksek/ Orta	
9, 10 Çok dindarım (Yüksek)						
36	15,9	55,69±16,35	4,37±,339	1,95±,573	DBÇ2: Düşük/Orta, İyi, Yüksek	
Toplam	100,0	52,44±16,17	3,91±,701	2,05±,620		
221						

*p< ,0.01

Araştırmada “Bireysel dindarlığınızı on üzerinden değerlendirecek olsanız kendinize kaç verirdiniz?” sorusu yöneltilerek katılımcıların öznel dindarlık algılarını belirtmeleri istenmiştir. “Herhangi bir dine inanmıyorum” seçeneğini işaretleyenler karşılaştırma yapmak için yeterli sayıya ulaşmadıklarından analize dâhil edilmemiş, öznel dindarlık algısının ölüm kaygısı düzeylerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı fakat dini başa çıkma düzeylerini farklılaştırdığı görülmüştür. Herhangi bir dine inanmadıklarını belirten katılımcıların ölüm kaygısı skorlarının oldukça yüksek ($\bar{X}=81,50$) olması dikkat çekicidir. Literatürde düşük dindarlık algısına sahip hekimlerin ölüm kaygısı düzeylerinin en yüksek olduğunu gösteren başka araştırmalar da bulunmaktadır (Medin, 2018, 46). Diğer gruplarda dindarlık algısı düşük olandan kendilerini çok dindar bulanlara doğru ölüm kaygısı ve olumlu dini başa çıkma düzeylerinde artış göze çarpmaktadır. Yapılan analizde öznel dindarlık algısı orta, ortanın üstü ve yüksek olanların düşük olanlardan; ortanın üstü ve yüksek olanların orta olanlardan daha yüksek olumlu dini başa çıkma düzeylerine sahip oldukları ($p=,000$), öznel dindarlık algısı düşük olanların olumsuz dini başa çıkma düzeylerinin orta, iyi ve yüksek olanlardan daha yüksek olduğu belirlenmiştir ($p=,000$).

5.5. Ölüm Kaygısı, Dini Başa Çıkma ve Öznel Dindarlık Algısı İlişkisiyle İlgili Bulgular

Tablo 5: Ölüm Kaygısı, Dini Başa Çıkma ve Öznel Dindarlık Algısı Arasındaki Korelasyonlar

	Ölüm Kaygısı	Olumlu DBÇ	Olumsuz DBÇ	DBÇ Toplam	Öznel Dindarlık Algısı
Ölüm Kaygısı	1	-,137*	-,148*	-,234**	,167*
Olumlu DBÇ	-,137*	1	-,147*	,795**	,535**
Olumsuz DBÇ	-,148*	-,147*	1	,428**	-,265**
DBÇ Toplam	-,234**	,795**	,428**	1	,236**
Öznel Dindarlık Algısı	,167*	,535**	-,265**	,236**	1

* $p < ,0.05$ ** $p < ,0.01$

Bulgulardan yola çıkılarak olumlu dini başa çıkmanın sağlık çalışanlarının ölüm kaygılarını azaltıcı bir etki yaptığı söylenebilir. Literatürde benzer sonuçların elde edildiği araştırmalar bulunmaktadır. Örneğin dini aktivitelere daha çok katılan ve temel dini inançları güçlü olanların, dini aktivitelere daha az katılanlara kıyasla daha az ölüm korkusu içinde oldukları tespit edilmiştir (Hökeleki,1991b, 85). Araalarında doktorların da bulunduğu çeşitli meslek gruplarıyla gerçekleştirilen bir

araştırmada dinî inançların ölümden duyulan korkuyu hafiflettiği görülmüştür (Karaca, 2000, 374). Covid-19 salgını döneminde dini inanç ve uygulamalar umudu besleyerek, bir amaç ve aşkınlık duygusu sağlayarak korku ve paranoya gibi uyumsuz duygusal tepkileri azaltabilmektedir (Rajkumar, 2020, 6). Araştırmacılar Covid-19 ile mücadelede sevgi dolu, koruyucu, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir Tanrı'ya ve ölümden sonraki hayata inancın rahatlatıcı olabileceğini belirtmektedirler (Dein vd., 2020, 3).

Araştırmada olumsuz dini başa çıkma ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkinin negatif yönlü olması ise ölüm gibi metafizik bir konuda olumsuz da olsa dini başa çıkmanın işe yarayabileceğini düşündürmektedir. Zira olumsuz dini başa çıkmada Tanrı'nın inkârı değil ona yönelik sitem duyguları daha baskın durumdadır. Ölüm olgusunda ise O'ndan başka sığınılacak bir limanın olmaması, olumsuz dini başa çıkmayı bile fonksiyonel yapabilir. Ayrıca araştırmada öznel dindarlık algısı ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkinin anlamlı düzeyde ($r=,167$) pozitif olması, dindarların hesap günü korkusuyla ilişkili olabilir. Literatürde genellikle dindarlık puanları artarken, ölüm kaygısı puanlarının düştüğü görülmektedir (Karaca, 2000, 249-264). Örneğin salgın döneminde yapılan bazı araştırmalarda iki değişken arasındaki ilişkinin negatif yönlü ve anlamlı olduğu belirlenmiştir (Kandemir, 2020, 124; Saleem - Saleem, 2020, 309). Amerika'da üniversite öğrencileri ile yapılan bir araştırmada maneviyat (spirüüellik) ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkinin negatif olduğu görülmüştür (Rasmussen - Johnson, 1994, 313; Ertufan, 2008, 33). Bazı araştırmalarda ise dindarlık ile ölüm kaygısı arasında pozitif ilişki bulgulanmıştır (Yıldız, 1998, 108). Dindarlık ve ölüm kaygısı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilemeyen araştırmalar da bulunmaktadır (Ayten, 2009, 105; Ertufan, 2008, 119).

Doğal afetler, salgın hastalıklar gibi olağanüstü durumların insanların daha sık dine yönelindikleri ve dinden destek aldıkları zamanlar olduğu görülmektedir. Covid-19 salgın dönemi de böyle zamanlardandır. Bu bağlamda pek çok araştırmacı dinî inanç ve ritüellerin virüsle mücadelede bir direnç unsuru ve koruyucu bir faktör olabileceğini vurgulamaktadır (Koenig, 2020, 2007; Hong - Handal, 2020, 2267). Bu dönemde aktif çalışan sağlık çalışanlarıyla gerçekleştirilen bir araştırmada dinsel inanışa sahip olma ve ibadet etme düzeylerinde artış bildirenler (%16) olmuştur (Ersoy vd., 2020, 1046). Covid-19 hastaları ile ilgilenen acil sağlık çalışanları ile nitel araştırma deseni ile gerçekleştirilen bir araştırmada ise katılımcıların pandemi gibi zorlu durumlarla başa çıkabilmek için dini başa çıkmayı kullandıkları belirlenmiştir (Munawar - Choudhry, 2020, 4). Uluslararası bir araştırmada salgın döneminde bireylerin ibadet aktivitelerinin yoğunlaştığı, Google'da "dua" aramalarının Nisan 2020'de neredeyse iki katına çıktığı görülmüştür. İnternet tarama motorlarında "Tanrı, Allah ve Muhammed" terimlerinin aranmasında önemli ölçüde artış olduğu tespit edilmiştir. Amerikalıların %55'inin pandeminin sona ermesi için

dua ettiğinin belirlendiği araştırmada virüs nedeniyle dua eden bireylerin %15'inin daha önce nadiren ya da hiç dua etmediği, %24'ünün herhangi bir dini inancı olmayanlardan oluştuğu bulgular arasındadır (Bentzen, 2020, 1-2 ; Dein, 2020, 4-5). Böyle zamanlarda din insanların kontrolleri dışında gerçekleşen durumlarla başa çıkmasını kolaylaştırabilmektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Covid-19 salgını benzeri görülmemiş bir şekilde çok hızlı yayılım göstererek âdeta tüm dünyayı esir almış ve insanlığı dize getirmiştir. Virüsün ölümcül doğası ister istemez ölümü güncel bir mesele haline getirmiş, birçok bireyde ölüm kaygısını aktifleştirmiştir. Tıpkı diğer olağanüstü durumlar gibi salgın döneminde gerek hayatın anlamını sorgulama gerekse ölüm kaygısı ve diğer kaygıları hafifletme ihtiyacı, bireylerin dini yönelimlerini artırmıştır. Salgın döneminde aktif çalışan sağlık çalışanlarıyla ölüm kaygısı ile dini başa çıkma arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmadan elde edilen bulgulara göre; örneklemin ölüm kaygısı düzeyleri orta, olumlu dini başa çıkma düzeyleri ortanın üstü, olumsuz dini başa çıkma düzeyleri ise düşük düzeydedir. Araştırmada erkeklerin ölüm kaygısı düzeylerinin kadınlardan; hemşirelerin olumlu dini başa çıkma düzeylerinin doktorlardan daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Virüsün hataları sebebiyle insanlığa verilmiş ilahi bir ceza olduğunu düşünen katılımcıların, virüsle ilgili farklı değerlendirme yapanlara kıyasla en yüksek ölüm kaygısı göstermeleri, dini hayatlarını besleyen temel faktörün korku olduğunu düşündürmektedir. Bu bağlamda cezalandırıcı Tanrı tahayyülünün ölüm kaygısını artırması makul görünmektedir. İnsanlığı böylesine aciz bırakan bir durumu sadece doğal nedenlere bağlamak dinden alınabilecek desteği sınırladığından ölüm kaygısını artırıcı etki yaratabilmektedir. Zira araştırmada virüsü doğal nedenlere bağlayan ve herhangi bir dine inanmadıklarını belirten katılımcıların yüksek ölüm kaygısı sergilemesi bu görüşü desteklemektedir.

Olumlu dini başa çıkma ile ölüm kaygısı arasında tespit edilen negatif ilişki beklenen bir durum olmasına rağmen, olumsuz dini başa çıkma ile ölüm kaygısı arasında ölçülen anlamlı negatif ilişki izaha muhtaçtır. Bu durum olumsuz bir başa çıkma stili kullanılsa da dini bir bağlanma içerisinde olmanın ölüm kaygısı ile başa çıkmada önemli olduğunu düşündürmektedir. Zira olumsuz dini başa çıkma, Tanrı'nın inkârını değil ona yönelik sitem ve hayal kırıklıklarını ön plana çıkarmaktadır. Ölüm olgusunda ise O'ndan başka sığınılacak bir limanın olmaması, olumsuz dini başa çıkmayı bile fonksiyonel yapabilir. Ayrıca araştırmada öznel dindarlık algısı ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkinin anlamlı düzeyde pozitif olması da hem bu durumla hem de insanların salgın gibi olağan üstü bir süreçten geçmeleriyle ilişkili olabilir.

Ölüm bilinci kazanmaları mesleki başarıları açısından büyük önem taşıdığından sağlık çalışanlarına üniversite eğitiminden başlayarak psiko-eğitimler verilmesi onların salgın gibi olağanüstü koşullara hazırlanmasına katkı sağlayabilir. Ayrıca salgın nedeniyle belli sınırlılıklara sahip olan bu çalışmanın salgının tamamen sona erdikten sonra tekrarlanmasının konuyla ilgili bilgi birikimine ciddi katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Acehan, Gülten - Eker, Fatma. "Acil Tıp Hizmeti Veren Sağlık Personelinin Ölüm Kaygısı, Ölümüne İlişkin Depresyon Düzeyleri ve Kullandıkları Başa Çıkma Yolları". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 4/1 (2013), 27-35.
- Ayten, Ali. "Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı, Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/4 (2009), 85-108.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak- Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisinde Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 5-18.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi, Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Amprik Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Bentzen, Jeanet. "Rising Religiosity as a Global Response to Covid-19 Fear". (2020). Erişim 17. 06. 2020. <https://voxeu.org/article/rising-religiosity-global-response-covid-19-fear>
- Bilge, Ayşegül vd. "Sağlık Profesyoneli Olacak Öğrencilerin Ölümüne Karşı Tutumları, Ölüm Kaygıları Arasındaki İlişki ve Bunları Etkileyen Değişkenler". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 4/3 (2013), 119-124.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Çınar, Mehmet. *Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrı'ya Bağlama Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Dağ, Ayten - Badır, Aysel. "Hekim ve Hemşirelerin Bazı Özelliklerinin Saygın Ölüm İlkelerine İlişkin Tutumlar Üzerine Etkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 10/4 (2017), 186-192.
- Dein, Simon vd. "Covid-19, Mental Health and Religion, An Agenda for Future Research". *Mental Health, Religion & Culture* 23/1 (2020), 1-9.
- Erdoğan, Yüksel M. - Özkan, Mustafa. "Farklı Dini İnanışlardaki Bireylerin Ölüm Kaygıları ile Ruhsal Belirtiler ve Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiler". *İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 14/3 (2007), 171-179.
- Ersoy, Sıddıka vd. "Covid-19'lu Hastalara Tedavi ve Bakım Veren Sağlık Çalışanlarının Görüşlerinin Belirlenmesi". *Turkish Studies* 15/6 (2020), 1037-1049.
- Ertufan, Hakan. *Hekimlik Uygulamalarında Ölümle Sık Karşılaşmanın Ölüm Kaygısı Üzerine Etkisi*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Fardin, Mohammad Ali. "Covid-19 Epidemic and Spirituality, A Review of the Benefits of Religion in Times of Crisis". *Journal of Chronic Disease Care* 9/2 (2020), 1-5.
- Feifel, Herman. *Psikoloji ve Ölüm*. çev. Zümrüt Gedik. *Türk Psikoloji Bülteni* 12/39 (2006), 68-71.
- Foreigner.fi. "Germany's 2012 Covid Scenario Became Real in 2020". Erişim 02. 11. 2020. <https://www.foreigner.fi/articulo/news/germany-s-2012-covidscenario-became-real/20200325014404004958.html>
- Freud, Sigmund. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. Londra: The Hogarth Press, 1936.
- Gencer, Nevzat- Cengil, Muammer. "Travma Sonrası Büyüme ve Din". *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. 323-358. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Genç, Yusuf - Durğun, Arif. "Sağlık Çalışanlarının Dini Tutum Düzeyleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 / 38 (2018), 253-281.
- Göka, Erol. *Hoşçakal*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Gürkan, Salime Leyla. "Ölüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/32-34. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2007.
- Hick, John. "Değişen Ölüm Sosyolojisi". çev. Turan Koç. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990), 235-249.

- Hong, Barry A. - Handal, Paul J. "Science, Religion, Government, and Sars-Cov-2, A Time for Synergy". *J. Religion and Health* 59 (2020), 2263–2268.
- Hökelekli, Hayati. "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991a), 151-165.
- Hökelekli, Hayati. "Ölümlle İlgili Tutumlar ve Dini Davranış". *İslami Araştırmalar* 5/2 (1991b), 83-91.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- İbn-i Miskeveyh. "Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu". çev. İbrahim Arslan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/21 (2011), 327-332.
- Jung, Carl Gustav. "The Soul and Death". *The Meaning of Death*. ed. Herman Feifel. New York: Graw-Hill, 1959.
- Jung, Carl Gustav. "The Soul and Death". *Collected Works of C. G. Jung*. ed. Gerhard Adler vd. London: Princeton University Press, 1970.
- Kandemir, Fatih. "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik bir Araştırma". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 99-129.
- Kaplan, Hasan vd. "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma, Covid-19 Salgını Üzerine bir Araştırma". *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.
- Karaca, Faruk - Yıldız, Murat. "Thorson-Powell Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin Türkçe Çevirisinin Normal Populasyonda Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması". *Tabula Rasa* 1 (2001), 43-55.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karlı, Necmi. "Covid-19 Algısı, Sağlık Bilişleri ve Dindarlık". *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. 285-321. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Kavas, Mustafa Volkan vd. "Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Öğrencilerinde Ölüm ve Ölümcül Hastadan Kaçınıcı Tutum Düzeyleri". *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 65 (2012), 19–32.
- Koenig, Harold G. "Maintaining Health and Well-Being by Putting Faith into Action During the Covid-19 Pandemic". *Journal Religion and Health* 59 (2020), 2205–2214.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

- Liu, Yuan vd. "Anxiety and Depression Symptoms of Medical Staff Under Covid-19 Epidemic in China". *Journal of Affective Disorders* (2020), 144-148.
- Mannoni, Pierre. *Korku*, çev. Işın Gürbüz. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Meadow, Marry J. - Kahoe, Richard O. *Psychology of Religion, Religion in Individual Lives*. NewYork: Harper & Row, 1984.
- Medin Tepe, Şuhule. *Dahili Kliniklerde Çalışan Hekim ve Hemşirelerde Ölüm Kaygısının Belirlenmesi*. Trabzon: Avrasya Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Munawar, Khadeeja - Choudhry, Fahad Riaz. "Exploring Stress Coping Strategies of Frontline Emergency Health Workers Dealing Covid-19 in Pakistan, A qualitative inquiry". *American Journal of Infection Control* (2020), 1-7.
- Neimeyer, Robert A. "The Threat Index and Related Methods". In *Death Anxiety Handbook, Research, Instrumentation, and Application*. 61-96. ed. Robert A. Neimeyer. New York: Taylor & Francis, 2015.
- Olson, Robert G. "Death". *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. Mc New York: Millan Publishing, 1967.
- Özkırış, Ayşe vd. "Hekim Tutumları Üzerine Bir Çalışma, Ölüm ve Ölümcül Hastaya Yaklaşım". *Düşünen Adam Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi* 24 (2011), 89-100.
- Pargament, Kenneth I. vd. "The Many Methods of Religious Coping, Development and Initial Validation of The RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56 (2000), 519-543.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. "İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 19/64 (2015), 73-90.
- Rajkumar, Philip Ravi. "The Relationship Between Measures of Religiosity and the Prevalence and Outcome of Covid-19, a Population-level Pilot Study". (2020). Erişim 16.10.2020. <https://www.researchsquare.com/article/rs-33245/v1>
- Rasmussen, Christina - Johnson, Mark. "Spirituality and Religiosity , Relative Relationships to Death Anxiety". *Omega The Journal of Death and Dying* 29/4 (1994), 313-318.
- Saleem, Tamkeen - Saleem , Shemaila. "Religiosity and Death Anxiety, A Study of Muslim Dars Attendees". *Journal of Religion and Health* 59 (2020), 309-317.
- Spilka, Bernard vd. "Din Psikolojisi Açısından Genel bir Atf Teorisi". çev. Ali Kuşat. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 173-195.

- Şahin, Merve vd. “Hemşirelik Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı, Ölmekte Olan Bireye Bakım Verme İsteği ve Etkileyen Faktörler”. *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 7/3 (2016), 135–141.
- Taka, Filiz. *Hemşirelerde Ölüm Kaygısının Belirlenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Taylan, Necip. *İslam Felsefesi*. 2. Basım. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.
- Thiemann Pia vd. “Medical Students’ Death Anxiety, Severity and Association With Psychological Health and Attitudes Toward Palliative Care”. *Journal of Pain and Symptom Manage* 50/3 (2015), 335 - 342.
- Thorson, James A. – Powell, F. C. "A Revised Death Anxiety Scale". *Death Studies* 16 (1992), 507 - 521.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1988.
- Yakıt, İsmail. “Mevlana ve Ölüm felsefesi”. 3. *Milli Mevlana Kongresi içinde*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989.
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Kabcacı Yayınevi. 1999.
- Yalom, Irvin. *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.
- Yaparel, Recep - Yıldız, Murat. “Ölüme İlişkin Depresyon Ölçeği’nin Türkçe Çevirisinin Normal Populasyonda Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması”. *Türk Psikiyatri Dergisi* 9/3 1998, 198-204.
- Yapıcı, Asım. “Kovid-19 Küresel Salgınına Dini ve Din Dışı Yüklemeler, Tanrı’nın Gazabı mı? İnsanın Suçu mu?”. *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*. ed. Ejder Okumuş. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.
- Yıldız, Murat. *Dini Hayat İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

The Effect of Religiosity on Hedonic Consumption and Wasteful Consumption Behavior

Dindarlığın Savurgan Tüketim ve Hedonik Tüketim Davranışları Üzerindeki Etkisi

İbrahim AVCI

Öğr. Gör. Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, İşletme Anabilim Dalı
Lecturer, Gumushane University, Social Sciences Vocational HighSchool, Department of
Business, Gumushane / Turkey
ibrahimavcimail@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9112-5076

Hızır HACİKELEŞOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Gümüşhane University, Faculty of Theology, Department of Psychology of
Religion, Gumushane / Turkey
hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7831-0090

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.871339

Atıf / Citation: Avcı, İbrahim - Hacikeleşoğlu, Hızır. "The Effect of Religiosity on Hedonic Consumption and Wasteful Consumption Behavior / Dindarlığın Savurgan Tüketim ve Hedonik Tüketim Davranışları Üzerindeki Etkisi". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 55 (Haziran / June 2021/1), 353-378.
doi: 10.29288/ilted.871339

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Abstract*

The present study aims to determine whether religiosity affects hedonic consumption behavior, which expresses pleasure-oriented consumption behavior, and wasteful consumption behavior, which expresses waste-oriented consumption behavior, and whether hedonic consumption behavior has an effect on wasteful consumption behavior. For this purpose, the convenience sampling method was chosen among the sampling methods, and the data was collected with the online questionnaire form. During the data collection process, 490 participants were reached, but as a result of the removal of incorrect questionnaires, the data of 481 participants were included in the analysis. In the analysis of the obtained data, frequency analysis, factor analysis, and Structural Equation Model analysis were performed by using SPSS 21 and AMOS 24 programs. As a result of the study, it was determined that religiosity has a negative effect on hedonic consumption behavior and wasteful consumption behavior, while hedonic consumption behavior has a positive effect on wasteful consumption.

Keywords: *Psychology of Religion, Religiosity, Hedonic Consumption, Wasteful Consumption, Consumer Behaviors, Waste.*

Öz

Mevcut araştırmanın amacı dindarlığın haz odaklı tüketim davranışını ifade eden hedonik tüketim davranışı ile israf odaklı tüketim davranışını ifade eden savurgan tüketim davranışı üzerinde etkisinin, hedonik tüketim davranışının ise savurgan tüketim davranışı üzerinde etkisinin olup olmadığını belirlemektir. Bu amaçla örneklem yöntemlerinden kolaylıkla bulunabileni örnekleme yöntemi seçilmiş ve veriler hazırlanan online anket formu ile toplanmıştır. Veri toplama sürecinde 490 katılımcıya ulaşılmış ancak hatalı anketlerin çıkarılması sonucunda 481 katılımcıya ait veriler analize dâhil edilmiştir. Toplanan verilerin analiz edilmesinde SPSS 21 ve AMOS 24 programları kullanılarak frekans analizi, faktör analizi ve Yapısal Eşitlik Modeli analizleri yapılmıştır. Araştırmanın sonucunda dindarlığın hedonik tüketim davranışı ve savurgan tüketim davranışı üzerinde negatif yönde etkisinin olduğu, hedonik tüketim davranışının ise savurgan tüketim davranışı üzerinde pozitif yönde etkisinin olduğu belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: *Din Psikolojisi, Dindarlık, Hedonik Tüketim, Savurgan Tüketim, Tüketici Davranışları, İsfraf.*

INTRODUCTION

People have needs throughout their life and can continue their existence by providing these needs. The ones who have to meet their needs to survive are obliged and available to consume. In this respect, it can be stated that holding on to life means accepting to be an object of consumption at the same time. However, it should be noted that it is a reductionist attitude to consider people's attitudes and behaviors towards consumption only around this necessity. There are many mandatory and preferred areas of consumption. While the phenomenon of consumption is sometimes used for the purpose of meeting physical needs such as eating, drinking and housing, sometimes, it can manifest itself as fun or leisure

* This research was carried out with the permission of Gümüşhane University Scientific Research and Publication Ethics Committee, dated 11.06.2020 and numbered 2020/06. / Bu araştırma, Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 11.06.2020 tarihli ve 2020/06 sayılı izni ile uygulanmıştır.

activities. Therefore, people need to consume constantly to maintain their biological existence and their psycho-social development successfully.

There are many social, cultural, demographic, situational, and psychological factors that determine consumer behavior (Şahin - Akballı, 2019, 43-44). These factors, which are also classified as internal and external factors, affect individuals' consumption behavior. Regarding psychological factors, it is seen that the first stages of development, especially in psychoanalysis, are influential on later attitudes and behaviors towards consumption (Cited: Bocoock, 1997, 93-94). Culture, which is among the external factors, determines individuals' attitude and behavior towards consumption. It is stated that religious values stand out among the elements that generate the culture, and these religious values have a central position in cultural elements (Alam et al., 2011, 83-84).

In this context, the effect of religion on human life is not limited to the relationship between God and human being. It is also seen that religious rules appear to be an effective factor in people's attitudes and behaviors towards consumption because they tend to act in line with these rules. Therefore, religious rules affect and direct consumption behavior. According to many religious beliefs, activities such as splurge, waste, and excess are not accepted in consumption, but activities such as frugality, contentment, and gratitude are recommended. However, both the firms' influence on the consumers in terms of consumption and the consumer's desire to consume create a different consumption environment. Opportunities, such as discounts and campaigns offered by companies to consumers, direct consumers to consumption with pleasure-oriented hedonic feelings even if they do not need them, and consumers tend to consume in order not to miss these opportunities. Hedonic consumption, which is pleasure-oriented and emphasizes acting with emotions, causes waste because of consumption activities that are not needed. Waste includes unnecessary spending, unnecessary consumption, not being thrifty and thus wasteful consumption (Lin and Chang, 2017: 107). In this direction, the aim of the present study is to determine the effect of religiosity on hedonic consumption behavior and wasteful consumption behavior, and the effect of hedonic consumption behavior on wasteful consumption behavior.

1. CONCEPTUAL FRAMEWORK

1.1. Consumption and Religiosity

Perhaps the most appropriate concept that can be used to emphasize the common aspects of people in social-psychological terms is "consumption". It is observed that people are constantly consuming or trying to consume something in every stage of life. This effort is considered legitimate and encouraged in modern

life. In such a life, there is only one responsibility that is attributed to human beings, which can be expressed as “consuming”. In this context, it is stated that consumption encompasses all life and that all activities form a chain in accordance with the same combining form (Baudrillard, 2008, 15). When the concept of consumption is examined, it is seen that it is explained as "using and spending the things made or produced, condensation, usage" according to the Turkish Language Association (TDK), which was established to study Turkish and work for the development of Turkish. (TDK, Date of Access: 24 August 2020). In terms of economics, consumption means the use of goods and services in order to meet people's endless needs directly (Cited: Özüşen - Yıldız, 2016, 3). On the other hand, Odabaşı draws a need-centered framework by expressing consumption as "owning, acquiring, using or destroying a product or service in order to meet our needs" (Odabaşı, 1999, 4). However, there are also individuals who perceive consumption as an activity in which needs are revealed, people take part in society and develop their human capacities (Buğra, 2000, 10). At this point, it can be discussed what the boundary of the concept of need is. For example, Maslow classifies needs in a certain hierarchy starting with physiological needs and evaluates it in five categories that end with self-actualization (Maslow, 1943, 381-383). Looking at the center of religion, it can be predicted that the boundaries of the field expressed as needs may change. Consequently, it is not possible to define the framework of the concept of "need" clearly.

It is stated that the nature and dimensions of consumption have undergone a radical change, especially after the 1950s. The gradual rise of living standards in parallel with economic growth has made the consumption activities of people not just need-centered (Yanıklar, 2018, 236). This transformation, which occurred with the effect of different factors, has created a consumer structure called postmodern. At this point, it is stated that functional and emotional dynamics that determine the demands and needs of the consumer have shifted in postmodern consumption, which expresses a period in which symbolic and aesthetic motivations are also effective in attitudes and behaviors towards consumption. It is emphasized that this transformation takes place as a transition from materialistic consumption to symbolic consumption, from social consumption to individual consumption, from functional consumption to emotional consumption, from rational consumption to irrational consumption, and from limited-essential consumption to creative consumption (Terzi, 2016, 9). In fact, it is stated that the symbolic, hedonic, and aesthetic nature of consumption leads to different consumption patterns by averting the needs. Thereby, the hedonic (hedonistic) consumption, which sees the pleasure of obtaining stuff as the main purpose of daily life, and which is clearly separated from the classical understanding during the purchase of goods and services, has become more and more research subjects (Güven, 2009, 67). As a

result of the shift in consumption to an emotion-centered area, the consumer begins to see products and services as a means of pleasure, and this consumption type is a consumption style focused on entertainment, pleasure, and image creation (Güven, 2009; Işık - Selvi, 2017; Ünal, 2009). Hirschman and Holbrook, who examined the concept of hedonic consumption for the first time, state that consumers do not acquire the product they buy only for benefit, they see this experience as an element of pleasure and perform the shopping on a multi-emotional basis, which is pleasure-oriented. Just as smelling perfume is not limited to the perception and coding of the fragrance; likewise, hedonic shopping is expressed as a form of consumption that evokes different emotions in the individual's inner world (Hirschman - Holbrook, 1982, 92-101). In hedonic consumption, it is important how the consumer sees it with its subjective reality rather than the objective content of a good or service. Wasteful consumption, partially related to hedonic consumption, can be expressed as purchasing any good or service under the influence of various factors, although there is no need. Various opportunities, discounts, advertisements or economic factors appear as determining factors in the consumption type (İnce et al., 2018, 87). In this context, it can be stated that there is a close relationship between hedonic consumption and wasteful consumption. Baudrillard (2008) declares that all societies always have wasteful consumption patterns beyond compulsory expenditures. He expresses that consumer societies or societies of abundance inevitably have to tend to waste. The consumer society needs objects to exist and he emphasizes that this need is focused on destroying the objects in question (Baudrillard, 2008, 43-46). In this sense, it can be stated that it is necessary to consider the wasteful consumption style from a broader perspective rather than solely for economic, political, or religious reasons.

Fromm (2003) indicates that the act of consuming is perhaps the most important form of possession for today's consumer society. He declares that every consumed thing drags the consumer into an unsatisfactory position from the moment it is consumed, and accordingly, people have to tend to consume more and more. He states that when this cycle does not come to an end, modern consumers struggling with indecision are dragged into the idea that "I am nothing but the things I have and consume" (Fromm, 2003, 50-52). This change in people's attitudes and behaviors towards consumption can be explained by relating them with economic, political, cultural, or many other factors. But it is important to approach religion for problematic consumption patterns. As a matter of fact, religions try to prevent the excesses that occur in these matters by offering various consumption instructions to their believers in the subjects of living a pleasure-oriented life, hoarding, collecting or wasting. Continuing its existence as one of the main parts of human experience and cultural life, the phenomenon of religion makes its presence felt in a wide area and emerges as an effective factor in almost all

areas of socio-cultural life. This situation makes attempts to define religion unsuccessful. The fact that religion is active in a wide area and has abstract and developmental qualities makes it difficult to make a general statement about itself. Religion is not a phenomenon that is active in a certain part of life or belongs to certain times. When religious beliefs permeate the personality as a central attitude, it becomes the most important central power in guiding attitudes and behaviors in any field of socio-cultural life. In this respect, religions seem to be a comprehensive structure that encompasses an individual's entire life. Religion offers its believers a lifestyle and demands that its believers keep the lifestyle offered to them alive at every moment of their lives. In other words, religiosity directs the central attitude in the individual's life (Karaca, 2015, 72).

The principles that religions offer to their believers in matters of birth, marriage, divorce, kinship relations, trade or food and beverage constitute a binding framework in life. One of the areas where religions make rules is undoubtedly economic activities. Almost all religions designate a space for their believers by drawing the boundaries of consumption. Therefore, religions appear as an effective factor on the consumption behavior of people as in all areas of life. However, it is also stated that the perspective of each religion on economic issues varies according to time and social ground (Köroğlu, 2012, 65). Considering the phenomenon of consumption in terms of divine religions, it is seen that the emphasized issues are especially on what can and cannot be consumed or what are the limits of consumption. For example, the use of some consumable items is prohibited in the Bible while some are allowed to use: "You will not eat the meat of any animal that dies spontaneously. You can give the dead animal to a stranger living in your cities to eat or sell it to other strangers." (Torah, Leviticus, 11/1-21). In this framework, it is seen that there are two different views about the Jews' viewpoints on economic activities. While the first one predicts a materialist understanding that generally relies on the world and regards everything as permissible for world domination, full of ambition and love of the world. The second view prioritizes a lifestyle focusing on religion rather than living in the world. However, throughout history, it is stated that the first explanation method has been more consistent and logical. The situation does not seem much different in terms of Christianity. Accordingly, it is stated that Christians have a bipolar attitude towards consumption (Yıldırım, 2014, 61). Also, Weber's consumption evaluations over Protestantism regarding the influence of religion on consumption seem important. Weber argues that Protestants, especially Calvinists, developed "Protestant Ethics" as a system of thought. He argues that this system helped reveal the spirit of capitalism. Accordingly, Calvinists, who believe that salvation is predetermined, think that there are certain signs of being among the survivors, the most important of which is economic success. As a result, Calvinists worked a lot and re-used their profits

through economic enterprises. It is stated that they try to make sure that they see the signs of salvation in this way (Ritzer, 2016, 110). Thus, Weber points out the determination of religious beliefs on economic systems and draws a portrait of capitalism through the contribution of Protestantism to capital formation. In the Islamic religion regarding the relationship between religion and consumption, exceeding the limits of consumption is expressed as “waste”, and it is emphasized that consumerism that could lead to waste is not appropriate behavior. The concept of waste, which is used in 23 places in the Qur'an, means that a person goes beyond the limits of any behavior by being excessive or falling behind, and it is expressed in different derivatives (Karaarslan, 2013, 1). It is observed that one of the above-mentioned border crossing areas is related to consumption.

Waste refers to the unnecessary waste of goods and facilities that belong to the person or are under the responsibility of the person. In the Quran, "Those good servants, when they spend money, neither scatter nor be stingy; spending will be according to a reasonable balance between these two" (al-Furqan, 25/67). In another verse, it is stated that "Do not be tight-handed, be open-handed beyond measure. Then you will be condemned, you will be in a position to lament yourself" (el-Isra', 17/29). Thus, consumption is positioned somewhere between wasting and stinginess which can be expressed as saving and accumulating goods. Therefore, it is seen that being balanced in consumption is recommended. In addition, it is striking that there are limitations such as the cleanness and halal of the items to be consumed. Regarding this, the expressions such as "Eat of the lawful and clean sustenance that Allah has given you and fear Allah in which you have believed" (al-Ma'idah, 5/88) indicate the limits of consumption in question (Altundaş - Şahin, 2015). Therefore, when considered in terms of both Islam and religions in general, it can be claimed that individuals who have a positive attitude towards religion have lower levels of wasteful consumption. As a matter of fact, religions appear as the most important motivational tool in curbing people's demands and desires for consumption. However, although religions draw boundaries for people's consumption attitudes and behaviors, it is stated that religious people are particularly influenced by postmodern lifestyles and can go beyond the consumption limits that religion offers them (Sungur, 2016, 15). Bocoock (1997) points out that non-western societies where traditional religions still prevail, such as Hinduism, Judaism, Christianity, Islam, Buddhism, and even some forms of Confucianism, continue to be affected by the increase in the desire to consume (Bocoock, 1997, 121). According to Demirezen (2010), who stated that there is an intricate relationship between consumption society and religion, the structure of the consumer society transforms religious values into a commercial good to be consumed. People who choose or buy these merchandises do not see religion or religious values any different from cars in various colors. In this situation, which is

also referred as groaning board religion, people can choose religion or religious symbols according to their own desires. The individual who meditates in order to get rid of stress can go to church to socialize afterwards or can read passages from Mevlana. On the other hand, the most important opposition to the world view of consumer society focused on hedonistic consumption arises through religions (Demirezen, 2010, 97-109). In this context, when we look at the perspective of consumption, it is observed that religions in general and Islam, in particular, adopt an approach on the axis of “proportionality”. At this point, problematic consumption behaviors are expected to be observed less in individuals who place religion in a central position in their lives.

1.2. Literature Review

The phenomenon of consumption emerges as a phenomenon studied mostly in economics, business, marketing, and advertising. When we look at the domestic and foreign studies dealing with the relationship between consumption and religiosity, it is seen that it is mostly examined through qualitative design. According to Sungur (2016), consumption culture causes a significant change in the lifestyles of religious people; however, this situation does not occur in the same way for all religious people. Similarly, according to Demirezen (2016), consumption transforms the lifestyle of the conservative people. Accordingly, he stated that religious values such as hijab became commercialized. Veiling has turned into an aesthetic concern rather than just a religious value or a physical need. In another study conducted by Pişkin (2016), it is emphasized that, under the influence of cultural characteristics and consumer society in Turkish society, problems are encountered in the realization of the basic points of Hajj and Umrah worships and the achievements they aim, as in many religious values and experiences. It has been determined that people cannot get rid of the thought patterns of consumption and behavioral habits while performing religious practices. In an in-depth interview with 20 female customers of the luxury hijab design fashion house on conservative women's conservative consumption behaviors (Topay, 2019), it is emphasized that the understanding of hijab in accordance with the Islamic belief has changed, which is seen as a requirement of conservatism. In addition, it has been concluded that the boundaries of conservative women in dressing practices have widened, they tend to conspicuously consume, and that conservative lines taken into account in daily life and consumption practices have begun to evaporate. Similarly, Jones, (2010) who conducted a study with a sample consisting of women, found that they spend more money on materials, namely the superficial world in order to appear virtuous, and that women carry extraordinary indicators on the boundaries of materiality and religiosity (Allport - Ross, 1967; Francis et al., 2005; Ok, 2011).

In a study conducted by Beyaz (2018) on 383 consumers living in Tokat, a positive relationship was found between the level of religiosity and hedonic consumption trends. Accordingly, there is a significant interaction between the dimensions of worship and entertainment, therapy and information gathering; between the dimension of secularism and the dimensions of collecting information, socializing, and making others happy. The results obtained show that people who tend to worship also tend to consumption activities, and these people exhibit more hedonic behavior. This situation is explained by the unity of the oppositions required by the postmodern society. On the other hand, Hirschman (1982) investigated the differences in religious and nationality-based ethnic groups in terms of hedonic consumption on students. While Catholic, Protestant, and Jewish groups were taken into account as religious groups, groups speaking Chinese, Greek, Irish, Italian, Hebrew, and English were considered as ethnic groups. As a result of the research, it was determined that there are ethnic and religious differences in leisure activities (hedonic consumption) and behavioral motives. Karaduman (2016) have done research on Muslims in Turkey with focus group discussions. He investigated the effect of Muslim consumers' religious rules on hedonic consumption and the mediating role of religious sensitivity in this process. According to the results of the research, it was determined that religious rules have a negative effect on hedonic consumption, religious rules have a positive effect on religious sensibilities, and religious sensibilities have a negative effect on hedonic consumption. Furqani, (2017) who tried to determine a moral consumption indicator by questioning the concept of consumption in the Islamic economy, concluded that the main purpose of consumption in the Islamic framework is to achieve Allah's consent with individual and social welfare rather than satisfying personal desires (hedonic consumption).

When the literature is examined, scale development studies on the subject (Allport - Ross, 1967; Francis et al., 2005; Ok, 2011; İnce et al., 2018) stand out. İnce et al. (2018) conducted a scale development study to determine the consumption trends of religious people. As a result of the study carried out on the sample of religious teachers in Sakarya, 3-dimensional Consumption Dynamics Scale consisting of religious priority consumption, wasteful consumption and conspicuous consumption was developed. In a study by Küçük and Ayyıldız, on a sample consisting of consumers over the age of 18 living in Turkey, it was found that the moral dimension of the Islamic religiosity scale has higher explanatory power than the dimensions of belief and worship in explaining Muslim consumers' behaviors (Küçük - Ayyıldız, 2020). In addition, it was observed that the voluntary simplicity scale was particularly effective in the wasteful dimension of Muslim consumers' behaviors. Terzi (2016), who examined the perspective of the concept of "waste" through Turkish and Arab participants by making an intercultural

comparison, found that Turks agreed with the idea that waste is a sin more than both Indonesians and Arabs. In the study conducted by Abdelradi in Egypt, it was determined that religious values are important in expressing the perception of waste, and it is recommended to avoid waste in both Islam and Christianity (Abdelradi, 2018). Çınar (2018) conducted research in Turkey on students' religious approach to waste and their level of awareness against waste in a study with students taking the Religious Culture and Moral Knowledge course. As a result of the research, it was determined that as the students' religious knowledge and attitudes towards waste increase, their level of awareness against waste increases. Examining the relationship between consumption habits and religiosity and identity by scanning written and visual resources, Oğuzhan (2019) emphasized that individuals are affected by consumption patterns in their identity construction and religiosity orientations. He found that new types of identity and religiosity emerged. As a result of his study on British Muslims, Wright (2015) states that religion is an important identity for Muslims; however, it has been determined that it does not directly affect the consumers' consumption activities and displays a lifestyle, worldview, and an attitude towards society.

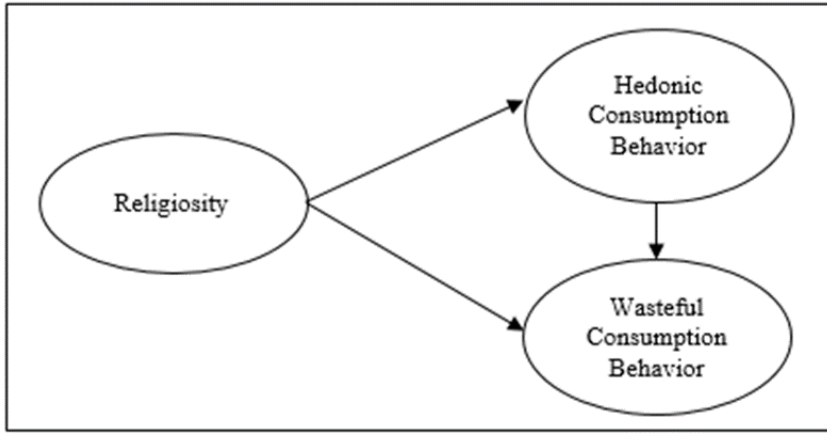
Agarwala et al. (2019) found that religiosity affects consumer behaviors such as ethics, risk aversion, intolerance, and materialism and that the religious characteristics of consumers also affect attitudes towards religious products and shopping behaviors. Billah et al. (2020) investigated the factors affecting consumer purchasing behavior for halal food products within the framework of Planned Behavior Theory in their studies in Thailand. As a result of the research, it was determined that religious factors have a significant effect on purchase intention, and purchase intention has a significant effect on consumer behavior. Examining the car consumption of Muslim middle-class families in Malaysia, Fischer (2014) determined that not only discrimination, practice, and symbolic moral boundaries are important in consumers' car consumption, but also factors such as Islam, nationality, and excess (extravagance). Comparing the shopping styles of 3 religious micro-cultures with Muslim, Buddhist, and Hindu beliefs, Mokhlis (2006) found that there are similarities (fashion awareness, quality, carelessness, entertainment, and indecision) and differences (brand loyalty and value awareness) in 3 different religious groups' shopping behaviors. Pace et al. (2014) in his research in the sample of Asia, Africa, America, and Europe, dividing the concept of religiosity into internal and external religiosity, determined that internal (experienced) and external religiosity (experienced by connecting with other people) affect consumers' attitudes towards products. Internal religiosity decreases consumer attitude, external religiosity increases consumer attitude. Qin (2016) stated in his doctoral thesis that there are two types of religious orientation that can affect consumer behavior, one of which is religious teachings, and the other is

religious problem-solving style. In the research conducted by Köroğlu (2012) in Konya and İzmir, religion is positive in some areas of consumption while it has a negative influence in some areas. Findings have been obtained that religion transforms consumption in modern societies. In a study conducted by Çubukçuoğlu and Haşiloğlu (2012) in the city of Denizli, significant relationships were found between the effect of television advertisements on purchasing preferences and levels of religiosity. Partially related to the present study, in a study conducted by Ünal et al. (2013) on people who have plasma/LCD televisions in Erzincan and Sivas cities, it was determined that people with high materialist tendencies possess material assets, achieve happiness with them, and avoid simplicity. Likewise, in a study conducted by Muncy and Eastman (1998) on students from 2 different universities in the United States, a negative relationship was found between the materialist tendency and the moral values of the consumers. In addition, it is seen that there are other studies that deal with the phenomena of consumption and religion from a different perspective (Ay, 2017; Aygül - Öztürk, 2016; Kırboğa, 2018). In these studies, differentiated religious practices (such as Umrah), consumption culture in the public sphere and environmentalist consumption issues have been examined. Considering the studies on the relationship between consumption and religiosity, it is seen that generally religious individuals adapt to the current consumption understanding. However, although the current understanding of consumption influences individuals who place the religious institution in a central place in their lives, it can be stated that religious individuals exhibit the strongest reaction to problematic consumption patterns.

2. RESEARCH METHODOLOGY

2.1. Purpose of the Research

Religious beliefs or religiosity characteristics are an important factor in people's attitudes, behaviors, and consumption habits. The phenomenon of religiosity shapes consumption behaviors as well as shapes one's behaviors. Therefore, this study aims to determine whether religiosity has an effect on hedonic consumption behavior, which expresses pleasure-oriented consumption behavior, and wasteful consumption behavior, which expresses waste-oriented consumption behavior. In addition, determining the effect of hedonic consumption behavior on wasteful consumption behavior is another purpose of the research. For this purpose, as a result of researching the literature, the following research model and research hypotheses have been developed.

Figure 1: Research Model

H1: Religiosity has a negative effect on hedonic consumption behavior.

H2: Religiosity has a negative effect on wasteful consumption behavior.

H3: Hedonic consumption behavior has a positive effect on wasteful consumption behavior.

2.2. Research Method

All consumers constitute the population of the current research. Due to the fact that it is not possible to reach all consumers in terms of cost and time, the convenience sampling method was used in which every consumer can be included in the sampling. Necessary data for the research were collected with a questionnaire form created as a result of researching the literature. Since the prepared questionnaire cannot be applied to consumers face to face due to the coronavirus epidemic affecting the whole world, the questionnaire form was delivered to consumers online via GoogleForms. The link of the online questionnaire was shared on online platforms by providing information about the research, and it was tried to reach consumers with different socio-economic characteristics. The prepared questionnaire includes 3 sections. In the first part, there are frequency questions about the subject, in the second part questions about determining the demographic characteristics of the participants, and in the third part, questions suitable for the 5-point Likert-type scale (Strongly Disagree-Strongly Agree), which includes scales of the dependent-independent variables of the research. In the research model, the religiosity scale (independent variable) with 8 statements (Ok, 2011), the hedonic consumption behavior scale (dependent variable) with 9 statements (Açıklan - Yaşar, 2017), and the wasteful consumption behavior scale (dependent variable) with 6 statements (İnce et al., 2018) were used.

The questionnaire form was tested on 11 people in terms of content and meaning after taking positive opinions of 2 academics who are experts on the subject. The questionnaire form, which was finalized after a few corrections, was left open on GoogleForms for the participants to fill in between 03 May 2020- 11 May 2020. During this period, 490 participants filled the questionnaire, but it was determined that 9 participants did not answer some questions of the questionnaire. Therefore, the data of 481 participants were included in the analysis. SPSS 21 and AMOS 24 programs were used to analyze the data obtained from 481 accepted participants.

3. ANALYSIS AND FINDINGS

3.1. Demographic Characteristics of Participants

Frequency analysis was performed in the SPSS program with the data obtained in order to determine the demographic characteristics of the participants and consumer opinions on the subject. The demographic characteristics of the participants and the consumers' opinions about unplanned shopping, waste, and hedonic consumption were tried to be determined with the frequency analysis. The frequency values for the relevant results are included in Table 1 and Table 2.

Table 1: Demographic Characteristics of Participants

		Frequency	Percent			Frequency	Percent
Gender	Female	295	61,3	Marital Status	Married	266	55,3
	Male	186	38,7		Single	215	44,7
	Total	481	100		Total	481	100
Age	17 years and below	9	1,9	Family Income	2500 TL and below	111	23,1
	18-28 years	219	45,5		2501 TL-5000 TL	174	36,2
	29-39 years	203	42,2		5001 TL-7500 TL	98	20,4
	40-50 years	39	8,1		7501 TL-10000 TL	72	15,0
	51-61 years	6	1,2		10001 TL and above	26	5,4

	62 years and above	5	1,0		Total	481	100
	Total	481	100		Public Sector	143	29,7
Graduation	Primary	22	4,6	Occupational Status	Private Sector	87	18,1
	Secondary	192	39,9		Self-employment	13	2,7
	High-school graduate	49	10,2		Housewife	40	8,3
	Undergraduate	154	32		Student	167	34,7
	Postgraduate	46	9,6		Unemployed	20	4,2
	Doctorate	18	3,7		Retired	7	1,5
	Total	481	100		Craft	4	0,8
				Total	481	100	

Frequency analysis was performed in the SPSS 21 program to determine the participants' demographic characteristics. When the demographic information of the participants in the study is examined, it is seen that %38.7 of the participants are male, %61.3 are female, %55.3 of the participants are married, and %44.7 are single. When the age and graduation status of the participants are examined, it is seen that the participants are mostly in the 18-28 age range (%45.5) and 29-39 age range (%42.2). In terms of the last graduation status, %39.9 of the participants are secondary education graduates, and %32 have undergraduate degrees. Finally, when the occupational status and family income status of the participants are examined, it is seen that %34.7 of the participants are students, %29.7 work in the public sector, and %18.1 work in the private sector. In terms of family income, the majority of the participants (%36.2) are in the income band of 2501 TL-5000 TL, %23.1 are in the income band of 2500 TL and below, and %20.4 are in the income band 5001 TL-7500 TL. The frequency values related to the questions in the second part of the questionnaire on topics such as unplanned shopping, hedonic consumption, and waste are given in the table below.

Table 2: Consumer Opinions on Unplanned Shopping, Hedonic Consumption, and Waste

Unplanned shopping situation			Unnecessary shopping situation		
	Freque	Per		Frequency	Perc
Yes	192	39,9	Yes	133	27,7
No	280	58,2	No	333	69,2
No idea	9	1,9	No idea	15	3,1
Total	481	100	Total	481	100
Postponing needs situation			Wasting in daily life		
	Frequenc	Percen		Frequenc	Perc
Yes	95	19,8	Yes	178	37
No	355	73,8	No	192	39,9
No idea	31	6,4	No idea	111	23,1
Total	481	100	Total	481	100
The area with the most waste					
				Frequency	Perc
Personal care				34	7,1
Clothing				141	29,3
Food				187	38,9
Energy				55	11,4
Other				64	13,3
Total				481	100

When the frequency values in Table 3 are examined, it is seen that more than half of the participants (%58.2) do not do unplanned shopping and %39.9 of them do unplanned shopping. When the out-of-need purchases of the participants were examined, it was determined that %69.2 of them did not perform out-of-need purchasing behavior, and %27.7 of them performed unneeded behaviors. In addition, it is observed that %19.8 of the participants will be able to postpone purchasing the things they need in order to buy the things they enjoy, and %73.8 will not delay buying the things they need. When the participants' opinions on waste are examined, it is seen that %37 of the participants waste in daily life and %39.9 do not waste anything in daily life. Finally, when the participants' opinions about the area where the most waste occurred were examined, it was determined that according to %38.9 of the participants, the most wasted area was on food, and according to %29.3, the most wasted area was on clothing.

3.2. Reliability Analysis

Reliability analysis was made through the SPSS program with the data obtained in the research. One of the tests used to determine the reliability level of the scales used in a study is the Cronbach Alpha test. According to the test results, in order to say that the scales of research are reliable, the Cronbach Alpha coefficient values of the scales should be higher than 0.70. However, while developing the scale, the Cronbach Alpha coefficient value can be reduced up to 0.60 (Gürbüz - Şahin, 2017, 331). According to the results of the reliability analysis, the Cronbach Alpha coefficient of the religiosity scale was 0.914, the Cronbach Alpha coefficient of the hedonic consumption behavior scale was 0.836, and the Cronbach Alpha coefficient of the wasteful consumption behavior scale was 0.806. According to the results of the reliability analysis obtained, it is seen that the measurement tools used in the study are reliable. It was examined whether factor analysis can be done with the data obtained after the reliability analysis. KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) and Bartlett's Test of Sphericity is used to perform factor analysis in a study. The KMO test value indicates the suitability of the sample used for factor analysis, and the Bartlett's Test of Sphericity indicates whether factor analysis can be performed. The KMO test value should be higher than 0.60, and the Bartlett's Test of Sphericity value should be less than 0.05 (Gürbüz - Şahin, 2017, 325). As a result of the analysis, the KMO value of the religiosity scale is 0.864, and the Bartlett value is 2755.319 and $p < 0.000$. KMO value of hedonic consumption behavior scale is 0.831, Bartlett value is 1389.507 and $p < 0.000$, KMO value of wasteful consumption behavior scale is 0.811, Bartlett value is 856.254 and $p < 0.000$. When the obtained values are examined, it is seen that the sample is suitable for factor analysis. It is also claimed that the factor load values of the scales should be 0.50 and above (Turanlı et al., 2012, 49). Since the load values of the items HCB1 (0.434) and HCB2 (0.491) of the hedonic consumption scale are lower than 0.50, these items were not included in the factor analysis, and the items above this value were included in the analysis.

Factor analysis is divided into two as exploratory and confirmatory factor analysis. If a new scale is to be developed or if the scale in a different language is translated and adapted, exploratory factor analysis is used. However, if a previously used scale is being tested in a current study, confirmatory factor analysis is used (Gürbüz and Şahin, 2017, 317). The confirmatory factor analysis was used in the present study. Fit index values are used to determine whether the confirmatory factor analysis results are appropriate. These fit values are X^2/df , GFI, AGFI, NFI, CFI, and RMSEA values. Among these values, X^2/df value should be less than 3, RMSEA value should be less than 0.10, AGFI value should be greater than 0.80, and

other values should be greater than 0.90 (Hu - Bentler, 1999, 2). The fit index values obtained as a result of the confirmatory factor analysis are shown in Table 3.

Table 3: Confirmatory Factor Analysis Results

Variables	X ² /df	GFI	AGFI	CFI	RMSEA
Religiosity	2,923	0,977	0,946	0,990	0,063
Wasteful	3,428	0,984	0,951	0,980	0,071
Hedonic	3,762	0,964	0,926	0,962	0,076
Goodness of Fit	X ² /df	GFI	AGFI	CFI	RMSEA
Good	≤3	≥0,90	≥ 0,90	≥0,97	≤0,05
Acceptable	≤4-5	0,89-0,85	0,89-0,80	≥0,95	0,06-0,08

Sources: (Joreskog, & Sorbom, 1984), (Meydan, & Şeşen, 2011)

After the confirmatory factor analysis, reliability and validity analyzes were performed in order to test the reliability and validity of the factor structures of the research scales. Generally, Cronbach's Alpha coefficient is used to measure the reliability of the scales, but when the number of items is high, the Composite Reliability (CR) value is also used. Proximal validity (Average Variance Extracted (AVE)) value is used to measure the validity of the scales. Ave value is obtained by dividing the sum of the squares of the factor loadings of the items belonging to the factors by the number of items.

Table 4: Reliability and Validity Test Results

Variables	Items	Factor Loads	CR	AVE
Religiosity	REL1	0,833	0,931	0,630
	REL2	0,841		
	REL3	0,851		
	REL4	0,857		
	REL5	0,678		
	REL6	0,658		
	REL7	0,818		
	REL8	0,785		
Hedonic Consumption Behavior	HCB3	0,558	0,876	0,510
	HCB4	0,823		
	HCB5	0,819		
	HCB6	0,845		
	HCB7	0,752		
	HCB8	0,539		
	HCB9	0,585		

Wasteful Consumption Behavior	WCB1	0,636	0,862	0,512
	WCB2	0,790		
	WCB3	0,724		
	WCB4	0,750		
	WCB5	0,663		
	WCB6	0,720		

In order to ensure the validity of a scale used in the study, the AVE value should be higher than 0.50, and the CR value should be higher than 0.70 to ensure reliability (Fornell - Larcker, 1981'den aktaran Yavuz ve Sağlam, 2018: 934). When Table 4 is examined, it is seen that AVE values of religiosity, hedonic consumption, and wasteful consumption scales are more than 0.50, and CR values are higher than 0.70. According to these results, all the research scales meet the average variance extracted and composite reliability conditions. After confirming the factor structures, reliability, and validity of the research, the structural model was tested to determine the relationships and hypothesis results in the model. In testing the structural model, fit index values were used as in the confirmatory factor analysis. Table 5 includes the fit indexes that should be and the fit index values obtained after the Structural Equation Model Analysis of the research model. The main purpose of the Structural Equation Model is to analyze the relationships between one or more independent variables and one or more dependent variables (Gürbüz - Şahin, 2017, 338).

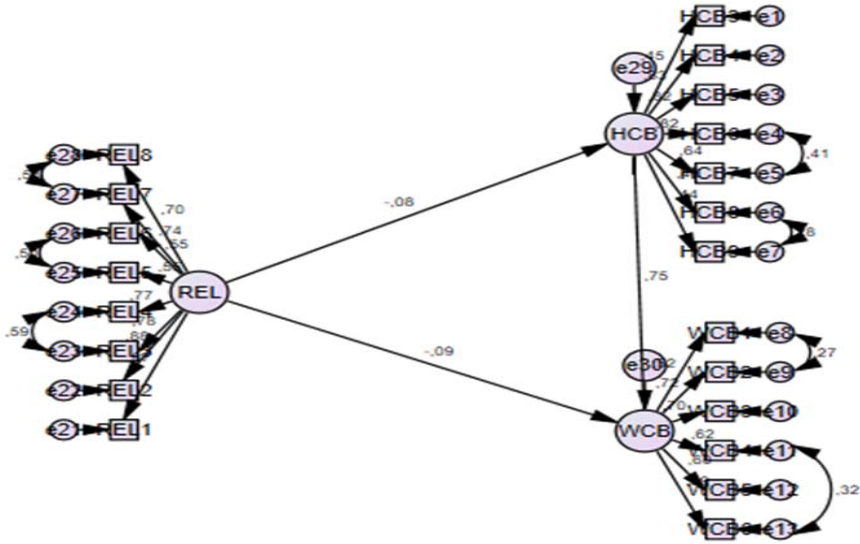
Table 5: Structural Equation Model Table

Fit Indices	Good Fit	Acceptable	Model
X2	P > 0,05		441,249
df	-		179
X2/df	< 3	3<(x2/df)<5	2,465
GFI	>0,95	>0,90	0,918
CFI	>0,95	>0,90	0,951
RMSA	<0,05	<0,08	0,055
NFI	>0,95	>0,90	0,920
RFI	>0,95	>0,90	0,906
IFI	>0,95	>0,90	0,951
TLI	>0,95	>0,90	0,942

When Table 5 is examined, it is seen that the fit values obtained as a result of the analysis are within the acceptable fit values. These fit indices help determine the fit of the model and test results of the hypotheses. In addition, these values show that the research model is structurally appropriate. Since some of the fit index values of the research model (RFI: 0.893) did not meet the acceptable conditions, covariance

connections were made through the proposed modifications in order to make improvements. After the improvements, it was determined that all fit indices were acceptable. The AMOS output of the structural equation model showing the covariance connections made is given in Figure 2.

Figure 2: Path Diagram of the Structural Equation Model



As a result of the structural equation analysis, it was determined that all the research hypotheses were significant. Hypothesis test results of the research can be seen in Table 6.

Table 6: Hypothesis Table

	Hypotheses	β	S.E.	P	Result
H1	REL→HCB	-0,045	,024	***	Accepted
H2	REL→WCB	-0,072	,043	***	Accepted
H3	HCB→WCB	0,557	,077	*	Accepted

*p < 0,01, **p < 0,05, ***p < 0,10

As seen in the table, H1 and H2 of the research hypotheses were accepted as statistically significant at p < 0.10 significance level, and H3 at p < 0.01 significance level. When the hypothesis tests were examined according to these results, it was found that according to the H1 hypothesis, at the significance level of p < 0.10, religiosity had a negative effect on hedonic consumption behavior with the percentage of %24 and was supported. According to the H2 hypothesis, at a significance level of p < 0.10, religiosity had a negative effect on wasteful

consumption behavior with the percentage of %43 and was supported. When it comes to H3 hypothesis, it is seen that hedonic consumption behavior has a positive effect on wasteful consumption behavior at the significance level of $p < 0.01$, and it was supported. In addition, it is seen that religiosity is more effective on wasteful consumption behavior than hedonic consumption behavior.

CONCLUSION and RECOMMENDATIONS

People's religious beliefs have an important effect on their attitudes, behaviors, and consumption habits. However, changing consumption conditions and endless consumer demands and needs direct consumers to consume out of need. Today, consumers determine their consumption behaviors with the emotions created by hedonic desires. In this context, consumers buy goods or services rather than a need in order not to miss opportunities. It is because companies offer opportunities such as discounts and campaigns and direct consumers to consumption. Wasteful consumption understanding is at the center of such hedonic consumption activities. As a result of this understanding of consumption, waste and extravagance emerge, which are not tolerated by many religious beliefs. In addition to the effect of religiosity on hedonic consumption behavior and wasteful consumption behavior, the effect of hedonic consumption behavior on wasteful consumption behavior has been investigated in the present study.

When the results of the hypothesis test of the study were examined, it was concluded that according to the H1 hypothesis, religiosity had a negative significant effect on hedonic consumption, which is expressed as pleasure-oriented or purely emotional tendency to act while consuming. If the religiosity level of a consumer increases, the level of hedonic consumption behavior or pleasure-oriented consumption activities decreases. According to the result, H1 hypothesis was supported at the significance level of $p < 0.10$. This result is in line with previous studies in the literature (Yapıcı et al., 2012; Karaduman, 2016; Furqani, 2017) on religiosity and hedonic consumption. Yapıcı et al. (2012) state that hedonism increases as religiosity decreases, Karaduman (2016) emphasizes that religious rules and religious sensitivities have a negative effect on hedonic consumption. Furqani (2017) notes that the main purpose of consumption in terms of Islam is to achieve individual and social welfare and God's consent, instead of satisfying personal desires (hedonic consumption). When the result of the H2 hypothesis is examined, it is seen that religiosity has a significant negative effect on wasteful consumption behavior expressed as waste, unnecessary consumption, and expenditure. For many religious traditions, wasting or extravagance is not welcome, and advice and rules to be thrifty are suggested in some religions. If the religiosity level of a consumer increases, the level of waste consumption behavior decreases. Fischer (2014) points out that, factors such as religion, nation and

wasteful consumption are also important in Muslim consumers' car consumption. Küçük and Ayyıldız (2020) state that, Muslim consumer behavior has an effect on wastefulness. Moreover, Terzi (2016) observes that Turks are more sensitive to waste than Arabs and Indonesians. Parallel with previous studies, Abdelradi (2018) declares that religious values are important in expressing the perception of waste, and it is recommended to avoid wastefulness in both Islamic and Christian beliefs. Therefore, the H2 hypothesis, which is accepted at a significance level of $p < 0.10$, is similar to the results of many studies in the literature. According to the H3 hypothesis, which is the last hypothesis of the study, it is concluded that pleasure-oriented hedonic consumption behavior has a significant positive effect on waste-oriented consumption behavior. With this result, while the hedonic consumption behavior of a consumer increases, wasteful consumption behavior increases, or while the hedonic consumption behavior of a consumer decreases, wasteful consumption behavior decreases. Ince et al. (2018) claim that, hedonic consumption occurs in line with various opportunities, discounts, advertisements, or economic factors. Consumers, on the other hand, carry out the consumption activity in order not to miss these opportunities, accompanied by emotional factors. As the consumption of something that is not needed is expressed as wasteful consumption and there is a positive relationship between hedonic consumption and wasteful consumption. Similarly, Baudrillard (2008) states that all societies show wasteful consumption behavior except for compulsory expenditures. Wiedman et al. (2009) approach hedonic consumption as the emphasis on personal pleasure and splurge for pleasure. Thus, the H3 hypothesis, which is supported at a significance level of $p < 0.01$, shows results in parallel with the research on this subject in the literature and supports the literature.

When the results of the research are evaluated in general, it is determined that more than half of the participants do not do unplanned shopping, but still waste, and it is determined that the area with the most waste is food. In addition, it is concluded that consumers with a high level of religiousness do not engage in wasteful consumption behavior and hedonic consumption behavior. Apart from these, another important result of the research is that consumers who show hedonic consumption behavior also show wasteful consumption behavior. The findings and results will be an important indicator for both literature and businesses that take consumer behavior into account. However, the research has some limitations besides its important results. Not all consumers could be reached due to time, cost, and opportunity. Also, only Muslim respondents were included in the study. Researchers who will work on this subject in the future with a focus on consumption and religion may be recommended to conduct research on consumers from different religions using different research methods.

REFERENCES

- Abdelradi, F. “Food Waste Behaviour at the Household Level: A Conceptual Framework”. *Waste Management* 71 (2018), 485-493.
- Açıklalın, S - Yaşar, M. “Hedonik ve Faydacı Tüketim Bağlamında Tüketici Davranışlarının İncelenmesi: Gençlerin Hedonik Tüketim Eğilimlerini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 570-585.
- Agarwala, R et al. “Religiosity and Consumer Behavior: A Summarizing”. *Review. J. Manag. Spiritual. Relig* 16 (2019), 32-54.
- Alam, S. S et al. “Is Religiosity An Important Determinant on Muslim Consumer Behaviour in Malaysia?” *Journal of Islamic Marketing* 2/1 (2011), 83-96.
- Allport, G. W. - Ross, J. M. “Personal Religious Orientation and Prejudice”. *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967), 432-443.
- Ay, U. “Çevreci Tüketim Davranışlarının Değer-İnanç-Norm Kuramı Temelinde İncelenmesi”. *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2017), 1-33.
- Aygül, H. H - Öztürk, Ö. “Dini Çoğulculuk ve Kamusal Alanda Dindar Tüketim Kültürü”. *Moment Dergi* 3/1 (2016), 190-206.
- Baudrillard, J. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.
- Beyaz, R. “Dindarlık ve Hedonik Tüketim İkilemi: Dini Kaideler Haza Dayalı Tüketimi Engeller Mi?”. *International Journal of Social Humanities Sciences Research (JSHSR)* 5/30 (2018), 4149-4168.
- Billah, A. Md. et al. “Factors Influencing Muslim and Non-Muslim Consumers’ Consumption Behavior: A Case Study on Halal Food”. *Journal of Foodservice Business Research* 23/4 (2020), 324-349.
- Bocock, R. *Tüketim*. çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Yayınevi, 1997.
- Buğra, A. *Devlet-Piyasa Karşıtlığının Ötesinde İhtiyaçlar ve Tüketim Üzerine Yazılar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Çınar, F. “Din ve Değer İlişkisi: İsrafa Karşı Farkındalık Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 39-62.
- Çubukçuoğlu, M. E. - Haşiloğlu, Selçuk Burak. “Dindarlık Olgusunun Satınalma Davranışı Faktörleri Üzerinde Etkisi” 4/1 (2012), 1-18.

- Demirezen, İ. “Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 97-109.
- Demirezen, İ. “Türkiye’de Muhafazakar Kesimin Değişen Hayat Tarzı”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2016), 547-560. doi:10.17218/hititsosbil.280804.
- Fischer, J. “Islamic Mobility: Car Culture in Modern Malaysia”. *Journal of Consumer Culture* 16/2 (2014), 572-591.
- Fornell, C - Larcker, D. F. “Evaluating Structural Equation Models with Unobservable Variables and Measurement Error”. *Journal of Marketing Research* 18/1 (1981), 39-50.
- Francis, L. J. et al. “Assessing Attitude Towards Christianity Among Adolescents in South Africa: The Francis Scale”. *South African Journal of Psychology* 35 (2005), 147-155.
- Fromm, E. *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.
- Furqani, H. “Consumption and Morality: Principles and Behavioral Framework in Islamic Economics”. *Consumption and Morality: Principles and Behavioral Framework in Islamic Economics* 30 (Special Issue) (2017), 89-102.
- Gürbüz, S. - Şahin, F. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017.
- Güven, E. Özlem. “Hedonik tüketim: Kavramsal bir inceleme”. *Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu Dergisi* 13 (2009), 65-72.
- Hirschman, E. C. - Holbrook, Morris B. “Hedonic Consumption: Emerging Concepts, Methods and Propositions”. *Journal of Marketing* 46/3 (1982), 92-101. <https://doi.org/10.2307/1251707>
- Hirschman, E.C. Ethnic Variation in Hedonic Consumption. *The Journal of Social Psychology*, 118 (1982), 225-234.
- Hu, L - B, P. M. “Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria versus New Alternatives”. *Structural Equation Modeling* 6/1 (1999), 1-55.
- İnce, A. et al. “Tüketim Dinamikleri Ölçeği: Kurumsal Din Eğitimi Almış Bireylerde Tüketim Eğilimleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 63-92. <https://doi.org/10.18505/cuid.377688>
- İşık, G. - Selvi, M. S.. “Ev Hanımlarının Hedonik Tüketim Eğilimlerine İlişkin Bir Araştırma”. *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2017), 108-134.

- Jones, C. Materializing Piety: Gendered Anxieties About Faithful Consumption in Contemporary Urban Indonesia. *American Ethnologist*, 37 (2010), 617-637.
- Joreskog, K. G. *Lisrel VI. Analysis of Linear Structural Relationships by Maximum Likelihood, Instrumental Variables, and Least Squares Methods*, Mooresville, Indiana: Scientific Software, 1984.
- Karaarslan, H. İ. *Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karaca, F. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015.
- Karaduman, İ. "The Role of Religious Sensibilities on The Relationship Between Religious Rules and Hedonic Product Consumption Behavior In Turkey". *International Journal of Humanities and Social Science Invention* 5/4 (2016), 12-20.
- Kırboğa, Z. "Farklılaşmış Dinî Pratikler (Umre Örneği)". *Toplum Bilimleri Dergisi* 12/23 (2018), 127-143.
- Koroğlu, C. Z. *Tüketim Kültürü ve Din*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Küçük, H. Ö. - Ayyıldız, H. "Dindarlık Algısının Müslüman Tüketici Davranışı Üzerine Etkisinde Gönüllü Sadeliğin Aracılık Rolünü Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/Temmuz 2020 (Özel Ek) (2020), 426-448.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Altundaş, H - Şahin, M. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları 2016.
- Lin, Y.C. - Chang, C.A. "Exploring Wasteful Consumption". *Journal of Environmental Psychology* 49 (2017), 106-111.
- Maslow, A. "A Theory of Human Motivation". *Psychological Review* 50/4 (Temmuz 1943), 370-396. <https://doi.org/10.1037/h0054346>
- Meydan, C. H. "Yapısal Eşitlik Modellemesi Amos Uygulamaları" Ankara: Detay Yayınları, 2011.
- Mokhlis, S. "The Effect of Religiosity on Shopping Orientation: An Exploratory Study in Malaysia". *Journal of American Academy of Business* 9 (2006), 64-74.
- Muncy, J. A. - Eastman, Jacqueline K. "Materialism and Consumer Ethics: An Exploratory Study". *Journal of Business Ethics* 17/2 (1998), 137-145. <https://doi.org/10.1023/A:1005723832576>

- Odabaşı, Y. *Tüketim Kültürü, Yetinen Toplumun Tüketen Topluma Dönüşümü*. İstanbul: Sistem Yayınları, 1999.
- Oğuzhan, Z. B. *Tüketim Toplumu, Kimlik ve Din*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ok, Ü. “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 529-549.
- Özüşen, B. - Yıldız, Z. “Buzul Çağı’ndan İlk Çağ’a Tüketimin Tarihi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 4/7 (2016), 1-16.
- Pace, S. “Effects of Intrinsic and Extrinsic Religiosity On Attitudes Toward Products: Empirical Evidence of Value-Expressive And Social-Adjustive Functions”. *Journal of Applied Business Research* 30/4 (2014), 1227-1238.
- Pişkin, M. “Tüketim Toplumu’nda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olayı”. *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 131-154.
- Qin, V. Y. *When Consumption Embraces Faith: How Religious Beliefs and Practices Influence Consumption*. Durham: Duke University, Doktora Tezi, 2016.
- Ritzer, G. *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. çev. Funda Payzın. Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Şahin, B. G. - Akballı, E. E. “Tüketici Davranışlarını Etkileyen Faktörler ve Yöntem Analizi”. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 1/1 (2019), 43-85.
- Sungur, E. *Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- TDK, *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, Access: 24 August 2020, www.tdk.gov.tr.
- Terzi, H. *Müslüman Tüketicilerin İsrâf Davranışlarının Rasyonel Tüketim ve Gösterişçi Tüketim Bağlamında İncelenmesi: Kültürlerarası Bir Karşılaştırma*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Topay, G. *Muhafazakâr Kadınların Gösterişçi Tüketim Pratikleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Turanlı, M. et al. “Faktör Analizi ile Üniversiteye Giriş Sınavlarındaki Başarı Durumuna Göre İllerin Sıralanması”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Ekonometri ve İstatistik Dergisi* 17 (2012), 45-68.
- Ünal, S. “Tüketicileri Hedonik Alışverişe Yönelten Nedenler Erzurum’da Bir Araştırma”. *Öneri Dergisi* 8/32 (2009), 73-83.

- Ünal, S. et al. “Materyalizmin Statü Tüketimi Üzerindeki Etkisini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma”. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 27/2 (2013), 43-62.
- Wiedmann, K-P. et al. “Value-Based Segmentation of Luxury Consumption Behavior”. *Psychology & Marketing* 26/7 (2009), 625-651. <https://doi.org/10.1002/mar.20292>.
- Wright, H. “YBMs: Religious Identity and Consumption Among Young British Muslims”. *International Journal of Market Research* 57/1 (2015), 1-13.
- Yanıklar, C. “Postmodern Tüketim, Tüketim Kültürü ve Toplumsal Kimliğin İnşası”. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (01 Temmuz 2018), 231-252.
- Yapıcı, A. et al. “Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. 11/42 (2012), 129-151
- Yıldırım, A. *Din, Dünyevileşme ve Zühd*. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Yıldırım, İ. E. *İstatistiksel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017.

Dindarlık ve Depresyon İlişkinde Anlamsızlığın Aracı Rolü

The Mediating Role of Meaninglessness in the Relationship Between Religiosity and Depression

Muhammet Enes VURAL

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.
Res. Assist., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of Psychology
of Religion, Rize / Turkey
muhammet.vural@erdogan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0297-3765

Ali AYTEN

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.
Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion,
Istanbul / Turkey
aliayten@marmara.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-2787-2429

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.890131

Atıf / Citation: Vural, Muhammet Enes – Ayten, Ali. "Dindarlık ve Depresyon İlişkinde Anlamsızlığın Aracı Rolü / The Mediating Role of Meaninglessness in the Relationship Between Religiosity and Depression". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 55 (Haziran / June 2021/1), 379-395.
doi: 10.29288/ilted.890131

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Araştırma, dindarlık, depresyon ve anlamsızlık duygusu arasındaki ilişki ve etkileşimi konu edinmektedir. Buna bağlı olarak araştırmanın amacı, dindarlığın depresyon üzerindeki etkisinde anlamsızlığın aracılık etkisinin olup olmadığını tespit etmektir. Araştırmanın örneklemini Türkiye'nin farklı illerinde ikamet eden ve yaşları 18 ile 78 arasında değişen 1007 kişiden oluşmaktadır (SD=11.33). Araştırmada hipotezlerin test edilmesi için katılımcılara kişisel bilgi formu, dindarlık ölçeği, depresyon ölçeği ve anlamsızlık ölçeğinden oluşan anket formu uygulanmıştır. Araştırma bulguları, dindarlık ile depresyon ve anlamsızlık arasında negatif yönde; depresyon ile anlamsızlık arasında ise pozitif yönde anlamlı ilişki ve etkileşimler olduğunu göstermiştir. Ayrıca araştırmanın temel problemine yönelik yapılan aracılık analizinde, dindarlığın depresyon üzerindeki etkisinde anlamsızlığın tam aracı etken olarak rol oynadığı görülmüştür. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular alanyazın eşliğinde tartışılmış ve bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar kelimeler: *Din Psikolojisi, Dindarlık, Depresyon, Ruh Sağlığı, Anlamsızlık, Hayatın Anlamı.*

Abstract

The research focuses on the relationship and interaction between religiosity, depression, and the sense of meaninglessness. Accordingly, the study aims to determine whether meaninglessness has a mediating role in the effect of religiosity on depression. The research sample consists of 1007 people whose ages range from 18 to 78 (SD=11.33) and who reside in different provinces of Turkey. In order to test the hypotheses developed before the research, a questionnaire form consisting of personal information form, religiosity scale, depression scale, and meaninglessness scale was applied to the participants. The findings of the study revealed that there is a negative relationship among religiosity, depression, and meaninglessness. On the other hand, in the study, positive significant relationships and interactions were found between depression and meaninglessness. Furthermore, mediation analysis showed that meaninglessness is ascertained as a full mediator in the effect of religiosity on depression. The findings obtained as a result of the research were discussed in the light of the literature and some suggestions were made.

Keywords: *Psychology of Religion, Religiosity, Depression, Mental Health, Meaninglessness, Meaning in Life.*

Extended Summary

In the studies dealing with the relationship between religiosity and mental health, positive contributions of religious life to mental health in certain aspects and its protective role in the face of mental disorders have generally been included. One of the prominent research areas of the relevant literature involves the studies on the relationship between religiosity and depressive tendencies characterized by negative emotions such as meaninglessness, anxiety, depression, and boredom. Although the vast majority of research focuses on the conservative effect of religion on mental disorders, there are a few studies that deal with the effect of meaninglessness on such a relationship, especially in the Turkish literature. This study aims to determine whether meaninglessness has a mediating effect on the interaction between religiosity and depressive tendencies in the Muslim Turkish sample. It also aims to fill

* Bu çalışma "Anlam, Din ve Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Karma Bir Araştırma" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir; Bu araştırma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Etik Kurulu'nun 30.09.2019 tarihli ve 2019-43 sayılı izni ile yürütülmüştür. / This research was conducted with the permission of Marmara University, Institute of Social Sciences Ethics Committee, dated 30.09.2019 and numbered 2019-43.

the gap in the literature on the subject and to develop a different perspective while interpreting the relationships between religiosity and depressive tendencies. In the study, the following hypotheses were developed in the light of basic research objectives and the previous literature. H₁: There is a significant and negative relationship between religiosity and a sense of meaninglessness. H₂: There is a significant and positive relationship between meaninglessness and depression. H₃: The feeling of meaninglessness has a mediating effect on the relationship between religiosity and depression. In this study, which was designed as a cross-sectional survey model, one of the quantitative research designs, the data were obtained from the participants both in a physical environment and through a questionnaire prepared in an online environment. The questionnaire form was created by combining the Brief Religiosity Scale, the Meaninglessness Scale, and the Depression Scale, which are based on self-reporting and in Likert type. The research group composed of non-clinical samples includes 1007 persons who live in different cities of Turkey and whose ages range from 18 to 78 (SD=11:33). 64.8% (N=653) of the participants whose average age is 30.79 are female, 35.2% (N=354) of them are male, 43.7% (N=440) of them are in the age group of 18-25; 41.2% (N=415) of them are married, 72.7% (N=732) of them have an undergraduate degree, 49.4% (N=497) of them live in a metropolitan area, and 82.5% (N=831) of them have a middle-income level. The analyses of the data obtained from the participants were made by using both SPSS 24 and IBM AMOS 21 programs. After the descriptive analyses, exploratory and confirmatory factor analyses, multiple linearity analysis, reliability, and correlation analysis, the mediation analysis of the research model was carried out utilizing the AMOS program. The significance level of the mediation effect was determined by applying the booting procedure with 5,000 random re-sampling at a 95% confidence interval. First, it was examined whether the data were normally distributed or not, and it was seen that the relevant Skewness and Kurtosis values were within an acceptable range (-1.5 to +1.5). Then, considering that the variables of meaninglessness and depression are similar structures in certain aspects, it was investigated whether there was a problem of multicollinearity in the study. As a result of multicollinearity analysis performed for this purpose, it was seen that there was no problem of collinearity between the variables of meaninglessness and depression and that they could take place as independent variables in the study. As a result of the descriptive analysis, it was determined that the participants' mean scores of the religiosity scale and the depression scale were M=4.31 (SD=0.381) and M=1.97 (SD=0.786), respectively. In addition, the internal consistency coefficients of the measurement tools were found to be at a reliable level and to be $\alpha=.72$, $\alpha=.87$, and $\alpha=.84$, respectively. In the Pearson product-moment, performed to determine the correlations between the main variables of the study, a significantly negative relation between religiosity and meaninglessness ($r=-.298$, $p<.001$), a significantly negative relation between religiosity and depression ($r=-.213$, $p<.001$), and a significantly positive relation between meaninglessness and depression ($r=.609$, $p<.001$) were observed. In order to test the mediation model developed for the main problem of the study, the interaction between religiosity and depression was first examined through the AMOS program. Accordingly, it was observed that the effect of religiosity on depressive tendencies was statistically significant and negative ($\beta=-.478$; $p<.001$). Since the interaction between religiosity and depressive tendencies was found to be significant, meaninglessness was later included in the model as a mediating factor. Accordingly, in the mediation model developed, religiosity was found to have a negative effect on meaninglessness ($\beta=-1.250$; $p<.001$). On the other hand, it was observed that meaninglessness had a significant positive effect on depressive tendencies ($\beta=-.396$; $p<.001$). The striking result of the mediation model developed was that the direct effect of religiousness on depressive tendencies was no longer significant ($\beta=-.022$; $p>.05$). This finding reveals that meaninglessness played a role as a fully mediating factor in the effect of religiosity on people's depressive tendencies. In addition, it was seen that the indirect effect of religiosity on depression was $\beta=.495$ and -0.728 - -0.344 at the 95% confidence interval, and since this interval did not contain a value of 0, the indirect effect was found to be statistically significant. Model goodness values for the research model were obtained as follows: $\chi^2/df=3,652$; GFI=.930; CFI=.918; RMSEA=.051; IFI=.919; NFI=.891;

AGFI=.915. Model goodness values also reveal that the general research model with mediating variables has a very good fit. These results show that the hypothesis (H_3) that *meaninglessness has a mediating effect on the relationship between religiosity and depression* is supported. The findings obtained from the analyses performed indicate the protective function of religiosity against negative indicators of mental health, especially depressive tendencies. In the context of this research, this means that religiosity reduces the sense of meaninglessness in individuals and prevents depressive tendencies dominated by negative feelings such as emptiness and depression.

GİRİŞ

Son yıllarda din psikolojinin öne çıkan araştırma başlıklarından biri de dindarlık ve maneviyatın ruh sağlığıyla ilişkisidir. Gerek geçtiğimiz yüzyılın ortalarında başlayan ölçek geliştirme çalışmalarıyla ivme kazanan dindarlık ölçümleri ve diğer metodolojik ilerlemeler, gerekse din ve maneviyatın kişi ve toplumu açıklama noktasındaki öneminin artması, dindarlık ve ruh sağlığı arasındaki ilişkileri inceleyen araştırma sayısında artışı beraberinde getirmiştir. Yapılan araştırmalar, dindarlığın genellikle olumlu psikolojik duygulanımlarla birlikte hareket ettiğine; ruhsal rahatsızlıklar söz konusu olduğunda ise koruyucu ve sağaltıcı etkilere sahip olduğuna işaret eder (Koenig, 2012). Özellikle son çeyrek yüzyılda pozitif psikoloji yaklaşımının da etkisiyle dindarlık ve ruh sağlığı arasındaki ilişkileri konu edinen araştırmalar, genellikle mutluluk (Abdel-Khalek, 2006), iyi oluş (Son - Wilson, 2011; Hackney - Sanders, 2003), hayat memnuniyeti (Leondari - Gialamas, 2009), umut (Koenig vd., 2019), öz-saygı (Gebauer vd., 2012; Krause, 1995) gibi ruh sağlığının olumlu göstergeleri üzerine yoğunlaşmıştır. Buna karşın dindarlık ile depresyon (Koenig vd., 1998; Miller vd., 2012; Francis vd., 2019), anksiyete (Vasegh - Mohammadi, 2007; Davis vd., 2003; Abdel-Khalek vd., 2019), stres (Stuart - Ward, 2018; O'Connor vd., 2003), öfke (Karşlı, 2012) gibi psikopatolojik durumlar arasındaki ilişkiye değinen çalışmalar da yapılmıştır.

Dindarlık-ruh sağlığı ilişkisi bağlamında ele alınan konuların başında dindarlığın, kaygı ve depresyon ile olan ilişkisi gelmektedir. Konuyla alakalı olarak Koenig (2018), depresyon ile dindarlık ve maneviyat arasındaki ilişkilere odaklanan 443 araştırmayı mercek altına almıştır. Yaptığı kapsamlı çözümlene neticesinde bu araştırmaların %61'inde (271) dinî yaşantı ile depresyon belirtileri arasında negatif; %6'sında (28) ise pozitif yönde ilişkiler gözlemlendiğini belirtmiştir. Daha eski bir tarihte din ve depresyon ilişkisine odaklanan 80 çalışmayı gözden geçiren bir araştırma, dinî bağlılık, dinî katılım ve iç güdümlü dindarlık davranışı sergileyenlerin, depresif belirtiler ve depresif bozukluklar açısından daha az risk altında olduğunu ortaya koymuştur (McCullough - Larson, 1999). Bunların yanı sıra 147 bağımsız araştırmacının yine meta-analitik yöntemle incelendiği çalışmada, olumlu dindarlık yaşantısı ile daha az depresif semptomlar arasında güçlü ve anlamlı ilişkiler olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Smith vd., 2003). Benzer bulgular, Türkiye örneklemini için de geçerlidir. Örneğin yakın zamanda Türkiye'de Yapıcı ve Kolçak (2017) tarafından

gözden geçirilen ruh sağlığı ve dindarlık literatüründe genellikle dinin ruhsal rahatsızlıklarla ters yönlü bir ilişki içinde olduğu tespit edilmiştir. Bu durum depresyon özelinde çalışmaların %36'sında geçerliken iki olgu arasında pozitif ilişki ve etkileşimin gözlemlendiği herhangi bir çalışmaya ulaşılamaması dikkat çekicidir.

Dindarlık ruh sağlığı ilişkisine odaklanan çalışmalarda genel olarak dindarlığın bireyin yaşadığı stresle başa çıkma sürecine katkıda bulunarak (Park, 2005); affetme, şükür, kabullenme, alçakgönüllülük gibi erdem alanını destekleyerek (Ayten, 2014) ya da hayata amaç, gaye ve anlam kazandırarak ruh sağlığına olumlu katkıda bulunduğu üzerinde durulmuştur (Park, 2007; Abu-Hilal vd., 2017). Burada bu makalenin konusu çerçevesinde, dindarlığın bireyin hayatına kazandırdığı anlam yoluyla ruh sağlığını desteklemesi üzerinde durmakta yarar vardır. Din, gündelik hayatta bireyin yaşamının farklı veçhelerine nüfuz ettiği ölçüde onun varoluşunu anlamlandıran, eylemlerini meşruiyet zemininde belirli amaç ve gayelere yönlendiren bir olgudur. Kişiye kazandırdığı bütünlük ve tutarlılık duygusu, günlük yaşam akışının ötesinde olumsuz psikolojik sağlık durumları söz konusu olduğunda daha da belirginleşebilir. İlgili alanda gerçekleştirilen araştırma bulguları, dinin sağladığı anlamlılık hissi üzerinden bireyin iyi oluşuna katkıda bulunduğu işaret eder (Steger - Frazier, 2005; Park, 2007). Dolayısıyla din, ruh sağlığı ve anlam arasında gözlenen dinamik ve çok yönlü ilişkiler onun, olumsuz duygulanım veya anlamsızlık gibi negatif değişkenler söz konusu olduğunda da koruyucu işlevinin olduğu/olacağı düşüncesine kapı aralar. Yapılan araştırmalar, genellikle dinin hayat memnuniyeti, iyi oluş, mutluluk, umut ve hayatın anlamı ilişkisine odaklanırken; depresyon, çeşitli kaygılar, sıkıntı, stres, psikopatolojik durumlar ve buna bağlı olarak anlamsızlık duygusunun sürece dâhil edilip etkisinin ortaya koyulması pek rağbet görmemiştir. Bu açıdan bakıldığında, dindarlığın, kişilerdeki anlamsızlık duygusunu ve buna bağlı olarak depresif eğilimlerin önüne geçeceği varsayımının merkeze alındığı bu çalışmanın literatürdeki bu boşluğu giderme girişimi olduğu söylenebilir.

Yaşanan anlamsızlık duygusunun, ruhsal rahatsızlıkların yegâne sebebi olduğu şeklinde bir indirgemeciliğe düşmeden, çökkünlük, yılgınlık, bıkkınlık, karamsarlık vb. durumlarla karakterize edilen depresif eğilimlerin aynı zamanda anlamsızlık duygusuyla birlikte hareket ettiği düşünülmektedir. Bu araştırma, yukarıdaki düşüncelerden hareketle dinin depresif eğilimler karşısındaki rolünü anlamsızlık duygusu üzerinden ele alır. Ancak öncelikle dindarlığın depresyon karşısındaki koruyucu rolü ve ikili arasındaki ilişki ve etkileşime odaklanılmış; daha sonra dinin anlamsızlık duygusunu azaltarak depresyona karşı koruyucu görev üstlenebileceği düşüncesinden hareketle anlamsızlık değişkeni araştırma modeline aracı değişken (mediating factor) olarak dâhil edilmiştir.

Bu çerçevede çalışmanın konusu, dindarlığın, ruh sağlığının olumsuz göstergelerinden biri olarak öne çıkan depresyonla olan ilişkisi ve bu ilişkide bireylerin hissettiği anlamsızlık duygusunun aracılık etkisidir. Ayrıca bu temel konu başlığı doğrultusunda, “bireylerin dindarlık düzeyleri ile depresif eğilimleri arasında nasıl bir ilişki vardır?”, “Bu iki değişken arasındaki ilişkiye bireylerin anlamsızlık duygusu aracılık ediyor mu?” soruları araştırmanın temel problemlerini oluşturur. Dolayısıyla araştırmanın amacı da nicel veri analizi tekniklerini kullanarak bu araştırma sorularına cevap aramaktır. Araştırmanın konu ve amacı bağlamında, ilgili literatür de göz önünde bulundurularak bazı hipotezler geliştirilmiştir. Buna göre;

H₁: Dindarlık ve anlamsızlık duygusu arasında anlamlı ve negatif yönde bir ilişki vardır.

H₂: Anlamsızlık ve depresyon arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki vardır.

H₃: Dindarlık ve depresyon arasındaki ilişkide anlamsızlık duygusunun aracılık etkisi vardır.

1. YÖNTEM

1.1. Çalışma Grubu

Araştırmaya Türkiye'nin farklı illerinde ikamet eden 1007 kişi katılmıştır. Yaşları 18 ila 78 arasında değişen ve basit tesadüfî örnekleme yoluyla ulaşılan katılımcılara ait tanımlayıcı bilgiler şu şekildedir. Örneklemin %64,8'i (N=653) kadın, %35,2'si (N=354) erkek; %43,7'si (N=440) 18-25 yaş, %37,9'u (N=382) 26-40 yaş, %16,7'si (N=168) 41-60 yaş aralığındayken %1,7'si (N=17) ise 60 yaş üzerindedir. Bunun yanında %58,8'i (N=592) bekâr, %41,2'si (N=415) evli; %2'si (N=20) ilkokul, %2,7'si (N=27) ortaokul, %11,8'i (N=119) lise, %72,7'si (N=732) üniversite, %10,8'i (N=109) ise lisansüstü eğitim düzeyindedir. Ayrıca %7,9'u (N=80) köy, %14,3'ü (N=144) ilçe, %28,4'ü (N=286) şehir, %49,4'ü (N=497) büyükşehirde yaşamlarını sürdürmekte; %11,3'ü (N=114) düşük, %82,5'i (N=831) orta, %6,2'si (N=62) ise yüksek gelir seviyesindedir. Son olarak araştırma grubunun yaş ortalaması 30,79'dur (SD=11,33).

1.2. Ölçme Araçları

Kişisel bilgi formu. Katılımcının cinsiyet, yaş, medeni durum, sosyal çevre, gelir durumu ve eğitim düzeyi gibi tanımlayıcı özelliklerine ilişkin bilgileri elde etmek adına ankette yer verilen ilk form kişisel bilgi formudur. Bu form sayesinde katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine ulaşılmıştır.

Dindarlık Ölçeği. Araştırmaya katılan kişilerin dindarlıkları, Ayten (2009) tarafından geliştirilen ve daha sonra Ayten ve Yıldız (2016) tarafından 5'li likert tipinde düzenlenen Kısa Dindarlık Ölçeği vasıtasıyla elde edilmiştir. Yazarlar yaptıkları

çalışmada Cronbach Alpha değerlerini ölçek genelinde $\alpha=.774$; inanç-etki boyutunda $\alpha=.669$; bilgi-ibadet boyutunda ise $\alpha=.668$ olarak tespit etmişlerdir. Bu çalışmada ise açımlayıcı faktör analizi tekrar yapılmamış doğrulayıcı faktör analizinin yanında ölçeğin iç tutarlılık katsayısı hesaplanmıştır. Buna göre ölçeğin iç tutarlığına işaret eden Cronbach Alpha değeri ölçek toplamı için $\alpha=.72$ olarak bulunmuştur. Doğrulayıcı faktör analizine ilişkin bilgiler ise Tablo 2’de verilmiştir. Ölçekte yer alan “İbadet ederken kendimi Allah’a yakın hissedirim”, “Sosyal problemlerle ilgili çözüm yolları ararken dinî inançlarının rolü olur mu?” vb. şeklindeki sorular, 1 ile 5 arasında (1=Hiçbir zaman 5=Her zaman) derecelendirme üzerinden değerlendirilmektedir.

Anlamsızlık Ölçeği. Bireylerin hissettiği anlamsızlık ve amaç yoksunluğu duygusunu tespit etmek amacıyla Aydın, Kaya ve Peker (2015) tarafından geliştirilen Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği’nin Hayatın Anlamsızlığı ve Amaç Yoksunluğu alt boyutu kullanılmıştır. Ölçek toplamda 17 maddedir ve hayatta anlam ve anlamsızlık olmak üzere iki alt boyuttan oluşur. Araştırmaya dâhil edilen söz konusu alt ölçek kişilerdeki bıkkınlık, anlamsız bir yaşam, kötümserlik, umutsuzluk, anlamsızlık ve amaç yoksunluğu (Aydın vd., 2015) duygularını ölçmesi planlanan maddeler içermektedir. 5’li likert tipindeki ölçeğin (1=kesinlikle katılmıyorum, 5=kesinlikle katılıyorum) ilgili anlamsızlık alt faktörü 6 maddeden oluşur ve “Çoğu zaman anlamsız ve boş bir hayata sahip olduğumu düşünürüm”, “çoğu zaman her şeye karşı bıkkınlık duyuyorum” vb. maddeler içerir. Ölçek geliştirilirken yazarlar Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği’nin bütününe ilişkin iç tutarlık katsayısını (Cronbach Alpha) .91; test-yarı test güvenilirlik katsayısı .81; test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise .74 ($p<.01$) olarak tespit etmiştir (Aydın vd., 2015). Bu çalışma özelinde yapılan analizlerde anlamsızlık ölçeğinin KMO değeri .883, Bartlett testi değeri ise $\chi^2=2733,257$ olarak hesaplanmıştır. Bu haliyle açıklayıcılık gücü %61 olarak tespit edilmiştir. Madde yükleri tatmin edici seviyede olan ölçeğin iç tutarlılık katsayısı ise $\alpha=.871$ ’dir.

Depresyon. Katılımcıların depresyon düzeylerini ölçmek için, Lovibond ve Lovibond (1995a; 1995b) tarafından geliştirilen Depresyon Anksiyete Stres-21 Ölçeği’nin (Depression Anxiety Stress Scale; DASS-21) depresyon alt boyutu kullanılmıştır. 4’lü likert tipinde (0=Hiçbir zaman, 1=Bazen ve ara sıra, 2=Oldukça sık, 3=Her zaman) “Hiç olumlu duygu yaşamadığımı fark ettim”, “Hiçbir beklentimin olmadığı hissine kapıldım”, “Birey olarak değersiz olduğumu hissettim” vb. şeklinde 7 madde içeren ölçek normal ve klinik örnekleme çokça kullanılan öz bildirim dayalı bir ölçme aracıdır. 42 maddelik uzun halinin Türkçe’ye çeviri ve adaptasyonu Bayram ve Bilgel (2008) tarafından yapılmışken araştırmamızda kullanılan halinin uyarlaması Sarıçam tarafından gerçekleştirilmiştir (Sarıçam, 2018). Bu çalışma çerçevesinde gerçekleştirilen analizler sonucunda ölçeğin KMO değeri-

nin .891, Bartlett değerinin $\chi^2=2280,865$ ($p=.000$) olduğu görülmüştür. Depresyon faktörünün %52 oranında bir açıklayıcılığa sahip olduğu görülmüştür. İç tutarlılık katsayısı ise $\alpha=.838$ olarak hesaplanmıştır.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verileri 2020 yılının Şubat-Nisan ayları arasında hem elden hem de online ortamda hazırlanan anket formu vasıtasıyla elde edilmiştir. Her iki ortamda da anket formunun başında yer alan bilgilendirici metinde katılım için gönüllülüğün esas olduğu belirtilmiştir. Eksik, hatalı ve mükerrer olduğu tespit edilen anket formları araştırma dışında bırakılmış ve toplanan ham veriler ilk olarak SPSS'e aktarılmıştır. Veri analizleri hem SPSS 24 hem de IBM AMOS 21 programında yapılmıştır. Yapılan betimsel analizler, açımlayıcı faktör analizleri, güvenilirlik ve korelasyon analizlerinden sonra araştırma modeline ilişkin aracılık analizi AMOS programı yardımıyla gerçekleştirilmiştir. Aracılık etkisinin anlamlılık seviyesini tespit etmek için %95 güven aralığında 5.000 rastgele yeniden örneklemeyle önyük-leme prosedürü uygulanmıştır.

2. BULGULAR

Araştırmada elde edilen bulgular, aşağıda tablolar ve şekiller üzerinden aktarılmıştır. Öncelikle verilerin normal dağılıp dağılmadığına ilişkin sonuçlara bakıldığında (Tablo 1) Skewness ve Kurtosis değerlerinin kabul edilebilir bir değer aralığında (-1,5 ile +1,5) yer aldığı görülmüştür (Tabachnick - Fidell, 2013). Daha sonra anlamsızlık ve depresyon belirli açılardan birbirine benzer yapılar olduğundan çoklu doğrusallık sorunu olup olmadığı araştırılmıştır. Buna yönelik yapılan çoklu doğrusallık analizlerinde (multicollinearity) araştırma değişkenleri arasındaki ilişkilerde korelasyon katsayısının 0,800'den küçük ($r.=0,609$) ama anlamlı ($p=.000$); çoklu doğrusallık sorunun olup olmadığına işaret eden VIF değerinin ise 2,50'den düşük ($VIF=1,00$) olduğu görülmüştür. Dolayısıyla istatistiki değerler ışığında değişkenler arasında çoklu doğrusallık sorununun olmadığı, anlamsızlık ve depresyon değişkenlerinin çalışmada ayrı yapılar olarak yer alabileceği anlaşılmıştır (Allison, 1999).

Tablo 1: Ölçüm Araçlarının Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Ölçüm Araçları	χ^2/sd	GFI	CFI	RMSEA
Dindarlık	4.805	.97	.92	.062
Anlamsızlık	1,054	.99	1.00	.007
Depresyon	3.204	.98	.98	.047

$X^{2/sd}$ =Ki kare bölü serbestlik derecesi, GFI=İyilik uyum indeksi, CFI=Karşılaştırmalı uyum indeksi, RMSEA=Yaklaşık hataların ortalama karekökü

Araştırma değişkenlerine ilişkin çalışmada kullanılan ölçüm araçlarının doğrulayıcı faktör analizi sonuçları yukarıda Tablo 1’de verilmiştir. Model uyum iyiliği değerlerine bakıldığında dindarlık ölçeğinin kabul edilebilir uyum, anlamsızlık ve depresyon ölçeklerinin ise mükemmele yakın iyi uyum gösterdiği anlaşılmaktadır (Hu - Bentler, 1999).

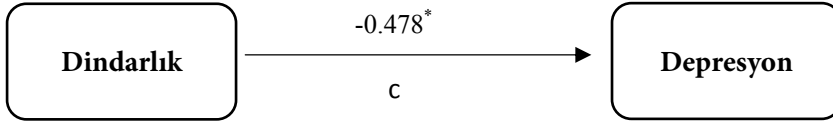
Tablo 2: Araştırma Değişkenlerine İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler

	1	2	3
DİNDARLIK	-		
ANLAMSIZLIK	-.298**	-	
DEPRESYON	-.213**	.609**	-
<i>Ortalama</i>	4.31	1.97	.662
<i>Stand. Sapma</i>	0.381	0.786	0.540
<i>Ranj</i>	1-5	1-5	0-3
<i>Cronbach (α)</i>	.72	.87	.84
<i>Skewness</i>	-.588	.856	1.075
<i>Kurtosis</i>	.406	.452	1.072

**Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır (İki yönlü)

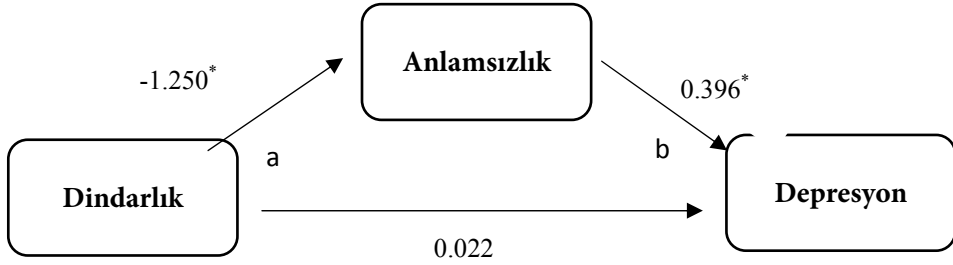
Yapılan betimsel analizler sonucunda katılımcıların ortalamaları dindarlık için $M=4.31$ ($SD=0.381$), anlamsızlık için $M=1.97$ ($SD=0.786$), depresyon için $M=0.662$ ($SD=0.540$) olarak tespit edilmiştir. Ayrıca iç tutarlılık katsayılarının da sırasıyla .72, .87 ve .84 şeklinde güvenilir düzeyde olduğu görülmüştür. Yapılan normallik analizlerine ilişkin bulgular da verilerin normal bir dağılım gösterdiğine işaret etmektedir. Buna göre Skewness ve Kurtosis değerleri sırasıyla dindarlık için (-.588/.406); anlamsızlık için (.856/.452); depresyon için (1.075/1.072) olarak hesaplanmıştır. Son olarak değişkenler arasındaki korelasyonlara bakıldığında dindarlık ile anlamsızlık arasında olumsuz yönde ($r=-.298$, $p<.001$), dindarlık ile depresyon arasında olumsuz yönde ($r=-.213$, $p<.001$) ve anlamsızlık ile depresyon arasında olumlu yönde ($r=.609$, $p<.001$) manidar ilişkiler görülmüştür. Bu bulgular, araştırma öncesinde geliştirilen H_1 ve H_2 'nin desteklendiğini ortaya koymaktadır.

Şekil 1: Dindarlığın Depresyon Üzerindeki Toplam Etkisi. Not: Standardize edilmemiş beta katsayıları kullanılmıştır. * $p<.001$.



Araştırmanın temel problemine yönelik geliştirilen aracılık modelini test etmek için öncelikle dindarlık ve depresyon arasındaki ilişki AMOS programı vasıtasıyla ölçülmüştür. Buna göre Şekil 1’de c yolu ile tanımlanan toplam etkiye (total effect) bakıldığında dindarlığın depresyon üzerindeki etkisi negatif yönlü ve istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ($\beta = -.478$; $p < .001$). Şekil 1’e ait değerler Tablo 3’te detaylı bir şekilde verilmiştir.

Şekil 2: Araştırma Değişkenlerine İlişkin Örtük Değişkenli Aracılık Modeli. Not: Standardize edilmemiş beta katsayıları kullanılmıştır. * $p < .001$.



Araştırmanın temel problemine yönelik tasarlanan model Şekil 2’de verilmiştir. Daha önce Şekil 1’de dindarlık ile depresyon arasındaki etkileşim anlamlı bulunduğundan ikinci aşamaya, anlamsızlığın aracı değişken olarak sürece dâhil edildiği modele geçilmiştir. Buna göre dindarlığın anlamsızlık üzerindeki etkisi a yolu; anlamsızlığın depresyon üzerindeki etkisi b yolu; dindarlığın depresyon üzerindeki dolaylı etkisi (indirect effect) ise c yoluyla belirtilmiştir.

Tablo 3: Anlamsızlık Değişkeninin Depresyon Üzerindeki Aracılık Etkisi Sonuçları

Değişkenler	Sonuç Değişkenleri			
	Anlamsızlık		Depresyon	
	β	SH	β	SH
Dindarlık (c yolu)			-0,478*	0,086
R ²			0,064	

Dindarlık (a yolu)	-1,250*	0,166	
R²		0,138	
Dindarlık (c' yolu)		0,022	0,063
Anlamsızlık (b yolu)		0,396*	0,026
R²			0,513
Dolaylı etki		0,495*	(-0,728 / -0,344)

*p<.001

Araştırma modeline ilişkin beta katsayıları, standart hatalar ve regresyon katsayıları yukarıda Tablo 3'te sunulmuştur. Buna göre geliştirilen aracılık modelinde *a* yolu üzerinden dindarlığın anlamsızlık üzerinde negatif yönlü etkisinin olduğu ($\beta=-1.250$; $p<.001$) bulunmuştur. Ayrıca anlamsızlığın, şekilde yer alan *b* yolu üzerinden depresyon üzerinde pozitif yönlü anlamlı etkisinin olduğu görülmüştür ($\beta=-.396$; $p<.001$). Aracılık modeline ilişkin dikkat çekici sonuç dindarlığın depresyon üzerindeki doğrudan etkisinin (*c'* yolu) artık anlamlı olmadığıdır ($\beta=-.022$; $p>.05$). Bu durum, dindarlığın depresyon üzerindeki etkisinde anlamsızlığın tam aracı faktör olarak rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda dindarlığın depresyon üzerindeki dolaylı etkisi (indirect effect) $\beta=.495$ ve %95 güven aralığında (confidence interval) -0.728 - -0.344 olarak elde edilmiş, bu aralık 0 değerini içermediği için dolaylı etki istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Araştırma modeline ilişkin model uyumu değerleri şu şekildedir: $X^{2/SD}= 3,652$; GFI=.930; CFI=.918; RMSEA=.051; IFI=.919; NFI=.891; AGFI=.915 olarak tespit edilmiştir. Model iyiliği değerlerine bakıldığında aracı değişkenli genel araştırma modelinin mükemmel yakın iyi bir uyum gösterdiğini söylemek mümkündür (Karagöz, 2017, 466). Bu sonuçlar, araştırma öncesinde geliştirilen *dindarlığın depresyon ilişkisinde anlamsızlığın aracılık etkisi vardır* şeklindeki hipotezin (H_3) desteklendiğini ortaya koymaktadır.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Araştırma sonuçları, daha önce yukarıda zikredilen literatürle uyumlu olacak şekilde dindarlığın depresyon üzerindeki etkisine işaret etmektedir. Etkileşimin negatif yönde olması ise dinin koruyucu etkisini akla getirmektedir. Araştırmanın konuyla alakalı dikkat çekici bulgusu ise anlamsızlığın bu etkileşim sürecindeki etkisinin açık bir şekilde ortaya konulmuş olmasıdır. Yapılan çeşitli araştırmalarda sağlıklı bir dinî yaşantı ile depresif eğilimler arasında genellikle ters yönlü ilişkiler olduğu, bununla birlikte anlamsızlığın da depresyonun en önemli yordayıcılarından biri olduğu gözlenmiştir. Örneğin 1990-2001 yılları arasında dindarlık ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi konu edinen 34 çalışmayı ele alan meta-

analitik araştırmasında yazarlar din ile ruh sağlığı arasında pozitif ilişkiler olduğu sonucuna varmıştır (Hackney - Sanders, 2003). Yakın zamanda 2017 yılına kadar yapılan 152 prospektif araştırmayı gözden geçiren Braam ve Koenig (2019), çalışmaların %49'unda dindarlık ve maneviyatın depresyonu hafiflettiğine yönelik bulgulara ulaşmıştır. Bununla birlikte yazarlar, özellikle psikiyatrik belirtiler gösteren hastalarda dindarlık ve maneviyatın daha koruyucu olduğunu, fiziksel bir hastalığa sahip ve genç olanlarda ise daha az etki gücünün olduğunu gözlemlemiştir. Paukert ve arkadaşları (2011) ise 11 araştırmayı gözden geçirdikleri meta-analiz çalışmasında depresyon ve anksiyetenin tedavisinde dine uyumlu psikoterapilerin, en az aynı psikoterapilerin seküler formları kadar başarılı olduğunu, özellikle tedavi tamamlandıktan hemen sonra daha etkili olduğunu dile getirir.

Peki anlamsızlık ve depresyon arasındaki ilişkiler, sözlük tanımlarında ya da teorilerde yer aldığı gibi midir? Yapılan araştırmalar bu gerçekliğe işaret etmektedir. Örneğin kanser hastalarıyla yapılan bir çalışmada genel anlam duygusunun, depresyon ve demoralizasyonun negatif yordayıcısı olduğu, diğer bir deyişle anlamın, stresli durumlar karşısında korucu etkisinin olduğu tespit edilmiştir (Vehling vd., 2011). Farklı değişkenler ve örneklem çerçevesinde, örneğin gaziler üzerinde hayatta anlam, genel ve sosyal öz-yeterlik, travma sonrası stres bozukluğu ve depresyon ilişkisinin araştırıldığı bir çalışmada depresyonun kişilerin öz-yeterlik ve hayatta anlam duyguları üzerinde olumsuz etkilerde bulunduğu anlaşılmıştır (Blackburn - Owens, 2015). Koronavirüs pandemisi sürecinde öğrencilerle yürütülen bir araştırmada depresyon ile anlam duygusu arasında ters yönlü ilişkiler gözlenmiştir. Diğer bir deyişle depresyona arttıkça anlam duygusu azalmaktadır (Parra, 2020). Benzer şekilde yapılan bir başka araştırmada katılımcıların depresif eğilimlerinin arttıkça anlam ve umut duygularının azaldığı, depresyonun bu değişkenlerle ters yönlü bir ilişki içinde olduğu tespit edilmiştir (Maryam Hedayati - Mahmoud Khazaei, 2014). Türkiye'de yapılan çalışmalarda da anlam ve amaç duygusunun depresyonla ilişkisinde benzer bir tablo göze çarpar. Örneğin Öztürk (2018), varoluşçu bir perspektifle depresyon, umutsuzluk ve anlam ilişkisini araştırdığı çalışmasında umutsuzluk puanı düşük katılımcıların hayatın anlam ve amaç puanlarının da yüksek olduğunu, umutsuzluk duygusunun depresyonla birlikte arttığını, hayatta anlamın umutsuzluk ve depresyon ile negatif yönlü ilişkiler gösterdiğini tespit etmiştir. Araştırma değişkenleri arasındaki önceki literatür bulgularıyla birlikte düşünüldüğünde dinin, anlamsızlık duygusunun önüne geçerek, inananlarına daha iyimser bir bakış açısı sağlayarak veya çeşitli yaşam amaçlarını hatırlatarak depresyon karşısında bir tampon görevi gördüğü söylenebilir.

Din ve sağlık arasında gözlenen farklı arabulucu değişkenlerin etkili olması, dinin ruhsal veya fiziksel sağlık üzerinde etkisinin olmadığına değil, bu sürecin çok boyutlu bir yapı arz ettiğine işaret eder. Din doğrudan sağlık üzerinde etkilidir de-

mek oldukça yüzeysel bir çıkarımken çeşitli arabulucuların rolü bu konuda anlayış ve farkındalık kazandırarak daha kapsamlı teori ve yorumlara olanak sağlar. Dolayısıyla arabulucu değişkenler söz konusu olduğunda bu durum, nedensellik çerçevesinde açıklanabilir (Jones, 2004, 322). Araştırma bağlamında izah edecek olursak, dinî inanç ve yaşantılar ya da bir bütün olarak dindarlık, kişiye anlam ve amaç duygusu kazandırarak ondaki depresif eğilimlerin önüne geçebilir. Bu ilişkinin çok boyutluluğuna katkı sağlayan unsurlar arasında inanılan dinlerin farklılığı, dinî yaşantının kültürel normlardan ve çeşitli bağamlardan etkilendiği (Paloutzian, 2016, 295) gibi faktörler zikredilebilir. Dolayısıyla dinin ruhsal sağlık üzerindeki etkisi çeşitli açılardan rahatlıkla etkilenebilecek bir tabiata sahiptir.

Sonuç olarak dindarlık tek başına depresyonun önüne geçemese de dinî inancın sağladığı anlam ve amaçlılık, iyimserlik ve geleceğe yönelik ümitvâr bir tutum, depresyonun üstesinden gelmede bireye yardımcı olabilir (Ayten, 2020, 47). Özellikle depresif eğilimlerin ayırt edici özelliği olan anlamsızlık, boşluk ve bunaltı duygusundan kurtulmak için kişi, inandığı dinî geleneğin temel prensip ve tavsiyelerine tutunabilir. Bu bilişsel süreci dua vb. ibadetler vasıtasıyla destekleyerek boşluk, anlamsızlık duygusundan arınabilir.

Bu araştırmanın bulgularının klinik olmayan örneklemeden elde edildiği göz önünde bulundurulduğunda, bundan sonra klinik örnekleme yapılacak çalışmalardan farklı çıktılar elde edileceği düşünülebilir, ayrıca bu doğrultuda bir araştırma iki grup arasında karşılaştırma olanağı da sağlayacaktır. Anksiyete ve stres gibi kimi ruhsal rahatsızlıklar bazen depresyonla birlikte hareket eder. Sonraki araştırmalarda bu gibi farklı değişkenlere yer verilmesi, dinin ruh sağlığı üzerindeki etkisine yönelik bakış açısını zenginleştirebilir. Yer yer değinildiği üzere, anlamsızlık ruhsal rahatsızlığın yegâne bileşeni, dinî içerikli müdahaleler depresyon tedavisi için tek ve en etkili çözüm yolu değildir (Paukert vd., 2011). Ancak yine de sürecin daha iyi anlaşılması noktasında araştırmacılara perspektif sağlayabilir. Kişilik özellikleri gibi farklı etkenlerin de süreçte etkili rol oynayabileceği unutulmamalıdır. Diğer yandan depresyon tanısı konulmuş hastalarla yapılacak boylamsal araştırmalardan elde edilecek bulgular anlamsızlığın rolünü daha açık şekilde ortaya koyabilir.

KAYNAKÇA

- Abdel-Khalek, Ahmed M. "Happiness, Health, and Religiosity: Significant Relations." *Mental Health, Religion & Culture* 9/1 (Mart 2006), 85–97. <https://doi.org/10.1080/13694670500040625>
- Abdel-Khalek, Ahmed M. vd. "The Relationship Between Religiosity and Anxiety: A Meta-Analysis." *Journal of Religion and Health* 58/5 (Ekim 2019), 1847–1856. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00881-z>

Abu-Hilal, Maher vd. "Can Religiosity Boost Meaning in Life and Suppress Stress for Muslim College Students?" *Mental Health, Religion & Culture* 20/3 (Mart 2017), 203–216. <https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1324835>

Allison, Paul D. *Multiple Regression: A Primer*. Pine Forge Press, 1999.

Aydın, Cüneyd vd. "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 39–55.

Ayten, Ali. *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2020.

Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyol Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281–308.

Bayram, Nuran - Bilgel, Nazan. "The Prevalence and Socio-Demographic Correlations of Depression, Anxiety and Stress among a Group of University Students." *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 43/8 (2008), 667–672. <https://doi.org/10.1007/s00127-008-0345-x>

Blackburn, Laura - Owens, Gina P. "The Effect of Self Efficacy and Meaning in Life on Posttraumatic Stress Disorder and Depression Severity among Veterans." *Journal of Clinical Psychology* 71/3 (2015), 219–228. <https://doi.org/10.1002/jclp.22133>

Braam, Arjan W. - Koenig, Harold G. "Religion, Spirituality and Depression in Prospective Studies: A Systematic Review." *Journal of Affective Disorders* 257/ (Ekim 2019), 428–438. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2019.06.063>

Davis, Timothy L. vd. "Meaning, Purpose, and Religiosity in at-Risk Youth: The Relationship between Anxiety and Spirituality." *Journal of Psychology and Theology* 31/4 (2003), 356–365.

Francis, Benedict vd. "Religious Coping, Religiosity, Depression and Anxiety among Medical Students in a Multi-Religious Setting." *International Journal of Environmental Research and Public Health* 16/2 (Ocak 2019), 259. <https://doi.org/10.3390/ijerph16020259>

Gebauer, Jochen E. vd. "Religiosity, Social Self-Esteem, and Psychological Adjustment." *Psychological Science* 23/2 (Şubat 2012), 158–160.

<https://doi.org/10.1177/0956797611427045>

- Hackney, Charles H. - Sanders, Glenn S. "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies." *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (Mart 2003), 43–55. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.t01-1-00160>
- Hu, Lietze - Bentler, Peter M. "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria versus New Alternatives." *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal* 6/1 (Ocak 1999), 1–55. <https://doi.org/10.1080/10705519909540118>
- Jones, James W. "Religion, Health, and the Psychology of Religion: How the Research on Religion and Health Helps Us Understand Religion." *Journal of Religion and Health* 43/4 (Aralık 2004), 317–328. <https://doi.org/10.1007/s10943-004-4299-3>
- Karagöz, Yalçın. *SPSS ve AMOS Uygulamalı Nicel-Nitel Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.
- Karslı, Necmi. "Dindarlık ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Tecrübi Bir Araştırma." *EKEV Akademi Dergisi* 16 (2012), 57–70.
- Koenig, Harold G. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications." *ISRN Psychiatry*, 1–33. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>
- Koenig, Harold G. *Religion and Mental Health: Research and Clinical Applications*. Academic Press, 2018.
- Koenig, Harold G. vd. "Religiosity and Remission of Depression in Medically Ill Older Patients." *American Journal of Psychiatry* 155/4 (Nisan 1998), 536–542. <https://doi.org/10.1176/ajp.155.4.536>
- Koenig, Harold G vd. "Hope, Religiosity, and Mental Health in U.S. Veterans and Active Duty Military with PTSD Symptoms." *Military Medicine*. <https://doi.org/10.1093/milmed/usz146>
- Krause, N. "Religiosity and Self-Esteem among Older Adults." *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences* 50B/5 (Eylül 1995), 236–246. <https://doi.org/10.1093/geronb/50B.5.P236>
- Leondari, Angeliki - Gialamas, Vasilios. "Religiosity and Psychological Well-being." *International Journal of Psychology* 44/4 (Ağustos 2009), 241–248. <https://doi.org/10.1080/00207590701700529>
- Lovibond, P. F. - Lovibond, S. H. *Manual for the Depression Anxiety Stress Scales*. Sydney, Australia: Psychology Foundation of Australia, 2nd Ed., 1995a.

- Lovibond, P. F. - Lovibond, S. H. "The Structure of Negative Emotional States: Comparison of the Depression Anxiety Stress Scales (DASS) with the Beck Depression and Anxiety Inventories." *Behaviour Research and Therapy* 33/3 (1995b), 335–343. [https://doi.org/10.1016/0005-7967\(94\)00075-U](https://doi.org/10.1016/0005-7967(94)00075-U)
- Maryam Hedayati, M.A. - Mahmoud Khazaei, M.A. "An Investigation of the Relationship between Depression, Meaning in Life and Adult Hope." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 114/ (2014), 598–601. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.12.753>
- McCullough, Michael E - Larson, David B. "Religion and Depression: A Review of the Literature." *Twin Research and Human Genetics* 2/2 (1999), 126–136.
- Miller, Lisa vd. "Religiosity and Major Depression in Adults at High Risk: A Ten-Year Prospective Study." *American Journal of Psychiatry* 169/1 (Ocak 2012), 89–94. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.2011.10121823>
- O'Connor, Daryl B vd. "Religiosity, Stress and Psychological Distress: No Evidence for an Association among Undergraduate Students." *Personality and Individual Differences* 34/2 (Şubat 2003), 211–217. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(02\)00035-1](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(02)00035-1)
- Öztürk, Abdullah Harun. *Varoluşçu Bakışa Göre Hayatın Anlamı ve Amacının Depresyon ve Umutsuzlukla İlişkisi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Paloutzian, Raymond F. *Invitation to the Psychology of Religion*. Guilford Publications, 2016.
- Park, Crystal L. "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress." *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 707–729. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00428.x>
- Park, Crystal L. "Religiousness/Spirituality and Health: A Meaning Systems Perspective." *Journal of Behavioral Medicine* 30/4 (Ağustos 2007), 319–328. <https://doi.org/10.1007/s10865-007-9111-x>
- Parra, Mireya Romero. "Depression and the Meaning of Life in University Students in Times of Pandemic." *International Journal of Educational Psychology* 9/3 (Ekim 2020), 223–242. <https://doi.org/10.17583/ijep.2020.6784>
- Paukert, Amber L. vd. "Systematic Review of the Effects of Religion-Accommodative Psychotherapy for Depression and Anxiety." *Journal of Contemporary Psychotherapy* 41/2 (Temmuz 2011), 99–108. <https://doi.org/10.1007/s10879-010-9154-0>

- Sarıçam, Hakan. “Psychometric Properties of the Turkish Version of the Depression Anxiety Stress Scale-21 (DASS-21) in Health Control and Clinical Samples.” *Journal of Cognitive-Behavioral Psychotherapy and Research* 7/1 (2018), 19–30. <https://doi.org/10.1080/03069885.2018.1442558>
- Smith, T. B. vd. “Religiousness and Depression: Evidence for a Main Effect and the Moderating Influence of Stressful Life Events.” *Psychological Bulletin* 116 (2003), 614–636.
- Son, Joonmo - Wilson, John. “Religiosity, Psychological Resources, and Physical Health.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 50/3 (Eylül 2011), 588–603. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01588.x>
- Steger, Michael F. - Frazier, Patricia. “Meaning in Life: One Link in the Chain from Religiousness to Well-Being.” *Journal of Counseling Psychology* 52/4 (2005), 574–582. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.52.4.574>
- Stuart, Jaimee - Ward, Colleen. “The Relationships between Religiosity, Stress, and Mental Health for Muslim Immigrant Youth.” *Mental Health, Religion&Culture* 21/3 (Mart 2018), 246–261. <https://doi.org/10.1080/13674676.2018.1462781>
- Tabachnick, Barbara G - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics: International Edition*. Pearson, 2012.
- Vasegh, Sasan - Mohammadi, Mohammad-Reza. “Religiosity, Anxiety, and Depression among a Sample of Iranian Medical Students.” *The International Journal of Psychiatry in Medicine* 37/2 (June 2007), 213–227. <https://doi.org/10.2190/J3V5-L316-0U13-7000>
- Vehling, Sigrun vd. “Global Meaning and Meaning-Related Life Attitudes: Exploring Their Role in Predicting Depression, Anxiety, and Demoralization in Cancer Patients.” *Supportive Care in Cancer* 19/4 (2011), 513–520. <https://doi.org/10.1007/s00520-010-0845-6>
- Yapıcı, Asım - Koçak, Ali. “Türkiye’de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme.” *Din, Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017.

Müslüman Yaşlılarda Pandemi Sürecine İlişkin Ruhsal Etkilenimler ve Dini Düşünceler

Psychological Impressions and Religious Thoughts Related to Pandemic Process in Elderly Muslims

Nimet FERAH

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı.
Dr. Lecturer, Bingol University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Bingol / Turkey
nferah@bingol.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-1092-7208

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.887667

Atıf / Citation: Ferah, Nimet. "Müslüman Yaşlılarda Pandemi Sürecine İlişkin Ruhsal Etkilenimler ve Dini Düşünceler / Psychological Impressions and Religious Thoughts Related to Pandemic Process in Elderly Muslims". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 55 (Haziran / June 2021/1), 397-420.

doi: 10.29288/ilted.887667

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Bu çalışma Müslüman yaşlıların pandemi sürecine ilişkin ruhsal etkilenimlerini ve dini/manevi düşüncelerini konu edinmektedir. Pandemide yüksek risk grubunda yer alan yaşlıların dini/manevi düşünceleri; onların iç kaynaklarına işaret etmekle birlikte yaşadıklarını anlamlandırmada ve psikolojik bir sürece dönüşen salgınla mücadelede onlara dayanak temin etmesi bakımından önemlidir. Çalışmanın amacı dini düşünce boyutunda bu kaynakları ve dayanakları gün yüzüne çıkarmaktır. Nitel araştırma paradigmasına uygun bir şekilde mülakat tekniği ile elde edilen veriler analiz edilmiştir. Olumsuz ruhsal etkiler ile yüzleşmek durumunda kalsalar da, Müslüman yaşlıların bu süreci bilişsel olarak bir tür gönenç ve olgunlukla karşıladıkları, itidalle pandemi sürecine yaklaştıkları, inançlarından destek aldıkları ve inançlarını bilgece kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Dualarının ve dileklerinin umumi ve tüm insanlık için olduğu görülmüştür. Sonuçta Müslüman yaşlıların pandemi sürecinin etkilerine karşı inançlarına dayalı olarak varoluşsal ve kuşatıcı bir anlayışa sahip oldukları bütün bunların da onların benlik bütünlüğü ve olgunlukları ile ilgili olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Din, Psikoloji, Yaşlılar, Yaşlılık, Pandemi, Covid-19.*

Abstract

This study is about Muslim elders' psychological impressions and religious/spiritual thoughts during the pandemic process. The religious/spiritual thoughts of the elderly who are in the high risk group in the pandemic is important in terms of pointing to their inner resources and in terms of making sense of their experiences and providing them in combating the pandemic, which has turned into a psychological process. The aim of the study is to bring these sources and bases to light in the dimension of religious thought. The data obtained in accordance with the qualitative research paradigm using the interview technique were analysed. Even though they had to face negative mental effects, it was concluded that the pandemic process was encountered with a kind of prosperity and maturity by Muslim elders, they approached this process with moderation, they got support from their beliefs and used them wisely. As a result, it is understood that Muslim elders have an existential and encompassing understanding based on their beliefs against the effects of the pandemic process, all of which are related to their ego integrity and maturity.

Keywords: *Religion, Psychology, Elderly, Old Age, Pandemic, Covid-19.*

Extended Summary

Covid-19 cases, which emerged in China and had a worldwide impact in a short time, were declared as a pandemic by the World Health Organization on March 11, 2020. The epidemic, which has been going on for more than a year, has caused millions of people to become infected and die. It was understood that Covid-19 had high morbidity and mortality rates on the elderly population, so attention was focused to this group and additional measures were taken against their high risk potential, during this times. Worldwide more than 95% of patients over 60 years of the epidemic who lost their lives in the first period, while this rate remained at 80% level in Turkey. In addition, it has been explained that due to the physical and physiological structures of the elderly, Covid treatment poses medically more difficulties compared to other groups. In the face of the negativities experienced by the elderly population, states have developed supportive policies by taking various measures. Religious/spiritual thoughts of the elderly who are in the high risk group in the pandemic is that important pointing to their inner resources and in terms of making sense of their experiences and providing

* Bu araştırma, Bingöl Üniversitesi Etik Kurulunun 20.01.2021 tarihli ve E.1257 sayılı izni ile uygulanmıştır. / This research was practised with the permission of Bingol University Ethics Committee, dated and numbered 20.01.2021 - E.1257.

them in combating the pandemic that has turned into a psychological process. Religion is a supportive factor in dealing with stress in difficult times and alleviating the impact of traumatic experiences. Pandemic process and conditions have turned into an important stressor and traumatic experience for individuals. Therefore, it can be predicted as a normal situation for individuals to turn to spirituality and receive support from their beliefs in this process. This study is about the Muslim elders' the psychological impressions and religious/spiritual thoughts of the related during the pandemic process. The aim of the study is to reveal these sources and bases in the dimension of religious thought. In accordance with the qualitative research paradigm, the data obtained through the interview technique were analysed. In this direction, semi-structured open-ended questions were prepared. The application was carried out on 1-20 February 2021. Some of the semi-structured questions are: How old are you? Do you have any chronic illnesses? How would you describe yourself in religious terms? Can you make your meetings? What do you think about the coronavirus outbreak? How has this epidemic affected you? Who do you live with? Have any of your relatives caught this disease? What do you think about social isolation and measures? How do you interpret this event from a religious point of view? The responses given as a result of the interviews were noted, then analysed (descriptive analysis) and interpreted in accordance with the qualitative research paradigm. Findings to be evaluated in the categories of "spiritual impressions" and "religious thoughts", which are the main theme of the study, are described without being presented under a separate heading. Similarly, categories such as "socio-demographic characteristics", "religiosity", "mental health and religion", "anxiety of death", "apocalyptic thoughts" and "religious social support", which will be considered as sub-themes, are also described. The sample of the study consists of a total of 15 elderly Muslims aged 65 and over, 5 females and 10 males. The elderly had to face negative and traumatic processes during the pandemic process. The elderly personally expressed their thoughts and feelings of fear, anxiety, sadness, distress, panic, helplessness, anxiety of death, loneliness and alienation related to this process and explained that they felt anxious and stressed. Some of them tried to make sense of what happened in this process as punishment and exam. Therefore, the religious/spiritual thoughts of Muslim elders have become even more important in understanding their cognitive structures and postures in the face of this worldwide event. At this point, as a result of the practical work that aims to bring their religious ideas to light, the Muslim elders; despite all the negativities, it was concluded that they met the Covid-19 pandemic process cognitively with a kind of prosperity and maturity, approached the pandemic and what the pandemic brought with their trust and caution, received support from their beliefs and used their beliefs wisely, that they acted according to a caution and appreciation approach, that is, they behave moderately. In addition, the traditional family structure is highly functional and active in this process in terms of supporting them and completes their religious/spiritual resources, they do not despair even if they experience fear and anxiety and feel under stress, their prayers and wishes are not only for themselves or their loved ones to be saved/protected from this disease but it has been seen that they pray for the curing/protection of all humanity from this disease. Therefore, it has been concluded that Muslim elders have a general, encompassing and existential understanding based on their beliefs against the negative effects of the pandemic, all of which are related to their ego integrity.

GİRİŞ

Bir yılı aşkın bir süredir devam eden Covid-19 Pandemisi bütün dünyada etkisini devam ettirmektedir. Pandemi sadece fiziksel sağlığı değil bütün sosyal yaşamı, ekonomiyi, ruh sağlığını, yaşam standartlarını ve hayatın her alanını etkilemiştir. Salgınla mücadelede tıp doktorlarının, bilim adamlarının, kamu otoritelerinin, uluslararası kurumların çabaları topyekûn devam etmekte, bu noktada politikalar ve stratejiler geliştirilmektedir. Aşı geliştirme çalışmaları, sağlık sisteminin işlerliği,

sosyal mesafe ve maske kuralı, sokağa çıkma kısıtlamaları, üretim ve tedarik zincirinin sekteye uğramaması vs. bu tür politika ve stratejiler arasında sayılabilir. Pandeminin bireysel boyutunda ise insanlar, kendi mücadelelerini vermekte, kendi kişisel stratejilerini ve ödünlenmelerini bu yeni duruma uyum sağlamakta kullanmaktadırlar. Kısıtlamaların başlamasıyla panik içinde marketlere yönelen ve bir bilinmezlik içerisinde ne olacağını kestiremeyen insanlar zamanla kısıtlamaları, kuralları, alınan tedbirleri olağan karşılamaya ve sürece uygun davranmaya başlamışlardır. Şüphesiz bu davranışlar basit bir uyumu değil olağanüstü bir durum karşısında kişilerin ortaya koyduğu sıra dışı psikolojik bir çabayı ifade etmektedir.

Bu noktada bireylerin süreci nasıl anlamlandırdıkları, düşünceleri, ruhsal etkilenimleri önemli hale gelmektedir. Olayın psikolojik boyutu genellikle fizyolojik ve sosyal boyutunun ardında gölgelense de yani hastalığın vücutta yaptığı fiziksel hasar ve getirdiği ölümler somut bir görünüm teşkil etmekle beraber sosyal hayatın durma noktasına gelmesi, ülkelerin, şehirlerin kapanması (*lockdown*) daha görünür olsa da insanların iç âleminde cereyan eden korku, kaygı, stres, yalnızlık ve yalıtılmışlık duyguları daha mahrem boyutta kalmıştır. Kapalı kalan bu boyut toplumun bilinçdışında etkisini hissettirmekte ve insanları karamsarlığa itmektir. İnsanların ruhsal etkilenimleri, ruh sağlıkları bu süreçte nasıl etkilenmiştir? Psikolojik açıdan bu süreç bireyleri nasıl etkilemiştir/etkilemektedir? İnsanlar bu süreci nasıl anlamlandırmaktadırlar, süreç ile ilgili ne düşünmektedirler? Bir diğer boyutta ise kişilere eşsiz bir kaynak temin eden inanç ya da din bu süreçle mücadelede, yaşananları anlamlandırmada, nasıl ve ne yönde etki etmektedir? Bu tür sorular bir problematik olarak pandemi sürecinde kendini göstermiş ve araştırmacılar için ilgi çekici bir alan oluşturmuştur. Örneğin; Kaplan vd. (2020) tarafından “Türk halkının Koronavirüs salgınını nasıl algılayıp anlamlandırdığını ve hangi baş etme stratejilerini tercih ettiklerini” incelemek amacıyla yaptıkları çalışma sonucunda çoğu katılımcı tarafından pandeminin ilahi bir imtihan olduğuna inanıldığı, katılımcıların yaklaşık beşte biri tarafından bunun doğal bir salgın olduğunun ve başka özel bir anlamının olmadığı vurgulandığı, katılımcıların neredeyse onda biri tarafından salgının bir tür ilahi ceza olarak anlaşıldığı bulgulanmış, bu süreçle başa çıkma yöntemi olarak dua, ibadet ve zikir gibi pratiklere yönelimin yüksek olduğu tespit edilmiş ve bu süreçte insanların manevi destek mekanizmalarına ihtiyaç duyduğu neredeyse bütün katılımcılar tarafından teyit edilmiştir.¹

Ülkemizde literatür incelendiğinde Pandemi sürecini psiko-sosyal açıdan elen alan çalışmalar yapılmakla beraber yaşlıları konu edinen az sayıda çalışma yapılmıştır. Ancak bu süreçte doğrudan yaşlıların ruh sağlığında etkileri ve dini düşünceleri ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Kızılgeçit ve Çinici tarafından yapılan

¹ Hasan Kaplan vd., “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma”, *Turkish Studies* 15 (15 Ağustos 2020), 579.

“Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini” adlı çalışmada Covid-19 pandemi sürecinde olumlu dini başa çıkmanın yaş ile istatiki olarak anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu belirlenmiştir.²

1. YAŞLILIK

Ülkemizde 65 yaş ve üzeri yaşlardaki nüfus, 2014’te 6192962 kişi olmuşken son beş yıl içerisinde bu nüfus %21,9 artışla 2019’ta 7550727 kişi olmuştur. Yaşlı popülasyonun toplam nüfus içerisindeki oranı 2014’te %8’e, 2019’da ise %9,1’e yükselmiştir. TÜİK tarafından yayımlanan diğer bir istatistik ise yaşlı nüfusun cinsiyete göre dağılımıdır. Buna göre 2019’da yaşlı nüfusun %44,2’sini erkekler, %55,8’ini kadınlar oluşturmaktadır. Yapılan projeksiyonlar sonucunda yaşlı nüfus oranının 2023’te %10,2, 2030’da %12,9, 2040’da %16,3, 2060’da %22,6 ve 2080’da %25,6 olacağı tahmin edilmiştir.³ Bu verilerden yola çıkıldığında ilerleyen yıllarda ülkemizde yaşlı nüfusun artmasıyla birlikte yaşlılığa bağlı psikososyal sorunların artacağı da ön görülebilir. Dolayısıyla yaşlıların esenliği ve refahı için onlara özgü politikaların, sosyal destek mekanizmalarının ve sağlık hizmetlerinin geliştirilmesi noktasında – özellikle bu süreç vesilesi ile- yaşlıların ve yaşlılığın her yönüyle bilinmesi daha önemli hale gelmektedir.

Yaşlanma, kronolojik ve fizyolojik olmakla birlikte biyo-psiko-sosyal boyutlarıyla doğumdan ölüme kadar devam eden kaçınılmaz bir gelişme ve büyüme sürecidir. Bu süreçte zamansal anlamda geri dönüşü olmayan yapısal ve fonksiyonel değişiklikler söz konusudur.⁴ Yaşlanma evrensel bir olgudur. Olumlu ve olumsuz yönleri vardır. Yaşlanmadan kaçınmak mümkün değildir. Yaşlılık ise bu süreçlerin yaşandığı yetişkinlik sonrası ile ölüm öncesi dönemi ifade eden bir kavramdır.⁵ APA tarafından “yaşlı” terimi genellikle aşağılayıcı bir sıfat olarak anlaşıldığından “ileri yaş” kavramı daha uygun bir kullanım olarak teklif edilmiştir.⁶ Bizim kültürümüzde ise “yaşlı” ve “yaşlılık” terimleri aktif bir şekilde kullanılmakla birlikte “ihtiyar” ve “ihtiyarlık” kavramları, “pir”, “pir-i fani” gibi kavramlar da kullanılabilir. Genel kamusal uygulamalara bakıldığında ve yaşam süresinin de uzaması göz önüne alındığında 65 yaş üstü insanlar yaşlı kategorisinde değerlendirilmektedir.

² Muhammed Kızılgeçit - Murat Çinici, “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 55.

³ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), “Türkiye İstatistik Kurumu, İstatistiklerle Yaşlılar, 2019” (Erişim 18 Şubat 2021).

⁴ Sefa Saygılı, *Yaşlılık Psikolojisi* (İstanbul: Türdav Ajans, 2017), 21.

⁵ Mithat Durak, “Yaşlılık Döneminde Psikososyal ve Bilişsel Gelişim”, *Yetişkinlik ve Yaşlılık Gelişimi ve Psikolojisi*, ed. Hasan Bacanlı - Şerife Işık (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019), 207.

⁶ APA, *Publication Manual of the American Psychological Association* (Washington DC: American Psychological Association, 2010), 72, 76; Durak, “Yaşlılık Döneminde Psikososyal ve Bilişsel Gelişim”, 213.

Yaşlılık antik çağlardan beri düşünürlerin ilgi odağı olmuştur. Aristoteles yaşlılığı acı verici ve yıkıcı kötülükler arasında saymış, gençlerin fevriyeti ve gelecek beklentisine karşılık yaşlıların benmerkezci, kötümser ve geçmiş odaklı olduklarını, anılarla yaşadıklarını söylemiştir. Ona göre insanoglu için ideal çağ orta yaşlarda kendisini göstermektedir.⁷ Cicero ise yaşlılığın bir bilgelik çağı olduğunu ve sanılanın aksine yaşlılığın yaşamın önceki dönemlerine göre çok daha avantajlı bir dönem olduğunu, yaşlıların deneyiminden yararlanılması gerektiğini söylemiş ve yaşlılığın niçin olumsuz algılandığını açıklamıştır. Cicero'ya göre; yaşlıların artık aktif çalışma hayatından çekilmesi, beden ve bedensel hazların zayıflaması ve ölüme yakınlık yaşlılığın kötü ve istenmeyen bir durum olarak düşünülmesine sebep olmaktadır. Oysa aslolan kararlılık, karakter ve düşünce gücüdür, bu tür olumsuz durumlar her çağda insanın başına gelebilir. Yaşlılık doğanın getirdiği kaçınılmaz bir şeydir ve doğanın getirdiği kötü olamaz.⁸

Modern dönemde psikoloji alanında konuya ilk dikkat çekenlerden birisi Amerikalı eğitimci ve psikolog Stanley Hall olmuştur. Hall, yaşlılık döneminin kendine has psikolojik özellikleri olduğunu, yaşlılara özgü duygu, düşünce ve isteklerin var olduğunu belirtmiştir.⁹ Farklı ülkelerde yapılan ampirik çalışmalar sonucunda yaşlılığın erişkinlikten itibaren başlayan gelişimsel bir süreç olduğu genel kabul görmüştür.¹⁰ Özellikle gelişim psikolojisi içerisinde geliştirilen yaklaşımlar yaşlılık ile ilgili düşünceleri şekillendirmiştir. Yaşam boyu gelişimsel model, psikososyal gelişim modeli, kopma kuramı, etkinlik kuramı, süreklilik kuramı bunlardan bazılarıdır.¹¹ Psikososyal gelişim kuramı dikkate alındığında bireylerden yaşlılıkta beklenen olgu “benlik bütünlüğüdür”. Bu kavramın kapsayıcı bir tanımını yapmak zordur. Ancak genel hatlarıyla olumlu olumsuz, acı tatlı yaşamın olduğu gibi kabul edilmesi, benliğin kendi içerisinde bir düzen ve anlam ihtiva etmesi şeklinde düşünülebilir. Ancak bu özseverlik değildir, bireyin özseverliğin ötesinde insanın bütün benliğini sevmesi, yaşamı ve ölümü kabullenışı, geleceğe endişesiz bakması anlamına gelir. Benlik bütünlüğü elde edilemediğinde ise geçmiş hakkında pişmanlık ve ölüm korkusu ile birlikte yaşamı olduğu gibi kabul edememe gibi durumlar ortaya çıkar. Dolayısıyla yaşlılık çağında yaşanan problemlerin başında, umutsuzluk ve ölüm korkusu gelmektedir. Umutsuzluk vaktin azalması ve ölüme yaklaşmayla ilgilidir. Kaçınılmaz bir son olan ölüm kapıdadır ve geçmişi telafi etmek olanaksızdır. Ne var ki bazı yaşlılarda bu olumsuz görünüm ortaya çıksa da çoğu yaşlı için ölüm

⁷ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 117, 126; Douwe Draaisma, *Sıla Hasreti Fabrikası*, çev. Durrin Tunç (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 74-75.

⁸ Cicero, *Yaşlılık Üzerine*, çev. Derya Öztürk (Ankara: Tutku Yayınevi, 2019), 9-30.

⁹ Akt. Mustafa Koç, “Yaşlılık Psikolojisi İle İlgili Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2015), 292.

¹⁰ Koç, “Yaşlılık Psikolojisi İle İlgili Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü Üzerine Bir Araştırma”, 292.

¹¹ Durak, “Yaşlılık Döneminde Psikososyal ve Bilişsel Gelişim”, 208-213.

yaşamın doğal bir parçasıdır ve ağırbaşlılıkla karşılanır. Bu yaşlılarda yani bir anlamda benlik bütünlüğüne ulaşmış ileri yaştaki kişilerde huzur, sağlık ve esenlik ile birlikte geçmişte yaptıklarından/ürettiklerinden ve dolayısıyla yaşamlarından hoşnutluk duygusu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca benlik bütünlüğü duygusu ile yaşamın ilk döneminde gözlenen temel güven duygusu arasında sıkı bir bağ ve benzerlik olduğu düşünülebilir.¹² Yani bebeklikte güven içerisinde büyüyen insan yavrusunun esenliği ve gelişimi nasıl sağlıklı kabul ediliyorsa yaşlılıkta da benlik bütünlüğüne ulaşmış bireyin esenliği ve gelişimi sağlıklıdır.

Ne var ki genel anlamda yaşlılıkla ilgili bazı kalıp yargılar söz konusudur. Örneğin yaşlılar hep üretmeyen ve çalışmayan kişiler olarak tasavvur edilir. Ayrıca tahammülsüzlük, bunaklık yaşlılara ve yaşlılığa izafe edilmektedir. Diğer taraftan yaşlılık genelde huzur çağı olarak kabul edilir ancak yaşlıların kendilerine has stresleri olduğu çoğunlukla göz ardı edilir.¹³ Bu kalıp yargılara karşın psiko-sosyal açıdan yaşlılıkla birlikte ortaya çıkan bir takım ruhsal problemlerin olması muhtemeldir. Yaşam enerjisinde azalma, yalnızlık hissi, uyku bozuklukları, geçmişe bağlılığın artması, maddiyata düşkünlük, ölüm korkusu bunlardan bazılarıdır. Yaşlılıkta bariz bir şekilde huy değişiklikleri de varlığını iyiden iyiye hissettirir. Yaşlılıkta cimrilik, tutuculuk ve bencillik gibi huylar aşikâr hale gelebilir.¹⁴ Yaşlılık, bir taraftan bireysel gelişim devam ederken diğer taraftan da gerileme semptomlarının görüldüğü ve ölümün yaklaşmakta olduğunun farkında olduğu bir dönemdir. Eş ölümü, dost ve akrabaların yitimi yaşlı bireylerde psikolojik hasara neden olabilir ve bu kayıpların telafi edilememesi, yaşlılarda yalnızlık ve yalıtılmışlık duygularına sebep olur. Yalnızlık psikolojisi ile yaşlılar kendilerini işe yaramaz ve toplumsal hayata katılmayan varlıklar olarak görebilirler. Elbette bu duyguların yoğunluğu geçmiş yaşantılara ve kişilik yapısına bağlı olarak değişir, yani her bireyde aynı oranda ortaya çıkmaz. Ayrıca fiziksel olumsuzluklar (kalp hastalığı, felç ya da ortopedik rahatsızlıklar), iştme güçlükleri ve yaşlıyı yaşam enerjisinden alıkoyan diğer rahatsızlıklar, yaşlılarda kuşkuya ve çöküntüye neden olabilir ve ruhsal sağlığı olumsuz etkiler. Ayrıca ölümün yaklaşması bazı yaşlılarda panik ve yadsımaya neden olabilir.¹⁵

Ancak şu unutulmamalıdır ki yaşlılık dönemindeki bireyler ya da diğer tabirle ileri yetişkin yaş grubundakiler homojen bir grup teşkil etmezler. Seksen yaşındaki bir kişi fiziksel ve ruhsal olarak oldukça işlevsel olabilir, buna karşın altmış beş yaşındaki bir kişi pek çok sağlık sorunu ile uğraşabilir. Yapılan birçok çalışma neticesinde genç yetişkinlik ve orta yetişkinlik dönemleriyle karşılaştırıldığında, ileri ye-

¹² Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York: W. W. Norton & Company, 1968), 94-140; M. Orhan Öztürk - Aylin Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları* (Ankara: Nobel Tıp Kitapevleri, 2008), 128.

¹³ Mustafa Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/12 (01 Haziran 2002), 288-289.

¹⁴ Saygılı, *Yaşlılık Psikolojisi*, 34-37.

¹⁵ Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim", 287-288.

tişkinlikte daha fazla bireysel farklılığın ortaya çıktığı görülmüştür. Genel bir sınıflandırma yapmak gerekirse bu dönemi kronolojik olarak genç-yaşlı (65-74), yaşlı-yaşlı (75-84) ve en yaşlı-yaşlı (85 ve üstü) şeklinde kategorilere ayırmanın doğru bir yaklaşım olacağı öne sürülmüştür. Bireysel farklılıklara rağmen orta yetişkinliğin sonlarındaki bireylere benzerlik göstermekle birlikte genel itibari ile genç-yaşlıların, daha ileri yaşlardaki yaşlı gruplarına göre fiziksel olarak daha iyi durumda oldukları, bilişsel ve duyuşsal yetilerinde daha az gerileme olduğu kabul edilmektedir.¹⁶

2. PANDEMİ SÜRECİNDE YAŞLILIK/YAŞLILAR

Çin’de ortaya çıkan ve kısa sürede dünya çapında etkisini gösteren Covid-19 vakaları, Dünya Sağlık Örgütü tarafından 11 Mart 2020’de pandemi olarak ilan edilmiştir. Bir yılı aşkın bir süredir devam eden salgın milyonlarca insanın enfekte olmasına ve ölümüne neden olmuştur. Bu süreçte Covid-19’un, yaşlı nüfus üzerinde yüksek morbidite ve ölüm oranlarına sahip olduğu anlaşılmış, dolayısıyla dikkatler bu grup üzerine çekilmiş ve taşıdıkları yüksek risk potansiyeline karşı haklarında ayrıca önlemler alınması durumu ortaya çıkmıştır.¹⁷

Yaşlıların bedensel ve fizyolojik yapıları itibari ile tıbbi açıdan Covid tedavilerinin diğer gruplara göre daha güçlükler teşkil ettiği açıklanmıştır. Salgında kronik hastalığa sahip bireylerin kontrolü ve ilaçlara erişimi aksayabileceği gerçeği düşünüldüğünde yaşlı bireylerin bu açıdan çeşitli risklerle karşı karşıya kalacağı/kaldığı, tedavilerinin sekteye uğrayacağı/uğradığı açıktır. Özellikle diyabet, hiper tansiyon, astım, KOAH, koroner arter ve böbrek rahatsızlığı gibi kronik hastalıklara sahip kişilerin bu süreçten daha fazla olumsuz etkileneceği bildirilmiştir. Bununla birlikte Pandemi sürecinde yaşlılar sadece fiziksel ya da tıbbi açıdan değil zihinsel ve sosyal olarak da çok büyük birtakım zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır.¹⁸ Toplumsal açıdan düşünüldüğünde dezavantajlı ve kırılan gruplar arasında yer alan yaşlılar salgında daha savunmasız hale gelmişlerdir.¹⁹

Salgının ilk dönemlerinde Dünya genelinde hayatını kaybedenlerin %95’ten fazlası 60 yaş üzeri hastalar olurken Türkiye’de bu oran %80 düzeyinde kalmıştır. Yine aynı dönemlerde dünyada ve ülkemizde salgınla mücadelede ortaya çıkan “yaşlı” vurgusu, bu hastalığın yaşlılar tarafından bulaştırıldığı, onların tehlikeli oldukları, hastalığa bu grubun kaynaklık ettiği gibi bir yanlış algının oluşmasına ne-

¹⁶ Şule Selçuk, “İleri Yetişkinlerle Çalışan ve Araştırma Yapan Psikologların Dikkat Etmesi Gereken Etik Konular” 22 (18 Ekim 2019), 2.

¹⁷ Zeynep Altın, “Covid-19 Pandemisinde Yaşlılar”, *The Journal of Tepecik Education and Research Hospital* 30 (2020), 49.

¹⁸ Yeşim Gökçe Kutsal, “COVID-19 Pandemi Sürecine Yaşlılık Perspektifinden Bakış”, *Covid-19 Pandemi Sürecinde İleri Yaş Grubuna Yaklaşım*, ed. Yeşim Gökçe Kutsal - Dilek Aslan (Ankara: Türk Geriatri Derneği, 2020), 1-3.

¹⁹ Zeki Karataş, “COVID-19 Pandemisinin Toplumsal Etkileri, Değişim ve Güçlenme”, *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4/1 (31 Mayıs 2020), 15.

den olmuştur. Hatta bazı gençler ve yetişkinler arasında yaşlı bireylere karşı nefret ve zorbaca davranışlar baş göstermiştir. Bu davranışlar, yaşlı popülasyonun damgalanmasına²⁰ ve toplumca istenmeyen kişiler olarak kendilerini hissetmelerine sebep olmuştur.

Salgın sürecinde bu tür olumsuzlukların yanı sıra başkalarına bağımlı hale gelen yaşlı bireylerin evde kalmaları ve dışarı çıkamamaları nedeniyle ruhsal açıdan gerileme yaşadıkları, korunma bakım ve gözetim gereksinimlerinin arttığı, aile dinamiklerinin değiştiği bildirilmektedir.²¹ İzolasyona bağlı olarak kişinin sosyal ve fiziksel çevresinin kısıtlanması, olağan rutinini yerine getirememesi, yalnızlık, yalıtılmışlık duyguları ile birlikte, engellenmişlik ve can sıkıntısı hissinin yaşanmasına neden olmaktadır. Bu dönemde özellikle karantina altına alınmak düzenli tıbbi bakıma ve kaynaklara erişimde yetersizlik, temel ihtiyaç maddelerine ulaşamama anlamına gelmektedir. Bu durumlar bireyde hayal kırıklığına, öfkeye ve kaygıya neden olabilmektedir. Daha uzun süreli karantinalar, çelişkili bilgiler, gerek kendisinin gerekse başkalarının enfekte olması ile ilgili korkular, bireyleri hastalıkla aşırı ilgili ve endişeli hale getirebilmektedir. Bu süreçte bireyler, uykusuzluk, konsantrasyon bozukluğu, öfke, sinirlilik, tükenmişlik, suçluluk duygusu, yorgunluk, uyusukluk, korku ve kaygı gibi şikayetlerde bulunabilmektedirler. Buna bağlı olarak bireylerde uyum bozukluğu, akut stres bozukluğu, travma sonrası stres bozukluğu (TSSB), majör depresyon, yaygın anksiyete bozukluğu gibi ruhsal rahatsızlıklar da gelişebilmektedir. Karantina altına alınmak ya da daha genel anlamda söylenecek olursa sosyal izolasyona tabi tutulmak bireyler için başlı başına bir stresör haline gelebileceği gibi salgın bitse dahi uzun süre ruhsal sorunların devam edebileceği belirtilmektedir.²² Sosyal izolasyon nedeni ile dış uyarıların azalması, anksiyete ve depresyona; kognitif işlevlerde bozulmaya ve demansa neden olabilmektedir. Bu durumlar kalp hastalığı ve ölüm riskini arttırmaktadır. Ayrıca salgın nedeni ile önerilen “fiziksel mesafenin korunması” yanlış anlaşılabilir şekilde tecride/dışlanmışlığa dönüşebilmektedir. Yaşlılar için diğer bir olumsuzluk ise salgın sürecinde ortaya çıkan sanal sosyalleşme ve sanal kaynaklara erişimin bütün yaşlılar için aynı derecede mümkün olmamasıdır. Bu olanakların bütün yaşlılar tarafından aynı düzeyde kullanılabildiğini söylemek güçtür.²³ Yaşlı nüfusun maruz kaldığı tüm bu olumsuzluklar karşısında devletler çeşitli önlemler olarak destekleyici politikalar geliştirmiş-

²⁰ Ahmet Türk, “Koronavirüs (Covid-19) Pandemisi Sürecinde Yaşlılara Yönelik Uygulamalar ve Yaşlıların Psiko-Sosyal Durumu Üzerine Bir Değerlendirme” 2020 (10 Temmuz 2020), 38.

²¹ Emine Ekici, “Covid 19 Pandemisi Sürecinde Yaşlı Bireylerin Bakım Yönetimi”, *Haliç Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/3 (30 Eylül 2020), 145.

²² Hayriye Mıhrimah Öztürk, “İzolasyonun Ruh Sağlığı Açısından Riskleri; Önleme ve Tedavi Süreçleri”, *Covid-19 Pandemi Sürecinde İleri Yaş Grubuna Yaklaşım*, ed. Yeşim Gökçe Kutsal - Dilek Aslan (Ankara: Türk Geriatri Derneği, 2020), 51-52.

²³ Altın, “Covid-19 Pandemisinde Yaşlılar”, 54.

lerdir. Ülkemizde bulaş zincirini kırmak ve yaşlıların şüpheli ya da gerçek taşıyıcılardan ayrılması hedeflenerek izolasyon kuralları hayata geçirilmiştir.²⁴

3. YAŞLILIK, RUH SAĞLIĞI VE DİN

Yaşlı denince olgun kemale ermiş bir kişi, bir şahsiyet, bir figür belirir zihinde. Bu, elbette idealize edilmiş yani ide olarak zihinde yer alan bir düşüncedir. Gençlikte maddecilik ve faydacılık üzerine yoğunlaşan hayat, yaşlanmayla birlikte aşkın ve kozmik bir hayat görüşüne doğru evrilir.²⁵ Bu düşüncelere paralel olarak dindar ya da muttaki yaşlıların kemale ermiş bir din anlayışına sahip olması, Tanrı ile, evren ile, kendileri ile ya da başka dilde söyleyecek olursak varoluşla sorunlarını çözmüş olması beklenir. James'in ağırbaşlılık olarak tarif ettiği ve ciddi bir ruh haline gönderme yaptığı din belki de yaşlılıkta ortaya çıkması muhtemel bir ruh halidir²⁶ ya da Allport'un olgunluk dini dediği olgunun yetişkinlikten yaşlılığa uzanan süreçte ortaya çıkması beklenen bir durum olduğu düşünülebilir. Çünkü o, -yaşlılardan beklendiği üzere- bütünleşmiş bir hayat felsefesine sahip olanları bu kapsamda değerlendirmektedir.²⁷ Öyle ya da böyle diğer yaş grupları ile karşılaştırıldığında yaşlıların en yüksek dindarlık düzeyine sahip olduğu ve önemli ölçüde dini kurumlardan destek aldıkları yadsınamaz bir gerçektir.^{28,29}

²⁴ Türkiye Sağlıklı Kentler Birliği (TSKB), "Covid-19 ve Yaşlı Nüfus" (Erişim 20 Şubat 2021). Bu hedef doğrultusunda 65 yaş ve üstü nüfus ilk günlerden itibaren sosyal izolasyona tabi tutulan ilk grup olmuştur. 523000 kişiye bizzat evde bakım hizmeti verilmiştir. Kurumsal bakım hizmeti alan 27500 yaşlının ise kurum içerisinde geniş bahçelerde, -kurallara uyarak- gezinti ve egzersizlerini yaparak izolasyonları sağlanmıştır. Bununla birlikte bu kurumlarda çalışanların sayısı %10 artırılmış, dönüşümlü çalışmaları ve görevlerine başlamadan önce test olmaları sağlanmıştır. İçişleri Bakanlığı tarafından 22 Mart 2020 tarihi itibarı ile 65 yaş ve üzeri vatandaşların ölem amaçlı dışarı çıkmaları yasaklanmıştır. Gerekli ihtiyaçlarının temini için 112, 144, 155 ve 156 hatlarının aranması sağlanmıştır. Vergi borçları ertelenmiş, yaşlılık maaşları 1000 TL'den 1500 TL'ye çıkarılmıştır. İsteyenlere maaşları evlerinde teslim edilmiştir. Kurum bakımından ücretsiz yararlanmaları sağlanmıştır. Bilgilendirme amacıyla yaşlılar için rehberler hazırlanmıştır. Sağlık danışma hattı olarak 184 kullanılmıştır. Rapor gerektirmeyen ilaçlar aile hekimlerine telefonla yazdırılabilmemiş, rapor gerekenlerde ise reçete zorunluluğu kaldırılmıştır. 21 Mayıs 2020'den itibaren seyahatleri, izne bağlanmış, 10 Haziran 2020 tarihinden itibaren belli saatlerde dışarıya çıkmalarına izin verilmiştir. Tüm bu uygulamalar neticesinde salgının yavaşladığı ve ölümlerin azaldığı görülmüştür. Buna karşın uzayan süreçle birlikte yaşlı nüfusun ruh ve beden sağlığının yıpırandığı ve işlevselliklerinin azaldığı kaydedilmiştir.

²⁵ Susan H. McFadden, "Bağlantı Noktaları: Gerontoloji ve Din Psikolojisi", çev. Ece Erbuğ, *DİN ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, ed. İhsan Çapçoğlu - Ali Ayten (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 345; Lars Tornstam, *Gerotranscendence* (New York: Springer, 2005), 39-43. Tornstam tarafından geliştirilen Geroaşkınlık (*Gerotranscendence*) Teorisine göre bireyler yaşlanmayla birlikte aşkınlık düşüncesinin hakim olduğu bir düşünce ve yaşam stiline ulaşıyorlardı. Tornstam bunun hayat memnuniyetini arttırıcı bir etkiye sahip olduğunu iddia etmiştir. Tornstam, Geroaşkınlık için filozof Whitehead ve Wittgenstein'in -gençlik çağlarına kıyasla- ilerleyen yaşlarında düşüncelerindeki değişimi örnek olarak vermektedir. Ancak, Geroaşkınlık sadece yaşlılık döneminde değil hayatın erken dönemlerinde yaşanan travmatik olaylar neticesinde de ortaya çıkabilmektedir. Son olarak Geroaşkınlığın hayat memnuniyetini arttırıcı bir etkiye sahip olduğu tezi pratik olarak gösterilmiştir.

²⁶ William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 47-50. James, bu dönemi mükemmel dini dönem olarak tarif etmiştir.

²⁷ Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur (Ankara: Elis, 2004), 71-86.

²⁸ McFadden, "Bağlantı Noktaları: Gerontoloji ve Din Psikolojisi", 333.

²⁹ Dünya genelinde yaşlı dindarlığını konu edinen literatür Hristiyan kültürü merkezlidir. Bu literatür genellikle yaşlıların kiliseye katılım oranları ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiler ile ilgilidir. Yapılan araştırmalara göre yaşlıların, orta yaşta bireylere ve gençlere göre dindarlığın farklı boyutlarında (inanç, ibadet, bilgi, duygu ve tecrübe) daha yüksek katılım gösterdikleri tespit edilmiştir. Diğer taraftan gün geçtikçe genişleyen yaşlı-

Din, gerek koruyucu gerekse destekleyici öğeleri ile ruh sağlığı üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir. Sarsıcı olaylar karşısında Tanrı'ya ve dine yönelen kişiler daha az kaygı ve üzüntü ile hareket etmekte, dinden ve dini çevreden destek alarak sorunları ile mücadele edebilmektedirler. Din, travmatik tecrübelerin etkisini hafifleten ve zor zamanlarda stres ile mücadelede bireyi destekleyici bir unsurdur.³⁰ Pandemi süreci ve koşulları bireyler için önemli bir stresör ve travmatik deneyim haline dönüşmüştür. Dolayısıyla bireylerin bu süreçte maneviyata yönelmeleri ve inançlarından destek almaları olağan bir durum olarak ön görülebilir. Nitekim Covid 19 etkileri ve dini başa çıkma ilişkisi üzerine Pirutinsky ve arkadaşları tarafından Amerikan Ortodoks Yahudileri arasında yapılan bir çalışmada olumlu dini başa çıkma ile Covid-19'un yol açtığı olumsuz etkilerinin azlığı arasında pozitif korelasyon istatistikî olarak gösterilmiştir.³¹ Dolayısıyla din, birey için bu süreçte temel bir kaynak ve anlam sağlayıcı olarak düşünülebilir. Bu yönüyle din, ruh sağlığına katkı sağlayabilecek birçok enstrümana sahiptir. Bireyler “yaşadıklarını kutsal bir alanla ilişkilendirme, sabretme, tevekkül etme, hayra ya da şerre yorma, imtihan edildiğini düşünme, cezalandırıldığı fikrine kapılma, ibadet etme, Allah'ın kudretine ve merhametine sığınma, Yüce Kudret'e öfkelenerek O'nun varlığı ve gücünü sorgulama, ümitsizliğe kapılma gibi olumlu ya da olumsuz dinî ve manevî içerikli tutum ve davranışlar” sergileyebilmektedirler. Anlam arayışı ve kontrol duygusu bu tür zorlu yaşam koşullarında birey için son derece önemli hale gelmektedir. Bireyler genellikle üstesinden gelemediği ve kontrol edemediği durumlarda, dine ve dinsel pratiklere yönelmektedirler.³² Özellikle yaşlılar için kontrol duygusu son derece işlevseldir. Yaşlılara hayatlarını kontrol edebilecekleri hissini vermenin hem fiziksel hem de psikolojik açıdan olumlu sonuçlar doğurduğu görülmüştür. Örneğin hastaneye ya da bakımevine gelen kendini kısıtlanmış ve çaresiz hisseden yaşlılara az da olsa

lık ve dindarlık ile ilgili çalışmalara, ölüm kaygısı, yaşam doyumu, mutluluk, hayattan zevk alma ve maneviyat arayışı gibi konular da dahil edilmiştir. (Bakınız; İhsan Çapçioğlu - Önder Bilgin, “Yaşlılara Yönelik Dini Sosyal Hizmet Uygulamaları Çerçevesinde Yaşlılık ve Dindarlık İlişkisinin Tarihsel Gelişimi ve Ülkemizdeki Durumu Üzerine”, *Millî Eğitim Dergisi* 193 (2012), 44.) Örneğin Ankara'da ve İstanbul'da yaşayan 69-87 yaşlar arasındaki yarısı dindar yarısı dindar olmayan 32 Müslüman yaşlı örneklem ile yapılan araştırmada yaşlılık problemlerini inanç ile aşanların hayat memnuniyetinin yüksek seviyede olduğu, hayat memnuniyeti düşük olanların hiçbirisinde ise bu tür bir inanç deneyimini olmadığı bulgulanmıştır. Farklı ülkelerde ve farklı dine mensup bireylerde yapılan çalışmalarda da bu bulgular desteklenmiştir. (Bakınız; Harold G. Koenig, Faith and Mental Health: Religious Resources for Healing (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2005), 53.) Şentepe ise yaşlılık döneminde dindarlık, dini başa çıkma ve başa çıkma tarzları arasındaki ilişkileri incelediği ampirik çalışmada, yaşlıların kendilerini dindar olarak tanımladıkları, inanç, duygu ve tecrübe boyutunda dindarlığın kendisini daha yoğun gösterdiğini ve bir problem karşısında yaşlıların dini başa çıkmayı olumlu ve aktif bir şekilde kullandıklarını istatistikî olarak bulgulanmıştır. (Bakınız; Ayşe Şentepe, “Yaşlılık Döneminde Dini Başa Çıkma”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 200.)

³⁰ Zafer Cırhınlioğlu vd., *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 86-93.

³¹ Steven Pirutinsky vd., “COVID-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews”, *Journal of Religion and Health* 59/5 (Ekim 2020), 2288-2301.

³² Nimet Ferah, *Boşanma Psikolojisi Dini Başa Çıkma Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2019), 132-135; Ali Ayten - Refik Yıldız, “Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekler Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 283.

kontrol hissi vermenin onlar üzerinde büyük etkileri olduğu gözlenmiştir.³³ Bu açıdan sorunlarla başa çıkmada ve sağlıklı bir şekilde hayata tutunmada yaşlılar için dini ve manevi yönelim önemli hale gelmektedir. Hatta yaşlılar bu konuda duygusal ve manevi desteğe ihtiyaç duyabilmektedirler.³⁴

4. YÖNTEM

Pandemi sürecinde Müslüman yaşlıların dini düşüncelerini ve ruhsal etkilenimlerini ele almayı hedefleyen bu çalışmada nitel araştırma paradigmasına uygun bir şekilde veriler elde edilmiş ve literatürdeki çalışmalarla yorumlanmıştır. Nitel araştırma değişkenlerden daha çok olay yönelimli ve vakaları merkeze alan bir yaklaşımdır.³⁵ Bu yaklaşımla olaylar ve olgular betimlenebilmekte ve nedensel süreçler analiz edilebilmektedir.³⁶ Çalışmanın deseni bu imkanlar dairesinde bir durum çalışmasıdır. Durum çalışması, bir veya birkaç durumu (örneğin pandemi sürecinde dini düşünceler ve ruhsal etkilenimler) kendi sınırları içinde bütüncül olarak analiz etme ve temaları ve örüntüleri ortaya çıkarma ve yorumlama imkanı sağlamaktadır. Verilerin elde edilmesinde mülakat tekniği kullanılmış, analizinde ise betimsel analiz yoluna gidilmiştir.³⁷ Bu doğrultuda yarı yapılandırılmış açık uçlu sorular hazırlanmıştır. Uygulama 1-20 Şubat 2021 tarihlerinde gerçekleştirilmiştir. Yarı yapılandırılmış sorulardan bazıları şu şekildedir: Kaç yaşındasınız? Kronik bir rahatsızlığınız var mı? Kendinizi dini açıdan nasıl tanımlarsınız? İbadetlerinizi yapabiliyor musunuz? Koronavirüs salgını ile ilgili ne düşünüyorsunuz? Bu salgın sizi nasıl etkiledi? Kiminle yaşıyorsunuz? Bu hastalığı yakalanan yakınlarınız oldu mu? Sosyal izolasyon ve tedbirler hakkında ne düşünüyorsunuz? Dini açıdan bu olayı nasıl yorumluyorsunuz? Mülakatlar sonucu verilen cevaplar not edilmiş, akabinde de nitel araştırma paradigmasına uygun bir şekilde analiz (betimsel analiz) edilmiş ve yorumlanmıştır. Araştırmanın ana temasını oluşturan “ruhsal etkilenimler” ve “dini düşünceler” kategorilerinde değerlendirilecek bulgular ayrıca bir başlık altında sunulmadan betimlenmiştir. Yine aynı şekilde alt temalar olarak değerlendirilecek “sosyo-demografik özellikler”, “dindarlık”, “ruh sağlığı ve din”, “ölüm korkusu”, “apokaliptik düşünceler” ve “dini sosyal destek” gibi kategoriler de betimlenmiştir. Dini başa çıkma (ve alt kategorileri) ve dini yüklenme gibi unsurlar ise başlı başına bir çalışma gerektirdiği için analize ve yorumlamaya tabi tutulmamıştır, bu

³³ Elliot Aronson vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 869-870.

³⁴ Orhan Gürsu - Yaşar Ay, “Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık”, *Journal of International Social Research* 11 (30 Aralık 2018), 1180-1181.

³⁵ W. Lawrance Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2013), 235.

³⁶ Hüseyin Bal, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2012), 69.

³⁷ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 79. Mülakat ve betimsel analiz teknikleri için bakınız s.119-140 ve s. 221-227. Ayrıca unutulmaması gereken bir diğer husus betimlemelerde alıntılar gerekli yerlerde doğrudan verilebildiği gibi bazı veriler ise dışarıda bırakılabilmektedir. (s.224)

konular “dini düşünceler”, “ruh sağlığı ve din ilişkisi” bağlamında değerlendirilmiştir.

5. BULGULAR VE YORUM

Müslüman yaşlıların pandemi sürecine ilişkin ruhsal etkilenimlerini ve dini/manevi düşüncelerini konu edinen bu çalışmanın örneklemini 65 yaş ve üzeri 5'i kadın 10'u erkek olmak üzere toplam 15 Müslüman yaşlı birey oluşturmaktadır. Katılımcılar K1, K2, K3,...K15 şeklinde kodlanmıştır.

Aşağıda yer alan Tablo-1 katılımcıların sosyo-demografik özelliklerini göstermektedir. Buna göre örneklem yaş aralığı 65 ile 83 arasında değişmektedir. Örneklemin eğitim düzeyi dikkate alındığında K14 üniversite mezunudur, diğerleri ilkököl ya da ortaokul mezunu olmakla birlikte hiç okula gitmeyi dışardan okuma yazmayı öğrenenler de vardır. Bu kişiler (K3, K5, K13) okur-yazar olarak kaydedilmiştir. Örneklemin eğitim durumu oldukça düşük gözükmektedir. Katılımcıların doğum tarihleri düşünülürse -ki 1937 ile 1955 aralığındaki tarihlere tekabül etmektedir- ve tarihi şartlar, eğitim imkanları ve okula erişim gibi şartlar göz önüne alındığında örneklemin eğitim düzeyinin düşük gözükmesi oldukça normal kabul edilebilir. Örneklemin gelir durumuna bakıldığında ise çiftçilik ile uğraşan K11, kira geliri olan K4, K5, K7 dışında kalan katılımcıların K2 hariç emekli, dul ya da yaşlılık maaşından başka bir geliri yoktur. Dolayısıyla örneklemin çoğunluğunun gelir durumu düşüktür. Örneklem grubundakilerin hepsi büyükşehirlerde yaşamaktadır. K1 ve K2, K3 ve K4, K7 ve K8 karı-kocadır. K5, K10, K11, K13 ve K15 eşini kaybetmiştir. K12 evli olmasına karşın eşinin rahatsızlığı (alzheimer) ve başka şehirde bakım alması nedeniyle tek başına yaşamaktadır. K10 haricinde diğerlerinin kendilerine ait evi vardır. K11, K12 ve K14 haricindekiler kronik bir rahatsızlığa sahiptir. Bu kronik hastalıklar; parkinson (K15), romatizmal ve ortopedik sorunlar (K2, K4, K5, K8, K7, K10, K13), prostat (K1), şeker (K3, K5, K9), kalp rahatsızlığı (K9), panik atak (K5), tansiyon (K3, K5, K9), katarakt ve görme sorunları (K4, K13) şeklindedir.

Tablo- 1: Katılımcıların Genel Sosyo-Demografik Özellikleri

	Cinsiyet	Yaş	Eğitim	Gelir Durumu	Medeni Durum	Kiminle Yaşıyor	Kronik Hastalık
Katılımcı 1	Erkek	68	İlkokul	Emekli Maaşı (SSK)	Evli	Eşiyle yaşıyor	Var
Katılımcı 2	Kadın	65	İlkokul	Yok	Evli	Eşiyle yaşıyor	Var
Katılımcı 3	Kadın	76	Okur-yazar	Emekli Maaşı (Bağkur)	Evli	Eşiyle yaşıyor	Var
Katılımcı 4	Erkek	80	İlkokul	Emekli Maaşı (Bağkur)+Kira Geliri	Evli	Eşiyle yaşıyor	Var
Katılımcı 5	Kadın	66	Okur-yazar	Dul Maaşı+Kira Geliri	Dul	Kızı ile yaşıyor	Var

Katılımcı 6	Erkek	65	İlkokul	Emekli Maaşı (SSK)	Evli	Eşiyle yaşıyor	Yok
Katılımcı 7	Erkek	71	İlkokul	Emekli Maaşı (Bağkur)+Kira Geliri	Evli	Eşiyle yaşıyor	Var
Katılımcı 8	Kadın	66	İlkokul	Emekli Maaşı (Bağkur)	Evli	Eşiyle yaşıyor	Var
Katılımcı 9	Erkek	83	İlkokul	Emekli Maaşı (SSK)	Evli	Eşiyle yaşıyor	Var
Katılımcı 10	Erkek	72	İlkokul	Yaşlılık Maaşı	Dul	Kızı ile yaşıyor	Var
Katılımcı 11	Erkek	71	İlkokul	Emekli Maaşı+Çiftçilik	Dul	Tek başına yaşıyor	Yok
Katılımcı 12	Erkek	67	İlkokul	Emekli Maaşı (Bağkur)	Evli	Tek başına yaşıyor	Yok
Katılımcı 13	Kadın	76	Okur-yazar	Dul Maaşı	Dul	Tek başına yaşıyor	Var
Katılımcı 14	Erkek	65	Lisans	Emekli Maaşı (Emekli Sandığı)	Evli	Eşiyle yaşıyor	Yok
Katılımcı 15	Erkek	79	Ortaokul	Emekli Maaşı (Emekli Sandığı)	Dul	Oğlu ile yaşıyor	Var

Yaşlılıkla birlikte birçok sağlık sorunu ortaya çıkmaktadır. Yapılan çalışmalarda 65 yaş ve üzeri nüfusta kronik hastalık prevalansının %66'nın üzerinde olduğu saptanmıştır. Hemen hemen her üç yaşlıdan birisinde kalp damar, diyabet ve tansiyon sorunları olduğu saptanmakla birlikte yaşlı nüfus arasında en sık rastlanan sağlık sorunların sırasıyla, eklem ağrısı ve romatizma, görme sorunu, işitme sorunu ve yüksek tansiyon olduğu tespit edilmiştir. Kronik hastalıklar nedeniyle toplum içerisinde aktif yaşam kısıtlı hale gelmekte ve yaşam kalitesi düşmektedir.³⁸ Örneklemin muzdarip olduğu kronik sağlık sorunlarının görünümü genel nüfus üzerinde yapılan bu çalışmalarla uyumludur. Örneklemin üçte ikisinden fazlası kronik bir sağlık sorunu ile mücadele etmek durumundadır. Bunun da onların yaşam kalitesini azaltıcı bir etkiye neden olduğu varsayılabilir. Pandemi süreci de bu sorunlara eklenildiğinde bu bozucu etkinin arttığı söylenebilir. Nitekim K5 bu süreçte eklem ağrıları nedeniyle doktora müracaat etmek zorunda kaldığını, omuriliğinde çökme ve çatlak tespit edildiğini ve ameliyat olmak zorunda kaldığını ifade etmiştir. Bu süreçlerin psikolojik olarak kendisini yordugunu zaten panik atak hastası olduğu için daha fazla endişeye kapıldığını, virüse yakalanacağını ve sonunun yaklaştığını düşündüğünü ifade etmiştir.

Var olan kronik sorunlarının yanı sıra yaşlıların pandemi nedeniyle yaşamları daha da kısıtlı hale gelmiş, bu süreçte birlikte ortaya çıkan stres, kaygı, bunalım, çöküntü gibi ruhsal sorunlar da yaşlıların var olan zorluklarına eklenmiştir. Yaşamdan duyulan keyif ve iyilik hali iyice bozulmuştur. Katılımcılar bu sürecin ruhsal olarak olumsuz ettiklerini bizzat ifade etmişlerdir. Dolayısıyla aşağıda yer

³⁸ Birsen Altay vd., "Yaşlıların Sağlık Algısı, Yaşam Kalitesi ve Sağlıkla İlgili Yaşam Kalitesini Etkileyen Faktörler", *TAF Prev Med Bull* 15/3 (2016), 182.

alan ifadeler tematik olarak katılımcıların olumsuz ruhsal etkilenimleri olarak değerlendirilebilir.

İnsanların birbirine yaklaşımı tuhaflaştı, insanlar birbirinden kaçır oldu, birbirinden uzaklaştı, birbirine şüphe ile bakıyor. Evden çıkamıyoruz. Endişe verici bir durum, evden çıksan bir türlü, çıkmasan bir türlü (K1). Görünmeyen bir mikrop ile savaşıyoruz. Ne yapacağımızı bilmiyoruz. Allah'ım korusun bizi. Evlere kapandık, sosyal hayatımız kalmadı (K2). Daha önce hasta oldum ameliyat oldum ama böyle bir şey yaşamadım, görmedim. Bu hastalığa tutulunca çok yaşadım, bilincimi kaybetmişim, gözümlü hastanede açtım. Eşim çocuklarım panik olmuş (K3). Eşim hasta olunca çok korktum, iki hafta hastanede kaldı, onu kaybetmekten korktum (K4). Bu hastalığa alıştık, ilk çıktığımda bunalıyorduk ama şimdi alıştık, olanlara pek şaşırıyoruz. Bu kısıtlamalardan dolayı bir yerlere gidemez olduk. Çoluk çocuğa hasret kaldık. Bu süreçte ameliyat oldum, çok korktum, zor günlerim oldu. Biz çok yokluk gördük, zor zamanlar geçirdik, ama böylesini hiç görmedik. Bu hastalık yüzünden akrabalarımı kaybettim çok üzüldüm (K5). Eşim pozitif çıktı, çok endişelendim, daha yaşlı annem var, o hasta olacak diye korktum. Halk olarak çok bunaldık (K6). Düzenimiz değişti, sürekli evdeyiz, uyku alışkanlığımız değişti, gece 4'te uyuyorum (K7). Bu işin sıkıntısını çekiyoruz, evlerde sıkılıyorz (K11). Evde kapalı kalınca stres oluyorum. Başka hastalıklar ortaya çıkıyor (K12). Önceden yabancılaşmaktan, insanların birbirinden uzaklaşmasından, komşuluğun akrabalığın kalmamasından, ferdiyetçilikten, herkesin ayrı takılmasından şikâyet ediyorduk. Şimdi daha beter oldu, insanlar birbirinden kaçır oldu. İnsan çocuğunu kucığına alamıyor, yakınları ile görüşemiyor. Bir bunalım hali var. İnsan aciz, teknoloji ilerleme her şey çaresiz kaldı, insanlar aya gidiyor ama bir virüsün karşısında çaresiz kaldı bütün dünya (K14).

Görüldüğü üzere yaşlılar korku, kaygı, üzüntü, sıkıntı, panik, çaresizlik, yalnızlık ve yabancılaşma duygularını bizzat ifade etmekle birlikte kendilerini bunalı ve stres altında hissetmektedirler. Bunun dışında örnekle grubundaki yaşlılar apokaliptik ve dini endişeler de aktarmışlardır. Örneğin K5, “kıyamet kopacak dünya batacak diye düşündüm” derken, K6, “bak kıtlık kuraklık da başladı, bu bir felaket, Ahir zamanda Allah Cebrail'i gönderecek ve 7 yıllık kıtlık olacak, işte başladı” demektedir. Dein gerek sekülerler gerekse dindarlar arasında Covid-19 pandemisinin varoluşsal bir krize neden olduğunu, dolayısıyla pandemi anlamlandırmanın bir yolunun da apokaliptik (kıyamete ilişkin) söylemler olduğunu belirtmektedir.³⁹ Dolayısıyla yaşlıların bu süreçte apokaliptik düşünceler sergilemesi normal kabul edilebilir. Bunun onların anlamlandırma ihtiyacına karşılık –özellikle bu süreçte doğal bir düşünce olduğu düşünülebilir. Elbetteki burada kişinin olayları anlamlandırma ve yorumlama biçimi, geçmiş yaşantıları, hastalık öyküsü etkindir. Nitekim K5 zaten panik atak hastası olduğunu, özellikle oğlu, gelini ve torunu Covid-19'a yakalandığında sabaha kadar uyuyamadığını, kötü düşüncelerin kendisini bırakmadığını bildirmiştir.

Örneklemin dindarlık düzeyi oldukça yüksektir. Katılımcıların hepsi beş vakit namazını kıldığını, diğer ibadetlerini aksatmadıklarını, düzenli olarak da Kur'an okumaya devam ettiklerini ve dini açıdan hassas ve özenli olduklarını, dini gün ve

³⁹ Simon Dein, “Covid-19 and the Apocalypse: Religious and Secular Perspectives”, *Journal of Religion and Health* 60/1 (Şubat 2021), 5-15.

gecelere önem verdiklerini, hayatlarında çoğunlukla Allah'ın rızasını gözettiklerini ifade etmişlerdir. Normal şartlarda erkeklerin hemen hemen hepsi sağlık koşulları el verdiği ölçüde camide namazlarına devam ettiklerini söylemişlerdir. K1, bazı durumlarda fahri imamlık yaptığını, K15 hafız olduğunu aktarmıştır. K3, K4, K5, K7, K8 ve K13 hac görevini yerine getirdiğini dile getirmişlerdir. Pandemi koşullarında dışarıya çıkmak ve camiye gitmek mümkün olmadığı K1 ve K2, K7 ve K8, K14 evde karı koca olarak cemaatle namaz kıldıklarını bildirmişlerdir. Katılımcı erkeklerden sağlık koşulları el verenler bu süreçte de izin verilen saatlerde vakit namazlarına ve Cuma namazına gittiklerini, tedbirlere riayet ettiklerini, cami bahçesinde kısıtlı da olsa arkadaşları ile görüştiklerini, temiz hava aldıklarını belirtmektedirler.

Bu noktada din ve ruh sağlığı arasındaki ilişki düşünüldüğünde bu ilişkisinin en önemli vechelerinden bir tanesi bireylere sağladığı sosyal destektir. Psikolojik iyilik halinin devam ettirilmesi noktasında destekleyici insan ilişkileri ruhsal rahatsızlıklar için doğrudan önleyici bir işlev ifa etmektedir. Özellikle dini kurumlarda ibadetlere devam etmek, dini bir topluluğa katılmak bireyin inancının ve ümidinin devam ettiğini en açık göstergelerinden birisidir. Bütün bunlar bireyin zor ve sıkıntılı zamanlarında anlam ve ümit kaynağı teşkil etmekte, bireye manevi destek sağlamaktadır.⁴⁰ Yaşlılar için cami, mevlid ve dini organizasyonlar, cenaze merasimleri gibi pratik ve etkinlikler birer sosyalleşme imkanı anlamına gelmektedir. Yukarıda kısmen değinildiği üzere Covid-19 pandemi sürecinde yaşlılar bu ve benzeri birçok imkandan mahrum kalmıştır. Katılımcıların Covid-19 salgını ile ilgili dini düşünceleri şöyledir;

Ders almamız lazım, insanlar azdı. Şükür kanaat kalktı. Dünyada katliamlar arttı, ülkeler katliam yapıyor. Korona Allah'ın bir lütfü. İnsanlar bundan ders almalı. Allah varlığından haberdar etti. İnsanlar manadan ayrılmış, maddeye saplanmış, anlamıyorlar. Kibir bastı insanları maddeye bağlandı. İnsanlar nimetin şükürünü bilmedi. Hoyrat yaşantının hoyrat sonuçları olur. Kuraklık da başladı. Kanaat yok, şükür yok. Afrika'da insanlar açlıktan ölüyor. Burada ekmeçler çöpe gidiyordu. Aklınızı başımıza alın dünyayı size dar ederim dedi Allah, ama ders almıyorlar. Almanya'da camiler yakılıyordu, bir ülkede insanları camide taradılar, ne oldu, ezanlar Avrupa'da yankılandı. Amerika'da peygamberimizin hadisi aşıflere asıldı, ne oldu karikatürler filan. İbn Haldun, insanları açlık değil tokluk öldürür diyor, tıka basa yiyoruz. İnsanlar markete akın etti. İşte medeniyet tek diş kalmış canavar, eskiden insanlar her şeyini kendi yapar ederdi, ne oldu şimdi onlar geri geldi. İnsanlık yerde sürünüyor, çok vahim durumdayız. İnsanların kimyası bozulmuş, selamı sabahı kesmiş, komşuluk bitmiş, Allah insanı eşrefi mahlukat olarak yaratmış, Müslüman olmadan önce 'insan' olmak lazım. (K7) Bir anlamda bu bir fırsat, yani bunun avantajları ve dezavantajları var. İnsanların kendine gelmesi, kendini tanıması, özüne dönmesi bir anlamda kendini bilmesi için bir fırsat, ama bunu anlayan yok. Yeryüzünde zulüm ve haksızlıklar, aymazlıklar devam ediyor. Adamlar kumar oynamak için tedbirleri hiçe sayıyor. Başımıza taş yağsa akıllanmayacağız. Allah akıl fikir versin. Pandeminin getirdiği bir bunalım var. Bu buna-

⁴⁰ Köylü, Mustafa, "Ruh Sağlığı ve Din", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş - Köylü, Mustafa (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 93-94.

lımdan çıkmanın yolu, kendini tanımak ve özüne dönmek, insan kendini başıboş sanıyor, özgürlüğünü öyle yorumluyor ama insan aynı zamanda Allah'ın kulu olduğunu unutuyor. Allah'ın kulu olduğumuzu unutmayacağız, unutsak işte böyle olur. Başka bir yönüyle bence bu bir ceza ve ibret almamız gereken bir durum, Kuran'da geçiyor; sadece içinizden zalimlere erişmekle kalmayacak bir azaptan sakının... diye, bu böyle bir azab.⁴¹ (K14) Herkes darmadağın oldu camide, oysa safları sık ve düzgün tutun diyordu hocalarımız, cumalara gidemez olduk, cumalar tam kılınmıyor, namazlar tam kılınmıyor, ramazanda teravih olmadı, hatamız ne, günahımız ne bilmiyoruz, kuraklık işaretleri başladı, yağmur yok, kar yok. (K1)

Aşısı olduğunu belirten K9, “Hastalık Allah’tan gelen bir şeydir, günahlarına kefalettir, Allah’a sığınırsın, iyilik yaparsın olur biter” demektedir. K10 da “Her şey Allah’tan” derken, K11, “Allah bununla idare edin dedi, arkası daha kötü” demektedir. K12, “Bu bize Allah’tan geldi, bu bir ceza, bu ceza ile Allah bizi uyarıyor, dürüst yaşayın düzgün yaşayın diyor” demektedir. K2, “Allah’ın imtihanı (ceza demeyelim), imtihandan kurtulmayı diliyorum, sadece bizim değil tüm dünyanın” demektedir. K3, “Çok azdık, gençlerimiz, cahillerimiz! Allah bizi imtihan ediyor, haberlerde seyrediyoruz evi kumarhane yapmışlar, Allah ıslah etsin” demektedir. K4, “bu bir uyarı, bunun karşısına sabretmemiz gerekiyor, gözünü sevdiğim bize bunu imtihan olarak verdi” demektedir. K6, “Allah’ın izni olmadan bir yaprak bile kılmadamız, her şey Allah’tan hayır da şer de, imtihan” demektedir. K15, “her şey Allah’tan, bu da Allah’tan gelen bir hastalık, Allah’tan gelene ne yapabilirsin” demektedir.

Diğer taraftan Covid-19 sürecinde ve genel anlamda örneklemin ölüme ilişkin düşünceleri de sorulmuş, bu konudaki ruhsal etkilenimleri ve dini düşünceleri anlaşılmasına çalışılmıştır. Örneklem grubundakilere ölüme ilişkin düşünceleri sorulduğunda hemen hemen hepsi bu hastalığın sebep olduğu bir ölümü istemediklerini, yakınlarının olmadığı izole edinilmiş bir cenaze törenini istemediklerini belirtmişlerdir. Buna karşın ölümden korkmadıklarını önünde sonunda bu hayatın biteceğini bildiklerini inançlarına dayanarak bilgece ifade etmişlerdir. Örneğin eşi Covid-19 nedeniyle enfekte olan K4, eşini kaybetme ihtimalinden dolayı son derece üzüntü duyduğunu ve onun için endişelendiğini izah etmiş, ölüme ilişkin korkuları ve düşünceleri sorulduğunda “ölümden hiç korkulur mu? Bu dünyada kalıp ne yapacaksın? Vademiz yetince hepimiz öleceğiz. Vade yetmeyince ne olacak, her şey Allah’ın takdiri. Nasıl olsa gideceğiz. Allah ne derse o” demiştir. K4’ün eşi K3, bizzat hastanede Covid-19 nedeniyle tedavi edilmiş, hatta baygın halde hastaneye kaldırılmış ve yakınları tarafından öldüğü düşünülmüştür. O şöyle diyor: “Ölümden korkmuyorum ama yine de ölümün yüzü soğuk, vakit gelince ecel gelince gidersin, o zaman korkarsın belki.”

⁴¹ Sadece içinizden zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan (umuma sirayet ve hepsini perişan eden) bir azaptan sakının ve bilin ki Allah, azabı çetin olandır” (el-Enfâl 8/25). Türkçe Kur’an Mealleri, “Enfâl Suresi 25. Ayet” (Erişim 26 Şubat 2021).

K2, “(bu hastalığa yakalanmaktan) korktum tabi ki ama bu ölümden korkmak değil, insan bu hastalıktan ölmekten korkuyor. Kimse cenazene gelemiyor, ne de sen başkasının cenazesine gidebiliyorsun” derken, K5, “Abdestli yatarım, çok korktum ama ölümden değil, bu hastalıktan ölmekten, cenazene kimse gelmiyor. Allah ölümün de hayırlısını versin, bu acıklı bir ölüm” demiştir. K9, “Ölümden korkmuyoruz. Ölüme severek gideceksin eğer imanın bütünsü. İsyân etmeyin tevekkül edin rıza gösterin diyor Allah. Hastalığa dayanamayıp isyan ediyorsan ölünce ne yapacaksın. Bu dünyalığını da öte dünyalığını da hazır edeceksin” derken, K7, “Rabbim, aklımızı fikrimizi almadan canımızı almasın, imanımızı kurtarmadan canımızı almasın. Tertemiz huzuruna alsın” demiştir. K8, “Ölümden korkmuyoruz ama bu hastalıktan ölünce yıkamıyorlar bu korkutuyor, kimse cenazene gelmiyor” ve K10, “her şey Allah’tan ölüm de” derken, K11, “ölüm bir ölüm, ikinci bir ölüm yok, niye korkayım ki!” demiştir.

Bu noktada belki yaşlıların ölümden korkmamasının onların ideal benliklerinden kaynaklı bir perdeleme olduğu, elde edilen bulguların aksine aslında ölümden korktukları, bunun için Covid-19’u, cenaze törenlerini, cenazenin yıkanmamasını öne sürdükleri iddia edilebilir. Ne var ki bu konudaki düşünceler dikkatli incelendiğinde görülecektir ki; örneklem grubundaki Müslüman yaşlılar ölüm konusunda ciddi bir farkındalığa sahiptir. Bunun da onların inançlarından ve olgunluklarından kaynaklandığı açıktır. Örneğin, bu noktada K5’in acıklı ölüm, hayırlı ölüm ayrımı dikkat çekicidir. Kaldı ki o, normal zamanlarda da abdestli yattığını söylemiştir. Bu bir tür ölüme hazırlıksız yakalanmamak, öbür dünyaya tertemiz imanla gitmek için yapılan bir hazırlıktır. Aynı şekilde K1, K2, K7, K8, K15 de abdestli yattıklarını bildirmişlerdir.

Örneklem grubundaki yaşlıların ölümden kaygı duymamaları ancak somut bir şekilde deneyimlenen Covid-19 karşısında korkuya kapılmaları normal ve sağlıklı bir görünüm olarak kabul edilebilir. Nitekim örneklem grubundakiler tedbirlere ve alınan kararlara uyduklarını, kurallara uyulması gerektiğini vurgulamışlardır. Sadece K13, artık bu hastalığa inanmadığını, bunun bir yalan ve aldatmaca olduğunu düşündüğünü söylemiştir. Oysa öncesinde kendisinin de tedbirlere riayet ettiğini ve son derece dikkat ettiğini, hatta önlem amaçlı zatürre aşısı dahi olduğunu ancak şimdi bu hastalığa inanmadığını bildirmiştir. K13’ün bu davranışı bir tür yadsıma ya da inkar davranışı olarak değerlendirilebilir. Yaşlılar için hayata ve ölüme ilişkin varoluşsal soru(n)ları anlamlandırmada dini inançlar ve buna bağlı dini düşünceler önemli bir kaynak temin etmektedir. Bazı yaşlılarda ölümün yaklaşması panik ve yadsıma neden olsa da genellikle çoğu yaşlı ölümü sakin bir şekilde karşılamaktadır. Din, ölüm ötesine inanç sayesinde yaşlıların ölüme hazırlanmasında ve kaygı duymamasında son derece işlevsel olabilmektedir. Dinin diğer bir işlevi ise geçmiş yaşantılar nedeniyle ortaya çıkan suçluluk duygularına karşılık rahatlatıcı ve bağış-

layıcı (kendini affetme) bir etkiye sahip olmasıdır.⁴² Bu noktada ruh sağlığı ve din arasındaki ilişkilerin ve nasıl inançlarına dayandıkları bağlamında yaşlıların doğru ve tam olarak anlaşılabilmesi için dini düşünceleri ve dilekleri son derece önemlidir. Bu noktada katılımcıların düşünceleri ve dilekleri şöyledir:

Allah'ın lütfu keremiyle bu hastalıktan kurtulmak istiyoruz. Hep namazlarda dua ediyorum, 'Ya Rabbi eşimizden, çocuğumuzdan, memleketimizden bu sıkıntıyı kaldır' diye (K1). İmtihandan kurtulmayı diliyorum. Sadece bizim değil tüm dünyanın bu hastalıktan kurtulmasını diliyorum (K2). Kendime gelince hastanede nasıl şükrettim. Allah'ım şükürler olsun dedim Allah yardım etsin bu hastalık geri gitsin. Bu hastalıktan sadece yaşlılar değil gençler de öldü. Tedbirlerimizi alıyoruz, yine de eşim çocuklarım beni uyarıyor, dışarı çıkarmıyorlar, yine bu hastalık gelecek diye, aklımız çıkıyor. Gelinimin babası bu hastalıktan öldü. Dikkat etmemiz lazım, ziyaretleri kısıtlamamız lazım, kimden bulaşacağı belli değil, ya benden başkasına bulaşursa ya benim yüzümden hasta olursa, ölürsa (K3). Dualarla teselli buldum, dünya dua ile kurulmuş. Allah'ın dediği olur, ona sığındım. Allah'tan sağlık diledim, vatanımızı milletimizi huzura erdirmen diye dua ettim. Geldiği gibi gitsin dedim (K5). Cenabı Hakka kulluğumuzu hakkıyla yapabilesek, musibet vermeyecek (K6). Ben ümit ile korku arasında tedbir alıp takdiri Allah'a bırakmayı küçük yaşta öğrendim. Erken yaşta hayat mücadelesini öğrendim. Hayatta bir ahım var annemi hacca götüreceğim dedim götüremedim, hayata dair başka bir pişmanlığım yok. Şerefli ölmek gerekir, İngiliz ne demiş 'aslan gibi çalışırım, aslan gibi yaşarım aslan gibi ölürüm.' (K7). Tedbirli davranıyoruz, başkalarının sorumluluğunu almaktan, kul hakkına girmekten korkuyoruz. Her gün Yasin okuyoruz (K8). Dua ediyorum. Her şey dua üstüne kurulu. Ben rahmetli annemin ve rahmetli ablaman duaları üzerine korunuyorum, öyle inanıyorum, onlar bakıma muhtaçken benim gözetimimdeydiler ve bu dünyadan göçtüler. Ben de onların salih duaları üzerine Allah'ın koruması altındayım, el-hamdülillah (K9). Tedbirlere uydum, hastalanmadım. Dua ettim, Allah'ım cümle ümmeti Muhammed'e yardım et dedim (K10). Kendimize dikkat ediyoruz, tedbirlere uyuyoruz, yediğimize içtiğimize dikkat ediyoruz, Devletimiz bize sahip çıktı, haberlerden seyrediyoruz Avrupa'da yaşlılar çok mağdur oldu. Ben sıramı bekliyorum, sırası gelince aşı olacağım (K11). Bu hastalıktan korkmuyorum. Tedbiri alıp Takdiri Allah'a bırakmak gerekiyor. Devlet ne derse o. Dua sınırsız, Allah'ım hastalıktan koru, bizi aklıktan susuzluktan koru dedim. Yer gök dua ile duruyor (K12).

Buradan anlaşılacağı üzere örneklem grubundaki Müslüman yaşlılar Covid-19 sürecini anlamlandırmada inançlarını etkin bir şekilde ve bilgece kullanmaktadırlar ve bu süreçte onların düşünceleri ve dilekleri sadece kendileri ile ilgili değildir. Tam da benlik bütünlüğüne ulaşmış bir kişiden beklenecek şekilde diğer insanların ve insanlığın bu hastalıktan kurtulması yönündedir. Bu varoluşsal bir bütünlüğe ve kuşatıcılığa işaret etmektedir. Yaşlılar, ailesini ve yakın çevresini, yaşadığı hayatı, tüm yaşamı ve dünyayı anlamlandırabildiği ölçüde hayata ilişkin çelişkilere kurtulmaktadırlar.⁴³ Bu noktada örneklemin son derece olgun ve bütüncül düşüncelere sahip olduğu savunulabilir.

Örneklem grubundakileri yaşlılardan K15, K13 ve K5 yıllar önce, K10 ve K11 son üç yıl içerisinde eşini kaybetmiştir. K15, oğlu ile; K5, kızı ile; K13, K10 ve K11 tek başına yaşamaktadırlar. Tek başına yaşayalar da yakın akrabaları ve altsoyları ile

⁴² Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim", 288-294.

⁴³ Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim", 287.

aynı çevrede ikamet etmektedirler. Bu kişilerce onların bazı temel ihtiyaçlarının temin edildiği, evlerinin temizlendiği, yemeklerinin yapıldığı belirtilmiştir. Eş kaybı zorlu hayat olayları içerisinde en üst sırada yer alan bir stresör olarak kabul edilmektedir.⁴⁴ Örneklem grubunda eşini kaybetmiş yaşlıların bu zorlu olay karşısında yakın çevrelerinin desteğini alarak hayatlarını idame ettirdikleri ve hayata tutundukları anlaşılmaktadır. Kaldı ki evli olup karı koca olarak yaşayanlar dahi yakın çevrelerinde bulunan (gerek aynı apartman gerekse aynı mahalle) çocuklarından ve alt soylarından destek aldıklarını ifade etmişlerdir. Pandemi sürecindeki koşullar ve kısıtlamalar dikkate alındığında bu sosyal destek mekanizmalarının daha da kıymetli hale geldiğini söylemek yanlış olmaz. Nitekim farklı ülkelerde pandemi sürecinde yaşlıların huzurevlerinde ya da evlerinde yalnız ve acılı bir ölüme mahkûm edildiği iletişim kanallarınca dünyaya duyurulmuştur.⁴⁵ Bakıma muhtaç hale gelen ileri yaştaki anne-babalarına yetişkin çocukları tarafından maddi ve manevi destek sağlanması, onların korunup kollanmaları ve ihtiyaçlarının temin edilmesi şüphesiz dini-kültürel-geleneksel değerlerimizle ilgilidir. Bu kültür ve değerler örneklem grubundaki bireylerin ve yakın çevrelerinin inançlarından beslenmektedir.

Bunun dışında örneklem grubundaki yaşlılar, her ne kadar sürecin getirdiği ruhsal sorunlarla yüzleşseler de dini düşüncelerinden ve dileklerinden, hastalığa yaklaşımlarından anlaşılacağı üzere tedbir-takdir yaklaşımına göre hareket ettikleri söylenebilir. Bu yaklaşıma göre bireyler bu süreçte tedbirlerini ihmal etmeyerek kurallara uyarken takdiri Allah'a bırakıp, bunun bir imtihan, uyarı, ceza olduğunu düşünmektedirler. Bu noktada da inanç ve maneviyat onlara içsel bir kaynak teşkil etme noktasında etkindir.⁴⁶

SONUÇ

Covid-19 Pandemisi bütün dünyada etkisini devam ettirmektedir. Pandemi sadece fiziksel sağlığı değil bütün sosyal yaşamı, ekonomiyi, insanların ruh sağlığını, yaşam standartlarını, hayatın her alanını etkilemiştir. Uzmanlar, pandemi bitse dahi yol açtığı ruhsal sorunların uzun süre devam edeceğini söylemektedir. Pandemi insanlar için adeta bir stres, bir dayanıklılık testine dönüşmüştür.

Yüksek risk grubunda yer alan yaşlılar pandemi sürecinde olumsuz ve travmatik süreçlerle yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Yaşlılar bu sürece ilişkin korku, kaygı, üzüntü, sıkıntı, panik, çaresizlik, ölüm korkusu, yalnızlık ve yabancılaşma duygu ve düşüncelerini bizzat ifade etmişler ve kendilerini bunaltı ve stres altında hissettikle-

⁴⁴ Thomas H. Holmes - Richard H. Rahe, "The social readjustment rating scale", *Journal of Psychosomatic Research* 11/2 (1967), 213-216.

⁴⁵ Raphael Minder - Elian Peltier, "A Deluged System Leaves Some Elderly to Die, Rocking Spain's Self-Image", *The New York Times* (25 Mart 2020).

⁴⁶ İhsan Çapçoğlu, "Pandemi, Post-Pandemi ve Yeni Dindarlık Modelleri", *TRT Akademi Dergisi* 10/5 (2020), 85.

rini açıklamışlardır. Bazıları ise cezalandırma ve imtihan olarak bu süreçte olup biteni anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu nedenle Müslüman yaşlıların dini/manevi düşünceleri, dünya çapında yaşanan bu olay karşısında onların bilişsel yapılarını ve duruşlarını anlama noktasında daha da önemli hale gelmiştir.

Müslüman yaşlıların dini/manevi düşünceleri; onların iç kaynaklarına işaret etmekle birlikte yaşadıklarını anlamlandırmada ve psikolojik bir sürece dönüşen salgınla mücadelede onlar için bir dayanak oluşturmaktadır. Bu noktada dini düşünceleri gün yüzüne çıkarmayı hedefleyen uygulamalı çalışma sonucunda Müslüman yaşlıların; tüm olumsuzluklara rağmen Covid-19 pandemi sürecini bilişsel olarak bir tür gönenç ve olgunlukla karşıladıkları, tevekkül ve temkin ile pandemiye ve pandeminin getirdiklerine yaklaştıkları, inançlarından destek aldıkları ve inançlarını bilgece kullandıkları, tedbir ve takdir yaklaşımına göre hareket ettikleri yani itidalli davrandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca geleneksel aile yapısının onlara destek sağlama noktasında bu süreçte son derece işlevsel ve aktif olduğu ve onların dini/manevi kaynaklarını tamamladığı, korku ve kaygı yaşasalar ve kendilerini stres altında hissetseler de ümitsizliğe kapılmadıkları, dualarının ve dileklerinin sadece kendilerinin ya da sevdiklerinin bu hastalıktan kurtuluşu/korunması ile ilgili olmadığı bütün insanlığın bu hastalıktan kurutulması/korunması yönünde dua ettikleri görülmüştür. Dolayısıyla Müslüman yaşlıların pandeminin olumsuz etkilerine karşı inançlarına dayalı olarak umumi, kuşatıcı ve varoluşsal bir anlayışa sahip oldukları bütün bunların da onların benlik bütünlüğü ile ilgili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Allport, Gordon W. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis, 2004.
- Altay, Birsen vd. “Yaşlıların Sağlık Algısı, Yaşam Kalitesi ve Sağlıkla İlgili Yaşam Kalitesini Etkileyen Faktörler”. *TAF Prev Med Bull* 15/3 (2016), 181-189.
- Altın, Zeynep. “Covid-19 Pandemisinde Yaşlılar”. *The Journal of Tepecik Education and Research Hospital* 30 (2020), 49-57. <https://doi.org/10.5222/terh.2020.93723>
- APA. *Publication Manual of the American Psychological Association*. Washington DC: American Psychological Association, 6. Basım, 2010.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2004.
- Aronson, Elliot vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. “Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.

- Bal, Hüseyin. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2. Basım, 2012.
- Cicero. *Yaşlılık Üzerine*. çev. Derya Öztürk. Ankara: Tutku Yayınevi, 2019.
- Cirhinlioğlu, Zafer vd. *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Çapçioğlu, İhsan. “Pandemi, Post-Pandemi ve Yeni Dindarlık Modelleri”. *TRT Akademi Dergisi* 10/5 (2020), 80-89.
- Çapçioğlu, İhsan - Bilgin, Önder. “Yaşlılara Yönelik Dini Sosyal Hizmet Uygulamaları Çerçevesinde Yaşlılık Ve Dindarlık İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Ve Ülkemizdeki Durumu Üzerine”. *Milli Eğitim Dergisi* 193 (2012), 44-55.
- Dein, Simon. “Covid-19 and the Apocalypse: Religious and Secular Perspectives”. *Journal of Religion and Health* 60/1 (Şubat 2021), 5-15. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01100-w>
- Draaisma, Douwe. *Sıla Hasreti Fabrikası*. çev. Durrin Tunç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Durak, Mithat. “Yaşlılık Döneminde Psikososyal ve Bilişsel Gelişim”. *Yetişkinlik ve Yaşlılık Gelişimi ve Psikolojisi*. ed. Hasan Bacanlı - Şerife Işık. 205-235. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Ekici, Emine. “Covid 19 Pandemisi Sürecinde Yaşlı Bireylerin Bakım Yönetimi”. *Haliç Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/3 (30 Eylül 2020), 145-152.
- Erikson, Erik H. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton & Company, 1968.
- TSKB, Türkiye Sağlıklı Kentler Birliği. “Covid-19 ve Yaşlı Nüfus”. Erişim 20 Şubat 2021. <http://www.skb.gov.tr/makaleler-2/>
- Ferah, Nimet. *Boşanma Psikolojisi Dini Başa Çıkma Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2019.
- Gökçe Kutsal, Yeşim. “COVID-19 Pandemi Sürecine Yaşlılık Perspektifinden Bakış”. *Covid-19 Pandemi Sürecinde İleri Yaş Grubuna Yaklaşım*. ed. Yeşim Gökçe Kutsal - Dilek Aslan. 1-11. Ankara: Türk Geriatri Derneği, 2020.
- Gürsu, Orhan - Ay, Yaşar. “Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık”. *Journal of International Social Research* 11 (30 Aralık 2018), 1176-1190. <https://doi.org/10.17719/jisr.2018.3007>
- Holmes, Thomas H. - Rahe, Richard H. “The social readjustment rating scale”. *Journal of Psychosomatic Research* 11/2 (1967), 213-218. [https://doi.org/10.1016/0022-3999\(67\)90010-4](https://doi.org/10.1016/0022-3999(67)90010-4)

- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Kaplan, Hasan vd. “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma”. *Turkish Studies* 15 (15 Ağustos 2020), 579-598. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.44477>
- Karataş, Zeki. “COVID-19 Pandemisinin Toplumsal Etkileri, Değişim ve Güçlenme”. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4/1 (31 Mayıs 2020), 3-17.
- Kızılgeçit, Muhammed - Çinici, Murat. “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sınır Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 45-65. <https://doi.org/10.29288/ilted.774693>
- Koç, Mustafa. “Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/12 (01 Haziran 2002), 287-304.
- Koç, Mustafa. “Yaşlılık Psikolojisi İle İlgili Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü Üzerine Bir Araştırma”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2015), 289-308.
- Köylü, Mustafa. “Ruh Sağlığı ve Din”. *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Nurullah Altaş - Köylü, Mustafa. 81-100. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Koenig, Harold G. *Faith and Mental Health: Religious Resources for Healing*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2005.
- McFadden, Susan H. “Bağlantı Noktaları: Gerontoloji ve Din Psikolojisi”. çev. Ece Erbuğ. *DİN ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. ed. İhsan Çapçioğlu - Ali Ayten. 333-359. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Minder, Raphael - Peltier, Elian. “A Deluged System Leaves Some Elderly to Die, Rocking Spain’s Self-Image”. *The New York Times* (25 Mart 2020), blm. World. <https://www.nytimes.com/2020/03/25/world/europe/Spain-coronavirus-nursing-homes.html>
- Neuman, W. Lawrance. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 6. Basım, 2013.
- Öztürk, Hayriye Mihrimah. “İzolasyonun Ruh Sağlığı Açısından Riskleri; Önleme ve Tedavi Süreçleri”. *Covid-19 Pandemi Sürecinde İleri Yaş Grubuna Yaklaşım*. ed. Yeşim Gökçe Kutsal - Dilek Aslan. 50-58. Ankara: Türk Geriatri Derneği, 2020.

- Öztürk, M. Orhan - Uluşahin, Aylin. *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. Ankara: Nobel Tıp Kitapevleri, 11. Basım, 2008.
- Pirutinsky, Steven vd. "COVID-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews". *Journal of Religion and Health* 59/5 (Ekim 2020), 2288-2301. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01070-z>
- Saygılı, Sefa. *Yaşlılık Psikolojisi*. İstanbul: Türdav Ajans, 2017.
- Selçuk, Şule. "İleri Yetişkinlerle Çalışan ve Araştırma Yapan Psikologların Dikkat Etmesi Gereken Etik Konular" 22/ (18 Ekim 2019), 1-11. <https://doi.org/10.31828/tpy1301996120190831m000011>
- Şentepe, Ayşe. "Yaşlılık Döneminde Dini Başaşaıkma". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 186-205.
- Tornstam, Lars. *Gerotranscendence*. New York: Springer, 2005.
- TUİK. "Türkiye İstatistik Kurumu, İstatistiklerle Yaşlılar, 2019". Erişim 18 Şubat 2021. <https://tuikweb.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=33712>
- Türk, Ahmet. "Koronavirüs (Covid-19) Pandemisi Sürecinde Yaşlılara Yönelik Uygulamalar ve Yaşlıların Psiko-Sosyal Durumu Üzerine Bir Değerlendirme" 2020 (10 Temmuz 2020), 35-46.
- Türkçe Kur'an Mealleri. "Enfâl Suresi 25. Ayet". Erişim 26 Şubat 2021. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=8&ayet=25>
- Yıldırım, Ali - Şimşek Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6. Basım, 2006.

Covid-19 Nedeniyle Yakınlarını Kaybeden Bireylerde Yas Süreci ve Dini Başa Çıkma

The Mourning Process and Religious Coping in Individuals Who Lost Their Relatives Due to Covid-19

Said SAMİ

Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü
Res. Assist., Gaziantep University, Faculty of Theology, Psychology of Religion,
Gaziantep / Turkey
saimsami2525@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0007-0095

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.888706

Atıf / Citation: Sami, Said. "Covid-19 Nedeniyle Yakınlarını Kaybeden Bireylerde Yas Süreci ve Dini Başa Çıkma / The Mourning Process and Religious Coping in Individuals Who Lost Their Relatives Due to Covid-19". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 55 (Haziran / June 2021/1), 421-444.
doi: 10.29288/ilted.888706

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Bu çalışmanın amacı, COVID-19 nedeniyle yakınlarını kaybetmiş bireylerin yaşadıkları stres verici durumla başa çıkma sürecini ve bu süreçte yararlandıkları dini başa çıkma stratejilerini tespit etmektir. Ayrıca çalışma, kayıp sonrası kişilerin yaşamış oldukları psiko-sosyal değişimi ortaya çıkarmayı da amaçlamaktadır. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı makalede veriler, süreç gereği açık uçlu soruların olduğu e-posta anket yoluyla toplanmıştır. Durum çalışması deseninin benimsendiği araştırmada amaçsal örnekleme tekniklerinden kartopu ve ölçüt örnekleme tekniği benimsenmiştir. Ölçüt örnekleme göre yakınlarını COVID-19 nedeniyle kaybetme ve kaybın üzerinden en az 5 ay geçmiş olma şartı aranmıştır. Araştırmaya 17-43 yaş aralığında toplam 28 kişi katılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre katılımcıların kayba, ölen kişinin hayatta olduğunu düşünme, inanamama, şok tepkileri verdikleri gözlenmiştir. Katılımcıların kayıp sonrası daha çok olumlu dini başa çıkma stratejilerini benimsedikleri tespit edilmiştir. Bu sürecin etkisini hafifletmek konusunda Ahiret inancı, imtihan düşüncesi, yaşananların Allah'ın bir takdiri olduğu fikrinin yanında olumlu dini başa çıkma unsurlarından dua etmek, şükür, sabretmenin de katkısı olduğu gözlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: COVID-19, Travma, Ölüm, Yas, Dini Başa Çıkma.

Abstract

The aim of this study is to explore the coping process and religious coping strategies of individuals who have lost their relatives due to COVID-19. In addition, the study aims to reveal the psycho-social changes they experienced after the loss. In the article, in which the qualitative research method was adopted, the data were collected through an e-mail questionnaire with open-ended questions. Snowball and criterion sampling techniques, which are among purposeful sampling techniques, were adopted in the study in which case study design was adopted. According to the criterion sampling, the participants were required to lose their relatives as a result of the COVID-19 virus and to have at least 5 months after the loss. A total of 28 people between the ages of 17-43 participated in our study. According to the results of the research, it was observed that the participants reacted to the loss, thinking that the deceased was alive, not believing, and reacting with shock. Participants were found to have adopted more positive religious coping strategies after loss. It has been seen that the most important contribution to alleviating the effect of this process is the belief in the hereafter, the idea of testing, the thought that what happens is only God's will, and the positive religious coping elements gratitude and patience.

Keywords: COVID-19, Trauma, Death, Mourning, Religious Coping.

Extended Summary

Traumatic experiences that can occur individually and socially can be defined as disaster-like events that have a lasting effect on the individual's spiritual and personal world. People can be exposed to many traumas in daily life. This could be a traffic accident, a natural disaster and the death of a loved one, or it could be an epidemic, such as COVID-19, which suddenly and unexpectedly upset the lives of all people and caused deaths on a global scale. As a matter of fact, in this process, a person whose relatives died due to COVID-19 both tries to cope with the grief caused by loss of a loved one unexpectedly and has to grapple with the vital crises caused by the virus. The fact that the COVID-19 process, which can also be named as a social trauma, is sudden and the deaths that occur have unique

* Bu araştırma, Gaziantep Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 27.01.2021 tarihli ve E-39083294-050.06-12200 sayılı izni ile uygulanmıştır. / This research was carried out with the permission of Gaziantep University Social and Human Sciences Ethics Committee, dated 27.01.2021 and numbered E-39083294-050.06-12200.

characteristics; it has been revealed in the literature that the mourning processes that occur during this period may have different difficulties. The aim of this study is to identify the coping process of individuals who have lost their relatives due to COVID-19 and the religious coping strategies they utilize in this process. In addition, the study aims to reveal the psycho-social change people have experienced after the loss. In the article, in which qualitative research method was used, the data were collected via e-mail, as required by the process, the survey data, which included open-ended questions. In the study, in which case study design was adopted, snowball and criterion sampling techniques were used as purposeful sampling techniques. According to the criteria sampling, the conditions sought were having lost relatives due to COVID-19 and having experienced the loss at least 5 months ago. A total of 28 people between the ages of 17-43 participated in the study. From among the participants, 3 of the lost their mothers, 3 lost fathers, 6 lost grandfathers, 6 lost uncles and the rest, which is 10 people, lost their neighbours, grandmothers and cousins. According to the research findings; when we look at the statements by the participants, it can be said that some common grief reactions occurred. These are respectively; shock, crying, numbness, inability to believe that he/she died, thinking that the deceased person is still alive, etc. In addition, when we looked at the majority of the participants, it was understood that there was an expectation that their relatives would overcome the disease. Therefore, it was observed that they gave some reactions such as disbelief in death, denial and shock when they first received the news of death (For example, 20th and 26th Participants). In addition, some participants who could not meet with the people they loved for one last time before their death due to COVID-19 stated that they could not say farewell, and therefore this situation was very painful for them and made it difficult for them to accept the loss (For example, Participant 3, 22 and 16). This situation can be explained by the fact that the participants could not see their relatives for the last time, the loss was sudden, and they were unable to perform rituals that facilitate acceptance of death, such as burial or condolence. According to another result obtained from the research, it was observed that in 20 (71%) of the participants positive psycho-social changes occurred after the loss. As a matter of fact, 8 (29%) of the participants who stated that they experienced a positive change stated that their relations with neighbours, friends and their families changed positively after the death of their relatives (For example, 4, 28 and 21st Participants). One of the positive changes that occur in relationships with people after a traumatic event is the increase in the feeling of empathy towards people who have experienced a trauma like themselves. 3 (11%) of the participants stated that they experienced a change in this direction (For example, 3rd and 1st Participant). It was observed that 11 participants (39%) among the research participants experienced positive change and transformation towards the meaning of life, which is one of the symptoms of post-traumatic growth. In addition, some of the participants stated that they felt the death more deeply with the death of their relatives and this situation caused some positive changes in their religious and spiritual lives (For example, Participants 20 and 25). 4 participants (14%) stated that they did not experience any change (positive-negative) after the loss. It was seen that the participants explained this because they had a death consciousness before the loss. In addition, it was observed that 4 participants (14%) of our study showed some post-traumatic stress disorder symptoms such as increased death anxiety and life seemed meaningless for them after this process (For example, 11th and 19th Participants). Another result we obtained in the research is as follows; all participants stated that religious belief has a positive effect on combating the stressful situation caused by this process. Participants benefited from positive religious coping strategies rather than negative religious coping methods. It can be said that the loss is perceived as a test, gratitude, the thought of meeting the deceased relative after the loss, the fulfilment of certain religious rituals after the deceased, prayer, patience and the thought of fate. (For example, 7th and 16th Participants). However, due to the fact that some religious-cultural rituals (burial and condolence procedures, reading the Quran and organising a Mawlid on 7th and 40th days of the loss, etc.) cannot be performed due to the pandemic process we experience, the participants are deprived of social support and cannot accept death. (For example, 7th and 16th Participants). In this process, it

has been observed that the most important reason why people are deprived of social support is the concern of the virus. Due to the increased risk of transmission of the virus, especially in crowded places, some of the participants stated that although they organized religious and cultural rituals such as condolence ceremonies and mawlid, the people around them could not participate due to the epidemic. Unlike 22 participants, 6 participants (22%) stated that they were able to perform some religious rituals for their relatives who died during this period, and this situation created peace and relaxation for them (For example, 11th and 19th Participants).

GİRİŞ

Bireysel ve toplumsal olarak karşımıza çıkabilen travma¹, bireyin ruhsal ve kişisel dünyasında kalıcı bir etki meydana getiren felaket benzeri olaylar olarak tanımlanabilir.² Nitekim insanoglu hayatın olağan akışı içerisinde pek çok travmaya maruz kalabilir. Bu bir cinsel istismar, trafik kazası, doğal afet ve sevilen bir insanın ölümü³ olabileceği gibi COVID-19 gibi bütün insanların hayatını ani ve beklenmedik bir şekilde altüst eden⁴ aynı zamanda küresel çapta ölümlere yol açan salgın bir hastalık da olabilir.⁵ Nitekim bu süreçte COVID-19 nedeniyle yakını vefat eden kişi, hem beklenmedik bir anda sevilen bir yakının ölüm acısıyla başa çıkmaya çalışmakta hem de virüsün yol açtığı hayati krizlerle de boğuşmak zorunda kalmaktadır.⁶

Toplumsal bir travma olarak da adlandırılabilen salgın hastalıklardan birisi olan COVID-19 Wuhan eyaletinde ortaya çıktıktan sonra dünya üzerinde süratli bir şekilde yayılması; insanların rutin hayatını altüst etmesi ve giderek artan ölüm oranlarına yol açması, bu travmanın büyüklüğünü de gözler önüne sermektedir.⁷ Bunun yanında sürecin ani olması ve bu süreçte meydana gelen ölümlerin kendine has özellikleri barındırmasından dolayı, bu dönemde ortaya çıkan yas süreçlerinin de farklı zorluklarının olabileceği literatürde ortaya konmuştur.⁸

Araştırmanın temel amacı, COVID-19 nedeniyle yakınlarını kaybetmiş bireylerin yaşadıkları yas sürecinin yol açtığı stres verici durumla başa çıkma stratejilerini ve bu süreç esnasında dini başa çıkma stratejilerinin kullanılıp kullanılmadığını tespit etmektir.

¹ Selçuk Budak, *Psikoloji Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2000), 769.

² Abraham B. Nusbbaum, *DSM-5 Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı*, çev. Ertuğrul Köroğlu (Ankara: Hyb Yay., 2013), 149.

³ Mebrure Doğan, “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü”, *Turkish Studies* 13/25 (Aralık, 2018), 214.

⁴ Umut Yanardağ – Ozan Selçuk, “COVID-19 Pandemi Sürecinde Sosyal Hizmet”, *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Mayıs,2020), 2.

⁵ Betül Çubuk, “COVID-19 İle Gelen Kayıp, Yas ve Depresyon”, *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 91.

⁶ Esra Savaş, “COVID-19 Sürecinde Yas”, *Türkiye Sosyal Hizmetler Araştırma Dergisi* 4/3 (Aralık, 2020), 86.

⁷ Çubuk, “COVID-19 İle Gelen Kayıp”, 92.

⁸ Feyza Çelik – Nermin Gündüz, “COVID-19 Pandemisinde Yas”, *Klinik Psikiyatri Dergisi* 23/4 (2020), 99.

1. YAS SÜRECİ

COVID-19 sürecinde insanlar pek çok kayıplar yaşamaktadır. Bunlar arasında iş, sosyalleşme veya özgürlük imkânlarının ve en önemlisi sevilen insanların kaybı gelmektedir.⁹ Nitekim dünya sağlık örgütünün en son rakamlarına göre; şu ana kadar tüm dünyada COVID-19 nedeniyle ölen kişi sayısı 2.244.713 kişiyken¹⁰ bu rakam Türkiye’de 26.354 kişi¹¹ olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim COVID-19, meydana getirdiği bu ölümler dolayısıyla insanlığı bir kayıp ve yas süreci ile başa bıraktığı söylenebilir.¹²

Ölüm sonrası bireyin ölüme karşı göstermiş olduğu hüznün, acı, şok, çaresizlik ve iyileşme süreci olarak da tanımlanan yas, hastalıklı bir durum olmayıp her insanın yaşayabileceği doğal bir süreçtir.¹³ İnsanın bu süreci sağlıklı bir şekilde yaşaması için sağlıklı bir yas süreci geçirmesi gerekir.¹⁴ Ancak bazı insanlar, sağlıklı bir şekilde yas tutamayabilir veya yas evrelerinden bir tanesinde takılı kalabilir. İşte bu gibi durumlarda kişinin psikolojik ve sosyal yaşantısında istenmeyen rahatsız edici durumlar meydana gelebilir. Bu şekilde meydana gelen yas süreçleri daha çok “patolojik”, “travmatik” yas olarak adlandırılmaktadır.¹⁵

Bu şekilde bir durumun meydana gelmesinde birçok faktör rol oynayabilir. COVID-19 sürecindeki gibi kaybın ani olması, vedalaşma fırsatının olmaması ve sosyal destekten mahrum kalınması da bu durumun yaşanmasına neden olabilir.¹⁶ Nitekim bu durum, kendisiyle birlikte kişide yalnızlık, güvensizlik ve çaresizlik duygularını meydana getirebilir. Ortaya çıkan bu olumsuz duygular, bireyin yas sürecinde başa çıkma direncini olumsuz yönde etkileyerek kişinin yaşadığı yasin karmaşık bir hal almasına neden olabilir.¹⁷

2. YAS SÜRECİ ve DİNİ BAŞA ÇIKMA İLİŞKİSİ

Başta çıkma dediğimiz olgu, tıpkı COVID-19 sürecinde meydana gelen insanların sevdikleri yakınlarının ölmesi¹⁸, hastalık geçirme kaygısı ve ölüm korkusu gibi¹⁹

⁹ Brian Nytanga, “Impact of COVID-19 on loss and grief: a personal lens”, *British Journal of Community Nursing* 25/6 (June, 2020), 306.

¹⁰ World Organization Health (WHO), “WHO Coronavirus Disease (COVID-19) Dashboard” (Erişim Tarihi 4 Şubat 2021).

¹¹ Sağlık Bakanlığı (SB), “COVID-19 Bilgilendirme Sayfası” (Erişim 4 Şubat 2021).

¹² Savaş, “COVID-19 Sürecinde Yas”, 83.

¹³ Ayşe Gökmen, *Yas ve Dini Başa Çıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi* (Rize: RTE Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 39.

¹⁴ Erol Göka, *Ölme; Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yay., 2010), 155.

¹⁵ Tezan Bildik, “Ölüm, Kayıp, Yas ve Patolojik Yas”, *Ege Tıp Dergisi* 52/4 (Haziran, 2013), 227.

¹⁶ Çelik – Gündüz, “COVID-19 Pandemisinde Yas”, 100.

¹⁷ Adnan Özçetin, “Diyarbakır Bölgesinde Yas ve Din İlişkisi”, *Düşünen Adam Dergisi* 13/1 (2000), 15.

¹⁸ Savaş, “COVID-19 Sürecinde Yas”, 84.

¹⁹ Emrah Emiral vd., “COVID-19 Pandemisi ve İntihar”, *ESTÜDAM Halk Sağlığı Dergisi* 5/1 (Eylül, 2020), 139.

stres verici olaylarla²⁰ mücadele etmek amacıyla gerçekleştirdiğimiz duygusal, davranışsal ve bilişsel çabaların bütünü olarak ifade edilebilir.²¹ Dini başa çıkma dediğimiz olgu ise, kişinin stres verici bir durumla mücadele ederken dini inanç veya unsurların devreye girmesi şeklinde ifade edilebilir.²² Nitekim yapılan araştırmalarda sevilen bir yakının ani ölümü gibi açıklaması güç olaylar karşısında insanların büyük bir çoğunluğunun daha çok dini inançlarından destek almaya çalıştıkları tespit edilmiştir.²³

Sevilen bir yakının ölümüyle ilgili yapılan araştırmalara göre; inancın katılımcılarda var olan olumlu duyguları arttırdığı gözlenmiştir.²⁴ Özellikle ölümün geçici bir ayrılık olarak görülmesi, yaşanan sürecin bir imtihan olarak ağılanması, kader düşüncesinin, taziye törenlerinin ve kabir ziyaretlerinin bireylerin başa çıkma süreçlerine olumlu katkısı olduğu gözlenmiştir.²⁵ Ancak her ne kadar dini inanç ve yas ilişkisini ele alan çalışmaların olduğunu görsek de COVID-19 sürecine bağlı yas sürecini ele alan çalışmaların yok denecek kadar az olduğu söylenebilir. Bunun yanında sürece bağlı meydana gelen ölümlerin kendine has özellikleri barındırması, bu dönemde ortaya çıkan yas tepkilerinin de farklı zorluklarının olacağı belirtilmiş olması²⁶ yapacağımız çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Amacı ve Soruları

Bu çalışmada COVID-19 nedeniyle yakınlarını kaybeden bireylerin yas süreci tutumları ve bu sürecin yol açtığı stres verici durumla baş etmede dini inancın rolü öğrenilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla çalışmamızda şu soruların cevabı aranmıştır:

1. COVID-19 nedeniyle yakınlarını kaybeden bireyler daha çok hangi başa çıkma unsurlarından destek almaktadır?
2. COVID-19 nedeniyle yakınlarını kaybeden bireylerde daha çok hangi yönde psiko-sosyal değişim meydana gelmektedir?
3. COVID-19 nedeniyle yakınlarını kaybeden bireylerin yaşadıkları yas sürecinde dini inancın herhangi bir rolü var mıdır?

²⁰ Adem Şahin, "Din Kaynaklı Stres Üzerine Bir Araştırma", *Selçuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 147.

²¹ Richard Lazarus- Susan Folkman, *Stress Appraisal Copin* (Newyork: Springer Publishing, 1984), s. 141.

²² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yay. 2013), 64.

²³ Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 240.

²⁴ Said Sami, *Ateistler de Yas Tutar; Ateist ve İnanç Sahibi Bireylerde Karşılaştırmalı Yas Süreci* (Ankara: Eski Yeni Yay., 2021), 244.

²⁵ Zehra Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm Anne ve Babası Ölen Yetişkinler Üzerine* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 268-282.

²⁶ Feyza Çelik – Nermin Gündüz, "COVID-19 Pandemisinde Yas", *Klinik Psikiyatri Dergisi* 23/4 (2020), 99.

4. COVID-19 nedeniyle meydana gelen kayıp deneyimi ile olağan bir neden sonucu meydana gelen kayıp deneyimi arasında bir fark var mıdır?

5. Kayıp sonrası ölen kimsenin ardından yapılamayan bazı dini ve kültürel ritüellerin (cenaze ve defin işlemleri, taziye, mevlit okutmak vb.) yas sürecine etkisi var mıdır?

3.2. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Bu yöntemin tercih edilmesindeki temel neden, genelleme ve tahminden ziyade bireyin anlam dünyasını yorumlamayı amaç edinmesi ve yüzeysel bilgilerden daha çok derinlemesine bilgiler vermesidir.²⁷ Nitel araştırma deseni, bir araştırmadaki aşamaların ve araştırma yaklaşımının tutarlı olmasını sağlayan stratejidir. Bu amaçla çalışmamızda benimsemiş olduğumuz araştırma deseni durum çalışmasıdır. Benimsenen bu stratejide bir durumu etkileyen unsurlar ve etkileşimler resmedilmektedir.²⁸

3.3. Araştırma Katılımcılarına Ait Özellikler

Araştırmada katılımcılar, amaçsal örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Amaçsal örnekleme tekniği içerisinde kullandığımız ilk yöntem ölçüt örnekleme metodudur.²⁹ Buradaki ölçüt, kişilerin yakınlarını COVID-19 hastalığı nedeniyle kaybetmiş olması ve kaybın üzerinden en az 5 ay geçmiş olmasıdır. Kullandığımız diğer bir amaçsal örnekleme tekniği ise kartopu örnekleme metodudur.³⁰ Nitel araştırmaya katılan kişi konusunda bir sınırlama olmasa da burada önemli olan istenilen veri doygunluğuna ulaşmak esastır. Bu amaçla veri doygunluğuna ulaşıldığı düşünülerek araştırma 28 katılımcı ile sınırlandırılmıştır.

Katılımcılar 19- 43 yaş aralığında olup, yaş ortalaması 28.9 olarak tespit edilmiştir. Cinsiyet dağılımına baktığımızda 16'si erkek, 12'si kadın katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcılar arasında 8'i öğrenci, 4'ü esnaf, 3'ü ev hanımı 3' öğretmen diğerleri de farklı meslek gruplarında çalışan kimselerdir. Bunlar arasında avukat, araştırma görevlisi, özel sektör çalışanları yer almaktadır. Katılımcılardan 8'i bekâr, 20'si evlidir. Katılımcıların 3'ü anne, 3'ü baba, 6'sı dede, 6'sı amca diğer 10'u ise komşu, anneanne, babaanne ve amca çocuğu kaybetmiştir.

²⁷ Elif Kuş, *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri; Sosyal Bilimlerde Araştırma Teknikleri Nicel mi? Nitel mi?* (Ankara: Anı Yay., 2003), 73.

²⁸ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yay, 2013), 21.

²⁹ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 91.

³⁰ Kuş, *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri*, 143.

3.4. Veri Toplama Aracının Oluşturulması ve Veri Toplama Süreci

Araştırmamızda nitel araştırma veri toplama tekniği olarak modern anket türleri içerisinde yer alan e-posta anket tekniği benimsenmiştir.³¹ Nitekim araştırmamızda özellikle katılımcılarının yaşadıkları kayıp hakkında konuşmanın üzüntü vermesinden dolayı telefonda konuşmak istememeleri, pandemi koşullarından dolayı yüz yüze görüşmenin mümkün olmaması ve daha fazla kişiye ulaşılmak istenmesinden dolayı bu veri toplama tekniğine başvurulmuştur. Bu metot içerisinde toplamda 10 adet (mülakat soruları) açık uçlu yorumlamaya dayalı soru tipi ve 6 adet demografik bilgilerin istendiği kapalı uçlu soru tipi olmak üzere toplam 16 adet soru tercih edilmiştir. Sorular hazırlanırken bir psikolog ve din psikolojisi alanında çalışan 3 akademisyenden görüş alınmıştır. Soruların son şeklini alması için COVID-19 nedeniyle yakınına kaybetmiş 3 kişi ile ön görüşme gerçekleştirilmiştir. Buradan gelen dönütler doğrultusunda sorulara son şekli verilmiştir.

Araştırma verileri, 2021 Şubat ayı içerisinde toplanmıştır. Türkiye'nin farklı bölgelerinden ulaştığımız katılımcıların büyük bir çoğunluğu, süreç gereği telefonda konuşmak yerine internet üzerinden açık uçlu soruların olduğu e-posta anketini doldurmayı kabul etmişlerdir. Araştırma katılım kriterlerini taşıyan katılımcılara (28 kişi) google forms üzerinden hazırlanmış olan anket formu, ulaştırılmış ve araştırmaya katılımları sağlanmıştır. Her bir anket, katılımcıların gönüllü onam formu onayı alınarak yapılmış ve katılımcılara kişisel bilgilerinin üçüncü kişilerle asla paylaşılmayacağı belirtilmiştir.

3.5. Veri Analizi

Katılımcılardan elde edilen anket verileri, nitel araştırma veri analiz yöntemleri olan içerik ve betimsel analiz metodu ile incelenmiştir. Betimsel analizde daha önce toplanmış olan veriler önceden belirlenmiş olan başlıklar altında özetlenir ve yorumlanır. Daha sonra bu veriler yorumlanarak belli bir sonuca ulaşılmaya çalışılır. Bu analiz türünde güvenilirliği arttırmak için konuşmalardan sıkı sık alıntılara yer verilmiştir.³² İçerik analizi, anketlerden elde edilen verilerin içerisinde belli kavram veya kavramların varlığını, anlamlarını ve ilişkilerini belirlemeye çalışarak metinlerdeki mesaja ilişkin çıkarımlarda bulunmaktır.³³ Çalışmamızda içerik analizi tekniklerinden de kategorisel (tematik) analiz tekniği benimsenmiştir.³⁴ Nitekim bu tekniğe göre elde ettiğimiz kodlar, anlamsal olarak kendilerini kapsayan üst temalar altında toplanmıştır. Daha sonra hazırlanmış olan kod listeleri nitel araştırma veri

³¹ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 54.

³² Kuş, *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri*, 145.

³³ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 240.

³⁴ Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi; Teknikler ve Örnek Çalışmalar* (Ankara: Siyasal Kitabevi Yay., 2014), 19.

analizi konusunda 2 öğretim üyesine yollanmıştır. Uzmanlar daha önceden çıkarılmış olan kodlar üzerinde uzlaştıkları ve uzlaşmadıkları kodlar hakkında geri dönüş bildiriminde bulunmuştur. Son olarak yapılan gözlemler sonucu kodlar arasındaki benzerlik oranı .83 olarak tespit edilmiştir.

Araştırmanın geçerlilik ve güvenilirliğini artırmak için bazı işlemler gerçekleştirilmiştir. İlk öncelikle araştırma sorularına nitelikli ve yeterli cevaplar bulabilmek amacıyla verilerin derinlemesine toplanılmasına özen gösterilmiştir. Bu amaçla daha önce de ifade edildiği üzere veri toplama aracı olan açık uçlu anket soruları için yas ve ölüm psikolojisi alanında uzman 3 akademisyenden görüş alınmıştır. Ayrıca araştırmada veri çeşitliliğini arttırmak amacıyla araştırma için farklı özelliklere sahip olan katılımcıların araştırmaya katılımı sağlanmıştır. Bunun yanında araştırmamızda veri toplama, veri analiz ve sonucun yazılması basamaklarının kendi içerisinde geçerlilik ve tutarlılığını sağlamak amacıyla alanında uzman 2 akademisyenin çalışma hakkında görüş ve önerilerine de başvurulmuştur. Ayrıca çalışma içerisinde elde edilen verilerin gerçeği temsil etme derecesinin öğrenilmesi bakımından katılımcılardan da teyit alınmıştır. Bunun için de analizler ve elde edilen sonuçlar, 3 katılımcı ile paylaşılmış ve sözlü olarak görüşleri alınmıştır. Katılımcılar, yaşadıkları süreç ile yapılan analiz ve çıkarımların doğruluğunu sözlü olarak teyit etmişlerdir. Bütün bunlara ek olarak katılımcılardan elde edilen veriler, muhafaza edilmiş ve hiçbir şekilde üçüncü kişilerle paylaşılmamıştır. Araştırma katılımcılarının isimleri yerine katılımcıların her birisine numara verilmiş ve yaşları belirtilmiştir (Örneğin; 8.Katılımcı, 35. Yaş). Analiz sürecinde katılımcıların ifadelerine sık sık yer verilmiştir. Araştırma bulguları yorumlanırken betimlemeye başvurulmuş ve katılımcıların açıklamalarından alıntılar yapılmıştır.³⁵

4. BULGULAR

4.1. Kayıp Sonrası Yas Tepkileri

Tablo 1: Kayıp Sonrası Yas Tepkileri İle İlgili İçerik Analizi Tablosu

Ana Tema	Alt Tema	Kod Sayısı
Duygusal Tepkiler	Acı ve Üzüntü	30
	Şok ve Şaşkınlık	22
	Çaresizlik	20
	Pişmanlık	6
	Hissizlik	4
	Yalnızlık	4
Davranışsal Tepkiler	Ağla(yama)mak	12
	Bocalamak	5

³⁵ Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yay., 2013), 299-305.

	Çılgılık Atma	2
	Uykusuzluk	1
Bilişsel Tepkiler	İnanamama ve İnkâr	28
	Ölen Kişinin Hayatta Olduğunu Düşünme	24
	Kabullenememe	8
	Nefes Alamama	4
Fiziksel Tepkiler	Titreme	2
	Toplam	172

Katılımcılarla yaptığımız anket sonrasında ölüm sonrası verdikleri tepkiler, içerik analizine tabi tutulmuştur. Yöntem bölümünde de ifade ettiğimiz üzere, bu çalışmada içerik analizi tekniklerinden tematik (kategorisel) analiz tekniği³⁶ kullanılmıştır. Bu amaçla veriler ilk önce anlamsal farklılıklarına göre kodlanmış, buradan elde edilen kodlar kendilerini kapsayan temaların altında toplanmıştır. Tablo 1’de görüldüğü üzere 16 farklı kod 172 defa kodlanmıştır. Bu kodların tamamı, 4 üst tema olan duygusal, davranışsal, bilişsel ve fiziksel tepkiler temaları altında toplanmıştır. Bu 4 tema da ana tema olan yas tepkileri teması altında yer almışlardır. İçerik analizi tablosuna baktığımızda en çok öne çıkan kodları, “acı ve üzüntü”, “ölen kişinin hayatta olduğunu düşünme”, “inanamama ve inkâr”, “şok ve şaşkınlık” şeklinde sıralamak mümkündür. Elde edilen içerik analizi tablosunun geçerliliğini sağlamak amacıyla da katılımcıların yas tepkileri ile ilgili ifadelere aşağıda yer verilmiştir.

Yas süreci bireysel ve kendine has özellikleri barındıran bir süreçtir. Buradan hareketle insan sayısı kadar farklı yas tepkileri ve yas süreçlerinden bahsedilebilir. Araştırmalar, bize kişilerin yas tepkileri üzerinde etkili olan bazı unsurların olabileceğini göstermektedir. Bunlar; kayıp yaşayan kişinin özellikleri, kaybın şekli ve zamanı ve kaybedilen kişi ile olan bağ şeklinde sıralanabilir.³⁷ Araştırmamızda COVID-19 nedeniyle meydana gelen ölümlerin katılımcılar üzerinde olumsuz etkisi olduğu görülmüştür. Bu amaçla katılımcılara “ölüm haberini aldığımızdaki ilk tepkinizi kısaca anlatabilir misiniz?” sorusu yöneltilmiştir: “Şok, tepkisizlik ve ağlama nöbeti geçirdim” (4. Katılımcı, 37 yaş), “İnanamadım, sürekli sürekli emin misiniz? Diye sordum ve oturup ağladım” (8. Katılımcı, 35 yaş), “Her şeyin bittiği an olarak hissettim” (8. Katılımcı, 35 yaş), “Kendimi çok çaresiz hissettim” (21. Katılımcı, 28 yaş), “Hüngür hüngür ağladığımı hatırlıyorum” (23. Katılımcı, 43 yaş). Katılımcıların ifadelerine baktığımızda ortak bazı yas tepkilerinin meydana geldiği söylenebilir. Bunlar sırasıyla; şok, ağlama, hissizlik, öldüğüne inanamama, ölen kişinin halen hayatta olduğunu düşünme vb. şeklinde açıklanabilir. Elde ettiğimiz bu sonu-

³⁶ Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*, 19.

³⁷ Behlül Tokur, *Stres ve Din* (İstanbul: Çamlıca, 2017), 48.

cun literatürle de uyduğu gözlenmiştir. Nitekim Bildik'in (2013) yapmış olduğu araştırma sonucuna göre; sevilen bir insanın kaybının ardından şok, özlem ve inanamama gibi tepkilerin meydana geldiği tespit edilmiştir.³⁸

Ancak; ölüm, her zaman geride kalan bireyler için haberi aldığı ilk anda bir şok etkisi meydana getirmeyebilir.³⁹ Nitekim bir hastalık sonucu yakınına kaybeden kişilerde kayıp öncesinde “*beklentisel yas*” dediğimiz olgu devreye girebilir. Bu durumdaki kişi, kederini ölümden önce daha hastalık haberini ilk aldığı anda yaşama-ya başlayabilir.⁴⁰ Nitekim araştırmamıza katılan bazı katılımcılara baktığımızda yakınlarının COVID-19 hastalığını kaldıramayacaklarını hissettiklerini ve kendilerini yakınlarının ölümüne önceden hazırladıkları görülmüştür. “*Uzun yıllar hasta olduğu hastalıklarına alışık bir şekilde yaşıyorduk*” (1. Katılımcı, 23 yaş), “*Ölüm haberini ilk aldığımda kaldırabileceğini düşünmedim*” (3. Katılımcı, 32 yaş). Katılımcılardan bazıları da bu süreçte doktorların kendilerine önceden ölüme hazırlıklı olmalarını söylediklerini bundan dolayı yakınlarının ölüm haberini sadece üzüntü ile karşıladıklarını ifade etmişlerdir. “*Hastane sürecinin son günlerinde doktorlar kötü habere de hazırlıklı olmamız gerektiğini bizlere söylemişlerdi*”(17. Katılımcı, 21 yaş). Ancak, ölüm her ne kadar beklenen bir durum da olsa geride kalan kişilerde bir şok etkisi meydana getirebilmektedir. Nitekim bazı katılımcıların; “*Biz hani gene çıkar diye bekledik*”(20. Katılımcı, 23), “*Yani hastaneden çıkar diye bekliyorsunuz*”(22. Katılımcı, 36 yaş) ifadelerinde de görüldüğü üzere; büyük bir çoğunlukta yakınlarının hastalığı atlatacağı beklentisinin olduğu anlaşılmıştır. Bundan dolayı ölüm haberini ilk aldıklarında ölüme inanamama, inkâr ve şok gibi bazı tepkiler verdikleri gözlenmiştir. Katılımcıların bu şekilde bir beklenti içerisine girmeleri, çevrelerindeki bazı insanların COVID-19 hastalığını hafif derecede atlatmaları ve bu hastalığın basit bir grip rahatsızlığı olarak algılanmasıyla açıklanabilir.

COVID-19 nedeni ile ölümden önce sevdikleri insanlarla son bir defa görüşmeyen ve helallik alamadığını ifade eden bazı katılımcılar, bu durumun kendileri için çok acı verici olduğunu belirtmişlerdir. “*Çok içimi acıttı*” (16. Katılımcı, 25 yaş), “*Ölmüş gibi hissettirmiyor*”(3. Katılımcı, 32 yaş), “*Ondan helallik alamamak. Bu durum insanı kahrediyor*”(22. Katılımcı, 36 yaş) ifadelerine baktığımızda bu durumun aynı zamanda onların ölümü kabullenmelerini zorlaştırdığı ve kendilerinde üzüntü meydana getirdiği de ifade edilebilir.⁴¹

³⁸ Bildik, “Ölüm, Kayıp, Yas ve Patolojik Yas”, 224.

³⁹ Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm*, 112.

⁴⁰ Vamık Volkan - Elisabeth Zinhl, *Gidenin Ardından*, çev. Işıl Vahip - Müge Kocadere (İstanbul: OA Yay., 2010), 24.

⁴¹ Göka, *Ölme*, 222.

4.2. Kayıp Sonrası Psiko-Sosyal Değişimler

Hayatın olağan akışı içerisinde insanoğlu birçok travmatik olaya maruz kalabilir. Bu bazen bir trafik kazası bazen de sevilen bir yakının ölümü şeklinde karşımıza çıkabilir.⁴² Nitekim Cesur'un (2012) yapmış olduğu araştırma sonucuna göre; bir insanın hayatı boyunca travmatik bir olaya maruz kalma ihtimali %40 ile %70 arasında olduğu tespit edilmiştir.⁴³ Yaşadığımız bu travmatik olaylar, kendisiyle beraber insan hayatında psikolojik, manevi ve sosyal yönden olumlu veya olumsuz⁴⁴ pek çok değişiklik meydana getirebilir.⁴⁵ Zira artık ölüm,⁴⁶ kişi için insan hayatına son vermesinin ötesinde çok daha farklı anlamlar barındırabilir.⁴⁷ Bu değişimler olumsuz yönde olabileceği gibi olumlu yönde de olabilir.⁴⁸ Literatüre baktığımızda insanın travma sonra yaşadığı olumlu değişimler (manevi yönden değişim, hayatın anlamında artış, sosyal ilişkilere daha fazla özen, kendilik algısında olumlu yönde değişim) daha çok "travma sonrası gelişim" ve "travma sonrası büyüme" kavramlarıyla ifade edildiği görülmektedir.⁴⁹ Buradan hareketle bireylerin kayıp sonrası yaşamış oldukları değişimleri anlamak amacıyla katılımcılara "Yakınınızın ölümünün ardından hayatınız ve çevrenizle ilgili bir değişim oldu mu?" Eğer bir değişiklik meydana gelmişse hemen ardından "Şayet bir değişim yaşadysanız biraz açabilir misiniz?" sorusu yöneltilmiştir. Araştırmada katılımcıların 20'sinde (%71) olumlu yönde değişimler meydana geldiği gözlenmiştir.

Travma sonrası bireyde meydana gelen değişimlerden biri de insanlarla olan ilişkilerde olumlu yönde değişimdir.⁵⁰ Nitekim olumlu yönde değişim yaşadığını belirten katılımcılarından 8'i (%29), yakınlarının ölümünün ardından komşu, arkadaş ve aileleriyle olan ilişkilerinde olumlu yönde değişim meydana geldiğini ifade etmişlerdir: "Sevgimi sevdiğime göstermeye başladım"(4. Katılımcı, 37 yaş), "Annemle tartışmamız çok olurdu. Şimdi asla yok, dikkat ederim"(21. katılımcı, 28 yaş), "Artık çocuklara en ufak şeyler için kızamam. Öldükten sonra beni kötü hatırlamalarını istemem"(24. Katılımcı, 42 yaş), "Kardeşime artık çok daha fazla sarılıyorum. Eskiden çok kızılıyordum ama artık ses etmiyorum(28. Katılımcı, 27 yaş)."

⁴² Doğan, "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dini Motivasyon", 214.

⁴³ Gizem Cesur, *Yetişkinlerde Travmatik Yasın ve Travma Sonrası Büyümenin Psikososyal Belirleyicileri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 3-4.

⁴⁴ Doğan, "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dini Motivasyon", 214.

⁴⁵ Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm*, 38.

⁴⁶ Tokur, *Stres ve Din*, 48.

⁴⁷ E. Kubler Ross, *On Death and Dying* (Newyork;Simon and Schuster, 1997), 2-3.

⁴⁸ Itai Ivtzan vd., *İkinci Dalga Pozitif Psikoloji; Yaşamın Karanlık Yanını Kucaklamak* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2020), 124.

⁴⁹ Richard G. Tedeschi- Lawrence G. Calhoun, "The Post-Traumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma", *Journal of Traumatic Stress* 15/1 (2004), 3.

⁵⁰ Ivtzan vd., *İkinci Dalga Pozitif Psikoloji*, 127.

Travmatik bir olaydan sonra insanlarla olan ilişkilerde meydana gelen olumlu değişimlerden birisi de kendileri gibi travma yaşamış olan kişilere karşı empati duygusunun artmasıdır.⁵¹ Örneğin katılımcılardan 3'ü (%11) bu olaydan sonra insanların bu süreçte yaşamış oldukları acıyı daha iyi anladıklarını ifade etmişlerdir: “Virüsten vefat edenlerin acısını ve yakınlarının üzüntüsünü daha iyi anladık”(13. Katılımcı, 33 yaş), “Hastalık depremde, selde ve yangında yakınlarını kaybedip cenazelerine erişemeyen insanların ne kadar acı çektiğini anladım”(1. Katılımcı, 23 yaş).”

Frankl'a göre; hayata anlam katmanın yollarından birisi de gündelik hayatta sevilen bir yakının ölümü gibi acı verici olaylardan anlam çıkartmaktan geçer.⁵² Yalom'un “uyanma deneyimi”⁵³ olarak tarif ettiği bu tür olumsuz yaşantılar,⁵⁴ görünürde hayatımızda stres meydana getirirse de aslında aynı zamanda insan hayatına anlam katan yapılarıdır.⁵⁵ Nitekim travma sonrası gelişimin boyutlarından birisi de hayatın anlamına yönelik olumlu yönde köklü değişimlerin meydana gelmesidir.⁵⁶ Araştırma katılımcılarından 11 kişide (%39), literatürde bahsedildiği gibi hayatın anlamına yönelik pozitif yönde değişim ve dönüşüm yaşadıkları gözlenmiştir. Bu katılımcılardan 6'sı (%21), hayatın değerini daha çok anladıklarını ifade etmiştir: “Ertesi gün tamam sabah bir kalkıyorsunuz. Güneş bir doğuyor, önce. Sen o an tamam bir acı çekiyorsun ama hayat buymuş değerini bil diyorsun. Bir yandan”(25. Katılımcı, 38 yaş), “Hayat boş bir yer değilmiş”(26. Katılımcı, 32. yaş), “Yaşadığım hayatın değerini fark ettim”(21. Katılımcı, 28 yaş) 3 katılımcı (%11) ise, geçmiş yaşantılarını gözden geçirdiklerini söylemişlerdir: “...bir de sen de şu oluyor; acaba doğru bir hayat yaşadım mı mesela kendini sorguluyorsun”(27. Katılımcı, 19. yaş). Doğan'ın (2020) şehit yakınları ve gaziler üzerine yapmış olduğu araştırma sonucuna göre; katılımcılarda geçmiş yaşamlarına nazaran hayatın anlamına yönelik daha çok olumlu yönde değişim ve dönüşümler (sağlığın önemini kavrama, yaşamı bir lütuf olarak görme vb.) yaşadıkları gözlenmiştir.⁵⁷

Travma sonrası hayatın anlam kazanması ile ilgili meydana gelen değişim boyutlarından birisi de önemsiz şeylere fazla takılıp kalmama⁵⁸ ve küçük şeylerin de

⁵¹ Doğan, “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dini Motivasyon”, 216.

⁵² Viktor E.Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığığı*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yay. 1994), 32.

⁵³ Irvin Yalom, *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit (İstanbul: Kabcı Yay., 2008), 37.

⁵⁴ Ivtzan vd., *İkinci Dalga Pozitif Psikoloji*, 18.

⁵⁵ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din; Logoterapik Bir Araştırma* (İstanbul: İnsan Yay., 2018), 41.

⁵⁶ Doğan, “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dini Motivasyon”, 215.

⁵⁷ Mebrure Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yay., 2020), 189.

⁵⁸ Ivtzan vd., *İkinci Dalga Pozitif Psikoloji*, 127.

değerini anlamaktır.⁵⁹ 2 katılımcı (%7), bu yönde fikir beyan etmişlerdir: “*Tabii ki değişti öyle artık her şeyi kafama takmıyorum*”(20. Katılımcı, 23 yaş), “*Hayatta ne kadar gereksiz şeylere takılıyormuş insan onu anladım*”(25. Katılımcı, 38 yaş).

Sevilen bir yakının ölümü, psikolojik dünyamızda ölümü derinden hissetmemize yol açabilir. Ölümlü bir varlık olduğunu hisseden birey, gideceğini düşündüğü ölümden sonraki hayata yönelik bir takım hazırlıklar içerisine girebilir. Kişi bu süreçte dini ritüellere olan katılımı artırabilir veya her şeyi kontrolü altında tuttuğunu düşündüğü üstün güç olarak gördüğü Tanrıya yönelebilir.⁶⁰ Kısacası travma sonrası gelişimin de unsurlarından birisi olan dini ve manevi yaşantısında olumlu yönde değişim yaşanabilir.⁶¹ Bazı kişilerde bu yönde değişimler gözlenmiştir. Nitekim katılımcılar bu süreçte ölümü daha derinden hissettiklerini; “*Ölümün ne kadar yakın olduğunu anladım*”(13. Katılımcı, 33 yaş), “*Ölümün her an ve her yerde olabileceğini anladım*”(2. Katılımcı, 21 yaş), kendilerini Allah’a daha yakın gördüklerini “*Kendimi Allah’a yakın hissettim*”(25. Katılımcı, 38 yaş), ahiret hayatını daha çok önemsemeye başladıklarını: “*Hayırlı amel işlememiz gerektiğini anladım*”(6. Katılımcı, 22 yaş), “*Yani elbet öleceğiz. Önemli olan hazırlıklı olup olmadığımız*”(14. Katılımcı, 35 yaş), haram ve helal hassasiyetlerinin arttığını: “*Şöyle, biz ticarete harama helale çok dikkat etmezdik, ona dikkat ediyorum artık. Onun bende hakkı kalsın daha iyi*”(24. Katılımcı, 42 yaş)) ifade etmişlerdir. Nitekim elde ettiğimiz bu bulgunun alandaki diğer yapılan çalışmalarla da benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir. Kula’nın (2002) yaptığı araştırma sonucuna göre; deprem sonrası insanların büyük bir çoğunluğunun dini ve manevi yaşantılarında daha çok olumlu yönde değişim meydana geldiği tespit edilmiştir.⁶²

Sevilen bir yakının ölümüne şahitlik etmek, bireyde her zaman olumlu ya da olumsuz yönde bir takım değişimler meydana getirmeyebilir.⁶³ Nitekim katılımcılardan 4 kişi (%14), kayıp sonrası herhangi bir değişiklik (olumlu-olumsuz) yaşamadıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcıların bunun sebebini ise kayıp öncesi bir ölüm bilincine sahip olmaları ile açıkladıkları görülmüştür: “*Her zamanki gibi vadesi yeten ölür şuurundaydık*”(11. Katılımcı, 32 yaş), “*Çok değişiklik olmadı her an ölümün başımıza geleceğinin farkındaydık*”(19. Katılımcı, 27 yaş).

⁵⁹ Canan Kömürçü, *Diyaliz Hastaları ve Bakım Verenlerinde Stresle Baş Etme Stratejileri Sosyal Destek ve Maneviyat Algısının Travma Sonra Büyümeye Etkisi* (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 18.

⁶⁰ Sami, *Ateistler de Yas Tutar*, 142.

⁶¹ Kömürçü, *Diyaliz Hastaları ve Bakım Verenlerinde Stresle Baş Etme Stratejileri*, 18.

⁶² Kula, “Deprem ve Dini Başa Çıkma”, 250.

⁶³ Said Sami vd. “COVID-19 Sürecinde Gençlerde Hayatın Anlamına Yönelik Değişim ve Dönüşümler”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (Aralık 2020), 248.

Travmatik yaşantılar bazen geride kalan kimselerin yaşamlarında olumsuz bazı değişimler de meydana getirebilir.⁶⁴ Travma sonrası stres bozukluğu olarak da ifade edilen⁶⁵ bu durumdaki bir kişide yaşamın anlamsız olduğu; yaptığı şeylerin hiçbir anlam ifade etmediği; korku, kaygı ve stres gibi duygular meydana gelebilir.⁶⁶ Nitekim çalışmamızda katılımcılarından 4 kişinin (%14) bu süreç sonrasında ölüm kaygılarının artması ve yaşamın kendileri için anlamsızlaşması gibi bazı travma sonrası stres bozukluğu belirtileri gösterdikleri gözlenmiştir: “Hayat sizin için anlamsızdır ve güvensizdir artık”(1. Katılımcı, 23 yaş), “Korona virüsü çok ciddiye aldım ve ciddi anlamda neredeyse hiç dışarı çıkmadım. Bu sebepten dolayı ölmek istemiyorum”(5. Katılımcı, 25 yaş), “Amcamın ölümünden sonra sanırım bende baya bir hastalık takıntısı meydana geldi”(28. Katılımcı, 27 yaş).”

Sonuç olarak katılımcılarda ölüm sonrası olumlu veya olumsuz yönde bazı değişiklikler meydana geldiği gözlenmiştir. Bu değişikliklerin meydana gelmesinde birçok etkenin rol oynadığı söylenebilir. Araştırmalar, bize süreç esnasında kişilerin aldıkları sosyal desteğin⁶⁷ ve olumlu dini başa çıkma stratejilerinin travma sonrası gelişimin ortaya çıkma olasılığını arttırdığını⁶⁸ olumsuz dini başa çıkma stratejilerinin ise travma sonrası stres semptomlarına⁶⁹ neden olabileceğini göstermektedir.⁷⁰

4.3. Kayıp Sonrası Dini Başa Çıkma

Her şeyin yolunda gittiği bir anda sevilen bir yakının ani ölümü, bireyde üzüntü, kaygı, stres ve anlam kaybı duygularını meydana getirebilir.⁷¹ Sevdiği bir yakınına travmatik şekilde kaybeden kimse, hayatı üzerinde kontrolü sağlamak, anlamsızlık duygusunu ortadan kaldırmak ve stres verici durumla mücadele etmek amacıyla destek arayabilir.⁷² Nitekim kişinin yaşamış olduğu bu stres verici durumlarla başa çıkmada dini inancın da önemli bir işlevi olabilir.⁷³ Özellikle kendimizi çaresiz hissettiğimiz bu gibi acı verici durumlarda dini inanç, içerisinde barındırdığı umut, iyimserlik, sabır, şükür gibi erdemlerle yaşadığımız olayı anlamlandırarak stresle mücadele konusunda bizlere tahammül gücü verebilir.⁷⁴

⁶⁴ Ivtzan vd., *İkinci Dalga Pozitif Psikoloji*, 134.

⁶⁵ Tedechi- Calhoun, "The Post-Traumatic Growth Inventory", 2.

⁶⁶ Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığığı*, 25.

⁶⁷ Kömürcü, *Diyaliz Hastaları ve Bakım Verenlerinde Stresle Başetme Stratejileri*, 19.

⁶⁸ Doğan, "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dini Motivasyon", 218.

⁶⁹ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din; Psiko-Sosyal Uyum Ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitapevi Yay., 2007), 51.

⁷⁰ Kenneth I. Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", çev. Ali U. Mehmedoğlu, *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran, 2005), 288.

⁷¹ Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm*, 237.

⁷² Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 28.

⁷³ Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 63.

⁷⁴ Ali Ayten, *Din ve Sağlık; Kavram, Kuram ve Araştırma* (İstanbul: Marmara Akademi Yay., 2020), 26.

Araştırmaya katılan katılımcılara “*Bu süreçte din ve maneviyatın destek sağladığını düşünüyor musunuz?*” sorusunu yönelttik. Katılımcıların tamamı bu süreçte dini inancın stresle mücadele konusunda etkili olduğunu beyan etmişlerdir: “*Tabii ki inanıyorum. Dini inanç olmasa insanın bu süreçte kafayı yiyeceğini düşünüyorum*”(3. Katılımcı, 32 yaş), “*Evet inanıyorum. İnsanın elinden hiç bir şey gelmediğinde her şeye gücü yeten bir zata inanmak bütün yükü alıyor omuzlarınızdan* (8. Katılımcı, 35 yaş), “*İmanımız olmasa yaşadıklarımızın zerresine tahammülümüz olmazdı*”(9. Katılımcı, 28 yaş). Araştırma katılımcılarından birisinin “*Dindar insanlar eğer isyan etmezler ve sabrederlerse karşılığını rabbimizden alacağına inanıyoruz*” (1. Katılımcı, 23 yaş) İfadesinde görüldüğü üzere dini başa çıkma, kişiden kişiye değişiklik gösterebilir. Nitekim bazen kişi başına gelen durumlardan dolayı Tanrıya küsebilir, isyan edebilir veya onu suçlayabilir. Olumsuz dini başa çıkma olarak da ifade edilen bu durum,⁷⁵ bireyde üzüntü, umutsuzluk, kaygı, yorgunluk ve cezalandırılmış olma duygularını artırabilir.⁷⁶ Harris vd. (2008) yapmış olduğu araştırma sonucuna göre; olumlu dini başa çıkmanın travma sonrası büyümeyi pozitif yönde yordadığı bulunurken, olumsuz dini başa çıkmanın da travma sonrası stres bozukluğu belirtilerini arttırdığı tespit edilmiştir.⁷⁷ Ancak bütün bunlardan sonra katılımcıların ifadelerine baktığımızda hiç birisinde “*Allah neden bu belayı benim başıma getirdi*”, “*Allah neden bana bu cezayı veriyor*”, “*Zaten Allah hep benim başıma getirir*” gibi isyan ve kızgınlık ifade eden olumsuz bulgulara rastlanmamıştır. İlerleyen bölümde de ifade edileceği üzere katılımcıların büyük bir çoğunluğu yaşadıkları bu kayıpları Allah’ın takdirinin bir sonucu veya imtihan şeklinde algılamaktadırlar. Elde ettiğimiz bu sonucun literatürle de örtüştüğü söylenebilir. Göcen vd.’nin (2019) yapmış olduğu araştırma sonucuna göre; ebeveyn kaybı yaşamış olan üniversite öğrencilerinin büyük bir çoğunluğu için rahatlatan, koruyan ve merhamet sahibi olarak tasavvur edilen tanrının, bir sığınma merci olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Ayrıca katılımcıların cezalandırıcı bir tanrı algısına sahip olmadıkları ve yaşadıkları ebeveyn kaybını kendileri için bir ceza olarak görmedikleri kaydedilmiştir.⁷⁸

İnancın yas sürecinde insanlara sağladığı katkılardan birisi de şüphesiz sevilen insanlarla ölümden sonra kavuşulacağını vaad etmesidir.⁷⁹ İslam dini literatüründe ahiret hayatı⁸⁰ olarak da ifade edilen bu inanç⁸¹ bireylerin psikolojik dünyalarında

⁷⁵ Pargament, “Acı ve Tatlı”, 296-297.

⁷⁶ Ayten, *Din ve Sağlık*, 18.

⁷⁷ J. Irene Harris vd., “Christian Religious Functioning and Trauma Outcomes”, *Journal Of Clinical Psychology* 64/1 (2008), 23.

⁷⁸ Gülüşan Göcen – Merve Genç, “Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma”, *Bilimname* 40/4 (2019), 338.

⁷⁹ Göka, *Ölme*, 200.

⁸⁰ Tokur, *Stres ve Din*, 126.

⁸¹ el-Rûm Suresi 30/50. / el-Râd Suresi 13/23-24.

umut ve iyimserlik⁸² duygusu meydana getirerek⁸³ kayıpla mücadelede olumlu katkılar sağlayabilir.⁸⁴ Nitekim katılımcılar bu süreçte en çok destek aldıkları unsurlardan birisinin ölümden sonra sonsuz bir hayatta sevdikleri insanlarla kavuşacakları düşüncesinin olduğunu ifade etmişlerdir: “Ölüm, aslında bir yok oluş değil. Yeni bir hayatın başlangıcı olduğu duygusu, bana psikolojik olarak bu durum karşısında dayanma gücü veriyor” (7. Katılımcı, 32 yaş), “Ahiret inancı olmazsa, ölümün Allah’tan gelip Allah’a gittiğimiz bir yolculuk olduğunu bilmesem insan aklını kaybedebilir.” (16. Katılımcı, 25. yaş), “İnsan sevdiğinin vefat ettiğini duyduğunda önce yok olmuş hissine kapılıyor. Fakat yüce dinimiz onun yok olmadığını yalnızca dünyasını değiştirdiğini bize öğretiyor” (11. Katılımcı, 32 yaş).”

Ahiret inancı, sadece öteki dünyada kavuşmayı değil aynı zamanda bu dünyada çekilen sıkıntıların karşılığının öteki dünyada Tanrı tarafından verileceğine dair bir umudu da ifade eder. Nitekim 3 katılımcı (%11) yakınlarının COVID-19 gibi salgın bir hastalık sonucu ölmesinden dolayı ahirette şehit sevabı alacaklarına inandıklarını ve bu durumun onlarda rahatlama meydana getirdiğini ifade etmişlerdir: “Bu gibi salgın hastalıklarla vefat eden insanların Allah’ın huzuruna inşallah şehit hükmünde çıkacağına dair ümit besleyerek teselli buluyoruz” (1. Katılımcı, 23 yaş). Elde ettiğimiz bu sonuç literatürle de benzerlik göstermektedir. Nitekim Kula’nın (2002) yapmış olduğu araştırma sonucuna göre; deprem sonrası yakınlarını kaybeden kişilerin en çok destek aldıkları dini başa çıkma unsurları arasında Ahiret düşüncesinin olduğu tespit edilmiştir.⁸⁵ Köse vd.’nin (2006) yapmış oldukları araştırma sonucuna göre; yakınlarını kaybeden kimseler, bu kayıpları Allah’ın bir takdiri olarak gördüklerini ve Allah’a ve ahiret hayatına olan inançları sayesinde kabullenbildiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca depremezeler sadaka, tevekkül, sabır ve şehitlik gibi dini içerikli kavramlar aracılığıyla kaybın yol açtığı stres verici duruma mücadelede destek bulduklarını ifade etmişlerdir.⁸⁶

İnançları gereği sevdikleri yakınlarının yokluğa değil yeni bir yaşama gözlerini açtığına inanan bireyler, kayıp sonrası yakınlarına katkısı olduğunu düşünerek bazı dini ritüeller gerçekleştirebilir. Katılımcıların bu ritüelleri ölen yakınlarının Cennete gitmesi, Allah karşısında sorgularının kolaylaşması düşüncesiyle yaptıkları söylenebilir. Bu şekilde gerçekleştirilen dini ritüeller, kişinin kayba alışmasını da kolaylaştırabilir.⁸⁷ Nitekim katılımcılardan bazıları bu süreçte sadaka vermek, Kuran-ı Kerim okumak, namaz kılmak ve dua etmek gibi dini ritüellerden destek aldıklarını

⁸² Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 93.

⁸³ Tokur, *Stres ve Din*, 126.

⁸⁴ Özçetin, “Diyarbakır Bölgesinde Yas ve Din İlişkisi”, 16.

⁸⁵ Kula, “Deprem ve Dini Başa Çıkma”, 247.

⁸⁶ Ali Köse –Talip Küçükcan, *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Emre Yayınları, 2006), 141.

⁸⁷ Sami, *Ateistler de Yas Tutar*, 235.

ifade etmişlerdir: “*Bol bol dua ettim. Dedim rabbim onu başıyla*” (21. Katılımcı, 28 yaş), “*Onun arkasından bir iki fakir aileye hayır hasenat verdim. Onun için işte. Allah kabul eder dedik*” (26. Katılımcı, 32 yaş) “*Onun arkasından bir Kur’an-ı Kerim okumak bile seni rahatlatıyor*”(22. Katılımcı, 36 yaş), “*O anda kendinizi sürekli bir başımıza hissediyorsunuz. O anda ben sürekli dua ettim çünkü çok acı vericiydi gerçekten o anda Allah’tan başka sığınacak ne kaldı ki*” (25. Katılımcı, 38 yaş).” Elde ettiğimiz bu sonucun literatürle de uyduğu söylenebilir. Gökmen’in (2018) yaptığı araştırma sonucuna göre; yakınlarını kaybeden kişilerin büyük bir çoğunluğunun ölen yakınlarının ardından sadaka verdiği, Kur’an-ı Kerim okuduğu ve yemek dağıttığı tespit edilmiştir.⁸⁸ Şehit yakınları ve gaziler ile yapılan bir başka araştırmada katılımcıların büyük bir çoğunluğunun, kaybın yol açmış olduğu stres verici durumla mücadelede duayı bir başa çıkma aracı olarak daha sık kullandıkları gözlenmiştir.⁸⁹

Yas sürecinde kaybın kendisi kadar kayba yüklediğimiz anlam da bizlere başa çıkma sürecinde olumlu katkılar sağlayabilir. Yaşadığı olayların üstün bir yaratıcı güç tarafından başına geldiğini düşünen kişi, bu yaşanan olayların anlamsız olmayıp bir planın parçası olduğunu (kader düşüncesi) düşünebilir.⁹⁰ Ayrıca bu acı verici hadiseye göğüs gerebildiği takdirde karşılığını alacağını düşünmesi, (imtihan düşüncesi) bireyin direncini arttırabilir.⁹¹ Buradan hareketle kişilerin bu sürece karşı takındıkları tavrı öğrenmek amacıyla katılımcılara “*Son olarak yaşadığımız bu süreci nasıl anlamlandırıyorunuz?*” şeklinde bir soru yönelttik. Katılımcılardan 6 kişi yaşanan bütün bu olayların bir imtihan olduğunu düşünürken: “*Her şeyde bir hayır vardır kimin varlığı kiminin yokluğu imtihandır*”(9. Katılımcı, 28 yaş). “*İmtihan başa ne denilebilir ki*”(22. Katılımcı, 36 yaş), 4 kişi de (%14) bu süreci Allah’ın takdiri olarak yorumlamıştır: “*Allah’ın takdiri ve tecellisi olarak düşünüyorum her şey yeri ve zamanı geldiğinde yaşanır şeklinde düşünüyorum ve anlıyorum*” (17. Katılımcı, 21 yaş). Katılımcılardan 6 kişiye (%22) yaşanan bütün bu virüs sürecinin insanlara yeryüzündeki hatalarından dolayı yollanmış bir ders (ilahi uyarı) olduğunu ifade etmişlerdir: “*Allah günaha gazap eder. Halimizi düzeltmek için bir uyarı*” (12. Katılımcı, 17 yaş), “*Ben insanın bu dünyaya öyle başıboş yollandığına inanmıyorum. Ne yani insan sadece yemek içmek için gelmiş olamaz öyle, insan bence rabbini unuttu. Baksanıza tecavüzler, cinayetler hepsi o kadar arttı ki Allah madem siz böylesiniz alın da biraz kendinize gelin dedi. İnsanlar da bu virüsle imtihan oldu*” (26. Katılımcı, 32 yaş).” Işık’ın (2015) yaptığı araştırma sonucuna göre; ebeveyn kaybı yaşamış olan kişiler, kader inancı ve imtihan düşüncesinin kayıp sonrası başa

⁸⁸ Gökmen, *Yas ve Dini Başa Çıkma*, 239.

⁸⁹ Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 226.

⁹⁰ Tokur, *Stres ve Din*, 111.

⁹¹ Hayati Hökekleli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yay., 2008), 142.

çıkma sürecinde kendilerine olumlu katkı sağladıklarını ifade etmişlerdir.⁹² Ateş'in (2019) şehit ve gazi yakınları üzerine yapmış olduğu araştırmada katılımcıların yaşadıkları acı verici olayı anlamlandırırken İslam dininde yer alan kader ve imtihan inancından destek aldıkları tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmaya göre imtihan ve kader düşüncesinin, kişilerde stres verici durumu pozitif yönde anlamlandırarak başa çıkma sürecine olumlu yönde katkısı tespit edilmiştir.⁹³

İnsan mutluluklarını paylaşmak istediği gibi acılarını da paylaşmak ister. Seviilen bir yakının ölümü gibi acı verici durumlarda insan çevresinden sosyal destek alma ihtiyacı hissedebilir.⁹⁴ Şüphesiz yas sürecinde Türk İslam kültürünün sağladığı önemli sosyal destek unsurlarından birinin de taziye kültürü olduğu söylenebilir.⁹⁵ Ancak COVID-19 nedeniyle yakınlarını kaybeden kişiler, genellikle bulaş riski nedeniyle yakınlarının cenazelerini görememekte, cenaze namazlarını toplu kılamamakta⁹⁶ ve taziye gibi dini bir takım merasimleri yerine getirememektedirler.⁹⁷ Buradan hareketle başa çıkma sürecinde dini inancın sağlamış olduğu bu sosyal destekten mahrum kalan kimseler kendilerini tehlike altında ve yalnız kalmış hissedilmektedirler.⁹⁸ Buradan hareketle katılımcılara “Ölen yakınınızın ardından taziye, mevlit okutmak, yedisinde ve kırkında Yasin okutmak gibi dini bir ritüel gerçekleştirdiniz mi?” şeklinde soru sorduk. 20 katılımcı (%71), bu süreçte ölen yakınlarının ardından toplu bir şekilde taziye töreni, 7’si ve 40’ında Yasin suresi ve mevlit okutmak gibi dini-kültürel ritüellerin hiçbirisini yapamadıklarını ifade etmişlerdir. Bunun akabinde “Bu durum size neler hissettirdi?” sorusuna katılımcılar şu şekilde cevap vermişlerdir: “Tabii ki bu durumda bir vefasızlık hayırsızlık etmişiz gibi garip bir mahcubiyet duyuyorum”(8. Katılımcı, 35 yaş), “Acımızı kimseyle paylaşmamak çok üzücüydü. Acımızı içimizde yaşadık”(16. Katılımcı, 25. yaş), “Üzerimize tam düşeni yapamadık gibi hissediyorum. Bir kişinin öldüğünü biliyorsunuz ama kabullenemiyorsunuz”(21. Katılımcı, 28 yaş), “Çok garipti insan kendisini yalnız hissediyor”(22. Katılımcı, 36 yaş).” Elde edilen bu sonucun literatürle de uyduğu söylenebilir. Nitekim Özcan’ın (2019) mülteciler üzerine yapmış olduğu araştırma sonucuna göre; sosyal destek almış olan bireylerin, almayan kimselere göre benlik saygısı ve ruh sağlığı puanları daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁹⁹

⁹² Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm*, 190.

⁹³ Nesibe Esen Ateş, “Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gazileri ve Gazi Aileleri Örneği”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 148.

⁹⁴ Sami, *Ateistler de Yas Tutar*, 230.

⁹⁵ Mehmet Çınar, “Yas Psikolojisi: Yas ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Turkish Studies* 12/2 (Mart, 2017), 71.

⁹⁶ Feyza Çelik – Nermin Gündüz, “COVID-19 Pandemisinde Yas”, *Klinik Psikiyatri Dergisi* 23/4 (2020), 100.

⁹⁷ Savaş, “COVID-19 Sürecinde Yas”, 84.

⁹⁸ Göka, *Ölme*, 193.

⁹⁹ Zeynep Özcan, “Göçün Travmatik Etkilerini Azaltmada Sosyal Desteğin Rolü Üzerine Deneysel Bir Araştırma”, *Bilimname* 37/1 (2019), 1014-1015.

Bu süreçte insanların sosyal destekten mahrum kalmalarının en önemli sebebi virüsün bulaş endişesidir.¹⁰⁰ Özellikle virüsün kalabalık yerlerde daha fazla bulaşma riskinden dolayı insanlar taziye töreni ve mevlit okutmak gibi dini ve kültürel ritüeller düzenleseler de çevrelerindeki insanların katılımı olamamaktadır. Yaşanılan kayıpların tamamının COVID-19 sonucu meydana gelmesinden dolayı, bu süreçte 5 katılımcı (%18), sosyal çevrelerindeki bazı insanların “*Acaba ben de virüs kaparmıyım?*” korkusuyla kendilerine destek olmaya gelemediklerini ifade etmişlerdir: “*Çünkü zaten amcam ölmüş. Bir de insanlar da gelmeye korkuyor. Değişik bir duygu içinizde bir şeyler yarım kalmış hissediyorsun*”(25. Katılımcı, 38 yaş) “*Bizim üst komşumuz telefonla aramış annemi demiş işte biz gelecektik ama hastalığım var kokuyorum diye*”(28. Katılımcı, 27 yaş). “*Düşününün yakınınız ölmüş insanlar gelemiyor. Aynı binada olduğumuz komşularınız bile gelemiyor korkuyorlar. Bu durum size kötü hissettiriyor*” (27. Katılımcı, 19 yaş).”

Daha önce de değindiğimiz üzere kayıp sonrası insanların başa çıkma sürecine katkı sunan unsurlardan birisi de defin ve cenaze merasimidir.¹⁰¹ Nitekim cenaze namazı kılmak ve ölen kişinin toprağa verilmesine şahit olmak geride kalan yakınlar için ölümün anlamlandırılması,¹⁰² kabul edilmesi ve acının paylaşılması gibi önemli katkılar sunabilir.¹⁰³ Buradan hareketle katılımcılara “*Ölen yakınınızın cenazesine katılabildiniz mi?*” şeklinde bir soru yönelttik. 19 (%68) katılımcı, yakınlarının cenaze törenine COVID-19 virüsünde dolayı katılamadıklarını ifade etmişlerdir. Bu katılımcılara hemen ardından “*Peki buna katılamamak sizlere neler hissettirdi?*” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılar bu durumun onlarda üzüntü ve ölümü kabullenememe duygusu meydana getirdiğini ifade etmişlerdir: “*Yani şöyle söyleyeyim. Hani yakınınız kanser hastası olur ya onu bile gidip defnedebilirsiniz ama burada onu bile yapamıyorsunuz. Öldüğüne bile inanamıyorsunuz*”(23. Katılımcı, 43 yaş), “*Birkaç kişi ile namazı kılınıp defnedildi. Bunlar ölümden daha fazla yaralıyor*”(13. Katılımcı, 33 yaş), “*Çok garip bir duygu, sanki amcam başka bir ülkede ölmüş de gidemiyoruz gibi*”(21. Katılımcı, 28 yaş), “*Bu berbat bir durum. Hani dedem ölmüş ve onun son işlemlerini bile bizim tanımadığımız insanlar yapıyordu. Sanki benim dedem değilmiş gibi yaklaşamıyorsunuz bir sürü beyaz kıyafetli insan*”(26. Katılımcı, 32 yaş).”

22 katılımcının aksine 6 katılımcı (%22), bu süreçte ölen yakınlarının ardından kısmi de olsa dini birtakım ritüelleri yapabildiklerini ve bu durumun onlarda huzur ve rahatlama meydana getirdiğini belirtmişlerdir: “*Ben Kur’an okudum. Bunu yapmak bir nebze de olsa içimi rahatlattı*”(7. Katılımcı, 32. yaş) “*Hayırda bulunmak,*

¹⁰⁰ Savaş, “COVID-19 Sürecinde Yas”, 85.

¹⁰¹ Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm*, 270.

¹⁰² Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 160.

¹⁰³ İvtzan vd., *İkinci Dalga Pozitif Psikoloji*, 160.

bizler için teselli oldu”(6. Katılımcı, 22 yaş), “Onu unutamadığımızı ve okunan dualardan haberdar olma hissi heyecanlandırdı” (18. Katılımcı, 36 yaş). 4 (%14) katılımcı bu süreçte önlemler kapsamında gerçekleştiremedikleri dini ritüelleri telefon ve internet üzerinden gerçekleştirdiklerini ve bunun onlarda huzur ve mutluluk meydana getirdiğini beyan etmişlerdir: “Telefonla organize olarak hatim ve tevhitler okuduk. En azından vazifemizi yerine getirdik. Tek yumruk olmak mutlu etti” (12. Katılımcı, 17 yaş), “Vazifemizi yerine getirmiş olmanın huzurunu yaşadık” (13. Katılımcı, 33 yaş).

SONUÇ

Elde edilen veriler ve diğer araştırma bulguları karşılaştırıldığında şu sonuçlara ulaşılmıştır: COVID-19 nedeniyle sevilen bir yakının ölümünün ardından katılımcılarda ölüme inanamama, ölümü kabullenememe ve inkâr duygularının daha yoğun olduğu gözlenmiştir. Meydana gelen bu durum, katılımcıların son bir defa yakınlarını görememeleri, kaybın ani olması ve defin veya taziye gibi ölümü kabullenmeyi kolaylaştırıcı ritüeller gerçekleştirememeleriyle açıklanabilir.

Sevilen bir yakının ani ölümü, 5 ayı geçen bir süreye rağmen katılımcıların çoğunluğunda hayatın daha anlamlı hale gelmesi, olumlu sosyal ilişkiler, empati duygusunda artış, dini ve manevi yaşantıda olumlu gelişimler gibi travma sonrası büyümeyi ifade eden belirtilerin, daha yüksek olduğu gözlenmiştir. Katılımcıların daha çok olumlu dini başa çıkma stratejilerini benimsedikleri düşünüldüğünde bu durumun ortaya çıkmasının literatürle de uygunluk gösterdiği söylenebilir. Ancak kısmi de olsa katılımcıların bazılarında hayatın anlamsızlaşması, ölüm kaygısı ve korkusunda artış gibi olumsuz psiko-sosyal değişimler de tespit edilmiştir.

Araştırmamızda kaybın yol açtığı stres verici durumla mücadele konusunda dini ve manevi öğelerin daha çok olumlu yönde katkısı olduğu gözlenmiştir. Katılımcıların olumsuz dini başa çıkma yönteminden daha çok olumlu dini başa çıkma stratejilerinden faydalanmışlardır. Bunlar kaybın bir imtihan olarak algılanması, şükür, ölen yakınlı kayıp sonrası kavuşulacağı düşünülmesi, ölen kişinin ardından dini birtakım ritüellerin yerine getirilmesi, dua, sabır ve kader düşüncesi olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Ancak içerisinde bulunduğumuz süreç gereği ölen kişilerin ardından dini-kültürel birtakım ritüellerin (defin ve taziye işlemleri, 7’si ve 40’ında Kur’an-ı Kerim ve mevlit okutmak vb.) yapılamaması da, katılımcıların sosyal destekten mahrum kalmalarına ve ölümü kabullenememelerine neden olduğu gözlenmiştir.

Son olarak çalışmanın nitel bir çalışma olması bakımından genellenememesi ve kesitsel bir çalışma olması araştırmanın sınırlılıklarındandır. Bu açıdan gerek COVID-19 nedeniyle meydana gelen yas sürecinde ortaya çıkan değişim ve dönüşümleri ve gerekse dini inancın bu süreç üzerindeki etkisini anlamak için boylam-

sal, nicel ve karma çalışmaların da yapılmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca COVID-19 nedeni ile kayıp yaşayan bireylerde ortaya çıkabilecek travma sonrası gelişim ve stres bozukluğu ile dini başa çıkma (olumlu-olumsuz) ilişkisini ele alan çalışmalar da yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık; Kavram, Kuram ve Araştırma*. İstanbul: Marmara Akademi Yay., 2020.
- Ateş, Nesibe Esen. “Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 429-425. <https://doi.org/10.33718/tid.546770>
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din; Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yay., 2018.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2000.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yay, 2013.
- Bildik, Tezan. “Ölüm, Kayıp, Yas ve Patolojik Yas”. *Ege Tıp Dergisi* 52/4 (Haziran, 2013), 223-229.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi; Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi Yay., 2014.
- Cesur, Gizem. *Yetişkinlerde Travmatik Yasın ve Travma Sonrası Büyümenin Psikososyal Belirleyicileri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Çelik, Feyza – Gündüz, Nermin. “COVID-19 Pandemisinde Yas”. *Klinik Psikiyatri Dergisi* 23/4 (2020), 99-102. <https://doi.org/10.5505/kpd.2020.15807>
- Çınar, Mehmet. “Yas Psikolojisi: Yas ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Turkish Studies* 12/2 (Mart, 2017), 57- 74.
- Çubuk, Betül. “COVID-19 İle Gelen Kayıp, Yas ve Depresyon”. *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 90-99.
- Doğan, Mevrure. “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü”. *Turkish Studies* 13/25 (Aralık 2018), 207-230. [tps://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14583](https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14583)
- Doğan, Mevrure. *Acıdan Erdeme Yolculuk Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din*. İstanbul; Çamlıca Yay., 2020.
- Ertem, Melike. “COVID-19 Pandemisi ve Sosyal Damgalama”. *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 5/2 (Haziran, 2020), 135-138.

- Emiral, Emrah vd. "COVID-19 Pandemisi ve İntihar". *ESTÜDAM Halk Sağlığı Dergisi* 5/1 (Eylül, 2020), 138-147.
- Frankl, Viktor E. *Duyulmayan Anlam Çılgığı*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yay., 1994.
- Göcen, Gülüşan – Genç, Merve. "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma". *Bilimname* 40/4 (2019), 313-349.
- Göka, Erol. *Ölme, Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yay., 2010.
- Gökmen, Ayşe. *Yas ve Dini Başa Çıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi*. Rize: RTE Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Harris, J. Irene vd. "Christian Religious Functioning and Trauma Outcomes". *Journal Of Clinical Psychology* 64/1 (2008), 17-29. <https://doi.org/10.1002/jclp.20427>
- Hökeleki, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yay., 2013.
- Hökeleki, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yay., 2008.
- Ivtzan, Itai vd. *İkinci Dalga Pozitif Psikoloji; Yaşamın Karanlık Yanını Kucaklamak*. İstanbul: Kaknüs Yay., 2020.
- Işık, Zehra. *Sen Öldün Ben Büyüdüm Anne ve Babası Ölen Yetişkinler Üzerine*. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Köse, Ali – Küçükcan, Talip. *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psikososyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Emre Yayınları, 2006.
- Kubler Ross, Elisabeth. *On Death and Dying*. Newyork; Simon and Schuster, 1997.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 235-255.
- Kuş, Elif. *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri; Sosyal Bilimlerde Araştırma Teknikleri Nitel mi? Nitel mi?*. Ankara: Anı Yay., 2003.
- Lazarus, Richard - Folkman. *Susan Stress Aprassial Copin*. Newyork: Springer Publishing, 1984.
- Nytinga, Brian. "Impact of COVID-19 on loss and grief: a personal lens". *British Journal of Community Nursing* 25/6 (June 2020), 306-307. <https://doi.org/10.12968/bjcn.2020.25.6.306>
- Nusbaum, Abraham B. *DSM-5 Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı*. çev. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: Hyb Yay., 2013.
- Özçetin, Adnan. "Diyarbakır Bölgesinde Yas ve Din İlişkisi". *Düşünen Adam Dergisi* 13/1 (2000), 12-18.

- Özcan, Zeynep. “Göçün Travmatik Etkilerini Azaltmada Sosyal Desteğin Rolü Üzerine Deneysel Bir Araştırma”. *Bilimname* 37/1 (2019), 1001-1028. <https://doi.org/10.28949/bilimname.518401>
- Pargament, Kenneth I. “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”. çev. Ali U. Mehmedoğlu. *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2005), 168-181.
- SB, Sağlık Bakanlığı. “COVID-19 Bilgilendirme Sayfası”. Erişim 4 Şubat 2021. <https://covid19.saglik.gov.tr/TR-66494/pandemi.html>
- Sami, Said. *Ateistler de Yas Tutar; Ateist ve İnanç Sahibi Bireylerde Karşılaştırmalı Yas Süreci*. Ankara: Eski Yeni Yay., 2021.
- Sami, Said vd. “COVID-19 Sürecinde Gençlerde Hayatın Anlamına Yönelik Değişim ve Dönüşümler”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (Aralık 2020), 217-256.
- Savaş, Esra. “COVID-19 Sürecinde Yas”. *Türkiye Sosyal Hizmetler Araştırma Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 82-90.
- Şahin, Adem. “Din Kaynaklı Stres Üzerine Bir Araştırma”. *Selçuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 147-176.
- Tedechi, Richard G. – Calhoun, Lawrence G. ”The Post-Traumatic Growth Inventory: Measuring the positive legacy of trauma”. *Journal of Traumatic Stress* 15/1 (2004), 1-18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01
- Tokur, Behlül. *Stres ve Din*. İstanbul: Çamlıca, 2017.
- Volkan, Vamık - Zinhl, Elisabeth. *Gidenin Ardından*. çev. Işıl Vahip- Müge Kocadere. İstanbul: OA Yay., 2010.
- WHO, World Organization Health. “WHO Coronavirus Disease (COVID-19) Dashboard”. Erişim Tarihi 4 Şubat 2021. <https://covid19.who.int/>
- Yalom, Irvin. *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*. çev. Zeliha İyidoğan Babayigit. İstanbul: Kabalıcı Yay., 2008.
- Yanardağ, Umut – Selçuk, Ozan. “COVID-19 Pandemi Sürecinde Sosyal Hizmet”. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Mayıs 2020), 1-2.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din; Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitapevi Yay., 2007.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yay., 2013.

Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi: Ahlaki Gelişim Kuramlarına Dayalı Bir İnceleme

The Morality as a Competence and Its Education: An Overview Based on Moral Development Theories

Hasan MEYDAN

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Religious
Education, Sakarya / Turkey
hasanmeydan@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9093-7555

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.890349

Atıf / Citation: Meydan, Hasan. "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi: Ahlaki Gelişim Kuramlarına Dayalı Bir İnceleme / The Morality as a Competence and Its Education: An Overview Based on Moral Development Theories". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 55 (Haziran / June 2021/1), 445-471.

doi: 10.29288/ilted.890349

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Son yıllarda eğitim sistemlerinde teori ve uygulama arasındaki açıklığı gidermeye yönelik bir girişim olarak beceri temelli eğitim ön plana çıkmaktadır. Teorik temelleri hem davranışçı hem de gelişimci kuramlara uzanan beceri temelli eğitimin dünyadaki öncelikli uygulama alanı mesleki eğitimidir. 2018 yılında gerçekleştirilen öğretim programı revizyonları ile Türkiye’de diğer derslerle birlikte Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programları da bu modele göre yapılandırılmıştır. Ahlak ve eğitimi için yeni olan bu durum öncelikle ahlakın bir beceri olarak görülüp görülemeyeceği ve ahlakın beceri temelli bir anlayışla öğretiminin imkanına ilişkin soruları gündeme getirmektedir. Bu bağlamda makalenin amacı ahlaki kişiliğin gerektirdiği becerilerin neler olabileceğini araştırarak beceri temelli bir ahlak eğitimi için hangi ahlaki becerilere odaklanması gerektiğini incelemektir. Çalışma ahlaki gelişim ve beceri temelli eğitim literatürüne dayalı betimsel analiz yöntemi ile gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Din Eğitimi, Ahlak Eğitimi, Ahlaki Gelişim, Beceri, Beceri Temelli Eğitim.*

Abstract

In recent years, skill-based education has come to the fore as an attempt to bridge the gap between theory and practice in education systems. The primary application area of skill-based education, whose theoretical foundations are based on both behavioural and developmental theories, is vocational education. Along with the curriculum revision carried out in 2018 with other courses in Turkey, Religious Culture and Moral Knowledge curriculum has been structured according to this model. This situation, which is new for morality and education, raises questions about whether morality can be seen as a skill and the possibility of teaching morality with a skill-based understanding. In this context, the aim of the article is to investigate what are the skills that a personality with morals requires and which moral skills should be focused on, for a skill-based moral education. The study was carried out with the descriptive analysis method based on moral development and skills-based education literature.

Keywords: *Religious Education, Moral Education, Moral Development, Skill, Skill-based Education.*

Extended Summary

Educators who investigate how an individual acquires moral behaviour often have to come to the idea that the answer to this cannot be found in a single theory. Because the holistic nature of human personality and morality requires the acquisition of many cognitive, affective, social, volitional and behavioural skills in order to have a moral identity. This view also provides an opportunity to understand and reduce the gap between theory and practice, which is one of the biggest problems in the field of morality. Because, looking at moral personality with generalizations causes the possible problems that blocked moral behaviour to be overlooked, while focusing on moral skills allows an analytical analysis. In recent years, skill-based education has come to the fore as an attempt to bridge the gap between theory and practice in education systems. The primary application area of skill-based education, whose theoretical foundations are based on both behavioural and developmental theories, is vocational education. On the other hand, the meaning acquired by the concept of skill in skill-based education shows that it should also be considered in terms of moral education. In the definitions of the concept made from an educational perspective, “the cognitive, affective and psychomotor facilities that the individual acquires” are emphasized. Skill refers not only to cognitive and psychomotor, but also to explicit or implicit emotional and spiritual accumulation. Spiritual accumulation also includes the social and cultural values acquired by a person. To apply a moral principle or value; it depends on exhibiting psychological and social skills such as being able to make appropriate decisions for the situation, keeping motivation alive, planning the implementation process and being calm and com-

municating effectively. So, it is possible to regard moral education as the development of moral skills. Moral skills are defined as the set of knowledge, abilities and behaviours that an individual will need in his/her daily life in order to live as a good person. In moral skill, cognitive, affective, social and physical abilities function as a whole. Self-evaluation has a catalytic role in this integration. As the person evaluates himself/herself, knowledge-emotion and social skills-behaviour integrity develops. Qualities defined as character components in traditional literature are reinterpreted under the concept of moral skills in current studies. Along with the curriculum revision carried out in 2018 with other courses in Turkey, Religious Culture and Moral Knowledge curriculum has been structured according to this model. This situation, which is new for morality and education, raises questions about whether morality can be seen as a skill and the possibility of teaching morality with a skill-based understanding. For example, in the program, it was not explained how moral issues can be learned with a skill-based approach, and the relationship between moral and value teaching and general competencies was not established. A skill-based touch to the curriculum means bridging the gaps between theory and practice. For this reason, a skills-based moral education program should focus primarily on the skills that will make moral character possible. In this context, the aim of the article is to analyse the skills required by moral personality and to examine which moral skills should be focused on for a skill-based moral education. The study was carried out with the descriptive analysis method based on moral development and skills-based education literature. One of the biggest problems in moral and values education is the gap between theory and practice. This makes it reasonable to view moral development and education from a skills-based perspective. However, in a program designed to develop moral personality, skills specific to the field of morality should not be overlooked. As a result of the studies on the moral development literature, moral sensitivity, moral reasoning, moral motivation (emotional control and willpower) and moral behaviour stand out as the skills that make moral personality possible. In fact, the skills that make up the moral personality are not limited to these. However, in a skill-based curriculum, it is considered that these skills can be taken as a basis in order to determine the general framework that should be focused in order to improve the moral competence of the student. Moral sensitivity skill is the first moment awareness that one's action or inaction can have direct or indirect effects on the well-being of others. This skill, which has been shaped by experiences since childhood, enables rapid moral responses when conditions do not allow thinking in detail and make decisions. Moral selectivity, empathy, caring and sensitivity to the needs of others are the competency indicators of this skill. Moral reasoning is the ability to apply ethical principles to their goals and behaviours and to distinguish between right and wrong. Deliberative educational environments that allow for moral autonomy and experience of decision-making in moments of moral dilemma can develop this skill. Knowledge of moral principles and virtues, hypothetical and reflective thinking, moral expression ability and ability to create an implementation plan, etc. are the competence indicators of this skill. Moral motivation (the ability to control emotions and willpower) is the skill that enables the transition from thought to action by countering impulses that manipulate moral behaviour. It consists of competency indicators such as independent decision-making, efficient use of time, emotional self-awareness, self-control, and emotional communication. Teaching this skill is closely related to introspection exercises and gaining a moral self-ideal. Moral behaviour is a skill that matures with habit, experience and procedural knowledge and has indicators such as social communication and assertiveness. Within the scope of the study, some criticisms towards the application of skill-based education in moral education were also discussed. The main criticism is the appropriateness of the standardization tendency of skills-based education to moral education and the danger of simplifying a holistic field such as morality. As a result of the study, a model showing basic moral skills, functions of skills, competency indicators and how they can be developed in education is proposed for a skill-based moral education.

GİRİŞ

Her ahlaki davranış iynin doğasına dair bilgiyi ve bilginin gereğini yapmaya dair iradi yönelimi ifade eder. Ahlaki davranışın bilgiyi gerekli kılması iynin bilgisine, iyiyi gerçekleştirmeye yönelik motivasyon ihtiyacı ise insanı ahlaki olanı yapmaya yönlendiren gücün kaynağına yönelik insani çabanın incelemesini gerekli kılar. Üstelik retorikte oldukça sarıh ve basit görülen genel ahlaki ilke, erdem ve buyruklar; hayatın dinamikliği, insanın akli, duygusal ve iradi yeterlilikleri nedeniyle karar ve davranışta durumsal bir vaziyet alırlar. Birey teorik ahlaki normun uygulamaya geçirilmesi için muhtemel çözüm yolları arasında en iyi olanı ve devreye giren farklı etkenleri görmek ve kendini ayartan durumlara karşı koyabilmek zorundadır. Bu ise güçlü bir ahlaki gelişimi gerektirir.

Dabrowski'nin “dağın zirvesine tırmanmayı eteklerinde kalmaya tercih etmek” metaforu ile ifade ettiği ahlaki gelişim kimileri için eylemi meşrulaştırma becerisinin, kimileri için de “iyi”nin benliği derinden kuşatmasının ifadesidir.¹ Farkın kaynağı ahlaki gelişimi, ahlaki normları bilme ve bilişsel olarak işleyebilme yeteneğini artırma olarak tanımlamaktan derinden bir kavrayışa doğru geçişe işaret etmektedir.² Ahlak gelişimi ve eğitimine ilişkin araştırmaları bütüncül bir ahlaki kişilik yerine yalnızca ahlaki muhakemeye odaklanarak yürütmek bizi asıl konudan uzaklaştırarak akılcı bir sapmaya (planexia) götürmektedir.³ Kişilik ve yapısına ilişkin bütüncül modeller geliştirmeden ahlaki gelişimi anlamak ve güçlü bir ahlak eğitimi altyapısı oluşturmak mümkün görünmemektedir.

Ahlak gelişimi ve eğitimine ilişkin yaklaşımlar iki ana ekolü oluşturur. Bunlardan birincisi failin üstün ahlaki erdemleri benimsemesine odaklanan karakter eğitimi modelidir. İkincisi ise her bir ahlaki durumda yapılması gerekenin ne olduğuna ilişkin doğru kararı almaya odaklanan entelektüalist yaklaşımdır.⁴ McIntyre “Birey kendisinde aklın hâkim olmasından ötürü bilge ve manevi kısmın kendi rolünü oynamasından ötürü cesur olur; bir birey kendisinin aşağı düzeyden bedensel iştihaları akıl tarafından yönetiliyorsa ölçülü olur.” ifadeleri ile entelektüalist görüşü öne çıkarırken “manevi kısmın kendi rolünü oynaması” ifadeleri ile kişiliğin derinliklerine de kapıyı aralar.⁵ Ancak İslam alimlerinin “ruhta yerleşen güçlü bir

¹ Kazimierz Dabrowski, *Positive Disintegration* (Boston: Little Brown Company, 1964), 4.

² Augusto Blasi, “Emotions and Moral Motivation”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20/1 (1999), 1-19.

³ Daniel Lapsley, “Eğitimin Hedefi Olarak Ahlaki Öz Kimlik”, çev. Cengiz Şeker, *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*, ed. Larry Nucci – Darcia Narvaez (İstanbul: Edam Yayınları, 2019), 47, 49.

⁴ Darcia Narvaez, “İnsani ve Ahlaki Gelişim: Erdem Gelişimine Bilişsel ve Nörobiyolojik Bakışlar”, çev. Cengiz Şeker, *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*, ed. Larry Nucci – Darcia Narvaez (İstanbul: Edam Yayınları, 2019), 325.

⁵ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler – Solmaz Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 48.

meleke” ifadeleri ile özetlediği ahlaki karaktere odaklanan anlayış da ahlaki eylemin durumsallığı yönünden eleştirilere açıktır.⁶

Entelektüalist görüşün son yüzyıldaki popüler temsilcisi Kohlberg’in gelişim modelinde insanı eyleme yönlendiren ahlaki motivasyon, failin ahlak yasasının emredici boyutuyla ilgili kavrayışından kaynaklanır. Kant’ın deontolojisine gönderme yapan bu anlayış akıl ile ulaşılan ahlaki ilkelerin sorumlu benliği, öz sorumluluk yargılarını otomatik olarak harekete geçirdiğini kabul eder. Fakat bu kabulün temel kavramı olan öz sorumluluk yargılarının mahiyeti net değildir. Öte yandan Kohlberg’in öz sorumluluk yargıları fikrinde kendisinden esinlendiği Blasi’nin benlik modelinde ahlaki motivasyon kişinin ahlaki kimliğinin bir sonucudur, eylemsiz kalmak ise benliğe ihanet etmektir.⁷ İnsan ahlaki yargıya sahip olduktan sonra bu yargıyı bir de öz sorumluluk ile bağlantılı hesaplamalardan oluşan ikinci bir değerlendirme süzgecinden geçirir. Bu hesaplamalar belirli bir şekilde davranılmaması halinde insanın kendi benliğiyle çelişeceği, ona ihanet edeceği hissi ile yapılan bir muhasebedir. Dolayısıyla Kohlberg’in ilkeye sadık olmak dediği şeyin özü Blasi’de kişinin kendine sadakat duygusudur.

Kohlberg son dönem araştırmalarında ahlaki muhakeme ile davranış arasındaki açıklığı gidermek için duygu, irade, amaç ve benliğin direnci gibi kavramlara göndermeler yapsa da bunlar sonraki araştırmacılar tarafından çoğunlukla ihmal edildi. Kohlberg’in araştırmalarında işaret ettiği form ve içerik ayrımı kendinden sonraki araştırmacılar tarafından ihmal edilen bir diğer noktadır.⁸ Ahlaki muhakeme becerisini form olarak adlandıran ve onu adeta bir işleme tezgâhı olarak gören bu ayırım, tezgahın sahip/muhatap olduğu desen ve hammaddenin zenginliğini ise içerik kavramına yüklemektedir. Böylelikle ahlaki gelişimde sosyal ilişkilerin, sosyal rollerin ve başkalarının perspektiflerini görmeyi sağlayan birikimin hakkını teslim etmektedir. Bu gelişmeler Kohlberg’in entelektüalist yaklaşımında ahlaki kimliğin çok boyutluluğunun ve ahlaki gelişimin ilişkiselliğinin onaylandığını göstermektedir.⁹

Bireyin ahlaki davranışı nasıl kazanacağını araştıran eğitimciler cevabın tek bir teoride bulunamayacağı fikrine ulaşmak zorunda kalırlar. Çünkü insan kişiliğinin ve ahlakın bütüncül doğası ahlaki kimliğe sahip olabilmek için bilişsel, duyuşsal, sosyal, iradi ve davranışsal pek çok becerinin kazanımını zorunlu kılar. Tek bir

⁶ Darcia Narvaez – Daniel K. Lapsley, “Moral Identity, Moral Functioning, and the Development of Moral Character”, *The Psychology of Learning and Motivation*, ed. Daniel Bartels vd. (Burlington: Academic Press, 2009), 242. Lapsley, “Eğitimin Hedefi”, 53. Narvaez, “Nörobiyolojik Bakışlar”, 326.

⁷ Blasi, “Emotions and Moral Motivation”, 1-19. Benzetme Lapsley’e aittir. bk. Lapsley, “Eğitimin Hedefi”, 36-37.

⁸ Lawrence Kohlberg – Richard Hersh, “Moral Development: A Review of the Theory”, *Theory into Practice*, 16/2, (1977), 55, 57, 58.

⁹ Narvaez ve Lapsley, “Moral Identity”, 254-255.

ahlaki davranış kişiliğin farklı boyutlarının iş birliği ile gerçekleşebildiği gibi ahlaki kişiliğin gelişimi de bireyin bütün kişilik boyutlarında ahlaki iyileştirmeler gerçekleştirilerek mümkün olur.¹⁰ Bu aynı zamanda ahlak alanının en büyük problemlerinden birisi olan teori ile uygulama arasındaki boşluğun anlaşılması ve azaltılması için de imkân sunar. Zira ahlak olgusuna ve ahlaki kişiliğin oluşumuna genellemelerle bakmak ahlaki davranışı engelleyen muhtemel problemlerin gözden kaçırılmasına neden olurken ahlaki kişiliği mümkün kılan ahlaki becerilere odaklanmak analitik bir çözümlemeye imkân verir.

Ahlaki beceriler bireyin iyi bir insan olarak yaşayabilmesi için günlük hayatında ihtiyaç duyacağı bilgi, yetenek ve davranışlar bütünü olarak tanımlanır.¹¹ Ahlaki beceride bilişsel, duyuşsal, sosyal ve bedensel yetenekler bir bütün olarak iş görür. Bu bütünleşmede öz değerlendirmenin katalizör rolü vardır. Geleneksel literatürde çoğunlukla karakter güçleri¹² ve karakter bileşenleri¹³ gibi kavramlarla tanımlanan nitelikleri ahlaki beceri kavramını kullanarak yeniden yorumlayan Kole'e göre ahlaki beceriyi oluşturan bilişsel, duyuşsal ve sosyal yetenekler ve davranışın bütünlük yapısının anlaşılması için ahlaki davranışın oluşum sürecinde gerçekleşen psikolojik süreçlere bakılması gerekir.¹⁴ Onun tercih ettiği psikolojik süreçler J. Rest'in etik karar verme modeliyle uyumludur.

Mesleki eğitim alanından literatüre giren ve giderek duyuşsal alan dahil diğer eğitim alanlarına yaygınlaşan beceri kavramı sözlükte "kişinin yatkınlık ve öğrenime bağlı olarak bir işi başarma ve bir işlemi amaca uygun olarak sonuçlandırma yeteneği, maharet." olarak tanımlanmaktadır.¹⁵ Mesleki Yeterlilik Kurumu ise beceriyi "Bir çalışma veya öğrenme alanında edinilen mantıksal, sezgisel ve yaratıcı düşünme ile el becerisi, yöntem, materyal, araç ve gereçleri kullanabilmeyi gerektiren bilgiyi kullanma ve problem çözme" olarak tanımlanmıştır.¹⁶ Kavramın eğitim-bilimsel perspektiften yapılan tanımlarında "bireyin edindiği bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanı kapsayan donatılar"¹⁷ ve "gerekli bilgi, muhakeme, yetenek ve dayanıklılığa sahip olma durumu"¹⁸ gibi insanda ahlaki kişiliğin gelişimi için de

¹⁰ Hasan Meydan, "Değer Eğitiminde Karakter Bileşenleri Modeli", *Toplumsal Bütünleşmede Değerler ve Eğitimi*, ed. Hasan Meydan, (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018), 269-276.

¹¹ Jos Kole, "Teaching Moral Competence to Pre-Professionals", *Moral Education and Development*, ed. D.J. de Ruyter – S. Miedema (Netherlands: Sense Publishers, 2011), 241.

¹² James, R. Rest, "A Psychologist Looks at the Teaching of Ethics", *The Hastings Center Report*, 12/1 (1982), 29-36.

¹³ George Kerschenstainer, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, çev. Halil Fikret Kanad (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 50.

¹⁴ Kole, "Teaching Moral Competence", 241.

¹⁵ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Beceri" (Erişim: 09.02.2021).

¹⁶ Mesleki Yeterlilik Kurumu (MYK), *Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi* (Ankara: Mesleki Yeterlilik Kurumu, 2015), 45.

¹⁷ İshak Tekin, "Ahlak Eğitiminde Beceri Merkezli Öğrenme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (Nisan 2019), 271.

¹⁸ Constantin Bratianu vd., "Paradigm Shift in Business Education: A Competence-Based Approach", *Sustainability* 12/4 (2020), 1352.

önemli görülen biliş, duyuş ve davranış bütünlüğünü öne çıkartan ifadelere başvurulmaktadır.

Bir ahlaki ilke ya da değeri uygulamak; onu duruma uygun karara dönüştürmek, uygulama motivasyonunu canlı tutabilmek, uygulama sürecini planlayabilmek ve uygulamanın gerektirdiği soğukkanlılık ve etkili iletişim gibi psikolojik ve sosyal becerileri sergilemeye bağlıdır. Bu nedenledir ki karakter eğitiminde erdem ile beceri arasında ilişki kurulmuş ve duruma uygun davranışı sergileyebilmek için bireyde bulunması gereken karakter özellikleri birer beceri olarak tanımlanmıştır.¹⁹ Örneğin hakları koruma durumu söz konusu olduğunda girişimcilik becerisi sayesinde adalet erdemi, yakınına kaybetmiş olan birisiyle iletişim becerisi sayesinde merhamet erdemi hayat bulur.²⁰ Bu nedenle ahlak eğitimine ahlaki becerilerin geliştirilmesi olarak bakmak mümkündür.

Beceri temelli eğitimde beceri kavramına yüklenen anlam sadece rasyonel ve psiko-motor değil, açık ya da gizli duygusal ve ruhsal birikime de işaret eder. Kastedilen ruhsal birikim kişinin edindiği toplumsal ve kültürel değerleri de içermektedir.²¹ Çin eğitim sisteminde beceri temelli eğitim uygulamalarını incelediği çalışmasında Zhao öğretim programlarında beceriyi ifade etmek için hem etimolojisi hem de güncel kullanımı ile bilgi ve ahlak açısından yetkin kişiyi ifade eden “suyang” kavramının kullanılmasını anlamlı bulmaktadır.²² Beceri kavramının eğitimde kullanımı hem teori hem de uygulamanın bilgisini ve bu bilgiyi kullanıp iş görebilmek için gerekli kişisel ve sosyal yeteneklere sahip olmayı ifade eder. Yani teorinin bilgisi (olgu bilgisi), uygulamanın bilgisi (süreç/yöntem bilgisi) ve bu iki bilgiyle gerçekleştirilen karar ve planın uygulamaya yansıtılabilmesi için gerekli olan özgüven, etkili iletişim, soğukkanlılık, tecrübe vb. yeteneklere sahip olmayı ifade eder.²³

Beceri temelli eğitim Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü (OECD), Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO) ve Avrupa Birliği (EU) gibi uluslararası organizasyonların, küreselleşmenin ihtiyaç duyduğu standartlaşmaya yaptığı katkı nedeniyle, gelişimine ve yaygınlaşmasına katkı verdiği yeni bir eğitim modelidir.²⁴ Teorik temelleri davranışçı, işlevselci, pragmatist ve hümanist yaklaşımlara dayanmaktadır. 1970’li yıllarda program geliştirmede Tyler tarafından gerçekleştirilen konu odaklılıktan çıktı ve öğrenci odaklılığa geçiş çalışmaları,

¹⁹ Annika Lilja – Annika Osbeck, “Understanding, Acting, Verbalizing And Persevering: Swedish Teachers’ Perspectives on Important Ethical Competences For Students”, *Journal of Moral Education* 49/4 (2020), 516.

²⁰ Tekin, “Ahlak Eğitiminde Beceri Merkezli Öğrenme”, 278.

²¹ Bratianu vd., “Paradigm Shift”, 1353.

²² Kang Zhao, “Educating for Wholeness, But Beyond Competences: Challenges to Key-Competences-Based Education in China”, *ECNU Review of Education* 3/3 (2020), 478.

²³ Van Griethuijsen Ralf vd., “Does Implementation of Competence-Based Education Mediate The Impact of Team Learning on Student Satisfaction”, *Journal of Vocational Education and Training* 72/4 (2020), 518.

²⁴ Zhao, “Educating for Wholeness”, 472-473.

Bloom'un eğitim için ölçülebilir somut amaçlar belirlemeye yönelik çalışmaları modelin olgunlaşmasına katkı vermiştir.²⁵ Öğrencilerin somut olarak sergileyebilecekleri çıktılarının öğretimin amacı olarak belirlenmesi ile davranışçı öğretime yaklaşan beceri temelli öğretim aynı zamanda becerilerin derinlikli öğrenmelerle gerçekleştirilebilmesi için öğrenci merkezli, probleme dayalı ve bilginin ve niyetin hayata transferine imkân veren yapılandırmacı bir öğrenme pedagojisini de gerekli görür.²⁶

Beceri temelli eğitimin ortaya çıkması ve gelişimi öğrencilerin teorik bilgileri yeterli düzeydeyken sahada bilginin kullanımı ve iş görme konusunda yetersizliklerini gidermeye yönelik arayışlarla bağlantılıdır. Bu boşluğu kapatmak için beceri temelli eğitim bilgi, tutum ve davranış arasında entegrasyona odaklanır.²⁷ Ahlak ve değerler eğitimi alanındaki en büyük problemlerden birisi de teori ile pratik arasındaki farktır. Bu durum ahlaki gelişim ve eğitime beceri temelli bir perspektifle bakışı makul kılmaktadır. Nitekim günümüzde öğrencinin ahlak ve değer alanı ile ilgili yeterlilikleri kazanmasını hedefleyen öğretim programları da geliştirilmektedir. İsveç'te bir beceri olarak ahlakın öğretimini konu alan eğitim bakanlığı projesi kapsamında öğretim programları ve öğretmen tecrübelerini karşılıklı analiz eden Lilja ve Osbeck ahlaki anlayış, davranış, ifade ve irade gösterebilmeyi ahlaki beceriler olarak belirlemiştir.²⁸

Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 2018 yılından itibaren uygulamaya konulan öğretim programlarında beceri temelli eğitim merkeze alınmış ve öğrencilerin beceri ve değer kazanımının amaçlandığı belirtilmiştir. DKAB programında ayrıca bilgi, değer ve beceriler arasındaki bütünlüğe işaret edilmiş ve kültürel mirasın taşıyıcısı olan değerlerin ancak eylemsel etkinliği ifade eden beceriler sayesinde hayata yansıtılabileceği belirtilmiştir. Programlarda öğrencilerin kişisel, sosyal, akademik ve iş hayatında ihtiyaç duyacakları beceriler olarak sekiz yetkinlik alanı belirlenmiştir.²⁹ Ancak programda ahlak ve değer alanı ile belirlenen yetkinlik alanlarının ilişkisi veya ahlak konularının beceri temelli bir anlayışla öğretime nasıl konu yapılacağı net değildir. Bu belirsizlik eğitim anlayışımızda ahlakı öğretilen bir beceri olarak ele almaktan çok teorik bir olgu olarak ele alma alışkanlığımızla birleştiğinde daha sorunlu bir hal almaktadır.³⁰

²⁵ Jennifer Gervais, "The Operational Definition of Competency-Based Education", *Competency-based Education* 2/2 (2016), 98-106.

²⁶ Elif Medeni, "Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları: Almanya ve Avusturya Örneğinin Türkiye'ye Uyarlanabilirliği", *Marife* 13/2 (2013), 9-22.

²⁷ Ralf vd., "Does Implementation", 517.

²⁸ Lilja - Osbeck, "Understanding, Acting", 518.

²⁹ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı 4-8* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018), 3.

³⁰ Türkiye ve ABD'deki öğretmenlerin görüşlerini karşılaştırdıkları çalışmada LePage ve arkadaşları Türk öğretmenlerin ahlakı öğretilen bir beceri olarak tanımlamaya daha uzak olduğunu belirlemiştir. bk. Pamela

Öğretim programına beceri temelli bir dokunuş teori ile pratik, biliş ile davranış; ne-bilgisi, neden-bilgisi ve nasıl-bilgisi arasındaki boşlukların her bir öğrenci tarafından bizzat kapatılması anlamına gelir.³¹ Bunun ahlak eğitimi alanındaki anlamı biliş, duyuş ve davranış bütünlüğünü sağlayarak ahlak alanının temel problemi olan “iyi nedir?”, “iyiyi niçin yapmalıyım?” ve “iyiyi nasıl gerçekleştirebilirim?” sorularına öğrencinin bizzat kendisi tarafından yanıt verilmesidir. Bu nedenle beceri temelli bir ahlak eğitimi programı öncelikle ahlaki karakteri mümkün kılacak ahlaki gelişime ve ahlak eğitimine özgü becerilerin neler olduğuna odaklanmalıdır. Bu bağlamda çalışmanın amacı ahlaki kişiliği mümkün kılan ahlaki becerilerin neler olabileceğini araştırarak beceri temelli bir ahlak eğitimi için güncel programlardaki genel yetkinliklerin ötesinde hangi ahlaki becerilere odaklanılması gerektiği konusunda bir çerçeve belirlemektir. Çalışma ahlaki gelişim ve beceri temelli eğitim literatürüne dayalı betimsel analiz yöntemi ile gerçekleştirilmiştir.

1. AHLAKİ KİŞİLİĞİ OLUŞTURAN BECERİLER

Kişiyi ahlaklı kılan temel beceriler neler olabilir? sorusu oldukça yeni bir soru gibi görünse de esasında geçmişte insan ve davranışı ile ilgilenenlerin farklı formlarda sorduğu bir sorudur. Örneğin bu soruyu ilk soranlardan birisi olan Aristoteles ahlaki karakter için aklıbaşındalık kavramı ile faal aklın muhakeme becerisine, basiret kavramı ile de bu muhakemeyi hikmete uygun şekilde gerçekleştirebilme becerisine işaret etmektedir.³² Benzer konuları felsefe ve dini müktesebatı birleştirerek ele alan İslam ahlakçıları ise ahlaki erdemlerin pek çok ahlaki becerinin bir araya gelmesi ile kazanılabileceğini fark etmişlerdi. Bunun için de dört temel erdemin her birisi için pratiğe yakın alt faziletler belirlemişlerdi. Örneğin hikmet erdeminin alt faziletleri arasında gelişmiş bir hafıza, yiğitlik erdeminin altında soğukkanlılık, iffet erdeminin altında kanaat ve adalet erdeminin altında iyi analiz edebilme gibi alt erdemler belirleyerek kişinin bunları başarabilmesi durumunda temel erdemleri başarabileceğini belirtmişlerdir³³.

Ahlaki kişiliği oluşturmak için eğitimcinin hedeflemesi gereken ve öğrencide gerçekleşmesi beklenen beceriler neler olmalıdır sorusuna cevap verebilmek için ahlaki gelişime ilişkin psikolojik birikime müracaat etmek gerekir. Zira psikoloji perspektifinden ahlaklılık tek bir süreç olarak değil birleşik bir süreçler bütünü olarak değerlendirilir. Bu süreçleri anlamak için psikologlar “Ahlaki davranan bir kimsenin iç dünyasında neler olduğu?” sorusunu sorarlar. Bu soruyu 20. Yüzyılın başlarında J. Dewey’in felsefi perspektifi ve kendi dönemine kadar olan modern

LePagea vd., “Comparing Teachers’ Views on Morality and Moral Education, A Comparative Study in Turkey and the United States”, *Teaching and Teacher Education* 27 (2011), 371-372.

³¹ Kole, “Teaching Moral Competence”, 240.

³² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007), 128-129.

³³ İslam alimlerinin alt erdemlere ilişkin görüşleri ve eğitimsel değeri için bk. Recep Kaymakcan – Hasan Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 124-125.

psikoloji verilerini birleştirerek ilk inceleyenlerden birisi olan Kerschenstainer, ahlaki karakteri mümkün kılan psikolojik süreçleri karakter istidatları olarak adlandırmakta ve dörde ayırmaktadır. Bu istidatlar irade kuvveti, muhakeme açıklığı, ince duygululuk ve ruhun derinden tahrik edilmesidir.³⁴

Ahlaki kişiliği mümkün kılan psikolojik süreçleri boylamsal ampirik verilerle inceleyen Rest, en az dört karakter gücünden bahsedilebileceği kanaatindedir:³⁵ (i) Kişi ahlaki ikilem oluşturan, zarar verme potansiyeline sahip durumu nasıl kestirebiliyor? (Ahlaki Duyarlılık) (ii) Duruma uygun ideal davranışın hangisi olduğuna nasıl karar veriyor? (Ahlaki Muhakeme) (iii) Pek çok davranış alternatifi arasında belli bir davranış tarzını yapmaya nasıl yöneliyor? (Ahlaki Motivasyon) (iv) Karar verdiğini nasıl davranışa dönüştürüyor (Ahlaki Davranış). Eğer kişi başkalarının ihtiyaçlarına aşırı derecede duyarsızsa ya da durum çok fazla karışıkça birinci bileşen; kişi durumu yorumlayıp karar veremedi ve doğru davranış tarzını formüle edemediyse ikinci bileşen; ahlaki karar ve davranışa destek olan değerler başka değer, duygu ve önceliklere taviz vermek zorunda kalarak onlar tarafından engellendiyse üçüncü bileşen; ahlaki davranışa karar verildi fakat amaç ışığı kaybedildi, dikkat dağıldı veya bıkkınlık, yorgunluk yıprattı ise dördüncü bileşende başarısız olunur.

Son yıllarda bütüncül bir perspektifle ahlaki kişiliğin yapısı üzerine eğilen ve bunu yaparken de hem Kohlberg'in hem de Rest'in modellerini dikkate alan Narvaez'e göre ise ahlaki karakter -kendi tabiri ile uzmanlaşmış bir ahlaki kişilik- en azından dört alanda yerinde sezgiler ve çok yönlü düşünceler geliştirmeyi içerir: ahlaki duyarlılık, ahlaki yargı, ahlaki odak, ahlaki eylem.³⁶ Ahlaki duyarlılık; duygusal ifadeyi anlama, başkasının bakış açısıyla bakma, başkalarıyla bağlantı kurma, çeşitliliğe duyarlı olma, sosyal önyargıları denetleme, durumu yorumlama, iyi iletişim kurma becerilerinden oluşur. Ahlaki yargı; ahlaki sorunları anlama, ahlaki normları kullanma ve değerlendirme kriterlerini belirleme, eleştirel akıl yürütme, sonuçları kestirme, süreç ve sonuç üzerinde düşünme, başa çıkma ve dirençlilik becerilerini gerektirir. Ahlaki odak; başkalarına saygı gösterme, vicdanı geliştirme, başkalarına yardım etme, bir topluluk üyesi olma, yaşamda anlam bulma, gelenek ve kurumlara değer verme, doğruluk kimliği geliştirme becerilerini gerektirir. Ahlaki eylem; çatışmaları ve sorunları çözmeye, hakkını saygılı bir biçimde savunma, bir lider olarak inisiyatif üstlenme, uygulamayı planlama, cesareti artırma, azmetme ve çok çalışma becerilerini gerektirir.

Literatürde oldukça yaygın bu örnekler dışında ahlaki kişiliği mümkün kılan psikolojik süreçler ve becerilere ilişkin başka görüşler de bulunmaktadır. Örneğin

³⁴ Kerschenstainer, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, 50-53.

³⁵ Rest, "A Psychologist Looks", 29.

³⁶ Narvaez, "İnsani ve Ahlaki Gelişim", 336.

Lickona ahlaki karakteri birbiri ile ilişkili üç becerinin birleşimi olarak değerlendirir: ahlaki biliş, ahlaki duyuş, ahlaki davranış. İyi karakter iyi olanı bilme, iyi olanı isteme ve iyi olanı yapmaktır. Bunlar aynı zamanda zihnin alışkanlığı, kalbin alışkanlığı ve davranışın alışkanlığıdır.³⁷ Ahlaki gelişimi ahlaki motivasyonun gelişimi olarak tanımlayan gelişim psikoloğu Oser'a göre ise bu motivasyon üç alt beceriden oluşur: (i) Ahlaki bir niyet/hedef oluşturarak ona yönelme, (ii) içsel/duygusal enerjiyi hedef doğrultusunda düzenleme ve (iii) güçlü bir direnç gösterme.³⁸

Ahlaki kişiliğin hangi becerilerin gelişimi ile mümkün olabileceğine dair incelemeler temel bazı becerilerde uzlaşma olduğunu göstermektedir. Uzlaşılan becerilerin başında araştırmacılar tarafından ahlaki biliş veya ahlaki yargı olarak da isimlendirilebilen ancak hepsi tarafından gerekli bir nitelik olarak değerlendirilen ahlaki muhakeme gelmektedir. Oser'ın ahlaki niyet oluşturma olarak tanımladığı nitelik de büyük oranda bilişsel özellik göstermektedir. Araştırmacıların çoğunluğunun ittifak ettikleri bir başka ahlaki becerinin duyguların idaresi, irade ve motivasyonla ilgili olduğu görülmektedir. Bu beceri Kerschenstainer'de ince duygululuk, Lickona'da ahlaki duyuş şeklinde yer bulmaktadır. Rest ve Narvaez'in modellerinde ahlaki motivasyon becerisinin duygular ve irade ile ilgili kısımları arasında ayrıştırma yapılmaktadır. Benzer bir ayrım Oser'daki içsel enerjiyi hedefe yönelme ve güçlü bir direnç gösterme becerilerinde de görülmektedir. Diğer araştırmacılar arasında farklı olarak Rest ve Narvaez ahlaki kişilik için diğer tüm becerilerden önce gelen bir ahlaki duyarlılık becerisine işaret etmektedir. Modellerin tamamında çoğunlukla müstakil bazen de Oser'da olduğu gibi güçlü bir direnç gösterme (motivasyon/irade) becerisi içinde yer bulan beceri ise ahlaki davranış becerisidir.

Ahlaki kişiliği mümkün kılan beceriler ahlaki duyarlılık, ahlaki muhakeme/yargı, ahlaki motivasyon (duyguları kontrol ve irade) ve ahlaki davranış olarak öne çıkmaktadır. Analizlerden anlaşıldığı üzere ahlaki kişiliği oluşturan beceriler bunlardan ibaret değildir. Ancak beceri temelli bir öğretim programında öğrencinin ahlaki yetkinliğini geliştirmek için odaklanılması gereken genel çerçeveyi belirlemek için bu becerilerin temel alınabileceği değerlendirilmektedir. Aşağıda temel ahlaki beceriler ahlaki kişiliğe katkıları, birbiri ile ilişkileri ve ahlak eğitimine ışık tutan yönleri ile incelenmiştir.

1.1. Ahlaki Duyarlılık Becerisi

Ahlaki duyarlılık kişinin ahlaki bir durum karşısında eylem ya da eylemsizliğinin başkalarının iyiliği üzerinde doğrudan ya da dolaylı etkilerinin olabileceğine ilişkin ilk andaki farkındalığıdır. Rest'e göre bu, insanlar ve olaylara karşı ilk tepki-

³⁷ Thomas Lickona, *Educating For Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility* (New York: Bantam Books, 1991).

³⁸ Fritz Oser, "Models of Moral Motivation", *Handbook of Moral Motivation (Theories, Models, Applications)*, ed. Karin Heinrichs vd. (Netherlands: Sense Publishers, 2013), 7-8.

mizin nasıl şekilleneceğini belirleyen öncül beceri konumundadır.³⁹ Toplu taşıma aracına binerek yolculardan kendisi için küçük bir iyilik talep eden şık giyimli kişi ile pejmürde kişiye verilen ilk tepkilerdeki fark ahlaki duyarlılık ile ilgilidir. Psikoloji çalışmaları insanların bir kısmının oldukça basit durumları bile fark etmekte zorlanırken bazılarının ise başkalarının ihtiyaçlarını fark etmede keskin bir seçiciliğe sahip olduklarını göstermiştir. Ayrıca insanların önemli bir kısmı oturdukları site, sokak veya kamusal mekanlarda yaşanan olayları ilk anda anlamlandırmakta zorlanmakta, kendileri için ahlaki sorumluluk oluşturacak durumları sonradan ayırt edebilmektedir.⁴⁰

Olayın/davranışın iç yüzündeki muhtemel ahlaki problemi ilk anda ayırt edip üzerine eğilme ihtiyacı duyma ahlaki duyarlılığı ifade etmektedir. Sokakta bağıra bağıra küfürlü şakalaşmayı alışkanlık haline getirmiş gençler, yolda yürürken kendi dalgınlığı veya özensizliği nedeniyle başkalarına çarptığı halde yaşananda kendi sorumluluğunun farkında olmayan bireyde eksik olan ahlaki duyarlılıktır. Rest'e göre bunda insanın o anki ruh hali ile de bağlantılı ancak çoğunlukla hayata ilişkin geliştirdiği olumlu ya da olumsuz kalıp yargılarla şekillenen ve hem bilişi hem de duyusu yönlendiren ahlaki duyarlılık yeteneği etkilidir.⁴¹ İnsanların neyi istediği ya da neye ihtiyacı olduğunu, iyi davranış ve sonucunun ne olacağını fark edebilmek bu duyarlılığın bir yansımasıdır.

Rest'e göre başkalarının duygu, düşünce ve algılarını fark etme de ahlaki duyarlılığın bir parçasıdır. Zira ahlaki duyarlılık bilişsel olduğu kadar duyuşsal bir eylemdir. Aynı zamanda başkalarının refah ya da güvenliğine ilişkin sinyalleri algılamak bilişsel olduğu kadar duyuşsal sonuçlar doğurur. Durumu kavradığımız anda empati, kızgınlık, panik, imrenme, kıskanma ve neşe (mutluluk) duyarız.⁴² Bu ilk algılamalar bizi ahlaki muhakemeye ve duyguların dengelenmesine ilişkin bir çabaya zorlar. Lilja ve Osbeck'e göre ahlaki duyarlılık becerisinin özünü empati oluşturmaktadır. Kurbanın durumunu-perspektifini anlayabilme, kendini onun yerine koyabilme ahlaki duyarlılığı sağlayan becerilerdir. Bu beceri altın kurala dayalı akıl yürütmeden farklıdır. Başkalarının benim kendime davranılmasını istediğim gibi kendilerine davranılmasını istemeyebilecekleri varsayımını da dikkate alarak onların gerçek isteklerine ilişkin bir empatiyi gerekli kılar.⁴³

İspanyol politikacılarda ahlaki becerilerin gelişimine odaklanan çalışmalarında García ve arkadaşları ahlaki becerinin belli bir noktada kesişen iki alt beceriden oluştuğu sonucuna varmaktadır. Bunlardan birincisi sezgisel yargılama becerisidir.

³⁹ Rest, "A Psychologist Looks", 29.

⁴⁰ Rest, "A Psychologist Looks", 29.

⁴¹ Rest, "A Psychologist Looks", 29.

⁴² Rest, "A Psychologist Looks", 30.

⁴³ Lilja - Osbeck, "Understanding, Acting", 520.

Yaşamın ilk dönemlerinde şekillenen bu alt beceri koşulların ayrıntılı düşünüp karar vermeye imkân tanımadığı durumlarda hızlı ahlaki cevaplar/tepkiler vermeyi sağlar. Sezgisel yargı ile ilgili açıklamalar García ve arkadaşlarının ahlaki duyarlılığa yakın bir beceriyi tanımladıklarını göstermektedir. Ahlakî becerinin ikinci alt becerisi ise duygusal beceriye göre çok daha yavaş ve açıktan işleyen -bu araştırmada ahlaki muhakeme olarak tanımladığımız- rasyonel beceridir.⁴⁴

Ahlakî duyarlılığın nasıl oluştuğu/geliştiğine ilişkin tespitlerse bu becerinin tecrübeye dayalı gelişim gösterdiği yönündedir.⁴⁵ Kerscheintainer'in duygu hafızası ismini verdiği bu durum kişinin kendi yaşadığı çeşitli olumlu/olumsuz tecrübelerle ve yaşama ilişkin meta anlamlandırmalarla şekillenen bir ilk tepki oluşumu olarak görülebilir.⁴⁶ Büyük Britanya'da Müslüman kız öğrencilerin dini inançları nedeniyle ayrımcılığa maruz kalmalarına karşın din ve inançların hepsine saygı, başkalarının inançlarına saygılı davranma gibi konularda dini bağlılığı olmayan öğrencilere göre çok daha fazla farkındalık sahibi oldukları belirlenmiştir.⁴⁷ Bu durum onların tecrübeye dayalı geliştirdiği ahlakî duyarlılığın bir yansıması olarak görülmektedir.

1.2. Ahlakî Yargı Becerisi

Ahlakî ikilemle karşılaşan kişi en iyi çözümün veya kararın ne olduğunu belirleyebilmek için düşünme yetenek ve yollarını kullanır. Çoklu zekâ kuramı açısından ahlakî zekanın bir zekâ türü olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı tartışmalı olsa da bazı araştırmacılar özel bir ahlakî düşünüş biçiminin gelişiminden bahsetmenin mümkün olduğu kanaatinde.⁴⁸ Dahası son iki yüzyıldır deontolojik kuram etkisinde şekillenmiş entelektüalist ahlakî gelişim kuramları ahlakî gelişim çalışmalarının mihenk taşı olmuştur. Ahlakî muhakeme, ahlakî yargı, ahlakî zekâ gibi kavramlar altında çalışılan bu beceri "kişinin etik ilkeleri hedeflerine ve davranışlarına uygulamasını; doğruyu yanlıştan ayırmasını sağlayan yetenek" olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹

Ahlakî yargılama, kişiyi ikilemde bırakan duruma ilişkin muhtemel alternatifleri etraflıca düşünüp taşınmayı ve hangi tavır veya davranışın ahlaka en uygun oldu-

⁴⁴ Pedro Herrero García vd., "The Moral Competence of Spanish Councilors", *Sustainability* 12/13 (2020), 2-3.

⁴⁵ Lilja - Osbeck, "Understanding, Acting", *521. Rest*, "A Psychologist Looks", 31.

⁴⁶ Kerscheintainer, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, 58.

⁴⁷ Ursula McKenna - Leslie J. Francis, "Growing up Female and Muslim in the UK: An Empirical Enquiry into the Distinctive Religious and Social Values of Young Muslims", *British Journal of Religious Education* 4/4 (2019), 388-401.

⁴⁸ Rodney H. Clarken, "Considering Moral Intelligence as Part of a Holistic Education", *Annual Meeting of The American Educational Research Association*, (Denver: Eric Document, 2010), 3, 7. Mustafa Zülküf Altan, "Eğitim Çoklu Zekâ Kuramı ve Çoklu Zekâ Kuramında Onuncu Boyut: Ahlakî Zekâ", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/1 (2012), 137-144.

⁴⁹ Rodney H. Clarken, "Moral Intelligence in The Schools", *Annual Meeting of The Michigan Academy of Science*, (Detroit: Eric Document, 2009), 2.

ğuna karar vermeyi sağlar.⁵⁰ İnsanların genellemelerle belli iyi ve kötülerini kabul etmesi veya bunlar üzerine uzlaşması kolayken bunların davranış göstergesi olarak tanımlanmasında ihtilaflar ortaya çıkar. Herkes için hırsızlık kötü, doğruluk iyidir. Ancak Elias ve arkadaşlarının tabiriyle ahlaka ilişkin meselelerde “şeytan ayrıntıda gizlidir.”⁵¹ Doğru kararı verebilmek için genel ahlaki ilke ve değerleri analitik bir şekilde incelemek ve aynı zamanda içinde bulunulan şartları derinlemesine analiz etmek gerekir. Birey ancak güçlü bir ahlaki yargılama becerisi sayesinde külli kaidelerin ayaklarını yere bastırabilir.⁵²

Kişide ahlaki yargılama becerisinin iş görebilmesi için öncelikle ahlaki duyarlılığın gelişmesi gerekir. Ahlaki duyarlılık sayesinde olan bitene ilişkin ilk farkındalık oluştuktan sonra duruma uygun yargılama ve karar süreçleri devreye girer. Bu süreçte bireyin ahlaki probleme uygulanacak ilke ve değerleri bilmesi, en iyi karar veya çözümün ne olduğuna dair etraflıca düşünmesi, hipotetik düşünerek verilen kararın sağlamlasını yapması, kararın uygulamasına dair planlama yapması ve uygulama ardından iyi sonuç verip vermediğini ayırt edebilmesi gerekir.⁵³ Dolayısıyla ahlaki yargılama aslında değerlere ilişkin temel bilgi ile etkili düşünme becerilerinin birleşiminden oluşan bir ahlaki beceridir.

Bu beceriyi ahlaki düşünüş şemalarının gelişimi olarak kabul eden Kohlberg üç düzey ve altı aşamalı bir gelişim modeli önermiştir. Modelde ahlaki yargılama becerisi ben odaklı kaygılardan grup (biz) odaklı kaygılara oradan da evrensel iyi ve doğru arayışına doğru ilerleyen bir süreç olarak görülür.⁵⁴ Kohlberg’in kuramını hipotetik düşünmeye yeterince yer vermediği ve ileri düşünme becerilerini yeterince temsil etmediği gerekçesiyle eleştiren Rest ve arkadaşları ahlaki yargılama becerisinin gelişimini ölçmek için Defining Issue Test (DIT)’i geliştirmişlerdir. Ölçekle gerçekleştirilen 400’den fazla araştırma sonucunu birleştirerek ahlaki yargılama becerisini Kohlberg’e benzer şekilde üç düzey olarak tanımlasalar da düzeylerin içeriğini daha ayrıntılı açıklamayı başarmışlardır.⁵⁵

Ahlaki yargılama becerisinin gelişimi genel bilişsel gelişimdeki şemaların gelişimi ile benzer özellikler göstermektedir. Ahlaki şemalar uzun süreli bellekte yerleşik, ahlaka ilişkin genel ilgi ve tecrübe yapıları olarak kabul edilir. Bireyin tecrübeleri,

⁵⁰ Darcia Narvaez – Tonia Bock, “Ethical Judgment”, *EtHex Series Book 2*, (Notre Dame: Alliance For Catholic Education Press, 2009), 39.

⁵¹ Maurice J. Elias vd., “Sosyal ve Duyusal Öğrenme: Ahlak Eğitimi ve Karakter Eğitimi: Karşılaştırmalı Bir Analiz ve Birleştirmeye Yönelik Bir Görüş”, *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*, ed. Larry P. Nucci – Darcia Narvaez (İstanbul: Edam Yayınları, 2019), 266.

⁵² Hasan Meydan, “Dinin Öngördüğü Ahlaki Yaşamada Ahlaki Tefekkür ya da Hikmet Arayışının Önemi: Külli Kaidelerin Ayaklarını Yere Bastırmak”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, ed. B. Ali Çetinkaya (Zonguldak: BEÜ Yayınları, 2014), 307-319.

⁵³ Narvaez – Bock, “Ethical Judgment”, 40.

⁵⁴ Kohlberg – Hersh, “Moral Development”, 56-57.

⁵⁵ James R. Rest vd. “A Neo-Kohlbergian Approach to Morality Research”, *Journal of Moral Education* 29/4 (2000), 384, 387-390. Rest, “A Psychologist Looks”, 30-32.

dikkatini odakladığı benzerlik ve tekrarlar ile uyarıcı fenomenlerin temsillerinden oluşur ve yeni ahlaki ikilemleri yorumlamada ve karar vermede kullanılır.⁵⁶ DIT verileri yetişkinlerde eğitimin, küçüklerde ise yaşın en önemli ahlaki yargılama yordayıcısı olduğunu göstermektedir. Okulun etkisinin ise sistematik düşünme becerisini geliştirmesi ile bağlantılı olduğu değerlendirilmektedir.⁵⁷

Ahlaki otonomluğa imkân veren müzakereye dayalı eğitim ortamları, mesleki süreçlerde profesyonel kararlar vermek, ahlak ilkelerini daha tercih edilir kılan gerekçeleri açıklamak, ahlaki problem oluşturan durumları tartışmak, kendi kararları üzerine yansıtıcı düşünmeyi uygulamak, ahlaki kararın muhtemel uygulamalarını ve sonuçlarını hipotetik düşünme ile planlamak, kendi kararlarını vermelerine imkân hazırlamak bireylerde ahlaki yargıyı destekleme yollarıdır.⁵⁸

1.3. Ahlaki Motivasyon

Araştırmalar çeşitli suçlar işlemiş bireylerle akranlarının ahlaki muhakeme testlerinden yakın puanlar aldıklarını ve özellikle de benzer ahlaki muhakeme perspektifi gösterdiklerini ortaya koymuştur.⁵⁹ Bu durum ahlaki kişilikte muhakeme dışında hangi becerilerin etkili olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Kwok ve Selman, Oser, Blasi gibi araştırmacılara göre ahlaki kişilik ile ahlaki muhakeme arasındaki bağlantı ahlaki motivasyondur.⁶⁰ Diğer bir deyişle ahlaki motivasyon teorisinden pratiğe, düşünceden eyleme geçişi sağlayan beceridir. Oser ahlaki motivasyonun kaynağını incelediği araştırmasında ahlaki yargılama yeteneği, duygusal güçlerin bir amaç/karar doğrultusunda yönlendirilmesi ve irade ile birleştiğinde ahlaki davranış ve nihayetinde ahlaki kişiliğin ortaya çıktığını belirtir.⁶¹ Ahlaki kişiliğin yapısına ilişkin diğer çalışmalarla birlikte özellikle Blasi'nin çalışmaları ahlaki motivasyonun duyguları kontrol becerisi ve irade bileşenlerinden oluştuğunu göstermektedir.⁶²

1.3.1. Duyguları Kontrol Becerisi

Duyguların insan kişiliği üzerindeki etkisi Goleman'ın duygusal zekâ kavramı ile popüler hale gelse de geçmişte düşünce ile davranış arasındaki farkı açıklamaya yönelik girişimlerin varış noktası çoğunlukla duygular olmuştur. Felsefe ve dini geleneklerde aklın nefis ile temsil edilen duygulara hakimiyeti sağlam bir kişiliğin

⁵⁶ Rest vd., "A Neo-Kohlbergian Approach", 389.

⁵⁷ Rest, "A Psychologist Looks", 32.

⁵⁸ Kohlberg – Hersh, *Moral Development*, 54, 57. Rest vd. "A Neo-Kohlbergian Approach", 390.

⁵⁹ Janet Kwok – Robert L. Selman, "Moral Reasoning, Moral Motivation and Informed Social Reflection", *Handbook of Moral Motivation (Theories, Models, Applications)*, ed. Karin Heinrichs vd. (Netherlands: Sense Publishers, 2013), 552.

⁶⁰ Kwok – Selman, "Moral Reasoning", 552-553. Oser, "Models of Moral Motivation", 7-27. Blasi, "Emotions and Moral Motivation", 1-19.

⁶¹ Oser, "Models of Moral Motivation", 22.

⁶² Blasi, "Emotions and Moral Motivation", 1-19.

temeli olarak görülmüştür. Modern dönemde ise Kohlberg ahlaki gelişimin esas belirleyicisi olarak ahlaki muhakemeyi görmekte birlikte empati ve suçluluk duygusu gibi duygusal faktörlerin de bu gelişimde etkili olduğunu belirtmektedir.⁶³ Ahlaki duygunun imkanını incelediği çalışmada Blasi ahlaki duyarlılık veya muhakemenin kişilerarası ahlaki farklılıkları açıklamaya yetmeyeceği tespitinde bulunarak “duyguların düzenlenmesi” adını verdiği beceriye işaret eder.⁶⁴

Goleman’ın duygusal zekâ olarak tanımladığı yetenek kişinin başkalarının duygularını anlama (empati), kendi duygularını izleme/tanıma (iç-gözlem ve öz-bilinç), kendi duygularını yönetebilme (duygusal özdenetim) ve başkalarının duygularına hitap edebilme (duygusal iletişim) becerilerinin birleşimini ifade etmektedir.⁶⁵ Elias ve arkadaşlarına göre ahlaki meseleler söz konusu olduğunda duygusal zeka becerileri çatışmacı olmayan bir iletişim dili geliştirebilme, duyguların sağlıklı düşünceyi bozmasını engelleme ve iyi kararlar için motivasyon oluşturabilmektedir.⁶⁶ Duyguların yönetimine ilişkin bu beceri gelişmediğinde ise bireyde Forgas ve arkadaşlarının tabiriyle “duygusal körlük” denilen durum oluşmaktadır. Duygusal körlük ile bireyde davranışların muhtemel sonuçlarını bütün yönleri ile irdelemede gerileme ve anlaşılması güç ve zarar verici bir tutkuyla isteme durumu ortaya çıkartmaktadır.⁶⁷

Duyguların düzenlenmesini merkeze alan bir ahlaki gelişim modeli geliştiren Blasi, duyguları tanımlamak üzere üç temel genelleme yapabileceğini belirtir:⁶⁸ (i) Duygular insanda genetik ve psikolojik süreçlerle bütünleşik bedensel olgulardır. Bu bedensel süreçler duyguya refleks benzeri spontane olma, istemsiz gerçekleşme gibi karakteristik özellikler katar. (ii) Duyguların motivasyonel özellikleri vardır. Ya davranış eğilimidirler ya da davranış eğilimi üretirler. Davranışın ardındaki iradi güce katkıda bulunurlar. (iii) Duygular kasıtlı ve planlı değil de otomatik ve istemsiz olarak çalışan düzenleyici/dengeleyici süreçler olarak işlev görür.

Blasi duyguların davranışı motive etmesini iki modelle açıklamaktadır. Birinci modele göre duygular davranışın altında yatan idealler, amaçlar, ilgi, ihtiyaç ve istekler gibi motivasyonel sistem ile yakından bağlantılıdır ve bu sistem ile çevresel koşullar arasında bağlantı görevi görürler. Örneğin çevresel şartlar uygun değilse utanma, çevre teşvik edici ise takdir edilme isteğinden gelen mutluluk duygusu devreye girer. İkinci model ise organizmanın dengeli bir yaşam sürdürebilmek için optimal düzeyde uyarılma ihtiyacı bulunduğu prensibine dayanır. Aşırı uyarıma

⁶³ Kohlberg – Hersh, “Moral Development”, 57.

⁶⁴ Blasi, “Emotions and Moral Motivation”, 1-5.

⁶⁵ Daniel Goleman, *Duygusal Zeka*, çev. Banu S. Yüksel (İstanbul: Varlık Yayınları, 2007), 30-32, 73-75.

⁶⁶ Elias vd., “Sosyal ve Duygusal Öğrenme”, 269, 270, 277.

⁶⁷ Joseph R. Forgas vd., “Affective Influences on Thinking and Behavior: Implications for Clinical”, *Applied and Preventive Psychology* 10 (2002), 226.

⁶⁸ Blasi, “Emotions and Moral Motivation”, 2, 3, 5.

neden olan duygular bir davranışla bütünleştiğinde aşırı düzeydeki uyarım dengelenmiş, organizma için optimal uyarıma ulaşılmış olur. Böylelikle duygularla (korku, heyecan, sevgi vb.) ortaya çıkan aşırı uyarılım hali, enerjinin bir kısmının davranışa aktarımı suretiyle hem organizma dengelenmiş hem de davranış için gerekli motivasyon sağlanmış olur. Her iki modelde de davranışı üreten duygu gücü ilgiler/çıkarlar ve değerler de dahil olmak üzere dengede olma, yaşamsal ihtiyaçlar ve organizmanın amaçları/idealleri gibi çok daha esaslı ve uzun erimli motivasyonel süreçlerden kaynaklanır veya onlardan ödünç alınır.⁶⁹

Blasi'nin değerlendirmeleri onu duyguların istemsiz ve spontane olduğu sonucuna götürse de bu durumun onların birey tarafından kontrol edilebilmesi ve düzenlenmesinin önünde engel olmadığı kanaatindedir. Birey bilinçli değerlendirme süreçleri vasıtasıyla onları düzenleyebilir. Bu düzenlemede belirleyici olansa sosyal inşa yoluyla özümşenen değer yargılarıdır.⁷⁰ Masum sivillere zulmederek savaş suçu işleyen bir komutan doğal/spontane şekilde kendinde beliren merhamet duygusunu ait olduğu grubun değer yargıları ile bastırır. Bu nedenle duygular spontane olarak harekete geçse de çoğunlukla bizim; olmak, ulaşmak, yapmak istediklerimizle bağlantılı bir şekilde ortaya çıkar veya gelişip büyür. Ayrıca duyguların spontane olarak harekete geçmesinde de fayda, başarı, kariyer veya ceza, kaygı, korkudan kaçış gibi pragmatik hedeflerin yanında adil ve doğru olanı yapmaya yönelik ahlaki ilgi ve idealler veya kişinin benliği ile uyumlu davranma ideali etkili olabilir. Blasi'nin kuramında anahtar konumda olan ahlaki benlik kavramı bireyin duyguların tazyikine karşı koymasını sağlayan ideallerle örülü bir güç kaynağı gibi durmaktadır.⁷¹

1.3.2. Ahlaki İrade Becerisi

Ahlaki irade becerisi kişinin sağlıklı bir tetkik süreci sonunda yanlış ya da doğru olduğuna kanaat getirdiği şeye karşı, içsel veya çevresel baskı veya taleplere rağmen kararlı ve sabırlı şekilde durması demektir. Birey bunu okul gibi yapılandırılmış ortamlar dışında ve kırıncı olmadan gerçekleştirebildiğinde beceriye tam olarak sahip olmuş demektir.⁷² Güçlü bir iradeyi ahlaki kişiliğe imkân veren bileşenlerden birisi olarak tanımlayan Kerschenstainer'a göre bu beceriye sahip bir kişiliğin karar verirken tesirlerden uzak kalması (istiklal), net bir karara ulaşabilmesi, muhakemeyle verilen karardan sonra tereddüt etmemesi (sağlamlık) ve kararı icra için karşılaşılabilecek zorluklar karşısında dirençli olması (sebat) gerekir.⁷³

⁶⁹ Blasi, "Emotions and Moral Motivation", 4.

⁷⁰ Blasi, "Emotions and Moral Motivation", 10, 11.

⁷¹ Blasi, "Emotions and Moral Motivation", 16.

⁷² Lilja - Osbeck, "Understanding, Acting", 521.

⁷³ Kerschenstainer, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, 53-60.

Blasi ahlaki iradeyi ahlaki benliğe götüren bir beceri olarak konumlandırır. Ahlaki benliğin iki ana bileşeni vardır: irade gücü ve doğruluk (öz-sorumluluk ve benlik bütünlüğü) duygusu. İrade gücü problem çözmede kendini kontrol etme imkânı sağlayan bir kabiliyetler çantasıdır. Sorunları ufak parçalara ayırma, hedef belirleme, yoğunlaşma, dikkatin dağılmasını önleme, ayartılmaya direnç gösterme, devamlılık, kararlılık ve belirli bir disiplin içinde sebat etme gibi alt erdemlerin hepsi bu üst kişilik özelliğinin kapsamındadır. İkinci ahlaki benlik bileşeni ise doğruluktur. Burada doğruluk kişiliğin kendine karşı tutarlı olması, kendine hesap verebilmesi, kendini kandırmaya direnç göstermesi ve samimi olması demektir. Kişi arzularını, idealleri ile bütünleşmeye zorladığında sorumluluk; bunları örtüştürmeyi başardığında ise benlik bütünlüğü olarak hissedilir.⁷⁴

Blasi'ye göre ahlaki iradenin gelişimi yedi aşamalı bir süreçtir. Birinci aşamada çatışma halinde olan arzulara kendini bırakma söz konusudur. Birey ne irade gösterebilir ne de benliğin eylemini sahiplenebilir. İkinci basamakta birey tekrar yaşamayı arzuladığı deneyim için denetimi eline almaya, iradi bir duruş sergilemeye çalışır. Üçüncü aşama ikinci basamaktaki iradi duruşun daha fazla arzu ve durumla ilgili sergilenmesi halidir. Dördüncü aşamada eylemler ve arzular kategorilere ayrıştırılmaya ve kategorilere göre irade gösterilmeye başlar. Bu kategoriler ahlaki irade için ölçütler oluşturmanın işaretidir. Beşinci aşamada ise farklı kategoriler iyi, güzel, ahlaki gibi isimler verilmek suretiyle bir değerlendirmeye tabi tutulur. Fakat ahlaki kategori diğer değerlendirme ölçütlerinden birisidir, onlar üstünde belirgin bir üstünlüğü yoktur. Altıncı aşamada ahlaki kategori diğer kategorilerle çatışmaya devam etse de onlara üstünlük kurmaya başlar. Belirli değerlere tutunarak ona uygun davranma eğilimi gösterilir. Yedinci aşamada ise samimiyetle bağlanma aşamasına geçilir. Bu aşamada kişi başka türlü davranmayı muhal görür, böylelikle ahlaki davranış onun kimliğinin bir parçası haline gelir. Ahlaki kimlik modeli işte bu son aşamada tamamlanmış olur.⁷⁵

Ahlaki iradeyi “gerçekten yapmak istediğinin ne olduğuna karar verme becerisi” olarak tanımlayan Rest'e göre karar verme becerisi ve ahlaki motivasyonu eğitim yoluyla desteklemek için ideal kazandıracak rol modellerle tanıştırmak en geçerli yoldur.⁷⁶ Elias ve arkadaşlarına göre ise ahlaki irade yalnızca isteme ve sorumluluk duymanın gelişimi olarak değerlendirilemez. İradenin etkin kılınması için destekleyici becerilerin öğretimi de dikkate alınmalıdır. İradenin karaktere yön verebilmesi için zaman ve görev yönetimi, takip, öz düzenleme, disiplin, saygı, empati, özen gösterme gibi beceriler gereklidir. Etkili iletişim, sorun çözme, karar verme ve ça-

⁷⁴ Augusto Blasi, “Neither Personality nor Cognition: An Alternative Approach to the Nature of the Self”, *Changing conceptions of Psychological Life*, ed. C. Lightfoot vd. (Mahwah: Erlbaum, 2004), 3-26.

⁷⁵ Augusto Blasi, “Moral Character: A Psychological Approach”, *Character Psychology and Character Education*, ed. D. K. Lapsley vd. (Notre Dame: Notre Dame University Press, 2005), 18-35.

⁷⁶ Rest, “A Psychologist Looks”, 34.

tışma çözme becerileri ahlaki iradeyi güçlendiren becerilerdir. Güçlü bir irade, yerinde bir öz güven, yerinde bir özgüven ise öz-sorumluluk ve öz-denetim ile biriktirilen bir becerilerdir. Dolayısıyla ahlaki iradeyi desteklemek için bu becerileri geliştirecek öğretim yaşantılarına ihtiyaç vardır.⁷⁷ Ahlaki irade gelişimini desteklemek için eğitimcinin odaklanması gereken bir başka beceri ahlaki ifade becerisidir. Ahlaki ifade becerisi gelişmiş bir birey, ahlaki problemleri çatışma ve kutuplaşmaya dönüşmeden çözebilmek için yapıcı ilişkiler kurabilir.⁷⁸

1.4. Ahlaki Davranış Becerisi

Ahlaki gelişimin nihai hedefi ahlaki davranıştır. Davranış aynı zamanda beceri temelli eğitimin çıktısı odaklı eğitim anlayışına uygun düşmektedir. Dolayısıyla gerek ahlakta gerekse beceri temelli eğitimde nihai hedef bireyin tüm gelişim alanlarının sonuçlarını somut davranışlar olarak sergilemesidir. Ahlakın teorik bilgisini davranışa dönüştürebilmek için ahlakın teorik bilgisi ve ahlaki meselelere ilişkin muhakeme yeteneğinin yanında özellikle usul bilgisi ve uygulama tecrübesine ihtiyaç vardır. Usul bilgisi karar verilen doğru davranışın daha büyük problemlere yol açmadan nasıl hayata geçirilebileceğine ilişkin analizleri içerir. Uygulama tecrübesi ise kişinin usul bilgisinin gösterdiği davranışları sergileyebilecek psiko-sosyal yetkinliğe sahip olmasını ifade eder. İçinde bulunduğu ortamdaki kötü komşuluk ilişkilerini ahlaki bulmayan birey, kötü komşuluğun ahlaka uygun olmadığına ilişkin olgu bilgisine sahiptir. Bunu çözümlmek için bir sosyal çalışma gerçekleştirebilmek ise çok yönlü analizlere bağlıdır ve usul bilgisini ifade eder. Planlanan sosyal çalışmayı gerçekleştirebilmek ise bireyin hangi davranışı nasıl gerçekleştirebileceğine ilişkin tecrübe ve davranış serbestisine bağlıdır.

Kerscheintainer ahlaki davranışı içsel enerjinin birikimi ile oluşan bir alışkanlık olarak değerlendirir. Çünkü tek bir davranış kendi bağlamında ahlaki olsa da benzer koşullarda tekrarlanmadığı sürece ahlaki kişiliğin oluşumundan bahsedilemez. Tekrarlanan davranışta ahlaki kişiliği mümkün kılan diğer beceriler olan muhakeme, duyguları düzenleme ve irade enerjisinin biriktirilmesi söz konusudur.⁷⁹ Lilja ve Osbeck ise ahlaki davranışı birisi alışkanlığa bağlı tekrar eden diğeri ise tefekküre dayalı ahlaki davranış olarak ikiye ayırmaktadır. Bireyin toplumsal kurallara uygun davranış biçimini düşünüp planlayarak göstermesi tefekküre dayalı ahlaki davranış; tefekkür ve irade enerjisinin birikimi ile ahlaki davranışın içselleştirilmesi ile oluşana ise otomatik ahlaki davranış ismini vermektedir. İkincisinde altın kural gibi ilkeler tefekkürle değil alışkanlık yoluyla gerçekleşmiş olur.⁸⁰

⁷⁷ Elias vd., "Sosyal ve Duygusal Öğrenme", 267.

⁷⁸ Lilja - Osbeck, "Understanding, Acting", 520.

⁷⁹ Kerschenstainer, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, 79.

⁸⁰ Lilja - Osbeck, "Understanding, Acting", 519.

Ahlaki davranışın gerçekleştirilmesi diğer ahlaki becerilerin tamamının bir uyum içinde çalışmasına, davranış tecrübesinin birikimine ve bireye hata yapma ruhsatı da veren davranış serbestisinin tanınmasına bağlıdır. Davranışı gerçekleştirebilmek için bir karara ve uygulama planına sahip olma, davranış planını uygulayabilme ve yürütebilme, belli bir davranış biçiminin sonuçlarını kestirebilme, beklenmedik zorluklar ve engeller için çalışma, yorgunluk ve bıkkınlıkla baş edebilme, dikkat dağıtıcı ve ayartıcı çeldiricilere karşı koyabilme ve nihai hedefi daima göz önünde bulundurabilme becerileri gerektirmektedir. Ayrıca alışkanlık geliştirmeye yönelik eğitimsel çabaların ahlak eğitiminde davranış becerisinin kazanılması için faydalı görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durum beceri temelli eğitime de kaynaklık eden kuramlardan olan davranışçı öğrenme kuramlarından istifade edilerek oluşturulmuş değerlerin doğrudan öğretimine ilişkin yaklaşımların ve İslam ahlak geleneğinde edep eğitimi anlayışının ahlaki davranışların beceri olarak öğretiminde dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Zira bu yaklaşımlar ahlak eğitiminde somut davranış göstergeleri belirleme ve alışkanlık kazandırma konusunda önemli imkanlar sunmaktadırlar.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

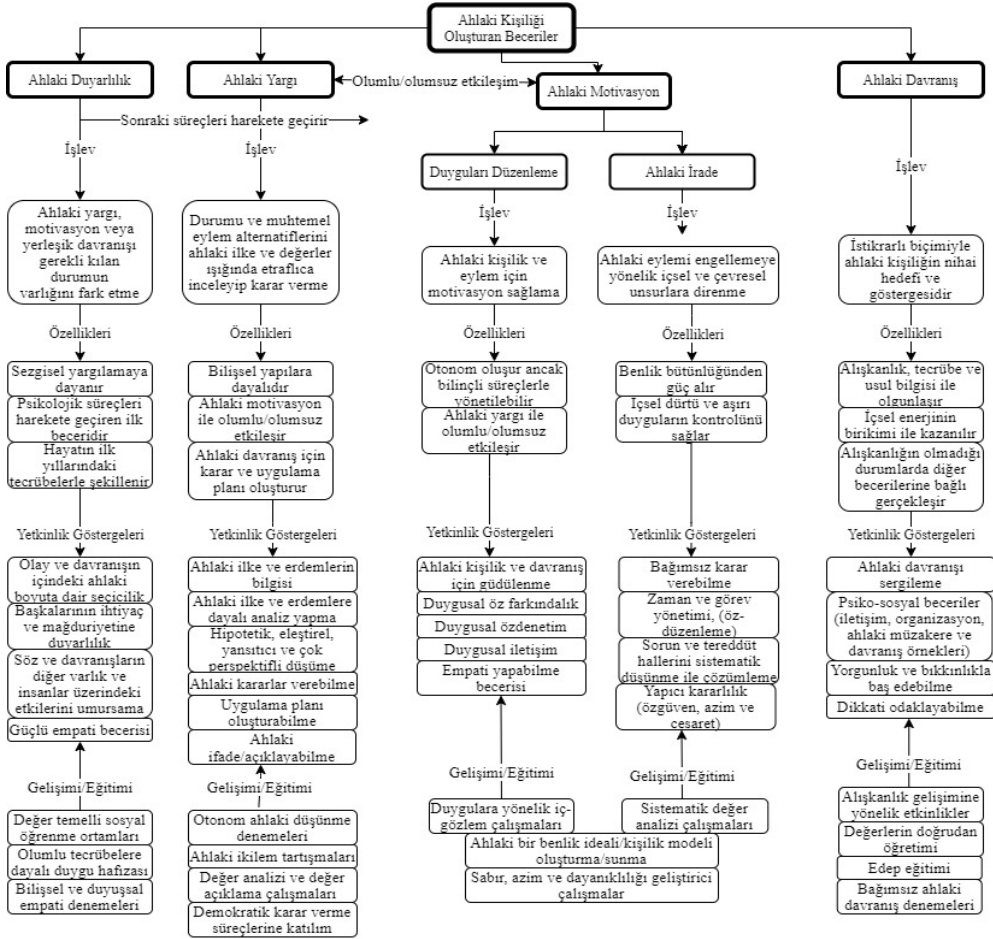
Ahlakın bir beceri olarak değerlendirilmesi ve beceri temelli anlayışla öğretilmesinin imkanını bir problem olarak ele alan bu çalışma ahlaki gelişim ve beceri temelli eğitim literatürü üzerine betimsel bir analiz ortaya koymaktadır. Kohlberg gibi entelektüalist, Blasi ve Forgas gibi duyuşsal ya da Kerscheintainer, Rest ve Narvaez gibi bütüncül bir perspektifle ahlaki kişiliği ele alanların görüşleri üzerine yapılan bütüncül bir inceleme ahlakın, kişiliğin farklı yönlerinin yetkinliğinin geliştirilmesi ile mümkün olabileceğini göstermektedir. Söz konusu kuramlardan özellikle ahlaki gelişimi bütüncül bir anlayışla ele alanlar ahlaki kişiliği bir beceriler bütünü olarak görmeye daha çok imkân tanımaktadır. Örneğin beceri temelli eğitimdeki uygulama becerisi bu modellerdeki ahlaki davranışa yapılan vurgu ile, uygulama sürecini planlayabilme becerisi ahlaki muhakeme ile örtüşmektedir.

Beceri temelli eğitimin somut çıktılara odaklanan yapısının ahlak gibi büyük oranda teorik algılanan bir alana uygunluğu ahlak ve beceri temelli eğitimi bir araya getirme denemelerinin en problemlili yanlarından birisi olarak görülmektedir. Ancak incelemelerimiz gerek beceri temelli eğitimde beceri kavramına yüklenen anlamın somut davranış göstergelerinin ardındaki bilişsel ve duyuşsal yönü göz önünde bulundurması gerekse somut davranışa odaklanan yapısı nedeniyle ahlak eğitiminde söylem-eylem açıklığını gidermeye potansiyel katkısı sayesinde problem gibi görülen bu noktanın bir avantaj olarak da görülmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Ahlak eğitiminin tüm alanlarında beceri temelli eğitimin gerektirdiği ölçüde somut çıktılar belirlemek hem ahlak eğitiminin teorik ve çok değişkenli yapısı hem de hukuki zorluklar nedeniyle mümkün olmayabilir. Ancak ahlaki bece-

ri temeli bir anlayışla ele alarak temel ahlaki beceriler için bir ereve belirlemek ve ahlak eğitimini bunlara odaklanarak planlamak mümkündür.

Ahlaki kişiliği gerçekleştirmek için ahlaki duyarlılık, ahlaki yargı, ahlaki motivasyon ve ahlaki davranış temel beceri/yetkinlik çerçeveleri olarak öne çıkarken bunların her birisinin birçok alt becerinin/yetkinlik göstergelerinin kazanımı ile gerçekleşebileceği anlaşılmaktadır. Şekil 1’de ahlaki kişiliği mümkün kılan temel beceriler, ahlaki kişilikteki işlevleri, somut yetkinlik/beceri göstergeleri, eğitimde hangi temel stratejilerle geliştirilmelerinin mümkün olduğu ve birbirleri ile ilişkileri analitik bir anlayışla sunulmaktadır.

Şekil’1’de ortaya konulan modelde ahlaki becerilerin ilki ahlaki duyarlılıktır. Sezgisel yargılamaya dayanan bu beceri hayatın ilk yıllarındaki olumlu/olumsuz tecrübelerle şekillenmekte ve olayların, söylemlerin ve davranışların i yüzündeki ahlaki ikilem/probleme ilişkin bir seçicilik olarak somutlaşmaktadır. Yargı becerisi ahlaki beceriler içinde çoğunlukla entelektüalist kuramlarda işlenen ancak tüm gelişim kuramlarında yer bulan, ahlaki eyleme karar verme ve uygulama planı yapmayı sağlayan beceridir. Ahlaki motivasyon ise entelektüalist ahlaki gelişim kuramlarının eleştirisi ile daha belirgin hale gelen ve ahlaki kişiliğin kazanımında duygular ve iradenin rolünü ne çıkartan beceridir. Ahlaki motivasyon, benlik bütünlüğünden g alarak bağımsız karar verebilme, zaman ve görev yönetimi, sistematik düşünme ve zgven gibi somut yetkinlik göstergeleri ile görünür olmaktadır. Dolayısıyla ahlak eğitiminde de bu alanlara odaklanmak gerekmektedir. Ahlaki davranış becerisi ise ahlaki kişiliğin diğer alt becerileri ve bireye hatalardan ders alma imkanı da sunan davranış serbestisi ile kazandırılan davranış tecrübeleri ve iletişim, organizasyon gibi psiko-sosyal yetkinliklerin bütünleşmesinin bir sonucudur.

Şekil 1: Ahlaki Kişiliği Oluşturan Beceriler, Gelişim ve Eğitimi

Ahlak ve eğitimini beceri temelli ele alırken temel bazı eleştiri alanlarını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bunların başında beceri temelli eğitimin her şeyi standartlara ve tek-tipleştirici göstergelere bağlayan yapısının ahlak gibi oldukça durumsal olan bir alana uygunluğu sorunsaldır.⁸¹ Ahlakı beceriyi merkeze alarak eğitim yapmanın eleştiriye açık yönlerinden bir diğeri de ahlakı beceriyi net tanımlamak için çok küçük parçalara bölmeyen ahlakı becerinin bütünleşik yapısının anlaşılması ve korunmasında oluşturacağı risklerdir.⁸² Beceri temelli olarak ahlakı gelişimi düşündüğümüz bir programda “ahlakı bilgi toplar, “ahlakı ilkeleri tanı” vb. alt beceriler yazılarak somutlaştırma yapılır. Bu şekilde somutlaştırmalar

⁸¹ Zhao, “Educating for Wholeness”, 472. Richard Edwards, “Competence-based Education and the Limitations of Critique”, *International Journal of Training Research* 14/3 (2016), 245-247.

⁸² Bratianu vd., “Paradigm Shift”, 1352.

ahlaki davranışın ardındaki derin psikolojik yapının gözden kaçırılmasına ve ahlaki gelişimin teknik bir meseleye indirgenerek algılanmasına neden olabilir.⁸³ Bunu aşmak için program yapıcı ve uygulayıcıların beceri temelli bir ahlak eğitiminin Şekil 1’de gösterilen bütünlüklü bir yapıyı temsil ettiğinin bilincinde olmaları gerekir.

Beceri temelli eğitime en büyük eleştirilerden birisi bilişsel ve duyuşsal boyutları olan davranışın sonuçtan ibaretmiş gibi algılanmasına neden olarak eğitimde davranışçılığı yücelttiği iddiasıdır. Büyük oranda davranışın ardındaki kişilik yapısı ile de ilgilenen ahlak eğitimi açısından bu eleştiri dikkate değerdir. Ancak becerinin salt davranışı değil, davranışın arkasındaki bilgi ve bilgiyi işleme, transfer etme ve kullanma becerisini de içermesi, becerinin bu özelliği nedeniyle öğrenci merkezli ve probleme dayalı öğretme etkinliklerine ihtiyaç duyulması beceri temelli öğrenmeyi davranışçı karakterinden uzaklaştırmaktadır. Foucault’un görüşlerinden yararlanarak bilginin kullanımı ile davranış arasında ilişki kuran Edwards’a göre bilginin kullanımı bir davranış tasarımı ve öz disiplin sürecini işletirse ancak uygun davranış ortaya çıkabilir.⁸⁴ Bu nedenle beceri salt bir davranış değil onun ardındaki süreçleri de ifade eder. Beceri temelli eğitim de düşünce ve duygudan yoksun bir davranış değil içsel derinliği olan bir ürünü ifade eder.

Şekil 1’de ortaya konulan modelde ahlaki kişiliğe imkân veren becerilerin gelişimini sağlamaya aday eğitim stratejileri içerisinde alışkanlık geliştirmeye yönelik geleneksel unsurlar, sosyal-bilişsel yapılandırmacı ve gelişimsel yaklaşımlar bir arada bulunmaktadır. Bu durum Edwards’ın işaret ettiği üzere becerinin tek bir strateji ve yöntemle geliştirilemeyecek derecede derinlikli oluşu ile ilgilidir.⁸⁵ Alışkanlık oluşturma ya da gelişimsel yaklaşımların da bir sosyal ortam içinde anlam bulduğu dikkate alındığında modelde yer alan sosyal öğrenme stratejileri biraz daha öne çıkmaktadır. Kwok ve Selman buna “öğrenilmiş sosyal düşünme” adını vermektedir.⁸⁶ O’na göre sosyal etki sadece ahlaki karar verme sürecinin değil, karar ve eyleme geçişi sağlayan ahlaki motivasyonun da belirleyicisidir. Yani öğrenilmiş sosyal düşünme hem kararı hem de tecrübeleri ve muhtemel sonuçları birleştirip davranışın motivasyonunu üretmektedir.

Modelde temel bir beceri olarak yer almayan ancak Kerschenintainer’in açıklamalarında ahlaki kişiliği mümkün kılan bileşenlerden sayılan derinden duymaya da işaret etmek gerekmektedir. Modelde bu, müstakil bir ahlaki beceri alanı olarak değil de ahlaki motivasyonun temel iki unsuru olan duyguları düzenleme ve ahlaki irade becerilerinin gelişimini sağlayan bir unsur olarak konumlandırılmıştır.

⁸³ Kole, “Teaching Moral Competence”, 243.

⁸⁴ Edwards, “Competence-based Education”, 248-250.

⁸⁵ Edwards, “Competence-based Education”, 248.

⁸⁶ Kwok – Selman, “Moral Reasoning”, 532-534.

Blasi'nin benlik ideali oluşturmak ve duyguları yönetmek için kişilik idealleri, üst değer ve inançlar ile duygular arasındaki bağa yaptığı vurgu da derinden duymaya yüklenen anlamla örtüşmektedir. Derinden duymanın ahlaki duyarlılıkla da ilişkili olduğu görülmektedir. Kanaatimizce bunun ahlaki becerilerin tümünün altında yatan bir anlamlandırma biçimi olup olmadığına ilişkin araştırmalara da ihtiyaç bulunmaktadır.

2018 yılındaki değişikliklerle öğretim programlarında hakkında esaslı -hatta kısmi- bir bilimsel birikim bulunmadan beceri temelli eğitim ahlak ve değerler alanı da dahil olmak üzere uygulamaya konuldu. İki yılı geçen uygulama sonucunda da Tekin'in makale çalışması dışında Türkçe literatürde konuyu tartışan bir çalışmaya rastlanmamaktadır.⁸⁷ Bu çalışmada bir makale sınırları içerisinde ahlaki kişiliği mümkün kılan beceriler teorik bir çerçevede ele alınarak ahlaki beceriler ve eğitimi için genel bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Önerilen çerçeve dikkate alınarak ahlak eğitimi için yetkinlik göstergelerinin hazırlanabileceği, eğitimi ve değerlendirilmesine yönelik uygulamaya daha yakın çalışmaların gerçekleştirilebileceği varsayılabilir. Bunun için modelin hem teorik eleştiri ve değerlendirmelerle hem de nitel, nicel ve deneysel yöntemlerle toplanacak saha verileri ile geliştirilmesinin isabetli olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Altan, Mustafa Zülküf. "Eğitim Çoklu Zekâ Kuramı ve Çoklu Zekâ Kuramında Onuncu Boyut: Ahlakî Zekâ". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/1 (2012), 137-144.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 4. Basım, 2007.
- Blasi, Augusto. "Emotions and Moral Motivation". *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20/1 (1999), 1-19.
- Blasi, Augusto. "Moral Character: A Psychological Approach". *Character Psychology and Character Education*. ed. D. K. Lapsley vd. 18-35. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2005.
- Blasi, Augusto. "Neither Personality nor Cognition: An Alternative Approach to the Nature of the Self". *Changing conceptions of Psychological Life*. ed. C. Lightfoot vd. 3-26. Mahwah: Erlbaum, 2004.

⁸⁷ Tekin, "Ahlak Eğitiminde Beceri Merkezli Öğrenme", 278.

- Bratianu, Constantin vd. “Paradigm Shift in Business Education: A Competence-Based Approach”. *Sustainability* 12/4 (2020), 1348-1365. <https://doi.org/10.3390/su12041348>.
- Clarcken, H. Rodney. “Considering Moral Intelligence as Part of a Holistic Education”. *Annual Meeting of The American Educational Research Association*. ed. Rodney Clarcken. 1-9. Denver: Eric Document, 2010.
- Clarcken. H. Rodney. “Moral Intelligence in The Schools”. *Annual Meeting of The Michigan Academy of Science*. ed. Rodney Clarcken. 1-7. Detroit: Eric Document, 2009.
- Dabrowski, Kazimierz. *Positive Disintegration*. Boston: Little Brown Company, 1964.
- Edwards, Richard. “Competence-based Education and the Limitations of Critique”. *International Journal of Training Research*. 14/3 (2016), 244-255.
- Elias, Maurice J. vd. “Sosyal ve Duygusal Öğrenme: Ahlak Eğitimi ve Karakter Eğitimi: Karşılaştırmalı Bir Analiz ve Birleştirmeye Yönelik Bir Görüş”. *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*. ed. Larry P. Nucci – Darcia Narvaez. 265-284. İstanbul: Edam Yayınları, 2019.
- Forgas, Joseph R. vd. “Affective Influences on Thinking and Behavior: Implications for Clinical”, *Applied and Preventive Psychology* 10 (2002), 225-242.
- García, Pedro Herrero vd. “The Moral Competence of Spanish Councilors”. *Sustainability* 12/13 (2020), 1-19.
- Gervais, Jennifer. “The Operational Definition of Competency-Based Education”. *Competency-based Education* 2/2 (2016), 98-106.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ*. çev. Banu S. Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınları, 2007.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 09 Şubat 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Kaymakcan, Recep – Meydan, Hasan. *Ahlak Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Kerschenstainer, George. *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, çev. Halil Fikret Kanad. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Kohlberg, Lawrence – Hersh, Richard. “Moral Development: A Review of the Theory”. *Theory into Practice* 16/2 (1977), 53-59.

- Kole, Jos. “Teaching Moral Competence to Pre-Professionals”. *Moral Education and Development*. ed. D.J. de Ruyter – S. Miedema. Netherkands: Sense Publishers, 2011.
- Kwok, Janet – Selman L. Robert. “Moral Reasoning, Moral Motivation and Informed Social Reflection”. *Handbook of Moral Motivation (Theories, Models, Applications)*. ed. Karin Heinrichs vd. 551-566. Netherlands: Sense Publishers, 2013.
- Lapsley, Daniel. “Eğitimin Hedefi Olarak Ahlaki Öz Kimlik”. çev. Cengiz Şeker. *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*. ed. Larry Nucci – Darcia Narvaez. 33-56. İstanbul: Edam Yayınları, 2019.
- LePagea, Pamela vd. “Comparing Teachers’ Views on Morality and Moral Education, A Comparative Study in Turkey and the United States”. *Teaching and Teacher Education* 27 (2011), 366-375.
- Lickona, Thomas. *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam Books, 1991.
- Lilja, Annika – Osbeck, Annika. “Understanding, Acting, Verbalizing And Persevering: Swedish Teachers’ Perspectives on Important Ethical Competences for Students”. *Journal of Moral Education* 49/4 (2020), 512-528. <https://doi.org/10.1080/03057240.2019.1678462>
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik’in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. çev. Hakkı Hünler – Solmaz Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- McKenna, Ursula – Francis, J. Leslie. “Growing up Female and Muslim in the UK: An Emprical Enquiry into the Distinctive Religious and Social Values of Young Muslims”. *British Journal of Religious Education* 4/4 (2019), 388-401.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı 4-8*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Medeni, Elif. “Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları: Almanya ve Avusturya Örneğinin Türkiye’ye Uyarlanabilirliği”. *Marife* 13/2 (2013), 9-22.
- Meydan, Hasan. “Değer Eğitiminde Karakter Bileşenleri Modeli”. *Toplumsal Bütünleşmede Değerler ve Eğitimi*. ed. Hasan Meydan. 269-276. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Meydan, Hasan. “Dinin Öngördüğü Ahlaki Yaşamada Ahlaki Tefekkür ya da Hikmet Arayışının Önemi: Külli Kaidelerin Ayaklarını Yere Bastırmak”. *Akademi-*

- de Felsefe Hikmet ve Din. ed. B. Ali Çetinkaya. 307-319. Zonguldak: BEÜ Yayınları, 2014.
- MYK, Mesleki Yeterlilik Kurumu. *Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi*. Ankara: Mesleki Yeterlilik Kurumu, 2015.
- Narvaez, Darcia – Lapsley, K. Daniel. “Moral Identity, Moral Functioning, and the Development of Moral Character”. *The Psychology of Learning and Motivation*. ed. Daniel Bartels vd. 50/237-274. Burlington: Academic Press, 2009.
- Narvaez, Darcia– Bock, Tonia. “Ethical Judgment”, *EtHex Series Book 2*, 39-50. Notre Dame: Alliance For Catholic Education Press, 2009.
- Narvaez, Darcia. “İnsani ve Ahlakî Gelişim: Erdem Gelişimine Bilişsel ve Nörobiyolojik Bakışlar”. çev. Cengiz Şeker. *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*. ed. Larry Nucci – Darcia Narvaez. İstanbul: Edam Yayınları, 2019.
- Oser, Fritz. “Models of Moral Motivation”. *Handbook of Moral Motivation (Theories, Models, Applications)*. ed. Karin Heinrichs vd. 7-27. Netherlands: Sense Publishers, 2013.
- Ralf, Van Griethuijsen vd. “Does Implementation of Competence-Based Education Mediate The Impact of Team Learning on Student Satisfaction.” *Journal of Vocational Education and Training* 72/4 (2020), 516-535.
- Rest, James R. vd. “A Neo-Kohlbergian Approach to Morality Research”. *Journal of Moral Education* 29/4 (2000), 381-395.
- Rest, R. James. “A Psychologist Looks at the Teaching of Ethics”. *The Hasting Center Report* 12/1 (1982), 29-36.
- Tekin, İshak. “Ahlak Eğitiminde Beceri Merkezli Öğrenme”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (Nisan 2019), 259-287.
- Zhao, Kang. “Educating for Wholeness, But Beyond Competences: Challenges to Key-Competences-Based Education in China”. *ECNU Review of Education* 3/3 (2020), 470-487.

Allah İnanıcı ve Ahlaka İlişkin Algının Eyleme Tezahür Biçimleri

The Reflection Forms of Perceptions Regarding God Belief and Morality
on Actions

Nurgül BULUT

Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı.
Res. Assist. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Religious
Education, Istanbul / Turkey
nurgul.bulut@istanbul.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3738-6416

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.887924

Atıf / Citation: Bulut, Nurgül. "Allah İnanıcı ve Ahlaka İlişkin Algının Eyleme
Tezahür Biçimleri / The Reflection Forms of Perceptions Regarding God Belief and
Morality on Actions". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 55
(Haziran / June 2021/1), 473-497. doi: 10.29288/ilted.887924

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Bu çalışma genç yetişkin bireylerin Allah inancı ve ahlaka ilişkin algılarının eylemlerine tezahür biçimlerini konu edinmektedir. Çalışmada İslam düşüncesinde yer alan inanç ve ahlak arasındaki ilişkinin pratikte kurulma imkânı tartışılırken tanrı tasavvurunun ve ahlakın kaynağı ile ilgili düşüncenin eylemleri nasıl etkilediği sorgulanmaktadır. Bu bağlamda Allah'a inanan, çeşitli öğrenim düzeylerine sahip, farklı meslek gruplarından, İstanbul'un farklı semtlerinde yaşayan 25-35 yaş arası kadın ve erkeklerden oluşan 42 genç yetişkin ile mülakat tekniğiyle görüşmeler yapılarak nitel araştırma gerçekleştirilmiş, bulgular yapılandırıcı içerik analiziyle yorumlanmıştır. Araştırma bulguları vahyin yanı sıra vicdan, fayda, haz ve akıl gibi beşerî faktörlerin ahlakın kaynağı olarak kabul edildiğini ve inanç-ahlak ilişkisinde "parçalı ahlak anlayışı"nın oluştuğunu göstermektedir. Ahlakî ilke ve önermelerin kaynağındaki çeşitlilik zaman zaman inancın paranteze alınarak davranılmasına ya da ahlakiliğin askıya alınmasına sebep olabilmektedir. Bu durumu Yaratıcı ile insan arasındaki ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bağın yeterince kurulamadığının göstergesi olarak ele almak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İnanç, Ahlak, İman, Ahlak Teorileri, Sekülerleşme, Modernleşme, Din Eğitimi, Genç Yetişkin.

Abstract

This study discusses the reflection forms of perceptions of young adults regarding belief in God and morality on their actions. In this study, while discussing the possibility of establishing the relationship between belief and morality in Islamic thought in practice, it is questioned how the notion of God and the thought with respect to the source of morality affects the actions. In this context, a qualitative research was conducted by interviewing 42 young adults, who believe in God, who have various education levels, from different occupational groups and who live in different districts of Istanbul, between the ages of 25-35; and the findings were interpreted with constructive content analysis. The findings of the research indicate that human factors such as conscience, benefit, pleasure and reason, as well as revelation, are accepted as the source of morality and that a "fragmented understanding of morality" is formed in the relationship between belief and morality. The diversity in the source of moral principles and propositions may cause actions by bracketing the belief or suspension of morality from time to time. It is possible to assess this situation as an indicator that the ontological, epistemological and axiological connection between the Creator and human beings has not been established sufficiently.

Keywords: Belief, Moral, Faith, Moral Theories, Secularization, Modernization, Religious Education, Young Adult.

Extended Summary

This study includes the manifestations of the relationship between belief and morality, which is one of the existential issues of human being in today's world. The main starting points of the study are that the moral reflections of the strong relationship of Islamic belief with morality could not be seen at the expected/desired level. When elements such as pleasure, reason, conscience, emotion and benefit are regarded as the source of morality besides revelation, human behaviour is shaped in line with the

* Bu çalışma "Allah İnancı-Ahlak İlişkisi: Din Eğitimi Bağlamında Bir İnceleme" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from doctorate dissertation entitled "The Relationship Between Belief In God And Morality: A Study In The Context Of Religious Education" (PhD Dissertation, Istanbul University, Istanbul/Turkey, 2020).

multiple moral principles. In this context, the study, contrary to the secular moral theories, takes the divine command moral theory as its basis, and examines the issues of belief, morality and moral education on the basis of this theory. In the study, the nature of the relationship between belief and morality was questioned in the field by the interviews which were made with forty-two young adults with different qualifications living in İstanbul. Focusing on the relationship between belief and morality; and based on the discourse and perspectives of the participants, their thoughts and behaviours were identified and described regarding belief and morality. At the same time, it is aimed to bring the social realities with respect to this theme to the agenda in a new and different way in addition to the meaning patterns of the belief-moral relationship. When the findings of the study are evaluated in general, the research essentially focuses on the handicaps experienced by human typology stuck between belief in God and human-oriented, variable, relative and secular understanding of the world. A person who says that he/she is in a positive relationship with the religion and God he believes in, and shapes his/her life accordingly or should be shaped accordingly; on the other hand, may prefer thinking and living by bracketing his values regarding the Holy ones. Although this inconsistency is articulated and regarded as the crisis of the modern world, it can be seen that this situation, inconsistency as the result of the weakness in moral consciousness or belief has been ignored. Due to this ambivalent structure, the participants answered each question in different ways, and diversity emerged in the definition of belief and morality. Morality is a phenomenon which was difficult to define for some participants, it also was defined from a divine point of view as obeying God's commands and prohibitions or acting in accordance with the order established by the Absolute Creator for some others; or the morality is defined with humanitarian aspects since it was regarded as part of the personality; legal or traditional rules that people have to obey. It has been determined that there is not enough thought on issues such as the nature of moral principles, the position and value of the human as a moral subject, the source of moral knowledge, and the nature of moral actions, and mostly instantaneous answers are given and the participants do not have a moral consciousness sufficiently. Most of the participants argue that moral knowledge or belief should turn into action due to their understanding of morality. But what is noteworthy is that the same participants talk about some exceptions to the transformation of knowledge into action, and they "suspend" morality under the expression of "obligation/must". Participants define a believer as "free with God" and "free against God". Some participant views are that belief in God is not restrictive, but supportive and motivating. On the other hand for some, belief does not just mean to obey or to obey certain rules, but it also means freedom to do whatever you want. It is observed that some of them perceive fulfilling the requirements of their belief as a constraint to them. It can also be said that the transcendent or immanent conception of God generates behavioural diversity. Thus, God's having titles of Absolute Being, the one who judges, punishes, judges, etc. can be binding in applying morality in behaviour. As a matter of fact, it can be expressed that the understanding regarding the afterlife and the thought of "reciprocity" cause the participants to act in fear of God and to act with the motivations of heaven and hell. On the contrary, God's immanent existence can prompt to act appropriately mostly because of people's motivation to gain His love or consent; not to lose His love; and makes it possible for people to live "as God sees them at any moment (Ihsan)". The views showing the actions are based on a kind of reciprocity relationship notwithstanding that they are belief-centred; and revealing this perspective on God mostly becomes apparent in questions about prayer and curse. Because it has been seen that they value curse and blessing in proportion to the benefit they will gain or the harm they will suffer in the world, and they display moral behaviour in this proportion and act in line with a kind of interest morality. However, the participants who stated that they did not act in accordance with the belief expressed that they felt regret in case of immoral behaviour, they asked God for forgiveness and prayed for Allah to give them the opportunity to compensate for their mistakes. This situation reveals the impossibility of interpreting morality by isolating it from religion for Muslims.

GİRİŞ

Günümüz dünyasının hayat pratiklerini, tanrıya ve insana dair düşünce sistemlerini, farklı temellendirmelere dayanan çeşitli ahlak anlayışlarını ve bunların felsefi arka planını kavrayabilmek, geçmişten günümüze süregelen tanrı, bilgi ve değer kavrayışına ilişkin değişimin parametrelerinin tartışılmasını gerekli kılar. İnsan, eylemlerini gerçekleştirirken “iyi, kötü, doğru, yanlış” gibi yargılara ihtiyaç duyar ve kendisini bu yargılara ulaştıracak gücü arar. Kişinin ahlaki tercihlerini belirleyen, kendisini harekete geçiren ve eyleme sürükleyen bu güç aynı zamanda ahlakın kaynağı olarak kabul ettiği motive edici unsurdur. Düşünce tarihinde ahlaki yargı veya önermelere kaynaklık eden şeyin ne olduğuna, bu bilginin insana nereden geldiğine ilişkin muhtelif cevaplar verilmiş ve çeşitli ahlak teorileri ortaya çıkmıştır. İyi ve kötüyü haz ve acı üzerinden tanımlayan Epiküros hazcılığı, hayatın amacı ve sonucu olarak insanın kişisel çıkarlarını kabul eden Hobbes’un egoizm ahlakı, en yüksek sayıda insana en yüksek mutluluğu sunmayı hayatın amacı kabul eden Bentham ve Mill’in faydacılığı, ahlaki iyinin birtakım ödev ve eylem kurallarının yerine getirilmesi olarak kabul eden Kant’ın ödevciliği, iyinin ancak erdemli bir insanın eylemesi ile ortaya çıkacağını savunan Aristoteles ve McIntyre’in erdem ahlakı, ahlakın kaynağını duygu kabul eden Hume’un duyguculuğu, iyinin insanın doğası gereği sezdiğini düşünen Moore’un sezgiciliği bu teorilerden bazılarıdır ve din dışı temellere dayanmaktadır.¹ Ahlakılığı vahye dayandıran İlahî buyruk teorisinde ise iyi ve kötü tanrının onu buyurması ya da yasaklaması ile belirlenir² ve bu emirler ahlaki bir görevdir. Bunların yerine getirilmesi içinse İlahî emirler hem gereklidir hem de yeterlidir.³ Mevcut teoriler dikkate alındığında -teist ya da ateist- kişinin ahlaki eylemlerde bulunduğu sürece hangi ilkedden hareketle bunu yaptığının bir önemi olmadığı akıllara gelebilir. Fakat ahlaki ilkelerin İlahî otorite tarafından belirlenmesinin gerekliliği Aquinas tarafından dört ilkeye dayandırılarak açıklanır. Birincisi insanın ezeli bir mutluluğa ulaşma amacı taşıması ve bundan dolayı İlahî olanın vereceği emirlerle yine İlahî olana yönlendirilmeye ihtiyaç duymasıdır. İkincisi insan fiilleri üzerinde birbirinden farklı yargılara sahip olunması, ne yapılıp-nelerden kaçınılması hususunda nesnel ahlaki doğrularla davranışlara yön verilmesinin gerekliliğidir. Üçüncüsü insanın sadece yargılama yetkisine sahip olduğu konularda kanun koyması ve bunun dışı dönük eylemlerle ilgili olmasıdır. Halbuki insanın bir de içsel yönü vardır ki bu kanunlar tarafından engellenemez ve ahlakın içsel boyutunun kontrolü ancak tanrı ile sağlanabilir. Dördüncüsü ise insan huku-

¹ Hümeyra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 66-70.

² John E. Hare, “İlahi Buyruk Teorisi”, çev. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 199.

³ Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak?*, çev. Attila Tuygan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 104.

kunun bütün kötülükleri yasaklama ve cezalandırma konusunda yetersiz kalmasıdır. Oysa İlahî ilke her koşulda gözetilmesi gereken bir özelliğe sahiptir ve bundan dolayı bütün günahlar yasaklanmıştır.⁴ Bununla birlikte İlahî iradede zaman, mekân ve kültüre görelilik olmadığından, tanrı tarafından belirlenen ahlaki ilkelerde herhangi bir görecelik bulunmamaktadır. Dolayısıyla İlahî buyruk teorisinin sübjektif din dışı ahlak teorilerinden en önemli farkı zaman ve koşula göre değişmeyen kuşatıcı nesnel ahlaki ilkeler sunmasıdır.⁵

1. İNANÇ-AHLAK İLİŞKİSİ

İlahî buyruk ahlakının esas olduğu İslâm'da tanrı-insan ilişkisi insanın Yaratıcı'yı kabulü ile başlar, sonrasında O'nu hayatının kaynağı ve sonlandırıcısı, ilke ve kural koyucusu, eylemlerinin yargılayıcısı olarak kabul ederek buna göre yaşamını sürdürmesi ile devam eder. Bu süreçte insan muhakkak ki Allah'a dair bir tasavvur oluşturur ve bu tasavvur onun duygu, düşünce ve eylemlerine etki eder. Buradan hareketle İzutsu, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ontolojik, iletişimsel, Rab-kul ilişkisi ve ahlaki ilişki bağlamında değerlendirir. Allah ile insan arasındaki bu ilişkinin, basit ve tek yönlü değil, çoklu, çift yönlü dolayısıyla karşılıklı bir ilişki olduğu görülür.⁶ İzutsu'nun kurduğu bu ilişki ağındaki her bir bağlam bir diğeri ile ilintilidir. Dolayısıyla Yaratıcı ve yaratılan arasındaki ontolojik ilişki ve buna dayanan hiyerarşi, epistemolojik ve aksiyolojik ilişkiye yansımakta ve diğer ilişki biçimleri için ilke oluşturmaktadır. Allah inancının ya da imanın ise tam olarak bu ontolojik ilişkinin kabulü noktasında gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim Allah ile insan arasındaki ontolojik farkın nasıl algılandığı, söz konusu ilişkinin kabulü veya reddi, bu sürece etki eden faktörleri ve kabul edilmesi halinde Yaratıcı'ya ilişkin tasavvurun mahiyeti üzerine konuşmak aynı zamanda inanç ve iman hakkında konuşmak anlamı taşır. İnanan insan için ise en üstün bilgi tanrıya ait olduğu gibi en yüce ahlaki davranış ve iyinin kaynağı da tanrıya dayanmaktadır. Allah'a her şeyimizi borçlu olmamız (minnettarlık gibi hislerle motivasyon sağlayarak) veya Allah'ın ahirette yaptıklarımızın karşılığını verecek olduğuna dair beklenti (mutluluk veya korkulardan kurtulma arzularımızla motivasyon sağlayarak) "eylem" (doğru/olmalı) için motivasyonel temel sağlar. Allah'ın her şeyi bilmesi, her şeye nüfuz edebilmesi; Allah'a güvenmemize, hiçbir insanın görmediği ve çıkarlarımıza en aykırı durumlarda bile ahlaki buyrukları yerine getirmemize rasyonel temel oluşturur. Bu durumda tanrıya/bir dine inanmak meşru bir otorite sunmak suretiyle ahlakın bağla-

⁴ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, First Part of the Second Part, Q 91, art. 4.

⁵ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), s. 138-139.

⁶ Toshihiko Izutsu, *Kuran'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 125-127.

yıcılığına hem rasyonel hem motivasyonel hem de insanın ahlaki yaratılışı ile uyumlu bir temel sunmaktadır.⁷

İslâm düşüncesinde Allah ile ilişkilendirilen “iyi ve kötü”, kalamî ahlak teorilerinde eylemlerin ahlaki ve dinî değerini ifade eden hüsün-kubuh kavramları bağlamında ele alınmaktadır. Hüsün kubuh meselesi, iyi ve kötünün akıl ile mi vahiy ile mi bilindiği meselesi üzerine yoğunlaşır. Diğer bir tartışma konusu ise eylemleri gerçekleştiren mükellefin, ahlaki iyiyi yapma kötünden kaçınma konusunda aklen mi dinen mi zorunlu olduğu meselesidir. Bu tartışmalar, ahlaki iyi ve kötünün Yaratıcı tarafından belirlenmesi ile eylemlerin mahiyetinde zâtî niteliklerin bulunması gerilimini, Euthyphron ikilemini akıllara getirir: “Allah bir şeyi iyi olduğu (nesnel olarak zatında bunu taşıdığı) için mi emretmiştir?” yoksa “Allah bir şeyi emrettiği için mi o şey iyidir?” İşte bu ikilem, inanç-ahlak ilişkisinde üç farklı görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuş, vahyi önceleyen Eş’arî, akli önceleyen Mu’tazile, akıl ve vahyi birleştiren Mâtürîdî’nin görüşlerini şekillendirmiştir. Bunun yanı sıra “bir fiil zatında iyi ve kötü müdür, insan akli bunu bilecek mahiyette midir, vahiy iyi ve kötünün bilgisini verir mi, bu vasıfların fiillere ilişmesinde belirleyici rol kimindir” şeklinde farklı sorulara verilen cevaplar görüşlerin farklılaşmasına etki etmiştir.⁸ Fakat genel manada İlahî emir ahlaki teorisi, Allah’ın buyruklarını ahlaki ilkelerin kaynağı olarak görmekle birlikte eylemleri yerine getirmede Allah’ın rızasını gözetmeyi ve O’na olan sevginin gereği olarak davranmayı esas almaktadır. Dolayısıyla Allah inancı veya iman ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurulmakta inanç ahlaka tesir ettiği gibi ahlaklı davranmak da inancın güçlenmesine vesile olmaktadır. Güçlü bir iletişime dayalı Rab-kul ilişkisinde insan, yakın ilah tasavvuruna sahiptir ve Allah’ın her an iş ve oluşta olduğunu, devamlı olarak insanları gözetim ve denetim altında bulundurduğunu bilmektedir.⁹ Bu bilince sahip, Allah ile her an kalben birlikte olan bir müminin bu durum karşısında ahlakilikten uzak eylemesi çok zor görünmektedir.¹⁰ Bu ahlak anlayışı aynı zamanda felsefi bağlamda spiritüalist yaklaşıma¹¹ dayanır. Spiritüalist değer felsefesinde tanrı, değer kaynağı

⁷ Caner Taslaman, *Ahlak, Felsefe ve Allah* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014), 68-69.

⁸ İslâm ahlak teorileri ile ilgili geniş bilgi için bk. Macid Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayınları, 2004).

⁹ “Ey kullarım sana Benim hakkımda sorular sorarlarsa bilsinler ki Ben çok yakınımdır; dua edenin yakarışına her zaman karşılık veririm.” el-Bakara 2/186.

¹⁰ Ömer Aydın, *Kur’an-Kerim’de İman Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007), 42-51.

¹¹ Günümüzde spiritüalist yaklaşım, dinî referans alan bakışından koparak geleneksel ve kurumsal dinin karşısında cephe alan bir pozisyona evrilmiş, zaman içinde yüce bir kudretin aşkınlığı fikrini dışarda bırakarak tamamiyle içkinliği ve insanı yüceltmeyi temel almıştır. Yurdağül Mehmedoğlu-Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Kadim Bir İlgiden Beslenen Meydan Okuma: Ruhsallık (Spirituality)”, *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, ed. Hulusi Arslan vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 1/147-166. Spiritüalist yaklaşımın geçirdiği dönüşüm dikkate alınmakla birlikte çalışmada genelde kullanıldığı gibi bilginin kaynağını dinden alan haliyle yer verilmektedir.

ve aktarıcısıdır. Bu bağlamda ahlak, her ne kadar kendisine tabiatı itibarıyla akıl ve irade verilmiş olsa da Yaratıcı'sının rehberliğine ihtiyaç duyan insanın, yaşadığı dünyada uyması gereken kuralların ve değerlerin bütününe temsil etmektedir.¹²

2. SEKÜLERLEŞME VE İNANCA DAYALI AHLAKIN DÖNÜŞÜMÜ

İslâm düşüncesinde hâkim olan İlahî buyruk merkezli ahlak anlayışı, Aydınlanma ile görünür hale gelen modernleşme ile birlikte değişmeye başlamış ve tanrı yerine insan, vahiy yerine akıl, tanrısal hakikat yerine ise beşerî hakikat geçmiştir. Bu yeni kavrayışta artık insanın epistemolojik dayanağı tanrı olmadığı gibi davranışlarında belirleyici olan güçlü bağların kurulduğu bir tanrı anlayışından söz etmek de mümkün değildir. İnsan öncelerde evrenin bütünlüğü içerisinde kendisini evrenin bir parçası olarak görürken, modern dönemde hakikatin kendisinden hareketle inşa edileceği muktedir bir karaktere bürünmüştür.¹³ Sekülerleşme sürecinde gerek bireyi gerekse toplumsal normları düzenleyen ilke ve kurallar Aşkın Varlık'tan bağımsız hale gelerek akıl, din ve metafizik alanın güdümünden kurtulmuştur.¹⁴ Dolayısıyla modern düşüncenin de ötesinde yavaş yavaş postmodern anlayışla şekillenmeye başlayan insan merkezli ahlak¹⁵ anlayışı aşkın olana karşı mesafe koyan, kendi doğrusunu kendisinden hareketle temellendiren, aklın vahiy ile irtibatını en aza indiren, duygularını, hazlarını, sezgilerini ve deneyimlerini ahlaki olana karar vermede merkeze koyan bir yapı kazanmıştır. Böylece ahlaki ilke ve önermelerin kaynağını dinî unsurlar dışında gören hazcılık, bencillik ve faydacılığı içine alan teleolojik ahlak teorisi, ödevciliği içeren deontolojik ahlak teorisi, kendini gerçekleştirme ve iyi karaktere odaklanan erdem ahlaki teorisi gün geçtikçe görünürlük kazanmıştır.

Günümüz insanının hakikat kavrayışını ve ahlaki bilginin kaynağındaki değişimi anlamlı kılan sekülerleşme ile birlikte inanç-ahlak bağının giderek zayıfladığı veya bu bağın kopma noktasına geldiği görülür. Bu durum ise dindarlık anlayışının değişmesine, günlük hayatta kişinin tercihlerini etkileyen ve davranışlarına yön veren faktörlerin farklılaşmasına sebep olmaktadır.¹⁶ Türkiye'nin gündelik hayatında görünürlüğü artan laik-seküler dindarlık, SEKAM tarafından gençlerle ilgili

¹² Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 62-83.

¹³ Gregory Bruce Smith, *Nietzsche Heidegger and the Transition to Postmodernity* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1996), 22.

¹⁴ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 3-6.

¹⁵ Derda Küçükalkp, *Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma* (İstanbul: Alfa Aktüel, 2005), 80.

¹⁶ Batının modernlikle birlikte yaşadığı etkili dönüşümün sadece kendi sınırları içinde kalmaması, kişinin hayata, sanata, bilime, siyasete hatta kendisine bakışına yön veren Allah inancının ve Tanrı tasavvurunun değişmesi ve bozulması ile sonuçlanmıştır. bk. William Montgomery Watt, *Religious Truth for Our Time* (Oxford: Oneworld, 1995), 96-97. bk. Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 1/2 (1986), 20-21.

yapılan araştırmaların bulgularında kendini açık etmektedir. Araştırmada dinden bağımsızlaşan gençlerde düşünce ve davranışların uyuşmaması, tezat davranış, din algısında ve değer yargılarında zedelenme, kavramsal kargaşa, her şeye sahip olma hakkını kendinde görme, günlük ve anlık yaşama, paylaşım duygusundan yoksunluk, sorumlu hissetmeme ve zihinsel kirlenme durumlarının yaşandığı tespit edilmiştir.¹⁷ Başka bir araştırmada Allah'a inanan kimselerin bilinçli ya da bilinçsizce, ahlak anlayışlarını inançlarından bağımsız şekillendirdikleri ve inanç ile ahlaki eylemlerin ilişkiselliğine dönük herhangi bir fikir beyan etmedikleri görülmektedir.¹⁸ Kişiler dini, klasik ibadet ve ritüellere indirgeyerek dindarlık biçimi üretirken, iş hayatını liberalizm ve kapitalizmin değerleri ile inşa edip ahlakiliği dinsel içerikten uzak görebilmektedir. Dolayısıyla dinilik, hukukilik ve ahlakilik arasında sıkışan insan; ibadetleri nispetinde dindar olmakta bu da kişinin iş ve gündelik hayatında başkaca değerlere göre yaşamasına sebep olmaktadır.¹⁹ Bunlar, sekülerleşmenin din ve ahlak ilişkinde görünürlüğünün artmasının ve ahlakiliğin dini referanslarla gerçekteşme imkânının zayıflamasının göstergesi olarak yorumlanabilir.

Allah inancı ile ahlak arasındaki ilişkinin zayıflamasının insan ve toplum üzerinde birtakım olumsuz tezahürleri olduğunu söylemek mümkündür. Jon Nuttall, dinî inancın zayıflamasını modern toplumda gayriahlaki meselelerin ön plana çıkmasına etki eden temel faktör olarak görmekte ve ahlaki tavrın dayandığı dinî temellerin aşındığını ifade etmektedir.²⁰ Bu düşünce dinlerin; kendilerini, bireyle tanrı arasındaki karşılıklı ilişkiyi koordine eden hiyerarşi, teoloji ve davranış çerçevesinde tarif etmesini, dinin ibadet ve ahlak gibi alanları da kuşatarak eyleme doğrudan etki etmesini geçersiz kılmaktadır.²¹ Dolayısıyla inanılan şeyin pratiğe dönüşmesinde ortaya çıkan varoluşsal zorunluluğa göre zayıflayınca ya da mahiyeti değişince inancın eylemlere yansımaları bu nispette azalmakta ve problemleri bir ahlak yaklaşımı ortaya çıkabilmektedir. Muhakkak ki günümüz toplumunda ahlakın inanç temelli olduğunu ya da inancın ahlaka pozitif etki ettiğini söylemek mümkün

¹⁷ Detaylı bilgi için bk. Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), *Türkiye Gençlik Raporu* (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2014); Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), *Üniversite Öğrencilerinin Hayat Tarzı ve Toplumsal Değerler* (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2016).

¹⁸ Araştırmada ahlak-inanç ilişkisine dair yöneltilen soruya inanç ile ahlak arasında bir ilişki kurulmadığı ve %20,9 oranında katılımcı tarafından "ahlaklı olduğum sürece neye, nasıl inandığım o kadar önemli değildir" görüşünün ifade edildiği görülmektedir. Bununla birlikte dini inancının kararlarını etkilemesine izin vermediğini söyleyenlerin oranı %25,5'tir. Farklı birçok konunun ele alındığı araştırma verileri inanç eylem ilişkisini de tartışmaya açmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014).

¹⁹ Mustafa Tekin, "Yeni Seküler ve Dinsel Formlar", *Toplumsal Değişim*, ed. Berkehan Kıran (İstanbul: İnsan ve Medeniyet Hareketi, 2016), 345.

²⁰ Jon Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 17.

²¹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 95.

değildir. Fakat ideal olan samimi bağlarla kurulan Allah inancının kişiyi birtakım olumsuzluklardan koruyarak ahlaklı davranma yönünde pekiştirici rol üstlenmesi ve benzer şekilde ahlaki eylemlerin Allah inancını güçlendirmesidir.²² Müslüman bir toplumun davranışlarını inanç üzerinden okumanın imkânı düşünüldüğünde Allah ile kurulan bağa duygu, haz, menfaat ve vicdan gibi sair unsurların eşlik etmesinin ahlak anlayışına olumsuz yansımaları olacağı söylenebilir. Nitekim modern toplumun hedonizm ve özdeşleştirme ürettiği, köklü ahlaki düzen ve kuvvetli sosyal bağlarla desteklenmeye muhtaç inanç boşluğu oluşturduğu görülür.²³ İnançtaki bu gerileme ve boşluk ise toplumsal bütünleşmenin ve bağın zedelenmesini doğal olarak beraberinde getirmektedir.²⁴ Bu sebeple insanlarda Allah tarafından kişide ika-me edilmesi istenen dürüstlük, iffetli olma, cömertlik, hak ve adaleti gözetme, zulme karşı çıkma, ahde vefa, doğruluk, sorumlulukları yerine getirme, merhamet ve tevazu gibi ahlaki normların²⁵ yerine getirilmesinde birtakım zorluklar görülebilmektedir. Bu durum imanın zayıflamasına paralel olarak ahlaki duyarlılığın azalmasının ve eylemlerin ahlaki ilkeler dışında gerçekleştiğinin göstergesi kabul edilebilir.²⁶

Teorik olarak ele alınan inanç ve ahlak fenomeninin günümüzdeki pratiklerini incelemek amacıyla İstanbul’da yaşayan farklı niteliklerde kırk iki genç yetişkinle mülakatlar yapılmış ve inanç ve ahlak algılarının mahiyeti sahada araştırılmıştır. Bu sebeple özü itibarıyla vahyin ahlak ile ilişkisini araştıran bu çalışma, Allah inancına dayalı ahlak anlayışının içeriğine ve ahlaki tutumların kaynağına ilişkin bir tartışma düzlemine sahiptir. İki fenomen arasındaki çok yönlü ilişki şu sorular ışığında tartışılmaktadır: Genç yetişkinler ahlaki ilke ve önermelerin kaynağı olarak neleri kabul etmektedir? Genç yetişkinlerin ahlak tasavvurları nasıldır? Genç yetişkinlerin Allah

²² İslâm Düşüncesinde iman ile amel arasındaki ilişki, amel ve imanın birbirlerinin varlığını ve yokluğunu ispat edip-edemeyeceği, amel ve imanın birbirlerini varlık sahnesine çıkarıp çıkarmayacağı şeklinde iki boyutlu olarak ele alınmaktadır. Çalışmamızda ise inanç-ahlak ilişkisi imanın amele, amelin imana etkisinin tartışıldığı bir mesele olarak ele alınmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Murat Sülün, *Kuran’ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 293-334.

²³ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (London: Heinemann, 1976), 156.

²⁴ Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 193.

²⁵ “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır...” el-Bakara 2/286. “Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir.” es-Saf 61/3. “Öyle ise emrolunduğun gibi dosdoğru ol. Beraberindeki tövbe edenler de dosdoğru olsunlar.” Hüd 11/112. “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.” en-Nahl 16/90. “Ey Peygamber! Mü’min kadınlar, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah’tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” el-Mümtehine 60/12. “Yemin edip duran, aşâğılık, daima kusur arayıp kınayan, durmadan söz taşıyan, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, günaha dadanmış, kaba saba; bütün bunların ötesinde bir de soysuz olan kimseye mal ve oğulları vardır diye, sakın boyun eğme.” el-Kalem 68/10-14.

²⁶ Mustafa Acar, *Allah’a İmanın Ahlakı Boyutu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 150.

inancı ile ahlak anlayışları arasında nasıl bir ilişki vardır? Ahlaki bir varlık olarak genç yetişkinler kendilerini Allah karşısında nasıl konumlandırmaktadır? Ahlak dışı davranışlar Allah ile münasebete nasıl yansımaktadır? Bilimsel alanyazın incelendiğinde ahlak ile inanç arasındaki ilişkiyi konu edinen benzer bir çalışmaya rastlanmamıştır. Her ne kadar ahlakın kaynağı, dindarlık ve ahlaki olgunluk ilişkisi, inanç gelişimi, ahlak eğitimi ve iman-amel ilişkisi gibi ilişkili konularda kelâm, felsefe, tasavvuf, psikoloji ve din eğitimi gibi disiplinlerde müstakil eser ve makaleler bulunsa da bu çalışma hem iki fenomen arasındaki ilişkiyi teorik olarak ele alması hem de davranışlara yansımaları itibarıyla pratik boyutunu incelemesi bakımından diğer çalışmalarından farklılık göstermektedir.

3. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

Araştırmada, genç yetişkinlerin sahip oldukları Allah inancı ile ahlak anlayışları arasında kurdukları ilişkinin mahiyetini tartışma imkânı sunan nitel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı bir metodoloji benimsenmektedir.

3.1. Nitel Araştırma ve Durum Çalışması

Çalışmada, genç yetişkin bir kişinin ahlakın kaynağı olarak neyi kabul ettiğini, Allah'a inanan bir insanın inancını ahlak anlayışına ve davranışlarına yansıtıp yansıtmadığını, inanca dayalı bir ahlak anlayışına sahipse onun bunu hangi saiklere dayanarak gerçekleştirdiğini, bu anlayışa sahip değilse inanç yerine neleri ikame ettiği sorgulanmaktadır. İnanç ve ahlak arasındaki ilişkinin boyutlarının açığa çıkarılmasını amaçlayan çalışmada nitel araştırma metodolojisi tercih edilmiş, durum çalışması çerçevesinde kurgulanmıştır. Araştırma, konusu itibarıyla katılımcı ve araştırmacı arasındaki ilişkiyi sayılara dönük bir değerlendirmeye indirgeyen nicel bir araştırma yerine meseleyi farklı açılardan çok yönlü biçimde ele alma imkânı veren, derin bulgu ve analiz seçenekleri sunan nitel araştırma yöntemi²⁷ kullanmayı gerekli kılmaktadır. Bu yöntem, inanç ve ahlak arasında kurulan örüntünün açığa çıkarılmasını, farklı bağlamlarda, çok boyutluluk kavrayışıyla ve derinlemesine betimleme yapılmasına imkân sunmaktadır. Nitel araştırma modellerinden “durum çalışması” türünde araştırmacı, gerçek yaşam, güncel bir durum ya da belli bir zaman içerisindeki sınırlandırılmış çoklu durumlar veya birden fazla kişiyi araştırırken çoklu bilgi kaynakları kullanmakta, detaylı ve derinlemesine bilgi toplayarak durum betimlemesi ya da durum temaları ortaya koymaktadır.²⁸ Bu bağlamda ah-

²⁷ S. C. Yanchar vd., “On The Nature of A Critical Methodology”, *Theory and Psychology* 15/1 (2005), 27-50.

²⁸ John Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. ed. M. Bütün - Selçuk B. Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016), 97.

lak ve inanç fenomenini farklı açılardan inceleme imkânı sunması durum çalışmasının tercih edilme sebebi olmuştur.

3.2. Çalışma Grubunun Belirlenmesi

Araştırmada çalışma grubunun oluşturulmasında “tabakalı örnekleme” ve “kartopu örnekleme” yöntemlerinden yararlanılmıştır. Tabakalı örnekleme bazı farklılıkların örnekleme bulunmasını garantileyen örnekleme türüdür. Kartopu örnekleme ise kişiden kişiye, kişiden de durumlara ulaşarak farklı olguların açıklanmasıyla bilgilerin zenginleştirilmesi amacı taşıyan bir örnekleme türüdür. Araştırmada, tabakalı örnekleme ile belirleyici değişkenlerin tespit edilmesinin ardından kartopu örnekleme yöntemiyle zincirleme şeklinde katılımcılara ulaşılmış ve görüşmeler yapılmıştır. Çalışma grubu 2017-2018 yıllarında İstanbul’da yaşayan Allah inancına sahip 25-35 yaş arası farklı meslek gruplarına dâhil ve farklı sosyokültürel düzeylerdeki kadın ve erkeklerden oluşmaktadır. Metropol bir şehir olan İstanbul’un çeşitlilik gösteren yaşam tarzına sahip olması, toplumsal profilinde birçok farklılığı barındırması, dil, kültür, inanç ve değerlerin çeşitliliğine ev sahipliği yapması araştırmanın kent seçiminde etkili olmuştur. Bununla birlikte çalışma grubunun İslâm dinine mensup ve Allah’a inanan Müslümanlardan oluşması planlanmıştır. Çalışma, dinî şüpheleri olan, deist, ateist ya da farklı dinlere mensup kimseleri dışarıda tutarken “Allah inancı”, ibadet, inanç ve ahlak gibi birçok dinî unsuru barındıran çatı bir kavrayış olarak kabul edilmektedir. Bu sayede kişinin ahlaki eylemlerini, duygu ve düşüncelerini, ibadetlerini, dini yönelim ve motivasyonlarını, dini tecrübe ve bilgi boyutunu bir arada değerlendirmek hedeflenmiştir. Çalışmada yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim düzeyi ve İstanbul’un farklı semtleri belirleyici değişkenler olarak kabul edilmiştir. Buna göre 25-35 yaş aralığı tercih edilerek genç yetişkinlik dönemi seçilmiş, bu yaş aralığında bulunan hemen hemen her yaştan katılımcıya çalışma grubunda yer verilmiştir. Çalışmaya 23 erkek ve 19 kadın görüşmeci dâhil edilerek İstanbul ortalamasına uygun bir seçim yapılmaya çalışılmıştır. Çalışma grubu içinde yer alan 42 kişiden 22 katılımcı evli, 20 katılımcı bekadır. Mülakatlar 1 hiç okumamış, 1 ilkokul, 4 ortaokul, 6 lise, 2 ön lisans, 19 lisans, 8 yüksek lisans ve 1 doktora mezunu kimselerle gerçekleştirilmiştir. İstanbul ile sınırlı tutulan çalışmada, katılımcıların Anadolu ve Avrupa yakasından farklı semtlerde ikamet etmelerine dikkat edilerek sosyokültürel düzeyleri farklı olan kişilerin çalışma grubu içinde yer almasına gayret gösterilmiştir.

3.3. Mülakat Tekniği ve Verilerin Toplanması

Araştırmada esnek olması ve açık uçlu sorular sorma fırsatı vermesi sebebiyle yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Bilimsel alanyazın incelenerek konu ile ilişkili nicel çalışmaların ölçekleri taranmış, soru hazırlamada istifade edilmiştir. Genç yetişkinlerin ahlak tasavvurları, ahlaki ilke ve önermelerin kaynağı,

inanç-davranış ilişkisi, Allah tasavvuru gibi başlıca konular görüşme sorularının iskeletini oluşturmuştur. Görüşme formu toplamda 27 sorudan oluşmaktadır. Hazırlanan formula çalışma grubunun niteliklerini taşıyan altı kişiyle pilot uygulama gerçekleştirilmiş ve sorular bu görüşmelerden hareketle kısmen revize edilmiştir. Görüşmeler, Kasım 2017 ile Ağustos 2018 tarihleri arasında tamamlanmıştır. Süresi 40 ile 60 dakika arasında değişiklik gösteren görüşmeler kayıt altına alınmıştır.

3.4. Veri Analizi

Verilerin analizi için ‘içerik çözümlemesi’ yöntemi kullanılmıştır. Bu analiz türü, kendi içinde tümevarımsal, açımlayıcı ve yapılandırıcı olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. MAXQDA (2018) programı ile verilerin analiz edildiği çalışmada “yapılandırıcı içerik çözümlemesi” kullanılarak verideki belirli bir yapının ortaya çıkarılması ve belli kuramlara göre bu yapının boyutlarının incelenmesi amaçlanmıştır.²⁹

4. ARAŞTIRMA BULGULARI VE DEĞERLENDİRME

Araştırma bulguları genç yetişkinlerin ahlak tasavvurları, ahlaki ilke ve önermelerin kaynağı, Allah tasavvuru ve insanın ahlaki konumu bağlamında ele alınacaktır. Katılımcı sayısının fazla olması her bir başlıkta katılımcı görüşlerinin tamamını değerlendirmeyi güçleştirmektedir. Bu sebeple çalışmada sınırlı sayıda katılımcı görüşüne yer verilebilmiştir.

4.1. Ahlak Tasavvuru: İlahî (Objektif) ve Beşerî (Rölativist) Ahlak

Ahlak tasavvurları kişilerin düşünsel tecrübeleri, sosyokültürel durumları ve çevreleriyle kurdukları ilişki biçimlerinden hareketle farklılaşmakta ve çeşitlilik göstermektedir. Katılımcı görüşlerine bakıldığında ahlak tasavvurlarının İlahî ve beşerî tasavvur olarak ikiye ayrılabilceği, bu durumun ise ahlaki rölativizm ve objektivizm tartışmasını içerdiği görülür. Buradan hareketle teolojik temelleri esas alan ve Allah’ın emir ve yasaklarını ahlaki ilke olarak kabul eden anlayış ahlak tasavvurlarının ilkinin oluşturur.

Ahlak, mensubu olduğumuz dinin kural ve bütünlüğüne uyum göstermektir. (E/31/Sosyal Medya Uzmanı)

Benim için Allah’ın istediği insan modelindeki bütün davranış, niyet, tutum ve her şeyi kapsayan öz ya da şey, ahlaktır. (K/27/Psikolog)

Ahlak, günah elinin altındayken ona elini sürmemektir. (K/35/İşletme Sahibi)

²⁹ Philipp Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, çev. A. Gümüş - M. S. Durgun (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011), 120.

Ahlaklı olmak kelime itibarıyla de insanın yaratılışı, tabiatıyla ilgili bir şey. Tabiatına, fitratına uygun hareket edersen ahlaklı olmuş olursun. (E/26/Bankacı)

Ahlakı dini kurallar bütünü ve yaratılışa uygun hareket etme ile tanımlayan katılımcılar için eylemlerin belirleyicisi İlahî otoritedir. İlahî buyruklarla ahlaki ilkeleri aynileştiren katılımcıların dini terminolojideki sevap ile ahlakiliği, günah ile ahlaksızlığı ifade ettikleri düşünülebilir.³⁰ Bazı katılımcıların ahlaki iyinin ancak Allah tarafından yaratılan insanın yaratılışa uygun biçimde eylemesiyle ortaya çıkacağına işaret ettiği görülür.³¹ Bu düşünce, İslam'da Allah'ı kabule meyyal yapıyı ve temiz yaratılışı ifade eden fitrat kavrayışı³² ile ilişkilendirilebilir. Ayrıca dini referanslardan hareketle ahlakı tanımlayan katılımcılar için ahlaki ilkelerin aynı zamanda objektifliği ve değişmezliği ifade ettiği görülür.

Vahyin ve Peygamber efendimizin belirlediği sınırlar dışındaki hiçbir kural değişikliğini kabul etmiyorum. (E/35/Gazateci)

Ahlak için gerekli meşhumlar var. Bu meşhumlar iyi olmak, adaletli olmak, vicdanlı olmak, yardımsever olmak, zor durumda mazluma el uzatmak. İlkeler hep aynı ama bu ilkeyi uygulama tarzı değişebilir. (E/26/Bankacı)

Ahlak tasavvurlarının ikincisi, Aşkın olana işaret etmeksizin yalnızca insanın kişiliğini, akıl ve duyguları, bireysel ve toplumsal huzuru tesis etme amacı taşıyan toplumsal sözleşmeler ve hukuk kuralları gibi birtakım kurallar bütününe ahlakın kaynağı kabul eden beşerî ahlak tasavvurudur. Katılımcıların düşünsel arkaplanı bilinmemekle birlikte dine herhangi bir atıf yapmadan ahlakın tanımına ilişkin görüş bildirmeleri bu tasnifi gerekli kılmıştır.

Burada inanç kavramı benim için dışarıda kalıyor. Ahlak, bazı özelliklerin insan kişiliğinde yer etmesi meselesi. Güzel olan, doğru olan, akla mantığa yatkın olan davranışlar. (K/27/Öğretmen)

Ahlak daha çok kişilikle ilgili bence. Kişilerin doğru ya da yanlışları var, kendi doğrun ya da kendi yanlışın. Ona göre kendi ahlakın oluyor aslında. (E/31/Mühendis)

Ahlak toplumun bireylerinin birbirleriyle uyum içinde yaşamasını sağlayan genel -yazılı olmayan- kurallardır. (E/28/Muhasebeci)

Bir insanın doğru bulduğu, doğru bildiği şeyleri yaşamaması ve uygulamasıdır. Ahlak kişinin kendi değerlerine uygun davranıp davranmamasıdır. İnançlı veya inançsız insan olması değil önemli olan. (E/25/Avukat)

³⁰ Fethi Kerim Kazanç, "İlk Dönem Eş'arı Kelam Ekolünde Ahlakî Önermelerin Kaynağı Sorunu", *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş- Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 97.

³¹ El-Cüveynî, *Kitabü'l İrşad*, trc. A. Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 214.

³² Rûm suresi 30. ayet ışığında "fitrat" kavramı, Mâtürîdî tarafından Allah'ın her çocuğa Rabbinin birliği ve rububiyetini bilecek şekilde yerleştirdiği bilgi olarak tanımlanmakta ve Allah'ın bu yaratmasında bir değişiklik olması imkânsız görülmektedir. Mâtürîdî, *Tevilatü'l Kuran*, çev. Fadıl Aygün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), XI/218-219.

Katılımcı görüşlerinde ahlakın kişilik özellikleri, kendisi ve ilişki kurduğu diğer varlıklarla münasebetini belirleyen kurallar bütünü olarak iki farklı biçimde tanımlandığı görülür. Ahlakı kendi duygu, düşünce ve tercihlerinden hareketle tanımlayan bazı katılımcılar için ahlaki ilkelerin belirleyicisi yine kişinin kendisidir. Eylemler İlahî otoriteye bağlı olmaksızın gerçekleşir ve öznel bildirim önemlidir. Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" önermesinin ve ahlaki değerlerde görecelik fikrinin katılımcı görüşlerinde belirginleştiği söylenebilir. Nitekim ahlaki değerler, insanı aşan ve sorguya çekilemez bazı varlıklara değil, insan aklı ve tecrübesi ile açıklanması mümkün olan ihtiyaç ve ilgilere dayandırılmaktadır.³³

Kime göre, neye göre, hangi topluma göre ahlak? İrlanda'da toplumun kural ve kanunlarına göre yaşadığımız şeyi alıp burada uygulamaya kalkarsanız ahlaksız ya da çok ahlaki kalabilirsiniz. (K/35/İşletme Sahibi)

Tek başıma inandım; tek başıma bir şeylerin sınırını çizdim. Sınırsızlığı da tek başıma çizdim. Kendi iç dünyam, zekam, mantığım ya da duygularım ne söylüyorsa onu yapıyorum. (E/31/Sosyal Medya Uzmanı)

Mesela ahlak deyince insanların aklına Türk toplumunda zina gelir. Ben o şekilde bakmıyorum meseleye. Bir insanın çok rahat bir cinsel hayatının olmasını ben ahlaksızlık olarak görmüyorum. (E/26/Avukat)

Çin farklı, Tayland farklı, Amerika'nın ahlaki farklı. Bizim için ayıp olanlar onlar için değil. Her bölgenin ahlaki farklı tabii. (K/33/Ev Hanımı/Ön Lisans)

Ben 35 yaşındayım ahlakın tanımını bulamadım. Ahlak kime ve neye göre değişiyor. İnsanlar kendilerine bir ahlak çizgisi yapmış, ona inanıyorlar ve bunun ahlak olduğunu düşünüyorlar. (E/35/İşletme Sahibi/Lise)

Katılımcıların zamana, şartlara ve topluma göre ahlaki ilkelerin değişeceği yönündeki görüşleri ahlak ilkelerinin sabit ol/a/mayacağına işaret eder. Bu bağlamda ahlakın mutlak, tek ve bu anlamda evrensel ölçütlerinden değil, insana göreli ilkelerinden söz ettikleri görülür. Subjektif ahlak anlayışına ve bunun eylemsel tezahürlerine değinen bazı katılımcılar, bu durumun ahlaki tanımlamalarını güçleştirdiğine dikkat çekmektedir.

4.2. Ahlaki İlke ve Önermelerin Kaynağı

Ahlak tartışmalarının temeli eylemleri niteleyen iyi ve kötü bilgisinin kaynağının ne olduğuna dayanır. Düşünce tarihinde ahlaki bilginin kaynağının ise haz, fayda, ödev, erdem ya da vahiy gibi unsurlar kabul edildiği ve çeşitli ahlak teorilerinin ortaya çıktığı görülür. İyi ve kötünün kaynağına ilişkin katılımcı

³³ Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), II/76-77.

görüşleri bu teoriler bağlamında ele alınmıştır. Ahlaki ilkeleri haz ve fayda ile temellendiren görüş ahlak teorilerinin *ilkini* oluşturur.

Bana göre yaptığım şey iyi sonuçlar doğuruyorsa, daha doğrusu benim için olumlu sonuç doğuruyorsa benim için iyidir. (K/27/Öğretmen)

Bir şeyi yaparken pek iyi mi kötü mü diye bakmıyorum. Bir davranışın sonucundaki acıdan ya da hazdan sonra mutlu mu mutsuz mu olduğuna bakarak onun iyi mi kötü mü olduğunu anlayabilirsin. (E/27/Mühendis)

Başkalarının mutluluğunu kendi mutsuzluğuma tercih etmem kesinlikle. Bana haz ve mutluluk veren her şeyi yaparım. (E/31/Sosyal Medya Uzmanı)

Öteki dünya vardır, yoktur bilemiyoruz. Şu dünyada yaşıyorsak, neye iyi neye kötü diyeceğimiz çevremizle olan ilişkimize fayda sağlama ve zarar verme durumuna göre değişir. (K/34/Doktor)

Materyalist felsefe, tabiatın dışında maddeyi yaratan ve yönlendiren aşkın bir gücün varlığını reddeder. Bu felsefi akıma göre insanın dinî bağlardan kurtarılması istenirken, mutluluk da maddî hazzarda aranmaktadır.³⁴ Dolayısıyla mutluluğu getiren iyi, nesnel ve metafiziksel şeyler dışında kişiye özgü zevkler, arzular ve menfaatlerde bulunmaktadır. Olumlu ahlaki yargıya eylemlerin somut bir menfaatle neticelenmesi ile ulaşılabileceği gibi kişiye haz vermesi ve iyi hissettirmesi gibi soyut biçimlerde sonuçlanması ile de ulaşılabilir. Bu bağlamda bazı katılımcıların sonuççu ahlak anlayışı ile hareket ettikleri, kişisel haz ve faydanın yanı sıra toplumsal faydayı da gözettikleri söylenebilir.

Ahlak teorilerinin *ikincisi* insanın akıllı ve sorumlu bir varlık olmasından hareketle ahlakın merkezine yapılması gereken ödevleri yerleştirir. Bazı katılımcıların ahlaki doğrunun nerede, ne koşulda, muhatap kim olursa olsun sonucuna bakmaksızın sadece ödevden dolayı yapılması gerektiğine dair görüşleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Ödevlerin ne olduğunun bilgisini veren şey ise akıl ve vicdandır.

İyi olanın, yapılması gereken olduğunu bildiğim, bununla insan olarak görevimi yerine getirdiğimi düşündüğüm için yapıyorum. Mesela bir ormanda kimse olmasa da ben ağacın üzerindeki bir böceğe zarar veremem. Böyle davranmak için başkalarına ya da herhangi bir motivasyona gerek yok. (K/33/Akademisyen)

Tabi vicdanî, zihni, mantıkî kodlamalar oluşturuyor ahlakı. Yani iyi veya kötü hemen ayırtıyorsunuz. Beyninizde artık mesela sağda iyileri, solda kötülerini biriktiriyorsunuz diyelim. Hangisi ağır basıyorsa, hangisi mantıklı ve vicdani geliyorsa, çözümlenerek iyi veya kötü olduğuna karar veriyorum ben. (E/35/Esnaflıse)

³⁴ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 26.

Akılclıktan kastım dine karşı akılclık aslında. ‘Bilgiyi akıl mı verir din mi?’ sorusuna ‘akıl verir’ derim ben. (K/34/Doktor)

Bir şeyin iyi veya kötü olduğuna ancak vicdan karar verebilir. (E/27/Akademisyen)

Kant’ın savunduğu bu ahlak anlayışında iyi, bir eylemin herhangi bir amaç, dürtü ya da eğilim sebebiyle değil, salt ödev olarak yapılmasıyla ortaya çıkar.³⁵ Ödevin ne olduğunu belirleyen şey ise Kant’a göre akıldır ve insan, doğru bir akıl yürütmeye neyin doğru ve yanlış olduğunu bulur. Ona göre vicdan, ahlaki bir rehber ve motivasyon olarak kabul edilirken kişi, bir tür iç mahkeme ile ahlaki yargılara ulaşır ve bu yargılara uygun hareket etmek için vicdan kendisine güdü kaynağı olur.³⁶

Ahlakın kaynağını erdemli bir karakterde gören ahlak anlayışı *üçüncü* sırada yer alır. Erdem ahlakında kişi, aynı zamanda kendi kimliğini ifade etmek ve doğasına uygun bir biçimde hareket edip kendini gerçekleştirmek için erdemli davranmaktadır.³⁷ Başka bir ifadeyle erdemli olmak, kişinin kendini gerçekleştirip yetkin bir varlık haline gelerek yaşamını sürdürmesini mümkün kılacak karakter özelliklerini taşımasıdır. Buna göre bazı katılımcıların ahlak düşüncesi, herhangi bir kuraldan hareketle ahlaki iyiyi gerçekleştirmekten ziyade karakterinde bulunan ahlaki değerlerin davranışa dönüşmesi üzerinden tanımlanır.

Hakikaten ahlak, insanın kendisinde bitiyor. Mesela aldatma meselesi. Din insanı alkoyar mı? ‘Kendimden nefret ederim, kendime saygım kalmaz’ diyorum ben. İnsan bazı ahlaki değerlere sahiptir ve karakterine göre hareket eder. (K/34/Doktor)

Ahlak kurallarına uyarım, çünkü bu karakterimin bir gereğidir. Bir insanda zaten yalan olmayacak, doğrudan vazgeçmem ben. Kaybedeceğimi bilsem de doğrudan vazgeçmem. Vazgeçersem kişiliğim değişecek, karakterim bozulacak, saygınlığımı yitireceğim. (E/25/Pazarlama-Satış/Lise)

Ahlaki iyi-kötüyü vahiy ile ilişkilendiren teori ise dördüncü sırada gelir. Bazı katılımcıların vahiy bilginin ve Allah tarafından insana verilen aklın doğru bilgiyi insana vereceğini düşündükleri görülür. Fakat bu ögelere ilişkin sınırlar net olmadığı için kelâmî ahlak teorileri bağlamında meseleyi değerlendirmek pek mümkün değildir.

İyi ve kötüye dinden hareketle hüküm verebiliyoruz. (K/32/Ev Hanımı/Lise)

Aklı bir araç gibi düşünürsek iyi bir şeye de götürebilir, kötü bir şeye de götürebilir, o halde ilahî bir ilke olması gerekiyor. (K/27/Psikolog)

³⁵ Immanuel Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 14-15.

³⁶ Şengül Çelik, “Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 87.

³⁷ Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 87.

Kuran'a, peygamberin sünnetine bakarım ama tabii insanın aklını da kullanması lazım. Ahlak konusunda ikisi çok iç içe bende. (K/32/Ev Hanımı/İlkokul)

Ahlaki doğru ve yanlışları Yaratıcı ile ilişkilendiren katılımcıların akla ve vahye verdikleri öncelik bağlamında birbirlerinden ayrıştıkları görülür. Eş'arî anlayışı benimseyen katılımcılar için insan, akıl yoluyla ahlaki iyi ve kötüye ilişkin bir bilgi sahibi olamaz ve aklî bilgi, insanda herhangi bir yükümlülük meydana getirmez. Ayrıca fiillerin iyiliği, akıl yoluyla sezgisel ve kesin olarak bilinen zati bir vasıf olamaz.³⁸ Matûrîdî görüşe yakın katılımcılarda ise akıl bilme yetisine sahiptir fakat doğru bilgiyi elde etme hususundaki sınırlı yapısı sebebiyle vahyin bilgisine ihtiyaç duyar. Bu açıdan metafizikle ilişkilendirilen aklın, vahiy karşıtı pozitivist akıldan ayrıştığı görülür.

4.3. Allah İnancı: “Aşkın“ Varlık ve “İlişki“ Varlığı

İslam dini tek, mutlak ve sonsuz, Rahman ve Râhim hem aşkın hem içkin, insana ruhundan üfleyen ve ona şahdamarından daha yakın olan bir Allah inancına dayanır. Allah, bütün varoluşun, bütün kozmik ve beşerî niteliklerin kaynağı, her şeyin kendisine döndüğü nihaî Gaye'dir.³⁹ Katılımcıların bazıları Allah inancının oluşumunda fitrat kavramına değinirken bir katılımcı ise Allah'ın insana ilham yoluyla inancı yerleştirdiği yönünde görüş bildirmiştir. Katılımcıların bazıları inanç gelişiminde rasyonel temellendirmeden söz ederken bazıları ise aile mensuplarının pozitif etkisine vurgu yapmaktadır.

Önceden böyle olmadığımı, sonradan bozulduğuma göre ve hâlâ içimde iyiye dönük bir şeyler olduğuna göre bana göre bu fitrat diye düşünüyorum. (E/27/Mühendis)

Mesela bende Allah'a iman konusunda, tevekkül konusunda, babamın hayata bakış açısı etkili oldu. (K/30/Kimyager)

Yani sonradan din değiştirmek falan mümkün mü? Çok zor, aile verir her şeyi. Kişinin inancını belirlemede aileden başkası ne kadar etkili olur bilmiyorum. (E/27/Akademisyen)

Kendin araştırıp bulduğunda inandığın zaman diyorsun ki “Evet, bir Yaratıcı var. (E/28/Muhasebeci)

Allah diyor ya istediğime malı mülkü veririm isteyene hidayeti veririm. Tamamen Allah'ın vergisi bu. (E/27/İnşaat İşçisi)

Katılımcı görüşlerinden inanma biçimleri gibi Allah tasavvurlarının da farklılık taşıdığı anlaşılmaktadır. Yaratıcı'yla, kendisiyle, diğer insanlarla, evren ve doğayla ilişkilerini belirleyen bir tanrı tasavvuru⁴⁰ oluşturdukları söylenebilir. Bunlardan

³⁸ El-Cüveynî, *Kitab'ül İrşad*, 214-221.

³⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslamın Kalbi*, trc. Ahmet Demirhan (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002), 17.

⁴⁰ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrı'ın Tasavvur Etmeği* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 42.

ilki, Allah'ın daha çok kural koyucu, tasdik edilen, ötede, itaat edilen, sorgulanmayan, Yüce ve Mutlak bir tanrı olarak görülmesine dayanırken, ikinci görüş Allah'ı insana ait niteliklerle tavsif ederek O'nun insana hasredilen duygularla iletişim kuran bir Varlık olduğunu kabul eder. Her iki tasavvur, insan ile tanrı arasındaki ontolojik, epistemolojik ve ahlaki alanı tanımlayan ve kurgulayan nitelikler taşımaktadır.

Allah zaten bizim için sınavlar koyuyor, 'Şunları yaparsan ben hoşnut olurum' diyor. 'Domuz eti haramdır, yiyemezsin' diyor. (E/25/Pazarlama-Satış)

Bana göre din sorgulanmaz. İslam dinine uymaktansa dinin emir, yasaklarını kendilerine uydurmaya yani yumuşatmaya çalışıyorlar ama böyle bir şey olamaz. Bana göre Allah'ın emrettiği değerler var o kadar. (K/34/Kütüphaneci)

Nefsim öfkeyle tepki verebiliyor adaletsizliklere, zulme, hak yenilmesine, dünyada insanların yaptığı ahlaksızlıklara. Allah bunları görüyor ve biliyor. Allah zaten istese bunlar olmazdı. (K/27/Psikolog)

Allah'ın emrettiği şeyi sorgulamam –neden örtünüyorum, neden namaz kılıyoruz- bunları sorgulamam yani. (K/32/Ev Hanımı/Lise)

Allah'ın sahip olduğu ve insanı başta kendisini bilmekle sonrasında ise O'na teslim olmakla kendini gösterdiği bu ontolojik egemenlik, bütün varlık alanına yayılmakta ve Mutlak Otorite düşüncesini güçlendirmektedir. Aynı zamanda Allah, cenneti ve cehennemi yaratan, insanı hesaba çekecek olan, nimet veren, imtihan eden, yoklukla sınayan bir Varlık'tır. Dolayısıyla yaratan, kanun koyan ve buyurgan bir tanrı ile ancak aşkın 'Ben-O' ilişkisinin kurulabileceği söylenebilir.

Katılımcıların Yaratıcı'yı kendisine yakın konumlandırın, güvendiği, bağlandığı, sığındığı, af ve yardım dilediği, korktuğu, sevdiği aynı zamanda kendisine acıyan, onu seven, bağışlayan, inayet gösteren, merhamet eden dolayısıyla bir biçimde kendisiyle duygusal bağ kuran içkin Varlık olarak yorumladıkları görülür. Böyle bir tasavvurun ise 'Ben-Sen' ilişkisinde olduğu gibi yakın, derunî, içsel ve samimi bir ilişki doğurduğu düşünülebilir.

Benim inandığım Tanrı merhametlidir -işte cennet cehennemin olduğunu düşünüyorum-cennete kabul etmeyecekse (...) Öyle bir şey yapacağına inanmıyorum. (K/33/Akademisyen)

Ben de her zor zamanımda her insan gibi Allah'a sığınmıyorum. Allah'ı seviyorum, biliyorum Allah da beni seviyor. (K/34/Doktor)

Her konuda Allah'a yaslan. Öyle davrandığımda Allah seni hiç yanıltmıyor, eksik ya da yarım bırakmıyor. (K/29/Bebek Bakıcısı)

Doğru bildiğim şeyi yapmadığımda başıma işler geliyor ve öğretiyor Allah. Allah'ın öğretme programı varmış. Bu yüzden hayır diyorum, benim Allah'ım cezalandırmaz. (K/35/İşletme Sahibi)

4.4. Ahlaki Varlık Olarak İnsanın Konumu

Ahlakilik, ontolojik olarak insanın Allah tarafından yaratıldığını bilmesiyle başlar. Ardından ise ilişki, ahlaki bir nitelik taşıyan Allah'a aynı ahlaki tavır içinde cevap vermek ile devam eder.⁴¹ Mükellef bir varlık olarak kişinin kendisini gerek ibadet gerekse ahlakilik hususunda Allah karşısında "nasıl konumlandığı" en temel meselelerden biridir. Kişinin bir kul olarak tutum ve davranışlarının "inanç-eylem gerekliliğine" bakışını ve ahlakdışı eyleyebilme keyfiyetini etkilediği söylenebilir.

İnanmayı müthiş bir özgürlük olarak tanımlıyorum. Çünkü bütün toplumsal o insanı kayıtlardan azade kılıyor. O'na bağlısın doğrudan. (K/30/Araştırmacı)

Allah'ın kulu olduğunuzda başka kimseye muhtaç olmama fikri insanı daha çok özgürleştiriyor. İnanıcı olmayan birinin başka şeylere kayması, başkasının boyunduruğu altına girmesi daha kolay. (K/32/Ev Hanımı/Lise)

Bunu böyle yapmazsan şöyle olur, bunu böyle yaparsan böyle olur." gibi kuralcı şeyler bana göre değil. Şaka gibi gelecek ama "Kalbim temiz" diyen insanlara doğru dönüş yaptım. (K/34/Doktor)

Özgürüm yani biraz da o yüzden özgürüm herhalde. Sanırım onları (emir ve yasakları) yerine getirirsem özgür hissetmeyebilirim kendimi. (E/27/Mühendis)

Katılımcıların inanan kimseyi "Allah ile özgür" ve "Allah'a karşı özgür" şeklinde tanımladıkları görülür. Bazı katılımcı yorumları Allah inancının kısıtlayıcı bir durum oluşturmadığı aksine destekleyici ve motive edici olduğu yönündedir. Bazıları içinse inanç, bir itaat veya kurallara uyum değil dilediğini yapabileme özgürlüğü anlamı taşır. Bazılarının ise inancının gerekliliklerini yerine getirmeyi bir kısıtlama olarak algıladığı görülür. Ayrıca aşkın veya içkin tanrı tasavvurunun davranışlarda çeşitlilik meydana getirdiği söylenebilir. Nitekim Allah'ın Mutlak Varlık, hüküm koyan, ceza veren, yargılayan vb. sıfatlar taşıması, davranışlarda ahlakiliğin gözetilmesinde bağlayıcı olabilmektedir. Öte dünya anlayışı ve "karşılık görme" düşüncesi, katılımcıların Allah'tan korkarak eylemde bulunmalarına, cennet ve cehennem motivasyonu ile hareket etmelerine sebep olabilmektedir. Tam tersi biçimde Allah'ın içkin varlık oluşu daha çok O'nun sevgisini ya da rızasını kazanma, sevgisini kaybetmeme sebebiyle davranmaya sevk edebilmekte ve "Allah her an görüyor gibi (ihسان)" yaşamalarını mümkün kılabilir.

Öte dünyada karşılığı yoksa ben neden bu insanlara iyilik yapayım ki? (E/35/Gazeteci)

Ahlaki olarak inandığın tanrıya ibadet etmek varsa düşüncende ve etmiyorsan cezasını ya da karşılığı neyse katlanırsın." (K/34/Akademisyen)

⁴¹ Mualla Selçuk, "Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu (İnanç ve Davranış Bütünlüğü Açısından Bir Deneme)", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 334.

Allah korkusu. Vicdanım bana yapmamam gerektiğini, yanlış olduğunu, öbür tarafta bunu ağır ödeyeceğimi söyler. (E/35/Esnaf/Ortaokul)

Bir şey yaparsın mesela elini bir şeye uzatırsın biri görür ya da görmez ama Allah görüyor. (K/33/Ev Hanımı/Okumamış)

Güzel bir şekilde yaşayalım ve öbür tarafa da hazırlık yapalım. O da cennet zaten. İsteğimiz o, ümidimiz o. (K/34/Kütüphaneci)

Benimki daha öte bir ilişki, rıza ilişkisi, sevgi ilişkisi yani ben öyle hissediyorum. (K/30/Kimyager)

Oruçlarımı çalıştığım için, çalışmama engel olacağı için tutmadım birkaç yıldır mesela. İnşallah ölmeden yaparız. (K/33/Ev Hanımı/Ön Lisans)

Beni yakacağına inanmıyorum. Ben beş vakit namaz kılmamam da beni yakacağıma içim hissetmiyor. Korkmuyor, seviyor. (K/35/İşletme Sahibi)

Ben iyi bir insanım zaten. Allah inşallah affeder diye bakıyorum herhalde hatalarımda. (E/26/Avukat)

Katılımcıların bazılarının Allah'ın vad vaid ve adalet anlayışı ile örtüşen biçimde davrandıkları, yaptıklarının karşılığını mutlaka alacaklarına inandıkları görülür. İçkin tanrı anlayışı bağlamında Allah'ın merhametli ve affedici oluşunun, dini ritüelleri ve ahlaki eylemleri gerçekleştirme hususunda rahat davranmaya sebebiyet verdiği düşünülebilir. Bunun yanı sıra ahlak dışı eylemlerin -ahlaki ilke ve önermelerin kaynağı vahiy olsun ya da olmasın- katılımcıların çoğunun vicdan azabı, pişmanlık, huzursuzluk ve mahcubiyet hissetmesine sebep olduğu görülür. Bazı katılımcıların ise Allah ile gayriahlaki eylemleri arasında bir ilişki kurmadıklarını söylemek mümkündür.

Vicdan azabı olur, mutsuz olurum üstüne bir de gergin olurum, bu yüzden Allah'la daha çok yakınlaşıyorum. Sığınma olur. (K/30/Kimyager)

O an hissettiğim...mutsuzluk da değil daha derin bir acı çekme. Bir pişmanlık ve mahcubiyet getiriyor ama Allah'tan yüz çevirmiyorum. (K/27/Psikolog)

Napıyoruz ama Allah'ım affet diyoruz, tövbe kapısı açık. (E/35/İşletme Sahibi)

Yaptığım hiçbir şeyden pişman olmadım diyebilirim. Benim şöyle bir felsefem var: Bir şey yaptıysan arkasında duracaksın. (E/35/Esnaf/Ortaokul)

Zaten yapmışım. Pişkinliğin lüzumu yok. Gideceğim Allah'a. Eee, ne oldu, dedi. Özür dilerim dedim. Yanlış bu, yaptım işte. (E/31/Sosyal Medya Uzmanı)

Vicdan azabını çekip de herhangi bir eylemde bulunmuyorum yani. Allah'ım affet bile çok nadiren söylüyorum. (E/27/Mühendis)

Katılımcıların bir biçimde yapılan yanlışta Allah'a yönelmeleri inanç ile ahlak arasında kurulan ilişkinin bir tezahürüdür. Bununla birlikte gayriahlaki eylemin çevreye ya da topluma etkisi yönüyle dile getirilmeyişi, ahlakın Allah-insan özelinde algılanması şeklinde yorumlanabilir. Katılımcıların birçoğunda ahlaki

eylemselliğin, Allah'ın vereceği dünyevî ve uhrevî karşılığa hasredilerek bu ilişkinin mütekabiliyet ilkesine dayandırılması bunun göstergesidir.

Allah'ın rızası olmadan bir şey yaptığımda hemen karşıma çıkıyor, hemen ayağım tökezliyor o anda. (K/32/Ev Hanımı/İlkokul)

Bir de karşılık bekleme var. Nedir? İşte, Allah'tan karşılık bekleme. Yapıyorum, inşallah bugün işlerim rast gider. Allah sevap yazar veya işim yolunda gider, kaza bela olmaz. (E/29/Polis)

Bir yaşlı teyze arabaya dayanmış, herkes yanından geçiyor. Ben dedim 'Teyze bir ihtiyacın mı var?', 'Poşetleri taşıyor musun?' dedi. Aldım, poşetleri taşıdım. O da arkamdan geldi. 'Allah razı olsun' dedi. 'İşim gücüm rast gider inşallah' dedim, devam ettim. (K/33/Ev Hanımı/Ön Lisans)

Bence gerçekten üzülen bir insanın bedduası tutar. Gerçekten o bedduayı ettiyse ya da hakkını yediysem o insanın haksızlık durumunda da bedduasının tutacağını düşünüyorum. (K/32/Ev Hanımı/Lise)

Hayır dua ve beddua üzerinden davranış okuması yapan katılımcılar için ahlaki dünyada ve ahirette görülecek karşılık nispetinde değer kazanmaktadır. Her ne kadar eylemlerin inanç ile irtibatı kurulsa da mütekabiliyet fikri, ilişkinin mahiyetini tartışmaya açık hale getirmektedir.

SONUÇ

Araştırma Allah'a olan inancı ile değişken, göreceli, insan merkezli ve seküler dünya anlayışı arasında sıkışan günümüz insan tipolojisine odaklanmaktadır. Katılımcı görüşlerinde tespit edilen bu durum İlyasoğlu'nun ifadesiyle "modern ile geleneksel olanın muğlak birlikteliğine"⁴² işaret eder. Bu muğlak yapı ahlakın tanımı, kaynağı, objektif ve subjektifliği ile ilgili konularda birbiri ile örtüşmeyen katılımcı görüşlerinde belirginlik kazanır. Demirezen, ikircikli yapıya vurgu yaparak bireylerin İslam kültürü ile bireylerin haz ve isteklerini esas alan, kendini düşünerek yaşamayı telkin eden modern kültür tasavvurunun etkisinde kaldıklarını ve tutarsız davranışlar sergilediklerini ifade etmektedir.⁴³ Katılımcıların inanç ve seküler temellendirmelere dayanan ahlak tasavvurları arasında yaşanan kaymalar, ahlaki ilkelere kaynaklık eden unsurun belirsizleşmesi ve eylemlerde çelişkiler meydana gelmesi bu görüşü desteklemektedir. Bir yönüyle inandığı din ve Allah ile pozitif ilişki içinde olduğunu söyleyen, buna göre yaşamını şekillendiren ya da şekillendirilmesi gerektiğini savunan insan, öte tarafta sahip olduğu Kutsal'a ilişkin değerleri paranteze alarak düşünmeyi ve yaşamayı tercih edebilmektedir. Ahlaki ilkelerin dayandırıldığı herhangi bir unsura tam olarak bağlı kalmayı reddeden bu yaklaşım, Allah'a inanan kimselerde ahlakın tamamıyla inançla temellendirildiğini söylemeyi zorlaştırmaktadır. Bu, Süslü'nün (2006) "toplumda seküler ahlak yorumlarına nadi-

⁴² Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik, İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri* (İstanbul: Metis Yay., 2013), 131.

⁴³ İsmail Demirezen, *Tüketim ve Din* (İstanbul: Fotografiya Yayınları, 2011), 41.

ren rastlandığını” söyleyen çalışmasına zıt bir söylem üretmektedir.⁴⁴ Zira şartlara göre değişen ahlak tasavvuru, inancı zaman zaman içlemlerken zaman zaman da dışarıda tutmaktadır. Modernleşmenin ortaya koyduğu inanç ve ahlak anlayışlarındaki bu yeni formun, girift, özgün ve parçalı bir yapı ortaya çıkardığı görülmektedir. Nitekim Göle’nin bu yeni yönelimde İslam ile sekülerin yakın karşılaşmalar, çarpışmalar ve iç içe girişler içinde olduğu yönündeki görüşü⁴⁵ bu iddiayı desteklemektedir.

İnanç ile seküler unsurlar arasındaki gerilimin eylemleri anlamlandırma hususunda bir çıkmaz meydana getirdiği fakat bunun yalnızca insan-Tanrı dikotomisine bağlı olarak gerçekleşmediğini söylemek mümkündür. Benzer bir anlamlandırma güçlüğü ahlakı inançla temellendirdiğini ifade eden katılımcılarda da yaşanmaktadır. Burada iki hususa dikkat çekmek gerekir: (i.) İnancın zayıf veya güçlü olmasına bağlı olarak ahlaki kaynakların çeşitlenmesi ya da kaynağın ‘bir’lenmesi. (ii.) İnanç düzeyi ve tanrı tasavvuruna bağlı olarak eylemlerin mahiyet ve keyfiyetinin değişmesi. İlkinde güçlü bir inancın yoksunluğu seküler unsurlara kapı aralayarak İlahî-beşerî ayrımı ortaya koymakta ve ahlak anlayışını negatif yönde etkilemektedir. Araştırma bulgularına dayanan inanç-ahlak ilişkisine dair bu söylem, Tolunay’ın⁴⁶ (2001) “ahlaki yargı ile dindarlık arasında önemli bir ilişki olmadığı” yönündeki çalışmasına karşıt bir söylem oluştururken Kaya ve Aydın’ın⁴⁷ (2011) “ahlaki olgunluk ile dini inanç değişkenleri arasında pozitif yönde önemli bir ilişkinin olduğunu tespit eden çalışması ile benzerlik göstermektedir. Bu çalışma katılımcı görüşlerinde ortaya çıkan seküler zihniyetin dindarlık düzeyinin düşüklüğü ile açıklanmasına imkân sunabilir. İkincisinde ise seküler bir perspektif oluşmamakla birlikte katılımcıların inanç düzeyleri ile aşkın-içkin Allah tasavvurları eylemleri üzerinde belirleyici olmaktadır. Mehmedoğlu⁴⁸ çalışmasında Allah tasavvurlarının insanda öncelikle Allah’ın varlığı/zatı ve fiilleri üzerine odaklandığını daha sonra ise O’nunla ilişkiler çerçevesindeki tasavvurlarda yoğunlaştığını söylemektedir. Bu durum, çalışmada Allah’ın kural koyucu, itaat edilen, bilen, hükmeden, cennet ve cehennemi yaratan, yargılayan İlah tasavvurunun öne çıkması ile örtüşmektedir. Nitekim katılımcıların ahlaki eylemleri yerine getirme hususunda dünyada ve ahirette karşılık görme, cehenneme gitme, Allah korkusu gibi etkenleri daha çok öne çıkardıkları görülmektedir. Bununla birlikte sevgi ve rıza mativasyonu ile hareket eden katılımcılar

⁴⁴ Harun Süslü, *Din ve Ahlak İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım: İncesu Örneği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 96.

⁴⁵ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 46.

⁴⁶ Advıye Tolunay, *The Relationship Between Religiosity, Dogmatism and Moral Reasoning* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

⁴⁷ Mevlüt Kaya- Cüneyd Aydın, “Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 15-42.

⁴⁸ Mehmedoğlu, *Tanrı’yı Tasavvur Etmek*, 191.

da mevcuttur. Fakat söz konusu aşkın-içkin Allah tasavvurunun eylemler üzerinde nasıl bir müeyyide oluşturduğu belirgin değildir. Nitekim bazı katılımcılar Allah karşısında özgür hissettiklerini, ibadet ve eylemlerde inançlarının bağlayıcı bir unsur olmadığını dile getirmektedirler. Fakat ahlaki ilkelerin kaynağı tanrı ile irtibatlı görülsün ya da görülmesin neredeyse bütün katılımcılar ahlakdışı bir eylem sergilediklerinde pişmanlık hissettiklerini, Allah'tan af dilediklerini ve yanlışlarını telâfi etmek için Allah tarafından kendilerine imkân sunulması için dua ettiklerini dile getirmektedirler. Bu durum Müslüman kimseler için ahlaki dinden soyutlayarak yorumlamanın imkânsızlığını ortaya koyarken aynı zamanda ahlakın İlahî olanla bütünleşik içsel bir etmene dayandığını göstermektedir. Nitekim pişmanlık, huzursuzluk, mutsuzluk ve vicdan azabı gibi duygu durumlarının Yaratıcı ile buluşarak giderilmeye çalışılması, bunu ortaya çıkaran en önemli göstergelerden biridir. Dolayısıyla ahlaki eylemlerin gerçekleşmesinde aşkın tanrı tasavvurunun, ahlak dışı eylemler gerçekleştiğinde ise içkin tanrı tasavvurunun işlevsel olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, Mustafa. *Allah'a İmanın Ahlaki Boyutu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.
- Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*. II. Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Aydın, Mehmet. "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 1/2 (1986), 12-21.
- Aydın, Ömer. *Kur'an-Kerim'de İman Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Bell, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann, 1976.
- Cevzici, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Creswell, John. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. ed. M. Bütün - Selçuk B. Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.
- Çelik, Şengül. "Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Demirezen, İsmail. *Tüketim ve Din*. İstanbul: Fotografika Yayınları, 2011.
- el-Cüveynî. *Kitabül İrşad*. trc. Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

- Fahri, Macid. *İslâm Ahlak Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Hare, John E. “İlahî Buyruk Teorisi”. çev. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 53/2 (2012), 199-210.
- Izutsu, Toshihiko. *Kuran’da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Baskı, 2012.
- Kaya, Mevlüt - Aydın, Cüneyd. “Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 15-42.
- Kazanç, Fethi Kerim. “İlk Dönem Eş’arî Kelam Ekolünde Ahlaki Önergelerin Kaynağı Sorunu”. *İslam Düşüncesinde Ahlaki Önergelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Küçükalp, Derda. *Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma*. İstanbul: Alfa Aktüel, 2005.
- Mayring, Philipp. *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. çev. A. Gümüş-M. S. Durgun. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011.
- Mehmedoğlu, Yurdagül - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. “Kadim Bir İlgiden Beslenen Meydan Okuma: Ruhsallık (Spirituality)”. *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*. ed. Hulusi Arslan vd. 1/147-166. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslamın Kalbi*. trc. Ahmet Demirhan. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- Nuttall, Jon. *Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Özturan, Hümeýra. *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Poole, Ross. *Ahlak ve Modernlik*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

- SEKAM, Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi. *Türkiye Gençlik Raporu*. İstanbul: SEKAM Yayınları, 2014.
- SEKAM, Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi. *Üniversite Öğrencilerinin Hayat Tarzı ve Toplumsal Değerler*. İstanbul: SEKAM Yayınları, 2016.
- Selçuk, Mualla. “Gençlik Çağı ve İnanc Olgusu (İnanç ve Davranış Bütünlüğü Açısından Bir Deneme)”. *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. 333-358. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Sinnott-Armstrong, Walter. *Tanrısız Ahlak?*. çev. Attila Tuygan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Smith, Gregory Bruce. *Nietzsche Heidegger and the Transition to Postmodernity*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1996.
- Sülün, Murat. *Kuran’ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Süslü, Harun. *Din ve Ahlak İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım: İncesu Örneği*. Kayseri: Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- İlyasoğlu, Aynur. *Örtülü Kimlik, İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Taslaman, Caner. *Ahlak, Felsefe ve Allah*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Tekin, Mustafa. “Yeni Seküler ve Dinsel Formlar”. *Toplumsal Değişim*. ed. Berkehan Kıran. 333-346. İstanbul: İnsan ve Medeniyet Hareketi, 2016.
- Tolunay, Adviye. *The Relationship Between Religiosity, Dogmatism and Moral Reasoning*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Watt, William Montgomery. *Religious Truth for Our Time*. Oxford: Oneworld, 1995.
- Yanchar, Stephen. C. vd. “On The Nature of A Critical Methodology”. *Theory and Psychology* 15/1 (2005), 27-50.

**İrfan Aycan. *Saltanata Giden Yolda Mu'âviye*. Ankara:
Otto Yayınları / Publishing, 2018.**

Abdullah METİN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
Postgraduate, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Department
of Prophetic History and Islamic History, Kahramanmaraş / Turkey
abdullah_metin_@outlook.com

ORCID ID: 0000-0001-8042-1056

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.885785

Atıf / Citation: Abdullah, Metin, "İrfan Aycan. *Saltanata Giden Yolda Mu'âviye*.
Ankara: Otto Yayınları / Publications, 2018." *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of
ilabiyat researches* 55 (Haziran / June 2021/1), 499-503.
doi: 10.29288/ilted.885785

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. İrfan Aycan'ın hazırlanmış olduğu bu eser, İslâm tarihinin ilk hanedan devleti olan Emevilerin kurucusu Mu'âviye b. Ebû Süfyân'ın hayatı, şahsiyeti, idari ve siyasi yükselişini konu almıştır. Ayrıca İslâm yönetim anlayışına getirmiş olduğu saltanat sisteminin kritiğini yaparak, Mu'âviye'nin günümüze kadar süregelen tartışmalı kişiliğini kaynaklar eşliğinde değerlendirmiştir. Emeviler Mu'âviye'nin müesses İslâmi düzene ters olarak getirmiş olduğu veliahtlık sistemiyle doksan sene hüküm sürmüşlerdir. İktidarlarında ellerindeki devlet gücünü kaybetmemek için her yola başvurmuşlardır. Kerbelâ vakasında Hz. Hüseyin'in ve diğer zamanlarda Hucr b. Adiy ve Zeyd b. Ali gibi şahsiyetlerin katledilmeleri kurmuş oldukları veliahtlık sisteminin sonuçlarındandır. Zamanın olaylarının anlaşılması ve sağlıklı bir kritiğinin yapılabilmesi için Mu'âviye'nin hayatının öğrenilmesi gerekmektedir. Tanıtımını yapacağımız kitabın asıl amacının bu olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Emeviler, Ümeyyeoğulları, Mu'âviye, Saltanat, İktidar.

Abstract

This work, prepared by Prof. Dr. İrfan Aycan, who is a lecturer for Ankara University Faculty of Theology, deals with the life, personality, and administrative and political rise of Mu'âwiya b. Abu Sufyan, who is the founder of the Umayyads, namely the first dynasty state in the history of Islam. In addition, by criticizing the sultanate system that he brought to the understanding of Islamic administration, the writer evaluated the controversial personality of Mu'âwiya with resources. The Umayyads ruled for ninety years with the heirdom to the throne system that Mu'âwiya brought against the established Islamic order. They have resorted to every means in order not to lose the state power during their reign. In the Karbalâ' event, they murdered Husayn and later Hucr b. Adiy and Zeyd b. Ali, which is one of the consequences of the heirdom system they established. It is necessary to learn the life of Mu'âwiya in order to understand the events of the time and to make an objective critique. We can say that this is the main purpose of the book we will be promoting.

Keywords: Islamic History, Umayyads, Mu'âwiya, Sultanate, Reign.

İslam tarihinin ilk hanedan devletini Dımaşk'ta kuran Mu'âviye b. Ebû Süfyân, İslam devlet anlayışına getirmiş olduğu yeniliklerle anılmasına rağmen, müesses düzene tamamen zıt olan bir yönetim şeklini Müslümanlara bıraktığı için hedef tahtasına konulmuş isimlerden birisidir. İslâm tarihin seyrini değiştiren bir sistemi veliahtlığı getirip saltanat sistemini kuran Mu'âviye'nin toplumsal algılanış biçimi günümüze kadar tartışmalı bir şekilde gelmiştir. Bu nedenle kritiğini yapmış olduğumuz bu kitap tartışmaların odağındaki isim hakkında, İslâm tarihi alanına ilgi duyanların faydalanacağı bir eserdir. "Saltanata Giden Yolda Mu'âviye", isimli bu kitap, Prof. Dr. İrfan Aycan tarafından 1989 yılında tamamlanan doktora çalışmasının kaleme alınmış halidir. Kitap Otto Yayınları (Ankara) tarafından 2018 yılında 253 sayfa ve gözden geçirilmiş baskı olarak yayınlanmıştır. Kitap iki önsöz, bir giriş, üç ana bölüm, sonuç, ekler, kaynaklar ve dizin bölümlerinden oluşmaktadır. Aycan, bu çalışmasına konu olarak Mu'âviye'yi seçmesindeki amacının onun hakkındaki çok sayıda farklı rivayetleri ilmi bir şekilde inceleyerek gerçeklere ulaşmak olduğunu belirtir. Bu sebeple yazar, onun hakkında onu öven ve yeren rivayetleri kritiğe

tabi tutmuştur. Yazar bu eserinin ülkemizde Mu'âviye hakkında yapılan ilk çalışmalarından olduğuna dikkat çeker.

Giriş bölümünde tezin kaynakları ve yöntemleri ile birlikte, Mu'âviye'nin de içinde olduğu Ümeyyeoğullarının cahiliyedeki konumu üzerinde durmuştur. Yazar, Emevilerin kökenini ve kuruluş aşamasını, Mu'âviye'nin hayatı, şahsiyeti, idari ve siyasi yükselişini I. bölümde işlemiştir. Aycan II. bölümde Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerini, halifeliğin babadan oğula geçiş sürecini, Yezid dönemi olaylarını ve Arap toplumu içerisindeki kuzeyli-güneyli mücadelesini işlemiştir. Yazar, bu çalışmasındaki en büyük amacının tarihte yaşanmış bir sürecin doğru anlaşılmasına katkı sağlamak olduğunu belirtir. Yazar, kitabının başında tarihçinin tarafsızlığı üzerine mülahalalarda bulunarak tarihçilerin seçmeci tavırlarını, Taberî ve onu taklit eden İbnü'l-Esîr'in, Hz. Osman ve Ebû Zer'le ilgili rivayetleri kitaplarına almamalarını eleştirmiştir. Ayrıca dini hislerle hareket eden çağdaş tarihçilerin, özellikle Hz. Peygamber (s.a.s.) sonrası olaylarda aktif rol oynayan sahabeye karşı olan yaklaşımlarını eleştirmiştir. Yazar, klasik tarih anlayışının Hz. Peygamber'in ashabına yaklaşımının, hiçbir sorunu çözmediğini aksine sorunların yaşandığı dönemden uzaklaştıkça karmaşıklığa sebep olduğunu anlatır. Ayrıca dönemin tarihçiliği üzerine yaptığı eleştirilerle tarihçiliğin nasıl olması gerektiğinin kritiğini yapmıştır. Bu minvalde olayların nasıl cereyan ettiği ve sonuçlandığı değil, olayların niçin meydana geldiği, olaylara zemin hazırlayan şartların neler olduğunu tespit etmek gerektiği tahlilini yapar (18-19). Aycan, Mu'âviye'nin İslam'ı kabul etmesinin kaynaklarımıza göre tartışmalı olduğu fikrindedir. Bu konudaki rivayetleri sıralayıp "tulekâ" kavramını açıkladıktan sonra, Onun Mekke'nin fethinde ailesiyle beraber Müslüman olduğuna dair rivayetlerin ve realitenin daha uygun olduğu görüşünü bildirir (37-38).

Aycan, Mu'âviye hakkındaki rivayetleri detaylı bir şekilde amaçlarına göre ele almış ve incelemiştir. Aycan'a göre Mu'âviye Hz. Peygamberin kâtipleri arasındadır. Fakat Mu'âviye'nin vahiy kâtibi olduğu hususundaki merviyâtın, onun yazmış olduğu Âyetü'l-Kürsî'nin nüzul tarihi dikkate alındığında vahiy kâtipliğiyle ilgili söylemin, asılsız olduğunun ortaya çıkacağı görüşündedir (51-52). Aycan, Mu'âviye'nin tarihte Arap'ın dört dâhisinden biri olduğunu, onu iktidara taşıyan hasletlerinin, hitabet gücünün yüksekliği, karşısındakini etkileyebilmesi, siyasetteki kıvrak zekâsı, insanlarla anladıkları dilden konuşması, onların değişik yollarla gönüllerini alabilmesi ve zor durumlarda stratejik hamleler yapabilmesi gibi özelliklerinin olduğu tespitini yapar. (52-53).

Mu'âviye'nin kırk yıllık siyasetini ve idari hayatını üzerine bina ettiği en önemli prensiplerden birisinin de "Parasının iş gördüğü yerde konuşmaya, konuşmanın iş gördüğü yerde kırbaça, kırbacın iş gördüğü yerde kılıca gerek duymaması. Mu'âviye bütün bunların iş görmediği yerde ise güce başvurmuştur." Yazara göre

Mu'âviye, savaş meydanlarında çok bir kahramanlığı olmamasına rağmen nadir yetişen bir diplomat, çevresini iyi tanıyan bir idareci ve masa başı mücadelelerden hep zaferle ayrılan bir politikacıdır. Aycan, Mu'âviye'nin hilafetin yalnız din yoluyla elde edilemeyeceğini, onu ele geçirmek için kuvvete, para sarf etmeye ve insanların kalplerinin kazanılmasına gerek olduğunu tespitini yapar (53-54). Yazar Mu'âviye'nin özelliklerini sıralarken günde beş vakit halkı dinlediğini, onların dert ve şikâyetlerine çözümler ürettiğini bildirir (55). Bilgi edinmeyi, edip şair bilge kişilerle sohbet etmeyi, onlardan istifade etmeyi bilen, her zaman öğrenmeye açık biridir. Aycan, Hz. Osman'ın devlet kademelerine akrabalarını görevlendirmesinin halife seçilirken şûrada, geçmiş iki halifenin uygulamalarına mutabık kalacağına dair vermiş olduğu söze de ters düşüğünün bir göstergesi olduğunu ifade eder (78).

Yazar, Hz. Osman döneminin son altı yıllık yönetiminin çalkantılı bir şekilde siyasi olaylarla geçtiğine, Ebû Zer gibi bazı sahabelerin sürgüne gönderildiğine, Abdullah b. Mes'ûd gibi muhalif olan bazı sahabelerin, maaşlarının kesildiğine tarihin şahitlik ettiğinin tahlilini yapar. Yazar, Hz. Osman'ın son altı yılındaki olaylarda, Medineliler tarafından yalnız bırakıldığını ve Hz. Ali'nin de adeta arabulucu rolü üstlendiğini ve muhalefet tarafından sözcü olarak kabul edildiğini anlatır (87). Fakat Hz. Ali'nin yapmış olduğu tekliflerin kâtibi Mervân'ın yönlendirmesi sonucunda kabul görmediğini ve çözümlerin havada kaldığını belirtir. Özetle söylenecek olursa Hz. Osman'ın son altı yılına Mervân'ın damgasını vurduğunu, bu dönem olaylarının Emevîlerin kuruluşu için kilit rolünde olduğunu açıklar. Aycan, Hz. Osman döneminin son altı yılında bozulan devlet düzenin, Kureyş'e bağlı idari ve siyasi yapıdan çıkararak hanedan karakterli Emevî saltanatına dönüşümünün her türlü altyapısının oluşturulduğunun tahlilini yapar (88). Yazar, Hz. Osman katledilmeden önce onun öldürülmesine göz yummasını, onun iktidarı ele geçirme arzusuyla izah eder. Mu'âviye adeta Hz. Osman'ın dirisinden ziyade, ölüsünden faydalanmak istemiştir (95-96).

Mu'âviye Hz. Osman öldükten sonra Hz. Ali'ye biat etmemiş, elindeki valilik makamını bırakmadığı gibi aynı sülaleden olması sebebiyle, Hz. Osman'ın kanını yeni seçilen halifeden talep etmiştir. Aycan'a göre Hz. Ali herkesi kendine biat etmeye çağırılmış ama asla herkesin halifesi olmayı başaramamıştır (101). Ayrıca Hz. Ali halife olduktan sonra halk, Halife taraftarları, biat etmeyen Mu'âviye taraftarları, Hz. Zübeyr ve Talha taraftarları olarak ayrıışmışlardır. Doğal olarak bu gruplaşmaların sonucunda Cemel vakası gerçekleşmiştir. Yazara göre Mu'âviye mücadelesinin merkezine direkt Hilafet makamını koymayıp, Hz. Osman'ın katillerini talep ederek halk nezdinde mücadelesine meşruiyet kazandırmıştır. Neticede işler çığırından çıkarak iki taraf arasında siffin savaşının çıkmasına sebep olmuştur. Yazara göre, Bu savaş, hilafetin bütünlüğünü sağlamak için gayret sarf eden Hz. Ali ile ona karşı bilinçli ve organize bir şekilde hareket edip, biatten geri duran Mu'âviye arasındaki iktidar mücadelesini sonuca götüren ilk karşılaşmadır (111). Aycan'a göre

sıfın'de savaşı üstünlükle bitirmeye çok yakın olan Hz. Ali ve ordusu, Mu'âviye'nin hakeme başvurma oyununa gelerek, politik mücadelede üstünlüğü tamamen karşı tarafa kaptırmışlardır (117). Tahkimin kabul edilmesiyle de Mu'âviye, isyan eden bir validen ziyade anlaşmaya oturlan bir taraf olarak görülmüştür. (139). Yazar III. bölümde Mu'âviye dönemi devlet politikalarından bahsetmiştir. Bu dönemde yaşanan olayların sonucunda, Müslümanların Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki din ve siyaset birliği anlayışlarının bozularak, siyasetin dine nazaran öne geçtiği tahlilini yapar. Tabi bu durumun gerçekleşmesini de insan unsurundaki toplumsal ve dini değişime bağlar (151). Hz. Peygamber (s.a.s.), en yakınındaki sahabenin çocukları Yezid'e asla biat etmemişlerdir. Yönetimde şura sisteminden vazgeçip, saltanata geçmek fikri sahabe çocukları tarafından kabul görmemiştir. Bu da gösteriyor ki kurmuş olduğu sistemin meşruiyeti tartışmalıdır.

Sonuç olarak Aycan, bir siyasi deha olan Mu'âviye'nin iktidarı ele geçirmek için bütün yolları denediğini ve hedefine ağır ağır yaklaştığının tespitini yapar. Yazar, Hz. Osman döneminde başlayarak Hz. Ali'nin katledilmesine kadar gelişen olayların, Araplık vasfı ağır basan bir devlet anlayışını doğurduğu tahlilini yapar. Aycan, Mu'âviye'yi, siyaset adamı olarak değerlendirmiş ve onu deha bir diplomat olarak tanımlamıştır. Ancak onun Müslümanların devlet başkanı olarak düşünüldüğünde, farklı bir çizgide olduğunu, bir halife olarak değil de Araplık karakteri ağır basan bir sultan imajı çizdiği yorumunu yapmıştır. İncelemiş olduğumuz bu kitap, İslâm tarihi alanında yayınlanmış olduğu dönemde, önemli bir boşluğu doldurmuş şahıs çalışmalarının ilklerindedir. Yazar olayları dönemine göre, geri planlarına işaret ederek okuyucunun zihninde çetrefilli konuların berraklaşmasına katkı sunmuştur. Yazar konularını son derece akıcı bir üslupla, sıkıcı olmayan akademik bir dille anlatmıştır. Eserde dipnotların çok olması ve bu dipnotların, konuya yakın kaynaklardan alınması, kitaba hem derinlik hem de zenginlik katmıştır. Ayrıca bu eserin yayınlandığı ilk yıldan bu yana birçok yayınevi tarafından gözden geçirilerek tekrar yayınlanması ve muhtelif birçok baskısının olması, eserin her dönemde rağbet gördüğünün işaretidir.

ilabiyat tetkikleri dergisi | *journal of ilabiyat researches*

ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946

ilted, Haziran / June 2021/1, 55: 505-509

Zeynep Sağır (Ed.). *Din Psikolojisi: Teori, Güncel Araştırmalar ve Yeni Eğilimler*. İstanbul: Dem Yayınları / Publishing, 2020.

Beyza OKUMUŞ

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
PhD Student, Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Bursa / Turkey
ozudogrubezya@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3930-121X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.894972

Atıf / Citation: Okumuş, Beyza. "Zeynep Sağır (Ed.). *Din Psikolojisi: Teori, Güncel Araştırmalar ve Yeni Eğilimler*. İstanbul: Dem Yayınları, 2020". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 55 (Haziran / June 2021/1), 505-509
doi: 10.29288/ilted.894972

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Fırat Üniversitesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda görev yapmakta olan Dr. Zeynep Sağır editörlüğünde hazırlanan "Din Psikolojisi: Teori, Güncel Araştırmalar ve Yeni Eğilimler" başlıklı çalışma, din psikolojisi alanında çalışmalarını yürüten doktor veya doktora öğrencisi araştırmacıların hazırladığı makaleleri bir araya getirerek alanın güncel çalışmaları hakkında fikir vermeyi hedeflemektedir. Suriyeli mülteciler üzerine yapılmış çalışmalar, Fowler'ın İnanç Gelişimi Teorisi, organ kaybı yaşayan bireylerin manevi yaşam doyumları, manevi danışmanlık ve rehberlik lisansüstü programları, din ve mizah, rüya, radikalleşme ve manevi müzik terapi uygulamaları eserde ele alınan konulardır. Girişte bölümler hakkında kısa özetler eserin sonunda ise yazarların kısa biyografileri yer almaktadır. Çalışmanın hedef kitlesi din ve psikoloji konularına ilgi duyan araştırmacılar olduğu için kullanılan dil akademiktir. Eser, alanda yapılan yeni araştırmaları görmek isteyenler için oldukça faydalıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Maneviyat, Manevi Danışmanlık, İnanç Gelişimi Teorisi, Suriyeli Mülteciler.

Abstract

"Psychology of Religion: Theory, Current Studies and New Directions" was edited by Dr. Zeynep Sağır, from the Psychology of Religion Department at Fırat University. The book consists of eight chapters written by PhD holders or PhD students working in the field of psychology of religion. The purpose of the book is to gather new studies and to provide insight on the field's current research agenda. The main issues investigated in the book are a meta-analysis of the research on Syrian migrants, Fowler's faith development theory, the spiritual life satisfaction of patients that have suffered from kidney loss, graduate programs on spiritual counselling and guidance, religion and humour, dream psychology, radicalization and spiritual music therapy. The introduction chapter shortly covers the contents of the chapters and short biographies of researchers are presented at the end. The target group of the book is researchers who are interested in the fields of religion and psychology. Therefore the language of the book is academic. The book would be useful for those who want to be informed about current studies in the field.

Keywords: Psychology of religion, spirituality, spiritual counselling, faith development theory, Syrian immigrants.

Din Psikolojisi bölümü hızla popülerleşmekte ve akademik araştırmalarla genişlemektedir. Bu durum araştırmacıları, yapılan çalışmaların seyrini genel bir tablo olarak görmek adına zaman zaman meta-analiz çalışmaları yapmaya yönlendirmektedir. Makale ve kitaplarında yer verdikleri listeler aracılığıyla din psikolojisinin Türkiye'deki seyrini kayıt altına alan araştırmacılar olduğu gibi¹ 1963-2018 arasında yapılmış olan lisansüstü tezler de konularına göre Sevinç (2013) ve Gencer

¹ Abdulvahid Sezen - İlker Yenen, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Ulusal Dergilerde Yayınlanmış Makaleler Bibliyografyası (1956-2008)", *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2009), 103-137; İlker Yenen - Abdulvahid Sezen, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Lisansüstü Tezler (1963-2008) Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 148-178; Mustafa Koç, "Türkiye'de Din Psikolojisi Çalışmaları (1949-2013) Üzerine Genel Bir Bakış", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 301-330; Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2010).

(2018) tarafından listelenmiştir.² Fırat Üniversitesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda görev yapmakta olan Dr. Öğretim Üyesi Zeynep Sağır editörlüğünde hazırlanmış olan bu çalışma ise bir meta-analiz çalışması niyetiyle hazırlanmamış olsa da Türkiye'de din psikolojisi alanında yeni eğilimleri ortaya koyma amacını taşımaktadır (s. 8). Eser, doktora eğitimlerini tamamlamış veya sürdürmekte olan sekiz araştırmacının hazırladığı bölümlerden oluşmaktadır.

İlk bölüm Dr. Zeynep Sağır tarafından yazılmıştır. "Türkiye'de Psikoloji Saha-sında Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Yapılan Lisansüstü Çalışmaların Bir Analizi" başlıklı bölümde, psikoloji alanında Suriyeli sığınmacılar konusunda yapılmış 50 lisansüstü çalışma incelenmiş, bu çalışmaların 2019 yılında yoğunlaştığı görülmüştür (s. 16). Tezlerde tespit edilen temalar dindarlık ve tanrı algısı, başa çıkma, ahlaki algı, akran zorbalığı, anksiyete, gruplararası kaygı, sosyal uyum, kendini toplama gücü gibi çeşitli başlıklar altında gruplandırılmıştır (s. 16-31). Bu incelemesiyle yazar göç ve göçmen konusunda çalışmak isteyen araştırmacılar için ayrıntılı bir tablo sunmuş ve çalışılmış konuları görmelerini kolaylaştırmıştır.

İkinci bölüm Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nden Dr. Sakin Özırsık tarafından, "Fowler'dan Streib'a İnanç Gelişimi Teorisinin Evrimi" başlığıyla hazırlanmıştır. Çalışmada Fowler'ın teorisine, teoriye yönelik eleştirilere ve eleştirenlerden Heinz Streib'in önerdiği teorik şemaya yer vermiştir. Bielefeld Üniversitesi'nden, Fowler'ın doktora öğrencisi ve yazarın da doktora danışmanı olan Streib, Fowler'ın teorisindeki temel kusurları, bireyin bir zamanda yalnızca tek bir inanç aşamasında olduğunu varsayması ve inanç gelişiminde üst aşamaya geçen bir bireyin geri bir önceki aşamaya dönmesini mümkün görmemesi olarak tespit etmiştir (s. 54). Fowler'ın teorisini yerine "Dinsel Tarzlar Yaklaşımı"ni önermiştir. Yazar, Streib'in teorisine yapılmış çeşitli araştırmalara ve araştırmaların içerik tahlillerine de değinerek teoriyi kullanmak isteyebilecek araştırmacılar için yol gösterici bir bakış açısı oluşturmaya çalışmıştır.

Kafkas Üniversitesi'nden Dr. Fatma Sağlam Demirkan tarafından hazırlanan üçüncü bölüm, organ kaybı ve manevi yaşam ilişkisi üzerine nitel bir çalışmadır. Yazar, diyaliz hastası olan 35 katılımcı ile görüşmeler yapmış, onlara hastalık sonrası yas evresi, hayatlarındaki değişimler ve din ile ilişkileri üzerine sorular sormuştur. Hastaların sağlıklarındaki en önemli değişikliğin yeti kaybı olduğu, sosyal damgalanma dolayısıyla ilişkilerinin zayıfladığı görülmüştür. Hastaların öznel iyi oluş hali ile sosyal desteğin ilişkili olduğu ancak anlamsız soruların hastaları olum-

² Nevzat Gencer, "Din Psikolojisi Alanında Türkiye'de Yapılan Lisansüstü Tezler (2012-2018) Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 731-762; Kenan Sevinç, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 243-269.

suz etkilediği bulgularına ulaşılmıştır. Hastaların olumlu dini başa çıkma yollarından sabır, teslimiyet, tevekkül, dua ve şükür, olumsuz dini başa çıkma yollarından ise cezayı kullandıkları görülmüştür (s. 75-136).

“Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Programı Öğrencilerinin Alana İlişkin Beklentileri ve Algıları” başlıklı dördüncü bölüm Mardin Artuklu Üniversitesi’nden Dr. Hıdır Apak ve Dr. Muhammet Cevat Acar tarafından hazırlanmıştır. Çalışmada manevi danışmanlık ve rehberliğin ne olduğu ve ülkemizdeki serüveni, eğitiminin hangi kurumlarca üstlenildiğine değinilmiştir. Çalışma için Manevi Danışmanlık Tezsiz Yüksek Lisans programından öğrencilerle görüşmeler yapılmıştır. Öğrencilerin eğitim aldıkları alana dair net bir perspektiflerinin olmadığı (s. 154), bu alanın psikolojik yardım sunan bir alan olduğunu kabullenme konusunda çekinceleri olduğu (s. 155), manevi destek personelinin eğitimlerini eksik buldukları (s. 155) bulgularına ulaşılmıştır.

“Bazen Mizah Sadece Güldürmez: Din ve Mizah Üzerine Teorik Bir Yaklaşım” başlıklı beşinci bölüm Şırnak Üniversitesi’nden Dr. Yusuf Emre tarafından yazılmıştır. Yazar bu bölümde, mizahın ne olduğu, gülme kuramları, mizah türleri, din açısından mizahın önemi, mizahın karakter, değerler ve iletişim ile olan ilişkisi üzerinde durmuştur (s. 159-182).

Altıncı bölüm Hitit Üniversitesi’nden Dr. Fatma Nur Bedir tarafından yapılan “Bir Davranış ve Anlamlandırma Pusulası Olarak Rüyaya Dair İnanç ve Tutumların İncelenmesi” başlıklı çalışmadan oluşmaktadır. Yazar rüyanın dini ve kültürel arka planı, rüya ile ilgili uygulamalar, rüyanın oluşumu, fonksiyonları ve davranış ile olan ilişkisi üzerinde durmuştur. İki katılımcı ile görüşmeler yapılmış; dindarlıkları, rüyaya verdikleri önem, öncesi ve sonrasındaki psikolojik süreçleri, rüyanın içeriği, inançla ilişkisi ve yorumlama süreci üzerine görüşlerini almıştır. Rüya ile ilgili inançlar ile dindarlık düzeyi arasında pozitif bir ilişki olduğu, rüyaya verilen önemin birey sekülerleştikçe azaldığı, sekülerleşen katılımcı rüyalarını bilinçaltı ile ilişkilendirirken dindar katılımcının Tanrı ve erenler ile ilişkilendirdiği sonuçlarına ulaşmıştır (s. 183-232).

Yedinci bölüm Hakkari Üniversitesi’nden Arş. Gör. Bilal Kartal tarafından yapılan “Radikalleşme Psikolojisi” isimli nitel çalışmadan oluşmaktadır. Çalışma için sınır dışında radikal örgütlere katıldıktan sonra geri dönen 12 kişiyle görüşmeler yapılmıştır. Radikalleşmeye dair teorik bilgiler aktarıldıktan sonra bulgular paylaşılmıştır (s. 245-265). Radikalleşen kişinin sosyal ilişkilerinin azalması, radikalleşme ile ailenin ekonomik durumu arasında ilişki olmaması, radikalleşen kişinin toplumdaki din algısına zarar vermesi yazarın ulaştığı sonuçlardan bazılarıdır (s. 264-265). Ancak çalışmada “Aileler bilmelidir ki çocuklarına karşı olan ilgi ve alakaları ileride çocukların hayatını olumlu yönde şekillendirecektir” gibi ifadelerin bilimsel

bir çalışmaya atıf yapılmaksızın yer almış olması çalışmanın kusurlarındandır (s. 266).

University College London’da doktora öğrencisi olan Rumeysa Nur Gürbüz Doğan tarafından hazırlanan son bölüm ise “Müzik ve Maneviyat; Küllerinden Yeniden Doğan Manevi Müzik Terapi Uygulaması” başlığını taşımaktadır. Maneviyat ve müzik terapi arasındaki ilişkinin teorik çerçevesinin çizilmesi amaçlanmıştır. Yazar müzik ve manevi müziğin sağlık alanında kullanılmasının tarihsel seyrini, günümüzde maneviyat ve modern müzik terapi uygulamalarının türlerini, bir manevi müzik terapi örneği olarak makamlı Sûfi müziğini ve bunlara dair literatürü aktarmıştır (s. 273-297).

Alanda yapılan güncel çalışmalara dikkat çekmesi bakımından bu eser, din psikolojisi alanında çalışan yeni araştırmacılar için yol gösterici, eski araştırmacılar içinse haberdar edici niteliktedir. Eserin hedef kitlesi akademik çalışmalar yapan kişiler olduğu için kullanılan dil açık ve yalın olmakla beraber terminolojiktir. Çalışmanın girişinde kısaca içerikteki çalışmalara dair bilgiler paylaşılmış ve eserin sonuna da yazarların kısa biyografileri eklenmiştir.

KAYNAKÇA

- Gencer, Nevzat. “Din Psikolojisi Alanında Türkiye’de Yapılan Lisansüstü Tezler (2012-2018) Üzerine Bir Değerlendirme”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 731-762. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.465724>
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2010.
- Koç, Mustafa. “Türkiye’de Din Psikolojisi Çalışmaları (1949-2013) Üzerine Genel Bir Bakış”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 301-330.
- Sevinç, Kenan. “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 243-269.
- Sezen, Abdulvahid - Yenen, İlker. “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Ulusal Dergilerde Yayınlanmış Makaleler Bibliyografyası (1956-2008)”. *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2009, 103-137.
- Yenen, İlker - Sezen, Abdulvahid. “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Lisansüstü Tezler (1963-2008) Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 148-178.

Yayın İlkeleri

1. *ilahiyat tetkikleri dergisi* ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlamak için ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. *ilahiyat tetkikleri dergisi* yılda iki kez (30 Haziran - 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *ilahiyat tetkikleri dergisinin* yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara yayın kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Makale İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi türündeki çalışmalarını için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

9. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

10. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

11. Yazardan yayın ücreti alınmaz.

12. Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Yayınlanmasına karar verilen makaleler genel prensip olarak geliş tarihine göre derginin mevcut sayısına kabul edilir; bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibarıyla orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

13. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezdin üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, İlahiyat Tetkikleri Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

16. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, İlahiyat Tetkikleri Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

17. İlahiyat tetkikleri dergisi atıf ve kaynakça yazımında İSNAD 2 atıf sistemini şart koşturmaktadır.

18. *İlahiyat tetkikleri dergisinde* yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

19. *İlahiyat tetkikleri dergisinde* yayınlanan makaleler özel bir intihal tespit programıyla taranmaktadır.

20. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir.

21. Arap dilinde yazılan makaleler için Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilted/writing-rules>

Publication Principles

1. *journal of ilahiyat researches* aims to contribute to accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. *journal of ilahiyat researches* is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31st of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of March, and for the December issue the deadline is 15th of September. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the *journal of ilahiyat researches* is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts) and a Summary (at least 750 words). The articles have to include bibliography and footnote that are prepared in the İSNAD 2 citation style. Extended Summary is requested from the author for the articles decided to be published by the reviewers afterwards.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.

7. English title, abstract and keywords are required for the evaluation of the book from authors too.

8. At most one study of an author can be published in an issue.

9. No copyright fee is paid to the author for the published articles.

10. Article application fee is not charged from the author.

11. No publishing fee is charged from the author.

12. Articles that comply with our publication policy and type of publication (research articles and book review) are processed. Each issue is limited to 20 research articles and 5 book critics. The articles that are decided to be published are accepted as a general principle to that issue of the journal according to the date of arrival; articles exceeding this number are transferred to the next issue. However, among all the articles accepted for publication, the editorial board has the right to choose the articles to be included in the relevant issue considering that it is original and of high quality.

13. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.

14. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Ataturk University Faculty of Theology.

15. *journal of ilahiyat researches* editorial board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

16. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

17. *journal of ilahiyat researches* sets the condition that for the writing of references and bibliography İSNAD 2 style be used.

18. The copyrights of the articles that are accepted to be published in journal of ilahiyat researches are considered to be transferred to the journal's editorial board.

19. The articles published in journal of ilahiyat researches are scanned via a special software plagiarism detection program.

20. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors.

21. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <https://dergipark.org.tr/en/pub/ilted/writing-rules>

قواعد وضوابط النشر

١. مجلة البحوث الإسلامية تستهدف الإسهام في التراكمية العلمية في مجال العلوم الشرعية والاجتماعية من خلال نشر أبحاث علمية (البحوث الدينية والبحوث الإسلامية) سواء على المستوى المحلي أو الدولي.
٢. مجلة البحوث الإسلامية هي مجلة محكمة نصف سنوية يصدر عددها الأول في الثلاثين من حزيران، والعدد الثاني في الواحد والثلاثين من كانون الأول. وآخر موعد لاستلام المقالات التي ستنشر في حزيران هو الخامس عشر من آذار، وأما آخر موعد لاستلام المقالات التي ستنشر في كانون الأول هو الخامس عشر من أيلول. وأما المقالات المرسله من قبل الباحثين فسيتم اتخاذ القرار بشأنها فيما إذا كانت صالحة للنشر أم لا خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر وسيتم إبلاغ الباحث بذلك.
٣. لغة مجلة البحوث الإسلامية هي اللغة التركية، وتقبل الأبحاث المقدّمة بالعربية والإنجليزية أيضا. أما بالنسبة للغات الأخرى فالأمر عائد إلى قرار لجنة تحرير المجلة. يجب أن تحتوي المقالات على ملخص (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) وكلمات مفتاحية (لا يقل عن خمسة مصطلحات) وذلك باللغة التركية. ويجب كذلك أن تحتوي المقالات على عنوان بالإنجليزية و Abstract (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) و Keywords (لا يقل عن خمسة مصطلحات) و Extended Summary (لا يقل عن ٧٥٠ كلمة) وذلك باللغة الإنجليزية. ويجب أن تحتوي المقالات على مصادر ومراجع وفق نظام توثيق ISNAD 2 وستطلب Extended Summary (الخلاصة العامة) من الكاتب بعد اتخاذ القرار بالسماح لنشر المقالة من قبل المحكمين.
٤. المقالات التي ستنشر في المجلة يجب أن تكون بحوثا علمية وأكاديمية محضرة باستخدام مناهج البحث المناسبة لموضوع المقالة.
٥. الأبحاث المرسله إلى المجلة يجب أن لا تكون قد تم نشرها في مجلات أخرى أو أنها قيد النشر. وفيما يتعلق بالمشكلات التي قد تصدر عن هذه المسألة فإن المسألة القانونية تعود على الكاتب.
٦. لقبول المقالات الناتجة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات يجب على الكاتب أن يرفع إلى موقع المجلة تعهدا موقعا توقيعا حيا يتضمن عبارة (لم أقم بنشر البحث سابقا ولن أقوم بنشره لاحقا). وعلى ذلك فإن النسخ والتكرار و التضليل العلمي والنشر المتعدد مخالفه قانونية. وبالنسبة للجنة الأخلاقية للنشر لـ TÜBİTAK فإن النسخ يكون بإرسال نتائج بحث واحد إلى أكثر من مجلة أو القيام بنشرها. ونشر مقالة كانت قد قُيِّمَتْ ونُشِرَتْ سابقا يعد Duplication (نسخا).
٧. يطلب من الكتاب العنوان والملخص والكلمات المفتاحية بالإنجليزية لتقييم للمنشورات.

٨. لا ينشر في ذات العدد أكثر من مقالة أو ترجمة واحدة لنفس الباحث.
٩. لا تدفع المجلة أجرة التأليف للكاتب لقاء النشر.
١٠. لا يطلب من الكاتب أجرة لتقديم البحث.
١١. لا يطلب من الكاتب أجرة لنشر البحث.
١٢. تتم معالجة المقالات التي تتوافق مع سياسة النشر لمجلتنا ونوع نشرها (المقالات البحثية ونقد كتاب). يقتصر كل عدد على ٢٠ مقالة بحثية و ٥ نقد كتاب. يتم قبول المقالات التي تقرر نشرها في هذا العدد وفقاً لتاريخ الوصول كمبدأ عام؛ يتم نقل المقالات التي تتجاوز هذا العدد إلى العدد التالي. ومع ذلك، من بين جميع المقالات المقبولة للنشر، يحق لهيئة التحرير اختيار المقالات المراد إدراجها في العدد ذي الصلة معتبراً أنها أصلية ومبتكرة.
١٣. إذا كانت المقالة المنشورة ناتجة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات أو إذا كانت المقالة ناتجة عن أطروحة ، فيجب ذكر ذلك في المقالة.
١٤. تمتلك كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك كامل حقوق النشر للمقالات التي تم قبولها للنشر.
١٥. عند ورود حالات ليست مذكورة ضمن الشروط أعلاه فسيتم إحالتها إلى لجنة تحرير المجلة لاتخاذ القرار المناسب بشأنها.
١٦. يجب على الباحث التقييد بقواعد النشر المعمول بها في الجامعات والمقررة وفقاً للمادة السادسة من حيث الأسلوب، واللغة، والمحتوى، وقواعد الإملاء، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية حول ذلك، كما أن الأفكار المنشورة في المجلة تعبر عن آراء وأفكار صاحبها وليست عن توجهات المجلة الناشئة أبداً.
١٧. الإحالة والمصادر يجب ان تكون وفقاً لنظام توثيق 2 İSNAD.
١٨. في حال قبول المجلة المقالة للنشر تنتقل حقوق النشر كاملة إلى المجلة.
١٩. سيتم تحميل كامل الأبحاث المنشورة في مجلة البحوث الإسلامية على برنامج خاص للتدقيق والانتحال.
٢٠. من أجل نشر المقالات التي تم قبولها يجب أن يكون الكاتب قد حصل على رقم ORCID.
٢١. يجب أن تحتوي المقالات المكتوبة باللغة العربية على المصادر والمراجع بالحروف اللاتينية إضافة إلى المصادر والمراجع باللغة العربية.