

# **bilimname**

---

yl: 2022/1

sayı: 47



**ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty**  
Ahmet Kamil CİHAN



**editör / editor**

Mustafa ULU



**editör yardımcıları / editor assistants**

Nesrin DURSUN



Hayriye GENÇEL



**yayın kurulu / editorial board**

Ahmet Kamil CİHAN (*Başkan*) (Erciyes Üniversitesi)



Salih YALIN (Başkan Yardımcısı) (Erciyes Üniversitesi)



Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)



Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)



Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)



Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)



Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)



Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)



M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)



Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)



Cenan KUVANCI (Ordu Üniversitesi)



**danışma kurulu / advisory board**

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)



Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)



Michael NIELSEN (Georgia Southern University)



Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)



Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)



Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)



Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)



Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)



Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)



John WALBRIDGE (Indiana University)



**öncü kontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction**

Abdullah AKGÜL

**Mizanpaj / layout**

Nesrin DURSUN

**tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media**

Temel YEŞİLYURT

**arşiv / archive**

Abdullah TANRIVERDİ

**irtibat / contacts**

web sitesi: [www.bilimname.com.tr](http://www.bilimname.com.tr)

e-posta: [bilimname@gmail.com](mailto:bilimname@gmail.com)

ISSN: 1304-1878

e-ISSN: 2148-5860

DOI: 10.28949

*bilimname* uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.

*bilimname*'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2022

***uluslararası indeksler/international indexes***

1.	<b>ESCI</b> (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	<b>Ebsco</b> (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	<b>ATLA Religion Database</b>	11.09.2018
4.	<b>Index Copernicus</b>	01.01.2013
5.	<b>Index Islamicus</b>	01.01.2013
6.	<b>DOAJ</b> (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	<b>OCLC Worldcat</b>	01.01.2012
8.	<b>ErihPlus</b> (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	<b>J-Gate</b>	17.11.2017
10.	<b>Sherpa/Romeo</b>	26.01.2016
11.	<b>MLA</b> (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	<b>DRJI</b> (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	<b>ESJI</b> (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	<b>Science Library Index</b>	26.06.2016
15.	<b>OpenAIRE</b>	18.05.2016
16.	<b>International Scientific Index</b>	14.01.2017
17.	<b>Global Impact Factor</b>	14.01.2017
18.	<b>Root Indexing</b> (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	<b>CiteFactor Academic Scientific Index</b>	26.06.2016
20.	<b>International Society of Universal Research in Sciences</b>	14.01.2017
21.	<b>Sparc Indexing</b>	09.03.2017
22.	<b>Scientific Indexing Services</b>	01.01.2016
23.	<b>Open Access Library</b>	26.01.2016

***ulusal indeksler/national indexes***

1.	<b>TR Dizin</b> (Ulakbim)	15.05.2016
2.	<b>İSAM</b> (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	<b>Türk Eğitim İndeksi</b>	01.01.2015
4.	<b>Sobiad</b>	26.01.2017
5.	<b>Akademik Dizin</b>	01.01.2015
6.	<b>Arastirmax</b>	26.05.2017

## İçindekiler / contents

### Makaleler / Articles


- 1-37 Özel Gereksinimli Çocuğu Olan Ebeveynlerde Suçluluk Duygusu ve Dini Başa Çıkma  
38-40 Feeling of Guilt and Religious Coping among Parents with Special Needs Children  
**Tuğba BAKIRTAŞ & Abdulvahit İMAMOĞLU**
- 41-63 İstanbul'a Zafer Hediyesi: Sürgünler (1453-1514)  
64-67 The Present of Victory to Istanbul: Exiles (1453-1514)  
**Funda DEMİRTAŞ**
- 69-100 Muhafazakârlık ve Lüks Tüketim Arasındaki İlişki: Muhafazakâr Instagram Takipçileri Üzerine Nitel Bir Araştırma  
101-103 The Relationship between Conservatism and Luxurious Consumption: A Qualitative Research on Conservative Instagram Followers  
**Muhsine SEKMEN**
- 105-140 Siyer ve İslâm Tarihi Bağlamında Hz. Peygamber'in Vefatı Esnasında Zırhının Bir Yahudi'de Rehin Olduğuyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi  
141-143 In the Context of Sirah and Islamic History Evaluating of the Narrations that His Armor Was a Pledge in a Jew's During the Death of the Prophet  
**Ömer AKTAŞ**
- 145-179 Secâvendî'nin 'İlelü'l-Vukûf Adlı Eserindeki "Kad Kîle (قد قیل)"nin Kullanımı Üzerine Bir Tahlil  
180-182 An Analyze on the Use of "Qad Qîla (قد قیل)" Form in al-Sajâwandî's "İlal Al-Wuqûf"  
**Mustafa KARAGÖZ**
- 183-214 Nicholas of Cusa'da Dinî Tecrübe  
215-218 Religious Experience in Nicholas Of Cusa  
**Fatih TOPALOĞLU**
- 219-239 El-Emâlî Bağlamında Kâdî Abdülcebbar'ın Zühd Hakkındaki Görüşleri  
240-242 In Context of Al-Emali Qadi Abd Al-Jabbar's Views of about the Asceticism  
**Samet KARAHÜSEYİN**
- 243-260 Önermenin Unsurlarına Dair Üskudârî'nin Yaklaşımı  
261-263 Uskudârî's Approach to the Elements of the Proposition  
**Muhammet Nasih ECE**

- 265-299 *Tecâhulu'l-Ârif: Kronolojik Geçmişi, Terimleşme Süreci, Üslûbu ve Amacı*  
 300-302 *Tajâhul al-Ârif (Feigned Ignorance): Chronological Background, the Process of Becoming a Term, Style, and Purpose*  
**Metin PARILDI**
- 303-337 *Kurgu ile Ütopya Arasında: Habermas'ın Dine Yaklaşımında Değişim ve Post-Seküler Toplum Projesi*  
 338-342 *Between Fiction and Utopia: Change in Habermas's Approach to Religion and His Project of Post-Secular Society*  
**Mustafa Derviş DERELİ**
- 343- 372 *Klasik Türk Edebiyatında İzleri Görülen Marjinal Bir Edip: Ebû Nuvâs*  
 373-376 *A Marginal Literary Man Traces of in Classical Turkish Literature: Abû Nuwâs*  
**Emin UZ**
- 377-424 *Müşkilü'l-Kur'ân Bağlamında Kur'ân'da İnsan İçin Kullanılan Olumsuz İfadeler*  
 425-427 *Negative Expressions Used for Human in the Quran in the Context of Mushkil Al-Quran*  
**Hasan İslam SAK**
- 429-447 *Abbasi Devletinde İç Çekişmelerin Merkezinde Bir Veliâht: İsbâ Bin Mûsâ*  
 448-450 *A Heroed at the Center of Internal Conflict in the Abbâsîd State: Isa Ibn Musa*  
**Mehmet DALKILIÇ**
- 451-480 *Fahredden er-Râzî'ye Göre, Tanrı'da Vücut ve Mahiyetin Aynılığı ve Ayrılığı Meselesi*  
 481-483 *According to Faḥr Al-Dīn al-Rāzī, the Issue of God's Existence and Essence*  
**Muhammet ÇİFTÇİ**
- 485-515 *Habermas'ın Din ve Post Seküler Toplum Anlayışının Eleştirel Bir Okuması*  
 516-518 *A Critical Approach to Habermas's Understanding of Religion and Post-Secular Society*  
**Ahmet KÜÇÜK**
- 519-542 *Hasan Sabri Ayvazov'un (1878-1938) Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim Terbiye Adlı Eserinin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi*  
 543-546 *An Examination of Hasan Sabri Ayvazov's (1878-1938) Work Uşûl-i Tadrîs ve Talîm Tarbiye from the Point of View of Religious Education*  
**Tuğrul YÜRÜK, Yıldız KIZILABDULLAH & Aygül DÜZENLİ**
- 547-570 *Dîvân-ı Hikmet'te "Yetim" İmgesinin Göstergibilimsel Açıldan İncelenmesi*  
 571-573 *The Semiotic Approach of the Orphan Image in the Divan-ı Hikmet*  
**Hasan TUTAR**
- 575-618 *Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü*  
 619-622 *The Role of Religion in the Meaning and Coping Experiences of Healthcare Professionals in the Process of Covid-19 Pandemic*  
**Sema KARAGÖZ**

- 623-646 *Havâic-i Asliyye ve Haram Alanı Üzerindeki Etkisi*  
647-649 *Concept of Need and Its Effect on Halal-Haram*  
**Keziban Gurbet GÜLDEN & Şamil DAĞCI**
- 651-677 *Bir Osmanlı Düşünürü Olarak Ahmedî'nin Aşk Felsefesi*  
678-680 *As an Ottoman Thinker Ahmedî's Philosophy of Love*  
**Ali Kürşat TURGUT & Mehmet DUGAN**
- 681-707 *Osmanlı Kadınının Miras Hukuku: 18. Yüzyıl Konya Şer'iyeye Sicilleri*  
*Çerçevesinde Miras Davaları*  
708-711 *Inheritance Law of Ottoman Women: Inheritance Cases in the Framework*  
*of 18<sup>th</sup> Century Konya Sharia Registries*  
**Ayşe ŞİMŞEK**
- 713-750 *Four Motivations of Conversion to Islam: Japanese Muslims*  
751-754 *Müslüman Olmada Dört Motivasyon: Japon Müslümanlar*  
**Elif Büşra KOCALAN**
- 755-768 *Abû Hanîfa's Contribution to the Methodology of Qur'anic Exegeçis*  
769-772 *Ebû Hanife'nin Tefsir Usûlüne Katkısı*  
**Hasan KESKİN**
- 773-793 *17<sup>th</sup> Century Ottoman Women in Evliya Celebi's Seyahatname*  
794-797 *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde 17. Yüzyıl Osmanlı Kadınları*  
**Hamdullah BAYCAR**
- 799-826 *Hanefilerde Rumuz Gelenegi ve Kullanılışı*  
827-830 *The Tradition and Use of Symbols in the Hanafî Madhhab (Sect)*  
**İlyas KAPLAN**
- 831-856 *İşârî Tefsirlerde Hz. Peygamberle İlgili Hükümlerin Mürşid-i Kâmiller*  
*Yönünde Yorumlanması: Bahru'l-Medîd Örneği*  
857-859 *The Interpretation of the Provisions about Prophet Muhammed in Qur'an*  
*in terms of Murshidi Kamil (Wise Murshid) on Ishari Tafsirs: Bahru'l-*  
*Medid Sample*  
**Derviş DOKGÖZ**
- 861-894 *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Kader İnancı*  
*Öğretimi: Sınavla Öğrenci Alan Okullardaki Öğretmenlerin Görüşlerine*  
*Dayalı Bir İnceleme*  
895-897 *Teaching of Belief in Destiny in Secondary Schools' Religious Culture and*  
*Ethics Knowledge Courses: An Investigation Based on the Views of*  
*Teachers at Schools Admitting Students Through Exam*  
**Mahmut Zengin & Fatma Zehra DOĞAN**

# ÖZEL GEREKSİNİMLİ ÇOCUĞU OLAN EBEVEYNLERDE SUÇLULUK DUYGUSU VE DİNİ BAŞA ÇIKMA

 Tuğba BAKIRTAŞ<sup>a</sup>

 Abdulvahit İMAMOĞLU<sup>b</sup>

## Öz

Araştırmanın konusu; özel gereksinimli çocuğu olan ailelerin çocuklarının durumunu öğrendikleri ilk anda ve sonrasında hissettikleri duyguların neler olduğunu, bu duygular arasında suçluluk duygusunun yerini ortaya koyarak ebeveynlerin dini başa çıkma yollarını kullanıp kullanmadıklarını tespit etmektir. Araştırmanın temel amacı ise bu sürecin ailelerin hayatlarında meydana getirdiği olumlu ya da olumsuz etkilerini tespit etmek, bu açıdan manevi destek gereksinimlerini belirlemektir. Araştırmada nitel veri toplama yöntemlerinden birisi olan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Sakarya Serdivan Rehabilitasyon Merkezi ile Özel Sakarya Gelişim Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi'ne gelmekte olan 10 özel gereksinimli çocuk velisiyle yaklaşık bir saat süren görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler bittikten sonra ses kaydı alınan veriler araştırmacı tarafından yazıya geçirilerek bilgisayara aktarılmış, veriler daha önce belirlenen ve çalışma sonunda doğrulanan tema ve kavramlara göre değerlendirilmiştir. Araştırma sonucuna göre ebeveynlerin çocuklarının hastalıklarını öğrendikleri ilk anda üzüntü, suçluluk, günahkârlık, korku, kaygı, öfke, imtihan vb. duygular hissettikleri tespit edilmiştir. Çocuklarının durumunu öğrendikleri ilk anda yoğun kaygı, stres ve suçluluk-günahkârlık duygusu yaşayan bireylerin bu süreçle başa çıkarken ilk etapta olumsuz dini başa çıkma metotlarını benimsedikleri, "*Ben ne günah işledim, Neden ben?*" şeklindeki sorularla mevcut durumu anlamaya çalıştıkları belirlenmiştir. Ancak süreç ilerledikçe olumlu dini başa çıkma metodunun aktif şekilde kullanılmaya başlandığı; kullanılan olumlu dini başa çıkma tecrübeleri arasında da dua, adak adama, cenneti hak etme, sabır ve tevekkül tespit edilmiştir. Ebeveynlerin bu süreçte manevi olgunlaşma yolunda önemli bir adım attıkları, yaratıcıya inanmanın duygusal yönden rahatlama yaşamalarına vesile olduğu, zor ve baş edilmesi güç durumlarla karşılaşan kişilerin manevi desteğe her zamankinden daha fazla ihtiyaç duydukları belirlenmiştir.

<sup>a</sup> Doktora Öğr., Sakarya Üniversitesi, sautuba@gmail.com

<sup>b</sup> Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, abdulvht@sakarya.edu.tr



**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, Dini Başa Çıkma, Suçluluk Duygusu, Özel Gereksinimli Çocuklar.



### FEELING OF GUILT AND RELIGIOUS COPING AMONG PARENTS WITH SPECIAL NEEDS CHILDREN

The subject of the research; the aim of this study is to determine the feelings of families with special needs children when they first learned about their children's situation and afterwards, and to determine whether the parents use religious ways of coping by revealing the place of guilt among these feelings. The main purpose of the research is to determine the positive or negative effects of this process in the lives of families, and to determine the moral support needs in this respect. Semi structured interview technique which is one of the qualitative data collection method was used. Interviews were hold with 10 parents whose children receive special education from Sakarya Serdivan Rehabilitation Centre and Private Sakarya Gelişim Special Education and Rehabilitation Center. The interviews took almost an hour. After the interviews, the tape recordings were turned into text and transferred to the computer. Data was evaluated based on the pre-determined themes and concepts that were confirmed at the end of the study...

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



#### Giriş

Din, inanan insanın hayatını anlamlı kılan, karşılaştığı sorun, stresli anlar ve sıkıntılar karşısında bireye destek olan olgudur. İnsanın hayatını anlamlı kılan, içsel huzurunu sağlayan pek çok destekleyici bulunmaktadır. Ancak bu destekleyiciler içerisinde en çok başvurulan hem dünya hem de ahiret dengesini kurarak iki cihan saadeti sağlayan dindir. Din, insanoğlunun geçmişini, bugününü ve geleceğini bir yaşam döngüsü içerisinde harmanlayarak bireye anı yaşamanın ve geleceğe ümit ile bakmanın hazzını yaşatmaktadır. Birey için din, dünyanın tüm zorluklarına sabretmenin onlarla baş etmenin yoludur. Sıkıntılı anlarda dua eden insan için ya da zor zamanlarında “*Rahman, Rahim, Şafi, Kerim, Sabur*” gibi yaratıcının isim ve sıfatlarıyla teselli bulan kişinin hayatını inandığı din anlamlı kılmaktadır.

Din, hayatımızın her anını şekillendirdiği gibi bireyin bilişsel, duygusal ve düşünsel yaşamını da şekillendirmektedir. Dindar insan inancı gereği yapılmaması gereken bir fiil işlediğinde ya da bilişsel yapısına tezat bir durumla karşılaştığında pişmanlık yaşamakta, suçluluk ve günahkarlık

duyguları hissedebilmektedir.

Suçluluk, insanı yoğun bir şekilde etkileyen en başta gelen duygulardandır. Kendilik bilincine bağlı duygular kategorisinde yer alan suçluluk duygusu, ahlaki davranışlara yön veren duygulardandır. Duygular insanların en önemli baş etme ve korunma yollarındandır. Korku, kızgınlık ve iğrenme gibi duygular fiziksel varoluş için önemli iken; suçluluk ve utanç gibi ahlaki duygular toplumdaki sosyal varoluş açısından önem taşımaktadır (Örs Gevrekci & Çırakoğlu, 2017, s. 89). Ahlaki duygular; utanç, suçluluk ve mahcubiyettir. Kişinin; farkında olarak veya olmayarak, bilinçli deneyimlerle zuhur etmektedir (Tak, 2014, s. 10). Kişinin günah işlediğinde veya hata yaptığında suçluluk, utanç ve özelde günahkârlık duyguları hissetmesi; doğru şeyler yaptığında gurur ve beğenme gibi olumlu duygular uyanması bu duygunun öz farkındalık duygularından olduğunu ortaya koymaktadır (Tak, 2014, s. 10). Ahlaki seçimlerde suçluluk ve utanç duyguları önemlidir ve mesul hissedilen konuda harekete geçememenin suçluluk hissettirdiği, kişiyi yıpratmış gözlemlenmiştir (Sığı, Tabak, & Sağır, 2010, s. 73).

Suçluluk duygusunu açıklamaya yönelik farklı yaklaşımlar söz konusudur. Nitekim psikolojik, hukuki, dini, vicdani, ahlaki vb. pek çok bakış açısıyla suçluluğu tanımlayabilmek mümkündür. TDK'nin tanımına göre suçluluk duygusu: *"Kişinin ahlaki, dinî kuralları çiğnediğini sezmeye sonuca bilinçli veya bilinçsiz olarak kapıldığı ve kendisiyle ilgili değer yargılarını sarsan duygu, suçluluk hissi olarak tanımlanmaktadır"* (TDK, 2019). Psikoloji Sözlüğü'nde ise suçluluk duygusu: Yasanın veya dinin yasakladığı, ahlaksal açıdan ayıp sayılan bir şey yapıldığı; toplumun ahlaksal normlarını ya da kişinin kendi standartlarını çiğnediği düşüncesinin yarattığı pişmanlık ve rahatsızlık duygusu olarak tanımlanmaktadır. Eğer kişi, yaptığı şeyin yanlışlığına ilişkin yargıyı içselleştirmişse suçluluk duygusundan söz edilebilmektedir. Bu duygu pişmanlık eşiğinde gelişmekte olup, bireyin kendisine farkında olarak veya olmayarak verdiği bir tür cezayı ifade etmektedir. Kanunu, ahlaki normu vb. çiğneyen ve yakalanması durumunda adli ya da toplumsal ceza korkusuyla pişmanlık duyan kişide suçluluk duygusundan söz edilmemektedir (Bakırcıoğlu, 2012, s. 1200). Suçluluk duygusu, belli bir farkındalık eşiğinde oluşan duygulardandır.

Suçluluk duygusu, yapıcı ve yıkıcı olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Yapıcı suçluluk, kişinin yaptığı hatanın farkına vararak hatasını telafi etmeye yönelik girişimde bulunma olarak tanımlanırken yıkıcı suçluluk, kişinin her hatanın sorumlusu olarak kendisini görmesi yani aşırı yargılaması sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Dost & Yağmurlu, 2006). Yapıcı suçluluk

duygusunda kişinin kendisini bağışlaması ya da affedilme talep etmesi söz konusu iken yıkıcı suçluluk duygusunda fiziksel veya psikolojik ceza talep etme söz konusu olmaktadır (Özdemir & Düzgüner , 2020).

Suçluluk duygusu; pişmanlık ve günahkârlık duyguları ile benzer duygulardandır. Bireyin utanç, hayal kırıklığı, ayıp, kuşku, çelişki, öz-değer kaybı, kaygı ve öfke gibi tecrübeler yaşamasına sebep olmaktadır. Pişmanlık duygusu bireysel, suçluluk duygusu sosyal ve günahkârlık duygusu manevi boyutta ele alınmaktadır. Günahkârlık duygusu, kişinin suçluluk ve pişmanlık yaşamasına sebep olmaktadır. Çeşitli sebeplerle ortaya çıkan bu duyguların bireyler üzerinde yapacağı etki, bireylerin bu duygularla nasıl başa çıktıklarına, bunları nasıl karşıladıklarına bağlı olarak değişmektedir (Özdemir & Düzgüner , 2020; Ayten & Düzgüner , 2017).

İnsanlar, stres yaratan bir durumla karşılaştıklarında veya olumsuz duygu ve durumlardan kurtulabilmek için, hayatın anlamını veya kaybedilen kontrolü tekrar kazanmak adına bilişsel, duygusal, zihinsel, düşünsel ya da bedenen çaba sarf etmektedirler. Bu çaba, bireylerin başa çıkma süreçlerini göstermektedir. Stresle başa çıkmada genellikle problem odaklı veya duygu odaklı şekilde başa çıkma yöntemleri tasnif edilse de kişinin aktif olarak sürece dahil olup olmama durumuna göre aktif bilişsel, aktif davranışsal ve kaçınma yöntemleri şeklinde de başa çıkma kavramı sınıflandırılmaktadır. Her birey kendi içinde biricik ve özel olduğu için geliştireceği başa çıkma yöntemi de kişiye özeldir.

Dini başa çıkma, bireyin stres yaratan güç durumlar karşısında din ve maneviyattan kaynaklanan teknikleri kullanmasıdır (Ekşi, 2001, s. 14). Pargament ve arkadaşları dini başa çıkmayı kişisel yönelimli, erteleyici ve işbirlikçi olarak tasnif ederek dini başa çıkmanın dini yönelim, manevi destek, huzur bulmak, anlam bulmak, Tanrı'ya teslim olmak ve O'na yaklaşmak, dini arınma vb. amaçlarla yapılabildiğini ifade etmektedirler.

Özel durumlarda ve hastalık gibi baş edilmesi zor süreçlerde karşılaşılan problemler genellikle imtihan, sınav, sıkıntı, başarılı olamama, ceza, hataların karşılığı, bir şeye müstahak olma, haksızlığa uğrama, mükâfat, özel seçilmişlik, cennet vesilesi olma, sabır, kabullenme, kader, teslimiyet, suçlama, sorumlu arama, şükür, günah, dini dönüşüm ve manevi olgunlaşma olarak görülmektedir (Özkan, 2019; Karagöz, 2010; Karagöz, 2019; Merey, 2019; Ateş, 2018; Kula & Sel, 2020). Bu tecrübeler, bireylerin olumlu dini başa çıkma tarzlarını kullandıkları gibi olumsuz dini başa çıkma tarzlarını da kullandıklarını göstermektedir. Hayat zor ve stresli pek çok süreci içinde barındırmaktadır. Bireyler ise bu zor süreçle başa çıkarken pek çok yol ve

yöntem kullanmaktadır.

Özel gereksinimli çocuk sahibi olan ebeveynlerin gösterdiği tepkileri açıklayan bazı modeller bulunmaktadır. Aşama modeli, özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerin tepkilerini açıklamak için en sık kullanılan modeldir. Aşama modeli kendi içinde şok, inanmama ve yadsıma, öfke ve içerleme, pazarlık, depresyon ve kabul şeklinde beş aşamadan oluşmaktadır. Sosyal çevre modeli (bütünleyici yaklaşım), çocuğun en küçükten en büyüğe kadar tüm sosyal çevresinin değerlendirilmesini kapsamaktadır. Ebeveynler de çocuklarının özel durumlarını açıklarken sosyal çevreden etkilenmektedir. Bu şekilde daha genel ve bütüncül bir değerlendirme yapılabilmektedir. Travma sonrası gelişim modeli, ağır stres altında yaşayan ailelerin travma sonrası gelişimlerini savunan ve olumlu bakış açısı kazanmaları gerektiğini belirten modeldir (Yazıcı & Durmuşoğlu, 2017, s. 659-660).

Araştırmada; özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerin çocuklarının özel durumlarını öğrendikleri ilk an ve sonrasında hissettikleri duyguların neler olduğu, suçluluk duygusunun bu duygular arasında özel bir yerinin olup olmadığı, ebeveynlerin yaşadığı problemler ve gelecek endişeleri, yaşadıkları ile nasıl başa çıktıkları, dini/ manevi başa çıkma yollarını kullanıp kullanmadıkları, kullanıyorlarsa ne tür dini başa çıkma yollarını benimsedikleri ve manevi desteğe ihtiyaç duyup duymadıkları gibi temel sorunların cevabı aranmıştır.

### A. Yöntem

Araştırmada yöntem olarak nitel yaklaşım benimsenmiştir. Nitel araştırma bir konuyu, durumu, problemi doğal ortamında kavrayabilmek adına yoğun şekilde veri toplanan bir yöntem olarak tarif edilebilir (Seggie & Bayyurt, 2017). Veri toplama aracı olarak doküman incelemesi ve mülakat tekniği kullanılmıştır. Mülakatlar, derinlemesine görüşme şeklinde gerçekleştirilmiş olup bu tekniğin amacı yönlendirme yapılmadan katılımcıların dünyayı nasıl gördüklerini ve düşüncelerini nasıl açıkladıklarını keşfetmektir (Aslan, 2018; Coşkun, Altunışık, & Yıldırım, 2017).

Yapılan araştırmada, özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerin nasıl duygular hissettiklerini ve bu durumla dini başa çıkma yöntemlerini tespit etmek için mülakat yapılmıştır. Çalışmada mülakat tekniği olarak yarı yapılandırılmış görüşme tercih edilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşmede sorular belirli bir sıraya göre sorulur, ancak görüşmeciye konuşmanın akışına göre yerlerini değiştirme imkânı tanınır. Genel hatlarıyla konudan

ayrılmamak şartıyla, ek sorular sorulabilir. (Kaptan, 1995, s. 144-146; Yıldırım & Şimşek, 2003, s. 93-96). Mülakat ile yüz yüze, sözlü iletişim sağlandığından veri kaybı en aza indirilebilmektedir.

Araştırma özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerin nasıl duygular hissettikleri ve bu durumla dini başa çıkma yöntemlerini konu edindiği için veri analizinde olgubilim deseni (fenomenoloji) kullanılmıştır. Olgubilim, bireyin hislerini, deneyimlerini ve yaşadığı olay ve durumlara yönelik yüklediği anlamları keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda veriler toplanarak kategorilere ayrılmış, daha sonra derinlemesine analiz edilerek yorumlanmıştır.

### 1. Araştırmaya Katılanlar ve Nitelikleri

Araştırma, Kasım-Aralık 2019 tarihleri arasında Sakarya Serdivan Rehabilitasyon Merkezi ile Özel Sakarya Gelişim ve Özel Eğitim Rehabilitasyon Merkezi'ne gelmekte olan, özel gereksinimli çocuğu olan 10 katılımcı ile birebir gerçekleştirilmiş olup her bir görüşme 60-90 dk. arası süren yüz yüze görüşme tekniği ile uygulanmıştır.

**Tablo 1:** Araştırmaya Dâhil Olan Ebeveynlere İlişkin Bilgiler

Katılımcılar	Yaşı	Medeni Durumu	Evli Kalınan Süre	Eğitim Durumu	Mesleği	Ekonomik Durumu	İkamet Yeri
K1	42	Dul (Boşanmış)	19	Ortaokul	Ev Hanımı	Ortanın Altı	İl
K2	40	Evli	10	Ortaokul	Ev Hanımı	Ortanın Altı	İlçe
K3	52	Evli	26	İlkokul	Ev Hanımı	Orta	İl
K4	34	Evli	24	Ortaokul	Ev Hanımı	Orta	İlçe
K5	40	Evli	23	İlkokul	Ev Hanımı	Orta	İlçe
K6	47	Evli	28	Ortaokul	Ev Hanımı	Orta	İl
K7	40	Evli	18	Lise	Ev Hanımı	Ortanın Altı	İl
K8	48	Dul (Boşanmış)	13	İlkokul	Ev Hanımı	Orta	Köy

<b>K9</b>	72	Dul	50	Okur-Yazar Değıl	Ev Hanımı	Ortanın altı	Köy
<b>K10 (Abla)</b>	24	Bekâr	-	Üniversite	Öğretmen	Orta	İlçe

Katılımcıların biri hariç hepsi annelerden oluşmaktadır, sadece 10. katılımcı çocuğun ablasıdır. Katılımcıların demografik bilgilerine baktığımızda 20-35 yaş arası 2 veli, 35-50 yaş arası 6 veli ve 50 yaş üzeri 2 veli olduğu belirlenmiştir. Katılımcıların 1'i okur-yazar değil, 3'ü ilkokul, 4'ü ortaokul, 1'i lise ve 1'i üniversite mezunudur. Medeni durumuna göre katılımcıların 1'i dul, 2'si boşanmış, 1'i bekâr, 6'sı evlidir. Çalışma durumuna göre ise 9'u ev hanımı, 1'öğretmendir. Ekonomik durumu 6 katılımcının orta,

**Tablo 2:** Araştırmaya Dâhil Olan Çocuklara İlişkin Bilgiler

<b>Katılımcılar</b>	<b>Çocuğun Tanısı</b>	<b>Çocuğun Yaşı</b>	<b>Çocuğun Cinsiyeti</b>
<b>K1</b>	Angelman Sendromu	8	E
<b>K2</b>	Serebral Palsi	6	K
<b>K2</b>	Serebral Palsi		E
<b>K3</b>	Spina Bifida	22	K
<b>K4</b>	Serebral Palsi Epilepsi Astm Alerjisi Kemik Erimesi	8	E
<b>K5</b>	Doğuştan İşitme Engeli	11	E
<b>K5</b>	Doğuştan İşitme Engeli	21	E
<b>K6</b>	Hiperaktivite Özgöl Öğrenme Güçlüğü Dil Konuşma Bozukluğu	8	E
<b>K7</b>	Lizozomel Sanfilipo 3B Metabolizma Hastalığı	14	K
<b>K8</b>	Serebral Palsi	33	E
<b>K9</b>	Doğuştan İşitme Engelli	52	E
<b>K10</b>	Dawn Sendromu	10	K

4 katılımcının ise ortanın altıdır. Ekonomik durum araştırmacı tarafından orta, ortanın altı ve ortanın üstü olacak şekilde üç kategori olarak belirlenmiş, katılımcılar kendilerine uygun olanı işaretlemiştir. Katılımcılardan 4'ü ilde, 4'ü ilçede ve 2'si köyde ikamet etmektedir.

Araştırmaya dâhil olan çocukların demografik bilgilerine baktığımızda 8'i erkek, 4'ü kızdır. 6-15 yaş arasında 8, 15-25 yaş arasında 2 ve 25 yaş üzeri 2 kişi olduğu tespit edilmiştir. K2 özel gereksinimli ikiz çocuklara sahip ve K5 ise işitme engeli olan iki çocuğa sahip olduğundan mevcut sorular her iki çocuk için sorulup genel bir değerlendirme yapılmıştır. Katılımcıların çocuklarının özel durumları Tablo 2'de gösterildiği şekildedir.

## 2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada öncelikle doküman incelemesi metodu kullanılmıştır. Özel gereksinimli kişilerle ilgili çalışmalar, başa çıkma ve dini başa çıkma konusuyla ilgili dokümanlar taranmıştır. Kapsamlı bir araştırma ortaya koyabilmek için ulaşılabilen yazı materyaller incelenmiştir.

Sonraki aşamada özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerle yüz yüze derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Derinlemesine görüşme, açık uçlu bir metottur ve keşif amacıyla yapılır. Görüşme esnasında katılımcıyla iyi ilişkiler kurulmalı, aktif dinleme yapılmalı, sabırlı olunmalıdır. Derinlemesine görüşmelerde yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır.

Mülakat soruları oluşturulmadan önce özel gereksinimli çocukların ebeveynlerine yönelik hazırlanan çalışmalardan stres, manevi rehberlik, öz duyarlılığı arttırma, umut ve sabır düzeyleri, yaşadıkları sorunlar ve bu sorunlarla baş etme yöntemleri, depresyonu önlemede dini inancın rolü vb. konuları ile ilgili yapılmış olan çalışmalar gözden geçirilmiştir. Alanda bizim yaptığımız çalışmaya benzer çalışmaların var olduğu tespit edilmiştir (Akkok, Aşkar, & Karancı, 1992; Arslan, Hamarta, & Deniz, 2002; Ateş, 2018; Ayten, Göcen, Sevinç, & Öztürk, 2012; Doğan M. , 2001; Ekşi, 2001; Kara, 2018; Karadağ, 2009; Merey, 2019). Ancak özel gereksinimli çocukların ebeveynlerinin yaşadığı suçluluk duygusu ve bu durumla dini başa çıkma yollarını kullanıp kullanmadıklarının net olarak ortaya konduğu bir çalışmanın bulunmadığı görülmüştür. Bundan dolayı ebeveynlerin bu süreçte yaşadıkları suçluluk duygusunu tespit etme ve dini başa çıkma metotlarını ne sıklıkla kullandıklarını belirlemek için, diğer dini başa çıkma çalışmalarından yararlanılmıştır. Ebeveynlerin özel durumları ve bu konuda ne kadar hassas oldukları göz önünde bulundurularak onları fazlaca üzen ve depresyona sokan sorulardan kaçınılmıştır. Soruların net, anlaşılır, açık uçlu

ve yönlendirmekten uzak şekilde olmasına dikkat edilmiştir. Hazırlanan mülakat soruları alanında uzman araştırmacılara kontrol ettirilmiştir ve sorulara son hali verilmiştir. Ardından soruların özel gereksinimli çocukları olan ebeveynler tarafından anlaşılıp anlaşılmadığını teyit etmek için üç ebeveyne mülakat tekniğı ile yöneltmiştir. Anlaşılmayan, cevaplama yetersiz kalan ve ölçemeyen sorular tekrar gözden geçirilerek son hali oluşturulmuştur. Ebeveynlere bilgilerin üçüncü kişilerle paylaşılmayacağına, ses kaydı alınacağına dair bilgi verilmiştir. Araştırma için gönüllü ve özel gereksinimli çocukları olan ebeveynlere yaş, eğitim durumu, medeni hal, sosyal çevre, ekonomik durum, meslek bilgisi; çocuğunun hastalığı, yaşı ve cinsiyeti gibi tanıtıcı bilgilerin olduğu “Kişisel Bilgi Formu” doldurtulmuş ve “Bilgilendirilmiş Onam Formu” imzalatılmıştır.

Sorular hazırlanırken katılımcıların özel durumları dikkate alınmıştır. İki soru ebeveynlerin çocuklarının özel durumunu öğrendikleri ilk an ve çocuklarının hastalıklarını nasıl öğrendikleriyle ilgilidir. Üç soru ebeveynlerin ilk tepkileri ve bu süreçte yaşadıkları ve hissettikleri duyguların tespitine yöneliktir. Kalan beş soru ise ebeveynleri bu süreçte rahatlatan uygulamaların neler olduğu, nasıl başa çıktıkları, en fazla kimlerden ve hangi kurumlardan destek gördükleri, manevi destek ihtiyaçlarının belirlenmesine yönelik olmuştur.

### 3. Veri Toplama Süreci ve Analizi

Araştırmada amaçlı örnekleme yöntemlerinden bir olan ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Ölçüt olarak özel gereksinimli çocuğa sahip ebeveyn veya birinci derece yakınları belirlenmiştir. Mülakat esnasında sağlıklı verilere ulaşabilmek için 20 yaş ve üzeri bireylerle görüşülmüştür. Araştırma bu ölçütleri taşıyan on katılımcıyla gerçekleştirilmiştir.

Araştırma, babalara ulaşma imkânı olmadığından ve rehabilitasyon merkezlerine de genellikle anneler geldiğinden anneler ile görüşmeler yapılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmacı, Kasım-Aralık 2019 tarihleri arasında araştırmayı gerçekleştirmiş verileri de bu süre içerisinde Sakarya Serdivan Rehabilitasyon Merkezi ile Özel Sakarya Gelişim ve Özel Eğitim Rehabilitasyon Merkezi’nden elde etmiştir. Özel gereksinimli çocukları olan ebeveynler ile görüşme yapılmıştır. Duruma göre ve verilen yanıtlara göre katılımcılara ek sorular yöneltmiştir. Mülakatlar araştırmaya katılmayı kabul eden anneler ile ses kaydı alınarak gerçekleştirilmiştir. Görüşme süresi her bir ebeveyn için yaklaşık 60-90 dk. arası sürmüştür. Ses kaydı alınarak gerçekleştirilen mülakatlar, araştırmacı tarafından daha sonra yazıya geçirilmiştir. Katılımcıların adları gizli tutularak onun yerine her birine



numara verilerek K1, K2, K3 vb. şeklinde kodlama yapılmıştır. Sonraki süreçte elde edilen veriler kategorilere ayrılmış ve olgubilim deseni kullanılarak çözümlenmiş ve yorumlanmıştır.

## B. Bulgular ve Yorumlar

Araştırmanın bu bölümünde özel gereksinimli çocukları olan ebeveynlerin hissettikleri ve yaşadıkları duyguların neler olduğu ve bu duygular arasında suçluluk duygusunun yeri tespit edilmiştir. Ebeveynlerin bu duygularla başa çıkarken ne tür yöntemleri kullandıkları; olumlu ya da olumsuz dini başa çıkma metotlarından faydalanıp faydalanmadıkları hakkında mülakat yapılmıştır. Yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle yöneltilen sorular olgubilim deseni kullanılarak değerlendirilmiştir.

### 1. Çocukların Ebeveynler İçin İfade Ettikleri Anlam ve Çocuğun Özel Durumunun İlk Öğrenildiği An

Çocuk sahibi olmak ve yetiştirmek anne ve baba adayları için yaşam doyumunu kazanabilecekleri bir durumdur (Kara, 2018, s. 311). Ebeveyn tarafından bu beklenti karşılanamayınca hayal kırıklığı, suçluluk, utanç gibi olumsuz duygular ortaya çıkmaktadır. Ebeveyni hayatı içerisinde en mutlu eden şey çocuğudur. Çünkü evlat anne babanın gelecek umudu, yaşam kaynağı, belki de hayattaki varoluş amacıdır. Özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlere çocuklarının hayatlarında nasıl bir anlam ifade ettiği sorulmuştur. Katılımcıların çoğu bu soruya 'çocuğum benim her şeyim' yanıtını vermiştir. Altı katılımcı fedakârlık yapabilecekleri yegâne varlık yanıtını vermiştir. Üç katılımcı çocuklarının onların sevinç ve mutluluk kaynağı olduğunu belirtmiştir. Bir başka üç katılımcı ise çocuklarının hayatlarının anlamı olduğunu belirtmiştir. Bir katılımcı çocuğunu cennet kapısı olarak gördüğünü ifade ederken bir diğer katılımcı çocuğunun hastalıklarına şifa ile geldiğini yani şifa kaynağı olduğunu belirtmiştir.

*Benim için kardeşten çok öte hayatım diyebilirim, sadece kardeş değil yani çok başka sevgi bütün güzel kelimeler bir insanda toplanmış (K10, 24 yaş, öğretmen). Canım, ciğerim, her şeyim, tüm organlarım denir ya aynı o şekilde, anlatılmaz bir duygu o, benim her şeyim (K3, 52 yaş, ev hanımı).*

*Hayatımın bir parçası, yaşamamın mutluluğu, sevincim her şeyim diyebilirim. Ben kendim Behçet hastasıydım çocuklarımdan şifa buldum, onlar benim şifa bebeklerim (K4, 34 yaş, ev hanımı).*

*O benim bir tanem, ben onu severek ve iki dünyam için bakıyorum. Bir bebeğe bakar gibi bakıyorum ve ilgileniyorum (K8, 48 yaş, ev hanımı). Onların saçından bir tel düşün istemem, ben hastayken onlar hasta olsun kendi hastalığımı unutturum onlara göz kulak olurum (K9, 72 yaş, ev*

hanımı).

Katılımcılardan ikisi çocuğunun özel durumunu erken doğumun hemen sonrasında öğrendiklerini, iki katılımcı doğduğu ilk gün öğrendiklerini, üç katılımcı ilk altı aylık süreç içerisinde yapılan tetkikler neticesinde öğrendiklerini ve üç katılımcı ise üç ile altı yaş arasında yapılan tetkikler ile öğrendiklerini ifade etmişlerdir. En geç öğrenilen vakit olarak 3-6 yaş arasındaki zamanı ifade eden katılımcılar; doktor teşhisinin netleşmesini bekledikleri, bir doktorla yetinmeyip birden fazla doktora başvurma ihtiyacı içinde oldukları belirlenmiştir.

*Doğduktan sonra öğrendik, annem üçlü tarama testi yaptırmadı (K10, 24 yaş, öğretmen). 3 aylıkken doktora gitmiştik sağlık ocağına göz kontağı olmadığı için otizmden şüphelenmiştim. 16 aylıkken eğitime başladı, 3 yaşına yakındı tam tanısı konuldu: Angelman Sendromu (K1, 42 yaş, ev hanımı).*

*Doğduklarında 6,5 aylık doğdular erken doğum. İstanbul'da doğdular, burada olmadı oraya paldır küldür gittim. Bütün testler daha önce yapılmıştı, anne karnında hissedilen ve öğrenilen bir şey değildi (K2, 40 yaş, ev hanımı).*

*İlk olarak 6-8 arası fark ettim. Evi süpürürken hiç tepki vermedi, tepki vermeyince duymadığını anladım. Doktora götürdük işitme engelli dediler (K5, 40 yaş, ev hanımı).*

## 2. Ebeveynlerin Gösterdiği İlk Tepkiler

Özel gereksinimli çocuğu olan ailelerde, üç önemli kriz şekli tespit edilmiştir (Kara, 2008). Bunlarda ilki ilk teşhis şokudur. Çocuğun özel durumunun doktor tarafından söylenmesinden sonra aile bireyleri arasında kendini, eşini veya çocuğu suçlama, durumu inkâr etme, gerçek dışı şekillerde çözüm arama, durumdan ve çevre tepkilerinden rahatsız olma, gelecekte duyulan aşırı endişe gibi olumsuz duygular ortaya çıkmaktadır (Özay, 2004, s. 167; Uğuz, Toros, Yazgan İnanç, & Çolakkadıoğlu, 2004; Kizir & Çifci Tekinarslan, 2018, s. 238).

Ailede özel gereksinimli bir çocuğun dünyaya gelmesi, aile üyelerinin yaşamlarını, duygularını, düşüncelerini ve davranışlarını olumsuz etkilemekte; ebeveynler yoğun stres yaşayabilmektedir. Çocuklarının özel durumunu anlamlandıramayan ailelerin hissettikleri stres artmakta ve bu durumda kendilerini çaresiz hissetmektedirler (Kutlu, 1998; Akkok, Aşkar, & Karancı, 1992, s. 11-12).

Yapılan araştırmada benzer bulgulara ulaşılmakla birlikte katılımcıların sekizinde suçluluk, günahkârlık ve pişmanlık duygularının

yoğun bir şekilde hissedildiği tespit edilmiştir. Suçluluk duygusuyla birlikte üzüntü, kaygı ve korku duygularının baş gösterdiği belirlenmiştir. Ailede olumsuz duygular hissedildiğini belirten K10 (24 yaş, öğretmen) bu haberi hayatında aldığı en kötü haber olarak nitelendirmiştir. Babasının İlahiyat Fakültesi mezunu olduğunu ifade eden K10, mevcut durumu kabul etmede babasının daha çok zorluk yaşadığını ve uzun süre kabullenemediğini söylemiş ve durumu şu şekilde ifade etmiştir:

*Söylediklerim annemin ağzından olabilir. İlk testi elime aldığımda omurgalarımın takır takır kırıldığını hissettim ve kendimi yatağın üzerine bıraktım. Ben ne yapacağım diye düşündüm. Babam üç ay zannedersen daha da fazla olabilir gece gündüz ağladı. Birazcık da korktuk. Etrafımızda Down Sendromlu çocuğu olan kimse yoktu. Annem daha tevekküllü idi fakat babam öyle değil biraz daha zaman aldı kabullenmesi (K10, 24 yaş, öğretmen).*

Özel gereksinimli çocuğu olan ailelerin genellikle ilk teşhis şoku kabul etmeme davranışıdır (Özay, 2004, s. 165; Sülü Uğurlu & Başbakkal, 2013, s. 20). Kabul etmeme davranışı bireyin pişmanlık, suçluluk ya da günahkârlık duyguları ilk anda yaşadığını göstermektedir. K9 çocuğunun hastalığını öğrendiği ilk an yaşadığı ölüm korkusunu ve bu durumu kabullenemeyişini şu sözlerle dile getirmiştir:

*3 yaşında ilk duymadığını ve konuşmadığını fark ettiğimde çok kötü hissettim. Çünkü ondan öncekiler öldüler, ilk çocuğumla bu çocuğumun arasındakiler de öldü. 3 tane üçüzlerim oldu, onlar büyüdüler biraz sonra öldüler ve içim yandı. Bunlar öldü dedim, bu da böyle oldu çok kötü hissettim... Bu benim başıma neden geldi diye hiç isyan etmedim (K9, 72 yaş, ev hanımı).*

Özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerde stres, kaygı ve mutsuzluk onların yaşam doyumunu olumsuz etkilemektedir. Ebeveynlerin hissettikleri çaresizlik duyguları onların yaşamdan zevk almalarına engel olmaktadır (Arslan, Hamarta, & Deniz, 2002, s. 180). Olumsuz duygular hisseden aile bireyleri çoğunlukla çocuğun engelini inkâr etme, çocuğa yönelik karışık duygular hissetme, kızgınlık ve öfke duyma, çocuğun engeli ile baş etmede yetersizlik hissi, yas ve suçluluk duyguları, çocuğu aşırı koruma gibi davranışlar ortaya çıkabilmektedir (Kula N. , 2012, s. 75). Ebeveynlerde hissedilen suçluluk duyguları bazen kendilerinin yaptıkları bir hatadan kaynaklanıyor olabildiği gibi bazen çevresel faktörlerden bazen de vicdani faktörlerden kaynaklanabilmektedir. Nitekim K3 (52 yaş, ev hanımı) çocuğunu hastalığını öğrendiği ilk anda hissettiği duyguları şu şekilde dile getirmiştir:

*İlk öğrendiğimde tuhaf oldum. Yani sıcak su üstünüze dökerler ve kaslarınız tamamen kasılır ya öyle oldum. Üzülüyorsunuz evladınızın öyle olmasına ve içiniz yanıyor. Ölüm korkusu giriyor o anda insanın içine, bu çocuğumu da kaybedecek miyim diye düşünüyorsunuz. Çünkü ondan önce iki tane kaybetmiştim. O anda yoğun bir şekilde ölüm korkusu da hissettim... Kızımın diyalize bağlanma sebebi doktor hatası, mesanede idrar kaçağı varmış o konuda bizi bilgilendirmediler. Şu anda kızımın bu rahatsızlığı yaşamasının sebebi doktorun hatasından kaynaklanıyor... Hamileliğim esnasında grip oldum, ateşli bir grip geçirdim ve doktora hemen gidemedim ve onun şu anda pişmanlığı var bende. Belki başında gitmiş olsaydım bu duruma düşmezdim (K3, 52 yaş, ev hanımı).*

Yukarıda K3'ün ifade ettiği üzere, çocuğunun hastalığını kendisine ya da doktorun hatasına bağlayan kişiler azımsanmayacak kadar çoktur. Özel gereksinimli çocuk sahibi olmak, anne-babaların beklemediği bir durumdur. Aileler çocuklarının özel gereksinimli olduğunu fark ettiklerinde ilk tepkilerinin genellikle “şok yaşama, suçluluk duyma, derin kedere düşme ve kızgın olma” olduğu tespit edilmiştir (Kara, 2008, s. 318). Öz farkındalık duygularından olan suçluluk, pişmanlık ve günahkârlık hatasını fark eden herkesin vicdani olarak hissettiği bir duygudur. Nitekim K1 hissettiği suçluluk ve günahkârlık duygusunu, işleği bir günahın bedeli olarak görmüş ve bu durumu şu şekilde dile getirmiştir:

*Üzüntü hissettim, çok üzüldüm. Neden benim başıma geldi, benim çocuğum oldu dedim. 3 tane de sağlıklı çocuğum var. Tuhaf ama ben hatamı farkına vardım. Şöyle ki manevi boyutunu düşünürsek istenmeyen bir çocuktu. Yani ben eşimden boşanacaktım, çocuğumu hamileliğimde hiç istemedim. Kürtaj olmadım ama sadece kürtaj olmak değildir cinayet. Allah onu yaratmış oluyor, sen oluşumuna sebep olacak şirki işlemişsin. Ben inancım gereği konuşuyorum ki artık olmasını istememek de kaderi tenkit etmek oluyor ve Hayy ismi ile bir şirk oluyor. Onu istemediğinde ise ceza amelî cinstendir. Allah bu günahımı bana hatırlatacak bir şey gönderdi yani çocuğumu gönderdi. Bu da bir hikmettir, o kişinin günahına kefarettir. Ona baktıkça günahına bakıp tövbe ettikçe o çocuğa hizmet ettikçe de Allah'ın affına vesile oluruz inşallah (K1, 42 yaş, ev hanımı).*

K1, çocuğunun özel durumunu öğrendiği ilk anda hissettiği suçluluk ve manevi boyutta hissettiği günahkârlık duygusunu ifade ederken özel gereksinimli çocuğa sahip olma sebebini işlediği suçun fiili olarak gördüğünü dile getirmiştir. Çocuğunu, kendi hatasına verilen bir cevap olduğunu söyleyen K1, bu sınavı başarıyla geçmeyi umduğunu belirtmiştir. Çocuğunun kendisine verilen bir nimet ve işlediği suçun affedilme vesilesi olarak gören K1, bu durumu bir sınav olarak görmektedir.

Yanlış yapılan bir fiilden dolayı hissedilen suçluluk duygusu; psikolojik veya fiziksel bir rahatsızlık vermekten, ahlaki normunu zedelemekten kaynaklanmaktadır (Tak, 2014, s. 10). K1'in hissettiği suçluluk ve günahkârlık hissi bu sebepten kaynaklanmaktadır. Kanunen ve dinen yasak olan, ahlaki açıdan ayıplanan bir şey yapıldığında pişmanlık ve rahatsızlık duyguları hissedilmektedir (Budak, 2000, s. 706). Bu açıdan suçluluk bireyin yapılmaması gereken yanlış ve olumsuz bir eylem yaptığı inancını içermektedir (Örnek, 2019, s. 38). Pişmanlık eşiğinde gerçekleşen bu his, bireyin kendisine istemsiz bir ceza vermesidir (Karaçengel, 2007, s. 21). Günahkârlık duygusu ise manevi boyutta işlenen suçluluk duygusunu ifade etmektedir. Bazı katılımcılar çocuklarının özel durumunu kabullendiğini belirtirken, bazı katılımcılar özel gereksinime muhtaç çocuğunun durumunu öğrendiği ilk anda çaresizlik ve öfke duygularını yoğun şekilde yaşadıklarını belirtmiştir. K2 bu süreçle ilk karşılaştığında kendisini suçlayışını şu sözlerle dile getirmiştir:

*O çok bambaşka bir duyguydu o an kötüydü. Kendimi çok suçlu hissettim. Çünkü sancılandığım zaman hemen doktora gidemedim, gidemediğim için müdahale edemediler. Eşim isteydi ve beni götürecek kimse olmadı, kimse gelmedi. Açıkçası biraz etrafı da suçladım, kendimi de çok suçlu hissettim (K2, 40 yaş, ev hanımı).*

Suçluluk duygusu bazen birisine yeterince yardım edememekten kaynaklandığı gibi bireyin yardımı yarıda kesmesinden dolayı da hissedilebilmektedir. Nitekim bireyin iç dünyasında gerilim ve pişmanlık durumu oluşturmaktadır (Kartopu & Başkonuş, 2019, s. 189). K2'nin ifade ettiği şekliyle sancılandığından etrafından ve en yakınlarından yardım görememiş olması onun kendisini suçlu hissetmesine ve pişmanlık yaşamasına sebep olmuştur.

Benzer duygular yaşayan ve yardım alamamaktan dolayı suçluluk hisseden K7, çocuğunu tedavi olabilmesi için tüm çareleri denemeye hazır olduğunu ve hatta denediğini, yapabileceği hiçbir şeyin olmayışının aileyi derin bir strese sevk ettiğini şu sözlerle dile getirmiştir:

*Bazı doktorlar bu durumun genetik bir hastalık olduğunu söylüyor. Bu süreçte eşimle aramız kötüye gitmeye başladı. Kayınımın kızı şimdi 25 yaşında engelli, görümcem torunu 7 yaşlarında engelli. Ben de eşime dedim ki bu hastalık sizin tarafınızda, sizin ailenizde var. Gittiğimiz bir doktor bu hastalığın anne tarafından gelen bir hastalık olduğunu ve annenin taşıyıcı olduğunu söyledi. Doktor bana, eşini suçlama, bu belki senin tanımadığın birkaç asır önceki birine ait olan bir hastalık dedi. İlk başta tabi ki kabullenemiyordum, benim çocuğum hasta olamaz diyorum. Hatta o zaman*

*bana evini sat ve ver çocuğun tedavi olacak deseler verirdim. O yüzden bir doktorla kalmayacağım diğer doktora da gideceğim dedim. Nerede bir doktor bulduysam çocuğumu götürdüm. Ama vicdanen rahatım, yani yüz lira bulamadım şu doktora götüremedim diye içimde bir sıkıntı yok... Hatta bir doktor yurt dışında ilaç var, alabilirsen kullanırsın dedi büyük uğraşlarla onu da buldum ve aldım. Ama doktor bana bu menopoz ilacı, bir ilaç var ama henüz deneme aşamasında dedi. O an yıkıldım ve çaresizliği tattım. O ilaç iki sene buzdolabının üzerinde durdu. Çocuğuma bakıyorum, inanamıyorum. Şimdi yatacağız sabah olacak bu çocuk kendine gelecek yani kabul edemiyorsun o hastalığı. Bir de doktorlar bu çocuk en çok 20 sene yaşar diyor. Kalbi ne kadar götürürse yaşayacak ve ne kadar iyi bakılırsa yaşayacak. Şimdi diyorsun şimdi bana bir şey olsa ölürsem bu çocuğa kim bakacak (K7, 40 yaş, ev hanımı).*

K7 bu süreçte pek çok kez doktora gittiğini, çocuğunun hastalığını iyileştirebilmek için her şeyden medet umduğunu ifade etmiştir. Çocuğunun hastalığından dolayı eşini suçladığını, eşinin tarafından gelen genetik bir hastalık olarak düşündüğünü beyan etmiştir. Çaresizlik duygusunu yoğun şekilde yaşadığını bildirmiştir. Nitekim istenip de yapılamayan şeylerden dolayı duyulan suçluluk duygusu hissedilmektedir. Hökelekli' ye göre suçluluk duygusu, kişinin ulaşmak istediği "ideal ben"i belirleyen, yaşadığı toplumun norm ve değerleriyle çatışma halinde olan psikolojik bir durumdur. Bu duygu bir iç yaralanma hali olarak hissedilmektedir (Hökelekli, 1998, s. 104-105).

Suçluluk duygusu bazen de diğerlerinden iyi yapılmadığı için hissedilmektedir. Bu duygu kişinin yakınlarını kaybetmesi veya hastalığa yakalanması durumunda kendisinin sağlıklı olmasıyla hissedildiği gibi çevresindekilerden daha güzel bir hayata nail olduğunda hissedilmektedir (Fischer, Shaver, & Carnochan, 1990). Örneğin K5, bu süreçte eşimle evlenmeseydim bunlar başıma gelir miydi şeklindeki bir sorgulamanın içine girdiğini, daha mükemmel bir hayata sahip olabileceği düşüncesine kapıldığını ve kendisini çevresindekilerle kıyasladığı için hissettiği suçluluk duygusunu şu şekilde dile getirmiştir:

*Acaba ben bununla evlenmeseydim çocuklarım böyle olur muydu? İllaki o sorgulama oluyor, hastalık genler yoluyla aktarıldı denince bende böyle bir sorgulama içerisine girdim, eşimi suçladım. Bu sürece alışana kadar bayağı bir zorluk çektim ama bu yılmak bıkmak değil. Mesela anne baba diyememeleri, başkalarının çocukları hani "Annem" deyip sarılıyorlar ya ben onların sesini duyamadığım için üzüldüm. Bu süreçte fazlaca psikolojik bozukluk yaşadım. Ne bileyim hani kabullenemedim. Bir tek diyordum*

*neden bende, niye ben, niye bana verdi. Hep sordum kendi kendime. Neden Allah'ım günahım neydi (K5, 40 yaş, ev hanımı).*

K5'in eşini suçlaması suçluluk duygusunu yoğun bir şekilde göstermekle beraber, "Neden Allah'ım ben, günahım neydi" şeklinde sorgulama içine girmesi günahkârlık duygusunu da yaşadığını göstermektedir. Nitekim suçluluk duygusu manevi boyutta yerini günahkârlık duygusuna bırakmaktadır.

Özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerin hissettiği duyguların bir diğeri ise çocuğa yönelik gelecek beklentilerinin yıkılmasıdır. Çocuğun geleceğiyle ilgili endişe duymak, gelişiminin sağlanamaması vb. problemler ailelerin baş etmek zorunda kaldıkları diğere problemlerden bazılarıdır. Nitekim araştırmamızda da aileler kendilerinden sonra çocuklarına ne olacağını, çocuklarının hep böyle kalmasının yahut kalacak olmasının onları karamsarlığa sürüklediğini ifade etmişlerdir. (Kaytez, Durualp, & Kadan, 2015, s. 209). Araştırmada katılımcıların tamamı çocuklarının geleceğine dair kaygı yaşadıkları belirtmişlerdir. Özellikle bana bir şey olursa, ölürsem çocuğuma kim bakacak duygusunu yoğun şekilde yaşadığı belirlenmiştir. Örneğin K2 bu durumu şu sözlerle dile getirmektedir:

*Çaresizlik duygularını çok yaşadım. Biz aşırı zengin değildik, hatta düşük durumdaydık. Ama dediğim gibi en çok doktorla ilgili çaresizlik ve problem yaşadık ve o zaman çok yıkıldık... İnsan bir şey olunca suçlayacak insanlar arar ya etrafta, buluyordum özellikle ben kendimde bulurum suçu. Sen ne yaptın ki Allah sana verdi bu cezayı derim kendime... Ben ölürsem bana bir şey olursa acaba çocuklarımı kim bakar diye çok endişeleniyorum. Çünkü ailem bakmaz, eşim ne kadar yeter, bunların hepsi kafamda bir soru işareti (K2, 40 yaş, ev hanımı).*

Çocuğun gelişiminin sağlıklı seyretmemesi, geleceğiyle ilgili endişe duyulması ailelerin tamamen tükenmiş hissetmesine sebep olabilmektedir (Kara, 2018, s. 312; Kizir & Çıfci Tekinarıslan, 2018, s. 240). Yapılan araştırmada K2'in bu şekilde bir tükenmişlik sendromu hissettiği; aşırı stres, kaygı, korku ve suçluluk duygusunun kendisini yıpratmış belirlenmiştir.

Ancak tüm bu olumsuz duygulara rağmen bazı ebeveynlerin çocukların özel durumunu öğrendikleri ilk anda var olan durumu kabullendikleri, stresleri azaltacak yöntemler buldukları, inançlarının bu zor süreçle baş etmede en büyük destekçileri olduğu ve manevi sağlıklarını koruma yolunu seçtiklerini belirlenmiştir. Örneğin K4 ve K8 çocuklarının özel durumunu kabullendiklerini şu sözlerle dile getirmişleridir:

*Benim hipertansiyonun vardı. Onu kontrol altına alamadım, ona*

üzülüyorum. Keşke daha az seyretseydi de erken doğum olacağına günü gelseydi diye bir kere düşündüm, düşünmedim değil. Allah ne takdir ederse o olur. Hiç ümit kesmiyorum her ne karşıma çıkarsa ne yapabilirim diye düşünüyorum. O an durup üzülp ona ağlamıyorum. Çocuğum için acaba neler yapabilirim, nereye götürsem mesela, doktora gittiğim zaman hepsini sorarım. Çocuğum için çocuğumun geleceği için neler yapabilirim (K4, 34 yaş, ev hanımı).

Çocuğumun durumunu öğrendiğimde isyan kesinlikle etmedim. Ben de durumunu kabullendim ve severek kabullendim. Çünkü yaşamın bir anlamı var, bu da bana bir imtihan. Her şey bir imtihan, severek bakımına başladım ve şu anda da devam ediyorum. Neden ben, diye hiçbir zaman kendimi suçlamadım. Her şeyin Rabbimden olduğuna inanıyorum, ne kadar kabullenebilirim Rabbim de o kadar kolaylığını verir diye düşünüyorum. Tek üzüldüğüm çocuğumun üzülmesi. Aslında benden sonra kim bakar diye düşünüyorum, korkmuyorum. Çünkü Rabb'im herkesin sonunu hazırlıyor. Bir kapı açar diye hiçbir zaman korkmuyorum ama tabii ki düşünüyorum. Bütün anneler düşünüyor benden sonra çocuğum ne olur diye (K8, 48 yaş, ev hanımı).

Gerek Türkiye'de gerekse yurt dışında yapılan çalışmalarda ebeveynlerin tanılama sonrasında olumsuz duygular yaşadıkları ortaya çıkmıştır. Yapılan araştırmada ebeveynlerin özel gereksinimli çocuk sahibi olduklarını öğrendiklerinde verdikleri ilk tepkiler üzüntü, suçluluk, kaygı, korku, öfke, çaresizlik, imtihan ve kabullenme olarak belirlenmiştir. İlk teşhis anında kabul etmelerinin zor olduğu ancak zaman içerisinde durumu kabul edip yaşamlarını çocuklarına adadıkları ortaya konulmuştur.

Bu süreçte ailelerin çocuğun eğitimi, sağlık koşulları, günlük bakımı ve gelecek kaygısı gibi konularda stres yaşadıkları; ebeveynlerin bazılarının tükenmişlik hissettikleri ve aile içi sorunlar yaşadıkları ortaya çıkmıştır. Ebeveynler çocuklarına yönelik rahatsız edici bakış ve tutumlardan dolayı rahatsız olduklarını; insanların onlara acıması, dışlaması gibi durumlarla karşılaşmanın onları üzdüklerini dile getirmişlerdir. Ebeveynlerin bu durumlarla nasıl başa çıktıkları pek çok yönden araştırma konusu olmuştur.

Toplumun olumsuz bakışından rahatsızlık duyan ailelerin çevreleri ile iletişim kurmakta zorlandıkları, çocuklarının tedavi sürecinde zorluk yaşadıkları ve aile ve çevreden sosyal destek alamadıkları belirlenmiştir (Karadağ, 2009, s. 320-321). Araştırmanın verilerine göre ebeveynlerin çocuklarının özel durumu ile ilgili en fazla rahatsızlık duydukları çevresel faktörün dışlama olduğu tespit edilmiştir. Örneğin K1 ve K9 bu durumu şu şekilde dile getirmiştir:



*Çocuğumu salyası akıyor diye evine girmesini istemeyenler, ona dokunulmasını ve onun dokunmasını istemeyenler benim için çok üzücüydü... Mesela otobüs yolculuğu yaparken bir kadının çocuğumdan rahatsız olduğunu göstermesi ve kendi çocuğunu uzaklaştırması beni aşırı üzmüştü (K1, 42 yaş, ev hanımı).*

*Çocuğumu okuldan öğretmenlerinin eve yollaması ve ilgilenmemesi beni üzen sebeplerden oldu... Karşımdaki çocuğum, evladım. Küçümsemesi ve dışlanması çevre tarafından beni çok üzdü (K9, 72 yaş, ev hanımı).*

Özel gereksinimli çocukların bakımında annelere daha fazla görev düşmesi sonucunda anneler, kendilerini tamamen çocuklarına adayabilmekte bu durumda hem kendilerine vakit ayıramamalarına hem de ailedeki eşler arasında çatışmaların çıkmasına neden olmaktadır (Doğan M. , 2001; Kizir & Çifci Tekinarıslan, 2018, s. 244; Greenspan & Wieder, 2004, s. 523-534). Bu durum ailelerin yeterince sosyalleşmemesine sebep olmuştur. Örneğin K2 bu süreçte yaşadığı baskıyı ve hissettiği duyguları şu şekilde dile getirmiştir:

*Çevremdeki hatta ailemdeki insanların sen ne yaptın da Allah sana bu çocuğu verdi şeklindeki ifadeleri benim kendimi suçlu hissetmeme sebep oldu... İnsanların acıyarak bakmaları rahatsız ediyor. En basiti bir mağazaya giriyorsun çocuğuna kıyafet alacaksın, orasını burasını inceliyorsunuz yanlış anlaşılıyor. Mecburen izah etmeye çalışıyorum, malınıza bahane bulmuyorum, çocuklarım engelli, biraz rahatsız ona göre seçmeye çalışıyorum diye anlatıyorum. O zaman da başkaları tarafından yargılanıyoruz, yardım toplamaya çalışıyorlar, indirim alacakmış şeklinde... Yani bir vebalı gibi kaçıyorlar, dokununca ona buluşacağını filan zannediyorlar. Sadece etraftaki komşular ve sokaktakilerden bahsetmiyorum. En canın en yakının bile dokunsa ona bulacakmış gibi davranıyor (K2, 40 yaş, ev hanımı).*

Bunu yanı sıra ebeveynlerin acıma, dışlama, alay etme ve vurdumduymazlık şeklindeki çevresel faktörlerden de rahatsızlık duydukları belirlenmiştir. Nitekim doktorların ailelere karşı ilgisiz davranması, insanların özel durumu olan çocukları gördüklerinde acıyarak bakmaları veya arkadaşlarının olmayışı ebeveynlerin üzülmeye sebep olan çevresel faktörler arasında yer almaktadır.

*Doktorlar o kadar acımasızlar ki, karşısında bir insanın olduğunu ve o insanın hastanın en yakın olduğunu unutuyorlar. Ameliyattan çıkma ihtimali yok dedi, biz bunu yapacağız ama öylesine (K10, 24 yaş, öğretmen). Böyle çocukların pek arkadaşı yok arkadaş olmadıkları için çok dışlanıyorlar (K3, 52 yaş, ev hanımı).*

*Çocuğum yolda giderken çevresindekilere vurabilir, yanında olana vurabilir hatırlamadığımda bize de vurabilir hırçınlaşabilir... Bir gün İzmit'e giderken bir adamın elinde kâğıtlar vardı, onlara bir hızlı vurdu döküldüler yere. Adama anlatsan da çocuğun durumunu ifade edene kadar iyi bir kızdı (K4, 34 yaş, ev hanımı).*

*Hastanelere gittiğim zaman sekreterlere diyordum ki çocuğumu sizin yanınızda bırakabilir miyim, tuvalete girmem gerekiyor. Tamam bırakın ama sorumluluk bize ait değil, biz sorumluluk almıyoruz diyorlar (K7, 40 yaş, ev hanımı).*

*Herkes bir engelli adayı, sadece toplum dışlamasın istiyorum, toplumumuz çok cahil zihinsel olarak... Karşımıza duyarlı ve duyarsız bireyler çıkıyor (K8, 48 yaş, ev hanımı).*

Ebeveynler çocuklarının özel durumuyla ilgili en fazla rahatsızlık veren çevresel faktörler arasında acıma, dışlama, gülme/alay, suçlama, vurdumduymazlık ve şaşırma gibi faktörler olduğu ifade edilmişlerdir. Ebeveynler bu tür çevresel faktörlerden olumsuz anlamda etkilenmediklerini ancak çocukların üzülmesi ve dışlanmasının kendilerini ciddi manada üzdüğünü ve kötü hissettirdiğini anlatmıştır.

### **3. Özel Gereksinimli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yolları**

İnsan yaşamı içerisinde pek çok kez istemediği durumlarla, travmatik problemlerle karşı karşıya kalabilmektedir. Yaşam, doğumdan ölüme dek pek çok varoluşsal kaygıyı da beraberinde getirmektedir. Ancak insan, bu sıkıntılı halden çıkmak, kaybedilen kontrolü ve hayatın anlamını yeniden kazanmak için de çaba göstermektedir. Bunu başa çıkma yöntemlerini kullanarak yapar. İnsanlar stresle birçok yolla başa çıkarlar. Bir grup araştırmacı insanların stresle başa çıkmada kullandıkları çeşitli başa çıkma tekniklerini belirlemeyi ve sınıflandırmayı denemiştir. Literatür incelendiğinde 400'ün üzerinde farklı başa çıkma tekniği bulunmuştur. (Weiten, Hammer, & Dunn, 2016). Bu bölümde, katılımcıların karşılaştıkları bu stresli durumla başa çıkmak için hangi yolları kullandıkları ve neler yaptıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Yapılan araştırmada ebeveynleri bu zor süreçte rahatlatan ve bu durumla başa çıkmalarına imkân sunan seçenekler arasında iman etmek, çocuğun hastalığı hakkında gerekli bilgiyi almak, sosyalleşmek, rahatsızlık veren akraba ve komşularla ilişkiyi kesmek ve kişisel gelişim seminerlerine katılmak tespit edilmiştir.

Stresle karşılaştığında insanlar bazen vazgeçer ve geri çekilir. Bu

duyarsızlık ve eylemsizlik tepkisi, üzüntü ve keder gibi duygusal tepkilerle ilişkili olma eğilimindedir. Çevresinden ve ailesinden hiç destek görmeyen K2, bu süreçte sosyal çevresiyle ilişkisini keserek, kendisini daha fazla çocuklarına adanarak, etrafındaki insanların alaycı ve küçümseyen tavırlarını görmezden gelerek bu süreci atlarmaya çalıştığını belirtmiştir. İşin aslı, sıkıntılı durumlarla başa çıkmada kişinin kendine has bir başa çıkma stratejisi/seçme yeteneği mevcuttur ve bu yetenek insanların problemleri bir stratejiye takılıp kalmaktan kurtulmalarına yardım etmektedir. Herkesin yaşamın zorluklarıyla başa çıkmada bireysel bir stili bulunmaktadır. (Weiten, Hammer, & Dunn, 2016).

Ancak bazı durumlarda katılımcılar, karşılaştıkları olumsuz problemlerle başa çıkarken çözüm odaklı davranmaya çalıştıkları belirlenmiştir. Problem odaklı başa çıkma, stres üreten probleme çare bulmak ya da problemi yenmek için çaba harcamayı içermektedir (Weiten, Hammer, & Dunn, 2016). Kişisel gelişim seminerlerine katılarak rahatladığını söyleyen K1 bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir:

*Kendimi geliştirmek, seminerlere katılmak, eğitim seminerlerine oğlumla birlikte katılmak rahatlamamı sağlayan hususlar arasında oldu (K1, 42 yaş, ev hanımı).*

K9 çocuklarının bu süreçte dışlanmadığını, sevildiğini ve korunduğunu görünce mutlu olduğunu ve rahatladığını dile getirmiştir. K3 sosyal ve fiziksel destek aldıktan sonra çocuğunun hastalığında az da olsa iyileşme olması, rehabilitasyon merkezlerinde verilen eğitim ve destek çalışmalarının onu rahatlattığını dile getirmiştir. K7 ise uzman kişilerden sosyal destek olarak ruh sağlığını korumaya çalıştığını beyan etmiştir. K7 bu süreci şu şekilde ifade etmektedir:

*Teyzemin kızı bana bir psikolog olarak çok yardımcı oldu. Kaldıramayacağım dediğim zaman beni tekrar ayağa kaldıran kişi gerçekten o oldu, bana psikolojik destek verdi (K7, 40 yaş, ev hanımı).*

İnsanların sıkıntılı durumlarında problemlerin üstesinden gelmek için dini referans gösterdikleri gayrete, dini başa çıkma denilmektedir. Dini başa çıkma sürecinde şükür, sabır, itaat ve tevekkül gibi birçok unsur olmakla beraber dua, problemlerin çözümünde sıklıkla başvurulan etkinliklerdendir (Ayten, 2015, s. 45). Dini başa çıkma araştırmacılar tarafından, bireyin karşılaştığı problemleri ve stresli durumları çözmede bir başvuru kaynağı (Ekşi, 2001, s. 28), insanın çaresizlik ile ilahi olana başvurması ve yaratıcının umulmadık müdahalesine sığınmak (Hökelekli, 1998, s. 90), stres oluşturan durum karşısında inançlar ve dini pratikleri kullanmak (Kula M. N., 2005, s.

60) olarak tanımlanmaktadır. İnanan insan için din, tüm varoluşsal kaygıların reçetesinin yazılı olduğu bir kurumdur. Bu bakış açısı ile düşünüldüğünde, yaşandığında ve dahi hayat rehberi olarak görüldüğünde din, muazzam bir yol gösterici ve başa çıkma yöntemidir.

Katılımcıların stres veren ve onlara yoğun kaygılar yaşatan bu durumla başa çıkarken dini-manevi duygularının etkisini belirlemek amacıyla kendilerine bu süreçte manevi duygularının ve inançlarının yardımcı olup olmadığı sorulmuştur. Katılımcıların manevi ve dini uygulamalara yönelmesi ve bu uygulamaların hayatlarında önemli bir konumda olduğunu belirtmeleri, dini başa çıkma metotlarını aktif olarak kullandıklarını göstermektedir.

Yapılan araştırmada katılımcıların tamamı kendilerini inanan bir kişi olarak gördüklerini ancak ibadet etme noktasında eksik hissettiklerini ifade etmişlerdir. İmani bir sorumluluk ile hareket eden kişilerin mevcut olduğu tespit edilmekle birlikte, ibadetlerini gerçekleştiremeyenlerin vicdan azabı hissettikleri ve günahkârlık duyguları hissettikleri gözlemlenmiştir. Katılımcılar ibadet boyutunda eksik kalmalarının sebebi olarak ise çocukları ile fazla zaman geçirmeleri, sürekli hastaneye gidip gelme zorunda kalmaları ve bu süreçte ibadetlerini yapmada zorluk yaşadıkları, çocukları ile ilgilenirken bazen kendilerini dahi unuttuklarını ifade etmişlerdir. Ancak daha çok dua ederek, tesbih çekerek, Allah'ı zikrederek bu açığı kapatmaya çalıştıklarını beyan etmişlerdir.

Dua; kabullenmeyi sağlayan duygusal odaklı başa çıkma tarzlarından. İnsanlar özellikle sıkıntılı ve baş edilmesi zor anlarda dua eder, İlahi yardıma sığınır. Duayı, insan ruhunun vazgeçilmez bir boyutu yapan da duanın samimi ve içten bir tepki olmasıdır (Ateş, 2018). Duayla birlikte tesbih çekmek ve zikretme de kişiye aynı başa çıkma metodunu sağlamaktadır. Araştırmamızda dua, zikir ve tesbihin katılımcıların hepsinin başvurduğu dini başa çıkma yöntemleri olması, bu uygulamaların inanan bireyin hayatında ne kadar önemli ve birincil başvuru kaynaklarından olduğunu kanıtlamaktadır. Yapılan araştırmada özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerin olumlu dini başa çıkma metodunu kullandıklarını teyit etmektedir. Örneğin K4, bu süreçte duanın hayatına nasıl anlam kattığını şu şekilde dile getirmiştir:

*Hiçbir zaman moralimi bozmadım, her zaman Allah'a dua ettim. Oğlum için hayırlısı neyse o olsun diye. Kendimiz için nefsimiz için illa bir şey istemek şart değil. Allah evladımızı bize verir de başlırsa o Allah'ın nasibinden bizim nasibimize gelir. Ama illa da bir şeyi zorla istersen Allah sana şer verir*

*ve katlanmak zorunda kalırsın. O yüzden bizim için hayırlısı neyse hep o şekilde dua ettim (K4, 34 yaş, ev hanımı).*

Dua eden birey, yaşadığı zor durumlara, sıkıntılı anlara ve üzüntülere karşı dayanma gücü bulur. Bazen de dua etmek mantıki bir figür bulunmadığı durumlarda bile ümit etmeyi her zaman canlı tutmaktadır (Karaca, 2011). Dua bir dini başa çıkma metodu olarak; problem odaklı, duygusal odaklı ya da ikisi birlikte kullanılabilir. Problem odaklı başa çıkma tarzı olarak dua; problemi tanımlamayı, çözüm yolu üretmeyi, farklı çözüm yolları bulmayı ve aktif başa çıkmayı sağlamaktadır. Dua etmek stres, kaygı ve korku oluşturan durum değiştiremiyorsa da duygusal gerginliği hafifletmektedir.

Özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynleri bu zor süreçte rahatlatan hususların başında ise iman etmek ve yüce bir yaratıcıya teslim olmak gelmektedir. Nitekim katılımcıların hemen hemen hepsi inançlarının onları teselli ettiğini dile getirmişlerdir. Bunlardan biri olan K10, durumu şöyle dile getirmiştir:

*Allah'a inancım sonsuz, dünya için nasıl çalışıyorsak ahiret için de öyle çalışmalıyız. İmtihan ediliyoruz, çalışalım ki kazanalım. Ama yetişemiyorum her zaman. Mesela şöyle bir hedefim var, diyorum ki kızım: Kendini güzelce toparlarsan, maddi durumunuzu da biraz daha toparlarsak hacca gidelim. Çok istiyorum kızım ile beraber gitmeyi (K3, 52 yaş, ev hanımı).*

Bu süreçte kaygı, stres, korku, suçluluk ve ümitsizlik duyguları hisseden ebeveynler; yüce yaratıcıya teslim olarak, dua ederek olumlu dini başa çıkma yolları kullanmışlardır. Her fert hayat karşısında kendine özgü bir yönelime sahiptir. Bireylerin karşılaştıkları problemleri ve zor durumları nasıl yorumlayacağı, başlarına gelenlere ilişkin yapacakları açıklamalar ve problemleri çözmede nasıl bir tavır takınacakları bu yönelimi belirlemektedir. Din, bir yönü ile karşılaştığımız baş edilmesi zor durumlara bir anlam verme ve bu zor durumları ayırtmamıza yardımcı olan zihinsel bir temsil, bilişsel bir şema sunar (Ayten, 2015, s. 40). Bu bakış açısı ile din, problem giderici ve hayata anlam katıcı yönü ile işlevselliğini korumaktadır ve insanoğlu var olduğu müddetçe de koruyacaktır. Bu süreçte dinin ve inanmanın hayatına nasıl anlam kattığını K10 şu şekilde dile getirmiştir:

*Biz bunu her zaman Allah'ın verdiği bir nimet olarak gördük ve bunu bildiğimiz için daha fazla rahatladık, ikincisi de cennetlik olduğunu biliyoruz her koşulda... Şimdi düşünüyorum da inanmayan bir insan olsaydım tepkim belki daha başka olabilirdi, neden diyebilirdim... Annem karşısına alıp çok güzel bir şekilde konuşmuştu bizimle, benden iki yaş küçük bir kardeşim daha var. Down Sendromu zekâ geriliği ama bu hiçbir zaman öğrenmeyeceğini göstermez. Yavaş yavaş, kademe kademe öğreneceğiz ve*

*bunu hep beraber yapacağız. Bizim sizin de yardımınıza ihtiyacımız var diye konuşmuştu (K10, 24 yaş, ev hanımı).*

K10'un inancını, hayatının anlamı haline nasıl getirdiği görülmektedir. Günlük yaşantıda karşılaşılan problemler, insanları maddi olarak etkilediği gibi manevi olarak da yıpratmakta ve etkilemektedir. Yaşamın akışını bozan ani ölümler, travmatik olaylar, beklenmedik gelişmeler insanları strese sokmaktadır. Böyle durumlarda sığınılacak bir liman, ağlanacak bir omuz ya da yükünü hafifletecek bir destekçi aranmaktadır. Pek çok insan için din, bir sığınma ve teselli kaynağı, geleceğe umut ile bakmanın sağlayıcısıdır.

Pargament ve Park (1996: 43), olumsuz ve baş edilmesi zor durumların yaşandığı her yerde hemen hemen dinin de bulunduğunu belirtmiştir (Temiz, 2014, s. 84). Travmatik durumlarda dinin hatıra gelmesi, dünyanın geçiciliğinin hatırlanması, insanın yaşam ve varoluş amacını sorgulaması gibi pek çok durum açısından manevi bir öneme sahiptir.

Özel gereksinimli çocuğu olan K2, karşılaştığı bu zor süreçle başa çıkmaya çalışırken hissettiği duygular ve ifade biçimi araştırma için önem taşımaktadır. Din hem dünyayı aydınlatırken hem de ahiret hayatını kurtarmaktadır. K2 cennetlik olduğunu bildiği için teselli olmuş, öncesinde olumsuz bir dini başa çıkma metodunu kullansa da sonra teselliye yine inancında bulurken olumlu dini başa çıkma metodu geliştirmiştir. İlk teşhis şokuyla hissettiği suçluluk ve günahkârlık duygusu, çevresindeki insanların "sen ne günah işledin de Allah sana bu çocukları verdi" şeklindeki suçlayıcı tavırları, kendi iç dünyasında yaşadığı hesaplaşmalar süreç içerisinde yapıcı ve onarıcı bir şekle bürünmüştür, manevi olgunlaşma yolunda büyük bir adım atmıştır.

*Arkadaşım dedi ki: Biz cennet kapısını bir nebze de olsa arayabilmek için namaz kılıyoruz, ibadetler yapmaya çalışıyoruz. Dindar bir insansın, cennet kapısının anahtarı senin elinde. Bakarsan, çocuklarına hizmet edersen bir şey yapmadan girmek nasip olacak cennete dedi bana. Biz o kadar çabalasak da senin onları bir nebze güldürmen bambaşka bir şey dedi. Ondan sonra biraz daha ayağa kalktım (K2, 40 yaş, ev hanımı).*

İnsanlar, stresli bir olayla karşılaştıklarında bu durumdan kurtulmak için inançlarından, dini pratiklerden ve insanlar arası ilişkilerden oluşan bir sistemden faydalanmaktadırlar (Topuz, 2003, s. 66). James'in din tanımına göre, en nihayetinde Tanrı gerçektir, görünmez fakat insan Tanrı'nın etkilerini hayatında hissedebilir demektir (James, 2017, s. 491). Bu cümleden hareketle James, kurumsal anlamda dinin evrensel gerçekliği ile ilgilenmediğini; dinin, inanan bireyin hayatına yansıyan yönleri üzerine

yoğunlaştığı ve hayatın anlamını kavratmadaki pratikleri üzerine eğildiği söylenebilmektedir.

İnsan varlığının en bariz özelliği, iç içe bir tabiata sahip olmasıdır. Yani insan madde ve manadan müteşekkildir, ruh ve beden ikililiğine sahiptir. Bu ikisi arasındaki dengenin iyi kurulması, insanın dünyadaki anlam arayışı açısından önem arz etmektedir. Bedene ehemmiyet vermek, dünyevi isteklere boyun eğmek, şehvi duyguların esiri olmak bedeni mutlu etse de ruhen bir açlığın yaşanmasına sebebiyet vermektedir. Ayten bu durumu, dindarlık ile dini başa çıkmanın arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu ifade ederek ortaya koymaktadır (Ayten, 2015, s. 94). Ruh ve beden birlikteliğini sağlamak ve dindar bir hayat sürmek dünyevi sorunlarla baş etmede yardımcı olmaktadır. K7 çocuğunun hastalığını öğrendiğinde yoğun bir stres yaşadığını ve kendisi dâhil hemen herkesi suçlayıcı bir tavır içerisine girdiğini ifade etmiştir. Ancak K7 bu yoğun stres altında ve zor süreçte inancının kendisini teselli ettiğini şu sözleriyle dile getirmiştir:

*Mesela diyorum ki bu çocuk beni terbiye etti ve bana sabrı öğretti. Çünkü ben çok sabırsız bir insandım... Ben Allah'ın sevdiği kuluyum Beni sevmeyen sevmesin diyorum. Eşime de diyorum ki Allah beni seviyor, evet hanım diyor Allah benden daha çok seni seviyor... Şuraya gittim geldim, Allah yolumu açtı, şunu düşünmemiştim ama Allah bana düşündürdü. Bunun böyle olmasını gerektiren Allah'tı, çok kolay geçtim diyorum (K7, 40 yaş, ev hanımı).*

K7, çocuğunu rahatsızlığını ilk öğrendiğinde olumsuz bir dini başa çıkma, isyan vb. tutumlar geliştirmiş olsa da sonraları bu tutumunun olumlu dini başa çıkma şeklinde kendisini değiştirmiştir. Daha sabırlı bir birey olduğunu, olaylara olumsuz ve menfi yönlerinden değil daha olumlu bakmayı öğrendiğini ve yüce yaratıcıya daha fazla yöneldiğini dile getirmiştir.

Başka bir katılımcı ise bu süreçte daha fazla ibadetlere ve dini ritüellere yöneldiğini ifade etmiştir. Örneğin K1, çocuğunun hasta şekilde dünyaya gelmesinde; kendisini, çocuğunun istenmeyen bir çocuk oluşunu ve gebeliği sonlandırmak isteğini sorumlu olarak görmüştür. "Hayy" ismi ile Allah'ın yaratma sıfatına şirk koştuğunu ifade etmiş ve bundan dolayı cezalandırıldığını, çocuğunun günahının bedeli olarak dünyaya geldiğini dile getirmiştir. Daha sonra çocuğunun kendisine verilen bir nimet olduğunu, günahlarına kefarete olduğunu düşünerek bu stresli durumdan kurtulmuştur. Ve bu süreçte ibadetlere daha fazla yöneldiğini şu şekilde dile getirmiştir:

*Dini uygulamalarımda bir artış meydana geldi. Mesela, şöyle derler işte: Senin hasta bir çocuğun var sohbete gidemezsin, ama ben haftanın bir*

*saatini ya da iki saatini cuma günleri cuma sohbetine ayırıyorum. Zamanında dünyalık için koşturup her şeye zaman ayırırken niye ben ahiretim için, ruhu doyurmak ve gelip çocuğuma daha iyi daha faydalı olmak için vakit ayırmayayım. İnternet ve televizyon başında durmaktansa telefonumu tuşlu telefona çevirdim kitap okumaya çalışıyorum. Az da olsa namazlarımı kazalarımı kılmaya çalışıyorum. Oruç borçlarımı bitirdim, kefaret falan yaptık soyumuz için yani dini yaşantı artarsa hayatımızda ne kadar engel var ise onları atlatabiliyorsunuz Allah'ın yardımıyla yani inanç çok önemli (K1, 42 yaş, ev hanımı).*

Dini başa çıkma bireyin yaşamında karşılaştığı stresli durumlarda din ve maneviyatından kaynaklanan bilişsel veya davranışsal teknikleri kullanması olarak tanımlanabilir (Ekşi, 2001, s. 14). Başka bir ifade ile dini başa çıkma kişinin inancını hayatın ortaya çıkardığı problem ve stres ile mücadele sürecindeki kullanma yolu olarak da tarif edilebilir (Pargament, 2001, s. 90).

Ateş'in (2018) şehit ve gazi aileleriyle yaptığı bir araştırmada travmanın ilk dönemlerinde olumsuz dini başa çıkma görülse de bu başa çıkma zamanla biçim değiştirmiş ve duygu odaklı olumlu dini başa çıkma olarak görülmüştür (Ateş, 2018). Benzer şekilde Karagöz (2010) tarafından otistik çocuğu olan aileler üzerinde yapılan bir araştırmada, ailelerin zor bir süreç olan bu travmatik durum karşısında otizmi anlamlandırırken ağırlıklı olarak imtihan, kader, görev, ödül, ceza ve farklı boyuttan varlıklarla iletişim halinde olma gibi kavramlara yer verilerek anlamlandırdıkları tespit edilmiştir (Karagöz, 2010). Karataş'ın (2018) görme engelli birey ailelerinde yaptığı araştırmaya göre ise ebeveynler karşılaştıkları zor süreç ve yaşadıkları problemle baş ederken kader, imtihan ve ceza kavramlarıyla mevcut durumu anlamlandırdıkları, süreç içerisinde olumlu dini başa çıkma metodunun daha yaygın kullanıldığı gözlenmiştir (Karataş, 2018). Merey'in (2019) yeni doğan bakım ünitesinde çocuğu olan anneler ile yaptığı araştırmaya göre de annelerin mevcut durumu kader, suçluluk, imtihan ve ihmal gibi kavramlarla anlamlandırma yolunu seçtikleri, ilk etapta olumsuz denebilecek bir dini başa çıkma metodu benimsense de annelerin bu süreçte en büyük destek olarak yine dini başa çıkma metotlarında buldukları gözlenmiştir (Merey, 2019).

Yaşanan travmatik olaylar karşısında verdiğimiz tepkiler başa çıkma yöntemimizi belirlemektedir. Çözümsüz kalmak, boş vermek, inkâr etmek olumsuz başa çıkma yöntemleridir. Olumlu başa çıkma ise çözüm aramak ve uygulamak, iyi hissetmeye çalışmakla gerçekleşir (Kara, 2018, s. 312). Yapılan araştırmada katılımcılar ilk teşhis şokuyla olumsuz dini başa çıkma



yöntemlerini kullanıp yaratıcıyı suçlama ve “*günahım neydi, neden ben*” şeklinde suçlayıcı bir tavır içine girmiş olsalar da süreç içerisinde inançlı bir birey olmanın avantajını kullanarak olumlu dini başa çıkma stratejilerini tercih ettikleri tespit edilmiştir.

Pargament dini başa çıkmayı bireyin problemlerle veya stresle karşılaştığı zaman mücadele inançlarını kullanması olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan din insana olumsuzluklar karşısında olumlu bir bakış açısı kazandırmaktadır. Çocuklara küçük yaşlarda dini değerlerin yanlış öğretilmesi, ebeveynler tarafından çocukları korkutmak için “Allah yakar” şeklinde olumsuz cümlelerin telkin edilmesi, yanlış kader anlayışı, sağlıklı bir tevekkül anlayışının geliştirilememesi ya da yanlış dini eğitimin verilmesi bireyin bilişsel yapısında olumsuz dini başa çıkmanın oluşmasına sebep olabilmektedir.

Ebeveynler bu süreç içerisinde, rahatlamak, huzur bulmak, zor olan durum ile başa çıkmak için dini başa çıkma yöntemlerini kullanmışlardır. Dua etmek, inanmak, Allah’ı zikredip tesbih etmek, adak adamak, türbeye gitmek, ibadete yoğunlaşmak, hocaya gitmek gibi yollara başvurmaları ve bu şekilde rahatlama sağlamaları, dini başa çıkma yollarını kullandıklarını göstermektedir. Din, öyle bir kurumdur ki, bireyin varoluşsal kaygıları ile baş etmesinde, ona çözüm yolları sunan, içsel tatmin mekanizmasıyla hem bu dünyada hem de ahrette huzura kavuşmasına yardımcı olan önemli bir yapıdır.

Bu süreçte katılımcıların Allah’ı zihinlerinde nasıl tasvir ettiklerini bilebilmek için de sorular sorulmuştur. Katılımcıların nasıl bir dini başa çıkma metodunu benimsediğini daha iyi bilebilmek için yöneltilen bu soruya katılımcılar; Allah’ı düşündüklerinde daha çok akıllarına gelen şeyin merhamet, sabır, şifa veren gibi isimler olduğu dile getirmişlerdir. Hiçbir katılımcı bu soruya olumsuz şekilde cevap vermemiş, yaratıcının cezalandırıcı olduğunu düşündüklerini dile getirmemişlerdir. K1 ve K10 Allah’ı nasıl tasvir ediyorsunuz diye sorulduğunda ise şu yanıtı vermiştir:

*Ya Hafizu Allah, hıfzeden koruyandır. Ya Rezzak Allah, rızık verendir; hiçbir sıkıntı düşünmüyorum bu konuda, çocuğumun maaşı kesilirse muhakkak ki Allah rızkını gönderir. Ya Hay ismi zaten yaratan ondan çok tövbe ettim, yaratılmasını istememekten dolayı (K1, 42 yaş, ev hanımı). Allah’ın ilk başta merhamet sıfatı aklıma geliyor (K10, 24 yaş, öğretmen).*

Bir başka katılımcı ise Allah adını ne zaman anarsa ansın rahatladığını ve huzur bulduğunu dile getirmiştir. Katılımcılar için inanmak, aşilamaz zannedilen tüm kapıların anahtarı olmuştur. K9, bu hususta fikirlerini şu

şekilde dile getirmiştir:

*Allahu Teala'nın ismini anarsam rahatlıyorum. "La ilahe İllallah Muhammedun Resulullah" dediğim zaman bu beni rahatlatıyor onu demediğim zaman sanki şuramda bir şey düğümliyor. Onu dediğim zaman ise rahatlık geliyor, sürekli de söylerim uyurken söylerim, kalkarken söylerim "Sübhanallahu Velhamdülillahi" derim. İhlas Suresi'ni okurum, Fatiha'yı okurum, Ayetel Kürsi'yi hiç bırakmam. Her şey için dua ederim; Allah'ım bizi kötülüklerden koru diye, sadece bu evladım değil diğer evlatlarım için de çok dua ederdim (K9, 72 yaş, ev hanımı).*

Allah'ı nasıl tasvir diyorsunuz sorusuna K8 cevap verirken bu dünyada da öteki dünyada da her şeyin karşılığını verecek olan Allah diyerek cevap vermiştir.

*Allah için ne yapılırsa, Allah kabul eder. Öbür tarafta da bu geçerli ve karşılığını verecek... O yüzden her zaman elimden geleni yapma gayreti içerisindeyim. Allah'ı düşünürken de bu özellikleriyle düşünmeye gayret ediyorum... Yaptıklarımın bir karşılığının olacağını da biliyorum (K8, 48 yaş, ev hanımı).*

Ebeveynlerin bu süre içerisinde Allah'ı bolca zikrettikleri, O'na sürekli dua ettikleri, dillerinin hep bir zikir haliyle meşgul olduğu belirlenmiştir. Dua, en çok başvurdukları dini başa çıkma yöntemi olarak belirlenmiştir. Allah'ı tasvir ederken ise "Merhamet, Hafız, Rezzak, Hayy, Selam, Rahman, Rahim, Şafii, Sabur" ve tüm isimleri ile zikrettikleri, hatırladıkları ifade edilmiştir.

Araştırmaya katılan ebeveynlerin kullandığı başa çıkma tarzları incelendiğinde genel olarak çocuklarının hastalıklarını öğrendiklerinde olumsuz dini başa çıkma tarzlarını kullanmalarına rağmen zamanla olumlu dini başa çıkma tarzlarını benimsedikleri tespit edilmiştir. Bazı katılımcılar ilk teşhis şokuyla yaşadıklarına anlam bulmak amacı ile kendi yaptıkları yanlışlar yüzünden cezalandırıldıklarını düşünerek ya da yaşadığı durumun suçlusu olarak başkalarını görerek olumsuz dini başa çıkma tarzını kullanmışlardır. Bu şekilde kendisini suçlayan katılımcıların ifadelerinden kendilerini, diğerlerine oranla daha stresli hissettikleri ve daha yoğun kaygılar yaşadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim birçok araştırmada olumsuz olayı Allah'ın cezalandırması olarak değerlendirmenin negatif ruh halinin oluşmasına ve stres düzeyinin artmasına sebep olduğu bilinmektedir. Tanrı tarafından cezalandırıldığını düşünme tarzında olumsuz dini başa çıkmanın kullanılmasında, dini öğretilerin yanlış anlaşılması, eksik dini bilgi, bilinçsiz din eğitimi, olumsuz Tanrı algısı, sağlıklı bir tevekkül anlayışının geliştirilememesi, yanlış ve eksik bir kader anlayışı gibi faktörlerle kısmen

açıklanabileceği belirtilmektedir (Ateş, 2018; Ayten, Göcen, Sevinç, & Öztürk, 2012; Doğan M. , 2016; Merey, 2019). Ancak araştırmadaki katılımcılar çocuklarının özel durumunu öğrendiklerinde anlamlandıramadıkları bir durumla karşılaştıkları için olumsuz bir dini başa çıkma tarzı benimsemelerine rağmen, süreç içerisinde bu durum olumlu dini başa çıkma halinde kendini göstermiştir.

#### 4. Başa Çıkma Sürecinde Ebeveynlerin Destek Gördüğü Kişiler ve Yöneldiği Manevi Uygulamalar

İnsan yaşadığı toplumun bir parçasıdır. Her fert doğduğunda bir örfün, geleneğin, kültürün ve dini inanışın içine doğar. Toplumdan tecrit edilmiş bir birey düşünülemez. Araştırmada da katılımcıların dini ve manevi uygulamalarını belirleyebilmek ve onların yaşadıkları toplumla benzer şekilde dini başa çıkma yöntemlerinin bulunup bulunmadığını analiz edebilmek amacıyla bu süreçte en fazla destek gördükleri kişilerin kimler olduğu ve manevi destek görebilmek için hangi uygulamalarda buldukları sorulmuştur. Katılımcıların yedisi ailesinden çok fazla destek gördüğünü, beş katılımcı eşinin bu zor süreçte en büyük destekçisi olduğunu dile getirmiştir. Tüm katılımcılar Allah'a inanmanın ve dua etmenin onları rahatlattığını belirtmiştir.

*Bu süreçle en çok annemle beraber biz birbirimize destek verdik... Allah'ın tamamen yanımda olduğunu hissettim. Gerçekten kendimi Allah'a bırakmıştım ve o da beni tuttu, onu hissettim (K10, 244 yaş, öğretmen).*

*Ben bir yere gidecek olsam ailem çocuğuma göz kulak olur. Büyük kızım da çok destek oluyor bana, çocuklarım destek oluyor, kendi annemle altı üstü oturuyoruz (K1, 42 yaş, ev hanımı). Çocuklarım en büyük tesellimdi benim için bu süreçte (K4, 34 yaş, ev hanımı).*

*Eşim çocukla ilgileniyor, alıyor çocuğu diyor Hanım bugün yalnız kal, dinlen. Ben çocukla ilgilenirim. Sabah uyanır Çocuğu uyandırır, çorbasını içirir, altını değiştirir sonra hanım çay demledim kalk çay içelim der (K7, 40 yaş, ev hanımı).*

Çocukların hastalıklarına şifa bulabilmek umudu ve çaresiyle katılımcıların adak adama, türbeye gitme, hocaya gitme ve nazar duası okutma uygulamalarını da yaptırdığı tespit edilmiştir. Bu süreçte altı katılımcı adak adadığını dile getirmiştir. K1, adak adamanın Allah'a şirk koşmak olduğunu dile getirerek bu uygulamayı yapmaktan kaçındığını, ancak çocuğunun sağlığına kavuşabilmesi için hayvanlara yem verme şeklinde hayırlar yapmayı daha uygun gördüğünü dile getirmiştir.

*Bu süre içerisinde çok fazla hocaya götürüp okutma ya da türbeye götürme*

öyle şeylere inanmıyorum. Aslında türbeler ve adak adama Allah rızası için yapılır. Duayı ben direkt Allah'a ederim. Adak adadığımız zaman Allah'a şart koşmuş oluyoruz. İbadetler Allah için yapılır. Yani illa çocukları sevindirmek, hayvanları doyurmak, kuşlara yem vermek o tarz şeyler Allah için yapılır gerisi Allah'a havale edilir. Ben böyle şeyleri çok Adak olarak yapmıyorum (K1, 42 yaş, ev hanımı).

K7 ise bu sürecin kendisini çok çaresiz bıraktığını, çocuğunun hastalığına deva bulabilmek için hemen hemen her yolu denediğini dile getirmiştir. Adak adamak için eşi, çocuğu ve kendisiyle türbeye gittiklerinde oradaki her adım başı sadaka verilme uygulamasını bir sömürü olarak gördüğünü ve dualarının kabul edilebilmesi için tavuk, horoz kurban edilme hadisesini zihninde anlamlandıramadığını dile getirmiştir.

Ankara'ya türbeye götürdüm. Türbenin etrafını üçkağıtçılar sarmıştı. Biz oraya iyi niyetle gittik, çocuğumuza iyilik olsun diye. Allah kabul etsin niyetimizi içeri girdik, kapının önüne kutu koymuşlar kutunun başında da bir adam duruyor. Burayı geçmeden buna para atacaksınız dedi. 15 metre ileriye yürüdük yine bir kutu. Başında yine bir adam, dedi ki onun içine de atacaksınız biz de atık. Çocuğumuz da bizimle beraberdi. Başka bir adam dedi ki şurada tavuk kümesi var, tavuk mu keseyim koyun mu keseyim. Eşim döndü ve o adama dedi ki tavuktan kurban olur mu? Adam da senin bütçene bağlı dedi. Bütçene göre koyun kestirmek istiyorsan koyun kestireceğim, kan çıksın dersen tavuk kestireceğim o da kabul olur. Eşimin dini anlamda benden daha iyi bilgisi var. Onlara dedi ki siz iyice şaşırmissiniz. Biz buraya türbeye girmek için geldik. Ben burada Horoz da kesmiyorum burada kurban dediğinizi koyunu da kesmiyorum ama bu türbeye gireceğim (K7, 40 yaş, ev hanımı).

Araştırmaya katılan katılımcıların yaşadıkları stresi ve kaygı durumunu azaltmak için de türbeye gittikleri ve adak adadıkları tespit edilmiştir. Örneğin K4, türbeye gitmeyi çok sevdiğini ancak çocuğunun hastalığı için değil de manevi destek açısından türbeleri tercih ettiğini şu sözlerle dile getirmiştir:

Bu süreçte çok dua ettim, türbelere gitmeyi çocukluğumdan beri çok severim. Oğlumla birlikte de giderim. İmkânım olduğu çerçevede oğlumu hastaneye götürürken dönerken mutlaka yolumun üzerinde varsa uğrarım. Çocuğum için türbelere gitmedim kafam dağılsın diye gittim. Hastanedeki o atmosferi eve taşımayayım diye gittim. Hastanede olanı hastanede bırakırım, gelirken de türbeye uğrarım ve bu bana bir değişiklik olur. Eve geldiğim zaman hiçbir şey yokmuş gibi kapıdan içeriye girerim ve çocuklarımla ilgilenirim ve işime bakarım. Yani ne evdekini hastaneye götürüyorum ne hastanedekini eve götürüyorum (K4, 34 yaş, ev hanımı).

Aile, zor zamanlarda sığınılacak en iyi limandır. Eşinden yeterli desteği görmeyen kişiler ailelerin desteği ile bu zor süreci atlatmış ve başa çıkabilmişlerdir. K9 yaşadıklarını şu şekilde dile getirmiştir:

*Eşimden hiçbir destek görmedim, sadece dövüldük. Çocuğumu da dövdü beni de dövdü eşim... Adak adadım, konuşursa kurban keseceğim dedim. Büyük camilerin önünde kuşlara yem ettireceğim dedim (K9, 72 yaş, ev hanımı).*

Yapılan araştırmada katılımcıların manevi destek olarak Kur'an okudukları, bolca dua ettikleri, adaklar ile dini ritüellerini destekledikleri belirlenmiştir. K8, çocuğunu nazar ayetleri okutmak için hocaya götürdüğünü şu şekilde ifade etmiştir:

*Rabbimden şifa ve nazar için Kur'an okuyan hocalara götürdüm... Allah için ne yapılırsa Allah kabul eder. Öbür tarafta da bu geçerli ve karşılığını verecek. Ben bunun mutluluğuyla bu dünyada yaşıyorum (K8, 48 yaş, ev hanımı).*

Yapılan araştırmada ailelerin baş edilmesi zor olan bu süreçte en çok destek gördükleri kişi ve uygulamaların aile, eş, arkadaş, adak adamak, türbeye gitmek ya da hocaya götürüp okutmak şeklinde olduğu belirlenmiştir. İman etmenin ve dinin beraberinde getirdiği pratiklerinden bu süreçte faydalanmanın bireyi rahatlatan manevi uygulamalar olduğu tespit edilmiştir. Ebeveynlerin gerek çaresizlik gerekse de sığınılacak tek liman gözüyle gördükleri dini ritüeller, insanın hayatında önemli bir yere sahiptir.

Araştırmaya katılan tüm katılımcıların manevi yönden destek alma ihtiyacı içerisinde oldukları tespit edilmiştir. Bazı katılımcıların görüşme tamamlandıktan sonra tekrar görüşme yapma talebinde bulunması, konuşmanın kendilerine iyi geldiğini beyan etmeleri, karşısında hiçbir şey yapmasa dahi kendini dinleyen ve anlayan insanlar olduğunu görmenin kendilerini mutlu hissettirdiğini dile getirmişlerdir. Katılımcıların, manevi uygulamalara yönelmeleri, yaşadıkları çaresizlik durumlarında manevi desteğin ne kadar önemli olduğunu hatırlatmaktadır. Bu tür zor durumlar bireye hayatın geçiciliğini, sabrı, tevekkülü, başkaları için dua etmeyi öğrettiği için manevi olgunlaşma yaşamalarına imkân ve olanak tanımaktadır.

### **Sonuç**

Araştırmada, özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerin hissettikleri duyguların neler olduğu ve bu duygular arasında suçluluk-günahkârlık duygusunun yeri tespit edilmiştir. Ebeveynler, çocuklarının özel durumunu

---

öğrendikleri ilk anda derin üzüntü, suçluluk, günahkârlık, pişmanlık, öfke, kaygı, korku, imtihan gibi duygular hissetmişlerdir. Çocuklarının özel durumunu öğrenen bazı katılımcıların ilk teşhis şokuyla derin bir hüzne ve kedere kapıldıkları, mevcut durumu kabullenmelerinin zaman aldığı tespit edilmiştir. Bazı katılımcılar ise çocuklarının özel durumunu ilk öğrendiklerinde üzüntü ve keder duyguları hissetmekle birlikte bu durumu Allah'ın bir lütfu olarak görmüştür.

Araştırmada katılımcıların çoğunun ilk teşhis şoku ve yaşadıkları zor durumu anlamlandıramayışları sebebiyle yoğun şekilde suçluluk, günahkârlık ve isyan duyguları hissettikleri tespit edilmiştir. Bazı ebeveynlerin *"Allah'ım neden ben?, Günahım neydi benim?"* şeklinde sorgulamalar içerisine girdikleri, *"Acaba eşimle evlenmeseydim yine bu durum benim başıma gelir miydi?"* tarzında içsel bir hesaplaşma yaşadıkları, *"Keşke zamanında doktora gitseydim, daha erken müdahale edilseydi, yanlış teşhis konulmasaydı, erken doğum olmasaydı"* şeklinde kendilerini, doktoru ve etrafındaki kişileri suçlayıcı bir tutum içerisinde oldukları tespit edilmiştir. Katılımcıların bir kısmının geçmişe yönelik *"keşke"* şeklinde sorgulama içinde bulunmaları, mevcut durumu kendi iç dünyalarında anlamlandırmada problem yaşadıklarını göstermiştir.

İlk teşhis şokuyla hissedilen bazı duygular ve kullanılan cümleler olumsuz dini başa çıkma gibi düşünülse de zaman içerisinde ebeveynlerin mevcut durumu kabul etmeye başladıkları, inançlarına daha sıkı sarılarak olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullandıkları ortaya çıkmıştır. Ebeveynlerin bu süreçle baş etmede en çok desteği aile, eş ve arkadaştan gördükleri, devlet kurumlarından destek aldıkları tespit edilmiştir. Ayrıca katılımcıların dini başa çıkma yöntemlerini de kullandıkları; dua etmek, tevekkül ehli olmak, Allah'ı zikretmek, tesbih etmek ve adak adamak vb. uygulamalarda buldukları tespit edilmiştir.

İlk teşhis şokuyla suçluluk, günahkârlık ve isyan duyguları daha çok belirse de ebeveynlerin zaman içerisinde durumu kabullendiği, tevekkül noktasında olgunlaştıkları, çocukları ile birlikte hayatın tüm zorluklarıyla baş etmeye çalıştıkları gözlemlenmiştir. Bu süreçle baş ederken inanan bir birey olmak, çocuklarını mutlu etmenin mükâfatını Allah'tan beklemek, cennetlik olduğunu düşünmek ve bunu ümit etmek, yaratıcıdan *"Şafi"* ismiyle şifa istemek, çocuklarını kendisi için bir şifa kaynağı olarak görmek aileler için önemli teselli kaynaklarından olmuştur. Yapılan araştırma; ilk teşhis şokuyla yoğun bir şekilde suçluluk, günahkârlık, ceza ve ihmal duygularını hisseden ebeveynlerde olumsuz dini başa çıkma metotlarının kullanıldığını

göstermiştir. Yanlış kader anlayışı, eksik veya hatalı din eğitimi, dini bilgilerin yanlış öğretilmesi vb. sebeplerle ortaya çıkabilen olumsuz dini başa çıkma tarzının zamanla tevekkül, sabır, dua, Allah'ı tesbih etmek gibi dini ritüellere dönüştüğü ve biçim değiştirerek duygu odaklı olumlu dini başa çıkma metodu haline geldiği görülmüştür.

Özel gereksinimli çocuk ebeveyni olmak, bir anlamda yanarak olgunlaşmanın, insanı sadece beden ile değil beden-ruh birlikteliğinde görebilmenin, insandaki öz denilen cevhere ulaşabilme imkânını sunmaktadır. Bu açıdan düşünüldüğünde bu süreçte insana daha fazla yardımcı olan olgu din olacaktır. Karataş görme engelli kişilerin ebeveynleriyle yaptığı araştırmada, ebeveynlerin yaşadıkları travmatik olaylardan sonra "*manevi olgunlaşma*"yı yaşamlarında fark ettiklerini, bu tür olaylara karşı farkındalıklarının arttığını, yaşadıkları olaylar sonucunda ruhen olgunlaştıklarını söylemiştir (Karataş, 2018). Manevi olgunlaşma, insanın tam olma duygusuna ulaşmasıdır. Özel gereksinimli çocuk ebeveyni olmak bireye sabretmeyi, zorluklara karşı dayanmayı, problemler karşısında çözüm odaklı olmayı öğretmektedir. Araştırmaya katılan katılımcılar çocuklarının kendilerine sabırlı olmayı öğrettiklerini, kişisel olarak gelişmelerine katkı sağladıklarını, çocuğuma nasıl daha faydalı olabilirim şeklinde sürekli bir arayış içerisinde olduklarını ifade etmişlerdir.

Ebeveynlerin çocuklarının özel durumunu öğrendikleri ilk andan itibaren bolca dua ettikleri, Allah'ı zikrettikleri ve O'nun isimleri anarak rahatladıkları; adak adamak, türbeye gitmek, hocaya gitmek şeklinde dini ritüelleri gerçekleştirdikleri belirlenmiştir. Dini uygulamalara yoğunlaşan ve bu sayede manevi huzur yaşayan ebeveynlerin manevi olarak olgunlaştıkları gözlemlenmiştir.

Özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerle gerçekleştirilen görüşmelerde ailelerin bu süreçte yaşadığı ve hissettiği olumlu ya da olumsuz duyguları anlatmak ve manevi yönden destek almak istedikleri tespit edilmiştir. Katılımcıların daha sonra görüşme yapmak için araştırmacının numarasını alması, manevi desteğe ne kadar ihtiyaç duyduklarını göstermiştir. Ebeveynler bu süreçte yaşadıkları yoğun stres ve kaygı duyguları ile baş etmek zorunda kalmıştır. Ebeveynlerin bu duyguları takiben, inandıkları dini referans alarak manevi uygulamalara yönelmeleri, manevi desteğe ihtiyaç duyduklarını göstermiştir. Aileler, içinde buldukları baş edilmesi zor olan durumu anlamlandırırken inançlarından yardım almışlardır.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Bu çalışma için etik kurul izni, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 5.11.2021 tarihli ve 39/22 numaralı kararı ile alınmıştır.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



**KAYNAKÇA**

- AKKOK, F., AŞKAR, P., & KARANCI, N. (1992). Özürlü Bir Çocuğa Sahip Anne - Babalardaki Stresin Yordannması. *Özel Eğitim Dergisi*, 1(2), 8-12.
- ARSLAN, Ç., HAMARTA, E., & DENİZ, E. (2002). Engelli Çocuğu Olan Ailelerin Yaşam Doyumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. H. Sarı, Ö. Üre, & A. M. Sünbül içinde, *XI. Ulusal Özel Eğitim Kongresi Bildirileri*. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları.
- ASLAN, Ş. (Dü.). (2018). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Konya.
- ATEŞ, N. E. (2018). Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Ailelerinde Dini Başa Çıkma: Adana Örneği. *Adana: Çukurova Üniversitesi SBE (Yayımlanmış Doktora Tezi)*.
- AYTEN, A. (2015). *Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.



- AYTEN, A. (2015). Tanrı'ya Sığınmak / Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma. İstanbul: İz Yayıncılık.
- AYTEN, A., & DÜZGÜNER, S. (2017). *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap.
- AYTEN, A., GÖCEN, G., SEVİNÇ, K., & ÖZTÜRK, E. E. (2012). Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(2), 45-79.
- BAHADIR, A. (2011). *İnsanın Anlam Arayışı ve Din Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- BAKIRCIOĞLU, R. (2012). Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Anı Yayıncılık.
- BUDAK, S. (2000). *Psikoloji Sözlüğü*. İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.
- CENGİL, M. (2003). Depresyonu Önlemede Dini İnancın Koruyucu Rolü. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(2), 129-152.
- COŞKUN, R., ALTUNIŞIK, R., & YILDIRIM, E. (2017). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık.
- DOĞAN, M. (2001). İşitme Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynlerin Çeşitli Psikolojik Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi. *Ankara: Ankara Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*.
- DOĞAN, M. (2016). Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynler ile Sağlıklı Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Dinî Başa Çıkma, Umut ve Sabır Düzeylerinin Karşılaştırılması. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(8), 3214-3245.
- DOST, A., & YAĞMURLU, B. (2006, Haziran). Suçluluk ile Utanç Duygularının Kavramsallaştırılmasına İlişkin Sorunlar. *Türk Psikoloji Yazıları*, 9(17), 38-52.
- EKŞİ, H. (2001). Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. *Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE (Yayımlanmış Doktora Tezi)*.
- FİSCHER, K. W., SHAVER, P. R., & CARNOCHAN, P. (1990). How Emotions Develop and How they Organise Development. *Cognition and Emotion*, 4(2), 81-127.
- GREENSPAN, S. I., & WIEDER, S. (2004). *Özel Gereksinimli Çocuk, Zihinsel ve Duygusal Gelişim*. (İ. Ersevime, Çev.) İstanbul: Özgür Yayınları.
- HÖKELEKLİ, H. (1998). *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV yayınları.
-

- JAMES, W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (İ. H. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- KARA, E. (2008). Zihinsel Engelli Çocukları Olan Ailelerin Çocuklarının Durumunu Dini Açıdan Değerlendirmeleri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(26-27), 317-331.
- KARA, E. (2018). Engelli Çocuğa Sahip Annelere Yönelik Manevi Destek ile Güçlendirme Uygulaması. *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(57), 311-322.
- KARACA, F. (2011). *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbacılık.
- KARAÇENGEL, F. J. (2007). Zihinsel Engelli Çocuğa Sahip Anneler ile Sağlıklı Çocuğa Sahip Annelerin Atılganlık ve Suçluluk-Utanç Düzeyleri Açısından Karşılaştırılması. *İstanbul: Maltepe Üniversitesi SBE (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi)*.
- KARADAĞ, G. (2009). Engelli Çocuğa Sahip Annelerin Yaşadıkları Güçlükler ile Aileden Algıladıkları Sosyal Destek ve Umutsuzluk Düzeyleri. *TAF Preventive Medicine Bulletin*, 8(4), 315-322.
- KARAGÖZ, S. (2010). Otistik Çocukların Anne-Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başa Çıkma. *İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi)*.
- KARAGÖZ, S. (2019). Kanser Tanılı Hasta ve Yakınlarına Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik. A. Ayten içinde, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (s. 187-232). İstanbul: Dem Yayınları.
- KARATAŞ, M. (2018). Görme Engelli Çocukların Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma. *İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi)*.
- KARTOPU, S., & BAŞKONUŞ, L. (2019). Ergen Suçluluğu ve Dindarlık Lise Örneklemini Üzerinde Bir Araştırma. *Gümüşhane Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(16), 185-217.
- KAYTEZ, N., DURUALP, E., & KADAN, G. (2015). Engelli Çocuğu Olan Ailelerin Gereksinimlerinin ve Stres Düzeylerinin Belirlenmesi. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 197-214.
- KİZİR, M., & ÇİFCİ TEKİNARSLAN, İ. (2018). Ağır ve Çoklu Yetersizliği (AÇYE) Olan Çocuk Annelerinin Yaşadıkları Sorunların ve Sorunlarla Baş Etme Yöntemlerinin Belirlenmesi. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, 19(2), 233-256.
- KULA, M. N. (2005). *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları.

- KULA, M. N., & SEL, S. (2020). *Engellilere Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. (S. Düzgüner, & A. Ayten , Dü) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- KULA, N. (2012). Engelli Birey ve Ailesinin Psiko-sosyal Sorunları ve Manevi Destek. *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri*.
- KUTLU, M. (1998). Özürlü Çocuğu Olan Anne-Babaların Umutsuzluk Düzeyleri. *Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*.
- LESKELA, J., DJEPERİNK, M., & THURAS, P. (2002). Shame and Posttraumatic Stress Disorder. *Journal of Traumatic Stress*, 15(3), 223-226.
- MEREY, Z. (2019). Yeni Doğan Bakım Ünitesinde Bebeği Yatan Annelerin Yaşadıkları Problemler ile Başa Çıkmasında Dinin Rolü. *Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi)*.
- ÖRNEK, S. A. (2019). Aile İçi Şiddet Mağduru Kadınların Suçluluk Duygusu Düzeyleri ve Psikolojik Dayanıklılıklarının İncelenmesi. *İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi SBE (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi)*.
- ÖRS GEVREKÇİ, A., & ÇIRAKOĞLU, O. C. (2017). Suçluluk ve Utanç Duyguları Üzerine Kavramsal, Nöropsikolojik ve Psikopatolojik Bir Derleme. *Türk Psikoloji Yazıları*, 20(40), 89-105.
- ÖZAY, H. (2004). Ailenin Çocuğa İlişkin Kabul ve Beklenti Düzeyleri. A. Konrot içinde, 13. *Ulusal Özel Eğitim Kongresi Bildirileri* (s. 164-168). Ankara: Kök Yayıncılık.
- ÖZDEMİR, N., & DÜZGÜNER, S. (2020, Aralık). Psikolojik Açından Suçluluk, Pişmanlık ve Günahkarlığın Kapsamı ve Yakın Kavramlar Arasındaki Yeri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(49), 497-529.
- ÖZKAN, A. (2019). Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Kavramlar ve Pratikte Algısı. A. Ayten içinde, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (s. 45-98). İstanbul: Dem Yayınları.
- PARGAMENT, K. I. (2001). *The Psychology of Religion and Coping : The Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Publications.
- SEGGİE, F. N., & BAYYURT, Y. (Dü). (2017). *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımlar*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- SİĞRİ, Ü., TABAK, A., & SAĞIR, A. (2010). Çalışanlarda Suçluluk ve Utanç Duygusunun Cinsiyet-Yaş Durumuna Göre Mukayesesi ve Örgütlerde Utanç Yönetiminin Kullanılması. *C.Ü İktisadi İdari Bilimler Dergisi*,

11(1), 71-85.

- SÜLÜ UĞURLU, E., & BAŞBAKKAL, Z. (2013). Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevi Bakım (Spritüel Bakım) Gereksinimleri. *Türk Yoğun Bakım Derneği Dergisi*, 11(1), 17-24.
- TAK, H. (2014). Yardım Davranışının Tarvma Sonrası Gelişim Üzerindeki Etkisi ve Yardm Yöneliminin Yordayıcısı Olarak Suçluluk Duygusu. *İstanbul: Hasan Kalyoncu Üniversitesi SBE (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi)*.
- TDK. (2019, Kasım 24). Türk Dil Kurumu Sözlükleri, Suçluluk Duygusu: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- TEMİZ, Y. E. (2014). Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua. *Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi)*.
- TOPUZ, İ. (2003). Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. *Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE (Yayımlanmış Doktora Tezi)*.
- UĞUZ, Ş., TOROS, F., YAZGAN İNANÇ, B., & ÇOLAKKADIOĞLU, O. (2004). Zihinsel ve/veya Bedensel Engelli Çocukların Annelerinin Anksiyete, Depresyon ve Stres Dzeylerinin Belirlenmesi. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 7(1), 42-47.
- WEITEN, W., HAMMER, E., & DUNN, D. (2016). *Psikoloji ve Çağdaş Yaşam İnsan Uyumu*. (E. İkiz, Dü.) Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık.
- YAZICI, D. N., & DURMUŞOĞLU, M. (2017). Özel Gereksinimli Çocuğu Olan Ailelerin Karşılaştığı Sorunlar ve Beklentilerinin İncelenmesi. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 30(2), 657-681.



## **FEELING OF GUILT AND RELIGIOUS COPING AMONG PARENTS WITH SPECIAL NEEDS CHILDREN**

 Tuğba BAKIRTAŞ<sup>a</sup>

 Abdulvahit İMAMOĞLU<sup>b</sup>

### **Extended Abstract**

The subject of the research; the aim of this study is to determine the feelings of families with special needs children when they first learned about their children's situation and afterwards, and to determine whether the parents use religious ways of coping by revealing the place of guilt among these feelings. The main purpose of the research is to determine the positive or negative effects of this process in the lives of families, and to determine the moral support needs in this respect. Semi structured interview technique which is one of the qualitative data collection method was used. Interviews were hold with 10 parents whose children receive special education from Sakarya Serdivan Rehabilitation Centre and Private Sakarya Gelişim Special Education and Rehabilitation Center. The interviews took almost an hour. After the interviews, the tape recordings were turned into text and transferred to the computer. Data was evaluated based on the pre-determined themes and concepts that were confirmed at the end of the study. Parents felt sadness, guilt, unrighteousness, regret, anger, anxiety, fear, exam etc. when they first learned about their children's special condition. It was recorded that some participants were sad and mournful with the shock of the first diagnosis and it took time for them to accept the current situation. Some participant, on the other hand, considered this situation as a gift from God besides feeling sad and mournful.

In this study, it was determined that because most participants had a hard time to make sense of the situation they were in with the shock of the first diagnosis, they felt intense quilt, sinfulness and rebellion. Some participants

---

<sup>a</sup> Ph.D. Student, Sakarya University, sautuba@gmail.com

<sup>b</sup> Prof., Sakarya University, abdulvht@sakarya.edu.tr

experienced internal feud thinking 'God, why me? What's the damage?', 'I wonder if this would happen to me again if I hadn't married my spouse?'. Other participants accused themselves, doctors and people around them thinking 'I wish I had gone to the doctor earlier, it had been intervened earlier, there had been no misdiagnosis, there had not been any preterm birth'. The use of 'I wish/If only' expressions revealed that they did self-questioning and had a hard time to make sense of the current situation in their inner world.

Even though some feeling and sentences used with the shock of the first diagnosis are considered as negative religious coping techniques, in time parents started to accept the situation and use positive religious coping techniques by clinging to religion. It was found out that parents receive more support from family, spouses and friends to deal with the process as well as government agencies. Besides, it was observed that participants use religious coping techniques such as praying, trust in God, advert God, count one's beads and make a vow etc.

It was seen that even though guilt, sinfulness and rebellion feelings appeared frequently, parents accepted the situation in time, got mature for trust in God and tried their best to get through the obstacles of life with their children. Being a believer while dealing with the situation, the main consolation sources for the parents were determined to be as follows; get a reward from God in return to make their children happy, consider themselves heavenly and hope for it, ask for remedy from creator as the name of 'Şafi' and consider children as healing source for themselves. The conducted study showed that parents who felt intensive guilt, sinfulness, punishment and negligence with the shock of the first diagnosis used negative religious coping techniques. However, it has been observed that this negative religious coping techniques turned into religious rituals such as trust in God, patience, prayer, glorifying the God and transformed into an emotion-oriented positive religious coping techniques.

Being a parent with special needs children provides opportunity to grow more mellow by pain, seeing people as not only a body but a body-spirit association and reaching the ore called as core. Thinking from this point of view, religion will be the phenomenon that helps most. Karatas concluded in his study with parents whose children are visually disabled that parents experienced spiritual maturing in their lives after traumatic incidents, raise their awareness for this kind of events and got spiritually mature as a result of what they had been through (Karataş, 2018). Spiritual maturing is the

feeling the reaching of being complete. Being a parent with special needs children teach to be patient, to absorb the obstacles and to be solution oriented when there are problems. Participants expressed that their children made them more patient, contribute to their personal development and they constantly think ways to be more useful for their children.

Interviews with the parents with special needs children revealed that families want to tell about what they experience and how they feel in process and to receive moral support. Participants asked for researchers' phone number and wanted to make an appointment after. Even this request showed that how much parents needed moral support. As a matter of fact, parents had to deal with the intensive stress and anxiety in this process. Parents' starting to carry out spiritual practices based on the religion they believe showed that they were in need of moral support. Families benefited from their beliefs in order to make sense of the vexed issue they experienced.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religious Coping, Feeling of Guilt, Special Needs Children.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Sakarya University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 11.5.2021 and numbered 39/22.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The authors declare they have contributed equally to the article.

**5. Competing interests:**

The authors declare no competing interests.



## İSTANBUL'A ZAFER HEDİYESİ: SÜRGÜNLER (1453-1514)

 Funda DEMİRTAŞ<sup>a</sup>

### Öz

Savaşların ardından galip gelen tarafın mağlup olan tarafta bulunan insanları bireysel veya toplu sürgüne tabi tutması tarihin bilinen en eski devirlerinden beri sıkça uygulanan bir olgudur. Osmanlı Devleti de diğer Türk devletlerinden, Selçuklulardan hatta Bizans'tan aldığı bu geleneksel yöntemi, merkez olma özelliğini Bizans döneminde kaybetmiş olan İstanbul'u yeniden ilmî, ticarî, iktisadî, sınaî, dinî ve siyasî anlamda parlak bir merkez yapmak için sıkça kullanmıştır. Bu bağlamda II. Mehmed'in fethin akabinde şehrin nüfusunu artırmak için Osmanlı coğrafyasından yaptığı sürgünlere Mora, Amasra, Trabzon, Midilli, Foça, Karaman ve Kefe'den yapılan sürgünlerle Otlukbeli Savaşı'ndan sonra yapılan sürgünler eklenmiştir. I. Selim de Çaldıran zaferinden sonra girdiği Tebriz'den alimlerin, sanatkârların, zanaatkârların, tacirlerin ve zenginlerin başını çektiği nitelikli insanları aileleri, malları ve eşyalarıyla birlikte İstanbul'a sürerek dedesinin İstanbul'u bir çekim merkezi yapma siyasetini devam ettirmiştir. Bu çalışma da II. Mehmed döneminde ele geçirilen şehirlerden ve I. Selim döneminde Çaldıran Savaşı'nın akabinde zaferle girilen Tebriz'den İstanbul'a yapılan sürgünleri konu edinmiştir. Fethin hemen akabinde İstanbul'a yapılmaya başlanan sürgünlerle şehrin yeniden çok yönlü bir merkeze tahvil edilmesinin, Müslüman ve Türk damgası taşıyan bir payitahta evrilmesinin ve savaş meydanında mağlup edilen düşmanın sıradan ve nitelikli insan kaynağından mahrum edilerek katmerli zarara uğratılmasının hedeflendiği, Osmanlı kronikleri ve arşiv belgeleri gibi birincil kaynaklar ile monografik veriler sunan ikincil kaynaklar ışığında değerlendirilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** İslam Tarihi, II. Mehmed, I. Selim, İstanbul, sürgün.



### THE PRESENT OF VICTORY TO ISTANBUL: EXILES (1453-1514)

The fact that the victorious side exile the people of the defeated side individually or collectively after the war has been a common phenomenon since the earliest

<sup>a</sup> Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, fundad@erciyes.edu.tr



ages of history. The Ottoman Empire also frequently used this traditional method, which it took from other Turkish states, Seljuks and even Byzantium, to make Istanbul, which lost its centrality in the Byzantine period, a brilliant center in scientific, commercial, industrial, religious and political terms. In this context, exiles from Morea, Amasra, Trabzon, Lesbos, Foça, Karaman and Kefe and exiles made after the Battle of Otlukbeli were added to the exiles made by Mehmed II in order to increase the population of the city after the conquest. Selim I also continued his grandfather's policy of making Istanbul a center of attraction by expelling qualified people, led by scholars, artists, craftsmen, merchants and rich people from Tabriz, with their families, goods and belongings, to Istanbul after Çaldıran's victory. This study basically focuses on the exiled from the cities captured during the period of Mehmed II and the exiles from Tabriz, which was conquered with a victory after the Battle of Çaldıran during the period of Selim I, to İstanbul. Right after the conquest it was aimed to transform the city into a multi-faceted center with the exiles that started to be made in Istanbul and to evolve into a capital city bearing Muslim and Turkish stamps and to deprive the enemy defeated on the battlefield from ordinary and qualified human resources and inflict multiple damage. It has been evaluated in the light of primary sources such as Ottoman chronicles and archival documents and secondary sources that provide monographic data.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



## Giriş

İnsanlık tarihi kadar eski bir olgu olan sürgün, farklı açılardan pek çok çalışmanın konusunu teşkil etmiştir. Bu çalışmanın temasını da genelde İstanbul'un fethinin akabinde yeni Osmanlı payitahtını iktisadî, ticarî, ilmî ve siyasî anlamda bir cazibe merkezi haline getirmek için yapılan sürgünler, özelde ise Çaldıran zaferinin akabinde girilen Safevî payitahtı Tebriz'den yapılan sürgünler oluşturmuştur. Tematik ve kronolojik olarak sınırlandırılan konu, bu periyoda ait arşiv belgelerinin azlığından dolayı daha ziyade dönem ve yakın dönem Osmanlı kroniklerinin verdiği bilgiler çerçevesinde işlenmiştir. Safevî payitahtından Osmanlı payitahtına gerçekleştirilen sürgünün kroniklerin yazılış tarzı ve amaçları kapsamına girmeyen kör noktaları az sayıda bulunan arşiv belgelerinden elde edilen verilerle aydınlatılarak sürgünün ilk ayağını oluşturan padişah fermanı, görevli ataması, sürgün araçları ve masrafları gibi klasik bir sürgünün bileşenlerine, sürgüne tabi tutulanların isimlerine, mesleklerine, sürgünün nasıl ve niçin yapıldığına açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Daha ziyade Osmanlı coğrafyasında belli bir şehre yapılan sürgünleri konu edinen güncel

kitap ve makalelerden de istifade edilmiştir.

Çalışma, sayı ve çeşit olarak arşiv belgelerinin arttığı XVII. yüzyıl sonrasında yapılan sürgünleri işleyen güncel kaynakların bazılarının kısaca değindiği İstanbul'a yapılan sürgünleri tema edinerek hem onların flu bıraktığı bir kareyi hem de Osmanlı Devleti'nin siyasî ve askerî anlamda geleceğine yön veren ciddi kazanımlar ve zaferler elde ettiği bir kesiti aydınlatmayı hedeflemiştir.

### A. Sürgün Kavramı

Sürgün, bir kişinin veya bir topluluğun ceza yahut idarece takdir edilen bir maslahata binaen<sup>1</sup> isteği dışında ikamet ettiği yerden başka bir yere belirli bir müddet ya da ömür boyu kalmak üzere gönderilmesi ve orada ikamete mecbur bırakılması şeklinde tanımlanmıştır.<sup>2</sup> Bu tanıma göre sürgün kavramının hem ceza ve cezalandırma hem de iskân ve yerleştirme anlamı vardır.

İslam tarihinde her iki anlamda da sürgün uygulamaları örnekliğini ve meşruiyetini Kur'an ve sünnetten almıştır. Kur'an'da bir belde veya ülke halkının topluca buldukları yerden ihracı anlamında sürgün uygulamasından bahseden<sup>3</sup> hatta peygamberlerin ve takipçilerinin yurtlarından sürülmelerini olağan bir olgu olarak değerlendiren<sup>4</sup> ve bunun karşılığında mükafat vaadinde<sup>5</sup> bulunan<sup>6</sup> ayetler, sürgünün tarihî ve kültürel bağlamda yaygın ve etkili bir sosyal yaptırım aracı olarak örnekliğine, yol kesenlere suçun derecesine göre sürgün cezasının da verilebileceğini öngören ayet<sup>7</sup> de bir cezaî yaptırım aracı olarak meşruluğuna delil olmuştur. Hakeza Hz. Peygamber'in kavî ve fiilî sünnetinde de sürgünle ilgili ifade ve uygulamalar<sup>8</sup> sürgünün örnekliğine, zina eden bekarlara Kur'an'da belirtilen

<sup>1</sup> Ali İhsan Karataş, *Osmanlı Dönemi Bursa Sürgünleri (18-19. Asırlar)*, Emin Yayınları 59 (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 15.

<sup>2</sup> Talip Türcan, "Sürgün", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 164.

<sup>3</sup> *Kur'an-ı Kerîm*, 7/82, 110; 20/63; 26/35; 27/56; 59/3.

<sup>4</sup> *Kur'an-ı Kerîm*, 17/76-77.

<sup>5</sup> *Kur'an-ı Kerîm*, 3/195; 14/13-14.

<sup>6</sup> Nebi Bozkurt, "Sürgün-Tarih", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 166.

<sup>7</sup> *Kur'an-ı Kerîm*, 5/33. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), III/290.

<sup>8</sup> Medine'deki Yahudi kabileleri Müslümanlara düşmanca davranmaları ve yaptıkları antlaşmaya ihanet etmeleri sebebiyle toplu sürgüne tabi tutulmuşlardır. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Megâzî", 14; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn, *Sahîh* (İstanbul, 1992), "Cihad", 62. Ayrıca bkz. Şefaettin Severcan, *Hz. Muhammed Davetten Devlete Medine* (Ankara: Fecr, 2019),

yüz sopa cezasına<sup>9</sup> ilaveten sünnette bir yıllık sürgün cezasının da uygulanmasını öngören hüküm<sup>10</sup> de meşruluğuna mesnet olmuştur. Kur'an ve sünnette yer alan bu hükümlere istinaden İslam hukukçuları arasında sürgünün cezaî bir yaptırım olarak meşruiyeti hususunda görüş birliği varken<sup>11</sup> eşkiyalık ve zina suçu için öngörülen sürgün cezasının had mi ta'zîr cezası mı olduğu, kime, nerede uygulanacağı ve müddeti konusunda mezhepler arasında görüş ayrılığı hasıl olmuştur.

Örnekliliğini ve meşruluğunu Kur'an ve sünnetten alan sürgünü Osmanlı Devleti de hem iskân ve yerleştirme hem de ceza ve cezalandırma yöntemi olarak kullanmıştır. Kuruluştan itibaren Müslüman Türk halkı yeni fethedilen bölgelere naklederek buraların nüfus yapısını kendi lehine çevirmek, konar-göçer yaşam tarzlarıyla idarî, içtimâî ve iktisadî sorunlara neden olan Türkmen-yörük gruplarını toprağa bağlayarak yerleşik hayata entegre etmek, boş ve atıl durumdaki topraklara nakledilen bu aktif nüfusla buraların ziraî ekonomiye kazandırılmasını<sup>12</sup> temin ederek gelirini, yeni dirlikler ihdas ederek de askerî kuvvetini artırmak gibi sebeplerle sıkça kullanılan sürgün, Osmanlı Devleti'nin iskân politikasının en başat unsuru olmuştur. Hakeza sürgün, Osmanlı kanunnamelerinde şer' veya şer'-i şerîf şeklinde ifade edilen<sup>13</sup> İslam hukuku ile onun temel ilkeleri ve çizdiği sınırlar çerçevesinde şekillenen örfî hukukun mükemmel bir sentezinden oluşan Osmanlı ceza hukukunun XVIII. asra kadar zaman zaman, XVIII. asırdan itibaren ise sıkça başvurulmuş ta'zîr cezalarından biri olmuştur. Buna rağmen Tanzimat öncesinde hazırlanan kanunnamelerde sürgünle ilgili hükümler yok denecek kadar azdır ve bu kanunnamelerde sürgün cezasının bir tanımı yapılmamıştır. Tanzimat sonrasında hazırlanan 1840 ve 1851 Tarihli Ceza Kanunnamelerinde de hüküm bazında kısmen yer alan sürgün, 1858 Tarihli Ceza Kanunnamesinde nefy-i ebed ve nefy-i muvakkat şeklinde ikiye

210-40. Hakem b. Ebû'l-Âs da Hz. Peygamber'in yürüyüş ve hareketlerini alaycı bir şekilde taklit ettiği, kapısını dinlediği ve gizli kalması gereken bazı bilgileri yaydığı gerekçesiyle ailesiyle birlikte Taif'e sürgün edilmiştir. Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-3 Hz. Osman*, İkinci Basım, Ankara Okulu Yayınları 163 (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 87; Ahmet Lütfi Kazancı, "Hakem b. Ebi'l-As ve Sürgün Olayı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 1 (1994): 43.

<sup>9</sup> *Kur'an-ı Kerîm*, 24/2.

<sup>10</sup> Buhârî, "Hudûd", 30.

<sup>11</sup> Türcan, "Sürgün", 164.

<sup>12</sup> Osman Köksal, "Osmanlı Hukukunda Bir Ceza Olarak Sürgün ve İki Osmanlı Sultanının Sürgünle İlgili Hatt-ı Hümayunları", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* 19 (2006), 284.

<sup>13</sup> Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, c. I, Fey Vakfı, no: 1 (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 49.

ayrılarak tanımlanmıştır. Sürgün konusunda daha fazla madde ve detay içeren<sup>14</sup> 1858 Tarihli Ceza Kanunnamesinde nefy-i ebed “bir şahsın devletçe ta'yîn olunan bir mahalle müebbeden gönderilip ikâmet ettirilmesi.<sup>15</sup>”, nefy-i muvakkat da “bulunduğu yerden bir başka mahalle gönderilip üç aydan üç seneye dek ta'rîb olunması<sup>16</sup>” şeklinde tanımlanarak konuya hukuksal ve kavramsal anlamda netlik kazandırılmıştır.

## B. Osmanlı Uygulaması

Askerî bir zaferin akabinde bir belde veya şehir halkının, bir dinî veya etnik grubun, ilim erbabının, esnafın veya tüccarın tamamının ya da bir kısmının yaşadığı yerden başka bir yere topluca sürgün edilmesi Hititler, Asurlular, Persler, Grekler, Romalılar ve Bizans tarafından uygulanan eski bir olgudur. Hakeza mağlup edilen veya tahttan indirilen bir hükümdarın sürgün edilmesi de eski bir zafer nişanesidir. Anadolu'da ilk kez geniş çaplı bir siyasal birlik kuran Hititlerde Kral Urhi-Tesup'un amcası Hattusili tarafından tahttan indirildikten sonra ülke dışına sürgün edilmesi bu bağlamda bilinen en eski örneklerden biridir. Roma İmparatoru Aurelianus tarafından mağlup edilen (272) Palmyra kraliçesi Zenobia'nın zafer kortejinde altın zincirlerle teşhir edildikten sonra Tivoli yakınlarında bir yere sürgün edilmesi de yine eski bir örnektir.<sup>17</sup> İsrail Krallığı'nın Asurlular tarafından işgal edilmesinin (MÖ 722-721) akabinde İsrail kabilelerinin, Yahuda Krallığı'nın Babil hükümdarı Buhtunnasr (II. Nebukadnezzar) tarafından yıkılmasının (MÖ 586-538) akabinde de Kudüs halkının sürgün edilmesi de<sup>18</sup> toplu sürgün bağlamında en meşhur örnektir. 689 yılında Selanik'e girerek Slav kabilelerini hakimiyet altına alan Bizans İmparatoru II. Justinianos'un (685-695 ve 705-711) Bihynia'nın (İzmit) Araplar tarafından tahrip edilen bölgelerine Balkanlar'dan büyük miktarda (30 bin asker çıkarabilecek kadar kalabalık) Slav topluluklarını sürgün etmesi<sup>19</sup> de başka bir toplu sürgün örneğidir.

Siyasî ve kültürel anlamda Osmanlıların selefi olan Selçukluların da sefer veya zaferin akabinde siyasî, iktisadî ve içtimaî amaçlarla Hıristiyan halkı toplu sürgüne tabi tuttuğuna dair örnekler vardır. Anadolu Selçuklu

<sup>14</sup> Bkz. Karataş, *Osmanlı Dönemi Bursa Sürgünleri (18-19. Asırlar)*, 44-51.

<sup>15</sup> *Düstûr [Tertib 1]* (Matbaa-i Amire, 1289), 541 (28. Madde).

<sup>16</sup> *Düstûr [Tertib 1]*, 543 (35. Madde).

<sup>17</sup> Kaspar K. Riemschneider, “Eski Anadolu'da Hapishane ve Ceza”, çev. Turgut Yiğit, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 15, sy 26 (1991): 348.

<sup>18</sup> Salime Leyla Gürkan, “Yahudilik”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 190.

<sup>19</sup> Hüseyin Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 254.

Sultanı I. Keyhusrev'in (1192-1196, 1205-1211) 1196'da Menderes havalisine düzenlediği seferin akabinde buradan büyük bir kitleyi, nüfusu Haçlı seferi esnasında bir hayli azalmış olan Akşehir bölgesine sürmekle<sup>20</sup> Bizans'ı ziraatla uğraşan bu zümreden mahrum bırakarak zarara uğratmayı, kendi topraklarına bu zümreyi yerleştirerek de tarım üretimini artırmayı hedeflemesi<sup>21</sup> buna bir örnektir. Selçuklular bu tarz toplu sürgün uygulamalarında boşalan veya boşaltılan bölgelere bir taraftan sistemli bir iskân politikası çerçevesinde Müslüman Türk halkı sürgün ederken diğer taraftan ilim, kültür ve sanat erbabı ile tüccar ve sermayedarlar göndererek ve gerektiğinde teşvik edici veya zorlayıcı tedbirler alarak<sup>22</sup> iktisadî, ilmî ve kültürel hayatı da canlandırmaya gayret sarf etmişlerdir. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Keykâvus'un (1211-1220) 1214'te Sinop'un fethinin<sup>23</sup> akabinde Müslüman Türk halkın buraya yerleşmesi için gerekli ortam hazırlandıktan sonra tüccar ve zenginlerin Sinop'a gönderilmesini, gelmek istemeyenlerin devlet tarafından mal ve mülklerinin satın alınarak göçe zorlanmasını emretmesi<sup>24</sup> buna güzel bir örnektir.

Selçukluların zaferin akabinde ele geçirilen bölgelerde hakimiyetin güçlenmesi, demografik üstünlüğün sağlanması, imalat ve ticaretin artması, ilmî hayatın canlanması ve tarıma elverişli arazilerin işletilmesi gibi amaçlarla uyguladıkları sürgün politikası Osmanlı uygulamasının adeta önceki versiyonu gibidir. Zira Osmanlılar, Selçukluların fethedilen bölgelerden ve fethedilen bölgelere sürgün şeklinde iki yönlü uyguladıkları bu etkili idarecilik ananesini aynen devralarak kuruluştan itibaren devletin en temel politikalarından biri haline getirmişlerdir. Kuruluştan kısa bir süre sonra batı istikametinde sürdürülen genişleme ve yayılma politikasının devamı ele geçirilen şehirlerin, kasabaların ve köylerin reaya ile şenlendirilmesini ve arazinin tarıma açılmasını zorunlu kıldığı için sürgün,

<sup>20</sup> Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, c. II, Turan Neşriyat Yurdu Umumî Seri 3 (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969), 156; Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, 3. bsk, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Sa. 110 2 (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 130-31.

<sup>21</sup> Kemal Daşcıoğlu, *Osmanlı'da Sürgün: Osmanlı Devleti'nin Sürgün Siyaseti (XVIII. Yüzyıl)* (Yeditepe, 2007), 30.

<sup>22</sup> Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, II:157.

<sup>23</sup> Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, 2. bsk, c. II, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, II. dizi; sa: 11 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 497.

<sup>24</sup> İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye fi'l-Umuri'l-Ala'îye (Selçuk Name)*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı), I/174-175; Osman Turan, "Keykâvus I", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: M.E.B, 1977), 6/635-636.

Osmanlı iskân politikasının en temel unsuru olmuştur.

1354'te Gelibolu'yu ele geçiren Süleyman Paşa'nın "bu taraftan feth olan hisârlara, vilâyetlere ehl-i İslâm'dan çok adam gerekdir bu feth olan hisârlar için içine komağa<sup>25</sup>" diyerek babası Orhan Gazi'den bölgenin iskân edilmesini istemesi üzerine 1357 yılında gerçekleştirilen iskân<sup>26</sup>, Osmanlı'nın Rumeli'de yaptığı ilk iskân olarak tarihe geçmiş ve bu tarihten sonra yeni fetihler yeni iskânları takip etmiştir. Bu ilk uygulamadan sonra çok eski bir geçmiş olan sürgün vasıtasıyla iskânı Selçuklu ve diğer Türk devletlerinden hatta Bizans'tan alan Osmanlı Devleti, bu devletlerin tecrübelerinden istifade ederek<sup>27</sup> iskânı dolayısıyla sürgünü sistematik bir hale getirmiş ve büyük bir intizam içinde gerçekleştirdiği başarılı iskânlarla kudretini ortaya koymuştur.

Kuruluş ve yükselme dönemlerinde istikrarlı bir çizgi takip eden fetih politikasının paralelinde kapsamlı ve sistemli bir iskân politikası geliştiren Osmanlı, bir bölgenin hakimiyet altına alınmasından sonra derhal oranın tahririni yaptırarak bölgenin gelir kaynaklarını ve nüfus yapısını tespit etmiştir. Bu ön hazırlıktan sonra Müslüman Türk nüfusun iskânı için gerekli alt yapıyı hazırlayan daha sonra da bölgenin büyüklüğüne, konumuna, önemine ve insanları cezbetmesine<sup>28</sup> göre sürgün yoluyla iskânın yolunu açan devlet, fetihler devam ettiği sürece aynı iskân siyasetini uygulamıştır. Anadolu'dan özellikle Balkanlar'a yapılan bu dışa dönük iskânın haricinde devletin imparatorluk vasfını kazandığı II. Mehmed (1444-1446, 1451-1481) zamanında Bizans İmparatorluğu'nun payitahtı İstanbul'un ve Trabzon Rum İmparatorluğu'nun payitahtı Trabzon'un ele geçirilmesinden sonra bu iki önemli şehrin her anlamda Osmanlı damgasını taşıyan bir merkez haline gelmesi için de sürgün yoluyla iskân siyaseti etkin bir şekilde uygulanmıştır.

Fethiyle kendisini ve devletini dünya ve Türk-İslam tarihinde eşsiz bir konuma taşıyan yeni başkentini kültürel, dinî, ilmî ve iktisadî<sup>29</sup> bir merkez

<sup>25</sup> Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Târîhi* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332), 49.

<sup>26</sup> Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-nümâ Neşrî Tarihi*, c. I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, no. 2 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949), 180.

<sup>27</sup> Ömer Lûtfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi: Osmanlı Devlet Arşivleri Üzerine Tetkikler-Makaleler*, İstanbul Üniversitesi Rektörlük Yayın 4214 (İstanbul, 2000), I/533.

<sup>28</sup> Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler*, 257.

<sup>29</sup> İstanbul zapt edildiği sırada iktisadî bir merkez olma özelliğini ve eski hinterlandını çoktan kaybetmiş, Venedik ve Cenovalıların iktisadî baskı ve istismarına uğramış, işgal ve tahripelere maruz kalmış, nüfus bakımından boşalmış harap bir şehirdi. *İstanbul Vakıfları*

yapmak isteyen II. Mehmed, fethin akabinde hemen şehrin imar ve iskânını emretmiştir. Bir taraftan mümkün olduğu kadar az tahribatla ele geçirmeyi hedeflediği şehrin yeniden inşasına ve harap olan yerlerin imarına yönelik emirler verirken diğer taraftan boş kalmasını istemediği şehrin iskânına yönelik tedbirler almıştır. Bu çerçevede ilk olarak kendisini tanımaları ve vergi ödemeleri şartıyla şehir halkına can ve mallarının korunacağı güvencesini veren fermanlar yayınlamış<sup>30</sup>, oraya buraya kaçan şehir halkına da belli bir zaman içinde geri dönmeleri şartıyla şehirde yerleşme izni vermiş, vergi muafiyeti tanımış ve evler tahsis etmiştir.<sup>31</sup> Hums-i sultânî olarak kendi payına düşen savaş esirlerine yüksek bir gündelik (altı akçe) ile şehrin yeniden imar ve inşasında çalışarak hem fidyelerini ödeme hem de maişetlerini sağlama imkanı vermiş<sup>32</sup> ve bunlara da evler tahsis ederek Haliç'in kenarında Fener semtine yerleştirmiştir.<sup>33</sup> Soylu Rum esirlerinin fidyesini veren, şehirden kaçan büyük bir Hristiyan alimini (Gennadios<sup>34</sup>) Edirne civarında saklandığı evde buldurarak huzuruna getirttiğinde ve sonrasında büyük iltifatlarda bulunan hatta Aralık 1453'te onu patriklik makamına getiren<sup>35</sup> II. Mehmed, yeni başkentini çok parlak bir merkez yapmak için esirinden soylusuna varıncaya kadar Bizans döneminden kalma her türlü insan kaynağını kullanmaya büyük özen göstermiştir.

İstanbul'un imar ve iskânında eski sakinleri ile yetinmeyen ve şehrin nüfusunu artırmak isteyen<sup>36</sup> sultan, ülke geneline fermanlar göndererek şehre yerleştirilmek üzere Anadolu ve Rumeli'den aileler gönderilmesini emretmiştir. Âşıkpaşazâde'nin "*Cemi' vilâyetine kullar gönderdi. "Hâtırı olanlar gelsin evler, bağlar, bağçeler, mülkler verelim" dediler. Ve her kim*

*Tahrîr Defteri 953 (1546) Târîhli*, nşr. Ömer Lütfî Barkan, Ekrem Hakkı Ayverdi (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1970), XII.

<sup>30</sup> Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler*, 258.

<sup>31</sup> Halil İnalçık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*, İSAM Yayınları 70 (Ankara: İSAM, 2010), 167.

<sup>32</sup> Selâhattin Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmet'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu), 106.

<sup>33</sup> İnalçık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*, 167.

<sup>34</sup> Çok sevilen ve saygı gösterilen âlim bir papaz olan Gennadios Skholarios, imparatorun Batı'yı harekete geçirmek için papa ile imzaladığı kiliselerin birleşmesi esasına göre Ayasofya'da düzenlendiği ilk ayinde (12 Aralık 1452) hazır bulunmuş fakat Latinler'e karşı kin ve nefret besleyen halk kitlesi ve birçok papazla bunu protesto etmiştir. İnalçık, 166. Ayrıca bkz. Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmet'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, 54-55.

<sup>35</sup> Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmet'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, 107.

<sup>36</sup> Heath W. Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583*, çev. Demet Lowry- Heath Lowry (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1981), 29.

geldiyse verdiler. Bu şehri ma'mûr ettiler. Pâdişâh yine emrettikim ganîden ve fakirden evler sürdüler. Ve her vilâyetin subaşlarına ve kadılarına adamlar gönderdiler. Anlar dahi mübalağa evler sürdüler ve bu gelen halka dahi evler verdiler.<sup>37</sup> ifadelerinden şehre önce gönüllü olanların, bu kâfi gelmeyince de sürülenlerin iskân edildiği<sup>38</sup>, gelenlerde Müslüman olma şartının aranmadığı ve bazılarının zengin, tüccar ve zanaatkar olmasının istendiği<sup>39</sup> anlaşılmaktadır. Şehrin özellikle ticarî bir merkez olması için yapılan sürgünler daha sonrasında da devam etmiş, bu çerçevede Mora<sup>40</sup>, Amasra, Trabzon, Midilli<sup>41</sup>, Foça, Karaman<sup>42</sup> ve Kefe ele geçirildikten sonra burada yaşayan gayrimüslim<sup>43</sup> tüccar, zanaatkar ve esnaf İstanbul'a sürülerek çeşitli semtlere yerleştirilmiştir.<sup>44</sup> Şehrin bu şekilde artan nüfusunun ve sarayın yiyecek ihtiyacının karşılanması için de Sırp ve Mora seferlerinde ele geçen yerlerden çok sayıda çiftçi sürülerek İstanbul çevresindeki köylere yerleştirilmiştir.<sup>45</sup> Harp sahalarından aileleriyle birlikte İstanbul'a sürülen köleler de her türlü örfi vergiden ve hizmetten muaf tutularak cephaneyi ordu sefere çıkarken dışarı çıkarmak, gelen otları hassa ambarlara yığmak, Bayezid Camii'nin avlusunu haftada iki kere süpürüp temizlemek<sup>46</sup> ve mirî balıkları tuzlamak gibi şehrin içinde bazı hizmetleri yapmakla mükellef tutulmuşlardır.<sup>47</sup> II. Mehmed zamanında yapılan bu sürgünlerle İstanbul

<sup>37</sup> Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Târîhi*, 146; Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, haz. A. Mertol Tulum (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti), 67; Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-nümâ Neşrî Tarihi*, haz. Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu), II/708.

<sup>38</sup> *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, XIII.

<sup>39</sup> "her şehirden ve her memleketten bir mikdâr-ı ma'dûd, ad ile meşhur hâceler geldiler...anların için âlî bezzâzistân ve çârsûlar ve bâzârgâhlar...yaptırdı", Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, 67.

<sup>40</sup> Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583*, 30.

<sup>41</sup> Lowry, 30.

<sup>42</sup> Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Târîhi*, 173; Şemsüddin Ahmed b Süleyman Kemalpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter*, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, no: 5 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957), 276.

<sup>43</sup> Robert Mantran, *XVI.-XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Eren, 1991), 45. Sürülen gayrimüslimlerin eşrafı, sanatkarı ve varlıklı tüccarı İstanbul'a, diğerleri civardaki köylere yerleştirilmiştir. *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, XIV.

<sup>44</sup> Bkz. *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, XV-XVI.

<sup>45</sup> Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler*, 259. "Kılıcı ile fethettiği memalik-i küffardan sebâyâyı üsârâyı getirtip etrâf-ı İstanbul'a kondurup köyler ve mezâri' vaz' etti.", Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, 75. Ayrıca bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu Şekilleri", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 1 (1939), 38-39.

<sup>46</sup> Ahmet Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (961-1000)*, Tarih-i Osmanî Encümeni Külliyyatı 6 (İstanbul, 1333), 94.

<sup>47</sup> *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, XIV.



nüfusu istenen seviyeye ulaşmış ancak, şehrin ilmî, ticarî ve kültürel seviyesi hep bir adım daha ileriye taşınmak istendiği için sonraki dönemlerde de sürgünler devam etmiştir. Nitekim I. Selim (1512-1520) de Çaldıran ve Ridâniye Savaşlarından sonra Tebriz ve Kahire'den yaptığı sürgünlerle dizlerinde büyüdüğü ve yüzünün şeklini unutmadığı<sup>48</sup> dedesinin İstanbul'u bir cazibe merkezi yapma siyasetini yarım asır sonrasında da devam ettirmiştir.

Bir başka Rum hanedanının (Komnenos) payitahtı olan Trabzon'un fethinden sonra da şehrin iskânı için Trabzon'dan ve Trabzon'a olmak üzere iki yönlü sürgün gerçekleştirilmiştir. Trabzon'dan ilk planda Osmanlı ordusunun karadan ve denizden kuşattığı şehri müdafaayla bir sonuç elde edemeyeceğini ve hamisi Uzun Hasan'dan bir yardım alamayacağını anlayarak şehri ve kaleyi<sup>49</sup> fazla kan dökülmeden teslim eden İmparator David Komnen, ailesi, hanedan üyeleri, maiyeti halkı ve asillerle birlikte İstanbul<sup>50</sup> ve Edirne üzerinden Serez'e sürülmüştür. Burada kendisine yıllık üç yüz bin akçelik<sup>51</sup> yüksek gelir getiren bir has tahsis edilen imparator, Uzun Hasan'ın zevcesi olan yeğeni Despina tarafından kendisine gönderilen mektupları ele geçiren sultanın bunu, Osmanlı'ya karşı düşmanca bir tutum sergileyen Uzun Hasan ile gizli muhaberede buldukları şeklinde değerlendirmesi üzerine biri Müslüman olan dört oğlu ve yeğeni Aleksî ile birlikte önce Edirne Kalesi'ne hapsedilmiş (26 Mart 1463), yedi ay sonra da öldürülmüştür.<sup>52</sup> Lowry, Trabzon'dan ikinci planda şehirden ve çevresinden seçilen bin beş yüz kadar genç erkek ve kadının sürüldüğünü, bunlardan sekiz yüz erkeğin yeniçeri ocaklarında eğitilmek, geri kalanların da sultanın özel hizmetinde kullanılmak üzere İstanbul'a gönderildiğini zikretmektedir.<sup>53</sup> Barkan ise yerli halktan bilhassa şehir sakinlerinin büyük bir kısmının İstanbul'a, eski Hıristiyan siphahilerin bir çoğunun da Rumeli'ye

<sup>48</sup> Feridun Emecen, "Selim I", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 407.

<sup>49</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 8. Baskı, c. II, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, sa. 16 (Ankara: TTK, 1998), 55.

<sup>50</sup> Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583*, 26, 35-36; Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ Neşri Tarihi*, II/752; Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, 110.

<sup>51</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II:56.

<sup>52</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/56-57; İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (Türkiye Yayınevi, 1971), 2/295-296; Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583*, 26.

<sup>53</sup> Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583*, 36.

sürüldüğünü zikretmektedir.<sup>54</sup> Eski Hıristiyan sipahilerin bir kısmı da kendilerine tabi olanlarla birlikte Anadolu'nun çeşitli yerlerine sürülmüş, bunların yerlerine de bir taraftan Trabzon'a yakın olan Tokat, Çorum, Amasya, Samsun ve Bafra<sup>55</sup> gibi şehirlerden Müslüman Türk halk, diğer taraftan da Arnavutluk'tan bazı asilzâde ve asker aileleri ile Torul'un eski gayrimüslim sipahileri yerleştirilmiştir.<sup>56</sup> Arnavutluk'ta zararlı siyasî faaliyetlere girişme ihtimali bulunan eski aristokrat ailelerinden oluşan kalabalık bir zümrenin muhitlerinden ve yurtlarından koparılmasıyla hem Arnavutluk'un Osmanlı hakimiyetinde kalmasına engel teşkil edecek unsurlar bertaraf edilmiş hem de şehirden sürgün edilenlerin yerleri doldurulmuştur.<sup>57</sup> Yine bu yolla kısa zamanda Osmanlı tımar sistemi içinde eriyen eski soy ve toprak asillerinin hem mukavemet ve takati kesilmiş hem de devlete daha fazla bağlı muti kullar haline gelmeleri sağlanmıştır.<sup>58</sup> İmparatorluğun teşekkülü devrinden itibaren rakip bir siyasî güç olarak algılanan Anadolu beylerine de Rumeli'de dirlik ve vazife vererek onları sıradan askerî liderler haline getiren aynı zamanda da onlarla askerî ve idarî kadrolarını takviye eden<sup>59</sup> Osmanlı, bu etkili idarecilik ananesini sonraki dönemlerde de devletin siyasî ve içtimaî emniyetini sağlamak için sıkça kullanmıştır.

1473'te Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın (1452-1478) mağlup edildiği Otlukbeli Savaşı'ndan sonra da zincire vurularak sultanın huzuruna getirilen esirlerden<sup>60</sup> bilginler, sanatkârlar, bir işte mahir olanlar ve zanaatkarlar affedilerek İstanbul'a gönderilmiştir. Irak-ı Acem ileri gelenlerinden Kadı Mahmud Şureyî, Uzun Hasan'ın nişancısı Seyyid Mehmed

<sup>54</sup> Ömer Lûtfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15, sy 1-4 (1953): 218-20.

<sup>55</sup> Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, 1991), 3.

<sup>56</sup> Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", 1953, 220-23.

<sup>57</sup> Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler*, 266.

<sup>58</sup> Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", 1953, 222-23.

<sup>59</sup> Barkan, 214.

<sup>60</sup> Tursun Bey, on binin üzerinde, Oruç b. Âdil iki binden ziyade, Âşıkpaşazâde ve Neşrî ise üç bin miktarı esirin sultanın huzuruna getirildiğini zikretmektedir. Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, 166; Oruç b. Âdil, *Oruç Beğ Tarihi*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat), 109; Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat), 260; Mevlânâ Mehmed Neşrî, *Cihânnümâ*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat), 326.

Münşî ve imamı Mevlâna Kadı Ali<sup>61</sup> gibi nice bilgin ve sanatkâr İstanbul'a gönderilerek devlet hizmetine alınmış, baba tarafından Timur'a, anne tarafından Uzun Hasan'ın dedesi Bayındırlı Osman Bey'e ulaşan<sup>62</sup> Mirza Mehmed Bakır, Mirza Muzaffer ve Mirza Zeynel<sup>63</sup> gibi emirzadeler de sürülerek Amasya Kalesi'nde hapsedilmişlerdir.<sup>64</sup> Bunların haricinde Akkoyunlu kuvvetlerinden esir edilen beş bin<sup>65</sup> kişi ile yüz yetmiş komutan da zincire vurularak İstanbul'a gönderilmiştir.<sup>66</sup> Bu vesileyle yine bir taraftan İstanbul'un dinî, ilmî ve iktisadî merkez olma potansiyeli artırılırken diğer taraftan da düşük profilli dahi olsa kendilerine rakip olacak siyasî bir kuvvet ve aristokrasinin teşkiline sürgünle set çekilmiştir.

### C. Tebriz Sürgünü

Şah İsmail'i (1501-1524) 23 Ağustos 1514'te Çaldıran Ovası'nda kesin bir mağlubiyete uğratan I. Selim, Çaldıran'da iki gün kalmış, bu süre zarfında da büyük bir divan toplayarak tebrikleri kabul etmiş, esirlerin öldürülmesini<sup>67</sup>, şehitlerin gömülmesini ve fetihnameler gönderilmesini emretmiştir.<sup>68</sup> Safevîlerin esir tuttuğu Sünnî alimleri, sanatkarları ve devlet adamlarını serbest bıraktıran padişah, esirler arasında bulunan Kadızâde Mevlânâ Erdebîlî'yi de İdris-i Bitlîsî'nin "oğlum ve talebem" diyerek affı için ricacı olması üzerine bağışlayarak kendisine zincirde on sekizinci esir olmasından dolayı 18 akçe ulufe tahsis etmiştir.<sup>69</sup> Hakeza askere bahşiş

<sup>61</sup> Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmet'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, 323.

<sup>62</sup> Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 260; Mevlânâ Mehmed Neşrî, *Cihânnümâ*, 326.

<sup>63</sup> Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmet'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, 323.

<sup>64</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar Dairesi Bşk), III/134-135.

<sup>65</sup> Tursun Bey, üç binden fazla esirin İstanbul'a gönderildiğini, Hoca Sadettin ise ordu ile birlikte götürülen üç bin esirin her konakta dört yüzünün öldürüldüğünü zikretmektedir. Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, 167; Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, 1999, III:135.

<sup>66</sup> Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmet'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, 323.

<sup>67</sup> İbrahim Hakkı Çuhadar, "Sucûdî'nin Selim-Nâmesi" (Yüksek Lisans, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988), 55; Keşfî Mehmet Çelebi, *Keşfî'nin Selim-nâmesi*, haz. Şefaettin Severcan (Kayseri: Can Ofset, 1995), 113; Feridun Ahmed Paşa, *Mecmua-i Münşeât-ı Feridun Bey* (İstanbul, 1274), 1/462.

<sup>68</sup> Çuhadar, "Sucûdî'nin Selim-Nâmesi", 56.; Haydar Çelebi, *Haydar Çelebi Ruznâmesi* (İstanbul: Tercüman), 144-145; Celâl-zâde Mustafa, *Selim-Nâme*, haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar (İstanbul: M.E.B), 248-249; Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar Dairesi Bşk), IV/218; Feridun Ahmed Paşa, *Mecmua-i Münşeât-ı Feridun Bey*, 1/403; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kitâbü't-Târîh-i Kühü'l-Ahbâr*, haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ahmet Gül, İbrahim Hakkı Çuhadar (Kayseri: Erciyes Üniversitesi), I. Cilt II. Kısım/1107.

<sup>69</sup> Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, II. Baskı, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü Yayınları, No: 2 (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü, 1992), 75.

dağıtan, gerekli taltif ve terfilere de yapan padişah, üçüncü gün Tebriz'e hareket etmiştir.<sup>70</sup> 16 Recep 920/6 Eylül 1514'te<sup>71</sup> Tebriz yakınlarındaki Sürhab'a gelen padişah, burada ulema, eşraf, tüccar ve halk tarafından büyük bir coşkuyla karşılanmıştır.<sup>72</sup> Padişahı karşılayanlar arasında Timurlu hükümdarı Hüseyin Baykara'nın (1470-1506) oğlu Bedüzzaman Mirza da bulunmuştur.<sup>73</sup>

Babalarının vefatı üzerine kardeşi Muzaffer Hüseyin ile birlikte Horasan tahtına çıkan Bedüzzaman Mirza, kısa bir süre sonra ülkesine hücum eden Özbek hükümdarı Muhammed Şeybanî'nin Herat merkezli Timurlu Devleti'ne son vermesiyle (1507) hem tahtından hem de ülkesinden olarak Şah İsmail'e sığınmıştır.<sup>74</sup> Şah tarafından iyi karşılanan<sup>75</sup> ve kendisine yıllık bir gelir ile Tebriz yakınlarında büyük bir arazi tahsis edilen Bedüzzaman Mirza, yedi yıl şahın yanında kalmış, Çaldıran zaferinden sonra da I. Selim'e bağlılığını bildirmiştir. Zaferin akabinde şahın merkezine giren I. Selim'in huzuruna çıkarak itaatini bildiren Bedüzzaman Mirza'ya hükümdar muamelesi yapılmıştır. I. Selim, onun tahta çıkmış bir hükümdar olduğu için huzuruna merasimle çıkarılmasını ve tahtının yanına konulan bir kürsüye oturtulmasını istemiştir. Bedüzzaman Mirza'yı ayakta karşılayan I. Selim, sohbet esnasında ona "Şah İsmail'i bertaraf ederek ülkesini Osmanlı topraklarına katma, akabinde de Horasan hatta Hind ve Sind'i ele geçirme" kendisini de "tahtına sultan, Herat'a han" yapma niyetinde olduğunu söylemiştir. Buna son derece memnun olan Bedüzzaman Mirza'yı hilatler ve hediyelerle onurlandıran<sup>76</sup> padişah, günde bin akçe ulufe tahsis ederek<sup>77</sup>

<sup>70</sup> Celâl-zâde Mustafa, *Selim-Nâme*, 248-249; Feridun Ahmed Paşa, *Mecmua-i Münşeât-ı Feridun Bey*, 1/403-404; Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, IV/218.

<sup>71</sup> Haydar Çelebi, *Haydar Çelebi Ruznâmesi*, 145; Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, III/220; Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Kitâbü't-Târîh-i Kühü'l-Ahbâr*, I. Cilt II. Kısım/1108; Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, IV/220. Feridun Bey, padişahın Sürhab'a geliş tarihiyle ilgili 15 Recep (5 Eylül) ve 16 Recep olmak üzere iki farklı tarih vermektedir. Feridun Ahmed Paşa, *Mecmua-i Münşeât-ı Feridun Bey*, 1/404, 463.

<sup>72</sup> Çuhadar, "Sucûdî'nin Selim-Nâmesi", 56-57.; Celâl-zâde Mustafa, *Selim-Nâme*, 249; Feridun Ahmed Paşa, *Mecmua-i Münşeât-ı Feridun Bey*, 1/463.

<sup>73</sup> Lutfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osmân* (İstanbul, 1341), 235.

<sup>74</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II:269. Lutfi Paşa, Şah İsmail'in Horasan'ı Bedüzzaman Mirza'nın elinden gasben aldığını zikretmektedir. Lutfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, 236.

<sup>75</sup> Lutfi Paşa, şahın Tebriz'e getirterek Şâm-ı Gazan'da bir yer verdiği Bedüzzaman Mirza'yı yanında asker suretinde adam bulundurmaktan ve bir binit hayvanına binmekten menederek gideceği yere yaya gitme mecburiyetinde bıraktığını zikretmektedir. Lutfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, 236.

<sup>76</sup> Şükrî-i Bitlisî, *Selîm-nâme*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, No: 100 (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997), 185-87.

<sup>77</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Kitâbü't-Târîh-i Kühü'l-Ahbâr*, I. Cilt II. Kısım:1109.

İstanbul'a sürmüştür.<sup>78</sup> Padişahın 22 Recep'te<sup>79</sup> (12 Eylül) şahın Horasan'dan Tebriz'e sürdüğü "üstâdân-ı ehl-i hıref, tüccâr<sup>80</sup>, mütemevvilân ve sâir nâmdâr kimselerle" birlikte İstanbul'a sürülmesini emrettiği<sup>81</sup> Bedüzzaman Mirza, İstanbul'a gelmiş ancak 1517'de<sup>82</sup> vebaya yakalanarak burada hayatını kaybetmiştir. Sağlığında padişahın iltifatlarına mazhar olan Bedüzzaman Mirza, ölümünden sonra da Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabri civarında konuk edilme şerefine nail olmuştur.<sup>83</sup>

Tebriz'de padişahı karşılayanlar arasında Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi Hoca Sâdeddin Efendi'nin dedesi Hafız Mehmed ile babası Hasan Can da bulunmuştur. Akkoyunlu hükümdarı Yâkub Bey'in (1478-1490) yetiştirmesi ve özel hafızı olan Hafız Mehmed, Yâkub Bey'den sonra Rüstem Bey'in (1492-1497), Rüstem Bey'den sonra da yaşanan taht kavgalarından istifade ederek 1501'de Akkoyunlu Devleti'ni tarih sahnesinden silen Şah İsmail'in<sup>84</sup> hizmetine girmiştir. Şahın zoru ve baskısıyla sefere katılan ancak bir tepede üzerinde şahın diğer yakın adamlarıyla savaşın gidişatını seyreden Hafız Mehmed, şahın mağlup olması üzerine Tebriz'e kaçmış<sup>85</sup>, padişahın şehre girmesinden sonra da huzuruna çıkarılarak iltifatlarına mazhar olmuştur. Padişah, şehzade iken methini duyduğu Hafız Mehmed'in kıraatini ve sesini çok beğenerek onu ailesiyle birlikte İstanbul'a sürmüştür. İstanbul'a getirdiği Hafız Mehmed'e günlük kırk beş akçe, oğlu Hasan Can'a da günlük elli akçe ulufe tahsis eden<sup>86</sup> padişah, has harem kulları arasına kattığı Hasan Can'a ayrıca kendisinin doğrudan sohbetinde bulunma şerefini de bahşetmiştir.<sup>87</sup> I. Selim'in Mısır seferine katılan ve Mercidâbık'tan (1516) sonra Memlûklülere son darbeyi vurmak için Halep, Humus, Şam ve Kudüs üzerinden Mısır'a giden padişahla birlikte Kudüs'e giren Hafız Mehmed, ziyaret edilen kutsal mekanlarda padişahın has hafızı olarak aşr-ı şerif

<sup>78</sup> Haydar Çelebi, *Haydar Çelebi Ruznâmesi* (İstanbul: Tercüman), 81; Feridun Ahmed Paşa, *Mecmua-i Münşeât-ı Feridun Bey*, 1/463.

<sup>79</sup> Celâl-zâde, Bedüzzaman Mirza'nın 23 Recep'te Horasan'dan gelen erbâb-ı hırefle birlikte sürgün edildiğini zikretmektedir. Celâl-zâde Mustafa, *Selim-Nâme*, 250.

<sup>80</sup> Haydar Çelebi, *Haydar Çelebi Ruznâmesi*, 146.

<sup>81</sup> Feridun Ahmed Paşa, *Mecmua-i Münşeât-ı Feridun Bey*, 1:463.

<sup>82</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II:269. Gelibolulu Mustafa Âlî "İstanbul'a geldiği gibi vebaya giriftâr" olduğunu zikretmektedir. Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Kitâbü't-Târîh-i Kühü'l-Ahbâr*, I. Cilt II. Kısım:1109.

<sup>83</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, 1999, IV:224; Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Kitâbü't-Târîh-i Kühü'l-Ahbâr*, I. Cilt II. Kısım:1110.

<sup>84</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, 1999, IV:126.

<sup>85</sup> Hoca Sadettin Efendi, IV:211.

<sup>86</sup> Başkanlık Osmanlı Arşivi BOA, "Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri (TS.MA.d)" (t.y.).

<sup>87</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, 1999, IV:127.

okuma şerefine de nail olmuştur. I. Süleyman zamanında da padişahın iltifatlarına mazhar olan Hafız Mehmed, günlük yetmiş akçe ulufe almanın yanında padişahın mutfağından her gün bir sofraya yemek ve ekmek alma, hayvanının arpasını da saraydan karşılama haklarına sahip olmuştur.<sup>88</sup>

Tebriz'de sekiz dokuz gün kalan I. Selim, devlet erkani ve özellikle yeniçerilerin ısrarı üzerine dönüş emrini vermeden önce Tebriz'de bulunan sanatkârlardan, alimlerden, tacirlerden, zenginlerden, hüner sahibi<sup>89</sup> kişilerden, ileri gelen Sünnîlerden<sup>90</sup> ve önde gelen beylerden seçilen bin kadar nitelikli insanın ev halkları, mal ve eşyalarıyla birlikte<sup>91</sup> İstanbul'a sürülmesini emretmiştir. Dönem ve yakın dönem Osmanlı kroniklerinde sürgün defterine yazılanların isimleri konusunda Bedüzzaman Mirza, Hafız Mehmed ve Hasan Can gibi farklı özellikleriyle tarihe geçmiş birkaç kişinin dışında bir bilgi bulunmamaktadır. Kronikler, sefer ve zafer merkezli anlatım tarzlarının gereği ve sayıca göç emri verilenlerin çokluğu gibi sebeplerle sürülenlerin isimlerini zikretmemiş ama sürülenlerin nitelikli insanlar olduğunu zikretme hususunda birleşmişlerdir. Çaldıran Seferi'ne katılan Şükrî-i Bitlisî sürülenlerin kalifiye elamanlar olduğunu "Her sanat ve hüner ehlinden, yetmiş alimlerden, mahir tacirlerden ve varlıklı zenginlerden imkân dahilinde herkes İstanbul'a sürüldü.<sup>92</sup>" ifadeleriyle dile getirmiştir. Şükrî gibi manzum bir eser kaleme alan Hadîdî de bunu "İşinde orta ve yüksek nitelikli olanlar ile bütün alimler/tacirler ve sanatkârlar İstanbul'a sürüldü.<sup>93</sup>" şeklinde ifade etmiştir. Hakeza *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*'da ismi bilinmeyen müellif "ehl-i hırfetten nice âdemin<sup>94</sup>", Lutfi Paşa "tüccardan ve ehl-i sanâyi'den yaklaşık iki yüz hanenin<sup>95</sup>", Celâl-zâde Mustafa Çelebi "bir miktar işinin ehli sanat erbabı ile yetmiş alim ve üstadın<sup>96</sup>", Feridun Ahmet Bey "Tebriz'in namılı üstadlarının<sup>97</sup>", Hoca Sâdeddin Efendi "bin kadar sanatçı ve önde gelen anlı şanlı beyin<sup>98</sup>", Gelibolulu Mustafa Âlî de "bin hane

<sup>88</sup> Hoca Sadettin Efendi, IV:306.

<sup>89</sup> Şükrî-i Bitlisî, *Selîm-nâme*, 184.

<sup>90</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I. Cilt II. Kısım:1109.

<sup>91</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, 1999, IV:223.

<sup>92</sup> Şükrî-i Bitlisî, *Selîm-nâme*, 184.

<sup>93</sup> Hadîdî, *Hadîdî Tarihi*, 1. bs, Bilge Kültür Sanat, yayın no: 629 (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015), 363.

<sup>94</sup> *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, Marmara Üniversitesi Yayınları, no. 510 (İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 1992), 137.

<sup>95</sup> Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, 237.

<sup>96</sup> Celâl-zâde Mustafa, *Selîm-Nâme*, 250.

<sup>97</sup> Feridun Ahmed Paşa, *Mecmua-i Münşeat-ı Feridun Bey*, 1:405.

<sup>98</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, 1999, IV:223.

ashâb-ı hıref ve Sünnî-mezhep a'yânın<sup>99</sup> İstanbul'a sürüldüğünü zikretmiştir.

Osmanlı kroniklerinin haricinde 7-27 Safer 921/23 Mart-12 Nisan 1515 tarihli Farsça defter de tabip, kehhâl (göz tabibi), hakkâk (oymacı), attâr (güzel kokulan satan), habbâz (ekmekçi), bezzâz (kumaş satan), kardger (bıçakçı), sûzen-ger (dikiş iğnesi yapan), zer-ger (kuyumcu), sarraf, zer-bâf (sırmalı kumaş dokuyan), nakkaş (bezekçi), sîm-keş (gümüş işleyen), şemşîr-ger (kılıççı), zer-dûz (sırma işleyen), sebed-dûz (sepet yapan) pûlâd-ger, abâî-bâf (aba dokuyan), basma-ger, hayyât (terzi), kazzâz (ipek işleyen), serrâc-ger (koşum ve eyer takımı yapan), tacir ve katip gibi bilim, sanat, zanaat ve servet sahibi nitelikli insanların İstanbul'a sürüldüğünü<sup>100</sup> arşiv bağlamında destekleyen veriler sunmuştur. Sürülenlerin büyük bir kısmı ulufe alan cemaatler kapsamında değerlendirilmiş, bunlar içinde de mutribân (çalışıcılar) cemaatine mensup yirmi beş akçe ulufe alan bir kemañeî, yirmi akçe ulufe alan bir gûyende ve on akçe ulufe alan<sup>101</sup> bir başka mutribân sürgünün mesleki bağlamda çok geniş bir yelpazede yapıldığının göstergesi olmuştur. Sürülenlerin meslekleri dikkate alındığında ulufe alanların daha ziyade kâtip, sanat ve zanaat sahibi kimseler, ulufe almayanların ise servet sahibi kimseler olduğu görülmüştür. İsimleri dikkate alındığında da etnik kökenlerinin Türk, mezheplerinin ise Sünnî veya Şîî olduğu anlaşılmıştır.<sup>102</sup>

Osmanlı kronikleri nitelikli insanların İstanbul'a sürüldüğü ortak paydasında birleşseler de kaç kişinin sürüldüğü noktasında farklı sayılar vermişlerdir. Sefere katılan Şükrî imkân dahilinde her nitelikli insanın<sup>103</sup>, Hadîdî "Cemî'i hâceğî vü pîşe-kârın<sup>104</sup>", Celâl-zâde Mustafa Çelebi "bir mikdâr hâce ve üstâdın<sup>105</sup>", Feridun Ahmet Bey de "Bedüzzaman Mirza ile Tebriz'de olan Horasan'ın meşhûr ve hüner-mend erbâb-ı hırefin ve Tebriz'in dahi benâm üstâdların bi'l-cümle<sup>106</sup>" sürüldüğünü zikrederek sayı vermemiştir. Lutfi Paşa "tüccârdan ve ehl-i sanâyi'den iki yüz hâne mikdârının<sup>107</sup>

<sup>99</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Kitâbü't-Târîh-i Kühü'l-Ahbâr*, I. Cilt II. Kısım:1109.

<sup>100</sup> Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler*, 325-33.

<sup>101</sup> BOA, "TS.MA.d".

<sup>102</sup> Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler*, 333.

<sup>103</sup> Şükrî-i Bitlisî, *Selîm-nâme*, 184.

<sup>104</sup> Hadîdî, *Hadîdî Tarihi*, 363.

<sup>105</sup> Celâl-zâde Mustafa, *Selîm-Nâme*, 250.

<sup>106</sup> Feridun Ahmed Paşa, *Mecmua-i Münşeât-ı Feridun Bey*, 1:405.

<sup>107</sup> Lutfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, 237.

sürüldüğünü ifade ederek bu konuda en düşük sayıyı vermiştir. Hoca Sâdeddin Efendi “sanatçılardan ve önde gelen anlı şanlı beylerden bin kadarının<sup>108</sup>”, Gelibolulu Mustafa Âlî de “ashâb-ı hıref ve Sünnî-mezheb olan a'yân-ı zî-şeref bin hânenin<sup>109</sup>” İstanbul'a sürüldüğünü zikrederek en yüksek sayıyı vermiştir. 12 Nisan 1515 tarihli Farsça defterde de daha önce Muhammed Ağa ile İstanbul'a gönderilen üstat... ve dikicilerin haricinde Tebriz'den İstanbul'a sürülenlerin üç sefer tertiplenerek gönderildiği, ilkinde 23, ikincisinde 8, üçüncüsünde de 87 nefer olmak üzere toplam 118 neferin sürgün edildiği belirtilmiştir.<sup>110</sup> Arslan'ın verdiği bilgilerden İstanbul'a daha önce de en az bir sürgünün yapıldığı ve nefer olarak verilen sayının kroniklerin verdiği hane sayının oldukça gerisinde kaldığı görülmüştür. Bu konuda, anlattıklarını olayların şahidi olan<sup>111</sup> ve sürgüne tabi tutulan dedesi Hafız Mehmed'e dayandıran Hoca Sâdeddin Efendi'nin verdiği sayı, bilgi kaynağının birinci elden bilgiye sahip içerdekilerden biri olması ve diğer kroniklerde de en çok zikredilen sayı olması hasebiyle ön plana çıkmıştır.

Hoca Sâdeddin Efendi'nin sürgününün nasıl yapıldığı konusunda verdiği kısa detaylar da bilgi kaynağının özgünlüğünü bir kez daha ön plana çıkarmıştır. Şükrî ve Lutfi Paşa'nın hiç değinmediği, Hadîdî'nin “Koşup kullar sürer İstanbul'a<sup>112</sup>”, Celâl-zâde Mustafa Çelebi'nin “üzerlerine kullar konulub<sup>113</sup>”, Feridun Ahmet Bey'in de “bazı kapı kulları koşulub<sup>114</sup>” şeklinde iki üç kelime ile özetlediği bu konuyu Hoca Sâdeddin Efendi “Bu yolculukta ulu beylerden birini de onları koruyup götürmek için görevlendirdi. Onlara yolculukta ne gerekse, at, katır, eşek gibi bütün gereksinimlerini, ücret ve yol harçlıklarını da verdi.<sup>115</sup>” şeklinde daha detaylı anlatmıştır. Burada “Bir mikdâr mehere-i erbâb-ı sinâ'at, mahrûse-i İstanbul'a sürgün ta'yîn olunmak husûsuna fermân-ı âlî-şân-ı pâdişâh<sup>116</sup>” çıktıktan sonra görevli tayini, sürgün araçları ve yol masrafları gibi klasik bir sürgünün bileşenleri çok kısa olarak zikredilmiştir. Hoca Sâdeddin Efendi'nin zikrettiği bu hususları, Gelibolulu Mustafa Âlî de “cümlesinin esb ü ester ve mühimmât-ı seferleri gördürölüp vilâyet-i Rûm'a vâsıl olunca bir emîr me'mûr ve ol cümlelerin sıyânetine nâm-

<sup>108</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, 1999, IV:223.

<sup>109</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Kitâbü't-Târîh-i Kühü'l-Ahbâr*, I. Cilt II. Kısım:1109.

<sup>110</sup> Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler*, 333.

<sup>111</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, 1999, IV:211.

<sup>112</sup> Hadîdî, *Hadîdî Tarihi*, 363.

<sup>113</sup> Celâl-zâde Mustafa, *Selim-Nâme*, 250.

<sup>114</sup> Feridun Ahmed Paşa, *Mecmua-i Münşeât-ı Feridun Bey*, 1:405.

<sup>115</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, 1999, IV:223-24.

<sup>116</sup> Celâl-zâde Mustafa, *Selim-Nâme*, 250.



zed ve fermân-ber kılındı<sup>117</sup>” şeklinde ifade ederek onun anlatımını bir kez daha desteklemiştir. 12 Nisan 1515 tarihli Farsça defterde de sürgünün Menteşe mirlivası, zu’amâ ve erbâb-ı tımar eliyle yapıldığı ifade edilerek tayin edilen görevlilere açıklık getirilmiştir.<sup>118</sup>

Osmanlı kroniklerinin geneli bu toplu sürgünün niçin yapıldığına dair net açıklamalar yapmamıştır. Kroniklerin genelinde sürgünün niçinliğine dair net ifadeler bulunmasa da zımnî ifadeler tekrarlanmaya gelmiştir. Zira kroniklerin pîşe-kâr, ehl-i sanat, ehl-i sanâyi, erbâb-ı sına’at, sanatçı ve ashâb-ı hıref gibi ifadelerle tanımladığı başta çinicilik üzere, Osmanlı coğrafyasında geliştirilmek istenilen bazı sanat kollarına<sup>119</sup> mensup nitelikli insanların, alimlerin, tacirlerin, zenginlerin ve yönetici profiline sahip beylerin İstanbul’a sürüldüğüne dair verdiği bilgiler, sınaî, ilmî, ticarî, iktisadî, siyasî ve sanatsal anlamda gelişme ve ilerleme kaydetme amacıyla sürgünün yapıldığına dair zımnî veriler olmuştur. Kroniklerin verdiği bilgiler aynı zamanda savaşta galip gelenin elde ettiği bu haklı kazanım sayesinde hasma da sınaî, ilmî, ticarî, iktisadî, siyasî ve sanatsal anlamda ağır bir darbe vurma amacıyla da sürgünün yapıldığına dair zımnî veriler sunmuştur. Bu oldukça eski iskân yönteminin niçinliğine dair müverrihlerin geneli zımnî veriler sunarken Şükrî, sürülenlerin İstanbul’da mesleklerini icra etmesiyle Osmanlı’nın Acem sanatına ihtiyaç duymayacağı açıklamasını yaparak konuya emsallerinden farklı bir açıklama getirmiş ve bunu şöyle nazmetmiştir:

“Sürüle hükmile İstanbul’a fâş  
İde bunlar ol memâlikde ma’âş  
Tâ Acemler san’atına bî-lecâc  
Rûmiler göstermeyeler ihtiyâc.<sup>120</sup>”

### Sonuç

Hız. Âdem ile Hız. Havva’nın emre muhalif hareketlerinden dolayı cennetten yeryüzüne gönderilmelerini de bir nevi sürgün olarak değerlendirme keyfiyetinden hareketle miladî yeryüzündeki insan varlığıyla başlayan sürgün hem ceza ve cezalandırma hem de iskân ve yerleştirme aracı olarak devletlerin tarihi geçmişlerinin asgari müstereği olmuştur. Osmanlı Devleti de sürgünü kuruluşundan itibaren her iki anlamda da işlevsel bir şekilde

<sup>117</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Kitâbü’t-Târîh-i Kühü’l-Ahbâr*, I. Cilt II. Kısım:1109.

<sup>118</sup> Arslan, *Osmanlı’da Nüfus Hareketleri (XVI. yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler*, 325-331.

<sup>119</sup> *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, XIV.

<sup>120</sup> Şükrî-i Bitlisî, *Selîm-nâme*, 184.

kullanarak kurumsal yapılanmasına etki eden veya etmeyen bütün devletlerle bu ortak paydada birleşmiştir. Ancak Osmanlı Devleti, fetihlerin paralelinde geliştirdiği iskân politikasının en temel unsuru olan sürgünü sistematik hale getirerek emsallerinden ve seleflerinden pozitif ayırmıştır.

Fethin hemen akabinde sürgün vasıtasıyla iskânın yolunu açan Osmanlı Devleti, ele geçirilen bölgede demografik yapıyı kendi lehine çevirmeyi, hakimiyet sağlamayı, tarım üretimi ve imalatı artırmayı, ticareti canlandırmayı ve ilmî hayatı geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu genel hedefler bir ana kent yapılmak istenen İstanbul için de geçerli olmuştur. Bu bağlamda II. Mehmed, ilk planda yaptığı sürgünlerle şehrin azalan nüfusunu, mütemediyen yaptığı sonraki sürgünlerle de şehrin nitelikli insan kaynağını artırmıştır. II. Mehmed, şehrin nüfusunu artırmaya yönelik yaptığı ilk sürgünlerle İstanbul yapısının kabasını, ahfadına örnek teşkil eden sonradan yaptığı sürgünlerle de bu yapının göze hitap eden ince işini geleceğe eşsiz bir yadigâr bırakmak isteyen bir mimar edasıyla yapmıştır. İnce bir mimarî zevkle İstanbul'un yeniden inşasında nitelikli insanlarla estetiği ön plana çıkaran II. Mehmed'in bu tutumu haleflerine de sirayet etmiş, zaferle girilen memleketlerden İstanbul'un hakkı onu ilmî, ticarî, iktisadî, sınaî, dinî ve siyasî anlamda geliştirecek nitelikli insanların sürgünüyle verilmiştir. I. Selim'in kendi coğrafyasının iki büyük devletinden birinin payitahtına girdiği Çaldıran Seferi'nde de padişahın hissesine zafer, askerinin hissesine ganimet, İstanbul'un hissesine de bir kez daha onu her anlamda parlak bir merkez yapacak sürülen nitelikli insanlar düşmüştür.

II. Mehmed ve I. Selim, zafer sonrası yaptıkları bu nitelikli insan sürgünleriyle bir taraftan kalifiye elemanlardan mahrum bıraktıkları hasımlarına bir darbe daha vururken diğer taraftan İstanbul'a kıymetli bir yadigâr daha bırakmışlardır. İstanbul'un geleceğine yapılan bu insan yatırımı diğer yatırımlarla birleşerek tam da fatihinin istediği gibi I. Süleyman zamanında şehri doğunun ve batının en gözde ve en etkin merkezi yapmıştır.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

## **2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

## **4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

## **5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



## **KAYNAKÇA**

AKGÜNDÜZ, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*. C. I. Fey Vakfı, no: 1. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.

ALTINAY, Ahmet Refik. *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (961-1000)*. Tarih-i Osmanî Encümeni Külliyyatı 6. İstanbul, 1333.

*Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*. Marmara Üniversitesi Yayınları, no. 510. İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 1992.

ARSLAN, Hüseyin. *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

ÂŞIKPAŞAZÂDE. *Âşıkpaşazâde Târîhi*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332.

ÂŞIKPAŞAZÂDE. *Âşıkpaşazâde Tarihi*. Bilge Kültür Sanat 559. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.

AZİMLİ, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-3 Hz. Osman*. İkinci Basım. Ankara Okulu Yayınları 163. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

BARCAN, Ömer Lûtfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15, sy 1-4 (1953): 209-37.

BARCAN, Ömer Lûtfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler". İçinde *Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi: Osmanlı Devlet Arşivleri Üzerine Tetkikler-Makaleler*, C. I. İstanbul Üniversitesi Rektörlük Yayın 4214. İstanbul, 2000.

BARCAN, Ömer Lûtfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Toprak İşçiliğinin

- Organizasyonu Şekilleri". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, sy 1 (1939): 29-74.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. C. III. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. "Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri (TS.MA.d)", t.y.
- BOZKURT, Nebi. "Sürgün-Tarih". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38:166-67. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. C. V. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- CELÂL-ZÂDE Mustafa. *Selim-Nâme*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları 14. İstanbul: M.E.B, 1997.
- ÇUHADAR, İbrahim Hakkı. "Sucûdî'nin Selim-Nâmesi". Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.
- DANIŞMEND, İsmail Hâmi. *İzahli Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. C. 2. Türkiye Yayınevi, 1971.
- DAŞCIOĞLU, Kemal. *Osmanlı'da Sürgün: Osmanlı Devleti'nin Sürgün Siyaseti (XVIII. Yüzyıl)*. Yeditepe, 2007.
- Düstûr [Tertib 1]*. Matbaa-i Amire, 1289.
- EMECEN, Feridun. "Selim I". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36:407-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- FERİDUN AHMED PAŞA. *Mecmua-i Münşeat-ı Feridun Bey*. C. 1. İstanbul, 1274.
- GELİBOLULU MUSTAFA ÂLÎ EFENDİ. *Kitâbü't-Târîh-i Kühü'l-Ahbâr*. C. I. Cilt II. Kısım. Erciyes Üniversitesi Yayınları, No: 106. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997.
- GREGORY ABÛ'L-FARAC. *Abû'l-Farac Tarihi*. Çeviren Ömer Rıza Doğrul. 2. bsk. C. II. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, II. dizi; sa: 11. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- GÛRKAN, Salime Leyla. "Yahudilik". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 43:187-97. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- HADÎDÎ. *Hadîdî Tarihi*. 1. bs. Bilge Kültür Sanat, yayın no: 629. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.
- HALAÇOĞLU, Yusuf. *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*. 2. bsk. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, 1991.

- HAYDAR ÇELEBİ. *Haydar Çelebi Ruznâmesi*. Tercüman 73. İstanbul: Tercüman, 1975.
- HOCA SADETTİN EFENDİ. *Tâcü't-Tevârih*. 4. bsk. C. III. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları 301. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar Dairesi Bşk, 1999.
- HOCA SADETTİN EFENDİ. *Tâcü't-Tevârih*. 4. bsk. C. IV. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları 301. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar Dairesi Bşk, 1999.
- İbn BİBİ. *El Evamirü'l-Ala'ie fi'l-Umuri'l-Ala'ie (Selçuk Name)*. Çeviren Mürsel Öztürk. C. I. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları 1833. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.
- İNALCIK, Halil. *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*. İSAM Yayınları 70. Ankara: İSAM, 2010.
- İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546) Târîhli*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1970.
- KARATAŞ, Ali İhsan. *Osmanlı Dönemi Bursa Sürgünleri (18-19. Asırlar)*. Emin Yayınları 59. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- KAZANCI, Ahmet Lütfi. "Hakem b. Ebi'l-As ve Sürgün Olayı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 1 (1994).
- KEMALPAŞAZÂDE, Şemsüddin Ahmed b Süleyman. *Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter*. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, no: 5. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957.
- KEŞFÎ MEHMET ÇELEBİ. *Keşfi'nin Selim-nâmesi*. Kayseri: Can Ofset, 1995.
- KÖKSAL, Osman. "Osmanlı Hukukunda Bir Ceza Olarak Sürgün ve İki Osmanlı Sultanının Sürgünle İlgili Hatt-ı Hümayunları". *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, sy 19 (2006): 283-341.
- Kur'an-ı Kerîm*, t.y.
- LOWRY, Heath W. *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583*. Çeviren Demet Lowry ve Heath Lowry. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1981.
- LUTFİ PAŞA. *Tevârih-i Âl-i Osmân*. İstanbul, 1341.
- MANTRAN, Robert. *XVI.-XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Eren, 1991.
- MERÇİL, Erdoğan. *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*. 3. bsk. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Sa. 110 2. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.

- MEVLÂNÂ Mehmed Neşrî. *Cihânnümâ*. Bilge Kültür Sanat 535. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- MÜSLİM b. HACCÂC el-KUŞEYRÎ, Ebü'l-Hüseyin. *Sahîh*. C. II. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- NEŞRÎ, Mehmed. *Kitâb-ı Cihan-nümâ Neşrî Tarihi*. C. I. Türk Tarih Kurumu Yayınları, no. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949.
- NEŞRÎ, Mehmed. *Kitâb-ı Cihan-nümâ Neşrî Tarihi*. C. II. Türk Tarih Kurumu Yayınları 2b. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957.
- ORUÇ b. ÂDİL. *Oruç Beğ Tarihi*. Bilge Kültür Sanat 603. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014.
- RIEMSHNEIDER, Kaspar K. "Eski Anadolu'da Hapishane ve Ceza". Çeviren Turgut Yiğit. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 15, sy 26 (1991): 341-51.
- SEVERCAN, Şefaettin. *Hız Muhammed Davetten Devlete Medine*. Ankara: Fecr, 2019.
- ŞÜKRÎ-i BİTLİSÎ. *Selîm-nâme*. Erciyes Üniversitesi Yayınları, No: 100. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997.
- TANSEL, Selâhattin. *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmet'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, no. 4. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953.
- TURAN, Osman. "Keykâvus I". İçinde *İslâm Ansiklopedisi*, 6:631-42. İstanbul: M.E.B, 1977.
- TURAN, Osman. *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. C. II. Turan Neşriyat Yurdu Umumî Seri 3. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969.
- TURSUN BEY. *Târîh-i Ebü'l-Feth*. İstanbul Fetih Cemiyeti 74. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1977.
- TÜRCAN, Talip. "Sürgün". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38:164-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- UĞUR, Ahmet. *Yavuz Sultan Selim*. II. Baskı. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü Yayınları, No : 2. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü, 1992.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 8. Baskı. C. II. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, sa. 16. Ankara: TTK, 1998.



## THE PRESENT OF VICTORY TO ISTANBUL: EXILES (1453-1514)

 Funda DEMİRTAŞ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

That the victorious side exile the people of a town or city, a religious or ethnic group, scientists, tradesmen or merchants partially or collectively to another place from where they live after wars is an ancient phenomenon from Hittite, Assyrian, Persian, Greek, Roman and Byzantine period. This phenomenon, which took its exemplary and legitimacy from the Quran and sunnah in the history of Islam, spread to the Ottoman Empire, which formed its institutional structuring according to the traditions of the Turkish and Islamic states by being applied in the periods of Hulefâ-yı Raşidîn, Umayyad, Abbasid, Seljuk and Mamluks. The exile policy implemented by the Seljuks, who were the predecessors of the Ottomans especially in political and cultural sense, with the aim of gaining dominance in the region that was seized after a victorious military expedition, gaining demographic superiority, increasing manufacturing and trade, reviving scientific life and increasing income and military power by cultivating lands that were suitable for agriculture constituted the core of the Ottoman practice. The Ottomans took over this effective two-way administrative tradition, which was applied by the Seljuks in the form of exile from the seized regions and to the seized regions and made it the most basic element of the settlement policy of the state since its establishment. The first exile-based settlement, which was made at the request of Süleyman Pasha, who captured Gallipoli in 1354, was followed by comprehensive and systematic settlements in parallel with the conquest policy that followed a stable path during the establishment and rise periods. As the conquests continued, The State that paved the way for settlement through exile, applied the policy of settlement efficiently and İstanbul, the capital city of the Byzantine Empire, which was captured in the

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Erciyes University, fundad@erciyes.edu.tr

time of Mehmed II, and Trabzon, the capital of the Trebizond Empire, became important centers that bear the Ottoman marks in every sense

Mehmed II, who wanted to make Istanbul - having had lost its fame of being a center at the time of its conquest, being emptied in terms of population and having had the appearance of a ruined city exposed to invasion and destruction - a cultural, religious, scientific, commercial, industrial and economic center again, gave orders for the settlement immediately after the conquest. In order to regain its former vitality to the city, Mehmed II tried to increase and diversify the existing human resources in the Byzantine period- from captives to aristocrats- with the volunteers and those who were exiled when this was not enough and he only wanted some of them to be rich, merchants and craftsmen regardless of their being Muslims. Such exiles, which were made in the period of Mehmed II in order to make the city a versatile center, continued after the capture of Morea, Amasra, Trabzon, Lesbos, Foça, Karaman and Kefe. At the end of these successful expeditions, together with qualified people such as merchants, craftsmen, tradesmen and scholars, many farmers and slaves were exiled to perform some services in the city to meet the food needs of the city and the palace. Thereby in the time of Mehmed II, the population of Istanbul reached the desired level, however, since the scientific, commercial, industrial, economic and cultural level of the city was always aspired to move one step further, the exiles of qualified people continued in the following periods.

Selim I, who continued the conquest policy of his grandfather whom he grew up on his knees in his childhood and could not forget the shape of his face, continued his policy of making Istanbul a center of attraction with the exiles he made from Tabriz after the Battle of Çaldıran. During his two days on the battlefield, The Sultan ordered the murder of the prisoners of the war, the burial of the martyrs, the sending of conquest epistles, gave gratuity to the soldiers, and made the necessary rewardings and promotions, and departed for Tabriz on the third day. The Sultan who was welcomed with a great enthusiasm in Tabriz stayed here eight or nine days. Upon the insistence of the top state officials and especially the janissaries, before giving the order to return, The Sultan ordered about a thousand qualified people selected from craftsmen, scholars, merchants, wealthy, talented people, prominent Sunnis and prominent beys, along with their households, goods and belongings to be exiled from Tabriz to Istanbul.

Recent Ottoman chronicles did not give names other than Bedüzzaman Mirza, son of Timurlu ruler Hüseyin Baykara, and the grandfather of the



Ottoman shaykh al-Islam and historian Hodja Sâdeddin Efendi, Hafız Mehmed and Sadeddin Efendi's father Hasan Can. Apart from these people who went down in history with their different characteristics, the chronicles which were found in the common ground of not mentioning the names of those who were written in the exile book, were also found in the common ground that those who were exiled were qualified people. Apart from its chronicles, the Persian notebook dated April 12, 1515 also provided data in the context of an archive that supports the exiles of qualified people in science, arts, crafts and wealth to Istanbul. The chronicles found in the common ground that qualified people were exiled to Istanbul, gave different numbers about how many people were exiled. In this regard, Lutfi Pasha gave the lowest number by stating that two hundred houses were exiled, and Hoca Sâdeddin Efendi and Gelibolulu Mustafa Âlî gave the highest number by mentioning that one thousand houses were exiled. The Ottoman chronicles did not give details about the way the exile was carried out. This subject, which the chronicles either did not mention at all or passed over with a few repetitive words, was briefly stated in the narration of the recent authors such as Hoca Sâdeddin Efendi and Gelibolulu Mustafa Âlî with similar expressions. The limited information obtained from these sources about the components of a classical exile such as exile decree, assignment of staff, exile vehicles and travel expenses is complemented by the information in the Persian book dated April 12, 1515. Chronicles did not give clear explanations in general about why the exile was carried out. However, the information given by the chronicles about why qualified people who were members of certain branches of art that were desired to be developed in Ottoman Empire, scholars, merchants, rich people and beys who had statesman profile were exiled to İstanbul were tacit data which pointed out that there had really been an exile for the purpose of progressing in terms of industrial, scientific, commercial, economic, political and artistic terms.

As a result, these settlements applied by both Mehmed II and Selim I through exile following the victorious military expeditions enabled Istanbul to be the most popular and effective center of the east and west, exactly just as its conqueror had wished, by supporting the qualified human resources.

**Keywords:** History of İslam, Mehmed II, Selim I, İstanbul, exile.



**Acknowledgements:**

-

---

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.


**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.





# MUHAFAZAKÂRLIK VE LÜKS TÜKETİM ARASINDAKİ İLİŞKİ: MUHAFAZAKÂR INSTAGRAM TAKİPÇİLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

 Muhsine SEKMEN<sup>a</sup>

## Öz

İnternetin gelişmesi ile web 2.0 teknolojisi insanların sosyal medya alanlarında görünürlüklerini artırmalarına yol açmaktadır. Bu mecralardan biri olan Instagram'da influencerlar gerek yaşam biçimleriyle gerekse tanıtımını yaptıkları ürünlerle takipçilerini etkilemeye çalışmaktadır. Bu çalışma, muhafazakâr influencer takipçilerinin muhafazakârlık ve lüks tüketim konularındaki görüşlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Türkiye'de 1980 sonrası dönemde oluşmaya başlayan yeni muhafazakâr orta sınıf, zamanla yaşam biçimine tüketim pratiklerini eklemiştir. Yeni muhafazakârlar, tüketimi yaşam biçimine yerleştirirken tüketilen metalar ile İslami değerleri harmanlamaya çalışmaktadır. Çalışmada lüks tüketim ve muhafazakârlık arasındaki ilişki incelenirken nitel araştırmalardan durum incelemesi yapılmış ve veri toplama tekniklerinden derinlemesine mülakat yöntemi tercih edilmiştir. Çalışma kapsamında muhafazakâr influencerları takip eden 12 kadınla görüşme yapılarak bu görüşmeler nitel içerik analizi ile incelenmiştir. Çalışma, Instagram'daki muhafazakâr influencerların lüks tüketimlerinin muhafazakâr kadınlar tarafından normalleştirildiği varsayımına dayanmaktadır. Çalışma sonucunda, İslam'da israf olarak nitelendirilen lüks tüketim ürünlerinin kullanılmasının, zaman içerisinde insanların ekonomik güçlerinin artması ile normalleştiği açığa çıkmıştır. Lüks tüketim ve israf arasındaki ilişki, dinin koyduğu kurallardan ziyade ekonomik güce bağlı olarak açıklanmaktadır. Sosyal medyanın da aracı olduğu tüketim kültürü, israfı günah sayan anlayıştan uzaklaşmalarına ve sürekli alışveriş yapmalarına neden olmaktadır. Böylece, muhafazakâr modayı takip etme sürecinde rol model olarak görülen muhafazakâr influencerlar, zamanla muhafazakârlık algısının değişmesine neden olmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Din Sosyolojisi, Yeni Medya, Influencer, Lüks Tüketim,

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, muhsine.sekmen@atauni.edu.tr

Muhafazakârlık.



## THE RELATIONSHIP BETWEEN CONSERVATISM AND LUXURIOUS CONSUMPTION: A QUALITATIVE RESEARCH ON CONSERVATIVE INSTAGRAM FOLLOWERS

The development of the Internet and web 2.0 technologies have led ordinary people to increase their visibility on social media platforms. On Instagram, one of these visual platforms, people who are called influencers increase their number of followers by sharing their daily lives and producing content. These influencers try to affect their followers with their lifestyle and the products they promote. This power of influencers gains importance for marketing. Businesses choose the appropriate influencer in order to reach the target audience that they determine according to their products. Muslim women influencers also allow businesses to reach Muslim society. The neo-conservative middle class, which started to form in the post-1980 period in Turkey, added consumption practices to its lifestyle over time. Neo-conservatives take care that the commodities consumed are in accordance with Islamic values in order to place consumption in their lifestyle. In the study, while examining the relationship between luxury consumption and conservatism, a case study was made from qualitative research and in-depth interview method was preferred from data collection techniques. This study aims to examine conservative influencer followers' view on conservatism and luxury consumption. This study was conducted with an in-depth interview technique and hijab followers of different socio-economic levels took place in the selection of the sample. The non-random purposeful sampling technique was used in the selection of the people to whom the semi-structured interview technique would be applied. The followers were selected starting from the close environment extending to the environment of the subject group. A total of 12 women were interviewed by asking questions about Islam and luxury consumption. In purposeful sampling, the researcher determines the people who are most suitable for the purpose of the research.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Bu çalışma, Instagram'da muhafazakâr influencer<sup>1</sup> takipçilerinin, muhafazakârlık ve lüks tüketimle ilişkin görüşlerini incelemektedir.

---

<sup>1</sup> Çalışmada giyim tarzında başörtüsü kullanan, dine ait değerler ile yeni bir yaşam stili sunan influencerlar, muhafazakâr influencer olarak tanımlanmıştır.

---

Çalışmada muhafazakârlık kavramı Türkiye’de 1980 sonrası dönemde ortaya çıkan muhafazakâr orta sınıf üzerinden aktarılmaktadır. Türkiye’de neoliberal politikalar ile ortaya çıkan yeşil sermaye gruplarının oluşturduğu yeni muhafazakârlık içerisinde muhafazakâr kadınlar, başörtülü giyimleriyle, yeni bir yaşam tarzını öne çıkarmaktadır. Geçmişte, ev içi alanın sınırlılıkları içerisinde yaşayan muhafazakâr kadınlar, 1980 sonrası dönemde eğitimden sağlığa, ticaretten siyasete kadar farklı alanlarda görünürlük talep etmeye başlamışlardır.<sup>2</sup>

Sosyal medya ile beraber görünürlükleri artan muhafazakâr influencerlar, lüks tüketim ürünleri ile ilişkili içerik üretmektedir. Çalışmada lüks tüketim ürünleri ile dünyaca ünlü lüks giyim markaları ve lüks yaşama ait ürünler kastedilmektedir. Başörtülülerin görünmeyen yaşam tarzları, sosyal medyanın gücü ile birlikte görünür hale gelmiştir. Muhafazakâr kadınların, seküler yaşam ile başörtüsünü kaynaştırma sürecinde tesettür modası önemli bir etken olarak görülmektedir. Tesettür modası, muhafazakâr kadın giyiminin değişiminde lokomotif rolü oynarken günümüzde Instagram’da muhafazakâr influencerlar bu görevi yerine getirmektedir. Kadınlar, Instagram aracılığıyla kendileri gibi giyinen ve yaşam tarzını benimseyen kadınları takip ederek aslından belirli bir sosyal gruba aidiyetlerini de pekiştirmiş olmaktadır. Tüketim kültürü ile birlikte muhafazakâr kadınlar, yaşam biçimlerini İslam dininin değerlerine aykırı olmayacak şekilde değiştirmekte herhangi bir sakınca görmemektedir. Bu durum, artan tüketim formlarıyla muhafazakâr yaşam biçimlerinin değişiminde etkisini göstermeye başlamıştır. Bu sayede lüks markalara ait ürünler, muhafazakâr kadınlar tarafından kullanılmaya başlanmış ve tüketilen ürünlerin sağladığı faydadan ziyade duygusal tatmin ile gösterişçi bir tüketim biçiminin gelişmesine yol açmıştır.

Bu kapsamda yapılan çalışmada yeni muhafazakâr orta sınıfın değişen yaşam biçimleri ile lüks tüketim konularına yer verilmiştir. Lüks tüketimi muhafazakâr kadınlara yaygınlaştırma rolünde öne çıkan influencerlar ve reklam ilişkisi çalışmada incelenen bir diğer konu başlığıdır. Bu çalışma, Instagram’daki muhafazakâr influencer takipçilerinin muhafazakârlık ve lüks tüketim konularındaki görüşlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, Instagram’daki muhafazakâr influencerların lüks tüketimlerinin muhafazakâr kadınlar tarafından normalleştirildiği varsayımına dayanmaktadır. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması

<sup>2</sup> İhsan Çapçioğlu, “Tanzimat’tan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler”, *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016): 271-291.

yapılarak veri toplama tekniklerinden derinlemesine mülakat yöntemine başvurulmuştur.

### A. Muhafazakârlık Algısı ve Değişen Yaşam Biçimleri

Muhafazakârlık hızlı sosyal değişime karşı durarak, geleneklere bağlılığı ifade etmektedir. Muhafazakârlığın temel referans noktası olarak gelenek, bireylerin kimlik bilincine erişmesini sağlayan, toplum ile bağlarını güçlendiren bir unsurdur.<sup>3</sup> Muhafazakârlıkta geleneksel kurumlar yanında dinin de önemli bir yeri bulunmaktadır. Din, toplumsal yapı içerisinde bir tutkal vazifesi görerek toplumda bütünleşmeyi sağlamaktadır. Buna göre muhafazakârlıkta gelenek ve din, toplumsal yapıda bireyleri birarada tutan unsurlar olarak göze çarpmaktadır.

Türkiye’de 1950 ve 1980 arası dönem, muhafazakârlığın liberalizm ile temasının başladığı yıllar olarak görülmektedir. 1980 sonrası Özal döneminde neoliberal politikalar neticesinde yeşil sermaye adı verilen muhafazakâr sermaye sahipleri, yeni muhafazakârlık görünümleri oluşturmuştur.<sup>4</sup> Özal döneminde muhafazakâr orta-sınıflar, bürokrasiden girişimciliğe akademiden medya organlarına kadar farklı alanlarda ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>5</sup> Muhafazakâr-milliyetçi politikaya sahip olan bu orta sınıf, serbest piyasa ekonomisini savunmaktadır.<sup>6</sup>

Günümüzde kültürel alanda eskiyi koruyan, geleneksel olanı yaşamaya dayanan muhafazakârlık tanımı daha çok “modern muhafazakârlık” olarak ifade edilmektedir. Türkiye’de 1980 sonrası ortaya çıkan muhafazakârlık ise “yeni muhafazakârlık” olarak tanımlanmaktadır.<sup>7</sup> Yeni muhafazakârlar, ekonomik statülerinin gelişmesiyle, İslam ile modern yaşantıyı sentezleyerek yeni yaşam biçimleri oluşturmuşlardır. Oluşan bu yeni muhafazakâr orta sınıfa mensup kadınlar, tüketim pratiklerine yoğunlaşarak, sosyal ve kültürel mekânları bu yaşam biçimi ile uyumlu hale

<sup>3</sup> Mustafa Erdoğan, “Muhafazakârlık: Ana Temalar”, *Liberal Düşünce Dergisi* 34 (2004): 5-9.

<sup>4</sup> Ali Arslan, Melek Çaylak, “Tesettür Giyimi Etkileyen Tüketim Kültürü Faktörleri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/1 (2018): 41-70, 45.

<sup>5</sup> Oğuzhan Bilgin, “Kemalizm ve İslamcılık Sarkacında Türk Muhafazakârlığının Kuramsal ve Toplumsal Dönüşümü: Başörtülü Kadınlar ve Gösterişçi Tüketim Tartışmaları”, *Akademik Hassasiyetler* 12/6 (2019): 1-23, 10-11.

<sup>6</sup> Ahmet İnel, “The AKP and Normalizing Democracy in Turkey”, *The South Atlantic Quarterly*, 102/2 (2003): 293-308. 298

<sup>7</sup> Şahin Doğan, “Muhafazakârlık, Aile ve Kadın (Çankırı Örneği)”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015): 163-193,168.

getirmişlerdir.<sup>8</sup> Bu durum, din pratiklerinin modern yaşama eklenmesi olarak görülebilir. Özal döneminde oluşan ve büyüme fırsatı bulan Anadolu sermayesi, 90'lı yıllarda iç ve dış pazarda var olmaya ve zenginleşmeye başlamıştır. Ayrıca bu dönem Türkiye'de özel televizyon kanallarının açılmasıyla birlikte, tüketim kültürünün medya alanlarında görünürlüğü artmaya başlamıştır. Bu dönemde zenginleşen muhafazakâr insanlar, dâhil oldukları üst sınıf yaşamından etkilenirken, kendi değerlerine uygun tüketim pratiği de oluşturmuşlardır. Gündelik hayatın tüketime uygun olarak düzenlenmesi, muhafazakârlar için dini ritüelin ve yaşam kalıplarının egemen olduğu bir alanın metalarla tanımlanan kimlik ve yaşam biçimlerine açılması anlamına gelmektedir. Muhafazakârlar, tüketimin meşruluğunu sağlamak için tüketilenlerin İslami değerlere uyumluluğunu dikkate almışlardır.<sup>9</sup>

Muhafazakâr kadınların tüketim ile olan ilişkisinin merkezinde moda olgusu ile örtünme pratikleri bir araya gelmektedir. Yani bir tarafta tüketim pazarını her dönem yenileyen moda anlayışı, diğer tarafta İslam'a uygun örtünme pratikleri yer almaktadır. Moda, bireylerin kendi benliklerini göstermek, göze çarpmak için çabaladığı bir uğraş alanı olmasının yanında, belli bir toplumsal çevreyi diğer çevrelerden ayırma özelliğine sahiptir.<sup>10</sup> Üst sınıfın kendini ifade etme stili olan moda, zamanla alt sınıfların taklit yoluyla üst sınıf konumunu elde etme aracı haline gelmektedir. Bu sayede oluşan döngü ile üst sınıflar, yeni moda stillerine yönelirler. Modanın içindeki bu döngü, giyim pratiklerinin farklılaşmasını sağlarken aynı zamanda bu alana harcanan tüketimin de artmasına neden olmaktadır. Muhafazakâr kadınlar da tesettür algısı ile tüketim kültürünün bir araya gelmesi sonucu oluşan tesettür modasına eklenmeye çalışırken bunu hem bir sınıfsal gösterge olarak görmekte hem de kendilerini diğer çevrelerden ayırma amacını gütmektedir.

Tesettür giyimin moda haline gelmesi ile tesettür, şekil ve anlam değişikliğine uğrayarak tüketim kültürünün metası haline dönüşmüştür. Demirezen, bu dönüşümde tesettür moda dergileri ile tesettür defilelerinin önemli oranda belirleyici olduğunu ifade etmektedir.<sup>11</sup> Bu sayede moda ve

<sup>8</sup> Handan, Karakaya, "Türkiye'de Dindar Burjuva ve Kadın", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/2 (2018): 211-229,212.

<sup>9</sup> Semiray Yücebaş, "Türkiye'de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği", *İnsanbilim Dergisi* 1/2 (2012): 62-80,67

<sup>10</sup> George Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora, Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları,2003),115.

<sup>11</sup> İsmail Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015), 88-90.



tüketim ile şekillenen tesettür olgusu, sekülerleşmenin malzemesi haline getirilerek, kadınlara hem güzel (yani beğenilen) hem de tesettürlü olmalarının yolunu açmıştır. Bu durum muhafazakâr kadınların görünürlüklerini artırabilecekleri yeni mekânların oluşumunu da sağlamıştır. Tüketim kültürü içerisine yerleştirilen muhafazakâr kadın, seküler yaşama uyum sağlayarak zaman zaman geçmişin değerlerinden uzaklaşabilmektedir.

Bourdieu yeni hayat tarzları, yeni stiller ve simgeleri dolaşıma sokarak tüketim pratiklerinin tüketicilere aktarılmasını sağlayan kişileri yeni kültür araçları olarak tanımlamaktadır. Bu kişiler pazarlama, reklam, halkla ilişkiler uzmanları, radyo ve televizyon yapımcıları, sunucuları, magazin muhabirleri, moda yazarları vb. moda anlayışlarını, değişen simgelerle görünür kılarak arzulanan, haz duyulan ve estetik beğeniler yaratan duygularla tüketicilere sunmaktadır.<sup>12</sup> Geleneksel medya araçlarının yanında internet teknolojisi içerisinde web 2.0 teknolojisinin gelişimi ile ortaya çıkan sosyal medya alanları da tesettür modasına uygun giyinen insanların yaşamlarının sergilendiği alanlar haline gelmiştir. Bu mecrada ortaya çıkan muhafazakâr influencerlar da yeni kültür araçları olarak, modayı yansıtmak için lüks markalara ait çanta, ayakkabı ve eşarp seçimleriyle, lüks ile tesettür modasını harmanlamaktadır. Bu sayede artan tüketim formları ile tüketim toplumu, aynı zamanda gösteri toplumuna dönüşmektedir. Gösteri toplumu, tüketimin görünümünün yer aldığı farklı mecralar üzerinden kendi sistemini doğrularken aynı zamanda toplumda gösterilen şeyin iyi olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>13</sup> Böylece muhafazakâr influencerların Instagram üzerinden lüks tüketime ait ürünleri kullanarak bu ürünleri tesettürlü insanlara tüketimin nesnesi olarak sunması ile muhafazakâr kadınlar gösteri toplumuna dâhil olmaya başlamışlardır. Muhafazakâr influencerların Instagram'da sunmuş oldukları lüks yaşam biçimleri de iyi bir "şey" olarak kabule yol açmaktadır. Bu durum zamanla lüks yaşam biçiminin muhafazakârlar tarafından normalleşmesini sağlamaktadır. Tesettür giyim zamanla lüks markaların ilgi alanı haline gelmesiyle lüks tesettür modası oluşmaya başlamıştır. Lüks tesettür modası, üst gelir grubuna dâhil muhafazakâr kadınların kendilerini diğer tesettürlü kadınlardan ayırdığı bir yaşam formunu ifade etmektedir.

Lüks tüketim, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi ile ortaya çıkan

<sup>12</sup> Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005),85.

<sup>13</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Okşan Taşkent, Ayşen Ekmekçi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları,1996),16.

'haute couture'<sup>14</sup> modası ile başlamıştır. Burjuva sınıfının modasını tanımlayan haute couture, aynı zamanda burjuvanın toplumsal yapı içindeki sınıfsal konumunu da ifade etmektedir.<sup>15</sup> Yani burjuva, toplumda kendi varlığını pekiştirmenin ve dışarıya göstermenin bir aracı olarak lüks giyimi bir araç olarak görmektedir.<sup>16</sup> Lüks kavramı, giyim kuşamda, eşyada, harcamada, yaşam biçiminde kendini gösteren gereksiz, aşırı, gösterişli durum, gerekli olanın sınırını aşan olarak tanımlanmaktadır.<sup>17</sup> Tüketiciler, herhangi bir işlevsel faydası olmamasına karşın lüks ürünlere, yüksek miktarda para ödemeyi göze almaktadır. Buna göre lüksün, insan yaşamı için gerekli olanın dışında, aşırı bir yaşam biçimi olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanlar yaşamını sürdürmek için gerekli olmasa da lüks markalara her geçen gün daha fazla ilgi göstermektedir. Müslüman ülkelerde tüketim ve dindarlık arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmalarda ortaya çıkan sonuçlar değerlendirildiğinde ülkelere göre değişen bakış açılarının olduğu fark edilmektedir. Malezya'da yapılan bir çalışmada, dinin tüketici davranışları üzerinde etkisi araştırılmış ve çıkan sonuçlarda dinin satın alma eylemleri üzerinde etkili olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>18</sup> Birleşik Arap Emirlikleri'nde yapılan bir çalışmada din ve lüks tüketim arasındaki ilişki incelenmiş ve dindar görünen -orta yaş grubunda yer alan- Arap kadınlarının lüks tüketimle ilgilenmekten kendilerini alıkoymadığı sonucuna ulaşılmıştır.<sup>19</sup>

Kapitalizm, seküler objelerin kutsal olanı yaydığı, kutsal olanın ise seküler market tarafından desteklendiği bir yapıdır.<sup>20</sup> Kutsalı ifade eden dine ait ürünlerin kapitalizmin bir parçası olması, bu alanın bulanıklaşmasına neden olmaktadır. Dine ait ürünlerin tüketime konu olması, din çerçevesinden tüketim kavramına bakmayı gerekli kılmaktadır. İslam'da

<sup>14</sup> Türkçesi: Hot Kotür, Kişiyi özel dikilen tasarım kıyafetleri tanımlamaktadır.

<sup>15</sup> Fatma Barbarasoğlu, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 33.

<sup>16</sup> Melika Husic Mehmedovic-Muris Cicic, Luxury Consumption Factors. *Journal of Fashion Marketing and Management* 13/2 (2009): 231-245,231.

<sup>17</sup> TDK, Türk Dil Kurumu. "Türk Dil Kurumu Sözlükleri", Erişim 1 Haziran 2020. <https://sozluk.gov.tr>

<sup>18</sup> Syed Shah Alam-Rohani Mohd-Badrul Hisham Kamaruddin, "Is Religiosity an Important Determinant on Muslim Consumer Behaviour in Malaysia?", *Journal of Islamic Marketing* 93 (2011): 83-96, 93

<sup>19</sup> Baker Ahmad Alserhan v.dğr., "Measuring Luxury Brand Consumption and Female Consumers'Religiosity in the UAE", *Journal of Developmental Entrepreneurship* 19/2 (2014): 1-16, 13.

<sup>20</sup>Birsen Banu Okutan, Türkiye'de Popüler Kültür Din ve Kadın: *Marjinalizasyondan Entegrasyona* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013) 47.

ürün hiyerarşisinde dört ihtiyaç kategorisi yer almaktadır. *Dharuriyyat*, 'hayatta kalmak için gerekli olan ihtiyaçlar', *Hajiyyat*, 'yaşam kalitesini artırmaya yönelik ihtiyaçlar', *Kamaliyyat*, 'hayatı iyileştirmeye yönelik savurganlığı da içine alan ihtiyaçlar', *Tarafıyyat* ise 'lüksü ifade eden, özel bir işlevi olmayan sadece snob çekiciliği sağlayan ihtiyaçlar' olarak tanımlanmaktadır.<sup>21</sup> Bu ihtiyaç kategorileri temel ihtiyaçlardan başlayarak son kategoride insan yaşamı için özel bir gereksinimi karşılamayıp sadece duygusal ihtiyacı ön plana çıkarmaktadır. Bunun yanında İslam'ın tüketim konusuna getirmiş olduğu kurallar gerek ayetlerle gerekse hadislerle sabittir. Kuran-ı Kerim'de Furkan Suresi'nde, "*Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.*"<sup>22</sup> denmektedir. Araf Suresi'nde ise "*Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez.*"<sup>23</sup> ifadesi yer almaktadır. Bunun gibi Kuran-ı Kerim'de Müslümanları israf emekten kaçınmaya yönelik birçok ayetin olduğu görülmektedir. Ayetlerde açıkça ifade edildiği üzere İslam dini israfı kabul etmeyerek gerek cimrilikten gerekse israftan kaçınılması için bir orta yol benimsenmesi gerektiği belirtilir.

Oysa sosyal medya ile birlikte muhafazakâr influencerların ortaya çıkması, lüks yaşam biçimlerinin görünür olmasına ve lüks tüketim ile muhafazakârlık arasındaki ilişkinin tartışılmasına neden olmaktadır. Lüks marka tüketiminin temelinde farklı motivasyon kaynakları yer almakta ve bu motivasyonlar, temelde ya duygusal tatmine ya da çok para harcanması ile elde edilen zevke dayanmaktadır. Bu motivasyon kaynaklarına ayrıntılı olarak bakıldığında beş motivasyon unsuru ile karşılaşılmaktadır. Bu motivasyonların ilki, kişilerarası etki olarak Veblenian tüketicileridir. Bu tüketiciler bir başkasını etkilemenin aracı olarak ürünün fiyatına önem verirler. Snob etki olarak tanımlanan ikinci etkide, lüks markaların fiyatı ile elde edilen duygusal tatminin yanında diğer bireylerle kurulan karşılıklı etkileşim önemlidir. Üçüncü sırada lüks tüketimde prestij değeri, Bandwagon etkisi yer alır. Bandwagon etkisinde lüks markaları tüketirken fiyat önemsiz hale gelmekte ve lüks markaların başkaları üzerinde bırakacağı

<sup>21</sup> Alserhan v. dğr., "Measuring Luxury Brand Consumption and Female Consumers' Religiosity in the UAE", 4

<sup>22</sup> Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Furkan 25/67.

<sup>23</sup> Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el- Araf 7/31.

etki ön plana çıkmaktadır.<sup>24</sup> Kişisel etki olarak öne çıkan hedonist tüketiciler, lüks markanın fiyatına önem vermeksizin kendi kişisel tatminlerine odaklanırlar. Mükemmeliyetçi tüketiciler ise markanın kalitesiyle ilgili olarak kendi düşüncelerine önem verirler. Markanın fiyatını ise onun kalitesinin bir göstergesi olarak değerlendirirler.<sup>25</sup>

Gerek İslam'da ürün hiyerarşisi içinde lüksün konumu gerekse İslam dininin lüks tüketime yönelik bakış açısı, lüksü aşırılık olarak tanımlamaktadır. Toplum içerisinde aşırı bir yaşam biçimi olan lüks, bireyin toplumda daha fazla öne çıkmasına ve bu durumdan duygusal tatmin elde etmesine neden olmaktadır. Çalışmanın bu aşamasında tüketimi ve lüks tüketimi öne çıkaran influencerlar ile reklam ilişkisi incelenecektir.

## B. Influencer ve Reklam İlişkisi

Günümüzde reklam faaliyetlerinin geleneksel mecraların yanı sıra dijital ortama geçmesi yeni pazarlama tekniklerinin de tercih edilmesine neden olmuştur. Özellikle hedef kitleye her an ulaşma imkânı sağlaması, karşılıklı iletişimi kolaylaştırması ve maliyetlerinin düşük olması sosyal medya platformlarını işletmeler için cazip hale getirmiştir. İnsanların kendi içeriklerini ürettikleri, fikirlerini rahatça paylaşabildikleri, deneyimlerini ve görüşlerini anlatabildikleri sosyal medyada "kanaat önderi" olarak ifade edilen influencerlar ortaya çıkmıştır.<sup>26</sup>

Ranga ve Sharma'ya göre, influencer, potansiyel alıcılar üzerinde etkili olan bireylerdir.<sup>27</sup> Influencerlar, uzmanlık alanlarına bağlı olarak sürekli içeriklerini güncelleyen ve takipçilerine ürün hakkında hem bilgilendirici hem de eğlendirici mesajlar ileten kişilerdir.<sup>28</sup> Fakat sosyal medyada tanınan influencerlar incelendiğinde, hepsinin belirli bir uzmanlık alanına sahip olmadığı görülmektedir. Dünyayı gezen, restoranlar da yemekler yiyerek onlar hakkında bilgi veren bir genç, başarılı makyajlar yapan bir üniversite

<sup>24</sup> Franck Vigneron-Lester W. Johnson, "A Review and a Conceptual Framework of Prestige-Seeking Consumer Behavior", *Academy of Marketing Science Review* 2/1 (1999): 1-15, 4-9. available at: <https://www.scinapse.io/papers/2130564866#fullText>

<sup>25</sup> Franck Vigneron-Lester W. Johnson, "A Review and a Conceptual Framework of Prestige-Seeking Consumer Behavior", 8

<sup>26</sup> Oya Altar Yavuz- Merve Yılmaz. Dijital Reklamcılığın Kurgu Yüzleri: Sanal Influencer'lar. Mehmet Yakın(ed.), *Dijital Reklamcılık Bize ne Anlatır?* içinde (179-212). (İstanbul: Urzeni Yayınevi 2019). 182

<sup>27</sup> Mamta Ranga- D. Sharma, "Influencer Marketing- A Marketing Tool in the Age of Social Media, Abhinav International Monthly Refereed", *Journal of Research in Management & Technology*, 3/8 (2014): 16-21, 16.

<sup>28</sup> Chen Lou-Shupei Yuan, "Influencer Marketing: How Message Value And Credibility Affect Consumer Trust Of Branded Content On Social Media", *Journal Of Interactive Advertising* 19/1 (2019): 58-73, 60.

öğrencisi, çocuk bakımı ve çocuk oyunları hakkında bilgi veren bir anne, birbirinden farklı eğlenceli taklitler yapan bir kadın gibi farklı alanlarda influencerların olduğu bilinmektedir.

Byrne vd. göre ise influencer pazarlama, ağızdan ağıza pazarlamanın dijital karşılığıdır<sup>29</sup>. Ağızdan ağıza pazarlamada olduğu gibi influencerlar, kendi sayfalarında işletmelere ait ürünleri veya hizmetleri deneyimlemekte ve bu deneyimleri takipçilerine anlatmaktadır. Bu paylaşımlar, tavsiye olarak nitelendirilip takipçileri satın almaya teşvik ettiği düşünülmektedir. Kotler hiçbir reklam veya satış personelinin bir bireyi, bir ürünün faydası hakkında dostları, arkadaşları, tanıdıkları veya bağımsız bir uzman kadar ikna edemeyeceğini düşünmektedir.<sup>30</sup> Kotler'in ifadesinden yola çıkarak influencerların yaptığı reklamların tüketiciler üzerinde büyük ölçüde ikna gücünün olduğu söylenebilmektedir. Influencerların Instagram'da uyguladıkları reklam faaliyetleri arasında, belirlenen ürünleri kullanırken video veya fotoğraf çekmek suretiyle ürün ve hizmetlerin tanıtımını yapmak, takipçilerin ilgili sayfayı takip etmelerini ve sayfalarında yer alan gönderilerin altına yorum yazmalarını sağlamak yer almaktadır.<sup>31</sup> Reklamların etkili olabilmesinde doğru hedef kitleye ulaşabilmenin önemli bir adım olduğu bilinen bir gerçektir. Bu nedenle insanların satın alma niyetlerinin oluşmasında güçlü olan influencerların seçimleri de önemlidir.

Influencerlar ile ilgili "Influencer Marketing in Social Media Context" isimli çalışmada Influencer pazarlama sosyal medya bağlamında ele alınmakta ve ağızdan ağıza pazarlama ile influencer pazarlama kavramı açıklanmaktadır.<sup>32</sup> Glucksman (2017), "The Rise of Social Media Influencer Marketing on Lifestyle Branding: A Case Study of Lucie Fink" isimli çalışmasında; Lucie Fink adındaki influencerın hesabını incelemiştir. Bu çalışmada, sosyal medya influencerlarının orijinal içerik ürettiklerinde ve kendinden emin ve etkileşimli olduklarında, tüketicilerle başarılı bir şekilde iletişim kurabildikleri belirtilir. Ayrıca bu tür reklamlarla tüketicilerin satın alma işlemi yaparken güvenilir bir kaynağı izleyerek daha bilinçli karar

<sup>29</sup> E. Byrne-John Kearney-C. MacEvilly, "The Role of Influencer Marketing and Social Influencers in Public Health", *Proceedings of the Nutrition Society* (OCE3,2017), 76/21-23, 21.

<sup>30</sup> Philip Kotler, *A'dan Z'ye Pazarlama* çev. Aslı Kalem Bakkal (İstanbul: MediaCat, 2005), 1

<sup>31</sup> Alev Aslan-Derya Gül Ünlü, "Instagram Fenomenleri ve Reklam İlişkisi: Instagram Fenomenlerinin Gözünden Bir Değerlendirme", *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016): 41-65, 52.

<sup>32</sup> Slavica Cicvaric Kostic-Arsenije Ivanovic-Milan Okanovic, "Influencer Marketing in Social Media Context", *XVI International Symposium SymOrg* (2018): 521-526.

verdiklerini hissetmelerinin sağlandığı da ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Byrne vd. tarafından 2017 yılında yayımlanan “The Role of Influencer Marketing and Social Influencers in Public Health” başlıklı çalışmada, influencerların bireylerin gıda seçimlerinde ve sağlıklı diyet yapımında da etkili oldukları sonucuna varılmıştır.<sup>34</sup> Ki vd. tarafından 2020 yılında hazırlanan “Influencer Marketing: Social Media Influencers as Human Brands Attaching to Followers and Yielding Positive Marketing Results by Fulfilling Needs” başlıklı çalışmada, güzellik ve moda gibi alanlarda tanıtım yapan sosyal medya influencerları ile takipçileri arasındaki duygusal bağlılığa dikkat çekilmiş ve bu ilişki, anket tekniği kullanılarak incelenmiştir.<sup>35</sup> Djafarova ve Rushworth “Exploring the Credibility of Online Celebrities' Instagram Profiles in Influencing the Purchase Decisions of Young Female Users” isimli çalışmalarında 18-30 yaş aralığındaki 18 kadın influencer takipçisiyle derinlemesine mülakat yaparak influencerların genç kadınların satın alma davranışlarında etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>36</sup> Purwaningwulan vd. “The Uniqueness of Influencer Marketing in the Indonesian Muslim Fashion Industry on Digital Marketing Communication Era” isimli çalışmalarında vaka çalışması yapmış ve influencerların potansiyel müşterilere güven vermesinden dolayı onları harekete geçirebilecekleri ve hedef kitleye ulaşmada etkili olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>37</sup>

Armağan ve Doğaner’in “Fenomen Pazarlaması: Youtube Güzellik Vloggerları Üzerine Bir Araştırma” isimli çalışmalarında, tüketicilerin bir ürün hakkındaki tavsiyelerle ilgili olarak influencerların uzmanlığına, yakınlığına, samimiyetine ve video karakteristiklerine önem verdikleri

<sup>33</sup> Morgan Glucksman, “The Rise of Social Media Influencer Marketing on Lifestyle Branding: A Case Study of Lucie Fink. Elon”, *Journal of Undergraduate Research in Communications* 8/2 (2017): 77-87.

<sup>34</sup> E. Byrne-John Kearney-C. MacEvilly, “The Role of Influencer Marketing and Social Influencers in Public Health”, 21.

<sup>35</sup> Chung-Wha (Chloe) Ki- Leslie M. Cuevas-Sze ManChong- HeejinLim, “Influencer Marketing: Social Media Influencers as Human Brands Attaching to Followers and Yielding Positive Marketing Results by Fulfilling Needs”, *Journal of Retailing and Consumer Services* 55 (2020): 1-11.

<sup>36</sup> Elmira Djafarova-Chloe Rushworth, “Exploring the Credibility of Online Celebrities' Instagram Profiles in Influencing the Purchase Decisions of Young Female Users”, *Computer in Human* 68 (2017): 1-7.

<sup>37</sup> Melly Maulin Purwaningwulan-Asep Suryana-Uud ud Wahyudin- Susanne Dida, “The Uniqueness of Influencer Marketing in The Indonesian Muslim Fashion Industry on Digital Marketing Communication Era”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 225 (2018): 115-119.

sonucuna ulaşmışlardır.<sup>38</sup> Kıran, Yılmaz ve Emre (2019)'nin "Instagram'daki Influencerların Takipçiler Üzerindeki Etkisi" isimli çalışmalarında 18 yaş ve üzeri Instagram kullanıcılarına çevrimiçi anket uygulayarak influencerları takip etme sebepleri, tüketicilerin satın alma kararına ilişkin değerlendirmeler ve Instagram'daki influencerlara duyulan güven ile ilgili bilgiler elde etmişlerdir.<sup>39</sup> Peltekoğlu ve Tozlu (2018), "Kurumsal Sosyal Sorumluluk Kampanyalarının Dijital Paydaşları; Sosyal Medya Fenomenleri" isimli çalışmalarında sosyal medya fenomenlerinin, kurumsal sosyal sorumluluk kampanyalarına katılımında önemli derecede etkili olduğu sonucuna varmışlardır. Buna göre katılımcıların sosyal medya fenomenlerine güvenleri ile sosyal sorumluluk kampanyalarına katılımları arasında pozitif bir ilişki vardır.<sup>40</sup> Yaylagül ise "Sosyal Medya Fenomenlerine Bağlanışlığın Belirlenmesi: Yükseköğretim Öğrencileri Üzerine Bir Uygulama" isimli çalışmada öğrencilere anket uygulayarak sosyal medya fenomenlerine bağlılığın cinsiyete ve internette zaman geçirme süresine göre değişiklik gösterdiği sonucuna ulaşmıştır.<sup>41</sup>

### C. Yöntem ve Verilerin Değerlendirilmesi

Bu çalışma, Instagram'daki muhafazakâr influencer takipçilerinin muhafazakârlık ve lüks tüketim konularındaki görüşlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden durum incelemesi yapılmıştır. Nitel durum incelemesinde bir duruma ilişkin olan ortamlar, bireyler, olaylar ve süreçler bütüncül bir yaklaşımla incelenerek bireylerin ilgili durumdan nasıl etkilendikleri veya durumu nasıl etkiledikleri üzerine yoğunlaşmaktadır.<sup>42</sup> Durum incelemesi için veri toplama yöntemi olarak derinlemesine mülakat tekniği kullanılmış ve katılımcılarla görüşmeler yapılmıştır. Derinlemesine mülakat; görüşülen kişinin ilgi, görüş, tutum ve

<sup>38</sup> Ece Armağan- Mehmet Can Doğaner, "Fenomen Pazarlaması: Youtube Güzellik Vloggerları Üzerine Bir Araştırma", *1st International Congress of Political, Economic and Financial Analysis- 2018 (PEFA'18)*

<sup>39</sup> Selçuk Kıran- Cansu Yılmaz- İlkin Emre, "Instagramdaki Influencerların Takipçiler Üzerindeki Etkisi", *Uluslararası Yönetim Bilişim Sistemleri ve Bilgisayar Bilimleri Dergisi*, 3/2, (2019), 100-111.

<sup>40</sup> Filiz Balta Peltekoğlu- Emel Tozlu, "Kurumsal Sosyal Sorumluluk Kampanyalarının Dijital Paydaşları; Sosyal Medya Fenomenleri", *Erciyes İletişim Dergisi* 5/4 (2018): 285-299.

<sup>41</sup> Şinasi Yaylagül, "Sosyal Medya Fenomenlerine Bağlanışlığın Belirlenmesi: Yükseköğretim Öğrencileri Üzerine Bir Uygulama" *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 /3 (2017): 219-235.

<sup>42</sup> Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011).

davranışlarını ortaya çıkarmak üzere yapılan bir yöntemdir.<sup>43</sup> Derinlemesine mülakat tekniği, araştırmacıya görüştüğü kişilerden elde ettiği bilgiler ışığında derinlik ve esneklik kazandıran bir yöntemdir.<sup>44</sup> Anlam yaratan dil unsuru, kişilerin zihninde birleştirdiği düşüncelerini aktarmada kullandıkları en önemli araçtır. Sosyal yaşamda edindiğimiz bilgilerin zihinden diğer bireylere aktarılmasını sağlayan dil unsuru, derinlemesine mülakat tekniğinde önem kazanmaktadır. Bu anlamda anlam yaratan dil, derinlemesine mülakatta bir çözümleme nesnesi olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>45</sup>

Çalışmanın amacı doğrultusunda örneklem seçiminde olasılıksız amaçlı örneklem yöntemi tercih edilmiştir. Amaçlı örneklemde, araştırmacı kimlerin seçileceği konusunda kendi yargısını kullanır ve araştırmanın amacına en uygun olan kişileri belirler.<sup>46</sup> Nitel araştırmalarda örneklem seçiminde belirli bir yol bulunmamaktadır. Önemli olan araştırmanın amacı, güvenilirlik durumu ve zaman ve kaynaklar açısından neler yapılabileceğidir. Özel bir olguyu araştıran bir çalışmada küçük bir örneklem grubuyla derinlemesine görüşmeler yapılabilmektedir.<sup>47</sup> Çalışmada lüks tüketim ve muhafazakârlık arasındaki ilişkiyi incelemek için muhafazakâr influencerları takip eden 12 katılımcı ile görüşme yapılmıştır. Bu katılımcılardan K.10 kendisini muhafazakâr biri olarak görmediğini ifade ettiği için çalışmaya görüşleri dahil edilmemiştir. Çalışmada görüşleri alınan katılımcılara numaralar verilerek isimlendirilmiş ve katılımcıların yaşı, eğitim durumu ve ekonomik seviyesi tablo halinde sunulmuştur. Çalışma kapsamında yapılan görüşmeler, pandemi döneminden dolayı kişilerin doğal ortamlarında, canlı bağlantı kurularak yapılmış ve katılımcılara görüşmelerin kayıt altına alındığı ifade edilmiştir.

### 1. Verilerin Değerlendirilmesi

Çalışmada yapılan görüşmeler neticesinde elde edilen veriler, nitel içerik analizi ile incelenmiştir. Çalışmanın veri güvenilirliğinin sağlanmasında birkaç adım izlenmiştir. İlk olarak çalışmada görüşülecek katılımcı sayısı artırılarak duruma ilişkin daha fazla veri sağlanması yoluna gidilmiştir.

<sup>43</sup> Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*, 12. Baskı. (Ankara: Pegem Akademi, 2016).

<sup>44</sup> Aysel Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri* (Ankara: Nobel Yayın, 2013).

<sup>45</sup> Haluk Geray, *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş: İletişim Alanından Örneklerle* (Ankara: Ütopya, 2017)

<sup>46</sup> Balcı, 2016.

<sup>47</sup> Şener Büyükoztürk v.dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (24.Baskı). (Ankara: Pegem Akademi, 2018).



Bunun yanında katılımcılardan elde edilen verilerin birbirini tekrarlaması durumunda doyum noktası saptanarak görüşme yapılan kişi sayısının belirlenmesi sağlanmıştır. Ayrıca çalışmada veri çeşitlemesi yapılarak çalışma ile ilgili olan dökümanlardan ve daha önceki çalışma sonuçlarından da faydalanılmıştır. Derinlemesine mülakat tekniği sonucunda elde edilen veriler içerik analizi ile kategorize edilerek “muhafazakârlık algısı”, “muhafazakârlık ve moda ilişkisi”, “lüks marka tüketimi ve motivasyonu”, “muhafazakâr influencerlar” ve “takipçilerin muhafazakâr influencerlar hakkındaki görüşleri” başlıkları altında sınıflandırılmıştır.

**Tablo 1:** Derinlemesine Mülakat Yapılan Katılımcılara İlişkin Bilgiler

Katılımcı No.	Yaş	Eğitim Seviyesi	Ekonomik Durum
K.1	34	Üniversite Mezunu	Memur
K.2	30	Lisansüstü mezunu	Çalışmıyor
K.3	23	Üniversite Mezunu	Hemşire
K.4	23	Üniversite Mezunu	Çalışmıyor
K.5	45	Üniversite Mezunu	Çalışmıyor, eşi esnaf
K.6	38	Üniversite Mezunu	Çalışmıyor, eşi doktor
K.7	35	Lise Mezunu	Çalışmıyor, eşi esnaf
K.8	38	Üniversite Mezunu	Çalışmıyor, eşi özel şirkette çalışıyor
K.9	33	Üniversite Mezunu	Öğretmen
K.10	23	Üniversite	Öğrenci
K.11	26	Üniversite Mezunu	Eczacı
K.12	41	Lise Mezunu	Çalışmıyor, eşi tüccar

#### a. Muhafazakârlık Algısı

Derinlemesine mülakat tekniği uygulanan çalışmada katılımcıların ilk olarak muhafazakârlık algısı incelenmiştir. Muhafazakârlık algısını incelemek için katılımcılara “Muhafazakârlık nedir?” ve “Kendinizi muhafazakâr olarak tanımlıyor musunuz?” soruları yöneltilmiştir. Katılımcılardan K.1 ve K.2 şu cevapları vermiştir:

*Dinin gerektirdiklerini yapmak veya din pratiklerini uygulamak muhafazakâr olarak tanımlanabilir. Kendimi muhafazakâr olarak tanımlıyorum çünkü yaşam biçimim ve düşüncelerim muhafazakâr algıyla eşleşmektedir (K.1).*

*Bana göre bir insanın başörtülü olması ve din bağlamında hareketlerine dikkat etmesi muhafazakârlığın göstergelerindedir. Hem bu açıdan düşündüğümünden dolayı hem de ailemden dolayı kendimi muhafazakâr olarak tanımlayabilirim (K.2).*

Başörtüsünü ve din pratiklerini muhafazakârlığın merkezine yerleştiren K.2, ailesinin muhafazakâr olmasının da bu durumda etkili olduğunu düşünmektedir. Muhafazakârlık kavramı edinilen cevaplara göre, din pratiklerinin uygulanması ve İslam'a uygun bir yaşam biçiminin benimsenmesi olarak değerlendirilmektedir. Bir başka katılımcı, daha detaylı bilgi vererek muhafazakârlık hakkındaki görüşlerini şu şekilde belirtmiştir:

*Evet muhafazakâr biriyim. Çevremde başörtülü olan insanların dışında giydiğim kıyafetlerin boyuna dikkat ederim. Pantolonumun boyuna dikkat ederim. Giydiğim ortamda erkek varsa onlarla muhatap olmam gerekirse dikkat ederim. Bunlar benim için ölçüdür. Yani çevremde kendini muhafazakâr olarak nitelendiren çoğu insandan daha fazla dikkat ederim. Yani giyimime kuşamıma hareketime özen gösteririm, bir erkeği tanısam dahi gerekirse selam bile vermem. Çünkü orada konuşmam gerektiğini düşünmem (K.7).*

Bu görüşe göre, muhafazakârlık algısı geniş kapsamlı değerlendirildiği; başörtüsü örtmenin yanında kıyafetlerin İslamiyet'e uygun olması önemli bir koşul olarak öne çıkmakla birlikte yabancı bir erkek ile konuşmaktan veya selam vermekten uzak durmayı da içerdiği görülmektedir. Muhafazakârlığı ihlasla yaptığını düşünen K.5 ve kendini muhafazakâr olarak tanımlayan K.6, muhafazakârlığa olan bağlılıklarını şu şekilde açıklamaktadır:

*Bizim dönemimizde yaşanan başörtü yasağı bizim muhafazakârlığa iyice bağlanmamıza neden oldu. Ben o dönem üniversite okuyamadım daha sonra üniversite okuyup mezun oldum. Biz İslamiyetin gerektirdiği gibi örtünürdük ve ister istemez davranışlarımız ve düşüncelerimiz de buna göre şekillenirdi. Şimdi ise, bizim o dönem kıyafetlerimiz değişti ve bu ise gençlere rahatlık getirdi. Şimdi çok rahat bir şekilde başörtüler çıkarılır oldu. Uzun ve geniş kıyafetler anne modeli oldu. İslam'a uygun giyinen biri, anne gibi düşünölmeye başlandı. Bu nedenden dolayı da gençler İslami giyim tarzından kaçır oldular. Onlar için başörtülü olmak değil sık giyinmek önemli oldu. Bizim için önemli olan İslami giyim, onların beğenmediği, istemediği bir giyim şekline dönüştü (K.5).*

*Muhafazakârlık ve özellikle başörtü bizim için çok değerli şeylerdir. Belki de o yasaklara denk geldiğimiz için iyice bağlandı ki zaten gerçekten anlamını*

*bildiğimiz için iyice bağlanabildik. Başörtüyü moda denilen veya tarz denilen düşüncenin böyle basitleştirdiğini düşünmekteyim fakat tek bu etkilidir diyemem (K.6).*

Katılımcılara göre muhafazakârlık algısının şekillenmesinde başörtüsü ile ilgili verilen mücadele merkezde yer almaktadır. Buna göre geçmişte üniversitelere girerken başörtüsü yasağının olması ve katılımcıların başörtülerini açmayarak üniversite eğitimlerinden vazgeçmeleri, onların genelde muhafazakârlığa özelde ise başörtüsüne daha fazla bağlanmalarına neden olmuştur. Oysa katılımcılar, başörtüsü serbestliğinin yaşandığı dönemde üniversite eğitimlerine devam edenlerin, başörtüsüne gerektiği ehemmiyeti vermediklerini düşünmektedir. Buna göre katılımcıların muhafazakârlığa bağlı olmalarının arka planındaki etmenlerden birinin de verdikleri başörtüsü mücadelesi olduğu söylenebilir. Katılımcılar başörtüsünden taviz vermemelerine karşın, dini görevlerini tam ve eksiksiz olarak yapamadıklarını ifade etmektedirler. Bu durum, başörtüsünü muhafazakârlığın önemli bir göstereni haline getirmektedir.

Muhafazakârlık algısı incelendiğinde; genel olarak başörtüsü muhafazakârlık algısının merkezinde olmasına karşın giyimde uygulanan ölçüler, ibadetler ve karşı cins ile olan ilişkiler, muhafazakârlığın çerçevesini çizmektedir. Özellikle üniversite eğitimleri esnasında başörtüsü yasağından dolayı eğitim hayatlarına devam edemeyen katılımcılar, muhafazakârlığa ve başörtüsüne daha sıkı sarılmaktadır. Katılımcılar için muhafazakârlıktan uzak durmak ya da muhafazakâr olamamak bir eksiklik olarak görülmektedir. Katılımcılar, İslam'ın emrettiği ibadetleri tam olarak uygulayamasalar da kendilerini muhafazakâr olarak görmektedir.

### **b. Muhafazakârlık ve Moda İlişkisi**

Muhafazakârlık ve moda arasındaki ilişki incelenirken katılımcılara “Muhafazakârlık değişti mi?” “Tesettür modası muhafazakâr yaşam biçiminin değişmesinde etkili oldu mu?”, “Annelerinizin kapanma şekli ile şu an sizin örtünme şekliniz arasında ne tür farklılıklar var?” sorularına verilen cevaplar dikkate alınmıştır. Katılımcıların muhafazakârlığın değiştiğine dair en önemli referans noktaları anneleri ile kendi örtünme biçimleri arasındaki farktır.

*Ben şal bağlıyorum annem eşarp bağlıyor. İkimizde saçımızı göstermeden bone ile kapatıyoruz. Ama annem genelde boydan pardösü giyer, pantolon tunik giymez ama ben pantolon tunik giyiyorum (K.11).*

*Yani annelerimizle aslında hala farklıyız. Onların stili ile bizimkisi farklı. Onlar pardösü ve büyük kare eşarp bağlarken bizimkisi o boyutta değil. Ben*

*ise genel olarak şal takıyorum. Bol ve salaş kıyafetler giyiyorum. Çok uzun olmasa da elimden geldiğince dikkat etmeye çalışıyorum (K.9)*

Anneleri pardösü giyinmelerine ve daha geniş eşarplar tercih etmelerine karşın katılımcılar modern tesettür giyimi tercih etmektedir. Bu giyim ise katılımcılar tarafından şal bağlama, tunik altına pantolon giyme şeklinde tarif edilmektedir. Bu noktada anneleri gibi pardösü giymemeleri ve büyük kare eşarp bağlamamaları nedeniyle annelerinden farklı muhafazakâr olduklarını kabul etmektedirler. Katılımcılara göre muhafazakârlık algısının değişiminde gelişen tesettür modası yatmaktadır. Katılımcılar, muhafazakârlık algısı ile tesettür modasının birbirlerini etkilediğini düşünmektedir. Bunun yanında tesettür modasıyla ortaya çıkan giyinme pratikleri ise muhafazakârlıktan taviz verme olarak değerlendirilmektedir.

Ayrıca mülakat verilerine göre tesettür modasının muhafazakârlık algısının değiştirilmesi için bilinçli olarak yapıldığına inananlar yer almaktadır.

*Mesela benim hoşuma gitmiyor tesettür firmaları bile bileğe dikkat etmiyor. Bilek görünüyor ya da bone kullanmadan saçı önden gösteriyorlar. Onları hoş bulmuyorum. Dar giyim, bone ile çıkmalar falan muhafazakârlığı değiştirdi (K.11)*

Buna göre katılımcılar, tesettür modasının muhafazakârlık çizgisinden uzaklaşılmasına ve nihayetinde muhafazakârlığın değişmesine neden olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca kadınların iş yaşamında daha fazla yer alması, sosyal medya ile influencerların ortaya çıkması da muhafazakârlık algısının değişimine etki eden faktörler olarak görülmektedir.

*Eskiden tesettürlü kadınlar iş yaşamında etkin değildi. Eğitim ve kariyer bağlamında ön planda değillerdi. Başörtülü kadınların iş yaşamında önünün açılması, çalışma isteklerinin artması ile belli ortamlara girmeleri gerektiğinde modern kıyafetlere gereksinimleri arttı. Böyle daha rahat hissetti. Gerek çalışma hayatında gerek eğitim hayatlarında. Yani bir ortama girdiklerinde kadınlar daha modern ve hoş görünecek tarza büründüler. Eskide kalan tesettür algısı padesülü duruş, her ortama girdiğinde rahat hissettirmiyordu (K.7).*

Tesettürlü kadınların iş yaşamı içinde yer almaya başlaması onların geleneksel tesettür kıyafetlerinin dışında modern giyimi benimsemelerini kolaylaştırdığı anlaşılmaktadır. Tesettür modası ise bu konuda kadınlara daha fazla alternatif sunarken muhafazakârların İslami çizgiden uzaklaşmasına neden olmuştur. Kadınların okuyarak iş yaşamı içerisinde yer alması, geleneksel örtünmeden modern örtünmeye giden yolu açmıştır.

Böylece tesettür firmaları çalışan kadının iş yaşamında daha rahat ve şık olması için modern giysiler tasarlamışlardır. Pardesüden rahat ve şık giyime geçiş yapan muhafazakâr kadın ise giyimini olduğu gibi davranışlarını da değiştirmek durumunda kalmıştır. Bu taviz katılımcılara göre muhafazakâr giyim ile davranış şekilleri üzerinden gerçekleşmektedir. Katılımcılar, kamusal alanda tesettürü doğru olarak uygulayanlar ile modern tesettürü benimseyenler arasında farklılıklar olduğunu ifade etmektedir:

*Çok daha kapalı olanlar sokakta kendilerine dikkat ediyorlar. Konuşmaları yürüyüş tarzları daha dikkatli. Tunik giyen ve daha rahat olan kapalılar dikkat etmiyorlar mesela her yerde sigara içebiliyorlar, ulu orta gülebiliyorlar, konuşabiliyorlar (K.12).*

Giyim tarzı ile davranış arasındaki bu ilişki, muhafazakâr algının değişmesinde de önemli bir faktör olarak görülmektedir. Ancak katılımcılar, tesettür modası ve influencerların, genç kızların tesettür giyime heveslenmesinde etkisi olduğunu ifade etmektedir.

*.... Daha fazla insan kapanmaya meyilli oldu. O anlamda insanların yaşam biçimi değişmiş olabilir. Kapanmayı hiç düşünmeyen insanlar bile modern giyim hoş olduğu ve göze hitap ettiği için kapanmayı düşünmüşlerdir. Bu anlamda yaşam biçimini etkilediğini düşünüyorum (K.8).*

Başörtülü olmanın dindeki diğer kurallara nazaran daha zor olduğu üzerinde duran katılımcı, dinin emrettiği tesettür ile moda olan tesettürün birbirine zıt olduğuna dikkat çekmektedir. Katılımcı, ılımlı influencer yaşamlarının gençleri etkileyerek tesettüre özentili oluşturduğunu ve bu durumun muhafazakârlığın değişmesinde önemli bir etken olduğunu düşünmektedir.

*Bence muhafazakârlık değişti. Yani gözlemlerime göre gerek sosyal medyada gerek çevremde herkesin giyim kuşamı değişti. Açık seçik gözlemlenecek şekilde görülüyor. Taviz tavizi doğuruyor denilecek şekilde kıyafetlerin boyları kısaldı (K.9).*

Gelinen bu aşamada muhafazakâr influencerların etkili olduğunu düşünenler de bulunmaktadır.

*Aslında muhafazakâr takılan kişileri önceden olmayacak ya da annelerimizin yapmayacağı şekilde görmeye başladık. Şarkılar söylemeler, yediklerini içtiklerini paylaşmalar gibi bir rahatlama söz konusu... ve bu da büyük bir değişim aslında...(K.9).*

Katılımcının büyük bir değişim olarak değerlendirdiği olgu, aslında muhafazakârlık algısındaki değişimi ifade etmektedir. Bu değişim, giyimden başlayarak davranışlara uzanan bir değişim olarak görülmektedir.

Muhafazakâr influencerlar bir taraftan tesettür markalarını tanıtırken diğer taraftan bir yaşam şeklini sunmaktadır. Bu durum ise bir süre sonra ismen muhafazakâr olan ama görüntüde muhafazakârlığa uymayan influencerların sosyal medyada boy göstermesine neden olmaktadır. Sonuç olarak muhafazakârlık algısının değişiminde tesettür modası önemli bir etken olarak görülmektedir. Muhafazakâr kadınların iş yaşamına girmesi ise tesettür modasının çeşitlenmesine neden olmuş ve bu durum hem tesettür giyimden taviz vermeye hem de davranış ekseninde değişimlere yol açmıştır. Muhafazakâr kadınların annelerinden daha farklı tesettür giyimi benimsemesinde hem tesettür modası hem de influencerların etkisi görülmektedir. Muhafazakâr influencerlar, tesettür modasının somut görünümüleri olarak muhafazakâr kadınlarca ilgiyle takip edilirken, muhafazakârlığa özentili oluşturmalarının yanında muhafazakârlık algısının değişiminde de rol almaktadır.

### c. Katılımcıların Lüks Marka Tüketimleri ve Motivasyonları

Katılımcıların lüks marka tüketimleri ve motivasyonları incelenirken “Lüks marka kullanıyor musunuz?”, “Kullandığınız lüks marka isimleri nelerdir?”, “Ne zamandan beri lüks marka kullanıyorsunuz?” ve “Lüks markaları tercih etme sebepleriniz nelerdir?” sorularına verilen cevaplar temel alınmıştır.

*Telefon (iPhone) ve otomobilde (Audi) lüks marka kullanıyorum. Giyim olarak ise Pierre Cardin, Aker gibi markalar kullanıyorum. Belirli bir dönem söyleyemem fakat uzun yıllardan beri kullanıyorum (K.1).*

*Lüks marka kullanıyorum. Bir çoğunu kullanıyorum açıkçası. Valentino, Tommy Hilfiger, Lacoste, Macquin, Balenciaga. Uzun zamandır kullanıyorum. Üniversitede kullanıyordum. Yaşım ilerledikçe uygun olanları kullanıyorum (K.11).*

*Çok lüks marka kullanmıyorum. İpekyol, Twist Vakko, Roman, Nike, Adidas, Skechers gibi markaları kullanıyorum. Uzun zamandır yaklaşık 20 yıldır kullanıyorum (K.12).*

*Evet kullanıyorum. Vakko, İpekyol, Lacoste, Tommy Hilfiger, Armani gibi markaları kullanıyorum (K.7).*

Katılımcıların cevapları incelendiğinde dünyaca ünlü markaları nadiren tercih ettikleri ancak tesettür giyim alanında lüks kategorisi içinde yer alan markaların kullanıldığı görülmektedir. Çalışmaya katılan on iki kişiden sadece iki tanesi dünyaca ünlü lüks marka olan Tommy Hilfiger, Lacoste, Valentino, Alexander McQueen, Balenciaga gibi markaları kullandığını ifade etmiştir. Bunun dışında kalan katılımcılar ise Türkiye’de

popüler olan lüks tesettür markalarını kullandıklarını belirtmişlerdir. Fakat cevaplar incelendiğinde katılımcılar lüks marka tercih etmelerine rağmen genel olarak belirli bir lüks markaya bağlılıklarının olmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca bazı katılımcılar lüks markalı ürünleri almadan önce indirim günlerini beklediklerini belirtmişlerdir. Bu durum, katılımcıların lüks markalara yüksek ücret ödenmesini israf olarak değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Katılımcıların lüks marka tercih etmelerindeki nedeni belirlemek amacıyla sorulan “Lüks markaları tercih etme sebepleriniz nelerdir?” sorusuna verdikleri cevaplar ise şu şekildedir:

*Lüks markalarını tercih etmemdeki ilk neden kaliteli olduklarını düşünüyorum ve kaliteli ürünleri kullanmak hoşuma gitmektedir. Bu ürünleri kullanmak gerçekten hoşuma gidiyor ve beni mutlu ediyor. Duygusal bir mutluluk veriyor fakat bunların bana fazladan bir özgüven sağladığını düşünmüyorum. Bir insanın özgüvenini karakteri veya başka faktörler etkilemektedir. 2-3 tane lüks markanın bir insana özgüven verdiğini düşünmüyorum (K.1).*

*Kaliteli ve uzun yıllar dayanması ayrıca profesyonel çizgilerinin olması benim hoşuma gidiyor. Belirgin bir motivasyon hissetmiyorum fakat profesyonel kesimi ve çizgileri daha güncel ve modern olduğu için beğeniyorum (K.6).*

Katılımcıların verdikleri cevaplar incelendiğinde; daha kaliteli olmalarından dolayı lüks marka ürünlere yöneldikleri görülmektedir. Lüks markaların kaliteli olması ve markaların ürünlerinin arkasında durması katılımcılar tarafından daha çok tercih edilmesini sağladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca katılımcılar arasında lüks marka kullanımı ile özgüvenin birbiriyle bağlantılı olmadığını da düşünenler bulunmaktadır. Bu şekilde düşünenlerin cevapları ise şu şekildedir:

*Duygusal açıdan bir şey hissetmiyorum ve iki lüks markanın insana özgüven vermesi bana az önce bahsettiğim markaların algı çalışmasına yönelik olduğunu düşünüyorum. İnsan kendini geliştirdikten sonra kendine özgüveni olur zaten kıyafetlerin veya ürünlerin yapay bir özgüven sağladığını düşünüyorum (K.5).*

Katılımcıların lüks markaları tercih etmeye başlamalarında içinde bulunulan ortamın veya statünün, bireyleri lüks marka kullanımına yönlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu değerlendirmenin yapılmasında etkili olan K.7 nin cevabı şu şekildedir:

*... Belirli bir statüdeki çevrede yaşadığımız için, ister istemez marka giymemiz çevredeki insanları etkiliyor. Yani o çevrede onu giyinmemiz gerektiğini düşünüyorum. Marka ürünlere fazla para verdiğim için tatmin*

*olmuyorum aksine, lüks markaları indirimli fiyatlara almak beni daha çok mutlu ediyor (K7).*

Bu ifadelerle göre katılımcıların lüks marka tüketiminde ürünlerin kaliteli olması ile yaşadıkları çevrenin etken olduğu görülmektedir. Markanın kalitesini ön planda tutan tüketiciler, mükemmeliyetçi tüketiciler grubuna girmektedir.

Katılımcıların lüks tüketim hakkındaki fikirlerini ortaya çıkarmak için “Lüks marka tüketimi hakkında neler düşünüyorsunuz?” sorusuna verdikleri cevaplar şu şekildedir:

*Benim düşünceme göre İslamiyet’te yetinme olgusu vardır yani israf haramdır. Lüks markalara baktığımızda gerçekten fazla paralar isteniyor ve insanları israfa sürüklediğini düşünüyorum. Ama lüks marka kullananları yargılamak da bana düşmez saygı duyarım (K.3).*

*Çok doğru bulmuyorum. Bunu bu şekilde sergilemeleri de hoş değil, bu ürünleri alabilecek olanlar var ama alamayanlar da fazla. Özenti oluyor insanlarda. O yüzden hoşuma gitmiyor (K.12).*

Bazı katılımcılar, lüks marka tüketimini israf olarak değerlendirmektedir. Hatta lüks marka tüketen insanların özenti içerisinde oldukları ifade edilmektedir. Öte yandan israfın kişinin ekonomik durumuna göre belirlendiğini söyleyen katılımcılar da mevcuttur.

*İsrafi bence insanların maddi durumu ve vicdanı belirler diye düşünüyorum. Mesela benim için israf gibi görünen bir ürün, başka bir hanımı zorlamadığı için israf olmaz. Yani ekonomik durumu iyi olan ve bunun israf olmadığını düşünen birisi tabii ki lüks marka tüketebilir (K.6).*

*Ben olumlu düşünüyorum. Varsa tüketebilirler. Açıkçası muhafazakâr olan bizler de tüketiyoruz lüks markaları o yüzden olumsuz gelmiyor. Çok aşırı olmadıkça israf olmadıkça kullanılabilir (K.11).*

Muhafazakâr kadın tüketicilerin lüks marka kullanımı hakkında iki şekilde düşündüğü görülmektedir. Katılımcıların bazıları, lüks marka tüketiminin israf olduğunu ve İslam’a uygun bir davranış olmadığını düşünmektedir. Bu fikre sahip olan katılımcılar, kendileri lüks tüketim ürünlerini tercih etmelerine rağmen yaptıklarının doğru bir davranış olmadığını düşünmektedir. Diğer katılımcılar ise israfın, insanın ekonomik durumuna göre değişebileceğini düşünerek lüks marka tüketimini normalleştirmektedir. Fakat her iki kesim de bir başkasının kararını yargılamamakta ve saygı duymaktadır. Görüşmelere göre israfın ekonomik duruma bağlı olarak normalleştirildiği, değişen dünya ile birlikte muhafazakârlığın da değiştiği sonucu ortaya çıkmaktadır. İslam’ın hoş



görmediği israf konusu, zaman içerisinde insanların ekonomik güçlerinin artması ile birlikte sıradanlaştırılmakta ve normal karşılanmaktadır. İsraf olup olmadığını belirleyen nokta ise dinin gerekliliğinden çıkarak ekonomik güce doğru kaymaktadır.

#### **d. Muhafazakâr Influencerlar**

Muhafazakâr influencerlar, sosyal medya alanlarında ürün tanıtımı ile beraber hem kendi bilinirliklerini artırmakta hem de ürün satışlarının çoğalmasında sağlamaktadır. Influencerların sosyal medya kullanıcılarının yaşamına girmesi ise bu noktada çalışmada sorulan ve incelenmesi gereken ayrı bir kategoridir. Çalışmada verilen cevaplara bakıldığında katılımcılar ya Instagram'daki keşfet bölümünden ya da arkadaş tavsiyesi üzerine muhafazakâr influencerları takip ettiklerini belirtmişlerdir.

*Keşfet bölümünde gördüm ve 2 yıldan beri takip ediyorum. Muhafazakâr kıyafetleri incelerken gördüm dikkatimi çekti takibe aldım (K.6).*

Sosyal medya alanları influencer ve takipçileri bir araya getirirse de bu birlikteliğin devam etme sürecinde takipçinin bile isteye sürece katılımı öne çıkmaktadır. Diğer influencerlardan muhafazakâr görüntüleri (başörtüleri) ile farklılaşan bu influencerlar, muhafazakâr kadın takipçilerin ilgisini çekerek her geçen gün takipçi sayısını artırmaktadır. Katılımcıların muhafazakâr influencerları neden takip ettikleri ise konunun mahiyetini belirtmesi açısından dikkat çekicidir.

*Biz önceden kendimiz gibi insanlar görmeye pek alışkın değildik. Belki de o da bizim ilgimizi çekmiş olabilir. İlk başta takip ederken keyif aldık. Zevkle takip ettik daha sonra çok çoğaldı sıkılaşmaya başlayınca takipten çıkardık. Aslında hepsi Instagram ile başladı (K.9).*

Katılımcı, Instagram öncesi dönemde muhafazakâr insanları görmeye pek alışkın olmadıklarını bu yüzden onları takip ettiklerini ifade etmektedir. Yine bu süreçte kendisini giyim ve yaşam şekli açısından rahatsız eden influencerları ve zamanla birbirinin kopyası mahiyetinde olan influencerları da takipten çıkardığını belirtmektedir. Bu anlamda muhafazakâr kadınların influencerları takip etmesinde kendileri gibi insanlar görme isteği öne çıkmaktadır. Bu durum, kendisi gibi giyinen, kendisi gibi davranan bir muhafazakârın yaşam şeklini merak etme isteğinden de kaynaklanmaktadır. Geleneksel medyada muhafazakâr kadınların yeterli oranda temsil edilmemesi, katılımcıların sosyal medya ortamlarında kendileri gibi muhafazakâr insanları görme, yaşamlarını takip etme isteği oluşturmaktadır. Sosyal medya ile birlikte ortaya çıkan bu durum, Türkiye'de arka planda kalan muhafazakâr kesimin canlanması olarak da değerlendirilebilir. Bu

durum, zamanla takipçilerin muhafazakâr modayı takip etme biçimine evrilmiştir.

*Ben önceden kapalı değildim. O dönemde arkadaşlarım takip ediyordu. Onlar tesettürlülerdi. Onlardan görerek takip etmeye başladım. Tüm giyim sayfalarını takip etmektense onları takip etmeyi tercih ediyorum. Onlar giyiyor ve kıyafetin duruşuna bununla karar veriyorum. Kapandığımdan beri takip ediyorum yani dört senedir (K.3).*

Katılımcının başörtüsü takmadığı dönemde dikkatini çekmeyen muhafazakâr influencerlar, tesettür giyimi tercih etmesiyle beraber ilgisini çekmeye başlamıştır. Bu durumda bir önceki katılımcının da ifade ettiği gibi sosyal medya alanlarında kullanıcılar kendisi gibi olan insanları takip etmeyi istemektedir. Bu isteklerinin birincil nedeni muhafazakâr birini görmek iken ikincil olarak hem modayı takip etmek hem de almak istedikleri kıyafetlerin duruşunu görmektir.

Bir başka katılımcı, muhafazakâr influencerları takip etmesinde bilinçli kapanan tesettür kadın imasının bulunduğunu belirtmiştir. İlk takip ettiği dönemde muhafazakâr çizgide yer alan bu influencerlar, zamanla bu çizginin dışına çıkmalarıyla birlikte muhafazakâr takipçiler üzerindeki etkilerini kaybetmişlerdir.

*İlk takip ettiğim zamanlardaki kapanma şekli ve bilinçli kapandım mesajı ayrıncı bir özelliğiymiş bence. Bu durumda çok hoşuma gidiyordu fakat şimdi bu çizgiden uzaklaştı (K.6).*

Bir başka katılımcı ise muhafazakâr influencerları takip etme isteğinin altında lüks markaları tanımak olduğunu ifade etmiştir.

*Çok lüks hayatları olan influencerların hayatlarındaki o lüks markaları tanımak için. Kullanmasam alım gücüm olmasa bile o markaları bilmek için takip ediyorum. Herhangi bir ortamda o markalarla karşılaştığımda onun lüks bir marka olduğunu bilmek için (K.7).*

Bu durum katılımcılara “Muhafazakar influencerları diğer influencerlardan ayıran özellikler nedir?” sorusuna verilen yanıtla da ilişkilidir. Lüks yaşam içerisinde yer alan ve muhafazakâr görünen influencerları diğer influencerlardan ayıran en temel özellik sadece başörtülü olmalarıdır.

*Benim muhafazakâr influencerları takip etmemin nedeni bizden farklı yaşam şekillerini merak ediyorum. İki influencer için cevaplarsam da hem merak etmem hem de sürekli hareket halindeler biraz farklı olacak ama sanki pembe dizi gibi yaşamları varmış gibi geliyor (K.2).*

İnfluencerların yaşam biçimini pembe dizilere benzeten katılımcı,

tıpkı bir dizi izler gibi ilgiyle takip etmektedir. Muhafazakâr influencerların lüks oteller, restoranlar ve güzellik salonları ile kuşatılan yaşamları takipçilerin ilgisini çekerken kullandıkları moda giysiler ise takipçileri satın alma davranışına yöneltmektedir.

Kısaca çalışmada incelenen influencerlar, sosyal medyada başörtüleri ile dikkat çekmekte ve muhafazakâr kadınların ilgi odağı haline gelmektedir. Bu ilginin oluşmasında muhafazakâr kadınların kendileri gibi insanların yaşamını görme isteği öne çıkmaktadır. Yeni bir tüketici kitlesine öncülük yapan bu influencerlar, muhafazakâr kadınlara giyim tüyoları önerirken, kullandıkları markaların en iyi ve en moda ürünler olduğunu ispat etmek için bir yarış içerisine girmişlerdir. Modanın temelinde kendini sürekli yenileme ilkesi yer alırken modaaya uygun yaşama, muhafazakârlar açısından zamanla muhafazakâr çizgiden uzaklaşmayı getirmiştir. Tüketim kültürü sürekli tüketmeye ikna ederken, İslami bakış açısından farkında olmadan uzaklaşmayı sağlamıştır. Bu bakış açısı, israfı günah sayan anlayıştan sıyrılarak sürekli alışveriş yapma güdüsünü yerleştirmektedir. Sonuç olarak, muhafazakâr modayı takip etme sürecinde rol model olarak görülen influencerların muhafazakârlığın içinin boşaltılmasına neden oldukları anlaşılmaktadır.

#### **e. Takipçilerin Muhafazakâr Influencerlar Hakkındaki Görüşleri**

Takipçilerin muhafazakâr influencerlar hakkındaki görüşleri, tüketim ve muhafazakârlık algısı olarak iki grupta incelenmiştir.

Tüketime yönelik algıyı ölçmek için “Muhafazakâr influencerları diğer influencerlardan ayıran özellikler nelerdir?”, “Muhafazakâr influencerların tanıttığı ürünler lüks ürünler mi?”, “Muhafazakâr influencerların yaşam biçimi içerisinde lüks olarak dikkat çeken unsurlar nelerdir?”, “Muhafazakâr influencerların tanıttıkları ürünlerden sipariş verdiniz mi?” soruları sorulmuştur.

“Muhafazakâr influencerların tanıttığı ürünler lüks ürünler mi?” sorusuna verilen cevaplar incelendiğinde;

*Hepsi diyemem fakat genelinin lüks ürünler olduğunu düşünüyorum (K.2).*

*Lüks değil hatta çok böyle çok güzel görünen kıyafetleri yerinde görmeye gittiğimde çok kötü kumaşa sahip pazar malı ürünler olabiliyor. O yüzden çok seçici olmak lazım. Aşağı yukarı sürekli takip ettiğim için biliyorum artık görünce bile anlıyorum kaliteli olup olmadığını. Hep kaliteli değil farklı kalitede ürünlerde olabiliyor içinde. Daha çok elbise, çanta, eşarp, şal ve nadiren takı tanıtıyorlar (K.8).*

Katılımcılar, muhafazakâr influencerların genelde eşarp, çanta, gözlük

ve ayakkabı markalarında lüks marka tercih etmelerine rağmen giyimlerinde orta sınıf markaları kullandıklarını ifade etmektedir. Katılımcılar, influencerların kullandıkları ürünlerin lüks olup olmadığını, kendi ekonomik durumlarına göre kıyaslamaktadır. Özellikle tanıtılan ürünleri lüks bulmayan katılımcıların ekonomik durumları dikkate alındığında hepsinin ortalama bir seviyenin üzerinde olduğu belirlenmiştir. Bu durum, bir ürünün lüks olarak değerlendirilmesinde ekonomik durumun etkili olduğunu göstermektedir.

“Muhafazakâr influencerların yaşam biçimi içerisinde lüks olarak dikkat çeken unsurlar nelerdir?” sorusuna verilen cevaplar şu şekildedir:

*Evleri ve yaşam tarzları çok lüks geliyor mesela sürekli yurt dışına seyahat etmelerini lüks olarak düşünüyorum (K.1).*

*Yaşam şekilleri çok lüks fakat özellikle kullandıkları gözlük markalarından birkaç tanesinin fiyatı dikkatimi çekmişti (K.3).*

*Senede birkaç kere tatile gitmek hem de lüks dediğimiz oteller veya villalarda kadın kadına toplanıp gidilen muhafazakâr kesim dediğimiz insanların yaptıkları tatiller bence lükse giriyor ve bunun senede birkaç kere yapılması, gidilen otellerin detaylı çekilmesi bunlar da lüks içine giriyor(K.7).*

Katılımcılar, influencerların, tanıttıkları ürünlerden ziyade yaşam biçimlerinin daha lüks olduğuna dikkat çekmektedir. Lüks yaşam içerisinde yaşam alanları, yurt dışı seyahatleri, tatil mekanları yer almaktadır.

Katılımcılar “Muhafazakâr influencerların tanıttıkları ürünlerden sipariş verdiniz mi?” sorusuna şu şekilde cevaplar vermiştir:

*Beğendiğim bir şal oldu ve DM’ den yazdım fakat piyasanın gerçekten çok üzerinde bir fiyat söylendiği için almadım. Fakat uygun fiyata bir ürün bulursam almayı düşünüyorum (K.1).*

*Orta düzeyde fiyata sahip olan ürünlerden aldığım oldu (K.8).*

Katılımcılar, muhafazakâr influencerların tanıttığı ürünlerden sadece uygun fiyatlı olan ürünlerden satın alma davranışı sergilemektedir.

Katılımcılara “Muhafazakâr influencerlar sizin için yaşam biçimi ve giyim tarzı açısından örnek biri midir?” sorusu yöneltilmiş ve alınan cevaplar katılımcıların muhafazakârlık algısına yönelik çıkarımlarda bulunmayı sağlamıştır.

*İslamiyet ve muhafazakârlığı aynı kefeye koyduğum için muhafazar influencerların iyi örnek olduğunu düşünmüyorum. İslam’da bu kadar lüksün haram olduğunu düşündüğüm için yaşam tarzı açısından ve giyimlerinin de tesettür açısından pek İslam’a uymadığı için örnek olduğunu*

*düşünmüyorum (K.2).*

*Kesinlikle örnek değiller. Mesela takip ettiğim bir bayan var yaşamıyla giyimiyle kuşamıyla çok örnek birisi. Genel düşünüldüğünde örnek değil ama birkaç tane içlerinde örnek olabilecek kişiler var (K.9).*

*İslam'da bu kadar lüksün haram olduğunu düşündüğüm için yaşam tarzı açısından ve giyimlerinin de tesettür açısından pek İslam'a uymadığı için örnek olduğunu düşünmüyorum (K.2).*

*Çok fazla israf olduğunu görüyorum, çok fazla marka paylaşımı belki de onların hepsini kullanmıyor sadece marka tanıtmak için yapıyor ... (K.7).*

Lüks yaşamı gösteren muhafazakâr influencerların tüketim şekli katılımcılar tarafından israf olarak algılanmakta ve İslam'a uygun olmadığı için eleştirilmektedir. Alınan cevaplara göre muhafazakâr influencerlar genel olarak muhafazakârlığı temsil etmemekte, giyim şekli ve lüks yaşantıları ile olumsuz değerlendirilmektedir. Buna rağmen katılımcılar, muhafazakârlığın önemli bir göstereni olarak başörtülü modern giyimi benimseyen influencerları merak etmekte ve giyim tarzlarını uygulamaya çalışmaktadırlar.

*Evet tabii fikir veriyor bana. Örnek alıyorum ve giyim önerilerini uygulamaya çalışıyorum (K.8).*

Katılımcılar, takip ettikleri influencerların muhafazakâr olmadıklarını düşünmelerine karşın giyim tarzlarını önemseyerek çelişkiye düşmektedir. Katılımcıların muhafazakar influencerları neden takip ettikleri sorusuna verdikleri cevaplarda muhafazakâr modayı takip etme cevabı öne çıkmaktaydı. Bu durumda muhafazakâr modayı takip etmek muhafazakârlıktan tedrici olarak uzaklaşmayı beraberinde getirmektedir. Bu durum muhafazakârlık algısının değiştiğini ve influencerların giyim tarzının muhafazakârlar tarafından normalleştirildiğini göstermektedir.

Görüşmelere göre katılımcılar, muhafazakâr influencerların İslam'da belirlenen tesettüre uygun olarak giyinmediklerini düşünmektedir.

*Yaşam biçimleri açısından da giyim tarzlarından dolayı da örnek değiller ve olmamalı diye düşünüyorum. Bu tarz giyinen insanların başörtüsünün içini boşalttıklarını düşünüyorum. Yaşam biçiminde ise israfa kaçmalarını yanlış buluyorum fakat başörtülü diye maddi durumu iyi olan birinin de o evlerde yaşaması niye yanlış olsun diye düşünüyorum (K.3).*

Katılımcılar başörtülü influencerların yaşam biçiminde israfa kaçtıklarını düşünmelerine karşın ekonomik durumu iyi olan insanların lüks evlerde yaşayabileceğini düşünmektedir. Bu noktada israf kavramına bakılması gerekmektedir. İslam'da ürün hiyerarşisine göre muhafazakâr

---

influencerların savurgan yaşamları 'kamaliyyat', lüks evlerde yaşama 'hajiyyat'; yani yaşam kalitesini artırmaya yönelik ihtiyaçlar içinde yer almaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, katılımcıların israfi eleştirmelerine rağmen ekonomik durumun iyi olması halinde lüks yaşamayı normal karşılamalarıdır.

Katılımcılar açısından sorunlu bir başka alan ise mahremiyetin ortadan kaldırılarak muhafazakârlığa aykırı davranılmasıdır.

*Hayırla kesinlikle örnek almıyorum. Onların kendilerini o mekanda bu mekanda göstermeleri saçma geliyor. Onları muhafazakâr biri olarak göremiyorum (K.12).*

Katılımcılara göre muhafazakâr influencerlar, sosyal medya ile beraber gösterişçi bir yaşam sürmektedir. Bu gösterişli yaşam, kutsal olanı kapitalist sistem içerisinde eriterek muhafazakârlığa aykırı bir görünüm sergilemektedir. Sosyal medyanın popülerleşmesiyle beraber ortaya çıkan ve yaygınlaşan influencerlık, muhafazakâr insanlar arasında da yeni bir iş alanı haline gelmiştir. Başlangıçta tesettüre uygun giyinen ve daha mütevazı bir yaşama sahip olan influencerlar zamanla bu çizgiden uzaklaşarak gösterişçi bir yaşam içerisinde yer almışlardır.

Lüks ürünlerin tanıtıldığı, lüks cafelerde ve restoranlarda yemeklerin yendiği, lüks güzellik salonlarının tercih edildiği bu yaşam ise zamanla kutsal olanın geri plana itilmesine neden olmuştur. Sadece görüntü boyutunda kalan muhafazakârlık, katılımcıların ifade ettiği gibi Cuma mesajlarının ötesine geçememektedir.

*İki yönden yanlış örnek olduğunu düşünüyorum. İslami açıdan ele aldığımızda gerçekten İslam'ı yanlış tanıtıyorlar. Başını kapatıp bir de mübarek günlerde mesaj yayınlandığında her şey tamammış gibi gösteriliyor. Hem de maddiyat çok fazla ön planda tutuluyor. Sanki tesettür, maddiyat olunca böyle olmalı gibi gösteriliyor (K.6).*

Sonuç olarak takipçilerin muhafazakâr influencerlar hakkındaki görüşlerinde muhafazakâr yaşama aykırı davranılması en genel nokta olarak göze çarpmaktadır. Derinlemesine mülakat verilerine göre tesettüre uygun giyinmeme, İslami yaşama uygun olmayacak şekilde mahremiyetin ihlal edilmesi, lüks yaşam tarzı ve tüketim alışkanlıkları ile çepeçevre sunulan yaşam biçimleri muhafazakârlık algısında öne çıkmaktadır. Katılımcılar bunun yanında lüks yaşam ve israf konusuna dikkat çekerek bunun muhafazakârlığa aykırı olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken nokta katılımcılar, muhafazakâr influencerları lüks tüketim içerisinde yer aldıkları için eleştirmektedir. Katılımcılar, sürekli

alışveriş güdüsü aşıl原因, takipçilerine kullandıkları ürünleri almaları konusunda ikna etmeye çalışan influencerları görmezden gelmektedir. Bu durum, tüketim kültürünün İslamcı muhafazakâr çizgide yer alan insanlar tarafından da içselleştirilerek normalleştirildiğini göstermektedir.

### **Sonuç**

Çalışmada elde edilen verilere göre muhafazakârlık algısı incelendiğinde genel olarak başörtüsü muhafazakârlık algısının merkezinde olmasına karşın giyimde uygulanan ölçütler, ibadetler ve karşı cins ile olan ilişkiler muhafazakârlığın çerçevesini çizmektedir. Özellikle üniversite eğitimleri esnasında başörtüsü yasağından dolayı eğitim hayatlarına devam edemeyen katılımcılar, muhafazakârlığa ve başörtüsüne daha sıkı sarılmaktadır. Katılımcılar için muhafazakârlıktan uzak durmak ya da muhafazakâr olamamak bir eksiklik olarak kabul edilmektedir. Katılımcılar, İslam'ın emrettiği ibadetleri tam olarak uygulayamasalar da kendilerini muhafazakâr olarak görmektedir.

Muhafazakârlık ve moda arasındaki ilişki, zamanla muhafazakârlık algısının değişimine neden olmuştur. Muhafazakârlıktaki bu değişim, davranışlardan giyime kadar uzanmaktadır. Buradan hareketle influencerlar ve tanıtımını yaptıkları tesettür modası, bu algının değişiminde önemli rol oynamaktadır. Ayrıca muhafazakâr kadınların iş yaşamında yer alması, muhafazakâr modanın çeşitlenmesine yol açmış ve tesettür giyimin çerçevesini genişletmiştir. Muhafazakâr influencerlar, muhafazakâr giyime özentisi oluştururken muhafazakârlık algısının değişmesine neden olmuştur.

Katılımcılar dinin emrettiği tesettür anlayışı ile moda olan tesettür anlayışın birbirine zıt olduğuna dikkat çekmektedir. Onlara göre muhafazakâr influencerların ışıltılı yaşamından etkilenecek tesettüre giren gençler, muhafazakârlığın değişmesine neden olmaktadır.

Katılımcıların lüks marka tüketim alışkanlıkları ve motivasyonlarına ilişkin görüşlerinde ürünlerin kaliteli olması ile bireyin dahil olduğu sosyal statü öne çıkmaktadır. Katılımcıların bazıları, lüks marka tüketiminin israf olduğunu ve İslam'a uygun bir davranış olmadığını düşünmekte ve lüks marka tüketim alışkanlığından vazgeçemediklerini ifade etmektedir. Diğer katılımcılar ise sahip olunan imkanlar doğrultusunda lüks marka tüketiminin israf olmadığını düşünmektedir. İslam'ın hoş görmediği israf konusu, zaman içerisinde insanların ekonomik güçlerinin artması ile birlikte sıradanlaşmakta ve normal karşılanmaktadır. İsrafın belirlenmesinde ise İslam'ın koyduğu kurallardan ziyade sahip olunan ekonomik güç öne çıkmaktadır.

Çalışmada incelenen influencerlar, sosyal medyada başörtüleri ile dikkat çekmekte ve muhafazakâr kadınların ilgi odağı haline gelmektedir. Bu ilginin oluşmasında kendileri gibi insanların yaşamını görme isteği öne çıkmaktadır. Bu influencerlar, muhafazakâr kadınlara giyim tüyoları önerirken kullandıkları markaların en iyi ve en moda ürünler olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar. Sosyal medyanın da aracı olduğu tüketim kültürü muhafazakâr kadınların israfı günah sayan anlayıştan sıyrılmasına ve sürekli alışveriş yapma eylemi içerisinde yer almalarına neden olmaktadır. Bu durum, muhafazakâr modayı takip etme sürecinde rol model olarak görülen influencerların muhafazakârlık kavramının içinin boşaltılmasına yol açtığı düşünülmektedir.

Sonuç olarak takipçilerin muhafazakâr influencerlar hakkındaki görüşlerinde muhafazakâr yaşama aykırı davranılması en genel nokta olarak göze çarpmaktadır. Derinlemesine mülakat verilerine göre tesettüre uygun giyinmeme, İslami yaşama uygun olmayan mahremiyetin ihlal edilmesi, lüks yaşam ve tüketim ürünleri ile çepeçevre sunulan yaşam biçimleri, muhafazakârlık algısında öne çıkmaktadır. Katılımcılar bunun yanında lüks yaşam ve israf konusuna dikkat çekmekte ve bunun muhafazakârlığa aykırı olduğunu ifade etmektedir. Ancak dikkat çekilmesi gereken nokta, katılımcıların muhafazakâr influencerları eleştirirken sadece lüks tüketimi odağa almalarıdır. Katılımcılar, sürekli alışveriş güdüsü aşıl原因an, takipçilerine kullandıkları ürünleri almaları konusunda ikna etmeye çalışan influencerları görmezden gelmektedir. Bu durum, tüketim kültürünün muhafazakâr çizgide yer alan insanlar tarafından belli ölçülerde içselleştirilerek normalleştirildiğini göstermektedir.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

##### **2. Etik Kurul İzni:**

Bu çalışma için etik kurul izni, Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 12.03.2021 tarihli ve 3/55 numaralı kararı ile alınmıştır.



### **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

### **4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

### **5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



### **KAYNAKÇA**


- ALAM, Syed Shah, Mohd, Rohani, Kamaruddin, Badrul Hisham, "Is Religiosity An Important Determinant on Muslim Consumer Behaviour in Malaysia?" *Journal of Islamic Marketing* 93 (2011): 83-96.
- ALSERHAN, Baker Ahmad-Bataineh, Mohammad Khair-Halkias Daphne-Komodromos, Marcos. "Measuring Luxury Brand Consumption and Female Consumers' religiosity In The UAE" *Journal of Developmental Entrepreneurship* 19/2 (2014): 1-16.
- ARMAĞAN, Ece-Doğaner – CAN, Mehmet. "Fenomen Pazarlaması: Youtube Güzellik Vloggerları Üzerine Bir Araştırma", *1st International Congress of Political, Economic and Financial Analysis – 2018 (PEFA'18)*, April 26-28.
- ARSLAN, Ali- ÇAYLAK, Melek. "Tesettür Giyimi Etkileyen Tüketim Kültürü Faktörleri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma". *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/1(2018): 41-70.
- AZİZ, Aysel. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayın, 2013.
- BALCI, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler* (12. Baskı). Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- BARBARASOĞLU, Fatma. *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- BİLGİN, Oğuzhan. "Kemalizm ve İslamcılık Sarkacında Türk Muhafazakârlığının Kuramsal ve Toplumsal Dönüşümü: Başörtülü Kadınlar ve Gösterişçi Tüketim Tartışmaları". *Akademik Hassasiyetler* 12/6 (2019): 1-23.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Şener-ÇAKMAK, Ebru Kılıç- AKGÜN, Özcan Erkan-

- KARADENİZ, Şirin- DEMİREL, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (24.Baskı). Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- BYRNE, E.-Kearney, J.- MACEVILLY, C. "The Role Of Influencer Marketing And Social Influencers in Public Health", *Proceedings of the Nutrition Society*, 76 (2017): 21-23.
- ÇAPÇIOĞLU, İhsan. "Tanzimat'tan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler", *Dini Araştırmalar*, 19/49 (2016): 271-291.
- DEBORD, Guy. *Gösteri Toplumu*, çev. Okşan Taşkent, Ayşen Ekmekçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- DEMİREZEN, İsmail. *Tüketim Toplumu ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015.
- DJAFAROVA, Elmira-Rushworth, Chloe. "Exploring The Credibility Of Online Celebrities' Instagram Profiles Ininfluencing The Purchase Decisions Of Young Female Users". *Computer in Human* 68 (2017): 1-7.
- DOĞAN, Şahin. "Muhafazakârlık, Aile ve Kadın (Çankırı Örneği)". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015): 163-193.
- ERDOĞAN, Mustafa. "Muhafazakârlık: Ana Temalar", *Liberal Düşünce Dergisi*, 34 (2004): 5-9.
- FEATHERSTONE, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- GERAY, Haluk. *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş: İletişim Alanından Örneklerle*. Ankara: Ütopya, 2017.
- İNSEL, Ahmet "The AKP and Normalizing Democracy in Turkey". *The South Atlantic Quarterly* 102/2 (2003): 293-308.
- KARAKAYA, Handan. "Türkiye'de Dindar Burjuva ve Kadın". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28/2 (2018): 211-229.
- KIRAN, Selçuk-Yılmaz, Cansu- Emre, İlkin. "Instagramdaki Influencerların Takipçiler Üzerindeki Etkisi". *Uluslararası Yönetim Bilişim Sistemleri ve Bilgisayar Bilimleri Dergisi* 3/2 (2019): 100-111.
- KI, Chung-Wha (Chloe)-CUEVAS, Leslie M.- CHONG, Sze Man- LIM, Heejin. "Influencer Marketing: Social Media Influencers As Human Brands Attaching To Followers And Yielding Positive Marketing Results By Fulfilling Needs". *Journal of Retailing and Consumer Services* 55 (2020): 1-11.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

- LOU, Chen-Yuan Shupe. "Influencer Marketing: How Message Value And Credibility Affect Consumer Trust Of Branded Content On Social Media" *Journal Of Interactive Advertising* 19/1 (2019): 58-73.
- MEHMEDOVİC HUSİC, Melika - CİCİC, Muris. Luxury Consumption Factors. *Journal of Fashion Marketing and Management* 13/2 (2009): 231-245.
- OKUTAN, Birsen Banu. *Türkiye'de Popüler Kültür Din ve Kadın: Marjinalizasyondan Entegrasyona*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- PELTEKOĞLU, Filiz Balta - TOZLU, Emel, "Kurumsal Sosyal Sorumluluk Kampanyalarının Dijital Paydaşları; Sosyal Medya Fenomenleri". *Erciyes İletişim Dergisi* 5/4 (2018): 285-299.
- PURWANINGWULAN, Melly Maulin - SURYANA, Asep- WAHYUDIN, Uud Ud-DIDA, Susanne. "The Uniqueness Of Influencer Marketing in The Indonesian Muslim Fashion Industry On Digital Marketing Communication Era" *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 225 (2018): 115-119.
- RANGA, Mamta-Sharma, D. "Influencer Marketing- A Marketing Tool In The Age Of Social Media, Abhinav International Monthly Refereed" *Journal of Research in Management & Technology* 3/8 (2014): 16-21.
- SIMMEL, George. *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora, Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- VIGNERON, Franck-Johnson - LESTER W. "A Review And A Conceptual Framework Of Prestige-Seeking Consumer Behavior". *Academy of Marketing Science Review* 2/1 (1999): 1-15.
- YAVUZ ALTAR, Oya - YILMAZ, Merve. Dijital Reklamcılığın Kurgu Yüzleri: Sanal Influencer'lar. Mehmet Yakın(ed.), *Dijital Reklamcılık Bize ne Anlatır? İçinde* (179-212). İstanbul: Urzeni Yayınevi 2019.
- YAYLAGÜL, Şinasi "Sosyal Medya Fenomenlerine Bağlanışlığın Belirlenmesi: Yükseköğretim Öğrencileri Üzerine Bir Uygulama" *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 /3 (2017): 219-235.
- YILDIRIM, Ali- ŞİMŞEK, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- YÜCEBAŞ, Semiray. "Türkiye'de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği". *İnsanbilim Dergisi*, 1/2 (2012) 62-80.



# THE RELATIONSHIP BETWEEN CONSERVATISM AND LUXURIOUS CONSUMPTION: A QUALITATIVE RESEARCH ON CONSERVATIVE INSTAGRAM FOLLOWERS

 Muhsine SEKMEN<sup>a</sup>

## Extended Abstract

The development of the Internet and web 2.0 technologies have led ordinary people to increase their visibility on social media platforms. On Instagram, one of these visual platforms, people who are called influencers increase their number of followers by sharing their daily lives and producing content. These influencers try to affect their followers with their lifestyle and the products they promote. This power of influencers gains importance for marketing. Businesses choose the appropriate influencer in order to reach the target audience that they determine according to their products. Muslim women influencers also allow businesses to reach Muslim society. The neo-conservative middle class, which started to form in the post-1980 period in Turkey, added consumption practices to its lifestyle over time. Neo-conservatives take care that the commodities consumed are in accordance with Islamic values in order to place consumption in their lifestyle. In the study, while examining the relationship between luxury consumption and conservatism, a case study was made from qualitative research and in-depth interview method was preferred from data collection techniques. This study aims to examine conservative influencer followers' view on conservatism and luxury consumption. This study was conducted with an in-depth interview technique and hijab followers of different socio-economic levels took place in the selection of the sample. The non-random purposeful sampling technique was used in the selection of the people to whom the semi-structured interview technique would be applied. The followers were selected starting from the close environment extending to the environment

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Atatürk University, muhsine.sekmen@atauni.edu.tr

of the subject group. A total of 12 women were interviewed by asking questions about Islam and luxury consumption. In purposeful sampling, the researcher determines the people who are most suitable for the purpose of the research.

Findings obtained through the in-depth interview technique are classified under the following headings: the perception of conservatism, the relationship between conservatism and fashion, luxury brand consumption and motivation, conservative influencers, followers' views about conservative influencers are examined in general categories. In the relationship between conservatism and fashion, it has been understood that fashion is an important factor in the change of the perception of conservatism. This change in conservatism is observed in both people's behaviours and their clothing styles. From this point of view, Muslim conservative influencers and the hijab fashion they promote play an important role in the change of this perception. In addition, the participation of Muslim women in business life has led to the diversification of modest fashion and expanded the range of hijab clothing. While conservative influencers have created a desire for modest fashion, they have also led to a change in conservatism. When the luxury brand consumption and motivation of the participants are examined, it has been revealed that the main motivation of luxury brand consumption is the quality of the products and social status. When the relationship between luxury consumption and Islam is examined, it is understood that not all participants consider luxury consumption as waste. Some participants argue that luxury brand consumption is wastage and an action prohibited in Islam, but they cannot escape the luxury brand consumerism. Other participants, on the other hand, think that luxury brand consumption is not waste with regard to their financial power. The concept of waste, which Islam distastes, has become ordinary and regarded as normal with the increase in people's financial capability over time. The relationship between luxury consumption and waste is explained by economic power rather than the rules set by religion. Muslim conservative influencers in this study draw attention with their headscarves in social media and become the centre of attention of Muslim women. The desire to see the lives of people like themselves comes to the fore in this interest. While these influencers offer clothing tips to conservative women, they enter a race to prove that the brands they use are the best and most fashionable products. As a result of the consumer culture for which social media serves, Muslim women break away from the idea that considers wastage a sin and have a shopping addiction. It is thought that influencers, which are seen as role models in following modest fashion, cause the concept of conservatism to be evacuated. Even though headscarved

---

fashion influencers offer their followers a life full of luxury brands, participants tend to buy affordable products. On the other hand, the participants, who do not see the headscarved fashion influencer as conservative, enter into a contradiction by following them and paying attention to their dressing style. According to the answers of participants, it has been concluded that the Muslim women influencers go against the conservative way of living since they do not follow the Islamic standards of modesty and adopt a luxury lifestyle and they do not preserve privacy on social media. However, it should be noted that the participants direct their criticism on the Muslim women influencers only for their luxury consumption. They ignore the fact that the influencers dominate follower's shopping habits by encouraging people to buy the products they promote by creating a constant urge for shopping. This situation shows that the consumer culture is also internalised and normalised by Muslim people.

**Keywords:** Sociology of Religion, New Media, Influencer, Luxury Consumption, Conservatism.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Atatürk University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 3.12.2021 and numbered 3/55.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.





# SIYER VE İSLÂM TARİHİ BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN VEFATI ESNASINDA ZIRHININ BİR YAHUDİ'DE REHİN OLDUĞUYLA İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

 Ömer AKTAŞ<sup>a</sup>

## Öz

Hız Muhammed, Allah'ın son peygamberidir. Bu özelliğinin yanında ona evrensel olma vasfı da verilmiştir. Mekke döneminde kendi milletinden insanlarla muhatap olan Hz. Peygamber, Medine'de ise kendisine inananların yanında müşrik Araplar ve Yahudilerle de iletişim kurmuştur. Bunun neticesinde, Medine'nin geleceği için gerekli siyasi, ticari ve askeri adımları atmıştır. Öyle ki devletini kurarken kaleme aldığı Medine sözleşmesine bu grupları da dâhil etmiştir. Ancak, Yahudiler verdikleri taahhütleri ve imzaladıkları sözleşmeyi hiçe sayıp Hz. Peygamber'e karşı gelmiş ve ihanet etmiştir. Hatta bazıları daha da ileri giderek onu öldürmeye teşebbüs etmiştir. Akabinde de onlar Medine'den çıkarılmış, bütün malları Müslümanlara ganimet olarak kalmıştır. Hal böyleyken ilginç bir şekilde Hz. Peygamber vefat ettiğinde daha önce sefer ve savaşlarında kullanmış olduğu zırhının bir miktar yiyecek karşılığında bir Yahudi'de rehin olduğu rivayetleri göze çarpmaktadır. Hz. Peygamber'in Yahudi'den yiyecek maddesi olarak ne aldığı tam olarak belli değildir. Olayı rivayet edenler ittifak halinde değillerdir. Hadiseyi rivayet edenler arasında sahâbiler olsa da bu olayın kaynaklara yansımaları iki yüz yıl sonra olmuştur. Rivayetler, çeşitli kaynaklarla da desteklenerek incelenmiş ve gerekli değerlendirmeler yapılmıştır. İşte bu makalenin konusu, rivayetlere konu olan bu hadisenin siyer ve İslâm tarihi bilgileriyle uyuşup uyuşmadığını ilmi veriler ve tartışmalarla ortaya koymaktır.

**Anahtar kelimeler:** İslâm Tarihi, Hz. Peygamber, Yahudi, Zırh, Rehin.



**IN THE CONTEXT OF SIRAH AND ISLAMIC HISTORY EVALUATING OF THE  
NARRATIONS THAT HIS ARMOR WAS A PLEDGE IN A JEW'S DURING THE  
DEATH OF THE PROPHET**

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, omeraktas6154@hotmail.com



Prophet Muhammad is the last prophet that Allah sent to earth. In addition to being the last prophet, he was also given the qualification to be universal. The Prophet who interacted with people from his nation during Mecca, after the hijra the Prophet communicated with the polytheist Arabs and Jews in addition to those who believed in him in Madinah. As a result of these communications, he took the necessary political, commercial and military steps for the future of Medina. So much so that he included these groups in the Medina contract he wrote while establishing his state. However, the Jews disregard the commitments they made and the contract they signed and he opposed the Prophet and betrayed him. Some even went even further and attempted to kill him. As a result of this, they were taken out of Madinah and all their properties remained as booty for Muslims. The Jews And the Prophet's relations are generally like this, it is interesting that when the Prophet passed away, there are narratives that the armor he had used in his previous expeditions and wars was a pledge to a Jew in exchange for some food. It is not entirely clear what the Prophet received from the Jew and what he gave pledge in return. Those who narrated the event are not in alliance. Although there were companions among those who narrated the incident, this event was reflected in the sources two hundred years later. The narratives were analyzed, supported by various sources, and necessary evaluations were made. The subject of this article is to reveal with scholarly data and discussions whether this incident, which is the subject of the narratives, is compatible with the information of Sirah and Islamic history...

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### **Giriş**

Medine Dönemi, İslâm'ın hem yarımada içi hem de yarımada dışı tebliğinin yapıldığı yıllar ve Müslümanların ümmet olma ve devletleşme süreçlerini yaşayıp ikmal ettikleri bir devre olması bakımından önem arz eder. En önemlisi de Hz. Muhammed'in (sav) cihanşümul bir peygamber olarak farklı din ve milletlerle ilk tecrübelerini yaşamış olduğu zamandır. Bunu ona sağlayan ise Medine'nin etnik, sosyo-kültürel ve dini yapısıdır. Hicretle birlikte Medine'nin nüfus yapısı Müslümanlar, Yahudiler, müşrik Araplar ve dini kimliğini gizleyen bir kısım münafıklardan oluşmaktaydı. Hz. Peygamber'in özellikle Medine Yahudileriyle olan münasebetleri risâlet döneminin bu ikinci devresinin önemli konu ve safhaları arasında yer alır.

Hz. Peygamber, Yahudileri sadece İslâm'a davet etmekle kalmamış, devletini kurarken kaleme aldığı Medine sözleşmesine bu grupları dâhil etmek için gayret sarf etmiştir. Yeri geldiğinde evlilik yoluyla elde ettiği

sıhriyet ilişkilerini kullanarak onları ikna etmeye çalışsa da<sup>1</sup> Yahudiler Hz. Peygamber'in davetine hep olumsuz cevap vermişlerdir. Bunlarla yetinmeyen Yahudiler, Müslümanların canına kastederek Medine'nin asayişini tehlikeye atmış, Allah Rasûlü'ne suikast teşebbüsünde bulunmuş, hatta daha da ileri giderek Mekke müşrikleriyle birlikte hareket edip onları Medine'den çıkarmaya çalışmışlardır. Bu süreçte Yahudilerden az sayıda kişinin Müslüman olduğu görülmekle birlikte, bunların oranları ise genel nüfuslarına nispetle oldukça düşüktü.

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in Yahudilerle ticari veya sosyal münasebetleri derinlemesine incelenmeyecektir. Çünkü bu mesele makalemizin sınırlarını aşacak bir konudur. Burada esasen Allah Rasûlü vefat ettiğinde "almış olduğu bir miktar gıda maddesi karşılığında zırhının bir Yahudi'de rehin veya bir Yahudi'ye borçlu olduğu" yönündeki rivayetler üzerinde durulacaktır. Yani mikro tarihle ilgili bir örnek olay incelemesi yapılacaktır. Dolayısıyla bu hususlar göz önünde bulundurularak makalemizin okunması ve değerlendirilmesi meselenin daha iyi ve doğru anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir. Aksi takdirde "Evrensel bir peygamber nasıl olur da aynı şehirde yaşadığı insanlarla ticaret yapmaz" gibi yanlış bir algı ve değerlendirme hatasına düşülebilecektir.

İlk dönem siyer ve İslâm tarihi kaynaklarının yer vermediği zırh ve rehin rivayetleri bazı hadis kaynakları ve bir kısım tabakât kitaplarında bulunmaktadır. Özellikle son asırda Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili Türkçe yazılan ve Türkçeye tercüme edilen çeşitli eserlerde<sup>2</sup> ve bazı internet sitelerinde<sup>3</sup> bu konuyla ilgili bilgilerin verilmesi ve bunun kati bir hakikat olarak sunulması bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir. Çalışmadaki maksat rivayetlere toptan ret veya kabul gibi gayr-i ilmi bir anlayışla yaklaşmak

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1421/2001), 10/116-127.

<sup>2</sup> Mevlânâ Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hazret-i Muhammed (Sîretü'n-Nebî)*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/503; Münîr Muhammed Gadbân, *Fıkhü's-Sîre (Resulullah'ın Hayatı ve Daveti)*, çev. Mehmet Aydemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014), 644; Safiyyürrahman Mübarek Furi, *Peygamber Efendimizin Hayatı ve Daveti*, çev. H. İbrahim Kutlay (İstanbul: Risale, 2016), 476; İrfan Yücel, *Peygamberimizin Hayatı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 235 (431. dipnot); Casim Avcı - Mevlana İdris, *Hz. Muhammed'in Hayatı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 258.

<sup>3</sup> <http://www.siyervakfi.org/peygamber-efendimizin-sas-yahudiden-borc-almasi/> (Erişim tarihi: 25.10.2020); <https://www.hadissitesi.com/hadis/505-nolu-hadis> (Erişim tarihi: 28.10.2020); <https://sorularlailslamiyet.com/zengin-sahabeler-oldugu-hal-denenden-peygamberimiz-sav-vefat-ettiginde-zirhi-bir-yahudide-rehin> (Erişim tarihi: 15.11.2020); <http://www.sonpeygamber.info/40-hz-muhammed-sav-in-son-gunleri-hastaligi-ve-vefatı> (Erişim tarihi: 30.12.2020).

değildir. Çünkü bu meselenin veya rivayetlerin sadece hadis, siyer ve İslâm tarihi disiplinleriyle değil, tefsir, fıkıh ve tasavvuf ilimleriyle de yakından ilgisi bulunmaktadır. Farklı disiplinlerin konuyla ilgisinin olması da tartışmayı geniş bir alana yaymaktadır. İncelemeye çalışılan rivayetler genel anlamda sahih kabul edildiği için şerh kitaplarına fazla konu olmamış, bu nedenle ortaya koymaya çalışılan meseleyle alakalı bu eserlerde yeterli derecede bir ifade veya ibareye de rastlanmamıştır. Bu nedenle öncelikle on yıllık Medine döneminde Hz. Peygamber ile yahudi münasebetlerinin panoraması verilecek, rehin rivayetlerinin senet ve metin açısından kısaca tahlili yapılacak, akabinde de bu hadisenin siyer ve İslâm tarihi açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. Ayrıca Hz. Peygamberle yahudilerin Medine döneminde yaşayıp tecrübe ettikleriyle Hz. Peygamber'in vefatı esnasında vuku bulduğu iddia edilen rehin hadisesinin veya bu konuyla ilgili rivayetlerin uyuşup uyuşmadığı da değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

#### **A. Hz. Peygamber İle Yahudilerin Medine'deki İlişkilerine Genel Bakış**

Hz. Peygamber ile Yahudilerin münasebetleri hicretle birlikte hemen başlamıştır. Çünkü Medine'nin demografik ve siyasi yapısı bunu gerektirmekteydi. Hicret esnasında şehirde Benî Kaynukâ', Benî Nadîr ve Benî Kurayza gibi büyük kabilelerin yanında küçük Yahudi kabileleri de meskûndü.<sup>4</sup> Burada onlarla ilgili geniş bilgiler vermekten ziyade asıl konumuz olan zırh ve rehin rivayetlerinin anlaşılmasına ışık tutacak ve konu bağlantılarını sağlayacak siyasî, ticarî, askerî ve ekonomik bazı hususlarla sosyal münasebetlere kısaca değinilecektir.

Hz. Peygamber, Medine'nin ticari ve ekonomik hayatında büyük etkisi olan Yahudilerin bu gücünü kırmak, kuracağı devletin ekonomik olarak güçlü olmasını sağlamak ve buna katkı sağlayacak tüccar sınıfını yetiştirmek için hicreti takip eden günlerde Müslümanlar için Medine'de ayrı ve alternatif bir çarşı/pazar kurmuştur.<sup>5</sup> Ayrıca şehrin güvenliğinin tesisi için Ensar, Muhacir

<sup>4</sup> Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâ'ül-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/13; Ekrem Ziya Umerî, *Medine Toplumu*, çev. Nureddin Yıldız (İzmir: Risale Yayınları, 1992), 17-19.

<sup>5</sup> Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1371/1952), "Ticârât", 40 (2233); Semhûdî, *Vefâ'ül-vefâ*, 2/256-257; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbu'l-İdâriyye (Hz. Peygamber'in Yönetimi)*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz yayıncılık, 2003), 2/231. Ayrıca bkz. Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/309-310.

ve Yahudilerin de dâhil edildiği Medine Vesikası imzalanmıştır.<sup>6</sup> Hz. Peygamber, Yahudilerin eğitim faaliyetlerini yaptıkları Beytül-midrâs'a giderek onları İslâm'a davet etmiş, ancak onlar menfi tavırla Hz. İbrahim'in Yahudi olduğunu söyleyerek Rasûlullah ile tartışmaya girmişlerdir.<sup>7</sup>

Hicretin ikinci (2/623-24) yılında yapılan Bedir Gazvesi'nden sonra Medine'ye dönen Hz. Peygamber ve arkadaşlarının başarılarını hazmedemeyen Yahudiler, taşkınlık yapıp ileri geri konuşmuşlardır. Allah Rasûlü onları Benî Kaynukâ' çarşısında toplayıp hem İslâm'a hem de sözleşmeye uymaya davet etmiştir.<sup>8</sup> Ensar'dan bir kadın Benî Kaynukâ' çarşısında bulunan bir kuyumcuya gitmiş ve burada bir Yahudi'nin tacizine maruz kalmıştır. Orada bulunan Müslüman bir erkek, kadının yardım çağrısına cevap vermiş ve o fiili işleyen Yahudi'yi öldürmüştür. Yahudiler de toplanıp o Müslümanı öldürmüşlerdir. Medine antlaşmasını bozup, savaşmak suretiyle kalelerine çekilmişlerdir. Hz. Peygamber de Kaynukâ'lıları hicretin ikinci (2/623) yılı Şevvâl/Zilkâde aylarında on beş gün kuşatmıştır.<sup>9</sup> Kuşatma sonunda Kaynukâ'lılar hakkında ihanetleri gereği ölüm kararı vermesi beklenirken araya giren bazı kimselerin ricasıyla Rasûlullah onların canlarını bağışlamıştır. Mallarına, silah ve kuyumculukta kullandıkları aletlere el konularak aileleri ve çocuklarıyla birlikte Suriye bölgesinde bulunan Ezri'ât<sup>10</sup> mıntikasına sürülmüşlerdir.<sup>11</sup> Diğer taraftan

<sup>6</sup> Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-E'lemî, 1409/1989), 1/176; Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Mısır: y.y., 1375/1955), 1/501-503; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 2/479. Medine Vesikasının/sözleşmesinin oluşma zaman ve şeklindeki tartışmalar için ayrıca bkz. Umerî, *Medîne Toplumunu*, 48-68; Ahmet Bostancı, *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 27-39; Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: KURAMER, 2018), 426-427.

<sup>7</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/552-553.

<sup>8</sup> Muhammed İbn İshâk, *es-Sîre*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 313-314; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/176; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/552, 2/47; Taberî, *Târih*, 2/479.

<sup>9</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/176-177; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/47-49; Taberî, *Târih*, 2/479-480. Bu konudaki farklı görüş için bkz. Mehmet Azimli, "Siyer Yazıcılığının Problemlerine Bir Örnek -Beni Kaynuka Savaşının Sebebi-", *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2008), 175-183.

<sup>10</sup> Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemü mesta'cem min esmâi'l-bilâdi ve'l-mevâdi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/131-132; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1415/1995), 1/130-131.

<sup>11</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 177-180; Taberî, *Târih*, 2/480-481; Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, thk. Hafız Seyyid Aziz Bey vd. (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417/1997), 1/209-211.

Yahudilerin önde gelen adamlarından Muhayrik<sup>12</sup> hicretin üçüncü yılında (3/624) yapılan Uhud Savaşına Müslümanlarla birlikte katılmış ve öldürülürse bütün mallarının Hz. Peygamber'e devredilmesini istemiştir. Savaşta öldürülünce vasiyeti gereği malları Rasûlüllah'ın kullanımına geçmiştir.<sup>13</sup>

Hz. Peygamber hicretin dördüncü yılında Benî Nadîr Yahudilerini Medine'den sürgün etmiştir. Bu sürgünün ana sebebi Bi'rîmaûne hadisesinden kurtulan Amr b. Ümeyye ed-Damrî'nin bilmeyerek öldürdüğü iki kişinin diyetinin ödenmesi nedeniyle gittiğinde Allah Rasûlü'nün Nadîroğullarının ihanetle birlikte suikast teşebbüsüne maruz kalmasıdır.<sup>14</sup> Nadîroğullarının geride bıraktığı mal ve araziler Haşr 59/6-8 ayetleri gereği fey olarak Hz. Peygamber'e bırakılmıştır. Silah ganimeti olarak elli zırh, elli miğfer ve üç yüz kırk kılıç ele geçirilmiştir.<sup>15</sup>

Benî Nadîr kabilesinden olup Hayber'e yerleşen Huyey b. Ahtab, Sellâm b. Ebi'l-Hukayk, Kinâne b. Rebî' b. Ebi'l-Hukayk ve Hevze b. el-Hukayk gibi Yahudilerin öncülük ettiği grup Kureyşlileri ve Gatafanlıları Hendek Savaşı'nın yapılması için teşvik etmişlerdir.<sup>16</sup> Hz. Peygamber, hem Medine'ye geldiğinde hem de Hendek/Ahzab Savaşı öncesinde Benî Kurayzalılarla ve liderleri Ka'b b. Esed ile görüşüp saldırmazlık antlaşması yapmıştır.<sup>17</sup> Hendek Savaşı esnasında Huyey b. Ahtab, Benî Kurayza reisi Ka'b b. Esed ile görüşüp onu Rasûlüllah ile yaptığı antlaşmayı bozmaya ve Medine içerisinde Müslümanlara arkadan saldırmaya ikna etmiştir.<sup>18</sup> Hz. Peygamber, Hendek Savaşı'nın peşi sıra, ihanet eden Kurayza Yahudilerinin üzerine sefere

<sup>12</sup> Muhayrik'in, Benî Kaynukâ' kabilesinden Tevrat'ı iyi bilen bir âlim, ayrıca bu kabilenin en zenginlerinden olduğu bilgisi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1421/2001), 1/431-432.

<sup>13</sup> Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/262-263, 373; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/518, 2/88-89; Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988), 27.

<sup>14</sup> Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/363-374; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/190-191; Taberî, *Târîh*, 2/550-555. İbn Şihâb ez-Zührî ise Benî Nadîr hadisesinin oluş tarihi ve gerekçesiyle ilgili farklı bilgiler vermektedir. Bkz. Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Şam: Dâru'l-Fikr, 1400/1980), 71-73.

<sup>15</sup> Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/377-378; Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/191.

<sup>16</sup> Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/440-441; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/214-215; Taberî, *Târîh*, 2/564-566.

<sup>17</sup> İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî*, 73; Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/454-455, 503-504; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/220; Taberî, *Târîh*, 2/571.

<sup>18</sup> Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/454-460; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/220-222; Taberî, *Târîh*, 2/570-571.

çıkıştır. İslam'a davet çağrısına olumsuz cevap veren Kurayzalılar on beş ile yirmi beş gün arası bir muhasaradan sonra teslim olmuşlar; erkeklerin bir kısmının öldürülmesine, kadın ve çocukların esir edilmesine, arazi ve mallarının ganimet olarak taksim edilmesine hükmedilmiştir.<sup>19</sup> Hz. Peygamber, Benî Kurayza ganimet ve esirlerini kuşatmaya katılanlar arasında dağıtmıştır. Kurayzalılardan çok sayıda gayrimenkulün yanı sıra üç yüz zırh, bin mızrak, bin beş yüz kılıç ve bin beş yüz kalkan ele geçirilmiştir.<sup>20</sup> Rasûlüllah, Kurayza esirlerinin bir kısmını satmak için Şam ve Necd'e göndermiş, elde ettiği gelirden at ve silah almıştır.<sup>21</sup> Hz. Peygamber, Benî Kurayza esirlerinden Reyhâne bnt. Zeyd/Amr b. Hunâfe'yi<sup>22</sup> yanında tutmuştur. Ancak o, ilk başta evlilik teklifini ve İslâm'ı kabul etmemiş ve cariyeye olarak kalmayı tercih etmiştir. Sonrasında ise Müslüman olmuştur.<sup>23</sup> Yine bu günlerde Hz. Peygamber ve Müslümanlara kötü davranıp, çirkin sözler söyleyen, Allah Rasûlü'nün düşmanlarıyla dostluk yapıp destek veren Yahudilerin önde gelen din, siyaset ve ticaret adamı Ebû Râfi' öldürülmüştür.<sup>24</sup>

Hz. Peygamber'in Hayber üzerine sefer düzenleyeceğini tahmin eden Fedek mıntıkasının Benî Sa'd kabilesi, Hayber Yahudilerine yardım etme teşebbüsünde bulunmuştur. Bunu haber alan Rasûlüllah hicretin altıncı yılı (6/627) Şaban ayında Benî Sa'd üzerine Hz. Ali'yi göndermiştir. Bu seriyye sonucunda beş yüz deve ile bin koyun ganimet olarak ele geçirilmiştir.<sup>25</sup> Hz. Peygamber, hicretin altıncı yılı Ramazan ve Şevval aylarında Abdullah b. Revâha komutasında Hayber üzerine iki defa seriyye göndermiştir.<sup>26</sup>

Hz. Peygamber hicretin yedinci (7/628) yılı Muharrem/Safer aylarında Hayber Yahudilerinin üzerine sefere çıkmıştır.<sup>27</sup> O, sefere katılacak ashâptan Yahudilere borcu olanların borçlarını ödemelerini istemiştir.

<sup>19</sup> İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî*, 81-83; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/233-241; Taberî, *Târîh*, 2/581-588. Benî Kurayza kabilesi hakkında verilen hükümlerle ilgili olarak ayrıca bkz. W. N. Arafat, "Medine Yahudileri ve Benî Kureyza Hikayesi Üzerine Yeni Bakışlar", çev. Şaban Öz, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 139-144.

<sup>20</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/509-510.

<sup>21</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/522-523; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/244-245; Taberî, *Târîh*, 2/591-592.

<sup>22</sup> Aslen Nadîroğullarından olup, Kurayza oğullarından bir adamla evliydi. Bu nedenle kabilesinin karıştırıldığı görülmektedir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/125-127.

<sup>23</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/520-521; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/245; Taberî, *Târîh*, 2/592; Taberî, *Târîh*, 3/15.

<sup>24</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/273-275; Taberî, *Târîh*, 2/493-499.

<sup>25</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/562-563; Taberî, *Târîh*, 2/642.

<sup>26</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/566-568; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/618.

<sup>27</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/328; Taberî, *Târîh*, 3/9.

Çünkü Yahudiler sefere katılacaklardan borçlarını istemişlerdir.<sup>28</sup> Oraya vardığında İslam'a davet çağrısına olumsuz cevap vermeleri üzerine Hz. Peygamber, adım adım Hayber kalelerini fethetmiştir. Başlangıçta canları bağışlanıp sürgün edilmeleri kararlaştırılan Yahudiler, tarım ve ziraattaki becerileri nedeniyle eski topraklarında ortakçı/yarıyacı vasfıyla bırakılmışlardır. Ayrıca bu sefer esnasında Fedek, Vâdilkurâ ve Teymâ Yahudileriyle de benzer antlaşmalar yapılmıştır.<sup>29</sup> Hz. Peygamber, beşte birlik kısım olan humusun çıkarılmasından sonra Hayber ganimetlerinin (bir kısmının) satılmasını ve hisselerin gazveye katılanlara dağıtılmasını emretmiştir.<sup>30</sup>

Hayber Gazvesi esnasında Yahudilerin önde gelen adamlarından Sellâm b. Mişkem'in eşi Zeynep bnt. el-Hâris, Allah Rasûlünü zehirleme teşebbüsünde bulunmuştur.<sup>31</sup> Diğer taraftan Hayber esirleri arasında Benî Nadîr'in önemli adamlarından Huyey b. Ahtab'ın kızı ve Kinâne b. Ebi'l-Hukayk'ın eşi Safiyye de bulunmaktaydı. Kocasını öldürüldükten sonra Hz. Peygamber Safiyye'nin bedelini ödeyip âzat etmiş ve nikâhına almıştır.<sup>32</sup> Böylece Yahudilerle ikinci defa hısımlık bağı kurmuştur.<sup>33</sup>

Hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in Hicâz bölgesindeki Yahudilerle ilişkileri burada zikrettiklerimizle sınırlı değildir.<sup>34</sup> Ancak, zırh ve rehin konusunun anlaşılması için aşağıda yapılacak değerlendirmelere ışık tutması ve yardımcı olması açısından bu kadar bilginin yeterli olacağı

<sup>28</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/634-635.

<sup>29</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/690-691, 706-707, 710-711; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/337, 349-353; Taberî, *Târîh*, 3/15, 20-21.

<sup>30</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/680-681; Fethuddîn Muhammed İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 2/182; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 9/295.

<sup>31</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/677-679; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/337-338. Hz. Peygamber'in zehirli koyun etini yemesine rağmen bunun ona zarar vermemesi İslâm kelamcıları tarafından Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak kabul edilmiştir. Bkz. Mustafa Aykaç, *Nâsiruddîn el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelam Geleneğindeki Yeri-* (Ankara: Gece Yayınları, 2019), 171-172.

<sup>32</sup> Safiyye, Kinâne'den önce Kurayza oğullarından Sellâm b. Mişkem ile evli olup ondan boşanmıştır. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/116-125.

<sup>33</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/673-675; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/330-331, 336; Taberî, *Târîh*, 3/9, 12.

<sup>34</sup> Hz. Peygamber'in Yahudilerle münasebetleri için bkz. Nadir Özkuyumcu, "Asr-ı Saadet'te Yahudilerle İlişkiler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, 4 Cilt (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 177-232; Nuh Arslantaş, "Hz. Peygamber (sas) Döneminde Yahudiler", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, 15 Cilt (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 505-548; İsmail Hakkı Atçeken, "Asr-ı Saadet'te Yahudilerle İlişkilere Genel Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi* Özel Sayı (2003), 433-452; Şemsettin Kırış, "Hz. Peygamber'in Ümmetine Bıraktığı Miras Olarak el-Kitâb", *Turkish Studies* 14/1 (2019), 47.

düşünülmektedir.

### B. Kaynaklarda Zırh ve Rehin Rivayetleri

İslâmî ilimler içerisinde konusu Hz. Peygamber olması münasebetiyle siyer ve İslâm tarihi disiplinlerinin hadis ilmiyle yakınlıkları söz konusudur. Hz. Peygamber'i anlama ve anlamlandırma konusunda tarihî rivayetleri bilgi, belge ve bulgu olarak değerlendirme konusunda hadisçilere göre daha müsamahalı olduğu kabul edilen ilk dönem tarih ve siyer müelliflerinin Hz. Peygamber'in "vefatı esnasında almış olduğu bir miktar gıda maddesi (arpa/yiyecek/erzak) karşılığında bir Yahudi'ye borçlu veya zırhının bir Yahudi'de rehin olduğu" iddialarıyla ilgili hadisçilere göre daha katı/titiz davrandıkları<sup>35</sup> ve -bazıları hariç- bu rivayetleri eserlerine almadıkları görülmektedir.<sup>36</sup>

İncelendiğinde ilk dönem siyer ve İslâm tarihi müelliflerinden İbn Sîhâb ez-Zührî'nin (124/742) *el-Meğâzî*, İbn İshak'ın (151/768) *es-Sîre*, Vâkıdî'nin (207/823) *Kitâbü'l-Meğâzî*, İbn Hişâm'ın (213/828) *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Halife b. Hayyât'ın (240/854) *Tarih*, İbn Habîb'in (245/860) *el-Muhabber* ve *el-Münemmak*, İbn Kuteybe'nin (276/889) *el-Maârif*, Belâzürî'nin (279/892) *Ensâbu'l-Esrâf* ve *Fütûhu'l-Buldân*, Dineverî'nin (282/894) *Ahbâru't-Tıval*, Ya'kûbî'nin (292/905) *Tarih*, Taberî'nin (310/923) *Tarih*, İbn Hibbân'ın (354/965) *es-Sikât* ve *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Makdisî'nin (355/966) *el-Bed'ü ve't-Tarih*, İbn Miskeveyh'in (421/1030) *Tecâribü'l-Ümem*, İbn Hazm'ın (456/1063) *Cevâmiu's-Sire*, İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) *el-Muntazam* ve İbnü'l-Esîr'in (630/1233) *el-Kâmil fi't-Tarih* adlı eserlerinde Hz. Peygamber'in vefatı esnasında veya öncesinde zırhının rehinli olduğuna dair hiçbir bilginin olmadığı görülmüştür.

Zırh ve rehin rivayetlerinin siyer ve İslâm tarihi müellefatı içerisinde ilk görüldüğü eser İbn Sa'd'ın (230/844) *Tabakât*'idir. Bu eserde toplam dört rivayet bulunmaktadır. Esmâ bnt. Yezîd'ten rivayet edilen "Rasûlüllah vefat ettiği gün zırhı bir yük (vesk) arpa karşılığında Yahudi bir adamın yanında rehin bulunuyordu" anlamındaki rivayet iki defa geçmektedir.<sup>37</sup> Diğer ikisi ise Ca'fer b. Muhammed'in babasından "Hz. Peygamber'in zırhı arpaya karşılık Benî Zufer kabilesinden Yahudi Ebü's-Şahm'ın yanında rehin bulunuyordu" ve Hz. Aişe'den "Rasûlüllah vefat ettiğinde zırhı rehin

<sup>35</sup> Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri Ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 178; Ekrem Ziya Umerî, *Hadis Tarihi*, çev. İsmail Kaya (Konya: Esra Yayınları, 1990), 81; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 142.

<sup>36</sup> Burada ve aşağıda, disiplinlerin zayıflık-güvenilirlik, bütünlük-ayrılık, öncelik-sonralık tartışmalarından ziyade bir durum tespiti vurgulanmaktadır.

<sup>37</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/351, 420.



bulunuyordu” anlamında rivayet edilen metinlerdir. İbn Sa’d, rivayetlerin birinde “otuz sâ” diğesinde ise “altmış sâ” arpa olduğunun belirtildiğini de ifade etmektedir.<sup>38</sup>

İkincisi ise Ebü’ş-Şeyh el-İsfahânî’nin (369/979) *Ahlâku’n-nebî ve âdâbüh* adlı eseridir. Bu eserde Enes b. Malik’ten iki, Esmâ bnt. Yezîd’ten de bir rivayet yer almaktadır. Enes rivayetlerinde “vefat/öldüğünde” ve “yahudi” kaydı bulunmamakla birlikte ölçü birimi olarak “sa” ve “bir miktar arpa” kaydı bulunmaktadır. Esmâ bnt. Yezîd rivayetinde ise ölçü birimi olarak “vesk” ve “bir yahudi” kaydı yer almaktadır. Eserde bu rivayetler “Hz. Peygamber’in Zühd’ü” başlığı altında zikredilmektedir.<sup>39</sup> Ondan sonra ise Beyhakî’nin (458/1066) *Delâilü’n-Nübüvve* adlı eserinde ve diğere bazı eserlerde “Hz. Peygamber’in Zühd’ü” başlıklarında bu tür rivayetler görülmektedir

Hadis kaynaklarında ise aynı konuyla ilgili başta Hz. Aişe, Abdullah b. Abbas, Enes b. Malik ve Esmâ bnt. Yezîd olmak üzere çeşitli râvîlerden gelen ancak kelime, cümle ve konu anlamında birbirinden farklılık arz eden rivayetler bulunmaktadır.

Zırh ve rehin rivayetlerinin İslâmî ilimler içerisinde kronolojik olarak görüldüğü ilk eser İmam Şâfiî’nin (204/820) *Müsned*’idir. Bu eserde “Kitabü’r-Rehn” babı içerisinde peş peşe üç rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetler aynı anlamı ifade eden cümleler olup sadece birinde bir kelime fazlalığı vardır. Metin şöyledir: “Hz. Peygamber (sav), Benî Zafer kabilesinden Yahudi Ebû Şahm’a zırhını rehin verdi” veya “Hz. Peygamber’in zırhı Benî Zafer kabilesinden Yahudi Ebû Şahm’da rehindi.”<sup>40</sup> Bu metinlerde ne “Hz. Peygamber vefat ettiğinde” ne de “arpa ve buğday” gibi ifadeler bulunmaktadır.

İbn Ebî Şeybe’nin (235/850) *Kitabü’l-Musannef*’inde ise üç rivayet geçmektedir. Bunlar, İbrahim’den, Abdullah b. Abbas’tan ve Esmâ bnt. Yezîd’ten rivayet edilmektedir. Esmâ bnt. Yezîd’in rivayeti az önce İbn Sa’d’da belirtilen rivayetten “bir miktar yiyecek karşılığında” ifadesiyle

<sup>38</sup> فُيْضَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَإِنَّ دِرْعَهُ لَمَرْمُوثَةٌ. قَالَ يَزِيدُ فِي حَدِيثِهِ: بِثَلَاثِينَ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ. وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَسَدِيُّ “ 47/2022/1” İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/420.

<sup>39</sup> Muhammed b. Ca’fer Ebü’ş-Şeyh el-İsfahânî, *Ahlâku’n-nebî ve âdâbüh*, thk. Salih b. Muhammed el-Veneyyân (Riyad: Dâru’l-Müslime, 1998), 4/138 (No: 829), 140 (No: 830), 218 (No: 870).

<sup>40</sup> “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَعَنَ دِرْعَهُ عِنْدَ أَبِي الشَّخْمِ الْيَهُودِيِّ رَجُلٍ مِنْ نَبِيِّ ظَفَرٍ.” Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsned*, thk. Mâhir Yâsîn Fehl (Kuveyt: Şirketü Ğirâs Li’n-neşr, 1425/2004), 3/213 (No: 1774, 1775, 1776).

farklılık göstermektedir.<sup>41</sup> İbn Abbas'ın rivayeti ise "Rasûlullah vefat ettiğinde zırhı otuz sâ' karşılığında rehindi, onunla ailesi için rızık/erzak almıştı" şeklindedir.<sup>42</sup>

Zırh ve rehin rivayetlerinin en fazla olduğu eser -hiç kuşkusuz nicelik olarak kütüb-i tis'a'dan ayrılan- Ahmed b. Hanbel'in (241/855) *Müsned*'idir. Bu eserde toplam on bir rivayet bulunmakta olup bunların ikisi Hz. Aişe'den,<sup>43</sup> ikisi Esmâ b. Yezîd'ten,<sup>44</sup> üçü Abdullah b. Abbas'tan,<sup>45</sup> dördü ise Enes b. Malik'ten<sup>46</sup> rivayet edilmiştir. Hz. Aişe rivayetlerinin biri "Rasûlullah zırhını bir Yahudi'ye rehin vermişti, onunla yiyecek almıştı"<sup>47</sup> diğeri ise "Rasûlullah vefat ettiğinde zırhı 'otuz sâ' arpa' karşılığında rehindi"<sup>48</sup> şeklindedir. İbn Abbas rivayetlerinde ise "otuz sâ' arpa" ifadeleri bulunmaktadır.

Buhârî'nin (256/870) *Sahîh*'inde ise bu konuyla ilgili tekrarlarla birlikte Enes b. Malik'ten iki, Hz. Aişe'den sekiz, toplamda on rivayet bulunmaktadır. Enes rivayetleri şöyledir: "Bir keresinde Enes, Rasûlullah'a arpadan yapılmış bir ekmek ve bir miktar beklemiş/bayatlamış yağ götürdü. O zamanda Rasûlullah'ın zırhı Medine'de bir Yahudi'nin yanında rehindi. Onunla ailesi için arpa almıştı." Enes devamla "Muhammed'in ev halkı ne bir sâ' buğday ile ne de bir sâ' arpa ile akşamlamamıştır" dedi. "O sırada Peygamber'in dokuz evi/eşi vardı."<sup>49</sup> Hz. Aişe'den bir rivayet "Rasûlullah vefat ettiğinde zırhı bir Yahudi'nin yanında otuz sâ' arpa karşılığında rehindi"<sup>50</sup> şeklinde, bir rivayet "Rasûlullah bir Yahudi'den veresiye

<sup>41</sup> Ebû Bekir Abdullah İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 4/272 (No: 20021).

<sup>42</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef*, 4/272 (No: 20022). Üçüncü rivayet ise "Rasûlullah vefat ettiğinde zırhı rehinliydi" şeklindedir. Bkz. Ayını eser 4/452 (No: 22048).

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavûd - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 43/98 (25934), 135 (25998).

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/546 (27565), 567 (27587).

<sup>45</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/18 (2109), 456 (2724), 5/388 (3409).

<sup>46</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/53 (11993), 360 (12369), 20/406 (13169), 21/148-149 (13497).

<sup>47</sup> "رَهْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَهُودِيًّا دِرْعًا، وَأَخَذَ مِنْهُ طَعَامًا" Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/98 (25934).

<sup>48</sup> "تُوِّفِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَدِرْعُهُ مَرْهُونَةٌ بِثَلَاثِينَ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ" Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/135 (25998).

<sup>49</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tûkun Necâh, 1422/2001), "Büyü", 14; "Rehin", 1.

<sup>50</sup> Buhârî, "Cihad ve Siyer", 88; "Meğâzi", 80.

yiyecek/erzak satın aldı ve ona bir zırhını verdi”<sup>51</sup> şeklinde, bir rivayet de “demirden olan zırhını ona verdi” ilavesiyle rivayet edilmiştir.<sup>52</sup>

Diğer hadis müelliflerinin eserlerinde de konuyla ilgili rivayetler görülmektedir. Son olarak Tirmizî’nin (279/892) *Sünen*’inde İbn Abbas ve Enes b. Malik’ten gelen rivayetlerde “yirmi sâ’ yiyecek/erzak”<sup>53</sup> şeklinde bir ifadenin bulunduğunu da ifade etmiş olalım.

Hadis uleması tarafından, zırh ve rehin konusunda burada zikredilen ve zikredilmeyen rivayetlerin sıhhat derecelerinin hadis tekniği içerisinde sahih ve sahih ligayrihi olarak tanımlandıkları görülmüştür. Bu nedenle olsa gerek bu rivayetlerin şerh ve tahrir gibi eserlerde fazla konu edilmedikleri ve tafsilatlı incelenmedikleri görülmektedir. Ancak bu rivayetlerin hiçbirinin bizatihi Hz. Peygamber’in sözleri olmayıp sahâbî sözü oldukları da anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel’in Enes’ten rivayetinin râvilerinden olan Muhammed b. Fudayl’ın, Esmâ bnt. Yezîd’in râvilerinden olan Şehr b. Havşeb’in ve Hz. Aişe’nin râvilerinden Sevrî’nin tenkit edildikleri de görülmüştür.<sup>54</sup>

Zırh ve rehin konusunda zikrettiğimiz bütün metinleri aşağıda yapacak değerlendirmeye esas olacak şekilde birleştirildiğinde “Medine döneminde veya vefatı esnasında Hz. Peygamber, dokuz eşi/evi için bir Yahudi’den bir miktar yiyecek, yirmi sâ’ yiyecek/erzak, otuz sâ’ veya altmış sâ’ arpa veya bir yük (vesk) arpayı satın veya veresiye aldı ya da zırhını veya demirden olan zırhını rehin vererek aldı. Zırhı vefat ettiği gün arpaya karşılık bir Yahudi’de veya Benî Zafer kabilesinden Yahudi Ebû Şahm’da rehindi” şeklinde bir metin ortaya çıkmaktadır.

Kaynaklarda, Hz. Peygamber’in zırhının genel anlamda rehin olduğu ifade edilse de yukarıda zikredilen bazı kitap<sup>55</sup> ve sanal ortamdaki<sup>56</sup> bilgilerde ise Hz. Peygamber’in borçlu olduğu söylenmektedir. Zırh ve rehin

<sup>51</sup> Buhârî, “Büyü”, 33. Bu rivayet Müslim’de de geçmektedir. Bkz. Müslim b. Haccac b. Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, trz.), “Müsâkât”, 24.

<sup>52</sup> Buhârî, “Selem”, 5. Ayrıca bkz. Müslim, “Rehin”, 24. Buhârî’de var olan diğer rivayetler yukarıda farklı kaynaklarda verdiğimiz rivayetlerle aynılık göstermektedir. Bkz. “Rehin”, 2, 5; “Büyü”, 88.

<sup>53</sup> Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmet Muhammed Şakir vd. (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa, 1395/1975), “Büyü”, 7.

<sup>54</sup> Tenkitler için bkz. Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-‘İlelül-vâride fîl-ehâdisi’n-nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah es-Selefi (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 13/378 (No: 3267), 14/256 (No: 3603); Bedrüddîn Mahmûd el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, trz.), 11/182-184.

<sup>55</sup> 2. dipnota bkz.

<sup>56</sup> 3. dipnota bkz.

konusunun değerlendirilmesine geçmeden önce “rehin” ve “borç” ifadelerinin anlaşılması ve meseleye katkı sunması açısından kısaca bir bilgilendirme yapmak faydalı olacaktır.

Fıkıh literatüründe borç meselesi farklı kavramlarla anlatılsa da genel anlamda borç konusu “دين” “d-y-n” kavramıyla ifade edilmekte ve daha çok bu kavram üzerinden anlaşılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de de bu kelime ile kullanılmaktadır.<sup>57</sup> Deyn veya borcu; “kişinin ödünç aldığı para veya malın karşılığı olarak yerine getirmesi gereken hukuki sorumluluklar” şeklinde tarif etmek mümkündür.<sup>58</sup> Hukuki sorumluluk olarak yapılması gereken ödemeler para, mal veya onların muadili olan şeylerle yerine getirilmelidir.

Rehn veya Rehin “رهن” ise ticaretle ilgili bir uygulama olup kısaca “borca karşı bırakılan teminat”tır.<sup>59</sup> Diğer bir ifadeyle “bir alacak karşılığında teminat işlevi görmek ve gerektiğinde bedelinden bu hakkı tahsil etmek üzere bir malın alacaklı tarafından alıkonulmasını sağlayan akdi veya teminat işlevi gören malı” ifade eden durumdur.<sup>60</sup>

Alacaklının borcunu teminat altına alması, yeterli nakde/paraya sahip olmayanların ihtiyaç duydukları malları veresiye alması gibi bir çeşit güvence sağlamasından dolayı cahiliye dönemi dâhil çok eski zamanlardan beri ekonomik hayatı canlandırıcı etkiye sahip hukukî bir müessese olarak kullanılan rehinli alışveriş sistemi Kur’ân, sünnet ve icma ile sabittir. Bununla birlikte rehinli bir alışverişte ticareti sonlandırmayan ancak rehin nedeniyle sonlanmış gibi hüküm gören çeşitli ve özel bazı şartların olduğu da ilgili kaynaklarda ifade edilmektedir.<sup>61</sup>

### C. Zırh ve Rehin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi

Kur’ân-ı Kerîm’in önemli bir özelliği ayetlerinin toptan inmesi değil, yaşanan bir olay veya hadise üzerine o meseleyi aydınlatıcı veya hükme

<sup>57</sup> “Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın...” Bakara 2/282.

<sup>58</sup> Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992), 1/323 “dyn” mad.; Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (b.y.: Dâru'l-Hidâye, trz.), 35/49-50 “dyn” mad.; M. Âkif Aydın, “Borç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/285-291; M. Âkif Aydın, “Deyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/266-285.

<sup>59</sup> Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 13/188 “rhn” mad.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 444 “rhn” mad.

<sup>60</sup> Halit Çalış - Hasan Hacak, “Rehin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/538.

<sup>61</sup> Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale, 1992), 6/307; Çalış - Hacak, “Rehin”, 34/538.

bağlayıcı bir üslupla inmiş olmasıdır. Yahudilerle ilgili zikredilen ayetlere de bu gözle bakmak gerekmektedir. Bu ayetlerde onlar “yahudi, yahudiler, ehl-i kitap, kitap ehli, kâfir ve müşrik” olarak isimlendirilmişlerdir. Bu ayetler bir taraftan Yahudilerin tutum ve davranışlarından bahsederken bir taraftan da Hz. Peygamber’in onlara nasıl davranması ve onlarla ilişkilerinin nasıl olması gerektiğinin yol ve yöntemini çizmiştir. Yahudilerin Medine’deki durumları, toplumla münasebetleri, davete verdikleri tepkiler, söze, düzene ve kanuna itaat edip etmedikleri, Rasûlüllah’a ve Müslümanlara karşı tutumları, Benî Kaynukâ’, Benî Nadîr ve Benî Kurayza’nın sürgün edilme sebep ve sonuçları, HendeK Savaşı’ndaki sorumlulukları, Hayber’in fethi ve akabinde gelişen hadiseler hakkında inen ayetler Hz. Peygamber’in Yahudilerle olan ilişkilerini ve kanaatlerini belirlemede ve sürdürmede etken olmuştur. Vâkıdî ve İbn Hişâm’ın eserlerinde Yahudilerle olan münasebetler ve üç yahudi kabilesinin sürülmesi konuları içerisinde ve akabinde bu hususlar hakkında inen ayetleri verdikleri ve inceledikleri metot konuyu anlamaya yardımcı olmaktadır. Bu anlamda zırh ve rehin rivayetlerinin zikredilen hususların yanında Kur’ân-ı Kerîm, hadis-i şerifler, siyer ve İslâm tarihi verileriyle çelişen ve uyuşmayan yönlerini genel olarak şu şekilde sıralamak mümkündür.

a. “Kitap ehlinden olan kafirler ve müşrikler, Rabbinizden üzerinize bir hayrın indirilmesini arzu etmezler...”,<sup>62</sup> “Sen onların dinlerine uymadıkça, Yahudi ve Hıristiyanlar senden kesinlikle hoşnut olacak değillerdir...”,<sup>63</sup> “Mü’minler, mü’minleri bırakıp inkarcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişkisi kalmaz...”,<sup>64</sup> “Kitap ehlinden ... öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan, sen, onun tepesine dikilip durmadıkça onu sana ödemez...”,<sup>65</sup> “... Eğer kendilerine kitap verilenlerden herhangi bir gruba boyun eğecek olursanız, sizi imanınızdan sonra tekrar küfre döndürürler”,<sup>66</sup> “Ey iman edenler! Mü’minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmeyin...”,<sup>67</sup> “... Yahudi ve Hıristiyanları dostlar (veliler) edinmeyin; onlar birbirlerinin dostudurlar. Sizden onları kim dost edinirse, kuşkusuz onlardandır...”,<sup>68</sup> “... Andolsun, insanlar içinde, mü’minlere en şiddetli düşman olarak Yahudileri ve müşrikleri bulursun...”,<sup>69</sup> şeklindeki ayetlerin

<sup>62</sup> Bakara 2/105.

<sup>63</sup> Bakara 2/120.

<sup>64</sup> Âl-i İmrân 3/28.

<sup>65</sup> Âl-i İmrân 3/75.

<sup>66</sup> Âl-i İmrân 3/100.

<sup>67</sup> Nisâ 4/144.

<sup>68</sup> Mâide 5/51.

<sup>69</sup> Mâide 5/82.

içerdiği anlamlar nedeniyle Hz. Peygamber'in ekonomik/ticari bir gerekçeyle de olsa -vefatına yakın bir zamanda- zırhını bir Yahudi'ye rehin vermeyeceğini düşünmekteyiz.<sup>70</sup>

Buradaki ayetlerin farklı bağlamlarda değerlendirilmesi gerektiğini, ticaret ilişkisi ile dost edinmeyi ve bir Yahudi'ye muhtaç olmayı birbirine karıştırmamak gerekir gibi yorum ve önerilerde bulunanlar olabilecektir. Ancak biz, zırh ve rehin rivayetlerinin sadece ekonomik bağlamda değil, askeri, siyasi, sosyal, hukuksal ve toplumsal bağlamda da ele alınmasının gerektiğini, bu nedenle zikredilen ayet metinlerinin yorum ve değerlendirmelerimize katkı yaptığı düşünülmektedir.

b. Bakara sûresi 282. ayette borçlarla ilgili, 283. ayette ise rehine ilgili hüküm ve bilgiler verilmektedir. Bu ayetlerin ilkinde borçların yazılması, ikincisinde ise yolculuk anında yazıcı bir kâtip bulunamaması halinde ticaret için rehin alınabileceği ifade edilmektedir. Fıkıhçılar, rehin ayetinin içerdiği açık ve kapalı anlamlardan dolayı farklı değerlendirmeler yapsalar da ayetin zahirinde “yolculuk esnasında yazacak bir kimse bulamazsanız- ....”<sup>71</sup> dendiğinden şartın yolculukta olduğu görülmektedir. Zırh ve rehin rivayetlerinde ise Hz. Peygamber seferde değil Medine'dedir. Yukarıda zikredilen ayetlerden Yahudilerin genel olarak güvenilmeyecek insanlardan oldukları ve dolayısıyla dost edinilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Rehin ayetinin devamında ise “Eğer birbirinize güvenerseniz kendisine güvenilen kimse emanetini/borcunu ödesin...” denilmektedir. Bunun anlamı karşılıklı güvenin bulunması durumunda rehine gerek olmadığı hususudur. Ancak rivayetlere göre Hz. Peygamber rehin vermiştir. Ayetin zahiri anlamından yola çıkılıp rehin rivayetlerine bakıldığında ise ortaya (Medineli) bir Yahudi'nin devlet sahibi Hz. Peygamber'e güvenmediği ve alacağına karşı bir güvence olarak Allah Rasûlü'nden rehin talep ettiği anlamı/sorunu çıkar ki bu durumu da izah etmek hiç de kolay olmayacaktır.<sup>72</sup> Ayrıca hiçbir

<sup>70</sup> Rasûlüllah'ın evrensel peygamber olması münasebetiyle herhangi bir Yahudi'yle veya başka bir din mensubuyla savaş aletlerini içeren böyle bir ticari ilişkiye girmesi normal hatta tebliğin uzak kitlelere ulaşmasını sağlamak için gerekli olduğu değerlendirilmesi yapılabilir. Böyle bir değerlendirme için de öncelikle Kur'an-ı Kerim'in dönemin Yahudilerine bakışıyla Hz. Peygamber'in özellikle Medine'deki Yahudilerle ilişkilerine – yukarıda belirttiğimiz hususlarla birlikte- bakılmasının gerektiği ortadadır.

<sup>71</sup> “Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler yeterlidir. Eğer birbirinize güvenerseniz kendisine güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin ve Rabbi Allah'tan sakınsın....” Bakara 2/283.

<sup>72</sup> Burada, “rehin örfi bir uygulamadır. Rehin uygulamasının sebebi güvensizlik değil alışverişin tahakkukudur, rehin işleminin yapılaş biçiminden, rehin alan kimsenin muamelede bulunduğu kimseye güvenmediği sonucu çıkmaz. Bugün dahi noter araba satışlarında imzadan önce parayı aldın mı diye soruyor. Bu soruyu sorması alıcıya

Müslüman da Peygamber'inin böyle bir muameleyle karşılaşmasını tasvip etmeyecektir.<sup>73</sup>

Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm'in emirlerine sıkı sıkıya bağlı olduğu bilinen Hz. Peygamber üstlenmiş olduğu ilahî elçilik ve devlet başkanlığı görevinde yazarak kayıt tutmaya oldukça önem vermiştir ki vahiyler için vahiy kâtipleri, hem kendi işleri hem de yönettiği devletin iş ve işlemleri için özel ve ayrı kâtipler görevlendirmiştir.<sup>74</sup> Hal böyleyken o kâtiplerin Hz. Peygamber'in zırhının rehin olduğuna dair bir kaydına da rastlanmamaktadır.

c. Hz. Peygamber'in bir Yahudi'yle veresiye –rehinli değil- alışveriş yapma niyetine dair şöyle bir rivayet aslında zırh ve rehin rivayetlerine ışık tutacak niteliktedir. “Hz. Peygamber'in kalın kumaştan olan iki elbisesi vardı. Onları giydiğinde terlerdi.” Hz. Aişe de ona, “Falan Yahudi Şam'dan kumaşlar getirmiş, ona birisini gönderip veresiye bir elbise mi alsan?” dedi. Elbise almak için gönderilen kişiye Yahudi “-Muhammed'in maksadını biliyorum, o benim malımı ve paramı dolandırmak/gasp etmek istiyor” dedi. Bu durumu öğrenen Hz. Peygamber de “Yahudi yalan söyledi, çünkü o benim Allah'tan en çok korkan ve emanete en çok dikkat eden biri olduğumu biliyor” dedi.<sup>75</sup> Bu hadisenin, zırh ve rehin rivayetlerine “vefat ettiğinde” tahdidini koyan rivayetlerden önce olduğu anlaşılmaktadır.

“Veresiye alma” usulünün tarihin her döneminde ticari hayatta uygulandığı bilinmektedir.<sup>76</sup> Böyle bir yöntemde bile söylenen

güvenmediği anlamına gelmiyor,” gibi bir yaklaşım sergilenebilir. Böyle olsa da netice itibarıyla böyle yaklaşımların temelinde de bir güvensizlik durumunun söz konusu olduğu görülmektedir.

<sup>73</sup> Rehinle ilgili tartışmalar için ayrıca bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 5/140-141.

<sup>74</sup> Kâtipler için bkz. Ebü Ömer Şihâbüddîn İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 4/244; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, nşr. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: y.y., trz.), 245; Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Surûş, 1421/2001), 1/274; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb ff fûnûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1423/2003), 18/236; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Meûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/280; Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, 1/274-276.

<sup>75</sup> Tirmizî, “Büyü”, 7.

<sup>76</sup> Hadis kitaplarının rehin ve büyü bölümlerine bakıldığında Hz. Peygamber'in rehinle ilgili sözleri ve bu uygulamanın cahiliyeden beri kullanıla gelen ticari bir yöntem olduğu görülecektir. Ancak, bu bölümlerde incelediğimiz rivayetlerin dışında Hz. Peygamber'in rehinli bir alışverişine rastlanmamıştır.

“gasp/dolandırma” ifadesiyle bir Yahudi'nin Allah Rasûlü'ne bakış ve yaklaşımlarını görmek mümkündür. Bırakın peygamberliğini kabul etmeyi, Medine'nin siyasî ve sosyal bir lideri hatta bir kanaat önderi olarak bile Hz. Peygamber'i dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Allah'tan en çok korkan ve emanete en çok riayet eden bir Peygamber'e, “dolandırıcı” diyen bir kişi ve dâhil olduğu zümreyle Hz. Peygamber'in -vefatına yakın bir zamanda- zırhını verip rehinli alışveriş yaparken bu tecrübesini dikkate alacağını düşünmekteyiz. Bu anlamda onun “Mü'min bir delikten iki defa geçmez/aynı delikten iki defa sokulmaz”<sup>77</sup> ifadesi kanaatleri oluşturmaya yardımcı olmaktadır.

ç. Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi esnasında ve vefatına sebep olan hastalık sürecinde Yahudilerle ilgili kullanmış olduğu ifadeler kaynaklarda meşhurdur. Bunlardan ilki “Allah Yahudileri kahretsin/öldürsün!...”,<sup>78</sup> ikincisi “Allah'ın laneti Yahudi ve Hıristiyanların üzerine olsun. Onlar, peygamberlerinin kabirlerini mescid edindiler”,<sup>79</sup> üçüncüsü ise “Arap Yarımadasında iki din bir arada kalmasın”<sup>80</sup> sözleridir. Bu ifadelerin tartışmalarına girmeden sadece Hz. Ömer'in Yahudileri ve bir kısım Hıristiyanları Hicâz bölgesinden çıkarmış olması –farklı değerlendirmeler olsa da- onun Hz. Peygamber'in bu söz ve vasiyetlerini dikkate aldığını göstermektedir. Hal böyleyken hem lanet edip hem de Medine'den çıkarılmasını istediği bir Yahudi'den bir miktar erzak/hububat için Allah Rasûlü'nün, zırhını rehin vermesini beklemek çok da gerçekçi olmayacaktır.

d. Hiç kuşkusuz Hz. Peygamber'in Müslümanlar nezdinde zorunlu bir örnekliliği bulunmaktadır.<sup>81</sup> Onun özellikle Medine dönemindeki hayatı Mekke dönemine göre daha ön planda ve daha belirgindir. Durum böyleyken zırhını vererek gıda maddesi almış olduğu iddiasının “yiyecek mi, erzak mı, yoksa arpa mı” olduğuyla, ölçü biriminin “miktar mı, sâ' mı, vesk mi” olduğuyla, miktarının “bir miktar mı, yirmi sâ' mı, otuz sâ' mı, yoksa altmış sâ' mı” olduğuyla ilgili birbiriyle çelişen ifadelerin bu miktarda ve çeşitlilikte metinlerde olmaması beklenmektedir.

e. Bilindiği gibi Hz. Peygamber uluslararası ticaret yapan bir sülalenin

<sup>77</sup> Buhârî, “Edeb”, 83; Müslim, “Zühd”, 12.

<sup>78</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/865; İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef*, 7/409 (No: 36945); Buhârî, “Büyü”, 103, 111.

<sup>79</sup> İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî*, 131; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/211-212; Buhârî, “Mesâcid”, 22.

<sup>80</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/695-696; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/352; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/223; Belâzürî, *Fütûh*, 37. Ayrıca bkz. Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik Abdullah Dehiş (Beyrut: Dâru Hazar, 1414/1993), 3/12-14.

<sup>81</sup> Hac 22/78; Ahzâb 33/21.



ferdi olarak dünyaya gelmiştir. Risâletle görevlendirildiği anda bile eşi ve kendi adına ticaretle uğraşmaktaydı. Medine döneminde ilk icraatlarından biri pazar kurmak olmuş, “simsar” olarak adlandırılan ticaret erbabının adını “tüccar” olarak değiştirmiş ve çarşı pazara bir düzen getirmiştir.<sup>82</sup> Onun ticari faaliyetleriyle ilgili önemli örnekleri kaynaklarda görmek mümkündür. Allah Rasûlü bir malı, mal ile değiştirmekten ziyade malı satın elde edilen parayla alışveriş yaptığı gibi, bir mala talip olarak da alışveriş yaptığı görülmektedir. Mesela, hicret esnasında kullanacağı deveyi hediye etmesine rağmen bunu kabul etmeyen Hz. Peygamber ücretini Hz. Ebû Bekir’e ödemiş,<sup>83</sup> bir sefer esnasında bindiği deveyi Abdullah İbn Ömer’den satın alarak ona hibe etmiş,<sup>84</sup> Bilâl-i Habeşi’yi gönderip misafirlerine yeni mahsul hurma aldırması,<sup>85</sup> Câbir b. Abdullah’ın devesini pazarlıkla satın almış,<sup>86</sup> elbise almış,<sup>87</sup> köle satın almış,<sup>88</sup> ganimet mallarını satın silah satın almıştır.<sup>89</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber’in bir malı rehin verip onunla mal aldığına dair kaynaklarda farklı örnekler bulunmamaktadır. Bu durum da zırh ve rehin rivayetlerinin gerçekliğini zayıflatmaktadır.

f. Zırh ve rehin rivayetlerini ilk defa İmam Şâfiî (204/820) ile İbn Sa’d (230/844) vermişlerdir. Onlar, zırhı rehin alanın adını “Ebû Şahm” ve “Ebû’ş-Şahm”<sup>90</sup> şeklinde vermişler, bu kişinin de Benî Zafer/Zufer kabilesinden olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak incelendiğinde bu kabilenin Yahudi kabilesi olmayıp Arap kabilesi olduğu anlaşılmıştır.<sup>91</sup> Bununla birlikte Ebû’ş-Şahm’ın Benî Zafer’in halîfi olduğu da ifade edilmiştir.<sup>92</sup> Ancak Müslim’de “İslâm’da hilf yoktur...”<sup>93</sup> hadisi vardır. Bu hadisi genel anlamının dışında “mazlumlara yardım ve varise miras gibi konular” üzerinden yorumlayanlar olmuşsa da hadiste geçen “hilm” kelimesinin basit bir bakışla, İslâm öncesi

<sup>82</sup> Tirmizî, “Büyü”, 4; Kettânî, *et-Terâtibu’l-İdâriyye*, 2/94-95.

<sup>83</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/486-487; Müslim, “Müsâfirûn”, 31.

<sup>84</sup> Buhârî, “Hibe”, 17, 24.

<sup>85</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü’l-Musannef*, 4/497 (No: 22490).

<sup>86</sup> Vâkıdî, *Mejâzi*, 1/399-400; Müslim, “Cihâd”, 195.

<sup>87</sup> Süleyman b. Eş’as Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, trz.), “Libâs”, 5.

<sup>88</sup> Ebû Dâvud, “Büyü”, 17.

<sup>89</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/102; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü’l-eser*, 2/182-183.

<sup>90</sup> Bu ifadelerin onun künyesi olduğu bilgisi için bkz. Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 13/68.

<sup>91</sup> Kaynaklar bu kabilenin Evs’in kollarından olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/435, 524-525, 687, 2/123, 169; Ebû Ca’fer Muhammed İbn Habîb, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichten Stater (Beyrut: b.y., trz.), 411-414; Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *Cevâmiu’s-Sîre*, thk. İhsan Abbas (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1318/1900), 99, 124; Semhûdî, *Vefâ’ül-vefâ*, 3/36-37.

<sup>92</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 5/140; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 13/68, 98.

<sup>93</sup> Müslim, “Fezâilü’s-Sahâbe”, 50.

Araplarının asabiyetten almış oldukları imkânla, Arap veya gayri Arap unsurlarla yapmış oldukları yardım ve dostluk anlaşmalarını ifade ettiği anlaşılmaktadır.<sup>94</sup> Biz de bunu bu şekilde anlamaktayız. Siyer ve İslâm tarihi kaynaklarında Benî Nadîr kabilesinin sürgün edilmesi esnasında sürgün kararını getiren Muhammed b. Mesleme'ye, bu kabile mensupları geçmişte yaptıkları hilf antlaşmasına istinaden "Bu haberi bize Evs'ten birinin getireceğini tahmin etmezdik" dediklerinde Muhammed b. Mesleme de onlara "Kalpler değişti ve İslâm (eski) ahitleri sildi, attı."<sup>95</sup> demiştir. Dolayısıyla "İslâm'da hilf yoktur" hadisini böyle değerlendirildiğinde Ebü's-Şahm'ın Benî Zafer kabilesinin halîfi olamayacağı da aşikârdır. Onun Müslüman olduğuna dair de herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>96</sup> Olsa olsa zimmi statüsünde gayrimüslim bir Yahudi'dir.<sup>97</sup>

g. İsmi ve zırh karşılığında Hz. Peygamber'le rehinli alışveriş yapması dışında hadis ehline göre meçhul birisi olan Ebü's-Şahm'ın kişiliği hakkında genel bir kanaat oluşturacak kadar bir bilginin Vâkıdî'de olduğu görülmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi *Meğâzî*'de Hz. Peygamber'in bir Yahudi'yle böyle bir alışveriş yaptığına dair bilgi bulunmamaktadır. Vâkıdî'de Ebü's-Şahm ile ilgili -zırh ve rehin rivayetleriyle bağlantılı olmayan- üç rivayet bulunmaktadır:

İlki, Câbir b. Abdullah'ın babasının Ebü's-Şahm'a bir vesk/yük hurma borcu vardır. Hurma hasadı geldiğinde Hz. Peygamber'in de hazır bulunduğu ortamda Câbir aynı şekilde hurmayla babasının borcunu ödemiştir,<sup>98</sup> şeklindedir.

İkincisi, Hz. Peygamber, Benî Kurayza ganimet ve esirlerinin dağıtılması ve satılması esnasında Ebü Şahm gelerek 150 dinara iki kadın ve üç çocuk almıştır. O esnada satın almış olduğu bu esirlere "Siz Yahudi dini üzere değil misiniz" diyerek esirleri alma gerekçesini ifade etmiştir. Bu iki kadın da cevaben "Biz ölünceye kadar kavmimizin dininden ayrılmayız" diyerek Ebü's-Şahm'a cevap vermiştir.<sup>99</sup> Bu rivayetten Ebü's-Şahm'ın ihtiyacına binaen değil Yahudi olmaları münasebetiyle bu esirleri satın aldığı

<sup>94</sup> Hilf için bkz. Hakan Temir, *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 240-242; Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/29-30.

<sup>95</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/179, 367; Taberî, *Târîh*, 2/552-553.

<sup>96</sup> Müslüman olan Yahudilerle ilgili olarak bkz. Mehmet Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler* (İstanbul: İfav Yayınları, 2011), 193-242; Ömer Sabuncu, *Yahudi Asıllı Sahâbîler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 79-185.

<sup>97</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/635.

<sup>98</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/401-402.

<sup>99</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/522-523.

anlaşılmaktadır. Ancak, Benî Kurayzalıların ihanetleri sebebiyle dūçâr oldukları ceza hükümleri ortadayken, bir Yahudi olarak esir Yahudileri Müslümanların elinden alarak Medine’de tekrar çoğalma riski oluşturan Ebü’ş-Şahm’a böyle bir esir satışının yapılamayacağını düşünmekteyiz. Kaldı ki böyle niyette olan bir kişiye Hz. Peygamber’in de zırhını vereceğini düşünmemekteyiz. Diğer taraftan bu bilgiyi başka kaynaklardan teyit edemediğimizi de belirtmek isteriz.

Üçüncü olarak, Hayber Gazvesine çıkıldığında Müslümanlardan borçlarını isteyenlerden biri de Ebü’ş-Şahm’dır. Kendisinden Abdullah b. Ebî Hadred el-Esemî beş dirhem borç almış, bu parayla da ailesi için arpa almıştır. Burada dikkat çekici durum Abdullah b. Ebî Hadred’in Ebü’ş-Şahm’dan arpa değil para almasıdır. O parayla başka birinden arpa almıştır. Ancak sefere çıkma esnasında Ebü’ş-Şahm onu sıkıştırarak borcunu istemiştir. Bununla yetinmemiş düşmanca bir tavırla Müslümanların gücünü hafife almış, Hayber’deki on bin savaşçının bedevîlerle karıştırılmaması gerektiğini söyleyerek Müslümanları korkutmaya çalışmıştır. –Bu tavır, ilk Yahudi kabilesi olarak Medine’den çıkarılan Benî Kaynukâ’lıların tavrına benzemektedir.- Bunun üzerine “Ey Allah’ın düşmanı!” hitabıyla Ebü’ş-Şahm Hz. Peygamber’e götürülmüş ve ukalaca tavrı sebebiyle şikâyet edilmiştir. Hz. Peygamber Ebü’ş-Şahm’ın ifadelerine bir şey söylemeden vücut diliyle kızmıştır. Hz. Peygamber’in isteği üzerine Abdullah b. Ebî Hadred elbisesini satarak Ebü’ş-Şahm’ın borcunu ödemiştir.<sup>100</sup>

Müslümanların “Ey Allah’ın düşmanı!” diyerek Hz. Peygamber’e şikâyet ettikleri buradaki Ebü’ş-Şahm ile zırh ve rehin rivayetlerinde geçen Ebü’ş-Şahm aynı kimse ise, Hz. Peygamber’in bir miktar arpa için böyle bir adamla zırhını vererek alışveriş yapacağını düşünmek veya söylemek gerçekten Hz. Peygamber’i tanımamakla ifade edilebilecek bir durumdur.<sup>101</sup>

ğ. Hz. Peygamber ve Müslümanlar, bir güvenlik sorunu olarak ortaya çıkıp akabinde bir savaş hukuku olarak Benî Kaynukâ’ ile başlayan Benî Nadîr ve Benî Kurayza ile devam eden ve Hayber ile sonuçlanan Yahudi mücadelesi neticesinde önemli miktarda menkul ve gayrimenkul ganimet

<sup>100</sup> Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/634-635. İbn Hacer, Abdullah b. Ebî Hadred’in biyografisini verirken Hayber ve Ebü’ş-Şahm ayrıntısını vermeden “bir Yahudi’ye” diyerek bu konuyu anlatmaktadır. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 4/48-50.

<sup>101</sup> Ebü’ş-Şahm’la ilgili dördüncü bilgi de şöyledir. Hayber ganimetlerinden beytülmalde olan bir mücevherat setinin Hz. Peygamber’in ailesinden birine intikal etmesi üzerine bu kişi o mücevheratı dul kadınlara ve ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır. Hz. Peygamber’in, ailesinde olmasından rahatsızlık duyduğu bu mücevherattan bir parça daha sonra bir vesileyle Ebü’ş-Şahm’ın eline geçmiştir. Bu bilgi de Ebü’ş-Şahm’ın mesleği hakkında şüphe uyandırmaktadır. Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/673. Kanaatimizce o tefecilik yapan bir Yahudi’dir.

elde etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı ganimet olarak gazilere dağıtılmış, bir kısmı da fey olarak ailesi ve yakınlarının ihtiyaçlarının karşılanması için Hz. Peygamber'e bırakılmıştır.<sup>102</sup> Her ne kadar Hz. Peygamber vefat ettiğinde geride şahsına ait fazla bir şey bırakmamış olsa da sağlığında gelir getirecek oldukça önemli miktarda tarım arazisini yönettiği anlaşılmaktadır.<sup>103</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi Uhud Savaşı esnasında Muhayrik yedi adet bahçesini Hz. Peygamber'e bırakmıştı. Fey olarak Hz. Peygamber'e verilen ilk arazi ise Benî Nadîr kabilesinin topraklarıdır. Tarım ve ziraata uygun olan bu geniş arazilerde Hz. Peygamber bir taraftan hurma yetiştiriciliği yaparken diğer taraftan da arpa ve buğday gibi hububat yetiştirmekteydi. İhtiyaçtan fazlasını da ordusunun ihtiyacı olan at ve silah gibi kalemlere harcamaktaydı.<sup>104</sup>

Diğer fey ve ganimetler bir tarafa Hayber ve çevresinin fethiyle de Hz. Peygamber çok önemli miktarda tarım arazisi elde etmiştir. Hayber'in taksimatından kendisine bırakılan üç kaleden biri olan Ketîbe ve arazilerini akrabalarına ve ailesinin ihtiyaçlarına ayırmıştır. Sadece Ketîbe topraklarından Hz. Peygamber'in cariyeleri dâhil eşlerinin her birine yıllık tahsisat olarak 80 vesk hurma, 20 vesk arpa verilmektedir.<sup>105</sup> Rehin ve zırh rivayetlerine döndüğümüzde ölçek olarak sâ'<sup>106</sup> ve vesk<sup>107</sup> kullanıldığını görmüştük. 1 Vesk 60 sâ'a, yani yaklaşık 240 kg'a tekabül etmektedir.<sup>108</sup> 20 X 240 = 4800 kg, yani yaklaşık 5 ton arpa etmektedir.<sup>109</sup> Bu arpanın memleketimizde kullanıldığı şekilde hesaplandığında da 4800 / 50 = 96 çuval elli kiloluk arpa unu demektir ki bu sadece bir evine düşen hissedir. Hz.

<sup>102</sup> Ganimet uygulamaları için bkz. Mehmet Nadir Özdemir, *Hz. Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları* (Ankara: Otto Yayınları, 2016).

<sup>103</sup> Hz. Peygamber'in mal varlığı için bkz. Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Zirikî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/507-525; Taberî, *Târîh*, 3/173-178; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdü, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, trz.), 253-258.

<sup>104</sup> Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/377-378; Belâzürî, *Fütûh*, 27.

<sup>105</sup> Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/693-694; Belâzürî, *Fütûh*, 34, 37.

<sup>106</sup> Cengiz Kallek, "Sâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/317-319.

<sup>107</sup> Cengiz Kallek, "Vesk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/70.

<sup>108</sup> Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, çev. Osman Eskicioğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 143-146; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1414/1993), 2/986 (mad: 1668).

<sup>109</sup> Ayrıca bkz. Celal Yeniçeri, "Hz. Peygamber Ailesinin Gelirleri, Geçimi Ve Geride Bıraktığı Miras", *Hz. Peygamber Ve Aile Hayatı* (İstanbul: İlmi Neşriyat, trz.), 367-369; Celal Yeniçeri, "Asr-ı Saadet'te Devlet Bütçesi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 2/405-409. Yeniçeri, burada sehven olsa gerek 20 veski 2400 kg olarak belirtmiştir, doğrusu 4800 kg olacaktır.

Peygamber'in 9 eşi ve üç cariyesinin olduğu kabul edildiğinde bu miktar  $12 \times 4800 = 57.600$  kg, diğer bir ifadeyle yaklaşık 58 ton eder. Bu miktar bu gün bile orta ölçekli bir ekmek fırını için oldukça yüksek bir rakamdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sadece Ketîbe arazilerinden elde ettiği arpanın miktarına bakıldığında bile Hz. Peygamber'in bir Yahudi'den zırhını verip arpa almayacağı anlaşılacaktır. Burada diğerleriyle birlikte Fedek ve Vâdilkurâ gibi araziler hesaba bile katılmamıştır. Hz. Peygamber'in bu arazileri başka ihtiyaçlar için tahsis etmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak, velev ki evindeki unu bitmişse, Hz. Peygamber'in bir Yahudi'den rehinli un alması mı yoksa kendisine ait diğer bir evden veya başka ihtiyaçlar için ayırmış olduğu arazi gelirinden mi ununu tedarik etmesi daha makul/uygun olur sorusunun burada düşünülmesi gerektiğini belirtmek isteriz. Burada evlerinin tümünde aynı anda bütün unların bitmiş olduğunu düşünmek veya kabul etmek de makul gözükmemektedir.

Diğer taraftan Hz. Ömer dönemine gelindiğinde bile bu tahsisatın Hz. Peygamber'in eşlerine verildiği, onların da kendilerine verilen bu malın fazlalığından hayır ve hasenat yaptıkları gibi satıp paraya çevirdikleri<sup>110</sup> gerçeği de bu konuda isabetli görüşe işaret etmektedir.

h. Bu rivayetlerden yola çıkıp Medine'nin ilk günlerinde acaba Hz. Peygamber bir Yahudi'yle böyle bir ticaret yapmış mıdır gibi bir soru sorulabilir. Muhayrik'in hibesi ve Benî Nadîr arazilerinin taksim edilmesinden önce böyle bir olayın varlığı kabul edilse bile, rivayetlerin bazılarında bu olayın vuku bulunduğu anda Hz. Peygamber'in dokuz evi/eşi olduğu ifade edilmektedir.<sup>111</sup> Bu durumda da bu ihtimal ortadan kalkmaktadır. Hz. Peygamber'in vefat edenler hariç dokuz ešli olduğu ilk durum, hicretin yedinci yılında (7/628-29) Hayber'den sonra gerçekleştirilen Kaza umresinde Meymûne bnt. el-Hâris ile yaptığı evliliğidir. Ayrıca Hz. Peygamber bu umreye bir önceki sene yapamadığı umreden dolayı da olmak üzere altmış ile yetmiş adet arasında büyükbaş kurbanlık götürmüştür.<sup>112</sup> Dolayısıyla bu yılda da Medine'de bir kıtlık bulunmadığı gibi Müslümanlarda da herhangi bir ekonomik sıkıntı gözükmemektedir.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/698.

<sup>111</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 266-267; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/370-372.

<sup>112</sup> Taberî, *Târîh*, 3/24-26; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/26.

<sup>113</sup> On yıllık Medine döneminde kuraklık hariç ekonomik bir kıtlık gözükmezken Hendek Savaşı'yla Hudeybiye antlaşması arasında Mekke'de kıtlık ve ekonomik bir sıkıntı meydana gelmiştir. Hz. Peygamber Mekkelilere iyi niyetini göstermek için fakir fukaraya dağıtılmak için beş yüz dinar para göndermiş, ayrıca ekonomik sıkıntı çeken Ebû Süfyân'a da pazarlayamadığı derilerinin karşılığında Medine'nin mahsulü olan yüklü miktarda hurma göndermiştir. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/251-253 (mad: 415), 449-450

1. Zırhın insan canını ve bedenini koruyan bir tarafı olduğu gibi askeri anlamda gücü ve kuvveti gösteren bir tarafı da bulunmaktadır. Dönemin şartlarında bu koruyucu silaha sahip olmak rakiplere karşı psikolojik bir üstünlük sağlarken mahiyette bulunan askerlere de sembolik bir güven sağlamaktaydı.<sup>114</sup>

Uhud'la başlayan süreçle Hz. Peygamber'in zırh kullandığı bilinmektedir.<sup>115</sup> O, bu savaşa çıkarken, "bir peygamber zırhını giydikten sonra insanlarla karşılaşmadan o zırhı çıkarmaz"<sup>116</sup> sözüyle askerlerine cihad için çıktığı yoldan dönmeyeceği mesajını verirken müşriklere de gerekli tedbirleri aldığını, savaş pozisyonuna geçtiğini, ölüm dahi olsa bu kararından vazgeçmeyeceğini, savaş meydanında sonuna kadar savaşaacağını göstermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber Uhud, Hayber ve Huneyn Gazvelerinde üst üste iki zırh giyerek bu koruyucu silahın önemini de göstermiştir.<sup>117</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi Yahudilerle askeri mücadelede ilk olarak onların silah ve askeri aletlerine el koymuş, bunların Medine'den çıkarılmasına müsaade etmemiştir. O, bulduğu her fırsatta ordusunun güçlenmesini arzulamış, Yahudilerden ele geçirilen mal ve esirleri bile satarak silah ve askeri teçhizat almıştır. Hatta Huneyn Savaşına giderken müşrik bir kimse olan Safvân b. Ümeyye'den iade edilmek üzere yüz adet zırh almıştır.<sup>118</sup> Bu anlamda bir silahın veya askeri aletin, kendilerinin en büyük düşmanı olarak gördükleri Hz. Peygamber'den bir Yahudi'ye rehin edilemeyeceğini askeri bakış açısıyla da rahatça söyleyebiliriz.

i. Hz. Peygamber, Üsâme b. Zeyd ordusuna Suriye/Filistin topraklarında bulunan Belkâ ve Dârûm mıntıkasına gitmesi emrini verdikten sonra vefat etmiştir.<sup>119</sup> Ancak, bundan bir yıl önce bizzat kendisinin katıldığı ve adına "zorluk seferi" denilen Tebûk seferinde askeri teçhizat anlamında yardım edemediği ashâbın sefere katılamamaları ve üzüntüleri söz konusuydu. Hal böyleyken Üsâme ordusunu gönderen Allah Rasûlü'nün

(mad: 742); Muhammed Hamidullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/297-299.

<sup>114</sup> Zırh için bkz. Aydın Usta, "Zırh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/391-394.

<sup>115</sup> Hz. Peygamber'in es-Süğdiyye, Fıdda ve Zâtü'l-Füdûl adlarında iki veya üç zırhının olduğu bilgisi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/419-420.

<sup>116</sup> İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî*, 76-78; Vâkidî, *Meğâzî*, 1/214.

<sup>117</sup> Vâkidî, *Meğâzî*, 1/219, 2/652-653; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/139.

<sup>118</sup> Vâkidî, *Meğâzî*, 2/853-854; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/440; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/139; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/362-363. Bu malzemeler seferden sonra iade edilmiştir.

<sup>119</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/641-642; Taberî, *Târîh*, 3/183-186; İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 2/180-184.

kendi askeri varken zırhını bir Yahudi'ye rehin bırakması uygun düşer mi? Böyle bir durumun veya söylentinin sefere çıkacak asker arasında doğuracağı olumsuz hava, seferin amacı ve gidişatını etkilemesi kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in kendisinde veya Medine'de herhangi bir ekonomik sıkıntı olsaydı böyle büyük bir seferi tertip edebilir miydi sorusuna verilecek cevap da zırh ve rehin hadisesini çözecek mahiyette olacaktır.<sup>120</sup> Çünkü askeri seferler büyük bütçe gerektiren organizasyonlardır.

j. Hicretin dokuzuncu yılı (9/630-31) Recep ayında gerçekleşen Tebûk Seferi'nden<sup>121</sup> sonra Medine'de ilginç bir olay meydana gelmiştir. Seferden dönen Müslümanlar "artık cihat işi bitti" diyerek silahlarını satmaya başlamışlardır. Bu haberi alan Hz. Peygamber derhal hadiseye el koymuş ve Müslümanları silahlarını satmaktan men etmiştir.<sup>122</sup> İslam hukukunda ise rehin verilecek mallar sayılırken, "alacaklar, menfaatler, akit anında olmayan ve belirsizlik sebebiyle satışı caiz olmayan nesnelere ve benzerleri rehin edilemez" denilmektedir.<sup>123</sup> İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe başta olmak üzere İslam fıkıhçılarına göre "savaş anında bir müşriğe hediye verilebileceği ancak ve kesinlikle silah ve zırh verilemeyeceği"<sup>124</sup> ifade edilmektedir. Bu nedenle, Tebûk Seferi sonrasında satışına cevaz vermediği askeri bir silahı az miktarda arpa için de olsa Hz. Peygamber'in bir Yahudi'ye vermeyeceği düşünülmelidir.

k. Rehlinli alışverişlerin teknik birçok özelliği olduğu hukuk ilminin ilgili bölümlerinde görülmektedir. Rivayetler Hz. Peygamber'in rehin verdiğini söylemektedir. İslam hukukuna göre rehni alan kişinin bu rehni satabilmesi, ticari veya başka bir amaçla kullanabilmesi için rehin verenden izin alması gerekmektedir.<sup>125</sup> Basit bir mantıkla eğer rehni alan Yahudi bu düşünceden hareketle Hz. Peygamber'den rehniyle ilgili bir tasarrufta bulunacağını, mesela başka bir Yahudi'ye veya çöl savaşçısı bir bedevîye

<sup>120</sup> Kaldı ki Hz. Peygamber, Medine'de geçirdiği her yıl kurban kestiği gibi Hz. Ebû Bekir'in hac emiri olduğu yılda vekâleten yirmi deve kurbanlık göndermiş, vefatından üç ay önce yerine getirdiği Vedâ haccında ise bizzat yüz deve kurban götürüp hediye olarak kesmiştir. Bu bilgilerden bile Hz. Peygamber'in vefatı esnasında ekonomik bir sıkıntı içerisinde olmadığı anlaşılacaktır. Bkz. Vâkidî, *Mejâzi*, 3/1090, 1108; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/153-154, 157-161; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/370.

<sup>121</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/515; Taberî, *Târîh*, 3/100-101; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/145.

<sup>122</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/152; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 2/83.

<sup>123</sup> Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 6/324-329; Çalış - Hacak, "Rehin", 34/539.

<sup>124</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (Kahire: Mektebetü'l-İlmiyye, trz.), 1/310 (No: 870).

<sup>125</sup> Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 6/368-374; Çalış - Hacak, "Rehin", 34/540.

satacağını söyleseydi parası olmayan Hz. Peygamber ne yapardı? Buna izin verir miydi yoksa vermez miydi? Veya başka bir rehinle bu rehni bozar mıydı gibi sorular böyle bir şeyin olamayacağı yönünde bir yargıya varılmasına yardımcı olmaktadır.

Diğer taraftan bu rivayetlere göre, zırhı rehin alan Yahudi, Hz. Peygamber'den izin almadan bu zırhı giyip Müslümanların aleyhinde bulunmuş olsaydı, Medine'nin içerisinde veya Medine'den uzak Yahudilerin bol olduğu yerlerde Müslümanların canına ve malına kasteden bir fiilde bulunsaydı ve bunu da Hz. Peygamber'in zırhıyla yaptığını söyleseydi acaba buna nasıl bir cevap verecektik veya bu rivayeti sahih kabul edenler nasıl bir cevap verebilirlerdi? Bu durum askeri veya ticari müeyyide ile geçiştirilebilecek bir durum olmasa gerektir. Sırf yazılı kaynaklarda geçti diye veya rehinli akdin geçerliliğini kabul ve bu akdi temellendirmek için üzerinde şüpheli pek çok husus olan bu rivayetlerin ön plana çıkarılmasının sakıncalı olduğu görülmektedir. Bu nedenle rehinli alışverişin cahiliyeden beri Araplar arasında yapılagelen bir ticaret çeşidi olmasından dolayı, bu rivayet/ler dikkate alınmasa da rehin hukukunun zarar görmeyeceğini düşünmekteyiz.

İ. Meseleye farklı bir açıdan da şöyle bakmak gerekmektedir. Hz. Peygamber'in vefatına yakın günlerde Arap yarımadasının değişik yerlerinde bir kısım fitne/ridde hareketleri baş göstermişti. O, sağlığında hemen tedbir almış, özellikle Yemen tarafında Esved el-Ansî'ye gerekli müdahalenin yapılması için Yemenlilerle iletişime geçmiş ve gerekli adımı atmıştır. Esved el-Ansî problemi Hz. Peygamber'in sağlığında çözülmüş ancak artçıları devam etmiştir.<sup>126</sup> Eğer vefat etmeseydi bir peygamber ve devlet başkanı olarak Hz. Peygamber'in ilk müdahale edeceği mesele muhtemelen bu olacaktı. Bunun aksini düşünmek veya ifade etmek -Hz. Ebû Bekir'in uygulamaları da ortadayken- söz konusu olmamalıdır. Çünkü sağlığında ashâbına "Arap yarımadasında iki din bir arada olamaz"<sup>127</sup> demiştir. Bu nedenle olası bir ridde gazvesi için Allah Râsülü'nün her zaman olduğu gibi silah ve askeri teçhizata ihtiyaç duyacağı aşikârdır. Hz. Peygamber'in askeri anlamda silah ve teçhizat uygulamalarıyla ilgili zikredilenler hatırlandığında bile Allah Rasûlü'nün bırakın bir Yahudi'ye, herhangi bir kimseye böyle bir şey vermeyeceğini söylemek daha makul bir hüküm olacaktır.

m. İslam ulemasının büyük çoğunluğuna göre Hz. Peygamber, Vedâ

<sup>126</sup> Taberî, *Târîh*, 3/186-187, 228 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 196-204.

<sup>127</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/695-696; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/352; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/223; Belâzürî, *Fütûh*, 37; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/12-14.



hutbesinde “bu yıldan sonra bulunduğum bu yerde belki de sizlerle tekrar buluşamayacağım”<sup>128</sup> sözlerinden, Medine’ye döndükten sonra yaptıkları ve söylediklerinden, Â-i İmrân 144 ve Maide 3’ncü ayetlerdeki işaretten dolayı vefatının yaklaştığını bilmektedir.<sup>129</sup> Bu anlamda pek çok hadisinde de geçtiği üzere borcun ödenmesi ve geciktirilmemesi konusunda uyarıları olmuştur. Son günlerinde de hutbe irad ederek, özellikle de kendisinden alacağı olan varsa gelmesini açıkça ifade etmiştir. Bu çağrı mescitte ve şehirde yankı bulmuş ki bir-iki kişinin Hz. Peygamber’den bu anlamda talebi olmuştur.<sup>130</sup> Hal böyleyken dünya malına ve paraya düşkün oldukları bilinen Yahudilerin<sup>131</sup> bir üyesi gelip zırhın rehinliğini hatırlatıp Hz. Peygamber’den bir para talebinde bulunmamıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber “Uhud dağı kadar altınım olsa borç için saklayacağım bir dinar dışında hepsini sadaka olarak veririm”<sup>132</sup> demiştir. Ancak Rasûlüllah son günlerinde yanında bulunan bir miktar dinarı tasadduk etmesini özellikle Hz. Aişe’den istemiştir.<sup>133</sup> Ona bu parayla git un veya arpa al dememiştir. Yani arpaya veya una ihtiyacı yoktur. Bu durumu göz önünde bulundurduğumuzda zırh ve rehin rivayetlerinin aksine, Hz. Peygamber’in arpa alacak kadar parasının olduğu, ayrıca bir rehin durumu varsa bile, bu rehini kaldırıp, zırhı geri alacak kadar parasının olduğu anlaşılacaktır.

n. Kaynaklar genellikle zırh ve rehin hadisesine ehl-i kitapla ticaretin cevazlığı üzerinden yaklaşmaktadır. Rehlinli akdin geçerliliğini kabul ve bu akdi de temellendirmek için Hz. Peygamber örnek olarak sunulmaktadır. İbn Hacer de bu yaklaşımlara temas etmektedir. Ayrıca o, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir’in rehni kaldırdığını, rehni kaldırdıktan sonra zırhı Hz. Ali’ye verdiğini, ayrıca rehni kaldıranın ve borcu ödeyenin de Hz. Ali olduğunu ifade etmektedir.<sup>134</sup> Bu bilgilerin varlığı da ortaya bir tezatlık çıkarmaktadır. Çünkü, hüküm bina edilen ve varlığı Hz. Peygamber’in en yakınlarına ağır geldiği görülen rehin hadisesinin kim tarafından ve ne şekilde sonlandırıldığı tam olarak belli olamamaktadır. Başka bir ifadeyle rehni Hz. Ebû Bekir’in mi yoksa Hz. Ali’nin mi kaldırdığı tenakuzu rivayetlerle

<sup>128</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1103, 1111-1113; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/603-604.

<sup>129</sup> İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî*, 131; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/649-650; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/543-553. Ayrıca bkz. Ömer Aktaş, “Hz. Peygamber’in Son Yılları Ve Vefatı”, *İslam Peygamberi'nin Hayatı*, ed. Vesile Şemşek (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2020), 307-308.

<sup>130</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/223-224; İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/189-190.

<sup>131</sup> Bakara 2/56; Nişâ 4/160; A’râf 7/169.

<sup>132</sup> Buhârî, “İstikrâz”, 3; “Rikâk”, 14.

<sup>133</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/209-211.

<sup>134</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 5/140-142.

birlikte zırh ve rehin hadisesini şüpheli duruma getirmektedir.

Diğer taraftan, Hz. Peygamber, ashâbına yük olmamak için ihtiyacını onlardan gizlemiş ve zırhını rehin vermiştir, yaklaşımı da çok gerçekçi olmayacaktır.<sup>135</sup> Eğer, Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ali vefatından sonra Rasûlullah'ın zırhı üzerindeki rehni kaldırırsa veya borcu ödemişse bu durumda Hz. Peygamber ashâbına yük olmamış mı olacaktır? Dolayısıyla bu tür yaklaşımların da meseleyi çözmede sıhhatli olmadığı görülmektedir.

Zırh ve rehin rivayetlerinin siyer ve İslâm tarihi kaynaklarıyla çelişen ve böyle bir olayın olamayacağına dair örnekleri çoğaltabiliriz. Ancak çalışmanın makale sınırlarında kalma zorunluluğu sebebiyle meseleye katkı sunacak iki örnek ile iktifa edilecektir.

Hz. Ali, Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'ya talip olunca gündeme mihr/mihir gelmiştir. Kaynaklarda ise Hz. Ali'nin mihir için Hz. Fatıma'ya zırhını verdiği yaygın rivayettir.<sup>136</sup> Öyle ki İbn Sa'd'ın Tabakât'ında Hz. Fatıma bahsinde bu konuda dokuz farklı rivayet vardır.<sup>137</sup> Ancak yine Tabakât'ta Hz. Ali'nin düğün yemeği vermek için "zırhını yarım çuval/yük arpa" karşılığında bir Yahudi'ye rehin verdiği rivayet edilmektedir.<sup>138</sup> Bu rivayet kaynaklarda çok zikredilen bir rivayet olarak gözükmemektedir. Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın evliliğinin Rasûlullah'ın vefatından sekiz-dokuz yıl önce olduğu düşünüldüğünde aynı hadisenin yani "Yahudi'ye zırhı rehin verme" hadisesinin Hz. Peygamber'in vefatı esnasında tekerrürü ilginçtir. Bu anlamda zırh ve rehin rivayetlerinin, -zayıf da olsa- farklı hadiselerden türeyen ancak benzer ifadelerle rivayet edilen ve zamanlarının karıştırılarak Hz. Peygamber'in vefatıyla bağlantılanan rivayetler olması da muhtemeldir.

Meselenin daha iyi anlaşılması açısından son bir örnek de şudur: Enes b. Malik "Rasûlullah'ın vefat edinceye kadar bir çörek/somun ya da soyulmuş ve kızartılmış bir koyunu/kuzuyu gözüyle görmediğini" söylemektedir.<sup>139</sup> Ancak Hz. Peygamber'in hayatında koyunun her zaman bir yeri olmuştur. Kendisinin çobanlığı, sütannesinin koyunları kaynaklara yansımaktadır. Koyun etini sevdiği, evine gelen misafirlerine ikram ettiği<sup>140</sup> hatta Hayber'de

<sup>135</sup> İbrahim Cânan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme Ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 7/303-304.

<sup>136</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/20-23; Ebû Dâvud, "Nikâh", 36.

<sup>137</sup> Zırh, aynı ev içerisinde ve Müslüman bir kadına verilmektedir. Bunun kullanımının evin reisinde olacağı dikkate alınmalıdır.

<sup>138</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/23. Ayrıca bkz. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Silefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 24/145 (No: 385).

<sup>139</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/347-348; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/368 (No: 12373).

<sup>140</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/151 (No: 18212); Ebû Dâvud, "Taharet", 74.

koyun etiyle zehirlenme teşebbüsüne maruz kaldığı bilinmektedir.<sup>141</sup> Onun koyunla ilgili pek çok hadisinin yanında “Koyun berekettir”<sup>142</sup> sözü bu hayvanın insanlık için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Hal böyleyken Enes b. Malik ve bazıları Allah Rasûlü’nün söz ve uygulamalarına rağmen onun koyun etini görmediğini hatta yiyemediğini ifade edebilmişlerdir.

Bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber sonrası İslâm toplumunun fetihlerin de etkisiyle sosyal, kültürel, çevresel ve toplumsal etkilerle maddi ve manevi olarak değişime uğraması nedeniyle Hz. Peygamber ve dönemine duyulan özleme binaen ashâb tarafından söylendikleri anlaşılmaktadır. Bu anlamda bu tür rivayetleri ilmi bir zenginlik olarak görmekte ve değerlendirmekteyiz. Ancak Rasûlü Ekrem’in Kur’ân-ı Kerîm’in ifadesiyle “Rahmeten lil’âlemîn”<sup>143</sup> olmasını, fakirlere, gariplere yardım etmesini, elindeki tüm imkânları ümmeti için kullanmasını, onun zühdü bağlamında fakirliği tercih etmesi olarak değerlendirip bir Yahudi’ye muhtaç olmuş gibi takdim edilmesini uygun bulmamaktayız.<sup>144</sup>

Onun cömertlikte, hayır ve hasenatta en uçta olmasını tedbirsizlik olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Çünkü o “Önce tedbir sonra tevekkül”<sup>145</sup> diyen bir peygamberdir. Bu şekilde davranan Hz. Peygamber “ailesini rızıklandırması için”<sup>146</sup> de Allah’a dua etmeyi ihmal etmemiştir.

### Sonuç

Arap yarımadasının coğrafi ve fiziki özellikleri itibariyle çöl kuşağında bulunması, yağmurdan uzak ve kurak bir iklime sahip olması, bu topraklarda sürekli kuraklık ve buna bağlı olarak kıtlığın baş göstermesi olağan kabul

<sup>141</sup> Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/677-679; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/337-338; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/178-181.

<sup>142</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebü’l-Müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1409/1989), 1/209 (No: 572); İbn Mâce, “Ticârât”, 69.

<sup>143</sup> Enbiyâ 21/107.

<sup>144</sup> Zühd anlayışından yola çıkıp Hz. Peygamber’i fakirlikle isnat etmeyi onu tahkir etme olarak değerlendirenler de bulunmaktadır. Bkz. Seyyid Muhammed Nûr, *Edebi ve Tasavvufî Mısırî Niyazi Divanı Şerhi*, haz. Mahmut Sadettin Bilginer (İstanbul: Esmâ Yayınları, 1982), 56; Birol Yıldırım, *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkanı, Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayıncılık, 2019), 278-280. Aynı şekilde Kettânî de Hz. Peygamber’e fakir denilemeyeceğini ifade etmektedir. Bkz. Kettânî, *et-Terâtîbu’l-İdâriyye*, 2/154-155.

<sup>145</sup> Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1990), 4/58 (No: 6695); Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî - Abdülalî Abdülhamid Hâmid (Bombay/Hindistan: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003 ), 2/428 (No: 1160).

<sup>146</sup> Buhârî, “Rikâk”, 17; Müslim, “Zekât”, 43; “Zühd”, 53.

edilen durumlardandır. Böyle durumlarda Müslüman veya gayrimüslim fark etmeden yarımada üzerinde yaşayan insanlar sosyal, kültürel, ekonomik ve ticari ilişkilerini göz ardı etmeden birbirleriyle yardımlaşarak veya alışveriş yaparak bu sıkıntıları gidermişlerdir. Bununla birlikte Medine döneminde Hz. Peygamber'in İslâm toplumunun temel ihtiyaçları için oluşturduğu seriyye ve gazvelerin hatta savaşların ekonomik anlamda Medine'yi ve Hz. Peygamber'i etkilemiş olabileceği kabul edilebilir bir durumdur. Ancak zikrettiğimiz hususlar, elde edilen bilgi ve bulgular zırh ve rehin hadisesinin vukuunu mümkün veya olası kılmadığı gibi Hz. Peygamber'in vefatını da işaret etmemektedir.

Zırh ve rehin rivayetlerinin râvileri arasında Hz. Aişe, Abdulah b. Abbas ve Enes b. Malik'in bulunmasına rağmen, rivayetlerin Kur'ân-ı Kerîm'in ifadelerine, Hz. Peygamber'in uygulamalarına, Siyer ve İslâm tarihi kaynaklarına ters düşen yönlerinin olması hadiseyi şüpheli duruma düşürmektedir. Bu nedenle zırh ve rehin rivayetleri İslâmî disiplinlerin verileri dikkate alınarak senet olmasa da metin açısından yeniden değerlendirilmelidir.

Tarihin her döneminde uygulanan bir ticari yöntem olduğu bilinen rehin usulünü temellendirmek için makale boyunca tartışılan -Rasûlüllah'ın vefatıyla ilintili- rivayetler vazgeçilmez konumda gözükmemektedir. Bu rivayetlerden hareketle burada Hz. Peygamber'in örneğine ihtiyaç duyulmamalıdır. Çünkü Allah Teâlâ, îmânî veya amelî noktadaki emir ve nehiyelerinin tümünü Hz. Peygamber'in örneği üzerinden bina etmemektedir.

Çalışmada ele alınan rivayetlerin, Allah Rasûlü'nün bir Yahudi'ye borçlu veya borca karşı rehinli mal bırakarak vefat ettiği gibi bir algıya sebebiyet verip bu durumun da Hz. Peygamber'in fakr ve zühdü bağlamında değerlendirilip ötelenemeyecek bir mahiyette olduğu; bu meselenin - tartışılan boyutları da dikkate alınarak- yeniden değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Bu tür rivayetlerin senet itibariyle sahih kabul edildiği görülse de, Kur'ân-ı Kerîm, siyer ve tarihî gerçeklerle bağdaşmayan yönlerinin olması nedeniyle Hz. Peygamber'i tanıtmaya ve tanımlamaya hususunda kullanılmaması gerektiği kanaati hâsıl olmakta, kullanılacaksa da parçacı yaklaşımdan uzak bütüncül bir yaklaşım ve anlayış içerisinde değerlendirmeye tabi tutularak doğrunun veya doğruya en yakın olanın tercih edilmesinin gerektiği düşünülmektedir.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



**KAYNAKÇA**

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855). *Müsned*. thk. Şuayb Arnavûd - Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

AKTAŞ, Ömer. "Hz. Peygamber'in Son Yılları Ve Vefatı". *İslam Peygamberi'nin Hayatı*. ed. Vesile Şemşek. 287-315. Ankara: Çizgi Kitabevi, 2020.

APAYDIN, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: KURAMER, 2018.

ARAFAT, W. N. "Medine Yahudileri ve Benî Kureyza Hikayesi Üzerine Yeni Bakışlar". çev. Şaban Öz. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 139-144.

ARSLANTAŞ, Nuh. "Hz. Peygamber (sas) Döneminde Yahudiler". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. 1/505-548. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

ATÇEKEN, İsmail Hakkı. "Asr-ı Saâdet'te Yahudilerle İlişkilere Genel Bir

- Bakış". *Diyanet İlmî Dergi Özel Sayı* (2003), 433-452.
- AVCI, Casim - İDRİS, Mevlana. *Hz. Muhammed'in Hayatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- AYDIN, M. Âkif. "Borç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/285-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- AYDIN, M. Âkif. "Deyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/266-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- AYKAÇ, Mustafa. *Nâsıruddîn el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelam Geleneğindeki Yeri-*. Ankara: Gece Yayınları, 2019.
- AYNÎ, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el- (855/1451). *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trz.
- AZİMLİ, Mehmet. "Siyer Yazıcılığının Problemlerine Bir Örnek -Beni Kaynuka Savaşının Sebebi-". *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2008), 175-183.
- BELÂZÜRÎ, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el- (279/892). *Ensâbü'l-esrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- BELÂZÜRÎ, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el- (279/892). *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin b. Ali el- (458/1066). *Şuabü'l-İmân*. thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî - Abdülalî Abdülhamid Hâmid. 14 Cilt. Bombay/Hindistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- BOSTANCI, Ahmet. *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- BOZKURT, Nebi - KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa Sabri. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el- (256/870). *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkun Necâh, 1422/2001.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl (256/870). *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- CÂNAN, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme Ve Şerhi*. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi. *Hadîs Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- ÇALIŞ, Halit - HACAK, Hasan. "Rehin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/538-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- ÇELİK, İsa. "Bursalı Mehmed Tahir'in Yorumuyla 'Nazar-ı İslâm'da Fakr". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 10/22 (2003), 187-207.
- DÂREKUTNÎ, Ebü'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed ed- (385/995). *el-'İlelü'l-vâride fî'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah es-Selefi. 15 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as (275/889). *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, trz.
- EBÛ UBEYD EL-BEKRÎ, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr (487/1094). *Mu'cemü mesta'cem min esmâi'l-bilâdî ve'l-mevâdi*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- EBÛŞ-ŞEYH EL-İSFAHÂNÎ, Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî (369/979). *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*. thk. Salih b. Muhammed el-Veneyyân. Riyad: Dâru'l-Müslime, 1998.
- EFENDİOĞLU, Mehmet. *Arap Olmayan Sahâbiler*. İstanbul: İfav Yayınları, 2011.
- FÂKİHÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el- (278/891-92). *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik Abdullah Dehiş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Hazar, 2. Basım, 1414/1993.
- GADBÂN, Münîr Muhammed. *Fıkhu's-Sîre (Resulullah'ın Hayatı ve Daveti)*. çev. Mehmet Aydemir. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.
- HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed el- (405/1015). *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- HAMİDULLAH, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- HAMİDULLAH, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1414/1993.
- İBN ABDÜRABBÎH, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî (328/940). *el-'İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (235/850). *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İBN HABÎB, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî

- (245/860). *el-Muhabber*. thk. Eliza Lichten Stater. Beyrut: b.y., trz.
- İBN HACER EL-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (852/1448). *el-İsâbe fî Temyîzi's Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Meûz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İBN HACER EL-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (852/1448). *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî (456/1063). *Cevâmiu's-Sîre*. thk. İhsan Abbas. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1318/1900.
- İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed (354/965). *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ*. thk. Hafız Seyyid Aziz Bey vd. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1417/1997.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik (213/828). *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: y.y., 1375/1955.
- İBN İSHÂK, Ebû Abdillâh Muhammed (151/768). *es-Sîre*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (273/887). *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1371/1952.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed (711/1311). *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İBN MİSKEVEYH, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb (421/1030). *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*. thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. 7 Cilt. Tahran: Surûş, 2. Basım, 1421/2001.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed (230/844). *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1421/2001.
- İBN SEYYİDÜNNÂS, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed (İbn Seyyidünnâs) (734/1334). *Uyûnü'l-eser fî fünûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- İBN ŞİHÂB EZ-ZÜHRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh (124/742). *el-Meğâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Şam: Dâru'l-Fikr, 1400/1980.



- İBNÜ'L-ESİR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1233). *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İMAM EŞ-ŞÂFÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (204/820). *Müsned*. thk. Mâhir Yâsîn Fehl. 4 Cilt. Kuveyt: Şirketü Ğirâs Li'n-neşr, 1425/2004.
- KALLEK, Cengiz. "Sâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- KALLEK, Cengiz. "Vesk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/70. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- KETTÂNÎ, Muhammed Abdülhay el- (1382/1962). *et-Terâtibu'l-İdâriyye (Hz. Peygamber'in Yönetimi)*. çev. Ahmet Özel. 2 Cilt. İstanbul: İz yayıncılık, 2003.
- KIRIŞ, Şemsettin. "Hz. Peygamber'in Ümmetine Bıraktığı Miras Olarak el-Kitâb". *Turkish Studies* 14/1 (2019), 439-462.
- KOÇKUZU, Ali Osman. *Hadis İlimleri Ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- MAKRÎZÎ, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el- (845/1441). *İmtâ'u'l-esmâ*. thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999.
- MÂLİK B. ENES, Ebû Abdillâh (179/795). *Muvatta*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. Kahire: Mektebetü'l-İlmiyye, trz.
- MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el- (450/1058). *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, trz.
- MES'ÛDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Alî el- (346/957). *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. nşr. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: y.y., trz.
- MÜBAREK FURÎ, Safiyyürrahman. *Peygamber Efendimizin Hayatı ve Daveti*. çev. H. İbrahim Kutlay. İstanbul: Risale, 10. Basım, 2016.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac b. (261/875). *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trz.
- NUMÂNÎ, Mevlânâ Şiblî. *Son Peygamber Hazret-i Muhammed (Sîretü'n-Nebî)*. çev. Yusuf Karaca. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayınları, 2014.
- NÛR, Seyyid Muhammed. *Edebi ve Tasavvufî Mısırî Niyazi Divanı Şerhi*. haz. Mahmut Sadettin Bilginer. İstanbul: Esmâ Yayınları, 1982.

- NÜVEYRÎ, Ebü'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed en- (733/1333). *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb.* 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1423/2003.
- ÖZDEMİR, Mehmet Nadir. *Hz. Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları.* Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- ÖZKUYUMCU, Nadir. "Asr-ı Saadet'te Yahudilerle İlişkiler". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm.* 2/177-232. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- ÖZKUYUMCU, Nadir. "Hilf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 18/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- RÂGİB EL-İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal (502/1108). *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân.* thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992.
- SABUNCU, Ömer. *Yahudi Asıllı Sahâbîler.* İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- SEMHÛDÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî es- (911/1506). *Vefâ'ül-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et- (360/971). *el-Mu'cemü'l-kebîr.* thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- TABERÎ, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- (310/923). *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk.* 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- TEMİR, Hakan. *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı.* İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- TİRMİZÎ, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et- (279/892). *es-Sünen.* thk. Ahmet Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa, 1395/1975.
- UMERÎ, Ekrem Ziya. *Hadis Tarihi.* çev. İsmail Kaya. Konya: Esra Yayınları, 1990.
- UMERÎ, Ekrem Ziya. *Medîne Toplumu.* çev. Nureddin Yıldız. İzmir: Risale Yayınları, 1992.
- USTA, Aydın. "Zırh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 44/391-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- VÂKIDÎ, Muhammed b. Ömer el- (207/823). *Kitâbü'l-Meğâzî.* thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-E'lemî, 1409/1989.
- YAHYÂ B. ÂDEM (202/217). *Kitâbü'l-Harâc.* çev. Osman Eskicioğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

- YÂKÛT EL-HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn (626/1229). *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1415/1995.
- YENİÇERİ, Celal. "Asr-ı Saadet'te Devlet Bütçesi". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*. ed. Vecdi Akyüz. 2/333-434. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- YENİÇERİ, Celal. "Hz. Peygamber Ailesinin Gelirleri, Geçimi Ve Geride Bıraktığı Miras". *Hz. Peygamber Ve Aile Hayatı*. 343-402. İstanbul: İlmî Neşriyat, trz.
- YILDIRIM, Birol. *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkanı, Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayıncılık, 2019.
- YÜCEL, İrfan. *Peygamberimizin Hayatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 28. Basım, 2016.
- ZEBÎDÎ, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez- (1205/1790). *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. b.y.: Dâru'l-Hidâye, trz.
- ZUHAYLÎ, Vehbe. *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*. 10 Cilt. İstanbul: Risale, 2. Basım, 1992.



## **IN THE CONTEXT OF SIRAH AND ISLAMIC HISTORY EVALUATING OF THE NARRATIONS THAT HIS ARMOR WAS A PLEDGE IN A JEW'S DURING THE DEATH OF THE PROPHET**

 Ömer AKTAŞ<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

The Prophet Muhammad is the last prophet of Allah sent to earth. He is a prophet sent for the reconstruction of the earth and for the material and spiritual improvement of the people living here. In addition to being the last prophet, he was also given the qualification to be universal. The Prophet who interacted with people from his nation during Mecca, after the hijra the Prophet communicated with the polytheist Arabs and Jews in addition to those who believed in him in Madinah. As a result of these communications, he took the necessary political, commercial and military steps for the future of Medina. So much so that he included these groups in the Medina contract he drafted so that they would be among the founders of the state he was going to create. However, the Jews disregard the commitments they made and the contract they signed and he opposed the Prophet and betrayed him. Some even went even further and attempted to kill him. As a result of this, they were taken out of Madinah one by one and all their properties remained as booty for Muslims. The Jews And the Prophet's relations are generally like this, it is interesting that when the Prophet passed away, there are narratives that the armor he had used in his previous expeditions and wars was a pledge to a Jew in exchange for some food.

The Prophet's there are properties and lands that fall into his share from the distribution of the properties of the Bani Kaynukâ, Bani Nadir and Bani Qurayza tribes that were expelled from Medina due to by the law of war. In addition he obtained a significant amount of agricultural land through the

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Sivas Cumhuriyet University, omeraktas6154@hotmail.com

conquest of Khaybar and its surroundings. The Prophet made in agricultural activities in the lands allocated to him. Aside from the other lands, only the Qetibe lands in Khaybar obtained approximately five tons of grain annually for each house. Therefore, at the time of his death, there was no shortage of cereals. On the contrary, it is known that he had some money in his hand in the days near his death and his request to be distributed to the needy.

Armor is an important defense weapon for a soldier and head of state. The Prophet also showed the importance of this weapon by wearing two armor on top of each other in some battles. In addition, he tried to strengthen his state and army by constantly purchasing military weapons and equipment as possible. During the death of the Prophet, there does not appear to be any distress reflected in the sources that his family and himself suffered from economic hardship. Some of the information that exists is the activities that are aimed at relieving their troubles by spending all the means available to them to the poor, strangers and believers. The fact that he was extreme in spending and generosity may have caused a perception that he had nothing left in his hand. However, the truth is not like that. He took all his wives with him at the farewell pilgrimage, which he had made three months before his death and made the pilgrimage with all of them. At this time, he sacrificed a hundred camels as a sacrifice as a sign of Hajj worship. This situation shows his financial capability.

The narratives chain of the armor and pledge narrations, which are the subject of the sources, seems to be valid. However, it seems that this information is not compatible with the information in Sirah and Islamic historical sources. It is unknown whether the person who took the armor was past, profession and Muslim or not. Denoted as Jewish and it was accepted as the pledge of the Prophet's armor it was understood that Abu Shahm's tribe was not a Jew but an Arab tribe.

It is not entirely clear what the Prophet received from the Jew and what he gave pledge in return. Those who narrated the event are not in alliance. Although there were Companions among those who narrated the incident, this event was reflected in the sources two hundred years later.

The narratives were analyzed, supported by various sources, and necessary evaluations were made. As a result, no evidence has been found regarding the possibility of such an event in the life of the Prophet. The subject of this article is to reveal with scientific data and discussions whether this incident, which is the subject of the narratives, is compatible with the facts of Sirah and Islamic history.

---

**Keywords:** Islamic History, Prophet Muhammad, Jew/Jewish, Armor, Pledge.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.


**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.





## SECÂVENDÎ'NİN 'İLELÜ'L-VUKÛF ADLI ESERİNDEKİ "KAD KİLE (قد قيل)"NİN KULLANIMI ÜZERİNE BİR TAHLİL

 Mustafa KARAGÖZ<sup>a</sup>

### Öz

Bilindiği üzere, Secâvendî vakfı; lâzım ( م ), mutlak ( ط ), caiz ( ج ), mücevvez li-vechin ( ز ), murahhas zarureten ( ص ) ve gayr-ı câiz ( لا ) olmak üzere altı kategoriye ayırmış ve bu kategorileri parantez arasında belirttiğimiz harflerden belirlediği sembollerle göstermiştir. Türkiye'deki mushaflarda Secâvendî'nin sistemi tercih edilmiş olmasına rağmen, onun sisteminde bulunmayan kimi rumuzlar da kullanılmıştır. Bu rumuzlardan birisi de "ق" harfidir.

Türkiye'deki matbu Mushaflarda bulunan "ق" harfinin, genellikle, Secâvendî'nin eserinde "قد قيل" formunun geçtiği yerlere tekabül ettiği bilinmektedir. Oysa Secâvendî "قد قيل" formunu kullandığı yerlerde genelde herhangi bir rumuz belirtmemiş ve buralarda çoğunlukla durak yeri bulunmamasından yana görüş bildirmiştir. Buna rağmen, bu yerlerin ülkemizdeki Mushaflarda genelde "ق" rumuzuyla/durağıyla gösterilmiş olması meseleyi önemli kılmaktadır. Ayrıca konuyla ilgili tanımlarda "ق" alametinin, vasletmenin daha uygun olduğu yerleri gösterdiği belirtilmişse de uygulamada buna riayet edilmediği ve Kur'an'ın ezberlenmesi ve kıraati esnasında "ق" harfiyle gösterilen yerlerin bir kısmında genelde durulduğu (vakf yapıldığı) görülmektedir. Bu ise kimi durumlarda ilgili ayetlerin manasına etki etmektedir.

İlaveten, "قد قيل" formunu kullandığı halde Secâvendî'nin vakf yapmayı tercih ettiği, buna mukabil, Mushaflarda yine "ق" ile gösterilen yerler de bulunmaktadır. Bu durumda "ق" rumuzunun vasletmenin daha uygun olduğu yerleri gösterdiği yönündeki kanaat ve tarifler realiteyi tam olarak yansıtmamaktadır. Bu tespitten

---

<sup>a</sup> Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, mkaragoz@erciyes.edu.tr



hareketle kaleme alınan bu çalışmada “قد قيل” formunun tahlilinin yapılması amaçlanmaktadır. Çalışmadaki tahlil ve değerlendirmeler, makalenin hacmi doğrultusunda seçtiğimiz üç ayet bağlamında gerçekleştirilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Secâvendî, ‘İlelü’l-Vukûf, vakf ve ibtidâ, kad kîle.



## AN ANALYZE ON THE USE OF “QAD QĪLA (قيل قد)” FORM IN AL-SAJĀWANDĪ’S “İLAL AL-WUQŪF”

Although the value placed on pausing at appropriate points while reciting the Qur’an dates back to the time of the Prophet and his Companions, only in the later period did authorship in this field of knowledge, and the development of terminologies and symbols for al-waqf and al-ibtidâ emerge. The works in question have employed a variety of systems. Some of them indicate the point of waqf (pause) by writing the type of waqf to be observed. On the other hand, others have adopted a variety of letter-based symbols. These symbols began to appear on the Mushaf over time.

Muhammad ibn Tayfūr al-Sajāwandī is one of the scholars who have adopted the symbol system to show the points of waqf. Al-Sajāwandī’s system consists of six categories, each of which is denoted by a letter in brackets as follow: lāzim ( م ), mutlak ( ط ), jāiz ( ج ), mujawwaz li-wajhin ( ز ), murakkhkas darūratan ( ص ) ve gayr al-jāiz ( ل ). al-Sajāwandī, who illustrated his al-waqf and al-ibtidâ system in his *Ilal- Al-Wuqūf*, has gained prominence in this area of knowledge because of the convenience provided by his symbol system when reciting the Qur’an. Perhaps it was because of this convenience that his system became popular.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Kur’an okurken uygun yerlerde durmaya verilen önem, Hz. Peygamber ve sahabe dönemine kadar gitmekle birlikte, konuyla ilgili eserlerin telif edilmesi, vakf ve ibtidaya ilişkin terim ve rumuzların tespiti sonraki dönemde gerçekleşmiştir. Söz konusu eserlerde farklı sistemler izlenmiştir. Eserlerin bir kısmında vakf yerleri; vakfın türünün adının yazılması suretiyle, bir kısmında ise harflerden müteşekkil çeşitli rumuzlar kullanılarak gösterilmiştir.<sup>1</sup> İlerleyen dönemde, bu rumuzlar Mushaf

<sup>1</sup> Vakf ve ibtidâ ilminin tarihsel gelişimi hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî Kirâati’l-Aşr*, nşr. Ali

üzerinde gösterilmeye başlamıştır.<sup>2</sup>

Vakf yerlerini geliştirdiği rumuz sistemine göre belirten âlimlerden birisi de Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî'dir (ö. 560/1165). Secâvendî vakfi; lâzım ( م ), mutlak ( ط ), caiz ( ج ), mücevvez li-vechin ( ز ), murahas zarureten ( ص ) ve gayr-ı câiz ( لا ) olmak üzere altı kategoriye ayırmış ve bu kategorileri parantez arasında belirttiğimiz harflerden belirlediği sembollerle göstermiştir.<sup>3</sup> Geliştirdiği rumuz sistemi dâhilinde vakf yerlerini 'İlelü'l-Vukûf adlı eserinde gösteren Secâvendî'nin vakf ve ibtidâ konusu açısından önemi, geliştirdiği sistemin Kur'an okurken sağladığı kolaylıktır. Secâvendî'nin geliştirdiği rumuz sisteminin yaygınlık kazanması da muhtemelen sağladığı kolaylık nedeniyledir.<sup>4</sup> Ayetlerdeki durak yerlerinin "secâvend" olarak adlandırılması da onun geliştirdiği sistemin yaygınlık kazanmasının bir sonucudur.

Türkiye'deki matbu Mushaflarda da Secâvendî'nin geliştirdiği sistem uygulanmaktadır.<sup>5</sup> Buna mukabil, onun sisteminde bulunmayan kimi rumuzların da Mushaflarda kullanıldığı bilinmektedir. Bunlardan biri,

---

Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 225; Abdurrahman Çetin, "Vakf ve İbtidâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42: 463; Veli Kayhan, "Doğru Okuma Bağlamında Mushaf'a İşaret Konulması: İcâm ve Sonrası", *Bilimname* 12, sy 1 (2007): 125-26; Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân ve Eseruhâ fi't-Tefsîr*. (Medine: Mücemma'u'l-Melik Fahd, 2011), 51-94; Mustafa Karagöz, "Uzak Bir Mananın Ayetlerdeki Vakf Yerine Etkisi -A'râf Süresi'nin 188. Ayeti Örneği-", *Bilimname* 34, sy 2 (2017): 32-33.

<sup>2</sup> Vakfın türünü gösteren rumuzların ne zamandan itibaren Mushaflarda kullanılmaya başladığıyla ilgili bir tarih vermek, detaylı araştırmalara bağlıdır. Benzer değerlendirmeler ve bu konuda verilen bazı tarihler için bkz. Müsâid b. Süleyman, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 249-53; Yakup Uzun, "Mushafların Gelişim Süreci", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5, sy 1 (2021): 398-400.

<sup>3</sup> Secâvendî'nin tasnifi ve kullandığı rumuzlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur Secâvendî, *'İlelü'l-Vukûf*, nşr. Muhammed b. Abdullah el-İdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 1: 108-169; Tayyar Altıkulaç, "Secâvendî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36: 268; Müsâid b. Süleyman, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 209-14; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 147-60; Karagöz, "Uzak Bir Mananın Ayetlerdeki Vakf Yerine Etkisi -A'râf Süresi'nin 188. Ayeti Örneği-", 42-43; Karagöz, "Vakf-ı Câizi Doğru Anlamak -Secâvendî'nin Eseri ve İlgili Âyetlerin Manası Çerçevesinde-", *Bilimname* 35, sy 1 (2018): 323.

<sup>4</sup> Altıkulaç, "Secâvendî", 36: 268; Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 147.

<sup>5</sup> Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 147; Muhammed Coşkun, "Mushaf Basımına Yansıyan Uygulama Farklılıkları Çerçevesinde Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Değerlendirilmesi (Vakf-ı Lâ Örneği)" (Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu (03-05 Kasım 2017), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 772; Karagöz, "Vakf-ı Câizi Doğru Anlamak", 321-22.

Secâvendî'nin “قد قيل” formunu kullandığı yerlere tekabül ettiği düşünülen “ق” rumuzudur.<sup>6</sup> Vakf ve ibtida ile ilgili yapılan modern literatürde<sup>7</sup> “ق” rumuzu, genelde “zayıf vakfin alameti” şeklinde tanımlanmış ve bu rumuzun kullanıldığı yerler “vakf bulunduğu söylenmişse de vasletmenin evla olduğu yer” olarak tanımlanmıştır.<sup>8</sup> Maksadımızı daha iyi ortaya koyabilmek adına bu tanımlardan bir kısmına yer vermek istiyoruz:

“ق” rumuzu, zayıf vakfin, alametidir. Yani burada vakf olduğu söylenmiştir, fakat vasletmek evladır. Örneğin Bakara suresinin 29. ayetindeki “هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا”<sup>9</sup> ifadesinin sonunda<sup>10</sup> âlimlerin çoğu vasletmiştir. Bazılarına göre ise vakf bulunduğu söylenmiştir. Evla olan ise çoğunluğa uymaktır, yani vasletmektir.<sup>11</sup>

“ق”: Alâmet-i vasl olarak değerlendirilen bu işaret “قد قيل” ibaresinden alınma olup “Burada vakf yapılabileceği söylenmiştir.” anlamına gelmektedir. Bu da âlimlerin ‘ق’ işaretinin bulunduğu yerlerde vakf yapip

<sup>6</sup> “قد قيل” formu Mushaf'ta genelde “ق” rumuzuyla gösterilmekle birlikte, “ز” gibi başka sembollerle gösterildiği yerler de olmuştur. Ayrıca bazı yerlerde ise “قد قيل” formundan sonra ‘İlelü'l-Vukûf’un yazma ya da matbu nüshalarında “ز” durağı yer almasına rağmen, Mushaf'ta “ق” durağı bulunmaktadır. Nitekim makalede tahlil edeceğimiz Şûrâ 42/10. ayetteki “تَوَكَّلْتُ” lafzından sonra ‘İlelü'l-Vukûf’un bazı nüshalarında “ز” rumuzu bulunmaktadır. Krş. Secâvendî, ‘İlelü'l-Vukûf, 3: 906 (5 nolu dipnot). Buna mukabil, aynı kelime üzerinde Mushaf'ta “ق” rumuzu vardır. Yazma nüshalar arasında mukayese yapmak suretiyle bu farklılığın nedenleri hakkında detaylı araştırmalar yapılması faydalı olur.

<sup>7</sup> Modern literatürden maksadımız, söz konusu tanıma, bugünkü bilgimize göre ilk olarak yer veren Muhammed Sadık Hindî'nin (ö. 1290/1873) *Künûzü El-tâfi'l-Burhân fi Rumûzi Evkâfi'l-Kur'ân* adlı eseri ve daha sonra bu tanıma yer veren diğer eserlerdir.

<sup>8</sup> Muhammed Sadık Hindî, *Künûzü El-tâfi'l-Burhân fi Rumûzi Evkâfi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kasteliyye, 1290), 20; Müsâid b. Süleyman, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 200; Nihat Temel, *Kur'an Kıraâtında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: İFAV, 2016), 102; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: İFAV, 2016), 335; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 342.

<sup>9</sup> Bakara, 2/29.

<sup>10</sup> Hindî, konuyu Bakara 2/29. ayetle örneklendirmiştir. Ancak bu ayet, Secâvendî'nin “قد قيل” formunu kullandığı yerlerden olmadığı gibi, hem Secâvendî'nin eserinde hem de ülkemizdeki Mushaflarda burada hiçbir rumuzun bulunmadığı görülmektedir. Dolayısıyla Hindî bu örneği ya “ق” rumuzunun bulunduğu herhangi bir Mushafa istinaden veya “جَمِيعًا” lafzının bu kategoriye girebileceği düşüncesiyle zikretmiş olabilir.

<sup>11</sup> Hindî, *Künûzü El-tâfi'l-Burhân*, 20.

yapmama hususunda ihtilaf ettiklerini gösterir.<sup>12</sup>

"ق": Alâmet-i vasldır. Buna "قد قيل" alameti de derler. "ق" secavendinin bulunduğu yerde, âlimlerin vakf yapıp yapmama hususunda ihtilaf ettikleri anlaşılır. Kurrâdan çoğunluğa göre, vasl alâmeti olarak kabul edildiği için vasl evlâ, vakf ise caizdir.<sup>13</sup>

Aktardığımız tariflerden de anlaşılacağı üzere, "قد قيل" formu genelde vaslın alameti olarak bilinmekte olup Mushaflardaki "ق" sembolünün<sup>14</sup> "قد قيل" ibaresinden alındığı, yani bu ibareye işaret ettiği belirtilmektedir.<sup>15</sup> Oysa Secâvendî'nin eserinin baş tarafında yaptığı tasnif ve buna bağlı olarak belirlediği rumuzlar arasında "ق" diye bir rumuz bulunmamaktadır.<sup>16</sup> Diğer yandan, "ق" durağına ilişkin yapılan tanım ve değerlendirmeler Secâvendî'nin eserindeki kullanımla birebir örtüşmemektedir. Zira Secâvendî'nin eserindeki "قد قيل" formu her zaman vaslın evla olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis Secâvendî'nin kullandığı "قد قيل" formunun farklı iki açılımı, yani, iki farklı amaca yönelik kullanımı söz konusudur. Nitekim bu çalışma kapsamında Secâvendî'nin eserine ilişkin yaptığımız detaylı okuma esnasında, "قد قيل" formunun "الوصل أول" (Vakf bulunduğu söylenmiştir, fakat vasletmek evladır.) anlamının yanı sıra, "الوقف، والوقف" (Vakf olduğu için, fakat vasletmek evladır.) anlamının yanı sıra,

<sup>12</sup> Temel, *Kur'an Kıraâtında Vakf ve İbtidâ*, 102.

<sup>13</sup> Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 335. "ق" sembolüyle ilgili örnek ve değerlendirmeler için ayrıca bk. Enes Yarız, "Türkiye'de Tilavet Edilen Mushaftaki Bazı Vakf İşaretlerinin Diğer Mushaflarla Mukayeseli Tahlili". Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2018, 27-28.

<sup>14</sup> Yaptığımız tarama sonucunda, çalışmamızda esas aldığımız ve Muhammet Abay tarafından neşre hazırlanan (İstanbul: İFAV, 2016) Mushaf'ta 100 yerde "ق" sembolünün bulunduğunu tespit ettik. Bununla birlikte gözümüzden kaçmış yerler de olabilir.

<sup>15</sup> Daha önce 6 nolu dipnotta belirttiğimiz ve çalışmamızın ilerleyen sayfalarında verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere, "قد قيل" formunun geçtiği her yerin Mushaf'a "ق" durağı olarak yansımadığına dikkat çekmek gerekir.

<sup>16</sup> Bu durumda "ق" rumuzunun nasıl ortaya çıktığı, detaylı ve titiz bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. Bununla birlikte, Secâvendî'nin *'İlelü'l-Vukûf* adlı eserinin bazı yazma nüshalarında "ق" rumuzunun bulunduğu, bazılarında ise böyle bir rumuzun bulunmadığı yönündeki tespitimizi bu vesileyle belirtmek istiyoruz. Secâvendî'nin eserini Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ adıyla neşreden Muhsin Haşim Derviş de benzer bir tespitte bulunmuştur. Söz konusu tespit ve konuya dair değerlendirmeler için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur Secâvendî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Muhsin Haşim Derviş (Amman: Dâru'l-Menâhic li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2001), 123 (6 nolu dipnot).

”أولى“ (Vakf bulunmadığı söylenmiştir, fakat vakf yapmak evladır.)” anlamında da kullanıldığı tespit edilmiştir.

Bu arada belirtmek gerekir ki ”قیل“ tabiri, Arapçada genelde bir görüşün zayıf olduğunu belirten temriz siygası olarak bilinmektedir. Secâvendî'nin eserindeki ”قد قيل“ ifadesinin her iki açılımına dair kullanımda da bunun izlerini görmek mümkündür. Zira ”قد قيل، والوصل أولى“ formülünün anlamı ”Zayıf bir görüş olarak burada vakf bulunduğu söylenmiştir. Ancak vasletmek daha doğrudur.“ şeklindedir. Benzer şekilde ”قد قيل لا وقف، والوقف أولى“ formülünün anlamı da ”Zayıf bir görüş olarak burada vakf bulunmadığı söylenmiştir. Buna mukabil vakf yapılması daha doğrudur.“ şeklindedir. Belirtilmesi gereken bir diğer husus da ”قد قيل“ formülü dışında, ’İlelû'l-Vukûf'ta ”قیل“ kalıbının tek başına ya da başka şekillerde kullanımının da söz konusu olduğudur. Ancak bu çalışmada mevzubahis olan, her iki açılımıyla ”قد قيل“ formu ve eşdeğer kullanımlardır.

Secâvendî'nin eserindeki ”قد قيل“ ifadesinin açılımları olarak nitelendirdiğimiz iki formüle tekrar dönecek olursak bu iki formül arasında şöyle bir fark vardır: ”قد قيل، والوصل أولى“ formülü, durak olduğu söylenmişse de müellifin çoğunlukla durak yeri bulunmamasından yana görüş bildirdiği ve ayetin manası açısından da durulmaması uygun olan yerlerde kullanılmıştır. ”قد قيل لا وقف، والوقف أولى“ formülü ise ”قد قيل، والوصل أولى“ formülünün tam tersi bir duruma tekabül etmektedir. Zira müellif ”قد قيل لا وقف، والوقف أولى“ formülünü, bazıları tarafından durak olmadığının söylenmesine rağmen, vakf yapmanın evla olduğunu düşündüğü yerlerde kullanmıştır. Bu durumda ”قد قيل لا وقف، والوقف أولى“ formülü Secâvendî'nin vakfı tercih ettiği ve ayetin manası açısından da vakfin daha uygun olduğu yerleri göstermektedir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi iki formül arasında farklılık bulunmasına, hatta bu formüller birbirinin tamamen zıddı iki kategoriye göstermesine rağmen, Secâvendî'nin ”قد قيل، والوصل أولى“ formunu kullandığı yerlerin büyük çoğunluğu ve ”قد قيل لا وقف، والوقف أولى“ formunu kullandığı yerlerin ise bir kısmı, Türkiye'deki Mushaflarda genelde herhangi bir ayırım gözetilmeksizin ”ق“ harfiyle gösterilmiştir.

Secâvendî'nin vasletmeyi tercih etmesine, ayetin manası açısından vaslın evla olmasına, üstelik ilgili literatürde "ق" rumuzu vaslın sembolü olarak tanımlanmasına rağmen, 'İlelü'l-Vukûf'ta "قد قيل، والوصل أولى" formülünün kullanıldığı ve Mushaflarda "ق" harfiyle gösterilen yerlerde genelde vakf yapıldığı görülmektedir.

Secâvendî'nin "قد قيل لا وقف، والوقف أولى" formülünü kullandığı, vakf yapmayı tercih ettiği ve ayetin manası açısından da vakfın evla olduğu yerlerin bir kısmı ise Mushaflarda aynen "قد قيل، والوصل أولى" formülü gibi vaslın evla olduğu yerlerin simgesi olarak kabul edilen "ق" rumuzuyla gösterilmiştir. Bu durumda vakf yapılması evla olmasına rağmen, vasl alameti olarak bilinen "ق" işareti bulunduğu için bu lafızlarda vasletmenin daha isabetli olacağı gibi bir algı ortaya çıkacaktır.

Secâvendî'nin 'İlelü'l-Vukûf adlı eserindeki "kad kile (قد قيل)" formunun tahlil edileceği bu makalede, konu üç ayet örneğinde ele alınacaktır.<sup>17</sup> Bu çerçevede ilk olarak Secâvendî'nin "قد قيل، والوصل أولى" (Vakf bulunduğu söylenmiştir, fakat vasletmek evladır.) formunu kullandığı ayetlerden ikisinde (Yâsîn 36/47; Şûrâ 42/10) "ق" alametiyle gösterilen durak yerleri üzerinde durulacaktır. Daha sonra da Secâvendî'nin "قد قيل لا وقف، والوقف أولى" (Vakf bulunmadığı söylenmiştir, fakat vakf yapmak evladır.) üslûbunu kullanmasına rağmen, vaslın sembolü olan "ق" rumuzunun bulunduğu Kehf sûresinin dördüncü ayetinin sonundaki vakf yeri incelenip değerlendirilecektir.

Bahsi geçen ayetlerdeki durak yeri ve işaretlerine dair yapacağımız değerlendirmelerde iki ölçüt esas alınacaktır. Bunlardan birinci ve öncelikli olanı, ilgili ayetlerin tercihe şayan olan manasıdır. Zira vakf ve ibtidâ ilminin amacı, manayı dikkate alacak şekilde durmayı ve başlangıç yapmayı sağlamak olup bu ilmin ortaya çıkması ve gelişmesinin arkasında yatan temel sebep de budur. Ayetlerin tercihe şayan olan manasını belirlemede vakf ve ibtidâ alanında telif edilen eserlerin yanı sıra, tefsir külliyatından istifade

<sup>17</sup> Yaptığımız okuma ve inceleme sonucunda her iki açılımla birlikte "قد قيل" formunun 'İlelü'l-Vukûf'ta yüzün üzerinde kullanıldığını tespit ettik. Bu yerlerin tahliline ve ilgili ayetlerde hangi rumuzla gösterildiğinin tespitine yönelik kitap çalışmamız devam etmektedir.

edilmiş, müfessirlerin görüş ve değerlendirmelerine başvurulmuştur. Değerlendirmelerde başvuracağımız bir diğer ölçüt ise bizzat Secâvendî'nin tercih ve görüşleridir. Mutlak anlamda her zaman isabet ettiğini söylemek doğru olmasa da Türkiye'deki Mushaflarda sisteminin dikkate alınmış olması hasebiyle Secâvendî'nin görüşleri önemlidir. Dolayısıyla onun görüşünün net olarak ortaya konulması amacıyla, kullandığı ifadelerin hem Arapçasını hem de Türkçesini metin içerisinde vermek gerekecektir. Secâvendî, vakf yerlerini ve gerekçelerini anlatırken genelde kısa, fakat anlamsal uzanımları olan bir üslup kullanmıştır. Bu yüzden onun ifadelerini tercüme ederken, köşeli parantez kullanmak suretiyle ek izahlar kullanmak icap etmiştir.

Makalede tahlil edeceğimiz ayetlerdeki vakf yerleri ve rumuzlarıyla ilgili olarak Muhammet Abay tarafından neşre hazırlanan Mushaf temel alınmıştır.<sup>18</sup> Vakf yerleri ve rumuzlarının görülebilmesi ve maksadımızın daha iyi anlaşılabilmesi için ilk olarak ayetlerin metnini vereceğiz. Ayet metinlerini Word programından aktarmak yerine, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan ve Başkanlığın web sitesinde de paylaşımına açılan<sup>19</sup> "Kur'an-ı Kerim 3.0" uygulamasından resim olarak kopyalayıp makalede göstermeyi uygun görüyoruz.<sup>20</sup> Zira Word programından yapılan aktarımlarda font değişikliği vb. nedenlerle ayetlerdeki vakf rumuzlarının görülmemesi ya da farklılaşması söz konusu olabilmektedir. Bu riskten kaçınmak amacıyla ayet metinleri bahsi geçen uygulamadan resim olarak kopyalanacaktır. Çalışmamızda yapacağımız tahlil ve değerlendirmeler, ayetlerin manasıyla doğrudan irtibatlı olduğu için, metinlerden sonra ilgili ayetin tercümesine de yer vereceğiz. Akabinde, ele aldığımız vakf yerlerinin uygulamaya ne şekilde yansıdığı hakkında fikir vermesi bakımından, meşhur kârihlerin ilgili ayetleri ne şekilde okuduğuna temas edeceğiz. Bu konuda da "Kur'an-ı Kerim 3.0" uygulamasında bulunan kârihleri esas alacağımızı belirtmemiz gerekir. Bahsi geçen uygulamanın bulunduğu internet adresini her defasında zikretmek yerine, ilgili sûrenin adı ve Mushaftaki sırasıyla ayetlerin numarasını vermekle yetineceğiz (Yâsin 36/47. "Kur'an-ı Kerim 3.0" gibi). Tahlil edeceğimiz ayetlere ilişkin tilavet uygulamalarına "Kur'an-ı Kerim 3.0" programından ilgili sûre ve ayetleri dinlemek suretiyle

<sup>18</sup> *Kur'ân-ı Kerîm* (İstanbul: İFAV, 2016).

<sup>19</sup> "<https://kuran.diyaret.gov.tr/>". [22.01.2022].

<sup>20</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından paylaşımı yapılan "Kur'an-ı Kerim 3.0" programında Muhammet Abay tarafından geliştirilen Mushaf fontu da mevcuttur. Dolayısıyla temel alacağımız matbu Mushaf metniyle, "Kur'an-ı Kerim 3.0" programındaki Mushaf metni, kullanılan fontun yanı sıra, vakıf yerleri ve rumuzları bakımından aynı özelliklere sahiptir.

ulaşılabilir.

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılacağı ve konuyla ilgilenenler tarafından bilindiği üzere, vakf yerlerini göstermek amacıyla Mushaflarda bulunan işaretler, Kur'an okurken manaya uygun yerlerde durulmasını sağlamak amacıyla geliştirilmiştir. Konuya ilişkin terim ve rumuzların tespiti ve bunların Mushaf'ta gösterilmesi de sonraki dönemde gerçekleşmiştir. Bu çerçevede, Kur'an'ın doğru okunmasına ve anlaşılmasına yönelik olarak âlimler öteden beri birçok faaliyette bulunmuştur, halen de yeni çalışmalar yapılmaktadır.<sup>21</sup> Bugün dünyanın farklı coğrafyalarındaki Mushaflarda bulunan vakf işaretlerine dair dile getirilen görüşleri ve yapılan çalışmaları,<sup>22</sup> okuma kolaylığı sağlamak amacıyla Mushaf'a sonradan konulan rumuzların geliştirilmesine yönelik çabalar olarak değerlendirmek gerekir.

### A. Secâvendî'nin Kullandığı "قد قيل، والوصل أولى" Formunun Tahlili

Makalenin giriş kısmında, Secâvendî'nin 'İlelü'l-Vukûf adlı eserinde kullandığı "قد قيل" formunun açılımlarından birinin "الوصل أولى" olduğunu söylemiştik. Ancak "قد قيل" formunun bu açılımının her zaman birebir "قد قيل، والوصل أولى" şeklinde tezahür etmediğini söylemek gerekir.<sup>23</sup> Buna mukabil, bulunduğu bağlamdan ve eserin üslûbundan hareketle, "قد قيل" formunun bu açılımını, "Vakf bulunduğu söylenmiştir, fakat vasletmek evladır." anlamında "قد قيل، والوصل أولى" olarak formüle etmek ve kavramlaştırmak mümkündür. Müellif eserinde bu üslûbu, bu anlamda yaklaşık yüz yerde<sup>24</sup> kullanmıştır.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Benzer bir değerlendirme için bk. Uzun, "Mushafların Gelişim Süreci", 417.

<sup>22</sup> Son dönemde ülkemizde yapılan bazı çalışmalar için bkz. Mehmet Kara, "Müşâbih Âyetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinmemesi ile İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 8, sy 15 (2021): 145.

<sup>23</sup> Nitekim bu makale kapsamında örnek olarak tahlil edeceğimiz "عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاللَّهِ أَنِيبُ" (Şûrâ 42/10) ayetindeki vakf yeriyle ilgili olarak Secâvendî'nin kullandığı ifade şöyledir:

"... nedeniyle **vakf bulunduğu söylenmiştir; fakat ... dolayı buna itibar edilmez**). Aynı lafızlarla dile getirilmemiş olsa da bu ifadelerin bizim bir formül ve kavramlaştırma olarak belirlediğimiz "قد قيل، والوصل أولى" üslûbuna, yani, "Vakf bulunduğu söylenmiştir, fakat vasletmek evladır." formülüne denk düştüğü görülmektedir (Arapça ve Türkçe koyu işaretli kelimeler, formülün aslını oluşturan unsurlara denk gelen kısımlara tekabül etmektedir).

<sup>24</sup> Bu konuda net bir sayı vermek daha detaylı ve titiz bir araştırmayı gerektirmektedir.

<sup>25</sup> Bu yerlerden birini oluşturan "إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ" (Nisâ 4/101) ayetinde geçen "الصَّلَاةِ" lafzındaki vakf yeriyle ilgili bir değerlendirme için bkz. Recep



Ancak makalenin hacminin sınırlı oluşu nedeniyle “فد قيل، والوصل أولى” üslûbunun geçtiği yerlerden Yâsîn 36/47 ve Şûrâ 42/10. ayetleri tahlil etmekle yetineceğiz.

### 1. Yâsîn 36/47. Ayetteki Vakf İşareti

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ  
قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ  
أَطَعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

Yine onlara, “Allah’ın size verdiği nimetlerden hayırlı işlerde harcayın; açları doyurun.” denildiği zaman, inkâr edenler iman edenlere, “Dileseydi Allah onları doyururdu, onları biz mi doyuracağız? Siz açıkça saçmalıyorsunuz!” derler.<sup>26</sup>

Yasin sûresinin 47. ayetinde,<sup>27</sup> infakta bulunmaları ve ihtiyaç sahiplerini doyurmaları istenen inkârcıların bu talebe karşılık “أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعَمَهُ” (Dilediği takdirde Allah’ın doyuracağı bu kimseleri biz mi doyuralım?) şeklinde cevap verdikleri belirtilmektedir. Cevabın devamında da inkârcıların, bu talebi dile getirenlere yönelik “إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” (Siz açıkça saçmalıyorsunuz.) dedikleri anlatılmaktadır. Yapmış olduğumuz bu izahtan ve yukarıda aktardığımız mealden de anlaşılacağı üzere, “Siz açıkça saçmalıyorsunuz.” ifadesi de inkârcıların, kendilerini iyilik ve hayır hasenat yapmaya davet eden kişilere verdikleri cevaba dâhildir. Bu izah tarzına göre, “أَطَعَمَهُ” kelimesiyle cevap cümlesinin son bulmadığı, bilakis devam ettiği anlaşılmaktadır. Buna mukabil, Türkiye’deki Mushaflarda, inkâr edenlerin cevabının ilk kısmının son kelimesi konumundaki “أَطَعَمَهُ” lafzı üzerinde “ق” rumuzunun bulunduğu görülmektedir. Oysa “أَطَعَمَهُ” lafzında durulması halinde cevap cümlesinin tamamlandığı ve “إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” cümlesinin

Koyuncu, “Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 15, sy 1 (2015): 180-81.

<sup>26</sup> Meal için bkz. Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım, çev., *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014), 442; Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, çev., *Kur’ân-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 442.

<sup>27</sup> Bu ayetteki “ق” rumuzuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Coşkun, “Mushaf Basımına Yansıyan Uygulama Farklılıkları Çerçevesinde Secâvendî’nin Vakf Sisteminin Değerlendirilmesi (Vakf-ı Lâ Örneği)”, 758.

yeni ve bağımsız bir cümle olduğu izlenimi ortaya çıkmakta ve cümlenin kim tarafından ve kimlere söylendiği hususu muallakta kalmaktadır.

Yâsîn sûresinin bu ayetini örnek olarak seçmemizin nedeni de "أَطْعَمَهُ" üzerindeki "ق" rumuzu nedeniyle bu lafızda durularak devamında gelen "إِنْ" ifadesiyle başlangıç yapıldığında, ayetin tercihe şayan manasından farklı bir anlamın ortaya çıkma ihtimalinin bulunmasıdır. İlerleyen satırlarda görüleceği üzere, konuya değinen Secâvendî ve diğer vakf ve ibtidâ müellifleri de meseleyi bu yönüyle ele almışlardır. Secâvendî'nin görüşü şu şekildedir:

{أَطْعَمَهُ - ق-} قَدْ قِيلَ. وَلَكِنَّ الْوَصْلَ أَوْجِبُ لِقَوْلِ الْبَدَأِ بِمَا لَا يَقُولُهُ مُسْلِمٌ.

Ayetteki "أَطْعَمَهُ" lafzında vakf bulunduğu söylenmiştir. Buna mukabil, Müslüman olan hiç kimsenin söylemeyeceği bir sözle cümleye başlamak<sup>28</sup> adına burada durmayı vasletmek gerekir.<sup>29</sup>

İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ve Dânî (ö. 444/1053), Yâsîn sûresinin 47. ayetiyle ilgili herhangi bir vakf yeri tayin etmemiştir.<sup>30</sup> Nehhâs (ö. 338/950) ve İbnü'l-Evs el-Mukrî (ö. 341/952) ise bu ayet bağlamında sadece son kelime olan "مُطْبِئٍ" lafzında vakf yeri belirlemiştir.<sup>31</sup> İbnü'l-Enbârî, Dânî, Nehhâs ve İbnü'l-Evs bu sûrenin 47. ayetindeki "أَطْعَمَهُ" lafzıyla ilgili bir açıklama yapmadığına ya da bir rumuz kullanmadığına göre bu âlimlere göre "أَطْعَمَهُ" lafzı vakfa konu değildir, diğer bir deyişle, bu kelime üzerinde vakf yoktur. Bu âlimlere göre bu lafızda durulmayı vasledilmesi gerekir.

<sup>28</sup> Secâvendî muhtemelen, "أَطْعَمَهُ" lafzında durulduğu takdirde "إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" ifadesinin başlangıç cümlesi olacağı, dolayısıyla bunun müminler tarafından söylenmiş olma ihtimalinin ortaya çıkmasını kastetmektedir. Ancak Secâvendî'nin ifadeleri, müminlerin bu sözü kime söylemiş olduğu konusunda bir tespit bulunmaya yetmemektedir. Bu yüzden buna dair net bir şey söylememek daha isabetli olacaktır.

<sup>29</sup> Secâvendî, 'İlelü'l-Vukûf, 3: 848; Secâvendî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 358.

<sup>30</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Kasım b. Muhammed b. Beşşâr İbnü'l-Enbârî, *İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Abdürrahim et-Tarhûnî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 449-50; Ebû Amr Osman b. Said Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tantâ: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2006), 195.

<sup>31</sup> Ayetin son kelimesi olan "مُطْبِئٍ" lafzında Nehhâs tam vakf olduğunu söylemiş; İbnü'l-Evs el-Mukrî "مُطْبِئٍ" lafzından sonra kullandığı "ك" rumuzuyla ayetin sonunda kâfi vakf olduğuna işaret etmiştir. Bkz. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 432; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 31), 43a.

Ebü'l-'Alâ el-Hemedânî (ö. 569/1173) "أَطْعَمَهُ" lafzından sonra "ح" rumuzunu kullanmış, yani burada vakf-ı hasen bulunduğuna işaret etmiş, fakat buna dair herhangi bir gerekçe zikretmemiştir.<sup>32</sup>

V/XI. asır âlimlerinden Umânî de<sup>33</sup> bu kelimeye vakf bulunup bulunmadığıyla ilgili olarak "Ayetteki 'أَطْعَمَهُ' lafzından sonra vakf yapılacağını söyleyenler hata etmiştir. Çünkü bu kelimenin devamında gelen ifadeler kâfirlerin sözüne dâhildir." diyerek "أَطْعَمَهُ" lafzında vakf yapılmaması gerektiğini belirtmiştir.<sup>34</sup>

Kastallânî (ö. 923/1517) "أَطْعَمَهُ" lafzından sonra vakf-ı nâkis işareti olan

<sup>32</sup> Hemedânî ayet sonunda kullandığı "ك" rumuzu ile "مُطَبِّينَ" lafzında kâfi vakf bulunduğuna işaret etmiştir. Bkz. Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr Ebü'l-'Alâ' el-Hemedânî, *"Kitâbü'l-Hâdî fî İlmi'l-Mekâtî' ve'l-Mebâdî"* (İstanbul: Topkapı sarayı Kütüphanesi, A150), 151a.

<sup>33</sup> Müellifin nisbesini gösteren "العَمَانِي" lafzı, yazılış itibarıyla hem Ammânî hem de Umânî (Ummânî) şeklinde okunmaya müsaittir. Bu yüzden müellifin nisbesi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Nisbesinin Ammânî olduğu kabul edildiği takdirde müellif bugünkü Ürdün'ün başkenti olan Amman şehrine, Umânî olduğu kabul edildiği takdirde ise ülkemizde daha ziyade Umman olarak bilinen Umân Sultanlığı'nın bulunduğu bölgeye nisbet edilmiş olmaktadır. Eseri tahkik edenler de müellifin nisbesinin Ammânî mi yoksa Umânî mi olduğu konusunda farklı kanaatler belirtmişlerdir. Eserin baştan Nisâ suresinin sonuna kadar tahkikini yapan Hind bint Mansur, müellifin nisbesinin "Ammâni" şeklinde olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Saîd Umânî, *"el-Mürşid fi'l-Vukûf alâ Mezâhibi'l-Kurrâi's-Seb'a ve Ğayrihim min Bâki'l-Eimmeti ve'l-Müfessirîn... -min evveli'l- kitâbi ilâ âhiri süreti'n-Nisâ"* (Yüksek Lisans Tezi, haz. Hind bint Mansûr b. Avn el-Abdelî, Mekke, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1423), 28 (muhakkikin girişi). Eserin Mâide suresinden Nâs suresine kadarki kısmını tahkik eden Muhammed b. Hammûd ise müellifin nisbesinin Umânî olduğunu öne sürmüş ve bunu çeşitli delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Bkz. Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Saîd Umânî, *"el-Mürşid fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ -min Bidâyeti Süreti'l-Mâide ilâ Âhiri Süreti'n-Nâs"* (Yüksek Lisans Tezi, haz. Muhammed b. Hammûd, Mekke, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1423), 1: 1, 1: 42-45 (muhakkikin girişi). İlâveten, "Umân" Türkiye'de "Ummân" olarak telaffuz edilmekle birlikte, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'ndeki maddede "Umân" şeklinde yazılmıştır. Krş. Mustafa L. Bilge, "Uman", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42: 140. Ayrıca *Ansiklopedide* "Umânî"nin kendisi hakkında madde bulunmamakla birlikte, "Zekeriyâ el-Ensârî" maddesinde, kendisinden "Umânî" olarak bahsedilmiştir. Krş. Ahmet Özel ve Cengiz Kallek, "Zekeriyâ el-Ensârî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44: 214. Hem Hammûd'un öne sürdüğü deliller makul geldiği için hem de *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'ndeki kullanımları göz önünde bulundurarak çalışmamızda müellifin nisbesini "Umânî" şeklinde yazmayı tercih ettik.

<sup>34</sup> Umânî, *"el-Mürşid"*, 2: 595. (Çalışmamızda tahlil ettiğimiz ayetler içerisinde Mâide sûresinden önceki sûrelerden ayetler bulunmadığı için *el-Mürşid*'in Mâide sûresinden sonraki kısmını kapsayan ve Muhammed b. Hammûd tarafından yapılan tahkikini kullandık. Dolayısıyla müellifin nisbesi hakkında bilgi verdiğimiz bir önceki dipnot dışında, Umânî'nin eserine yapılan atıflarda sadece Muhammed b. Hammûd tarafından gerçekleştirilen tahkike atıf yapıldığını hatırlatmak gerekir).

"ن" rumuzunu kullanmıştır. Bu durumda Kastallânî'ye göre "أَطَعَمَهُ" lafzında durulmaması gerekir. Zira nâkis vakf, durulması halinde kelamın eksik kaldığı anlamına gelir. Buradaki vakfın nakis olmasının gerekçesini zikrederken Kastallânî de "Zira devamında gelen ifadeler önceki cümlenin tamamlayıcı unsurudur (yani inkârcıların cevabına dâhildir)." demektedir.<sup>35</sup>

Ayetteki "أَطَعَمَهُ" lafzıyla ilgili en detaylı izahı Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Üşmûnî (XI/XVII. asır âlimlerinden) yapmıştır. "أَطَعَمَهُ" lafzında vakf bulunmadığını açıkça belirten her iki âlim bunun gerekçesini kısaca şöyle izah etmiştir:

"أَطَعَمَهُ" lafzının devamında gelen "إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" ifadesi, inkârcı cimrilerin "Allah'ın fakir kıldığı kimseleri biz mi doyuracağız?" şeklindeki sözlerinin devamı niteliğindedir. Buna göre 47. ayetin sonundaki "مُبِينٍ" lafzına kadar vakf bulunmadığı konusunda görüş birliği vardır. Zira küfr ve iman konusundaki iki özellik ayette sarahaten aktarıldığına göre, "إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" sözünü kullanan kişilerin kâfirler, sözlerin söylendiği muhatapların ise müminler olması gerekmektedir. "إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" ifadesinin kâfirlerin sözüne dâhil olabilmesi için ise "أَطَعَمَهُ" lafzı üzerinde vakf yapılmaması icap etmektedir.<sup>36</sup>

Vakf yerleriyle ayetlerin manası arasında sıkı bir irtibat söz konusudur. Ayetlerdeki vakf yerleriyle ilgili olarak hem tefsirlere hem de vakf ve ibtidâ alanında telif edilen eserlere müracaat edilmesi, bu irtibatın doğal bir sonucudur. Aradaki sıkı irtibata rağmen, her iki telif türünün meseleyi ele alış tarzları ve istilahları tam olarak aynı değildir.

Manayı tespite çalışan müfessirler, genelde meseleyi daha ziyade dil ve tefsir terminolojisiyle izah etmekle yetinir; vakf ve ibtidâ istilahlarını bu konuda yazılmış müstakil eserler kadar kullanmazlar. Diğer bir deyişle müfessirler ayetlerdeki durak yerlerini ve vakf çeşitlerini her zaman açık ve

<sup>35</sup> Kastallânî ayet sonunda ise "ك" rumuzunu kullanarak "مُبِينٍ" lafzında kâfi vakf bulunduğunu belirtmiştir. Krş. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât li-Funûni'l-Kırâât* (Medine: Mücemma'u'l-Melik Fahd, Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1434), 8: 3485.

<sup>36</sup> Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî Ensârî, *el-Maksid li Telhîsi mâ fi'l-Mürşid fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (*Menâru'l-Hüdâ ile birlikte*), nşr. Şerif Ebü'l-Alâ el-Adevî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 641; Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim Üşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ fi Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Muhammed b. İyd eş-Şabânî (Beyrut: Dâru's-Sahâbe, 2008), 491.

net olarak vakf ve ibtidâ istilahlarını kullanmak suretiyle belirtmezler. Bunun yerine meseleyi cümlenin yapısı, yani nahiv ve sözdizimi açısından değerlendirerek ayetin manasını tespit etmeye çalışırlar. Eğer cümleyle ilgili farklı ihtimaller ve manalar söz konusu ise bunu belirtirler. Böylece bir müfessir, yaptığı cümle tahlilleriyle ayetin dilsel açıdan manasını ortaya koymaya çalışır.

Ayetin en doğru veya doğruya en yakın manasına uygun olarak Kur'an'ın okunmasını sağlamayı amaçlayan vakf ve ibtidâ müellifleri ise bu manaya göre ayette vakfın/vakfların nerede bulunduğu ve kategorisi hakkında bilgi vermeyi amaçlarlar. Genelde dil ve tefsir alanında belli bir birikime sahip olan vakf ve ibtidâ müellifleri durak yerleriyle ilgili izah ve tercihleri, kendi birikimleri sayesinde yaptıkları gibi, zaman zaman yararlandıkları kaynakları da zikretmek suretiyle müfessirlerin izah ve görüşlerinden istifade ederler. Kur'an'ın manaya uygun bir şekilde okunmasını hedefleyen vakf ve ibtidâ müellifleri tefsir ve dil istilahlarının da ötesine geçerek, Kur'an okuyanlara kolaylık sağlamak amacıyla vakfın türünü isim ya da rumuz olarak belirtirler.

Gerek burada incelediğimiz, Yâsîn sûresinin 47. ayetinde geçen “أَطَعَمَهُ” lafzındaki, gerekse makalemizin ilerleyen sayfalarında tahlil edeceğimiz diğer ayetlerdeki vakf yer ve rumuzlarıyla ilgili izahlarda tefsirlerden yararlanmamız, yukarıda dile getirdiğimiz irtibatla alakalıdır. Benzer şekilde, tefsirlerde ve vakf-ibtidâ literatüründe meselenin ele alış biçiminde ve kullanılan istilahlardaki benzerlik ve farklılıkların, her iki telif türünün yukarıda kısaca dikkat çektiğimiz özellikleriyle irtibatlı olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Yaptığımız bu tespit ve hatırlatmadan sonra Yâsîn sûresi 47. ayetteki “أَطَعَمَهُ” lafzının devamında gelen “إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” cümlesiyle ilgili olarak tefsirlerde yer alan izahlara geçebiliriz.

Yâsîn sûresi 47. ayetteki “إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” ifadesinin cümledeki konumuna ve bu sözün kime ait olduğuna dair tefsirlerde üç farklı ihtimal dile getirilmiştir. Bu ihtimallerden birine ve en güçlü olanına göre “إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” ifadesi, inkâr edenlere ait olup bunun hemen öncesinde yine onlardan aktarılan “أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعَمَهُ” sözlerinin devamı niteliğindedir. Buna göre inkâr edenler, kendilerini infakta bulunmaya davet edenlere, “Dilediği takdirde Allah'ın doyuracağı bu kimseleri biz mi doyuralım? [Böyle bir şeyi bizden istemeniz nedeniyle] açıkça saçmalyorsunuz!” demektedir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Vâhidî (ö. 468/1076), Begavî (ö.

516/1122) ve Tâhir b. Âşur (ö. 1973) ayeti bu ihtimal çerçevesinde tefsir etmiş, başka bir görüş zikretmemiştir.<sup>37</sup> Ayetle ilgili yaptığı izahlar Fahreddin Râzî'nin de ayeti bu ihtimale göre tefsir ettiğini göstermektedir.<sup>38</sup>

Ayetteki "إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" cümlesinin kime ait olduğuyla ilgili ikinci ihtimal ise bu sözün, Allah tarafından müşriklere yönelik söylenmiş olmasıdır. Bu durumda ayetin ilgili kısmının manası, "Dilediği takdirde Allah'ın doyuracağı bu kimseleri biz mi doyuralım?" diyen müşriklere Allah Teâlâ "Bu sözünüz nedeniyle siz açıkça dalalet üzeresiniz!" demiş olmaktadır. Hemen belirtelim ki incelediğimiz tefsirler arasında bu manayı ayetin tefsirinde tek bir izah olarak zikreden müfessir yoktur. Bilakis, bu manayı birinci ihtimalle ya da biraz sonra aktaracağımız üçüncü ihtimalle birlikte zikreden müfessirler vardır. Taberî (ö. 310/923), Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Mâverdî (ö. 450/1058), İbn Atıyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Tabersî (ö. 548/1154) gibi müfessirler eserlerinde her iki ihtimale yer vermiştir. Bu müelliflerden Taberî birinci görüşün daha isabetli olduğunu sarahaten belirtmiştir.<sup>39</sup> Ayrıca ayeti birinci ihtimale göre tefsir eden İbn Kesîr (ö. 774/1373), ardından Taberî'nin tefsirinde geçen diğer (yani, ikinci) görüşü de zikretmiş, fakat bunu zayıf olarak nitelendirmiştir.<sup>40</sup> Mâtürîdî, Semerkandî, Mâverdî, İbn Atıyye, İbnü'l-Cevzî ve Tabersî birinci ihtimali, yani, bu ifadenin inkâr edenlerin müminlere söylediği sözün bir devamı niteliğinde olduğu görüşünü birinci sırada zikretmiş, fakat herhangi bir tercihte bulunmamışlardır.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 3: 581; Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbü'rî Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1995, t.y.), 3: 515; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., 1411 (h.) (Riyad: Dâru Tayyibe, t.y.), 7: 20; Muhammed Tâhir b. Âşur İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 23: 33.

<sup>38</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 26: 85-86.

<sup>39</sup> Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecl, ts.), 19: 450.

<sup>40</sup> Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Mustafa Seyyid Muhammed, Mustafa Seyyid Reşad v.dğr. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 11: 366-367.

<sup>41</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Yavuz; Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 12: 91; Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, nşr. Ali Muhammed Müavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd-Zekeriyya Abdülmecîd en-Nûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3: 102; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut:

“إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” ifadesinin kime ait olduğuyula ilgili olarak bazı tefsirlerde üçüncü bir ihtimal daha zikredilmiştir. Buna göre “إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” ifadesi, inkâr edenlerin “أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعَمَهُ” şeklindeki sözlerine karşılık, Hz. Peygamber’in ashâbı tarafından dile getirilmiştir. Kurtubî (ö. 671/1273) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) buraya kadar zikrettiğimiz ihtimallerin üçünü de ayetin tefsirinde aktarmıştır. Herhangi bir tercihte bulunmayan Kurtubî, ayetin nüzûl sebebi olarak fakir fukaraya sürekli destek sağlayan Hz. Ebûbekir ile Ebû Cehil arasındaki bir diyalogu aktarmıştır. Bu diyaloga göre Ebû Cehil, Hz. Ebubekir’e “إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” anlamında sözler söylemiş ve bu ayet nazil olmuştur.<sup>42</sup> Muhyiddin Derviş de Kurtubî’nin konuya dair açıklamalarını nakletmiştir.<sup>43</sup> Ebû Hayyân da her üç görüşü zikretmiş, fakat ayetin zahirinden anlaşılana göre “إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” ifadesinin inkâr edenlerin müminlere yönelik sözlerinin devamı olduğunu belirtmiştir.<sup>44</sup> Bu arada, inceleme imkânı bulduğumuz tefsirlerde bu görüşe ilk olarak Sa’lebî’nin (ö. 427/1035) tefsirinde rastladığımızı belirtmek gerekir.<sup>45</sup> Ancak Sa’lebî bu izahı, ikinci ihtimal olarak aktarmıştır. Onun eserinde, ikinci ihtimal olarak zikrettiğimiz görüşe ise yer verilmemiştir. Yani Sa’lebî’nin tefsirinde, bizim birinci ve üçüncü sırada verdiklerimiz olmak üzere toplamda iki ihtimal mevcuttur.

Vakf ve ibtidâ müelliflerinin ve müfessirlerin görüşlerini kısaca toplamak ve değerlendirmek gerekirse sadece Hemedânî kullandığı “ح” rumuzuyla bu ayetteki “أَطَعَمَهُ” lafzında vakf-ı hasen bulunduğuna işaret etmiştir. Diğer vakf ve ibtidâ müelliflerinden hiçbiri bu kelime üzerinde herhangi bir vakf yeri tayin etmemiştir. Nitekim İbnü’l-Enbârî, Nehhâs, İbnü’l-Evs, Dâni bu kelime üzerinde herhangi bir vakftan söz etmemiş ve

Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 5: 21-22; Ebû Muhammed Abdülhakk b. Atıyye İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, nşr. Komisyon (Katar: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2007), 7: 253; Ebû’l-Ferec Cemalüddin İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî - Dâru İbn Hazm, 2002), 1174; Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen Tabersî, *Mecmau’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994), 8: 212.

<sup>42</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Muhammed Enes Mustafa Hınn, Muhammed Mutezz Kerimuddin (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 17: 457-458.

<sup>43</sup> Muhyiddin Derviş, *İ’râbü’l-Kur’ân* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr - Yemâme, 1999), 23: 336.

<sup>44</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhîr*, nşr. Mâhir Habbûş v.dğr. (Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2015), 18: 119.

<sup>45</sup> Krş. Ebû İshak Ahmed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşur (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2002), 8: 130.

herhangi bir rumuz kullanmamıştır. Umânî, Kastallânî, Ensârî ve Üşmûnî ise "أَطْعَمَهُ" lafzında vakf bulunmadığını, gerekçesiyle birlikte açıkça zikretmiştir. Secâvendî de kullandığı "قد قيل" formu vasıtasıyla burada vakf bulunduğunu söyleyenlerin olduğunu, buna mukabil, "أَطْعَمَهُ" lafzında durulmayıp vasledilmesinin gerekli olduğunu sarahaten belirtmiştir.

Tefsirlerde, "أَطْعَمَهُ" lafzında vakf bulunup bulunmadığının gerekçesi ya da belirleyicisi konumundaki "إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" sözünün kime ait olduğuyla ilgili üç ihtimal zikredilmiştir. "إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" ifadesinin inkâr edenlerin sözünün bir devamı olarak takdir edilmesi, ayetin bağlamına daha uygun düştüğü gibi, konuyu ele alış biçimleri ve tercihleri bakımından müfessirlerin genel kanaatinin de bu yönde tezahür ettiğini söylemek mümkündür. Bu durumda hem ayetin tercihe şayan manası hem de başta Secâvendî olmak üzere, vakf ve ibtidâ müelliflerinin ekseriyetinin görüş ve tercihleri bakımından "أَطْعَمَهُ" lafzında durulmamasının daha uygun olduğu anlaşılmaktadır. Kaldı ki "ق" rumuzuna ilişkin yapılan tarifler açısından da uygulamada bu kelimedeki vasledilmesi daha evlâdır. Dolayısıyla bu kelime üzerinde vakf yapılması halinde, teorideki bilginin pratikte dikkate alınmaması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Yâsîn sûresinin 47. ayetinin okunmasıyla ilgili uygulamalara baktığımızda, İshak Daniş, Suud İbrahim eş-Şureym, Muhammed Sıddık el-Minşâvî<sup>46</sup> ve Abdullah el-Cuhenî'nin bu kelimedeki vaslettiği görülmektedir. Abdüssamet kelime üzerinde durmakta, fakat daha sonra geriden alarak tilavetini sürdürmektedir. Hafız Osman Şahin, Tayyar Altıkulaç, Bünyamin Topçuoğlu, Erhan Mete, Davut Kaya, Mehmet Çevik, Abdurrahman es-Südeys ve Mahir el-Muaykilî ise "أَطْعَمَهُ" lafzında durup, peşinden gelen "إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" ifadesiyle başlangıç yaparak bu ayeti okumaktadır.<sup>47</sup>

## 2. Şûrâ 42/10. Ayetteki "تَوَكَّلْتُ" Lafzındaki Vakf İşareti

Secâvendî'nin "قد قيل" formunu, "قد قيل، والوصل أولى" (Vakf bulunduğu söylenmiştir, fakat vasletmek evlâdır.) anlamında kullandığı bir diğer yer ise

<sup>46</sup> Minşâvî'ye ait ses dosyaları "Kur'an-ı Kerim 3.0" programında açılmamıştır. Bu yüzden, Yâsîn 36/47. ayete ilişkin onun kıraatine şu adres vasıtasıyla ulaştık: <https://www.mp3quran.net/ar/minsh/36> [27.01.2022].

<sup>47</sup> Krş. Yâsîn 36/47. "Kur'an-ı Kerim 3.0".



Şûrâ 42/10. ayetteki “عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ” lafzıdır. İlk olarak ayetin metnini ve mealini hatırlamak uygun olacaktır.

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ  
فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾

*Ey Peygamber de ki: “Üzerinde tartıştığınız, ayrılığa düştüğünüz konularda doğru hükmü verecek olan Allah'tır. İşte O Allah, benim rabbimdir, ben yalnız O'na güvenirim ve sadece O'na yönelirim.”<sup>48</sup>*

Şûrâ sûresinin 10. ayetinin baş tarafında “Üzerinde tartışılan, görüş ayrılığına düşülen konularda doğru hükmü Allah'ın vereceği” beyan edilmiştir. Devamında Peygamberimizden “Benim ilahım, sizin taptığınız putlar değil, Allah'tır.” (ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي) demesi, ayetin son kısmında ise “Ben yalnız O'na güvenirim ve sadece O'na yönelirim.” (عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ) demesi istenmiştir.

Ayetle ilgili üzerinde duracağımız husus, ayetin son kısmındaki “عَلَيْهِ” ifadesidir. Zira bu ifade, biri diğerine atfedilen iki cümleden oluşmaktadır. Bu cümlelerden ilki “عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ”, diğeri ise buna atfedilen “وَإِلَيْهِ أُنِيبُ” ifadesidir. Birinci cümle olan “عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ”den sonra Türkiye'deki Mushaflarda “ق” rumuzu bulunmaktadır. Bu işaretin, Secâvendî'nin *‘İlelü'l-Vukûf* adlı eserindeki “قَدْ قِيلَ” ifadesi ve bunun peşinden aktardığı gerekçeye binaen konulduğu anlaşılmaktadır. Zira Secâvendî gerçekten de “قَدْ قِيلَ” formülünü kullanarak birileri tarafından burada vakfın uygunluğunu dile getirmiştir. Ancak onun devamında yaptığı izah, burada vakf yapılmamasının daha uygun olduğu kanaatinde olduğunu göstermektedir. Maksudımızı daha iyi anlatabilmek adına Secâvendî'nin ifadelerine göz atmakta fayda vardır:

{ تَوَكَّلْتُ - ز - } قَدْ قِيلَ لِأَنَّ قَوْلَهُ: «أُنِيبُ» مُسْتَقْبَلٌ وَتَوَكَّلْتُ مَاضٍ.

وَلَكِنْ فِي عَطْفِ الْجُمْلَتَيْنِ لَا يُعْتَبَرُ ذَلِكَ.

Ayetteki “تَوَكَّلْتُ” üzerinde vakf yapılması gerektiği söylenmiştir. Zira ikinci cümledeki “أُنِيبُ” kelimesi, gelecek zaman anlamına muhtemel olan fiili

<sup>48</sup> Meal için bkz. Şener, Sofuoğlu ve Yıldırım, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 482; Mustafa Öztürk, çev., *Kur'ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 541.

muzâridir; birinci cümledeki "تَوَكَّلْتُ" ise geçmiş zaman ifade eden fiil-i mazidir [Yani, "أَنِيبُ" lafzı, "تَوَكَّلْتُ" kelimesine atfedildiği için normal kural gereği matuf ile matuf aleyh arasında durulmaması gerekse bile,<sup>49</sup> iki cümlenin zaman kipi farklı olduğundan ayetteki "تَوَكَّلْتُ" üzerinde vakf yapılması gerektiği söylenmiştir]. Bununla birlikte, cümlelerin birbirine atfedilmesi durumunda zaman farklılığına itibar edilmez [Burada "أَنِيبُ" kelimesi, "تَوَكَّلْتُ" kelimesine değil; "وَالْيَهُ أَنِيبُ" ifadesi bir cümle olarak "عَلَيْهِ" cümlesine atfedilmiştir. Cümlelerin birbirine atfı söz konusu olduğu için de yüklemelerin zaman bakımından farklı olması nedeniyle, "تَوَكَّلْتُ" lafzında vakf yapılması gerektiği görüşü dikkate alınmaz].<sup>50</sup>

Görüldüğü üzere, Secâvendî bu ayetteki "تَوَكَّلْتُ" lafzında vakf bulunup bulunmaması bağlamında kullandığı "قَدْ فَعَلَ" formülü vasıtasıyla bazılarının burada vakf olduğu yönündeki kanaatini gerekçesiyle kısaca belirtmiş, bununla birlikte, devamında bu görüşe itibar edilmeyeceğini dile getirmiştir. Secâvendî'nin bu ifadeleri, "تَوَكَّلْتُ" lafzı üzerinde durulmasına gerek olmadığı anlamına gelmektedir. Buna rağmen, "تَوَكَّلْتُ" lafzında Türkiye'deki Mushaflarda "ق" rumuzunun bulunduğu görülmektedir.

Diğer vakf ve ibtidâ müelliflerinin bu konudaki görüşleri incelendiğinde İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, İbnü'l-Evs, Dâni ve Umânî'nin Şûrâ 42/10. ayetteki "تَوَكَّلْتُ" lafzıyla ilgili herhangi bir açıklama yapmadıkları görülmektedir.<sup>51</sup> Bu durum, adı geçen müelliflerin "تَوَكَّلْتُ" kelimesinde vakf bulunmadığı kanaatini taşıdıklarını göstermektedir. Zira müellifler bir kelime üzerinde vakf bulunduğu görüşünü benimsediklerinde bunun türünü sarahaten ya da kullandıkları rumuz vasıtasıyla belirtmektedirler.

Vakfın türü konusunda aralarında farklılıklar bulunmakla birlikte, Hemedânî, Kastallânî, Ensârî ve Üşmûnî ise Şûrâ 42/10. ayetteki "تَوَكَّلْتُ"

<sup>49</sup> Vakf ve ibtidâ konusunda dile getirilen kurallardan biri de matuf ile matuf aleyh arasında durulmaması gerektiğidir. Bkz. İbnü'l-Enbârî, *İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, 90-91; Secâvendî, *'İlelü'l-Vukûf*, 1: 135; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî Kırâati'l-Aşr*, 1: 231.

<sup>50</sup> Secâvendî, *'İlelü'l-Vukûf*, 3: 906; Secâvendî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 385. Müellifin maksadının anlaşılması amacıyla köşeli parantezler arasında ilave izahlarda bulunulmuştur.

<sup>51</sup> İbnü'l-Enbârî, *İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, 464; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İtinâf*, 462; İbnü'l-Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 47a; Dâni, *el-Müktefâ*, 209; Umânî, *"el-Mürşid"*, 3: 665.

lafzından sonra vakf yeri belirlemiştir. Bu kelimededen sonra Hemedânî kendi sisteminde vakf-ı haseni gösteren “ح” rumuzunu,<sup>52</sup> Kastallânî vakf-ı kâfi anlamına gelen “ك” sembolünü koymuş;<sup>53</sup> Ensârî ile Üşmûnî ise buradaki vakfin caiz olduğunu belirtmiştir.<sup>54</sup> Üşmûnî dışında bu dört âlimden hiçbiri vakfin gerekçesiyle ilgili olarak herhangi bir izah yapmamışlardır. Üşmûnî burada vakfin caiz oluşuyla ilgili olarak şu izahı yapmıştır: “تَوَكَّلْتُ” lafzı fiili mazi, ‘أَنْبِ’ lafzı ise fiili muzaridir; cümle olmayan (müfred) lafızlarda bu iki zamanın ayrılması, yani vakf yapılması uygundur. Ancak cümlelerin atfedilmesinde bu kural dikkate alınmaz; yani vakf yapma zorunluluğu yoktur.”

Çalışma kapsamında incelediğimiz tefsirler kapsamında belirtmek gerekirse ayetin son kısmını oluşturan “وَالْيَهُ أَنْبِ” cümlesiyle “عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ” cümlesi arasındaki atıf ilişkisine tefsirlerde değinilmediği gibi, bu iki cümle arasında vakf bulunup bulunmadığına da temas edilmemiştir. Bu cümleleri başka açılardan ele alan müfessirlerin atıf meselesine değinmemesi, bu iki cümle arasındaki atıf ilişkisinin son derece açık oluşuyla izah edilebilir. Dolayısıyla Şûrâ 42/10. ayetteki “تَوَكَّلْتُ” lafzının, ayetin devamıyla irtibatı ve dolayısıyla kelimedede vakf yapılıp yapılmamasına dair müfessirlerin görüşüne başvurma ihtiyacı olmadığını düşünüyoruz. Buna mukabil, bu ayet bağlamında dile getirilmesi gereken bir başka husus bulunduğu dikkat çekmek icap etmektedir.

Şûrâ sûresi 10. ayetinin son kısmını oluşturan ve burada tahlil etmeye çalıştığımız “عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَالْيَهُ أَنْبِ” cümlesi, birebir bu şekilde bir başka ayetin, Hûd sûresi 88. ayetinin son kısmında da geçmektedir.<sup>55</sup> Öyleyse Hûd 11/88. ayetin sonundaki “تَوَكَّلْتُ” lafzında durak olup olmadığı konusunda vakf ve ibtidâ müelliflerinin ne söylediğine bakmak icap etmektedir. Zira Hûd 11/88. ayet bağlamında müelliflerin yaklaşımı, Şûrâ sûresinin 10. ayetindeki “تَوَكَّلْتُ” lafzında vakf yapılıp yapılmamasına ya da bu kelimenin sonunda

<sup>52</sup> Ebü'l-Alâ' el-Hemedânî, “*Kitâbü'l-Hâdî*”, 170b.

<sup>53</sup> Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, 8: 3666.

<sup>54</sup> Ensârî, *el-Maksûd li Telhîsi mâ fi'l-Mürşid*, 690; Üşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, 529.

<sup>55</sup> Kur'an'ın başka yerlerinde de “عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ” ile başlayan benzer cümleler vardır: Tevbe 9/129; Yusuf 12/67; Ra'd 13/30. Ancak Hûd sûresinin 88. ayetinin son kısmı, Şûrâ 42/10. ayetin son kısmıyla birebir aynıdır. Makalenin sınırlarını aşmamak adına, sadece bu iki ayetin son kısmını mukayese etmekle yetindik.

Türkiye'deki Mushaflarda bulunan "ق" rumuzuna dair bir kanaat verecek niteliktedir.

Hûd sûresi 88. ayetinin son kısmı "وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ" şeklindedir. Yani, bu ayet de aynen Şûrâ 42/10. ayet gibi "عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ" cümleleriyle tamamlanmaktadır. Bu çalışma kapsamında incelediğimiz vakf ve ibtidâ kitaplarından hiçbirinde Hûd 11/88. ayetin sonundaki "تَوَكَّلْتُ" lafzından sonra vakf bulunduğunu gösteren herhangi bir rumuz ya da ifade yoktur.<sup>56</sup> Bir başka deyişle, vakf ve ibtida müelliflerine göre, Hûd 11/88. ayetteki "تَوَكَّلْتُ" lafzında durulmayıp vasledilmelidir. Üstelik Şûrâ 42/10. ayetteki "تَوَكَّلْتُ" lafzında sırasıyla hasen, kâfi ya da caiz vakf olduğunu belirten Hemedânî, Kastallânî, Ensârî ve Üşmûnî Hûd 11/88. ayetteki "تَوَكَّلْتُ" lafzıyla ilgili ise hiçbir şey söylememiştir; diğer bir deyişle, bu dört âlimin her iki ayette geçen ve birbirinin aynısı olan iki ifade kapsamında standart bir görüş öne sürmediği görülmektedir.

Kısaca toparlamak gerekirse Şûrâ 42/10. ayetteki "تَوَكَّلْتُ" lafzıyla ilgili herhangi bir açıklama yapmayan İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, İbnü'l-Evs, Umânî ve Dâni bu kelime bağlamında vakf yeri belirlememiştir. "تَوَكَّلْتُ" lafzından sonra "ح" rumuzunu kullanan Hemedânî, vakfın hasen; "ك" rumuzunu kullanan Kastallânî de vakfın kâfi olduğuna işaret etmiştir. Ensârî ise buradaki vakfın caiz olduğunu söylemiştir. Bu üç âlim belirttikleri vakflara dair herhangi bir izah ya da gerekçelendirme yapmamışlardır. Buradaki vakfın kategorisini caiz olarak tespit eden Üşmûnî ise bunun gerekçesini açıklamıştır. Secâvendî'nin konuya ilişkin ifadeleri ise "تَوَكَّلْتُ" lafzında durulmamasını tercih ettiğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere, çoğunluk vakf bulunduğuna dair bir kanaat dile getirmemiş olsa da Şûrâ 42/10. ayetteki "تَوَكَّلْتُ" lafzında hasen, kâfi ya da caiz vakf bulunduğunu söyleyen müellifler olmuştur. Yani vakf ve ibtidâ alimleri arasında bu kelimedeki vakf konusunda tam bir görüş birliği söz konusu değildir. Buna mukabil, Şûrâ 42/10. ayetteki "تَوَكَّلْتُ" lafzında vakf yeri

<sup>56</sup> Krş. İbnü'l-Enbârî, *İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, 373; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İtinâf*, 266; İbnü'l-Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 26a; Dâni, *el-Müktefâ*, 120; Umânî, "el-Mürşid", 1: 246; Ebü'l-Alâ' el-Hemedânî, "Kitâbü'l-Hâdî", 82a; Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, 6: 2482; Ensârî, *el-Maksid li Telhisi mâ fî'l-Mürşid*, 384; Üşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, 282.

belirleyenler de dâhil olmak üzere, vakf ve ibtidâ müelliflerinin hiçbiri, “عَلَيْهِ” belirlenmesi de dâhil olmak üzere, vakf ve ibtidâ müelliflerinin hiçbiri, “تَوَكَّلْتُ وَاللَّهِ أُنِيبُ” cümlesinin geçtiği Hûd 11/88. ayetteki “تَوَكَّلْتُ” lafzında herhangi bir vakftan bahsetmemiştir. Onların, bu ayetteki “تَوَكَّلْتُ” lafzında herhangi bir vakf yeri tayin etmemelerinin isabetli olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Hûd sûresinin 88. ayetindeki “تَوَكَّلْتُ” kelimesinde Mushaf’ta da herhangi bir vakf rumuzu bulunmamaktadır. Öyleyse her iki ayette aynı cümle dizilişiyle geçen “تَوَكَّلْتُ” lafzında vakfın bulunup bulunmadığı konusunda aynı yaklaşımın sergilenmesinin uygun olacağını düşünüyoruz. Bu durumda nasıl ki Hûd 11/88. ayetteki “عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاللَّهِ أُنِيبُ” ifadesinde yer alan “تَوَكَّلْتُ” lafzında herhangi bir durak yeri belirtilmemişse aynı şekilde Şûrâ 42/10. ayetteki “تَوَكَّلْتُ” lafzında da durak yeri ya da rumuzunun tayin edilmemesi daha isabetli görünmektedir. Kaldı ki “Kur’an-ı Kerim 3.0” programı bünyesindeki kâriplerden sadece Hafız Osman Şahin ile Erhan Mete, Şûrâ 42/10. ayetindeki “تَوَكَّلْتُ” lafzında durup, kendisinden sonra gelen “وَاللَّهِ” ifadesiyle başlangıç yapmaktadır. Diğer on bir kârî ise Şûrâ 42/10. ayetindeki “تَوَكَّلْتُ” lafzında vasletmektedir.<sup>57</sup>

## B. Secâvendî’nin Kullandığı “قد قيل لا وقف، والوقف أولى” Formunun Tahlili

Secâvendî’nin *‘İlelül-Vukûf* adlı eserinde kullandığı “قد قيل” formunun bir diğer açılımı ise “قد قيل لا وقف، والوقف أولى” (Vakf bulunduğu söylenmiştir, fakat vasletmek evladır.) şeklindedir. Her zaman birebir aynı kelimelerle “قد قيل لا وقف، والوقف أولى” şeklinde tezahür etmese de<sup>58</sup> bu açılıma denk düştüğü

<sup>57</sup> Krş. Şûrâ 42/10. “Kur’an-ı Kerim 3.0”. Minşâvî’ye ait ses dosyaları “Kur’an-ı Kerim 3.0” programında açılmamıştır. Bu yüzden, Şûrâ 42/10. ayete ilişkin onun kıraatine şu adres vasıtasıyla ulaştık: <https://www.mp3quran.net/ar/minsh/42> [27.01.2022].

<sup>58</sup> Nitekim burada örnek olarak tahlil edeceğimiz Kehf 18/4. ayetin sonundaki vakf yeriyle ilgili olarak Secâvendî’nin kullandığı ifade şu şekildedir:

“{وَلَدًا - ز -} قد قيل، لأنَّ الجملة بعده تصحح صفة له والبدء إخبار. والوقف أوضح، لأنَّ موقوفهم ولد مطلق، غير موصوف.” (...dan dolayı bu kelime **vakf bulunmadığı söylenmiştir**. Fakat ...dan dolayı bu kelime **vakf yapmak daha açıktır**). Bu ifadelerin bizim bir formül ve kavramlaştırma olarak belirlediğimiz “قد قيل لا وقف، والوقف أولى” üslûbuna, yani, “Vakf bulunmadığı söylenmiştir, fakat vakf yapmak evladır.” formülüne denk olduğu görülmektedir. (Arapça ve Türkçe koyu işaretli kelimeler, formülün aslını oluşturan unsurlara denk gelen kısımlara tekabül etmektedir).

yerlerdeki bağlam ve üslûptan hareketle "قد قيل" formunun ikinci bir açılımını "قد قيل لا وقف، والوقف أولى" şeklinde formüle etmek ve kavramlaştırmak mümkündür. Bu arada belirtmek gerekir ki "قد قيل، والوصل أولى" üslûbunun aksine, Secâvendî'nin bu üslûbu kullandığı yerler sayıca azdır. Makalenin sınırlarını çok fazla zorlamamak adına "قد قيل لا وقف، والوقف أولى" üslûbunun kullanıldığı yerlerden sadece birini, Kehf 18/4. ayetin sonundaki vakf yerini tahlil edeceğiz.

### 1. Kehf 18/4. Ayetin Sonundaki Vakf İşareti

وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا  
مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ  
مِنْ أَفْوَاهِهِمْ أَنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذَبًا

...Bu kitabın diğer bir indiriliş amacı da "Allah çocuk edindi." diyenleri uyarmaktır. Böyle diyenlerin kendilerinin de atalarının da bu konuda hiçbir bilgileri yoktur. Ağızlarından çıkan bu söz ne kadar da çirkin! Onların bu sözü katıksız bir yalandır.<sup>59</sup>

Kehf sûresinin "وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا"<sup>60</sup> ayetinin sonundaki "وَلَدًا" lafzında vakf bulunup bulunmadığı, bulunuyorsa bu vakfın mertebesinin ne olduğu konusundaki görüşlerin arkasında yatan en önemli etken, beşinci ayetin hemen başında geçen "مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ" ifadesinin nahiv ve söz dizimi açısından konumu ve bu ifadedeki "بِهِ" zamirinin mercinin ne olduğudur. Her iki konu hakkında derli toplu bilgi tefsirlerde bulunmaktadır. Bu yüzden, bu ayet çerçevesinde ilk olarak müfessirlerin görüşlerinin aktarılıp vakf ve ibtidâ müelliflerinin görüşlerine ise daha sonra yer verilmesi, konunun anlaşılması açısından daha doğru olacaktır.<sup>61</sup>

Beşinci ayetin başındaki "مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ" ifadesinin irabı ve buradaki "بِهِ" zamirinin mercii hakkında en detaylı ve sistematik bilgiyi İbn Atıyye ve ondan nakilde bulunduğu anlaşılın Ebû Hayyân ile Semîn el-Halebî (ö.

<sup>59</sup> Meal için bkz. Şener, Sofuoğlu ve Yıldırım, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 292-93.

<sup>60</sup> Kehf 18/4.

<sup>61</sup> Ayetlerin sonunda vakf yapılıp yapılmaması konusundaki temel yaklaşımlara dair bir değerlendirme için bkz. Yarız. "Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi] 9, sy 1 (2018): 161-172.

756/1355) vermiştir. Dolayısıyla her iki meseleyle ilgili ihtimalleri İbn Atıyye'nin tefsirinden yararlanarak aktarmaya çalışacağız. Diğer müfessirlerin görüşlerini ise bu ihtimallere yakınlığı açısından yeri geldikçe metin içerisinde veya ilgili dipnotlarda belirteceğiz.

İbn Atıyye “مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ” ifadesinin irabı ve buradaki “بِهِ” zamirinin mercii hakkında çeşitli ihtimallerden bahsetmiştir.<sup>62</sup> Birinci ihtimale göre, zamirin mercii bir önceki ayetteki “قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا” ifadesinde mündemiç olan “söz (القول)”dür.<sup>63</sup> Buna göre, bu sözü söyleyenler söylediklerinin nereye vardığını, akıbetini bilmeden söylemektedirler. Bu durumda “مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ” cümlesi hal konumunda olup dördüncü ve beşinci ayetlerin bu kısmı “*Cahilane bir şekilde, 'Allah çocuk edinmiştir' diyenleri uyarması için... [Allah kuluna bu kitabı indirmiştir].*” gibi bir mana ifade eder.

İbn Atıyye'nin aktardığı ikinci ihtimale göre beşinci ayetteki “بِهِ” zamirinin, dördüncü ayetteki “وَلَدًا” lafzına raci olması muhtemel olur. Bu durumda “مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ” cümlesi, hemen kendisinden önce geçen ve bir önceki ayetin son kelimesi olan “وَلَدًا” lafzının sıfatı olur. Buna göre dördüncü ve beşinci ayetlerin ilgili kısmı “*Hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadıkları bir çocuğu Allah'a isnad edenleri uyarması için... [Allah kuluna bu kitabı indirmiştir].*” gibi bir manaya gelir. İbn Atıyye bu görüşün Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî'ye (ö. 440/1048-49 [?]) ait olduğunu belirtmiş ve itiraza açık olduğuna dikkat çekmiştir. Zira ayet böyle anlaşılacak olursa “Allah'a, hakkında bilgi sahibi olmadıkları bir çocuk isnad edenlerin uyarılması” gibi sonuç ortaya çıkmaktadır. Oysa bu kişilerin maksadı, bilgi sahibi olmadıkları bir çocuğu Allah'a isnad etmek değildir, yani bu kişilerin o çocuk hakkında kendilerinin de atalarının da bilgi sahibi olmadığını söylemek gibi bir maksatları yoktur (Dolayısıyla ayette uyarılması istenen kişiler de Allah'a bilgi sahibi olmadıkları bir çocuk isnad edenler değil, mutlak anlamda çocuk

<sup>62</sup> İbn Atıyye'nin görüşleri için bkz. İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 5: 564.

<sup>63</sup> Semerkandî, Vâhidî, Begavî, İbnü'l-Cevzî, İbn Kesîr ve Tâhir b. Âşûr da zamirin merciiini “kavl” olarak takdir etmiştir. Tabersî ise bu ihtimalin yanı sıra zamirin merciiinin “lafza-i celal” olabileceği ihtimaline de yer vermiştir. Krş. Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 2: 289; Vâhidî, *el-Vasît*, 3: 136; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 5: 144; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 6: 236; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 837; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 9: 102; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 15: 251.

isnad edenlerdir).<sup>64</sup>

"Bana göre doğrusu şudur." demek suretiyle İbn Atıyye'nin açıkça tercih ettiği ihtimal ise "مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لَابَائِهِمْ" cümlesinin başlangıç cümlesi olmasıdır.<sup>65</sup> Zira dördüncü ayetteki "فَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا" ifadesiyle Allah'a çocuk isnad eden kâfirlerin sözünü aktarılmış, beşinci ayette ise Allah onların bu konu hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadıklarını bildirmiştir. Dolayısıyla irabtan mahalli olmayan bu cümle başlangıç cümlesidir. Buna göre ayetlerin bu kısmı "Allah çocuk edinmiştir" diyenleri uyarması için... [Allah kuluna bu kitabı indirmiştir]. Böyle diyenlerin kendilerinin de atalarının da bu konuda hiçbir bilgisi yoktur." Semîn el-Halebî de "مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لَابَائِهِمْ" ifadesinin başlangıç cümlesi kabul edilmesini ayetin zahirine en uygun ihtimal olarak nitelendirmiştir. Bu cümlenin, söz konusu yakışıksız iddiayı dile getirenlerin cehaletini haber vermek amacıyla sevk edildiğini belirtmiştir.<sup>66</sup> Daha önce de belirttiğimiz üzere, İbn Atıyye'nin yer verdiği ihtimalleri Ebû Hayyân da aktarmıştır. Ancak Ebû Hayyân'ın meseleyi ele alış biçimi, hangi görüşü tercih ettiğine dair net bir fikir vermemektedir.<sup>67</sup>

İbn Atıyye ayrıca "بِ" zamirinin dördüncü ayetteki lafza-i celale raci olma ihtimaline de yer vermiştir. Ancak bu ihtimali bir öncekiyle aynı kapsamda değerlendirmek mümkündür. Bu görüşün Taberî'ye ait olduğunu<sup>68</sup> belirten İbn Atıyye, bu ihtimale göre beşinci ayetin söz konusu isnadı yapanlar hakkında daha ağır bir yergi ve cahillik suçlamasını ihtiva ettiğine dikkat çekmiştir. Bu ihtimale göre ayetlerin ilgili kısmı, "Allah çocuk edinmiştir" diyenleri uyarması için... [Allah kuluna bu kitabı indirmiştir]. Böyle diyenlerin kendilerinin de atalarının da Allah hakkında hiçbir bilgisi yoktur."<sup>69</sup>

Konuyla ilgili detaylara ve farklı görüşlere girmeyen Mukâtil'in de ayete getirdiği izah "مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لَابَائِهِمْ" ifadesini başlangıç cümlesi olarak anladığını göstermektedir. Zira bu ifadenin hemen öncesinde Mukâtil "Allah

<sup>64</sup> Meselenin anlaşılması için İbn Atıyye'nin görüşlerini aktarırken ilave izahlar yapmak durumunda kaldık.

<sup>65</sup> Muhyiddin Derviş, ayete bu ihtimale göre anlam vermiştir. Krş. Muhyiddîn Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 15: 436.

<sup>66</sup> Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 7: 439-440.

<sup>67</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, 14: 215-216.

<sup>68</sup> Taberî'nin görüşü için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15: 147.

<sup>69</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 5: 564.



şöyle buyurmuştur.” diyerek beşinci ayetin tefsirine geçiş yapmıştır.<sup>70</sup> Onun yaptığı bu takdir, söz konusu ifadenin Allah’a ait, cümlelerin de başlangıç cümlesi olduğu anlamına gelmektedir.

“مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لَابَائِهِمْ” ifadesinin konumuyla ilgili görüşleri kısaca değerlendirecek olursak İbn Atıyye ve Semîn el-Halebî’nin de açıkça tercih ettiği, “مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لَابَائِهِمْ” ifadesinin başlangıç cümlesi olduğu yönündeki ihtimal, bizce de ayetin mana ve maksadı açısından en uygun olanıdır. Zira buna göre, öncesinde “Allah çocuk edinmiştir’ diyenleri uyarması için... [Allah kuluna bu kitabı indirmiştir].” denildikten sonra, onların bu sözlerine, “Böyle diyenlerin kendilerinin de atalarının da Allah hakkında [ya da bu konuda] hiçbir bilgisi yoktur.” diye cevap verilmiş olmaktadır. Böylece söz konusu iddia açıkça reddedilmektedir.

“مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لَابَائِهِمْ” ifadesindeki “بِهِ” zamirinin merciinin bir önceki ayette geçen “وَلَدًا” lafzı olması ve bu doğrultuda “مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لَابَائِهِمْ” ifadesinin de “وَلَدًا” kelimesini niteleyen sıfat konumunda bulunması ihtimalinin ise, en zayıf görüş olduğu anlaşılmaktadır. Zira sûrenin dördüncü ve beşinci ayetleri bu ihtimal çerçevesinde anlaşıldığı takdirde, “Allah’a, bilmedikleri bir çocuğu isnad edenlerin uyarılması” gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Oysa uyarılması istenen kişiler, bilmedikleri bir çocuğu isnad edenler değil, mutlak anlamda çocuk isnad edenlerdir.

Mesele, vakf ve ibtidâ kitaplarında, arka planını yukarıda anlattığımız minval üzerinde ele alınmıştır. Müellifler, “مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لَابَائِهِمْ” ifadesinin “وَلَدًا” lafzının sıfatı konumunda olması halinde ortaya çıkacak mana ve çağrışımı doğru bulmadıkları için “وَلَدًا” lafzında durulmaması gerektiğini savunmuşlardır. Tam da bu noktada, ilk olarak Secâvendî’nin daha sonra da diğer vakf ve ibtidâ müelliflerinin konuya dair görüşlerine bakmak uygun olacaktır.

{وَلَدًا - ز-} <sup>71</sup> قد قبل، لأنَّ الْجُمْلَةَ بَعْدَهُ تَصْلُحُ صِفَةً لَهُ وَابْتِدَاءً إِحْتِبَارًا.

<sup>70</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2: 573.

<sup>71</sup> Secâvendî’nin eserinin *‘İlelü’l-Vukûf* adıyla yapılan neşreden muhakkik Muhammed el-İdî’nin 3 nolu dipnotta belirttiğine göre, ayetin sonundaki “وَلَدًا” lafzında Halis Efendi Kütüphanesi nüshasında “ز”, Câmîatü’l-Melik Suûd nüshasında “ق” bulunmaktadır. Bu neşre esas teşkil eden diğer nüshalarda herhangi bir rumuz bulunmadığını belirten muhakkik, eserin metninde “ز” rumuzunu tercih etmiştir. Bkz. Secâvendî, *‘İlelü’l-Vukûf*, 2: 655 (3 nolu dipnot). Eserin *el-Vakf ve’l-İbtidâ* adıyla neşrini gerçekleştiren Muhsin Haşim

وَالْوَقْفُ أَوْضَحُ، لِأَنَّ مَعْنَاهُمْ وَلَدٌ مُطْلَقٌ، غَيْرَ مَوْصُوفٍ.

[Dördüncü ayetin sonundaki "وَلَدًا"] lafzından sona gelen ve [beşinci ayetin başında bulunan] "مِمَّا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ" cümlesi, "وَلَدًا" lafzının sıfatı olmaya ya da mübteda ile haberden meydana gelmiş bir başlangıç cümlesi olmaya elverişlidir. Bu yüzden "وَلَدًا" lafzında durmayıp vasletmenin caiz olduğu [yani bu kelimenin sonunda vakf bulunmadığı] söylenmiştir. Fakat burada vakf yapmak, daha açıktır. Zira Allah'a çocuk isnadında bulunanların sözü ve iddiası, mutlak anlamda O'na çocuk isnadıdır; herhangi bir sıfatla nitelendirilen [bilgi sahibi olmadıkları] bir çocuk değildir.<sup>72</sup> ["وَلَدًا"] lafzında durulmayıp geçildiği takdirde ise "مِمَّا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ" cümlesi "وَلَدًا"nın sıfatı olacağı için, sanki "Allah onların bilgi sahibi olmadığı bir çocuk edinmiştir, diyenleri uyarman için..." gibi bir mana ortaya çıkar. Bu mananın yanlışlığı ise ortadadır.]

Bu noktada, Kehf, 18/4. ayetteki "وَلَدًا" lafzıyla ilgili olarak Secâvendî'nin kullandığı "قد قيل" ifadesinin açılımının "الوقف أول" şeklinde olduğunu hatırlatmak gerekir. Dolayısıyla müellifin burada kullandığı "قد قيل" ifadesini vasletmeyi daha uygun gördüğü "والوصل أول" formülü çerçevesinde değil, vakf yapmayı uygun gördüğü "الوقف" formülü kapsamında değerlendirmek doğru olacaktır.

Secâvendî'nin eserini, *el-Vakf ve'l-İbtidâ* adıyla neşreden Muhsin Haşim Derviş'in, müellifin "قد قيل" ifadesini ilgili dipnotta "أى يجوز الوصل (وصله بما" şeklinde izah etmiş olması yukarıdaki tespitimizi doğrular mahiyettedir.<sup>74</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse, devamında kullandığı "Vakf yapmak daha açıktır." ifadesinin de delalet ettiği

Derviş ise Dimaşk Dâru'l-Kütübi'z-Zâhiriyye nüshasında "ق" rumuzunun bulunduğunu belirtmiş, fakat metinde herhangi bir rumuz kullanmamıştır. Bkz. Secâvendî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 265 (1 nolu dipnot). "وَلَدًا" lafzının sonunda ülkemizdeki Mushaflarda "ق" işareti bulunmakta iken, Medine Mushafında hiçbir rumuz yoktur.

<sup>72</sup> Secâvendî, *'İlelü'l-Vukûf*, 2: 655; Secâvendî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 265.

<sup>73</sup> Muhakkikin bu ifadelerini "Vasletmek, yani devamındaki kelimeye geçiş yapmak caizdir" denilmiştir. 'Vasletmek caizdir' diyenlerin gerekçesini zikrettikten sonra müellifin kullandığı 'Vakf yapmak daha açıktır.' sözü de buna delalet etmektedir." şeklinde tercüme etmek mümkündür.

<sup>74</sup> Bkz. Secâvendî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 265 (2 nolu dipnot).

üzere, Secâvendî'nin bu ayetteki “وَلَدًا” lafzıyla ilgili kullandığı “قد قيل” ifadesinin açılımı “قد قيل لا وقف” şeklindedir. Bu bilgiler ışığında Secâvendî'nin ifadelerinin “قد قيل لا وقف، والوقف أولى” formülü çerçevesinde değerlendirilmesinin ve “Vakf bulunmadığı söylenmiştir, fakat vakf yapmak evladır” şeklinde anlamlandırılmasının isabetli olacağını düşünüyoruz.

Diğer vakf ve ibtidâ müelliflerinin görüşlerine bakıldığında, Kehf 18/4. ayetteki “وَلَدًا” lafzında, İbnü'l-Evs ve Umânî dışındaki müelliflerin tamamının tam vakf bulunduğunu söylediği görülür. Umânî'nin eserinde bu ayetle ilgili herhangi bir vakf mertebesi yer almamaktadır.<sup>75</sup> İbnü'l-Evs ise bu ayetteki “وَلَدًا” lafzı üzerinde vakf-ı kâfi bulunduğunu söylemiş, konuyla ilgili herhangi bir izah yapmamıştır.<sup>76</sup> Bu iki âlim dışındaki müelliflerin çoğu vakfın mertebesini belirtmekle yetinmemiş; bir kısmı gerekçesini zikretmiş, bir kısmı ise vakf bulunmadığı yönündeki görüşü ağır bir dille eleştirmiştir.

Ebûbekir İbnü'l-Enbârî, Kehf, 18/4 ayetin sonundaki “وَلَدًا” lafzında vakf-ı tâm bulunduğunu ifade etmiş ve konuya dair şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Bu lafız üzerinde vakf yapmayı hoş karşılamayanların kerihliğini (görüşlerindeki hatayı) hesaba katmamak gerekir. Zira onların konuya dair hiçbir bilgisi yoktur.”<sup>77</sup> Görüldüğü üzere İbnü'l-Enbârî bu kelime üzerinde tam vakf bulunduğunu söyledikten sonra, burada vakfı kerih görenleri “kerih” olarak nitelemiş ve bu kişilerin hiçbir ilminin bulunmadığını ekleyerek onları ağır bir dille eleştirmiştir. “وَلَدًا” lafzında, Ebû Hâtim ve diğer ilim sahiplerine göre vakf bulunduğunu belirten Nehhâs da hemen hemen İbnü'l-Enbârî'nin ifadelerine benzer bir üslûpla burada vakf yapmayı hoş karşılamayanların dikkate alınmaması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>78</sup>

Dânî ve Ensârî ise “وَلَدًا” lafzı üzerinde vakf-ı tâm bulunduğunu söylemekle yetinmiştir.<sup>79</sup> Hemedânî “وَلَدًا” lafzından sonra kullandığı “م” harfiyle;<sup>80</sup> Kastallânî de “ت” rumuzu ile kelimenin sonunda tam vakfın bulunduğunu belirtmiştir.<sup>81</sup>

<sup>75</sup> Umânî, "el-Mürşid", 2: 353.

<sup>76</sup> İbnü'l-Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 30b.

<sup>77</sup> İbnü'l-Enbârî, *İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, 395.

<sup>78</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, 308.

<sup>79</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, 142; Ensârî, *el-Maksîd li Telhîsi mâ fi'l-Mürşid*, 462.

<sup>80</sup> Ebü'l-Alâ' el-Hemedânî, "Kitâbü'l-Hâdî", 101b.

<sup>81</sup> Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, 6: 2814.

Üşmûnî "وَلَدًا" üzerinde vakf bulunduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Bunu, "surenin dördüncü ayetinin sonundaki 'وَلَدًا' lafzıyla kâfirlerin sözünün tamamlandığı ve devamındaki 'مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ' ifadesiyle yeni bir cümleye başlangıç yapıldığı" şeklinde bir gerekçeyle delillendirmiştir. Ayrıca "مَا لَهُمْ بِهِ" ifadesinin kâfirlerin "Allah bir çocuk edinmiştir." şeklindeki söylemlerini nefyettiğine, bu yönüyle de makabliyle mana bakımından alakalı olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>82</sup>

Çalışmamız muvacehesinde okuyuşlarını dinleme imkânı bulduğumuz kârîlerin tamamı, Kehf sûresinin dördüncü ve beşinci ayetlerini, dördüncü ayetin sonundaki "وَلَدًا" lafzında vakf yapmak ve beşinci ayetten başlangıç yapmak suretiyle okumaktadırlar.<sup>83</sup> Dolayısıyla kârîlerin tamamının okuyuşunun vakf ve ibtida müelliflerinin tercihiyle örtüştüğü görülmektedir.

"ق" lafzı üzerine bulunan ve zayıf bir görüşe dayandığı anlaşılan "ق" rumuzunun, "vasl alameti" şeklindeki tanım ve işlevine göre bir okuma yapılması halinde ise durum farklılaşmaktadır. Zira bu okuma, ayetin tercihe şayan olan manasıyla da vakf ve ibtidâ eserlerinin müelliflerinin tercihiyle de örtüşmeyen bir anlamın ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla bu ayetteki "وَلَدًا" lafzı üzerinde vakfetmek daha uygundur, hatta vasledilmemesi gerekmektedir. Öyleyse Kehf 18/4. ayetin sonunda bir rumuz bulunacaksa bunun vakf yapmanın daha doğru olduğunu gösteren bir rumuz olması daha isabetli olur. Hatta vakf-ı lâzımın gerekçelerinden birinin "vasl yapıldığı takdirde vasledilen kelimenin, devamı ile sıfat-mevsuf şeklinde lafız irtibatının oluşması ihtimalinin ve buna bağlı olarak anlamın değişmesi riskinin ortaya çıkması" olduğu göz önünde bulundurulduğunda Kehf sûresinin 4. ayetinin sonu vakf-ı lâzıma da konu edilebilir.<sup>84</sup> Bu sayede ayetin, manasıyla örtüşmeyecek şekilde okunması ihtimalinin önüne geçilebilir.

## Sonuç

<sup>82</sup> Üşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, 345-46.

<sup>83</sup> Krş. Kehf 18/4-5. "Kur'an-ı Kerim 3.0". Minşâvî'ye ait ses dosyaları "Kur'an-ı Kerim 3.0" programında açılmamıştır. Bu yüzden, Kehf 18/4-5. ayete ilişkin onun kıraatine şu adres vasıtasıyla ulaştık: <https://www.mp3quran.net/ar/minsh/18> [27.01.2022].

<sup>84</sup> Kara, "Vakf-ı Lâzım ile İlgili Tespit ve Tahliller", *Kilitbahir [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, sy 18 (2021): 14-17. Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz. Kara, "Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım" (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2020), 45 vd.

Secâvendî'nin kullandığı "قد قيل" formunun tahlil edildiği bu makalede, söz konusu ifade kapsamında yapılan izahların Mushaf kitabetine, Kur'an tilavetine ve ilgili ayetlerin manasına yansımaları ele alınmıştır. Araştırmamız sonucunda, hem Secâvendî'nin "قد قيل" formunu kullandığı yerlere tekabül ettiği düşünülen "ق" rumuzuna ilişkin tanımlarda bilgi eksikliğinin olduğu hem de "ق" rumuzunun bulunduğu yerlerin bir kısmında uygulama hatalarına düşüldüğü tespit edilmiştir.

*İlelü'l-Vukûf* adlı esere ilişkin yaptığımız titiz ve detaylı okuma sonucunda Secâvendî'nin "قد قيل" formunu kullandığı yerlerde genelde herhangi bir rumuz belirtmediği ve buralarda çoğunlukla durak yeri bulunmamasından yana görüş bildirdiği tespit edilmiştir. Buna rağmen, bu yerler ülkemizdeki Mushaflarda genelde "ق" sembolüyle gösterilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili tanımlarda "ق" rumuzunun, durmamanın daha uygun olduğu yerleri gösterdiği belirtilmesine rağmen, uygulamada buna riayet edilmediği ve Kur'an'ın ezberlenmesi ve kıraati esnasında "ق" harfiyle gösterilen yerlerde genelde durulduğu (vakf yapıldığı) gözlemlenmiştir.

Yine *İlelü'l-Vukûf* adlı eser bağlamında belirtmek gerekirse Secâvendî'nin genelde vasletmeyi tercih ettiği "قد قيل، والوصل أولى" (Vakf bulunduğu söylenmiştir, fakat vasletmek evladır.) formülünün yanı sıra, onun bir de vakf yapmayı tercih ettiği ve formül olarak "قد قيل لا وقف، والوقف أولى" (Vakf bulunmadığı söylenmiştir, fakat vakf yapmak evladır.) şeklinde özetleyebileceğimiz bir ifadeyi kullandığı yerler de vardır. İlginç olan husus, Secâvendî'nin "قد قيل لا وقف، والوقف أولى" vb. ifadeler kullanmak suretiyle vakf yapmayı uygun gördüğü bu yerlerin bir kısmının da müellifin vasletmeyi uygun gördüğü yerler için kullandığı "قد قيل، والوصل أولى" formülünün geçtiği yerler gibi aynen "ق" rumuzuyla gösterilmiş olmasıdır. Bu durumda yukarıda aktardığımız "ق" rumuzunun "قد قيل" ibaresinden alındığı ve zayıf vakfın alameti olduğu, dolayısıyla vasletmenin evla olduğu yeri gösterdiği" şeklindeki tanım yanlışlanmış olmakta, sonuç olarak "ق" rumuzu ve "قد قيل" formu hakkında verilen bilgi bu haliyle yanlış olmaktadır. Zira Secâvendî'nin vakf yapılmasını tercih ettiği ve ayetin manası açısından da vakf yapılmasının daha uygun olduğu yerlerin bir kısmı da vasl alameti olarak tanımlanan "ق"

rumuzuyla gösterilmektedir. Diğer bir deyişle, vakfedilmesi evla olan yerler, vasledilmesi evla olan yeri gösterdiği kabul edilen "ق" rumuzuyla işaretlenmiş olmaktadır. Birbirine tamamen zıt olan iki farklı kategori, hiçbir fark gözetilmeksizin aynı sembolle gösterilmektedir.

Bu tür yerlerde vakf yapılması ise ayetin tercihe şayan manası, "ق" rumuzuna ilişkin yapılan tarifler ve Secâvendî'nin benimsediği görüş açısından genelde isabetli olmamaktadır. Bunun önüne geçmek için, "ق" rumuzunun ne anlama geldiği net olarak belirlenmeli ve bu konuda bir farkındalık oluşturulmalıdır. Bu doğrultuda ilk olarak "قد قيل" üslûbunun kullanıldığı yerlere göre değişen açılımının ve bu açılım ışığında ifade ettiği mana ve işlevinin net olarak belirlenmesi gerekmektedir. Daha sonra da Secâvendî'nin sisteminde bulunmayan ve çoğu kez kim tarafından söylendiği dahî bilinmeyen zayıf bir görüşe dayandığı anlaşılan "ق" rumuzları üzerinde yeni ve kapsamlı çalışmaların yapılması icap etmektedir.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

##### **2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

##### **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından SBA-2017-7198 nolu proje kapsamında desteklenmiştir.

##### **4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

##### **5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



### KAYNAKÇA

“Kur’an-ı Kerim 3.0”.

*Kur’ân-ı Kerîm*. İstanbul: İFAV, 2016.

ALTIKULAÇ, Tayyar. “Secâvendî”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 36:268-69. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

ALTUNTAŞ, Halil, ve Muzaffer ŞAHİN, çev. *Kur’ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.

BEGAVÎ, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Meâlimü’t-Tenzîl*. nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 1411 (h.). Riyad: Dâru Tayyibe, t.y.

BİLGE, Mustafa L. “Uman”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 42:140-44. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

COŞKUN, Muhammed. “Mushaf Basımına Yansıyan Uygulama Farklılıkları Çerçevesinde Secâvendî’nin Vakf Sisteminin Değerlendirilmesi (Vakf-ı Lâ Örneği)”, 717-78. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

ÇETİN, Abdurrahman. *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

ÇETİN, Abdurrahman. “Vakf ve İbtidâ”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 42:461-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

DÂNÎ, Ebû Amr Osman b. Said. *el-Müktefâ fi’l-Vakf ve’l-İbtidâ*. nşr. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tantâ: Dâru’s-Sahâbe li’t-Türâs, 2006.

EBÛ HAYYÂN el-ENDELÜSÎ, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru’l-Muhît*. nşr. Mâhir Habbûş v.dğr. Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2015.

EBÛ’L-ALÂ’ el-HEMEDÂNÎ, Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr. “*Kitâbü’l-Hâdî fi’l-İlmi’l-Mekâti’ ve’l-Mebâdî*”. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, A150.

ENSÂRÎ, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. *el-Maksîd li Telhîsi mâ fi’l-Mürşid fi’l-Vakf ve’l-İbtidâ, (Menâru’l-Hüdâ ile birlikte)*. nşr. Şerif Ebû’l-Alâ el-Adevî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.

HİNDÎ, Muhammed Sadık. *Künûzü Eltâfi’l-Burhân fi Rumûzi Evkâfi’l-Kur’ân*. Kahire: el-Matbaatü’l-Kasteliyye, 1290.

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir b. Âşûr. *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, 1984.

İBN ATIYYE el-ENDELÜSÎ, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Atıyye. *el-*

- Muharrerü'l-Vecîz*. nşr. Komisyon. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. nşr. Mustafa Seyyid Muhammed, Mustafa Seyyid Reşad v.dğr. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemalüddin. *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî - Dâru İbn Hazm, 2002.
- İBNÜ'L-CEZERÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî Kırâati'l-Aşr*. nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İBNÜ'L-ENBÂRÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım b. Muhammed b. Beşşâr. *İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. nşr. Abdürrahim et-Tarhûnî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- İBNÜ'L-EVS el-MUKRÎ, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Vakf ve'l-İbtidâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 31.
- KARA, Mehmet. "Kiraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lazım". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2020.
- KARA, Mehmet. "Müteşâbih Âyetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinmemesi ile İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 8, sy 15 (2021): 143-63.
- KARA, Mehmet. "Vakf-ı Lâzım ile İlgili Tespit ve Tahliller". *Kilitbahir [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, sy 18 (2021): 5-35.
- KARAÇAM, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İFAV, 2016.
- KARAGÖZ, Mustafa. "Uzak Bir Mananın Ayetlerdeki Vakf Yerine Etkisi -A'râf Sûresi'nin 188. Ayeti Örneği-". *Bilimname* 34, sy 2 (2017): 31-96.
- KARAGÖZ. "Vakf-ı Câizi Doğru Anlamak -Secâvendî'nin Eseri ve İlgili Âyetlerin Manası Çerçevesinde-". *Bilimname* 35, sy 1 (2018): 319-60.
- KASTALLÂNÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifü'l-İşârât li-Funûni'l-Kırâât*. Medine: Mücemma'u'l-Melik Fahd, Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1434.
- KAYHAN, Veli. "Doğru Okuma Bağlamında Mushaf'a İşaret Konulması: İ'câm ve Sonrası". *Bilimname* 12, sy 1 (2007): 101-36.
- KOYUNCU, Recep. "Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 15, sy 1 (2015): 163-87.
- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Muhammed Enes Mustafa



- Hinn, Muhammed Mutezz Kerimuddin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- MAŞALI, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Mustafa Yavuz; Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.
- MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. nşr. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- MUHYİDDİN DERVİŞ. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr – Yemâme, 1999.
- MUKÂTİL b. SÜLEYMAN. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- MÜSÂİD b. SÜLEYMAN, b. Nâsır et-Tayyâr. *Vukûfu'l-Kur'ân ve Eseruhâ fi't-Tefsîr*. Medine: Mücemma'u'l-Melik Fahd, 2011.
- NEHHÂS, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî. *el-Kat' ve'l-İtinâf*. nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- ÖZEL, Ahmet ve Cengiz KALLEK. "Zekeriyâ el-Ensârî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 44:212-15. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- ÖZTÜRK, Mustafa, çev. *Kur'ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- SA'LEBÎ, Ebû İshak Ahmed es-Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-Beyân*. nşr. Ebû Muhammed b. Âşur. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- SECÂVENDÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur. *el-Vakf ve'l-İbtidâ*. nşr. Muhsin Haşim Derviş. Amman: Dâru'l-Menâhic li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2001.
- SECÂVENDÎ. Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur. *'İlelü'l-Vukûf*. nşr. Muhammed b. Abdullah el-Îdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- SEMERKANDÎ, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-Ulûm*. nşr. Ali Muhammed Müavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd-Zekeriyâ Abdülmecîd en-Nûtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- SEMÎN el-HALEBÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.

- ŞENER, Abdulkadir, Cemal SOFUOĞLU ve Mustafa YILDIRIM, çev. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr, ts.
- TABERSÎ, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1994.
- TEMEL, Nihat. *Kur'an Kıraâtında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: İFAV, 2016.
- UMÂNÎ, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Saîd. "*el-Mürşid fi'l-Vukûf alâ Mezâhibi'l-Kurrâi's-Seb'a ve Ğayrihim min Bâki'l-Eimmeti ve'l-Müfessirîn... -min evveli'l- kitâbi ilâ âhiri süreti'n-Nisâ-*" (Yüksek Lisans Tezi, haz. Hind bint Mansûr b. Avn el-Abdelî, Mekke, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1423).
- UMÂNÎ, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Saîd. "*el-Mürşid fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ -min Bidâyeti Süreti'l-Mâide ilâ Âhiri Süreti'n-Nâs-*" (Yüksek Lisans Tezi, haz. Muhammed b. Hammûd, Mekke, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1423).
- UZUN, Yakup. "Mushafların Gelişim Süreci". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5, sy 1 (2021): 383-425.
- ÜŞMÛNÎ, Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim. *Menâru'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. nşr. Muhammed b. 'İyd eş-Şabânî. Beyrut: Dâru's-Sahâbe, 2008.
- VÂHİDÎ, Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbûrî. *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1995, t.y.
- YARIZ, Enes. "Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi] 9, sy 1 (2018): 161-172.
- YARIZ, Enes. "Türkiye'de Tilavet Edilen Mushaftaki Bazı Vakf İşaretlerinin Diğer Mushaflarla Mukayeseli Tahlili". Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2018.
- "<https://kuran.diyaret.gov.tr/>". [22.01.2022]
- "<https://www.mp3quran.net/ar/minsh/36>". [27.01.2022]



## AN ANALYZE ON THE USE OF “QAD QĪLA (قد قيل)” FORM IN AL-SAJĀWANDĪ’S “ILAL AL-WUQŪF”

 Mustafa KARAGÖZ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Although the value placed on pausing at appropriate points while reciting the Qur’an dates back to the time of the Prophet and his Companions, only in the later period did authorship in this field of knowledge, and the development of terminologies and symbols for al-waqf and al-ibtidā emerge. The works in question have employed a variety of systems. Some of them indicate the point of waqf (pause) by writing the type of waqf to be observed. On the other hand, others have adopted a variety of letter-based symbols. These symbols began to appear on the Mushaf over time.

Muhammad ibn Tayfūr al-Sajāwandī is one of the scholars who have adopted the symbol system to show the points of waqf. Al-Sajāwandī’s system consists of six categories, each of which is denoted by a letter in brackets as follow: lāzim (م), mutlak (ط), jāiz (ج), mujawwaz li-wajhin (ز), murakhkhas darūratān (ص) ve gayr al-jāiz (لا). al-Sajāwandī, who illustrated his al-waqf and al-ibtidā system in his *Ilal- Al-Wuqūf*, has gained prominence in this area of knowledge because of the convenience provided by his symbol system when reciting the Qur’an. Perhaps it was because of this convenience that his system became popular.

Mushafs printed in Turkey also use al-Sajāwandī’s system, albeit with additional symbols not found in his work. However, one thing that contradicts al-Sajāwandī’s preferences and the meaning of the concerned verses is the places where al-Sajāwandī used the form “قد قيل”, which is generally indicated in the Mushafs by the letter “ق”. The “ق” symbol is

---

<sup>a</sup> Prof., Erciyes University, mkaragoz@erciyes.edu.tr

generally defined in contemporary literature of al-waqf and al-ibtidā as "the sign of a weak waqf," and the points where this symbol is used are defined as "a place where waqf is said to occur but wasl (continuation) is preferred."

Considering this, the information and evaluations provided in various definitions regarding the "ق" waqf symbol and the "قد قيل" form do not precisely correspond to al-Sajāwandī's usage. This is because the "قد قيل" form does not always imply that wasl is preferred in al-Sajāwandī's work. By contrast, al-Sajāwandī's "قد قيل" usage has two distinct meanings, indicating that it is used for two distinct purposes. During our in-depth examination of al-Sajāwandī's work in the scope of this research, we discovered that "قد قيل" has the meaning of "قد قيل، والوصل أولى" (it has been said so, but wasl is preferred) as well as "قد قيل لا وقف، والوقف أولى" (it has been said that there is no waqf, but waqf is preferred).

There is an important distinction between these two phrases in al-Sajāwandī's work: The phrase "قد قيل، والوصل أولى" is used in places where, even though it is said that waqf is applicable, the author expresses his preference for not applying a waqf and not doing so is appropriate based on the verse's meaning too. Meanwhile, the phrase "قد قيل لا وقف، والوقف أولى" is the opposite of the phrase "قد قيل، والوصل أولى". This is because the author used "قد قيل لا وقف، والوقف أولى" in places where it is necessary to apply waqf, even though it has been said that there was no waqf. Thus, the phrase "قد قيل لا وقف، والوقف أولى" denotes the places where al-Sajāwandī preferred that a waqf be applied, and the verse's meaning necessitates it too.

As we mentioned above, there are differences between the two phrases, and they are even indicators of two distinctive categories. However, most of the places where al-Sajāwandī used the phrase "قد قيل، والوصل أولى" and some of the places where he used the phrase "قد قيل لا وقف، والوقف أولى" are generally represented by the letter "ق" in the Mushafs in Turkey. Moreover, application errors in some of these points denoted by the letter "ق" are frequently made during the Qur'an's recitation and memorisation.

The observation of waqf where wasl is preferred, contrary to al-Sajāwandī's preference and the verse's meaning is the error seen in the context of the

places where the phrase “قد قيل، والوصل أولى” is used. On the other hand, the error in the context of “قد قيل لا وقف، والوقف أولى” where waqf is preferred based on al-Sajāwandī’s preference and the verse’s meaning, is mostly reflected in the Mushaf prints. This is because some places where the phrase “قد قيل لا وقف، والوقف أولى” is used are indiscriminately denoted by the symbol “ق ” which is accepted as a signification for places where the wasl is preferred.

In this article, the topic will be discussed with the example of three verses. Firstly, the points of waqf in the two verses (Yāsīn 36/47; al-Shūrā 42/10) for which al-Sajāwandī used the phrase “قد قيل، والوصل أولى” and which are indicated in the Mushafs by the “ق ” symbol will be examined. Afterwards, the point of waqf at the end of the 4th verse of al-Kahf, which is also shown with the “ق ” symbol in the Mushafs despite by al-Sajāwandī’s use of “قد قيل لا وقف، والوقف أولى” will be analysed.

**Keywords:** Tafsīr, al-Sajāwandī, ‘Ilal al-Wuqūf, Waqf and ibtidā, “Qad qīla”.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has been supported by Research Fund of Erciyes University.  
Project Number: SBA-2017-7198

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.



## NICHOLAS OF CUSA'DA DİNÎ TECRÜBE

 Fatih TOPALOĞLU<sup>a</sup>

### Öz

Nicholas of Cusa, Erken Rönesans döneminin önemli filozoflarından birisidir. Platon düşüncesi temelinde geliştirmiş olduğu mistik nitelikteki felsefe ile Hıristiyan Batı Düşüncesine katkıda bulunmuştur. Katolik bir din adamı olan Cusa'nın Skolastik Felsefeye alternatif üretme çabası olarak değerlendirilebilecek görüşlerinin en önemli tezahür alanlarından birisi dinî tecrübedir. Panteistik temaları yoğun bir Tanrı anlayışı doğrultusunda ortaya koymuş olduğu dinî tecrübe görüşü, Tanrı ile insanın birlikte paylaştığı bir tecrübe olarak öne çıkmaktadır. Cusa, Antik felsefenin insan anlayışını, Skolastik felsefeden farklı olarak, teolojik bağlamla sınırlı olmayan bir bakış açısıyla yeniden üretmeye çalışmıştır. İnsanın epistemik açıdan bütüncül bir yaklaşımla ele alındığı bu anlayışta, kognitif yetilerin aşamalı ve katmanlı bir şekilde işlevsel kılındığı görülmektedir. Bu yetilerin nihai noktasını oluşturan idrakin temelinde yer aldığı Cusa mistisizmi, duygu ile bilgiyi kendinde bir araya getiren ya da duyguya kognitif bir içerik sağlamaya çalışan bir yapı olarak değerlendirilebilir. Ancak bu bilgi, bildiğimiz anlamda tasdiki bir bilgi değil, aslında bir bilinç halidir ve onda Tanrı'ya yönelik varoluşsal bir yönelim, belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. Cusa'nın "idraki rüyet" olarak adlandırdığı bu yetkinlik sağlandığında, sezginin oldukça zengin ve çeşitlilikler içeren bir bütünlükle birçok zihinsel ve duyuşsal edimin birlikteliğini sağlayan bir unsura dönüşeceği varsayılmaktadır. Bu çalışmanın temel tezi, Cusa'nın Tanrı tecrübesini her bir bireyin tekil tecrübesini doğrudan doğruya Tanrı'yla paylaştığı yüz yüze bir ilişki olarak tanımladığıdır. Bu tecrübî durumu "zihinsel bir görü" olarak nitelendiren Cusa, böylece bütüncül bir varlık idrakine ulaşmayı ve ulaştığı bu noktanın aslında Tanrı'nın tecrübesinin yanında Tanrı'nın kendini tecrübe ettiğine dair bir bilinç düzeyinin gerçekleşmesi olduğu düşüncesindedir.

**Anahtar kelimeler:** Din felsefesi, Dinî tecrübe, Zihin, İdrak, Rüyet.



### RELIGIOUS EXPERIENCE IN NICHOLAS OF CUSA

Nicholas of Cusa is one of the important philosophers of the Early Renaissance

<sup>a</sup> Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, topaloglu37@hotmail.com

period. He discussed his mystical philosophy, which he developed on the basis of Plato's thought, would contribute to Christian Western Thought. One of the most important areas of manifestation of the views of Cusa, a Catholic clergyman, which can be considered an attempt to create an alternative to Scholastic Philosophy, is religious experience. The view of religious experience, which he put forward in line with an intense understanding of God, with pantheistic themes, stands out as an experience shared by God and man. Cusa tried to reproduce the human understanding of Ancient philosophy from a perspective that was not limited to the theological context, unlike Scholastic philosophy. It is seen that cognitive abilities are made functional in a gradual and layered way in this understanding that people are treated with a holistic approach from an epistemic point of view. Cusa mysticism, which is based on the understanding that constitutes the ultimate point of these abilities, can be considered as a structure that decouples emotion and information in this sense or tries to provide a cognitive content to emotion. This knowledge is not a certified knowledge as we know it, but in fact a state of consciousness, and an existential orientation towards God stands out in it in a significant way. It is assumed that when this competence, which Cusa calls intellectual vision, is achieved, intuition will turn into an element that provides the unity of many mental and sensory acts with a very rich and diversified integrity. The main thesis of this study is that Cusa defines the experience of God as a face-to-face relationship in which each individual shares his or her singular experience directly with God. It seems that the Cusa defines the experience of God as a face-to-face relationship in which each individual shares their singular experience directly with God. Describing this experience as a "intellectual vision", Cusa believes that thus it is possible to achieve a holistic understanding of being and that this point that it has reached is actually the realization of a level of consciousness that God is experiencing himself, as well as the experience of God.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### **Giriş**

Ortaçağ düşüncesi, çoğunlukla döneme hâkim olan Aristotelesçi Skolastik felsefe üzerinden tanımlanır ve okunur. Bu felsefenin dönem üzerindeki etkisi her ne kadar bir realite olarak göz ardı edilemeyecek boyutta olsa da, yapılan değerlendirmelerin bu perspektife indirgenmesi, gerek Ortaçağ ruhunun gerekse de genel itibarıyla Modern Batı düşüncesinin temellerinin doğru bir şekilde anlaşılmasını engellemektedir. Oysa dönem içerisinde Skolastik düşünce kadar baskın görünmese de, mistik yönü belirgin bir eğilimin etkili olduğu ve bu etkinin toplumsal boyutla sınırlı

olmayan felsefî bir derinliğin bulunduğu özellikle son yıllarda yapılan çalışmalarla daha net bir şekilde ortaya konulmuştur.<sup>1</sup>

Kanaatimizce bu konudaki indirgemeci yaklaşımların gerisinde, hakikat görüşleri açısından felsefî düşünce ile mistik düşünce arasında varsayılan karşıtlık yatmaktadır. Belirtmek gerekir ki, dinî bir inanç objesinin felsefî olarak düşünülürler âleminde bulunmasıyla, onun aynı zamanda dinî nitelikte bir tecrübenin duygusal yönü coşkun dünyasında bulunması arasında net bir sınırlandırmaya gitmek o kadar da kolay değildir. Felsefî düşüncenin temelde akılcı olduğu ve hakikatin zihinselleştirilmesine dayandığı, buna karşın mistik nitelikteki düşüncelerin sübjektif ve duygu yüklü olması sebebiyle kognitif içerikten bütünüyle yoksun olduğu da benzer nitelikte bir ön yargıya dayanmaktadır. Bu ön yargı, felsefeyi temsil eden akılla dinî tecrübeyi temsil eden duygu arasında dikotomik bir durumun bulunduğu varsayımından kaynaklanmaktadır.<sup>2</sup> Oysa felsefî düşüncenin rasyonel niteliğinin kabulü ile bu düşünceyi doğuran, besleyen, zenginleştiren tecrübî faktörleri bir arada düşünmek, kanaatimizce onun mahiyetinin reddini değil, daha doğru bir perspektiften incelenmesini sağlayacaktır.

Bu konudaki ön yargıların temelsizliğini, felsefenin ortaya çıkmasında kendisinden önceki mistik geleneklerin etkili olduğu teziyle göstermeye çalışan M. Blondel'e göre, felsefe, en büyük düşünürü olan Platon'un varlığını bile onlara borçludur.<sup>3</sup> Nitekim Platon'un, hakikatin doğrudan idrakini, onunla aramızdaki duygusal, inançsal ya da zihinsel bir takım engellerin kaldırılması ile mümkün görmüş olması, bu tezi doğrular niteliktedir.<sup>4</sup> Yine Platoncu çizgide ortaya çıkmış bulunan farklı dinlerden filozof, mistik ya da mutasavvıfların oluşturduğu gelenekler konusunda, bunların tarihi ve coğrafi çeşitliliklerine ilişkin sahip olduğumuz bilgilerin de dâhil olduğu değerlendirmeler, bizi üstünkörü sınıflandırmalar ve tek tipçi çıkarımlar

<sup>1</sup> Anthony Kenny, *Medieval Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2005); Joseph W. Koterski, *An Introduction to Medieval Philosophy* (Oxford: Blackwell Pub., 2009); Peter Adamson, *Medieval Philosophy a History of Philosophy Without Any Gaps* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Denys Turner, *The Darkness of God Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) gibi çalışmalardan bu kapsamda bahsedilebilir.

<sup>2</sup> Philippe Capelle, "Philosophy and Mysticism: Toward a Typology of Their Relation", *Philosophy & Theology* 16/2 (2004), 256.

<sup>3</sup> Maurice Blondel, *Mistisizm*, çev. Özkan Gözel (İstanbul: Dergâh Yay., 2008), 87. Felsefe tarihinden farklı örnekler için ayrıca bkz. W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan Press, 1961), 37.

<sup>4</sup> Abdüllatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm -Felsefî Bir Yaklaşım-* (İstanbul: Dergâh Yay., 2006), 252.



yapmaktan alıkoymaktadır. Her biri muazzam mistik evrenin farklı parçaları olarak incelenmeye değer bu yapılar, aynı zamanda oldukça zengin içerikte metinler meydana getirmişlerdir.<sup>5</sup>

Diğer yandan Mutlak Hakikatin bilgisini elde etme meselesi, sadece onun aklî imkânı açısından değil, aynı zamanda varoluşsallığı açısından da önemsenmesi gereken bir konudur. Şüphesiz kavramsal işlemler, olguları sınıflandırabilir, tanımlayabilir, yorumlayabilir; ancak onların üretimi ve bireye has kılınması, bu faaliyetin ötesinde bir “şu olmaklık” halini, bu da tecrübî bir katılımı gerektirir.<sup>6</sup> S. H. Nasr, hakikatin felsefî ve tecrübî boyutlarını bu anlamda bir düzlem içerisinde ele almaya çalışmış ve insanı hakikate bilinç düzeyinde muhatap olmak için yaratılmış yegâne varlık olarak tanımlamıştır. Ona göre, her ne kadar insanın dünyadaki konumu, felsefî düşüncede, hakikati unutmuş, Hıristiyan teolojisinde hakikat karşısında düşmüş, İslam teolojisinde ise fitrî olarak sahip olduğu yetkinlikten uzaklaşmış olmasıyla açıklanmış olsa da, onu bu dezavantajlı durumdan kurtaracak şey, hakikate ilişkin bilgisini sınavabileceği tek yol olarak, kendinde mündemiç Tanrısal kaynağa yönelik tecrübî bir katılım gerçekleştirmesidir. Bunun imkânı konusunda olumlu bir yaklaşım içerisinde olan geleneksel dünyada hakikat, Tanrı’yla ilişkili bir şey olarak görüldüğünden, insanın kognitif imkânları böyle bir metafiziksel bilgiyi sezinleyebilecek yetkinlikte kabul edilmiştir.<sup>7</sup>

Ortaçağ Hıristiyan dünyasında ortaya çıkmış bulunan mistik gelenekler bu bağlamda değerlendirildiğinde erken dönem mistisizmi ile Ortaçağ mistik düşüncesi arasında belirgin bir farklılığın bulunduğu göze çarpmaktadır. İlk dönem mistisizmde öne çıkan sevgi ve irade merkezli dinî tecrübe görüşü, “ilişki kurulması mümkün olan sıradan herhangi bir gerçeklikten köklü bir biçimde farklı bir Hakikatle kendine özgü bir biçimde ilişki içinde olmanın farkına varmak”<sup>8</sup> şeklinde tanımlanabilir. Bu dönemde öne çıkan, Tanrı’nın doğrudan ve özel bir hâl olarak tecrübe edilmesi anlayışı, daha sonraki dönemlerde duyu ve idrakte içeriklendirilmiş insan merkezli bir dinî tecrübe görüşüne evrilmiştir. Bu dönüşümün Hıristiyan mistisizmdeki çıkış noktasını Aziz Augustinus<sup>9</sup> ve Aeropagit Dionysius’un

<sup>5</sup> Capelle, “Philosophy and Mysticism: Toward a Typology of Their Relation”, 258.

<sup>6</sup> William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri -İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme-*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yay., 2017), 467.

<sup>7</sup> Seyyed Hossein Nasr, “God Is Reality: Metaphysical Knowledge and Spiritual Realization”, *God - Ultimate Reality and Spiritual Discipline*, ed. James Duerlinger (New York: Paragon House Pub., 1999), 155.

<sup>8</sup> Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yay., ts.), 192.

<sup>9</sup> Halil Temiztürk, *Hıristiyan Mistisizmine Giriş* (Ankara: Eskiyeeni Yay., 2021), 88.

görüşleri oluşturmuştur. Tanrı hakkında tecrübe merkezli bir dil kullanımına özen gösteren Dionysius, bu dilin bütün olumlamaları aşan bir mahiyette olması gerektiğini düşünmüş, bu düşüncesini zihnin ancak bu şekilde daha yüksek bir bilme imkânına kavuşabileceği iddiasıyla desteklemiştir.<sup>10</sup> Ona göre, Tanrısal tecrübe, son tahlilde entelektüel bir vecd halidir.<sup>11</sup> Ortaçağ'da "dinî tecrübe"ye yüklenen anlamdaki bu dönüşümü, D. Turner "teolojik pozitivizm" olarak adlandırmaktadır. Ona göre, mistisizmden mistik teolojiye doğru evrilen bu dönüşümün temelinde, Tanrı tecrübesini ifade eden sevginin, içeriksiz ya da salt duygusal nitelikte bir tecrübe olmanın ötesinde, idrakle güçlendirilmiş belli bir entelektüel donanım gerektirdiği düşüncesi hâkimdir.<sup>12</sup> Bu sürecin sonunda ortaya çıkan ve Nicholas of Cusa'yı da derinden etkileyen 14. yy. Alman mistisizmi, Hıristiyan teolojisiyle yeniden canlandırılmış bir Yeni Platoncu yorum olarak değerlendirilebilir. Burada artık dinî tecrübe, "hakikatin teorik akıl yürütme yoluyla ulaşılabilecek ölçülemeyen derinliklerine nüfuz etmeyi sağlayan, kendinde bir anlam ve önem barındıran, bilgisel nitelikte bir aydınlanma"<sup>13</sup> olarak tanımlanmıştır.

Dionysius'un yanında Scotus Erigena, Bernard of Clairvaux ve Meister Eckhart<sup>14</sup> gibi filozoflar da, insanın varlık gayesinin çokluktan birliğe dönüş ve bu amaca ulaşmanın yolunun ise farklı seviyelerdeki deruni tecrübeler olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar bunun yolunu, insanın tek bir Tanrı'ya tutkuyla teslim olarak O'nda kendini bulduğu bir ruh hali olarak görmüş ve bu ideal son tahlilde bir tür bireyselliğin oluşmasını sağlamıştır.<sup>15</sup> Bu durumun ortaya çıkmasında, bütün yaratılanları etki altında tutan sınırlılıklara karşın yalnızca insanın özünü Tanrısal ruhtan edindiği fikri yatmaktadır. Bunun anlamı, Tanrı-insan ilişkisinin, ortak bir tecrübeye dayalı olarak ortaya çıktığı dolayısıyla da Tanrı'yı gören göz ile Tanrı'nın gördüğü gözün aslında aynı olduğudur. Bu ekseninde varlık bulan mistik geleneklerin başlıca kabulü, Tanrı'nın, aşk, övgü ve manevi bir lezzet kaynağı olmakla birlikte "her şeyin ötesinde" olduğudur. O, insan bilgisinin, dilinin ve tecrübesinin ötesinde olduğundan dolayı hiçbir temsil onun yerine geçemez

<sup>10</sup> James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 429.

<sup>11</sup> Karen Armstrong, *Tanrı Savunusu, -Din Aslında Nedir?-,* çev. Şahika Tokel (İstanbul: Pegasus Yay., 2019), 189.

<sup>12</sup> Turner, *The Darkness of God Negativity in Christian Mysticism*, 262.

<sup>13</sup> Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi -Çağdaş Bir Yaklaşım-* (Ankara: Fecr Yay., 2004), 78.

<sup>14</sup> Meister Eckhart'ın dinî tecrübeye dair görüşleri için bkz. Kutsi Kahveci, *Bir Mistik Düşünür Meister Eckhart* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay., 2014).

<sup>15</sup> Kuno Francke, "Mediaeval German Mysticism", *Harvard Theological Review* 5/1 (1912), 110.

ve bizim kavrayışımızın ötesinde bir sır olarak kalmaya devam eder.<sup>16</sup>

İşte, Nicholas of Cusa, Pseudo Dionysius'un başlatarak Meister Eckhart'ın devam ettirdiği mistik geleneğin erken Rönesans döneminin temsilcileri arasında önemli bir isim olarak kabul edilmektedir.<sup>17</sup> Cusa, zihin temelli bütün kavramsal ayrımları mistik bir sezgisel birlik içerisinde eritmeyi amaçlamış ve bu şekilde mükemmel bir kavrayışa ulaşmayı değil, onu aşmayı ideal edinmiştir.<sup>18</sup> Bu çalışmada, Cusa'nın dinî tecrübe konusundaki görüşlerini birbiriyle ilişkili iki perspektifle ele almaya çalışacağız. Öncelikle onun konuyla ilgili görüşlerini deskriptif bir yaklaşımla ortaya koymayı ve böylece eklemlediği felsefi geleneğe dil ve içerik açısından yapmış olduğu katkıya dair bir değerlendirme yapma imkânını ortaya çıkarmayı umuyoruz. Bununla birlikte, başta İslam tasavvuf geleneği olmak üzere farklı dini çevrelerde geliştirilmiş bulunan mistik nitelikteki ekollerin dinî tecrübeye dair görüşleri arasında ortak bir takım değerlendirmelerin imkânına dair bazı ipuçlarını ortaya çıkarmayı amaçlıyoruz. Şüphesiz bu bağlamda ortaya çıkması beklenen sonuçların incelenmesi ayrı bir araştırma konusudur.

#### A. Felsefi Arka Plan

Erken Rönesans döneminin önemli filozoflarından birisi olan Nicholas of Cusa, gerek Papalık bünyesinde edindiği mesleki kariyeri ve kardinallik başta olmak üzere aldığı önemli görevler gerekse yapmış olduğu akademik çalışmalar ile Hıristiyan Batı düşüncesinde belirgin bir etki yaratmıştır.<sup>19</sup> Nitekim matematiksel ve mistik sezgiden hareket eden öğretisi, eklemlemiş olduğu geleneğin önemli kavşak noktalarından birisi olarak ele alınabilir. Kanaatimizce Hıristiyan teolojisine dair geliştirilmiş önemli bir felsefe örneği olan Cusa felsefesinin en dikkat çekici tarafını, bu felsefeyle uyumlu bir şekilde oluşturduğu dinî tecrübe görüşü oluşturmaktadır. Cusa'nın bu konudaki görüşlerini incelemeye geçmeden önce bundan sonraki değerlendirmelerimize temel teşkil etmek üzere gerek hayatında gerekse genel itibarıyla felsefi öğretilerinde dinî tecrübe konusunda öne çıkan bazı

<sup>16</sup> Thaddee Matura, *Francis of Assisi the Message in His Writings*, çev. Paul Barrett (New York: Franciscan Institute Pub., 2004).

<sup>17</sup> Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 215.

<sup>18</sup> Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Washington: The Catholic University of America Press, 2019), 537.

<sup>19</sup> Bu konudaki farklı görüşler için bkz. Dermot Moran, "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins (Cambridge University Press, 2007), 173-192.

hususlardan bahsedilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

1401 yılında şu anda Almanya sınırları içerisinde bulunan Kues'de doğan Cusa, ilk eğitimini pietist ve mistik temaların etkin olarak kullanıldığı "Brethren of the Common Life" adlı dini bir cemaatte almıştır. Daha sonra Skolastik bilim ve teolojinin ilkelerini öğrenmeye başladığı Heidelberg Üniversitesine gitmiş, orada o yıllarda etkin olan "Via Moderna" (Yeni Yol) akımını yakından takip etmiş ve zihin dünyasını etkileyen düşünce ve öğretilerle ilk olarak burada karşılaşmıştır. E. Cassirer, Cusa mistisizminin kökeninde, eğitim hayatına başladığı yıllarda etkisi altına girdiği Deventer'deki Fratres Vitae Communis topluluğunun görüşlerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre, burada Cusa ilk defa Alman mistisizminin spekülâtif derinliği ile ahlâki ve dini kuvvetine şahit olmuş ve onun etkisi altında kalmıştır. Cusa, bu topluluğun sahip olduğu mistik temelli düşüncelerin önemli kaynaklarından birisi olan M. Echart'ın Hıristiyan inanç yapısıyla insan ruhunun bağımsız içeriğini birlikte yeniden ele almaya çalıştığı fikirlerini burada fark etmiştir.<sup>20</sup> 1417 yılında kaydolduğu Padua Üniversitesi'nde Skolastik kültürün sınırlayıcı bakış açısından hümanizm temelli daha özgürlükçü bir düşünce ortamına geçişin imkânlarını araştırmıştır. Cusa'nın hayatında 1437-38 kışında Basel Konsili'nce görevlendirilen delegasyonun bir üyesi olarak Yunan ve Roma kiliselerini yeniden bir araya getirme görevi ile gerçekleştirdiği İstanbul ziyareti önemli bir yer işgal etmektedir.<sup>21</sup> Gerek İstanbul'da kaldığı süre içerisinde gerekse dönüş yolculuğunda görüştüğü kişiler, karşılaştığı farklı kültürel ve dini ortamlar, onun zihin dünyasında derin bir etki bırakmış ve bu etkinin oluşturduğu ilhamla felsefesinin temellerini attığı en önemli eseri olan *De Docta Ignorantia*'yı yazmıştır. Yapmış olduğu bu ziyaret sonrasında Tanrı'dan kendisine verilen bir lütuf olarak gördüğü bir tecrübe ile daha önce yıllarca içinde debelendiği meselelerde kutsal bir aydınlanma yaşadığını ifade eden Cusa, bu aydınlanma ile kavranılamaz olanı anlama ve dile getirilemez olan hakkında konuşma konusunda bir tür idraki bilince ulaştığını belirtmiştir.<sup>22</sup>

Cusa, mistisizminin köklerinin uzandığı Fransiskenliğin etkisiyle, varlığı anlamada faydasız gördüğü Aristocu Skolastik Mantığın etkisi

<sup>20</sup> Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, çev. Emre Can Ercan (Bursa: Verka Yay., 2018), 52.

<sup>21</sup> *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP), <https://plato.stanford.edu/entries/cusanus/>, (13 Aralık 2021).

<sup>22</sup> H. Lawrence Bond, "Introduction", *Selected Spiritual Writings* içinde (New Jersey: Paulist Press, 1997), 19.

altındaki Orta Çağ mistisizminden uzaklaşarak, yeniden doğa ile ruh arasında bir uyum gören, varoluşun tamamına bu pencereden nüfuz etmek isteyen bir çaba ortaya koymuştur.<sup>23</sup> Felsefi temellerini Paton'un *Parmenides* diyalogu, Proculus'un *Platon'un Teolojisi*, Aristoteles'in *Metafiziki* ve Dionysius'un eserlerinden alan bu öğretilerde<sup>24</sup> formel kıyasa dayalı bir mantık yerine entelektüel nitelikteki bir sezgiye dayalı matematiksel bir yöntem kullanmıştır. Cusa mistisizmi, bu anlamda duygu ile bilgiyi kendinde bir araya getiren ya da duyguya kognitif bir içerik sağlamaya çalışan bir yapı olarak ortaya çıkmıştır, denilebilir. Ancak belirtmek gerekir ki bu bilgi, bildiğimiz anlamda tasdiki bir bilgi değil, aslında bir bilinç halidir. Belirsizliğin yerini bu bilinçle sağlanmış kesinliğin aldığı bu teolojik yapı içerisinde, Tanrı'ya yönelik varoluşsal bir yönelim belirgin olarak öne çıkmaktadır. Felsefi temellerini "Cehaletin Tahsili" adını verdiği öğretilerine<sup>25</sup> dayandıran Cusa, tümel-tikel, aynı-gayrı gibi kavramları, zıtların uyumu fikrini hedefleyen diyalektik bir metotla ele almış, bu diyalektiği bir yandan Platon felsefesinden edindiği birikimle içeriklendirirken diğer yandan derin bir tecrübî yaşantıya dayanan paradoksal bir dille kelimelere dökmeye çalışmıştır.

Cusa'nın felsefi görüşlerinin, Ortaçağ Skolastik düşüncesini inşa eden Thomas Aquinas, John Duns Scotus ve William of Ockham gibi filozoflardan oldukça farklı bir yaklaşım içerdiği söylenebilir. Bu filozofların istidlâlî akıl yürütme temelinde ortaya koydukları yaklaşımlara karşın Cusa, ontolojisini nazari temelde kurgulamıştır.<sup>26</sup> Ontolojisinde geometriyi etkili bir şekilde kullanmak suretiyle varlık görüşünün merkezine sezgisel buluşu oldukça yetkin bir şekilde yerleştiren Cusa, buradan hareketle insanın sadece çıkarımsal aklın verileriyle varlıkla irtibat kurmadığı mistik karakterli bir görüş benimsemiş ve böylece paradoksal mahiyette bir dil ve söylem inşa etmiştir. Cusa felsefesinin dayandığı temel kavramlar; mutlak, sonsuz, dile getirilemezlik, bilinmezlik, uyum, acziyet, çoğulculuk, tecrübe, idrak, evrensellik, hoşgörü vb.'dir. Cusa, bu kavramları kullanarak felsefesinin

<sup>23</sup> Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 75.

<sup>24</sup> Nicholas of Cusa, *De Li Non Aliud, Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1987), 1108.

<sup>25</sup> Özetle ifade edecek olursak, Cusa düşüncesinde "Cehaletin Tahsili" (De Docta Ignorantia), Tanrı hakkında sahip olabileceğimiz yegâne bilginin, onun tasdiki anlamda bilinemeyecek olması şeklindeki görüşüdür. Bu görüş, fideistik bir yönelimden farklı olarak, yöntemli bir zihinsel bir çabanın rehberlik ettiği mistik bir arınma ile ulaşılabilecek bir idrak seviyesinin mümkün kılabileceği bir bilinç hali olarak tanımlanabilir.

<sup>26</sup> Jasper Hopkins, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), 7.

duvarlarını mistik teolojinin oldukça geniş perspektifli bir Tanrı tecrübesi ile örmeye çalışmıştır.<sup>27</sup>

Cusa'nın ortaya koymuş olduğu bu çabayı felsefi açıdan istenen sonucu elde etme konusunda yetersiz gören J. Hopkins, özellikle *De Docta Ignorantia'da* kullanılmış olan akıl yürütme biçimini anlaşılabilirlikten uzak olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Cusa'nın görüşlerinin ve bu görüşleri açıklarken istihdam ettiği dilin oldukça karmaşık ve paradoksal bir nitelik arz ettiği açıktır. Ancak bu durumu, onun görüşlerinin ve söyleminin yetersizliği ile açıklamak, kanaatimizce kolaycı bir yaklaşım olacaktır. Nitekim farklı dinî geleneklerde ortaya çıkan mistik nitelikteki bu yaklaşımların, ilerleyen süreçlerde o geleneğin ana kollarından birisi haline geldiği, onu geliştirdiği, zenginleştirdiği ve dil imkânlarını artırdığı, düşünce tarihi içerisinde defalarca yaşanmış bir durumdur.

Şimdi Cusa'nın dinî tecrübeye dair görüşlerini, felsefi düşüncesi içerisinde gerçekleşen farklı görünümleri itibariyle değerlendirmeye çalışacağız.

### **B. Tanrı-İnsan İlişkisi Açısından Dinî Tecrübe**

Cusa, dinî tecrübeyi öncelikle insani bir faaliyet olarak görmektedir. Bu açıdan mesele, insanın epistemik donanımı ile yakından ilgilidir. Çünkü insan, sahip olduğu yetilerle Mutlak Varlığa yönelik bir sezgi ya da kavrayış elde eder, ondan varlık bakımından pay alır ve bu iştirak süreci onda derin bir bilinç hâli ve tecrübe meydana getirir.

Cusa'nın insan anlayışı, düalistik bir nitelik arz eder. Ona göre, insanda hem kendi tabiatından kaynaklanan birlik ışığı hem de cismânî karanlığından kaynaklanan birlikten uzaklaşma imkânı bir arada bulunur.<sup>28</sup> Böylece insanlar bu yönlerden herhangi birisine eğilimlerince belirlenen niteliksel özelliklerine göre varlıkla epistemik düzeyde farklı türde ilişkiler kurarlar. Bunlardan en düşük seviyede gerçekleşeni, süreklilikten mahrum cismânî şeylerle kurulan ilişkidir. Daha sonra dingin cismânî şeylere yönelik zanni bilgiler, ondan sonra da bedeninin algısal güçlerinin etkinliği ile birlikte ruhla daha çok ilişkili bir varlık tasavvuru gelir. Nihayet yalnızca yüce ruhlarda cismânî düzeyden algısal düzeye oradan da ruhsal arınma yoluyla idrak ve saf idrak düzeyine doğru aşamalı olarak ilerleyen bir varlık görüşü

<sup>27</sup> Bond, "Introduction", 18.

<sup>28</sup> Birlik ve ötekilik kavramları, Cusa ontolojisinin diyalektik niteliğini belirleyen temel kavramlardan ikisidir. Bunlardan birlik, Tanrısal sonsuzluk ve basitliği ifade ederken, ötekilik ise Tanrı olmayan şeklinde nitelendirebileceğimiz, şeyler alanını belirtir.

gerçekleşir.<sup>29</sup> Cusa'ya göre, her ne kadar hakikate ulaştırma konusunda yetersiz olsalar da, duyular içerisinde görme, uzak objeleri algıya dönüştürebilme konusunda diğerlerine göre daha yetkindir. Daha sonra muhayyile; mekân, zaman, şekil, büyüklük vb. ile ilgili şartlı durumlardan bağımsız olarak ve duyulara görece bir üstünlükle faaliyetlerini ortaya koyar. Bununla birlikte o, duyularla sağlanandan kimi zaman daha az kimi zaman daha çok bir kavrayış sağlasa da, algısal objelerin türsel olarak ötesine geçemez. Akla gelince o, muhayyileyi aşar ve duyulardan bağımsız olarak varlık hakkında bir takım yargılarda bulunur. Bu açıdan akıl, her ne kadar muhayyile zemininde çalışsa da ondan daha az sınırlandırılmış olarak ilerler. İdrak ise sonlu varlıkları birliğin gücü içerisinde görür ve böylece bütünlüklü bir kavrayış gerçekleştirir. Cusa'ya göre, duyuların merkezinden en yüce idraki tabiata doğru sürekli olarak yükselen bu ayırıcı gücün bulunduğu bu Tanrısal faaliyet, her açıdan mükemmeldir. Onun faaliyeti sırasında kendisinde mündemiç birçok ruhsal yeti, sürekli ve aşamalı olarak cisimsel etkilerden arınarak basit olana doğru ilerler. Böylece varlığa muttali olma, kendisinde yer alan ayırıcı güç olarak idrakin Tanrısal yapısı içerisinde gerçekleşir.

İşte sahip olduğu bu epistemik yetkinlik hali sayesinde insan, bir taraftan Tanrı'ya diğer taraftan ise âleme benzerdir. Cusa, bu birleşmenin vasatı olarak insanı, nitelendirilmemiş Tanrı olarak tanımlar. Tanrı, mutlak varlık olarak âlemi şartsız bir şekilde kapsamakta oysa insan bir takım koşullarla kayıtlı olduğundan dolayı kapsayıcılığı da bu koşullarla sınırlı olmaktadır ve insan bu açıdan küçük âlem yani mikrokozmostur.<sup>30</sup> Diğer yandan varlığı kendinden meydana getirmek, Mutlak Birliğin varlık şartı olmasına karşın, insanın gücü, yalnızca kendi varlık dairesinde etkindir. Mutlak Birlik, sonsuzluk olduğundan onun var kılma gayesi de bizzat kendisidir. Çünkü onda her şey mevcuttur. İnsan ise kendinden ötesini epistemik açıdan inşa edemez. İnsan bu açıdan kendi düzenini yaratma, yönetme ve korumada şartlı bir varlığı temsil eder.<sup>31</sup> Böylece kendi gücü yoluyla yüksek bir algısal ve tahayyüle dayalı bir etkinlik içerisinde, objelerin suretlerini yaratabilir ve onların hepsini kendi hafızasında birleştirir. Aynı şekilde idraki şeyler alanında, idraki yaratma, düzenleme ve koruma faaliyetlerinde bulunur. Cusa'ya göre, insan bütün bu açılardan her şeyin ebedi bir sükûn içerisinde bulunduğu Tanrı'ya benzemektedir.

<sup>29</sup> Nicholas of Cusa, *De Coniecturis*, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000), 235.

<sup>30</sup> Cusa, *De Coniecturis*, 236.

<sup>31</sup> Cusa, *De Coniecturis*, 237.

Görüldüğü üzere, Cusa, içinde yaşadığı döneme ruhunu veren hümanistik görüşe felsefi ve teolojik temel sağlayacak bir insan anlayışına sahiptir ve bu yönüyle Skolastik görüşten radikal bir şekilde ayrılmaktadır. Onun dinî tecrübe anlayışı, Tanrı ile insan arasında gerçekleşen diyalojik bir ilişki olarak belirlenmekte ve bu ilişkide insanın kendisini Tanrı'da tecrübe etmesi, Tanrı'nın ise insanda kendini tecrübe etmesi bir bütünlük içerisinde görülmektedir. Dolayısıyla insan açısından bu tecrübe, kendi bilişsel sınırlarını zorlayarak, zihinsel görüşünün yetkinlik alanını bizatihi kendini keşfetmesini sağlayabilecek bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Cusa, bu yaklaşımını Ressam Roger van der Weyden tarafından yapılan bir portre üzerinden bir örnekle açıklamaktadır. Ona göre, bu tabloda resmedilmiş olan ikonun gözleri, sanki bütün çevreyi gözlemliyor gibi görünmektedir. Cusa, bu portreye farklı yönlerden ve eşit uzaklıkta bakan kimselerin aynı anda benzer bir tecrübe yaşayacağını ifade etmektedir. Bu tecrübe aynı zamanda ona katılanları hayrete düşürecek cinstendir. Çünkü burada olan şey, ikonun, kendisine bakana, ikonun kendisine baktığı izlenimi vermesi şeklinde gerçekleşmektedir. Hatta portrenin bir tarafından diğer tarafına doğru yürüyen birisi, bu yürüyüş esnasında dahi resimdeki ikonun gözleriyle kendisini adeta takip ettiği hissine kapılmaktadır. Ona göre, bu tecrübenin gerçekliğini sorgulamak adına, birbirine doğru ilerleyen iki kişinin tecrübelerini aktarması istenirse benzer anlatımlarla karşılaşılacağı görülecektir.<sup>32</sup> Bu örnekten hareketle Cusa, hem Tanrı'nın kuşatıcı bakışını onun mükemmelliğini vurgulayacak şekilde açıklamış olmakta hem de ona yönelen ruhlara hiçbir şekilde kayıtsız kalmayacağını anlatmaya çalışmaktadır. Bu açıdan Cusa'nın yaklaşımı diyalektik bir anlatımla gerek Tanrı'nın varlık tecrübesi gerekse insanların Tanrı tecrübesi şeklinde karşılıklı iki tecrübenin bir arada incelenmesi şeklinde ele alınmıştır. Dolayısıyla o, bedensel gözün gerçekleştirdiği bu farazi görme tecrübesinin bir benzerini gerçekleştiren zihinsel görünümün, bedensel bütün kısıtlılıklardan azade olarak sağlanabileceğini düşünmektedir. İdrakin mutlak bakışla tasavvur edeceği şey her ne kadar insani tecrübenin en üst sınırlarını ortaya koyuyorsa da, kendisiyle hiçbir şekilde kıyaslanamaz olan Tanrısal bakış asla kuşatılamayacak olan gerçek bir görüşle her şeyi kuşatacak bir mükemmelliktedir.<sup>33</sup> Bu örnekten hareketle Cusa'nın Tanrı tecrübesine dair varmaya çalıştığı temel sonuç, her bir bireyin tekil tecrübesini doğrudan doğruya Tanrı'yla paylaştığı yüz yüze bir ilişki olduğudur. Bu tecrübi durumu

<sup>32</sup> Nicholas of Cusa, *De Visione Dei*, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* içinde, çev. H. Lawrence Bond (Mahwah : Paulist Press, 1997), 236.

<sup>33</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 237.



“zihinsel bir görü” olarak nitelendiren Cusa, böylece bütüncül bir varlık idrakine ulaşmayı ve ulaştığı bu noktanın aslında Tanrı'nın tecrübesinin yanında Tanrı'nın kendini tecrübe ettiğine dair bir bilinç düzeyinin gerçekleşmesi olduğu düşüncesindedir.

Cusa'ya göre, teolojik meseleler zihin gözüyle, kelimelerle ifade edilmekten daha iyi bir şekilde görülebilirler. Bu iddiasını geometriden elde ettiği bir bakış açısıyla temellendiren Cusa, geometride şekillerin cisimsel özellikleriyle değil onları bizatihi kendileri kılan özellikleri itibarıyla söz konusu edildiğini belirtir. Dolayısıyla geometride etkin olan, duysal görüden ziyade zihinsel görüdür. Üstelik zihinsel görünümün mükemmelliği, cisimsellikten bağımsız olma derecesinin artmasıyla doğru orantılıdır.<sup>34</sup> Oysa bir geometrik şekil, hiçbir cisimde var olmayacak bir doğrulukla, bütün değişkenliklerden bağımsız olarak zihinde var olur. Bunun nedeni zihnin geometrik şekli kendinde izlemesi ve algısal özelliklerden azade olarak temaşa etmesidir. Bu temaşa, şeklin kendine ait formunun keşfini mümkün kılar. Onları bir başkası olarak değil, kendinde izleyerek onların hakikatine erişir.<sup>35</sup> İşte Tanrı, hakikat arayışından beslenen akı, onu görmesi için ışıkla birlikte var kılmıştır. Zihnin hakikate dair ilgisinin temelinde, onun ne olduğunu kavrama değil, kendisini hakikate yönelterek onu seyretme vardır. Dolayısıyla da örneğin görme hadisesi, gözün, her şeyi görünür kılan güneşin parlaklığına dikilmesiyle gerçekleşmez. Çünkü ışıkla gerçekleşen şey, bir fiil olmakla birlikte hiçbir şekilde ışığın mahiyetine dair bir bilgi içermez. Aynı şekilde zihindeki hakikat de, zihnin hakikat vasıtasıyla görülebilir hale geleni seyrettiği görünmez bir ayna olarak düşünülebilir. İşte bu halde zihinsel temaşa, en büyük mutluluğa neden olur. Asla tüketilemeyen ve sürekli tekrar eden bu durum, varlığın mahiyetine yönelik bir görü elde edilmesini sağlar. Artık salt bir spekülasyonu aşan bu halde, zihin kuvveden fiile doğru gerçekleşen bir hareketle, bir tür alevlenme yaşayarak varlığa muttali olur.<sup>36</sup>

Dolayısıyla Mutlak Akı görmenin yolunun, zihinsel olarak onu tatmaktan geçtiği fikri bu şekilde açıklanmış olmaktadır. Bu tatma tecrübesi aslında bütün lezzetlerin kaynağına ulaşma anlamına gelmektedir. Çünkü o, hem varlığın hem yaşamın hem de idrakin lezzet kaynağıdır. İkon örneğine dönecek olursak, bu tecrübeyi yaşamak için aslında kendisine bakanlardan

<sup>34</sup> Nicholas of Cusa, *De Theologicis Complementis, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 747.

<sup>35</sup> Cusa, *De Theologicis Complementis*, 748.

<sup>36</sup> Cusa, *De Theologicis Complementis*, 749.

bakışını asla kaçırmayana bakmak yeterlidir.<sup>37</sup> Nitekim Tanrı tecrübesi sırasında birey bizatihi kendisini bir sembol gibi bu tecrübenin bir aracısı olarak görmektedir.<sup>38</sup> Bu ortak tecrübeye her ne kadar faaliyete neden olan fiil aynı imiş gibi görünse de, bu fiili Tanrı'nın gerçekleştirilmesi ile insanın gerçekleştirilmesi arasında bir mahiyet farkı değilse bile bir derece farkı vardır. Mahiyet farkının olmama nedeni, insanın Tanrısal tözden varlığını almış olması ve Tanrısal nitelikteki bu fiili gerçekleştirirken Tanrı'nın varlığından pay almak suretiyle bu imkâna kavuşmuş olmasıdır. Derece farkının nedeni ise, insanın bu tecrübesini sağlayan görme faaliyetinin, şartlı, perspektifi olan ve Tanrısal görme tarafından kapsanmış bir faaliyet olmasıdır. Oysa Tanrı'nın tecrübesini sağlayan görme faaliyeti, mutlak ve sınırsızdır.<sup>39</sup> Cusa, Tanrı'ya ait mutlak rüyet ile insanlara ait kapsanmış rüyet arasındaki kıyaslamayı şöyle sürdürür: İnsanların bakışları fiziksel ve ruhsal eğilimlerinden kaynaklı durumlara tabidir. Bu görüsel çeşitliliklerin varlığı, onları kuşatan mutlak bir görüye bağlıdır. Cusa, bu ontolojik bağlılığı, bu görme hadisesinin varlığını ve farklı modalitelerini mümkün kılan bir ölçü ve misalin gerekliliği ile açıklar. Adeta mutlak görü, diğerlerinin varlığını bütün çeşitliliklerine rağmen devam ettirilmesi açısından onun garantörü olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, mutlağın görüsel tecrübesi, her ne kadar insani bakış açısından öyle görünüyorsa da, idraki yetkinlik seviyesinden bakıldığında bir 'öteki'nin tecrübesi olarak deneyimlenmez.<sup>40</sup>

Netice itibariyle, insan için Tanrı'yı görmek demek, haddi zatında, Cusa'nın tabiriyle ifade edecek olursak, "Tanrı'nın kendisini görmesine şahitlik etmek demektir." Bu tecrübe anlayışında ilginç olan, insanın bu tecrübenin meydana gelmesindeki etkisinin göz ardı edilmediği, Tanrı'nın görme faaliyetinde, tecrübe etme yetkinliğine sahip olan bir süje olarak, Tanrısal tecrübeye iştirak eden, ona salt ayna olmanın ötesinde sahip olduğu irade ile bu tecrübeye bizzat katılan bir mahiyet arz ettiğidir. Diğer bir tabirle insanda bu görme tecrübesinin oluşması için, bu tecrübeye imkân tanıyan potansiyeli ortaya çıkaracak bir iradî katılım gerekmekte, bu da onu tetikleyecek olan Tanrısal lütfâ ihtiyâç duymaktadır.<sup>41</sup> Nitekim bu tecrübenin biricikliği, gerek objesinin aşkınlığı ve nihailiği gerekse de insan zihninin içerisinde birçok imkân barındırmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar

<sup>37</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 241.

<sup>38</sup> Bond, "Introduction", 47.

<sup>39</sup> Donald F. Duclow, "Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa", *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 119.

<sup>40</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 238.

<sup>41</sup> Duclow, "Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa", 120.

farklı kavram ve anlatımlarla dile yansımış, kendini farklı şekillerde tezahür ettirmiş olsa da, bu tecrübenin nevi şahsına münhasır yapısı, onu bu biricikliği içinde muhafaza etmektedir.

Bu noktada karşımıza şöyle bir problem çıkmaktadır: Cusa teolojisinin temelinde yer alan, Tanrı'nın bilinemez ve hakkında konuşulamaz olduğu şeklindeki görüş, Tanrı tecrübesi bağlamında nasıl anlaşılabilir? İkon örneği her ne kadar belli konuların anlaşılmasında kullanışlı görünüyorsa da, bütün yüzlerin aslı ve en mükemmeli olan Tanrı'nın yüzünün aynı şekilde tasavvur edilemez olmasından dolayı bu konuda eksik görünmektedir. Bunun için belli bir şekli olan bütün yüzlerin formunu aşarak onların ötesine geçmek, renk, biçim vb. açılardan olmuş ve olabilecek bütün ihtimalleri aynı anda tasavvur etmek gerekir. Oysa insan bu yetkinlikte olmadığı gibi, algısal düzeyde kaldıkça ondan daha da uzaklaşmaktadır. Cusa açısından, tasavvur ve tefekkür imkânlarını aşan Tanrısal güzellik aslında güzelliğin bizatihi kendisidir. Dolayısıyla tikelleri nitelenmek üzere kullanılan güzel sıfatı, aslında mutlak güzelliğin vergisidir. Mutlak güzellik ise ancak müphemlik, muğlaklık, esrarlılık, gizemlilik ve tanımlanamazlıkla açıklanabilecek türden bir zihinsel algı ile açığa çıkarılabilir. Belirtmek gerekir ki, buradaki açığa çıkma ifadesi, tikellere has bir ortaya çıkışı değil, güneş-göz ilişkisinde olduğu şekliyle kullanılmıştır. Şöyle ki, güneşin ışığı, ondan pay alan renk, eşya vb. şeylerde görünürken onun kaynağını arayan göz, bu yansımanın ardını görmeye çalışır. Ancak asıl kaynağa bakmaya çalışıldığında hiçbir şey göremez olur. Şüphesiz bu durumda her ne kadar tecrübe edilen şey, görmek üzere araştırılan şey değilse de, bu tecrübenin mahiyetçe bir hiçlik ve anlamsızlığa yol açmadığı belirtilmelidir. İşte böylece ortaya çıkan bilinçlilik hali, bulutun ardındaki güneşi kendi gizemi ve belirsizliği içerisinde tecrübe etmesi anlamına gelmektedir.<sup>42</sup> Dolayısıyla Cusa'nın bu postülasyonu, "Tanrı'nın bilinmezliği'nden ziyade 'insanın Tanrı'yı bilemezliği' şeklinde anlaşılmalıdır. Bunun anlamı, insanın her şeyden önce gerek ontolojik gerekse de epistemolojik açıdan kendini güvence altında hissedebileceği bir bağlama yerleştirilerek yeti sahasının belirlenmesi ve buradan hareketle de mutlak ve sonsuz olana dair bir görü elde etmesinin sağlanmasıdır. Yani kısaca Tanrısal algı süreci, aslında insanın kendini Tanrı'da algılaması ile başlamaktadır. Cusa bunu, aynada aksini gören bir gözün aslında gördüğü şeyin gerçek olmadığını bilmesine rağmen ondan hareketle onu aşan bir arayışa girmesine benzetir.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 245.

<sup>43</sup> Bond, "Introduction", 47.

Böylece Cusa felsefesinde Tanrı tecrübesi, bu felsefenin temelini teşkil eden diyalektik metotla açıklanır. Daha açık bir anlatımla, bu tecrübeyi paylaşan taraflar olan Tanrı ile insan, kendi perspektifleri ve bu tecrübeye katılım konusunda sahip oldukları yetkinliğe göre tecrübe ettikleri şeye yönelik bir rüyet imkânına kavuşurlar. Bu açıdan, Cusa'nın ortaya koyduğu yaklaşımın temelde perspektivist olduğu söylenebilir. Ancak burada yine belirtmek gerekir ki, dile getirilen bu rüyet tecrübesi, bedensel gözle değil, idrakî ve zihinsel gözle gerçekleştirilen bir faaliyete denk düşer. D. Duclow'un ifade ettiği gibi, Cusa'nın dinî tecrübe anlayışı, varlığı parçalayarak ayıran akla değil, birleştirerek uyumlu hale getiren idrake dayanmaktadır. Zira ona göre idrak, zihnin en üstün gücüdür. Akıl, zıtlıklardan bağımsızlaştıkça, onları bir bütünlük içerisinde görür. Geometriden hareketle ifade edecek olursak, akıl bir daireyi merkezi ve çevresini ayırıştırarak tanımlarken idrak onu merkezinde kapsanmış olarak görür. Aklın temel ilkesi olan çelişmezlik, onun çalışma mantığını ortaya koyarken, idrakin çalışma mantığı, iki zıttın aynı anda bir arada pekâlâ uyumlu bir şekilde bulunabileceğini kabul eder. Ancak bu şekilde bakışımızı zıtlardan kurtararak Mutlak Uyum İlkesi olan Tanrısal sonsuzluğa yöneltebiliriz.<sup>44</sup>

Burada gerçekleşen şey, artık bir vecd hali olarak ortaya çıkar. Cusa, ikonun karşısında dururken ve daha sonra da farklı yönlerde doğru hareket ederken yaşanan tecrübenin kelimelere şöyle döküldüğünü ifade eder: "Rabbim, senin rüyetin karşısında bazı duyusal tecrübelerle senin kudretini temaşa ediyorum." Bu vecd içerisinde mevcudatın varlığını borçlu olduğu bu bakış, bakan ile kendisine bakılan arasındaki ontolojik farkı ortadan kaldırır ve arada yalnızca bir aşk tecrübesi kalır.<sup>45</sup> "Bu yetkinliğe ulaşmaya dek benden yüz çevirme" ifadesi ise, bu farkındalığa beni mazhar kıl, diye anlaşılmalıdır. Cusa, yine de bunun bir garantisinin bulunmadığını ancak ihtimalin istemekle de yakından ilgili olduğunu belirtir. Bu durum aynı zamanda insanın onu yaşama konusunda özgür bir tercihinin sonunda yaşanır. Dolayısıyla Tanrı'nın kendini rahmet, adalet, iyilik olarak tezahür ettirmesi karşısında insan, kendi imkân ve kabiliyeti ölçüsünde ona muhatap olur ya da onu kabul eder. İşte bu kabul, Cusa'nın tabiriyle "zihin gözü" nün açılması şeklinde ortaya çıkar. Bu hâlin neden olduğu aşk ile tutuşan ruh, Tanrı'ya her defasında daha büyük bir yönelimle bağlanır. İdraki seyrin ruhsal yükselişe neden olduğu bu noktada, artık yepyeni bir yaşam

<sup>44</sup> Duclow, "Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa", 117.

<sup>45</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 239.

kaynağına ve bir tür ölümsüzlüğe vasıl olma söz konusu olur. Cusa'ya göre, düşünülebilecek hiçbir şey, yaşanan bu halin neden olduğu lezzet ve mutluluğa ulaşamaz. Çünkü o, bütün akli istekleri aşan ve varlığın kaynağı olan Mutlak Maksimumdur.<sup>46</sup>

### C. Mistik Teoloji Açısından Dinî Tecrübe

Dinî tecrübeyi sadece inanç düzeyinde gerçekleşen bir durum olarak görmenin ötesinde felsefî ve teolojik görüşlerine temel sağlayacak bir şekilde kullanan Cusa, ortaya koymuş olduğu öğretiyi, Dionysius'tan mülhem, "Mistik Teoloji" olarak adlandırmaktadır. Bu tecrübenin oluşması için ilk şart, Tanrı'nın kendini açmasıdır. Cusa'ya göre, lütfu bu şekilde mazhar olmak, Tanrı'yı görmekten farklı değildir.<sup>47</sup>

Daha önce geçtiği gibi, felsefesini "Cehaletin Tahsili" öğretilerine dayandıran Cusa, bu öğretiyi dinî tecrübe bağlamında şöyle açıklar: "Bu teori, zihin gözüyle ve dolayısıyla da idrakî kavrayışla ilgilidir. Buna göre zihin gözüyle görmek isteyenler, mantıksal akıl yürütmeden uzaklaşmalıdır. Nitekim onun gücü, aslında bizatihi 'görme'nin kendisinden gelir."<sup>48</sup> Cusa, bununla birlikte kendisine yöneltilen, "sen, görmeden elde ettiğin kanıtın kesinliğine inanırken rasyonel akıl yürütme ve çıkarımlardan hiçbir şekilde faydalanmıyorsun" türünden ithamları kabul etmez. O, mantık ve felsefeye atfettiği önemi, av köpeği örneğiyle açıklar. Buna göre, nasıl ki her hayvan kendi istidadına göre, duyarlarını kullanırsa insan da mantığını istidadına ve ilgilendiği şeye göre doğru bir şekilde kullanabilir. Gazzali'ye atfen, "biz tabii olarak mantığa sahibiz, çünkü mantık, akıl yürütme gücüdür" cümlesiyle görüşünü pekiştiren Cusa, mantıksal düşünmenin araştırma ve çıkarımda bulunma konusunda vazgeçilmez olduğunu belirtir. Bununla birlikte akli çıkarım, kaynak ve amaç düşüncesiyle zorunlu olarak sınırlıdır. Dolayısıyla onda birbirine zıt olan şeyler çelişkili olarak görünür. Böylece aklın alanında tezatlar birbirinden ayrıktır. Oysa idrak alanında zıtlıklar çelişik değil bir arada uyum içerisinde zihinsel görü ile görünür. Nitekim Tanrı, tutarsız olarak nitelendirilen şeylerin ötesindedir. Ancak bunun anlaşılması, idrakin yüksek bir seviyeye varmasıyla mümkün olabilir. Görüldüğü üzere Cusa, çıkarımsal akla dayalı yöntemin mutlak geçersizliğini değil, Tanrısal bilgi anlamında yetersizliğini vurgulamaktadır.

<sup>46</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 240.

<sup>47</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 242.

<sup>48</sup> Nicholas of Cusa (ed.), *De Ignota Litteratura, Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1988), 469.

Bu noktada "Mistik Teoloji"nin Cusa'nın Tanrı-âlem ilişkisi konusundaki görüşleri açısından nasıl bir görünüm arz ettiği tartışılmaya değerdir. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi Tanrı'nın âlemi 'kapsaması' ve âlemde kendini ifşa etmesi anlamında 'açması' şeklinde diyalektik bir yaklaşımla açıklayan Cusa, bu anlamda dinî tecrübe görüşüne farklı bir perspektif daha ekler. Buna göre Tanrı, şeyleri kendinde kapsamış olan varlıktır. Adeta şeyler, Tanrı'da formel olarak bir araya gelmişlerdir. Diğer yandan onlar Tanrısal tezahür olarak şeylerde tek tek ortaya çıkarlar. İşte Cusa'ya göre Tanrı'yı tecrübe etmek demek, adeta bir tohumun ağaca dair bütün kodlara sahip olduğunun bilincine varmak gibi bir anlama gelir. Böylece duyusal gözle ağacı, dallarını ve yapraklarını görürken zihinsel gözle de (her ne kadar) bizatihi kendisine dair bir duyusal gözlem imkânı bulunmuyor da olsa, ağaca dair her şeyin kapsandığı ve adeta kendisinde dürüldüğü tohumu görme tecrübesi ortaya çıkar.<sup>49</sup> Cusa, bu şekilde Tanrı'nın kudretinin, ilminin ve sanatının tecrübe edileceğini söyler. İdrak gözü ile Tanrı'nın yüzüne bakıldığında, onun bütün sınırlılıklardan azade olduğu görünecektir. Onun ne niteliği ne de sayısı vardır. O, zamansal ve mekânsal varlık düzeyinin ötesinde mutlak bir formdur. Bütün yüzlerin aslı ve hakikati olan bu yüz, kendisinden büyüğü ya da küçüğü düşünülemezdir. Cusa bu durumu şöyle ifade eder:

"Yüzümü nereye çevirsem, senin yüzün bana çevrilmiş görünür ve senin yüzün sana bakan bütün yüzlere dönüktür. Her kim ki, aşkla sana baksa, senin yüzünü kendisine aşkla bakarken görür. Sana kızgınlıkla bakan seni kızgın olarak görür, neşeyle bakansa neşe içinde görür."<sup>50</sup>

Bu tecrübenin oluşturduğu bilinç, aklın sahip olduğu bütün kapasitesinin üstüne çıkarak, bir buluta girmenin, zıtların birlikteliğini fark etmenin ve böylece imkânsızlığın olduğu bu yerde hakikati aramanın kaçınılmazlığını ortaya çıkarır.<sup>51</sup> İmkânsızlığın zorunlukla bir araya geldiği bir vasatta beliren bu bilinç hali, her ne kadar son tahlilde epistemik anlamda bir sonuçsuzluk gibi görünüyorsa da, aynı zamanda bilinci kendine mecbur bırakan bir mahiyet arz eder.

Bu açıdan dinî tecrübenin tezahür alanlarından bir başkası olan Tanrısal fiillerle ilgili boyutu yine yukarıda ifade etmeye çalıştığımız çerçevede belirlenir. Bu anlamda Cusa'ya göre, Tanrı'nın fiilleri arasında bir farklılık yoktur ya da onlar birbiriyle özdeştir. Tanrı bu yönüyle varlığı külli

<sup>49</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 246.

<sup>50</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 243.

<sup>51</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 251.

olarak tecrübe ve dolayısıyla da idrak eder. Nitekim o, kendinde mutlak basitliktir. Bir önceki bölümde açıklamaya çalıştığımız ikon örneğine dönecek olursak, insanın Tanrı tecrübesi, aslında Tanrı'nın her şeyi ve her bir şeyi bir arada görme tecrübesidir. Böylece Tanrı her şeyi görürken her şey de kendinde bu tecrübeye ortaklık etmektedir. Aslında Tanrı'nın görmesi ile diğer fiilleri arasında bu anlamda bir farklılık bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun görmesi aynı zamanda konuşması ve yaratmasıdır. Yani ona atfedilen sıfat ve fiiller, bilindik kullanımın ötesinde bir birlik ve kapsayıcılık ifade eder. Cusa'ya göre, Tanrı'nın görme fiili, kendine yönelik farklı, yaratılanlara yönelikse farklı türde gerçekleşmez. Bilakis Tanrı, kendini görürken şeyleri de eş zamanlı olarak görür. Ancak bu görme faaliyeti, Tanrı'dan insana doğru, ona varlık verme şeklinde gerçekleştiği gibi, insanın bu tecrübeye ortak olması da ondan varlık açısından pay alması olarak görünür. Özetle ifade edecek olursak, yaratılanların varlığı, Tanrısal görü ile Tanrısal varlığa yönelik insani görünümün birbirine iştiraki ile mümkün olabilir. Öyle anlaşılıyor ki insan idrakinin erişebileceği bu nihai tecrübe, aslında Cusa'da varoluşsal bir bağlamda açıklanmaktadır. Bu diyalojik tecrübe ağında, Tanrı tecrübesi ile insan tecrübesi arasında bir öncelik-sonralıktan değil bir nedensellikten bahsedilebilir. İşte bu tecrübeyi idrak etmenin ancak Tanrısal bir lütufla gerçekleşebileceğini belirten Cusa, varlıktaki bu birlik şuurunu oluşturan bu tecrübenin insanı gerçek anlamda mutluluğa erdirebileceğini ifade eder.<sup>52</sup> Netice itibarıyla Tanrı'nın şeyler üzerinde gerçekleştirdiği fiiller, her ne kadar bizce farklı veçheleriyle ve farklı fiillermiş gibi görünse de, aslında bunlar Tanrı açısından biri diğerinden ayrılamayacak türden faaliyetlerdir.

Böylece Cusa'da, Tanrı'nın görmesinin, onun yaratması anlamına geldiği, açığa çıkmış olmaktadır. Bu şekilde Tanrı'nın her şeyde bulunduğu ve dolayısıyla da kendini tecrübe ettiği kabul edildiğinde, Tanrısal görünümün objesinin yine Tanrı'nın kendisi olduğu anlaşılacak ve böylece gören, görünen ve görme bir olmuş olacaktır. Peki, ama bu durumda Tanrı'nın kendi dışında bir yaratmadan bahsedilebilir mi? Bu soru aslında Cusa'nın Tanrı anlayışının merkezinde bulunan bir kavramsallaştırma ile yakından ilgilidir ve ondan bahsedilmeden bu meselenin anlaşılması mümkün görünmemektedir. Cusa'ya göre, Tanrı'nın kendisi Evvel, Bir ve Basit olduğundan, o aynı zamanda 'Ötekisi Olmayan'dır. Cusa, Tanrı'ya işaret eden en uygun tanımlamanın 'Ötekisi Olmayan' olduğunu ifade eder. Başka bir şeyde ya da kendinde son bulan bütün işaret etmeler, kesinlikle Evvel olana

<sup>52</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 253.

işaret etmez. Dolayısıyla Evvel olan, her şeye temel sağladığından, kendisi hem kendini hem de şeyleri tanımlar. Bunun anlamı, o olmaksızın hiçbir şeyin tanımlanamayacağıdır. Bu açıdan o, varlığın tanımı, temeli ve nedenidir.<sup>53</sup> Bundan dolayı 'Ötekisi Olmayan'a işaret etmeyen her işaret etme, Evvel'den başkasında sona erer. Cusa, ötekine yönelik gözlemlerimizi dil ve kelimelerin işareti yoluyla açığa vurmamızdan hareketle, bu faaliyetin en yetkin şeklinin 'Ötekisi Olmayan' kelimeleriyle mümkün olabileceğini söyler. Bu yüzden ona göre 'Ötekisi Olmayan', Tanrı'nın adı değil, ona en yetkin bir şekilde işaret eden bir yoldur ve sadece Tanrı'yı değil her şeyi tanımlamanın en uygun yoludur. Aslında bu yol, Tanrı'nın tanımlanamazlığına en yakın tasavvur imkânını sunar.<sup>54</sup> Şimdi bu bağlamda meseleye dönecek olursak, bizler gündelik tecrübemizden hareketle görmenin algımıza sunulan ışık olmaksızın gerçekleşemeyeceğini ve bu anlamda aslında onun görünen ışığın sınırlandırılması ve tanımlanması olduğunu biliriz. Yani ışık, görünen şeyin hem varlığının hem de bilgisinin nedeni ve kaynağı olarak başlangıcıdır. Bunun anlamı, onun hem varlığın hem de bilmenin başlangıcı olduğudur. Dolayısıyla 'Ötekisi Olmayan' ile işaret edilen Tanrı, hem gerçekliğin hem de onun bilgisinin başlangıcıdır ve ışığın yokluğu nasıl görmenin imkânını ortadan kaldırıyorsa, 'Ötekisi Olmayan'ın yokluğu da şeylerin varlık ve bilgi imkânını ortadan kaldırır. Burada görme fiilini gerçekleştirenin ışığın farkında olup olmaması bahsi değildir.

Cusa'ya göre aslında varlığın ve bilginin başlangıcı olan varlık, kendini önsel olarak insan zihnine bir şey olarak açar. Dolayısıyla onu tecrübe konusunda asıl sorun onu fark etmemedir.<sup>55</sup> Cusa, bu açıdan bir varlık soruşturmasında 'Ötekisi Olmayan' yoluyla işaret edilen varlığı merkeze almayan hiçbir bakış açısının anlamlı bir sonuç ortaya çıkaramayacağını savunur. Bu araştırmada onun bir araştırma objesi olma niteliğine uygun olamaması, durumu değiştirmez. Bu açıdan şüphesiz ötekinden hareketle böyle bir araştırmaya girişilecektir. Bu durum yukarıda anlatılanlardan hareketle bir çelişkiye neden olmaz. Çünkü zaten 'Ötekisi Olmayan', bir açıdan da ötekinin ta kendisidir. Bu noktada aslolan, bu bilinç ve bakış açısıyla varlığı seyredabilmektir. Kaldı ki, Cusa'ya göre, ışığı görmeye çalışmak beyhude bir çabadır. Aslında ışığı sınırlayan ve tanımlayan şey, bize onu, bilindik algısal görmeden farklı bir şekilde sunar.<sup>56</sup> Bu bilinç haline

<sup>53</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1110.

<sup>54</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1111.

<sup>55</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1112.

<sup>56</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1113.



ulaşamayan zihin, Yaratanla yaratılanın karşı karşıya bırakıldığı bir duvarın önünde kendini hissetmekte, bunu kabul etmenin sanki bir şeyin başka bir şeyden önce var olduğunu kabul etmek gibi olduğunu zannetmektedir. Ona göre, bu duvar ancak şöyle aşılabılır:

“Senin yaratman senin varlığındır. Yaratma ile yaratılmış olmanın ayniyeti senin varlığından şeylerin haberdar olmasından başka bir şey değildir. Öyle ki, sen her şeydeki her şeysin ve yine de onların hepsinden mükemmelsin. Şeyleri yoktan yaratmak demek, varlığa yokluk atfetmek demektir. Bundan dolayı isim vermek, yaratmak; bundan haberdar etmekse yaratılmaktır... Yaratan yaratıcıyı ya da yaratılan yaratıcıyı tasavvur etmeye çalıştığım sürece, henüz içeriye girememiş ve duvarın önünde kalakalmış olurum. Seni görmek demek, ne yaratan ne de yaratılan olarak değil, mutlak sonsuzluk içerisinde temaşa etmek demektir.”<sup>57</sup>

Bu şekilde, Tanrı’yı tecrübe etmeyi bir tür yetkinleşmeye dayalı olarak gören Cusa, bu tecrübenin gerçekleşmesindeki en büyük engeli zıtlıkların ötesine geçme konusundaki idrakî yetersizlik olarak değerlendirir. Bu duvarın aşılması hem Tanrısal rüyeti hem de bunun beraberinde en büyük lezzeti getirecektir.

Cusa’ya göre Tanrı’yı tecrübe etmek demek, dolayısıyla aklın normal şartlarda çelişki olarak gördüğü şeylerin Tanrısal sonsuzluk içerisinde pekâlâ uyumlu olabileceğini tecrübe etmektir. Bu bağlamda Tanrı’nın sonsuzluğunda karanlık aynı zamanda ışık; cehalet, bilgelik; imkânsızlık zorunluluk olur. İdrakin bu seviyeye ulaşması ile hiçbir çelişkiye düşmeksizin sonsuz son kavranmış olur. Aynı zamanda birlik ile ötekilik onda ötekisi olmayan birliğe dönüşür. Çünkü o, hem bir hem basit hem de sonsuz olandır.<sup>58</sup> Bu durumda Tanrı’yı tecrübe etmek demek, Tanrı’yı şeylerde ve şeyleri de Tanrı’da ontolojik bir birlik içerisinde görmek demektir. İdrakin bütün şartlılıkları aştığı bu seviyede, varlık bütün cezbediciliği ile ortaya çıkmakta, ebedilik algısı Tanrısal görü için bir temel sağlamaktadır.<sup>59</sup>

“Tanrım, ben seni zihinsel bir vecd halinde görüyorum. Nasıl ki, görüş, görme ile ya da kulak işitmeyle tatmin edilmezse, idrak de anlamayla mutmain olmaz. Bundan dolayı idraki tatmin eden ya da onun gayesi olan şey, idrakin anladığı şey değildir. İdrakin nihai anlamda anlamadığı şey de onu tatmin etmez. O yalnızca anlamamak suretiyle anlar. Dolayısıyla idrak

<sup>57</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 257.

<sup>58</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 259.

<sup>59</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 260.

ne bilmekle ne de külliye bigâne kalmakla mutmain olabilir. Bütün bunlardan farklı olarak onun asla tam olarak bilinemeyeceğini idrak ettiğinde, işte gerçek anlamda mutmain olmak, budur.”<sup>60</sup>

Cusa, Tanrı'nın kendini insanlara ebedî bir aşkla açtığını ifade eder. Bu aşkın sonucudur ki, insanlar ona mukabelede bulunacak yetkinliğe kavuşurlar. Yani ebedi olarak âşık olma, ebedi olarak âşık olunmayı, bu da bu ikisi arasındaki ebedi bir aşk ilişkisini gerekli kılar. İşte Tanrı'yı gerçek anlamda anlamının yolu, âşık-maşuk ve aşk bağı bir arada ele alabilmekten geçer. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken asıl husus, bunların varlığının bir çokluğu gerektirmediğidir. İşte Cusa bunların Tanrısal birlik içerisindeki tecrübesini kastettiğini belirtmektedir. Nitekim ona göre, bu gerçekleştirilmeden mutlak ve mükemmel aşktan söz edilemez. Daha açık bir anlatımla böyle bir aşkı saf ve mükemmel kılan, onun ötekini göz ardı ederek bire, birliğe ve basit olana yönelmesidir.<sup>61</sup> Ancak bu birlik, sayısal anlamda bir birlik değildir.<sup>62</sup> Bundan dolayı bu birliğin fikriyat açısından anlaşılması mümkün değildir. O, ancak nazariyat açısından seyredilmekle yani ontolojik temelli bir tecrübe faaliyeti ile anlaşılabilir. Fark ve ötekilik duygusunun ortadan kalktığı bu ontolojik düzlemde varlık, mutlak bir ittihad içerisinde ve birbiriyle uyumlu bir bütünlük içerisinde algılanır. Burada özellikle belirtmek gerekir ki, bu ittihadın ilk aşaması, Cusa'nın da belirttiği gibi, öncelikle bunların ontolojik bir ayniyet içerisinde olmadığını fark edilmesidir. İşte tecrübe edenle tecrübe edilenin birlikte iştirak ederek adeta inşa ettikleri bu idraki görüde temaşa edilen şey, Ebedi Aşk'ın kendisi değil, onun hazinesinin gizemi, gizliliği ve bundan dolayı da adlandırılmazlığıdır. Nitekim bu tecrübe sonucunda ortaya çıkan asıl keşf, aslında bunun anlaşılmasıdır ve bu keşfin insanın özünden kaynaklandığı özellikle vurgulanmalıdır. Bu anlamda insanın varlığa muttali olması yalnızca şartlı bir şekilde mümkün olabilir ki bu şart, Tanrısal bir lütufla ona iştirak etme iradesidir.<sup>63</sup> Cusa, bu tecrübenin yaşanması halini bir tür 'tatma' faaliyeti olarak nitelendirir.<sup>64</sup> Netice itibarıyla bu faaliyetin de başlıca özelliği, onun sonucunda ortaya çıkan kognitif içeriğin dile getirilememesidir.

Cusa, "Theos" kavramının etimolojisinden hareketle sabit ve hareketli kutsal rüyet paradoksunu da bu temelde açıklar. Buna göre Theos kelimesi, içerisinde hem "theoro" yani bakmak, seyretmek hem de "theo" yani koşmak,

<sup>60</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 266.

<sup>61</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 267.

<sup>62</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 268.

<sup>63</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 269.

<sup>64</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 270.

hareket etmek anlamlarını barındırmaktadır. Bu iki anlamın birlikte ele alınması ise, hakikat yolcusunun her şeyi gören Theos'a ulaşabilmesi için görme yoluyla koşması gerektiği şeklinde bir anlamın ortaya çıkmasını sağlar. Ruh, aslı ve kaynağı olan Theos'a ulaşmak istediğinden, bunu onda olan bir özellikle gerçekleştirmeye çalışır ve derin bir tefekkürle ona bakan, yukarıdaki örnekten hareketle ifade edecek olursak, ikonun nüfuz edici bakışının biricik alıcısı olur.<sup>65</sup> Bu durum, görme aktivitesinin statik ve alışıldık faaliyetinin ötesinde, hareket ve nüfuz eden bir etkinlik ortaya koymasını gerektirmektedir. İşte görme, bu anlamda sonsuz bir faaliyet olarak, insanla Tanrı arasındaki bağlantı noktasını temsil etmektedir.<sup>66</sup> Aslında yine bu felsefede çokça vurgulanan iştirak fikri de, Tanrı'yla insan arasında gerçekleşen bu tecrübî birliktelikten hareketle daha anlamlı bir zemine oturmaktadır. Dolayısıyla sonsuzluktan gelen, ona muhatap olan ve varlığının anlamını onu arayışta bulan insan zihni, aynı zamanda onun tezahürü olarak ona iştirak eder. Bu yönüyle göz, duyuşsal bir organ olarak sonsuzu arayışta görülebilir olanlarla sınırlı, zihinsel görü ise hakikat temasında tatminsizdir.

#### **D. Mutlak Hakikatin Bilinemezliğini İdrak Olarak Dinî Tecrübe**

Önceki bölümde Cusa'da Tanrı tecrübesinin, Tanrı'nın âlemde gerçekleştirdiği iki yönlü bir faaliyetin (kapsama-ifşa olma) diyalektik birlikteliğinin sağlandığı bir idrakî bilinç ile mümkün olabileceği belirtilmişti. İdrakin bu seviyeye ulaşması, Tanrı'ya dair fikriyat zemininde tesis edilebilecek bir kavramsallaştırmanın ötesinde nazari bir görü ve bir keşf ile sağlanabilir. Böylece hem şeyler Tanrı'nın kuşatıcılığı altında bir birlik hem de Tanrı'nın onları ifşasıyla kendi tekillikleri itibarıyla ancak yine onunla irtibatı içerisinde görünür. Bir sürece yayılmış olarak gerçekleşen bir faaliyet izlenimi veren bu zihinsel dinamizm, aslında Tanrı'da eşzamanlı olarak gerçekleşir. Bu açıdan Tanrı'yı tecrübe etmek demek, şeylerde akan bu dinamizmi ve canlılığı görmek ve ona şahitlik etmek anlamına gelmektedir. İşte bu bölümde bu idraki yükselmenin mahiyetine dair bir inceleme gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

Cusa, imkân problemini ele aldığı *De Possesst*<sup>67</sup> adlı eserinde, imkânın varlığı düşüncesinin, bütün duyuların, aklın ve idrakin ötesinde mistik bir görüyle elde edilebileceğini belirtmektedir. Bu tecrübî hâl, bütün bilişsel

<sup>65</sup>Arienne County, "Absolute Art: Nicholas of Cusa's *De Visione Dei*", *Religion and the Arts* 16/ (2012), 468.

<sup>66</sup> County, "Absolute Art: Nicholas of Cusa's *De Visione Dei*", 475.

<sup>67</sup> Kitabın adı olan *De Possesst*, "İmkân Vardır" (Possibility Exist) ifadesinin kısaltılmış halidir.

güçlerin nihai noktası ve bilinmeyen Tanrı'nın ifşasının başlangıcıdır. Bütüncül bir gerçeklik görüşünü merkeze alan bu bilme türü, varlığa yönelik çıkarımsal bilmeden farklı bir yol açma girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu noktaya ulaşan hakikat yolcusu, hakikat dışındaki her şeyi geride bırakarak kendi görünmezliğini koruyan Tanrı'ya ulaşma adına aslında daha büyük bir imkâna sahip olamayacağını fark eder. Böylece büyük bir arzu ile, Güneşin doğarak karanlığı yok etmesine şahitlik etmesi gibi, onun kendini kendisine açtığını fark eder. Cusa bunu, "Tanrı'nın, kendisine en derinden bir imanî arayışla yönelen kimselere, kendisini onların Yaratıcısı olarak açması" <sup>68</sup> şeklinde açıklar. Cusa'ya göre, Hakikate doğru yükselmek isteyen, kendi idraki de dâhil olmak üzere her şeyi geride bırakmalıdır. Çünkü Sonsuz Güç, sonlu olanla kavranamaz. Özellikle de Ebedi Varlığın nasıl olup da her şeyde olduğu ve ebediliğin bütünüyle şu anda nasıl mevcut bulunduğu gibi sorularla ilgili olarak, zıplama tahtası örneğini verir. Cusa, topacı çeviren kol ne kadar güçlü ise, topaç o kadar hızlı döner ve ne kadar hızlı dönerse dönüşünü algılamak o kadar güçleşir, diyerek güç ve hareketle duyuşsal algılama arasındaki ters orantıyı örnekendirir.<sup>69</sup> İşte Cusa, bu şekilde paradoksal bir durum olarak, idrakte ulaşılan bu idrakî yetersizlik tecrübesi ile ancak varlık olan ile varlık olmayanın üzerine bakışını yönelterek onları kuvveden fiile çeviren Evvelin seyrinin mümkün olduğunu ifade eder.<sup>70</sup>

Cusa, görmeyi bilmeye çeviren, onu berraklaştıran ve mükemmelleştiren bir ayırma gücünün olmaması durumunda, gözün göreceğini ancak bilmeyeceğini belirtir. Akıl, duyuşsal verileri kullanarak çıkarımlarda bulunur. Ancak zihin olmadığı sürece o da çıkarsadığı şeyleri bilemez.<sup>71</sup> Okuma faaliyeti üzerinden örneklendirecek olursak, duyuşsal olarak fark edilen harfler, aklın gücü sayesinde ayırma, birleştirme vb. işlemlere tabi tutularak bunlardan elde edilen verilere göre bir takım çıkarsamalar yapılır. Okuma, bu şekilde gerçekleşmiş olsa dahi henüz bilme gerçekleşmiş değildir. Cusa, okumada bu seviye ile bununla birlikte bilme ve anlama edimlerini gerçekleştirmeyi birbirinden ayırır. Bu ikinci seviyede, işe aklın daha karmaşık işlevleri ve dolayısıyla da zihin girmiştir. Burada artık hüküm vermeden bahsetmek gerekir. Cusa, canlı bir töz olarak nitelendirdiği zihnin sesini insanın kendi içerisinde hissettiğini ve bir yargıda bulunurken

<sup>68</sup> Nicholas of Cusa, *De Possess, A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1986), 921.

<sup>69</sup> Cusa, *De Possess*, 923.

<sup>70</sup> Cusa, *De Possess*, 928.

<sup>71</sup> Nicholas of Cusa, *Idiota De Mente, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 548.

onu tecrübe ettiğini ifade eder. İçimizde tecrübe ettiğimiz bütün manevi güçler içerisinde Sonsuz Töz'e ve Mutlak Form'a en çok benzeyen odur. Bu yönüyle onu bedene canlılık veren ruh diye adlandırılır. Aynı zamanda o, rasyonel, idrakî bir güç içerir. İnsanda bedenden önce gelen bir yeti olarak zihin, zamansal değildir ve adeta karanlıkta görmeye benzer. Görmenin göze önceliği, fiili varlık olması açısından değil tabiatı gereği olduğu gibi, zihnin de şeylere önceliği, onların aslını kendi içinde kavramsal olarak barındıran "tanrısal bir kaynak" olması yönüyledir ve o, Tanrı tarafından bedenlere yerleştirilmiştir.<sup>72</sup>

Cusa'ya göre, zihnin bu gücü elde etmesi, tezahürü olduğu Asıl olandan dolaydır ve Tanrı tüm tezahürlerin aslıdır. Dolayısıyla o, zihinde tezahür ettiğinde, içinde barındırdığı şeylerin asılları, zihinde obje ile mutabık kalır ve kuvve halindeki bilgi, zihin ortamında ve onun tarafından fiile dönüşerek yargıda bulunma faaliyeti gerçekleşir. Cusa bunu, çok büyük bir ustalıkla parlatılmış bir elmasın incelikle sivriltilmiş ucundan yansıyan ışık huzmelerinin şeylere yansımalarına benzetir. Onun ucuna bakarak şeylerin formları hakkında bir kanaate ulaşmak ve ondan yansıyan ışıkla şeylerin benzerliğinden hareketle aradaki benzerliği görerek elmasın etkisini fark edebilmek, zihnin idrak boyutuyla harekete geçirilmesi anlamına gelir.<sup>73</sup> Cusa, böylece ortaya çıkan yargıda bulunma faaliyetini zihnin eşyayı yaratması şeklinde anlar ve meseleyi şu örneklerle açıklar:

"Diyelim ki, karşısındakini yansıtan bir kaşık yapmak istedim. Bunun için benzerlerinden daha kaliteli bir odun parçası buldum. Birçok araç kullanarak ve uygun oranlarda onu yontarak istediğim nitelikte bir form elde ettim. Daha sonra da onun yüzeyini özenli bir şekilde parlatarak kaşığın formunu aynanın formuna benzettim. Böylece o kaşıkta birbirinden farklı türde birçok ayna (düz, çukur, tümsek) oluşmuş oldu... Burada aynanın formu, kaşığın formuna göre zamansal bir önceliğe sahip değildir. Bu form, kaşığın mevcut formuna onu mükemmelleştirmek için sonradan eklenmiş olsa da. Sonuç itibarıyla aynanın formu, içerisinde kaşığın formunu da barındırmaktadır. Üstelik kaşık olmak, aynanın özünde bulunmadığından aynanın formu kaşığın formundan bağımsızdır. Diğer yandan eğer bu işlem sırasında yapılan düzenlemeler, kaşığın formunu bozacak düzeye erişmiş olsaydı, o artık kaşık olmazdı. Buna rağmen aynanın formu varlığını sürdürecekti. Aynı şekilde Tanrı da tanrısal faaliyetler yoluyla uygun bir maddeden en mükemmel bir şekilde ortaya çıkan bir canlılığa neden olan birbiriyle uyumlu bir yapı var eder.

<sup>72</sup> Cusa, *Idiota De Mente*, 547.

<sup>73</sup> Cusa, *Idiota De Mente*, 549.

Bu uyuma yansıtıcı bir ayna olarak da zihni ekler. Böylece hem insan, varlığını kendi formunda devam ettirirken hem de ona sonradan eklenen zihin, kendini var edene ayine olur ve onu kendinde tezahür ettirir.”<sup>74</sup>

Cusa, idrakin hakikat arayışında bu seviyeye gelmesinde Tanrısal lütf kadar önemli olan bir diğer hususun, bireyden kaynaklanan istek, cehd ve devamlılığa imkân sağlayan pratik bir eğitim olduğunu belirtmiş ve bu meseleyi *De Beryllo*<sup>75</sup> adlı eserinde detaylı bir şekilde incelemiştir. Beryl sayesinde ulaşılabilecek ilk hakikat, Evvelin tek olduğu gerçeğinin idrakidir. İdrak, özümseme yoluyla çalışır. Özümseme kendine benzetme demektir. Bir şeyle karşılaşan zihin, onun bilişsel açıdan benzerini üreterek onu kendine benzetir. Bununla birlikte Cusa, bu sırada zihnin de objesine benzediğinden bahseder. Öyle anlaşılıyor ki o, buradaki durumu karşılıklı bir etkileşimin yaşandığı diyalojik bir süreç olarak düşünmektedir.<sup>76</sup> Zihnin buradaki faaliyetiyle salt izlenim kaynaklı pasif bir yansıtmanın ötesinde, objenin algısal formunun üretildiği bir inşa faaliyetinden bahsedilmektedir. Böylece maddi objelerin duyusal seviyede algısal benzerleri, muhayyile seviyesinde algısal objenin benzeri olan imge ve akli seviyede ise bunların bir araya gelmesiyle oluşan idraklerin inşası anlamına gelmektedir.<sup>77</sup> İşte Yaratıcı İdrak, her şeyi kendini tezahür ettirmek için varlığa getirmiş ve kendi azametini göstermek için kendini kendi fiillerinin nihai amacı haline getirmiş olduğundan, kendi gerçekliğini seyretme kapasitesi olan tözler yaratmıştır.<sup>78</sup> Cusa, bu şekilde Tanrı'nın keşfiyle nefsin bu idrakî derinliğe ulaşması hâlini, bir tür içsel rahatlama ya da gönül ferahlaması olarak değerlendirir. Nefsin, Tanrı'nın lütfuyla gıdalandığı bu tecrübî hâl aynı zamanda onun manevi canlılığını artıracak mahiyettedir. Cusa, bunu susuzluktan kavru lan birinin sonsuz yaşam pınarından kana kana su içmesi olarak nitelendirir. Nitekim

<sup>74</sup> Cusa, *Idiota De Mente*, 550.

<sup>75</sup> Kitap, adını parlak, beyaz ve pürüzsüz bir taş olan “beryl” taşından almaktadır. Taşın özelliği hem iç bükey (çukur) hem de dış bükey (tümsek) olmasıdır. Cusa, diyalektik metodunun temel kavramları olan kapsama ve ortaya çıkarmayı bu örnekten hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Bu taş, iç bükey olma vasfıyla kendisine gelen ışığı bir merkezde toplayarak kapsamakta (dürmekte), dış bükey olma vasfıyla ise dağıtarak yaymaktadır. Bu taşı kullanarak bakan birisinin normal şartlarda daha önce göremediği şeyleri görebileceğini ifade eden Cusa, şöyle bir faraziyyede bulunmaktadır. “Eğer hem maksimum hem de minimum forma sahip bir ‘beryl’ bizim idraki gözlerimize uysa ve bizler onunla bakabilseydik, bu taş aracılığıyla görülemez olan her şeyde, Evvel olanı görebilirdik.”

<sup>76</sup> Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 17.

<sup>77</sup> Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, 18.

<sup>78</sup> Nicholas of Cusa, *De Beryllo, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 793.

insanın tabiatı da nihai anlamda böyle bir yaşama ve mutluluğa meyyaldir. Bu duruma yol açan en önemli unsur olan aşk olmaksızın iman nihai noktaya erişemez ve canlılığını muhafaza edemeyerek ölür.<sup>79</sup> Bununla birlikte ona göre, Kendinde hakikatin kavranılamaz oluşu, bir vak'a olsa da, ona farklı şekillerde muttali olmak mümkündür. Bu anlamda Tanrı'nın kendini açan farklı varlık modaliteleri, idrakî olduğundan, her ne kadar Tanrı ulaşılamaz olsa da, duyuşal görüngünün hakikati karartıcılığı bir yana bırakılırsa bizim akli ruhumuzun saflığı ile bir tür görü sağlanabilir. Cusa, "rü'yet" olarak adlandırdığı bu durumun yalnızca idrake açık olduğunu söyler. Mutlak Hakikatin bu şekildeki tezahürü, nihai olduğundan, idrakin yaşamsal mutluluğa erişmesi mümkün olabilir.<sup>80</sup>

Cusa, böyle bir idrakî vukufun standart bir şekilde gerçekleşmediğini belirtmek üzere düz ve tümsek ayna örneğini verir. Buna göre, düz aynalarda normal büyüklükte görünen şeyler tümsek aynalarda normalden daha küçük görünürler. Evvel olan Yüce Tanrı'nın kutsal bir yansımasının olduğu varsayılırsa, bu yansımanın hakikat aynasında kusursuz, tamamen doğru, en mükemmel ve sınırsız olduğu düşünülebilir. Bütün yaratılanlar farklı biliş seviyelerinde olduğundan bunlar arasında akli varlıkların diğerlerine göre yansıtıcılık konusunda daha avantajlı aynalar olduğu söylenebilir. Bunlar, canlı, akıllı ve özgür olduklarından, onların kendilerinde tümsek, düz ve parlak olduğu tasavvuru, aslında bütün aynalardaki yansımalarda farklı şekillerde görünen, bir ve aynı parlaklıktır. Hakikat Aynası (Tanrısal zihin) en düz, yansıtma konusunda en mükemmel olduğundan, diğer bütün aynalar onda oldukları gibi görünür. Ancak çukur ve tümsek diğer bütün aynalarda, Hakikat Aynası normal boyutlarında değil, aynanın yansıtma üzere aldığı görüntüyü kendi sınırlılıkları içerisinde gerçekleştirdiği sapmalara göre oluşturduğu bir görüntü meydana getirir.<sup>81</sup> Her bir ayna, Hakikat Aynasından yansıyan ışığı, kendi kapasitesince alır. Basitlik, kapsanmışlık, parlaklık, temizlik, düzlük gibi nitelikler, Tanrı'nın azametini seyretme niteliğini belirler. Bu tecrübî idrak seviyesine ulaşmak için duyuşal aynaların sayısal bağıntılarından zihinsel olarak ayrılmak, kavrayışı zaman ve mekândan bağımsızlaştırmak ve temiz bir akılda zihnin hakikati seyredebileceği bir akli yansıtma seviyesine ulaşmak gerekir.<sup>82</sup> Bundan

<sup>79</sup> Nicholas of Cusa, *De Docta Ignorantia, Selected Spiritual Writings* içinde, çev. H. Lawrence Bond (Mahwah : Paulist Press, 1997), 199.

<sup>80</sup> Nicholas of Cusa, *De Filiatione Dei, A Miscellany on Nicholas of Cusa* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994), 346.

<sup>81</sup> Cusa, *De Filiatione Dei*, 347.

<sup>82</sup> Cusa, *De Filiatione Dei*, 348.

dolayı en saf idrakte hakikat idrak olduğundan, idrak daima anlama ve yaşama aktivitesinin içinde olacaktır. Bu birlik içerisinde Tanrısal idrak her şeyi kendi ile bir uyum içerisinde kuşatmakta ve her şeyi kendi kılmaktadır. Bu, aynı zamanda birliğin her şeyde paylaştırılarak, idrakî sezgi içerisinde varlığın her şeye paylaşıldığı ya da her şeyin varlıktan pay aldığı bir faaliyete dönüşür.<sup>83</sup>

Cusa'ya göre, idrakin harekete geçmesi için gerekli olan bu yetkinleşme durumu, nihayetinde iyi olana doğru gerçekleşen bir süreklilik arz eder.<sup>84</sup> İyinin ötesinde ve ondan farklı olarak herhangi bir varlık tanımlamasının kalmadığı bu tecrübî hal, bu şekilde bir birliklilik tesis etmekte ve aslında bütün varlıkları kendine eş kılmaktadır. Dolayısıyla artık hakikatinden bahsedilebilecek tek şey odur. Cusa, idrakî ruhta bulunan her şeyin, kendi ile uyumlu bir varlık modalitesi içerisinde var olduğunu iddia etmektedir. Bu açıdan şeylerde bulunan iyilik, güzellik, büyüklük, hakikat vb. nitelikler buna göre gerçeklik kazanır. Dolayısıyla onlar Tanrısal idrak ile akli idrak ve duysal idrakte farklı tezahür eder ve böylece kavramsal ya da bilinebilirlik açılarından ona göre değerlendirilirler. İdrak, bu niteliklerle bir arada bulunmakta ve kendini kendinde bu şekilde seyretmektedir. Bu durum, onun kendi idraki anlamda iyi olanı, Mutlak İyi ile irtibatlandırarak ve onun tarafından kapsanmış olarak anlamasını sağlar.<sup>85</sup> O, büyüklük, hakikat vb. nitelikleri de aynı şekilde anlayabilir. Yine aynı şekilde kendi idrakî bilgeliği yoluyla her şeyden bağımsız bir Hikmet kavramsallaştırması yapar ve onunla da şeylerin düzenini seyreder ve onları tefekkür eder. Cusa, böylece özümseme olarak tanımladığı bilgiyi, idrakle ilişkilendirir. Bu bağlamda idrakin her şeyi kendinde hayatla irtibatlı canlı bir yapı olarak adeta bir aynada yansımış gibi gördüğünü belirtir. İdrak kendine baktığında, kendinde bütün özümsemiş şeyleri görür. Bu özümseme, Yaratıcının ve her şeyin yaşayan görüngüsüdür. Ancak idrak, hiçbir şeyden farklı olmayan Tanrı'nın, canlı ve idraki görüngüsü olduğundan, kendisine bakıp onun böyle bir görüngü olduğunu fark ettiğinde, kendi Aslının nasıl bir şey olduğunu temaşa edeceğini ve onun Tanrı olduğunu şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde bileceğini belirtir. Yine o, kendi tasavvurunun yetkinliği nispetinde Tanrı'nın iyiliğini tasavvur edebileceğini ya da düşünebileceğini ve dolayısıyla da onun her şeyden büyük olduğunu bilebileceğini ifade eder.

<sup>83</sup> Cusa, *De Filiatione Dei*, 349.

<sup>84</sup> Nicholas of Cusa, *De Venatione Sapientiae, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 1306.

<sup>85</sup> Cusa, *De Venatione Sapientiae*, 1309.



Onun idrakî olarak her şeyi kapsayan büyüklüğünü gördüğünde ise kendi Tanrısının asıl büyüklüğünün, büyüklük alanını aştığını fark edeceğini, dahası ontolojik olarak kendinin ötesini görebileceğini belirtir. İdraki arayışın sağladığı yetkinliği fark ettikçe, kendi içinde daha da derinleşir.<sup>86</sup> Dolayısıyla Tanrı'yı görme demek, görülemez olanı görülebilir olanda görme demektir.<sup>87</sup>

### Sonuç

Bir uyum filozofu olan Nicholas of Cusa, diyalektik yöntemle oluşturduğu felsefesinde "idrak" kavramını mistik temelli teolojisinin merkezine koymuştur. Tanrı'yı tecrübe etmeyi bir tür yetkinleşme olarak gören Cusa, bu tecrübenin gerçekleşmesindeki en büyük engeli zıtlıkların ötesine geçme konusundaki idrakî yetersizlik olarak değerlendirmiştir. Bu duvarın aşılması hem Tanrısal rüyeti hem de insanın bu dünyada elde edebileceği en büyük lezzeti beraberinde getirecektir.

Cusa felsefesine bakıldığında, onun geneline yayılmış bir insan vurgusu hemen göze çarpmaktadır. Antik felsefenin insan anlayışını, Skolastik felsefeden farklı olarak, teolojik bağlamla sınırlı olmayan bir bakış açısıyla yeniden üretmeye çalışan Cusa, bu açıdan insana yönelik bütüncül bir bakışın imkânlarını araştırmış, öne çıkardığı bireysellik vurgusu ile Rönesans ruhuna uygun bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu yaklaşımını dinî tecrübe konusundaki görüşlerine de uygulayan Cusa, bu tecrübe sırasında insanın pasif bir konumda olmadığını savunmuş ve onun gösterdiği katılım iradesini önemsemiştir. Genel itibarıyla felsefesiyle uyumlu bir şekilde ortaya koymuş olduğu dinî tecrübe görüşünde, Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkisini, birlikte değerlendiren Cusa, Tanrısal birliğin âlemdeki tezahürünün hem âlemi kapsayıcı hem de bu tezahürün her bir şeyde kendini ifşa edici vasfını vurgulamış ve insan anlayışını bu iki perspektifi bir arada tutan bir yaklaşımla geliştirmiştir. Dolayısıyla bu anlayış içerisinde, insana has bir tecrübe olarak dinî tecrübe, insanın bu Tanrısal faaliyetlere zihinsel olarak katılan, şahitlik eden bir varlık olabileceği varsayımından hareketle anlaşılmalıdır. Skolastik felsefenin insan görüşünden radikal bir şekilde farklılık gösteren bu yaklaşımda dinî tecrübe, farklı süjelerin gerçekleştirdiği ortak bir faaliyet olarak vurgulanmıştır. Cusa'nın bu konudaki görüşlerinin, hem içerik hem de dil açısından, eklemlendiği geleneğe katkı sunduğu, özellikle de mistik ve matematiksel yöntemle edindiği sezgisel içeriği ifade etmek üzere kullandığı metaforik ve paradoksal dilin, anlaşılması zor

<sup>86</sup> Cusa, *De Venatione Sapientiae*, 1309.

<sup>87</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1156.

meselelerde zihni açıcı bir etki oluşturduğu söylenebilir.

Cusa'nın dinî tecrübe anlayışının çok katmanlı bir yapı arz ettiği görülmektedir. O, dinî tecrübeyle, insanın Tanrı tecrübesini değil, Tanrı'yla birlikte gerçekleştirdiği bir tecrübeyi anlamaktadır. Bu açıdan Cusa, Tanrı-insan ilişkisini Tanrı tecrübesi bağlamında açıklarken insanın konumunu pasif bir etkilenme ilişkisi olarak görmez. Haddi zatında bu tecrübe, epistemolojide tecrübe kavramının doğal bir içerimi olarak kabul edilen türden bir özne-nesne ilişkisi olarak değerlendirilmez. Bu noktada insanın, epistemik yetileri itibariyle nasıl tanımlandığı önem kazanmaktadır. Zihnin idrakî bir faaliyetle gerçekleştirdiği düşünülen bu tecrübe, sıradan insani edimlerin özel bir şekilde gerçekleşmesi olarak açıklanmıştır. Bu anlamda duysal tecrübeden başlamak üzere, muhayyile, akıl ve idrakten her birisi kendi etki alanı içerisinde bu tecrübenin gelişmesine katkı sunmaktadır. Bu nazarla Ebedi olana bakıldığında varlığın yaratılma imkânının da idrakî olarak görülebileceğini ifade eder. Bu idrak seviyesinde her bir yaratılan kendisini var kılan Tanrısal Zihnin mükemmel bir tezahür faaliyetinin yansıdığı varlıklar olarak mümkün olabilecek en iyi şekilde varlık bulmaktadır. Bu varlık buluş belli bir düzen içerisinde, zamana tabi olarak duysal idrak seviyesinde kavranmaktadır. Burada önemli olan husus, bunların yetersizliğine dair bilincin canlı tutulmasıdır. Cusa'da bu bilincin oluşması her bir aşamanın yetkin bir şekilde geçilmesiyle mümkündür. Cusa'nın "idrakî rüyet" olarak adlandırdığı bu yetkinlik sağlandığında, sezgi oldukça zengin ve çeşitlilikler içeren bir bütünlükle birçok zihinsel ve duysal edimin birlikteliğini sağlayan bir unsura dönüşür. İnsan açısından bu tecrübe, kendi bilişsel sınırlarını zorlayarak, zihinsel görüşünün etki alanını bizatihi kendini keşfetmesini sağlayabilecek bir genişliğe ulaştırdığı bir süreç olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla onun gerçekleşmesi, ciddi bir alt yapı ve donanım ile ruhsal bir hazırlık gerektirmektedir.

İşte dinî tecrübedeki bu bireysellik vurgusu, insanın ortaya koyması gereken bir tür katkı payı olarak görülebilecek bir katılımı gerekli kılar. Her ne kadar bu katılım çabası dinî tecrübenin yaşanmasında, gerek şart olsa da yeter şart değildir. Tanrı'yı tecrübe etmeyi bir tür yetkinleşme olarak gören Cusa, bu tecrübenin gerçekleşmesindeki en büyük engeli duysal ve akli alandaki zıtlıkların ötesine geçme konusundaki idrakî yetersizlik olarak değerlendirir. Bu duvarın aşılması hem Tanrısal rüyeti hem de beraberinde en büyük lezzeti getirecektir. Çünkü Tanrısal lütuf burada asli ve temel şarttır. Bu durumda Tanrı'yı tecrübe etmek demek, Tanrı'yı şeylerde ve şeyleri de Tanrı'da bir birlik içerisinde görmek demektir. Dinî tecrübenin yaşanması sırasında kazanılan lezzet işte varlığa yönelik bu birlik görüşüyle

elde edilebilir.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



**KAYNAKÇA**

ARMSTRONG, Karen. *Tanrı Savunusu -Din Aslında Nedir?-. çev. Şahika Tokel.* İstanbul: Pegasus Yay., 2019.

ADAMSON, Peter. *Medieval Philosophy a History of Philosophy Without Any Gaps.* Oxford: Oxford University Press, 2019.

BLONDEL, Maurice. *Mistisizm.* çev. Özkan Gözel. İstanbul: Dergah Yay., 2008.

BOND, H. Lawrence. "Introduction". *Selected Spiritual Writings* içinde. 3-84. New Jersey: Paulist Press, 1997.

CAPELLE, Philippe. "Philosophy and Mysticism: Toward a Typology of Their Relation". *Philosophy & Theology* 16/2 (2004), 255-268.

COUNTY, Arianne. "Absolute Art: Nicholas of Cusa's De Visione Dei". *Religion and the Arts* 16/ (2012), 461-487.

- CUSA, Nicholas of. *De Beryllo, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- CUSA, Nicholas of. *De Coniecturis, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000.
- CUSA, Nicholas of. *De Docta Ignorantia, Selected Spiritual Writings* içinde. çev. H. Lawrence Bond. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- CUSA, Nicholas of. *De Filiatione Dei, A Miscellany on Nicholas of Cusa* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994.
- CUSA, Nicholas of. *De Ignota Litteratura, Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 3rd ed., 1988.
- CUSA, Nicholas of. *De Li Non Aliud, Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1987.
- CUSA, Nicholas of. *De Possesit, A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1986.
- CUSA, Nicholas of. *De Theologicis Complementis, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- CUSA, Nicholas of. *De Venatione Sapientiae, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- CUSA, Nicholas of. *De Visionei Dei, Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* içinde. çev. H. Lawrence Bond. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- CUSA, Nicholas of. *Idiota De Mente, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- DUCLOW, Donald F.. "Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa". *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 111-129.
- ERTÜRK, Ramazan. *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi -Çağdaş Bir Yaklaşım-*. Ankara: Fecr Yay., 2004.
- FRANCKE, Kuno. "Mediaeval German Mysticism". *Harvard Theological*

*Review* 5/1 (1912), 110-120.

GILSON, Etienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Washington: The Catholic University of America Press, 2019.

HOPKINS, Jasper. *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978.

HOPKINS, Jasper. *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.

JAMES, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri -İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme-*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yay., 2017.

KAHVECİ, Kutsi. *Bir Mistik Düşünür Meister Eckhart*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay., 2014.

KENNY, Anthony. *Medieval Philosophy*. 4 Cilt. Oxford: Clarendon Press, 2005.

KOÇ, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yay., ts.

KOTERSKI, Joseph W.. *An Introduction to Medieval Philosophy*. Oxford: Blackwell Pub., 2009.

MATURA, Thaddee. *Francis of Assisi the Message in His Writings*. çev. Paul Barrett. New York: Franciscan Institute Pub., 2004.

MORAN, Dermot. "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy". *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins. 173-192. Cambridge University Press, 2007.

NASR, Seyyed Hossein. "God Is Reality: Metaphysical Knowledge and Spiritual Realization". *God - Ultimate Reality and Spiritual Discipline* içinde. ed. James Duerlinger. 155-166. New York: Paragon House Pub., 1999.

STACE, W. T.. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Press, 1961.

TEMİZTÜRK, Halil. *Hıristiyan Mistisizmine Giriş*. Ankara: Eskiyeeni Yay., 2021.

TURNER, Denys. *Faith, Reason and the Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TURNER, Denys. *The Darkness of God Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

TÜZER, Abdülatif. *Dinî Tecrübe ve Mistisizm -Felsefî Bir Yaklaşım-*. İstanbul: Dergâh Yay., 2006.



## RELIGIOUS EXPERIENCE IN NICHOLAS OF CUSA

 Fatih TOPALOĞLU<sup>a</sup>

### Extended Abstract

In this study, we tried to discuss Nicholas of Cusa's views on religious experience in two interrelated perspectives, We hope to reveal his contribution to the philosophical tradition that he articulated in terms of language and content by examining his views on the subject in a descriptive way with the first one, and some clues about the possibility of a number of common assessments between the views of mystical schools of religious experience developed in different religious circles, especially in the Islamic Sufi tradition in the second one.

As it is known, medieval thought is mostly defined through the Aristotelian Scholastic philosophy that dominated the period. Undoubtedly, the influence of this philosophy on the period cannot be ignored as a reality. However, degradation of the evaluations to this perspective prevents a correct understanding of both the medieval spirit and the foundations of Western thought in general. However, although it does not seem to be as dominant as Scholastic thought during the period, it can be said that a pronounced mystical trend was effective and that this effect had a philosophical depth that was not limited to the social dimension.

Nicholas of Cusa, one of the important philosophers of the Early Renaissance period, built one of the most important Platonic interpretations of Christian theology with his teaching based on mathematical and mystical intuition. The most remarkable aspect of the Cusa philosophy is the view of religious experience that it forms in accordance with this philosophy. Cusa moved away from medieval mysticism under the influence of Aristotelian Scholastic Logic, which he saw as useless in understanding existence, under the influence of Franciscan, where mysticism had its roots. He also made an

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Trabzon University, topaloglu37@hotmail.com

effort that sees a harmony between nature and spirit and wants to penetrate the whole of existence from this window. Cusa mysticism, in this sense, can be considered as a structure that brings together emotion and knowledge or tries to provide a cognitive content to emotion. However, it should be noted that this information is not a certified information in the sense that we know, but actually a state of consciousness, and an existential orientation towards God is clearly prominent in it. In this respect, it can be said that religious experience in Cusa is closely related to the epistemic endowment of man as a primarily human activity. To put it more clearly, a person acquires a vision of the Absolute Being with his cognitive abilities, receives a share from it in terms of being, and this participation process creates a deep state of consciousness and experience in him.

Cusa has quite competently placed intuitive discovery at the center of his view of being, using geometry effectively in his ontology. In this connection, he adopted a mystical view that man does not contact existence only with the data of the inferential mind, and thus built a language and discourse of a paradoxical nature. The basic concepts on which the philosophy of Cusa is based are absolute, infinite, inexpressible, obscurity, harmony, helplessness, pluralism, experience, understanding, universality, tolerance. Using these concepts, Cusa has tried to weave the walls of its philosophy with a fairly broad perspective God experience of mystical theology.

His understanding of religious experience appears to be a dialogic relationship between God and man. In this relationship, man's experience of himself in God and God's experience of himself in man come together in a dialectical unity. Therefore, in terms of human being, this experience can be defined as a process in which one can push the cognitive boundaries of oneself and enable one to explore the competence area of one's mental vision. It can be said that the main conclusion Cusa tries to reach regarding the God experience is that each individual's singular experience is a face-to-face relationship directly shared with God. Describing this experiential situation as a "mental vision", Cusa thinks that he reaches a holistic understanding of existence and that the point he has reached is actually the realization of a level of consciousness that God experiences himself alongside the experience of God.

When looking at the philosophy of Cusa, a human emphasis spread throughout it immediately stands out. He tried to reproduce the human understanding of Ancient philosophy from a perspective that was not limited to the theological context, unlike Scholastic philosophy. From this point of

view, he explored the possibilities of a holistic view towards human beings, and revealed an approach in accordance with the Renaissance spirit with the emphasis on individuality. Applying this approach to his views on religious experience, Cusa argued that a person was not in a passive position during this experience and cared about the will to participate that he would show. In his view of religious experience, which he adopted in accordance with his philosophy in general, he evaluated the relationship between God-human and God-world together. He emphasized that the manifestation of divine unity in the world was both inclusive and revealing in everything and he developed the human understanding with an approach that holds these two perspectives together. Therefore, he revealed the religious experience as a human experience based on the assumption that person is a being who mentally participates in and witnesses these two divine activities. In this approach, which differs radically from the human view of scholastic philosophy, religious experience is emphasized as a common activity performed by different subjects.

It is seen that Cusa's understanding of religious experience presents a multi-layered structure. This experience, which the mind considers to be realized through an activity of understanding, is explained as the realization of ordinary human actions in a special way. In this sense, starting from sensory experience, each of them contributes to the development of this experience within its own sphere of influence. At this level of understanding, each creature finds existence in the best possible way as beings in which the activity of a perfect manifestation of the Divine Mind that makes it exist is reflected. This being discovery is comprehended in a certain order, subject to time, at the level of sensory comprehension. The important thing here is to keep the awareness of their inadequacy alive. The formation of this consciousness in Cusa is possible by passing each stage competently. When this competence, which Cusa calls intellectual vision is achieved, intuition turns into an element that provides the unity of many mental and sensory acts with a very rich and diversified integrity. Therefore, its realization requires a serious infrastructure and equipment, as well as spiritual preparation. Although this emphasis on individuality in religious experience is seen as necessary as a kind of contribution that people must make, this effort is not enough for religious experience to be lived. Because Divine grace is the main and fundamental condition here. In this case, experiencing God means seeing God in things and things in an ontological unity with God. The taste gained during the religious experience can only be obtained with this vision of unity towards existence.



**Keywords:** Philosophy of Religion, Religious Experience, Mind, Intellect, Vision.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.





bilimname 47, 2022/1, 219-242

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 18.02.2022, Kabul Tarihi: 31.03.2022, Yayın Tarihi: 30.04.2022

doi: 10.28949/bilimname.1075792

## EL-EMÂLÎ BAĞLAMINDA KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN ZÜHD HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

 Samet KARAHÜSEYİN<sup>a</sup>

### Öz

Kâdî Abdülcebbâr Abbâsîler'in zayıflayıp Büveyhîler'in siyaseten yükselişe geçtiği bir dönemde önemli siyasî görevleri icrâ eden ve Mu'tezilî düşüncenin önde gelen kelâmcıları arasında yer almaktadır. Bundan dolayı hem siyasî hem de kelâmî görüşleri aynı zamanda ekolünü de temsil etmektedir. Bu durumu destekleyen bir başka veri de elimizdeki Mu'tezilî kaynakların önemli bir kısmının kendisine ait eserler oluşudur. Böylelikle Mu'tezilî düşünce üzerine konuşurken bir yönüyle Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinin çerçevesi ve ufku kadar hareket edilebilmektedir. Hal böyleyken Kâdî Abdülcebbâr'ı ve eserlerini anlamak büyük oranda mezhebini anlamak olacakken kendisinin ancak ulaşılabilen görüşleri de Mu'tezile'nin yeni ufukları olarak görülebilir. Kâdî Abdülcebbâr'ın son yıllarda tahkik edilerek bilim dünyasına sunulan ve Hadis ilmine dâir te'lif etmiş olduğu *el-Emâlî* adlı eseri bu çalışmanın ana kaynağı mesabesinde. Bu eser dikkatle incelendiğinde Kâdî'nin hem ilmî kişiliği hem de kelâmî metodolojisine yönelik farklı bakış açıları barındırdığı anlaşılabilecektir. Elinizdeki çalışmada *el-Emâlî*'den olası birçok yönüyle değil özellikle de tasavvuf düşüncesini temerküz etmiş zühd kavramı ve bununla ilişkili bazı hadislerin yorumlarına odaklanılmaktadır. Bu ameliye esnasında da Kâdî Abdülcebbâr'ın hadisçi yönünden ziyâde mütekelim kişiliğine vurgu yapılacaktır. Mu'tezilî düşüncenin ve Kâdî Abdülcebbâr'ın zühd hakkındaki bazı görüşleri *el-Emâlî*'de yer verdiği hadislerle irtibatlandırılmış ve kısaca açıklanmıştır. Bu açıklamalardan da yola çıkarak Kâdî Abdülcebbâr'ın *Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker* prensibinin ahlâkî boyutuna katkı verebilecek bazı yaklaşımları da kavranabilecektir.

**Anahtar kelimeler:** İslâm Mezhepleri, Mu'tezilî Düşünce, Kâdî Abdülcebbâr, el-Emâlî, Zühd.



<sup>a</sup> Dr., Ordu Üniversitesi, s\_karahuseyin@outlook.com

## IN CONTEXT OF AL-EMALI QADI ABD AL-JABBAR'S VIEWS OF ABOUT THE ASCETICISM

Qadi Abd al-Jabbar is one of the leading theologians (kalam) of Mu'tazilite thought, who performed important political duties at a time when the Abbasids weakened and the Buyids were on the rise politically. Therefore, both his political and theological views also represent his school (Mu'tazilah). Another data supporting this situation is that a significant part of the Mu'tazilite sources are his own works. Thus, while understanding Qadi Abd al-Jabbar and his works will be to a large extent to understand his sect, his views that can only be reached can be seen as the new horizons of Mu'tazilah. While this is the case, understanding Qadi Abd al-Jabbar and his works will be to a large extent to understand his sect, while his only accessible views can be seen as the new horizons of Mu'tazilah. The main source of this study is the work *al-Emali*, written by Qadi Abd al-Jabbar on the science of Hadith and presented to the world of science after being investigated in recent years. The present study focuses on the concept of asceticism (zuhd) and the interpretations of some hadiths related to it, which focuses on mysticism (sufism), not with many possible aspects from *al-Emali*. During this operation, the emphasis will be on the theologian (mutakallim) personality of Qadi Abd al-Jabbar rather than the hadith (muhaddis). When this work is carefully examined, it can be understood that Qadi has different perspectives on both his scientific personality and his theological methodology. Some of the Mu'tazilite thought and Qadi Abd al-Jabbar's views on asceticism (zuhd) are related to the hadiths he includes in *al-Emali* and are briefly explained. Based on these explanations, some approaches of Qadi Abd al-Jabbar that can contribute to the moral dimension of the principle of *Amr bi-al-Ma'ruf wa Nahy 'an-al-Munkar* will also be comprehended.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Mu'tezilî düşüncenin kelâmî sistematiği merkeze aldığı bilinmesine rağmen tasavvuf düşüncesine veya tasavvuf düşüncesiyle irtibatlı kavramlara karşı bakışı hakkında yeterli sayıda çalışma olmadığı göze çarpmaktadır. Bu durumun en önemli istisnası; Aydınlı'nın Mu'tezilî düşüncüyü zühd ve takvâ gibi belli başlı kavramlar ve sûfi yönüyle de bilinen bazı kelâmcılar üzerinden incelediği çalışmasıdır.<sup>1</sup> Aydınlı bu çalışmasında,

<sup>1</sup> Osman Aydınli, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/10 (2003), 99-122; Osman Aydınli, *Akılci Din Söylemi-Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekölü* (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010), 193-222.

Mu'tezile mezhebine mensup düşünürlerin de diğer mezhep âlimleri gibi zühd ve takvâ başta olmak üzere tasavvufî kavramları kullandığını ve Allah-insan ilişkisinde zâhidâne tutumlar sergilemenin önemli bir yeri olduğunun altını çizmektedir.<sup>2</sup> Bu konuyu örneklerken Hasan el-Basrî (öl. 110/728)'nin düşüncesinde<sup>3</sup> ilk nüvelerini barındıran bazı kavramların zamanla Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (öl. 144/761)<sup>4</sup> gibi âlimlerin gündemine de geldiği belirtilmiştir.<sup>5</sup> Aydınlı'nın işaret ettiği bu durumun klasik dönem Mu'tezilî kaynaklarda yer yer değinilen hususlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu veçhile mezkûr eserlere bakıldığında İbnü'l-Murtazâ (öl. 840/1437) da *Tabakâtü'l-Mu'tezile'*de mezhebin dördüncü tabakasını başlattığı isim olan Gaylân ed-Dımaşkî (öl. 120/738)'nin yukarıda ismi zikredilen âlimler gibi zâhidâne yönünün bulunduğunu zikretmektedir.<sup>6</sup> Bunun yanında Bişr b. el-Mu'temir (öl. 210/825) de hem Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) hem de İbnü'l-Murtazâ tarafından ekolün altıncı tabakasında yer alan ve sistematikleşme döneminin önde gelen zâhid kişilikleri arasında zikredilmektedir.<sup>7</sup> Ayrıca Bişr b. el-Mu'temir'in talebelerinden ve yedinci tabakanın bilinen âlimlerinden Ebû Mûsâ b. Murdâr lakaplı İsa b. Subeyh (öl. 226/841) "Mu'tezile'nin Rahibi"<sup>8</sup> olarak adlandırılmıştır. Murdâr'ın talebelerinden olan (Ca'ferayn) Ca'fer b. Harb (öl. 236/850-51) ve Ca'fer b. Mübeşşir (öl. 234/848-49) de Mu'tezilî düşüncenin zâhidâne hayatlarıyla anılan ve takvâ sahibi kişilikleri olarak kayıtlara geçmiştir.<sup>9</sup> Bunun yanında Kâdî Abdülcebbâr ve İbnü'l-Murtazâ, sekizinci tabakanın imamı kabul edilen Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) hakkında övgü dolu sözlerle bahsetmekte; ilim, tevâzû ve takvâ sahibi oluşuna vurgu yapmaktadır.<sup>10</sup> Aynı tabakanın önemli âlimlerinden ve Bağdat Mu'tezilesi'ni görüşleri ve eserleriyle etkileyen Ebu'l-Kâsım Ka'bî el-Belhî (öl. 319/931) zâhidâne yönüne değinilen âlimler arasındadır. Hatta öyle ki bir gün Ka'bî'nin kalbinin ne kadar kavî olduğu sınanmaya çalışıldı ve bunun için Ka'bî'nin haberi olmadan

<sup>2</sup> Aydınlı, *Akılî Din Söylemi-Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, 193.

<sup>3</sup> Aydınlı, *Akılî Din Söylemi-Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, 193.

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 212.

<sup>5</sup> Aydınlı, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu", 101 vd.

<sup>6</sup> El-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut-Wiesbaden: Franz Steiner, 1961), 25-26.

<sup>7</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 244; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 53.

<sup>8</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 262.

<sup>9</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 269.

<sup>10</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 278-279; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 80.

üzerine yüksekçe bir yerden bir kova su döküldü. Neticede kova parçalandı ve Ka'bî'ye hiçbir şey olmadı, bu da gösterdi ki Ka'bî kalbi sağlam ve takvâ dolu bir âlimdi.<sup>11</sup> Bakıldığında dokuzuncu tabakanın önde gelen âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) de Kâdî Abdülcebbâr tarafından döneminin en ahlaklı ve takvâ sahibi kişisi olarak zikredilmektedir.<sup>12</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'a kadar gelişen süreçte Mu'tezile içinde kelâm kadar güçlü olmasa da bazı âlimlerin tasavvuf düşüncesiyle de ilgilendikleri veya zühd, takvâ ve güzel ahlâk ile ilgili kavramları kullandıkları ve bu konularda bazı eserler yazdıkları anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Bu Mu'tezilî külliyât dikkatle incelendiğinde baskın bir tasavvuf anlayışından ziyade yer yer düşünürlerin kendi şahsî görüşlerini yansıttıkları yorumlardan müteşekkil oldukları görülebilir. Öyle ki bazı Mu'tezilî şahıslar özelinde yapılan yorumlarda Mu'tezilî âlimlerin tasavvuf düşüncesine ve temel kavramlarına oldukça mesafeli ve soğuk oldukları ve bu alanı tamamen Sünnî düşünürlere bıraktıkları zikredilmektedir.<sup>14</sup> Daha evvel mutasavvıf yönleriyle de meşhur olan Mu'tezilîleri örnek olarak verdiğimiz bu durumun bir istisnası olarak Câhız (öl. 255/869)'ın *Kitâbü'l-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinin bazı bölümleri husûsen zikredilebilir.<sup>15</sup> Müellifimiz Kâdî Abdülcebbâr'ın ise henüz ulaşılabilen eserleri arasında tasavvuf düşüncesine hasredilmiş bir eseri bulunmamaktadır. Öyle ki kendisinin en önemli eseri olan *el-Muğnî* başta olmak üzere, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, *Kitâbu Usûli'l-Hamse fî İlmi'l-Kelâm*, *Müteşâbihu'l-Kur'ân ve Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin* adlı eserleri kelâm ve kelâm tarihi meseleleri ile Kur'ân tefsirini konu edinerek te'lîf ettiği eserler hüviyetindedir. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve* ile *el-Emâlî* ise konuları ve içerdiği rivâyetlerin açıklamaları açısından diğer

<sup>11</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 89.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 303; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 95. Burada zikredilen isimlerin dışında bazı Mu'tezilî âlimlerin de tasavvufu ilgilendiği ve sûf giydikleri kayıtlara geçmiştir. Bk. Nâşî el-Ekber, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed, *Mesâilü'l-İmâme*, nşr. Josef Van Ess (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971), 50; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 12: 488; Aydınlı, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu", 109; Aydınlı, *Akılçı Din Söylemi-Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, 208. Ayrıca Mu'tezile ile tasavvuf düşüncesinin bazı şahıslar ve farklı bölgeler üzerinden ele alındığı bir çalışma için bk. Florian Sobieroj, "Mu'tezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 273-296.

<sup>13</sup> Aydınlı, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu", 100-101.

<sup>14</sup> Florian Sobieroj, "Mu'tezile ve Tasavvuf", 276 vd.

<sup>15</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. İbrahim Şemsüddin, 2 c. (Lübnan: Müessesetü'l-Âlemî, 2003).

eserlerine nispeten zühd gibi belli başlı kavramlar hakkındaki görüşlerini muhtevîdir. Te'lifâtının genel görünümü bu durumdayken Kâdî'nin şahsı hakkında "yüce ahlâklı ve yüksek fazilet sahibi"<sup>16</sup>, "titiz bir ruha sahip bir dindar"<sup>17</sup> ve "takvâ yolunun yolcusu"<sup>18</sup> olduğu şeklinde bazı nitelemeler de yapılmıştır.<sup>19</sup> Bütün bunlara ilâveten Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Emâlî* adıyla bilinen hadis eserinde ele aldığı hadisler ve bunlara yönelik açıklamaları, kendisinin tasavvuf düşüncesini temerküz etmiş güzel ahlâk, zühd ve kanaat gibi temel kavramlara dâir bakış açılarını anlayabilmemiz adına dikkat çekmektedir. Bu nokta-i nazardan bakıldığında ilgili eserde ele aldığı hadisleri inceleme biçimi, ilgili hadisleri açıklama yöntemi, bu esnada yapmış olduğu yorumların nelere delil teşkil ettiği gibi hususlar çalışmamızın temel problematiğini ortaya koyabilmek için önemlidir. Kâdî'nin *el-Emâlî*'deki görüşleri, bize Kâdî Abdülcebbâr'ın tasavvuf düşüncesi ve temel bazı kavramları üzerine neler düşündüğünü verebileceği gibi genel olarak Mu'tezilî kelâm sistemi olan "el-Usûlü'l-Hamse" açısından ne ifade ettiğini de bir yönüyle izah etmiş olacaktır. Bu ameliye esnasında örneklem olarak *el-Emâlî* adlı eseri bağlamında tahlillerde bulunulacak ve olabildiğine objektif bir yaklaşım izlenmeye çalışılacaktır. Böylelikle hicrî 4. ve 5. asırda Mu'tezilî düşüncenin Kâdî Abdülcebbâr gibi velûd bir mütekellimle birlikte tasavvuf düşüncesine genel bakışı da bazı yönlerden belirginleşmiş olabilecektir.

#### A. Kâdî Abdülcebbâr ve *el-Emâlî*

Kâdî Abdülcebbâr h. 320/932 veya 325/937 yılında İran'ın batı bölgesinde Hemedân yakınlarındaki Esedabâd şehrinde dünyaya geldi.<sup>20</sup> Geçim sıkıntısı çeken bir ailede dünyaya gelen Kâdî'nin tahsil hayatında almış olduğu ilk eğitim hadis alanındaydı. Ardından bazı hocalardan Şafiî fikhî ve Eş'arî kelâmı üzerine tadrîsâtına devam etti.<sup>21</sup> Kendisinin düşünce dünyasını şekillendiren hocalarıyla tanışması ise h. 346 yılında Basra'da gerçekleşti ve Ebû İshâk İbrâhim b. el-Ayyâş (öl. 386/996)'tan ve bir süre

<sup>16</sup> Ebû Sa'd el-Beyhakî Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1393/1974), 365.

<sup>17</sup> G. Monnot, *Penseurs Musulmans et Religions İraniennes* (Paris: J. Vrin, 1974), 17.

<sup>18</sup> Abdülkerîm İbn Muhammed er-Râfî, *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvin* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1408/1987), 119; Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, Sâhib b. Abbâd, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, thk. Abdülvehhâb Azzâm-Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 34.

<sup>19</sup> Gabriel Said Reynolds, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Yükselişi ve Düşüşü", çev. Samet Karahüseyn, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2020), 773-805.

<sup>20</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, 11/114; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Târîh* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1965), 8/142; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 112.

<sup>21</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 112.

sonra Bağdat'ta Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî (öl. 369/979)'den aldığı bilhassa Mu'tezile kelâmı ve Hanefî fihına yoğunlaşan dersleri bundan sonraki fikrî serüvenine doğrudan etki etmiş oldu. Çünkü Kâdî Abdülcebâr bu iki hocayla birlikte bir nevi Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Mu'tezilî görüşlerini ve kelâm yöntemini de tevârüs etmiş oldu. Ardından yapmış olduğu değişik ilmî seyahatlerle birlikte fikrî olgunluğa erişmeye başladı ve muhalled eseri olan *el-Muğnî*'yi tamamlamaya çalıştı. Bu eseri tamamladıktan sonra bir nüshasını Büveyhî hânedânının tanınan vezirlerinden Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995)'a sundu ve Sâhib bu eseri oldukça beğendi. Kısa süre sonra İbn Abbâd'ın ilim meclislerinde boy göstererek kelâm ilminde ne denli mâhir olduğunu ispatlamış oldu. Sâhib b. Abbâd, Büveyhîler'in yükselişe geçtiği ve Abbâsîler'in zayıflamaya yüz tuttuğu bir dönemde Mu'tezilî düşünce için kritik bir önemi hâiz bir devlet adamı, aynı zamanda edîb ve kelâmcıydı. Bu özelliklerinin yanında Kâdî Abdülcebâr için en önemli niteliği ise, Mu'tezilî görüşleri benimsemiş olması ve Mu'tezilî düşünörlere duymuş olduğu yakınlık ve gösterdiği iltimaslardı.<sup>22</sup> Bu dönem sadece Mu'tezilî düşünce ve Mu'tezile kelâmcıları için değil; İbn Abbâd gibi Zeydî fikirlere<sup>23</sup> de sahip bilginler ile bazı Şîî-İmâmî politikalar güden siyasîlerin<sup>24</sup> de faaliyet gösterdiği ve birçok din, mezhep ve felsefî cereyânın etkinlik alanını işaret eden bir zaman dilimiydi. Kâdî Abdülcebâr'ın kısa süre sonra kelâmdaki ünü yayılmaya başladı ve Sâhib b. Abbâd ile olan yakınlığının da etkisiyle Büveyhî hânedânında "Kâdî'l-Kudâtık" makamına yükseldi. Buradaki yetkileri de her geçen gün artan Kâdî, Sâhib b. Abbâd'ın vefât etmesinden sonra Müeyyidü'd-Devle'nin yerine Fahrü'd-Devle'nin geçmesiyle birlikte önce görevden alındı akabinde mallarına el konularak hapse atıldı.<sup>25</sup> Hapisten çıkması için de yüklü bir miktar fidye karşılığında serbest kaldı ve bundan sonra kalan ömrünü Re'y civarında sadece ilmî faaliyetlere tahsîs

<sup>22</sup> Muharrem Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2008), 218; Osman Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 267.

<sup>23</sup> Sâhib b. Abbâd'ın Zeydî düşünceye olan ilgisi ve yatkınlığı için yazmış olduğu önemli iki esere bk. Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, *Nusratü Mezâhibi'z-Zeydiyye*, thk. Hasan Nâcî (Beyrut: Dâru'l-Müttehîde li'n-Neşr, 1981); Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, *Kitâbü'z-Zeydiyye*, thk. Hasan Nâcî (Beyrut: y.y., 1986).

<sup>24</sup> İlgili politikaların hangi siyasî emeller adına tertip edildiğine yönelik tahliller ve Büveyhîler'in belirli bir dönemi temsil eden bu politikardan ötürü tamamen Şîî bir hânedân olarak adlandırılmaması gerektiğinin gerekçeleri için bk. Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu* 17/2 (2009), 123-138.

<sup>25</sup> Metin Yurdagür, "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhûr Kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 132.

ederek geçirdi ve h. 415/1025 yılında vefât etti.<sup>26</sup>

Kâdî Abdülcebbar'ın kelâmî kariyeri kadar siyasî kariyeri de hayat serüveninde belirleyici olmuştur diyebiliriz. Zira kendisinin üst düzey siyasî görevlerde bulunduğu esnada ilmî faaliyetlerini devam ettirse de konjonktür ve konumu gereği farklı fikir ve düşünce yapılarına karşı daha ılımlı bir tavır sergilemesi de belli oranda anlaşılabilir bir durumdur. Bilindiği üzere Kâdî Abdülcebbar'ın düşünce sisteminin merkezinde “el-Usûlü'l-Hamse” yer almaktadır. Ancak tasavvuf düşüncesine dâir herhangi bir eseri günümüze ulaşmadığı için kelâmî sistematüğinde yer verdiği kadarıyla birtakım ipuçlarına erişebilmek mümkündür. Bu anlamda *el-Muğnî*'de yaptığı değerlendirmelerde ilhâm türünden (sezgisel bilgiler de dâhil) bilgileri reddetmekte<sup>27</sup> nazarın terkine sebebiyet verdiği için taklîd sayılabilecek her türlü davranışın geçersiz olduğunu ve hatta taklîdin kendilerince haram sayıldığını iddia etmekte ve Ashâbu'l-İlhâm dediği şahıslar ve grupları bilgi temelleri açısından eleştirmektedir.<sup>28</sup> Öyle ki ona göre taklîd edilen kişi, davranışlarıyla halk içinde zâhid olduğu düşünülen bir kişi bile olsa asla nazarın yerine taklîd geçirilmemelidir.<sup>29</sup> Çünkü güzel ahlâklı ve takvâ sahibi zâhid bir kişi olduğu bilinen birisine bağlanarak veya o kimseyi taklîd ederek o kişinin dinde doğru bilgiye sahip olduğunun bilgisi tam olarak anlaşılammamaktadır.<sup>30</sup> Bu durumda Kâdî'ya göre mukallid adına ‘sükûnu'n-nefs’ oluşmadığı için taklîd nazar yerine tercih edilmemelidir. Mamafih zâhidâne bir kişiliğin veya bu tarz bir yaşantının bireysel bir tecrübe olması gerektiğine vurgu yapan ve nazarı dindeki vâciplerin ilki olarak gören Kâdî Abdülcebbar'ın tasavvufî kavramlara karşı neler düşündüğü hakkında *el-Emâlî*'de yer verdiği bazı hadislerin kendisinin zühd ve tasavvuf düşüncesini yansıtması bakımından aydınlatıcı olacağı kanaatindeyiz.

<sup>26</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, 11/116; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 9/111; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. ve nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, 10 c. (Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1964), 5/97; Reynolds, “Kâdî Abdülcebbar'ın Yükselişi ve Düşüşü”, 786-787.

<sup>27</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl-en-Nazar ve'l-Meârif*, thk. Muhammed Hıdır Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 343-345.

<sup>28</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl-eş-Şer'iyât*, thk. Muhammed Hıdır Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 206-207; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl-en-Nazar ve'l-Meârif*, 343-344.

<sup>29</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *(Ta'lik) Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, 2 c. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/100.

<sup>30</sup> Kâdî Abdülcebbar, *(Ta'lik) Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/100-101.



## 1. El-Emâlî (Nizâmü'l-Fevâid ve Takrîbu'l-Murâd li'r-Râid)

Kâdî Abdülcebbâr'ın kaynaklarda ismi zikredilen tek hadis eseri *el-Emâlî*, kısaltmasıyla meşhur olan *Nizâmü'l-Fevâid ve Takrîbu'l-Murâd li'r-Râid* adlı eseridir. *el-Emâlî* hadis usûlünden ziyâde kendi kriterlerine göre birtakım hadisleri toplayıp üzerine açıklamalar yaptığı bir eser hüviyetindedir. İçinde bulunan hadisleri h. 407 ve 409 yılları arasında<sup>31</sup> Rey ve Kazvin şehirlerinde dinlediği bildirilmektedir.<sup>32</sup> Tespitlerimize göre eser ilk olarak 2016 yılında Erzurum'da kendisi de bir hadis akademisyeni olan Tevhit Bakan tarafından tahkîk edilmiştir.<sup>33</sup> Eserin daha sonra 2020 yılında Muhammed es-Süleymânî tarafından Abu Dabi'de yeniden tahkîk edilip yayımlanmış bir versiyonu daha mevcuttur.<sup>34</sup> Bakan'ın tahkîki incelendiğinde eserde 24 başlık altında toplam 237 hadis mevcuttur. Eserde yer alan bazı hadislerin de kullanıldığı bir makale kaleme alan Bakan, mezkûr eserde bulunan hadislerin Kâdî Abdülcebbâr'ın genel sünnet anlayışına dâir kayda değer bilgiler barındırdığını da belirtmektedir.<sup>35</sup> Süleymânî'nin tahkîkinde ise eserin öncesinde oldukça etraflı bir giriş yapılmıştır. Mu'tezile'nin sünnet ve hadislere bakışından başlanarak, *el-Emâlî*'nin tarihlendirilmesine, Kâdî Abdülcebbâr'ın hadis aldığı bazı şeyhlerine ve sened zincirlerine değinildikten sonra Kâdî'nin bu eserdeki başvuru kaynaklarına da yer verildiği görülmektedir.<sup>36</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Emâlî*'de yer verdiği hadislerinden tasavvuf düşüncesi ve temel bazı kavramlarıyla irtibatlı olduğunu düşündüğümüz bazı rivâyetlere ve bunlar üzerine Kâdî Abdülcebbâr tarafından yapılan açıklamalara yer vermeyi uygun gördük. Bundan sonraki başlıklarda sırayla ilgili örnekler üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

### a. Güzel Ahlâka Dâir Hadisler

Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Emâlî*'de üzerinde durduğu hadislerin önemli bir kısmı güzel ahlâk ve edep ile yani Allah-insan ilişkisine dâir temel yaklaşımlarını yansıttığını düşündüğümüz hadislerdir. Bu kapsamda ele

<sup>31</sup> Râfî, *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvin*, 1/261-293; Tevhit Bakan, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Sünnet", *İLTED* 45/1 (2016), 195.

<sup>32</sup> Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 213.

<sup>33</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî-Nizâmü'l-Fevâid ve Takrîbu'l-Murâd li'r-Râid*, thk. Tevhit Bakan (Erzurum: y.y., 2016). Bu çalışmada kaynak olarak kullandığımız eser Bakan'ın tahkîkidir.

<sup>34</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Abû Dabi: Daru'l-Hukemâi li'n-Neşr, 2020).

<sup>35</sup> İlgili makale için bk. Tevhit Bakan, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Sünnet", *İLTED* 45/1 (2016), 187-213.

<sup>36</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, thk. Muhammed es-Süleymânî, 13-233.

aldığı hadislerden birinde şöyle zikredilmektedir; “Şu üç şey peygamberlerin ahlâkındandır. Bir kimse öfkelenirse öfkesi onu yalana sevk etmez. Bir şeyden razı olursa hoşnut olduğu şey onu haktan döndürmez ve kendisine ait olmayan şeyle gücü yetse bile meşgul olmaz.”<sup>37</sup> Kâdî bu rivâyetin izâhında, “Kim bu üç haslete sarılır, bu hasletleri ister ve bunları yapmaya başlarsa kabul görmüş eski, yeni ne kadar ahlâk ve edep ile ilgili kitap varsa hiç birisine gereksinimi kalmaz”<sup>38</sup>, diyerek bir nevî insanları da peygamberlerin ahlâkıyla ahlâklanmaya teşvîk etmektedir. Nitekim Kâdî, benzer tavrını *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve* adlı eserinde de sergilemekte ve insanları Hz. Peygamber'in ahlâkî özelliklerini örnek alarak ona uymaya çağırılmaktadır.<sup>39</sup> Burada Kâdî tarafından öne çıkarılan husus; öfke veya mutluluk anında bile doğruluktan ve hakikatten ayrılmayıp yalana başvurulmaması gerektiği şeklindedir.

Kâdî Abdülcebbar güzel ahlâkî öğütleyen başka bir rivâyeti de eserine almıştır; “Mü'minlerin iman bakımından en kâmilî/mükemmeli, ahlâk bakımından en güzel olanı ve ailesine en kibar davrananlarıdır.”<sup>40</sup> Bu hadisin açıklamasında Kâdî'ya göre; Hz. Peygamber bu hadisle birlikte kişinin ailesiyle iyi geçinmesinin, onlara güzel davranmasının ve ikrâmda bulunmasının önemini açıklamıştır. Öyle ki bu tarz davranışların imanın bir neticesi olduğunu da vurgulamıştır. Ayrıca kişi, “İman; sözdür fakat ilimdir, bunun dışında ne bir fazla ne de bir eksiktir” demiş olsa, bu sözün bir geçerliliği yoktur. Çünkü Kâdî Abdülcebbar'a göre sadece kavî/söz ve ilme indirgenmiş teorik düzeyde bir imanın bir önemi bulunmamaktadır. Onun iman anlayışı ilgili hadiste de desteklendiği üzere güzel fiillerle ve olgun

<sup>37</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Emâlî*, thk. Tevhit Bakan, 134. Bu hadis hakkında bazı kaynaklar metrûk olduğu ve çok yalancı birinden geldiğine dâir kayıt düşmektedir. Bk. Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyd (Halep: Dâru'l-Vaî, ts.), 1/190; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Mîzânü'l-İ'tidâl* (Kahire: y.y., 1963), 1/315. Kâdî Abdülcebbar bu rivâyete yönelik diğer kaynakları da göz önünde bulundurmak sûretiyle herhangi bir hadis kritiği yapmamaktadır.

<sup>38</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Emâlî*, 134.

<sup>39</sup> Hatta Kâdî'nın bu konuya ne denli ehemmiyet verdiğini işaret etmesi açısından çok sayıda farklı olay üzerinden örneklendirmeye gittiği görülmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve-Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1194 vd.

<sup>40</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Emâlî*, 136. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), “Sünen”, 14; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmîzî, *El-Câmiu's-Sahîh Sünen-i't-Tirmîzî*, Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), “İmân”, 6, “Rızâ”, 11.

ahlâkla bezenmiş olmalıdır.<sup>41</sup>

Kâdî yukarıda verilen hadise benzer bir başka rivâyeti de eserine almıştır; “Her kim yalan konuşmayı terk ederse cennetten bir bölgeyi kendisine hazırlamış olur. Her kim tartışmayı terk ederse ki o haklı bir kimse olmuş olur ve cennette kendisine iyi bir yer hazırlamış olur. Her kim de ahlâkını güzelleştirirse cennetin en yüksek mertebelerini kendisine hazırlamış olur”.<sup>42</sup> Kâdî ilgili hadisin açıklamasında; Hz. Peygamber’in bu hadisle güzel ahlâka sahip olmanın dindeki faydaları üzerinde durduğunu belirtmektedir. Çünkü güzel işler yapmak, çok sevap kazanmak gibi durumlar insanın cennetteki menziline de değiştirecektir. Hâkezâ kişinin bir tartışmada haklı olsa bile tartışmayı kesmesi ve yalan söylemekten vazgeçmesi gibi hasletler de bu hadisle birlikte kişinin mertebesinin değişikliğine delil olacaktır. Ayrıca bu hadis rivâyeti de gösterdi ki yalan kötü bir sözdür.<sup>43</sup> Anlaşılacağı üzere Kâdî, yalan söylemek ve gereksiz tartışıp meseleyi uzatmak gibi insanlar arası huzursuzluğa yol açacak bazı sorunların ilgili hadisle istidlâline önem vermekte ve insanın ahlâkî dönüşümünü bir önceki rivâyette olduğu gibi imanla, ahlâkla ve cennetle mükâfâtlandırma ile irtibatlandırmaktadır.

### b. Zühd ve Kanaate Dâir Hadisler

Kâdî Abdülcebbâr’ın güzel ahlâk ile birlikte irtibatlandığı hadislerin bazıları da zühd ve kanaat gibi konuları içermektedir. Bu açıdan bakıldığında Kâdî Abdülcebbâr’ın eserlerinde doğrudan başlık açıp incelememiş olsa bile bazı tasavvufî kavramları da delil olmalığı yönünden düşünce sistemine yerleştirmeye çalıştığı düşünülebilir. Zira bu çalışmada daha evvel de dikkat çekildiği üzere zikredilen bütün hadisler ve Kâdî’nin bunlara yönelik yorumları nihayetinde kendisinin *Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker* prensibinin ahlakî yönüne bakan görüşleri olarak da değerlendirilebilir.

Kâdî Abdülcebbâr’ın bu kapsamda ele aldığı hadislerin ilki; “Yazıklar olsun o zenginlere ki! İstediklerini yerler, dilediklerini giyerler, başlarına hoşlanmadıkları bir şey gelince de sevdikleri dünyalıklardan uzak dururlar.

<sup>41</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 136. Kâdî Abdülcebbâr’ın iman tanımına bakıldığında; dil ile ikrâr etmek, organlarla amelde bulunmak ve kalbin itikâd etmesi öne çıkarılan hususlardır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Kitâbu Usûli'l-Hamse fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Faysal Bedir Avn (Kuveyt: Matbuâtü Câmiâtü'l-Kuveyt, 1998), 100.

<sup>42</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 136-137; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 8; Tirmîzî, “Birr”, 58; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), “Mukaddime”, 7.

<sup>43</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 137.

Yaptıkları şeye yazıklar olsun!".<sup>44</sup> Kâdî bu rivâyette Hz. Peygamber'in muradının, canlarının çektiği şehvetlerine ulaşmak adına çaba gösterip uğraşan bazı kişilerin/zenginlerin haram ve helal hassasiyeti göstermediği için kınandığı yönünde olduğunu belirtmektedir.<sup>45</sup>

Kâdî'nin önemseddiği bir başka hadis ise "sûf giyme" konusuna değinen rivâyettir. Buna göre Hz. Peygamber; "Yünlü giysiler giyiniz, böylelikle kalplerinizde imanın tatlılığını bulacaksınız. Yünlü giysiler giyiniz ki daha az yediğinizi göreceksiniz. Ayrıca âhirette tanınacağınız için yünlü giysiler giyiniz. Yünlü elbiseler giyiniz çünkü yüne bakmak kalbin tefekkür etmesine yol açar. Tefekkür de kanlarda dolaşan hikmeti doğurur ve hikmetin ırmağı oluverir. Çok tefekkür eden kimsenin dili doyar ve tadı azalır. Az tefekkür eden kimsenin ise tadı/iştahı artar ve kalbi katılaştır. Katılaştırmış kalp ise Allah'tan ve cennetten uzaktır, cehenneme yakındır..."<sup>46</sup> buyurmuştur.<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebbar; rivâyetin te'viline "eğer bu rivâyet doğruysa!" diyerek başlamaktadır. Ancak devamında örneklediğimiz diğer hadislerde olduğu üzere sened açısından herhangi bir eleştiride bulunmamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber bu sözleriyle sûf giyen kimsenin kalbinde imanın tadını hissedeceğini zikretmektedir. Ardından Hz. Peygamber, düşünmenin tefekkürü, tefekkürün de kalpte oluşan ve damarlarda dolaşan hikmeti doğurduğunu söylemektedir. Bütün bunlar ise ancak sûfa dokunan/giyen ve onu titizlikle devam ettiren kimse için bir müjdedir. Böylelikle sûf giyen kimse günahların zararlarından korktuğunu hatırlayıp tâate ve sevaba yönelmek ister. Bu durumu destekleyen bir cümleyle Hz. Peygamber; "Yünlü elbise giyen kimse kendini az yer şekilde bulur" demiştir. Yine O, "Yünün kabalığını/zorluğunu bilen/tecrübe eden kimse sık sık âhireti ve oradaki zorlukları düşünür. Bu yüzden çok yemekten kaçınıp az ile yetinir. Benzer bir şekilde devamlı sûrette yiyeceği şeyleri düşünen kimse de zevklerine düşkün olur ve onları arttırmaya çalışır. Bu esnada âhret düşüncesinden giderek uzaklaşmış olur ve dünya sığınağına olan bağlılığını güçlendirmiş olur" şeklinde açıklamada bulunmuştur.<sup>48</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın metin tenkidine

<sup>44</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Emâlî*, 140.

<sup>45</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Emâlî*, 140.

<sup>46</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Emâlî*, 140-141.

<sup>47</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî (öl. 405/1014), bu rivâyetin zayıf olduğunu işaret etmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/81.

Nitekim muhakkik Bakan da Kâdî'nin üç hadisi tek senette topladığını zikretmiş ve zayıf olduğunu belirtmiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Emâlî*, 141.

<sup>48</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Emâlî*, 141.

yönelik “sûf” üzerine özel bir açıklama yapmadığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Kâdî Hz. Peygamber’in de sûf/yün giydiğini ve çoğu elbisesinin de oldukça mütevazi olduğunu da zikretmekten geri durmamaktadır.<sup>49</sup> Zaten hem tarafımızdan hem de daha evvel yapılan bazı çalışmalarda<sup>50</sup> değinildiği üzere bu rivâyetin sıhhatiyle ilgilenmemiştir. Ancak bu rivâyetin kişinin dünyaya ve dünyadaki zevk veren şeylere karşı perhizli olması gerekip âhireti ve oradaki güçlükleri düşünmeye sevk etmesi gibi pratik yönüne önem verdiğini söylemek mümkündür. Teorik açıdan tefekkürü kalbin de bir fiili olarak görmesi ve az yemeye hikmete ulaşma arasında kurulan bir bağı işaret etmesi, kanaatimizce kendisinin fikriyatında yer alan zâhid kişinin özellikleri arasında gösterilebilecek bazı hasletlerden biri olduğuna işaret etmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr bir başka hadis rivâyetinde Hz. Peygamber’in şöyle söylediğini bildirmektedir; “Allah Teâlâ dünyaya şunu vahyetti: “Senin sıkıntı çekmeni/daralmanı ve zorluklarla canının sıkılmasını/acılar çekmeni ve dostlarına karşı sert davranmanı, düşmanlarıma karşı ise geniş ve rahat davranmanı öğütledim ve seni dostlarıma çile çektikleri bir zindan, düşmanlarıma ise ayrılmak istemeyecekleri bir sığınak/cennet yaptım”.<sup>51</sup> Kâdî Abdülcebbâr bu rivâyette Hz. Peygamber’in velî kullarını/dostlarını bu dünyanın zorluklarına, sıkıntılara karşı sahip oldukları mükâfât ve yüksek mevki için sabretmeleri ve katlanmaları gerektiği noktasında uyarıda bulunduğunu belirtmektedir. Bu gibi güçlükler ve acılar velî kullar için âhirete giden bir yol gibi kılınmış olup fânidir. Ancak o kullar için âhret mutluluğu ve mükâfâtı dünya nimetlerinin büyüklüğünden daha hayırlıdır.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve-Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 1204.

<sup>50</sup> Tevhit Bakan, “Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Sünnet”, 193. Bakan, Kâdî'nin herhangi bir gerekçe sunmaksızın sened tenkidini ihmal ettiğini belirtmektedir. Ayrıca bk. Abdulvasif Eraslan, “Mu'tezile'ye Göre Hadis Tenkid Kriterleri: Kâdî Abdülcebbâr Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (2019), 137; Eraslan'a göre de Kâdî Abdülcebbâr, hadis rivâyetlerinin sıhhatine odaklanmadığı gibi sened tenkidini de eserlerinde tamamen ihmal etmiştir. Bu durumun aksine bir görüş olarak; Kâdî Abdülcebbâr'ın zaten kelâmcıların hadislerin sahih senedleri hakkında yeterince bilgiye sahip olduğunu zikretmesi ise dikkat çekmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 195. Hansu'nun da dikkat çektiği üzere Kâdî Abdülcebbâr başka eserlerinde az sayıda da olsa kullandığı bazı hadislerin senedleri üzerine tetkikte bulunmuş ve sened tenkidini tamamen yok saymamıştır. Bk. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 239. Ancak *el-Emâlî*'den de anlaşılacağı üzere sened tenkidi noktasında Kâdî Abdülcebbâr oldukça isteksiz davranmaktadır.

<sup>51</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 142. Ayrıca bk. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi bin Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983), 7/19.

<sup>52</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 142.

Anlaşıldığı üzere Kâdî Abdülcebbâr buradaki yorumlarında velî kulların kim olduğu noktasında özel bir açıklamaya gereksinim duymamış görünmektedir. Ayrıca bu dünyanın Allah'ın dost kulları için bir çile yeri olduğu fikrini de eleştirmemiş, tasavvufî bir bakış açısını kuşatan zühd ve çile tarzından bir yorumu benimseyerek izâhâtta bulunmayı tercih etmiştir.

Kâdî'nin eserinde yer verdiği bir başka hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Her kim dünyalık için niyet ederse, Allah Teâlâ o kimsenin işini bozar, fakirliğini iki gözünün ortasına koyar ve kendisine yazılmış olandan başka bir dünyalık elde edemez. Kim de âhireti kazanmaya niyetlenirse Allah Teâlâ o kimsenin malını birleştirir, kalbine zenginlik verir ve o kimse dünyalığa karşı isteksiz olur”.<sup>53</sup> Kâdî Abdülcebbâr bu hadisin açıklamasında Hz. Peygamber'in kişinin niyetine göre fayda veya zarar görebileceğini belirttiğini zikretmektedir. Buna göre bir kimse âhireti kazanmayı dünyaya tercih ederse Allah Teâlâ o kimse için gerçek bir zenginlik ve ferahlık sunar. Bu sayede kişi Allah'a daha da tevekkül edebilmekte ve niyeti sayesinde fayda elde etmiş olmaktadır.<sup>54</sup>

Kâdî, Hz. Peygamber'den gelen başka bir rivâyeti de eserine almış ve açıklamıştır: “Cebrâil (a.s.) bana geldi ve dedi ki: Ey Muhammed! Dilediğini sev, çünkü ondan ayrılacaksın. Dilediğini yap, çünkü onlar önüne gelecek ve onlarla karşılaşacaksın. Dilediğin gibi yaşa, çünkü öleceksin. Ve bana dedi ki: Ey Allah'ın Rasulü! hutbeyi kısa tut”.<sup>55</sup> Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu birkaç harfli haberle birlikte Hz. Peygamber, din ve dünya ile ilgili bilinmeyenleri bir araya getirerek insanın üzerinde durduğu en büyük şeyin dünya sevgisi ve onu sevenlerin sevgisi olduğunu belirtmiştir. Oysaki bir evladın ailesinden, çok sevilmesine rağmen ölüp ayrılması mümkünse o zaman bu sevgiye güvenilmemesi gerektiğini zikreden Hz. Peygamber, böyle bir sevginin aksine o kimseyi âhîret yurdunda sevdikleriyle bir araya getirecek mükâfâta ve sevaba götürecektir. O, “dilediğin gibi yap...” derken kişiyi sevaba veya cezaya müstehak kılabilecek şeylerin teşvîk ve tehditini kastetmektedir. Yine Hz. Peygamber bu haberle birlikte insanlara ansızın gelecek olan ve istenmeyen ölümü sık sık hatırlatmakta ve bu korku sayesinde insanın tevbeyle

<sup>53</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 142-143; Tirmîzî, “Kıyâme”, 33; İbn Mâce, “Zühd”, 2. Heysemî, bu hadisin farklı lafızları olduğunu, manası ve sözlerinin ise zayıf olduğunu bildirmektedir. Kâdî Abdülcebbâr ise bu hadis hakkında herhangi bir tenkitte bulunmamakta ve sıhhatinden emin olunmuş bir rivâyetmişçesine açıklamaya çalışmaktadır. Bk. Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbaü'l-Fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412).

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 143.

<sup>55</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 143.

bırakmayan, tedbirli ve diğerlerine karşı da şefkatli olması gerektiğini salık vermektedir.<sup>56</sup> Anlaşılacağı üzere Kâdî, bu rivâyetin açıklamasında da âhiret yurdunu merkeze alarak kişinin ölüm korkusuyla bile olsa cezaya müstehak olacağı hal ve davranışlarından uzaklaşıp tevbekâr bir tutum sergilemesinin önemini işaret etmektedir. Ahlâken olgunluk ve diğergâmlık örneği olarak da diğer insanlara karşı merhametli, şefkatli ve müsamahakâr olunmasının altını çizmeyi sürdürmektedir.

Kâdî'nin ele aldığı bir başka rivâyet de şöyledir: "Allah Teâlâ diyor ki: Ey Âdemoğlu! Kendini bana ibadet etmeye ver, kalbini zenginliklerle doldurayım ve fakirliğini sonlandırayım. Aksi halde ellerini işle doldurur seni meşgul ederim, bu kadar çalışmanın yanında yoksulluğunu da azaltmam".<sup>57</sup> Kâdî Abdülcebbâr bu haberde zikredilen zenginlikten maksadın kalp zenginliği olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bir kimse Allah'a kulluk için kalbini boşaltırsa bu dünyadan az şey kendisine yetecektir. İşte bu yetinilen az şey o kimse için kalp zenginliği olacak ve o kimsenin açlığını da gidermiş olacaktır. Bu durumda o kimse başka birine ihtiyaç da duymayacaktır. Bunun üzerine Allah Teâlâ Hz. Peygamber'i, peygamberin bildirdiği şeyler gerçekleşsin diye ibadet etmeyi öğretmesi için göndermiş oldu.<sup>58</sup>

## 2. "el-Usûlü'l-Hamse" Bağlamında Amelî Tevhîd'in Motivasyonu

Buraya kadarki başlıklarda Kâdî Abdülcebbâr'ın zühd-takvâ ve güzel ahlâk ile ilgili rivâyetlerine bakışı irdelenmeye çalışıldı. Bu başlık altında ise kendisinin mezkûr görüşlerinin ekolün 'Amelî Tevhîd'i olarak da zikredilen<sup>59</sup> *Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker* prensibiyle olan irtibatı analiz edilmeye çalışılarak sorgulanacaktır.

Kâdî Abdülcebbâr da tıpkı selefleri gibi ekolünün ve kendisinin görüşlerinin propaganda edilip yayılmasına önem vermektedir. Bu bağlamda ekolün *Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker* esası oldukça elverişli bir nazarî alanı teşkil etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr esası ele alırken öncelikle kavramsal bazda hareket etmekte ve prensibin belli başlı anahtar kavramları

<sup>56</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 144.

<sup>57</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 145. Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) bu hadisin metrûk olduğunu belirtmektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13: 104. Fakat Tirmîzî, bu hadisin tahrîcinin daha sonra yapıldığını zikrederek hasen ve garîb olduğunu belirtmektedir. Bk. Tirmîzî, "Kıyâme", 3. Müellifimiz Kâdî ise bu hadis rivâyeti hakkında da herhangi bir teknik kritiğe başvurmamıştır.

<sup>58</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 145.

<sup>59</sup> Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci-Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 77; Samet Karahüseyin, *Mu'tezilî Düşüncenin Farklılaşmasında Kâdî Abdülcebbâr* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 122.

üzerinde durmaktadır. Akabinde esasın vücûbiyyetini tartışan Kâdî Abdülcebbar'a göre *Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker* ümmetin üzerine icmâen vâciptir.<sup>60</sup> Prensibin vücûbiyyetinin bilinmesi ise aklî alana değil nakle yani vahye (sem') dayanmaktadır.<sup>61</sup> Böylelikle Kâdî esasın yükümlülüğünü doğrudan şer'at üzerinden meşrulaştırmış olmaktadır. *Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker*'in uygulanabilmesi için bir takım şartların hâsıl olması gerekmektedir. Şayet gereken haller oluşursa Kâdî'ya göre artık esas hem bir imamın eliyle tatbîk edilecek konuları teklif etmekte hem de diğer insanların üzerine bir sorumluluk yüklemiş olmaktadır. İmamın yerine getirmesi beklenen sorumluluklar dinin ve kamunun maslahatı göz önünde bulundurularak tanzîm edilmekteyken diğer insanların dikkat etmesi gereken hususlar ise daha genel ve bireysel bazda işlenmektedir. İşte burada Kâdî Abdülcebbar'ın da görüşlerinin anlaşılabilmesi adına bazı soruların cevaplarının aranması gerekebilir. Örneğin; bir mükellef içinde bulunduğu şartlardan bağımsız bir şekilde yalın bir motivasyonla ilgili prensibin gerekliliklerini yerine getirebilir mi? Bu anlamda iyiliği emretmenin veya kötülükten menetmenin bir sınırı ve yahut ölçüsü söz konusu mudur? Mükellef bir başka mükellef üzerinde iyiliği emredip kötülükten de menederken başkasının özgür düşünme ve eyleme alanına girmiş ve müdahale etmiş olmaz mı? İfade ettiğimiz bu soruların yanıtlarını bulabilmesi için esasın oluşmasını gerektirecek bazı şartları da gözetmek gerekmektedir. Kâdî Abdülcebbar'a göre bu şartlar; öncelikle tavsiye edilecek şeyin mutlaka iyilik/hasen olduğunun bilinmesi veya menedilecek kötülüğün de gerçekten kabih/mefsedet olduğunun fark edilmiş olması şeklinde bir öncülü gereklidir.<sup>62</sup> Bunun yanında emr ve nehiy işini yapacak imam veya kişinin içinde bulunduğu sosyolojik zemini doğru etüt etmiş olması da gerekmektedir. Bu sayede hangi bağlamda neler yapılabileceği doğru tespit edilmiş olacak ve olası kargaşalardan da uzak durulabilecektir.<sup>63</sup> İlaveten emr veya nehiy işini yapacak kimsenin sözü etkili olmalı ve esasın gerekliliklerini yerine getireyim derken daha büyük sorunlar açılmayacağından da emin olunması gerekmektedir.<sup>64</sup> Bu gibi temel şartlar oluştuğunda *Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker*'in gereklerini yerine getirmek ya imama yada diğer insanlara vâcip olmaktadır.

Kâdî Abdülcebbar'ın *Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker* esası

<sup>60</sup> Kâdî Abdülcebbar, (*Ta'lik*) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/231.

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebbar, (*Ta'lik*) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/679.

<sup>62</sup> Kâdî Abdülcebbar, (*Ta'lik*) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/232.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbar, (*Ta'lik*) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/232.

<sup>64</sup> Kâdî Abdülcebbar, (*Ta'lik*) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/234.



üzerindeki temel yaklaşımıyla *el-Emâlî*'den örneklediğimiz zühd merkezli rivâyetlere getirdiği yorumları dikkatle incelendiğinde; imamın sorumluluklarından ziyade bireysel bazdaki sorumluluğu işaret eden te'vîllerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda güzel ahlâkın öğütlenmesi ve örnek olarak Hz. Peygamber'in gösterilmesi, zühd ve takvâ üzerine olan rivâyetlerdeki bireysel gelişim ve ahlâkî hasletlerle bezeli bir iman anlayışının teşvîk ve terğîbi, dünyaya veya dünyalık geçici arzu ve isteklere değil de âhirete ve kalıcı kazanımlara dâir tercihte bulunmaya yönlendirme gibi tutumlarıyla Kâdî Abdülcebâr'ın 'Amelî Tevhîd' anlayışı, tabandan tavana doğru bir yön izleyen bireysel düzelme ve ahlâkî gelişim tercihinde bulunduğunu işaret etmektedir. Bu tercihin en ciddi motivasyonunu da örneklem olarak sunmuş olduğumuz rivâyetler teşkil etmektedir. Kâdî Abdülcebâr, bu rivâyetleri oldukça önemsemiş olmalı ki, kelâmî hassasiyeti diyebileceğimiz bilgi temelleri açısından mütevâtir habere önem vermesi ve başvuracağı haberlere/rivâyetlere getirmiş olduğu ağır kritiklerin neredeyse çoğunu terk ederek eserinde bu rivâyetleri "el-Usûlü'l-Hamse" ile uyumlu bir şekilde açıklamaya gitmektedir. Bu esnada dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus da Kâdî'nin çalışmamızda üzerinde durduğumuz görüş ve tavırlarının bütün bir kelâmî sistematiğini yansıtmadığı ve temsil etmediğidir. Buradaki tavrından öne çıkan netice ise zühd merkezli belli başlı bir meseleye özel bir yaklaşım olduğu ve insanın bireysel dindarlığının kalitesinin yükseltilmesinin amaçlandığı yönündedir. Bu sayede bireyler ile başlayan genel iyileşme/ıslah sayesinde toplumsal huzurun tesîsi kolaylaşmış olacakken imâmet kurumunun nihâî gayesine hizmeti adına işlevselliği de bir bakıma iyileştirilmiş olacaktır.

### Sonuç

Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Emâlî* adlı eserinde yer verdiği hadislerden özellikle güzel ahlâk ve zühd, sûf giyme ve kanaat etme gibi konuları muhtevî rivâyetler örneklem olarak seçildi. Bu rivâyetlerin Kâdî Abdülcebâr'ın görüşleri ve yaklaşımları bağlamında incelenmesi neticesinde bazı nazarî ve metodolojik veriler elde edildi.

Öncelikli olarak zikredilmesi gereken husus, Kâdî Abdülcebâr'ın hadis ilminde kelâmdaki gibi mâhir olmadığının anlaşıldığıdır. Zira kendisinin hadis rivâyetlerine veya onun tabiriyle haberlere karşı sened ve sıhhat yönünden ciddi bir eleştiride bulunmadığı anlaşılmaktadır. Hadis tenkid kriterleri noktasında bazı metodolojik hassasiyetlere sahip olmuş olsa da bunların pratize edilmesi noktasında bilhassa sened tenkidi Kâdî Abdülcebâr'ın öyle veya böyle es geçtiği bir mesele olarak nedenleri ve arka

planı araştırılmaya gereksinim duyacak şekilde belirlemektedir. Bunların yanında kelâmî yönü, tahkîkî refleksleri gibi özellikleri ve delil olarak gösterdiği nakiller dikkate alındığında metrûk ve mevzû olduğu düşünülen hadis rivâyetleri bile *el-Emâlî*'de üzerine kafa yorduğu dayanakları arasına girebilmiştir.

Teknik kritik noktasında eleştiriye açık bir tavır takınan Kâdî'nin *el-Emâlî*'de yer verdiği ve çalışmamızda örneklem olarak üzerine yoğunlaştığımız güzel ahlâk ve zühd merkezli rivâyetlerin açıklamalarında Kâdî Abdülcebbar'ın diğer eserlerinde (*Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*'deki bazı rivâyetler hariç) pek rastlanmayan bazı tutum ve görüşleri de barındırdığını ifade etmek mümkündür. Bu kapsamda ona göre, güzel ahlâkın imanın bir şekilde yansımaları olan ve kişinin davranışlarında görünür olması gerektiğine inandığı bir işlevi bulunmaktadır. Bunun yanında devamlı sûrette kişinin bu dünyaya aşırı istek duymaması, maddî zenginlikten ziyâde kalp zenginliği ve ferahlığı gibi âhîret için dünyayı ve dünyalığı feda etmek gerektiğine vurgu yapan rivâyetleri seçerek eserine almış olması ayrıca dikkat çekici ve düşündürücüdür. Bununla birlikte her ne kadar sıhhatinden emin olmasa da eserine alarak üzerine yorumlar yaptığı sûf giyme rivâyetini de uzun uzun açıklayarak iman ile zühd, güzel ahlâk ve az ile yetinme düşüncesi arasında kurduğu bağlantı üzerine odaklanması gereken görüşleri arasında yer almaktadır. Bunun dışında mü'min kişinin her dâim hesap vereceği günü hatırında tutması, cenneti hak edecek vâcpleri yerine getirmeye gayretkâr olması ve cehennemden uzak tutacak niyet ve fiillere sahip olması gerektiği bilincini sık sık gündeme getiren te'villerde bulunması da Kâdî Abdülcebbar'ın teorik iman anlayışının aktive edilmesini amel, güzel ahlâklı olma ve bu dünyaya karşı aşırı istek duymama gibi tutum ve davranışlara endekslemiş görünmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın zühd merkezli hadislerle getirdiği açıklamalarında kelâmî derinlik ve titizlikten çok vaaz ve nasihat dilinin hâkimiyeti de göz ardı edilmemelidir. Netice itibarıyla bu çalışmadaki bazı görüşleriyle irdelemeye çalıştığımız Kâdî Abdülcebbar, ekolün *Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker* prensibinin bilhassa ahlâkî boyutuna arka plan teşkil edebilecek türden yaklaşımlarıyla alışlageldik mütekelim kişiliğine farklı bir portreyi de eklemiştir. Kâdî'nin öğütlerine bakarak ulaşılabilecek kanılardan biri de zâhidâne ve mütevazî bir hayat süren kimsenin başta kendisi, ailesi ve içinde yaşadığı toplumla da uyumlu olması beklentisidir. Bu sayede kişi aslında herhangi bir şer'at veya kural koyucuya ihtiyaç hissetmeksizin Allah Teâlâ'nın övdüğü "hayırlı ümmet" konseptine uygun olabilecektir. Zaten imâmet kurumunun nihâî gayesi de bu hususa hizmet etmelidir. Mu'tezile'nin *Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker*

esasından kastı sadece yönetim ve siyaset felsefesini tanzîm etmek değil aynı zamanda herhangi bir idareciye bağlanmadan da insanların ma'rûfu ve münkeri bilerek hareket etmelerini sağlamaktır. Tam da bu hususun nasıl ve hangi yöntemlerle hayata tatbik edileceği sorusu tartışılmaktayken Kâdî Abdülcebbâr'ın zühd ve güzel ahlâk gibi kavramlara yüklediği anlam ve bunlardan umduğu pratik netice, kanımızca üzerinde dikkatle durulması gereken temel hareket noktaları arasında gösterilebilecek potansiyeli de hâizdir. Her ne kadar kelâmî/nazarî yöntemiyle örnekleme sunduğumuz açıklamalarıyla beliren Kâdî arasında bir uyumsuzluk/çelişki varmış gibi görünse de bu durumun bizlere hatırlattığı salt gerçeklik; mütekellimlerin veya düşünürlerin çok yönlü kimliklerine farklı açılardan da yaklaşılmadan büyük resmin tam olarak çizilemeyeceğidir.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



## KAYNAKÇA

- AKOĞLU, Muharrem. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2008.
- AKOĞLU, Muharrem. "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine". *Bilimname*, 17/2 (2009), 123-138.
- AYDINLI, Osman. "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/10 (2003), 99-122.
- AYDINLI, Osman. *Akılci Din Söylemi-Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010.
- AYDINLI, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci-Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- AYDINLI, Osman. *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- BAKAN, Tevhit. "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Sünnet", *İLTED* 45/1 (2016), 187-213.
- CÂHİZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. İbrahim Şemsüddin. 2 Cilt. Lübnan: Müessesetü'l-Âlemî, 2003.
- Ebû DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- ERASLAN, Abdulvasıf. "Mu'tezile'ye Göre Hadis Tenkid Kriterleri: Kâdî Abdülcebbar Örneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (2019), 119-138.
- HÂKİM el-CÜŞEMÎ, Ebû Sa'd el-Beyhakî. *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1393/1974.
- HÂKİM en-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1990.
- HANSU, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- HEYSEMÎ, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbaü'l-Fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.
- İbn HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâhid. Halep: Dâru'l-Vaî, ts.
- İbn MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- İbnü'l-ESİR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1965.
- İbnü'l-MURTAZÂ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut-Wiesbaden: Franz Steiner, 1961.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Kitâbu Usûli'l-Hamse fi İlmi'l-Kelâm*. thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt: Matbuâtü Câmiâtü'l-Kuveyt, 1998.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl-en-Nazar ve'l-Meârif*. thk. Muhammed Hıdır Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl-eş-Şer'iyât*. thk. Muhammed Hıdır Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Emâlî-Nizâmü'l-Fevâid ve Takrîbu'l-Murâd li'r-Râid*. thk. Tevhit Bakan. Erzurum: y.y., 2016.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve-Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Emâlî*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Abû Dabi: Daru'l-Hukemâi li'n-Neşr, 2020.
- KARAHÜSEYİN, Samet. *Mu'tezilî Düşüncenin Farklılaşmasında Kâdî Abdülcebbâr*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- MONNOT, G. *Penseurs Musulmans et Religions İraniennes*. Paris: J. Vrin, 1974.
- NÂŞÎ el-EKBER, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed. *Mesâilü'l-İmâme*. nşr. Josef Van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.

- RÂFİÎ, Abdülkerîm İbn Muhammed. *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvin*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1408/1987.
- REYNOLDS, Gabriel Said. "Kâdî Abdülcebbar'ın Yükselişi ve Düşüşü". çev. Samet Karahüseyin. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2020), 773-805.
- SÂHİB b. ABBÂD, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*. thk. Abdülvehhâb Azzâm-Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- SÂHİB b. ABBÂD, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *Nusratü Mezâhibi'z-Zeydiyye*. thk. Hasan Nâcî. Beyrut: Dâru'l-Müttehide li'n-Neşr, 1981.
- SÂHİB b. ABBÂD, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *Kitâbü'z-Zeydiyye*. thk. Hasan Nâcî. Beyrut: y.y., 1986.
- SOBİEROJ, Florian. "Mu'tezile ve Tasavvuf". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 273-296.
- SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. ve nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tenâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1964.
- TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdi bin Abdülmecîd es-Selefi. Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983.
- TİRMÎZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *El-Câmiu's-Sahîh Sünen-i't-Tirmîzî*. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- YURDAGÜR, Metin. "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhûr Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 117-136.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabi et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mizânü'l-İ'tidâl*. Kahire: y.y., 1963.



## **IN CONTEXT OF AL-EMALI QADI ABD AL-JABBAR'S VIEWS OF ABOUT THE ASCETICISM**

 Samet KARAHÜSEYİN<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Qadi Abd al-Jabbar, he is among the leading theologians (kalam) of Mu'tazilite thought . It is possible to say that he got this rightful reputation both from the theological depth in his works and from the dominance of the kalam thought up to the period of his views. Qadi Abd al-Jabbar's religious and political thought should not be evaluated independently of each other. In our opinion, Qadi must have been under the influence of the age in which he lived, while revealing his religious thought. Even Buyids the high positions and political positions he obtained in his dynasty are also supportive. When evaluated from the point of view of Islamic thought, the views of a theologian should not be seen as consisting of only doctrine and should not be accepted as they are. Certainly, the political background of that theologian which we call his political context, should also be included in the evaluations to be made, and the political context should also be taken into account in the perspectives on the results or judgments to be reached.

Qadi to the issues we tried to mention above it is possible to touch on some aspects by giving examples from Qadi Abd al-Jabbar's system of thought. The first point to consider is at the center of Qadi Abd al-Jabbar's mentality is that "al-Usul al-Khamsah", which is also the basic principles of the Mu'tazilah sect, is located. This means that both the theological and political views of Qadi are ultimately under these principles if we accept the five principles of his school as a framework. In addition to these, for example, When Qadi Abd al-Jabbar's works and views are carefully examined, does he have any notable views that reflect mental codes in other fields besides theology (kalam) or politics? A question may come to mind. Going over such a question and seeking the answer will lead us to. It will lead to the possibility of Qadi Abd al-Jabbar to be depicted with other portraits besides the known or the visible.

---

<sup>a</sup> Ph.D., Ordu University, s\_karahuseyin@outlook.com

It is here that the main question of the study in your hand began to emerge. "What kind of approaches does Qadi Abd al-Jabbar have on Sufi thought apart from theology and politics, based on another work of Abd al-Jabbar that can be reached today and that we have been working on?"

As we mentioned while searching for the answer to this question, it would be appropriate to mention here a recently reviewed work of his. The studies in recent years on Abd al-Jabbar generally focus on his views on issues such as theology (kalam), philosophy, ethics and politics. In this context, Qadi Abd al-Jabbar's existing works seem sufficient in terms of source. However, it is possible to talk about a work that is known to belong to it, but cannot be studied because it has not been reached yet, and what kind of topics and approaches it contains are not known exactly. This work is known by the abbreviation "al-Emali" in the sources and its full name is *Nizam al-Favaid wa Takrib al-Murad li ar-Raid* is the work. This work, whose name we have mentioned, is mentioned in the sources of Qadi. It has the feature of being the only work that Abd al-Jabbar wrote in the field of hadith. The work was first examined by the Tevhit Bakan in 2016. Then, when it comes to 2020, this time in Abu Dhabi, the work of Muhammad as-Suleymani has been re-examined. While the review of the Bakan was in a more systematic and understandable structure, the review made by as-Suleymani was presented with an introduction that took longer than the main text of the work. Considering these two investigations, we had the opportunity to examine a hadith work written by Abd al-Jabbar. However, we have determined that he included some hadiths about Sufi thought, which were not included in his other works, in this work. By concentrating on this situation and we tried to understand how Abd al-Jabbar approached some of the basic concepts of Sufism based on the hadiths he included in the related work. As an example, we started to examine some hadiths that center on issues such as good morals, asceticism (zuhd) and conviction.

As a result of our investigations, some issues emerged. Chief among these is Qadi Abd al-Jabbar's lack of criticism in any way while taking the hadiths he included in his work. Although we know that he gave importance to text criticism and understanding the text of the hadiths, it was understood that he was not interested in the accuracy of the texts as we encountered in the hadiths we selected as samples in this work. In addition to this, it draws our attention that he did not even criticize some hadiths that were previously mentioned as fabrications regarding the criticism of the sanad. It was also important what kind of comments Abd al-Jabbar made about the texts of the hadiths after this painting, which did not match with his methodological sensitivities. From this perspective, it was understood that Abd al-Jabbar cared about the hadiths about good morals as a necessity and result of the



faith of the believer. In addition to this situation, another striking point in the hadith explanations he made is his emphasis on the fact that one should not have too much desire for the world and should constantly think about the hereafter. Seen in this way, in the portrait of the believer drawn by Qadi Abd al-Jabbar, a believer should keep in mind heaven and hell and lead an ascetic life without much desire for this world. This shows that these hadiths used by Qadi Abd al-Jabbar reflect his perspectives on some mystical concepts, and in this direction, it is emphasized that the believer should live like an ascetic in this world. While making all these explanations, Qadi Abd al-Jabbar gives advice in a preacher manner, contrary to the depth of the usual theological (kalam) style. This points to another side of himself. Another result of this study, in which we tried to exemplify Qadi Abd al-Jabbar's approaches to some concepts of mysticism, is that *Amr bi al-Ma'ruf wa Nahiy an al-Munkar* the reason is that it provides important information in terms of the background of the moral dimension of the principle. Thus, without forgetting that we only paint a thinker from his works and as far as we can see, it should not be overlooked that the same thinker can be a versatile scholar.

**Keywords:** Islamic Sects, Thought of Mu'tazilite, Qadi Abd al-Jabbar, al-Emali, Asceticism.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**


The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.



## ÖNERMENİN UNSURLARINA DAİR ÜSKÜDÂRÎ'NİN YAKLAŞIMI

 Muhammet Nasih ECE<sup>a</sup>

### Öz

Mantık biliminin kurucusu Aristoteles'e göre basit bir önerme konu, yüklem ve bağ olmak üzere üç temel unsurdan meydana gelir. Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi ilk dönem İslam filozofları da bu üçlü sistemi kabul etmişlerdir. On dördüncü yüzyılın önemli mantıkçılarından Kudbuddin Râzî tarafından ilk defa önermenin dördüncü parçası gündeme getirildi. Onu takip eden Teftazânî, Cürçânî gibi aynı dönemin önemli mantıkçıları da bu meseleyi tartışma konusu yaptılar. Önermenin unsur sayısına dair tartışma, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar gerek bağımsız gerek önermeler mantığına ilişkin metinlerde sürdürüldü. Bu meseleyi önemseyen ve bu nedenle bağımsız bir risale kaleme alan Osmanlı'nın önemli mantıkçılarından biri de Mehmed Emin Üsküdârî'dir. O, önermenin unsurlarına dair tartışmayı, isimlerini vermeden, öncekiler ve sonrakiler denilen mantıkçılar nezdinde çözümlenmeye çalışmıştır. Önceki mantıkçılar önermenin unsurlarını konu, yüklem ve yargısal bağdan ibaret görmüşlerdir. Sonraki mantıkçılar ise bir dördüncüyü ekleyerek önermenin unsurlarını; konu, yüklem, konu ile yüklemi ilişkilendiren bağ ve yargısal bağ olarak belirlemişlerdir. Söz konusu üçlü ve dörtlü analiz yaklaşımları, şartlı önermelerde de sürdürülmüştür. Öncekilere göre şartlı önermede ön-bileşen, art-bileşen ve şart edatı şeklinde üç unsur bulunur. Sonrakilere göre ise bunlara ek olarak önermede olumluluk veya olumsuzluk ögesi de söz konusudur. Üsküdârî önermenin unsur çözümlemesine iki açıdan katkı sunar. Birincisi, bu meseleyi anlaşılır bir dil ve düzeyde özetleyerek konunun boyutlarına dikkat çekmesidir. İkincisi ise, nihaî olarak öncekilerden yana tavır alsa da, öncekiler ile sonrakilerin haklı noktalarını tespit ederek bunları gerekçelendirmesidir.

**Anahtar kelimeler:** Mantık, önermenin unsurları, konu, yüklem, bağ, Üsküdârî.



### USKUDÂRÎ'S APPROACH TO THE ELEMENTS OF THE PROPOSITION

According to Aristotle, the founder of logic, a simple proposition consists of three

<sup>a</sup> Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, hermesec2009@hotmail.com

basic elements: subject, predicate and nexus. Early Islamic philosophers such as Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Bâcce and Ibn Rushd also accepted this triple system. The fourth part of the proposition was brought up for the first time by Kudbuddin Râzî, one of the important logicians of the fourteenth century. The important logicians of the same period, such as Teftazânî and Curcânî, who followed him, also discussed this issue. The discussion about the number of elements of the proposition continued in the texts on both independent and propositional logic until the last periods of the Ottoman Empire. Mehmed Emin Uskudârî was one of the important logicians of the Ottoman Empire who cared about this issue and therefore wrote an independent treatise. He tried to analyze the discussion of the elements of the proposition, without naming them, in the minds of the so-called predecessors and the latter. According to him, previous logicians saw the elements of the proposition as consisting of subject, predicate and judgmental link. Later logicians add a fourth and add the elements of the proposition; subject, predicate, the link that relates the subject and the predicate, and the judgmental link. The aforementioned triple and quadruple analysis approaches were also continued in the conditional propositions. According to the previous ones, there are three elements in the conditional proposition as pre-component, post-component and conditional preposition. According to the latter ones, in addition to these, there is a positive or negative element in the proposition. Uskudârî contributes to the element analysis of the proposition in two ways. First, it draws attention to the dimensions of the issue by summarizing this issue in an understandable language and level.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



## Giriş

Klasik mantığın çözümlenmeyi hedeflediği temel meselelerin başında akıl yürütmelerin geldiği bilinmektedir. Ancak akıl yürütmelerin anlaşılması için onların maddeleri konumunda olan önermelerin bilinmesi gerekir. Önermelerin anlaşılması için de onları meydana getiren kavramların çözümlenmesine gerek duyulmaktadır. Basit bir önerme dilsel olarak isim, fiil ve edat denilen genel lafızlardan meydana gelmektedir. Bu genel lafızların mantıksal özellikler kazanması önermede konu, yüklem ve bağ konumunda ilişkisel durumları ifade eden terimler olmalarıyla mümkündür. Dolayısıyla önermeyi meydana getiren parçalar, mantıksal nitelik kazanan kavramlardır. Bu açıdan genel lafızların önerme düzeyinde varlık göstermeleri, onların mantıksal bir analize tâbi tutulmalarını gerektirmektedir.

Önermelerin hemcinsleri olan diğer tümcelerden farklı olmaları, doğruluk ve yanlışlık gibi epistemik değerlere tâbi tutulabilir olmalarından

kaynaklanmaktadır. Bu nedenle her önerme, ya doğru ya da yanlış olmak zorundadır.<sup>1</sup> Diğer tümcelerden farklı olarak önermelerin doğru ve yanlış olmalarını sağlayan, onlarda zorunlu olarak bulunan “bağ”ın varlığıdır. Bu anlamda bağ, herhangi bir tümceye mantıksal özellik kazandırarak onun felsefi ve bilimsel düzeyde çözümlenmesini ve tartışılmasını gerektirmektedir. Çünkü bağ, önermede temel unsurlar konumunda olan konu ile yüklemi birleştirerek olumluluk veya olumsuzluk yargılarını meydana getirmektedir.

Önermelerin dilsel ve mantıksal çözümlenme ihtiyacı, bu konuda fikir yürüten mantıkçıları önermelerin unsurlarının sayısı üzerinde düşünmeye yöneltmiştir. Önermeleri meydana getiren temel unsurlar nelerdir? Bunların sayıları kaçtır? Unsurlar arasında özsel ve ilintisel anlamda bir ayırım söz konusu mudur? Önermeyi meydana getiren parçalar tamamen dilsel veya anlamsal mıdır? Unsur sayılarının farklılığı, epistemik ve mantıksal anlamda önermede nasıl bir değişim meydana getirir? gibi soruların cevaplarını aramak maksadıyla mantık tarihinde bazı mantıkçılar, önermeleri çözümlenmeye çalışmışlardır.

Mantık biliminin birinci öğretmeni Aristoteles, *Peri Hermeneias*<sup>2</sup> adlı eserinde önermeyi meydana getiren parçaları isim ve fiil (mantıksal nitelik itibarıyla konu ve yüklem) olarak belirlerken, İslam dünyasında ikinci öğretmen olarak bilinen Fârâbî, bu ikisine edatları (mantıksal nitelik itibarıyla bağ) da ekleyerek önermenin unsur sayısını üç olarak belirlemiştir.<sup>3</sup> Bundan sonra önermenin unsurlarının konu, yüklem ve bağ olarak düşünülmesi, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi önemli filozoflar tarafından da sürdürülmüştür.<sup>4</sup> On dördüncü yüzyıldan itibaren Kudbuddin

<sup>1</sup> Harun Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî'de Önermeler Mantığı* (İstanbul: Klasik, 2016), 62-63.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, trc. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2002), 16a 20, 16b 6, 8-9. Önermelerin parçaları hakkında Peter Geach, Aristoteles'in *De Interpretatione*'da iki taraflı, *Prior Analytics*'te üçlü bir sistemi benimsediğini ileri sürer. Bk. Khaled El-Rouayheb, “Does a Proposition Have Three Parts or Four? A Debate in Later Arabic Logic”, *Brill*, 301-331, *Oriens* 44, (2016), 302, dip 1.

<sup>3</sup> Fârâbî, *Kitâbu peri hermeneias eyu'l-ibâre*, nşr. Mübahat Türkel-Küyel (Ankara: AKM Yayını, 1990), 21.

<sup>4</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 20; İbn Bâcce, “Te’âlik ‘alâ kitâbi İsbâgüci li'l-Fârâbî”, *Te’âlik İbn Bâcce ‘alâ mantıki'l-Fârâbî*, thk. Mâcîc Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1994), 25-26. Ayrıca bk. Muhammet Nasih Ece, *İbn Bâcce Mantığı ve Fârâbî Bağlantıları* (Konya: Çizgi Yayınları, 2021), 27; İbn Rüşd, *Telhisu mantıku Aristû kitâbu'l-ibâre*, thk. Gerard Gihamy (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), 88. Bu konuda Aristoteles'i savunmak maksadıyla İbn Rüşd'ün, Fârâbî ve İskender'e yönelttiği eleştiriler ekseninde meydana gelen tartışma için bk. Muhammet Nasih Ece, *İbn Rüşd'ün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018), 31-42. İbn Rüşd, Aristoteles'in konu ve yüklemi özsel

Râzî, Teftazânî ve Cürçânî gibi bazı mantıkçılar söz konusu üç parçaya ek olarak dördüncü parçadan bahsederek bunu tartışmaya çalışmışlardır.<sup>5</sup> Böylelikle önermenin parçalarına dair üçlü ve dörtlü analiz yaklaşımları söz konusu olmuştur. Dörtlü analizi kabul edenlere göre önermenin unsurları; konu, yüklem, bağ (konu ile yüklemi ilişkilendiren) ve yargısalılık (konu ile yüklem ilişkilendirmekten kaynaklanan) şeklinde düşünülmüştür.

Önermenin unsur sayısı, Osmanlı'da birçok mantıkçı tarafından gerek genel mantık metinlerinin önermeyle ilgili kısımlarında gerek müstakil risalelerde tartışılmıştır. Bu konuyu problem olarak gören ve bu sebeple hakkında fikir yürüten mantıkçılardan biri de Mehmed Emin Üsküdârî'dir (ö. 1736).<sup>6</sup> On yedinci yüzyılın sonunda ve on sekizinci yüzyılın başında yaşayan önemli bir Osmanlı düşünürü olan Üsküdârî, bu konuda müstakil olarak *Risâle fî Tahkîki'l-mezâhib fî'n-nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne beyne fî'l-kazâyâ* adında kısa bir risale kaleme almıştır. Ayrıca Taftâzânî'nin *Tehzîbu'l-mantık* adlı eserine yazdığı *Şerhu Tehzîbi'l-mantık* ve Kâtibî'nin *Şemsiyye* adlı eserine Kudbuddin Râzî'nin *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye fî Şerhi'r-*

unsurlar olarak ileri sürdüğünü ortaya koymaktadır. Bağ ise özsel olmayan, ilintisel bir unsurdur. İbn Rüşd'ün bu konuda yaptığı çözümler, önermenin unsurlarına dair daha erken bir tartışma olması açısından önemlidir.

<sup>5</sup> El-Rouayheb, "Does a Proposition Have Three Parts or Four? A Debate in Later Arabic Logic", 301. Kudbuddin Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye fî şerhi'r-risâleti's-şemsiyye* (Kum: Matbat-ı Emir, 1363), 86. Seyyid Şerif Cürçânî, "er-Risâletü'l-kubra fî'l-mantık", trc. Muhammet Nasih Ece, *YYUİFD* 5, 7 (2017), 106. Önermelerin dörtlü analiz yaklaşımı, adını andığımız söz konusu 14. Yüzyıl mantıkçıları tarafından tartışılmaya başlanmıştır. Abdülhamid I. Sabra'nın dikkat çektiği üzere İbn Sînâ tarafından açıkça değinilmese de onun yaklaşımında bu konunun işaretleri bulunmaktadır. Sabra'ya göre İbn Sînâ'da basit bir önerme konu, yüklem ve bağdan oluşsa da terimlerin öylesine sıralanması bir önermeyi oluşturmak için yeterli görünmemektedir. Önermelerde tasdik, uygulandığı ilişkiden farklı bir şeydir. Bk. Abdülhamid I. Sabra, "İbn Sînâ'da Mantığın Konusu", trc. Yusuf Daşdemir, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, 221-240 (2015): 235-236. İbn Sînâ'nın ilgili metinleri için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Yorum Üzerine (İbâre)*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 36. Onun buradaki ifadeleri şu şekildedir: "Yüklemler önerme, üç şeyle tamamlanmaktadır. Çünkü yüklemler önerme, konunun anlamı, yüklem anlamı ve bu ikisi arasındaki nispetle tamamlanmaktadır. Anlamların zihinde bir araya gelmesi, zihinde konu ve yüklem olmaları değildir. Aksine bunun yanı sıra zihnin olumlama ve olumsuzlamayla iki anlam arasındaki nispete inanması gerekir."

<sup>6</sup> Üsküdârî dışında XVIII. Yüzyılda Muhammed ed-Darendevî (ö. 1739), Ebu Said el-Hadimî (ö. 1762), Davud b. Muhammed el-Hanefî el-Karsî (ö. 1756), Muhammed Zeynî Mîrî Kâtipzâde (Risalesinin yazım tarihi: 1760) Yusuf Bozkırî (Risalesinin mevcut nüshadaki istinsah tarihi:1774), Halil b. Ahmed b. Himmet el-Konevî (ö. 1809) gibi düşünürler, önermenin unsurlarına dair eser veya risaleler kaleme almışlardır. Bunun için bk. Eşref Altaş, "XVIII. Yüzyıl Eczâü'l-Kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendi'nin Risâle Fî't-Tefrika Beyne Mezhebi'l-Müteahhirîn ve'l-Kudemâ Fî'l-Kaziyye ve't-Tasdîk İsimli Eseri", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25-46, 38, (2010/1), 27-28.

*Risâleti's-Şemsiyye* adındaki esrine yazdığı *Hâşiye ale'l-kısmi's-sânî min Şerhi Şemsiyye* adlı eserlerinde bu konuyu farklı boyutlarda incelemeye çalışmıştır.<sup>7</sup>

Önermenin unsurlarının sayısal analizini önceki ve sonraki mantıkçılar nezdinde yapmaya çalışan Üsküdârî, her iki kesimin temel yaklaşımlarını ve yaklaşımlarındaki farklı noktaları tespit ederek bir yol izler. İşte bu makale, Üsküdârî tarafından hem yüklemli hem de şartlı önermelerin unsur sayısına dair ileri sürülen niceliksel tespitlerden onun çözümlemelerini, ardından üçüncü unsur olan bağa dönük yorumlarını incelemeye çalışmaktadır. Öncelikle bu konu hakkında müstakil olarak kaleme aldığı risale ve şerh üzerinden onun nazarında meselenin teknik boyutunu ortaya koyarak, daha sonra ise haşiyesinde ilgili kısım üzerinden bunun yorumlayıcı analizlerine odaklanan tarzda bir yöntem takip etmeye çalışacağız.

#### A. Basit Önermeler

Basit bir önerme, konu (mevzu), yüklem (mahmul) ve bağdan (rabıta) meydana gelmektedir. Basit önermelerde tek bir yargı bulunur ve tek bir yargının olması, onların konu, yüklem ve bağa çözümlenmelerini gerektirmektedir.<sup>8</sup>

Üsküdârî, *Risâle fi Tahkiki'l-mezâhib fi'n-nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne beyne fi'l-kazâyâ* adlı kısa risalesinde önermenin unsurlarının sayısal analizini, öncekiler (mütekaddimin) ve sonrakiler (müteahhirin) diye tabir edilen mantıkçılar nezdinde yapmaya çalışmaktadır. Bu iki mantıkçı sınıfının kimler oldukları ve zamansal olarak hangi döneme denk geldikleri meselesi konumuzun dışında olduğu için üzerinde durmayacağız.<sup>9</sup> Onun *Şerhu Tehzîbi'l-mantık* adlı eserinde basit/yüklemli önermeler düzeyinde bu konuyu ele alış biçimi, kısa risalesinden içerik ve kapsam açısından pek de farklı değildir. Bu konuda daha detaylı ve derinlikli analizlerini ise *Hâşiye ale'l-kısmi's-sânî min Şerhi Şemsiyye*'de görebilmekteyiz. Ancak buradaki analizleri, önermenin sayısal değerinden çok, sayısal değerini etkileyen

<sup>7</sup> Üsküdârî'nin mantığa dair eserleri hakkında bilgi için bk. Khaled el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, (Basel: Schwabe Verlag, 2019), 222-224; Mehmed Emin Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfüti'l-Hukemâ*, trc. Kamuran Gökdağ, (İstanbul: TYEKB, 2014), 34-39.

<sup>8</sup> Basit bir önermenin yapısal durumunda terimlerin sayısına dair, yani konuyu veya yüklemi ifade eden terimlerin sayısal çokluğu hakkında tartışmalar yapılmıştır. Konunun bu tarafı incelememizin dışında olduğu için buna girmeyeceğiz.

<sup>9</sup> Bunun için bk. Altaş, "XVIII. Yüzyıl Eczâü'l-Kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendî'nin Risâle Fi't-Tefrika Beyne Mezhebi'l-Müteahhirîn ve'l-Kudemâ Fi'l-Kaziyye ve't-Tasdik İsimli Eseri", 34-35.

üçüncü unsur olarak zikredilebilecek “bağ”ın yapısına ve işlevine dönüktür.

Üsküdârî, gerek önceki gerek sonraki mantıkçılar nazarında önermenin unsur sayısının farklı biçimlerde ele alınmasının sebebini, her iki tarafın konu ve yüklemi birbirine bağlayan yargısal bağa karşı edindikleri farklı tutumlara bağlar. Bu nedenle bu meselenin odağında yer alan nokta veya probleme yol açan hususun, önermede konu ve yüklem temel unsurlarını bağlayan bağın olduğu açıktır. Bu bakımdan bağa yüklenen anlamlar ve bağın işlevine dair yaklaşımlarda farklılıkların yaşanması, mantık açısından zengin ve faydalı bir literatür meydana getirmiştir.

Üsküdârî’ye göre önceki mantıkçılar, önermenin unsur sayısını üç olarak belirlemişlerdir. Bunlar konu, yüklem ve bağdır (nisbet-i hükmiyye- a nexus between them).<sup>10</sup> Konu, yüklem kendisine yüklendiği veya dayandığı unsurdur. Bu sebeple önermenin varlık dayanağı da konudur. Yüklem, dayanağı durumunda olan konuya yüklenen veya ona nitelik olan unsurdur. İlişkiye delalet eden ve rabita olarak isimlendirilen yargısal bağ ise olumlu veya olumsuz olarak konu ile yüklem bağlantısını sağlayan unsurdur. Bundan amaçlanan ilişkinin gerçekleşip gerçekleşmemesidir (vuku’ ev lâ vuku’). Önceki mantıkçıların yargısal bağdan kastettikleri, yüklem konuya yüklenmesi veya yüklenmemesidir. Başka bir ifadeyle yüklem konu için gerçekleşip gerçekleşmemesidir. Onlar, yüklem konuya yüklenmesi veya yüklenmemesini, yüklem iki açıdan sıfatı olarak düşünmüşlerdir. Bunun anlamı, yüklem konuyla birleşmesi veya ondan ayrışmasıdır. Bu durum, yüklem konuya yüklenmesi veya yüklenmemesi

<sup>10</sup> Üsküdârî, *Risâle fî Tahkîki’l-mezâhib fî’-n-nisbeti’l-hükmiyye ve’-n-nisbeti beyne beyne fî’l-kazâyâ* adlı risalesinde konu ve yüklem ek olarak doğrudan üçüncü unsur için “yüklem konu için olması veya olmaması” ifadesini kullanır. *Şerhu Tehzîbi’l-mantık*’ta ise bu ifadeyi yargısal bağ diye ifade ettiğimiz “nisbet-i hükmiyye”nin açılımı olarak kullanmaktadır. Sonraki mantıkçılar açısından önermenin unsur sayısında üçüncüsünün yargısal bağ (nisbet-i hükmiyye) olarak ifade edilmesi Üsküdârî’nin bu konudaki en geniş eserinde de geçmektedir. Bunun için bk. Üsküdârî, *Risâle fî Tahkîki’l-mezâhib fî’-n-nisbeti’l-hükmiyye ve’-n-nisbeti beyne beyne fî’l-kazâyâ*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, nu: 556. vr. 72a. Bu risale bundan sonra **RT** kısaltmasıyla anılacaktır; *Hâşiye ale’l-kısmi’s-sânî min Şerhi Şemsiyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nu 5042, vr. 2391b. Bu eser bundan sonra **HŞS** kısaltmasıyla anılacaktır. Ayrıca bk. *Şerhu Tehzîbi’l-mantık*, pr. 203-204. Üsküdârî’nin bu eseri Mehmet Zahit Tiryaki tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış, ayrıca eserin tahkiki yapılarak tezin sonuna eklenmiştir. Üsküdârî’nin bu eserine atıflar yaptığımızda bu tahkiki metinden yararlanacak, aynı zamanda Tiryaki’nin eser için yapmış olduğu **ŞTM** kısaltmasını ve eseri paragraflandırma biçimini kullanacağız. Bk. Mehmet Zahit Tiryaki, *Mehmed Emîn Üsküdârî’nin Şerhu Tehzîbi’l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007. Üsküdârî, *ŞTM*’de musannifin sözlerinin zahirinde üçlü analiz sistemini kabul ettiğini ifade eder. Bk. Üsküdârî, *ŞTM*, pr. 204.

olarak da ifade edilebilir. Örneğin “*İnsan yazardır*” olumlu önermesinde “yazar” yüklemi, konu olan “insana” yüklenmiş veya onunla birleştirilmiştir. “*İnsan yazar değildir*” olumsuz önermesinde ise yüklem konuya yüklenmemiş, dolayısıyla konuyla birleştirilmemiştir.<sup>11</sup>

Önermeyi var eden şey ve aynı zamanda onu diğer tümcelerden ayıranın onun yargısal bir niteliğe sahip olmasıdır. Başka bir ifade ile önerme, üçüncü unsur olarak ifade ettiğimiz bağ sebebiyle yargısal niteliğe sahip olmaktadır. Bu sebeple Üsküdârî, önermede hükmün, bir şeyin bir şey için sabit olmasının veya bir şeyin bir şeyle alakasının bulunmadığının ifade edilmesi için olduğunu ileri sürer. Örneğin “*insan yazardır*” önermesinde yüklem için sabit olduğu, “*İnsan yazar değildir*” önermesinde ise yüklem ile konunun alakalı olmadığı ifade edilmektedir. Önceki mantıkçılara göre yüklem için sabit olup olmaması, aynı zamanda ileride sonraki mantıkçılar için önermenin dördüncü unsuru olarak karşımıza çıkacak olan olumluluk veya olumsuzluğu meydana getirmektedir.<sup>12</sup>

Üsküdârî'nin tespitlerine göre sonraki mantıkçılar ise önermenin parçalarını dört olarak düşünmüşlerdir. Bunlar; (1) konu, (2) yüklem, (3) konu ve yüklemi ilişkilendiren bağ (nisbeti-i beyne beyne) ve (4) yargısal bağ (nisbet-i hükmiyye) olarak ifade edilen yargının gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesidir (vuku' ev lâ vuku'). Onların nazarında üçüncü unsur, yargının kendisiyle gerçekleştiği (mavridu'l-hükm) bağıdır. Bu bağ, yüklemi konuya bağlamak için vardır. Dördüncü unsur olan yargısallığın gerçekleşip gerçekleşmemesi ise üçüncü unsur olan ilişkiyi kuran bağa olumlu veya olumsuz bir şekilde sıfat olarak düşünülmemektedir. Oysa önceki mantıkçılarda yargının gerçekleşip gerçekleşmemesi, temel iki unsurdan biri olan yüklem sıfat olarak düşünülmekteydi. Yargısallığın yüklem değil de, ilişki kuran bağa sıfat yapılması anlamı, nefsu'l-emre mutabık olmasıdır. Yargısallığın gerçekleşmesinin anlamı ise nefsu'l-emre uygun olup olmamasıdır. Yukarıda verilen “*İnsan yazardır*” önermesinde, nefsu'l-emrde böyle olduğu için yüklem konuyla bileşmesi söz konusudur. “*İnsan yazar değildir*” önermesinin anlamı ise nefsu'l-emrde konu-yüklem ilişkisinin uyumsuzluğu söz konusudur.<sup>13</sup> Anlaşılan sonraki mantıkçılara göre yargısallık olarak ifade ettiğimiz dördüncü unsur, eğer yüklem sıfat olarak düşünülürse bu doğru olmaz. Doğru olan gerçeğe uygunluktur, ki bu da yargısallığın bağa sıfat yapılmasıdır. Yargısallığı yüklem değil de bağın ortaya çıkarttı kabul

<sup>11</sup> Üsküdârî, *RT*, vr. 72a; *ŞTM*, pr. 203-204.

<sup>12</sup> Üsküdârî, *ŞTM*, pr. 202.

<sup>13</sup> Üsküdârî, *RT*, vr. 72b; *ŞTM*, pr. 205; *HŞS*, 2392a.



edilirse bu durumda yargısallığın bağa sıfat olarak düşünülmesi gerekir. Salt konu ve yüklem varlığı önermeyi tamamlamaz. Önermede esas olan ve onu diğer tümcelerden de ayıranın onun yargısallığı olduğu düşünüldüğünde bu yargısallığın neye bağlı olarak var olduğuna bakılmalıdır. Bağın bunu ortaya çıkardığını çok açık bir şekilde söylemek mümkündür.

Üsküdârî'nin anlatmaya çalıştığı, sonraki mantıkçıların nezdinde üçüncü unsur olarak düşünülen bağın şekilsel ve aracı bir göreve sahip olmasıdır. Bağ, icra ettiği bu görevle yargısal bağı ortaya çıkarmaktadır. Yargısal bağ ise olumlu veya olumsuz olarak ilişkinin gerçekleşip gerçekleşmemesini sağlamaktadır.<sup>14</sup> Böylelikle yargısal bağ, bağın salt bir fonksiyonu olarak değil, dördüncü unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

Üsküdârî, önermenin unsurlarına dair önceki mantıkçıların üçlü ve sonraki mantıkçıların dördü analiz yaklaşımlarını ve unsurlarının ne anlama geldiklerini sunduktan sonra her iki yaklaşım biçiminde oluşan farklılığı netleştirmeye çalışmaktadır. Buna göre farklılık iki noktadadır. Birincisi, sonraki mantıkçıların konu ve yüklemi ilişkilendiren bağın (nispeti-i beyne beyne) varlığını ayrı bir unsur olarak kabul etmeleridir. Önceki mantıkçılarda böyle bir şey söz konusu değildir. İkincisi ise sonraki mantıkçıların yargısal bağı (nisbet-i hükmiyye), yani gerçekleşmeyi veya gerçekleşmemeyi, konu ve yüklemi ilişkilendiren bağa sıfat yapmalarıdır. Önceki mantıkçılar ise bunu doğrudan yükleme sıfat olarak düşünmüşlerdir. İkinci ayrılık, birinciden kaynaklanmaktadır.<sup>15</sup>

Konu ve yüklemi ilişkilendiren bağın varlığı kabul edilirse yargının gerçekleşip gerçekleşmemesi de ona sıfat yapılır. Çünkü bağ, konu ve yüklemi bir araya getiren unsur olarak gerçekleşip gerçekleşmemesi bakımından yargısal bildirim sebebidir. Örneğin “*insan yazıcıdır*” gibi basit bir önermede konu ve yüklem dışında “dır” bağı, birinci dereceden konu ve yüklemi birbirine bağlar, ikinci dereceden de söz konusu bağlam sonucunda bir yargıyı meydana getirmektedir. Bu yargı da bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmediğini göstermektedir. Bu durumda konu ve yükleme ek olarak iki unsur ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar dilsel olarak üç parçadan fazlası bulunmasa da anlamsal olarak veya mantığa konu olması açısından dört parça söz konusu olmaktadır.

Üsküdârî'ye göre önceki mantıkçılar ile sonraki mantıkçılar arasında meydana gelen ayrılık, sonrakilerin konu ile yüklemi ilişkilendiren bağa kuşkucu bir yaklaşım sergilemelerinde yatmaktadır. Problemin nedeni,

<sup>14</sup> Üsküdârî, *HSS*, 2392a.

<sup>15</sup> Üsküdârî, *RT*, vr. 72b; *ŞTM*, pr. 206.

onların bağın yargısallık anlamını vermediği düşüncesine sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Yani onlar bağ, yargıyı vermeyen sadece soyut bir ilişkiyi meydana getiren parça olarak düşünmüşlerdir. Eğer bağ, salt bu şekilde ilişkiden ibaret düşünülmezse söz konusu kuşku da oluşmayacaktır. Kuşkunun kalkması durumunda ise bağa dair oluşan kavrayış, diğer kavrayışı da, yani yargısal bağın anlaşılmasını da sağlayacaktır. Üsküdârî, bu şekilde düşünmenin vicdanın gereği olduğunu ifade ederek, bir anlamda bu tartışmada konumunu önceki mantıkçılardan yana belirlemektedir. Ona göre konu ve yüklemi birleştiren bağın aynıyla yargısal hüküm verdiği şeklindeki bir tezle, sonraki mantıkçılara bir cevap verilebilir.<sup>16</sup>

### B. Şartlı Önermeler

Şartlı önermeler, basit önermelerden farklı olarak içinde birden fazla yargıyı barındıran önermelerdir. Bunların çözümlenmesi, basitlerde olduğu gibi terimler üzerinden değil, kendisini meydana getiren yargılar üzerinden yapılır. Şart edatı aracılığıyla, önermeler arasında şartlılık durumu söz konusu olduğu için şartlı denilmiştir. “Güneş doğarsa gündüz olur” önermesinde olduğu gibi iki önerme arasında biri diğerini gerektirecek bir bitişme varsa buna bitişik şartlı, “sayıya tek ya da çifttir” önermesinde olduğu gibi yargıların birbirini iptal etmesi söz konusu ise buna da ayrık şartlı önerme denir. Önermelerde geçen birinci tarafa ön-bileşen, (mukaddem) ikinci tarafa ise art-bileşen (tâlî) ve bunları birleştiren bağa da şart edatı denir.

Üsküdârî, basit önermelerde önceki mantıkçılar ile sonraki mantıkçılar arasında konu ve yüklemi ilişkilendiren bağ üzerinden meydana gelen farklılığın, şartlı önermelerde de aynen geçerli olduğunu ifade eder. Bu durumda bitişik şartlı ve ayrık şartlı önermelerde öncekilere göre üç, sonrakilere göre ise dört unsur bulunmaktadır.

Önceki mantıkçılara göre şartlı önermeler; ön-bileşen, art-bileşen ve bu iki tarafı ilişkilendiren yargısal bağdan (nisbetü'l hükmiyye) meydana gelmektedir. Bitişik şartlı önermelerdeki yargısal bağ, olumlu veya olumsuz olsun mutlak olarak bitişikliği ifade eder. Bitişik şartlı olumlu ile bitişik şartlı olumsuz arasındaki fark, olumlularda bitişmenin gerçekleşmesi, olumsuzlarda ise bitişmenin gerçekleşmesinin engellenmesidir. Önceki mantıkçılara göre şartlıda iki önerme arasında tek bir bağ vardır, o da yargısal bağdır. Yargısal bağ, bitişik şartlı önermelerde söz konusu iki

<sup>16</sup> Üsküdârî, *RT*, vr. 72b; *ŞTM*, pr. 206-207.

tarafından birinin olumlu olarak gerçekleşmesiyle diğerinin de gerçekleşmesini ya da olumsuz olarak gerçekleşmemesini sağlamaktadır. Olumlularda yargısal bağ, gerçekleşmeyle alakalı iken, olumsuzlarda gerçekleşmemeye alakalıdır. Burada söz konusu olan bitişik şartlılarda bir önermenin gerçekleşmesiyle diğer önermenin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi; ayrık şartlılarda ise önermeler arasında uyumsuzluğun gerçekleşip gerçekleşmemesidir. Üsküdârî, burada bir noktaya dikkat çekmektedir ki, o da basit önermelerde olduğu gibi daha sonraki mantıkçıların ileri sürdüklerinden farklı olarak yargısal bağın tarafları bağlayan şart edatına sıfat olarak düşünülmemesidir. Burada yargısal bağdan murat edilen bitişiklerde olumlu veya olumsuz olarak mutlak bileşim, ayrık şartlılarda ise mutlak uzlaşmazlıktır.<sup>17</sup>

Sonraki mantıkçılar ise bitişik ve ayrık şartlı önermelerde dört unsur kabul etmişlerdir. Bunlar; (1) ön-bileşen, (2) art-bileşen, (3) her iki tarafı ilişkilendiren bağ ve (4) yargısal bağdır. Üsküdârî'ye göre bitişik şartlı önermelerde ön-bileşen ile art-bileşeni ilişkilendiren bağ, yani üçüncü unsur, mutlak olarak bir önermenin diğer önermeye bağlı olarak gerçekleştiğine delalet eder. Hem olumlu hem de olumsuzlarda bu durum aynıdır. Dördüncü unsur olan yargısal bağ ise önermelerin bitişmesinin yargısal olarak gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini ifade eder. Yargısallık, olumlularda bitişmenin gerçekleşmesiyle (ikâ') bağlantılıdır, olumsuzlarda ise bitişmenin kalkmasıyla (intizâ') bağlantılıdır. Buna göre bitişik şartlı olumlu önerme, bir önermenin diğer bir önerme ile olan ilişkisinin gerçekleşmesini sağlayan hükümden ibarettir. Bitişik şartlı olumsuz bir önerme ise taraflardan birinin kalkmasıyla diğerinin kalkmasını sağlayan bir yapıya sahiptir. Bir önermenin gerçekleşmesiyle diğer önermenin gerçekleşmesini sağlayan, yani dilsel olarak da her iki tarafı ilişkilendiren unsur bağdır. Yargısal bağ ise buna göreli bir duruma sahiptir. Yani taraflar arasında ilişkinin gerçekleşmesiyle olumlu veya olumsuz yargılar meydana gelmektedir.<sup>18</sup> Örneğin "*eğer güneş doğarsa gündüz olur*" gibi bitişik olumlu şartlı bir önermede "gündüz olur" art-bileşen kısmı, "güneş doğar" ön-bileşen kısmına bağlı olarak gerçekleşmektedir. "*Eğer güneş doğarsa gündüz var olmaz*" gibi olumsuz bir önermede ise gerçekte olmayacak olan gündüzün var oluşunu, güneşin doğmamasına bağlamaktadır. Söz konusu durumları meydana getiren her iki tarafı ilişkilendiren bağdır.<sup>19</sup> Üsküdârî'nin anlattıklarını biraz açacak olursak şunları söyleyebiliriz: Tarafları ilişkilendiren bağ, şartlı önermede bulunan

<sup>17</sup> Üsküdârî, *RT*, vr. 73b; *ŞTM*, pr. 209.

<sup>18</sup> Üsküdârî, *RT*, vr. 73a; *ŞTM*, pr. 209.

<sup>19</sup> Üsküdârî, *RT*, vr. 73a.

her iki yargıyı birleştirmektedir. Buna bağlı olarak olumluluk ve olumsuzluk yargıları meydana gelmektedir. Bu iki hükmü ortaya çıkaran da üçüncü unsura bağlı anlamsal olarak (dilsel olarak değil) varlık kazanan yargısal bağıdır.

Ayrık şartlı önermelerde her iki esas unsuru ilişkilendiren bağ, olumlu veya olumsuz olsun, bir önermenin diğer önermeyle olan bağlantısını göstermektedir. Yargısal bağ (nisbetü'l-hükmiyye) ise ayrık şartlılarda uyumsuzluk (münâfât) ortaya çıkarmaktadır. Bu uyumsuzluk olumlularda gerçekleşmeyle, olumsuzlarda ise gerçekleşmemeye olur. Olumlu ayrık önermelerde uyumsuzluk, bir önermenin gerçekleşmesiyle diğerinin gerçekleşmesidir. Bu durum mutlak uyumsuzluk olarak kendini gösterir. Olumsuzlarda ise bir önermenin diğer önerme ile olan uyumsuzluğunun kaldırılmasıdır. Örneğin "sayı ya tek ya da çifttir" ayrık şartlı önermesinde, sayının tek olması, çift olmamasını gerektirecek bir anlama sahiptir. Olumsuzlarda ise söz konusu ayrışmanın kaldırılmasıdır.<sup>20</sup>

Ayrık şartlı önermelerde Üsküdârî'nin izah ettiği şekilde sonraki mantıkçıların maksadını şu şekilde dile getirmek mümkündür: Ayrık şartlıda bulunan ön-bileşen ile art-bileşeni ilişkilendiren şart edatı, dilsel olarak bunları birbirine bağlar, buradan anlamsal olarak oluşan yargısal bağ ise taraflar arasında uyumsuzluk veya uyumsuzluğun kaldırılmasını ortaya çıkarır. Olumlu önermelerde uyumsuzluk söz konusu iken, olumsuzlarda taraflar arasındaki uyumsuzluk kaldırılmış olur.

Üsküdârî, böylelikle gerek bitişik şartlı gerek ayrık şartlı önermelerde sonraki mantıkçıların her iki tarafı ilişkilendiren bağ ile yargısal bağdan ne anladıklarını açıklığa kavuşturduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre her iki tarafı ilişkilendiren bağ, hem bitişiklerde hem de ayrıklarda dilsel olarak tarafları birbirine bağlar. Burada salt bir ilişkilendirme söz konusudur. Bitişiklerde birbiriyle bitişme şeklinde bir ilişki varken, ayrıklarda birbirini iptal etme şeklinde bir ilişki vardır. Başka bir ifade ile bitişiklerde bitişmenin gerekliliği, ayrıklarda ayrılmanın gerekliliği vardır. Yargısal bağ ise bunların olumlu veya olumsuz olarak anlamsal yargılarını ortaya çıkarır. Buna göre olumlu bitişik önermelerde birbirine bağlı gerçekleşme söz konusuysen, ayrıklarda uyumsuzluğun gerçekleşmesi söz konusudur. Olumsuzlarda ise bunun tersi gerçekleşmektedir.

Daha önce adını zikrettiğimiz kısa risalesinde şartlı önermeler konusunda bir sonuca varan Üsküdârî'ye göre, bitişik şartlıdan anlaşılması

<sup>20</sup> Üsküdârî, *RT*, vr. 73a-73b.

gereken şey, bir önermenin gerçekleşmesiyle buna bağlı olarak başka bir önermenin gerçekleşmesidir. Burada önermeler arasında ya uyum (îkâ') ya da uyumsuzluk (îzâ') vardır. Bitişik şartlı önermelerde her iki yargıyı bitişiren ve uyum veya uyumsuzluğu ortaya çıkaran yargısal bağdır. Ayrık şartlı önermelerde ise yargısal bağ, daha önce denildiği gibi ayrılmayı ortaya çıkarır. Uyum ve uyumsuzlukta bir önermenin gerçekleşmesi, tersinin gerçekleşmemesi anlamına gelir.<sup>21</sup>

Üsküdârî'nin şartlı önermelere dair yaptığı son çözümlemede, gerek tanım ve tasniflerde gerek örneklendirmede sadece önceki mantıkçıların yaklaşımına yer vermesi, doğrudan ifade etmemekle beraber, önermenin unsurlarının sayısı hakkında onun tutumunu göstermektedir. Buna göre o, sonraki mantıkçıların dörtlü analiz sistemini benimsememektedir. Ancak şunu da ifade edelim ki, Üsküdârî sonraki mantıkçıların yaklaşımını anlaşılır kılma konusunda iyi bir anlatım gösterse de sonraki mantıkçıların yanlışlığı veya öncekilerin doğruluğunu dolaylı bir yolla yapmaktadır. Dolaylı bir yöntemle bunu yapması, dörtlü analizin alternatif olarak kabul edilebileceğini göstermektedir. Yine de üçlü analizin akla daha uygun olduğunu ifade etmekle son tahlilde konumunu belirginleştirmektedir.

### C. Bağın İşlevi

Üsküdârî'nin adlarını andığımız ilk iki eseri üzerinden önermenin unsur sayısına dair yaklaşımını inceledikten sonra, tasdikata dair geniş eserindeki üçüncü unsur olan bağa yönelik çözümlemelerine değinmeye çalışacağız. Onun burada bağ hakkındaki düşüncelerinin aynı zamanda unsur sayısı hakkındaki tutumunu da dolaylı olarak tayin ettiğini söyleyebiliriz.

Üsküdârî burada bağın aklî olarak muhtemel beş anlamından bahsedilebileceğini söyler. Birincisi, bağın konu ile yüklem arasında bağlantının olduğunu dile getirerek, bunun gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini vurgulamasıdır. İkincisi, bağın sadece bağlantının varlığına delalet etmesidir. Üçüncüsü, sadece gerçekleştiğine veya gerçekleşmediğine delalet etmesidir. Dördüncüsü, gerçekleşip gerçekleşmediğine itibar etmek şartıyla bağın varlık göstermesidir. Beşincisi ise gerçekleşip gerçekleşmemesine itibar etmeksizin bağın var olmasıdır. Üsküdârî'ye göre ikinci ve üçüncü anlamdaki bağın durumları, soyut aklî ihtimallerdir. Bu nedenle biri gerçekleşip gerçekleşmemeye diğeri ise bağlantıya delalet etmemektedir. Dördüncü ve beşinci anlamda ise birincinin işlevi bulunmaktadır.<sup>22</sup> Buradan hareketle Üsküdârî'nin yaptığı tasniflerden,

<sup>21</sup> Üsküdârî, *RT*, vr. 73b.

<sup>22</sup> Üsküdârî, *HSS*, 2392b.

önermenin üçüncü parçası olan bağın anlamsal olarak birçok manası olsa da en nihayetinde konu ve yüklem ilişkisini kurarak, olumluluk veya olumsuzluk anlamında gerçekleşmeye veya gerçekleşmemeye delalet ettiğini söyleyebiliriz. Yani önermede konu ve yüklem ilişkisi kurulurken aynı zamanda bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmemesine de işaret edilmektedir. Üsküdârî burada, sonraki mantıkçıların tutumunu içeren bir yaklaşıma sahiptir. Ancak bu, dilsel olarak değil, anlamsal olarak böyledir. Sonraki mantıkçıların tutumunu anlamsal olarak içeren bir yaklaşıma sahip olması, onlardan yana tavır almasını gerektirmez. Bu tutumunu, ortaya koyduklarından hareketle bağın işlevleri olarak okumak gerekir. Başka bir ifadeyle bağın birçok anlamının kabul edilmesi, buna bağlı olarak önermenin dördüncü unsurunun kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Bu ilerde değineceğimiz lafız-mana ilişkisine bağlı olarak unsur sayısının değişip değişmemesi problemini tartışmayı gerektirmektedir.

İlişkinin gerçekleşmesine bağın nasıl delalet ettiğini örnekleyen Üsküdârî'ye göre bu durum, iltizâmî olarak "körlük"ün "göz"e delaleti gibidir. Salt anlamda körlük gözün varlığını gerektirmemektedir, ama körlük zihinde göze görelî olarak var olmaktadır. Benzer şekilde bağ lafzı, ilişkiyi görelî olarak meydana getirmektedir. Oysa ilişki onun dışındadır ve zihinsel olarak ondan çıkan bir şey değildir. Böylelikle bağın konu-yüklem arasındaki ilişkiye delaleti iltizâmî bir delalettir.<sup>23</sup> Bu yaklaşım tarzı, bağ ile delaletinin birinci dereceden bir ilişkiye sahip olmadığını göstermektedir. Bu nedenle onun anlamını konu ve yüklem gibi özsel düşünmek doğru değildir. Özsel olmayan bir ilişkiyi kuran bir yapının, duruma göre bir delaleti söz konusu olabilir.

Konu ile yüklem veya ön-bileşen ile art-bileşen ilişkisini sağlayan ve oradan olumluluk veya olumsuzluk yargısını ortaya çıkaran bağ bağımsız mıdır? Yani konu ve yüklem gibi kendi başına bir anlama sahip midir? Yukarıda geçenleri pekiştirir şekilde Üsküdârî, bağın edat olarak ister müfret ister bileşik olsun bağımsız bir anlama delalet etmeyeceğini ileri sürer. Çünkü bağ, bir nesneye değil, bir ilişkiye delalet eder. İlişkinin tarafları olmazsa onun da varlığı söz konusu olmaz. Bağın delaleti nesne dışı bir delalet, yani konu ve yüklem tarzında bir delalet değildir. Dillere göre değişen durumu olmakla birlikte söz konusu ilişkiyi sağlayan bağ, fiil durumunda olabilir. Üsküdârî'ye göre böyle durumlarda bağın bağımsız bir manası olabilir. Ancak "oldu (kane)" gibi ifadelerde bunların bağımsızlığı yine de fiiller gibi değildir. Bu türden bağlar hakiki olmayan bağlardır.

<sup>23</sup> Üsküdârî, *HŞS*, 2393a.

Bunların varlık kazanması itibari ve görelî olduğundan varlık bulmaları başka unsurların varlık kazanmasıyla mümkün olmaktadır. Bağ, bazen “o (hüve)” gibi isim kalıbında bazen “oldu (kane)” gibi fiil kalıbında gelebilir. Bu durumlar, kimi zaman özel bir dili ilgilendiren hususlardır ve hiçbir zaman konu yüklem gibi kendinden bağımsız değildir.<sup>24</sup>

Hem önceki mantıkçılar hem de sonraki mantıkçılar, basit bir önermede geçen lafız sayısının üç olduğu konusunda hemfikirdirler. Daha önce dolaylı olarak değindiğimiz, sayısal analize dair esas nokta, lafız sayısınca anlam sınırlamasının zorunluluğuna ilişkindir. Anlamlar, lafız sayısınca mıdır? yoksa anlam sayısı lafızdan daha fazla olabilir mi? Burada Üsküdârî'nin yaklaşımı, anlamların lafızlardan daha fazla olabileceğinden yanadır. Ona göre konu lafzı konuya, yüklem lafzı yükleme ve bağ lafzı konu-yüklem ilişkisine, buna ek olarak bağlantının gerçekleşip gerçekleşmediğine de delalet eder. Bu durumda burada üç lafız, dört anlam bulunmaktadır. Bunlardan bağ, iki manaya delalet etmektedir. Bağın gerçekleşme veya gerçekleşmemeye delaleti mutabıkî iken, ilişkiye delaleti ise iltizamîdir.<sup>25</sup>

Üsküdârî, bu durumu bu şekilde düşünse de lafız ve mana boyutunun değişebilirliğine de dikkat çekmektedir. Örneğin lafız düzeyinde unsurları itibariyle önermelerin ikili (sünâî) ve üçlü (sülâsî) bir tasnife tâbi tutulması, aklî veya anlam boyutu itibariyle aynı sayıda olduğunu göstermez. Hem ikili hem de üçlü önermelerde lafız sayısından daha fazla anlamsal olarak unsurlar çıkabilmektedir. Ancak onun dil ve anlam açısından meydana gelen farklılığa dikkat çekmesi önemlidir.<sup>26</sup> Nitekim kendisinin de işaret ettiği gibi lafız bakımından dile getirilen tasnif, Arapça üzerinden düşünülmüştür. Diğer dillerde durum böyle olmayabilir. Bu meselenin önemli tarafı mantıksal olandır ve dillere göre tasnifler mantıksal olanı değiştirmemektedir.

### Sonuç

Önermenin unsur sayısına dair üçlü ve dördü analiz tartışmaları, on dördüncü yüzyılda başlamış ve on dokuzuncu yüzyıl Osmanlısına kadar sürmüştür. Gerek önermeye dair metinlerinde gerek bu meseleye dair doğrudan yazdığı bağımsız risalesinde Üsküdârî de bu tartışmaya dâhil olmuştur. Bu tartışmanın en önemli noktası, sayısal analizin neyi amaçladığıdır. Burada bir sayısal değerın tespit edilmesinin amaç olmadığı açıktır. Esas amaç daha üst bir seviye olarak görülebilecek olan dil ve

<sup>24</sup> Üsküdârî, *HSS*, 2393b-2394a, 2394b.

<sup>25</sup> Üsküdârî, *HSS*, 2396a.

<sup>26</sup> Üsküdârî, *HSS*, 2396b.

düşüncenin ayrı alanlar olarak farklı okumalar gerektirdiği gerçeğini kavramaktır. Nitekim bu çalışmanın son kısmında değindiğimiz lafız sayısının anlam sayısı ile orantılı olup olmaması meselesi, buna dönük olmuştur. Söz konusu alanların farklılığı dil ve mantık ayrımını ortaya çıkarmaktadır.

Üsküdârî, bu meseleye dair bağımsız bir risale kaleme alarak bu meseleyi önemsendiğini göstermiştir. Bu çerçevede ele aldığı hususiyetleri itibariyle probleme dair şu soruların cevaplarını bulabildik: Önermenin unsurları kaç tanedir ve nelerdir? Bunların hepsi aynı özsel veya ilintisel değerde midir? Dördüncü unsur hangisidir? Önceki ve sonraki mantıkçıları bu konuda farklı bir tutuma sevk eden nedir? Önermede yargının gerçekleşip gerçekleşmemesi sonraki mantıkçılarınca üçüncü unsur olarak ileri sürülen bağın sıfatı mı yoksa yüklem sıfatı mıdır? En önemlisi de lafız ve anlam sayısı bağlamında tartışmayı ortaya çıkaran bu problem neyi amaçlamaktadır?

Üsküdârî kendisine kadar gelen süreçte bu meselenin neden bu kadar önemsendiğinin üzerinde açıkça durmasa da dil ve düşünce bağlamında bir öneme sahip olduğunu üstü örtük belirtmektedir. Bu sebeple bu meseleyi ele alış tarzı, yaklaşımların hedeflediği üst amacı tartışmak yerine teknik düzeyde bir çözümlenmeye dönüşmektedir. Sorduğumuz sorular çerçevesinde onun çözümlenmeleri şekillenmekte ve bu itibarla problemin teknik boyutu açığa çıkmaktadır.

Önermelerin unsur analizi önceki ve sonraki mantıkçılara göre değişmektedir. Öncekilere göre bunlar konu, yüklem ve yargısal bağdır. Sonrakiler bunlara konu ve yüklemi ilişkilendiren bağ da ekleyerek bunların sayısını dört olarak belirlemişlerdir. Her iki mantıkçı grubuna göre konu ve yüklem özsel, diğer ikisi ise ilintiseldir. Ancak ilintisel oluşları duruma göre değişmektedir. Üsküdârî'nin açıkça ortaya koyduğu gibi önceki ve sonraki mantıkçıların bu konudaki farklılıkları, iki hususta kendini gösterdiği görüldü. İlki, sonraki mantıkçıların konu ile yüklemi ilişkilendiren bağın (nispeti-i beyne beyne) varlığını kabul etmeleridir. Oysa önceki mantıkçılarda salt bağın varlığı söz konusu değildi. Diğer ise, sonraki mantıkçıların yargısal bağ (nisbet-i hükmiyye), yani gerçekleşip gerçekleşmemeyi, konu ve yüklemi ilişkilendiren bağa sıfat yapmalarıdır. Önceki mantıkçılar bu unsuru doğrudan yüklem sıfatı olarak düşünmüşlerdir. İkinci farklılık birincisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu yaklaşım biçimleri, aynı bakış açısıyla şartlı önermelerde de geçerli olmuştur. Öncekilere göre önermede ön-bileşen, art-bileşen ve şart edatı



bulunmaktadır. Sonrakiler ise buna basit önermelerde olduğu gibi gerçekleşip gerçekleşmemeyi de eklemişlerdir. Burada yargısal bağ, bitişiklerin olumlusunda gerçekleşme, olumsuzunda ise gerçekleşmenin kaldırılması şeklinde kendini göstermektedir. Ayrık şartlı önermelerde ise olumlularda gerçekleşmemenin varlığı olumsuzlarda ise gerçekleşmemenin kaldırılması söz konudur.

Üsküdârî'nin tutumu önceki mantıkçılardan yana olmuştur. Ancak bu tutum, sadece taraf tutma şeklinde değil, sonrakilerin düşüncelerini ortaya koyma ve haklı olabilecek bazı noktalarına temas etme şeklinde bir çözümlemedir. Problemin dilsel ve mantıksal boyutu bulunduğundan o, dilsel düzeyde üçlü bir analizden yana tavır geliştirmekte ve bu konuda bazı mantıkçıların görüşlerinden destek almaktadır. Ancak sonraki mantıkçıların dediği gibi anlamsal olarak bağın hem konu ve yüklemi birleştirme gibi bir fonksiyonu hem de olumluluk ve olumsuzluk anlamında bir yargıyı meydana getirmesi söz konusudur.

Bu iki yaklaşımdan herhangi biri doğru, diğeri yanlış olabilir. Farklı noktalarda duruma göre her iki yaklaşıma da hak verilebilir. Bize göre burada esas olan, zaman içinde birçok mantıkçının dikkat çektiği böylesi bir meseleyi değerlendirmeye çalışmak ve bu problemin dilsel ve mantıksal olarak neye karşılık geldiğini ortaya koymaktır.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

##### **2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

##### **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma, Tübitak 1003 Öncelikli Alanlar Ar-Ge Projeleri Programına bağlı "17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Arayışlarının Mahiyeti ve Yanyalı Esad Efendi'nin Katkıları" başlıklı projeye bağlı 120K008 numaralı alt projenin çıktısı olarak kaleme alınmıştır.

---

#### 4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

#### 5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



#### KAYNAKÇA

- ALTAŞ, Eşref. "XVIII. Yüzyıl Eczâü'l-Kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendi'nin Risâle Fi't-Tefrika Beyne Mezhebi'l-Müteahhirîn ve'l-Kudemâ Fi'l-Kaziyye ve't-Tasdîk İsimli Eseri". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38. 25-46. 2010.
- ARİSTOTELES. *Yorum Üzerine*. Trc. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2002.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. "er-Risaletü'l-kubra fi'l-mantîk". Trc. Muhammet Nasih Ece. *YYUİFD* 5, 7. 2017.
- ECE, Muhammet Nasih. *İbn Bâcce Mantığı ve Fârâbî Bağlantıları*. Konya: Çizgi Yayınları, 2021.
- ECE, Muhammet Nasih. *İbn Rüşd'ün Önergeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018.
- ER-RÂZÎ, Kudbuddin Muhammed b. Muhammed. *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*. Kum: Matbaat-ı Emir, 1363.
- EL-ROUAYHEB, Khaled. "Does a Proposition Have Three Parts or Four? A Debate in Later Arabic Logic". *Brill*. 301-331. *Oriens* 44, 2016.
- EL-ROUAYHEB, Khaled. *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Basel: Schwabe Verlag, 2019.
- FÂRÂBÎ. *Kitâbu Peri Hermeneias eyu'l-ibâre*. Nşr. Mübahat Türkel-Küyel. Ankara: AKM Yayını, 1990.
- İBN BÂCCE. "Te'âlik 'alâ kitâbi İsbâgücî li'l-Fârâbî". *Te'âlik İbn Bâcce 'alâ mantiki'l-Fârâbî*. Thk. Mâcit Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1994.
- İBN RÜŞD. *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*. Thk. Gerard Gihamy. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- İBN SÎNÂ. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İBN SÎNÂ. *Kitâbu's-Şifâ: Yorum Üzerine (İbâre)*. Trc. Ömer Türker. İstanbul:

Litera Yayıncılık, 2006.

KUŞLU, Harun. *Nasîruddîn Tûsî'de Önermeler Mantığı*. İstanbul: Klasik, 2016.

SABRA, Abdülhamid I. "İbn Sînâ'da Mantığın Konusu". Trc. Yusuf Daşdemir. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40. 221-240. 2015.

TİRYAKİ, Mehmet Zahit. *Mehmed Emîn Üsküdârî'nin Şerhu Tehzîbi'l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul. 2007.

ÜSKÜDÂRİ, Mehmed Emin. *Risâle fi Tahkîki'l-mezâhib fi'n-nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne beyne fi'l-kazâyâ*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi. Kemankeş. Nu: 556.


ÜSKÜDÂRİ, Mehmed Emin. *Hâşiye ale'l-kısmi's-sânî min Şerhi Şemsiyye*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi. Nu: 5042.

ÜSKÜDÂRİ, Mehmed Emin. "Şerhu Tehzîbi'l-mantık", *Mehmed Emîn Üsküdârî'nin Şerhu Tehzîbi'l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul. 2007.

ÜSKÜDÂRİ, Mehmed Emin. *Telhîsu Tehâfüti'l-Hukemâ*. Trc. Kamuran Gökdağ. İstanbul: TYEKB, 2014.



## USKUDÂRÎ'S APPROACH TO THE ELEMENTS OF THE PROPOSITION

 Muhammet Nasih ECE<sup>a</sup>

### Extended Abstract

It is known by the experts of the field that reasoning comes first among the main issues that classical logic aims to analyze. However, in order to understand the reasonings, it is necessary to analyze the propositions from which they are formed. It is necessary to understand the propositions and analyze the concepts as they constitute them. A simple sentence consists of three parts: noun, verb and preposition. In the propositional sentences considered in the science of logic, the equivalents of these parts are logically named as subject, predicate and nexus. According to Aristotle, the founder of logic, a simple proposition consists of three basic elements: subject, predicate and nexus. Early Islamic philosophers such as Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Bâcce and Ibn Rushd also accepted this triple system. The fourth part of the proposition was brought up for the first time by Kudbuddin Râzî, one of the important logicians of the fourteenth century. The important logicians of the same period, such as Teftazânî and Curcânî, who followed him, also discussed this issue. The discussion about the number of elements of the proposition continued in the texts on both independent and propositional logic until the last periods of the Ottoman Empire. Uskudarî, one of the important logicians of the Ottoman Empire, also gave importance to this issue and therefore wrote an independent treatise. Uskudarî, an important Ottoman thinker who lived at the end of the seventeenth century and at the beginning of the eighteenth century, independently wrote a short treatise on this subject called *Risâle fi Tahkîki'l-mezâhib fi'n-nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne beyne fi'l-kazâyâ*. Also, *Şerhu Tehzîbi'l-Mantık*, which he wrote to Taftâzânî's work *Tehzîbu'l Mantık*, and Kâtibî's *Şemsiyye*, to Kudbuddin Razi's work named *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye, Hâşiye*

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, hermesec2009@hotmail.com

*ale'l-kısmi's-sânî min Şerhi Şemsiyye* tried to examine this issue in different dimensions. He tried to analyze the discussion of the elements of the proposition, without naming them, in the minds of the so-called predecessors and the latter. According to him, previous logicians saw the elements of the proposition as consisting of subject, predicate and judgmental link. For example, a simple proposition such as "Man is a writer" has three parts: subject, predicate and link. Later logicians add a fourth and add the elements of the proposition; subject, predicate, the link that relates the subject and the predicate, and the judgmental link (a nexus between them). According to Uskudarî, the reason for the difference in the number of elements of the proposition in the eyes of the previous and later logicians lies in the different approaches of both parties towards the judicial bond that connects the subject and predicate. For this reason, the point at the center of this issue and the issue that causes the problem is the meaning attributed to the link that connects the main elements of the subject and predicate in the proposition. The aforementioned triple and quadruple analysis approaches were also continued in the conditional propositions. According to the previous ones, there are three elements in the conditional proposition as pre-component, post-component and conditional preposition. According to the latter ones, in addition to these, there is a positive or negative element in the proposition. In this case, according to later logicians, there are four elements in a conditional proposition: pre-component, post-component, conditional preposition and positive or negative element. Here, the judgmental link is realization in adjacent conditional affirmative propositions; in adjacent conditional negative propositions, it manifests itself as the removal of realization. While the judgmental link causes non-realization in disjunction conditional positive propositions, it causes the elimination of non-realization in negative propositions. Uskudarî contributes to the element analysis of the proposition in two ways. First, it draws attention to the dimensions of the subject by summarizing this issue in an understandable language and level. The second is that, although he ultimately takes a side with the previous ones, he determines the right points of the former and the latter and justifies them. Uskudarî's attitude was in favor of previous logicians. However, this attitude is not just in the form of taking sides. His attitude is an analysis of putting forward the thoughts of previous and later logicians and bringing out their right points. Since the problem has a linguistic and logical dimension, he develops an attitude in favor of a triple analysis at the linguistic level and receives support from the views of some logicians on this issue. However, as the later logicians said, semantically, the link has both a function of

combining the subject and the predicate, and forming a judgment in terms of positivity and negativity.

**Keywords:** Logic, elements of proposition, subject, predicate, nexus, Uskudârî.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has been carried out as output of the sub-project of the project numbered 120K008 and entitled "The Nature of the Search for Ottoman Thought During the 19th Century and the Contributions of Yanyalı Esad Efendi" which is related to TÜBİTAK 1003 Priority Areas R&D Projects Program.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.





## TECÂHULU'L-ÂRİF: KRONOLOJİK GEÇMİŞİ, TERİMLEŞME SÜRECİ, ÜSLÛBU VE AMACI

 Metin PARILDI<sup>a</sup>

### Öz

İki kelimededen oluşan bir terkip olan *tecâhulu'l-ârif*, “bilmemek” anlamındaki *cehl* kökünden *tefâul* formunda türetilmiş bir mastar olan ve “bilmezlikten gelmek, kendisini bilmiyormuş gibi göstermek” anlamına gelen *tecâhul* ile “bilen” anlamında ismu'l-fâil olan *ârif* kelimelerinden yapılmış ve “bilen bir kimsenin, bilmezlikten gelmesi” anlamına gelen bir isim tamlamasıdır. Arap belagatinde ise: “Bir nükteden (espriden, amaçtan) dolayı bilinen bir şeyin bilinmeyen şeklinde sunulması, söylenmesi” şeklinde kısaca tarif edilen bir bedî sanatıdır. Daha kapsamlı bir tarifi şöyle yapılabilir: Sözü kuvvetlendirmek amacıyla, şiirde, nesirde ve konuşmada kınama, şaşkınlık, iğneleme, aşağılama, abartılı övme, abartılı yerme, abartılı yüceltme, aşk yüzünden akli başından gitme, muhatabı itirafa zorlama, muhataba yakınlık sağlama gibi bir nükteye (amaca, espriye) dayanarak, bilinen bir hususun bilmiyormuş edasıyla sorulması ya da ifade edilmesi sanatıdır. Sistemantik belagatte bedî disiplini içinde yer alan *tecâhulu'l-ârif* sanatı aynı isimle veya farklı isimlerle ya da bu sanatın kapsamı içine giren örnekler, bazı kaynaklarda kimi zaman meânî disiplini içerisinde yer almıştır. Bu sanat, *tecâhulu'l-ârif* ve *mezcu's-şekk bi'l-yakîn*, *et-tecâhul*, *et-teşekkuk*, *sevku'l-ma'lûm mesâka gayrih*, *irhâu'l-inân*, *el-i'nât* gibi çeşitli terimlerle ifade edilmiş olsa da bunlar arasından *tecâhulu'l-ârif* terimi zamanla genel kabul görmüş ve sistemantik Arap belagatinin *bedî* disiplini içinde yerini almıştır. Bu sanatı isimlendirme problemindeki temel unsurlardan birinin Kur'ân-ı Kerîm'e gösterilen saygı olduğu düşünülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Bedi, Tecahulu'l-Arif.



### TAJÂHUL AL-ÂRİF (FEIGNED IGNORANCE): CHRONOLOGICAL BACKGROUND, THE PROCESS OF BECOMING A TERM, STYLE, AND PURPOSE

Comprised of two words, *tajâhul al-ârif* (feigned ignorance, pretended

<sup>a</sup> Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, mparildi@erciyes.edu.tr



ignorance) is a noun phrase meaning "the ignorance of a person who knows." It is produced from the words *tajāhul*, which means "to pretend not to know", and *ārif*, which means "the one who knows." In Arabic rhetoric, on the other hand, it is a type of embellishment that is briefly described as "presenting or saying something known as unknown due to a purpose."

A more comprehensive definition can be achieved as follows: To strengthen the word in poetry, prose, and speech, with the aim of condemning, bewilderment, sarcasm, humiliation, exaggerated praise, exaggerated slander, exaggerated exaltation, a distraction from love, forcing the addressee to confess, and for the intimacy with the addressee, It is asking or expressing a known issue as if one did not know.

*Tajāhul al-ārif* has been expressed in different terms by the rhetoricians in the historical process. It is stated that Ibn al-Mu'tazz (d. 296 A.H./908 C.E.) was the first to mention this type of embellishment with the term *tajāhul al-ārif*. The later rhetoricians used various terms like *tajāhul al-ārif* and *mazj al-shakk bi al-yakīn*, *al-tajāhul*, *al-tashakkuk*, *savq al-ma'lūm masāqa gairih*, *irhā al-'inān*, *al-i'nāt*. Among these, the term *tajāhul al-ārif* gained general acceptance over time and took its place in the *ilm al-badī'* (science of discourse of embellishment) discipline of systematic Arabic rhetoric.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



## Giriş

Arap belagatinde bir söz inceliği (nükte, espri) amacıyla, bilinen bir şeyi bilmiyormuş edasıyla sorma ya da ifade etme sanatı, tarihi süreç içerisinde belagat âlimleri tarafından farklı başlıklar altında ve bazen farklı içeriklerle ele alınmıştır. Bu sanatı "tecāhulu'l-ârif" adıyla ilk defa zikredenin İbnu'l-Mu'tezz olduğu belirtilmektedir.<sup>1</sup> Daha sonra gelen belagât âlimleri

<sup>1</sup> İbn Ebu'l-İsba' el-Mısrî, *Bedî'u'l-Kur'ân*, thk. Hıfni Muhammed Şeref (Kahire: Nahdatu Mısr, 1957), 50; İbn Ebu'l-İsba' el-Mısrî, *Tahrîru't-Tahbîr fî Sinâ'ati's-Şi'r ve'n-Nesr ve Beyâni İcâzi'l-Kur'ân*, thk. Hıfni Muhammed Şeref (Kahire: el-Cumhûriyyetu'l-Arabiyyetu'l-Muttehide Lecnetu İhyai't-Turasi'l-İslâmî, 1963), 135; Safiyyuddîn el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedî'iyye fî Ulûmi'l-Belâga ve Mehâsini'l-Bedî'*, thk. Nesîb Neşâvî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1992), 117; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, thk. Kevkeb Deyâb (Beyrut: Dâru Sâdir, 2005), 2/299; İbn Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'r-Rebî' fî Envâi'l-Bedî'*, thk. Şâkir Hâdi Şukr (Necef: Matbaatu'n-Nu'man, 1969), 5/119.

*tecâhulu'l-ârif* ve *mezcu's-şekk bi'l-yakîn*<sup>2</sup>, *et-tecâhul*<sup>3</sup>, *et-teşekkuk*<sup>4</sup>, *sevku'l-ma'lûm mesâka gayrih*<sup>5</sup>, *irhâu'l-'inân*<sup>6</sup>, *el-i'nât*<sup>7</sup> gibi çeşitli terimler kullanmışlardır. Bunlar arasından *tecâhulu'l-ârif* terimi zamanla genel kabul görmüş ve sistematik Arap belagatının *bedî'* disiplini içinde yerini almıştır.

İki kelimeden oluşan bir terkip olan *tecâhulu'l-ârif*, “bilmemek” anlamındaki *cehl* kökünden *tefâul* formunda türetilmiş bir mastar olan ve “bilmiyormuş gibi görünmek, bilmezlikten gelmek, kendisini bilmiyormuş gibi göstermek, kendisine bilmiyormuş süsü vermek”<sup>8</sup> anlamına gelen *tecâhul* ile “bilen” anlamında ismu'l-fâil (sıfat-fiil) olan *ârif* kelimelerinden yapılmış bir isim tamlamasıdır. Buna göre terkip, “bilen bir kimsenin, bilmezlikten gelmesi” anlamına gelmektedir. Belagatteki anlamı ise: “Bir nükteden (espriden, amaçtan) dolayı bilinen bir şeyin bilinmeyen şeklinde sunulması, söylenmesidir.”<sup>9</sup> “Bir nükteden dolayı bilineni bilinmeyenine yerine koymaktır.”<sup>10</sup>

Kimi âlimlere göre bu sanatı isimlendirme problemindeki temel unsurlardan biri Kur'ân-ı Kerîm'dir. Arap şiirinde ve nesrinde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'de de bu sanatının örneklerinin çokça bulunmasından dolayı “cehl” kökünden türetilmiş olan “tecâhul” kelimesinin ayetlerle birlikte

<sup>2</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn: el-Kitabe ve's-Şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952), 396.

<sup>3</sup> Usâme b. Munkız, *el-Bedî' fi Nakdi's-Şi'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdulmecîd (Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960), 93; Kemâluddîn Abdulvâhid b. Abdulkerîm İbnu'z-Zemlekânî, *et-Tibyân fi 'Imi'l-Beyâni'l-Mutli' alâ 'Îcâzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadîsi (Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1964), 188; Ebû Muhammed el-Kâsim el-Ensârî es-Sicilmâsî, *el-Menza'u'l-Bedî' fi Tecnîsi Esâlibi'l-Bedî'*, thk. Allâl el-Gâzî (Rabat: Mektebetu'l-Meârif, 1980), 277; Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *et-Tirâzu'l-Mutedammîn li-Esrâri'l-Belâga ve 'Ulûmi Hakâiki'l-Îcâz*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1914), 3/80; İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî, *er-Ravdu'l-Merî' fi Sinâ'ati'l-Bedî'*, thk. Rıdvân Benşakrûn (ed-Dâru'l-Beydâ: Dârun'-Neşri'l-Magribiyye, 1985), 131.

<sup>4</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 2/66.

<sup>5</sup> Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 537.

<sup>6</sup> Sicilmâsî, *el-Menza'u'l-Bedî'*, 277.

<sup>7</sup> Bedruddîn b. Mâlik (İbnu'n-Nâzım), *el-Misbâh fi'l-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, thk. Husnî Abdulcelîl Yûsuf (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1989), 88; Necmuddîn İbnu'l-Esîr el-Halebî, *Cevheru'l-Kenz: Telhîsu Kenzi'l-Berâ'a fi Edevâti Zevi'l-Yerâ'a*, thk. Muhammed Zaglûl Sellâm (İskenderiye: Munşetu'l-Meârif, 2009), 208.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 11/129.

<sup>9</sup> es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşavî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004), 48.

<sup>10</sup> Muhammed 'Abdurraûf el-Munâvî, *et-Tevkîf 'alâ Muhimmâti't-Te'ârif*, thk. 'Abdulhamid Sâlih Hamdân (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1990), 91.

zikredilmesi hoş karşılanmamış ve bu durum bazı âlimleri başka terimler bulmaya zorlamıştır. İbnu'l-Mu'tezz, el-'Askerî, el-Bağdâdî, Usâme b. Munkız, İbnu'z-Zemlekânî, es-Sicilmâsî, el-'Alevî, İbn Kurkmâs gibi bazı âlimler ise *tecâhulu'l-ârif* ya da *et-tecâhul* terimlerini kullanmışlar ancak bu başlık altında Kur'ân-ı Kerîm'den örnek vermemişlerdir.

Tecâhulu'l-ârif, belâgatın alt başlıklarından biri olmasından dolayı, önceki dönemlerde de günümüzde de belâgat kaynakları içinde bir başlık olarak yerini almıştır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde tecâhulu'l-ârif tahsis edilmiş bağımsız çalışmaların yetersiz olduğu, bu hususta literatürde genel bir boşluk olduğu görülmüştür. Arapça yazılmış olan beş makalede konu, her boyutuyla ele alınmamış; bunlardan ikisinde Kur'ân-ı Kerîm özelinde, birinde Hadîs özelinde, birinde Hz. Hüseyin'in sözleri özelinde ve birinde de pragmatik açıdan ele alınmıştır. Türkiye'de bu konuda kaleme alınmış makale veya lisansüstü düzeyde bir çalışmaya rastlanmamıştır. Konu hakkında ulaşabildiğimiz tek bağımsız çalışma Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde İsmail Durmuş tarafından kaleme alınmış "Tecâhül-i Ârif" maddesidir.

Arap dili belagatini teorik ya da edebî eleştiri bağlamında ele alan belli başlı kişileri esas alarak taradığımız kaynaklarda tecâhulu'l-ârif kavramının, aynı isimle veya farklı isimlerle ya da bu kavramın kapsamına giren örneklerin, bazı kaynaklarda meânî disiplini içerisinde yer almış olduğu görülmüştür. Burada konunun hangi kaynakta nasıl ele alındığını kronolojik sırayla vermeye; daha sonra da bu sanatın üslûbunu ve amaçlarını, bu kaynaklardan çıkardığımız örneklerle açıklamaya çalışacağız.

## A. Tecâhulu'l-Ârif Kavramının Kronolojik Geçmişi

### 1. İbnu'l-Mu'tezz (ö.296/908)

Bu kavram için ilk defa tecâhulu'l-ârif terimini *el-Bedî'* adlı kitabında İbnu'l-Mu'tezz kullanmış ancak tarifini yapmadan ve konuyla ilgili bilgi vermeden birkaç örnekle yetinmiştir.<sup>11</sup> Örnekleri sadece şiirden olup Kur'ân-ı Kerîm'den örnek vermemiştir. Zuheyr b. Ebî Sulmâ'ya ait olan ilk örnek hemen hemen tüm belâgat kitaplarında yer almıştır:

وَمَا أُدْرِى وَسَوْفَ إِخَالُ أُدْرِى - أَقَوْمٌ أَلْ حِصْنِ أُمِّ نِسَاءٍ<sup>12</sup>

<sup>11</sup> İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-Bedî'*, thk. Ignatius Kratchkovsky (Beirut: Dâru'l-Mesîre, 1982), 62.

<sup>12</sup> el-A'lem el-Şentemerî, *Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, thk. Fahrüddîn Kabâve (Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980), 136; Ebu'l-Abbâs Sa'leb, *Şerhu Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, thk. Fahrüddîn Kabâve (Mektebetu Harûni'r-Reşîd li't-Tevzî Dimeşk, 2008), 65.

“Bilmiyorum –sanırım ileride bileceğim- Hısn oğulları erkek midirler  
yoksa kadın mı?”

Muhammed b. Ebû Umeyye'den şu beyitleri örnek veriyor:

فَدَيْتُكَ لَمْ تَشْبَعْ وَلَمْ تَرَوْ مِنْ هَجْرِي - أُنْتَسَحِبُ الْهَجْرَانَ أَكْثَرَ مِنْ شَهْرٍ  
أَرَانِي سَأَسْأَلُو عَنْكَ إِنْ دَامَ مَا تَرَى - بِلَا ثِقَّةٍ لَكِنْ أَطْلُ وَلَا أُدْرِي<sup>13</sup>

“Kurban olduğum! Beni terk etmeye doymadın ve kanmadın; bir  
aydan fazla terk etmeyi hoş karşılıyor musun? / Senin bu görüşün  
devam ederse, emin olmamakla birlikte, ben de seni unutacağım ve  
rahatlayacağım görüşümdenim ama (öyle olacağını) zannediyorum,  
(kesin) bilmiyorum.”

## 2. Ebû Hilâl el-‘Askerî (ö.400/1009)

Ebû Hilâl el-‘Askerî bu sanatı, *Kitâbu's-Sinâteyn* adlı eserinde *tecâhulu'l-ârif ve mezcû's-şekk bi'l-yakîn* başlığı altında vermektedir. Şiir ve nesir sanatlarıyla ilgili olan bu kitabını on bâba (ana bölüme) ayırmıştır. Birinci bölümde belâgat ve fesahat; ikinci bölümde sözün iyisini kötüsünü ayırt etme; üçüncü ve dördüncü bölümlerde nazım (söz dizimi); beşinci bölümde îcâz ve itnâb; altıncı bölümde alıntıların güzel ve kötü olanları, eserikâtu's-ş-i'riyye (şiir çalıntıları); yedinci bölümde teşbîh; sekizinci bölümde seci' ve izdivâc (iki unsurlu seci); dokuzuncu bölümde bedî sanatları; onuncu bölümde sözün giriş ve bitiriş kısımları, fasıl ve vasıl, kafiye, kafiyenin kusurları ve kötü kafiye ele alınmıştır. Sistemantik belagatin meânî, beyân, bedî disiplinleri içinde yer alan konular, el-Askerî'nin sınıflandırmasında bu on bölüme dağıtılmış halde bulunmaktadır.

Dokuzuncu bölümün yirmi üçüncü alt başlığı olarak *tecâhulu'l-ârif ve mezcû's-şekk bi'l-yakîn* şeklinde bu sanata yer verilmiştir. el-‘Askerî bu sanatı “sözü güçlendirmek amacıyla, doğruluğu bilinen bir hususu, şüpheye düşülmüş bir üslupla ifade etmektir”<sup>14</sup> şeklinde tarif etmiştir. Tarifindeki “şüphe” hususunu bu sanatın başlığına da koymuştur. Hem nesirden hem de şiirden örnekler vermiştir. Örneklerin bir kısmı kendi nesirinden ve şiirindedir. Diğer sanatların çoğunda Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler vermesine rağmen bu sanata dair örnekler vermemiştir. Bunun sebebinin tecâhul kelimesini ayetlerle birlikte zikretmeyi uygun görmemesinden dolayı olması muhtemeldir.

el-‘Askerî edebiyatçılardan birinin mektubuna cevap olarak yazdığı

<sup>13</sup> İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-Bedî'*, 62; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 2/68.

<sup>14</sup> Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 396.

kendi mektubunu nesir örneği olarak veriyor:

"سمعتُ بؤرود كتابك فاستفزني الفرح قبل رؤيته وهز عطفني المرح أمام مشاهدته، فما أدري أسمعُ بؤرود كتاب أم ظفرتُ بؤجوع شباب، ولم أدري ما رأيت: أخطُ مسطور أم روضٌ مطور أو كلام منثور، أم وشي منشور؟ ولم أدري ما أبصرت في أثنائه: أآيات شعر أم عُفود در؟ ولم أدري ما حملته: أعيتُ خلَّ بوادٍ ظمان أم عوثٌ سيق إلى هقان؟"<sup>15</sup>

*"Mektubunun geldiğini duydum ve onu görmeden önce sevinçten yerimde duramaz oldum; gördüğümde ise neşeden iki yanım titredi. Bilmiyorum, mektubun gelişini mi işittim yoksa gençliğin geri dönüşünü mü elde ettim! Bilemedim, gördüğüm yazılı satırlar mıydı yoksa yağmurla sulanmış bir bahçe mi, mensur bir kelam mı, menşur bir nakış mı! Bilemedim, okurken gördüğüm şiir beyitleri miydi yoksa inci gerdanlıklar mıydı! Bilemedim, bunlar susuz vadiye gelen rahmet yağmuru muydu yoksa sıkıntı içindeki birine getirilen bir himmet mi!"*

Yine kendi şiirinden şu beyitleri örnek veriyor:

أَنْعَزُ مَا أَرَى أَمْ أَفْخَوَانُ - وَقَدْ مَا بَدَأَ أَمْ خَيْرَانُ  
وَوَظَرْتُ مَا تُقَلِّبُ أَمْ حَسَامٌ - وَلَفْظٌ مَا تُسَاقِطُ أَمْ جُمَانُ  
وَسَوْقٌ مَا أُكَايِدُ أَمْ حَرِيْقٌ - وَلَيْلٌ مَا أَفَاسِي أَمْ زَمَانُ.<sup>16</sup>

*"Şu gördüğüm dişler midir yoksa papatya mı; endam mıdır şu görünen yoksa (incecik) bir dal mı? / Kol mudur şu salladığı yoksa keskin bir kılıç mı; söz müdür saçtığı yoksa inci mi? / Özlem midir şu katlandığım yoksa yangın mı; (sadece) bir gece midir şu sıkıntısını çektiğim yoksa uzun bir zaman mı?"*

İbnu'l-Mu'tezz'den verdiği örnek:

كَمْ لَيْلَةٍ عَانَقْتُ فِيهَا بَدْرَهَا - حَتَّى الصَّبَاحِ مُوسِدًا كَفَّيْهِ  
وَسَكَرْتُ لَا أَدْرِي أَمِنْ خَمْرِ الْهُوَى - أَمْ كَأَسْبِهِ أَمْ فِيهِ أَمْ عَيْنَيْهِ?<sup>17</sup>

*"Nice geceler sabaha kadar, dolunayını kucakladım, kolları başımın altında. / Kendimden geçtim; bilmiyorum aşkın şarabından mı, kadehinden mi; yoksa ağzından mı gözünden mi?"*

Aşağıdaki örnekleri daha sonraki kaynakların da çoğunda yer almaktadır:

<sup>15</sup> Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 396.

<sup>16</sup> Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 397.

<sup>17</sup> Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 397.

بِاللّٰهِ يَا طَبِيَّاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا - لَيَلَايَ مِنْكُمْ أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبَشَرِ<sup>18</sup>

“Allah aşkına söyleyin bana, vadinin ceylanları! Leylâm sizden mi yoksa Leylâ beşerden midir?”

أَيَا طَبِيَّةِ الْوَعَسَاءِ بَيْنَ جُلَاجِلِي - وَبَيْنَ النَّقَا أَنْتِ أَمْ أُمُّ سَالِمٍ<sup>19</sup>

“Culâcil ile Nekâ arasındaki kumlu, yumuşak, verimli toprağın ceylanı, bu sen misin yoksa Ummu Sâlim mi?”

أَرَيْتُكَ أَمْ مَاءُ الْعَمَامَةِ أَمْ حَمْرٌ؟ - .....<sup>20</sup>

“... senin tükürüğün müdür yoksa yağmur suyu mu ya da şarap mı?”

### 3. İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö.456/1064)

İbn Reşîk, bu sanata *et-teşekkek* ismini vermiştir. Teşekkek sanatının şiirde, nesirde ve konuşmada nükteli esprili, güzel ve hoş ifadelerden olduğunu; guluv ve iğrâkın aksine insan nefesine tatlı geldiğini ve güzel bir etki bıraktığını belirtiyor. Teşekkek sanatının amacının, birbirine benzeyen iki şeyin, aralarında fark görülmeyecek ve biri diğerinden ayırt edilemeyecek kadar birbirine yakın olduğunu göstermek olduğunu söylüyor ve bunu Zuheyr'in şu beyitleri üzerinde açıklıyor:<sup>21</sup>

وَمَا أَذْرِي وَسَوْفَ إِخَالَ أَذْرِي - أَقْوَمُ آلَ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءً

فَإِنْ قَالُوا: النِّسَاءُ، مُحَبَّاتٍ - فَحَقٌّ، لِكُلِّ مُحَصَّنَةٍ، هِدَاءٌ<sup>22</sup>

“Bilmiyorum –sanırım ileride bileceğim- Hısn oğulları erkek midirler yoksa kadın mı? / Eğer haremde saklanan kadınlarz diyorlarsa, o halde erkeklerle evlenmeleri ve gerdeğe girmeleri uygun olur!”

İbn Reşîk, bu beyitlerde “onların erkek mi yoksa kadın mı olduklarının bilinmediğinin ifade edildiğini söylüyor ve bu ifadenin doğrudan doğruya “onlar kadındırlar” denilmesinden daha nükteli, daha hoş ve onaylamaya daha uygun olduğunu, bundan dolayı bu sanatın tercih edildiğini ve kesin bilgiye nispeten bu şüpheli ifadenin daha etkili olduğunu kolayca

<sup>18</sup> el-'Arcî, *Dîvânu'l-'Arcî: Rivâyetu Ebi'l-Feth Usmân b. Cinnî*, thk. Hıdr et-Tâî - Reşîd El-'Ubeydî (Bağdat: eş-Şeriketu'l-İslâmiyye, 1956), 182.

<sup>19</sup> Gaylân b. 'Ukbe el-'Adevî Zu'r-Rumme, *Dîvanu Zi'r-Rumme: Şerhu'l-İmâm Ebî Nasr Ahmed b. Hâtem el-Bâhilî*, thk. Abdulkuddûs Ebû Sâlih (Beirut: Muessesetu'l-İmân, 1982), 2/767.

<sup>20</sup> Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî, *Dîvânu Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî bi-Şerhi Ebi'l-Bekâ' el-'Ukberî*, nşr. Mustafâ es-Sekkâ'-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdulazîz Şelebî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/123.

<sup>21</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 66.

<sup>22</sup> Şentemerî, *Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 136; Sa'leb, *Şerhu Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 65.

görebileceğimizi belirtiyor.<sup>23</sup>

Daha sonra Arap şiirinden birçok örnek veriyor ve bu beyitlerdeki şüpheli ifade biçiminin kesin bilgiye nazaran ne kadar tatlı ve belagatli olduğunu belirtiyor. Örneklerden bir kısmı diğer kaynaklarda da yer alan yaygın örneklerdir:

بِاللَّهِ يَا طَبَيَاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا - لَيْلَايَ مِنْكُمْ أَمْ لَيْلَى مِنْ الْبَشَرِ<sup>24</sup>

*“Allah aşkına söyleyin bana, vadinin ceylanları! Leylâm sizden mi yoksa Leylâ beşerden midir?”*

el-‘Arcî’nin aşağıdaki beyitte Zu’r-Rumme’nin yolunu izlediğini belirtiyor:<sup>25</sup>

أَيَا طَبَيَّةَ الْوَعَسَاءِ بَيْنَ جُلَاجِلِي - وَبَيْنَ النَّقَا أَنْتِ أَمْ أُمُّ سَالِمٍ<sup>26</sup>

*“Culâcîl ile Nekâ arasındaki kumlu, yumuşak, verimli toprağın ceylanı, bu sen misin yoksa Ummu Sâlim mi?”*

Muhammed b. Ebî Umeyye’nin İbn Meyyâde’den etkilenerek nazmettiği aşağıdaki beyitlerde bu ifade tarzını daha hoş bir hale getirdiğini belirtiyor:

فَدَيْتُكَ لَمْ تَشْبَعْ وَلَمْ تَرَوْ مِنْ هَجْرِي - أَنْتَ حَسْبُ الْهَجْرَانِ أَكْثَرَ مِنْ شَهْرٍ

أَرَانِي سَأَسْأَلُو عَنْكَ إِنْ دَامَ مَا تَرَى - بَلَا ثِقَّةَ لَكِنْ أَطْلُ وَلَا أَدْرِي<sup>27</sup>

*“Kurban olduğum! Beni terk etmeye doymadın ve kanmadın; bir aydan fazla terk etmeyi hoş karşılıyor musun? / Senin bu görüşün devam ederse, emin olmamakla birlikte, ben de seni unutacağım ve rahatlayacağım görüşümdenim ama (öyle olacağını) zannediyorum, (kesin) bilmiyorum.”*

el-Mutenebbî’nin aşağıdaki beyitlerden birincisini güzel söylediğine işaret ederek, sonraki beytin bunun saflığına bulandırdığını, tatlılığına acı kattığını ifade ederek eleştirmektedir:

أَرَيْتُكَ أَمْ مَاءُ الْعَمَامَةِ أَمْ حَمْرُ؟ - بِنَفِي بَرُودٌ وَهَوٍ فِي كَبِيدِي جَمْرٌ

أَذَا الْغُصْنُ أَمْ ذَا اللَّيْغِصُ أَمْ أَنْتِ فِتْنَةٌ - وَهَذَا الَّذِي قَبْلَهُ الْبَرَقُ أَمْ تَغْرٌ<sup>28</sup>

*“(Bilmiyorum), bağrımda kor haline gelmiş ateş iken, ağzımda serin*

<sup>23</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde*, 66.

<sup>24</sup> Arcî, *Dîvân*, 182.

<sup>25</sup> Arcî, *Dîvân*, 67.

<sup>26</sup> Zu’r-Rumme, *Dîvan*, 2/767.

<sup>27</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde*, 2/68.

<sup>28</sup> Mutenebbî, *Dîvân*, 2/123.

olan, senin tükürüğün müdür yoksa yağmur suyu mu ya da şarap mı?  
/ (Şu gördüğüm boyun) dal mıdır, (kalçan) kum yığını mı yoksa  
baştan çıkarıcı mısın; öptüğüm şimşek midir yoksa dişler mi?”

el-Kayrevânî'ye göre, bu şüpheli ifade tarzını şiirde ilk defa kullanan  
İmruu'l-Kays'tır:

لِمَنْ طَلَّلَ دَارِسُ آيَهُ - أَضَرَ بِهِ سَالِفُ الْأَحْرُسِ

تَنَكَّرَهُ الْعَيْنُ مِنْ جَانِبٍ - وَيَعْرِفُهُ شَعْفُ الْأَنْفُسِ<sup>29</sup>

“Geçen zamanların zarar verdiği, alametleri yok olmuş kalıntı kime  
aittir? / Bir taraftan göz tanımıyor onu, (diğer taraftan) nefislerin  
tutkusu onu tanyor.”

#### 4. Usâme b Munkız (ö. 584/1188)

İbn Munkız, *el-Bedî' fî Nakdi's-Şi'r* adlı eserinde bu sanatı “tecâhul”  
başlığı altında veriyor ve Ebû Hilâl el-Askerî'nin şöyle tarif ettiğini söylüyor:  
“Bu (sanat) şairin lâ edrî (bilmiyorum) demesi ya da istifham edatlarından  
biriyle soru sormasıdır.”<sup>30</sup> Ancak el-Askerî'nin böyle bir tarifi  
bulunmamaktadır. Yukarıda da geçtiği gibi “sözü güçlendirmek amacıyla,  
doğruluğu bilinen bir hususu, şüpheye düşülmüş bir üslupla ifade etmektir”<sup>31</sup>  
şeklindeki tarif ettiğini nakletmiştik. İbn Munkız, başka açıklama yapmıyor  
ancak birçok örnek veriyor.

#### 5. es-Sekkâkî (ö.626/1229)

*Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eseriyle Arap belâgatında yeni bir çığır açan ve  
dönüm noktasını belirleyen<sup>32</sup> es-Sekkâkî, bu kitabını üç bölüme ayırmış,  
üçüncü bölümde belâgat konularını ele almıştır.

Miftâhu'l-'Ulûm'da “manayla ilgili bedî sanatlarından biri de *sevku'l-  
ma'lûm mesâka gayrih*” demekte ve *tecâhulu'l-ârif* sanatını bu şekilde  
isimlendirmektedir. Bu sanatı “tecâhul” ile isimlendirmek istemediğini  
belirtmektedir.<sup>33</sup> Kendisinden sonra gelen âlimler, es-Sekkâkî'nin bu tavrını,  
Kur'ân'da bu sanatın örneklerinin çokça bulunması sebebiyle Kur'ân'a  
gösterdiği saygıdan dolayı, Allah'ın kelamıyla “cehl” kavramını birlikte  
zikretmeyi edebe uygun bulmadığı şeklinde yorumlamışlardır.<sup>34</sup> Esmâ Suûd

<sup>29</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 2/68.

<sup>30</sup> İbn Munkız, *el-Bedî'*, 93.

<sup>31</sup> Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 396.

<sup>32</sup> İsmail Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya'kub”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*  
(İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

<sup>33</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 537.

<sup>34</sup> Ekmeluddîn Muhammed el-Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, thk. Muhammed Mustafâ Ramadân  
Sûfiye (Trablus: el-Munşetu'l-Âmme li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lâm, 1983), 659;



İdhâm bu konuda aydınlatıcı bir yorum yapmaktadır: “İlim ve marifet birbirinden ayrıdır, zira aralarında fark vardır. *Marifet*, müsemmânın zâtına yöneliktir; *ilim* ise müsemmânın hallerine yöneliktir. Söz gelişi: “عَرَفْتُ زَيْدًا” dediğin zaman kastedilen Zeyd’in şahsıdır. “عَلِمْتُ زَيْدًا” dediğin zaman ise kastedilen, fazlasıyla eksiğiyle Zeyd’in hallerini (durumunu) bilmektir. O halde marifet, bir şeyi düşünerek, ölçüp biçerek idrak etmektir; dolayısıyla marifet, ilimden daha hususidir. Çünkü marifet, bir şeyi diğerlerinden ayırt ederek tayin eden (belirleyen) bir bilgidir (ilimdir) ve düşünerek ulaşılan sınırlı bilgi hakkında kullanılır. Marifetin zıt anlamı inkâr, ilmin zıt anlamı ise cehldir. Bundan dolayı Allah hakkında “ya’lemu” denir, “ya’rifu” ve “ârifun” denmez. Belki de es-Sekkâkî’yi Kur’an’daki bu sanata *sevku’l-ma’lûm mesâka gayrih* demeye sevk eden nedenlerden biri budur.”<sup>35</sup>

Sekkâkî bu sanata dair ayrıntılı bilgi vermemiş, üç örnekle yetinmiştir. İlk örneği Zu’r-Rumme’nin farklı beyitlerinin birinci şatrlarıdır:

أذاك أم نميش بالوشى أكرهه - .....<sup>36</sup>

أذاك أم خاضب بالسي مرتعه - .....<sup>37</sup>

“Şu vahşi eşek mi deveme benziyor yoksa baldırları benekli yaban sığırı mı?”

“Şu vahşi sığır mı deveme benziyor yoksa otağı Siyy çölünde bulunan ve bahar otları yemekten bacakları kızarmış erkek deve kuşu mu?”

Zu’r-Rumme, devesini sürat bakımından saydığı hayvanlarla karıştırdığı, bu konuda şüpheye düştüğü, birbirinden ayırt edemez olduğu zannını vererek ifadeyi kuvvetlendiriyor.

Hâricîlerden şair Leylâ bint Tarîfe ait olan ikinci örnek, tecâhulu’l-ârifin meşhur örneklerindedir:

أيا شعَرَ الخابور ما لك مورقاً؟ - كأنك لم تجزع على ابن طريف<sup>38</sup>

“Ey Habur’daki ağaçlar! Neyiniz var da yapraklısınız (yapraklarınızı

Sa’duddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftâhi’l-‘Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2013), 678; İbn Ma’sûm el-Medenî, *Envâru’r-Rebî‘ fi Envâi’l-Bedî‘*, 5/119; İbn Ya’kûb el-Magribî, *Mevâhibu’l-Fettâh fi Şerhi Telhisi’l-Miftâh*, thk. Halîl İbrâhîm Halîl (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 2/590.

<sup>35</sup> Esmâ Suûd İdhâm, “Tecâhulu’l-‘Ârif: Kırâetun Tedâvuliyye”, *Câmi’atu Bâbil Mecelletu Kulliyeti’t-Terbiyeti’l-Esâsiyye li’l-‘Ulûmi’t-Terbeviyye ve’l-İnsâniyye* 23 (2015), 75-76.

<sup>36</sup> Zu’r-Rumme, *Dîvan*, 1/74.

<sup>37</sup> Zu’r-Rumme, *Dîvan*, 1/114.

<sup>38</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 287, 538.

dökmemişsiniz)? Sanki İbn Tarîfe üzülmemiş gibisiniz!”

Şair, ağaçların üzülmüş yaprak dökmediğini bildiği halde bilmezlikten gelip onları azarlayarak duygularının daha kuvvetli olarak dile getirmektedir.

es-Sekkâkî üçüncü örneği Kur'ân-ı Kerîm'den vermiştir:<sup>39</sup>

“{وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ}”<sup>40</sup> : O halde biz veya siz, iki taraftan biri ya doğru yoldadır ya da açık bir sapkınlık içindedir.”

es-Sekkâkî'nin tecâhulu'l-ârif konusuna meânî ile ilgili konular arasında da yer verdiğini ve yukarıdaki açıklamaların aksine “tecâhul” kelimesini kullandığını görüyoruz. *Tenkîru'l-musned ileyh* (müsned ileyh'in nekre yapılması) başlığı altında müsned ileyhin nekre yapılmasını gerektiren muktezay-ı hallerden birinin de “tecâhul” olduğunu söylemekte ve ayetler de olmak üzere şu örnekleri vermektedir:

“{وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا "هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمْرِقٍ إِنَّا لَنَعْلَمُ الْغَيْبَ"}”<sup>41</sup>

*İnkâr edenler şöyle dediler: 'Size, çürüyüp paramparça olduğunuzda yeni bir yaratılıştta olacağınızı iddia eden bir adam gösterelim mi?'*

أَيَا شَجَرَ الْخَابُورِ مَا لَكَ مُورِقًا؟ - كأنك لم تجزع على ابن طريف<sup>42</sup>

*"Ey Habur'daki ağaçlar! Neyiniz var da yapraklısınız (yapraklarınızı dökmemişsiniz)? Sanki İbn Tarîfe üzülmemiş gibisiniz!"*

فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ<sup>43</sup>

*"Yönetime gelseydiniz, yeryüzünde bozgunculuk yapmayı ve akrabalık bağlarını darmadağın etmeyi mi umuyordunuz?"*

## 6. İbnu'z-Zemlekânî (ö.651/1253)

İbnu'z-Zemlekânî, *et-tecâhul* terimini kullanıyor ve şöyle tarif ediyor: “Bildiğin bir şeyi, (muhabata) bilmediğin zannını vererek ve zikredilen iki şey (müşebbeh ve müşebbeh bih) arasında ortaya çıkan şiddetli benzerlikten dolayı bildiğin o şey hakkında içine şüphe düştüğü zannını vererek sormandır.”<sup>44</sup> İbnu'z-Zemlekânî, konuya üç meşhur örnek veriyor. İlk örneği, açıklamayla birlikte Zu'r-Rumme'den:

<sup>39</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 538.

<sup>40</sup> es-Sebe', 34/24.

<sup>41</sup> es-Sebe', 34/7.

<sup>42</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 287, 538.

<sup>43</sup> *Muhammed*, 47/22.

<sup>44</sup> İbnu'z-Zemlekânî, *et-Tibyân*, 188.

أيا ظبيّة الوُغَسَاءِ بَيْنَ جُلَاجِلٍ - وَبَيْنَ التَّقَا أَأَنْتِ أُمُّ أُمِّ سَالِمٍ؟<sup>45</sup>

“Culâcıl ile Nekâ arasındakiaki kumlu, yumuşak, verimli toprağın ceylanı, bu sen misin yoksa Ummu Sâlim mi?”

“Görünüşte ceylan ile Umm Sâlim’i ayıramayacak kadar kendisine cehalet nispet etmektedir. Gerçekte “ceylan” adıyla müsemmâ olanın kendisinde karışıklığa sebep olduğu ve ceylan Ummu Salim’e mi deniyor, Ummu Salim ceylana mı deniyor bilmediği zannını vermektedir.”<sup>46</sup>

Diğer iki örneği açıklama yapmadan aktarıyor:

بِاللّٰهِ يَا ظَبِيَّاتِ القَاعِ قُلْنَ لَنَا - لَيْلَايَ مِنْكُمْ أَمْ لَيْلَى مِنَ البَشَرِ?<sup>47</sup>

“Allah aşkına söyleyin bana, vadinin ceylanları! Leylâm sizden mi yoksa Leylâ beşerden midir?”

وَمَا أَدْرِي وَسَوْفَ إِحْأَلُ أُدْرِي - أَقَوْمُ أَلْ حِصْنِ أَمْ نِسَاءُ?<sup>48</sup>

“Bilmiyorum –sanırım ileride bileceğim- Hısn oğulları erkek midirler yoksa kadın mı?”

### 7. İbn Ebu'l-İsba' el-Mısri (ö.654/1256)

İbn Ebu'l-İsba', tecâhulu'l-ârif terimini tercih etmiş ve bunun İbnu'l-Mu'tezz'in isimlendirmesi olduğunu, diğerlerinin *i'nât* diye isimlendirdiğini belirtmiştir. Tarifini şöyle yapmaktadır: “Sözü medih ya da zem edasıyla ifade etmek için veya aşkın şiddetli olduğuna delalet etmek için ya da teaccüp, tevbih ya da takrîr kastıyla mütekellimin gerçekte bildiği bir şeyi bilmezlikten gelerek sormasıdır.”<sup>49</sup>

İbn Ebu'l-İsba', diğer belagat âlimlerinden farklı olarak tecâhulu'l-ârifî “mûceb” ve “menfi” olmak üzere ikiye ayırmakta, her kısmın da yine iki çeşidinin olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birinde istifhâmın, biri gerçek diğeri gerçek olmayan iki şeyden oluştuğunu; mütekellimin, biri hakkında konuşması, diğeri hakkında da muktezay-ı hâlin delalet etmesi için susması gerektiğini söylemekte ve şu ayetleri örnek vermektedir:

Teaccüp: “{أَبَشْرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ}<sup>50</sup> : İçimizden tek başına bir beşere mi uyacağız?”

<sup>45</sup> Zu'r-Rumme, *Dîvan*, 2/767.

<sup>46</sup> İbnu'z-Zemlekânî, *et-Tibyân*, 188.

<sup>47</sup> Arcî, *Dîvân*, 182.

<sup>48</sup> Şentemerî, *Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 136; Sa'leb, *Şerhu Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 65.

<sup>49</sup> İbn Ebu'l-İsba' el-Mısri, *Bed'ü'l-Kur'ân*, 50; İbn Ebu'l-İsba' el-Mısri, *Tahrîru't-Tahbîr*, 135.

<sup>50</sup> el-Kamer, 54/24.

51: {قَالُوا: يَا سَعْيِبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ؟}

Dediler ki: *Ey Şuayb! Atalarımızın taptıklarını, ya da servetlerimizle dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor?* Kavminin Hz. Şuayb'a söylediği bu söz tevbiî bağlamında söylenmiştir.

Takrîr: {أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْنِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ} 52: *Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, "Beni ve anamı, Allah'tan başka tanrılar edin" diye sen mi dedin?*

Takrîr: {قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ!} 53: *Bunu tanrılarımıza sen mi yaptın, ey İbrahim!*

İbn Ebu'l-İsba', yukarıdaki ayetlerin tecâhulu'l-ârifin "mûceb" olanının örnekleri olduğunu söylüyor, "menfi" olanına da şu ayeti örnek veriyor: 54

{مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ} 55: *Bu bir beşer değil, bu ancak asil, şerefli bir melektir!*

Bu ayetle ilgili yaptığı değerlendirmede şu ayrıntıya işaret ediyor: "Bu ayette kadınların fesahati Arapların fesahat anlayışının üstündedir. Araplar, güzellik bakımından çok hoşlarına giden tüm insanları cinlere benzetirlerdi. Kadınların ise Hz. Yusuf'u şerefli, yüce bir meleğe benzetmesi daha doğru, daha etkili ve daha uygun olmuştur." 56

Medih, zem ve aşk yüzünden aklı başından gitme nüktelerini içeren tecâhulu'l-ârif sırasıyla aşağıdaki örnekleri veriyor:

بَدَا فَرَاغَ فَوَادِي حُسْنِ صُورَتِهِ - فَعُلْتُ هَلْ مَلَكَذَا الشَّخْصُ أُمَّ مَلَكَذَا 57

"Göründü ve görünüşünün güzelliği gönlümü hayran bıraktı ve dedim ki: *Bu, ete kemiğe bürünmüş bir melek midir yoksa melik (kral) mi?*"

وَمَا أَدْرِي وَسَوْفَ إِحْالُ أَدْرِي - أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أُمَّ نِسَاءً 58

"Bilmiyorum -sanırım ileride bileceğim- Hısn oğulları erkek midirler

51 Hûd, 11/87.

52 el-Mâide, 5/116.

53 el-Enbiyâ, 21/62.

54 İbn Ebu'l-İsba' el-Mısri, *Bedî'u'l-Kur'ân*, 51; İbn Ebu'l-İsba' el-Mısri, *Tahrîru't-Tahbîr*, 136-137.

55 Yûsuf, 12/31.

56 İbn Ebu'l-İsba' el-Mısri, *Bedî'u'l-Kur'ân*, 51; İbn Ebu'l-İsba' el-Mısri, *Tahrîru't-Tahbîr*, 136-137.

57 Buhturî, *Dîvânu'l-Buhturî*, thk. Hasen Kâmil Es-Sayrafi (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 4/2626.

58 Şentemerî, *Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 136; Sa'leb, *Şerhu Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 65.

yoksa kadın mı!”

بِاللَّهِ يَا طَبَّيَاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا - لَيْلَايَ مِنْكُمْ أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبَشَرِ<sup>59</sup>

“Allah aşkına söyleyin bana, vadinin ceylanları! Leylâm sizden mi yoksa Leylâ beşerden midir?”

### 8. İbn Mâlik (ö. 686/1287) Bedreddin b. Malik

İbn Mâlik, Tecâhulu'l-ârif kapsamına giren örnekleri “istifhâm” konusunda vermektedir. *Fî Ahvâli't-Taleb* başlıklı Beşinci Fasılın İstifhâm kısmında “Çoğu zaman istifham hakikat sınırını aşarak temenni, arz, tahdîd, tevbih, takrîf, tehdîd, tehekkum, teaccüp, tenbîh, takrîr, medihte ya da zemde mübâlağa, aşk yüzünden akli başından gitme, inkâr gibi muktezay-ı hâle uygun bir ifade biçimine varır.” diyor ve tecâhulu'l-ârif kavramının kapsadığı örnekleri veriyor.<sup>60</sup>

İbn Mâlik, istifhamın hakikatin dışına çıktığı bu tür kelama *i'nât* dendiğini, İbnu'l-Mu'tezz'in bunu *tecâhulu'l-ârif* diye isimlendirdiğini söylüyor.<sup>61</sup>

### 9. es-Sicilmâsî (ö.704/1305'den sonra)

es-Sicilmâsî, *el-Menza'u'l-Bedî' fî Tecnîsi Esâlîbi'l-Bedî'* adlı kitabında belagat başlıklarını mantık bilimindeki beş tümel içinde yer alan *cins* ve *nevi* (tür) bakımından tasnif etmiş; *îcâz*, *tahyîl*, *işâret*, *mübâlağa*, *vâsf*, *muzâhere*, *tavdîh*, *ittisâc*, *insinâ*, *tekrîr* olmak üzere “on cins” belirlemiştir. Bunların altında türleri sıralamış, aynı zamanda bu türleri orta cins yaparak bunların da altına diğer türleri yerleştirmiştir.

Bu tasnifte tecâhulu'l-ârif, *mübâlağa* cinsinin altında yer almaktadır. *Mübâlağayı* üstün cins olarak almış altında *adl* ve *mübâlağa* türlerine yer vermiştir. *Mübâlağa* türünü aynı zamanda orta cins olarak alıp altına *iğrâk*, *tedâhul*, *istizhâr*, *itnâb*, *selb* ve *îcâb* türlerini yerleştirmiştir. Bunlardan da yine *iğrâk* türünü aynı zamanda orta cins olarak alıp bunun altına *guluuv*, *tecâhul*, *tecrîd* ve *istisnâ* neveleri koymuştur. Bunlardan da *tecâhul* türünü cinsi mutavassıt yaparak altında *teşkîk* ve *tecâhul* (tecâhulu'l-ârif) türlerine yer vermiştir.<sup>62</sup> Aslında, tecâhulu'l-ârif kapsamına giren ifadeleri ikiye ayırmış ve bu ifadelerin bir kısmına *tecâhul* türünde bir kısmına da *teşkîk* türünde yer vermiştir.

es-Sicilmâsî, teşkîkin amacını açıklarken İbn Reşîk'in teşekkuk

<sup>59</sup> Arcî, *Dîvân*, 182.

<sup>60</sup> İbn Mâlik, *el-Misbâh*, 83–89.

<sup>61</sup> İbn Mâlik, *el-Misbâh*, 88.

<sup>62</sup> Sicilmâsî, *el-Menza'u'l-Bedî'*, 271–278.

hakkında yaptığı açıklamayı<sup>63</sup> olduğu gibi aktararak “birbirine benzeyen iki şeyin, aralarında fark görülemeyecek ve biri diğerinden ayırt edilemeyecek kadar birbirine yakın olduğunu göstermektir” diyor<sup>64</sup> ve şu örnekleri veriyor:

“{أَتَوَاصَوْا بِهِ} : Birbirlerine bunu mu tavsiye etmişler?<sup>65</sup>”

Daha doğrusu onlar azgın bir topluluktur.”

أَيَا طَبِيبَةَ الْوَعَسَاءِ بَيْنَ جُلَاجِلٍ - وَبَيْنَ التَّقَا أَنْتِ أُمُّ أُمِّ سَالِمٍ؟<sup>66</sup>

“Culâcîl ile Nekâ arasındaki kumlu, yumuşak, verimli toprağın ceylanı, bu sen misin yoksa Ummu Sâlim mi?”

أَرَيْتُكَ أُمُّ مَاءِ الْعَمَامَةِ أَمْ حَمْرٌ؟ - بِفِي بَرُودٍ وَهَوٍ فِي كَبِدِي جَمْرٌ<sup>67</sup>

“(Bilmiyorum), bağırında kor haline gelmiş ateş iken, ağzımda serin olan, senin tükürüğün müdür yoksa yağmur suyu mu ya da şarap mı?”

es-Sicilmâsî'nin teşkik türünde yer verdiği örnekleri incelediğimizde, genellikle istifham hemzesi ve tahyîr edatı “... أَمْ ... : ... midir, yoksa ... mi?” ile yapılan tecâhulu'l-ârifleri görmekteyiz.

İkinci tür olarak sınıflandırdığı *et-Tecâhul* başlığı altında da şunları söylüyor: “Buna *tecâhulu'l-ârif* ve *irhâu'l-înân* da denir. İçinde bir tür göz yumma, müsamaha ve nezaket olması bakımından bu türe *et-tecâhul* deniyor. Özü şudur: Bir bakıma müsamaha göstermek ve inatlaşmayı sona erdirmek için sözü bilmeyen bir kimse konumunda söylemek; gerçekte değil de sadece lafızda şüpheye düşürücü şekilde ifade etmektir. Allah Teâlâ'nın şu sözü bunun örneklerindedir.”<sup>68</sup>

“{وَأَيُّكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} : ... O halde ya biz ya da siz; iki taraftan biri, ya doğru yolda ya da açık bir sapıklık içindedir.” Bunun anlamı, “Biliyorum ki ben, doğru yol üzereyim, sizler ise apaçık bir sapıklık üzeresiniz.” demektir fakat Hz. Peygamber, gerçekte şüphesi olmadığı halde, görmezlikten gelerek, müsamaha göstererek sözü şüphe ve bilmezlikten

<sup>63</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, 2/66.

<sup>64</sup> Sicilmâsî, *el-Menza'u'l-Bedî'*, 276.

<sup>65</sup> *ez-Zâriyât*, 51/52.

<sup>66</sup> Zu'r-Rumme, *Dîvân*, 2/767.

<sup>67</sup> Mutenebbî, *Dîvân*, 2/123.

<sup>68</sup> Sicilmâsî, *el-Menza'u'l-Bedî'*, 277.

<sup>69</sup> es-Sebe', 34/24.

gelmeye dayalı bir üslûpla ifade etmiştir.<sup>70</sup>

Şu ayet de bunun örneklerindendir:

“قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ”<sup>71</sup> : De ki: *Rahmân'ın çocuğu olsaydı ona ibadet edenlerin başında ben olurum.*”

Hassân b. Sâbit'in şu beyti de bunun örneklerindendir:<sup>72</sup>

أَهْجُوهُ وَلَسْتُ لَهُ بِكُفٍّ - فَشَرُّكُمْ خَيْرٌكُمْمَا الْفِدَاءُ<sup>73</sup>

“Ona denk olmadığın halde onu yeriyor musun? / İkinizin en şerlisi, en hayırlı olana feda olsun.”

### 10. İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî (ö. 721/1321)

İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî *er-Ravdu'l-Merî' fî Sinâ'ati'l-Bedî'* adlı eserinde Telhîsu'l-Miftâh geleneğinden çok farklı bir sistem görmekteyiz. Aristo mantığı ve eleştiri yönteminden etkilenecek yazılmış<sup>74</sup> olan kitap, üç ana bölüme (bâba) ayrılmış olup her bölüm ana başlıklar (fasıllar) ve alt başlıklardan oluşmaktadır. Birinci bölüm *Belagat ve Bedi İlmine Giriş*; ikinci bölüm *Lafzın Kastedilen Amaca Doğru Yönelmesi Bakımından Kısımları*; üçüncü bölüm *Lafzın Manaya Delaleti Yönünden Kısımları* başlıklarını taşımaktadır.

*Lafzın Kastedilen Amaca Doğru Yönelmesi Bakımından Kısımları* başlıklı ikinci bölümde; a) Bir şeyden başka bir şeye geçme (konuyu değiştirme), b) Bir şeyi başka bir şeye benzetme, c) Bir şeyi başka bir şeyle değiştirme (istiâre, kinaye, ta'rîz vb.), d) Bir şeyin başka bir şeyle tafsili adlı fasıllar bulunmaktadır. Makale konumuz olan *tecâhul*, ikinci bölümdeki *Bir Şeyin Başka Bir Şeyle Tafsili* (Ayrıntılandırılması) alt başlığı altında yer almaktadır. Bu başlık altında Taksîm, Teşkîk, Tecâhul, İttisâ', Tadmîn, Tavdîh (Husnu'l-Beyân), Tefsîr şeklinde isimlendirdiği belâgat konuları yer almaktadır. Tecâhul konusu sadece bir örnekle kısa bir şekilde ele alınmıştır: “Şu ayette olduğu gibi tecâhul, tafsîldendir.<sup>75</sup> {وَأِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} : O halde biz veya siz, iki taraftan biri ya doğru yoldadır yahut açık bir sapıklık içindedir.” Bizim doğru yol üzerinde olduğumuz ve inkârcıların ise apaçık bir sapıklık içinde olduğu bilinmektedir. Fakat o, bilmezlikten gelme, müsamaha

<sup>70</sup> Sicilmâsî, *el-Menza'u'l-Bedî'*, 277.

<sup>71</sup> ez-Zuhruf, 43/79.

<sup>72</sup> Sicilmâsî, *el-Menza'u'l-Bedî'*, 277.

<sup>73</sup> Hassân b. Sâbit, *Dîvânü Hassân b. Sâbit*, thk. Velîd Arafât (Beyrut: Dâru Sâdir, 2006), 1/18.

<sup>74</sup> İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî, *er-Ravdu'l-Merî'*, 8.

<sup>75</sup> es-Sebe', 34/24.

ve tartışmayı en az çabayla kestirip atmak ve gerçekte hiç şüphe olmayan bu konu hakkında düşünceleri hususunda zaman vermek amacıyla sözü şüpheli bir şekilde vermiştir.”<sup>76</sup>

### 11. İbnu'l-Esîr el-Halebî (ö.737/1336)

Necmuddîn İbnu'l-Esîr el-Halebî bu sanatın iki isminin olduğunu, nazımda ve nesirde geçenlere *tecâhulu'l-ârif*, Kur'ân'da geçenlere ise saygıdan dolayı *i'nât* denildiğini, zira Kur'ân-ı Kerîm'in ayetlerinden herhangi birini *tecâhulu'l-ârif* ismiyle zikretmenin uygun olmayacağını söylemiştir.<sup>77</sup>

el-Halebî, *tecâhulu'l-ârif*i şöyle tarif ediyor: “Mütekellim, hakkında konuştuğu şeyin gerçeğini bilerek sözünü söylerken, bilmezden gelme ve fesahat gösterisi yapma amacıyla sözünü başka bir ifade biçimiyle icra etmek için, gerçekte bildiği şey hakkında soru sormasıdır”.<sup>78</sup>

el-Halebî, bu sanatın çeşitli kısımlarının olduğunu, medih, zem, takrîr, tevbih gibi amaçlarla söylenenlerinin olduğunu belirtiyor. Takrîr amaçlı olana “{أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْنِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ}”<sup>79</sup> : *Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, “Beni ve anamı, Allah'tan başka tanrılar edin” diye sen mi dedin?*; teaccüp amaçlı olana “{أَبَشْرًا مِنَّا وَاحِدًا تَتَّبِعُهُ}”<sup>80</sup> : *İçimizden tek başına bir beşere mi uyacağız?*; tevbih amaçlı olana da “{قَالُوا: يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرِكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا {نَشَاءُ}؟}”<sup>81</sup> : *Dediler ki: Ey Şuayb! Atalarımızın taptıklarını, ya da servetlerimizle dilediğimizi yapmayı terketmemizi sana namazın mı emrediyor?*” ayetlerini *i'nât* örnekleri olarak veriyor. Aşağıdaki beyitleri de *tecâhulu'l-ârif* örnekleri olarak veriyor:

والله ما أدري بأيِّ صفاتيّ - مَلِكُ القلوبِ بِأَسْرِهَا فِي أَسْرِه

أَبُوجْهَه أَمْ شَعْرَه أَمْ نَحْرَه - أَمْ تَعْرَه أَمْ رَدْفَه أَمْ حَصْرَه<sup>82</sup>

“Vallahi bilmiyorum, hangi nitelikleriyle tüm kalplere hâkim oldu, onları esir aldı? / Yüzüyle mi, saçıyla mı, göğüs dekoltesiyle mi, ağzıyla mı, kalçasıyla mı, beliyle mi?”

<sup>76</sup> İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî, *er-Ravdu'l-Merîf*, 131.

<sup>77</sup> İbnu'l-Esîr el-Halebî, *Cevheru'l-Kenz*, 208.

<sup>78</sup> İbnu'l-Esîr el-Halebî, *Cevheru'l-Kenz*, 208.

<sup>79</sup> el-Mâide, 5/116.

<sup>80</sup> el-Kamer, 54/24.

<sup>81</sup> Hûd, 11/87.

<sup>82</sup> İbnu'l-Esîr el-Halebî, *Cevheru'l-Kenz*, 209.



أَرَيْتُكَ أَمْ مَاءُ الْعَمَامَةِ أَمْ حَمْرٌ؟ - بِنَيْ بَرُودٍ وَهُوَ فِي كَيْدِي جَمْرٌ<sup>83</sup>

“(Bilmiyorum), bağrım da kor haline gelmiş ateş iken, ağzımda serin olan, senin tükürüğün müdür yoksa yağmur suyu mu ya da şarap mı?”

## 12. Hatib el-Kazvîni (ö. 739/1338)

Arap belagati teorisyenlerinden olan el-Kazvîni, diğer ilimlerde olduğu gibi Arap belagatinde otorite kabul edilmiştir. Arap belagatinde zevkiselimi esas alan gelenekçi edebiyat ekolüne karşı kuralı esas alan kelâm ve felsefe ekolü gelişirken, el-Kazvîni durumu kelâm ekolü lehine çevirmiş ve bu ekole son şeklini vermiştir. Bunun sonucunda belâgat, bir taraftan akıl ve mantığa dayalı tanım ve kurallarla ilmî bir formasyon kazanırken diğer taraftan duyguya ve duyarlılığa dayalı edebî ruhtan uzaklaşmıştır. el-Kazvîni, belâgati belirli tanım, ilke ve kuralları bulunan ve bunlar yoluyla başkalarına, özellikle ana dili Arapça olmayanlara da kolaylıkla anlatılabilen ilmî bir disipline dönüştürmüştür.<sup>84</sup>

el-Kazvîni, es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'unun belâgatla ilgili üçüncü bölümünün kısaltarak *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eserinde yeniden yazmıştır. Daha sonra da *el-Îdâh* adıyla bu kitabın şerhini yapmıştır. Ancak müellif, bir başkasının eserini özetleyen veya açıklayan bir âlim konumunda kalmayıp kendine özgü bir belâgat anlayışı geliştirmiştir. Belagatin birçok konusunda Sekkâkî'nin görüşlerini reddedip orijinal görüşler ortaya koyan Kazvîni, Sekkâkî'nin beyan ilminin sonunda yer verdiği fesahat ve belâgat konularını girişte ele almış, belâgat ve fesahati kesin çizgilerle birbirinden ayırmıştır. el-Kazvîni, meânî ilmini mantıkî bir yaklaşımla sekiz temel konuya ayırmış, bu tasnif daha sonraki belâgat âlimi tarafından aynen benimsenmiştir. es-Sekkâkî'nin beyan ilmi tanımını yetersiz görüp onun andığı unsurları kullanarak bu ilmi yeniden tarif etmiştir. el-Kazvîni, bedî' ilmini belagatten bağımsız bir ilim olarak ele almış, bu ilmin daha sonra da kabul edilen tanımını onun tarafından yapılmıştır. es-Sekkâkî'nin yirmi olan bedî sanatını otuz sekize çıkarmıştır.<sup>85</sup>

el-Kazvîni, es-Sekkâkî'nin tecâhulu'l-ârifi “sevku'l-ma'lûm mesâka gayrih” şeklinde isimlendirmesini benimsemiş ancak bir ekleme yaparak sevku'l-ma'lûm mesâka gayrih li-nuktetin ke't-tevbîh ve'l-mubâlaga fi'l-

<sup>83</sup> Mutenebbî, *Dîvân*, 2/123.

<sup>84</sup> İsmail Durmuş, “Kazvîni, Hatîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

<sup>85</sup> Durmuş, “Kazvîni, Hatîb”.

medh ev fi'z-zemm ve't-tedelluh fi'l-hubb"<sup>86</sup> şekline dönüştürmüştür. Bu uzun isimlendirme aynı zamanda bu sanatın tarifini de içermektedir: "Tevbîh, medihte mübâlağa, zemde mübâlağa, aşk yüzünden akli başından gitmek gibi bir nükteden (espriden, amaçtan) dolayı bilinen bir şeyin bilinmeyen şeklinde ifade edilmesi".<sup>87</sup>

el-Kazvîni, sırasıyla tevbîh, medihte mübalağa, zemde mübalağa ve aşk yüzünden akli başından gitme noktelerine dayalı şu meşhur örnekleri vermiştir:

أَيَا شَجَرَ الْخَابُورِ مَا لَكَ مُورِقًا - كَأَنَّكَ لَمْ تَجْرَعْ عَلَى ابْنِ طَرْيْفٍ<sup>88</sup>

"Ey Habur'daki ağaçlar! Neyiniz var da yapraklısınız (yapraklarınızı dökmemişsiniz)? Sanki İbn Tarîfe üzülmemiş gibisiniz."

أَلْفَعْ بَرَقِ سَرَى أَمْ ضَوْءُ مِصْبَاحٍ - أَمْ ائْتَسَامَتْهَا بِالْمُنْظَرِ الصَّاحِي؟

"Şu etrafa yayılan bir şimşek parıltısı mıdır yoksa bir lambanın ışığı mı yoksa sevgilinin apaçık görüntüsüyle gülümsemesi mi?"???

وَمَا أُدْرِي وَسَوْفَ إِحْأَلُ أُدْرِي - أَقَوْمٌ أَلْ حِصْنِ أَمْ نِسَاءُ<sup>89</sup>

"Bilmiyorum -sanırım ileride bileceğim- Hısn oğulları erkek midirler yoksa kadın mı?"

بِاللَّهِ يَا ظَبِّيَاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا - لَيْلَايَ مِنْكُمْ أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبَشَرِ<sup>90</sup>

"Allah aşkına söyleyin bana, vadinin ceylanları! Leylâm sizden mi yoksa Leylâ beşerden midir?"

### 13. Yahyâ b. Hamza el-‘Alevi (ö.749/1348)

el-Alevî bu sanatı "et-Tecâhul" olarak isimlendirmiştir. Tarifi ez-Zemlekânî'nin tarifine çok benzemektedir: "Bildiğin bir şeyi, bilmediğin zannını vererek ve yine bildiğin o şey hakkında içine şüphe düştüğünü, zikredilen iki şey (müşebbeh ve müşebbeh bih) arasında bir belirsizlik (karışıklık) ortaya çıktığı zannını vererek sormandır. Bu da kelamı en üst dereceye çıkararak istiarenenin amaçlarından biridir."<sup>91</sup> el-‘Alevi, ez-Zemlekânî'nin tarifine "istiarenenin amaçlarından biridir" ilavesini yaparak bu sanatı istiarenden saymıştır.

<sup>86</sup> Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân el- Hatîb el-Kazvîni, *et-Telhîs fî Ulûmi'l-Belâga*, thk. Abdurrahmân el-Berkûkî (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1932), 100.

<sup>87</sup> Hatîb el-Kazvîni, *et-Telhîs*, 100.

<sup>88</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 287, 538.

<sup>89</sup> Şentemerî, *Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 136; Sa'leb, *Şerhu Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 65.

<sup>90</sup> Arcî, *Dîvân*, 182.

<sup>91</sup> Alevi, *et-Tirâz*, 3/45.

Yine el-Alevî de bu sanata meşhur örneklerden vermiştir:

أيا طَبِيَّةَ الوَعَسَاءِ بَيْنَ جُلَاجِلٍ - وَبَيْنَ التَّقَا آأَنْتِ أُمُّ أُمِّ سَالِمٍ؟<sup>92</sup>

“Culâcil ile Nekâ arasındaki kumlu, yumuşak, verimli toprağın ceylanı, bu sen misin yoksa Ummu Sâlim mi?”

بِالله يَا طَبِيَّاتِ القَاعِ قُلْنَ لَنَا - لَيْلَايَ مِنْكُمْ أُمُّ لَيْلَى مِنَ البَشَرِ?<sup>93</sup>

“Allah aşkına söyleyin bana, vadinin ceylanları! Leylâm sizden mi yoksa Leylâ beşerden midir?”

وَمَا أَدْرِي وَسَوْفَ إِخَالَ أَدْرِي - أَقَوْمُ آلِ حِصْنِ أُمِّ نِسَاءٍ?<sup>94</sup>

“Bilmiyorum –sanırım ileride bileceğim- Hısn oğulları erkek midirler yoksa kadın mı?”

el-Alevî, *ciddiyet amaçlı mizahı* (el-Hezl ellezî yurâdu bihi'l-cidd) tecâhul sanatının mülhâkı saymakta ve bunu şu örnekle açıklamaktadır:

إِذَا مَا تَمِيمِي أَتَاكَ مُفَاجِرًا - فَعُلْ: عَدَّ عَنِّ ذَا، كَيْفَ أَكُلُّكَ لِلصَّبِّ؟

“Temîm kabilesinden biri sana öğünerek gelirse de ki: Geç bunları, keler (kertenkele) yemen nasıl? (Sen bize ondan bahset!)”???

İstifhamın ciddiyet ve mizahı bir araya getirmesine rağmen alay, istihza, küçümseme, ironi, aşağılayıcı mizah yoluyla verildiğini ve amacının ciddiyet olduğunu belirtmekte; “Sen arzuladığın yüksek bir merteye olan övünmeyi geç bana alışkanlığın olan keler yemeden bahset.” anlamına geldiğini söylemektedir. Aralarında açık bir farklılık olsa da, bu istifhamın tecâhule benzediğini ifade etmektedir.<sup>95</sup>

#### 14. Safiyyuddîn el-Hillî (ö.749/1348)

Safiyyuddîn el-Hillî, tecâhulu'l-ârif ismini İbnu'l-Mu'tezz'in verdiğini, es-Sekkâkî'nin ise buna Sevku'l-ma'lûm mesâka gayrih dediğini söyleyerek, “mütেকellimin, teaccüp, takrîr, izkâr ya da tevbîh gibi nedenlerle bildiği bir şeyi sormasından ibarettir” şeklinde tarif etmektedir. Takrîr, taaccüp ve tevbîh amacıyla sorulan sorulara Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler vermiştir.<sup>96</sup>

“{وَمَا تَلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى؟}<sup>97</sup>: Sağ elindeki nedir ey Musa?”

Bu ayetteki istifhâmın, takrîr ve izkâr için olduğunu belirtmiştir. Başka

<sup>92</sup> Zu'r-Rumme, *Dîvan*, 2/767.

<sup>93</sup> Arcî, *Dîvân*, 182.

<sup>94</sup> Şentemerî, *Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 136; Sa'leb, *Şerhu Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 65.

<sup>95</sup> Alevî, *et-Tırâz*, 3/80.

<sup>96</sup> Safiyyuddîn el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedî'iyye*, 117.

<sup>97</sup> Tâhâ, 20/17.

kaynaklarda bu ayet *te'nis* nüktesine örnek verilmektedir.<sup>98</sup>

Teaccüb nüktesi taşıyan soruya şu ayeti örnek veriyor:

“{أَبْتَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ}” : *İçimizden tek başına bir beşere mi uyacağız?*”

Hz. Şuayb'a kavminin sorduğu şu soruyu tevbih nüktesine örnek veriyor:

{قَالُوا: يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ}”<sup>100</sup>

*Dediler ki: Ey Şuayb! Atalarımızın tapıklarını, ya da servetlerimizle dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor?”*

Aşkta mübalağaya aşağıdaki beyitleri örnek veriyor:

أَجْفُونُ كَحِيلَةَ أُمِّ صِفَاخٍ - وَقُدُودُ مَهْرُورَةَ أُمِّ رِمَاخٍ<sup>101</sup>

*“Sürmeli gözler (kirpikler) midir (gördüğüm) yoksa kılıçlar mı; salınan endamlar mıdır (gördüğüm) yoksa kargılar mı?”*

يَا لَيْتَ شِعْرِي أَسِحْرًا كَانَ حُبُّكُمْ - أَرَأَى عَقْلِي أَمْ صَرَبًا مِنَ اللَّمَمِ<sup>102</sup>

*“Keşke bilseydim, aklımı başımdan alan bir büyü müdür sizin aşkınız yoksa bir çeşit delilik mi?”*

### 15. İbn Hicce el-Hamevî (837/1433)

İbn Hicce el-Hamevî *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb* adlı eserinde, “tecâhulu'l-ârif” isimlendirmesinin İbnu'l-Mu'tez tarafından yapıldığını; es-Sekkâkî'nin bunu “*Teşbihte mübâlağa nüktesi (esprisi) amacıyla bilinen bir şeyin bilinmeyen yerine konarak söylenmesi*” şeklinde ifade ettiğini söylüyor ancak es-Sekkâkî'nin ifadesinde “*teşbihte mübalağa nüktesiyle*” kısmı bulunmamaktadır.

Bunu daha sonra el-Kazvî'nî ilave etmiştir. el-Hamevî “tecâhulu'l-ârif”i şöyle tarif etmektedir: “Mütekellimin (konuşmacının), benzerlik ilişkisi kurulan iki şey arasında meydana gelen şiddetli benzerliğin, kendisinde *müşebbeh* ve *müşebbeh bihin* birbirine karışmasına sebep olduğu zannını uyandırmak amacıyla, bildiği bir şeyi bilmeyen bir kimse gibi sormasından ibarettir.” el-Hamevî, bunun amacının, sözün anlamına mübalağa katmak olduğunu

<sup>98</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb*, 2/299-300.

<sup>99</sup> el-Kamer, 54/24.

<sup>100</sup> Hûd, 11/87.

<sup>101</sup> Abdulganî en-Nâblusî, *Nefehâtu'l-Ezhâr alâ Nesemâti'l-Eshâr* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 44; Kâsim b. Muhammed el-Halebî el-Bekrecî, *Hilyetu'l-Bedî' fi Medhi'n-Nebiyi's-Şefî'* (Haleb: el-Matbaatu'l-Azîziyye, 1293), 122.

<sup>102</sup> Safiyuddîn el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedî'iyye*, 117; Safiyuddîn el-Hillî, *Dîvânu Safiyuddîn el-Hillî* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 690.

belirtmekte ve şu örnekle açıklamaktadır:

“أَوْجُهَكَ هَذَا أَمْ بَدْرٌ؟” : *Bu, senin yüzün müdür, yoksa dolunay mı?*”

“Aslında mütekellim (hitab sahibi) yüzün dolunay olmadığını bilmektedir ancak mübalağalı (abartılı) bir şekilde yüzü güzellikle nitelendirmek istediği için bu istifhamlı ibareyi söylemiştir. Dolayısıyla bu ifadeden, yüz ve dolunay arasında aşırı bir benzerlik olduğu anlaşılmaktadır.”<sup>103</sup>

Konuşmacının bildiği şey hakkındaki sorusu teşbih (benzerlik) taşımazsa bu soru, konunun dışında kalır, başka bir konunun alanına girer. Şu ayet buna örnektir:

“{وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى}” : *Sağ elindeki nedir ey Musa?*”

Buradaki soru mübalağa amaçlı olmayıp ya ısındırma amaçlıdır -çünkü çok yüce bir makamda bulunmaktadır- ya da Musa (a.s.)’ın bilmediği bir mucizeyi göstermek amaçlıdır.<sup>105</sup>

Hz. Meryem ve Hz. İsa’nın tanrı olduğunu iddia edenleri tevbih (kınamak, azarlamak) için Allah Teala’nın Hz. İsa’ya yönelttiği şu soru da bu türdendir:<sup>106</sup>

“{أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ}” : *Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, “Beni ve anamı, Allah’tan başka tanrılar edin” diye seni mi dedin?*”

İbn Hicce, bazı belagatçilerin teşbih ya da başka bir yolla tecahulu’l-arif’in kapsamını genişlettiklerini ve böylece medih (övme), zem (yerme) ve tazimde mübalağa, tahkîr (aşağılama), tevbih (kınama), takrîr (muhataba yaptığı eylemi kabul ettirme, itiraf ettirme), tedelluh fi’l-hubb (aşk yüzünden aklı başından gitme) gibi bir nükte (espri) amacıyla yapıldığını belirtmekte ve birçok örnekler vermektedir.

İbn Kurkmâs (ö.882/1478) ve Ebu’l-Bekâ el-Kefevî de (ö.1095/1684) İbn Hicce’nin verdiği tarif ve bilgilerin aynısını aktarmışlardır.<sup>108</sup>

<sup>103</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu’l-Edeb*, 2/299.

<sup>104</sup> Tâhâ, 20/17.

<sup>105</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu’l-Edeb*, 2/299-300.

<sup>106</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu’l-Edeb*, 2/299-300.

<sup>107</sup> el-Mâide, 5/116.

<sup>108</sup> Nâsiruddîn Muhammed b. Kurkmâs, *Zehru’r-Rebî’ fi Şevâhidi’l-Bedî’*, thk. Mehdî Es’ad ‘Arâr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2007), 217; Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyat: Mu’cem fi’l-Mustalahât ve’l-Furûk el-Lugaviyye*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1998), 517.

Dört döneme ayrılan belagat ilminin miladi 14. yüzyıl ortalarından 19. yüzyıl sonlarına kadar devam eden Üçüncü Döneminde belagat ilimlerinde bir duraklama başlamış, bu dönemde yapılan çalışmalar, Telhîsu'l-Miftâh üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'likât şeklinde olmuştur. Artık İslâm dünyasında müstakil eserler yerine çeşitli ilimlerde mantikî birtakım tarif, tasnif ve değerlendirmelerle yetinilmiş, belâgata dair çalışmalarda da bu durum açık bir şekilde kendini göstermiştir. Bu dönemde belâgatla ilgili eserlerde beyân, meânî ve bedî' şeklindeki üçlü tasnif aynen devam etmiştir. 19. Yüzyıl sonlarından günümüze kadar devam edegelen Dördüncü Dönemde ise, klasik tarz belâgat çalışmalarının yanında, İslâm dünyasının Avrupa ile temasa geçmesinden sonra birtakım yenilik arayışları da başlamıştır. Ancak, bu yenilikler de sonuçta klasik belagat anlayışına modern bir görüntü verme şeklinden öteye geçememiştir.<sup>109</sup>

### B. Tecâhulu'l-Ârif'in Üslûbu

Araştırma boyunca kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre tecâhulu'l-ârif için şöyle bir genel çerçeve belirleyebiliriz: Sözü kuvvetlendirmek amacıyla, şiirde, nesirde ve konuşmada kınama, şaşkınlık, iğneleme, aşağılama, abartılı övme, abartılı yerme, abartılı yüceltme, aşk yüzünden akli başından gitme, muhatabı itirafa zorlama, muhataba yakınlık sağlama gibi bir nükteye (amaca, espriye) dayanarak, bilinen bir hususun bilmiyormuş edasıyla sorulması ya da ifade edilmesi sanatıdır.

Tecâhulu'l-ârif üslûbunda en önemli husus bir nükteye (amaca, espriye) dayanması gerektiğidir. Söz gelişi "أَوْجُهَكَ هَذَا أَمْ بَدْرٌ؟" : Bu, senin yüzün müdür, yoksa dolunay mı?" cümlesi, aslında cevabı istenen bir soru cümlesi değildir. Çünkü mütekellimin dolunay ile yüzü birbirine karıştırması imkansızdır. O halde bu sorunun bir nüktesi (amacı) olmalıdır ki o da, muhatabı abartılı övmedir (medihte mübalağa).

Tecâhulu'l-ârif sanatı hem inşâî cümlelerle hem de ihbârî cümlelerle yapılabilir. İnşâî cümleler genellikle soru (istifhâm) içeren cümlelerdir. Bu soru mütekellimin, muhataptan cevabını beklemediği retorik bir sorudur. İbn Munkız, Ebû Hilâl el-Askerî'ye atfen tecâhulu'l-ârif'in tarifini verirken "Şairin lâ edrî (bilmiyorum) demesi ya da istifham edatlarından biriyle soru sormasıdır"<sup>110</sup> demiştir.

İstifhâmlı cümleler, "لَا أَدْرِي \ مَا أَدْرِي : *bilmiyorum ...*" ya da "مُ أَدْرٍ : *bilmedim*

<sup>109</sup> Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-383.

<sup>110</sup> İbn Munkız, *el-Bedî'*, 93.

...” ifadesiyle birlikte istifham hemzesi ve tahyîr edatı “... أم ... أ : ... midir, yoksa ... mi?” kullanılarak yapılır:

وسكرت لا أدري أمن خمر الهوى - أم كأسيه، أم فيه، أم عينيه؟<sup>111</sup>

“Kendimden geçtim; bilmiyorum aşkın şarabından mı, kadehinden mi; yoksa ağzından mı gözünden mi?”

وما أدري وسوف إخال أدري - أفوم آل حصن أم نساء؟<sup>112</sup>

“Bilmiyorum -sanırım ileride bileceğim- Hısn oğulları erkek midirler yoksa kadın mı?”

Sadece istifham hemzesi ve tahyîr edatı “... أم ... أ : ... midir, yoksa ... mi!”

kullanılarak da tecâhulu'l-ârif sanatı yapılabilir. Bunun en güzel örneği Ebû Hilâl el-‘Askerî'nin şu beyitleridir:

أَنْعَرَ مَا أَرَى أَمْ أَقْحَوَانٌ - وَقَدْ مَا بَدَأَ أَمْ خَيْرَانُ

وَوَطَّرَ مَا تُقَلِّبُ أَمْ حُسَامٌ - وَلَلْفُظُّ مَا تُسَاقِطُ أَمْ جُمَانُ

وَشَوْقٌ مَا أُكَابِدُ أَمْ خَرِيْقٌ - وَلَيْلٌ مَا أُفَاسِي أَمْ زَمَانُ<sup>113</sup>

“Şu gördüğüm dişler midir yoksa papatya mı; endam mıdır şu görünen yoksa (incecik) bir kamış mı? / Kol mudur şu salladığı yoksa keskin bir kılıç mı; söz müdür saçtığı yoksa inci mi? / Özlem midir şu sıkıntısını çektiğim yoksa yangın mı; (sadece) bir gece midir şu katlandığım yoksa uzun bir zaman mı?”

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi, istifhâmın yanında çoğu zaman bu sanatla birlikte teşbih ve mübalâğa da bulunmaktadır. Bunlar genellikle abartılı övme ve yerme gibi amaçlarla söylenmişlerdir.

Tevbîh ya da takrîr gibi amaçlarla da soru cümleleri gelebilir. Allahu Teâlâ'nın Hz. İsa'ya hitaben: “{أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ}”<sup>114</sup> : Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, “Beni ve anamı, Allah'tan başka tanrılar edin” diye sen mi dedin?” şeklinde yönelttiği soru bu türdendir. Allahu Teâlâ'nın Hz. İsa'nın böyle bir şeyi deyip demediğini bilmemesi imkânsızdır. O halde bu sorunun başka bir amacı olmalıdır ki o da, Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın tanrı olduğunu iddia edenleri kınamaktır. Dolayısıyla, ayette cevabı istenen bir soru olmayıp tevbih nükteli tecâhulu'l-ârif söz konusudur.

<sup>111</sup> Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 397.

<sup>112</sup> Şentemerî, *Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 136; Sa'leb, *Şerhu Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 65.

<sup>113</sup> Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 397.

<sup>114</sup> el-Mâide, 5/116.

Tecâhulu'l-ârif sanatının olduğu ihbârî cümleler ise, şu ayette olduğu gibi genellikle menfi olur: “<sup>115</sup>{ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ } : Bu bir beşer değil, bu ancak asil, şerefli bir melektir!”

### C. Tecâhulu'l-Ârif'in Nükteleri (Amaçları)

*Miftâhu'l-'Ulûm'* da olmayan nükte ayrıntısını *et-Telhîs'* de görmekteyiz. es-Sekkâkî'nin “bilinen bir şeyin bilinmeyen şeklinde ifade edilmesi” ibaresinin arkasından, “tevbih, medihte mübâlağa, zemde mübâlağa, aşk yüzünden akli başından gitme gibi bir nükteden dolayı” ibaresi yer almaktadır.<sup>116</sup> es-Sekkâkî'nin ibaresine nükte şartını el-Kazvîni'nin eklediği anlaşılmaktadır. Kendisinden önceki belagat âlimlerinde “nükte” şartının bulunmaması da bunu teyit etmektedir.

İbnu'l-Mu'tezz, Ebû Hilâl el-'Askerî, İbn Reşîk el-Kayrevânî, Hatîb Tebrîzî (ö.502-1109), Ebû Tâhir el-Bağdâdî (ö.517/1123), Usâme b. Munkız (ö. 584/1188), es-Sekkâkî, İbnu'z-Zemlekânî gibi el-Kazvîni'den önceki belagatçilerin tecâhulu'l-ârif örneklerini nükteleri zikretmeden doğrudan doğruya verdiklerini görmekteyiz.

el-Kazvîni, tecâhulu'l-ârifin nüktelerini *et-Telhîs'*te tevbîh (kınama), medihte mübâlağa, zemde mübâlağa, tedelluh (aşk yüzünden akli başından gitme) olarak saymıştır. Bunlara ek olarak tahkîr (aşağılama) ve ta'rîz (iğneleme) nüktelerini de *el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belâga'* da ilave etmiştir.<sup>117</sup> Daha sonra gelen belagatçiler bunlara ta'zîmde mübâlağa (aşırı yüceltme), takrîr, taaccüp, izkâr gibi nükteleri eklemiştir.

el-Kazvîni'den sonra gelen belagatçilerin çoğu, tecâhulu'l-ârif örneklerini nükteleriyle birlikte vermişlerdir. Bu amaçların sayısı belagatçilere göre değişmektedir. *et-Telhîs'* şerhlerinde el-Kazvîni'nin saydığı nüktelere yenileri eklenmemiş aynı örneklerle yetinilmiştir.<sup>118</sup> *et-Teftâzânî* bu sanatın yazıyla tespit edilemeyecek kadar çok nüktelerinin olduğunu<sup>119</sup>

<sup>115</sup> Yûsuf, 12/31.

<sup>116</sup> Hatîb el-Kazvîni, *et-Telhîs*, 100.

<sup>117</sup> el-Hatîb el-Kazvîni, *el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belâga*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1985), 531.

<sup>118</sup> Bahâuddîn es-Subkî, *Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003), 2/275-277; Sa'duddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 678-680; 'İsâmuddîn b. Arabşâh el-İsferâyînî, *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulum* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 2/447-449; İbn Ya'kûb el-Magribî, *Mevâhibu'l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halîl İbrâhîm Halîl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/590-593.

<sup>119</sup> Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, thk. Ridâ Lutfî (Kum: Dâru'l-Fikr, 1411), 286.



not etmişse de kaynaklarda el-Kazvî'nin saydıklarına üç-dört nükte daha eklendiğini görmekteyiz ve hemen hemen tamamı şunlardan ibarettir: 1) Tevbîh (kınama, azarlama), 2) Medihte mübalağa (abartılı övme), 3) Zemde/hicivde mübalağa (abartılı yerme), 4) Tâzimde mübalağa (abartılı yüceltme), 5) Taaccüp (şaşıрма), 6) Tahkîr (aşağılama), 7) Ta'rîz (iğneleme, dokundurma), 8) Takrîr (muhataba yaptığı eylemi kabul ettirme, itiraf ettirme), 9) İnâs/Te'nîs (muhatabı ısındırma, yakınlık kurma ve korkusunu giderme), 10) et-Tedelluh fi'l-hubb (aşk yüzünden akli başından gitme).

### 1. Tevbîh (Kınama)

Allahu Teâlâ'nın Hz. İsa'ya hitaben: “أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيْ إِهْتَبِ مِنْ دُونِ<sup>120</sup>” {الله : Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, “Beni ve anamı, Allah'tan başka tanrılar edin” diye sen mi dedin?” şeklinde yönelttiği soru bu türdendir. Allahu Teâlâ'nın Hz. İsa'nın böyle bir şeyi deyip demediğini bilmemesi imkânsızdır. O halde bu sorunun başka bir amacı olmalıdır ki o da, Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın tanrı olduğunu iddia edenleri kınamaktır. Dolayısıyla, ayette cevabı istenen bir soru olmayıp tevbîh amaçlı tecâhulu'l-ârif vardır.<sup>121</sup>

Hâricîlerden şair Leylâ bint Tarîf'in kardeşi İbn Tarîfe söylediği mersiye-den alınan tevbîh amaçlı şu beyit belagat kaynaklarının çoğunda örnek olarak verilmiştir:

أَيَا شَجَرَ الْخَابُورِ مَا لَكَ مُورِقًا - كَأَنَّكَ لَمْ تَجْرَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ

“Ey Habur’daki ağaçlar! Neyiniz var da yapraklısınız (yapraklarınızı dökmemişsiniz)? Sanki İbn Tarîfe üzülmemiş gibisiniz.”<sup>122</sup>

Şair, bu beyitte kardeşinin ölümünden dolayı üzülp ağlayarak gözyaşları gibi yapraklarını dökmeleri gerektiği halde onun ölümüne kayıtsız kalarak yapraklarını dökmelerinden; ya da, matem içinde siyah renge bürünmeleri gerekirken yeşil renge bürünmelerinden dolayı Habur’daki ağaçları kınamaktadır. Aslında şair ağaçların yapraklı olmasının doğal bir olay olduğunu bilmektedir ama “neyiniz var da yapraklısınız?” sorusuyla bu gerçeği bilmezlikten gelmektedir.

### 2. Medihte Mübalağa (Abartılı Övme)

أَلَمْعُ بَرِّي سَرَى أَمْ ضَوْءُ مِصْبَاحٍ - أَمْ ائْتِسَامَتْهَا بِالْمَنْظَرِ الصَّاحِي؟

“Şu etrafa yayılan bir şimşek parıltısı mıdır yoksa bir lambanın ışığı

<sup>120</sup> el-Mâide, 5/116.

<sup>121</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb*, 2/299-300.

<sup>122</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 287, 538.

*mi yoksa sevgilinin apaçık görüntüsüyle gülümsemesi mi????*

el-Buhturî'nin bu beyti, abartılı övme amacıyla ifade edilen tecâhulu'l-ârif sanatına örnektir. Sevgilinin tebessümünün şimşek parıltısı ya da lambanın ışığına benzemesinden dolayı şüphesi olmasa da şüpheye düştüğünü iddia etmesi tecahüldür.

بَدَا فَرَاعٌ حُسْنٌ صُورَتِهِ - فَقُلْتُ هَلْ مَلَكَذَا الشَّخْصُ أَمْ مَلَكَذَا<sup>123</sup>

*“Göründü ve görünüşünün güzelliği gönlümü hayran bıraktı ve dedim ki: Bu, ete kemiğe bürünmüş bir melek midir yoksa melik (kral) mi?”*

### 3. Zemde/Hicivde Mübâlağa (Abartılı Yerme)

Abartılı yerme nüktesine dayanan tecâhulu'l-ârif örneği olarak hemen hemen tüm belâgat kaynaklarında Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın şu beyti örnek verilmektedir:

وَمَا أُدْرِي وَسَوْفَ إِخَالُ أُدْرِي - أَقْوَمُ آلَ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءً<sup>124</sup>

*“Bilmiyorum –sanırım ileride bileceğim- Hısn oğulları erkek midirler yoksa kadın mı?”*

Zuheyr bu beyitte, verdikleri sözü tutmayan ve savaştan kaçan Hısn oğullarının erkek mi yoksa kadın mı olduğunu bilmediğini söyleyerek şüpheye düştüğü zannını vermekte ve ifadeyi daha nükteli, daha hoş ve daha kuvvetli bir hâle getirmektedir. Doğrudan doğruya “Hısn oğulları kadındırlar” deseydi ifade zayıf ve tatsız olacaktı.

“Onların erkek mi yoksa kadın mı olduklarını bilmediğini göstermiştir. Bu ifade (doğrudan doğruya) “onlar kadındırlar” demesinden daha nükteli, daha hoş ve tasdike (inanmaya) daha uygundur. Bu sebepten dolayı bu sanatı tercih etmişlerdir. Sen bu şüphenin kesin bilgiye göre etkisinin nasıl olduğunu görüyorsun.”<sup>125</sup>

### 4. Tâzimde Mübâlağa (Abartılı Yüceltme)

İbn Hicce, tâzimde mübalağa yapmak amacıyla da tecâhül üslûbuna başvurulduğunu söyleyip Abdulkâdir Geylânî'nin şu beyitlerini örnek göstermektedir:

أَظْمَأُ وَأَنْتَ الْعَذْبُ فِي كُلِّ مَنَهْلٍ - وَأُظْمَأُ فِي الدُّنْيَا وَأَنْتَ نَصِيرِي

<sup>123</sup> Buhturî, *Dîvân*, 4/2626.

<sup>124</sup> Şentemerî, *Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 136; Sa'leb, *Şerhu Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, 65.

<sup>125</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 66.

وعاژ علی حامی الحمی وهو قادرٌ - إذا ضاعَ في البئدا عقلاً بعبیر<sup>126</sup>

*“Ben susuzluk mu çekerim, sen her kaynaktaki tatlı su iken; ben bu dünyada zulme mi uğrarım, sen yardımcı, destekçim iken. / Ayıptır, korunacak şeylerin koruyucusu için, kaybolsa çölde bir devenin ayak bağı.”*

### 5. Taaccüp (Şaşırma)

*“أبتشراً مِنَّا واحداً تَتَّبِعُهُ؟”<sup>127</sup> : İçimizden tek başına bir beşere mi uyacağız?”*

Sâlih (as)’ın kavminin bu sorusu cevap almak için sorulmamış, onun Allah’tan getirmiş olduğu mesajı yalanlama ve inkâr etmek amacıyla taaccüp üslubuyla sorulmuştur.

### 6. Tahkîr (Aşağılama)

*“وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا "هَلْ نَدُوكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ إِذَا مَرَّكُمْ كُلٌّ مِّمَّكُمْ لِنُفْيِ خَلْقٍ جَدِيدٍ؟”<sup>128</sup> :*

*İnkâr edenler şöyle dediler: ‘Size, çürüyüp paramparça olduğunuzda yeni bir yaratılıştta olacağınızı iddia eden bir adam gösterelim mi?’”*

İnkâr edenler, tahkîr amacıyla “racul (adam)” kelimesini kullanarak Hz. Peygamber’i aşağılamaya çalışmaktadırlar. Onların nezdinde çok iyi bilinen biri olmasına rağmen sanki onu hiç tanımıyorlarmış ve ondan herhangi bir adammış gibi bahsetmektedirler.

### 7. Ta’rîz (Dokundurma , İğneleme)

*“... وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ”<sup>129</sup> :* ... O halde ya biz ya da siz; iki

tarafтан biri, ya doğru yolda ya da açık bir sapıklık içindedir.”

Ayetin baş tarafında Allah Hz. Peygamber’e hitaben: “De ki: Göklerden ve yerden size rızık veren kimdir? De ki: Allah’tır.” Yukarıdaki örnek bu ayetin devamı olarak gelmektedir: “O halde ya biz ya da siz; iki tarafтан biri, ya doğru yolda ya da açık bir sapıklık içindedir.”

Ayette hangi tarafın doğru yol üzere hangi tarafın da açık bir sapıklık üzere olduğu bilinmiyormuş gibi şüpheli bir ifade kullanılarak tartışma sona erdirilmekte ve müşriklerin bu konu hakkında düşünme fırsatı verilmektedir. Allah ve Resûlü’nün doğru yol üzerinde olduğu ve inkârcıların ise apaçık bir sapıklık içinde olduğu bilinmektedir. Fakat bilmezlikten gelme,

<sup>126</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu’l-Edeb*, 2/307; Abdulganî en-Nâblusî, *Nefehâtu’l-Ezhâr alâ Nesemâti’l-Eshâr* (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, ts.), 45 (*Nefehâtu’l-Ezhâr*’da “حامی الحمی” ifadesi “رَبِّ الحمی” şeklinde geçmektedir).

<sup>127</sup> el-Kamer, 54/24.

<sup>128</sup> es-Sebe’, 34/7.

<sup>129</sup> es-Sebe’, 34/24.

müşamaha ve tartışmayı en az çabayla kestirip atmak ve gerçekte hiç şüphe olmayan bu konu hakkında düşünceleri hususunda müşriklere zaman verme amacıyla söz şüpheli bir şekilde söylenmiştir.”<sup>130</sup>

Hassân b. Sâbit'in şu beyti de bunun örneklerindedir:<sup>131</sup>

أَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكُفٍّ - فَشَرُّكُمْ لِخَيْرِكُمْ الْفِدَاءُ<sup>132</sup>

“Ona denk olmadığın halde onu yeriyor musun? İkinizin en şerlisi, en hayırlı olana feda olsun.”

Hassân b. Sâbit'in Ebû Süfyân'ı hicvettiği şiirinden alınan bu beyitte istifham, “inkârî istifhâm”dır. Ebû Süfyân'a “Sen ona (Hz. Peygamber'e) denk olmadığın halde onu hicvetmen yerinde değildir; en şerli olanın sen, en hayırlı olanın da Hz. Peygamber olduğunu biliyorum” demek istiyor. Burada şüpheli ifade kullanarak tarzde bulunuyor ve konuyu uzatmadan güçlü bir pozisyonda tartışmayı sona erdiriyor.

### 8. Takrîr (İtiraf Ettirme, İtirafa Zorlama)

Takrîr nükteli tecâhulu'l-ârifte bilinen bir hususu muhatabın ağzından duyma, onu itirafa zorlama ya da muhatabı kendisine sorulan hususu kabul etmeye sevk etme hedefi bulunmaktadır.

“أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا يَا إِبْرَاهِيمَ! ”<sup>133</sup> : *Bunu tanrılarımıza sen mi yaptın, ey İbrahim!*

Bu soru “evet” ya da “hayır” cevabı almak için sorulmamıştı. Putları Hz. İbrahim'in kırdığını kesin olarak biliyorlardı. Bunu bildikleri halde müşriklerin ona yönelttikleri bu sorunun amacı, onu itirafa zorlamak, yaptığı eylemi onun ağzından duymaktı.

### 9. İnâs/Te'nîs (Yakınlık Kurma , Muhatabı Isındırma)

Konuşmacının bildiği şey hakkındaki sorusu teşbih ve mübalağa içermiyorsa inâs ya da benzeri bir nükte söz konusudur. Aşağıdaki ayet bunun en iyi örneğidir:

“وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى؟”<sup>134</sup> : *Sağ elindeki nedir ey Musa?*

Allah Teala'nın Hz. Musa'nın elindekinin ne olduğunu bilmemesi imkansızdır. Dolayısıyla, buradaki soru teşbih ve mübalağa amaçlı olmayıp ya ısındırma amaçlıdır -çünkü çok yüce bir makamda bulunmaktadır- ya da

<sup>130</sup> İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî, *er-Ravdu'l-Merî*, 131.

<sup>131</sup> Sicilmâsî, *el-Menza'u'l-Bedî*, 277.

<sup>132</sup> Hassân b. Sâbit, *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, 1/18.

<sup>133</sup> el-Enbiyâ, 21/62.

<sup>134</sup> Tâhâ, 20/17.

Hız. Musa'nın bilmediği bir mucizeye işaret etme amaçlıdır.<sup>135</sup>

### 10. Aşk Yüzünden Aklı Başından Gitme (et-Tedelluh fi'l-Hubb)

Bu nüktede şairin ya da konuşmacının, sevgilisini başka bir varlıkla karıştırmaya dayanan bir mübalağa söz konusudur. Kaynaklardaki örneklerde genellikle şair sevgilisini ceylanla karıştırmakta ve sevgilisinin hangisi olduğunu ayırt edememektedir.

بِاللَّهِ يَا طَبَّيَاتِ الْقَاعِ فُلْنَ لَنَا - لَيْلَايَ مِنْكُمْ أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبَشَرِ<sup>136</sup>

"Allah aşkına söyleyin bana, vadinin ceylanları! Leylâm sizden mi yoksa Leylâ beşerden midir?"

أَيَا طَبَّيَّةَ الْوَعَسَاءِ بَيْنَ جُلَّالِجِلٍ - وَبَيْنَ التَّقَا أَنْتِ أَمْ أُمُّ سَالِمٍ<sup>137</sup>

"Culâcil ile Nekâ arasındaki kumlu, yumuşak, verimli toprağın ceylanı, bu sen misin yoksa Ummu Sâlim mi?"

### Sonuç

Arap belâgatinde bir nükte (espri) amacıyla, bilinen bir şeyi bilmiyormuş edasıyla sorma ya da ifade etme sanatı olan *tecâhulu'l-ârif* için farklı isimler kullanılmışsa da verilen örneklerle baktığımızda kapsamının aynı olduğu görülmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'e gösterilen saygıdan dolayı, *cehl* (bilmemek) kökünden türetilen *tecâhul* kelimesinin ayetlerle yan yana getirilmesinin hoş karşılanmaması da *tecâhulu'l-ârif* isimlendirme problemindeki temel unsurlardan biri olmuştur.

Kaynaklardaki bazı isimlendirmeler, bir terimin ötesinde ya çok uzun ya da bir cümle şeklinde gelmektedir. Terimlerin olabildiğince kısa olması gerektiği, hatta tek kelimedenden oluşan terimlerin daha kullanışlı olduğu açıktır. Belki de bu yüzden bazı belagatçiler, "tecâhulu'l-ârif (bilenin bilmezlikten gelmesi)" yerine kısaca "tecâhul (bilmezlikten gelme)" kelimesini bu sanatı ifade etmede yeterli görmüşlerdir.

Tecâhulu'l-ârif sanatında en önemli husus bir nükteye (espriye) dayanması gerektiğidir. Bu nüktelerden en çok başvurulanlar şunlar olmuştur: Tevbîh (kınama, azarlama), medihte mübalağa (abartılı övme), zemde/hicivde mübalağa (abartılı yerme), tâzimde mübalağa (abartılı yüceltme), taaccüp (şaşkınlık), tahkîr (aşağılama), ta'rîz (iğneleme, dokundurma), takrîr (muhataba yaptığı eylemi kabul ettirme, itiraf ettirme), înâs/te'nîs (muhatabı ısındırma, yakınlık kurma ve korkusunu giderme), et-

<sup>135</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb*, 2/299-300.

<sup>136</sup> Arcî, *Dîvân*, 182.

<sup>137</sup> Zu'r-Rumme, *Dîvân*, 2/767.

tedelluh fi'l-hubb (aşk yüzünden aklı başından gitme).

İstifham (soru), teşbih, şüpheye düşme (müşebbeh ve müşebbeh bihi ayırt edememe) ve mübalağa çoğunlukla tecâhulu'l-ârifle birlikte bulunur. Alaylı ifade (ironik ifade) de tecâhulu'l-ârifte başvurulan yollardandır.

Tecâhulu'l-ârif içeren bir ifadede, standart gramer kurallarına göre çıkarılacak anlamın ötesinde bir şey kastedildiği için bu ifade, dilin alışılmış şeklinden bir sapmadır. Bu bağlamda, soru edatıyla yapılmış bir cümle aslında bir soru cümlesi değildir, cevabı beklenmeyen retorik bir sorudur. Tecâhulu'l-ârif sanatında anlam, dilin sentaks kurallarının ötesinde, bu sanata başvuran şairin, yazarın, konuşmacının duygularıyla, heyecanı ile belirlenir ve yönlendirilir.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



**KAYNAKÇA**

‘ALEVİ, Yahyâ b. Hamza. *et-Tırâzu'l-Mutedammin li-Esrâri'l-Belâga ve ‘Ulûmi Hakâiki'l-İcâz*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-

Asriyye, 1914.

‘ARCÎ. *Dîvânu’l-Arcî: Rivâyetu Ebi’l-Feth ‘Usmân b. Cinnî*. thk. Hıdr et-Tâî - Reşîd El-‘Ubeydî. Bağdat: eş-Şeriketu’l-İslâmiyye, 1956.

‘ASKERÎ, Ebû Hilâl el-Hasen b. ‘Abdullâh b. Sehl. *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn: el-Kitabe ve’s-Şi’r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1952.

BÂBERTÎ, Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu’t-Telhîs*. thk. Muhammed Mustafâ Ramadân Sûfiye. Trablus: el-Munşetu’l-Âmme li’n-Neşr ve’t-Tevzî’ ve’l-İ’lâm, 1983.

BEKRECÎ, Kâsim b. Muhammed el-Halebî. *Hilyetu’l-Bedî’ fî Medhi’n-Nebiyi’s-Şeffî’*. Haleb: el-Matbaatu’l-Azîziyye, 1293.

BUHTURÎ. *Dîvânu’l-Buhturî*. thk. Hasen Kâmil Es-Sayrafî. Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.

CURCÂNÎ, Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu’cemu’t-Ta’rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru’l-Fadîle, 2004.

DURMUŞ, İsmail. “Kazvînî, Hatîb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

DURMUŞ, İsmail. “Sekkâkî, Ebû Ya’kub”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/332–334. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

HASSÂN b. SÂBÎT. *Dîvânu Hassân b. Sâbit*. thk. Velîd Arafât. Beyrut: Dâru Sâdir, 2006.

HATÎB el-KAZVÎNÎ, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Îdâh fî Ulûmi’l-Belâga*. thk. Muhammed Abdulmun’im Hafâcî. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Lubnânî, 1985.

HATÎB el-KAZVÎNÎ, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *et-Telhîs fî Ulûmi’l-Belâga*. thk. Abdurrahmân el-Berkûkî. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1932.

İbn EBU’L-İSBA’ el-MISRÎ, Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm (Abdusselâm) b. Abdulvâhid b. Zâfir. *Bedî’u’l-Kur’ân*. thk. Hıfni Muhammed Şeref. Kahire: Nahdatu Mısır, 1957.

İbn EBU’L-İSBA’ el-MISRÎ, Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm (Abdusselâm) b. Abdulvâhid b. Zâfir. *Tahrîru’t-Tahbîr fî Sinâ’ati’s-Şi’r ve’n-Nesr ve Beyâni İ’câzi’l-Kur’ân*. thk. Hıfni Muhammed Şeref. Kahire: el-Cumhûriyyetu’l-Arabiyyetu’l-Muttehide Lecnetu İhyai’t-Turasi’l-İslâmî, 1963.

- İbn HİCCE el-HAMEVÎ, Ebu'l-Mehâsin Takıyyuddîn Ebû Bekr b. 'Alî. *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*. thk. Kevkeb Deyâb. Beyrut: Dâru Sâdir, 2005.
- İbn KURKMÂS, Nâsiruddîn Muhammed b. Kurkmâs b. Abdullah b. el-Aktemurî. *Zehru'r-Rebî' fî Şevâhidi'l-Bedî'*. thk. Mehdî Es'ad 'Arâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn MÂLİK, Bedruddîn b. Mâlik b. Muhammed b. Muhammed (İbnu'n-Nâzım). *el-Misbâh fi'l-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. thk. Husnî Abdulcelîl Yûsuf. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1989.
- İbn MANZÛR, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405.
- İbn MA'SÛM el-MEDENÎ, Alî Sadruddîn. *Envâru'r-Rebî' fî Envâi'l-Bedî'*. thk. Şâkir Hâdî Şukr. Necef: Matbaatu'n-Nu'man, 1969.
- İbn MUNKİZ, Usâme. *el-Bedî' fî Nakdi's-Şi'r*. thk. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdulmecîd. Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960.
- İbn REŞİK el-KAYREVÂNÎ, Ebû Alî el-Hasen. *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.
- İbn YA'KÛB el-MAGRİBÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Halîl İbrâhîm Halîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnu'l-BENNÂ el-MERRÂKUŞÎ, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Usmân el-Ezdî el-'Adedî. *er-Ravdu'l-Merî' fî Sinâ'ati'l-Bedî'*. thk. Rıdvân Benşakrûn. ed-Dâru'l-Beydâ: Dârun'-Neşri'l-Magribiyye, 1985.
- İbnu'l-ESÎR el-HALEBÎ, Necmuddîn Ahmed b. İsmâîl. *Cevheru'l-Kenz: Telhîsu Kenzi'l-Berâ'a fî Edevâti Zevi'l-Yerâ'a*. thk. Muhammed Zaglûl Sellâm. İskenderiye: Munşetu'l-Meârif, 2009.
- İbnu'l-MU'TEZZ, 'Abdullah. *Kitâbu'l-Bedî'*. thk. Ignatius Kratchkovsky. Beyrut: Dâru'l-Mesîre, 1982.
- İbnu'z-ZEMLEKÂNÎ, Kemâluddîn Abdulvâhid b. Abdulkerîm. *et-Tibyân fî 'İmi'l-Beyâni'l-Mutli' alâ İ'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadîsi. Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1964.
- İDHÂM, Esmâ Suûd. "Tecâhulu'l-Ârif: Kırâetun Tedâvuliyye". *Câmi'atu Bâbil Mecelletu Kulliyeti't-Terbiyeti'l-Esâsiyye li'l-'Ulûmi't-Terbeviyye ve'l-İnsâniyye* 23 (2015), 75-85.



- İSFERÂYİNÎ, 'İsâmuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh. *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulum*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- KEFEVÎ, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî. *el-Kulliyat: Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûk el-Lugaviyye*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Misrî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998.
- KILIÇ, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- MUNÂVÎ, Muhammed 'Abdurraûf. *et-Tevkîf 'alâ Muhimmâtî't-Te'ârîf*. thk. 'Abdulhamid Sâlih Hamdân. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1990.
- MUTENEBBÎ, Ebu't-Tayyib. *Dîvânu Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî bi-Şerhi Ebi'l-Bekâ' el-'Ukberî*. nşr. Mustafâ es-Sekkâ' -İbrâhîm el-Ebyârî-Abdulazîz Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- NÂBLUSÎ, Abdulganî. *Nefehâtu'l-Ezhâr alâ Nesemâti'l-Eshâr*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- SAFİYYUDDÎN el-HİLLÎ, Ebu'l-Mehâsin Abdulazîz b. Serâyâ b. Alî. *Dîvânu Safiyyuddîn el-Hillî*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- SAFİYYUDDÎN el-HİLLÎ, Ebu'l-Mehâsin Abdulazîz b. Serâyâ b. Alî. *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedî'iyye fî Ulûmi'l-Belâga ve Mehâsini'l-Bedî'*. thk. Nesîb Neşâvî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1992.
- SA'LEB, Ebu'l-Abbâs. *Şerhu Şî'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. thk. Fahrüddîn Kabâve. Mektebetu Harûni'r-Reşîd li't-Tevzî Dimeşk, 2008.
- SEKKÂKÎ, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. 'Alî. *Miftâhu'l-'Ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- ŞENTEMERÎ, el-A'lem. *Şî'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. thk. Fahrüddîn Kabâve. Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980.
- SİCİLMÂSÎ, Ebû Muhammed el-Kâsim el-Ensârî. *el-Menza'u'l-Bedî' fî Tecnîsi Esâlîbi'l-Bedî'*. thk. Allâl el-Gâzî. Rabat: Mektebetu'l-Meârif, 1980.
- SUBKÎ, Ebû Hâmid Bahâuddîn Ahmed b. Alî b. Abdulkâfî. *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003.
- TEFTÂZÂNÎ, Mes'ûd b. 'Umer Sa'duddîn. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- TEFTÂZÂNÎ, Mes'ûd b. 'Umer Sa'duddîn. *Muhtasaru'l-Me'ânî*. thk. Ridâ Lutfî. Kum: Dâru'l-Fikr, 1411.

ZU'R-RUMME, Gaylân b. 'Ukbe el-'Adevî. *Dîvanu Zi'r-Rumme: Ŗerhu'l-Îmâm Ebî Nasr Ahmed b. Hâtem el-Bâhilî*. thk. Abdulkuddûs Ebû Sâlih. Beyrut: Muessesetu'l-Îmân, 1982.



# TAJĀHUL AL-ĀRIF (FEIGNED IGNORANCE): CHRONOLOGICAL BACKGROUND, THE PROCESS OF BECOMING A TERM, STYLE, AND PURPOSE

 Metin PARILDI<sup>a</sup>

## Extended Abstract

Comprised of two words, *tajāhul al-ārif* (feigned ignorance, pretended ignorance) is a noun phrase meaning "the ignorance of a person who knows." It is produced from the words *tajāhul*, which means "to pretend not to know", and *ārif*, which means "the one who knows." In Arabic rhetoric, on the other hand, it is a type of embellishment that is briefly described as "presenting or saying something known as unknown due to a purpose."

A more comprehensive definition can be achieved as follows: To strengthen the word in poetry, prose, and speech, with the aim of condemning, bewilderment, sarcasm, humiliation, exaggerated praise, exaggerated slander, exaggerated exaltation, a distraction from love, forcing the addressee to confess, and for the intimacy with the addressee, It is asking or expressing a known issue as if one did not know.

*Tajāhul al-ārif* has been expressed in different terms by the rhetoricians in the historical process. It is stated that Ibn al-Mu'tazz (d. 296 A.H./908 C.E.) was the first to mention this type of embellishment with the term *tajāhul al-ārif*. The later rhetoricians used various terms like *tajāhul al-ārif* and *mazj al-shakk bi al-yakīn*, *al-tajāhul*, *al-tashakkuk*, *savq al-ma'lūm masāqa gairih*, *irhā al-'inān*, *al-i'nāt*. Among these, the term *tajāhul al-ārif* gained general acceptance over time and took its place in the *ilm al-badī'* (science of discourse of embellishment) discipline of systematic Arabic rhetoric.

According to some rhetoricians, one of the main elements in the problem of naming this type of embellishment is the Qur'an. Because of the abundance

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Erciyes University, mparildi@erciyes.edu.tr

of examples of this type of embellishment in the Qur'an, as in Arabic poetry and prose, the mention of the word "*tajāhul*", which is derived from the root of "jah", together with the verses was not welcomed, and this situation forced some scholars to find other terms. Some scholars such as Ibn al-Mu'tazz, al-'Askarī (d. 395 A.H./1009 C.E.), al-Baghdādī, Usāma b. Munqidh, Ibn al-Zamlakānī, es-Sicilmāsī, al-'Alevī, Ibn Qurkmas used the terms *tajāhul al-ārif* or *al-tajāhul*, but they did not give any examples from the Qur'an under this heading. Although different terms are used, when we look at the examples given, it is seen that the scope is the same.

Ibn al-Mu'tazz, who used the term *tajāhul al-ārif* for the first time in his book *al-Badī'*, sufficed with giving a few examples without defining this term and giving information about it. The examples are only from poetry and he did not give any examples from the Qur'an.

Abu Hilāl al-'Askarī gave this type of embellishment under the title of *tajāhul al-ārif ve mazj al-shakk bi al-yaqīn* in his work called *Kitāb al-Smātain*. al-'Askarī described this type of embellishment as "expressing a known fact with a doubtful style in order to strengthen the word".

Ibn Rashīq al-Qairawānī (d. 456 A.H./1064 C.E.) gave the name *al-tashakkuk* to this type of embellishment. *al-Tashakkuk* is one of the witty, beautiful, and pleasant expressions in poetry, prose, and speech; He stated that, unlike *guluw* and *ighrāq*, it is sweet to the human soul and leaves a nice effect.

Usāma b. Munqidh (d. 584 A.H./1188 C.E.) gave this type of embellishment under the title of *tajāhul* in his work named *al-Badī' fī Naqd al-Shi'r* and gave many examples without explanation.

al-Sakkākī (d. 626 A.H./1229 C.E.), who broke new ground and determined the turning point in Arabic rhetoric with his work called *Miftāh al-'Ulūm*, divided this book into three parts, and discussed the issues of rhetoric in the third part. In *Miftāh al-'Ulūm*, he said "one of the badī' types of embellishments related to meaning is *sawq al-ma'lūm masāqa ghairih*" and named the type of embellishment of *tajāhul al-ārif* in this way. He stated that he did not want to name this type of embellishment with "tājāhul".

Ibnu'z-Zemlakani (d. 651 A.H./1253 C.E.) used the term *al-tajāhul* and described it as follows: "By giving (the interlocutor) the assumption that you do not know something you know, and because of the strong similarity between the two things mentioned (mushebbeh and mushabbeh bih), you know what you know. It's your asking, assuming you have doubts about that thing."

Ibn Abu al-Isba' al-Misri (d. 654 A.H./1256 C.E.) preferred the term *tajāhul*

---

*al-ārif* and stated that it was Ibn al-Mu'tazz's nomenclature, while others called it *i'nât*.

Badr al-Dīn Ibn Mālik (d. 686 A.H./1287 C.E.) gave examples that fall within the scope of *tajāhul al-ārif* on the subject of *istifhām*. Ibn Mālik said that this type of theology, in which the *istifhām* goes beyond the truth, is called *i'nât*, and that Ibn al-Mu'tazz named it *tajāhul al-ārif*.

Hatīb al-Qazwīnī (d. 739 A.H./1338 C.E.), one of the theorists of Arabic rhetoric, adopted al-Sakkākī's naming of *tajāhul al-ārif* as "*sawq al-ma'lūm masāqa ghayrih*", but by making an addition, *sawq al-ma'lūm masāqa ghayrih li -nuktatin ka al-tawbīh wa al-mubālagha fī al-madh aw fī al-zamm wa al-tadalluh fī al-hubb*. This long naming also includes the description of this type of embellishment.

Yahyā b. Hamza al-'Alavī (d. 749 A.H./1348 C.E.) named this type of embellishment *al-Tajāhul*. Its recipe is very similar to that of al-Zamlakānī.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Badi, Tajahul al-Arif, Feigned ignorance.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.



# **KURGU İLE ÜTOPYA ARASINDA: HABERMAS'IN DİNE YAKLAŞIMINDA DEĞİŞİM VE POST-SEKÜLER TOPLUM PROJESİ**

 Mustafa Derviş DERELİ<sup>a</sup>

## **Öz**

Sekülerleşme konusu, sosyolojinin en verimli tartışma alanlarından biri olarak son yarım asırdır fikrî kamplara sahne olmaktadır. Sosyolojinin kurucu isimlerinin dinin geleceğine yönelik kehanetleriyle temelleri atılan sekülerleşme literatürü, dine daha fazla alan açan modern dönem sosyologların farklı yaklaşımlarıyla zenginleşmeye devam etmektedir. Sosyal bilimlerin pek çok alanıyla bir şekilde irtibatı bulunduğu için disiplinler arası bir mahiyete sahip olan bu literatürde kimi kavram ve yaklaşımlar daha fazla ön plana çıkarken, kimi görüşler diğerleri kadar etkili olamamıştır. Bilhassa Türkçe literatürde yeterince irdelenmemiş sekülerleşme yaklaşımlarından biri de “post-seküler” kavramsallaştırmasıdır. 1950’lerin sonlarından itibaren bazı sosyal teologların çalışmalarında karşılaşılmakla birlikte söz konusu kavramı daha geniş düzeyde tartışmaya açan sosyolog, Jürgen Habermas olmuştur. Habermas, 2000’lerden sonra yazdığı pek çok metninde, özellikle Avrupa toplumları gibi belirli sekülerleşme süreçlerinden geçmiş ülkelerin “post-seküler” bir aşamaya geçmekte olduklarını, böylelikle toplumda dünya görüşü açısından çeşitlenen seküler ve dindar vatandaşların ortak bir uzlaşma noktasında buluşmaları gerektiğini ileri sürmektedir. Habermas’ın post-seküler toplum projesini sorunsallaştıran bu makale aynı zamanda din fenomenine yaklaşımında entelektüel bir dönüşüm yaşayan Habermas’a dair bir portre çıkartmayı hedeflemektedir. Literatür taraması yönteminin kullanılacağı bu çalışma; muğlak olduğu, ütopyik veçhelerinin bulunduğu ve Avrupa-merkezci bir perspektif sunduğu gibi birtakım eleştirilerle karşılaşan “post-seküler toplum” kavramı etrafında geniş çaplı bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır. Birtakım açmazları bulunmakla birlikte post-seküler toplum adlandırmasının, seküler-dini (kutsal) dikotomisini aşmak ve meseleyle ilgili daha kuşatıcı bir perspektif geliştirmek adına önemli görülmesi gerektiği sonucuna ulaşan bu makale, bilhassa ülkemiz literatüründe dine yönelik bakışı son derece ihmal edilen Habermas’ın konuyla ilgili analizlerine bir din sosyoloğu olarak daha fazla

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, mdervisdereli@erciyes.edu.tr

başvurulması gerektiğine dikkat çekmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Din Sosyolojisi, Habermas, Post-Seküler, Din, Sekülerleşme, De-Sekülerleşme.



### **BETWEEN FICTION AND UTOPIA: CHANGE IN HABERMAS'S APPROACH TO RELIGION AND HIS PROJECT OF POST-SECULAR SOCIETY**

Secularization, as one of the most productive discussion areas of sociology, has been creating serious disagreements for the last half century. The secularization literature, which was founded by the prophecies of the founders of sociology for the future of religion, continues to expand with the different approaches of modern sociologists who opened more space to religion. In this literature, which has an interdisciplinary nature as it has some connection with many fields of social sciences, some concepts and approaches have attracted more attention, while some views have not been as effective as others. One of the secularization approaches that has not been adequately studied, especially in the Turkish literature, is the conceptualization of “post-secular”. Although it appears in the works of some social theologians since the late 1950s, sociologist Jürgen Habermas has made the concept of post-secular a part of broader discussion. In many of his texts he wrote after the 2000s, Habermas argues that countries that have experienced secularization processes, such as European societies, are moving to a “post-secular” stage. Thus, he argues that secular and religious citizens who diversify in terms of worldview in that society should come together at a common point of consensus. This article, which problematizes Habermas’s project of post-secular society, also aims to draw a portrait of Habermas, who has experienced an intellectual transformation in his approach to the phenomenon of religion. This study, in which the literature review method will be used, aims to make a comprehensive evaluation around the concept of “post-secular society”, which has been criticized for being ambiguous, having utopian aspects and offering a Eurocentric perspective. This study concluded that the concept of post-secular society, although it has some dilemmas, should be considered important in order to overcome the secular-religious (sacred) dichotomy and to develop a more encompassing perspective on the issue. This study also draws attention to the fact that Habermas, whose views on religion are neglected especially in the social sciences literature of our country, should be taken into consideration more as a sociologist of religion in his analyzes on the subject.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



## **Giriş**

Sosyal bilimler literatüründe sekülerleşme paradigmatları denilince genelde üç temel yaklaşım akla gelmektedir. Bunlardan ilki Comte ve Durkheim gibi kurucu sosyologların görüşleriyle çerçevesi çizilen, Wilson ve Bruce gibi modern dönem bazı isimlerle de devam ettirilen klasik sekülerleşme paradigmatıdır. İnsanlığın rasyonel düşüncede, bilimde, deney ve gözlemlerde aşama kaydetmesiyle dinin; insanların ve toplumların hayatındaki etkinliğini ve önemini giderek kaybedeceğini düşünen bu tezi eleştiriye tabi tutan karşı sekülerleşme paradigmatları ise dini alanda yaşanan birtakım değişimleri inkâr etmemekle birlikte dinin modern toplumdaki görünürlük alanlarının farklılaşacağına vurgu yapmaktadır. Davie, Martin, Stark gibi bazı önemli temsilcilerinin yanı sıra önceleri ilk yaklaşımın önde gelen bir savunucusu iken sonraki dönemlerde yeni paradigma safına geçen Peter L. Berger, bu görüşün en meşhur örneğini oluşturmaktadır. “Eklektik paradigma” şeklinde isimlendirilen ve Chaves, Casanova ve Yamane gibi temsilcilerle anılan üçüncü yaklaşımda ise dinin modern zamanlarda tek düze bir değişim ve dönüşüm yaşamayacağı, inişlerin ve çıkışların birlikte mümkün olacağı düşüncesi savunulmuştur.<sup>1</sup>

Çalışmamızın temel araştırma konusunu teşkil eden “post-seküler” kavramı literatürde kimi zaman yeni paradigma veya eklektik paradigma içerisinde değerlendirilse de bu kuramlardan daha farklı bir yerde konumlanmaktadır. 1950’li yıllardan itibaren önce sosyal teologlar, sonrasında ise sosyal bilimlerin çeşitli alanlarına mensup akademisyenler tarafından kullanılan post-seküler kavramsallaştırması, 11 Eylül olayını takip eden dönemde bilhassa Jürgen Habermas’ın metinleriyle kendisine daha fazla zemin bulmaya başlamıştır. Habermas, post-sekülerlik kavramıyla hem klasik sekülerleşme tezine hem de karşı tezlere karşı çıkarken, sekülerlik ile dindarlığın iç içe bir görünüm arz ettiği yeni bir toplum projesi sunmaktadır.

Sekülerleşme tartışmalarıyla ilgili yapılan çalışmalar Türkçe literatürde önemli bir yekuna karşılık gelirken<sup>2</sup>, post-seküler kavramı bu metinler içerisinde kendisine çok az yer bulmuş, yalnızca iki yüksek lisans tezine ve birkaç makaleye doğrudan veya dolaylı konu olabilmıştır (bkz.

<sup>1</sup> Bu yaklaşımların temel odak noktalarını takip etmek ve aralarındaki farklılıklara dair bütüncül bir fotoğraf elde etmek için bkz. (Bruce & Wilson, 2017; Martin, 1969; Davie, 1990; Stark, 1999; Berger, 2015, 2020; Chaves, 1994; Casanova, 2014; Yamane, 1997).

<sup>2</sup> Sekülerleşme kuramları ve tartışmalarıyla ilgili Türkçe literatürdeki bazı çalışmalar için bkz. (Kirman, 2005; Köse, 2014; Kirman & Çapcıoğlu, 2017; Ertit, 2019; Kirman & Ertit, 2019; Özay, 2020).



Hazır, 2012; İbiş, 2010; Karaarslan, 2014; Turner, 2012; Buhari, 2018; Karaman, 2019). Bu durumu aslında post-sekülerlik üzerine yapılan çalışmalarla ortaya çıkan uluslararası literatürün bir yansıması şeklinde okumak mümkündür. Zira ilk dönemlerinde Frankfurt Okulu'nun bir üyesi olarak mesafeli yaklaştığı dini, sonraki dönemlerinde akademik ilgisinin merkezi haline getiren Habermas'ın yaşamış olduğu entelektüel dönüşüm, ilginç bir biçimde Batı literatüründe dahi yeterince ön plana çıkmamış, sözgelimi Berger'in entelektüel dönüşümü kadar şöhret elde edememiştir. Halbuki bu çalışmanın sorunsallaştırdığı post-sekülerlik yaklaşımını, onun bu entelektüel dönüşümünden bağımsız şekilde okumak pek mümkün gözükmemektedir.

Bu makalede söz konusu tartışmalar etrafında öncelikli olarak post-sekülerlik kavramının literatürdeki serüvenine yer verilecek ve sonrasında Habermas'ın post-sekülerliğe yaklaşımı ve post-seküler toplum projesi derinlemesine irdelenecektir. Habermas'ın ve konuyla ilgilenen diğer önemli sosyologların temel eserlerinin yanında post-seküler toplum fikrine olumlu veya olumsuz yönde eleştiriler yönelten metinler, makale sınırlılığı içerisinde, literatür taraması yöntemiyle gözden geçirilecek ve konuyla ilgili kapsamlı bir çerçeve sunulmaya çalışılacaktır. Bilhassa Türkçe literatürde karşımıza çıkan eksikliği gidermeyi hedefleyen bu makale, Habermas'a din sosyolojisi disiplini içerisinde bir konum tayin etmek bakımından da ayrı bir öneme sahip olmaktadır.

### A. Post-Seküler Kavramının Sosyal Teorideki Serüveni

Post-seküler kavramı, alımlanmasından içeriklendirilmesine kadar sosyal bilimciler arasında farklı perspektiflere kapı aralamaktadır. Söz konusu çeşitli bakış açılarını oluşturan en önemli neden, hiç şüphesiz "seküler" kelimesi üzerinde bütüncül bir uzlaşının olmaması, kökeninden tarihlendirilmesine kadar tartışmaların süregelmesidir.

"Seküler", literatürde ön plana çıkan köken saptamalarından biri olan ve asır-devir anlamına gelen *saeculum* kelimesinden türemektedir.<sup>3</sup> Latince *saeculum* terimi, başlangıçta belirsiz bir zaman dilimine tekabül ederken Aziz Augustinus tarafından ilk kullanılışında, hem Hıristiyanların hem de paganların bir sivil topluluk olarak ortak çıkarlarını devam ettirmek için bir araya gelebilecekleri şimdiki zaman ile Parousia (İsa'nın İkinci Gelişi) arasındaki zamansal boşluğun karşılığı olarak konumlandırıldı. Bu bakımdan Augustinus'un terime yüklediği manâ, dini ve dini olmayan tüm dünya

<sup>3</sup> Seküler kelimesinin etimolojisi ve soykütüğüyle ilgili ayrıntılı tartışmalar için bkz. (Ahmedi, 2018, ss. 58-61).

görüşlerine tarafsız olması beklenen anayasal devlet ve demokratik bir kamusal alanın, yani seküler politik alanın modern karşılığına çok benzemektedir (Casanova, 2013, s. 53). Dolayısıyla Augustinusçu anlamda “seküler” aslında “kutsal”ın ötekisi; aynı şekilde “kutsal” da “seküler”in ötekisi olarak konumlandırılmamaktadır. Geç Antik Çağ’da durum tam olarak böyleyken sonraki dönemlerde, Casanova’nın önemle işaret ettiği gibi, Yahudi-Hıristiyan monoteizmi, pagan kutsalın büyüsunün bozulmasına, yani kutsallığından arındırılmasına yol açtı. Hıristiyanların “pagan” tanrılara kurban kesmeyi veya ilahi imparatora tapmayı reddetmeleri, “ateist” olarak addedilmelerine sebebiyet verdi ve böylece Hıristiyanın kutsalı, paganın profanı; paganın kutsalı, Hıristiyan’ın profanı haline geldi. Bununla birlikte Hıristiyan dünyanın kendi içerisinde bir bütünlüğe ulaşması ve Kilisenin hegemonik zaferi, sonraki dönemlerde ortaçağ Hıristiyan dünyasının tüm uzamsal ve zamansal gerçekliğini ikili bir sınıflandırma sistemine tabi tuttu; böylece dini/manevi/kutsal dünya ile seküler/profan dünya arasındaki ayırım gün yüzüne çıktı. Kutsal-profan ve dini-seküler dikotomileri zaman içerisinde Hıristiyanlığı mükemmel şekilde yaşamak için manastırlara çekilen “dini” din adamları ile bu dünyada din adamı sınıfına ait olmayan insanlarla birlikte yaşayan “seküler” din adamları arasındaki ayrımı ifade etmek için kullanılmaya başlandı. Bu çerçevede sekülerleşmek, her şeyden önce, dindar bir kişinin dünyada yaşamak için manastır kuralını terk etmesi veya manastır mülkünün sekülerleştirilmesi gibi dindar kişileri veya dini nitelik taşıyan şeyleri seküler olana dönüştürmek, her şeyden önce onları “dünyevi kılmak” anlamına gelmektedir (Casanova, 2013, ss. 53-55).

Sekülerleşme tartışmalarında kabul gören isimlerden biri olan Casanova’nın analizleri doğrultusunda şurası netleşmektedir ki, “seküler”, Hıristiyan dünyada yaşanan tarihsel olayların ve bazı konjonktürel durumların kesişiminde bir anlam elde etmiş ve bu anlam modern döneme kadar intikal etmiştir. Aydınlanmacı modern perspektifin düaliteci tasavvurunun da bir neticesi olarak seküler-dini (kutsal) ayrımı, sosyal bilim tartışmalarının merkezine yerleşmiş, konuyla ilgili düşünürler çok büyük ölçüde bu ikilik üzerinden hareket etmişlerdir. Post-seküler kavramı işte söz konusu ikiliği aşmak amacıyla<sup>4</sup> üretilmiş ve ilk kez kullanan isimlerden onu

<sup>4</sup> Sekülerlik tartışmalarında son dönemlerde isimleri daha fazla ön plana çıkan sosyologların önemli bir çoğunluğunun söz konusu dikotomiyi aşmaya teşebbüs ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda Casanova (2014, s. 23), sekülerliğin sürekli olarak “bu dünya” ve “öteki dünya”, bu dünya özelinde de dini ve seküler ikiliğinde tartışıldığına dikkat çekerken Taylor (2014, s. 7), odağı dini ve seküler deneyim arasındaki genel ayırımdan ahlaki ve kültürel kaynakların çoğulluğuna kaydırarak sekülerizmin koşullarını yeniden düşünmeye davet etmektedir (Kaltsas, 2019, s. 4). Talal Asad da seküler alan ile

popülerleştiren Habermas'a kadar –kısmi farklılıklar bulunmakla birlikte– genel olarak bu çerçevede derinleştirilmiştir. Sosyal bilim çalışmalarında yine adeta kemikleşen yapı-birey düalitesini aşmak adına araştırmacılar, nasıl düalitenin sınırlayıcı çerçevesinden meseleyi çıkartmak ve bu ikiliği aşmak adına yeni teoriler<sup>5</sup> ileri sürmüşlerse, post-seküler kavramı da seküler-dini düalitesini aşmayı ve meseleye daha kuşatıcı bir çerçevede yaklaşmayı hedeflemiştir.

Post-seküler kavramı, her ne kadar sosyal bilim literatüründe 2000'lerden sonra bilhassa Habermas'ın metinleriyle popülerlik kazansa da kavramın ilk ortaya çıkışının 1950'lerin sonlarına demirlendiği görülmektedir. 1970'lerin başlarına kadar uzanan bu ilk aşamada sosyal teologların kavramı ilk kez Hıristiyan veya Yahudi dini toplulukların geleceğiyle ilgili olarak kullandıkları ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda kavramı ilk kez Amerikalı Lutheryan papaz ve tarihçi Martin E. Marty (1958) kullanmıştır. *Christian Century*'de yazdığı "The Triumph of Religion-In-General" başlıklı makalesinde İkinci Dünya Savaşından sonra Amerikalıların "dindar" geçmişleriyle giderek daha fazla irtibat kurduklarını ve hatta belki de önceki dönemlerden daha fazla dine yöneldiklerini öne sürerek savaş sonrası Amerika'yı "post-Protestan" ve "post-seküler" olarak etiketlemektedir. Katolik rahip, sosyolog ve romancı Andrew M. Greeley (1966) ise "After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christian Postscript" isimli makalesinde Kilisenin ve modern dünyanın "post-Hıristiyan çağ"dan "post-seküler" bir döneme geçmekte olduğuna işaret etmektedir. Yahudi yazar Eugene Borowitz de bu yıllarda seküler dünya formülasyonuna sıkı eleştiriler yönelten kişi olmuştur. Ona göre sekülerleşmek, modern toplumdaki kötülükleri bertaraf edememiş, "bütün önemli unsurları değerden bağımsız hale getirdiği, hatta insani olmayan bir düzleme çektiği" (1970, s. 470) için uygarlığı derin bir krize sürüklemiştir. Bu çerçevede Borowitz, ortodoks Yahudi geleneğin yeniden canlandırılması ve cari olan toplumsal düzen içerisinde etkin bir konum elde etmesi gerektiğinden hareketle "post-seküler" kavramını kullanan erken dönem sosyal teologlar arasına dahil olmuştur. Bahsi geçen üç araştırmacı da

---

dini alan arasına keskin sınırlar koymanın mümkün olmadığını; bundan dolayı da sekülerliği kutsal bir mazinin son aşaması veya kutsaldan basit bir kopuş olarak görmenin yanlış olacağını ileri sürmektedir (2016, s. 37).

<sup>5</sup> Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* isimli eserinde "teori" kelimesinin etimolojik olarak dini kökenlere sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre Theoros, eski Yunan şehirlerinin şenliklere gönderdikleri temsilcilerin adıdır. Bu kişiler Tanrı'nın tanrısal varlığını, yani evreni seyretmektedirler. Dolayısıyla Theoria, burada Theos'un, yani Tanrı'nın kendi varlığını "seyretmesi" anlamına gelmektedir (Habermas, 1993, s. 95).

seküler düzenin kendisine özgü eksiklikler barındırdıklarını savunmakla birlikte buna bir alternatif önermemekte; topluluk duygusunun yeniden ikame edilmesi ve nihayetinde seküler dünyanın içerisinde bulunduğu krizden çıkarılması gerektiğini öne sürmektedirler (Parmaksız, 2018, ss. 99-100). Richard John Neuhaus ise post-seküler bir Amerikan toplumu dönemine doğru geçilmekte olduğunu, Amerikalıların kendi toplumsal kökenlerindeki dini, ahlaki temellere yeniden dönüldüğünü ve Amerika'daki bu değişimin dünyanın diğer ülkeleri için de önemli bir değişimin işaret fişeği haline geleceğini ifade etmektedir (Neuhaus, 1982; Gaston, 2021, s. 42, 49).

Post-seküler kavramı odağında, 1990'lardan itibaren literatürde karşımıza çıkan ikinci aşamada da sosyal teologlar etkililerdir; fakat bu araştırmacılar biraz da post-modernitenin modernite eleştirilerinden ilham alarak öncekilerden farklı biçimde sekülere ve sekülerliğe yönelik daha kökten ve radikal eleştiriler yöneltmişlerdir (Parmaksız, 2018, s. 100). Örneğin Milbank'a (1992, s. 37) göre seküler ve kutsal kamplaşması son derece sorunludur. Ona göre zaten bütünüyle saf seküler bir alan yoktur; dolayısıyla dini/kutsal, sekülerin merkezinde yer alır. Bu bakımdan seküler, dini söyleminin parçalarının yeniden düzenlenmesiyle ortaya çıkar. Postmodern düşünceden etkilenen Phillip Blond (1997) ve Graham Ward (1998) da Milbank'ın takipçileri olarak post-seküler kavramını eserlerinde kullanmışlardır.

Yine 1990'lı yıllarda, sekülerleşmenin karşılık bulduğu kurumsal ve mekânsal düzenlemelere ve dinin marjinalleştirilerek kamusal hayatın dışına itilmesine karşı çıkan bazı araştırmacılar post-seküler kavramına atıfta bulunmuşlardır. Bu bağlamda Gedicks (1991), post-seküler bir kamu kültürünün son derece ihtiyaç olduğuna dikkat çekerken Connolly (2000), demokratik siyaset içerisindeki gerilimlerin çözümünün, yaşamın çok çeşitli formlarının olduğunu kabul eden post-seküler bir perspektiften geçtiğini düşünmektedir. Geoghegan (2000) da sekülerliğin bütünüyle öldüğünü ve dini canlanışın bütün dünyada hakim olduğunu öne süren dönemin bazı görüşlerinin aksine sekülerliğin reddedilmemesi gerektiğini; fakat seküler-dini çatışmasını önlemek adına birtakım değişimlerin de gerekli olduğuna dikkat çekerek post-sekülerliği tartışma konusu haline getirmiştir (Parmaksız, 2018, s. 101). Bu referanslardan da anlaşılacağı üzere özellikle 1990'lı yıllarda muhtelif araştırmacılar arasında belli bir netlik kazanan post-sekülerlik yaklaşımları, çalışmamızın odağını teşkil eden Habermas'ın düşüncelerinin şekillenmesine önemli bir arka plan desteği sağlamıştır.

Nitekim post-seküler kavramı, yeni bin yıllarla birlikte artık daha fazla

görünürlük kazanmış ve sosyal bilimlerin çok farklı alanlarında kaleme alınan çalışmalarla ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu metinlere bakıldığında araştırmacıların bir uzlaşma şeklinde ortak noktada bulunduğu en önemli husus, sekülerliğin nihai anlamda sona erdiği ve dinin mutlak anlamda geri döndüğü düşüncesini değil; sekülerliği kabul etmekle birlikte dinin normatif anlamda kamusal alandan dışlanmasına mutlaka eleştirel veçheden yaklaşmak gerektiğini savunmalarıdır (Parmaksız, 2018, s. 101). Söz konusu çalışmalar arasında ürettiği metinlerle post-seküler çerçeveyi daha esaslı biçimde çizen ve kavramı görece daha popüler hale getiren kişi, filozof ve sosyolog Jürgen Habermas olmuştur. Bu bağlamda Habermas'ın kapsamlı analizlerine kulak vermek, onun konuyla ilgili perspektifini açığa çıkartmanın yanı sıra post-sekülerliğin karmaşık gibi görünen fakat birtakım izleklerle örtüsü belli ölçüde açılabilen bir kavram olduğunu ortaya koymak anlamına da gelecektir.

## **B. Habermas ve Post-Seküler Toplum Projesi**

Habermas'ın felsefe ve sosyoloji başta olmak üzere pek çok disiplinle ilgili nitelikli eğitimler alması ve karşılaştırmalı analitik okumalar yapması, onun tek bir alan merkezinde sıkışıp kalmamasını sağlamış ve zihni esnekliğinin de etkisiyle birden fazla alanda söz sahibi olmasına ortam hazırlamıştır. Bu bağlamda Habermas, iletişimsel eylem teorisi ve kamusal alanın yapısal dönüşümü gibi literatüre kazandırdığı kavramların yanı sıra bazı kavramları ilk kez kullanmamakla birlikte onlara belli bir görünürlük kazandırmıştır. "Post-seküler" de bunların başında gelmektedir. Habermas, post-seküler kavramının çerçevesini genişletmiş, post-sekülerliğin yapı taşlarını ortaya koymuş ve post-seküler bir toplum projesi sunmuştur. Bunun yanında bireysel, toplumsal, kamusal ve hatta dini yaşam için post-sekülerliğin ne anlam ifade edeceğine, devlete ve politika yapıcı kurumlara bu konuda nelerin düşeceğine ve dahası toplumda dünya görüşü olarak farklı saflarda yer alan sekülerler ile dindarlar arasında nasıl bir etkileşim kurulması gerektiğine dair yeni ideal süreç dizileri belirlemiştir.

### **1. Erken ve Geç Dönem Metinlerinde Habermas'ın Dine Yaklaşımındaki Değişim**

Gençlik dönemlerinden emekliliğine kadar bizzat içerisinde yer aldığı Frankfurt Okulu'nun önde gelen düşünürleri arasında yer alan Habermas'ın gerek genel anlamda dine yaklaşımını gerekse çalışmamızın merkezini oluşturan post-sekülerlikle ilgili analizlerini Eleştirel Teori'den bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir. Nitekim Habermas'ın entelektüel ilgilerine ve fikri yönelimlerine baktığımızda bilhassa gençlik dönemlerinde

Frankfurt Okulu'ndan fazlasıyla etkilendiğini, düşüncelerini olgunlaştırdığı sonraki dönemlerinde ise Okul'dan daha bağımsız düşünceler ürettiğini görmekteyiz. Habermas'ın dine yaklaşımını da tam bu zaviyeden hareketle erken ve geç dönem olarak ayırmak durumundayız. Zira Habermas'ın post-sekülerliğe yönelik ilgisi, onun 2000'lerden sonra yazdığı sonraki dönem metinlerinde görüldüğü üzere dine bakış açısının da değişimiyle birlikte gerçekleşmiştir.

Frankfurt Okulu; Horkheimer, Adorno, Pollock, Fromm, Lowenthal, Neumann, Marcuse ve Benjamin gibi dönemin ünlü Batılı Marksist entelektüellerinden oluşmaktadır. Üyelerinin çoğu materyalistlerden oluşan Frankfurt Okulu, geleneksel dinleri büyük oranda kabul etmeme eğilimi göstermiştir. Din araştırmalarına şüpheyile yaklaşan Frankfurt Okulu mensupları inançları, dini gelenekleri benimseyen ve maneviyata daha bağlı olan insanları tonu yüksek düzeyde eleştirmişlerdir.<sup>6</sup> Habermas, Frankfurt Okulu'na dahil olduğu 1950'li yılların sonlarından itibaren Okul'un dine yaklaşımıyla büyük ölçüde benzeşen bir düşünceye sahiptir. O dönemlerde Frankfurt Okulu düşünürlerinin önemli bir çoğunluğunun benimsediği gibi dini, modern-öncesi dönemin sosyokültürel şartlarında birtakım rolleri yerine getiren fakat modern çağda ise karşılığı giderek azalan insan yapımı bir enstrüman olarak görmektedir. Dinin geçmiş dönemlerde bilgi ikilemlerini çözdüğünü; fakat modern dünyada artık bir efsaneye, geleneğe veya dine yaslanmak gerekmediğinden dinlerin de öneminin azaldığını öne sürmesi, aslında Eleştirel Teori mensuplarında sıkça karşılaşılan din yaklaşımının (Bahram, 2013; Reder & Schmidt, 2010), Habermas'ın ilk dönem metinlerinde açıkça hissedildiğini ortaya koymaktadır.

Habermas, insan rasyonalitesinin, mit olarak başlayan, dini ve metafizik düşünce biçimine dönüşen ve sonunda en karmaşık biçimine, yani modern iletişimsel rasyonaliteye ulaşan evrimsel bir gelişimini görmektedir. *İletişimsel Eylem Teorisi'*nde -ilk baskısı, 1981- modern bir toplumun üyesi olan bilim insanının "mitostan bir dünya dinine geçişi ya da dinsel-metafizik bir dünya imgesinden modern dünya anlamasına geçişi olanaklı kılmış bulunan öğrenme süreçlerini" (2001, s. 93) yeniden kurması gerektiğinden bahsetmektedir.<sup>7</sup> Bu evrimsel rasyonalite anlatısı, Habermas'ın erken

<sup>6</sup> Frankfurt Okulu'na müntesip sosyal bilimcilerin ilk kuşağı ile ikinci kuşağı arasında dine yaklaşım konusunda ne tür farklılıklar bulunduğu ve söz konusu araştırmacıların dini nasıl konumlandıklarıyla ilgili olarak bkz. (Briattin, 2012).

<sup>7</sup> Habermas burada mitsel-dinsel-metafizik düşünüş biçimleriyle modern düşünüş biçimi arasındaki dönüm noktalarını, temel kavramlarla ilgili değişikliklerle açıklamaya çalışmaktadır: "Aşılmış bir düzeyin yorumlamaları, *içerikleri* ne olursa olsun, bir sonraki

dönemlerindeki bakış açısını özetlemektedir. Nitekim ikinci dönemde sıkça atıfta bulunduğu dinin devlet açısından önemini ilk döneminde son derece ihmal ettiği ve çağdaş kamusal alanda modern rasyonalite hakim olacağı için dinin gerekli olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır (Costa, 2015, ss. 40-42). Başka bir ifadeyle modern yaşam koşullarında karşılıklı iyi niyetlere bağlı bir öznelarası anlaşma sistematığı bulunduğunu ve bazı hukuki düzenlemelerle bunların güvence altına alındığını ifade eden Habermas'ın aslında gerek teorik gerekse bireysel ve toplumsal düzlemde dinin ölümünü ilan ettiği görülmektedir. Bu da kariyerinin başlangıç yıllarına tekabül eden ilk döneminde dine yalnızca özel hayatla sınırlı bir alan ayıran (Habermas, 2003b, s. 71), devlet ve toplum özelinde dinin misyonunun ve rollerinin neler olabileceğini açıkça görmezden gelen, modern düşünce ilerledikçe dinin aşama aşama yerini rasyonel düşünceye bırakacağını öngören Habermas'ın, yirminci yüzyılda son derece popüler bir kabul olan klasik sekülerleşme teorisini savunduğunu ortaya koymaktadır.

1990'lı yıllardan itibaren dine yönelik ilk eleştirilerinin biraz keskin olduğunu fark eden Habermas, din özelindeki görüşlerini değiştirmeye başlarken aynı zamanda yeni perspektifine dair ilk ilmekleri de örmektedir. Bu dönemde kaleme aldığı "İçeriden Aşkınlık, Bu Dünyadan Aşkınlık" (1992) metninde, Weber'in dinin özelleştirilmesi teorisine gençlik dönemlerinde çok çabuk boyun eğdiğini itiraf ederek bu öngörünün artık günümüz dünyasındaki fotoğrafı açıklamaktan uzak kaldığını izlenimini paylaşmaktadır (Costa, 2015, ss. 46-47). Bu yıllarda dinin modern toplumda fonksiyonlarını sürdürmekte olduğunu gözlemleyen Habermas, metinlerinde "çok-sesli kamusal alan" ve "demokratik ortak sağduyu" gibi kavramları ön plana çıkartarak felsefi ve sosyolojik bakış açısında aşama aşama farklı bir noktaya geleceğini haber verir gibiydi. 2000'lerden sonra ise yaşadığı bu entelektüel dönüşüm daha aşikar olmuş ve bilhassa 11 Eylül hadisesinden sonra dine, dini grup ve topluluklara, dinden kaynaklanan toplumsal değişim ve dönüşümlere çok daha yakından ilgi gösterir hale gelmiştir. Nitekim 11 Eylül olayından bir ay sonra Frankfurt'ta yaptığı konuşmasında medyanın dini topluluklar açısından etkisine dikkat çekerek sekülerleşmenin kendisini sorgulaması gerektiğini belirtmiştir (Harrington,

---

düzeye geçişle birlikte *kategorisel olarak değerden düşer*. Artık ikna edici olmayan şu ya da bu gerekçe değil, gerekçelerin *türüdür*. Tüm geleneklerin açıklama ve haklı çıkarma potansiyellerinin değerinin düşürülmesi, yüksek kültürlerde mitsel-anlatsal; yeniçağda ise dinsel, kozmolojik ya da metafizik düşünce figürlerinden kopmayla ortaya çıkmıştır. Bu *değerden düşürme hamleleri* yeni öğrenme düzeylerine geçişlerle bağlantılı görünüyor; böylelikle öğrenme koşulları, hem nesneleştirici düşünce hem de ahlaksal-pratik kavrayış ve estetik-pratik dile getirme yeteneği boyutlarında değişir." (2001, ss. 93-94).

---

2007, s. 544). 2002'de Tahran Üniversitesinde yaptığı konuşmasında da benzer şekilde dinin kamusal alandan kaybolmadığını ve halkın siyasi görüşleri üzerinde son derece etkisinin bulunduğunu fark ettiğini ve önümüzdeki dönemde dinin kamusal alana dönüşüyle yapıcı bir şekilde ilgilenmek istediğini ifade etmiştir (Habermas, 2002b, s. 18). Post-sekülerlik üzerine geliştirdiği birazdan değineceğimiz mülahazalarında da görüleceği üzere Habermas, bu yıllardan sonra, dinin –ortadan kalkmak veya düşüşe geçmek bir yana– bireysel, toplumsal ve siyasal düzlemde varlığını sürdürmeye devam edeceği öngörüsünü ve liberal devletin seküler vatandaşlar kadar dindar vatandaşlara da eşit mesafede yaklaşması gerektiği fikrini vurgulayacaktır.

Habermas'ın metinlerine genel olarak bakıldığında, onun dini dört farklı anlamda kullandığı görülmektedir. Bunlardan ilki tarihsel-toplumsal bir kurum olarak dindir. Burada dinin değişmeyen unsurlarının yanında zaman içerisinde değişebilen yönlerinin de bulunduğu, dolayısıyla dinin canlı olduğuna bir gönderme yapmaktadır. Dine karşı Habermas'ın ikinci tutumu, ona bir eleştiri aracı olarak yaklaşmasıdır. Mensup olduğu Okul'un da etkisiyle eserlerinde çoğu zaman işlevsel hale getirdiği bu anlamlandırmasında Habermas, dinlerin hem insanların kendi aralarında hem de kendi çevreleriyle kurduğu ilişkilerde bir eleştiri unsuru olarak yer alabileceğini düşünmektedir. Dine yaklaşımındaki dikkat çekici içeriklendirmelerinden biri de din diline yönelik farkındalığıdır. Ona göre bilim, felsefe, sanat, edebiyat vs. hemen bütün disiplinlerin dili yalnızca belli donanımdaki insanlara hitap ederken, din dilinin hedefinde “sıradan” insanlar da dahil olmak üzere herkes vardır. Dine yönelik Habermas'ın dördüncü anlamlandırması, dinlerin bir dünya görüşü sağlaması ve yaşam dünyasının önemli bir parçası olmasıdır (Costa, 2015, s. 362). Nitekim Habermas, fenomenolojik din yaklaşımından da esinlenerek, bir bütün olarak yaşam biçimi talebinde bulunduğu için, her dinin orijinal olarak bir “dünya görüşü” ve kapsamlı bir doktrin sunduğunu ifade etmektedir (2012a, s. 109). Habermas'ın din yaklaşımında dikkat çeken bu dörtlü tasnifin pratik düzeydeki yansıması, bilhassa ikinci döneminde dert edindiği post-sekülerlik söylemlerinde karşımıza çıkacaktır.

## **2. Sekülerden Post-Sekülere Doğru Yaşanan Toplumsal Değişim**

Habermas post-sekülerleri tanımladığı, post-seküler toplum ve kültürün niteliklerinden bahsettiği temel metinlerinde, öncelikle sekülerleşme tezinin hem kendisi hem de diğer sosyal bilimciler tarafından uzunca bir süre kabul gördüğünü izah etmektedir. Ona göre modernleşme ile bireylerin



sekülerleşmesi arasındaki irtibatlandırmadan ortaya çıkan sekülerleşme tezi üç makul düşünceye (2008, ss. 17-18) dayanmaktadır.

Bunlardan ilki, bilim ve teknolojideki ilerlemenin, “büyüsünü yitirmiş dünyanın” insan merkezli bir anlayışı teşvik etmesidir. Bu perspektif; deneye ve gözleme fazlasıyla odaklanan, olayların hemen tamamını nedensel olarak açıklamaya çalışan bilimsel anlamda “aydınlanmış” bir zihnin, metafizik dünya görüşleriyle kolayca uzlaştırılmayacağını ortaya koymayı amaçlamaktaydı. İkinci olarak toplumsal sistemlerin işlevsel farklılaşmasıyla birlikte kiliselerin ve diğer dini kuruluşların hukuk, siyaset, kamu refahı, eğitim ve bilim üzerindeki kontrollerini kaybetmeleri, yani otorite kaybına uğramalarıdır. Böylelikle dini pratikler ve uygulamalar; kısacası dini hayat artık özel alana indirgenmiş, kamusal ilgi ve etkilerini kaybetmişlerdir. Habermas’ın üçüncü kritik çıkarımı ise önce tarım toplumundan endüstri toplumuna, sonrasında da endüstri toplumundan post-endüstri toplumuna geçişin, daha yüksek seviyede refahı ve toplumsal güvenliği ortaya çıkarması ve güvenliğin en azından önceki dönemlere kıyasla çok daha iyi bir şekilde sağlanabilmesidir. Bu değişim, insanların yalnızca daha müreffeh şartlarda yaşamlarını idame ettirmelerine imkân tanımamış; aynı zamanda onların kontrol edilemeyen olaylar karşısında metafizik alana ve güce başvurma ihtiyacını hissetmelerinde bir azalmaya sebebiyet vermiştir.

Bütün bunlar Habermas’a göre o dönem için sekülerleşme tezini savunmak için yeterli nedenlerdendi. Fakat bu kabulde bile Avrupa merkezli<sup>8</sup> bakış açısının etkisini fark eden Habermas, hipotezin ciddi şekilde taraftar topladığı zamanlarda bile Amerika’nın dini canlanma yaşadığına dikkat çekmektedir. Dini topluluklarının hem niceliksel fazlalığı hem de niteliksel etkinliğiyle modern zamanları deneyimleyen Amerika’nın, sekülerleşme tezinde hep büyük bir istisna olarak sunulduğu bilinmektedir. Habermas, son dönemlerindeki gözlemlerinden hareketle Amerika’nın değil aslında Avrupa’nın bir istisna teşkil ettiğini<sup>9</sup> (2008, s. 18), hatta Amerika’nın dindarlığı elden bırakmadan halen modernleşmenin öncüsü olmaya devam

<sup>8</sup> Geleneksel sekülerleşme tezinin 1960’lı ve 1970’li yılların Kuzey Avrupa’sını merkeze aldığı konusunda sosyologlar arasında önemli bir mutabakat vardır. Bkz. (Turner, 2012, s. 203). Kuzey Avrupa dışında kalan coğrafyalar göz önüne alındığında bu tezin aslında oldukça dar bir çerçevede odağında geliştirildiği anlaşılacaktır.

<sup>9</sup> Habermas’ın sekülerleşme tartışmalarında son derece popüler olan Avrupa mı yoksa Amerika mı istisna sorusuna verdiği cevap, Berger’in çok daha erken tarihlerde dile getirdiği görüşleriyle birebir uyumluluk göstermektedir. Berger de pek çok temel eserinde (Berger, 2020; Berger & Luckmann, 2022) dünyadaki inanç fotoğrafına genel olarak bakıldığında Amerika’nın sekülerleşmeyi yaşamamasının değil; Avrupa’nın sekülerliği deneyimlemesinin bir istisna teşkil ettiğine işaret etmektedir.

etmesinin, sekülerleşme tezinin bütünüyle ortadan kalktığına varan yeni söylemlerin üretilmesine katkıda bulunduğunu önemle vurgulamaktadır.

Bu çerçevede Habermas'a göre sekülerleşme tezinin sorgulanması gerektiğini ispat eden gelişmeler nelerdir? Habermas, dünya genelinde dinin yeniden canlandırığının<sup>10</sup> göstergesi durumunda olabilecek üç fenomenin birbiriyle işbirliği halinde önem kazandığına dikkat çekmektedir. Bunlar; misyonerliğin artması, fundamentalist radikalleşme ve dinler arasında açığa çıkartılması potansiyel olan şiddetin siyasal araç haline getirilmesidir. Dini gruplar ve dini nitelikli kuruluşlar dünyanın hemen her yerinde bir artış göstermektedir. Bu durum Hinduizm ve Budizm gibi çok tanrılı dinler kadar üç tek tanrılı din için de geçerlidir. Habermas'a göre misyonerlik konusunda belli düzeyde başarının sağlanması, kurumların esnekliğine bağlıdır; sözgelimi uluslararası ve çok kültürlü Roma Katolik Kilisesi, Protestan kiliselerine kıyasla çok daha iyi biçimde küreselleşme trendine uyum sağlamıştır. Bunlar arasında sahra-altı Afrika'da İslam'ın,<sup>11</sup> Latin Amerika'da ise Evanjeliklerin en dinamik gruplar olarak kümelenildiği ortaya çıkmaktadır.

Habermas'a göre Pentakostaller<sup>12</sup> ve radikal Müslüman gruplar, en hızlı büyüyen fundamentalist dini oluşumlardır. Bu topluluklar ya bizzat modern dünyayla savaşa girişmiş ya da modern dünyadan tümüyle izole olmuşlardır. Köktenci hareketler hemen her coğrafyada çok farklı dini anlayışları körüklemeye devam etmektedir. Yine 1970'lerden itibaren çoğalan yeni dini hareketler ve yeniçağ hareketleri, senkretik oluşumlar olarak göze çarpmakta ve birbirinden çok farklı dini gelenekleri bünyesinde

<sup>10</sup> Sekülerleşme tezini eleştiriye tabi tutan karşı sekülerleşme paradigmasının öne sürdüğü "dinin canlanması" fikrinin, aslında zımnen sekülerleşme tezinin bir zamanlar bir yerlerde karşılık bulduğuna yönelik bir kabul içerdiği gözden kaçırılmamalıdır. Buna göre bir sekülerleşme süreci yaşanmış; önceleri düşüşe geçen din, sonraki dönemlerde yeniden önem kazanmaya başlamıştır. Sonuç olarak de-sekülerleşme ve post-sekülerlik gibi birbirlerinden farklı analiz çerçevelerine ulaşılar da dine yaklaşımlarında dönüşüm yaşayan Berger ile Habermas'ı buluşturan ortak nokta tam da burası olmaktadır.

<sup>11</sup> Habermas'ın post-sekülerlik fikrine ulaşması noktasında en fazla odaklandığı dinlerden birisi İslam olmuştur. Hem Müslüman nüfusunun artış oranı hem de bilhassa Müslüman gençlerin İslam'a davet anlamında dijital dünyayı aktif biçimde kullanmaları (Janmohamed, 2018; Eken, 2021) dinlerin ve dini hareketlerin yaşadığımız dünyaya uyum göstermeleri anlamında onu etkilemiştir. Post-sekülerlik kavramsallaştırmasıyla da Habermas aslında Batılı olan her şeyi mahkum eden İslam dünyasındaki bazı radikal gruplarla İslami olan her şeyi kötü gösteren seküler zihniyet arasında bir yol bulmaya çalışmıştır. Bu çerçevedeki analizler için bkz. (Byrd, 2017, s. 305).

<sup>12</sup> Evanjelik Protestan hareketi içerisinde 20. yüzyılda bir akım olarak ortaya çıkan Pentekostal Hıristiyanlık, kutsalı bireysel deneyimlerde arayan mistik bir dini oluşumdur. Hıristiyanlığın dünya geneline yayılmasında oldukça önemli bir rol üstlenen dini hareketin, Roma Katolikliğinden sonra gelen ikinci büyük dini hareket olduğu yönünde kabuller söz konusudur (Topcan, 2020, s. 209).

barındırma iddiasını taşımaktadır. Bu hareketlerin önemli bir kısmında radikal eğilimler de göze çarpmaktadır. Son olarak İran'daki molla rejimi ve – Habermas'ın isimlendirdiği şekliyle– “İslami terörizm”<sup>13</sup> (2008, s. 19), ona göre dinin kendi içerisinde veya diğer dinlerle arasında görülebilecek şiddetin siyasi olarak serbest bırakılmasının harika bir örneğini sunmaktadır. Şiddetin veya savaşın kaynağında bizatihi din olmamasına rağmen, çatışmaların dini terimlerle kodlandıktan sonra ateşlenmesi, burada dikkat edilmesi gereken bir husustur. Hindu milliyetçiliği siyaseti, Hindistan ile Pakistan arasında hiç bitmeyen ihtilaflar, Irak'ın işgalinin öncesinde ve sırasında Amerika'da din hakkının seferber edilmesi ve İran'daki molla rejiminin faaliyetleri, şiddetin kimi zaman siyasi olarak serbest bırakılabileceğini imlemektedir (2008, ss. 18-19). Bu üç unsur Habermas'a göre bütün artıları ve eksileriyle dini bir şekilde daha fazla gündeme taşımış, sosyokültürel ve sosyo-politik anlamda onu daha etkin kılmıştır.

Habermas, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, sekülerliği bütünüyle inkar etmemekle birlikte klasik sekülerleşme tezinin mutlaka gözden geçirilmesi gerektiğini ve nihayetinde yeni bir toplum formuna, yani post-seküler bir topluma ihtiyaç duyulduğunu öne sürmektedir. Bu çerçevede post-seküler toplumun, giderek sekülerleşen bir çevrede dinin ve dini toplulukların da var olduğu bir toplum türüne karşılık geldiğini ifade etmek mümkündür. Fakat Habermas'ın bu projesi, diğer konulardaki görüşlerinden belki çok daha fazla oranda yoğun eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır.

### 3. Post-Seküler Toplum ve Onu Çerçeveleyen Nitelikleri

Jürgen Habermas, 2000 yılında “post-seküler kültür” şeklinde ilk kez kavramdan söz ettiği söyleşisinde, çoğulculuğun dini anlayışlar ve dünya görüşleri kadar yaşam tarzlarında da yeni meydan okumalar ürettiğini ifade ederek sekülerleşme tartışmalarına katılmış olur. Bu yıllardan itibaren *The Dialectics of Secularization* (Habermas & Ratzinger, 2006) ve *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler* (2012a) gibi gerek kitap gerekse makale olarak yayınladığı metinlerinin pek çoğunda sekülerlikle irtibatlı biçimde bir şekilde bu kavramı kullanmış ve bakış açısını derinleştirmiştir. Bununla

<sup>13</sup> İslam nefretine ve düşmanlığına yönelik eleştirel bakış, sosyal bilimlerin çeşitli alanlarını da içerisinde barındıran geniş bir literatüre karşılık gelmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse Jackson (2007, s. 425), hedeflenmiş siyasal ve sosyal düzeni sağlayabilmek ve İslam'ın Batı dünyasında varoluşsal bir tehdit olarak algılanabilmesi için, “İslami terörizm” kavramının toplumsal olarak inşa edildiğine dikkat çekerken Turner (2012, s. 202), Batılı sosyal bilimcilerin İslam'ı genellikle radikal dini gruplarla özdeş biçimde andıklarına vurgu yapmaktadır.

birlikte post-sekülerliği temellendirdiği, post-seküler toplumun ve kültürün özelliklerini belirlediği ve post-seküler toplum projesi için hem devletlere hem de vatandaşlara ne gibi görevler düştüğünü açıkça ifade ettiği kült metni, *New Perspectives Quarterly*'de (2008) yayımlanan "Notes on Post-Secular Society" başlıklı makalesidir.

Habermas, post-sekülerliğin çerçevesini çizmeye başlamadan önce sekülerlikle ilgili öne sürülen düşüncelerin kendi dönemi için hiç de haksız olmadığını altını çizmektedir. Buna göre kiliselerin etkinlik alanlarını giderek manevi danışmanlığa hasretmesi, dini toplulukların faaliyetlerinde görece daralma yaşanması, inancın ve inanç pratiklerinin daha kişisel/öznel bir alana çekilmesi, sekülerleşme hipotezinin belli bir dönemde belli bir coğrafyada önemli bir karşılık bulmasını sağladı. Fakat ona göre sekülerleşme tezinin sınırları dar da olsa geçerli olduğunu öne sürmek, bu tezin ayakları yere basan, sağlam ve son derece güçlü bir tez olduğu anlamına gelmemektedir. Bilhassa seküler ve modern kavramlarının mesnetsiz biçimde çok farklı noktalara çekilmesi ve aceleci çıkarımlara tabi tutulması, sekülerleşme tezinin son derece zayıf olmasını beraberinde getirmiştir (2008, s. 19). Sekülerleşme tezinin kırılabilirliği, yaygınlık ölçeğini giderek daraltmış ve karşı karşıya kaldığı eleştirilerle birlikte dinin halihazırdaki konumunu açıklayamaz hale gelmiştir.

Sekülerleşmenin salt kendi başına –önceki dönemlerde sıkça hayali kurulduğu şekliyle– bütün dertlere deva olamayacağını anlaşılması, Habermas'ın, sekülerlik ile kutsallığı/dindarlığı bir arada düşünmeye<sup>14</sup> sevk eden post-seküler kavramını işlevsel hale getirmeye itmiştir. Ona göre görünürlükleri artan yeni dini hareketlerin de seküler toplumda artık bir yer edinmesi ve sekülerleşen toplumun buna ayak uydurması gerekmektedir. Bu çerçevede bakıldığında post-seküler toplum ifadesi ona göre ancak Avrupa'nın varlıklı toplumları veya İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra insanların dini bağlılıklarının zayıfladığı Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi ülkeler için kullanılabilir (2008, s. 17). Çünkü bu ülkelerde yaşayan insanlar, diğer ülke vatandaşlarına kıyasla birkaç kuşak boyunca seküler bir kültür ve toplum mantalitesi içerisinde sekülerliği bizzat

<sup>14</sup> Sekülerleşme ile dindarlaşmanın eş zamanlı olarak gerçekleşiyor olduğunu söylemenin kimilerine göre paradoksal yanları olsa da Habermas aynı görüşü paylaşmamaktadır. Post-sekülerliğin paradoksal gibi gözükmesi bu niteliğini açıklığa kavuşturmaya çalışan MacKendrick'e (2018, s. 3) göre, modern temellere yaslanan seküler nitelikli bilimsel bilgi ve siyaset felsefesi daha indirgeyici biçimde ilerlerken din, yaşam ve ölümün her türlü olasılıklarına dair daha kapsamlı bir açıklama dizisi sunar. Böylece dünya giderek daha seküler bir forma bürünse de din, tükenmemiş bir anlamsal potansiyel olarak varlığını devam ettirir.

deneyimlemişlerdir. Fakat bahsi geçen ülkeler dahi şu an itibariyle bütünüyle post-seküler bir tona sahip değillerdir; seküler ve dini hayatların birlikteliğine uyum sağlama kapasiteleri ölçüsünce post-seküler toplum haline geleceklerdir.

Modern ve seküler toplumların post-seküler toplum aşamasına geçmelerini zorunlu kılan birkaç etmen Habermas açısından son derece önem arz etmektedir. Bir kere her şeyden önce Avrupa toplumlarının hemen tamamı, köktenci dini hareketlerle yüzleşmektedir. Bu yüzleşmenin sebeplerini irdelemek veya terörle ilişkili veçhelerini engellemeye çalışmak, işin farklı bir boyutudur. Çünkü söz konusu dini hareketler, bir gerçeklik olarak varlıklarını eskisinden belki de daha etkin biçimde sürdürmektedirler. Bu durum, “dinin öngörüldüğü biçimde ortadan kalktığına dair seküler inancı zayıflatır ve dünyanın seküler anlayışını her türlü zafer sevincinden yoksun bırakır” (2008, s. 20). Böylece seküler bir toplumda yaşıyor olma bilinci, artık dinin yalnızca kişisel ilgi ve meraklarla sınırlı olduğu kesinliğini taşıyamaz hale gelir.

Habermas’ı gelişmiş toplumların post-seküler toplum haline gelmeleri gerektiği konusunda ikna eden diğer bir etmen, dinin yalnızca halk katmanlarında yaygınlık kazanması değil; ülkelerin ulusal kamularında da nüfuz kazanmaya başlamasıdır. Bu bağlamda kiliseler veya dini oluşumlar, ona göre çoğulculuğun getirdiği koşulların etkisiyle, yeni “yorumlama toplulukları” olarak pek çok coğrafyada –elbette modern-öncesi dönem kadar olmasa da– kabul görür hale gelmişlerdir (2007, s. 16; 2008, s. 20). Öne sürdükleri argümanlar tatmin edici veya sakıncalı olabilir; fakat temel dini konular da dahil olmak üzere kürtaj, organ bağıışı ya da genetikteki bazı gelişmeler gibi hemen her hususta dini toplulukların hem fiziki/çevrimdışı hem de dijital/çevrimiçi ortamlarda görüşlerini paylaştıkları, taraftar topladıkları, “öteki” dini gruplarla bir cedel içerisine girdikleri ve hatta yeri geldiğinde fikirlerini toplumsal bir baskı unsuru olarak kullanabildikleri (Dereli, 2020, ss. 281-294) görülmektedir ki Habermas da burada dini alandaki görünürlük ağının genişlemesine işaret etmektedir.

Post-seküler bir toplum bilincinin artık zorunluluk haline geldiği söylemine Habermas’ı götüren diğer bir etmen ise, 16. yüzyıldan bu yana Avrupa’ya, geleneksel bir kültüre ve dünya görüşüne mensup “misafir işçilerin” veya “mültecilerin” göç etmeleridir. Göç gerçekliğinde insanların kendi ülkelerindeki mezhep çatışmalarını Avrupa’ya taşımaları sonucu farklı iki kültür ve dini anlayışın perçinlediği ve zaman zaman bazı olaylarla da tahrik edildiği derin bir çatışma ortamı karşımıza çıkmaktadır (Habermas,

2008, ss. 20-21). 11 Eylül olayını müteakiben dünya genelinde yaşanan olaylar dizisi; sözgelimi Danimarka'daki karikatür krizi, Almanya'da Türklerin yoğun şekilde bulunduğu bazı bölgelerde yaşanan toplumsal hadiseler, Fransa'da zaman zaman Mağrip'li gençlerin ayaklanmasıyla ortaya çıkan fotoğraf veya daha genel manada "Avrupa'da İslam" konusu etrafında tonu yükselen tartışmalar, çatışma ortamına dair örnekler olarak sunulabilir. Dolayısıyla mezhepsel bölünmüşlüğü açık olduğu Almanya ve Hollanda gibi bazı Avrupa ülkelerinin hem kendi içlerindeki çoğulculuk hem de göçmenlerle birlikte ortaya çıkan geniş farklılıklar dizisi, sağlanması gereken hoşgörü ortamını ortadan kaldırmaktadır. İşte bu durumlarla, yani üçüncü etken olarak konumlandığı göçle ve bu olgunun beraberinde getirdiği farklılıklarla veya problemlerle daha insani düzlemde başa çıkabilmenin yolunu Habermas, post-seküler toplum projesinde bulmaktadır.

O halde modernleşme sürecinde dinin dünya genelinde ortadan kalkacağını ima eden seküler kesinliğin zayıflamasıyla ortaya çıkan veya ortaya çıkması beklenen post-seküler toplum, hangi vasıflara sahip olmalıdır? Başka bir ifadeyle post-seküler toplumu diğer toplumlardan nasıl ayırt etmek gerekir? Post-seküler toplum bilinci hem devletin vatandaşlarına hem de vatandaşların devlete nasıl bakmasını gerektirmektedir? Sosyal, kültürel ve dini çeşitliliğin bu denli arttığı bir vasatta toplumsal ilişki ağını sağlıklı biçimde kurmak nasıl mümkün olacaktır?

Habermas, "huzursuz bir *modus vivendi*'den<sup>15</sup> ortak vatandaşlık ve kültürel farklılık arasındaki dengeye geçiş" olarak simgeleştirdiği post-seküler toplum formatının temel dayanağının, Reform'dan itibaren aşama aşama gerçekleştirilen ve erken modernitenin bir nevi günah çıkarması olarak görülebilecek "kilise ile devletin ayrılması" ilkesi olduğunu öne sürmektedir. Buna göre hemen her ülke giderek artan bir oranda din ile devletin birbirinden ayrılması şeklinde tanımlanan laik hukuk sistemine geçmiştir. Bu karaktere bürünen toplumlarda dini azınlıklar sırasıyla önce kendi evlerinde dinlerini uygulama özgürlüğünü, sonrasında dinlerini ifade etme hakkını ve son olarak da dinlerini kamuya açma hakkını elde ederek diğer vatandaşlarla görece eşitlenmişlerdir.<sup>16</sup> 20. yüzyıla kadar ulaşan bu

<sup>15</sup> "Yaşam tarzı" anlamına gelen Latince bir terimdir. Habermas bu tabiri 18. yüzyılın sonlarındaki anayasal devrimlerin, devletin tamamen sekülerleşmiş yetkilerini hem hukukun üstünlüğüne hem de halkın demokratik iradesine tabi kılan yeni bir siyasi düzen ortaya çıkarması anlamında kullanmaktadır (2008, s. 22).

<sup>16</sup> Habermas'ın -her ne kadar tartışmalı olsa da- moderniteyi ve modern hukuk sistemini farklı dini toplulukların kendilerini ifade etmelerinde ve etkinliklerini aşama aşama

dolambaçlı süreçte inşa edilen devlet yapısından; vatandaşlarına kendi dini topluluklarını diğer dini topluluklarla ve toplumun geriye kalan kesimiyle aralarına bir barikat çekmemesi ve kendilerini onlardan soyutlamamak kaydıyla, eşit din özgürlüğünü garanti etmesi beklenmektedir. Buna göre dini nitelikte olsun veya olmasın tüm alt kültürler tek ve aynı siyasi topluluğun üyeleri olarak birbirlerini karşılıklı olarak tanıyabilmeli, demokratik vatandaş olmanın yanında aynı zamanda özel vatandaşlar olarak kendi kültürlerini ve dünya görüşlerini korumak adına kendi kanunlarını belirleyebilmelidirler. Demokratik hükümet, sivil toplum ve alt-kültürel aidiyet arasındaki bu yeni ilişki, söz konusu toplum yapısının sağlanmasında ve –günümüzde her ne kadar birbiriyle mücadele ediyor olsalar da– birbirini tamamlaması amaçlanan bu iki güdünün (demokratik vatandaş ve özel vatandaş olma) doğru şekilde anlaşılmasında bir anahtar vazifesi görmektedir (2008, ss. 22-23).

Berlin, Köln veya Frankfurt'taki Türklerin uzaktan görülebilen camiler inşa etmeyi ve ibadetlerini kendi sınırlı alanlarından çıkartmayı istemelerinin, kendileri açısından son derece demokratik bir hak talebi olduğuna dikkat çeken Habermas, liberal hukukun din özgürlüğünü zaten garanti etmek durumunda olduğunu; bununla birlikte söz konusu özgürlük çizgisinin nerede başlayıp nerede biteceğini belirleme meselesinin ancak müzakereci ve kapsayıcı demokratik irade oluşumlarıyla çözülebileceğini öne sürmektedir. Bu süreçte en çok ihtiyacı hissedilecek hoşgörü ilkesi, öncelikle çatışma potansiyeli taşıyan tarafların bir araya geldiklerinde birbirlerini küçümsemelerine engel olma amacını taşımaktadır. Burada hoşgörü, bir dine inananların, başka bir dine inananların veya hiç inanmayanların yaşam tarzları üzerindeki haklarını karşılıklı olarak kabul etmeleri anlamına gelir (Habermas, 2012a, s. 10).<sup>17</sup> Hoşgörünün yalnızca yasalarda ve yasaların uygulanmasında değil; bizzat günlük hayatta tatbik edilmesi gerektiğinin farkında olan Habermas'a göre, bunun için toplumdaki bireylerin pozitif din özgürlüğü (kendi dinimizi yaşama hakkı gibi) ile negatif özgürlük (diğer inançlara mensup kişilerin de kendi inançlarını uygulayabilme hakkı gibi) arasındaki çizgiyi doğru şekilde çizebilmeleri

---

arttırmalarında bir imkan ve avantaj olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre post-seküler toplum aşamasına geçebilmenin öncülünün seküler bir hukuk sistemine sahip olmaktan geçtiğini düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Post-modern söylemleri kabul etmediği ve modernitenin "tamamlanmamış bir proje" olduğunu savunduğu dikkate alırsa, Habermas'ın post-seküler toplum projesi bağlamında da moderniteye sadık kalmaya devam ettiğini öne sürebiliriz.

<sup>17</sup> Habermas'ın dini hoşgörüyle ilgili yaptığı ayrıntılı tartışmalar için bkz. (Habermas, 2012a, ss. 238-256).

gerekmektedir (2008, ss. 23-25). Her zaman tartışma götürebilecek bu sınır belirleme işinde ise her bireyin geniş ölçekli vatandaşlar topluluğunun üyesi olduğu ve dolayısıyla diğerlerine karşı sorumlu olduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesi son derece elzemdir.

Habermas, ütöpik de görülebilecek bu sistematüğinde, hoşgörölü toplum portresini çizmenin uygulamaya koymaktan elbette çok daha kolay olduğunun farkındadır. Bu bakımdan çok kültürlü bir toplum yapısını yalnızca liberal hukukla sağlamaya çalışmak ona göre beyhude bir çabadır; bu ancak, anaokullarından okullara, üniversitelerden iş hayatına ve iş gücüne kadar her vatandaşın imkânlardan ve fırsatlardan eşit şekilde yararlanabilmesiyle mümkün olabilir. Bunun için de ulusal vatandaşlık ile kültürel farklılıkların birbirini bütünlendiğı kapsayıcı bir sivil toplumu inşa etmek ve azınlıkların da bu sivil topluma katılımını sağlamak zorunluluk haline gelmektedir (2008, ss. 22-24).<sup>18</sup> Bu durumda gerek aynı ülke vatandaşı olduğu halde dünya görüşü bakımından farklılaşan gerekse farklı (alt)kültürlere mensup olmaları dolayısıyla ayrışan bireylerin, post-seküler toplum projesinin gerektirdiğı ölçüde dingin bir yaşam tarzına ulaşabilmeleri için öncelikle birbirlerini tanımaları ve bazı öğrenme süreçlerinden geçmeleri gerekmektedir.

#### **4. Sekülerlerle Dindarlar Arasına Bir Köprü Kurma Teşebbüsü: Tamamlayıcı Öğrenme ve Çeviri Süreçleri**

Habermas, post-seküler formun hayatiyet kazanabilmesi için toplumda farklı dünya görüşüne mensup kesimlerin, kabaca dindarlar ile sekülerlerin belli ortak noktalarda buluşmalarını zorunlu görmektedir. Kavramı daha da genişletmek ve çeşitli özelliklerdeki azınlıkları da içerisine katmak adına ilk grup için Habermas, zaman zaman “çok kültürcüler” ifadesini de kullanmaktadır. Buna göre çok kültürcüler kendi aidiyetlerinin silikleşmemesi ve kolektif kimliklerinin devamlılığı için seküler kesimi “Aydınlanmacı köktencilüğün” temsilcisi olmakla; sekülerler de muhaliflerini Aydınlanma değerlerine ihanet etmekle suçlamaktadırlar. “Radikal çok kültürlülük” ve “militan sekülerlik” şeklinde tanımlamalarla bahsettiğı bu iki gruptan ilki, köklerinden kopma ve asimilasyon tehlikesiyle karşı karşıya kalınacağı; ikincisi ise Aydınlanmanın temel değerlerinin zarar göreceğı endişesiyle hareket etmektedir. Yine ilk grup tarafından soyut entegrasyon

<sup>18</sup> Mahadevan, gelişmiş modern toplumlardaki azınlıkların fazlalığına ve etkinliğine dikkat çekerek, post-sekülerlik kavramını, söz konusu kültürel ve dini azınlıkların, Batı'nın liberal hukukuna ve seküler kültürene bir direnişisi olarak konumlandırmaktadır (2018, s. 103).



politikasının pratik yaşamda karşılık bulmadığı ve bireylerden kamusal hayatta kendi kökenlerinden kopmalarının beklendiği şiddetli biçimde dile getirilirken; diğer grup, kültürel farklılıklara ve dini aidiyete dair kökenlerinden arınmış bir kamusal hayatın olması gerektiğini öne sürerek “kimlik politikaları” gibi tanımlamalar konusunda fazla ileri gidilmesinden şikayet etmektedir (2008, ss. 24-25). Dolayısıyla aslında demokratik, laik ve liberal hukuk sisteminin gerektirdiği ölçüde her vatandaşın medeni şekilde bir arada yaşamasına imkân veren bir ortam tam anlamıyla sağlanamamaktadır.

Günümüzde sekülerizmin “katı doğacılık”la, yani bilimsel varsayımlara dayanan bir doğacılıkla eşleştirildiğine dikkat çeken Habermas, seküler ile sekülerist kelimeleri arasında da bir ayrım yapmaktadır. Buna göre seküler, dinin var ve geçerli olduğu iddialarıyla agnostik ilişki kurarken seküleristler, dini doktrinlere ve dini gruplara karşı polemikçi bir tavır sergilemektedirler. Sekülerist konum alış, büyük ölçüde sekülerleşmiş toplumlarda dahi dindar vatandaşların ve toplulukların siyasi irade oluşumuna önemli ölçüde katkı sağlayabilmesini garanti edememektedir. Çünkü söz konusu seküler bakış açısı, inancın özünü itibarsız hale getirmekte, dini gelenekleri ve önemli bir kamusal rol üstlenen dini şahsiyetleri tartışma konusu yapmaya devam etmektedir (2008, s. 27). Habermas’a göre bu cendereden çıkış, sekülerler ile dindarlar arasında bir köprü vazifesi üstlenen *tamamlayıcı öğrenme süreçleriyle* mümkün olacaktır.

Tamamlayıcı öğrenme süreçlerini; iki muhalif tarafın birbirini tanıması, birbirine alan açması, etkinlik alanlarına müdahale etmemesi ve bu durumu içselleştirmesi olarak tanımlamamız mümkündür. Habermas anayasal, demokratik bir devletin, vatandaşlarından salt yasaya itaatini ötesine geçen bir vatandaşlık etiğinin gerektirdiği davranışı sergilemesini beklediğini, bu açıdan seküler kesim kadar dindar bireylerin veya toplulukların da anayasal düzene yüzeysel olmaktan daha yüksek bir seviyede uyum göstermelerinin zorunluluk olduğunu öne sürmektedir. Buradan hareketle Katolik Kilisesi’nin 1965’de İkinci Vatikan’la; Almanya’daki Protestan kiliselerinin de farklı yollarla liberalizme ve demokrasiye eklemlendiğini açıklayan Habermas’a göre, dünya genelindeki birçok Müslüman topluluğun önünde bu öğrenme süreci bulunmaktadır (2010, s. 19). Öte yandan bilhassa Avrupalıların hayalini kurduğu ve çerçevesini çizdiği “Avrupa İslamı”yla ilgili tartışmalarda da yol alınabilmesi, ona göre dışarıdan müdahalelerle değil; Müslüman dini toplulukların bizzat kendilerinin Avrupa İslam’ını ne ölçüde tanıyacaklarına dair verecekleri

kararlarla mümkün olabilecektir (2008, s. 27).<sup>19</sup> Tamamlayıcı öğrenme süreci yalnızca dindar bireyler veya dini topluluklar için gerekli değildir; aynı zamanda seküler kesimin de bu sürece dahil olması bir mecburiyettir. Kapsayıcı bir sivil toplum yapısının temelini oluşturan normatif beklentilerin karşılanması, erkek ve kadınların eşit haklara sahip olması gerektiği gibi farklı dini geleneklere mensup vatandaşların da mümkün olduğunca benzer imkânlar elde etmesi, seküler tarafın tamamlayıcı öğrenme süreçlerinde dikkat çekici unsurlar olacaktır (2008, s. 28). Tamamlayıcı öğrenme süreçlerini ahlaki ve yasal olarak şart koşturmak yerine doğrudan teşvik etmek ve bunların benimsenmesini sağlamak son derece önem arz etmektedir.

Post-seküler toplum projesinde görüleceği üzere oldukça kritik bir noktada konumlanan tamamlayıcı öğrenme süreçleri devam ederken, devletin sözcüğü dini topluluklar arasındaki çekişmelere müdahil olarak kendi pozisyonunu kaybetmemesi gerektiği; aksi durumda belli bir popülasyona sahip herhangi bir dini grubun dayatmalarına maruz kalabileceği konusunda da Habermas uyarılar yapmaktadır (2008, s. 29). Anayasal bir devlette bütün normlar, elbette azınlıklar da dahil olmak üzere, bütün vatandaşların anlayabileceği bir formüle göre belirlenmeli, siyasal kamusal alanda da dini ifadeler ve faaliyetlere yer verilmelidir. Bu koşulun sağlandığı ülkelerde ve toplumlarda Habermas'a göre dindarlar ve sekülerler birbirleriyle çok daha uyumlu ve barışçıl şekilde yaşayacaklar, böylece post-seküler toplum formuna geçilmiş olacaktır.

Post-seküler toplumun inşasında gerekli görülen tamamlayıcı öğrenme süreçlerinin yanında toplumsal ve siyasal olduğu kadar kurumsal uzlaşmayı da tesis edecek bir çeviri sürecine ihtiyacımız olacaktır. Çeviri süreci, dini metinlerin seküler kültürle uyum arz edecek biçimde dönüştürülmesine ve diğer insanların da onları anlayabilecekleri bir düzleme çekilmesine işaret etmektedir (Habermas, 2012a, s. 11). Seküler çeviriyi gerektiren iki durum vardır: Birincisi, dini terminoloji meclislerin, mahkemelerin, bakanlıkların ve yönetimlerin resmi açıklamalarına girememektedir (Habermas, 2016, s. 194) ki Habermas bunu "institutional provisio" (kurumsal koşul) olarak adlandırmaktadır. İkincisi, çeviri işi, kurumların dışında, kamusal hayatın "parlementer öncesi" alanında yapılması gerekir. Çünkü ona göre ancak böyle bir düzlemde çeviri gerçekleştiğinde söz konusu dini metin veya gelenek, siyasallaşmadan o toplumu birbirine bağlayan soyut değerlerden

<sup>19</sup> Habermas'ın "Avrupa İslam'ı" ve "Avrupa'daki Müslümanlar" özelindeki analizleri, hem dine yaklaşımındaki değişiminin hem de kurguladığı post-seküler toplum projesinin pragmatik ve politik bir arka plana yaslandığına dair eleştirileri beraberinde getirmiştir. Bkz. (Barbato & Kratochwil, 2008; Bahram, 2013; Costa, 2015).

biri haline gelebilecektir. Dinsel inançların seküler bir dile aktarılması; dini toplulukları, kendi inanç hakikatlerini gerçekleştirmek adına şiddete yönelmekten veya kendi inananları üzerinde vicdani bir baskı kurmaktan alıkoyacak ve liberal devletin gerektirdiği “akılcı”lığı sağlamış olacaktır. Böylece dini gruplar üç unsuru kabul etmiş olacaklardır: Diğer dinlere veya mezheplere mensup bireylerle karşılaştıklarında onlarla çatışmayacaklar, dünyevi bilginin tekeline elinde tutan bilimlerin otoritesini kabul edecekler ve belki de daha önemlisi dünyevi bir ahlak üzerine temellenen anayasal devletin ve bu devletin tabi olduğu seküler kültürün temel ilkelerini kabulleneceklerdir (Habermas, 2016, ss. 198-199; 2003a, ss. 160-167; Gleason, 2016).<sup>20</sup>

Habermas’ın söz konusu çeviri süreciyle dinlerin ritüellerine değil; teolojisine ve kutsal metinlerine odaklandığı ve bunları çeviri sürecine tabi tutarak dinleri “ahlaki sezgiler”<sup>21</sup> (moral intuitions) haline getirmek istediği anlaşılmaktadır. Fakat farklı dini geleneklerden hareketle ortaya çıkartılacak ahlaki sezgiler, genel geçer erişilebilir terimlere nasıl dönüştürülecektir? Burada elbette herhangi bir kelimenin başka bir dildeki karşılığını aramak kastedilmemektedir. Buna göre dini deneyimleri, Habermasyan tabirle, “semantik/anlamsal potansiyel”leri (Habermas, 2016, s. 202; Butler vd., 2011, s. 115) temelinde çeviriye tabi tutmak gerekecektir. Böylece, dini bir metnin veya uygulamanın çeviri sürecinden önceki formu dini bağlamda nasıl bir karşılık buluyorsa, çeviri sürecinin sonunda elde ettiği yeni biçimi de seküler çerçevede işlev görecektir. Habermas, bu çeviri süreciyle dini metinlerin ahlaki sezgiler olarak kamusal alanla daha fazla uyumluluk göstereceğini düşünmektedir. Fakat kurguladığı çeviri sürecine etraflı bir şekilde odaklanıldığında, aslında tam da kendisinin seküler nitelikli toplumları eleştirirken dile getirdiği endişeye uygun olarak, bu sürecin

<sup>20</sup> Casanova (2014, s. 295, 297) da Habermas’ın çerçevesini çizdiği bu seküler çeviri sürecini güçlü biçimde desteklemektedir. Ona göre modern kamusal alana girme sürecinde seküler normatif yapılarla uzlaşmaya zorlanacakları için, dinler veya normatif gelenekler, seküler kültürün rasyonelliğine uygun biçimde düşünümsel olarak yeniden inşa edilmelidir.

<sup>21</sup> Habermas’ın sözünü ettiği çeviri sürecinde ahlaki, politik ve felsefi olmak üzere üç boyutun bulunduğuna dikkat çeken bazı araştırmacılar (Barbato & Kratochwil, 2008, s. 14; Mavelli & Petito, 2012, s. 936) bunlar arasında ilk boyuta karşılık gelen “ahlaki sezgiler” ifadesiyle Habermas’ın, dinin olmadığı bir ahlaki argümantasyonun ne derece mümkün olduğu sorusundan kaçınarak “bütünüyle” seküler olan bir ahlakın peşine düştüğünü iddia etmektedirler. Nitekim Habermas’ın “herkesi bağlayan ahlaki kuralların geçerliliği, artık yaratıcı ve kurtarıcı, aşkın bir Tanrı’nın varlığını ve rolünü gerektiren gerekçeler ve yorumlarla açıklanamamaktır” (2012b, s. 189) ifadesi, söz konusu iddiayı doğrular görünmektedir.

dinleri sekülerist bir değersizleşmeyle (2008, s. 27-28) karşı karşıya bırakacağı anlaşılacaktır. Dolayısıyla dini gelenekleri seküler kültürle uyumluluk arz etmesi için dönüştürmeye çalışmak, onları özgün kılan temel hususiyetlerini de ortadan kaldırmak anlamına gelecektir ki, çeviri süreçlerinin kanımızca en problemli veçhesi burada düğümlenmektedir.

### **C. "Post-Seküler" Kavramı Niçin Yeterince Popülerleşmedi? Eleştiriler Etrafında Bir Değerlendirme**

Sosyal teorinin en fazla referans gösterilen isimlerinden olan Habermas'ın post-sekülerlik söylemi veya post-seküler toplum projesi, sözelimi kamusal veya iletişimsel eylem teorisi merkezinde yaptığı analizler kadar rağbet görmemiştir. Bu durumun sebepleriyle ilgili bazı eleştirilere bu başlık altında değineceğiz. Fakat bize göre post-seküler toplum söyleminin yeterince şöhrete kavuşamamasının önündeki en büyük etken, hem kavramın hem de bahsi geçen toplum projesinin muğlaklık barındırması ve hatta daha da açık konuşmak gerekirse bazı açılardan ütopyik karşılanmasıdır.

Habermas'ın post-seküler toplum söylemi, klasik sekülerleşme tezi ve ona karşı çıkan sekülerleşme paradigmaları kadar açık değildir ve gerçekleşmesi, birbirinden çok farklı arka planlara yaslanan unsurların ortak noktada buluşmasına bağlıdır. Nitekim konuyla ilgili metinler üreten araştırmacıların önemli bir kısmı buraya odaklanmaktadır. Kavramın kendisini hemen açan, kesin ve net bir çerçevesinin bulunmadığını, ilk kullanıldığı dönemlerden günümüze kadarki serüveni göz önüne alındığında farklı anlamlarda karşılık bulabildiğini öne süren bazı akademisyenler, buradan hareketle post-sekülerlik söyleminin teorik gücünü ve kapasitesini sorgulamaktadırlar. Bu çerçevede Rosati (2011, s. 245), kavramın hangi anlamda kullanılması gerektiği ve ne düzeyde kullanılabilirlik arz ettiği üzerinde yaygın bir şüphecilik bulunduğu söz etmektedir. McLennan (2009, s. 98), kavramın ister felsefi argümanları isterse genel bir tartışma konusu bağlamında olsun, "normatif ve analitik" ağırlığı taşıyamadığını dile getirirken Beckford (2012, s. 13) kavramın, sorunların çözümü anlamında, uzun süredir devam edegelen din-bilim tartışmalarından veya sekülerleşme özelinde öne sürülen tezlerden daha fazla bir şey sunamadığını öne sürmektedir. Benzer şekilde Bader (2012, s. 5) da post-sekülerliğin moda bir kelimeden başka bir şey olmadığı gerekçesiyle kavrama şüpheyile

yaklaşmaktadır.<sup>22</sup> David Martin (2014, s. 14) de post-sekülerliğin herhangi bir pratik amaca veya sonuca hizmet etmeyen son derece kullanışsız bir kavram olduğunu vurgulamaktadır. Habermas'ın analizlerinde post-seküler toplumun bir noktada "seküler bir mahiyet arz etmesi"<sup>23</sup> (Habermas, 2009, s. 59) ve sekülerleşmeyi reddederken sekülerlik ilkesini bütünüyle zayıflatacak revizyonlara tamamen kapının açık bırakılmaması gerektiğini (Habermas, 2016, s. 190)<sup>24</sup> öne sürmesi, aslında kavrama şüpheyle yaklaşan araştırmacıları bir noktada haklı çıkarmaktadır.

Habermas'ın yaklaşımı bağlamında dikkat çekmemiz gereken bir diğer eleştiri maddesi, post-sekülerliğin hayatiyet bulması için gerekli gördüğü tamamlayıcı öğrenme süreçleridir. Dindarlar veya çok kültürcüler ile sekülerler arasında Habermas'ın gerçekleşmesini ümit ettiği; karşılıklı hoşgörünün geçerli olduğu, hem liberal devlet nezdinde hem de seküler niteliği baskın kamusal alanda ve toplumsal hayatın diğer uzanımlarında her türlü eşitliğin sağlandığı bir düzey için gerekli olan tamamlayıcı öğrenme süreçlerinin ne düzeyde fiiliyata dökülebileceğinin büyük bir soru işareti olduğunu itiraf etmek gerekmektedir.

Tamamlayıcı öğrenme süreçleriyle birlikte düşünmemizi gerektiren önemli bir unsur olarak çeviri süreci de birtakım eleştirilerle karşılaşmıştır. Habermas, çeviri faaliyetinin, dini argümanları anlayabilen ve onları dini varsayımlarından bağımsız epistemolojik terimlere çevirebilen dindar olmayan vatandaşlar tarafından yapılması gerektiğini öne sürmektedir. Buna göre seküler vatandaşlar ile dindar vatandaşlar, diyalojik bir ilişki içerisine girecek; sekülerler, dini ifadelerin içeriğini bir yandan kabul ederken diğer taraftan onları herkesin kabul edebileceği argümanlara dönüştürecek; dindarlar da toplum içerisinde daha uyumlu ve huzurlu yaşayabilmek için seküler vatandaşların çeviri çabalarına güveneceklerdir (Habermas, 2016, s.

<sup>22</sup> Kavramın ilk kullanıldığı dönemlerden günümüze kadarki aldığı anlamları ve bu anlamlandırmalara yöneltilen eleştirileri toplu biçimde görmek için bkz. (Parmaksız, 2018, ss. 98-107).

<sup>23</sup> Bu bağlamda Habermas, Taylor ve Asad arasında bir kıyaslama yapmak gerekirse, sekülerleşme tartışmalarına derinlik katan bu düşünürler arasında Habermas ve Taylor, sekülerliği tahkim etmek amacıyla seküler toplum yapısının revizyona tabi tutulması gerektiğine vurgu yaparken, Asad doğrudan sekülerleşmenin temel öncüllerini reddederek sekülerleşme tezlerine karşı çıkmaktadır. Bahsi geçen sosyologların sekülerleşme etrafındaki görüşlerinin karşılaştırmalı bir analizi için bkz. (Mozumder, 2011, s. 6).

<sup>24</sup> Modern sekülerliğin kurucu varsayımlarını kabul etmeden, iletişimsel rasyonaliteye dayalı bir müzakere zemininde özneler arası etkileşim düzeninin gerçekleşmesi ve böylece toplumun özgürleşim imkânına kavuşması son derece güç görünmektedir. Konuyla ilgili etraflı tartışmalar için bkz. (Doğan, 2021).

195; Winandy, 2015, ss. 846-847). Seküler çeviri faaliyetinin sonunda iki din görünümü ortaya çıkacaktır. Bunlardan ilki Hıristiyanlıktan miras kalan, seküler devleti tanımlayan dil ve pratik; ikincisi ise seküler bir toplumda yaşayan ve dindarlıklarını sekülerlikle uyumlu olacak şekilde yeniden tanımlayan liberal müminlerin dili ve pratiği. Bunun sonucunda birinci din, ikinci dini artık karmaşık şekilde değiştirmiştir: “Liberal din, artık liberal öncesi dinle aynı değildir; çünkü yeni duyarlılıklar ve tutumlar geliştirirken seküler devletin ve seküler aklın bazı önermelerini kabul etmiştir” (Asad, 2020, s. 74). Habermas'ın siyasal anlamda sistemleştirdiği dünyasında çeviriye tabi tutulmamış, liberal öncesi dine hiçbir şekilde yer olmadığına değinen Asad, çeviri sürecinde az sonra bahsini edeceğimiz Avrupa/Batı merkezçiliğine dikkatleri çekmektedir. Buna göre Habermas, Yahudi-Hıristiyanlık dilinin modern bir bilgi olarak çeviri sürecinde gerekli soyutlama niteliğini geliştirdiğini kabul ederken, modernliğe kendisini uyarlayamamış bir dini gelenek olarak İslam'ın modern dünya için bir ilham kaynağı olamayacağını düşünmektedir (Asad, 2020, s. 79). Yine Habermas'a göre Yahudi-Hıristiyanlık dili haricinde modern dünya için gereken soyutlama düzeyine ulaşmış diğer din Budizm'dir; fakat onun da soyutlaması aşırıdır ve hiçbir dünyevi göstergesi yoktur (Habermas, 2002a, s. 148). Böylece aslında Habermas, dini dili seküler dile çeviri faaliyetinin yalnızca Yahudi-Hıristiyanlık dini geleneği çerçevesi içinde mümkün olacağını ima etmektedir.

Yahudi-Hıristiyanlık geleneğinin dışında İslam gibi başka geleneksel dinler de bulunduğu göre bu çeviri faaliyeti acaba ne kadar mümkün olabilecektir? Bu soru bile aslında başlı başına çeviri sürecinin pek çok zorluğu ve tartışmaları beraberinde getireceğini ortaya koymaktadır. Çeviri sürecine kimlerin dahil olması gerektiği, çeviri işinin hangi referanslara bağlı olarak yapılacağı, çeviri sürecinin sonunda gerçekten de Habermas'ın öngördüğü “toplumsal uzlaşma”ya ulaşıp ulaşılamayacağı, kamusal alanda dindarlar ile sekülerler arasında yeterince eşit şartların sağlanıp sağlanamayacağı, dönüştürülen ifadelerin din dilini ne kadar muhafaza edebileceği ve belki de çok daha önemlisi; dini geleneklerin, pratiklerin, toplulukların bu süreç nihayete erdiğinde daha değersiz bir konuma gelip gelmeyeceği gibi meseleler, Habermas'ın bahsini ettiği çeviri süreciyle ilgili derin sorunları karşımıza çıkarmaktadır.

Post-sekülerlik etrafında Habermas'ın yaptığı çıkarımlarla ilgili olarak ön plana çıkan bir diğer eleştiri, kavramsallaştırmanın ve kavramsallaştırma

etrafında yapılan analizlerin Avrupa-merkezci<sup>25</sup> ve hatta kolonyalist bir bakış açısına sahip olmasıdır. Makalenin önceki kısımlarında da değindiğimiz üzere Habermas, sekülerleşmeyi birkaç kuşak boyunca hemen her bağlamda deneyimlemiş müreffeh Avrupa ülkelerinin ve yanı sıra Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi ülkelerin post-seküler toplum hüviyetine geçebileceğini düşünmektedir. Habermas'ın post-sekülerlikle ilgili yaptığı bu sınırlandırmaya eleştiriler yönelten araştırmacılara göre her şeyden önce daha çoğulcu ve tarafların birbirine hoşgörülle yaklaştığı bir toplum formu olarak öne sürülen post-sekülerlikte de “biz” ve “öteki” ayrımı göze çarpmakta, hatta “öteki”, kolonyal bir bakışa maruz bırakılmaktadır. Nitekim Talal Asad, dini-seküler çoğulculuk argümanını öne süren post-seküler toplum projesiyle Habermas'ın aslında liberal siyaseti güçlendirmeyi hedeflediğini ve Avrupa'da sıkışan siyasal alanı genişletmenin seküler yollarını aradığını belirtmektedir (2020, s. 71). Dosdad'a (2016, s. 894) göre de sekülerleşme tartışmalarının pek çok uzanımlarında görülebileceği üzere,<sup>26</sup> post-sekülerlik söylemi de aslına bakılırsa Avrupa'daki bir Avrupa sorununa yanıt vermek için üretilmiştir; dolayısıyla kavramı, “öteki”nin dindarlığını anlamak için kullanılan kolonyal kimlikli yeni bir belirteç olarak görmek mümkündür. Buna göre Habermas'ın post-sekülerlik söylemi, Avrupa'da büyük bir krizle karşı karşıya kalan liberal demokrasilerin siyasal istikrarsızlıklarını düzeltebilmelerine, ülkelerine göç eden Müslüman ve diğer dinlere mensup göçmen azınlıklarla baş edebilmelerine yönelik bir teşebbüsten ibarettir. Hatta “Niçin Post-Sekülerist Değilim” başlıklı bir makale yazan Mutfi'ye (2013, s. 2) göre ise post-seküler toplum projesi, medeni Hıristiyanlar olarak “biz”in “ötekiler”e, yani “barbar Müslümanlara” yönelik gösterdiği üzeri örtülü ırkçı bir söyleme yaslanmaktadır (Dosdad, 2016, s. 894).

Post-sekülerlik fikrinin zaman zaman Berger'in “de-sekülerleşme”

<sup>25</sup> Avrupa-merkezci perspektifi zaman zaman aşmayı deneyen Habermas, Eduardo Mendiata ile gerçekleştirdiği meşhur söyleşisinde, Batı dünyası haricindeki coğrafyalar göz önüne alındığında “çoklu modernlikler”den bahsetmek gerekeceğini; zira farklı sosyokültürel niteliklere ve dini geleneklere yaslandıkları için oralarındaki modernleşme deneyimlerinin Batı'daki serüvenle aynı olamayacağını öne sürmektedir (Mendiata, 2010; Welton, 2014, s. 63).

<sup>26</sup> Warner ve arkadaşları, Charles Taylor'ın sekülerleşmeyle ilgili kaleme aldığı geniş hacimli eseri *Seküler Çağ*'da Talal Asad'a hiçbir şekilde atıfta bulunmadığını ve onu görmezden geldiğini fark etmişlerdir. Onlara göre bu durumun en mümkün gerekçesi, Taylor'ın bütünüyle Hıristiyan Batı dünyasına odaklanması ve Müslüman coğrafyayı yorumlarında dışarıda bırakması olabilir (Warner vd., 2010, ss. 25-26). Fakat öte yandan Asad, özellikle *Dinin Soykütükleri* (2015) adlı eserinde modern sekülerizm bağlamında Hıristiyanlığın rolünü ayrıntılı biçimde incelemektedir.

olarak isimlendirdiği, yani sekülerliğin bir kriz içerisine girerken dinin yükselişe geçtiği tezle aynı noktada buluşuyormuş gibi sunulması da kanaatimizce Habermas'ın dinle ilgili analizlerinin yeterince ön plana çıkamamasının bir diğer nedenidir.

### **Sonuç**

Jürgen Habermas, akademik metinler kaleme almaya başladığı ilk düşünsel evresinde, döneminin entelektüellerinin pek çoğu gibi moderniteye, modern Aydınlanmacı değerlere, seküler kültüre sıkı sıkıya sarılmış, bunları bir nevi insanlığın yeni kurtuluşu olarak sunmuştur. Fakat sosyal bilimlerde fikri dönüşümü büyük şöhrete kavuşmuş Peter L. Berger gibi o da bilhassa yeni bin yılı hazırlayan dünya şartlarında, akademik ilgilerinin kilometre taşlarından birini oluşturan kamusal hayatta dinin etkinliğini ve rolünü sürdürdüğünü gözlemlemiş ve 70'li yaşlarından sonra, ister pragmatik davranmasının bir sonucu isterse siyasal veya entelektüel kaygılarla olsun, bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşümünün neticesinde karmaşık bir siyasi çerçeveye karşılık gelen post-seküler toplum projesini ortaya koymuş, ilk kez kullanan kişi olmamasına rağmen kavramı araştırmacıların ve siyasetçilerin gündemine taşımıştır.

Post-sekülerlik, özetle ne klasik sekülerleşme tezini ne de buna karşı geliştirilen karşı tezleri savunmaktadır. Post-sekülerlik, bu dikotomiye aşan bir perspektifle dindarlaşma ve sekülerleşmenin eşanlı biçimde görülebildiği, seküler bir kültür ve kamusal alanda dini öğelerin ve dindar insanların bulunabildiği; öte yandan dindarların da seküler kültüre ve seküler dünya görüşüne mensup bireylerle uyumluluk gösterdiği bir projeye karşılık gelmektedir. Dolayısıyla post-sekülerlik, devletin seküler karakterinin tersine çevrilmesini değil; dinin veya dini toplulukların demokrasiye bir tehdit olduğu fikrini sorgulayarak ara bir formun peşine düşmektedir. Başka bir ifadeyle şimdiye kadarki seküler devlet formunun ötesine geçilmesinin elzem olduğuna dikkat çekmektedir. Bununla birlikte devlete ve vatandaşlara belli görevler yüklemesi, farklı dünya görüşüne mensup dindarlar ile sekülerler arasında sağlanması görece zor olan bir hoşgörü düzeyinden bahsetmesi, bu hoşgörü ortamının sağlanabilmesi için belli tamamlayıcı öğrenme süreçlerini gerekli görmesi ve dahası dini geleneklerin seküler dile çevrilmesi gerektiğini öne sürmesi, kimi araştırmacılar tarafından Habermas'ın post-sekülerlik söyleminin, ayağı yere basmayan bir proje olarak görülmesine sebebiyet vermiştir. Klasik sekülerleşme tezi ile ona karşı üretilen tezler arasında bir orta yol bulma niyetiyle üretildiği için tabiatı itibarıyla zaten muğlak/kapalı olması ve



fiiliyata dökülmesinin zorluklar barındırmasının yanı sıra Avrupa-merkezci ve kolonyalist bir karakter taşıdığı şeklinde eleştirilerle de karşı karşıya kalmıştır. Avrupa-merkezci bir perspektife sahip olduğu yönündeki eleştirileri bize göre geniş çerçevedeki sekülerleşme tartışmaları için de öne sürmek mümkündür; zira ilgili literatür tarandığında, sekülerleşme tartışmalarının nihayetinde Avrupa'nın kendi hikayesinden neşet ettiği ortaya çıkacaktır.

Habermas'ın post-sekülerlik fikrinin yeterince kabul görmemesinin bize göre başka nedenleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında en yaygın göze çarpan husus, post-sekülerliğin bir kısım araştırmacı tarafından sekülerliğin bittiği, dine geri dönüldüğü şeklinde anlaşılması, bu yüzden de bazı çevrelerce kavrama mesafeli yaklaşılmasıdır. Oysa Habermas'ın post-seküler toplum söylemi, sekülerliğin bir kriz içerisine girdiğini söyleyen karşı paradigmadan çok farklıdır. Buna göre post-modernitenin moderniteye, post-İslamcılığın İslamcılığa eleştiriler yöneltmesi gibi post-sekülerlik de sekülerliği eleştirmekte; fakat hem katı sekülarist tutumdan hem de dini geleneklere sıkı bağlılıktan alıkoyan bir "zihniyet değişimini" hayata geçirmeyi hedeflemektedir. Öte yandan dindarlara veya çok kültürcülere siyasal ve toplumsal anlamda daha fazla alan açmaya hoş bakılmadığı ya da dindar bireylerin ve dini toplulukların seküler kültüre yeterince uyum sağlayamayacağı düşünülmesi için olsa gerek, post-seküler toplum projesi gerek politik gerekse akademik anlamda beklenen etkiyi uyandıramamıştır.

Bu makale son olarak Habermas'ın fikirlerinin din sosyolojisi literatürü çerçevesinde daha geniş biçimde tartışılması gerektiği fikrini öne sürmektedir. Habermas, sosyal bilimlerin en az son yarım asrına damgasını vuran, ürettiği metinlerle felsefe, teoloji, sosyoloji, kamu yönetimi ve siyaset bilimi gibi birçok çalışma alanında söz sahibi olan ve dünyanın hemen her tarafındaki araştırmacılar tarafından kabul gören bir isim olmakla birlikte din sosyolojisi özelinde ilginç biçimde kendisine fazla yer bulamamıştır. Nitekim uluslararası metinler göz önüne alındığında Habermas'ın en fazla ihmal edilen yönlerinden birinin, genel anlamda din ve dini alanla, özel olarak da post-sekülerlikle alakalı görüşleri olduğu dikkat çekmektedir. Bilhassa ülkemiz sosyoloji ve din sosyolojisi literatüründe Habermas'ı din sosyoloğu olarak tanımlayan neredeyse hiçbir metin bulunmamaktadır. Bize göre post-seküler toplum kavramı merkezindeki görüşleri ve din fenomenine yaklaşımındaki dönüşümüyle Habermas'ı din sosyoloğu şeklinde tavsif etmek gerekmektedir. Çünkü başyapıtı olarak kabul edilen *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda teorisini büyük ölçüde Weber'in, ikinci seviyede de Durkheim ve Parsons'ın din sosyolojisi incelemeleri üzerine tesis ettiği ve

kendi analiz çerçevesini oluşturmada bu kuramlardan faydalandığı anlaşılmaktadır. Benzer biçimde diğer önemli metni olan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde (2003b) de kamusalığın çerçevesini belirlerken atıfta bulunduğu kritik temalardan birinin dini alan olduğu bilinmektedir. Ayrıca akademik üretiminin son yirmi yılına tekabül eden metinlerinde post-seküler toplum fikrini derinleştirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ister dine mesafeli yaklaştığı ilk döneminde, isterse dinle daha yakın düzeyde ilgilendiği sonraki dönemde olsun, Habermas'ın dine süregelen bir ilgisinin bulunduğu aşikârdır. Bütün bunlar bize göre Habermas'ın bir din sosyoloğu olarak sunulması için son derece yeter gerekçelerdir.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

##### **2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

##### **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

##### **4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

##### **5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



#### **KAYNAKÇA**

AHMEDİ, E. Ş. (2018). Sekülerleşme: Soykütütsel Bir İnceleme. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(1), 57-70.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid/issue/41820/484986>

- ASAD, T. (2015). *Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlık ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin* (A. A. Tekin, Çev.). Metis Yayınları.
- ASAD, T. (2016). *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik* (F. B. Aydar, Çev.). Metis Yayınları.
- ASAD, T. (2020). *Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl* (F. B. Aydar, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.
- BADER, V. (2012). Post-Secularism or Liberal-Democratic Constitutionalism? *Erasmus Law Review*, 5(1).
- BAHRAM, M. (2013). Habermas, Religion, and Public Life. *Journal of Contemporary Religion*, 28(3), 353-367.
- BARBATO, M., & KRATOCHWIL, F. (2008). Habermas's Notion of a Post-Secular Society. A Perspective from International Relations. *European University Institute Max Weber Programme*.
- BECKFORD, J. (2012). SSSR Presidential Address: Public religions and the postsecular: Critical reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(51), 1-19.
- BERGER, P. L. (2015). *Kutsal Şemsiye/Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (A. Coşkun, Çev.). Rağbet Yayınları.
- BERGER, P. L. (2020). Sekülerizmin Gerilemesi. İçinde A. Köse, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (ss. 40-59). Timaş Yayınları.
- BERGER, P. L., & Luckmann, T. (2022). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi* (M. D. Dereli, Çev.). Albaraka Yayınları.
- BLOND, P. (Ed.). (1997). *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (1st edition). Routledge.
- BOROWITZ, E. (1970). The postsecular situation of Jewish theology. *Theological Studies*, 31(3), 460-475.
- BRIATTIN, C. (2012). The Frankfurt School on Religion. *Religion Compass*, 6(3), 204-212.
- BRUCE, S., & WILSON, B. R. (2017). *Seküler Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra* (Ö. F. Darende, Çev.). Pegem Akademi Yayıncılık.
- BUHARİ, Ö. K. (2018). Güveni ve Dayanışmayı Pekiştirmek: Post-Seküler Toplum ve Siyasal Hikmet. İçinde 7. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV* (ss. 105-118).
- BUTLER, J., HABERMAS, J., TAYLOR, C., & WEST, C. (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere* (E. Mendieta & J. VanAntwerpen, Ed.; 1st edition). Columbia University Press.
- BYRD, D., J. (2017). *İslam in a Post-Secular Society*. Brill.
- CASANOVA, J. (2013). Exploring the Postsecular: Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence. İçinde C. Calhoun, E.

- Mendieta, & J. VanAntwerpen (Ed.), *Habermas and Religion* (ss. 52-91). Polity Press.
- CASANOVA, J. (2014). *Modern Dünyada Kamusal Dinler* (M. M. Şahin, Çev.). Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- CHAVES, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 72(3), 749-774.
- CONNOLLY, W. (2000). *Why I Am Not a Secularist* (First edition). University of Minnesota Press.
- COSTA, A. (2015). *Habermas on Religion in the Public Sphere: A Post-Secular Conservative Critique*. Trinity Western University.
- DAVIE, G. (1990). Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain? *Social Compass*, 37(4), 455-469.
- DERELİ, M. D. (2020). *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Nobel.
- DOĞAN, S. (2021). Kamusal ve Kitap: Kamusalın Yapısal Dönüşümü Üzerine Metateorik Bir Gözlem. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 4(2), 353-365. <https://doi.org/10.47951/mediad.1033747>
- DOSDAD, Á. I. (2016). From the Secular to the Habermasian Post-Secular and the Forgotten Dimension of Time in Rethinking Religion and Politics. *Contexto Internacional*, 38(3), 887-908.
- EKEN, M. (2021). *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- ERTİT, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi: Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi*. Liberte Yayınları.
- GASTON, K. H. (2021). The post-secular in post-war American religious history. İçinde H. Paul & A. van Veldhuizen (Ed.), *Post-everything* (ss. 40-59). Manchester University Press.
- GEDICKS, F. (1991). The religious, the secular, and the antithetical. *Capital University Law Review*, 20, 113-145.
- GEOGHEGAN, V. (2000). Religious narrative, post-secularism and Utopia. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3(2), 205-224.
- GLEASON, P. (2016). From Jürgen Habermas to George Lindbeck: On Translating Religious Concepts into Secular Terms. *The Journal of Scriptural Reasoning*, 15(1). <https://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/volume-15-no-1-march-2016-public-scripture/from-jurgen-habermas-to-george-lindbeck-on-translating-religious-concepts-into-secular-terms/>
- GREELEY, A. M. (1966). *After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A*

- Post-Christian Postscript. *Sociological Analysis*, 27(3), 119-127.
- HABERMAS, J. (1993). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (M. Tüzel, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, J. (2000). Interview with Jürgen Habermas: Globalism, ideology and traditions. *Thesis Eleven*, 65, 1-10.
- HABERMAS, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı-1* (M. Tüzel, Çev.). Kabcacı Yayınları.
- HABERMAS, J. (2002a). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (E. Mendieta, Ed.). Polity Press.
- HABERMAS, J. (2002b). Religiousness in a Secular Context. *Scientific and Cultural Monthly Magazine*, 26, 17-19.
- HABERMAS, J. (2003a). *İnsan Doğasının Geleceği* (K. H. Ökten, Çev.). Everest Yayınları.
- HABERMAS, J. (2003b). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (T. Bora & M. Sancar, Çev.). İletişim Yayınları.
- HABERMAS, J. (2007). *Bölünmüş Batı* (D. Muradoğlu, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, J. (2008). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17-29.
- HABERMAS, J. (2009). *Europe: The Faltering Project*. Polity Press.
- HABERMAS, J. (2010). An Awareness of What is Missing. İçinde J. et. al. habermas, *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age* (ss. 15-23). Polity Press.
- HABERMAS, J. (2012a). *Doğalcılık ve Din Arasında—Felsefi Denemeler* (A. Nalbant, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, J. (2012b). "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak (İ. Aka, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, J. (2016). Kamusal Alanda Din (M. A. Kirman, Çev.). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(14), 183-206.
- HABERMAS, J., & Ratzinger, J. (2006). *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. Ignatius.
- HARRINGTON, A. (2007). Habermas and the 'Post-Secular Society'. *European Journal of Social Theory*, 10(4), 543-560.
- HAZIR, M. (2012). Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 141-154. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akademikincelemeler/issue/1546/18990>
- İBİŞ, A. (2010). *John Rawls ve Jürgen Habermas'ın Toplumsal Kurumlarında Dinin Yeri ve Rolü* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal

Bilimler Enstitüsü.

- JACKSON, R. (2007). Constructing Enemies: "Islamic Terrorism" in Political and Academic Discourse. *Government and Opposition*, 42(3), 394-426.
- JANMOHAMED, S. (2018). *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik* (E. Kızılelma, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- KALTSAS, S. (2019). Habermas, Taylor, and Connolly on Secularism, Pluralism, and the Post-Secular Public Sphere. *Religions*, 10(460), 1-19.
- KARAARSLAN, F. (2014). Post-Seküler Din Halleri: Dinin Dijitalleşmesi. İçinde M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Ed.), *Dijitalleşen Din: Medya ve Din 2* (ss. 13-44). Köprü Yayınları.
- KARAMAN, F. (2019). *Frankfurt Okulu'nun Din Görüşü: Jürgen Habermas Örneği* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KİRMAN, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme*. Karahan Yayınları.
- KİRMAN, M. A., & ÇAPCIOĞLU, İ. (2017). *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Otto Yayınları.
- KİRMAN, M. A., & ERTİT, V. (Ed.). (2019). *Sekülerleşme Tartışmaları*. Kadim Yayınları.
- KÖSE, A. (2014). *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. Timaş Yayınları.
- MACKENDRICK, K. (2018). Does past religion have a past? Habermas, religion, and the sacred complex. *Critical Research on Religion*, 6(6), 309-330.
- MAHADEVAN, K. (2018). Rethinking the Post-Secular and Secular with Habermas and Ambedkar. *Cahiers D'études Germaniques*, 1(74), 103-118.
- MARTIN, D. (1969). *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. Routledge.
- MARTIN, D. (2014). *Religion and Power: No Logos without Mythos*. Ashgate.
- MARTY, M. E. (1958). The Triumph of Religion-in-General. *Christian Century*, 75(37), 1016-1017.
- MAVELLI, L., & PETITO, F. (2012). The postsecular in international relations: An overview. *Review of International Studies*, 28(5), 931-942.
- MCLENNAN, G. (2009). Postsecularism: A new global debate. İçinde P. Hayden & C. el-Oicili (Ed.), *Globalization and Utopia: Critical Essays*. Palgrave Macmillan.
- MENDIETA, E. (2010). *An Interview with Jürgen Habermas: A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular*

- Consciousness and the Multicultural World Society*.  
<https://mronline.org/2010/03/21/a-postsecular-world-society-on-the-philosophical-significance-of-postsecular-consciousness-and-the-multicultural-world-society/>
- MILBANK, J. (1992). Problematizing the secular: The post-postmodern agenda. İçinde P. Berry & A. Wernick (Ed.), *The Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion* (ss. 30-44). Routledge.
- MOZUMDER, M. G. N. (2011). *Interrogating Post-Secularism: Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad* [Master's Thesis]. University of Pittsburgh.
- MUFTİ, A. R. (2013). Why I Am Not a Postsecularist. *boundary 2*, 40(1), 7-19.
- ÖZAY, M. (2020). *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*. İbn Haldun Üniversitesi Yayınları.
- PARMAKSIZ, U. (2018). Making sense of the postsecular. *European Journal of Social Theory*, 21(1), 98-116.
- REDER, M., & SCHMIDT, J. (2010). Habermas and Religion. İçinde C. Cronin (Çev.), *An Awareness of What is Missing Faith and Reason in a Post-Secular Age* (ss. 1-14). Polity Press.
- ROSATİ, M. (2011). Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban. *Tijdschrift Voor Economische en Sociale Geografie*, 102(2), 245-248.
- STARK, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 60(3), 249-273.
- TAYLOR, C. (2014). *Seküler Çağ* (D. Körpe, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- TOPCAN, Ö. (2020). Pentekostal Hıristiyanlığın Kiliseler Arasında Konumu. *Dini Araştırmalar*, 23(57), 209-232.  
<https://doi.org/10.15745/da.723628>
- TURNER, B. S. (2012). Post-Seküler Toplumda Din (Ö. Güngör, Çev.). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(3), 199-224.
- WARD, G. (Ed.). (1998). *The Postmodern God: A Theological Reader* (1st edition). Wiley-Blackwell.
- WARNER, M., VANANTWERPEN, J., & CALHOUN, C. (Ed.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Harvard University Press.
- WELTON, M. R. (2014). Habermas and the Meaning of the Post-Secular Society: Complementary Learning Processes. *International Journal of Adult Vocational Education and Technology*, 5(4), 57-69.
- WINANDY, J. (2015). 'Religious citizens' in Post-secular democracies: A critical assessment of the debate on the use of religious argument in public discourse. *Philosophy and Social Criticism*, 41(8), 837-582.

YAMANE, D. (1997). Secularization on Trial in Defense of a Neosecularization Paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(1), 109-122.





## **BETWEEN FICTION AND UTOPIA: CHANGE IN HABERMAS'S APPROACH TO RELIGION AND HIS PROJECT OF POST-SECULAR SOCIETY**

 Mustafa Derviş DERELİ<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

When secularization paradigms are mentioned in the social sciences literature, three basic approaches generally come to mind: Classical secularization thesis, counter-secularization paradigms and eclectic paradigm. Although it has been used by researchers in different fields since the 1950s, the concept of post-secularity, brought to the fore in social theory by Jürgen Habermas, is located in a different place than the aforementioned secularization approaches. Habermas, who opposes both the classical secularization thesis and the counter-secularization theses, presents a project of “post-secular” society in which secularism and religiosity appear to be intertwined.

In this article, first of all, the adventure of the concept of post-secularity in the literature will be discussed, and then Habermas’s approach to post-secularity and the project of post-secular society project will be examined in depth. This research, in which the literature review method will be used, aimed to both fill the deficiency in the Turkish literature and to present the intellectual portrait of Habermas as a sociologist of religion.

### **Adventure of Post-Secular Concept in Social Theory**

Looking at the literature, it is seen that the concept of “post-secular” was first used by social theologians such as Marty (1958), Greely (1966), Borowitz (1970) and Neuhas (1982). Since the 1990s, the concept has been used by academics, mostly social theologians, such as Milbank (1992a), Blond (1997) and Ward (1998). After the 2000s, its use became widespread, especially with the remarkable works of Habermas. The most striking point when

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Erciyes University, mdervisdereli@erciyes.edu.tr

looking at the texts of the researchers is that they use the concept to question secularism.

### **Habermas and His Project of “Post-Secular Society”**

When we look at Habermas's intellectual interests and orientations, we see that he was greatly influenced by the Frankfurt School, especially in his youth, but in his later years he produced more independent thoughts from the School. Based on this point of view, we have to separate Habermas's approach to religion into early and late periods. In his early texts, it is understood that he allocates an area limited to private life to religion and ignores the mission and roles of religion in terms of the state and society. Observing that religion continues to function in modern society in the 1990s, Habermas gradually experienced changes in his philosophical and sociological perspective, and especially after the September 11 incident, he became more interested in religion, religious groups and communities, and social changes and transformations arising from religion. According to Habermas, factors such as the increase in missionary activities, fundamentalist radicalization and the use of violence as a political tool are indicators of the revival of religion throughout the world.

After these years, Habermas will emphasize the idea that the liberal state should approach religious citizens equally as well as secular citizens, with the foresight that religion will continue to exist individually, socially and politically. This idea will lead Habermas to the post-secular project, which requires us to understand secularism and religiosity together. The state structure, which was built gradually until the 20th century, should not put a barrier between secular and religious individuals and should guarantee equal religious freedom among its citizens. Habermas argues that liberal law already has to guarantee freedom of religion. However, he claims that the issue of determining where the freedom line begins and ends can only be resolved with deliberative and inclusive democratic will formations.

In his project of post-secular, Habermas emphasizes that religious and secular people, who belong to different worldviews, will meet in a common public. According to him, supporters of “radical multiculturalism” are concerned about the danger of being uprooted and assimilated. On the other hand, supporters of “militant secularists” worry that the fundamental values of the Enlightenment will be damaged. According to Habermas, solving these concerns and finding a common point will be possible with *complementary learning processes* that act as a bridge between seculars and religious people. Complementary learning processes mean that two opposing parties get to

know each other, make space for each other, do not interfere with their field of activity and internalize being together. Accordingly, religious individuals and communities will conform to the constitutional order; secularists will also strive to include them in this social consensus. In addition to the complementary learning processes required in the construction of a post-secular society, we will need a translation process that will establish social and political as well as institutional consensus. The translation process refers to the transformation of religious texts in a way that harmonizes with the secular culture and transforming them into a form that other people can understand (Habermas, 2012a, p. 11). Focusing on the theology and sacred texts of religions rather than their rituals, Habermas aims to turn them into “moral intuitions” through the translation process. But how will the moral intuitions that will be derived from different religious traditions be transformed into generally accessible terms? Many researchers (Asad, 2020; interested in the post-secular project criticize the translation process based on this question. Some researchers, including Talal Asad, who is accepted as an important name in secularization debates, criticize the translation process based on this question.

### **Why Didn't the Concept of “Post-Secular” Get Popular Enough? An Evaluation around the Criticisms**

The post-secular discourse of Habermas, one of the most cited names in social theory, has not been as popular as his analyzes, for example, in the center of publicity or communicative action theory. In our opinion, the most important reason for this is the ambiguity of both the concept and the society project, and even more clearly, it is considered utopian in some respects. On the other hand, the concept has faced serious criticism that it does not help in solving problems, does not offer anything different from other secularization theses, and does not serve any practical purpose or result. It also faces criticism as it has a Eurocentric and even colonialist perspective. In addition, we need to include criticisms that the implementation of complementary learning processes seems difficult, and that the secular translation process is almost limited to the Judeo-Christian religious tradition.

### **Conclusion**

Jürgen Habermas, who came to the fore in many fields of social sciences, could not find much place for himself in the discipline of sociology of religion. When the international literature is taken into consideration, the most neglected aspect of Habermas is his views on religion and religious field in

---

general, and post-secular project in particular. Especially in our country's sociology and sociology of religion literature, there is almost no text that defines Habermas as a sociologist of religion. However, in our opinion, it is necessary to describe Habermas as a sociologist of religion with his recent analyzes and his transformation in his approach to the phenomenon of religion. From his early works, which are considered his masterpieces, to the present day, the phenomenon of religion, whether approached from a positive or negative point of view, has been one of his constant interests.

The idea of post-secular society, which has left its mark on recent thoughts, corresponds to a project in which religiousness and secularization can be seen simultaneously, where religious elements and religious people can be found in a secular culture and public space. Therefore, post-secularity is not the reversal of the secular character of the state; it seeks an intermediate form by questioning the opinion that religion or religious communities are a threat to democracy. In other words, he points out that it is essential to go beyond the hitherto secular state form.

As can be seen from the secularization literature in general and the references throughout this article in particular, it becomes clear that the secularization debate ultimately emerges from Europe's own story. In this respect, it appears as an important need to conduct the secularization-religious discussions in a much more calm way, especially in our country, and to seek new concepts and themes, if possible, without breaking away from the literature.

**Keywords:** Sociology of Religion, Habermas, Post-Secular, Religion, Secularization, Desecularization.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**


The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.



## KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA İZLERİ GÖRÜLEN MARJİNAL BİR EDİP: EBÛ NÜVÂS

 Emin UZ<sup>a</sup>

### Öz

Klasik Arap edebiyatının hemen her alanında yetkinlik kazanmış edip Ebû Nüvâs (öl. 198/813 [?]), edebiyatta yenilikçi hareketin önemli temsilcilerindedir. Özellikle mücûn (müstehcen), hamriyyât (şarap) ve mizaha yönelik kitâbî ve şifâhî ürünler ortaya koymuştur. Ayrıca İslâmî ilimler alanında da kendisini yetiştirmiş marjinal bir kişiliktir. Ebû Nüvâs bütün özellikleriyle yaşadığı dönemin ruhunu temsil etmektedir. O, aktardığı farklı tema ve tipolojileri konu alan her hikâyenin birincil ya da ikincil karakteri durumundadır. Sivri dilli ve kalıba sığmaz kişiliği hem itikâdî hem de siyasî birtakım ithamlara maruz kalmasına sebep olmuştur. Yaşadığı döneme kadarki şiir geleneğine eleştirilerde bulunan şair, bu üslubun değişmesi gerektiği noktasında ısrarcı tavrını hayatı boyunca sürdürmüştür. Hafifmeşrepliği ile adından sıkça bahsettiren şairin sadece üslup değil lafız ve manalarda da değişikliklere gidilmesi konusundaki şiir eleştirileri kaynaklarda sıkça yer almaktadır. Osmanlı Dönemi'nde edebî dil olarak Farsçanın kullanımı ve üçlü bir etkileşim içerisinde Arap-Fars-Türk edebiyatlarının literatür paylaşımı sadece müspet temalarda değil mücûn gibi menfî içeriklerde de kendisini göstermiştir. Bu ekol temsilcisinin Ebû Nüvâs olduğu dikkate alındığında ise Türk edebiyatının söz konusu şairden etkilenmemiş olması düşünülemez. Zira Zâtî ve Sürûf gibi dönemin marjinalleri Ebû Nüvâs'ın üslubunu kullandıkları gibi kendisinden iktibaslarda da bulunmuşlardır. Bu çalışmada Arap ve Türk edebiyatları arası mukaren bir değerlendirme yapılacak olup Ebû Nüvâs'ın bu etkileşimdeki rolü değerlendirilecektir. Söz konusu iki edebiyatın seçkin örnekleri çerçevesinde şairin edebî kişiliği, itikâdî yapısı ve maruz kaldığı ithamlar, ilgili literatürler mümkün olduğunca taramaya tabi tutularak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Arap Edebiyatı, Ebû Nüvâs, Zâtî, Surûf.



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, eminiz@hotmail.com

## A MARGINAL LITERARY MAN TRACES OF IN CLASSICAL TURKISH LITERATURE: ABŪ NUWĀS

Having gained competence in almost every field of classical Arabic literature, Abū Nuwās al-Hasan Ibn Hānī al-Hakamī is one of the important representatives of the innovative movement in literature. In particular, he produced literary and verbal products for mujūn (obscene), khamriyyat (wine) and humor. The information about Ebū Nuwās in the translation books is in a quality that will make the scholar jealous. He has been described as an outstanding poet who understands fiqh, knows the rules at a level to give fatwa, knows the issue of the conflict of hadiths, is knowledgeable about the Qur'an, and can distinguish the concepts of "muhkem" from the "mutashabih". He is described by linguists as "knows the foreign words best", by litterateurs as "exquisite literature and naive poetry", by viziers and emirs as "an orator who speaks in accordance with the suitability", by poets as "Sultan of Poets". His pointy and out-of-the-box personality caused him to be accused of both religious and political accusations. He was imprisoned by the caliph Hārūn al-Rashīd due to his tendency to a rebellious lifestyle in the suburbs of Baghdad, and the fact that he could easily come up with wit on theological issues brought him to be stigmatized with adjectives such as criminal, non-Muslim, and atheist.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Arap kültür ve edebiyatında farklı bir şahsiyet olan Ebū Nūvās çok erken dönemlerden itibaren hakkında eser yazılan isimlerden biri olmuştur. Zira muasırı olan Ebū Hiffān'ın (öl. 257/871) *Ahbāru Ebī Nūvās* isimli eseri bunun açık bir delili niteliğindedir.<sup>1</sup> Yine önemli lügat müelliflerinden İbn Manzūr'un (öl. 711/1311) aynı adı taşıyan eseri bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu iki önemli eserin yanında Abbas Mustafa Ammār'ın, *Ebū Nūvās hayâtuhû ve şî'ruhû*,<sup>3</sup> Abdülhalîm Abbas'ın *Ebū Nūvās*,<sup>4</sup> İ'dâd Muhammed Hammûd'un *Ebū Nūvās : Şa'iru'l-hâtie ve'l-ğufrân*,<sup>5</sup> Ali Ahmed Zübeydî'nin *Zühdiyyâtu Ebī*

<sup>1</sup> Ebū Hiffān b. Harb el-Mihzemî, *Ahbāru Ebī Nūvās* (Beyrut: Menşurâtü'l-Cemel, 2011).

<sup>2</sup> Ebū'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzūr, *Ebū Nūvās: fî târîhihî ve şî'rihî ve mebzâzilihî ve abeşihî ve mücûnihî* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987), 12.

<sup>3</sup> Abbas Mahmûd el-Akkâd, *Ebū Nūvās el-Hasan b. Hâni' hayâtüh ve şî'ruhû* (Kahire: y.y., 1954).

<sup>4</sup> Abdülhalîm Abbas, *Ebū Nūvās* (Kahire: y.y., 1944).

<sup>5</sup> İ'dâd Muhammed Hammûd, *Ebū Nūvās: Şa'iru'l-hâtie ve'l-ğufrân* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994).

Nüvâs,<sup>6</sup> Ali Şelak'ın *Ebû Nüvâs beyne't-tahattî ve'l-iltizâm*,<sup>7</sup> Corc Abdû Ma'tûk'un *Ebû Nüvâs fî şî'rihi'l-hamrî*<sup>8</sup> isimli eserleri ve çalışmamızda yer vereceğimiz daha birçok telifi kendisi hakkında yazılan eser arasında zikretmek mümkündür. Ebû Nüvâs'la ilgili Batı dillerindeki araştırmalar<sup>9</sup> yanında Türkiye'de de farklı yönleriyle ilgili çalışmalar gerçekleştirilmiştir.<sup>10</sup>

Doğumuna dair hicri 130/747-145/762 yılları arasında farklı tarihler verilen Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hâni' b. Abdilevvel el-Hakemî, mevleden Ahvazlıdır. Ya'kûb el-Hadramî (öl. 205/821), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824), Vâlibe b. Hubâb (öl. 170/787), Halef el-Ahmer (öl. 180/796), Leylâ el-Ahyeliyye (öl. 86/705'ten sonra) gibi önemli ediplerden dersler alan<sup>11</sup> Ebû Nüvâs hakkında, teracim kitaplarında yer alan bilgiler birçok ilim adamını kışkıracak niteliktedir. Örneğin İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908) onu âlim, fıkhıtan anlayan, fetva verecek düzeyde hükümlere muttali, ihtilafü'l-hadîs konusunu bilen, Kur'ân'ın nâsîh ve mensûhüne vâkıf, muhkemi müteşâbihten ayırt edebilen... seçkin bir şair olarak nitelemektedir.<sup>12</sup> Beşşâr b. Bürd'ün (öl. 167/783-84) râvîsi Yahyâ b. el-Cûn (öl. ?) da şöyle demektedir: "Ebû Nüvâs, Beşşâr'a geldi ve ona hurma ağacını betimlediği Lâmiyye kasidesini okudu. Beşşâr kasideyi çok beğendi ve Ebû Nüvâs çıkınca 'Bu çocuğun bu şiiri okumasını gerçekten kışkırdım' dedi".<sup>13</sup> İmam Şâfiî (ö. 204/820) ise edipliğini övüp edebini yerdığı Ebû Nüvâs'ı şu güzel ifadelerle özetlemiştir: "Şayet edepsizliği olmasaydı ilmi kendisinden alırdım."<sup>14</sup>

Kuşkusuz belirtilen tüm bu meziyetleri kazanmasında, gençlik çağının

<sup>6</sup> Ali Ahmed Zübeydî, *Zühdiyyâtü Ebî Nüvâs* (Kahire: Costa Tsoumas And Co., 1959).

<sup>7</sup> Ali Şelak, *Ebû Nüvâs beyne't-tahattî ve'l-iltizâm* (Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1982).

<sup>8</sup> Corc Abdû Ma'tûk, *Ebû Nüvâs fî şî'rihi'l-hamrî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1981).

<sup>9</sup> Ewald Wagner, "Abû Nuwâs", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1986); Julie Scott Meisami - Paul Starkey, "Abû Nuwâs", *Encyclopaedia of Arabic Literature* (Londra-New York: Routledge, 1998). Batıda yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967-2015).

<sup>10</sup> N. Ahmet Özalp, *Mizahımızın Uç Beyleri: Ebu Nüvas - İncili Çavuş - Bekri Mustafa ve Bektaşî* (İstanbul: Büyüyenay, 2020); Nasuhi Karaarslan, "Ebû Nüvâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994); Yaşar Daşkiran, *Ebu Nuvas'ın Şiirlerinde Hiciv* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Üniversitesi, 2004); Mücahit Tanrıbuyurdu, *Ebû Nüvâs ve Av Şiirleri* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Erciyes Üniversitesi, 2020); Esat Ayyıldız, "Ebû Nüvâs'ın Şarap (Hamriyyât) Şiirleri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (31 Aralık 2020), 147-173.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, *Ebû Nüvâs*, 12.

<sup>12</sup> Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Cafer İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şu'arâ* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981), 201.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *Ebû Nüvâs*, 26.

<sup>14</sup> Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.), 2/225.



en verimli yıllarını Basra kentinin kültür atmosferinde geçirmiş olmasının payı büyüktür. İslâmî ilimlerin ilk basamağı olan Kur’ân eğitimini kendisinden tedris ettiği Ya’kûb el-Hadramî hem Basra’nın mümbitliğine hem de talebesinin maharetinin memleket sınırlarını aştığına şu sözleriyle işaret ediyor: “Artık gidebilirsin, Basra halkı içerisinde en iyi Kur’ân okuyan sensin.”<sup>15</sup> Ebû Nüvâs yaşadığı dönemin otoriteleri tarafından, kendisiyle ilişkili bütün ilim dallarında takdir gören ve yüceltilen biriydi. Dilciler onu yabancı kelimeleri en iyi bilen; edebiyatçılar edebiyatı zarif ve şiirleri nahif; vezirler ve emirler muktazay-ı hâle uygun konuşan bir hatip; şairler ise sultânü’ş-şuarâ olarak tanımlamaktadır.<sup>16</sup>

Nitekim Muhammed b. Ömer’e (öl. 721/1322) göre Ebû Nüvâs’ın yaşadığı dönemdeki bütün şairler, insanların kendisine çokça rağbet etmesi, ününün çok uzaklara kadar ulaşmış olması ve dilindeki zarafet sebebi ile ona haset etmişlerdir. İşin aslı Ebû Nüvâs’ı bütün Araplar ve Afrika halklarının çoğu tarafından tanınan bir halk kahramanı yapan özelliği de buydu.<sup>17</sup> Kaldı ki bu özelliklerinin yanında zekâsı ve fiziği sayesinde Abbâsî sarayına girmeyi kolayca başaran Arap şiirinin yenilikçi şairi Ebû Nüvâs,<sup>18</sup> aynı zamanda Arap folklorunda efsanevi bir şahsiyet haline gelmeyi hak edecek ölçüde meşhur bir mizah kahramanıdır. Bağdat’a gittiği zaman Herseme b. A’yen onu Hârûnürreşîd’e (öl. 193/809) takdim etmiş, hatta söylendiğine göre İshak el-Mevsilî de halifeye ondan bahsetmiştir.<sup>19</sup> Aşağıdaki örnek, bu bohem şairin keskin zekâ ve hazırcevaplığını da kanıtlayan önemli bir saray anekdotudur:

“Bir defasında Halife Emîn’in nedimleri bir zevk-i sefa meclisi tertip etmiş, Ebû Nüvâs da bu ortama misafir olmuştu. Bir süre sonra Emîn gösterişli kıyafetleri içerisinde, sarhoş halde ve de cariyeler tarafından bir tahtirevan üzerine bindirilmiş vaziyette bu meclise getirildi. Ebû Nüvâs bu manzarayı görünce kendini tutamayıp hemen şu ayeti okuyuverdi:

﴿إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ﴾

<sup>15</sup> İbn Manzûr, *Ebû Nüvâs*, 20.

<sup>16</sup> Hammûd, *Ebû Nüvâs*, 86.

<sup>17</sup> Hammûd, *Ebû Nüvâs*, 91.

<sup>18</sup> Örneğin Ebû Nüvâs’ın av temalı şiirlerinde bazı hayvanları farklı şekillerde tasvir ettiği ve bu konuya dair müstakil bap açtığı görülmektedir. Bu tür bap tahsisi hamriyyât konusunda da görülmekle birlikte kendisinden önceki edebî literatürde örneğine rastlanmamaktadır. bk. Ebû Ali Hasan b. Hanî b. Abdülevvel Ebû Nüvâs, *Dîvânu Ebî Nüvâs* (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987), 101-110.

<sup>19</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litterature: Supplementband* (Leiden: E.J. Brill, 1938), 2/25.

*Onun hükümdarlığının alameti, size sandukanın gelmesidir, onda Rabbinizden gelen gönül rahatlığı ve Musa ailesinin ve Harun ailesinin bıraktıklarından kalanlar var; onu melekler taşır. (Bakara:248)”<sup>20</sup>*

Bağdat’ın varoş bölgelerinde serkeş bir hayat tarzına meyiletmesi sebebiyle Halife Hârûnürreşîd tarafından zindana atılmış, ıslah olduğuna kanaat getirilince de serbest bırakılmıştır. Bermekîlere yakın şair olarak da tanınan Ebû Nüvâs Abbâsî yönetiminde bir dönem söz sahibi olan Bermekîlerin çöküşünün ardından Mısır’a gitmiş ve Mısır yönetiminin teveccühünü kazanmıştır. Mısır defterdarı el-Hatîb b. ‘Abdi’l-Hamîd’e (öl. ?) yazdığı methiyeler dillere destan olmuştur. Hac dönüşünde Harun Reşîd’in halefi Muhammed el-Emîn (öl. 198/813) dönemi kariyerinin zirvesi olmuştur. Sarayda kazandığı mevkii ve paraları daha çok zevk-i sefada tüketmeyi tercih eden Ebû Nüvâs için kendisi gibi zevkine düşkün Halife el-Emîn’in sarayı eşsiz bir atmosferdi.<sup>21</sup> Bu yüzden o, birçoğu mücûn (müstehcen) kapsamına giren şiirlerini ve yine kaba mizah çerçevesinde değerlendirilebilecek edebî nüktelerini hep bu zeminde üretmiştir. Hazcı kişiliği dolayısıyla içkiye ve kaba zevklere düşkünlüğü ile bilinen Ebû Nüvâs’ın nükteleri de mizacına paralel olarak büyük oranda ahlak dışıdır. En uç örnekleriyle fuhşiyât ve sapık ilişkiler, şarap, lûtilik, hazcılık, dini simgelerle, ahlâkî ve mânevî değerlerle istihza gibi temalar onunla ilişkilendirilen hikâyelerin başlıca temalarıdır. Zaten gerek şiirlerine gerekse mizahına yansıyan bu profan yapı, onun muhafazakâr çevrelerce zındıklıkla yaftalanmasına yol açmıştır.

Ebû Nüvâs şiirlerini kayıt altına almak ve ileride kaybolmasını engellemek için büyük bir çaba içerisine girmediği ve onun yerine bu işi arkadaşlarının yaptığı dile getirilmiştir. Fakat tasnif sistemindeki orjinalliğin eserin onun sağlığında oluşturulduğu izlenimi vermektedir.<sup>22</sup> Bu arada, Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ’nın (öl. 209/824) şiirlerini rivayet eden Cemmâz’ın (öl. 242/857) bilhassa Ebû Nüvâs’la sıkı bir dostluğundan söz edilebilir. Bu dostluk, yaşça Ebû Nüvâs’tan biraz büyük olan Cemmâz’a ait anekdotlara belirli ölçüde yansımıştır. Bu yüzden Ebû Nüvâs’ın biyografisine ilişkin güvenilir malzemenin hatırı sayılır bir bölümünün Cemmâz tarafından

<sup>20</sup> Ebû İshak Burhâneddîn el-Kütübî el-Vatvât - İbrahim Şemseddîn, *Gurerü’l-hasâisi’l-vâdiha ve ‘urerü’n-nekâizi’l-fâdiha* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008), 254.

<sup>21</sup> el-Akkâd, *Ebû Nüvâs*, 20; İbn Manzûr, *Ebû Nüvâs*, 12.

<sup>22</sup> Zübeydî, *Zühdiyyât*, 5-6.

sağlandığını ifade edebiliriz.<sup>23</sup>

Ebû Nüvâs'ın vefatına dair farklı rivayetlerden biri dostu İsmâil b. Ebû Sehl b. Nevbaht'ın veya bir meyhânecinin evinde öldüğü yönündedir. Bunun dışında hapiste öldüğü, hatta Nevbaht ailesini hicvettiği için bunlar tarafından öldürüldüğüne yönelik haberler bulunsa da pek isabetli görülmemiştir. Ölüm tarihi ile ilgili ise hicri 195-200 yılları arasında değişen zaman dilimleri zikredilir. Fakat Halife el-Emîn'in vefatından sonra ona yazdığı mersiye, şairin bu tarihte hayatta olduğunu göstermektedir.<sup>24</sup> Ayrıca Me'mûn döneminde de (198-218) saraya çağrılıp bu halifenin isteği üzerine veliahdını övdüğü kaynaklarda sıkça yer alan bir husustur.<sup>25</sup> Bütün bunlar dikkate alındığında hicri 200 yılından sonra vefat ettiği söylenebilir. Ebû Nüvâs'ın kabri Bağdat'ta Tellülyehûd tepesinde yer almaktadır.<sup>26</sup>

### A. Edebiyatta Marjinal ve Nobran Üslup Sembolü

Ebû Nüvâs, âmâ şair Beşşâr b. Bürd ile birlikte I. Abbâsî döneminde ortaya çıkan yenilikçi akımın öncülerindendir. Yaşadığı döneme kadarki şiir geleneğine eleştirilerde bulunan şair, bu üslubun değişmesi gerektiği noktasında ısrarcı tavrını hayatı boyunca sürdürmüştür. Ona en ağır gelen şey; ister dinî, ister ahlâkî, ister de hukukî olsun başkalarının dayattığı düzendi.<sup>27</sup> Güzellik ve eğlence düşkünü olan ve bütün geleneklerin boyunduruğundan kurtulma eğilimindeki Ebû Nüvâs, hafifmeşrepliğini haykırdığı gibi yeni şiir akımı ile ilgili şiddetli savunmasını da her platformda açık bir şekilde dile getiriyordu. Onun isyankâr ruhu şu sözlerinde adeta vücut bulmaktadır: “Ey toplum! Sen geleneklerinle beni çepeçevre kuşatmaya, aptal zincirlerinle beni bağlamaya çalışsan da senin bu çabanı püskürteceğim ve hiçbir şeyi önemsemeden karşında dimdik duracağım.”<sup>28</sup>

Ebû Nüvâs'ın sadece üslupta değil lafız ve manalarda da değişikliklere gidilmesi konusunda yaptığı şiir eleştirileri kaynaklarda sıkça yer almaktadır. Diğer edebiyatçılar tarafından müfrit yaklaşımlar olarak görülen bu iddialarında yalnızca değildir. Kendisi gibi düşünen şairlerin yenilikçi ve gelenek karşıtı olarak isimlerinin sık geçmemesi onların bu taleplerini

<sup>23</sup> Klasik Arap mizahının Abbâsî dönemi temsilcilerinden Basralı nüktedan el-Cemmâz (öl. 242/857), müstehten ve kaba üslubuyla dikkat çeken önemli ediplerdendir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Günday, “Abbasi Sarayının Sivri Dilli Nedîmi: el-Cemmâz”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/2 (2010), 23-54.

<sup>24</sup> Ebû Nüvâs, *Dîvânu Ebî Nüvâs*, 342.

<sup>25</sup> Muhammed Rıza Hâkimî, *Târîhu'l-ulemâ 'abre'l-usûri'l-muhtelif* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbûât, 1983), 200.

<sup>26</sup> Karaarslan, “Ebû Nüvâs”, 10/207.

<sup>27</sup> Şelak, *Ebû Nüvâs*, 144.

<sup>28</sup> Şelak, *Ebû Nüvâs*, 143.

açıktan dile getirmiyor olmasındandır. Onun yenilikçi şairler için dillendirdiği kendilerine ve çevrelerine karşı ikiyüzlü davranmamaları noktasındaki uyarıları bu tezi kanıtlar mahiyettedir. Kuştan, böcekten, gübreden bahsetme yerine daha reel ve eğlenceli konulara yönelmelerini dillendiren şair develeri, koyunları ve katıksız ekmeği betimlemekten zevk almazdı. Onun hoşuna giden; eğlence ortamlarından, inzibatların gözlerinden uzak Bağdat ve kenar mahallelerindeki cümbüş mekânlarından bahsetmekti.<sup>29</sup>

Onun geleneksel Arap şiir temalarından ve üslubundan uzak durması birkaç sebeple açıklanabilir. İlk olarak yaşadığı dönem Arap kahramanlık hikayelerinin geride kaldığı bir dönemdir. Ne İslâm'ın ilk yıllarındaki mürşit şairlere ne de Câhiliye Dönemi'ndeki savaşçılıkla övünen söz üstatlarına rastlamıştır. Bir diğer sebep ise müvelledûn şairler arasında yer almasıdır. Esasen Arap asıllı olmayan şairlere “müvelled” denilmiş; Câhiliyyûn, muhadramûn, İslâmiyyûn tabakaları mütekaddimûn sayılmakla birlikte şiirlerinden istişhâd câiz addedilmiştir. Bu tabakalardan sonra gelen ve müvelledûn olarak isimlendirilen şuarâ nesli muhdesûn (yenilikçiler) kabul edilmiş ve kendilerinden istişhâd kabul görmemiştir.<sup>30</sup> Bu bağlamda Ebû Nüvâs muhdesûn şairlerin pîri kabul edilmiştir. Hatta Câhiliyye Dönemi'ndeki İmru'ül-Kays ile mukayese edilmiştir.<sup>31</sup>

Câhız'ın “Kendisinden daha fasih bir dil kullananını görmedim”<sup>32</sup> dediği Ebû Nüvâs'ı Cemmâz şöyle tarif ediyor:

“Ebû Nüvâs insanların en zarif konuşanı, en edeplisi, konuşmayı en iyi bileni, en hazır cevap ve en hayâlisidir. Dili fasih, beyanı iyi, kullandığı lafızlar tatlı, fiziksel yapısı çekici, anekdotları çok, Arapların nasıl konuştuğunu en iyi bilen, şiirler rivâyet eden, haberler bilendir. Konuşması sanki vezinli bir şiir gibidir.”<sup>33</sup>

Fıtrî şiir inşad etme kabiliyeti olan Ebû Nüvâs'ın Arap diline olan hâkimiyeti şu sözlerle özetlenmiştir: “Ebû Nüvâs boğazına kadar

<sup>29</sup> Ma'tûk, *Ebû Nüvâs fî şîrihi'l-hamrî*, 30, 53-55, 132.

<sup>30</sup> Cafer Hureybânî, *Ebû Nuvâs: el-Hasen b. Hâni'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 18; Rahmi Er, “Müvelledûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

<sup>31</sup> Ebû Nüvâs, *Dîvânu Ebî Nüvâs*; Örneğin Ebû Nuvâs'ın Dîvânı, konularına göre tasnif edilmiş, elimizdeki mevcut ilk Arap şiiri divanı olma özelliğine sahiptir. Nitekim kendisinden önceki divanlar daha çok kafiye harfine göre alfabetik tarzda hazırlanmıştır. Bu ve daha bir çok açıdan Arap şiirine yenilik katmıştır. Mukayese için bk. Wagner, “Abû Nuwâs”, I/1/143-144.;

<sup>32</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şuarâ*, 194.

<sup>33</sup> Ma'tûk, *Ebû Nüvâs fî şîrihi'l-hamrî*, 9.

ciddiyetsizliğe batmamış olsaydı; Kur'ân-ı Kerîm'de onun sözleriyle deliller getirilirdi. Çünkü Ebû Nüvâs dili ustalarından öğrenmiş, çöle giderek dili Araplardan ezberlemiş ve bu işi kusursuz yapmıştır."<sup>34</sup> Dönemin popüler uğraş alanı olan eğlence edebiyatı ortaya koyanlarla Ebû Nüvâs arasındaki fark şuydu ki; o yaptıklarının sunumunu doğru bir şekilde yapıyor, bunu yaparken de yalan söylemiyor, ikiyüzlülük yapmıyor ve yapmacıklığa da kaçmıyordu.<sup>35</sup>

Seçici ve usta bir şair olan Ebû Nüvâs çok sayıda şiir inşadı yerine uzun süre zarfında birkaç beyitten oluşan şiirler yazıyordu. Şiirlerinde eğlence meclisleri, kadın, şarap ve müstehcen temaları kullandığı gibi kulluk, tövbe, dua gibi dinî; siyaset, av, savaş gibi sosyal temaları da kullanmıştır. Gayr-i dinî içerikli şiirlerinde mânevî ve ahlâkî değerleri önemsemez, hatta onlarla alay ederek fuhşu ve umursamazlığı özendirirdiği olurdu. Nitekim kendisi gibi müstehcen şiirler söyleyen Ömer el-Verrâk (ö. 240/853), Hüseyin b. Dahhâk el-Hâlî (öl. 250/864), Vâlîbe (öl. 169/786) vb. şairlerle bu tür atışmaları özel bir divanda toplanmıştır.<sup>36</sup> Fakat bu Ebû Nüvâs'a has bir üslup olmayıp onun muasırı olan birçok şair ve edîbin insanları ahlaksızlığa davet etme ve onu mübahlaştırma konularında aşırı gittiği görülmektedir. Bu şairler doğru inanca davet etmek yerine dini konuları alay yoluyla dillerine dolamışlardır. Etrafındaki Müslüman âlimlerin ve dostlarının ise onu bu alaycı yaklaşımdan çevirmeye çalıştıkları nevadir kaynaklarındaki anlatılarda sıkça yer almıştır. Bir keresinde meşhur vaiz Mansûr b. 'Ammâr'ın sohbet meclisinde Ebû Nüvâs'ın gözyaşı döktüğü görülmüş, ancak bunun bir tövbeden değil, meclisteki bir gilmânın gözyaşı dökmesine dayanamamaktan kaynaklandığı anlaşılmıştır.<sup>37</sup> Bunun yanında bu tarz şiirler inşad etmesi onun gayrimüslim olarak değerlendirilmesine sebep olmamış; kendisini tanıyanlar bu durumu boşboğazlık ve nefesine hâkim olamama gibi duygularla izah etmişlerdir.<sup>38</sup>

Muhdes şâirlerin İmrüülkays'ı kabul edilen Ebû Nüvâs, kendisi marjinal, kaleme aldığı *Dîvân*'i ise tuhaftır. Çünkü bu şair edepsiz hikâye ve uygunsuz anekdotların gölgesine vaaz ve ibret dolu hikayeleri ustalıklı gizlemiştir. Serkeşliğinin de verdiği özgüvenle şiirlerinde konu yelpazesini oldukça geniş tutmuştur. Zira şiirlerinin çok yönlülüğü *Dîvân*'ında bariz bir şekilde hissedilmektedir. Kaldı ki onun *Dîvân*'ı Arap edebiyatı tarihinde konu

<sup>34</sup> İbn Manzûr, *Ebû Nüvâs*, 5.

<sup>35</sup> İbn Manzûr, *Ebû Nüvâs*, 5.

<sup>36</sup> bk. Mahmûd Kâmil Ferîdî, *Dîvânü Ebî Nüvâs* (Kahire: y.y., 1932).

<sup>37</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed İbn 'Âsım, *Hadâiku'l-Ezâhir*, thk. Abdüllât Abdülhalîm Ebû Hemmâm (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 101.

<sup>38</sup> el-Akkâd, *Ebû Nüvâs*, 129.

endekli tasnife sahip ilk şiir divanı olarak gösterilmektedir. Müttekaddimûn şiir divanları alfabetik ya da kafiye harfine göre tasnif edilmişken onun farklı bir tasnif sistemi kullanması yenilikçi üslubun göstergelerinden sadece bir tanesidir. Divanın konuları arasında hamriyyât (şarap şiirleri), tardiyyât (av şiirleri), mu'ennesât (kadın şiirleri), zühdiyyât (züht şiirleri) gibi temalar yer almaktadır.<sup>39</sup>

Ebû Nüvâs'ın şiirlerine asıl tadı veren bir diğer özellik şiirlerinin nükte havasında geçmesidir. Ebû Nüvâs insanları hayal kurmaya teşvik etmek yerine onları direkt görmelerini istiyordu.<sup>40</sup> Bu da Basra'nın zengin ve kozmopolit kültür ortamında sağlam bir ilmî, edebî ve dinî müktesebat edindikten sonra onu, edebiyatın bir alt disiplini olan mizah sahasına yöneltmiş, mücûn ile alakalı nevâdir malzemesi derlemeye ve üretmeye itmiştir.<sup>41</sup> Şairliği gibi nükte kabiliyetinin de Allah tarafından kendisine bahşedilen bir yetenek olduğu fikrinde edebiyat tarihçilerinin hemen hepsi ittifak halindedir. Bu durum İbnü'l-Mu'tez tarafından şu şekilde tarif edilmiştir:

“Edebî ve ilmî donanımı haiz olan Ebû Nüvâs müstehcen kültüre son derece yatkın, edep tanımaz ve delişmen biriydi. Bütün bunlarla birlikte hoş, nüktedan biriydi de. Espritüelliği, latifeciliği ve nüktelerinin çokluğu sebebiyle adeta insanları büyülüyordu.”<sup>42</sup>

Ebû Nüvâs'ı karakterize eden mücûn nitelikli anekdotlar çok değişik kaynaklarda dağınık halde bulunmakla birlikte en yakın dostlarından Ebû Hiffân el-Mihzemî'nin (öl. 257/871) bu konudaki bir derlemesi araştırmacıların işini büyük ölçüde kolaylaştırmışa benziyor. *Ahbâru Ebî Nüvâs* adını taşıyan bu eser, klasik şiirde hamriyyât sahasının en seçkin örneklerini veren Ebû Nüvâs'ın kusursuz zekâ ve hazırcevaplık hikâyelerini içeren çok önemli bir klasiktir. Aynı adla tasnif olunmuş başka bazı derlemeler varsa da içlerinde en doyurucu olanı Mihzemî'nin eseridir.<sup>43</sup>

Ebû Nüvâs sadece Arap coğrafyasında değil Batı edebiyatında da kendisinden sıkça bahsedilen bir isim haline gelmiştir. Başta şiirleri olmak üzere kendisi hakkında birçok anekdot Batı dillerine çevrilmiş ve meşhur bir şahsiyet olmuştur. *Encyclopedia of Arabic Literature* isimli ansiklopedide kendisine uzunca bir madde ayrılmış ve şöyle bahsedilmiştir:

<sup>39</sup> bk. Ebû Nüvâs, *Dîvânu Ebî Nüvâs*.

<sup>40</sup> Ma'tûk, *Ebû Nüvâs fî şîrihi'l-hamrî*, 129.

<sup>41</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, 201.

<sup>42</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, 195.

<sup>43</sup> el-Mihzemî, *Ahbâr*.

“Mücûn temalı şiirlere şekil kazandıran ilk şair Ebû Nüvâs'tır. Hem bedevî kültürel adetlerini hem de dinin keskin sınırlarını hafife almış marjinal bir ediptir. Şiirlerinde meyhane ortamlarını, kadın ve gılmanları tasvir ederek muasırı olan şairlerden ayrı bir edebî tür ortaya koymuştur. Bu özellikleri günümüze kadar ulaşan Dîvân'ında açıkça görülmektedir.”<sup>44</sup>

Şairin mücûn içerikli şiirlerinin dilden dile dolaşmasında cariyelerin özel bir payı vardır. Arap kültüründe cariyelere edebiyat ve müzik eğitimi verilmesi önemli bir yer tutar. İnsanların hizmetlerini görürken aynı zamanda onları eğlendirmeleri şiir teması haline gelmelerinde etkili olmuş; bu sayede Modern Abbasî şiirinin vazgeçilmez şairleri olan Mutî' b. İyâs, Beşşâr ve Ebû Nüvâs gibi şairlerin yetişmesinde önemli rol oynamışlardır. Çünkü cariyeler satıldıklarında daha önceki sahipleri olan şairlerin şiirlerini de rivâyet etmişler; ayrıca başka çeşitli beldelerdeki önemli şahıslara ve üst düzey makamlara efendilerinden öğrendikleri şiirleri ulaştırmışlardır.<sup>45</sup>

Ebû Nüvâs, edebiyatında gazel, medih, mersiye, hiciv, züht, sitem gibi konuları ele almasıyla birlikte daha çok şarap ve mücûn şairi kabul edilir. Nitekim Ebû Nüvâs'a nispet edilen anekdotların bir bölümünde Kur'ân âyetlerine referansla yapılan telmih ve tarizler nitelikli hiciv örneklerini oluşturur.<sup>46</sup>

Ebû Nüvâs'ın şarap şiirleri genel olarak edep dışı konulara dair mücûnî beyitlerle karışiktır. Bu şiirlerinde mânevî ve ahlâkî değerleri önemsememiş, hatta onlarla alay ederek fuhşu ve umursamazlığı özendirmiştir.<sup>47</sup> Şarap, adeta onun can dostu, şefkatlisi ve atûfudur. Bu sebeple içkiyi betimlerken ona anne, sevgili, ayrılmaz arkadaş ve ihanet etmeyen dost yakıştırmalarını uygun görmektedir.<sup>48</sup> İçkiden bahsederken sanki âşık maşukundan, sûfî şeyhinden bahsediyor gibidir.<sup>49</sup> Hatta rivayetlere göre şiirlerinin bir kısmını sarhoşken nazmetmiştir.<sup>50</sup> Evet, Ebû Nüvâs şarap şairidir. Hiçbir şiir ve nesir yazarı şarap konusunda onunla boy ölçüşmemiştir. Onun değimiyle en mutlu günleri şarap içtiği günler; en zevkli anları ise hanlarda geçirdiği günlerdir. Edip, bir meyhane ortamında şarap etrafında dönen bir mevzuun her bir detayını şiir beyitleriyle ifade edebilecek ölçüde içki kültür ve

<sup>44</sup> Meisami - Starkey, “Abû Nuwâs”, 546.

<sup>45</sup> Şevki Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuhû fi's-şî'ri'l-'Arabî* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1976), 101.

<sup>46</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, 207.

<sup>47</sup> Karaarslan, “Ebû Nüvâs”.

<sup>48</sup> Şelak, *Ebû Nüvâs*, 65-66.

<sup>49</sup> Şelak, *Ebû Nüvâs*, 122.

<sup>50</sup> Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 7/115.

edebiyatına hâkimdir.

جفا الماء عنها في المزاج لأحماً  
خيال لها بين العظام ذبيب  
إذا ذاقها من ذاقها حلقت به  
فليس له عقل يُعدُّ أديب

*Su, şarapta özelliğini yitirir. Kemikler arasında dolaşan bir rûhtur şarap*

*Biri onun tadına bakmaya görsün. Ne akli kalır ne edipliği*<sup>51</sup>

dizeleri şaraba olan düşkünlüğünü en çarpıcı şekilde ortaya koymaktadır. Onun günahları anlattığı bu şiirlerinde, ne ilginçtir ki, bazen tuhaf bir samimiyete de rastlanmaktadır:

فبتنا يرانا الله شر عصابة ، تجر اذيال الفسوق على فخر

*Allah'ın, bizim gibi sarhoşlar güruhunun şerrini gördüğünü bilerek geceledik.*

*Ne hazindir ki günahkârlar kafilesini izliyorduk. Bunda övünülecek bir şey de yoktu üstelik.*<sup>52</sup>

Şarap edebiyatının olduğu kadar mücûn edebiyatının da en sivri isimlerinden olan Ebû Nüvâs'ın Fısk ve fücra meyletmesinde kendisine Basra ve Kufe'de üstatlık eden Vâlibe b. Hubâb el-Esedî'nin (öl. 180/796) etkili olduğu da iddia edilmiştir.<sup>53</sup> Hüseyin b. Dahhâk ile birlikte Ebû Nüvâs gılmanları uzun uzadıya tasvir eden ve bunu dönemin bir edebî trendi haline getiren mücûn şairlerinin başını çekmektedir.<sup>54</sup> Nevadir malzemesi içerisinde özellikle zarif ve alımlı şarkıcı cariyelerle olan gönül ilişkilerine yer veren pek çok anekdot yer almaktadır.<sup>55</sup> Güzel kadınlarla yaptığı sıradan tanışmalarda dahi hem keskin zekâsı hem de onlara olan düşkünlüğü görülebilir. Şu örnekte olduğu gibi:

“Ebû Nüvâs anlatıyor: Birgün bir kadınla karşılaşmışım. Hatun, peçesini kaldırıp yüzünü bana gösterdi. Tıpkı bir ay parçasıydı. Adımı sordu. ‘Adım senin yüzünde’ dedim. ‘Galiba anladım’ dedi ‘Sen Hasan’sın (حسن: Güzel)!”<sup>56</sup>

<sup>51</sup> İbn ‘Âsım, *Hadâiku'l-Ezâhir*, 103-104; Ebû Nüvâs'ın hamriyyât şiirleri hakkında geniş bilgi için bk. Ayyıldız, “Ebû Nüvâs'ın Şarap (Hamriyyât) Şiirleri”.

<sup>52</sup> Ebû Nüvâs, *Dîvânu Ebî Nüvâs*, 110.

<sup>53</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 6/216.

<sup>54</sup> Ebü'l-Meâlî Bahaeddîn Muhammed b. Hasan İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdüniyye*, ed. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1996), V/318. *et-Tezkiretü'l-hamdüniyye*, 5/ 318.

<sup>55</sup> İbn ‘Âsım, *Hadâiku'l-Ezâhir*, 3/114. *Hadâiku'l-ezâhir*, 3/114.

<sup>56</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Ezkiyâ* (Mektebetü'l-Gazzâlî, ts.), 219.



Müstehcen içerikli konulara değinme Ebû Nüvâs'ın hoşuna giden bir durumdu. Mücûn konusunda sanatkârane tasvirlerde bulunurken, bu tür eylemlerin gerçek fâili olup olmadığı hep tartışılmalıdır. Edip ve şair zümresinden hasımları onu lûflikle suçlarken İbnü'l-Cevzî gibi âlimler ise âhir ömründe tevbe etmesi dolayısıyla ona atfedilen rivâyetleri aktarmaktan imtina etmektedir.<sup>57</sup> Ebû Nüvâs'ın mücûn kapsamına giren hem kadınlarla hem de gılmanlarla olan ilişkilerini tasvir ettiği birçok şiiri ve anekdotları vardır.<sup>58</sup> Ancak bu anekdotların kahir ekseriyeti de kendisine ait olmayıp ona atfedilen hikayelerdir. İbnü'l-Mu'tez'e göre "bazı ahmaklar" mücûn kapsamına giren her şiiri ona nispet etme hatasına düşmektedir.<sup>59</sup> Zira bizzat müşahede yoluyla kendisinden aktarılan rivâyetler fiskına hükmedilecek düzeyde değildir. Örneğin Tevhîdî, Kerh Çarşısı'nda gördüğü gılmanları nazlı nazlı yürüyen antiloplara benzeten Ebû Nüvâs'ın, onlarla sohbet imkânı bulamadığı için derin bir ah çekişinden bahseder.<sup>60</sup> Cemmâz ise şöyle diyor:

"Ebû Nüvâs'ın hacca gittiği sene biz de hacdaydık. Bir gün tavafta karşılaştık. Sonra o önüme geçti, bir de baktım bir kadının arkasından gidiyor. Ebû Nüvâs'ı her gördüğümde o kadının arkasındaydı. Kadının da kim olduğunu bilmiyordum. Sonra Hacerü'l-Esved'in yanına geldim, bir de baktım ki kadın Hacerü'l-Esved'i öperken Ebû Nüvâs da öpüyor ve bir yandan da yanağını kadının yanağına değdiriyor. Kendi kendime, "bu adam insanların en fasığı" dedim. Sonra kadının Cenân olduğunu hatırladım. Onlar ayrıldıktan sonra Ebû Nüvâs ile tekrar karşılaştığımda ona şöyle dedim: "Allah belanı versin! Burada da mı seni hiçbir güç engelleyemeyecek, Allah korkusu önüne geçemeyecek, insanlardan utanma seni frenleyemeyecek? Bugün ne yaptığını gördüm. O da şöyle dedi:

يا أحمق! وحسبت قطع المهامه السباب والرمال إلا للذي حججت له واليه قصدت

*Ahmak herif! Uzak çölleri, susuz yerleri ve kumları sadece, kendisi için haccettiğim ve kendisine yöneldiğim (Allah) için mi kat ettiğimi zannettin!"<sup>61</sup>*

<sup>57</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 7/115.

<sup>58</sup> İlgili anekdotlar için Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyin Âbî, *Nesrû'd-dürr fi'l-muhâdarât* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2014), 4/187; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, 6/228; 9/397.

<sup>59</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şu'arâ*, 88.

<sup>60</sup> Ali b. Muhammed b. Abbâs Ebû Hayyân el-Endelûsî et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1988), 9/38.

<sup>61</sup> İbn Manzûr, *Ebû Nüvâs*, 169.

Bu anekdotlardan da anlaşılacağı üzere aslında Ebû Nüvâs, kendisini bir kalıba hapsetmeyen, olduğu gibi görünen, bir taraftan hacceden bir taraftan da kendisi olmaktan vazgeçmeyen bir kişiliktir.

### B. Nüktedân Kişilik

İçki meclislerinin tavizsiz müdavimi Ebû Nüvâs, aynı zamanda hayatında hiç sarhoş görmediğini iddia edecek ölçüde espri yeteneği gelişmiş bir nüktedandır. Açıklamasına göre, sarhoşluk evreleri en erken kendisinde zuhur ettiğinden, işret arkadaşlarının sarhoş hallerine bir türlü tanık olamamıştır.<sup>62</sup> Ebû Nüvâs'ın şarapla ilgili nevâdirine örnek olarak şu anekdot verilebilir.

“Ebû Nüvâs'ın, Kutrubbul denilen mevkide bir elinde şarap, sağ yanında yeşil üzüm salkımı, sol tarafında ise kuru üzüm olduğu halde görenler “Bu ne hal?” diye sormuşlar. Ebû Nüvâs da: “*Bunlar kutsal teslis unsurları: Baba (kuru üzüm), oğul (yeşil üzüm) ve kutsal rûh (şarap)!*” diye cevap vermiş.”<sup>63</sup>

Hazırcevap kabiliyetini her ortamda izhar eden şair buna bir de nüktedanlığını katınca ortaya tadına doyumaz mizahi anekdotlar çıkartmıştır. Bir keresinde üzüm bağından koruk çaldığını görenler “Anladık çalyorsun da, bari olgunlaşmadan çalma” diyen bağın sahiplerine:

“Ne diye dua ettiğimi bir bilseniz böyle söylemezsiniz. Bu mendebur için hep şöyle dua ediyorum:

اللَّهُمَّ سَوِّدْ وَجْهَهُ، وَأَقْطَعْ خَلْقَهُ، وَاسْقِي دَمَهُ!

*Allah'ım! Onun yüzünü karart, boynunu kopart ve bana kanını içir!*<sup>64</sup>

Ebû Nüvâs işlemiş olduğu günahlara kefarete kabilinden Kur'ân kültürünü de sağlam tutmaya gayret etmiştir. Çünkü kutsal metin söz konusu dönemde kişilerden sadır olan hata ve kusurların mazur görülmesini sağlamak üzere “mazeret beyanına” güç kazandıran retorik bir enstrüman olarak da sıkça kullanılmıştır.<sup>65</sup> Bu manada, kendini affettirmek için bir “ümit kapısı” olarak görülen ayetlerin, ayrıca gündelik yaşamda basit hata ve kusurların göz ardı edilmesinde mühim bir fonksiyon icra ettiği de ifade

<sup>62</sup> İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, VIII/400.

<sup>63</sup> et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, IV/141.

<sup>64</sup> Ebû'l-Feth Osman el-Mevsilî el-Cinnî, *el-Hasâis* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 60; Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *el-Muhtâr min kitâbi letâifi's-sahâbe*, ts., 10.

<sup>65</sup> Ayetlerin mizah unsuru olarak kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed Efil, *Klasik Arap Edebiyatında Bir Mizah Tekniği Olarak Kutsal Metnin Gücünden Yararlanma* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018).

edilebilir. Aşağıda sunulacak olan anekdotta ayetlerin Ebû Nüvâs tarafından adeta bir “özürname” niteliğinde anlatıma organik biçimde nasıl montajlandığı açıkça görülebilir:

“Hüseyn b. Dahhâk anlatıyor: Bir keresinde Ebû Nüvâs ile birlikte hac mevsiminde Mekke’de bulunuyordum. Ebû Nüvâs orada, bir medrese talebesinin

﴿يَكَادُ الْبَرِيُّ يَخْطِفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾

*Şimşek gözlerini kör edercesine çakar, onların çevresini aydınlatınca orada yürürler, karartınca da kalakalırlar.* (Bakara: 20) ayetini tilavet ettiğini duyar duymaz espriyi patlattı: İçkiden mütevellit sarhoşluk ancak bu kadar belîğ anlatılabilir!”<sup>66</sup>

Siyasi ve sosyal konularda da beyit dizmek ve nükte yapmaktan geri durmayan Ebû Nüvâs, bu özelliği ile de makama değer vermediğini ve kalıba sığmadığını defalarca göstermiştir. Örneğin:

“Adamın biri Ebû Nüvâs'a gelerek ‘Müminlerin emiri seni maymunlara ve domuzlara vali tayin etmiş’ demiş. O da ‘O halde dinle ve itaat et, çünkü sen de benim tebaamdansın.’”<sup>67</sup>

### C. Türk Edebiyatında Bulduğu Karşılık

Abbasî döneminde Ebû Nüvâs ve muasırlarının inşad etmiş oldukları geleneğe muhalif kurgulanmakta güçlük çekilen hayalleri kurgulatan mücûn şiirine zemin hazırlayan unsurlardan biri Arap olmayan milletlerin Arap kültürünün kısıtlayıcı kanunlarına başkaldırısı olarak düşünülebilir. Arap coğrafyasına komşu olan Fars ve Türk toplumları asırlarca birbirlerinden etkilenmiş ve milli folklorlerinin yanında kültürel anlamda kendilerine yakın hissettikleri Araplardan da fazlasıyla etkilenmişlerdir. Emevi ve Abbasilerin yabancı kültürlerle karşı uygulamış olduğu politikalar tebalarında tepkiye yol açmış ve başta Farsîler olmak üzere Arap olmayanlar tarafından bu sosyal tepki ‘mücûn şiiri’ ile ifade edilmiştir. Osmanlı döneminde edebî dil olarak Farsçanın kullanımı ve üçlü bir etkileşim içerisinde Arap-Fars-Türk edebiyatlarının literatür paylaşımı sadece müspet temalarda değil mücûn gibi menfi içeriklerde de kendisini göstermiştir. Farklı kültürler arası nakillerde ilk öğrenilenlerin ya çok müspet ya da çok müstehcen unsurlar olduğu gerçeğinden hareketle Osmanlı edebiyatında küfürlü üslûbun kullanıldığı şiirlerin Arap edebiyatı kaynaklı söz konusu ‘mücûn’ tarzına

<sup>66</sup> İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdüniyye*, VIII/370; Bahaiddîn el-Amilî, *el-Keşkül* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1998), II/10.

<sup>67</sup> Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Rebiu'l-ibrâr ve füsûsu'l-ahbâr* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/82.

dayandığı söylenebilir.

Yaşadıkları dönem itibariyle Zâtî'nin (ö.1546) öncülüğünü yaptığı ve "Marjinaler" olarak adlandırılan Kandî (1475), Ferîdî (ö.1512), Keşfî (ö.1538), Enverî (ö.1547) gibi Osmanlı şairlerinin oluşturdukları ortam mücûn için oldukça idealdir. Yine Sürûrî'nin (ö.1814) başını çektiği "Kadılar Ekolü" temsilcileri Sünbülzâde Vehbî (ö.1809), Ref'î-i Âmidî (ö.1816), Ref'î-i Kâlâyî (ö.1822), Ayntablî Aynî (ö.1837) gibi şairlerin şiirleri de Arap müstehcen içerikli şiirlerle örtüşmektedir. Bütün bu paralellik mücûn şiirinin Fars yoluyla Anadolu'ya gelerek Türk müstehcenlik ve sövgü edebiyatını ortaya çıkardığını göstermektedir. Mesela Deli Birâder Gazâlî'nin (öl. 942/1535) eseri *Dâfiu'l-gumûm ve râfiu'l-hümûm*'un<sup>68</sup> İsmâil el-Ezrakî'nin *Elfiyye ve selfiyye* adlı eserin bir tercümesi mahiyetinde olması yukarıdaki tezi desteklemektedir.<sup>69</sup>

Bununla birlikte mücûn içerikli şiirler kaleme alan Türk edebiyatı şairlerini Arap mücûn şairlerinin devamı olarak göstermek de doğru değildir. Çünkü kültürlerarası etkileşim, kaynağın asıl, muhatabın furû' olduğunu göstermez. Evrensel kültür unsurlarının benzerlik arz etmesi ve birbirinden etkilenmesi tabiidir. Nitekim tarihî süreç içerisinde Türk edebiyatında da Arap ve Fars edebiyatındaki edebî ürünlere benzer oluşumlar mevcuttur. Örneğin *Latîfehâ-yı Mevlânâ Zâtî* isimli eser Zâtî ile Keşfî, Çakırcı Şeyhî, Ferîdî, Visâlî, Mihrî, Ferrûhî, Ahî gibi edebî ve Ali Paşa (Hadım), İsa Paşa, Mehmed Şâh Çelebi gibi siyasi şahsiyetler arasında geçen nükteleri içine almaktadır.<sup>70</sup> Zâtî'nin eserinde geçen lâtifelerin bazıları mensûr şekildedir. Bazı lâtifelerde ise şair, nüktedânlığını ve hazırcevaplığını şiir formatında göstermiştir. Bu ve benzeri eserlerdeki kaba ifadeler genellikle şairlerin atışmaları şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Mesela Zâtî'nin küfürlerine maruz kalanlardan biri kendisi gibi hazırcevap ve nüktedân bir şahsiyet olan Mürekkepçi Enverî'dir. Zâtî, Enverî'nin kimseye hayrının olmadığını şu şekilde dile getirir:

*Seni ey Enverî şâ'irler içre kimse billâhi*

*Eger hayr u eger şerden 'aceb añar mı añlarsın*

*Sen anlaruñ arasında ya b.ksın ya ho bir itsin*

<sup>68</sup> Deli Birader Gazâlî, *Kitab-ı dâfiu'l-gumûm* (Ankara: Altüst Yayınevi, 2007).

<sup>69</sup> Avfî, Ezrakî'nin Doğan Şah'ın iktidarsızlığını gidermek üzere o dönemin müstehcen sayılan eserlerinden *Elfiyye ve Şelfiyye*'yi nazmettiğini söyler. (Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ b. Tâhir b. Osman Avfî, *Lübâbü'l-elbâb* (Tahran: Kitab furûş-i İbn Sina, 1914), II/86-100.

<sup>70</sup> Mehmet Çavuşoğlu, *Zâtî'nin Letâyifnâmesi* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1970), 9.

*Seni kim basdı kokarsın seni kim üzdi çıñlarsın*<sup>71</sup>

Hammaloğlu isminde bir Bursalı tüccar “Topuklu” lakabıyla meşhur bir dilbere âşık olur. Hammaloğlu’nu sevmeyen Şeyhî ise Arapça kabiliyetini de kullanarak onu şu dizeleriyle yermiştir:

*Topuklunuñ gümüşden kubbesini*

*‘Aceb urdı götürdi İbn-i Hammâl*<sup>72</sup>

Şiirin yanı sıra müstehcenliğin ve kaba ifadelerin de kullanıldığı *masal* türünde; nüktedân bir kişiliğe sahip olan Nasreddin Hoca fıkralarında; Tasavvufî edebiyatında, özellikle de Alevî-Bektaşî metinlerinde yaygın olarak kullanılan *şathiye* türlerinde Ebû Nüvâs ve muasırlarından esinlenen birçok örneğe rastlamak mümkündür. Yine Türk mizahının önemli temsilcilerinden Karagöz ve Hacivat tarafından sergilenen ince ironiler ve alaylarla yoğrulmuş diyaloglarda genelde mucûn özeld e Ebû Nüvâs kokusu(!) almak mümkündür.

Klasik Türk edebiyatı şairleri sövgü ifadelerine şiirlerinde yer vermekle birlikte mucûn usulüne şâz olarak birkaçı hariç şiirlerinde kadın ve şarap konularını işlemekten imtina etmişlerdir. Bu da iki toplum arasındaki kültür farklılığının bir sonucu olarak görülebilir.

#### **D. Zındıklık İthamı**

Ebû Nüvâs’ın itikâdî konularda rahatlıkla nükte ortaya koyuyor olması mücrim, gayrimüslim, zındık gibi sıfatlarla yaftalanmasında etkili olduğu görülmektedir. Kaldı ki kendisi bir şaka yaparken, bu durumun itikâdî bir problem ortaya çıkarabileceğine yönelik hassasiyet göstermemiştir. Mesela cariyelerle olan bir diyalogunda cariyelerin “Ey Ebû Nüvâs! Keşke bizler senin kızların olsaydık” şeklindeki latifelerine, Mecusilerin öz kızlarıyla nikâh yapabilme ruhsatına telmihen “Tabi dinimizin de Mecusilik olması şartıyla değil mi!” cevabını vermektedir.<sup>73</sup> Çeşitli ahbâr kaynaklarında Ebû Nüvâs’ın sadece itikâdî müeyyideleri değil dini ritüelleri de hafife alma tutumunu ele veren bazı ipuçlarına rastlanmaktadır. İkinci namazını ifa ettikten sonra iki rekât da nafil kılması üzerine kendisinin nafil ibadatlara düşkün biri olduğunu zanneden Ebû Nasr’a durumun görüldüğü gibi olmadığını izah eder: “Sakın kimseye söyleme! Varsın melekler bugün (Ebû

<sup>71</sup> Çavuşoğlu, *Zâtî’nin Letâyifnâmesi*, 21.

<sup>72</sup> Haluk İpekten vd. (ed.), *Heşt Bihişt Sehî Beg* (İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 158.

<sup>73</sup> Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn ‘Abdi Rabbih, *el-‘İkdü’l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kumeiha (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1983), VII/70; İbn ‘Âsım, *Hadâiku’l-Ezâhir*, 22.

Nüvâs'ın nafilâ namaz kıldığına dair) göğse muştulu bir haber iletsin.”<sup>74</sup> Bunun da ötesinde şeytanı anmaya çok düşkün olduğu, sapkınlıklarında ve maceralarında ona fazlaca güvendiği şeklindeki ithamlar da az değildir.<sup>75</sup>

Diğer taraftan kendisi için sıkça dillendirilen “zındık” ifadesi onun yaşadığı dönemde “nükteli ve esprili olma” anlamına denk düşecek bir manada da kullanılıyor; özellikle halk dilinde zındıklık, esprililikle tanımlanıyordu. Esasen Farsçada da zen (kadın) kelimesiyle aynı köke sahip olan kelime hem kadına hem de oyun ve eğlenceye düşkün olma durumunu ifade etmekte; sadece tevhidi düşüncede değil bütün sistemlerde kural tanımazlık olarak tanımlanmaktadır.<sup>76</sup> Bu cenahtan değerlendirildiğinde Ebû Nüvâs için kullanılan bu ifadeler “nüktedanlıkta sınır tanımaz” mahiyetindeki vasıflandırmalar olarak yorumlanabilir. Akkâd'a göre Ebû Nüvâs, itikâdî konulara yönelik nüktelerinde doğrudan din kurumunu tahkir etmeyi ya da ona ilan-ı harp etmeyi amaçlamamaktadır. Onun tutumu daha ziyade kendini gösterme, lakaytlık, boşboğazlık ve nefsine hâkim olamama gibi duygularla izah edilebilir. Bu nedenle hem itikâdî hem de felsefi anlamda kendisini zındıklıkla itham etmek güç görünmektedir.<sup>77</sup>

Ebû Nüvâs'ın inanç dünyası ile ilgili özetle şunlar söylenebilir: Onun işlediği haramları ve açıktan ettiği isyanları, edepsiz içerikli şiirlerini ve bazen dinin kutsallığına yönelik saldırılarının çirkinliğini okuyan ve nasıl kendi kendini ölümlerle burun buruna getirdiğini; kınama, darp ve hapis cezalarına maruz kaldığı halde nasıl sapkınlığından vazgeçmediğini ve cehaleti bırakmadığını gören bir kişi Ebû Nüvâs'ı aklını kaybetmiş, zındıklığından dolayı inkâra düşmüş birisi olarak görebilir. Fakat Ebû Nüvâs'ın şiirlerini ve ondan gelen haberleri detaylı araştıran bir kişi hakikatin bu olmadığını anlar. Sonuç itibarıyla Ebû Nüvâs mümin birisidir. İslâm'a olan bağlılığını defaatle vurgulamış, kendisini sözlerinde aşırı gittiği için eleştirenlere “Hayır vallahi İslâm'dan başka dinim yok; ancak bazen edepsizlik beni buluyor, ben de dayanamayıp sonunda kemikleri yiyorum. Yaptıklarından sorumlu tutulup azap göreceğim miyim bilmiyorum”<sup>78</sup> itirafı halet-i ruhiyesini anlatan samimi ifadeleridir. Bu noktadaki samimiyeti ortaya koyduğu çirkinlikleri örtme kabilinden zaman zaman yaşadığı pişmanlık olarak algılanamayacağı gibi aksine bu hayat tarzını bilinçli olarak

<sup>74</sup> İbn 'Âsım, *Hadâiku'l-Ezâhir*, 62.

<sup>75</sup> Hammûd, *Ebû Nüvâs*, 105.

<sup>76</sup> Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Birim Yayınları, 1998), “Zındık” md.

<sup>77</sup> el-Akkâd, *Ebû Nüvâs*, 129, 134.

<sup>78</sup> Hammûd, *Ebû Nüvâs*, 116.

seçtiğini gösteren net ifadeleri vardır. Bunlardan biri şöyle cereyan eder: Emir Abbâs bin Muhammed el-Hâşimî bir gün Ebû Nüvâs'a, "Ey Ali'nin babası! Sana bir şey söylemek istiyorum; ama bir taraftan senden utanıyor bir taraftan da sana nasihat etmediğim için kendimden utanıyorum. Duydum ki günahlara batmış, çirkinliklerle ve edepsizlikle meşhur olmuştun..." sözleriyle onu sözüm ona kendine gelmeye davet ediyor. Ebû Nüvâs ise şu samimi ifadelerle cevap veriyor: "Bak Emir hazretleri, edepsizlik diyorsan onu herkes yapabilir. Nitekim edepsizlik dediğimiz şey nükteli olmaktır. Ben de nükte yaparken edep sınırlarını aşmıyorum ve dozu kaçırmıyorum. Günahlara gelince ise, bu noktada Allah'ın affına güveniyorum."<sup>79</sup>

Bununla birlikte Ebû Nüvâs farklı zamanlarda zındıklık suçlamasıyla siyasi otoritelerce saraya çağırılıp sorgulanmıştır. Ancak her defasında, hakkında öngörülen idam cezasından pratik zekâsı ve kurnaz yorumları sayesinde kurtulmayı da başarmıştır. Aşağıdaki hikâyede kendisini mahkûm etmeye kararlı görünen bir emirin bu yöndeki çabalarının nasıl boşa çıktığı anlatılmaktadır:

"Jurnalcinin biri halifeye Ebû Nüvâs'ın zındık olduğunu, nazmettiği şiirlerden bazı örnekler vermek suretiyle ihbar etmişti. Halife onu derhal saraya çağırıp, hakkındaki idam fermanını imzaladı. Ancak Ebû Nüvâs söz istedi ve sonrasında halife ile aralarında şu diyalog geçti:

**Ebû Nüvâs:** Tam olarak suçum nedir ey Emîrül-müminîn?

**Halife:** Senin bir zındık olduğuna hükmettim.

**Ebû Nüvâs:** Ne demişim ki ben, nasıl bir zındıklık etmişim?

**Halife:** Şu beyitler sana ait değil mi?

أَلَا فَاسْتَفِينِي حَمْرًا وَقُلْ لِي هِيَ الْحَمْرُ      وَلَا تَسْتَفِينِي سِرًّا إِذَا أَمْتَكَنَ الْجُهْرُ

*Ey sâki! Bana "Şarap işte budur!" diyerek o içkiden sun*

*Alenî ikram varken onu, gizli sunmak şöyle dursun.*

**Ebû Nüvâs:** Pekâlâ, sizce sâkî o şarabı bana sunmuş mudur?

**Halife:** Öyle olduğunu zannediyorum.

**Ebû Nüvâs:** Cenâb-ı Hak

﴿ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِتْمٌ ﴾

*Zan ile vereceğiniz hükümlerin bir bölümünde günaha girebilirsiniz!*  
(Hucurât:12) buyururken siz beni zan üzere öldürmek mi

<sup>79</sup> Hammûd, *Ebû Nüvâs*, 117.

istiyorsunuz?

**Halife:** Hadi buradan paçayı yırttın, peki şu beyit sana ait değil mi?

مَا جَاءَنَا أَحَدٌ يُخْبِرُنَا أَنَّهُ فِي جَنَّةٍ مُدْمَاتُ أَوْ فِي نَارٍ

*Ölüp de öte âleme gitmiş olan hiç kimse, cennette mi veya cehennemde mi olduğunu bize gelerek haber vermiş değil ki!*

**Ebû Nüvâs:** Peki size sorayım, gerçekten böyle birini tanıyor musunuz?

**Halife:** Hayır.

**Ebû Nüvâs:** O halde söylediğim bir doğru sebebiyle mi beni idam edeceksiniz?

**Halife:** Ya şu sözlerin ne olacak?

يَا أَحْمَدُ الْمُرْتَجَى فِي كُلِّ نَائِبَةٍ فَمُ سَيِّدِي نَعِصِ جَبَّارِ السَّمَاوَاتِ

*Her sıkıntıda yardımı umulan dostum, sâkî Ahmed!*

*Hadi kalk da Semâvâtın Rabbine birlikte isyan edelim!*

**Ebû Nüvâs:** Ben böyle demişim ama Ahmed kalkmış mı ki?

**Halife:** Bilmiyorum.

**Ebû Nüvâs:** Peki hakkında bilginiz olmayan bir konuda yine de beni cezalandırmayı düşünüyor musunuz?

Her ithamına bir karşılık alan Emir, daha fazla dayanamayarak “*Bırakın gitsin, ölümü hak ediyorsa da yol verin*” diye adamlarına talimat verdi.”<sup>80</sup>

Ebû Nüvâs’tan bahseden kaynaklar bize onun mürtet ithamına maruz kaldığını gösterdiği gibi zındık olarak yaftalanan kimselerin, diğer suçlulardan ayrı bir mekânda tutulduğu bilgisini de vermektedir. Şarap içtiği için Halife Me’mûn tarafından hapsedilen Ebû Nüvâs’la mahkûmları ziyaret eden Fazl b. er-Rebî’ arasında geçen aşağıdaki diyalog, anekdotik boyutu kadar belgesel açıdan da önemli bir zındıklık hikâyesidir:

**Fazl:** Ne suç işledin de tıkdın buraya böyle; yoksa zındık mı oldun?

**Ebû Nüvâs:** Allah korusun!

**Fazl:** Öyleyse, bir koça falan mı tapındın?

**Ebû Nüvâs:** Koçu bulsam postuyla beraber yerim.

**Fazl:** O halde güneşe taptın?

<sup>80</sup> İbn ‘Âsım, *Hadâiku’l-Ezâhir*, 16-17; el-Mihzemî, *Ahbâr*, 107; el-Vatvât - İbrahim Şemseddîn, *Gurerü’l-hasâisi’l-vâdiha ve ‘urerü’n-nekâizi’l-fâdiha*, 63.



**Ebû Nüvâs:** Güneşe bir saniye bakamazken nasıl olur da ona taparım?

**Fazl:** Horoza mı tapındın yoksa?

**Ebû Nüvâs:** Ne münâsebet! Onu bir çırpıda mideye indiririm ben!

**Fazl:** Allah aşkına, neden buraya atıldın öyleyse be adam?!

**Ebû Nüvâs:** (...)

Fazl b. er-Rebî' gerçeği öğrendikten sonra Emîn'in huzuruna girdi. Aralarında geçen konuşmayı kendisine anlattı, Emîn de derhal Ebû Nüvâs'ın tahliyesini emretti."<sup>81</sup>

### E. Ahir Ömründe Tövbe

Tasavvuf ve diğer dini hareketler Abbâsî döneminde farklı şekiller aldı ve felsefî tartışmaların da Ebû Nüvâs üzerinde büyük etkisi vardı.<sup>82</sup> Ebû Nüvâs Allah'a inanmanın Allah'ın rahmetine ulaşmak için yeterli olacağına inanıyordu. Allah'ın küfür dışındaki bütün büyük günahları da affedeceğine dair imanı tamdı. Bunun aksini iddia edenden veya kendisini inancından döndürmek isteyen keskinlikle hoşlanmazdı.<sup>83</sup> Bu noktada konuyu sağlıklı analiz etmek için doğru soruyu sorma gereği doğmaktadır. Ebû Nüvâs zühd ile ilgili şiirlerini ne zaman yazdı? Edebe mugayir hayat tarzına bir son vermek ve Allah'ın affını umarak, Allah'a yaklaşmak için hayatının son döneminde mi, yoksa günahlarla dolu günlerinde özel sebeplerden dolayı mı?

Normalde edepsizlerin çoğu yaşlandıklarında ve ölüme yaklaştıklarında tövbelerini ilan eder ve zühd hayatı yaşamaya başlarlar. Bu kaçınılmaz son, özellikle tam bir inkara ve kesin bir küfre varmayan bir şüphe içerisinde olanların veya dine yönelik sağlam imanları ve tartışmasız akideleri olduğu halde arzularının zincirlerinden kurtulamayanların kalplerine bir korku salar. Ebû Nüvâs'ın zühd ile ilgili şiirlerini ölümünden kısa bir süre önce yazdığına yönelik çok sayıda rivayet vardır. Bu rivayetlerden bazıları şu şekildedir:

"İmam Şâfi'î diyor ki: Bir gün Ebû Nüvâs'ın yanına girdik, baktık ki ölmek üzere. Ölüm için ne hazırladın diye sorduk. O da şu beyitlerle cevap verdi:

بعفوك ري كان عفوك أعظما

تعاطمني ذنبي فلما قرنته

<sup>81</sup> Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Temîm el-Husrî el-Kayrevânî, *Cem'ül-Cevâhir fi'l-Mûlah ve'n-Nevâdir*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1987), 165.

<sup>82</sup> Ma'tûk, *Ebû Nüvâs fi şîrihi'l-hamrî*, 31-32.

<sup>83</sup> İbn Manzûr, *Ebû Nüvâs*, 241.

*Cürümlerim gözüme dağlar gibi pek bir büyük göründü.*

*Affın söz konusu olunca Ya Rab, cümle günahlarım birden döküldü.”<sup>84</sup>*

Bu şiirin Ebû Nüvâs’ın yüzüğünün kaşında da yazdığı rivâyet edilmiştir ki o dönemde yüzük kaşlarına yazılan beyitler yüzük sahibinin hayat düsturunu gösteren ifadelerdi.<sup>85</sup> Hayatında sahip olduğu iki yüzükten diğeri ise sekerat halinde parmağından çıkarılıp yıkandıktan sonra ağzına konulmasını vasiyet ettiği metal bir yüzüktür. Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Nüvâs, kelime-i şahadet getirme imkânının ortadan kalktığı esnada mededi, yüzüğünün kaşına nakşettiği şu cümleden beklemekte idi:

أَلْحَسَنُ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا

*Hasan (Hasan b. Hâni: Ebû Nüvâs), Allah’tan başka ilah olmadığına ihlâs ve samimiyetle tanıklık eder.<sup>86</sup>*

*Vefeyâtü’l-a’yân* isimli eseri ile tanınan edip İbn Hallikân, “Ebû Nüvâs’ın gönlünde ne güzel bir ilah tasavvuru varmış” dedikten sonra yine Ebû Nüvâs’ın şu beyitlerini okur:

يا كبير الذنب عفو الله ... من ذنبك أكبر  
ليس للإنسان إلا ... ما قضى الله وقدر  
ليس للمخلوق تدبير ... ر بل الخالق دبر  
أكبر الأشياء في أصغ ... ر عفو الله أصغر

*Ey günahı büyük olan kimse!*

*Allah’ın affı senin günahından daha büyüktür.*

*İnsan için sadece Allah’ın takdir ettiği şey vardır.*

*Yaratılanların tedbiri yoktur.*

*İşleri evirip çeviren Allah’tır.*

*En büyük şeyler Allah’ın en küçük affı içinde küçülür.<sup>87</sup>*

İbn Hallikân, Ebû Nüvâs’ın şiirlerinden birkaç örnek verdikten sonra:

<sup>84</sup> Şehabüddin Muhammed b. Ahmed Ebi’l-Feth el-İbşîhî, *el-Müstetraf fi külli fenni’n müstadraf*, ed. Müfîd Muhammed Kumeyhâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 278.

<sup>85</sup> Bkz. Murat Ataman - Şener Şahin, “Ortaçağ Müslüman Toplumlarında Folklor ve Mizah Ögesi Olarak Yüzük Kaşlarına Yansıyan Edebiyat”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (30 Haziran 2021), 1-25.

<sup>86</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *‘Uyûnü’l-ahbâr*, thk. Yûsuf Ali Tavîl (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), I/420; el-İbşîhî, *el-Müstetraf fi külli fenni’n müstadraf*, II/62.

<sup>87</sup> Ebu’l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâü Ebnâi’z-Zemân*, thk. İhsan ‘Abbâs (Beyrut: Dârü’s-Sadr, 1994), 285.

“Bunlar ne harika beyitlerdir. Şair bu şekilde kendisine özel bir bağışlanma felsefesi oluşturmuştur” yorumunu yapmıştır. Yine rivâyet edildiğine göre Ebû Nüvâs’ın bazı arkadaşları onu defnettikten sonra evine uğruyorlar ve bakıyorlar ki arkasında bıraktığı şeyler; içinde şiirleri ve garip kelimelerin bulunduğu kâğıt parçaları olan bir kitaplık, tavla, satranç, sopa ve tambur; yastığını kaldırdıklarında ise de içinde şu şiirin yazılı olduğu bir kumaş parçası buluyorlar: <sup>88</sup>

يا ربّ إن عظمت ذنوبي كثرة	فلقد علمت بأنّ عفوك أعظم
إن كان لا يرجوك إلّا محسن	فبمن يلوذ ويستجير المجرم
أدعوك ربّ كما أمرت تضرّعا	ولئن رددت يدي فمن ذا يرحم
ما لي إليك وسيلة إلّا الرجا	وجميل ظنيّ ثمّ إني مسلم

*Eğer sadece iyi olan kimse Seni (Allah'ı) arzularsa, Günahkâr olan kişi kime sığınır?*

*Rabbim! Bana emrettiğin gibi tazarru ve niyazda bulunarak sana dua ediyorum.*

*Benim elimi geri çevirirsen bana kim merhamet eder.*

*Sana ulaşma aracım sadece ümit ve güzel bir aftır. Bir de ben Müslüman (sana teslim olan) biriyim.* <sup>89</sup>

Ebû Nüvâs, evinde neden bir Mushaf bulundurmadığı sorusuna “Çünkü ışık ve karanlık bir arada bulunmaz (الْأَنُورُ وَالظُّلَامُ لَا يَجْتَمِعَانِ)” şeklinde bir yanıt vermektedir ki, zımnen burada Kur’ân-ı Kerim’e derin bir saygı duyduğu sonucuna ulaşılabilir. <sup>90</sup> Bu çıkarımı destekleyen Ebû Mihled et-Tâ’î’nin şu ifadeleri onun itikadına dair ipucu vermektedir:

“Ebü'l-‘Atahiyye yanıma geldi ve “Ebû Nüvâs seni kırmaz ona söyle de bundan sonra zühd ile ilgili şiir söylemesin. Methiyyeyi, hicvi, içkiyi, köleyi ve şairlerin diğer konularını ona bıraktım. O da zühdü bana bıraksın.” dedi. Ebû Nüvâs’a haber gönderdim o da geldi ve sohbet etmeye başladık. Ebü'l-‘Atahiyye bizimle nebiz içmiyordu. Ebû Nüvâs’a dedim ki: “Yüceliğini ve ne kadar önde gelen bir insan olduğunu bildiğin Ebû İshâk senin zühd konusunda bir şey söylememeni istiyor.” Bunun üzerine Ebû Nüvâs sinirinden önce sustu sonra şunları söyledi: “Bak Ebû Mihled, insanlara ulaştırmak

<sup>88</sup> Hammûd, *Ebû Nüvâs*, 118.

<sup>89</sup> Hammûd, *Ebû Nüvâs*, 118-119.

<sup>90</sup> İbn ‘Âsım, *Hadâiku'l-Ezâhir*, 18.

istediğim şeyler konusunda önümü kesiyorsun. Ben bütün edepsizlerin onları kullanarak tövbe edecekleri şeyler söyleme gayreti içerisindeydim. Bunu da yaptım. Ebû İshâk'ın isteğini yerine getireceğim.”<sup>91</sup>

Edebiyat uğraşı içerisinde olanların söylemlerinin itikadlarını yansıtmadığı bir gerçektir. Çünkü edîbin iç dünyası yaşantısından ve dizelerinden çok farklı bir boyutta olabilir. Bunun adı tahayyüldür. Nitekim serkeş bir yaşam sürdüğü rivâyet edilen Ebû Nüvâs'ın aşağıdaki beyitleri başka nasıl izah edilebilir ki?!

إلهنا ما أعدلك	ملك كل من ملك
لبيك قد لبيت لك	لبيك إن الحمد لك
والملك لا شريك لك	ما خاب عبد سألك
أنت له حيث سلك	لولاك يا رب هلك
لبيك إن الحمد لك	والملك لا شريك لك
والليل لما أن حلك	والساجحات في الفلك
على مجاري المنسلك	لبيك إن الحمد لك
والملك لا شريك لك	كل نبي وملك
وكل من أهل لك	سبح أوصلى فلك
لبيك إن الحمد لك	والملك لا شريك لك
يا مخطئاً ما أغفلك	عجل وبادر أجلك
وأختم بخير عملك	لبيك إن الحمد لك
والملك لا شريك لك	

*İlahımız! Sen ne adilsin. Malik olan herkesin melikisin.*

*Lebbeyke (emrindeyim/senin itaatindeyim), sana itaat ettim. Emrindeyim. Hamd sanadır.*

*Mülk senindir. Senin hiçbir ortağın yoktur. Senden isteyen hiçbir kul mahrum kalmamıştır.*

*Kul nereye giderse sen onunlasın. Sen olmazsan ya Rab! Kul helak olur.*

<sup>91</sup> İbn Manzûr, *Ebû Nüvâs*, 64.

*Senin emrindeyim. Hamd sana mahsustur. Mülk senindir. Senin hiçbir ortağın yoktur.*

*Gece karardığında, uzaydaki gezegenler*

*Kendileri için belirlenen yörüngelerinde dolaştığında lebbeyke (senin emrindeyim). Hamd sana mahsustur.*

*Mülk senindir. Senin hiçbir ortağın yoktur. Her peygamber ve melik ve seni zikreden (telbiye getiren/lebbeyke diyen), seni tesbih eden ya da namaz kılan herkes senindir.*

*Lebbeyke (emrindeyim) hamd sana mahsustur. Mülk senindir. Senin hiçbir ortağın yoktur.*

*Ey hata yapan kimse! Sen ne gafil birisin. Ecelinde (senin için biçilen ömürde) acele et, hızlı davran.*

*Amelini hayır ile sonlandır. Lebbeyke (emrindeyim). Hamd sana mahsustur.*

*Mülk senindir. Senin hiçbir ortağın yoktur.<sup>92</sup>*

Bu rivayetlerin yanında Ebû Nüvâs öldükten sonra bazılarının rüyalarına girerek kendisinin affedildiğini söylediğini ve nimetler içerisinde görüldüğünü bildiren rivayetler de vardır. Bu rüyalar gerçek hayat için herhangi bir doğru bilgi değeri taşımasa da Ebû Nüvâs'ın tövbe rivayetlerine bakarak onu öbür dünyada kurtarmak isteyen kimselerin çabalarını göstermesi açısından önemlidir. Bu durum Ebû Nüvâs araştırmacılarını onun zühd ile ilgili şiirlerinin ölümünden hemen önceki döneme tarihlenmesi gerektiği inancına itmiştir. Bu görüşü güçlendiren en önemli argüman, edepsizlik ve serserilik yaptığı dönemde aynı zamanda zühd içerikli şiirler yazması oldukça zor bir durumdur. Edepsiz ve hafif meşrep birinin kalbinin, iman, tövbe ve pişmanlık gibi kavramlarla dolup taşması makul gelmemektedir. Bu durumda kesin bir bilgiye sahip olabilmek için Ebû Nüvâs'ın zühd ile ilgili şiirlerinin sırasını ve tarihini bilme zorunluluğu doğmaktadır. Ancak bu neredeyse imkansızdır. Nitekim ne Arap şairler ne de onların râvîleri her kasidenin söylendiği zaman ve mekanla ilgili bilgi vermeye dikkat etmemişlerdir. Bütün bunlar Ebû Nüvâs'ın zühd ile ilgili şiirleri için kesin bir zaman çizelgesi ortaya koyulamayacağı anlamına gelir. Çünkü bu çizelge, herhangi bir tarihi veriye dayanmadan yapılmış bir sıralamadan öteye geçemez.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> Muâfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ Muâfâ Nehrevânî Ebu'l Ferec, *el-Celîsü's-sâlihu'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâsîhü's-Şâfi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1413), 589-590.

<sup>93</sup> Zübeydî, *Zühdiyyât*, 6, 32, 33, 34.

## Sonuç

İlim ehli bir ailenin mensubu olan, Ahvaz doğumlu Arap şair Ebû Nüvâs, gençlik çağının en verimli yıllarını Basra kentinin kozmopolit ortamında geçirmesi ve farklı kültür atmosferlerinde bulunması sebebiyle hicri II. yüzyıl Müslüman dünyasının en dikkat çeken şairlerinden biri olmuştur. Araştırmamıza konu olan Ebû Nüvâs, oldukça marjinal bir Abbâsî şairidir. Çok yönlü, sivri dilli ve kalıplara sığmayan muhdes şair ve ele aldığı konularla ilgili tespit ettiğimiz hususlar maddeler halinde şöylece sıralanabilir:

- Ebû Nüvâs hakkında, terâcim kitaplarında yer alan bilgiler birçok ilim adamını kışkıracak hacme sahiptir. Zira o, muasırları tarafından fıkhıtan anlayan, fetva verecek düzeyde hükümlere muttali, ihtilafü'l-hadîs konusunu bilen, Kur'ân'ın nâsîh ve mensûhüne vâkıf, muhkemi müteşâbihten ayırt edebilen... seçkin bir şair olarak nitelendirilmiştir.
- Dilciler onu “yabancı kelimeleri en iyi bilen”; edebiyatçılar “edebiyatı zarif ve şiirleri nahif”; vezirler ve emirler “muktazay-ı hâle uygun konuşan bir hatip”; şairler ise “sultânü's-şuarâ” olarak tanımlamaktadır.
- Sivri dilli ve kalıba sığmaz kişiliği hem itikâden hem de siyaseten bir takım ithamlara maruz kalmasına sebep olmuştur. Bağdat'ın varoş bölgelerinde serkeş bir hayat tarzına meyletmesi sebebiyle Halife Hârûnürreşîd tarafından zindana atılmış, itikâdî konularda rahatlıkla nükte ortaya koyuyor olması mücrim, gayrimüslim, zındık gibi sıfatlarla yaftalanmasını beraberinde getirmiştir.
- Klasik Arap edebiyatının hemen her alanında yetkinlik kazanmış edip Ebû Nüvâs, edebiyatta yenilikçi hareketin önemli temsilcilerindendir. Özellikle mücûn (müstehcen), hamriyyât (şarap) ve mizaha yönelik kitâbî ve şifâhî ürünler ortaya koymuştur.
- Yaşadığı döneme kadarki şiir geleneğine eleştirilerde bulunan şair, bu üslubun değişmesi gerektiği noktasında ısrarcı tavrını hayatı boyunca sürdürmüştür. Ona en ağır gelen şey; ister dinî, ister ahlakî, ister de hukukî olsun başkalarının dayattığı düzendir. Ebû Nüvâs'ın sadece üslup değil lafız ve manalarda da değişikliklere gidilmesi konusunda şiir eleştirileri kaynaklarda sıkça yer almaktadır. Kuştan, böcekten, gübreden bahsetme yerine daha reel ve eğlenceli konulara yönelmelerini telkin etmiştir.
- İçki meclislerinin tavizsiz müdavimi Ebû Nüvâs, aynı zamanda

hayatında hiç sarhoş görmediğini iddia edecek ölçüde espri yeteneği gelişmiş bir nüktedandır. Hazırcevap kabiliyetini her ortamda izhar eden şair buna bir de nüktedanlığını katınca ortaya tadına doyumaz mizahi anekdotlar çıkartmıştır.

- Osmanlı döneminde edebî dil olarak Farsçanın kullanımı ve üçlü bir etkileşim içerisinde Arap-Fars-Türk edebiyatlarının literatür paylaşımı sadece müspet temalarda değil mücün gibi menfi içeriklerde de kendisini göstermiştir. Bu ekol temsilcisinin Ebû Nüvâs olduğu dikkate alındığında ise Türk edebiyatının söz konusu şairden etkilenmemiş olması düşünülemez. Zira Zâtî ve Sürûfî gibi dönemin marjinaleri Ebû Nüvâs'ın üslubunu kullandıkları gibi kendisinden iktibaslarda da bulunmuşlardır. Yine Nasreddin Hoca fıkralarında, Alevî-Bektaşî edebiyatında ve Türk mizahının önemli temsilcilerinden Karagöz ve Hacivat tarafından sergilenen ince ironilerde genelde mücün özelde Ebû Nüvâs kokusu(!) almak mümkündür.
- Ebû Nüvâs'ın itikâdî konularda rahatlıkla nükte ortaya koyuyor olması mücrim, gayr-i müslim, zındık gibi sıfatlarla yaftalanmasında etkili olmuş görünmektedir. Onun işlediği haramları ve açıktan ettiği isyanları gören bir kişi Ebû Nüvâs'ı inkâra düşmüş birisi olarak görebilir. Fakat Ebû Nüvâs'ın şiirlerini ve ondan gelen haberleri detaylı araştıran bir kişi hakikatin bu olmadığını anlar.
- Ebû Nüvâs bütün eksiklikleri ve özellikleriyle yaşadığı dönemin ruhunu temsil etmektedir. Söz konusu dönem çok yönlü olmayı ve haykırmayı gerektiren bir dönemdir. Bu nedenle nevadir kaynaklarında Ebû Nüvâs'ın çok farklı konu ve temalara ilişkin anekdotlarına rastlanmaktadır.

Son söz olarak denilebilir ki “Ebû Nüvâs şiirinde ne diyorsa hayatında da onu yaşamıştır”.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

## 2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## 3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

## 4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

## 5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



## KAYNAKÇA

- ABDÜLHALÎM ABBAS. *Ebû Nuvâs*. Kahire: y.y., 1944.
- ÂBÎ, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn. *Nesrû'd-dürr fi'l-muhâdarât*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2014.
- AKKÂD, Abbas Mahmûd. *Ebû Nuvâs el-Hasan b. Hânî' hayâtüh ve şî'ruhû*. Kahire: y.y., 1954.
- AMÎLÎ, Bahaidîn. *el-Keşkûl*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998.
- ATAMAN, Murat - ŞAHİN, Şener. "Ortaçağ Müslüman Toplumlarında Folklor ve Mizah Ögesi Olarak Yüzük Kaşlarına Yansıyan Edebiyat". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (30 Haziran 2021), 1-25.
- AVFÎ, Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ b. Tâhir b. Osman. *Lübâbü'l-elbâb*. Tahran: Kitâb furûş-i İbn Sina, 1914.
- AYYILDIZ, Esat. "Ebû Nuvâs'ın Şarap (Hamriyyât) Şiirleri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (31 Aralık 2020), 147-173.
- BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen litterature: Supplementband*. Leiden: E.J. Brill, 1938.
- CİNNÎ, Ebü'l-Feth Osman el-Mevsilî. *el-Hasâis*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmet. *Zâtî'nin Letâyifnâmesi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1970.
- DAŞKIRAN, Yaşar. *Ebu Nuvâs'ın Şiirlerinde Hiciv*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Üniversitesi, 2004.




- DAYF, Şevki. *el-Fenn ve mezâhibuhû fi's-şî'ri'l-'Arabî*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1976.
- Ebû NÜVÂS, Ebû Ali Hasan b. Hanî b. Abdülevvel. *Dîvânu Ebî Nüvâs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Ebu'l FEREC, Muâfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ Muâfâ Nehrevânî. *el-Celîsü's-sâlihu'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâsihü's-Şâfî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1413.
- EFİL, Muhammed. *Klasik Arap Edebiyatında Bir Mizah Tekniği Olarak Kutsal Metnin Gücünden Yararlanma*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018.
- ER, Rahmi. "Müvelledûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/227. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- FERÎD, Mahmûd Kâmil. *Dîvânü Ebî Nüvâs*. Kahire: y.y., 1932.
- GAZÂLÎ, Deli Birader. *Kitab-ı dafiü'l-gumûm*. Ankara: Altüst Yayınevi, 2007.
- GÜNDAY, Hüseyin. "Abbasi Sarayının Sivri Dilli Nedîmi: el-Cemmâz". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/2 (2010), 23-54.
- HÂKİMÎ, Muhammed Rıza. *Târîhu'l-ulemâ 'abre'l-usûri'l-muhtelif*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbûât, 1983.
- HAMMÛD, İ'dâd Muhammed. *Ebû Nüvâs: Şâ'irü'l-hâtie ve'l-ğufrân*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994.
- HUREYBÂNÎ, Cafer. *Ebû Nuvâs: el-Hasen b. Hâni'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn 'ABDÎ RABBÎH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfid Muhammed Kumeyha. IX Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn 'ÂSİM, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed. *Hadâiku'l-Ezâhir*. thk. Abdüllât Abdülhalîm Ebû Hemmâm. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- İbn HACER el-ASKALÂNÎ, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn HALLİKÂN, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*. thk. İhsan 'Abbâs. VII Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1994.
- İbn HAMDÛN, Ebü'l-Meâlî Bahaeddîn Muhammed b. Hasan. *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*. ed. İhsân Abbâs. X Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1996.
- İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî.

- ‘Uyûnû’l-ahbâr*. thk. Yûsuf Ali Tavîl. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.
- İbn MANZÛR, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Ebû Nüvâs: fî târîhihî ve şî’rihî ve mebâzilihî ve abeşihî ve mücûnihî*. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1987.
- İbnü’l-CEVZÎ, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Ezkiyâ*. Mektebetü’l-Gazzâlî, ts.
- İbnü’l-MU’TEZ, Ebü’l-Abbas Abdullah b. Muhammed b. Cafer. *Tabakâtu’s-şu’arâ*. Kahire: Dârü’l-Maârif, 1981.
- İBŞÎHÎ, Şehabüddin Muhammed b. Ahmed Ebi’l-Feth. *el-Müstetraf fî külli fenni’n müstadraf*. ed. Müfid Muhammed Kumeyhâ. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986.
- İPEKTEN, Haluk vd. (ed.). *Heşt Bihişt Sehî Beg*. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- KANAR, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Birim Yayınları, 1998.
- KARAARSLAN, Nasuhi. “Ebû Nüvâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/205-207. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- KAYREVÂNÎ, Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Temîm el-Husrî. *Cem’ül-Cevâhir fi’l-Mûlah ve’n-Nevâdir*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1987.
- MA’TÛK, Corc Abdû. *Ebû Nüvâs fî şî’rihi’l-hamrî*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Lübnânî, 1981.
- MEİSAMÎ, Julie Scott - STARKEY, Paul. “Abû Nuwâs”. *Encyclopedia of Arabic Literature*. Londra-New York: Routledge, 1998.
- MİHZEMÎ, Ebû Hiffân b. Harb. *Ahbâru Ebî Nüvâs*. Beyrut: Menşurâtü’l-Cemel, 2011.
- ÖZALP, N. Ahmet. *Mizahımızın Uç Beyleri: Ebu Nüvas - İncili Çavuş - Bekri Mustafa ve Bektâşi*. İstanbul: Büyüyenay, 2020.
- SE’ÂLİBÎ, Ebû Mansûr. *el-Muhtâr min kitâbi letâifi’s-sahâbe*, ts.
- SEZGİN, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: Brill, 1967-2015.
- ŞELAK, Ali. *Ebû Nüvâs beyne’t-tahattî ve’l-iltizâm*. Beyrut: Müessesetü’l-Câmiyye, 1982.
- TANRIBUYURDU, Mücahit. *Ebû Nüvâs ve Av Şiirleri*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Erciyes Üniversitesi, 2020.

- TEVHÎDÎ, Ali b. Muhammed b. Abbâs Ebû Hayyân el-Endelusî. *el-Besâir ve'z-zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdî. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1988.
- VATVÂT, Ebû İshak Burhâneddîn el-Kütübî İbrahim Şemseddîn. *Gurerü'l-hasâisi'l-vâdiha ve 'urerü'n-nekâizi'l-fâdiha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- WAGNER, Ewald. "Abû Nuwâs". *The Encyclopaedia of Islam*. I/143-144. Leiden: E.J. Brill, 1986.
- ZEMAŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Rebû'l-ebâr ve füsûsu'l-ahbâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- ZİRİKLÎ, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.
- ZÜBEYDÎ, Ali Ahmed. *Zühdiyyâtu Ebî Nuvâs*. Kahire: Costa Tsoumas And Co., 1959.



## A MARGINAL LITERARY MAN TRACES OF IN CLASSICAL TURKISH LITERATURE: ABŪ NUWĀS

 Emin UZ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Having gained competence in almost every field of classical Arabic literature, Abū Nuwās al-Hasan Ibn Hānī al-Hakamī is one of the important representatives of the innovative movement in literature. In particular, he produced literary and verbal products for mujūn (obscene), khamriyyat (wine) and humor. The information about Ebū Nuwās in the translation books is in a quality that will make the scholar jealous. He has been described as an outstanding poet who understands fiqh, knows the rules at a level to give fatwa, knows the issue of the conflict of hadiths, is knowledgeable about the Qur'an, and can distinguish the concepts of "muhkem" from the "mutashabih". He is described by linguists as "knows the foreign words best", by litterateurs as "exquisite literature and naive poetry", by viziers and emirs as "an orator who speaks in accordance with the suitability", by poets as "Sultan of Poets". His pointy and out-of-the-box personality caused him to be accused of both religious and political accusations. He was imprisoned by the caliph Hārūn al-Rashīd due to his tendency to a rebellious lifestyle in the suburbs of Baghdad, and the fact that he could easily come up with wit on theological issues brought him to be stigmatized with adjectives such as criminal, non-Muslim, and atheist.

The poet, who criticizes the poetry tradition up to the time he lived, maintained his insistence on the point that this style should be changed throughout his life. The hardest thing for him was the order imposed by others, whether religious, moral or legal. Abū Nuwās, who was fond of beauty and entertainment and tended to get rid of the yoke of all traditions, was openly expressing his fierce defense of the new poetry movement on every

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Afyon Kocatepe University, eminux@hotmail.com

platform as he shouts out his promiscuity. Poetry criticisms of Abū Nuwās about making changes not only in style but also in words and meanings are frequently included in the sources. His warnings against innovative poets that they should not behave hypocritically towards themselves and their environment are proof of this thesis. The poet who said that instead of talking about birds, insects and manure, poets should turn to more real and entertaining subjects, did not take pleasure in describing camels, sheep, and pure bread. What he liked was to talk about entertainment venues, revels in Baghdad and its suburbs away from the sight of the police. Abū Nuwās, who is an uncompromising regular of liquor assemblies, is also a wit who claims he has never seen a drunk in his entire life. The poet, who manifests his quick-witted ability in every environment, has added humorous anecdotes to this.

One of the factors that laid the groundwork for the poem of mujūn, which fictionalizes the dreams that are difficult to construct against the tradition built by Abū Nuwās and his contemporaries during the Abbasid period, can be considered as the rebellion of non-Arab nations against the restrictive laws of Arab culture. In the Ottoman period, the use of Persian as a literary language and the literature sharing of Arab-Persian-Turkish literatures in a triple interaction showed itself not only in positive themes but also in negative contents such as mujūn. Considering that the representative of this school is Abū Nuwās, it seems likely that Turkish literature was influenced by the poet of the topic. From this point of view, it can be said that the poems in which abusive style is used in Ottoman literature are based on the aforementioned mujūn style originating from Arabic literature. The poems of the "Echo of Kadılar" and "Marjinaller", led by Sūrûrî (d.1814), gathered around Zâtî (d.1546) due to the period they lived in, also overlap with the Arabic obscene poems. All this parallelism shows that the poetry of Mujūn came to Anatolia through Iranian poets and revealed the Turkish literature of obscenity and cursing. It is possible to come across many examples inspired by Abū Nuwās and his contemporaries in the jokes of Nasreddin Hodja, who has a witty personality in the type of "tale" in which obscene and vulgar expressions are used in addition to poetry, in the "shathiye" genres, which is a type of Sufi literature and especially in Alewi-Bektashi literature. Again, it is possible to encounter the shades of mujūn in general and Abū Nuwās in particular in the dialogues mingled with subtle ironies and sarcasm exhibitet by Karagöz and Hacivat, who are important representatives of Turkish humor. Because this poet skillfully concealed sermons and exemplary stories in the shadow of nasty stories and inappropriate anecdotes.

---

The fact that Abū Nuwās can easily come up with wit on theological issues seems to have been influential in his stigmatization with adjectives such as criminal, non-Muslim, and heretic. Moreover, while he was making a joke, he did not show sensitivity to the fact that this situation could cause a religious problem. On the other hand, the expression "heretic", which is frequently used for him, is also used in a sense that corresponds to the meaning of "being witty" in his lifetime; especially in the colloquial language, heresy was defined with humor. When evaluated from this perspective, these expressions used for Abū Nuwās can be interpreted as "wit knows no limits". In summary, the following can be said about the world of belief of Abū Nuwās: a person who sees the harams he committed and the open rebellions may see Abū Nuwās as someone who has fallen into denial. However, a person who studies the poems of Abū Nuwās and the news from him in detail realizes that this is not the truth.

Abū Nuwās represents the spirit of the period in which he lived with all his deficiencies and features. The mentioned period requires being versatile and shouting. For this reason, in narrative sources about him, there are anecdotes of Abū Nuwās on very different subjects and themes. This is because he has not only provided the production of anecdotes with mujūn content but is also the protagonist of a series of jokes about different themes and typologies, in which he is the primary or secondary character of the story. We hope that this study will try to draw a profile of Abū Nuwās based on the narrations about him rather than his poems, and we hope that it will contribute to subsequent field studies.

**Keywords:** Turkish Literature, Arabic Literature, Abū Nuwās, Mujun, Khamriyyāt.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**


The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.



## MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN BAĞLAMINDA KUR'ÂN'DA İNSAN İÇİN KULLANILAN OLUMSUZ İFADELER

 Hasan İslam SAK<sup>a</sup>

### Öz

Kur'ân'da insanla ilgili olumlu ifadelerin yanında olumsuz nitelendirmelerin de bulunduğu görülmektedir. İnsanın en güzel kıvamda yaratılması, şerefli ve yaratılmışların birçoğundan üstün kılınması gibi müspet yönleri söz konusu edilirken diğer taraftan onun zayıflığı, aceleciliği ve nankörlüğü gibi menfi özelliklerinden bahsedilmektedir. Ayetler arasında herhangi bir çelişkinin olmadığı göz önünde tutulduğunda aynı varlık hakkında hem olumlu hem de olumsuz birtakım anlatımların bulunması nasıl anlaşılmalıdır? Araştırmanın temel problemi budur. Kur'ân'da kullanılan olumsuz ifadelerin ne manaya geldiği müşkilü'l-Kur'ân bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Bu meyanda önce insanla ilgili bazı olumlu ifadelere işaret edilmiş, ardından insan hakkında kullanılan olumsuz ifadelerin ne manaya geldiği, nasıl anlaşılacağı üzerinde durulmuş ve bu ifadelerin salt manada bir olumsuzluk ifade edip etmeyeceği meselesine yoğunlaşmıştır. Böylece Kur'ân'da insan hakkında kullanılan olumlu ve olumsuz ifadeler arasında bir çelişkinin bulunmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de insan hakkında kullanılan olumsuz tabirler mahza olumsuzluk ifade etmemektedir. Bu tabirlerle insanın tabiatında bulunan birtakım hususiyetlere dikkat çekilmiştir. Bu tabirlerin olumlu ya da olumsuz diye nitelenmesi kullanım yerine göre değişmektedir. Örneğin acelecilik, ilk bakışta olumsuz bir nitelik gibi dursa da şeriattın gösterdiği yerde kullanıldığında olumlu bir vasıf haline gelmektedir. Ayrıca bu tabirler bir olumsuzluğu ifade etse bile aynı zamanda bunların karşısında bulunan olumlu niteliği insanın edinebilme kabiliyetine de işaret etmektedir. Örneğin cahillik insanın ilim sahibi olabilme, nankörlük şükür edebilme, zalimlik ise adil olabilme potansiyelini göstermektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Olumsuz İfadeler, İnsan, Müşkilü'l-Kur'ân.



<sup>a</sup> Dr., Erciyes Üniversitesi, hasanisamsak@erciyes.edu.tr



## NEGATIVE EXPRESSIONS USED FOR HUMAN IN THE QURAN IN THE CONTEXT OF MUSHKİL AL-QURAN

Human is one of the most talked about subjects throughout history. The nature of man, when and from what he was created, why he was created and what will happen in the end are among the questions that human beings seek answers to in order to know themselves. The importance of the human topic arises from the fact that it occupies a central position among the issues that people think about, and that there is a strong connection between the meaning that people attribute to themselves and the meaning they attribute to other things. In other words, how a human defines himself and the meaning he attributes to himself also significantly affects his perspective on other things. For this reason, in the historical process, each of the humanities has attempted to make sense of and define the being called human in one way or another, either in one aspect or as a whole. In addition to this, in the texts sent by Allah, the human being is mentioned in various aspects. The texts sent by the Almighty God, who is the creator of everything and knows everything in the best way, contain the most accurate information about what kind of a being human is. For this reason, in this study, we will examine the verses related to one aspect of the human subject in the Quran, which has the meaning of the texts sent before it and has not been subjected to any distortion because it is protected by Allah. And we will try to investigate the meaning of these verses.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Tarih boyunca üzerinde en çok konuşulan, araştırılıp fikir üretilen konulardan biri de “insan”dır. İnsanın nasıl bir varlık olduğu, ne zaman ve ne’den yaratıldığı, niçin yaratıldığı ve sonunda ne olacağı, insanoğlunun kendini tanımak için cevap aradığı sorular arasındadır. Bu konunun önemi, insanın üzerinde düşündüğü meseleler arasında merkezî bir konum teşkil etmesinden ve insanın kendine yüklediği anlam ile diğer eşyalara yüklediği anlam arasında kuvvetli bir irtibatın bulunmasından kaynaklanmaktadır. Yani insanın kendini nasıl tanımladığı ve kendine yüklediği anlam diğer eşyaya bakış açısını da önemli ölçüde etkilemektedir. Bu sebeple tarihî süreç içinde beşerî ilimlerin her biri şu veya bu şekilde insan denilen varlığı ya bir yönüyle ya da bir bütün olarak anlamlandırma, tanımlama girişiminde bulunmuştur. Bunun yanında insan, Allah (cc) tarafından gönderilen metinlerde de çeşitli yönleriyle mevzu bahis edilmiştir. Her şeyin yaratıcısı olan ve her şeyi en iyi şekilde bilen Allah Teâlâ’nın gönderdiği vahiyler

insanın nasıl bir varlık olduğu noktasında en doğru bilgileri içermektedir. Bu nedenle biz bu çalışmamızda, önceki vahiylerin özünü taşıyan ve Allah (cc) tarafından korunduğu için herhangi bir tahrife maruz kalmayan son ilâhî kitap olan Kur'ân'da, insana yönelik olumsuz betimlemeleri ele alacağız.

Kur'ân-ı Kerîm'de insan hakkında kullanılan ifadeler baktığımızda hem olumlu hem de olumsuz bir anlatımın bulunduğu göze çarpmaktadır. Bir yandan insanın en güzel kıvamda yaratıldığından, yaratılmışların birçoğundan üstün ve şerefli kılındığından vb. bahsedilirken diğer taraftan onun zayıflığından, aceleciliğinden, nankörlüğünden vb. bahsedilmektedir. Burada birtakım sorular zihnimize gelebilmektedir: İnsan nasıl bir varlıktır: İyi midir, kötü müdür? İnsanın hem yüceltilip hem de yerilmesi ne anlama gelmektedir? Bu ayetler arasında bir çelişki mi vardır? Nasıl olur da Kur'ân, bir varlık hakkında hem olumlu hem de olumsuz birtakım nitelermelerde bulunmuştur? Kur'ân ayetleri arasında herhangi bir çelişki söz konusu olmayacağına göre bu ayetler nasıl anlaşılmalıdır?

İşte bu sorulara cevap aramak üzere biz, insan hakkında Kur'ân'da kullanılan ifadelerin ne manaya geldiğini müşkilü'l-Kur'ân bağlamında ele alacağız. Bu meyanda önce insan hakkında kullanılan bazı olumlu anlatımları göstereceğiz ki böylece Kur'ân'da insana atfedilen değeri ortaya koyalım. Ardından insan hakkında kullanılan olumsuz ifadelerin ne manaya geldiğini, nasıl anlaşılacağına inceleyeceğiz ve bunların salt manada bir olumsuzluk ifade edip etmeyeceği meselesine yoğunlaşacağız.

Bizim görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de insan hakkında kullanılan olumsuz tabirler mahza bir olumsuzluk ifade etmemektedir. Bu tabirler insanın tabiatında bulunan birtakım hususiyetlere dikkat çekmektedir. Bu tabirlerin olumlu ya da olumsuz diye nitelenmesi kullanım yerine göre değişmektedir. Örneğin acelecilik, ilk bakışta olumsuz bir nitelik gibi dursa da şeriata gösterdiği yerde kullanıldığında olumlu bir vasıf haline gelmektedir. Ayrıca bu tabirler bir olumsuzluğu ifade etse bile aynı zamanda bunların karşısında bulunan olumlu niteliği insanın edinebilme kabiliyetine de işaret etmektedir. Örneğin cahillik insanın ilim sahibi olabilme, nankörlük şükür edebilme, zalimlik ise adil olabilme potansiyelini göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de insan hakkında kullanılan olumsuz vasıfları konu edinen pek çok araştırmadan bahsedilebilir. Özellikle insanı farklı yönleriyle ele alan çalışmalarda meselenin bu yönüne de temas edilmiştir. Örneğin Muhammed Kutub'un *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*<sup>1</sup> ve Abdurrahman

<sup>1</sup> Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992).

Kasapoğlu'nun *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*<sup>2</sup> adlı eserleri konunun psikolojik yönüne eğilmekle birlikte insanla ilgili Kur'ân'da geçen olumsuz kavramlara da değinmişlerdir. Muhsin Demirci'nin *Kur'ân'a Göre İnsan ve Sorumlulukları*<sup>3</sup> ile İsmail Karagöz'ün *Kur'ân'a Göre İnsana Verilen Değer ve Görev*<sup>4</sup> isimli çalışmaları ise başlıklarından da anlaşılacağı üzere insanın sorumluluk ve görevi üzerinde durmuş kitaplardır. Bu kitapların bir bölümünde insanın tanınmasına katkı sunması gayesiyle insan hakkında kullanılan olumsuz kavramlara da temas edilmiştir. Bunların dışında, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Mikdat Yalçın'ın *Hayır ve Şer Yönünden İnsan Tabiatının Hakikati ve Bunu Değiştirmede Eğitimin Rolü*,<sup>5</sup> Mehmet Okuyan'ın *Kur'ân'da Olumsuz İnsan Tipleri*,<sup>6</sup> Sadık Kılıç'ın *İnsan, Fücûr ve Takva Ritimleri Arasında "Bir Damla Endişe"*<sup>7</sup> ve Yaşar Fersahoğlu'nun *Kur'ân'a Göre İnsanın Zaafları ve Zayıf Yönleri*<sup>8</sup> başlıklı makaleleri bizim işlediğimiz konuyla doğrudan ilgili görülebilecek çalışmalar arasında sayılabilir. Yalçın ve Fersahoğlu konuya din eğitim açısından yaklaşmışlardır. Meseleyi tefsir ilmi açısından ele alan Okuyan ve Kılıç bizim bu makalede konu edindiğimiz başlıkları kısaca ele almışlardır. H. Emin Sert tarafından kaleme alınan *Kur'ân'da İnsan Tipleri ve Davranışları*<sup>9</sup> başlığıyla basılan doktora tezinde de konuya "Yerilen Tutum ve Davranışlar" başlığı altında temas edilmiş ve bu kavramların olumsuz yönleri ön plana çıkarılmıştır. Bizim çalışmamız Kur'ân'da insan hakkında kullanılan olumsuz ifadeleri, temel araştırma konusu edinmesi itibariyle diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra insan hakkında kullanılan olumlu ifadelerle birlikte olumsuz ifadeleri müşkilü'l-Kur'ân bağlamında ele alması da çalışmamızın ayırıcı özelliklerindedir. Ayrıca dile getirdiği sav ve bulgular da çalışmamızı orijinal kılan yönlerdendir. Sadece Mikdat Yalçın'ın insanın olumsuz vasıflarını genel hatları ile değerlendirdiği makalesinde bizim iddiamızın bir

<sup>2</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997).

<sup>3</sup> Muhsin Demirci, *Kur'ân'a Göre İnsan ve Sorumlulukları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010).

<sup>4</sup> İsmail Karagöz, *Kur'ân'a Göre İnsana Verilen Değer ve Görev* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 1996).

<sup>5</sup> Mikdat Yalçın, "Hayır ve Şer Yönünden İnsan Tabiatının Hakikati ve Bunu Değiştirmede Eğitimin Rolü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIII/ (1978)*, 475-504.

<sup>6</sup> Mehmet Okuyan, "Kur'ân'da Olumsuz İnsan Tipleri", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi I/10,11,12 (1998)*, 137-151.

<sup>7</sup> Sadık Kılıç, "İnsan, Fücûr ile Takvâ Ritimleri Arasında 'Bir Damla Endişe!'", *EKEV Akademi Dergisi I/4 (1999)*, 1-14.

<sup>8</sup> Yaşar Fersahoğlu, "Kur'ân'a Göre İnsanın Zaafları ve Zayıf Yönleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi 6 (1999)*, 81-100.

<sup>9</sup> Hüseyin Emin Sert, *Kur'ân'da İnsan Tipleri ve Davranışları* (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004).

kısmını dile getirdiği görülmüştür.<sup>10</sup>

Malum olduğu üzere Kur'ân'da olumlu ve olumsuz pek çok insan tipinden söz edilmiştir. Biz bu çalışmamızda insanın tabiatındaki, yaratılışındaki birtakım hususiyetlere işaret ettiğini düşündüğümüz “ خَلْقٍ ... ”, “... الْإِنْسَانُ”, “... وَكَانَ الْإِنْسَانُ ...”, “... إِنَّ الْإِنْسَانَ ...” ve insana işaretle kullanılan “... إِنَّهُ” gibi ifade biçimlerinde geçen vasıfları ele alacağız.

Çalışmada öncelikle insan hakkında kullanılan olumsuz ifadelerin neler olduğu tespit edilmiş, ardından üzerinde durulan her bir vasfın geçtiği farklı ayetler bir araya getirilip incelenmiştir. Böylece kavramların Kur'ân'daki anlam çerçevesini saptamak için çaba harcanmıştır. Bu yapılırken incelenen ayetlerin konteksti göz önünde bulundurulmuştur. Ele alınan niteliklerin ne manaya geldiği klasik Arap dili sözlüklerinden araştırılmış, ayrıca bu niteliklerin Kur'ân'da hangi manalarda kullanıldığı Kur'ân sözlüklerinden istifade ile gösterilmeye çalışılmıştır. Üzerinde durulan niteliklerle ilgili sünnette yer alan bilgilerden de yararlanılmış, meseleyi Kur'ân-sünnet bütünlüğü içinde değerlendirmek için gayret gösterilmiştir. Konu gereği yer verdiğimiz ayetlerle ilgili tefsir literatüründeki klasik ve modern kaynakların sunduğu bilgilerden istifade edilmiştir. Çalışma boyunca kaynak tarama/araştırma, tasnif ve karşılaştırma yöntemleri kullanılmıştır.

Çalışmamızda ilk olarak Müşkilü'l-Kur'ân terimini tarif edip genel hatları ile tanıtacağız ve insan lafzının anlam alanını belirlemeye çalışacağız. Bunu yaparken insan yerine kullanılan “beşer” ve “benîâdem” tabirleri ve bunların Kur'ân'daki kullanımları hakkında da bilgiler vereceğiz. Ardından Kur'ân'da insan hakkında kullanılan olumlu bazı ifadelerle işaret edecek daha sonra olumsuz ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğini soruşturacağız.

#### A. Müşkilü'l-Kur'ân

Müşkil kelimesi, sözlükte benzer, misil, şekil, suret gibi manalara gelen شکل ş-k-l kökünden türeyen ve karıştırmak, karışık gelmek, benzer olmak

<sup>10</sup> Yalçın'ın konuyla ilgili değerlendirmeleri şöyledir: “İnsanın çeşitli istidatlarını ve isteklerini itici bir kuvvet olarak ele alacak olursak hepsi insan için bir dereceye kadar zaruridir. Hayırda da şer de de kullanılabilir. Bunun haddizatında hayırlılık veya şerlilik aslına nispet edilmeyip, kullanılmasına nispet edilmesi gerekir. Bu bir alet gibidir. Hayırda da şerde de kullanılır. Fakat yapılış itibariyle bu aslında şerdir veya hayırdır demek yerinde olmaz. Öyleyse hayırlı ve şerli diye verilen hüküm kullanım ve kullananın iradesi ve niyetine göredir.” Bk. Yalçın, “Hayır ve Şer Yönünden İnsan Tabiatının Hakikati ve Bunu Değiştirmede Eğitimin Rolü”, 476.

manalarını taşıyan (إشكال) if'âl babının ism-i faildir. Bu durumda müşkil karışık olan, benzer olan gibi anlamlara gelmektedir.<sup>11</sup> Tefsir ilminde ise Kur'ân ayetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilaf (farklılık) ve tenakuz (çelişki) durumuna müşkil, bu durumları inceleyen ilme de müşkilü'l-Kur'ân denilmiştir.<sup>12</sup> Müşkil lafzının ilk dönemlerde sadece ihtilaf ve tenakuzdan kaynaklanan karışıklığı ifade etmek için kullanılmadığı, genel manada bir kapalılık ve karışıklığı ifade ettiği belirtilmiştir.<sup>13</sup> Ancak sonraki dönemlerde Kur'ân ilimleri bahislerinin genişlemesiyle sadece ihtilaf ve tenakuz vehmi ile meydana gelen karışıklığı ifade etmek üzere kullanımının yerleştiği görülmektedir. Esasında Kur'ân'da birbiri ile çelişen ayetlerin bulunması asla söz konusu değildir. Zira bu hususu dile getirmek üzere Allah Teâlâ “*Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkasının katından (indirilmiş) olsaydı onda pek çok ihtilaf bulurlardı.*”<sup>14</sup> buyurmuştur.

Kur'ân ilimleriyle ilgili eserlerde ayetlerin çelişkili gibi görünmesinin nedenleri ve çözüm yolları üzerinde durulmuştur. Nedenler arasında kıraat farklılıkları, ifadenin hakikat ve mecaz ihtiva etmesi, müşterek lafızlar, müteşâbihlik ve mücmellik, bir olayın değişik yönlerinin ele alınması, bir cinsin değişik türlerine veya bir oluşumun muhtelif safhalarına işaret edilmesi, konu ve yer farklılığı, harf-i cerlerin birbiri yerine kullanılması ve

<sup>11</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn Müratteben 'ala Hurûfi'l-Mu'cem*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/349; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûni's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/517; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 11/356-357; Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2001), 29/270-271.

<sup>12</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 285.

<sup>13</sup> Örneğin bu alanda ilk yazılmış eserlerden biri olan “Te'vîlü Müşkilü'l-Kur'ân”da İbn Kuteybe'nin, ayetler arası tenakuz vehmi dışında kıraatlar, mecazlar, müteşâbihler ve tekrarlar gibi anlama zorluğu çekilen pek çok noktaya temas etmesi, ayrıca Kur'ân ilimleri sahasındaki temel kaynaklardan biri olan *el-Burhân*'da müşkilü'l-Kur'ân konusunun “Ma'rîfetü Mûhimi'l-Muhtelif” başlığı altında incelenmesi ve bir başka önemli kaynak olan *el-İtkân*'da ise konunun “fî Müşkilîhi ve Mûhimi'l-İhtilâfi ve t-Tenâkuz” başlığı altında ele alınması müşkil kelimesinin ilk dönemlerde daha geniş anlamda kullanıldığının göstergeleri sayılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Adem Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 31-34. Müşkil'in kavramsal dokusunu oluşturan benzer terimler ve aralarındaki ilişki için ayrıca bk. Murat Sülün, “Mahiyet, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'an”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, (2002), 329-333.

<sup>14</sup> Nisâ 4/82.

fiillerin kullanım cihetleri gibi hususlar sayılmıştır.<sup>15</sup> Müşkilin giderilebilmesi için başvurulan yollar arasında ise te'vil, tahsis ve nesih zikredilmiştir.<sup>16</sup>

Kur'ân'da insan hakkında kullanılan olumlu ifadelerin yanında birtakım olumsuz nitelendirmelerin de bulunması ilk bakışta bir tenakuz vehmi uyandırabilmektedir. İşte bu makalede, Kur'ân'da insanı öven, yücelten, onun değerinden bahseden ayetlerin yanında, insan hakkında kullanılan olumsuz ifadelerin nasıl anlaşılabilirliği üzerinde durulacak ve bu ayetler arasında esasında bir tenakuzun bulunmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

## B. İnsan

Sözlüklerde insan kelimesinin türediği kök hakkında çeşitli görüşler dile getirilmiştir. Bunlardan birincisine göre insan, beşer manasına gelen “ins” kelimesinden türemiştir. İns kelimesinin tekili إنسي “insiyy” ve أنسي “enesiyy”; çoğulu ise أناسي “enâsiyy” şeklinde gelmektedir.<sup>17</sup> İkincisine göre insan, bir şeyin görülmesi manasında أنس “enise” kökünden türemiştir. İns kelimesinin cin kelimesinin zıddı olduğu ve nasıl ki cinler görülmediği için cin diye isimlendirilmişse insanların da görüldüğü için insan diye isimlendirildiği ifade edilmiştir. Bu çerçevede fâale (mufâale) babından أنس “ânese” fiilinin görmek ve duymak manasına geldiği, إنسان العين “insânü'l-ayn” ifadesinin de göz bebeği manasına geldiği söylenmiştir.<sup>18</sup> Üçüncü görüşe göre, insan kelimesinin aslı إنسيان “insiyân”dır. “İnsiyân”, unutmak

<sup>15</sup> Müşkilü'l-Kur'an'ın önemi ve bu konudaki eksik bilginin yol açacağı sorunlara dair bazı örnekler için bk. Mehmet Kılıçarslan, “Müşkilü'l-Kur'ân - Âyetlerdeki Hâl Ya Da Zi'l-Hâlin Doğru Tespit Edilememesi Sorunu”, *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 16 (2021), 191-210.

<sup>16</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1983), 2/48-65; Celâlüddîn Abdirrahmân Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğa (Dimeşk: Dâru'l-Mustafâ, 2008), 2/729-735; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 180-181; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2003), 225-230; Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, 34-43; Hasan İslam Sak, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı: el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Örneği* (Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 249-250.

<sup>17</sup> İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulfafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 3/904.

<sup>18</sup> Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979), 1/145.

manasındaki nisyân kelimesinden türetilmiştir. Tekili إنسيّ “insiyy” ve أناس “ünâs”tır. Bu bağlamda İbn Abbas’ın “İnsan ahdini unutması sebebiyle böyle isimlendirilmiştir.” dediği rivayet edilmiştir.<sup>19</sup> Dördüncüsüne göre insan, yabanî olmak, uzak durmak, yalnızlık, yabancılık gibi manalara gelen vahşet kelimesinin zıddı olan أنس/أنس üns/enes kelimelerinden türemiştir. Bu kelimenin yabanî, ıssız, boş olmak; vahşileşmek, yabanileşmek durumlarının zıddı olan her şeyi ifade ettiği belirtilmiştir.<sup>20</sup>

Râğıb el-İsfehânî de “ins”in cin kelimesinin, “üns”ün ise kaçmak, ürkmek, hoşlanmamak manasındaki “nüfûr” kelimesin zıddı olduğunu zikretmiştir. el-İnsiyy الإنسي ins’e mensup demektir, ünsiyeti çok olan kimse için ve kendisine ünsiyet duyulan her şey için bu kelimenin kullanıldığı ifade edilmiş, bu sebeple hayvanın binicisine yakın tarafına الدابة الإنسي yayın da atıcısına bakan tarafına إنسي القوس denildiği kaydedilmiştir. İnsanın ancak birbiriyle uyum/yakınlık içinde yaşayabilecek bir şekilde yaratılması sebebiyle “insan” diye isimlendirildiği ve bu nedenle insanın tabiatı itibariyle medenî olduğu söylenmiştir.<sup>21</sup>

İnsan kelimesi ve türevlerinin Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımına baktığımızda altmış beş yerde insan, on sekiz yerde ins, beş yerde ünâs, bir yerde ise insiyy şeklinde geçtiği görülmektedir. Ayrıca kelimenin çoğul formlarından enâsî bir ayette, nâs ise iki yüz kırk yerde geçmektedir.<sup>22</sup> İlgili ayetlerde insanın bütün yönleriyle mevzu bahis edildiği, insanın ne’den yaratıldığı, yaratılış aşamaları, temel vasıfları/nitelikleri, mahiyeti ve gayesi gibi konuların ele alındığı görülmektedir.<sup>23</sup> İzutsu, Kur’ân’da insandan bahseden ayetlerin içeriği hakkında şu açıklamaları yapmıştır: “Kur’ân’da bütün yaratıklar arasında en büyük önem insana verilmiştir. Kur’ân, Allah kadar insana da dikkati çekmiştir. Allah meselesi üzerinde durduğu gibi insanın mahiyeti, ruhî durumu, görevleri, kaderi vs. Kur’ân’ın temel

<sup>19</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/10-11; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfazî'l-Kur’ân*, thk. Safvân ‘Adnân Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 2009), 94; İlhan Kutluer, “İnsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/320-321.

<sup>20</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 15/414; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 1/145.

<sup>21</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 94.

<sup>22</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur’âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1364), 93-94, 726-729.

<sup>23</sup> Kutluer, “İnsan”, 22/321.

konularındandır.”<sup>24</sup>

İnsanı ifade etmek için kullanılan beşer ve benîâdem kelimelerinin Kur'ân'da kaç kez ve hangi bağlamlarda geçtiğinden de kısaca bahsetmek uygun olacaktır. “Beşer” kelimesi Kur'ân'da yirmi altı yerde; “benîâdem” kelimesi ise yedi yerde geçmektedir. Beşer lafzının geçtiği ayetlerde genelde insanın fizikî yapısına vurgu yapıldığı görülmektedir.<sup>25</sup> Örneğin peygamberleri inkâr edenler, onların da kendileri gibi birer beşer/insan olduğunu gerekçe olarak öne sürmüşler,<sup>26</sup> peygamberler de insanlara biz de sizin gibi birer beşeriz demişler ancak onlardan ayrıldıkları yönün vahiy almak olduğunu, peygamberlik olduğunu<sup>27</sup> belirtmişlerdir.<sup>28</sup> Benîâdem (âdemoğlu) terkibi ile insanın atası Hz. Âdem'e nispetle anılması ise sanki atasının özelliklerini taşıması sebebiyledir.<sup>29</sup>

İnsan olgusuna işaret eden insan, beşer ve benîâdem gibi isimlerin, Kur'ân'da insanı öven, yücelten, ona değer atfeden ayetler yanında insan hakkında birtakım olumsuz ifadelerin kullanıldığı ayetlerde de yer alması dikkat çekmektedir. Örneğin Yüce Allah insanı iki eliyle yarattığını,<sup>30</sup> ona ruhundan üflediğini,<sup>31</sup> isimlerin tamamını öğrettiğini,<sup>32</sup> insanın şerefli kılındığını,<sup>33</sup> en güzel biçimde yaratıldığını,<sup>34</sup> meleklerin insana secde ettiğini<sup>35</sup> ve insanın yeryüzünde halife tayin edildiğini<sup>36</sup> bildirmiş; diğer taraftan da insanın nankörlüğünden,<sup>37</sup> zalimliğinden,<sup>38</sup> aceleci oluşundan,<sup>39</sup> tartışmaya düşkün olmasından<sup>40</sup> vs. bahsetmiştir. Makalemizin giriş kısmında da belirttiğimiz üzere, ilk başta birbiri ile çelişir gibi görünen bu

<sup>24</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: AÜİF Yayınları, 1975), 69.

<sup>25</sup> İnsan ve beşer kavramlarının Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımları hakkında detaylı bilgi için bkz. Ömer Aslan, “Kur'ân'a Göre İnsan-Beşer Farkı”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 6 (2006), 49-64.

<sup>26</sup> Hûd 11/27; İbrâhîm 14/10; İsrâ 17/94; Enbiyâ 21/3; Mü'minûn 23/4, 33, 34, 47; Şuarâ 26/154, 186; Yâsîn 36/15; Kamer 54/24; Teğâbûn 64/6.

<sup>27</sup> İbrâhîm 14/11; İsrâ 17/93; Kehf 18/10; Fussilet 41/6.

<sup>28</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 120-121.

<sup>29</sup> Benîâdem kelimesinin geçtiği ayetler için bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 137.

<sup>30</sup> Sâd 38/75.

<sup>31</sup> Hicr 15/29.

<sup>32</sup> Bakara 2/31.

<sup>33</sup> İsrâ 17/70.

<sup>34</sup> Tîn 95/4.

<sup>35</sup> Bakara 2/34.

<sup>36</sup> Bakara 2/30.

<sup>37</sup> Hûd 11/9.

<sup>38</sup> Ahzâb 33/72.

<sup>39</sup> Enbiyâ 21/37.

<sup>40</sup> Kehf 18/54.



ifadelerin arasının nasıl telif edileceği hususu bizim çalışmamızın odak noktasını oluşturmaktadır. Burada birinci kısım ayetlerde (insanın müspet yönüne işaret eden ayetlerde) genelde insan değil de “beşer”, “Âdem”, ve “benîâdem” gibi kelimelerin, ikinci kısım ayetlerde (insanın menfi yönüne işaret eden ayetlerde) “insan” kelimesinin geçmesi dikkat çekmektedir. Fakat yapılan araştırmalar göstermiştir ki bu isimler, aralarında ufak tefek nüanslar olsa da insan kelimesi yerine kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu ifadelerin bahsi geçen ayetlerde insan olgusuna işaret ettiği, insan denilen varlığı anlattığı söylenebilir.<sup>41</sup> Hz. Âdem’e yönelik ifadeleri burada zikretmemizin sebebi ise ilerde görüleceği üzere bu ifadelerin -o, insanoğlunun atası olduğu için- onun nezdinde bütün insanlara müteveccih olmasıdır.

Kur’ân’da insan hakkında olumlu ve olumsuz nitelendirmelerin bulunması onun çift yönlü oluşuyla açıklanmıştır. Ali Şeriatî, insanın bu çift yönlülüğünü “balçık” ve “Allah’ın ruhu”ndan yaratılmasına bağlamıştır. Ona göre insan dilinde aşağılığı ifade etmek için kullanılan en aşağı, kokuşmuş, alçak ve zelil sembol “balçık”; en yüce, en aşkın ve en mukaddes varlık ise “Allah”tır, her varlığın en şerefli, en yüce ve en mukaddes ögesi ise “ruh”tur. Buradan yola çıkarak “Allah’ın ruhu”nun insanın tasavvur edebileceği, insanın zihnine gelebilecek en yüce varlık olduğunu söyleyen Şeriatî, insanın kendi lügati içinde en bayağı ve en yüce iki unsuru bünyesinde barındırdığını ifade etmiştir. Yani ona göre insan balçıktan ve Allah’ın ruhundan meydana getirildiği için iki boyutlu bir varlıktır. Bununla anlatılmak istenen de insanın “düalist” bir varlık olduğudur.<sup>42</sup> İzutsu ise insandaki bu çift yönlü özelliğin onun Allah (cc) ile arasındaki ahlakî münasebetin neticesi olduğunu söylemiştir. İzutsu’ya göre nasıl ki Allah (cc) bir yandan iyilik, merhamet, şefkat, af ve ihsan sahibi, diğer yandan gazab, şiddet, adalet sahibi ise aynı şekilde insan da böyle zıt sıfatlara sahiptir.<sup>43</sup> Bize göre bu görüşlerin ikisi de isabetlidir. Zira her varlık, yapısındaki farklı unsurların özelliklerini bir dereceden kendisinde gösterir. Bununla birlikte Rabbimiz insanı, kendi isim ve sıfatlarını taşıyabilecek istidatta yaratmıştır. Allah’ın (cc) isim ve sıfatlarına baktığımızda nasıl ki onda birbirinden farklı isim ve sıfatlar görüyorsak onlarla muttasıf olabilecek nitelikte yaratılan insan için de aynı şeyin söz konusu olması kaçınılmazdır.

<sup>41</sup> Bu kavramların Kur’ân’daki kullanımları arasındaki nüanslar ve insan kelimesi yerine kullanımları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Aslan, “Kur’ân’a Göre İnsan-Beşer Farkı”; Adem Gerlegiz, “Kur’ân’da ‘Beşer’ Kavramı”, *Hikmet Yurdu* XII/23 (2019), 151-175.

<sup>42</sup> Ali Şeriatî, *İnsan*, çev. Şamil Öçal (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 17.

<sup>43</sup> İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 71.

İnsanın bu çift yönlülüğüne vurgu yapan araştırmacılar bu yönlerinin birbirinden bağımsız ve kendi başına hareket eden unsurlar olmadığını, aksine bunların birbiriyle bütünleşmiş ve iç içe geçmiş yönler olduğunu, bu farklı yönlerin bir araya gelerek insan denilen bütünü meydana getirdiğini ifade etmişlerdir.<sup>44</sup> Bunun yanında insanın kâinattaki diğer yaratıklardan herhangi birisi gibi ele alınıp bir yönünü dikkate alarak yapılan değerlendirmelerin eksik veya yanlış olacağı belirtilmiş,<sup>45</sup> insanın hem birtakım istidatlarla donatılmış hem de zaaf noktaları bulunan bir varlık olduğu vurgulanmıştır.<sup>46</sup>

### C. İnsan İçin Kullanılan Olumlu İfadeler

Kur'ân'da insan hakkında kullanılan olumlu ifadelerin yer aldığı ayetler arasında en başta zikredilmesi gerekenlerden biri insanın değerinin sarıh bir şekilde beyan edildiği şu ayettir: *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ* "Andolsun, biz âdemoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini tertemiz şeylerle rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık."<sup>47</sup>

Müfessirler bu ayetin insanın üstünlüğüne/değerine işaret ettiği noktasında ittifak etmişler; ancak onun hangi yönlerden üstün olduğu hususunda çeşitli görüşler serdetmişlerdir. İnsanın diğer canlılardan farklı olarak eliyle yiyip içmesi,<sup>48</sup> akla ve temyiz gücüne sahip olması, en güzel surette yaratılmış olması, diğer şeylerin insan için yaratılması ve insanın hizmetine sunulması, en güzel rızıkların insana verilmiş olması, Hz. Muhammed'in onlardan olması, insanın emre ve nehye muhatap olması, konuşma ve yazma özelliğine sahip olması, diğer mahlûklardan farklı, yüce bir ruha sahip olması tefsirlerde dile getirilen yorumlardan bazılarıdır.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Kasapoğlu, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, 17-18.

<sup>45</sup> Alexis Carrel, *İnsan Bu Meçhul*, çev. Vedat B. Nazikoğlu (İstanbul: Arif Bolat Kitabevi, 1965), 38-39.

<sup>46</sup> Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, 47-48.

<sup>47</sup> İsrâ 17/70.

<sup>48</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 2/541-542; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebtü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 7/2339; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali Tûsî, *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-'Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 6/503.

<sup>49</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 14/672-673; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7/86; Ebu'l-Leys Nasr b.

Konuyla ilgili açıklamalarında Draz, İslam'ın insana üç yönlü bir üstünlük verdiğini dile getirmiştir. Bunlardan birisi kesbî olup insanın gayreti ve çalışması ile elde edilebilen bir üstünlük iken diğer ikisi fitrîdir, yani doğuştan gelmektedir. Draz, insanın doğuştan getirdiği bu üstünlükleri “ismet ve himayede”, “izzet ve efendilikte” üstünlük olarak isimlendirmiştir. Ona göre bunlar insanın insan olması itibariyle kazandığı üstünlüklerdir, fitrîdir, doğuştan gelir ve bütün insanlar bu üstünlüğe sahiptir. Herkesin canı, malı, ırzı, dini ve aklı her türlü ihlalden korunmuştur. Ayrıca Allah (cc) yeryüzündeki her şeyi insanın otoritesine vererek onu efendi kılmıştır.<sup>50</sup>

İnsan hakkında kullanılan bir diğer olumlu ifade ise insanın en güzel biçimde/kıvamda yaratıldığının haber verildiği *لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ* “Kuşkusuz ki biz insanı en güzel biçimde yarattık”<sup>51</sup> ayetidir. Ayette geçen insan kelimesi ile kimin murat edildiği hususunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Ancak müfessirlerin çoğu buradaki insan lafzının cins isim olduğunu dolayısıyla bütün insanların kastedildiğini söylemişlerdir.<sup>52</sup> “Size suret verdi suretlerinizi de güzel yaptı.”<sup>53</sup> ayetiyle bu ayet arasında kurulan irtibat neticesinde *أحسن تقويم* terkihi, ilk dönem tefsirlerinde genelde insanın fiziksel bakımdan yaratılışının güzelliğini ifade ettiği şeklinde

Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/277; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2002), 6/114-115; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn -Tefsîru'l-Mâverdî-*, nşr. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/257; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1409), 5/108; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 3/534; Ebû Alî Emînü'l-İslam el-Fazl b. el-Hasen Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2006), 6/207-208; Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2002), 823; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 21/14-16.

<sup>50</sup> Muhammed Abdullah Draz, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, çev. Nureddin Demir (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1983), 45-50.

<sup>51</sup> Tîn 95/4.

<sup>52</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5/499-500; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1567; Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrahman Amîra (Lecnetü't-Tahkîk ve'l-Bahsî'l-İlmî bi Dâri'l-Vefâ, 1994), 5/623.

<sup>53</sup> Tegâbü'n 64/3.

yorumlanmıştır. Bu bağlamda insanın sair mahlûkat gibi yatay değil, dikey bir duruşa sahip olduğu, dengeli bir yaratılışının bulunduğu, en güzel surette yaratıldığı ve iki ayağı üzerinde yürüdüğü, genç ve kuvvetli olduğu zikredilmiştir.<sup>54</sup> Ancak daha sonraki dönemlerde bu terkinin insanın hem zahiri hem de batını itibariyle en güzel şekilde yaratıldığı manasına geldiği söylenmiştir.<sup>55</sup> Elmalılı'nın açıklamaları da bu minvaldedir: "Taktvîm, eğriyi doğrultmak, kıvama, nizama koymak, kıymet biçmek, kıymetlendirmek manalarına gelir. Tenvin; tenkir ve tefhim için olarak ahsen-i taktvîm, herhangi bir taktvîmin veya büyük bir taktvîmin en güzeli demek olur. Bu ise, her manasıyla taktvîmin en güzel biçimi demek olacağından maddî, manevî her türlü güzelliğe şamil olur."<sup>56</sup> Bazı müfessirler mahlûkatın en güzelinin insan oluşunu Allah'ın insanı kendi sureti üzere yaratmasına bağlamışlar, bunun da insanın Allah'ın sıfatları ile sıfatlanabilme, O'nun ahlakı ile ahlaklanabilme kabiliyetine sahip olması manasına geldiğini söylemişlerdir.<sup>57</sup>

Kur'ân'da insandan bahseden ayetlere baktığımızda insanın yaratılış aşamalarının ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı görülmektedir. Konuyla ilgili ayetlerde insanın cismânî yaratılışının hangi maddeden olduğu ve bu maddenin geçirdiği aşamalar, cismânî yaratılışı tamamlandıktan sonra insanın nasıl canlılık kazandığı, ilk insanın zuhurundan sonraki süreçte insanların ne'den ve nasıl yaratıldığı, bu insanların anne karnında geçirdiği evreler ve dünyaya gelişleri bildirilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de insan dışında hiçbir mahlûkun yaratılışı bu kadar detaylı anlatılmamıştır.<sup>58</sup> Örneğin

<sup>54</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/751; 'Abdürrezzâk b. Hemmâm San'ânî, *Tefsîru 'Abdirrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 3/441; Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed Ali (Kahire: Dâru'l-Harem li't-Türâs, 2004), 321; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/510-513; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbühû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 5/343.

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 32/10-11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmihsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22/369.

<sup>56</sup> M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2001), 9/151.

<sup>57</sup> Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrâhîm Besyûnî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 2000), 3/746; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Abdü'r-Rezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2004), 4/306; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/368-369; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 5/623-624.

<sup>58</sup> M. Sait Şimşek de yaratılışının ayrıntılarına en çok yer verilen varlığın insan olduğunu dile getirmiştir. Bk. M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3/439.

insanla beraber mükellef tutulan bir diğer tür olan cinlerin yaratılışı kısaca anlatılmış, sadece ne'den yaratıldıkları zikredilmiştir.<sup>59</sup> Bu durum Allah'ın (cc) insana verdiği değer bir göstergesi sayılabilir.

İnsanın cismânî yaratılışının topraktan olduğu ve bu maddenin geçirdiği safhalar çeşitli ayetlerde aşama aşama zikredilmiştir. Buna göre insanın *topraktan*,<sup>60</sup> *çamurdan*,<sup>61</sup> *yapışkan/cıvık bir çamurdan*,<sup>62</sup> *çamurdan süzölmüş bir özden*,<sup>63</sup> *kuru çamurdan*, *kokuşmuş kara bir balçıktan*<sup>64</sup> ve *ateşte pişmiş gibi kuru çamurdan*<sup>65</sup> yaratıldığı haber verilmiştir. Bu aşamaların Hz. Âdem'in topraktan yaratılış sürecini ve bu süreçte geçirdiği safhaları anlattığı ifade edilmiştir.<sup>66</sup> İnsanın cismânî yaratılışı tamamlanıp, belli bir şekle sokulduğunda Allah Teâlâ ona ruhundan üflemiş böylece insan canlılık kazanmıştır. Bu da *“Onu düzenleyip ona ruhumdan üflediğim zaman...”*<sup>67</sup> ifadesiyle bildirilmiştir.<sup>68</sup>

Hiz. Âdem'in topraktan yaratılış süreci ve bu süreçte onun ham maddesinin geçirdiği evrelerin detaylı anlatımı yanında Kur'ân'da Hiz. Âdem'in zürriyetinin ne'den yaratıldığı ve yaratılış safhaları da detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Konuyla ilgili ayetlerden birinde Allah Teâlâ *وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ* *“Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzölmüş) bir özden yarattık. Sonra onu bir nutfe (sperm) olarak sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik. Sonra nutfeyi “alaka” hâline*

<sup>59</sup> Cinlerin “ne”den yaratıldığından bahseden ayetlerde “نار السموم”den ve “مارج من نار”dan yaratıldıkları bildirilmiştir. Bk. Hicr 15/27; Rahmân 55/15.

<sup>60</sup> Âl-i İmrân 3/59; Kehf 18/37; Hac 22/5; Rûm 30/20; Fâtır 35/11; Mümin 40/67.

<sup>61</sup> En'âm 6/2; A'râf 7/12; İsrâ 17/61; Secde 32/7; Sâd 38/71, 76.

<sup>62</sup> Saffât 37/11.

<sup>63</sup> Mü'minûn 23/12.

<sup>64</sup> Hicr 15/26, 28, 33.

<sup>65</sup> Rahmân 55/14.

<sup>66</sup> Demirci, *Kur'ân'a Göre İnsan ve Sorumlulukları*, 43.

<sup>67</sup> Hicr 15/29; Sâd 38/72.

<sup>68</sup> İlk insan Hiz. Âdem'in toprak ham maddesinden sureta yaratıldıktan sonra kendisine üflenen ruh ile canlılık kazandığı şeklinde yorumlar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 14/65; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, 4/380; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 761; Nâsirüddîn Eb'l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 3/210; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sitkî Muhammed Cemîl - eş-Şeyh Zühayr Ce'îd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 6/476.

getirdik. Alakayı da “mudğa” yaptık. Bu “mudğa”yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratılanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir!”<sup>69</sup> buyurmuştur. Ayetlerin<sup>70</sup> bağlamlarına baktığımızda Allah Teâlâ'nın öldükten sonra dirilişi inkâr edenlere cevap sadedinde bu cümleleri zikrettiği söylenebilir. Zira Allah (cc), insan hiç ortada yokken onu böyle çeşitli aşamalardan geçirerek yarattığını bildirmekle, buna gücünün yettiğini göstermekte, öldükten sonra diriltmeye de gücünün yeteceğine dikkat çekmektedir.

Allah'ın (cc) ilk insanı bizzat iki eliyle yarattığını bildirdiği şu ayet de insanın kıymetini dile getiren olumlu ifadeler arasında sayılabilir: قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ “Rabbin: ‘Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklüğe mi kapıldın, yoksa sen ululardan mı oldun?!’ dedi.”<sup>71</sup> Burada ifadenin Arapların anlayışına uygun bir şekilde indiğinden bahsedilmiş, Allah'ın (cc) insanın yaratılışını kendine izafe etmesi, onun faziletine ve şerefine işaret sayılmıştır. Çünkü bir hükümdar sıradan işlerini hizmetkârlarına yaptırırken ancak bir şeyin yüceliğine ve şerefine dikkat çekmek istediğinde onu bizzat kendi yapar denilmiştir.<sup>72</sup> Ayrıca ifadenin Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'i ana-babası olmaksızın, vasitasız bir şekilde bizzat kendisinin yarattığı manasına geldiği de söylenmiştir.<sup>73</sup>

Ayette geçen iki elden kastın ne olduğuyla ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Mücahid'e dayandırılan bir rivayete göre buradaki “el” tekit manasındadır. Ayrıca el ile kastın kuvvet, kudret, nimet, Allah'ın (cc) zat sıfatlarından iki sıfat olduğu şeklinde yorumlar da yapılmıştır.<sup>74</sup> Râzî “iki el” ifadesi hakkında dile getirilen kudret, nimet vb. yorumları dile getirerek bunları eleştirmiştir. İbarenin Hz. Âdem'in (as) üstünlüğüne işaret ettiğini belirten Râzî, Allah'ın (cc) diğer mahlûkatını da kudret ile ve nimet olarak yarattığını ifade etmiş ve buradaki iki elin bu şekilde anlaşılmasının Hz.

<sup>69</sup> Mü'minûn 23/12-14. Yaratılışın benzer aşamalarından bahseden bir diğer ayet için bk. Hac 22/5. Ayette geçen aşamaların zikredildiği diğer ayetler için bk. Nahl 16/4; Kehf 18/37; Fâtır 35/11; Mu'min 40/67; İnsân 76/2; Alak 96/2.

<sup>70</sup> Hac 22/5; Mü'minûn 23/12-14

<sup>71</sup> Sâd 38/75.

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/238-239; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 5/89.

<sup>73</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/283; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4/585; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 5/34.

<sup>74</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 8/216; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 5/111; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 9/174; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4/585.

Âdem'in üstünlüğünü ifade etmeyeceğini belirtmiştir. Devamında bu ifadenin mecazî manada olup Allah'ın (cc) Hz. Âdem'in yaratılışına son derece özen gösterdiği manasına geldiğini söylemiştir.<sup>75</sup> Hal karinesinden de bu sözün Hz. Âdem'i şereflendirmek için söylendiği anlaşılmaktadır. Zira bu söz kendisinin Hz. Âdem'den daha üstün olduğunu iddia eden İblis'e karşı söylenmiştir. Ayetteki ifade her ne kadar Hz. Âdem'le ilgili olsa da o insanoğlunun atası olduğu için buradaki şereflendirme onun şahsında bütün insanlara müteveccihdir. Cerrahoğlu da bu duruma dikkat çekmiş; çeşitli sûrelerde anlatılan Hz. Âdem'in genellikle insanı temsil ettiğini, Hz. Âdem'in hikâyesinin her insanın hikâyesi olduğunu dile getirmiştir.<sup>76</sup>

Allah Teâlâ'nın insana üflediği ruhu kendine izafe ettiği ifadeler de insanın değerine müteallik anlatımlar arasında yer almaktadır. Bu meyandaki ayetlerden birinde şöyle buyrulmuştur: *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ* "Ona şekil verip de ruhumdan üflediğim (ve canlanıp ayağa kalktığı) zaman, siz onun önünde secdeye kapanın!"<sup>77</sup> Görüldüğü üzere ayette Allah'ın (cc) insana şekil verdikten sonra ona kendi ruhundan üflediği bildirilmektedir. Söz konusu ifade de ilk insanın yaratılışı bağlamında zikredilmiştir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi Hz. Âdem nezdinde bütün insanlar kast olunmaktadır.<sup>78</sup> Müfessirler insanın canlılık kazanmasının ona ruhun üflenmesiyle gerçekleştiğini belirtmişler ve ruhun hayat kaynağı olduğunun altını çizmişlerdir. Ayrıca ruhun Allah'a (cc) izafesinin onun şerefine ve yüceliğine işaret etmek maksadına matuf olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>79</sup> İfadenin geçtiği bağlama baktığımızda Allah'ın (cc) insanı bayağı bir madde olan balçıktan şekillendirip düzenlediği ardından ona ruhundan üfleyerek canlılık kazandırdığı ve meleklerin secde edeceği bir mevkie eriştiği ifade edilmektedir. Yani insanı meleklerin secde edeceği mevkie eriştiren şey Allah'ın (cc) ona ruhundan üflemesidir. Bu bağlamda Mevdûdî "ruhumdan üfledim" ibaresini "...Ona ilahi özelliklerimin bir yansımasını verdiğim (zaman)..." diye anlamlandırmış ve bunu şöyle açıklamıştır: "Bu, insan ruhunun hayat, bilgi, kudret, istek, basiret ve ortalama tüm diğer insanî özelliklere sahip olduğunu gösterir. Bunlar gerçekte kurutulmuş balçıktan yaratılan insana ilahî özelliklerin hafif bir

<sup>75</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 26/230-232.

<sup>76</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Kur'anda İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XX/* (1975), 88.

<sup>77</sup> Hicr 15/29. Aynı meyanda diğer ayetler için bk. Secde 32/9; Sâd 38/72.

<sup>78</sup> Kutluer, "İnsan", 22/321.

<sup>79</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, 4/380; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 14/44.

yansımasıdır. İnsanı Allah'ın (cc) halifesi olma konumuna yükselten ve onu meleklerin ve bütün dünyevî varlıkların secde edeceği bir yüceliğe erdiren, Allah'ın (cc) ruhunu insana üflemesidir. Her özellik, gerçekte ilahî sıfatların şu veya bu şekilde bir yansımasıdır; ancak ilahî özelliklerden bir kısmına sahip olmanın, ilahîliğin bir kısmına da sahip olmak anlamına gelmediğine dikkat edilmelidir. Çünkü ilahlık mutlak olarak hiçbir yaratık için erişilmesi söz konusu olmayan bir makamdır.”<sup>80</sup>

Allah'ın (cc) insanı yeryüzünde halife kılmış olması da insana verdiği kıymetin bir göstergesidir. Bunu ifade eden ayet şu şekildedir: *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ* “Bir zamanlar Rabbin meleklere: ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.’ dediğinde onlar: ‘Biz seni hamd ile tesbih edip takdis ederken sen orada bozgunculuk çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?’ demişlerdi. Rabbin de (onlara): ‘Şüphesiz ki ben, sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim’ demişti.”<sup>81</sup> Bu ayetin devamındaki ayetlere baktığımızda Allah Teâlâ'nın bu ayetle Hz. Âdem'in yaratılacağını meleklere haber verdiği anlaşılmaktadır ve bu ayette Allah (cc), Hz. Âdem'den halife diye bahsetmektedir. Bu ifade de Hz. Âdem nezdinde bütün insanları şamil olsa gerektir. Zira Fâtır sûresi 39. ayette Allah (cc) *هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ* “O, sizleri yeryüzünde halifeler kıldır” buyurarak bütün insanların halife sıfatını taşıdığını bildirmektedir.

Sözlükte halifenin nesil, zürriyet, iyi veya kötü birini temsil etme, birinin yerine geçme, birbiri ardınca gelme, bir şey üzerinde tasarrufa yetkili kılma gibi anlamlara geldiği zikredilmiştir.<sup>82</sup> Sonradan gelip kendisinden öncekinin yerine geçene de halife denilmiştir.<sup>83</sup>

Halife kelimesinin anlamından yola çıkarak insanın kimin halifesi olduğu konusu tartışılmıştır. Bazıları insanın kendinden önce dünyayı imar etmekle görevli cinlerin yerine halife kılındığını söylerken bazıları da insanın Allah'ın (cc) halifesi olduğunu söylemişlerdir. Hz. Âdem, Allah'ın (cc) halifesi iken daha sonra gelen insanların birbirinin halifesi oldukları sonra gelenlerin kendilerinden önce gelenlerin yerine geçtikleri öncekilerin halifesi oldukları

<sup>80</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2/571.

<sup>81</sup> Bakara 2/30. Ayrıca bk.: En'âm 6/165; Nûr 24/55; Fatır 35/39; Sâd 38/26.

<sup>82</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/83.

<sup>83</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/437.



da ileri sürülmüştür.<sup>84</sup> Bu hususta pek çok görüş dillendirilse de yapılan yorumların Allah'ın (cc) bu kelime ile insanın yüceliğine, kıymetine işaret ettiği noktasında birleştiği söylenebilir.

Meleklerin insan türünün ilk atası olan Hz. Âdem'e secde etmelerinden bahseden ayetlerin de insanın kıymetine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem kıssasının anlatıldığı hemen her yerde Allah'ın (cc) meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerini emrettiği, meleklerin derhal secde ettikleri ancak İblis'in büyüklük taslayarak Allah'ın (cc) emrini yerine getirmekten yüz çevirdiği anlatılmaktadır.<sup>85</sup> İslam'da Allah'tan (cc) başkasına secde etmek doğru görülmediği halde bu ayetlerde Allah Teâlâ'nın meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerini emretmesinin ve onların da Hz. Âdem'e secde etmelerinin ne anlama geldiği, ulema tarafından tartışılmıştır.

İbn Fâris, eğilme söz konusu olunca "secde etti" denilir, diyerek bu ayetlerdeki secdenin bildiğimiz manada alını yere koymak değil, saygı ile eğilmek olduğunu söylemiştir.<sup>86</sup> Ulemeden bu görüşte olanların yanında bu secdenin bildiğimiz manada secde olduğunu söyleyenler de vardır. Fakat nasıl olursa olsun bu secdenin ibadet maksadı ile olmadığı, tekrîm (şereflendirme/yüceltme) maksadı taşıdığı hususunda ulemanın ittifak ettiği görülmektedir. Nitekim Hz. Yûsuf'un babası ve kardeşlerinin Hz. Yûsuf'a secdesi de bu neviden sayılmıştır.<sup>87</sup>

Rağîb ve Râzî'nin buradaki secdenin manasıyla ilgili açıklamaları konuyu aydınlatıcı mahiyette olduğundan her iki âlimin yaptığı izahlara kısaca değinmek istiyoruz. Onlara göre Allah Teâlâ'nın "Hz. Âdem'e secde edin!" emri onu kible edinerek, ona yönelerek bana secde edin demektir. Yani meleklerin Hz. Âdem'e secdesi doğrudan insana yönelik olmayıp onun aracılığı ile Allah'a (cc) yöneliktir. Dolayısıyla bu secde, Hz. Âdem'e bir ikram ve onun faziletini açıkça ortaya koyuş, Yüce Allah'a da itaat mahiyetinde idi.

<sup>84</sup> İnsanın kimin halifesi olduğuyla ilgili tartışmalar için ve halife kavramı hakkında detaylı bilgi için bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/476-481; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/108-109; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, 1/79; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 1/117; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/67-68; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhî'l-Beyân* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmaniyye, 1911), 1/94-98; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/258-259; Talat Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân-ı Kerim Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990), 1/87-88; İsmail Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim'de Halife Kavramı* (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

<sup>85</sup> Kıssanın anlatıldığı ayetler için bk. Bakara 2/34; A'râf 7/11; Hicr 15/29; İsrâ 17/61; Kehf 18/50; Tâhâ 20/116; Sâd 38/72.

<sup>86</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğâ*, 3/133.

<sup>87</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/120; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/434-436.

Hız. Âdem de bu durumda melekler nezdinde bizim için kıblenin konumuna benzer bir konumdaydı. Yani biz nasıl ki kıbleye yönelerek secde ederken secdemiz kıbleye değil, Allah'a ise aynı şekilde melekler de Hız. Âdem'e yönelerek secde etmiştir ancak secdeleri kıbleye değil Allah'adır.<sup>88</sup>

Kur'ân'da her şeyin insan için yaratıldığını, insanın hizmetine sunulduğunu, insana da bunlar üzerinde tasarruf yetkisinin verildiğini bildiren ayetler insanın üstünlüğüne ve değerine işaret eden olumlu ifadelerdendir. Farklı ayetlerde Allah'ın (cc) insanlar için yarattığı, insanların hizmetine sunduğu şeyler ayrı ayrı zikredilmiştir.<sup>89</sup> Bununla birlikte yerde ve gökte olanların hepsinin insanın hizmetine sunulduğu da şu ayetle ayrıca bildirilmiştir: *وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ* “Göklerde ve yerde olanların hepsini kendinden (bir lütuf olarak) size boyun eğdirdi/sizin hizmetinize sundu. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için ayetler/ibretler vardır.”<sup>90</sup>

Konuyu müstakil olarak ele alan Abdülmecit Okçu “musahhar kılma”nın yani “teshîr”in, Yüce Allah'ın eşyayı, canlı cansız bütün varlıkları doğrudan veya dolaylı olarak insanın hizmetine sunmasını ifade ettiğini ve bu “teshîr”in insanın Allah (cc) katındaki kıymetinin bir ifadesi olduğunu dile getirmiştir.<sup>91</sup> Konuyla ilgili ayetleri bir arada değerlendiren Erdoğan Pazarbaşı, ayetlerde teshir, tezlil ve temkin kavramları kullanılarak yeryüzünde yaratılan her şeyin kendisinde bulunan özellikleri itibarıyla insanın yararına sunulduğuna dikkat çekmiş, eşyanın insanın hizmetine verilmesinin ona verilen kıymeti ifade ettiğini söylemiştir.<sup>92</sup>

Şimdiye kadar verilen bilgiler neticesinde Kur'ân'da insanla ilgili kullanılan olumlu ifadelerin ona verilen değer, sorumluluk ve onun mahlûkat içerisindeki mevki ile ilgili olduğu söylenebilir. Makalenin sınırları sebebiyle burada zikredemediğimiz diğer benzer ifadeler de aynı bağlamda değerlendirilebilir.

#### D. İnsan İçin Kullanılan Olumsuz İfadeler

Bir önceki kısımda zikrettiğimiz olumlu özelliklerin yanı sıra, Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok olumsuz insan tipi mevzu edilmiştir. Bu başlık altında

<sup>88</sup> Râğîb el-İsfehânî, *Müfredât*, 241; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 2/230.

<sup>89</sup> Nahl 16/5-8, 81; Yâsîn 36/71-73; Zuhuf 43/12.

<sup>90</sup> Câsiye 45/13. Bu ayetten başka Bakara sûresi 29. ayette de yerde olanların hepsinin insan için yaratıldığı dile getirilmiştir.

<sup>91</sup> Abdülmecit Okcu, *Kur'ân'a Göre Evrenin İnsana Musahhar Kılınışı* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2009), 20.

<sup>92</sup> Erdoğan Pazarbaşı, *Kur'ân ve Medeniyet -Doğuşu, Gelişimi, Çöküşü-* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 107.

Kur'ân'da insan hakkında kullanılan olumsuz ifadelerden insanın tabiatına, yaratılışına müteallik olanları konu edinmeye çalışacağız.

### 1. İnsanın Zayıf Oluşu

Allah (cc), Nisâ sûresi 28. ayet-i kerimede *يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وُحْلِقَ الْإِنْسَانَ* *ضَعِيفًا* “Allah sizin (yükümlülüğünüzü) hafifletmek ister; zira insan zayıf yaratılmıştır” buyurarak insanın zayıf olarak yaratıldığını bildirmiştir. Enfâl sûresi 66. ayette de Allah'ın (cc) insandaki zayıflığı bildiği ve yükünü hafiflettiği haber verilmektedir. Bir başka ayette ise Allah'ın (cc) insanı zayıflıktan yarattığı ifade edilmiştir.<sup>93</sup> Bu ayette insanın zayıflıktan yaratılması iki şekilde yorumlanmıştır. Allah Teâlâ'nın “Sizi değersiz/bayağı bir sudan yaratmadık mı?”<sup>94</sup> sözünü dikkate alan müfessirler zayıflıktan kastın insanın nutfeden yaratılması olduğunu söylemişlerdir. Bununla beraber buradaki zayıflığın insanın bu dünyaya geldiği andaki zayıflığını ifade ettiği de söylenmiştir.<sup>95</sup> Zira ayetin devamında insana bu zayıflığın ardından bir güç verildiği, bu gücün ardından da tekrar bir zayıflık ve yaşlılığın verildiği zikredilmektedir. Ayetteki *ضعف* kelimesinin üç defa ve her üçünde de nekre olarak geçtiğine dikkat çeken Râğıb, üç zayıflığın da birbirinden farklı olduğunu dile getirmiştir. Ona göre birinci zayıflık insanın nutfeden veya topraktan yaratılmış olması, ikinci zayıflık cenin ve küçük çocukta olan zayıflık, üçüncüsü ise yaşlılıktan sonra gelen zayıflıktır.<sup>96</sup> Bu ayetteki *مِنْ ضَعْفٍ* ifadesini *مِنْ عَجَلٍ* ifadesine benzeten bazı müfessirler bu ifadenin insanın durumunun esasının, yaratılış ve yapısının üzerine kurulduğu şeyin zayıflık olduğu manasına geldiğini söylemişlerdir.<sup>97</sup>

Zayıflık (الضعف), kuvvetin zıddıdır. Kelime “dat” harfi fethalı “الضَّعْفُ” ve dammeli “الضُّعْفُ” olarak iki şekilde okunmuştur. Fetha ile okunduğunda akılda ve düşüncedeki zayıflığı, damme ile okunduğunda ise bedendeki zayıflığı ifade ettiği dile getirilmiştir. Kelimenin kökünde bir şeyin çoğaltılması, kat

<sup>93</sup> Rûm 30/54.

<sup>94</sup> Mürselât 77/20.

<sup>95</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/420; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/666; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 5/526; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 8/290-291; Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, 3/17; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 4/322; Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/125; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1098.

<sup>96</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 507.

<sup>97</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/587; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 25/137.

kat yapılması manasının olduğu da belirtilmiştir.<sup>98</sup>

Nisâ sûresinde yer alan ayetin tefsiri bağlamında müfessirler Allah'ın (cc) hafifletmesinden kastın, insana yüklenen sorumluluğu azaltmak, teklifi kolaylaştırmak, tekliflerin bir kısmını kaldırmak ve birtakım ruhsatlar vermek olduğunu söylemişlerdir.<sup>99</sup> Bunun geçmiş ümmetlere yüklenen bazı zor işler, sıkıntılar ve güçlüklerin bize yüklenmediği manasına geldiği<sup>100</sup> ve bu kolaylaştırmanın şeriatın bütün hükümlerinde geçerli olduğu da ifade edilmiştir.<sup>101</sup> Ayetin siyakusibakını göz önüne alan müfessirler ise buradaki hafifletmenin hür kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyen erkeklere cariyelerle evlenme izni vermekle gerçekleştiğini düşünmüşler,<sup>102</sup> erkeklerin kadınlarla cinsel ilişkiden uzak kalma konusunda sabırlarının gerçekten az olduğunu ileri sürerek buradaki zayıflığın kadınlar hususunda olduğunu söylemişlerdir.<sup>103</sup> Ayetin öncesine baktığımızda erkeğin evlenmesi yasak olan ve evlenebileceği kadınlar zikredilmekte, hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenlerin mümin cariyelerle evlenmesine izin verilmekte, erkeğe şehvetine uyarak kendisine yasak olanlara yaklaşmaması öğütlenmektedir. Her ne kadar ayetin içinde yer aldığı bağlam, erkeğin cinsel konulardaki zayıflığına yönelik olsa da ifadenin genelliği, hususi olarak erkeklerin değil de insanların zayıflığının dile getirilmesi, buradaki ibarenin erkeklerin cinsel hususlardaki zayıflığını da içine alan genel bir zayıflığı anlattığını göstermektedir.<sup>104</sup>

Bahsi geçen ayetlerde insanın zayıf yaratıldığı, kendisinde bir zayıflığın bulunduğu açık bir şekilde dile getirilmiştir. Ancak görüldüğü üzere bu zayıflığın hangi hususlarda olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği noktasında çeşitli görüşler serdedilmiştir. Bu görüşleri üç guruba ayırmak mümkündür. Birincisine göre insan yaratıldığı asıl madde itibarıyla zayıftır; çünkü insan bayağı bir sudan yaratılmıştır. İkinci görüşe göre, insanın kadınlar hususunda sabrının az olması sebebiyle zayıftır. Üçüncüsüne göre ise insanın heva ve hevesinin yıkıcılığına karşı koyma kuvvetinin az olması

<sup>98</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/17-18; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/191; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 3/362; Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, 4/1390.

<sup>99</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/61; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 274.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 3/137-138.

<sup>101</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3/291; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 10/70; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/246.

<sup>102</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/368; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6/624.

<sup>103</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/926; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1/424; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 2/40; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/731.

<sup>104</sup> Celâl Kırcı, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 207.

sebebiyle zayıftır.<sup>105</sup> Bu görüşleri dile getiren İbn Kayyim, insanın zayıflığını sadece bunlarla sınırlı görmemiş, bunların ötesinde onun bünye, kuvvet, irade, ilim, sabır ve başına gelen musibetlere karşı dayanma gibi pek çok hususta zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>106</sup> O halde insanın zayıflığından bahseden ayetler geçtikleri bağlamda belli manalarda anlaşılrsa da ifadelerin genel gelmesi bu zayıflığın sadece belli hususlarla sınırlı olmadığını göstermektedir. Ayrıca insanın zayıflığından bahseden ayetlerde خلق fiilinin kullanılmış olması, onun zayıf yaratıldığını bildirmektedir. Bu da insanın yaratılışında zayıflığın bulunduğu manasında anlaşılabilir.

Öte yandan insanın zayıf olması, onun kuvvetli olma istidadına da işaret etmektedir. Zalim olmanın adil olma, cahil olmanın ilim sahibi olma istidadına işaret etmesi gibi. Bu nedenle insandaki bu gibi nitelikler mahza olumsuzluk ifade etmez. Aslında insanın zayıf olduğunu, zayıf yaratıldığını bildiren ayetler onun ahlakî manada bir olumsuzluğuna işaret etmemekte, insanın tabiatındaki zayıflıklara, zafiyetlere dikkat çekmektedir. Böylece insandan bunlara karşı uyanık olması istenmektedir.

Eğitilebilir olmanın temelini çocuğun kendi zayıflığını ve güçsüzlüğünü telafi etmek için gösterdiği çabada gören Adler, meselenin başka bir boyutuna dikkat çekmiştir. O, bütün işin bu çabaya iyi bir yön vermek, bu çabayı ferde ve topluma yararlı olabilecek bir kanala sevk etmek olduğunu ileri sürerek şöyle demiştir: “Aşağılık ve yetersizlik duygusunun güçlü bir uyarım rolü oynaması sayesinde binlerce istidat ve kabiliyet doğmuştur.”<sup>107</sup> Onun bu düşünceleri de insandaki zayıflığın olumlu tarafına dikkat çekmesi açısından önemlidir.

## 2. İnsanın Ümitsizliğe Düşmesi

Kur’ân’da insan hakkında kullanılan olumsuz ifadeler arasında onun ümitsizliğe düşen bir varlık olduğunu haber veren ayetleri de sayabiliriz. Bu ayetlerden birinde *“Eğer insana tarafımızdan bir rahmet tattırır da sonra onu kendisinden çekip alırsak şüphesiz o ümitsiz ve nankör olur.”*<sup>108</sup> buyrulurak insanın bu özelliği dile

<sup>105</sup> Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzil*, 2/199; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, 274; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350) İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu’t-Tefsîr*, nşr. Yüsrî es-Seyyid Muhammed ve Sâlih Ahmed eş-Şâmî (Suudî Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 2006), 1/273.

<sup>106</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu’t-Tefsîr*, 1/273.

<sup>107</sup> Alfred Adler, *İnsan Tabiatını Tanıma*, çev. Ayda Yörükân (Ankara: Tur Yayınları, 1973), 37.

<sup>108</sup> Hûd 11/9.

getirilmiştir. Konuyla ilgili diğer ayetlerde de Allah (cc) tarafından insana bir rahmet verildiğinde insanın sevinip yüz çevireceği ancak bu nimet kendisinden çekilip alınca yahut elleriyle işledikleri yüzünden kendisine bir kötülük isabet ettiğinde umutsuzluğa düşeceği ve nankörlük edeceği bildirilmiştir.<sup>109</sup>

İnsanın ümitsizliğini ifade ederken kullanılan yeûs (يُؤُسُّ) kelimesi, umutsuzluk, umudunu yitirme, ümitsizliğe kapılmak gibi anlamları olan قنوط kelimesi ile aynı manaya gelen; bu yönüyle umut anlamındaki recâ (رجاء) kelimesinin zıt anlamlısı olan ye's (يأس) kökünden türemiştir.<sup>110</sup> Mübalağalı ism-i fâil kalıbı olan fe'ûl veznindeki yeûs kelimesi “herhangi bir olumsuz durum karşısında aşırı derecede ümitsizliğe kapılan kimse” anlamına gelmektedir. Bir Kur'ân kavramı olarak “yeûs”ün ise geçmişteki mutlu, müreffeh durumunu Allah'ın (cc) bir lütfu değil de kendisinin bir kazancı ve şansı olarak gören, musibetler karşısında ümidini yitiren kimseyi ifade ettiği söylenmiştir.<sup>111</sup> İnsanın ümitsizliğini ifade ederken kullanılan bir diğer kelime ise “kanût”tur (قنوط). Bu iki kelime arasında nasıl bir anlam ilişkisi olduğu noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında bir fark olmadığı, her ikisinin de aynı manayı ifade ettiği söylendiği<sup>112</sup> gibi “kanût”un “ye's”in daha mübalağalı ve şiddetli hali olduğu da söylenmiştir.<sup>113</sup> Ayrıca “ye's”in kalbin sıfatlarından biri olduğu, “kanût”un ise bu sıfatın eyleme dönüşmüş halini ifade ettiği de ileri sürülmüştür.<sup>114</sup>

İnsanın ümitsizliğinin bildirildiği ayetlerde insan kelimesi ile kimin kastedildiği tartışma konusu olmuştur. “Başında elif-lâm bulunan müfred kelimenin herhangi bir mâni bulunmadığı takdirde, öncesinde geçene hamledilmesi gerektiği” kuralını göz önünde bulunduranlar, ayetlerdeki “insan” lafızlarının elif-lâm takısı ile geldiğine dikkat çekerek bu ayetlerin

<sup>109</sup> İlgili ayetler için bk. İsrâ 17/83; Rûm 30/36; Fussilet 41/49.

<sup>110</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 6/154; Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, 3/992; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (el-Heyetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1978), 2/258.

<sup>111</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 3/152.

<sup>112</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/181.

<sup>113</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Askerî, *el-Fürûku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997), 245; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 3/366.

<sup>114</sup> Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-A'yûni'n-Nevâzir fi 'İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 633.

öncesinde kâfirlerin söz konusu edildiğini belirtmişler ve buradaki insan lafızları ile onların kastedildiğini öne sürmüşlerdir. Ayrıca Yûsuf sûresi 87. ayette “Allah’ın rahmetinden ancak kâfirlerin ümit keseceklerinin” haber verildiğini ileri sürerek bu özelliğin kâfirlere has olduğunu, o nedenle ayetlerdeki insan lafızları ile kâfirlerin kastedildiğini söylemişlerdir. Fakat insan kelimesinin cins isim olduğuna dikkat çekenler ayetlerden sonra sabredip güzel amellerde bulunanların istisna edilmesini de dikkate alarak bu ayetlerdeki “insan” lafzı ile insan cinsinin yani bütün insanların kastedildiğini dile getirmişlerdir.<sup>115</sup> Ayetler her ne kadar inkâr edenlerin mevzu bahis edildiği bağlamlarda geçse de ifadeler sadece onlarla sınırlandırılacak şekilde özel değil, bütün insanları kapsayacak şekilde genel gelmiştir. Dolayısıyla bu ifadelerden ümitsizliğe düşmenin bütün insanlarda bulunduğu, kâfirlerin ise bu niteliğin zararından korunmanın gereğini yerine getirmedikleri sonucuna varılabilir.

Kâfirlerin, sapmışların ve aşırı gidenlerin Allah’ın (cc) rahmetinden ümidini keseceğinin bildirildiği ayetleri<sup>116</sup> delil getirerek insanın ümitsizliğe düşmesinden bahseden ayetleri kâfirlere has kılıp, hadiseler karşısında değişimin kâfirin vasfı olduğunu söyleyenlere Vehbe Zuhaylî, ayetin zahirinin insan cinsini ifade ettiği gerekçesiyle karşı çıkmış ve birçok Müslümanda da bu değişikliklerin meydana geldiğini belirtmiştir.<sup>117</sup> O halde bütün insanlar bazen ümitvar iken bazen de ümitsizlik içerisine düşebilmektedir. Ayrıca kâfirlerin, sapmışların ve aşırı gidenlerin konu edildiği ayetlerde onların “Allah’ın rahmetinden” ümit kesecekleri ifade edilmiştir. Bahsi geçen ayetlerde ise insanın karşılaşacağı birtakım zorluklar karşısında ümitsizliğe düşeceği bildirilmekte, ümidini keseceği şey ise sarahaten zikredilmemektedir. Dolayısıyla insanın ümitsizliğinden bahseden ayetlerde onun hadiseler karşısında içine düştüğü karamsarlık hali anlatılmaktadır. Ayrıca insan, bu hale karşı uyarılmakta ve ondan o halde kalmaması istenmektedir. Allah’ın (cc) rahmetinden ümit kesmek ancak bu halin devamlılığı neticesinde söz konusu olabilir. Oysa bahsi geçen ayetlerde insanda bu niteliğin bulunduğu ifade edilmekte ve insanın bu halden ümitvar hale geçmesi teşvik edilmektedir.

Draz da insanların kendilerine istemedikleri bir şey isabet edince

<sup>115</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/41; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/186; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, 644, 1261; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 17/198; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, 6/127; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 2/676.

<sup>116</sup> İlgili ayetler için bk. Yûsuf 12/87; Hicr 15/56; Zümer 39/53.

<sup>117</sup> Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Münîr fi’l-Akîdeti ve’s-Şerî’a ve’l-Menhec* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 2009), 13/12.

ümitsizliğe kapılıp acz duygusuyla hüzünlenebileceğini söylemiştir. Ona göre bu duyguları engellemek mümkün değildir zira bunlar fitrîdir. Ancak insanın kontrol edebileceği şeyler de vardır. Mesela hüzünlene ve ümitsizliğe düşen insanın bunları bahane ederek yakışsız sözler söylemesi ve çirkin davranışlar göstermesi insan fitratıyla bağdaştırılmaz.<sup>118</sup>

### 3. İnsanın Nankörlüğü

Kur'ân'da insan hakkında dile getirilen olumsuz ifadelerden biri de onun nankörlüğüdür. Birçok ayette insanın bu vasfı zikredilmektedir. İlgili ayetlerden bazıları şöyledir:

وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ فَلَمَّا نَجَّيْكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا

*“Denizde size bir sıkıntı dokunduğunda O’ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybolur. Fakat O sizi kurtarıp karaya çıkarınca yüz çevirirsiniz. İnsan çok nankördür.”*<sup>119</sup>

فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَدَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَاحَ بِمَا وَانَّ

*“Eğer yüz çevirirlerse biz seni onlara bir bekçi olarak göndermedik. Sana düşen, ancak tebliğdir. Gerçekten biz insana bizden bir rahmet tattırdığımızda onunla sevinir; fakat elleriyle yaptıkları işler sebebiyle kendilerine bir kötülük gelirse, o zaman da insan pek nankördür.”*<sup>120</sup>

وَلَوْ أَنَّ أَدَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَيْفُوسٌ كَفُورٌ

*“Eğer insana tarafımızdan bir rahmet tattırır da sonra onu kendisinden çekip alırsak şüphesiz o ümitsiz ve nankör olur.”*<sup>121</sup>

Bu ayetlerle birlikte konuyla ilgili diğer ayetlerin<sup>122</sup> içeriğine baktığımızda insana bir nimet verildiğinde, rahmet tattırıldığında buna sevineceği, bunu kendinden bileceği, yüz çevirip yan çizeceği; ancak nimet kendisinden kaldırıldığında yahut kendisine bir kötülük veya sıkıntı isabet ettiğinde iyi halini unutup nankörlük yapacağı, bununla birlikte içine düştüğü durumdan kurtulmak için sadece Rabbine yalvaracağı fakat Allah (cc) onu bu durumdan kurtarınca da O’ndan yüz çevirmek suretiyle tekrar nankörlük yapacağı bildiriliyor. Yukarıda zikrettiğimiz ayetlerden sonuncusu bunu en genel biçimde ifade etmektedir. Bu ayette insanın ye’s’e düşmesi ve nankör olması birlikte kullanılmıştır. Bu da insanın zorluk ve

<sup>118</sup> Draz, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, 66.

<sup>119</sup> İsrâ 17/67.

<sup>120</sup> Şura 42/48.

<sup>121</sup> Hûd 11/9.

<sup>122</sup> Benzer ayetler için bk. İsrâ 17/83; Fussilet 41/51; Zümer 39/8, 49;



darlıkta ye'se düşeceği, bollukta ise nankör olacağı şeklinde yorumlanmıştır.<sup>123</sup>

İnsanın nankörlüğünün bildirildiği bazı ayetler<sup>124</sup> Allah'ın (cc) insana verdiği nimetlerin zikredildiği bağlam içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla bu ayetlerle adeta insanın kendisine verilen onca nimetin şükürünü yerine getirmekten aciz kaldığı ve bunca nimete karşı yakışmayacak davranışlarda bulunarak nankörlük ettiği anlatılmaktadır.

İnsanın nankörlüğünün konu edildiği bir ayette ise Yüce Allah, قِيلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ "Kahrolası insan, ne kadar da nankördür!"<sup>125</sup> buyurmaktadır. Bu ayetteki ifade tarzını göz önünde bulunduran müfessirler, ayetteki insan lafzı ile kâfir kimsenin kastedildiğini ve bu ayetin bazı kâfirler hakkında indiğini, كفر fiilinin de nankörlük değil inkâr etmek manasına geldiğini söylemişlerdir.<sup>126</sup> Ayetin devamında insanın nutfeden yaratıldığı bildirilmiş, ne kadar aciz olduğu, küçücük bir şeyden kendisini yaratanın Rabbi olduğu, kendisini öldürecek ve diriltecek mutlak gücün de O'na (cc) ait olduğu, buna rağmen insanın Allah'ın (cc) emirlerini yerine getirmediği haber verilmiştir. Dolayısıyla bu ayette insan ile inkâr eden insanın kastedilmiş olma ihtimali yüksektir. Bununla beraber ayetin akışında geçen ifadeler her insan için geçerlidir. Yani insan ne kadar ibadet ve itaat ederse etsin Rabbinin isteklerini tam bir şekilde yerine getirmiş, bu nimetlerin şükürünü tam ifa etmiş olamaz. Ancak mümin kişinin cehdi ve gayreti sebebiyle Allah (cc) tarafından bağışlanacağı umulur.

Kur'an'da insanın nankörlüğü k-f-r fiili ve türevleriyle anlatılır. K-f-r fiili sözlükte örtmek, gizlemek, bir şeyin üstünü kapatmak manalarına gelmektedir. Bu sebeple bir şeyi örten her şeye kâfir ismi verilmiş; karanlığı ile her şeyi örttüğü için geceye, içindekileri örttüğü için denize, altındakileri örttüğü için karanlık buluta ve tohumu toprakla örttüğü için çiftçiye kâfir denilmiştir.<sup>127</sup> Bu fiil, imanın zıddı olarak "inkâr etmek" manasına geldiği gibi

<sup>123</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 2/273; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 12/340; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/2007; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tabâati ve'n-Neşr, 2002), 2/281.

<sup>124</sup> İbrahim 14/34; Hac 22/66; Zuhruf 43/15.

<sup>125</sup> Abese 80/17.

<sup>126</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/591; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/110; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 3/448; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 6/205; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, 8/337; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 5/438.

<sup>127</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/39; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/146-147; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 14/54-55.

şükürün zıddı olarak “nankörlük” manasına da gelmektedir. Bu bağlamda daru'l-harb ehli için قد كفروا “kâfir oldular” yani isyan ettiler ve yüz çevirdiler denilmiştir. İnsanın nimetleri inkâr etmesinin (كفر النعمة) ise onlar için şükretmemesi anlamına geldiği söylenmiştir.<sup>128</sup>

Mukâtil, Kur'ân-ı Kerim'de küfr kelimesinin Allah'ın (cc) birliğini inkâr etmek (Bakara 2/6; Muhammed 47/32); bir şeyi bile bile inkâr etmek (Bakara 2/89, 146; En'âm 6/20); nimete karşı nankörlük etmek, şükretmemek (Bakara 2/152; Şuara 26/19; Neml 27/40) ve teberri etmek, uzaklaşmak (İbrahim 14/22; Ankebût 29/25; Mümtehine 60/4;) olmak üzere dört manada kullanıldığını söylemiştir.<sup>129</sup>

Bize göre yukarıda zikrettiğimiz ayetlerde insan cinsinin geneline yönelik ifadelerde yer alan küfür kelimesi imanın zıddı olan inkâr etmek manasında değil, şükürün zıddı olan nankörlük manasındadır. Zira Bakara sûresi 152. ayette Allah Teâlâ iman eden kullarına hitap ederken وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ “... Bana şükredin; sakın bana nankörlük etmeyin.”<sup>130</sup> buyurarak k-f-r kökünden türemiş fiili nankörlük manasında kullanmıştır. Dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz ayetlerde sadece inkâr edenlere işaret edildiğini söylemek pek isabetli görünmemektedir. Bu ayetlerle insan denilen varlığın yaratılışında bu özelliğin bulunduğu belirtilmiş ve insandan bu özelliğin zıddı olan şükür ile muttasıl olması istenmiştir. Nitekim Râğıb da insanın nankör olduğunu ifade eden ayetlerin, insanı içinde bulunduğu nimetlere karşı nankörlük duygusuna karşı uyarmak ve şükürünü eda ettiği nimetlerin azlığına dikkat çekmek manası taşıdığını dile getirmiştir. Allah'ın (cc) insana nankörlük ve şükür yolunu gösterdiğine dikkat çekmiş ve insanın nankörlük yolunu bırakıp şükür yolunu tutmaya teşvik edildiğini belirtmiştir.<sup>131</sup>

Bir başka ayette de Allah (cc) “... Ey âl-i Dâvûd şükredin! Kullarımdan şükreden azdır.”<sup>132</sup> buyurmakla nankörlüğün insanlar arasında ne denli yaygın olduğuna dikkat çekmiş ve kullarını uyurarak onları nankörlüğün zıddı olan şükretmeye teşvik etmiştir. Zira her şey zıddıyla kaimdir. O halde insandaki nankörlük onun şükreden bir kul olmasına imkân tanımaktadır. Yani ancak nankör olabilen bir varlık şükreden olabilir. Tıpkı şükredebilen

<sup>128</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/38; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/144; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 14/50-52.

<sup>129</sup> Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Hâtim Sâlih ez-Zâmin (Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 25-27.

<sup>130</sup> Bakara 2/152.

<sup>131</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 715.

<sup>132</sup> Sebe 34/13.

bir varlığın nankör olabilmesi gibi. Dolayısıyla Kur'ân'daki bu ve benzeri ifadeler, insanın bunların zıddı ile vasıflanma kabiliyetine işaret etmekte ve insanı onlar ile muttasıf olmaya davet etmektedir.

Kur'ân'da insanın nankörlüğünden bahsedilirken kullanılan kelimelerden biri de kenûddur (كنود). Ayet-i kerime de Cenâb-ı Hakk إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ “İnsan Rabbine karşı çok nankördür.”<sup>133</sup> buyurmuştur. Kenûd kelimesinin nimetleri inkâr etmek manasına geldiği söylenmiştir. Hiçbir şeyin bitmediği toprağa أرض كنود denilmiştir.<sup>134</sup> Kenûd kelimesi tek başına yiyen, kölesini döven ve başkasına yardım etmeyen kimse olarak tefsir edilmiştir.<sup>135</sup> Fîrûzâbâdî bu kelimenin küfr kelimesi ile aynı manaya geldiğini söylemiştir.<sup>136</sup> Zeccâc da kenûd kelimesinin kefür demek olduğunu bunun da kâfir manasına geldiğini dile getirmiştir.<sup>137</sup> Elmalılı kenûd kelimesini “nimetleri çok inkâr eden” diye açıklamıştır.<sup>138</sup>

#### 4. İnsanın Zalimliği ve Cahilliği

İnsanın zalimliği ve cahilliği Kur'ân'da إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk da onlar onu yüklenmek istemediler, ondan kaçındılar. Onu insan yükledi. O gerçekten çok zalim çok cahildir.”<sup>139</sup> ayetiyle ifade edilmiştir. Ayet-i kerimde insanın zalimlik ve cahilliğini dile getirmek için kullanılan zalûm ve cehûl kelimeleri istimrar ifade eden sıfat-ı müşebbehe olabilecekleri gibi mübalağa ifade eden ism-i fail de olabilirler.

Z-l-m fiilinin mastarı olan zulûm (ظلم) sözlükte iki temel manaya gelmektedir. Işığın (ziya) ve nurun zıddı olan karanlık bunlardan biridir. Diğeri ise bir şeyi kendi yerinin dışında (olması gerekenden farklı) bir yere koymaktır.<sup>140</sup> İbn Manzûr, zulûm kelimesinin aslının sapmak ve haddi aşmak olduğunu söylemiştir.<sup>141</sup> Zulûm, şeriatta haktan batıla taşmak demektir ki bu

<sup>133</sup> Âdiyât 100/6.

<sup>134</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 727.

<sup>135</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/50.

<sup>136</sup> Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr - Abdüalîm et-Tahâvî (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyyi, 1996), 4/389.

<sup>137</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/354.

<sup>138</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/215.

<sup>139</sup> Ahzâb 33/72.

<sup>140</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 3/468; Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, 5/1977.

<sup>141</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/373.

da “cevr” diye isimlendirilmiştir. Zulmün, başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak manasına geldiği de söylenmiştir.<sup>142</sup>

Dilcilere ve ulemanın ekserisine göre zulmün, bir şeyi eksiltmek veya artırmak yahut vaktini geçirmek veya mekânını değiştirmek suretiyle kendisine ait yerin dışında başka bir yere koymak manasına geldiğini belirten Râğıb, bu kelimenin çok veya az olsun Hakk'ın sınırını aşmak manasına geldiğini bu nedenle hem büyük hem de küçük günah işlendiğinde kullanıldığını ifade etmiştir.<sup>143</sup> O, bazı bilginlerin zulmü üçe ayırdığını kaydetmiştir. Birinci zulüm insan ile Allah (cc) arasındaki zulümdür ki bunun en büyüğü küfür, şirk ve nifaktır. İkincisi kişinin diğer insanlarla arasındaki zulümdür. Üçüncüsü ise kişi ile nefsi arasındaki zulümdür. Râğıb, bunların üçünün de hakikatte insanın kendisine zulmü olduğunu dile getirmiştir.<sup>144</sup>

Mukâtil, Kur'ân-ı Kerim'de zulüm kelimesinin şirk; kişinin şirk dışında kendisine isabet eden bir günah nedeniyle nefesine zulmetmesi; insanlara zulmeden kimse; eksiklik ve noksanlık olmak üzere dört manada kullanıldığını söylemiştir.<sup>145</sup>

C-h-l fiilinin mastarı olan cehl (جهل) kelimesi ilmin zıddı olarak bilmemek, tanımamak, bilgisiz olmak manalarına gelir. Ayrıca sükûnet, huzur ve güvenin zıddıdır. Değişkenlik manasına geldiği de söylenmiştir.<sup>146</sup> Bazı âlimler cehli, basit ve mürekkeb olarak ikiye ayırmıştır: “Cehl-i basit”i, bilinmesi gereken bir şey hakkında bilgi sahibi olmamak, “cehl-i mürekkeb”i ise “vakıya mutabık olmayan kesin inanç” diye tanımlamışlardır.<sup>147</sup> Bilgi sahibi olmaksızın iş yapmaya cehalet denilmiş, İslam'dan önceki fetret zamanını ifade etmek için de cahiliyye tabiri kullanılmıştır.<sup>148</sup> Rağıb, cehlin üç manaya geldiğini söylemiştir: Birincisi nefsin ilimden hâlî olmasıdır ki asıl anlamı budur. İkincisi, bir şeye olduğundan farklı bir şekilde inanmaktır. Üçüncüsü ise kişinin bir şeye ister sahih ister fasid bir şekilde inanmış olsun o şeyin hak ettiği eylemin tersini yapmasıdır. Râğıb ayrıca câhil kelimesinin bazen kınamak için kullanıldığını -ki bu şekilde kullanımı çoğunluktadır- bazen de kınamak için kullanılmadığını belirtmiştir. Örneğin يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْيَابًا

<sup>142</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fâzîle, 2011), 121; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 33/32-33.

<sup>143</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 537.

<sup>144</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 537-538.

<sup>145</sup> Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, 97-98.

<sup>146</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğâ*, 1/489.

<sup>147</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 72; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 28/256.

<sup>148</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/270.

مِنَ التَّعَفُّفِ “İstemekten çekindikleri için bilmeyen onları zengin sanır.”<sup>149</sup> ayetinde kınamak için kullanılmamıştır.<sup>150</sup>

Klasik sözlüklerde cehl kelimesinin ilim kelimesinin zıddı olduğu hususunda bir ittifak bulunmaktadır. Ancak son dönemdeki bazı araştırmacılar bu geleneksel kanaatin doğru olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bunlardan Ignaz Goldziher, bu kavramın “bilgisiz olma” anlamının ikinci derecede olduğunu; sakin, sabırlı ve halim anlamlarındaki “hilm” kelimesinin zıddı olarak asıl anlamının “sert, kaba yahut pek hoyrat ve nobran olmak” olduğunu ileri sürmüş ve bundan dolayı cahiliye kelimesini barbarlık diye tercüme etmiştir.<sup>151</sup> Aynı görüşte olan İzutsu da cehl kökünün birinci ve en belirgin özelliğinin insanın hareket tarzıyla ilgili olduğunu öne sürmüş ve kelimenin manasıyla ilgili şunları söylemiştir: “Cehl, en ufak bir kırgınlık anında iradesini kaybedip parlayan, kontrolsüz bir ihtirasla öfkesine kapılıp, sonucu düşünmeden hemen körü körüne atılan delikanlı, ateşli, sabırsız kişinin sorumsuz davranışdır. Bu, duygularına ve hırslarına hâkim olamayan aşırı bir insanın davranışdır. Bu insan, doğruyu yanlış düşünme ölçüsünü yitirip kendisini öfkenin pençesine düşürür. Hilm ise bu tür cehl kavramının tam karşıtıdır. Hilm, cehl patlamasını dizginleyebilen insanın ahlakıdır.”<sup>152</sup>

Bahsi geçen ayette insanın zalim ve cahil olduğu bildirilmiştir. Burada iki ihtimal vardır. İnsan ya emaneti yüklendiği için zalim ve cahil diye isimlendirilmiştir ya da zaten cahil ve zalimdir ve bu nitelikleri sebebiyle emaneti kabul etmiştir. Ayetteki ibarelerin sıralamasını göz önünde bulundurduğumuzda insanın emaneti kabul etmesi sebebiyle böyle isimlendirildiğini söyleyebiliriz. Burada zalûm ve cehûl kelimelerinin, mübalâğa kalıbında geldiği için insanın yüklendiği şey hususunda ne kadar cahil olduğuna ve yüklenmesi zor/ağır bir şeyi yüklediğine işaret ettiği söylenebilir. Müfessirler bu kısmın tefsirinde insanın emaneti yüklenmekle emanetin gereğini yerine getirmeyip hakkını gözetmediği için günahı sebebiyle kendine karşı zalim, yüklendiği emanetin ne olduğunu ve yüklenmenin neticesinin ne olduğunu bilmediği için de cahil olarak

<sup>149</sup> Bakara 2/273.

<sup>150</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 209.

<sup>151</sup> T. H. Weir, “Câhiliye”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 3/11.

<sup>152</sup> İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 193-194; İsmail Karagöz, “Kur’an’da Cehalet Kavramı”, *Diyanet İlmî Dergi XXXVIII/3* (2002), 175; M. Faik Yılmaz, “Kur’an’da Cehalet Kavramı”, *Dinî Araştırmalar V/15* (2003), 183.

vasıflandırıldığı yönünde görüşlerde bulunmuşlardır.<sup>153</sup>

Bu noktada bazı sorular da sorulabilir: Neden diğer mahlûkat emaneti yüklenmekten kaçınmışken insan bu yükün altına girmiştir? Onu, bunu yüklenmeye sevk eden istidat nedir? Kendinde nasıl bir özellik görmüştür ki emaneti kabul etmiştir? İnsanı bunu yüklenmeye sevk eden şey her ne ise diğer mahlûkatta bulunmayan bir şey olmalıdır. Bununla birlikte insan emaneti yüklenmekle yine diğer mahlûkatta bulunmayan bir şeyi üzerine almıştır. Burada bize göre insanın cahil ve zalim olarak nitelendirilmesi emanetin yüceliğine dikkat çekmek içindir ve insanın ne kadar zor bir sorumluluğun altına girdiğini ifade etmektedir. Zira o göklerin, yerin ve dağların yüklenmekten çekindiği bir şeyi yüklenmiştir. Bu da bir bakıma insanın yüceliğine, kıymetine işaretler. Ayrıca bir kimsenin cahil olarak nitelendirilmesi onun ilim sahibi olma potansiyeline işaret ettiği gibi zalim olarak vasıflanması da onun adil olma potansiyeline işaret etmektedir.

İnsanın zalimliği bir başka ayette nankörlüğü ile beraber zikredilmiştir: “O, وَأَيُّكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطُلُومٌ كَفَّارٌ” *istediğiniz şeylerin hepsinden size verdi. Eğer Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışsanız sayamazsınız. Şüphesiz insan çok zalimdir, çok nankördür.*<sup>154</sup> Bu ayetin öncesinde insana verilen nimetlerden ve onun hizmetine sunulan şeylerden bazısı sayılmıştır. Ardından da bu ayette insana istediği her şeyin verildiği ve insanın Allah Teâlâ'nın nimetlerini saymaya güç yetiremeyeceği bildirilmiştir. Dolayısıyla buradaki nankörlük insanın bunlara şükretme hususundaki acziyetini/eksikliğini, zalimlik ise bunları tasarruf hususunda gerektiği gibi hareket etmemesini anlatıyor olsa gerektir.<sup>155</sup>

##### 5. İnsanın Aceleci ve Hırslı Oluşu

Kur'ân'da insanın aceleci oluşu وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالْشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا *İnsan hayra dua eder gibi şerre dua eder. İnsan çok acelecidir.*<sup>156</sup> ve خَلَقَ الْإِنْسَانَ

<sup>153</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/510-511; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 4/430; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, 6/381; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 8/142; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1141; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7/254; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4/408.

<sup>154</sup> İbrahim 14/34.

<sup>155</sup> Bu ayetin tefsirinde insanın kendine nimet verenden başkasına şükretmesi sebebiyle zalûm, Allah'ın (cc) nimetlerine karşı nankör olması sebebiyle de kefür olarak nitelendirildiği söylenmiştir. Ayrıca insanın günahları sebebiyle kendine karşı zalim, nimetleri hususunda ise Rabbine karşı nankör olduğu; zorluk/sıkıntı anında şikâyet edip sızlanması sebebiyle zalim, nimetler hususunda da toplayıp başkasından sakındığı için nankör olduğu ifade edilmiştir. Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 5/320.

<sup>156</sup> İsrâ 17/11.

﴿مِنْ عَجَلٍ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾ *“İnsan aceleden (aceleci) yaratılmıştır; size ayetlerimi göstereceğim, acele etmeyin.”*<sup>157</sup> ayetleriyle dile getirilmiştir.

A-c-l kökünün mastarı olan el-‘acel ve el-‘acele (العجلة و العجل) sözlükte hızlandırmak, harekete geçirmek ve yavaşın zıddı olan sürat manalarına gelmektedir.<sup>158</sup> el-‘Acele kelimesi, bir şeyi vaktinden önce istemek ve onu elde etmeye çalışmak olarak tanımlanmış ve bunun şehvetten kaynaklandığı belirtilmiş, bu sebeple Kur’ân’ın genelinde aceleciliğin kınandığı ileri sürülmüştür.<sup>159</sup> İnsanın aceleciliğiyle ilgili çalışmalar yapan bazı araştırmacılar kelimenin etimolojisi üzerinde detaylı bir şekilde durmuşlardır. Yolcular için hazırlanan ve çabucak yenilebilen yiyeceklere el-‘ucâle (العجالة); ezme haline getirilerek yenilmesi kolaylaştırılan hurma püresine ‘iccevl (عجول); ihtiyaç anında acele gerekli olduğu için küçük mataraya el-‘icle (العجلة); tekerleğe ve su kuyusu üzerinde suyu almayı kolaylaştıran ağaçtan imal edilmiş oka da el-‘acele (العجلة) denildiğini dile getirmişlerdir.<sup>160</sup> el-‘Acele kökünden türeyen bu kelimeleri dikkate alanlar “acele” kelimesinin “bir şeyin vaktinden önce gerçekleşmesini istemek” şeklinde olumsuz anlamı yanında “ihtiyaç anında bir şeyin hemen olmasını istemek” şeklinde olumlu bir tarafının da olduğunu söylemişlerdir.<sup>161</sup>

Râğıb, yukarıdaki ayette geçen ﴿مِنْ عَجَلٍ﴾ ifadesini zikretmiş ve bunun insanın aceleci olmaktan soyutlanamayacağına yönelik bir uyarı ve insanın kendisiyle yaratıldığı huylardan biri olduğuna dikkat çekmek anlamına geldiğini söylemiş ve bu bağlamda Allah Teâlâ’nın ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ buyurduğunu dile getirmiştir.<sup>162</sup>

Müfessirler insanın gazab anında düşünmeksizin kendisi, çocukları, ailesi ve malı için beddua edebildiğini, bu nedenle “*hayrı ister gibi şerri ister*”

<sup>157</sup> Enbiyâ 21/37.

<sup>158</sup> İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, 4/237; Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Sıhâhu’l-Arabiyye*, 5/1759-1760; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 11/425; Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi’t-Temyîz*, 4/23.

<sup>159</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 548; Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi’t-Temyîz*, 4/23.

<sup>160</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, “İnkâr ve Acelecilik Karakteri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* IV/1 (2006), 95; İsmail Kılıç, “Kur’an’da Şirk ve Acele Azap Talebi”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* V/2 (2019), 303. Bu bilgilerin geçtiği kaynaklar için bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 3/103-104; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, 4/237-238; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 11/425-429.

<sup>161</sup> Kılıç, “Kur’an’da Şirk ve Acele Azap Talebi”, 303.

<sup>162</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 548-549. Benzer açıklamalar için bk. Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi’t-Temyîz*, 4/23.

buyrulduğunu dile getirmişlerdir. Ayrıca bu ayetlerden insanın fitratında aceleciliğin bulunduğu, insanın bu tabiatta yaratıldığı sonucuna varmışlardır. Bununla beraber Allah'ın (cc) insana bu özelliğini kontrol altında tutabilecek güç ve yetkinlik verdiğini de belirtmişler ve insanın bu özelliğini övülmesini sağlayacak hayır işlerinde ve itaatlerde sarf etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>163</sup>

Bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki acelecilik insanın fitratında olan bir özelliktir. İnsana düşen, kendisine verilen aceleci olma özelliğini gerektiği yerde ve gerektiği zamanda kullanmaktır. İnsan, ilk defa karşılaştığı bir olay karşısında hemen karar vererek acele etmemeli, teenni ile hareket ederek işlerinin neticesini araştırmalıdır. Aslında insan araştırırsa bile bazı durumlarda kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilemeyebilir. Çünkü bizim hoşumuza giden bir şey bizim için şer, bizim hoşumuza gitmeyen bir şey de bizim için hayır olabilir.<sup>164</sup> O zaman insanın hayatta karşılaştığı her konuda teenni ile hareket etmesi esastır. Ancak bir işin hayır olduğu, bize Yüce Allah tarafından bildirilmiş ise o işi yapmada acele etmek övülmüştür.

İnsanın aceleci oluşuyla irtibatlı sayılabilecek bir diğer özelliği ise "helû" kelimesi kullanılarak dile getirilmiştir. İnsanın bu vasfı Meâric sûresi 19. ayette *إِنَّ الْإِنْسَانَ لَخَلِيقٌ هَلُوعًا* "*Şüphesiz ki insan çok hırslı ve sabırsız yaratılmıştır.*" buyrulmuş ve belirtilmiştir. Ayette geçen "هَلُوعًا" kelimesinin kökü "h-l-a"dır. Bu kelime sözlükte hırslı olmak, kaygılanmak, endişelenmek, sabrın az olması gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca bu kelimenin ileri seviyedeki hırs için kullanıldığı da söylenmiştir.<sup>165</sup> Bu ayetin devamında Allah Teâlâ, bu vasfa sahip insanın nasıl davranacağını haber vererek "*Kendisine kötülük dokunduğunda sızlanır. Kendisine bir hayır dokunduğunda ise başkalarının yararlanmasına engel olur.*"<sup>166</sup> buyurmuş, böylece helû' kelimesinin kapsamı hakkında malumat vermiştir. Bu özellikleri de göz önüne alındığında "helû" vasfına sahip olan kimsenin sabırsız ve hırslı olduğunu söylemek mümkündür ve bu özelliklerin de kişinin aceleci oluşu ile yakın bir ilgisi vardır. İnsanın aceleciliği ile hırslı oluşunu aynı başlık altında incelememizin

<sup>163</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 14/512-513; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/229, 332; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 3/147; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 7/14; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/145-146; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 4/82; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd el-Müsemmâ İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/67.

<sup>164</sup> Bakara 2/216.

<sup>165</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/317; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/374-375; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 3/97.

<sup>166</sup> Meâric 70/20-21.



gerekçesi de budur.

Bu ayetteki insan lafzı ile kâfir insanın kastedildiği fikrinde olan Taberî, helû' kelimesini şiddetli hırsla birlikte aşırı sızlanma ve kızgınlık, can sıkıntısı olarak tanımlamıştır. Ayetin devamında gelen إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جُرُوعًا ifadesini malı azalıp da kendisine fakirlik ve yokluk eriştiğinde bundan dolayı sızlanır, başına gelene sabretmez; وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ifadesini ise malı çoğalıp zenginlik ona ulaşınca da elinde olanı tutar vermez, cimrilik eder, fakat infak etmez, Allah'ın (cc) malındaki hakkını yerine getirmez şeklinde açıklamıştır.<sup>167</sup> Bu ayetlerde insanın hem hayır hem de şer anında nasıl davrandığının bildirildiğine dikkat çekenler, helû'nun "hayırda ve şerde son derece hassasiyeti olan kimse" manasına geldiğini söylemişlerdir. Bu noktada ayetin insanın sahip olduğu yaratılışa dair bilgi verdiği, iktisabî değil fitrî yapısını beyan ettiği ve ifadenin insanı yermek maksadı ile söylenmediği dile getirilmiştir.<sup>168</sup> Ayrıca bu ayetlerin devamında namaz kılanlar ve salih amel işleyenlerin istisna edildiğine dikkat çeken müfessirler, ayette geçen insan kelimesinin bütün insanları içine aldığını ifade etmişlerdir.<sup>169</sup>

Muhammed Esed "helû" kelimesini "insan tatminsiz yaratılmıştır" şeklinde tercüme etmiş, bunu da şöyle açıklamıştır: "Yani insan, kendini aynı derecede hem verimli başarılarla hem de kronik memnuniyetsizlik ve hayal kırıklıklarına sürükleyen bir iç tatminsizlik ile donatılmıştır. Başka bir deyişle, bu donanımın pozitif yahut negatif bir karakter göstereceğini belirleyen, insanın Allah vergisi olan bu donanımı kullanma tarzıdır. Bundan sonra gelen iki ayet (20. ve 21. ayetler) ikinci duruma işaret ederken, 22-25. ayetler yalnızca gerçek ruhi ve ahlaki bilincin o fitrî tatminsizliği pozitif bir güce dönüştüreceğini ve böylece iç huzuruna ve kalıcı hoşnutluğa yol açacağını/götüreceğini gösterir."<sup>170</sup>

Bizce de ne acelecilik ne de hırs mutlak manada olumlu yahut olumsuz vasıflardır. Bunlar kullanıldıkları yere göre olumluluk yahut olumsuzlukla nitelendirilebilirler. Gerektiği yerde kullanıldığında olumlu bir niteliğe

<sup>167</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 23/266-267. Benzer açıklamalar için ayrıca bk. Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, 3/404.

<sup>168</sup> Murtaza Mutahhari, *Kur'ân'da İnsan Tanımı*, çev. Hasan Kanaatlı (İstanbul: Kevser Yayınları, 2008), 53.

<sup>169</sup> Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd el-Kırâ'a (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 2/549; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/612; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1473; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 30/128; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/461.

<sup>170</sup> Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 3/1187-1188.

dönüşebilen bu vasıflar, kullanılmaması gereken yerde ise insan için olumsuz bir nitelik haline gelebilmektedir.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin hırs örneği üzerinden insandaki olumsuz vasıfların geçtiği naslarla ilgili değerlendirmeleri konunun izahı açısından önemli görünmektedir. O, bu meyandaki ayet ve hadislerin mahza olumsuzluk ifade etmediğini, insanın yaratılışında bu vasıfların zorunlu olarak bulunduğunu, insanın bu sıfatlardan temizlenmesinin mümkün olmadığını ve bu niteliklerin, kullanım yerine göre olumlu ya da olumsuz şeklinde vasıflandırılabilceğini söylemektedir. Örneğin ona göre insan "hırs" vasfından tamamıyla soyutlanamaz. Ancak bunu dünya malı ve haramları biriktirme yönünde kullanmaktan uzak tutabilir. Öte yandan insan aynı hırsı ilim öğrenmek, salih amel işlemek ve iyilikleri çoğaltmada da kullanabilir. O halde hırs özelliği insandan kaybolmaz. İnsanın mutluluğu ve mutsuzluğu da hırsı sayesinde. Bu durum, zemmedilmiş bütün vasıflar için geçerlidir. Zemmedilme onların kendilerinden değil, kullanım yerlerinden kaynaklanmaktadır. Yani bu niteliklerin kendisine iliştiği şeye göre hüküm verilir. Akıl ve dince övülen bir şeye ilişirlerse olumlu, yerilen bir şeye ilişirlerse de olumsuz kabul edilir.<sup>171</sup>

## 6. İnsanın Cimri/Eli Sıkı Oluşu

Kur'ân'da insanın cimriliği birden çok kelime ile anlatılmıştır. İlk bakışta buhl, şuhh ve katr kelimelerinin bunlar arasında yer aldığını söyleyebiliriz. Detaylı bir araştırma ile bu kelimelerin sayısı çoğaltılabilir.<sup>172</sup> Ancak insanın tabiatına atıfla kullanıldığı düşünülebileceği için burada buhl, şuhh ve katr kelimelerinin geçtiği ayetlere ve bu kelimeler arasındaki nüanslara değinmek istiyoruz. Kur'ân'da insanın tabiatındaki cimrilik "katûr" kelimesi ile ifade edilmiştir. Konuyla ilgili ayet şöyledir: قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ "De ki: 'Eğer siz Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız, tükenir korkusuyla elinizde tutardınız. İnsan çok cimridir!'"<sup>173</sup> İnsanın cimriliğinden bahsederken kullanılan bir başka kelime ise "şuhh"tur. Örneğin Allah Teâlâ, nefislerin cimriliğe/kıskançlığa hazır bulunduğunu وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ "Nefsiler cimriliğe/kıskançlığa hazır

<sup>171</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/541; 3/298-299; Sak, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*, 125-126.

<sup>172</sup> Konuyla ilgili detaylı bir çalışma için bk. Faruk Özdemir, "Kur'ân'da Cimrilik Anlamını İhtiva Eden Kavramların Etimolojik ve Semantik Analizi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2015), 59-91.

<sup>173</sup> İsrâ 17/100.

*kılınmıştır.*<sup>174</sup> buyurarak, insanların nefsinin cimriliğinden sakınması gerektiği ise وَمَنْ يُوقِ شَحِّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ “*Kim nefsinin kıskançlığından sakınırsa işte onlar kurtuluşa erenlerdir.*”<sup>175</sup> ayetiyle dile getirmiştir. İnsanın cimriliği ifade edilirken kullanılan bir diğer kelime olan “buhl”ün geçtiği ayetlerde ise bu özellikteki kimselerin Allah’ın (cc) kendilerine verdiği şeyleri Allah (cc) yolunda harcanması gereken yere harcamaktan geri durdukları, kendileri cimri davrandıkları gibi başkalarına da cimriliği emrettikleri beyan edilmektedir.<sup>176</sup> Söz konusu ayetleri göz önünde bulundurduğumuzda buhl kelimesinin cimrilik duygusunun eyleme dönüşmüş halini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Şimdi bu sözcüklerin anlamları ve kullanımları hakkında kısaca bilgi verip aralarındaki farklara işaret edelim.

Katûr, k-t-r fiil kökünden türemiştir. K-t-r fiilinin mastarı olan el-katr القتر sözlükte yığmak, biriktirmek; kısmak, daraltmak, azaltmak, yeterince vermemek gibi anlamlara gelmektedir. Bu sebeple avcıların toplandığı dar bir yer olan avcı kulübesine القتره denilmiştir.<sup>177</sup> Kelimenin kıt kanaat geçinecek kadar vermek, nafakayı azaltmak manasına geldiği ve israfın karşısı olduğu da kaydedilmiştir.<sup>178</sup> Ayrıca sıkıntıdan yüzü kaplayan şeye ve toza da القتره denilmiştir.<sup>179</sup>

Şuhh (الشح) kelimesi aslen engel olmak, alıkoymak manalarına gelirken daha sonraları hırsıyla birlikte engel olmak, alıkoymak manası kazanmıştır. Bundan dolayı hırsı yanında taşıyan cimrilik şuhh diye isimlendirilmiştir. İki kişiden her birinin herhangi bir şeyi sadece kendisinin kazanmasını diğerinin ise o şeyden alıkonmasını istemesi تشاح الرجلان على الأمر denilerek dile getirilmiştir.<sup>180</sup> İbn Ömer’in “şuhh”u “Bir adamın malını men etmesi değil; kendisinin olmayana göz dikmesidir.” diye tanımladığı rivayet edilmiştir.<sup>181</sup>

<sup>174</sup> Nisâ 4/128.

<sup>175</sup> Haşr 59/9; Teğâbûn 64/16.

<sup>176</sup> “Buhl” kelimesinin geçtiği bazı ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/180; Nisa 4/37; Muhammed 47/38; Hadid 57/24.

<sup>177</sup> İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa*, 5/55; Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi’t-Temyîz*, 4/237.

<sup>178</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 3/358; Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 655; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 5/70.

<sup>179</sup> İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa*, 5/55; Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, 2/785.

<sup>180</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 2/311; İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa*, 3/178; Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, 1/378; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 2/495.

<sup>181</sup> Elmahlî, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 7/463.

Buhl (البخل) sahip olunan şeyleri, verilmesi doğru olacak kimselerden alıkoymak demektir. Cömertlik manalarına gelen “kerem” (كرم) ve “cûd” (جود) kelimelerinin zıt anlamlısıdır.<sup>182</sup> Istilâhî olarak ise vacip olanın engellenmesi, alıkonulması manasına geldiği kaydedilmiştir.<sup>183</sup>

Sözlüklerdeki kullanımlarına baktığımızda bu kelimelerin birbiri ile açıklandığını görüyoruz. Dolayısıyla her birinin aynı anlam örgüsü içerisinde yer aldığını, farklı seviyelerde cimriliği ifade ettiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Fakat dillerde eş anlamlı kelimeler yoktur fehvasınca bu kelimeler arasında bazı nüanslardan bahsedilebilir. Kelimelerin anlamını tayin etmede o kelimenin ne manaya gelmediğini yani zıt anlamlısını söylemek de nihayetinde bir anlam belirlemedir. Dolayısıyla bu kelimeler arasındaki farka dikkat çekerken bu kelimelerin zıt anlamlılarının neler olduğuna bakmak gerekmektedir. Buna göre “şuhh”, “îsâr”ın yani diğerkâmlığın;<sup>184</sup> “buhl”, cömertlik manasına gelen “kerem” ve “cud”un;<sup>185</sup> “katr” ise israfın zıddı olarak görülmüştür.<sup>186</sup> Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi buhl kelimesinin geçtiği ayetlere baktığımızda bunun insandaki cimrilik duygusunun eyleme dönüşmüş halini ifade ettiğini söyleyebiliriz. “Şuhh” kelimesinin geçtiği ayetlere baktığımızda ise bunun insanın nefsinde atıfla kullanıldığı dikkat çekmektedir. O halde “şuhh”un insanın nefsinde kuvve halinde bulunan bir duyguyu “buhl”un ise bu duygunun açığa çıkmış ve eyleme dönüşmüş halini anlattığı ileri sürülebilir. “Şuhh”un zıt anlamlısı dikkate alındığında ise cimrilikten ziyade bencillik ve kıskançlık manasının daha ağır bastığı söylenebilir. Katr kelimesinin israfın zıt anlamlısı olduğu dikkate alındığında ise saçıp savurmanın zıddı olarak kısmak, az harcamak, harcaması gerektiği kadar harcamamak anlamlarına geldiği, tam bir cimriliği ifade etmediği görülmektedir. İnsanın “katûr” olduğunun bildirildiği ayette yer alan “tükenir korkusuyla elinizde tutardınız” ibaresi de insanın bu duygusunun temelinde tükenme endişesinin bulunduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla bu ifadedeki insanın harcamayı kısması, normalden daha az vermesi, kıskançlık yahut bencillikten kaynaklanan bir durum değildir. O halde katûr kelimesinin el sıklığı olarak anlaşılması daha isabetli olsa gerektir.

Şurası da bir gerçektir ki bu kelimeler arasında nasıl bir nüans bulunursa bulunsun her birinin insandaki cimriliği bir dereceden ifade ettiği

<sup>182</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 109; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 28/62.

<sup>183</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 28/63.

<sup>184</sup> Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevî't-Temyîz*, 3/300.

<sup>185</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 109; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 28/62.

<sup>186</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 655.

açıktır. Ancak bizim konumuz insanın yaratılışında, tabiatında bulunan olumsuz nitelikler olduğu için biz cimriliğin insanın tabiatında olduğunu haber veren “katûr” kelimesinin geçtiği ayeti<sup>187</sup> ele alacak bu ayetle ilgili yorumları aktaracağız. Bu ayetteki katûr kelimesini müfessirler genelde cimri (بخيل), eli sıkı, pinti (ممسك) ve eli dar (ضيق) gibi kelimelerle izah etmişlerdir.<sup>188</sup> Mâverdî, mahlûkattan herhangi birinin Allah’ın (cc) hazinelerine sahip olması durumunda onu fakirlik korkusundan dolayı ve kendi geçimi ve menfaati sebebiyle harcamayacağı, elinde tutacağı için Allah (cc) gibi cömert olamayacağını belirtmiştir.<sup>189</sup>

Ayetteki “katûr” kelimesini mal sevgisi diye izah eden Celal Kırca, bu duygunun insanda yaratılıştan bulunduğu dikkat çekmiş ve bunun insanı birtakım faaliyetlere sevk ettiğini söylemiştir. Fakat bu duygunun insanda doğru yere kanalize edilmemesi durumunda olumsuz bir nitelik olan cimriliğe dönüşeceğinin altını çizmiştir.<sup>190</sup> Yani katûr kelimesi ile ifade edilen insanın endişeden kaynaklı cimriliği/eli sıklığı, mahza bir olumsuzluğu ifade etmemektedir. Şayet insanda bu nitelik olmasa idi insan elinde avucunda ne varsa saçıp savurur, bilinçsizce harcar daha sonra da mahzun ve başkalarına muhtaç olurdu. Kur’ân da bu hususu وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا “*Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma! Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın.*”<sup>191</sup> diye dile getirmiş ve insana harcama hususunda orta yollu olmasını tavsiye etmiştir. Bununla beraber harcanması gereken yerde eli sıkı davranmak, normalden daha az harcamak da doğru bir davranış değildir. O halde bu özellik doğru yerde ve doğru şekilde kullanıldığında insan için olumlu, gerekli bir nitelik iken, yanlış yerde kullanılması durumunda olumsuz bir hale gelebilmektedir.

## 7. İnsanın Tartışmacı Oluşu

İnsanın tartışmacı kişiliği Kur’ân’da وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ “*Andolsun biz bu Kur’ân’da insanlara her çeşit misali türlü biçimlerde anlattık. Ama insan, tartışmaya her şeyden daha çok düşkündür.*”<sup>192</sup>

<sup>187</sup> Bu ayetin insanın yaratılışında tabiatında cimriliğin bulunduğu işaret ettiği şeklindeki yorumlar için bk. Râğib el-İsfehânî, *Müfredât*, 655; Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevî’t-Temyîz*, 4/237.

<sup>188</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 2/553; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 15/98-99; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 6/137; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/556; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 15/224.

<sup>189</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, 3/276.

<sup>190</sup> Celâl Kırca, *Kur’ân ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005), 377-378.

<sup>191</sup> İsrâ 17/29.

<sup>192</sup> Kehf 18/54.

buyruğu ile ifade edilmiştir. Ayetin sonundaki “cedel” lafzının temyiz olduğunu belirten müfessirler, ifadenin insanın her şeyden/mahlûktan daha çok tartışmacı olduğu manasına geldiğini belirtmişlerdir.<sup>193</sup>

Bu ifadenin bazı kâfirler hakkında indirildiği de öne sürülmüş<sup>194</sup> ve kavimlerin peygamberlere karşı çıkmaları ve onların getirdiklerini reddetmeleri manasına geldiği söylenmiştir.<sup>195</sup> Râzî'nin aktardığına göre bazı muhakkik âlimler ayetin, kavimleri kendileri ile mücadele ettiklerinde peygamberlerin de din hususunda onlarla mücadele ettikleri anlamına geleceğini dile getirmişler ve tartışmanın iki taraflı olacağına dikkat çekmişlerdir.<sup>196</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı ayetler tartışmanın iki yönünün bulunduğu işaret etmektedir. Bu ayetlerde insanın az bir bilgisi bulunan hususta tartışması mazur görülürken hiç bilgi sahibi olmadığı hususta tartışması kınanmış,<sup>197</sup> Hz. Peygamber'e güzel öğüt ve hikmet ile Rabbinin yoluna çağırması ve inanmayanlarla güzel bir şekilde mücadele etmesi emredilmiş,<sup>198</sup> inananlara Ehl-i kitap ile güzel bir şekilde mücadele etmeleri öğütlenmiş<sup>199</sup> ve inanmayanların da hakkı batılla gidermek için mücadele ettikleri dile getirilmiştir.<sup>200</sup> Bu minvaldeki ayetleri zikreden Mâtürîdî de tartışmanın insanın yapısında bulunduğunu söylemiş ve din hususunda ayetlerde belirtilen niteliklerle tartışmaya izin verildiğini ifade etmiştir.<sup>201</sup>

İlgili ayetlerden yola çıkarak tartışmacılığın insanın tabiatında bulunduğunu fakat bunun tamamıyla olumsuz bir nitelik olmadığını söyleyebiliriz. Usulüne uygun ve yerinde yapıldığında olumlu görülen bu özellik, yanlış şekilde icra edildiğinde zemmedilmiştir. Kur'ân'da zemmedilen tartışmanın Allah'ın (cc) ayetleri hakkında körü körüne ve bilgisizce yapılan mücadeleler hakkında olduğu belirtilmiş; gerçeğin ortaya çıkması için yapılan ilmî, edebî ve fikrî tartışmalar ise hem zarurî hem de

<sup>193</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/593; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 21/141.

<sup>194</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/296; Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, 2/303; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 3/69-70.

<sup>195</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/299-300; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/2368; Celâlüddîn Abdîrahmân Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmihsin et-Türki (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2003), 9/573.

<sup>196</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 21/141.

<sup>197</sup> Âl-i İmrân 3/66. Benzer manadaki diğer ayetler için bk. Hacc 22/8; Lokman 31/20.

<sup>198</sup> Nahl 16/125.

<sup>199</sup> Ankebût 29/46.

<sup>200</sup> Kehf 18/56.

<sup>201</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 7/185.

faydalı bulunmuştur.<sup>202</sup>

Konuya başka bir açıdan yaklaşan Muhammed Esed ayetle ilgili yorumları değerlendirdikten sonra ayetin akıl sahibi bir varlık olarak insanın mümeyyiz (ayırıcı) vasfını ortaya koyduğunu ileri sürmüştür. Esed'e göre insanın tartışmacı olması, insanı yüksek erdem ve başarılarla götürebildiği gibi, bütünüyle sapıklığa ve azgınlığa da sürükleyebilmektedir.<sup>203</sup>

### Sonuç

Kur'ân'da insan hakkında olumlu ifadelerin yanında olumsuz nitelendirmelerin de bulunduğu görülmektedir. Olumsuz nitelendirmelerin bulunduğu ayetlerde insan kelimesi ile kimin kastedildiği tartışma konusu olmuştur. "Başında elif-lam bulunan müfred kelime, herhangi bir mani yok ise öncesinde geçene hamledilir." kuralını göz önünde bulunduranlar, ayetlerdeki "insan" lafızlarının elif-lam takısı ile geldiğine dikkat çekmişler ve bu ayetlerin öncesinde kâfirlerin söz konusu edildiğini belirterek buradaki insan lafızları ile onların kastedildiğini öne sürmüşlerdir. Fakat insan kelimesinin cins isim olma ihtimali düşünüldüğünde ve bu ayetlerden sonra sabredip güzel amellerde bulunanların istisna edildiği dikkate alındığında insan lafzı ile insan cinsinin yani bütün insanların kastedildiği söylenebilir. Ayrıca ayetler her ne kadar inkâr edenlerin mevzu bahis edildiği bağlamlarda geçse de ifadeler sadece onlarla sınırlandırılacak şekilde özel gelmemiş bütün insanları kapsayacak şekilde genel gelmiştir. Yani sadece onları kapsayacak şekilde "kâfir" kelimesi kullanılmamış, bütün beşeri kapsayan "insan" kelimesi kullanılmıştır. O halde olumsuz ifadelerin kâfirlerden bahsedilen bağlamlarda kullanılmasını şöyle açıklayabiliriz: Bu nitelikler tüm insanlarda mevcuttur ancak kâfirler insan olmaktan kaynaklı kendilerinde bulunan bu hususiyetleri yerli yerince kullanmamış yahut kendilerinde yaratılan istidada rağmen bu sıfatların zıtlarıyla vasıflanmamışlardır.

Kur'ân'da insan hakkında kullanılan olumlu ifadeler genellikle ona verilen değer, sorumluluk ve mahlûkat arasındaki mevki ile ilgili iken olumsuz nitelendirmeler onun tabiatına yöneliktir. Yani tabiatındaki birtakım hususiyetleri dile getirmektedir.

İnsan için kullanılan olumsuz hasletlerin zikredildiği bazı ayetlerde "كَانَ" edatının kullanılması dikkat çekicidir. Bunun zaman talep eden bir fiil

<sup>202</sup> Kerim Buladı, *Kur'ân'ın İnsan Tasavvuru Kıyamet Suresi Tefsiri* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 247.

<sup>203</sup> Esed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, 2/527-528.

değil de varlık/oluş bildiren bir harf olduğu düşünülürken bahsi geçen niteliklerin insanın tabiatında bulunduğu sonucuna varılabilir. Aynı şekilde bu ayetlerin bazısında “مَلْحَقٌ” fiilinin kullanılması da bu niteliklerin sonradan kazanılan şeyler olmadığını, insanın yaratılışında bulunduğunu göstermektedir.

Son olarak diyebiliriz ki Kur'ân'da insan hakkında kullanılan olumsuz ibareler insanın tabiatına dikkat çekmek için zikredilmiştir. Yüce Rabbimiz bu ayetlerle insana kendisini tanıtmakta ve bahsi geçen özelliklere karşı onu uyardır. Bununla beraber bu ayetlerde geçen hasletlerin mahza bir olumsuzluk ifade ettiğini söyleyemeyiz. Bunların her biri kendilerinin karşısında bulunan olumlu vasıfları insanın edinme kapasitesine işaret etmektedir. Örneğin nankörlük şükredebilme, zalimlik adil olma, cahillik de ilim sahibi olma istidadını göstermektedir. Aynı zamanda bu özelliklerin, cimrilik/eli sıkılık, acelecilik, hırs gibi, bir kısmı da kullanım yerine ve şekilde göre olumlu veya olumsuz olarak nitelendirilebilmektedir. Yani kullanılmaması gereken yerde insan için olumsuz bir nitelik olan bu vasıflar, Şâri'nin gösterdiği yerde ve şekilde kullanıldığında olumlu bir nitelik haline gelebilmektedir. Ulaştığımız bu neticenin, burada değinemediğimiz fakat başka naslardan dolayı olarak çıkarılabilen, insanın tabiatındaki (kıskançlık, gazab, unutkanlık vb.) diğer vasıflar için de geçerli olduğu söylenebilir.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma, yazarın “Kur'ân'da İnsanın Yapısına Dair Kullanılan Olumsuz İfadeler” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

##### **2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

##### **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

##### **4. Katkı Oranı Beyanı:**



Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

### 5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



### KAYNAKÇA

- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur‘âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1364.
- ADLER, Alfred. *İnsan Tabiatını Tanıma*. çev. Ayda Yörükân. Ankara: Tur Yayınları, 1973.
- AHFES el-EVSAT, Ebu'l-Hasen Sa‘îd b. Mes‘ade. *Me‘âni'l-Kur‘ân*. thk. Hüdâ Mahmûd el-Kırâ‘a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- ASKERÎ, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Fürûku'l-Luğaviyye*. thk. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Dâru'l-‘İlm ve’s-Sekâfe, 1997.
- ASLAN, Ömer. “Kur‘ân’a Göre İnsan-Beşer Farkı”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 6 (2006), 49-64.
- BEĞAVÎ, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes‘ûd el-Ferrâ‘. *Me‘âlimü't-Tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409.
- BEYZÂVÎ, Nâsirüddîn Eb‘l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te‘vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer‘aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- BULADI, Kerim. *Kur‘ân'ın İnsan Tasavvuru Kıyamet Suresi Tefsiri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhî'l-Beyân*. 10 Cilt. İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmaniyye, 1911.
- CARREL, Alexis. *İnsan Bu Meçhul*. çev. Vedat B. Nazikoğlu. İstanbul: Arif Bolat Kitabevi, 1965.
- CERRAHOĞLU, İsmail. “Kur‘anda İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/ (1975), 85-95.
- CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

- CEVHERÎ, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fâzîle, 2011.
- ÇETİN, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2012.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Kur'ân'a Göre İnsan ve Sorumlulukları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2003.
- DRAZ, Muhammed Abdullah. *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*. çev. Nureddin Demir. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1983.
- Ebû HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. thk. Sıtkî Muhammed Cemîl - eş-Şeyh Züheyr Ce'îd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2010.
- Ebu's-SUÛD, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebî's-Suûd el-Müsemma İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- ELMALILI, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2001.
- ESED, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- FERSAHOĞLU, Yaşar. "Kur'ân'a Göre İnsanın Zaafları ve Zayıf Yönleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 81-100.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Besâirü Zevî't-Temyîz fî Letâifil-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr - Abdülalîm et-Tahâvî. 6 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyyi, 1996.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. 4 Cilt. el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-'Âmmetü li'l-Kitâb, 1978.
- GERLEGİZ, Adem. "Kur'ân'da 'Beşer' Kavramı". *Hikmet Yurdu* XII/23 (2019), 151-175.
- HALÎL b. AHMED, Ebû Abdırrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn Müratteben 'ala Hurûfi'l-Mu'cem*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

- İbn ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn ATIYYE, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn EBÎ HÂTİM, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebtü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.
- İbn EBÎ ZEMENÎN, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tabâati ve'n-Neşr, 2002.
- İbn FÂRİS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luĝa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350). *Bedâiu't-Tefsîr*. nşr. Yüsrî es-Seyyid Muhammed ve Sâlih Ahmed eş-Şâmî. 3 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006.
- İbn MANZÛR, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Abdü'r-Rezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2004.
- İbnü'l-ARABÎ, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. haz. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî 'İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- İbnü'l-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2002.
- IZUTSU, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: AÜİF Yayınları, 1975.
- KARAGÖZ, İsmail. *Kur'ân'a Göre İnsana Verilen Değer ve Görev*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1996.
- KARAGÖZ, İsmail. "Kur'an'da Cehalet Kavramı". *Diyanet İlmi Dergi* XXXVIII/3 (2002), 173-190.

- KARAMAN, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- KASAPOĞLU, Abdurrahman. "İnkâr ve Acelecilik Karakteri". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* IV/1 (2006), 91-111.
- KASAPOĞLU, Abdurrahman. *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997.
- KILIÇ, İsmail. "Kur'an'da Şirk ve Acele Azap Talebi". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* V/2 (2019), 299-312.
- KILIÇ, Sadık. "İnsan, Fücûr ile Takvâ Ritimleri Arasında 'Bir Damla Endişe!'" *EKEV Akademi Dergisi* I/4 (1999), 1-14.
- KILIÇARSLAN, Mehmet. "Müşkilü'l-Kur'ân - Âyetlerdeki Hâl Ya Da Zi'l-Hâlin Doğru Tespit Edilememesi Sorunu". *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 16 (2021), 191-210.
- KIRCA, Celâl. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.
- KIRCA, Celâl. *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- KOÇYİĞİT, Talat - CERRAHOĞLU, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim Meal ve Tefsiri*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmihsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kâsım, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-İşârât*. thk. İbrâhîm Besyûnî. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 2000.
- KUTLUER, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- KUTUB, Muhammed. *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn -Tefsîru'l-Mâverdî-*. nşr. Abdülmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt.

- Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- MUKÂTİL b. SÜLEYMÂN. *el-Vücâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Hâtim Sâlih ez-Zâmin. Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
- MUKÂTİL b. SÜLEYMÂN. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- MUTAHHARÎ, Murtaza. *Kur'ân'da İnsan Tanımı*. çev. Hasan Kanaatlı. İstanbul: Kevser Yayınları, 2008.
- OKCU, Abdülmecit. *Kur'ân'a Göre Evrenin İnsana Musahhar Kılınışı*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2009.
- OKUYAN, Mehmet. "Kur'ân'da Olumsuz İnsan Tipleri". *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/10,11,12 (1998), 137-151.
- ÖZDEMİR, Faruk. "Kur'ân'da Cimrilik Anlamını İhtiva Eden Kavramların Etimolojik ve Semantik Analizi". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2015), 59-91.
- ÖZTÜRK, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'de Halife Kavramı*. Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- PAZARBAŞI, Erdoğan. *Kur'ân ve Medeniyet -Doğuşu, Gelişimi, Çöküşü-*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- RÂĞİB el-İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü Elfazi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 4. Basım, 2009.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- SAK, Hasan İslam. *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı: el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Örneği*. Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- SA'LEBÎ, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kesf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- SAN'ÂNÎ, 'Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru 'Abdirrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- SEMERKANDÎ, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-*
-

*Semerkandî: Bahru'l-'Ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.

SERT, Hüseyin Emin. *Kur'ân'da İnsan Tipleri ve Davranışları*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004.

SÜLÜN, Murat. "Mahiyet, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'ân". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III*, 329-346.

SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Abdirrahmân. *ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmihsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2003.

SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Abdirrahmân. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğa. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Mustafâ, 2008.

ŞERİATÎ, Ali. *İnsan*. çev. Şamil Öçal. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrahman Amîra. 5 Cilt. Lecnetü't-Tahkîk ve'l-Bahsi'l-İlmî bi Dâri'l-Vefâ, 1994.

ŞİMŞEK, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

TABERSÎ, Ebû Alî Emînü'l-İslam el-Fazl b. el-Hasen. *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2006.

TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

TÛSTERÎ, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Reff'. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-Harem li't-Türâs, 2004.


WEIR, T. H. "Câhiliye". *İslam Ansiklopedisi*. 3/11-12. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

YAHYÂ b. SELLÂM, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.

- YALÇIN, Mikdat. "Hayır ve Şer Yönünden İnsan Tabiatının Hakikati ve Bunu Değiştirmede Eğitimin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII/ (1978), 475-504.
- YERİNDE, Adem. "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 29-61.
- YILMAZ, M. Faik. "Kur'an'da Cehalet Kavramı". *Dinî Araştırmalar* V/15 (2003), 181-198.
- ZEBÎDÎ, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseyni. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2001.
- ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbühû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.
- ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-Belâĝa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûni's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1983.
- ZUHAYLÎ, Vehbe. *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-'Akîdeti ve's-Şerî'a ve'l-Menhec*. 17 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2009.



## **NEGATIVE EXPRESSIONS USED FOR HUMAN IN THE QURAN IN THE CONTEXT OF MUSHKİL AL-QURAN**

 Hasan İslam SAK<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Human is one of the most talked about subjects throughout history. The nature of man, when and from what he was created, why he was created and what will happen in the end are among the questions that human beings seek answers to in order to know themselves. The importance of the human topic arises from the fact that it occupies a central position among the issues that people think about, and that there is a strong connection between the meaning that people attribute to themselves and the meaning they attribute to other things. In other words, how a human defines himself and the meaning he attributes to himself also significantly affects his perspective on other things. For this reason, in the historical process, each of the humanities has attempted to make sense of and define the being called human in one way or another, either in one aspect or as a whole. In addition to this, in the texts sent by Allah, the human being is mentioned in various aspects. The texts sent by the Almighty God, who is the creator of everything and knows everything in the best way, contain the most accurate information about what kind of a being human is. For this reason, in this study, we will examine the verses related to one aspect of the human subject in the Quran, which has the meaning of the texts sent before it and has not been subjected to any distortion because it is protected by Allah. And we will try to investigate the meaning of these verses.

When we look at the expressions used about human beings in the Quran, it is striking that there are both positive and negative expressions. On the one hand, it is mentioned that man was created in the most beautiful form, honorable and superior to most of the creatures, etc., and on the other hand,

---

<sup>a</sup> Ph.D., Erciyes University, hasanislamsak@erciyes.edu.tr



his weakness, impetuosity, ungratefulness, etc. Considering that there is no contradiction between the verses of the Quran, how should it be understood that there are both positive and negative statements about the same entity in the Quran? This is the main problem of the research. The science that examines the conflict and contradiction that is thought to exist between the verses of the Quran is Mushkil al-Quran. For this reason, the meaning of negative expressions used in the Quran about human beings in the research has been tried to be discussed in the context of Mushkil al-Quran. In this context, firstly, some positive expressions used about human beings were pointed out, then the meaning of negative expressions used about human beings, how they could be understood, and whether these expressions would mean a mere negativity were emphasized. As far as we can see, the positive expressions used about the human in the Qur'an are generally related to the value given to him, his responsibility and his position among the creatures, while the negative characterizations are about his nature. In addition the negative expressions used about human beings in the Quran do not only have a negative meaning. With these terms, attention has been drawn to some characteristics of human nature. Each of these points to the human's ability to acquire the positive qualities on the opposite of these. For example, ignorance shows the ability of a person to have knowledge, ungratefulness shows the ability of a person to be thankful, and injustice shows the ability of a person to be just. At the same time, Some of them (stinginess, impetuosity, being argumentative, etc.) can be described as positive or negative depending on the place and form of use. In other words, these qualities, which are negative for people where they should not be used, can turn into positive qualities when used in the place and in the manner indicated by the Sharia.

In the study, firstly, the negative expressions used about human beings were determined. Qualities in expression forms such as "human was created from ...", "human was ...", "human is ...", which are thought to point to some features in the nature of human beings, are discussed. Then the different verses in which each of the investigated qualities were brought together and examined. Thus, an effort has been made to determine the meaning frame of the concepts in the Quran. While doing this, the context of the verses discussed was taken into consideration. The meanings of the qualities discussed were investigated from the classical Arabic language dictionaries, and the meanings of these qualities in the Quran were tried to be shown by using the Quran dictionaries. The information contained in the Sunnah about the qualities investigated was also utilized, and efforts were made to evaluate

---

the issue within the unity of the Quran and Sunnah. The information provided by classical and modern sources in the tafsir literature regarding the verses that are tried to be understood has been used. Throughout the study, literature review/research, classification and comparison methods were used.

**Keywords:** Tafsir, Negative Expressions, Human, Mushkil al-Quran.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work has been derived the author's master thesis entitled "Negative Expressions in Holy Qur'an Concerned with Human Nature."

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.





## ABBASİ DEVLETİNDE İÇ ÇEKİŞMELERİN MERKEZİNDE BİR VELİAHT: İSÂ BİN MÛSÂ

 Mehmet DALKILIÇ<sup>a</sup>

### Öz

Abbâsî Devleti Abbâs bin Abdülmuttalib'in soyundan gelenler tarafından kurulmuştur. Saltanat ile yönetilen tüm devletlerde olduğu gibi Abbâsî Devleti de Abbâs'ın soyundan gelenler tarafından yönetilmiştir. Böyle bir yönetim biçimi devletin aynı soydan idaresini garanti altına almış gözükse de bu yönetim tarzı veliahtlık hususunda tartışma ve çekişmelerin yaşanmasını engelleyememiştir. Zira, veliaht belirleme konusunda tartışmalar daha ilk halife Ebu'l-Abbâs zamanında kendini göstermeye başlamış ve sonraki zamanlarda da ciddi problemlere sebep olmuştur. Özellikle Halife Ebu Ca'fer el-Mansûr ve Mehdi döneminde hanedan içi tartışmalar belirgin bir hale gelmiştir. Gerek Ebu Ca'fer el-Mansûr, gerekse Mehdi döneminde tartışmaların merkezinde yer alan şahıs İsâ bin Mûsâ idi. O, Ebu'l-Abbâs es-Seffâh tarafından ikinci veliaht tayin edilmiş ancak, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un baskısı ile veliahtlık sırasını halifenin oğluna bırakmak zorunda kalmıştır. Halife Mehdi döneminde tüm veliahtlık haklarından vazgeçmeye zorlanmış bir müddet sonra da hayatını kaybetmiştir. İlk dönem Abbâsî Devleti'nde veliahtlık tartışmalarının merkezinde yer alan İsâ bin Mûsâ önemli bir siyasi figürdür. Siyasi ve askeri bakımdan üstün yeteneklerinin olması İsâ bin Mûsâ'nın tercih edilmesini sağlamıştır. Bu çalışmada İsâ bin Mûsâ'nın Abbâsî yönetimindeki konumu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun yanında, yasal veliaht olmasına rağmen bu hakkından neden vazgeçmek zorunda kaldığı sorusuna cevap aranacaktır. Ayrıca, Abbâsî hanedanı içerisindeki güç dengeleri ve bu dengelerin veliahtlık mücadelelerine etkisi üzerinde durulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İslam Tarihi, Abbâsiler, İsâ bin Mûsâ, Veliahtlık, Ebû Ca'fer el-Mansûr, Mehdi.



### A HEROED AT THE CENTER OF INTERNAL CONFLICT IN THE ABBÂSÎD STATE: ISA IBN MUSA

The Abbâsîd State was founded by the descendants of Abbas ibn Abdulmuttalib.

<sup>a</sup> Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi, mehmetdalkilic@kayseri.edu.tr

As in all the states by sultanate, the Abbasid State was also ruled by the descendants of Abbâs. Although such a form of government seems to guarantee the same lineage administration of the satate, this management style has not been able to prevent debates and conflicts about the heirship. Because debates about the heir apparent began to emergence in the time of the first caliph Abu'l-Abbâs and caused serious porblems in later times. The person at the center of the discussions, both during the reign of Abu Ja'far al-Mansur and the Mahdi, was Isa ibn Musa. He was appointed as the second heir to throne by Abu'l-Abbâs as-Saffâh, but he had to leave the heir to the son of the caliph due to the pressure of Abû Jafar al-Mansûr. During the reign of the Caliph Mahdi, he was forced to give up all his crown rights and died after a while.

Isa ibn Musa, who was at the center of the heirship debates in the first period of the Abbâsîd state, is an important political figure. Having political anda military skills made Isa ibn Musa preffered. In this study, the position of Isa ibn Musa in the Abbâsîd administration will be tried to be revealed. In addition, an answer will be sought to the question of why he had to give up this right despite being the legal heir. In addition, the balance of power in the Abbâsîd dynasty and the effects these balances on the succession struggles will be emphasized.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



## Giriş

Îsâ bin Mûsâ, Abbâsî hanedanına mensup önemli bir şahsiyettir. Tam künyesi Îsâ bin Mûsâ bin Muhammed bin Ali bin Abdullah bin Abbas bin Abdûlmuttalib'tir.<sup>1</sup> Babası Mûsâ, Abbâsî ihtilalini planlayan ve başlatan İmam Muhammed bin Ali'nin oğlu<sup>2</sup> olup kardeşi İbrahim gibi Ümmü veled idi.<sup>3</sup> 81 /700 yılında dünya gelen Mûsâ bin Muhammed genç denebilecek bir yaşta 108 / 726 tarihinde Anadolu bölgesine yapılan sefer esnasında hayatını kaybetti.<sup>4</sup>

Îsâ bin Mûsâ, Abbâsî ihtilalinin başlamasından üç ya da dört yıl sonra

<sup>1</sup> İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali bin Hasan, *Târîhu medîneti Dimeşk*, (Beirut: Dâru'l-fikr,1995), 48/ 7.

<sup>2</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah bin Müslim, *el-Meârif* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 212.

<sup>3</sup> Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Yahyâ, *Ensâbu'l-esrâf*,(Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978), 3/114; *Ahbâru'd-devleti'l-Abbâsiyye ve fî ahbâri'l-Abbâs ve veledihi*, thk. Abdulazized-Dûrî-Abdulcebbâr el-Muttalibî ( Beirut: Dâru't-talia, 1971), 234.

<sup>4</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 48/8-9; Abdülmün'im Mâcid, "Îsâ b. Mûsâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/482.

103 / 721 veya 104 / 722 tarihinde Humeyme'de<sup>5</sup>dünyaya geldi.<sup>6</sup>Humeyme Şâm bölgesinde Abbâsi aile üyelerinin yaşadığı bir yerleşim birimi idi. Velid bin Abdülmelik tarafından siyasi çekişme sonucu sürgüne gönderilen Abbâsi ailesi Süleymân bin Abdülmelik zamanında sürgünden dönerek ilgili halifenin izni ile buraya yerleşmişti.<sup>7</sup>

Babasının 108 / 726 tarihinde hayatını kaybettiği göz önünde alındığı zaman İsa bin Musa'nın beş ya da altı yaşlarında bir çocuk olduğu anlaşılmaktadır. Küçük yaşta babasını kaybeden İsa'nın koruma ve bakımını üstlenen kişi amcası İbrâhîm bin Muhammed oldu.<sup>8</sup>Musa bin Muhammed ve İbrâhîm bin Muhammed'in aynı anneden dünyaya gelmiş olması, böyle bir himayeyi bizler için anlaşılır hale getirmektedir. İsa bin Musa bu şekilde amcası İbrâhîm bin Muhammed'in gözetiminde yetişti. İsa bin Musa'nın gerek çocukluk gerekse gençlik yıllarına ait elimizde yeterli bilgi mevcut değildir. Bu durum, Abbâsi ailesi hakkında bilgi veren tarihi kaynakların özellikle 100 / 718-719 tarihinden itibaren Humeyme, Kûfe ve Horasân hattında yaşanan hadiseler ve bu hadiselerde ön plana çıkmış kişilerden bahsetmiş olması ile izah edilebilir. Abbâsi ihtilali sürecine şahitlik eden ve bu süreçte büyüyen İsa bin Musa hakkındaki bilgiler 131 / 749 yılından sonra daha açık hale gelmektedir. Rivayete göre Abbâsi ihtilalini yöneten ve aynı zamanda İsa bin Musa'nın koruyuculuğunu üstlenmiş olan İmâm İbrâhîm bin Muhammed'in gerçek kimliği bu tarihte ortaya çıktı.<sup>9</sup> Emevî Halifesi Mervân bin Muhammed Humeyme'ye gönderdiği adamları vasıtasıyla İbrâhîm bin Muhammed'i yakalatıp Harrân'a getirtti.<sup>10</sup>

Halifenin adamları tarafından yakalanıp başkente getirilen ve daha sonra zindana atılan İbrâhîm bin Muhammed güvenilir adamları vasıtasıyla Humeyme'de bulunan Abbâsi ailesinin önde gelen isimlerine bundan sonraki süreçte takip edecekleri yolu bildirdi.<sup>11</sup>İlgili rivayete göre İmâm İbrâhîm bin Muhammed kendi yerini alacak kişi olarak Ebu'l-Abbâs'ı belirlemişti.<sup>12</sup>

<sup>5</sup>Hamevi, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh, *Mucemu'l-büldân* (Beyrût: Dâru's-sadr, 1977), 2/307.

<sup>6</sup>İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 48/8.

<sup>7</sup>Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 3/78.

<sup>8</sup>İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 48/9; Mâcid, "İsa b. Musa", 22/482.

<sup>9</sup>*Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fî ahbâri'l-Abbâs ve veledihi*, 392-393.

<sup>10</sup>*Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fî ahbâri'l-Abbâs ve veledihi*, 394. Ayrıca bkz. İbnü't-Tiktaka, SafiyüddînEbû Cafer Muhammed bin Tâcüddin Ebu'l-Hasan Ali bin Tabâtabâ, *el-Fahrî* çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilge, Kültür, Sanat, 2016), 111.

<sup>11</sup>*Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fî ahbâri'l-Abbâs ve veledihi*, 409-410.

<sup>12</sup>*Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fî ahbâri'l-Abbâs ve veledihi*, 409; Cehşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdûs, *Kitâbu'l-vuzerâ ve'l-küttâb*, (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1980), 85.

Tutuklu olan İmam İbrâhîm'in emirlerini Abbâsî aile üyelerine bildirme görevi Ebu'l-Abbâs'a aitti ve o bu emri aile üyelerinden sadece Ebu Ca'fer, İsâ bin Mûsâ, Abdullah bin Ali, Ca'fer bin Yahyâ ve Kusaym bin el-Abbâs'a bildirdi.<sup>13</sup>

#### A. Ebu'l-Abbâs Es-Seffâh Dönemi: İsâ Bin Mûsâ'nın Veliht Oluşu

Harrân şehrinde tutuklu bulunan İmâm İbrâhîm bin Muhammed'in emirleri doğrultusunda Abbâsî ailesine mensup insanlar Humeyme'den ayrılarak Kûfe şehrine doğru yola çıktılar.<sup>14</sup>Kafilede İsâ bin Mûsâ da yer almaktaydı.<sup>15</sup>Kûfe'ye geldikleri zaman Kûfe baş sorumlusu Ebu Seleme el-Hallâl tarafından karşılanan Abbâsî ailesi ilgili sorumlu tarafından gizli bir yerde saklandı. Ancak İmâm İbrahim bin Muhammed'in Harrân'da tutuklu olduğu zindanda esrarengiz biçimde ölmesi ya da öldürülmesi Ebû Seleme'nin niyetinin değişmesine yol açtı. O, İmâm İbrahim bin Muhammed'in ölümü üzerine Hz. Ali soyundan gelen bazı isimlere mektup göndererek onlardan başa geçmelerini talep etti.<sup>16</sup> Ancak Ebû Seleme, haber gönderdiği Ca'fer bin Muhammed ve Abdullah bin Hasan'dan olumlu bir yanıt alamadı.<sup>17</sup> Diğer taraftan Abbâsî taraftarları hanedan üyelerinin saklı tutulduğu yeri öğrenerek onları buldukları yerden çıkartıp Ebu'l-Abbâs'ı Kûfe Mescidi'nde halife ilan ederek biat ettiler.<sup>18</sup> İsâ bin Mûsâ da diğer aile üyeleri gibi Ebu'l-Abbâs'ın hilafetine destek verdi.<sup>19</sup> Ebu'l-Abbâs Abbâsî devletinin ilk yöneticisi idi. Ancak hâlihazırda Emevî hükümdarı Mervân bin Muhammed hayatta idi ve Emevi ordusu tam anlamıyla mağlup edilmemişti. Ebu'l-Abbâs, Mervân bin Muhammed ve ordusunu mağlup edecek kişinin kendisine veliaht olacağını ilan etti.<sup>20</sup> Halifenin amcası olan Abdullah bin Ali bu vaadi kabul etti. Mervân bin Muhammed ile yapmış olduğu savaşı

<sup>13</sup>*Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fî ahbâri'l-Abbâs ve veledihi*, 410.

<sup>14</sup>Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 3/128; Anonim, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fî ahbâri'l-Abbâs ve veledihi*, 410-411; Taberî, EbûCa'fer Muhammed bin Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2008), 4/ 344;Cehşiyarî, *Kitâbu'l-vuzerâ ve'l-küttâb*, 85.

<sup>15</sup>Ya'kûbî, Ahmed bin İshâk bin Ca'fer bin Vehb bin Vâdih, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrût:Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye,2002), 2/244; Cehşiyarî,*Kitâbu'l-vuzerâ ve'l-küttâb*, 85;Mes'ûdî, Ebû'l-Hasân Ali bin Hüseyin bin Ali, *Mürûcu'z-zeheb*, (Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, tsz. ), 3 / 182; Mâcid, "İsâ b. Mûsâ", 22/482.

<sup>16</sup>Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 3/ 139; Cehşiyarî, *Kitâbu'l-vuzerâ ve'l-küttâb*, 86.

<sup>17</sup>*Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2 /243.

<sup>18</sup>Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 3/ 139-143; Taberî,*Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4 / 346;İbnü'l-Esîr, İzzüddînEbû'l-Hasan Ali bin Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1987), 5 /63-64; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1998), 13/ 275-276.

<sup>19</sup>Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 3/143;Mâcid, "İsâ b. Mûsâ", 22/482.

<sup>20</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*,3/377.

kazandı.<sup>21</sup> Ancak Ebu'l-Abbâs amcası Abdullah bin Ali'nin veliahtlığı hususunda herhangi bir girişimde bulunmadı. İşin ilginç tarafı Abdullah bin Ali'nin bu meseleyi Ebu'l-Abbâs'ın ölümüne kadar gündem yapmamış olmasıdır. Bu durum Ebu'l-Abbâs'ın veliahtlık sözünün sınırlı sayıda insan tarafından biliniyor olması, Abdullah bin Ali'nin Ebu'l-Abbâs'a güvenmesi, bu durumu resmileştirme talebinde bulunmayışı ya da çıktığı askeri seferler nedeni ile buna fırsat bulamayışı ile izah edilebilir.<sup>22</sup>

Veliahtlık meselesinde herhangi bir iddia ya da isteğe sahip olmayan İsa bin Musa'nın bu dönemde faaliyetleri dikkat çekicidir. Halife Ebu'l-Abbâs, İsa bin Musa'yı Vâsıt şehrini kuşatan Hasan bin Kahtebe komutasındaki orduya yardım etmesi için bu bölgeye göndermiştir.<sup>23</sup> Gerek bu olayda göstermiş olduğu gayret gerekse idari anlamda sahip olduğu yetenek İsa bin Musa'nın Kûfe valisi olarak atanmasına yol açmıştır.<sup>24</sup> Diğer taraftan 134 / 752 tarihinde Ebu'l-Abbâs'ın izniyle İsa bin Musa insanlara hac yaptırmıştır.<sup>25</sup>

İsa bin Musa'nın bizzat Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'ın emri ile Vâsıt kuşatmasına yardımcı olacak ordunun komutanı olarak ilgili bölgeye gönderilmesi, Kûfe gibi önemli bir şehre vali olarak tayin edilmesi ve hac emirliği görevine getirilmiş olması dikkat çekici olaylardır. İlgili olaylar mevcut halifenin İsa bin Musa'ya bakış açısını göstermesi bakımından birtakım ipuçları verecek niteliktedir. Öncelikli olarak Irak bölgesinde Emevî direncinin tamamen kırılmasını sağlayacak Vâsıt kuşatmasına İsa'nın gönderilmiş olması onun askeri tecrübesini göstermektedir ve Ebu'l-Abbâs bu tecrübeden faydalanmak istemiştir. İkinci olarak; Kûfe gibi Irak bölgesinin en önemli şehrine vali olarak onun atanmış olması halifenin kendisine duyduğu güveni göstermektedir. İsa bin Musa'nın hac emiri olarak tayin edilmesi, onun daha geniş bir kitle tarafından tanınması içindir. Olayları bir bütün olarak ele aldığımız zaman karşımıza çıkan gerçek şudur; Halife Ebu'l-Abbâs, İsa bin Musa'ya güvendi ve onun idari ve askeri yeteneklerini takdir etti. İsa bin Musa, 134 / 754 tarihinde halife tarafından

<sup>21</sup>Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 3/103; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 352; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /69-72.

<sup>22</sup>Cem Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, (Ankara: Ankara Okulu, 2001), 49-50.

<sup>23</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/350; Mâcid, "İsa b. Musa", 22/482.

<sup>24</sup>İbn Hayyât, Ebu Amr eş-Şeybani, *Târîhu İbn Hayyât*, (Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 270; Mâcid, "İsa b. Musa", 22/482.

<sup>25</sup>İbn Hayyât, *Târîhu İbn Hayyât*, 269; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2 /253, 273; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, 4 /583; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /94; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /289; Mâcid, "İsa b. Musa", 22/482.



hac emiri olarak görevlendirdi. İlgili görevlendirmeler dönemin siyasi şartları ile izah edilebilecek bir husustur. Bu manada, Ebu'l-Abbâs devletin kuruluş süreci aşamasında Davûd bin Ali, Abdullah bin Ali, Süleymân bin Ali başta olmak üzere amcalarından ciddi destek almıştı. Mervân bin Muhammed'in ordusunu mağlup edecek kişinin veliahtı olacağını ilan etmiş ve amcası olan Abdullah bin Ali bu şartı yerine getirmişti. Ebu'l-Abbâs zor bir zamanda belki de aceleye getirilmiş bu karardan dolayı pişmanlık duydu. Amcalarının hanedan içerisindeki gücü ve etkinliğini bildiği için bu meseleyi uzun bir zaman dile getirmede. Ancak diğer taraftan hanedan içi dengeleri kendi lehine çevirmek için birtakım hamleler yapma gereği hissetti. Bu bağlamda, Îsâ bin Mûsâ gerek idari, gerekse askeri tecrübesi olan bir hanedan üyesi idi ve Abbâsî halifesi askeri ve idari yeteneği olan yeğeni Îsâ'yı ön plana çıkartarak amcalarına karşı alternatif oluşturmayı amaçladı. Tarihi rivayetler Halife Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'ın ölmeden kısa bir süre önce veliaht tayini yaptığını ve bu esnada birinci veliaht Ebu Ca'fer'in hac emiri olarak Mekke'de bulunduğunu aktarır. Bu nedenle Ebu'l-Abbâs veliaht meselesinde verdiği nihai kararı bizzat Îsâ bin Mûsâ'ya bildirmiş ve bir müddet sonra vefat etmiştir.<sup>26</sup>

Abbâsî Halifesi Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'ın ömrünün son günlerine kadar veliahtlık meselesi hakkında herhangi bir girişimde bulunmamış olması; dikkat çekici bir husustur. Ebu'l-Abbâs'ın bu konuda temkinli davranmış olması; hanedan içi dengeleri gözetme isteği ya da Abdullah bin Ali'nin tepkisi ve gücünden korkma ile izah edilebilir.<sup>27</sup> Ebu'l-Abbâs'ın ölümünden hemen sonra amcası Abdullah bin Ali'nin büyük bir isyan hareketi başlatmış olması bu durumu teyid etmektedir.

Halife Ebu'l-Abbâs'ın ölmeden önce iki veliaht tayin etmesi o dönemin şartları açısından anlaşılabilir bir siyasi tercihtir. Halife ilgili tercihi ile yeni kurulmuş devletin varlığını problemsiz biçimde sürdürmesini amaçlamıştır. Ebu Ca'fer'in ilk veliaht tayin edilmesi, halife ile kardeş olması ve sahip olduğu yetenekler ile izah edilebilir. İkinci veliaht olarak Îsâ bin Mûsâ'nın tercih edilmesine gelince; böyle bir tercih Abbâsî hanedanının iktidarını garanti altına alma gibi bir amaca yönelikti. Ebu'l-Abbâs gücü ve etkinliği fazla olan amcalarından biri yerine onlara kıyasla gücü sınırlı olan yeğeni Îsâ bin Mûsâ'yı tercih etti. Böylelikle veliahtlık meselesinin devleti parçalamasının önüne geçmek istedi.

<sup>26</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/374, 377; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5 /99-100.  
<sup>27</sup>Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 51.

## B. Ebû Ca'fer El-Mansur Dönemi: İlk Veliht Olma Hakkının Mehdi'ye Devri

Ebû Ca'fer hac emirliği görevini yerine getirip Irak bölgesine doğru yola çıktığı zaman Halife Ebu'l-Abbâs'ın ölüm haberini aldı.<sup>28</sup> Bu gelişme Ebû Ca'fer'i ziyadesiyle endişelendirdi. Mevcut halifenin ölüm haberi ile Abdullah bin Ali'nin isyan etme ihtimali söz konusu idi. Ebu'l-Abbâs'ın ikinci veliahdı olan İsâ bin Mûsâ durumu kontrol altında tutabilmek için büyük gayret gösterdi. Ebu Ca'fer adına hanedan üyelerinden biat aldı ve daha sonra Abdullah bin Ali'ye, biat etmesi için bir elçi gönderdi.<sup>29</sup> Ancak biat için kendisine haber gönderilen Abdullah bin Ali yeni halifeye biat etmedi.<sup>30</sup> Kendisinin halife olduğunu iddia ederek Şâm ve Cezire bölgesinde büyük bir ayaklanma başlattı.<sup>31</sup> Enbâr şehrine gelen Ebû Cafer isyanı bastırmak için Horasân valisi olan Ebu Müslim el-Horasâni'den yardım istedi. Ebû Müslim askerleri ile birlikte halifenin bulunduğu Enbâr şehrine geldi. Onu karşılayan İsâ bin Mûsâ oldu. Ebû Müslim bu esnada Ebû Ca'fer el-Mansûr'un veliahtı olan İsâ bin Mûsâ'yı kışkırtmaya kalkıştı. Onu yanına çağırarak: "*Sen, imamın vekilisin. Hilafet işi Ebû Ca'fer'den ziyade sana layıktır.*" dedi. Ancak İsâ bin Mûsâ kendisine yapılan teklifi kabul etmedi. Amcasının hilafet daha layık olduğunu, şayet hilafeti kendisine bıraksa kendi nefisini değil onu tercih edeceğini beyan ederek olumsuz yanıt verdi.<sup>32</sup> Halife Ebû Ca'fer ikili arasında yaşanan olayları öğrendi. Ebû Müslim'e tepki göstermedi. Çünkü hâlihazırda amcasının isyanı sürüyordu. Halife, Ebu Müslim meselesini sonraki bir tarihe erteledi. Abdullah bin Ali isyanının bitiminden sonra veliahtı İsâ bin Musa'yı da kullanarak Horasân valisini tasfiye etmeyi başardı.<sup>33</sup>

Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un hilafetinin başında yaşadığı en büyük kriz olan Abdullah bin Ali isyanı Horasân valisi Ebû Müslim ve askerlerinin

<sup>28</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/375;İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /100;İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /301.

<sup>29</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 375-376;İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /100. Mes'ûdi'ye göre hem Ebû Ca'fer hem de İsâ bin Mûsâ için biat alan kişi İsâ bin Ali idi. Bkz. Mes'ûdi, *Mürûcu'z-zehab*, 3 /204.

<sup>30</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 376;İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /302.

<sup>31</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 376-377;İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /102; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /302.

<sup>32</sup>Belâzurî, *Ensâbu'l-esrâf*, 3/185;İbn Asem, Ahmed el-Kûfî, *el-Fütûh*,(Beyrût: Dâru'l-fikr,1992), 3 /364.

<sup>33</sup> Ebû Müslim'in öldürülme nedenleri ve süreci hakkında bkz. Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/380-388;İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /105-113; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /305-313;İbnü't-Tıktaka, *el-Fahrî* 127-129.

gayretleri ile bastırıldı.<sup>34</sup> Mağlup olan ve kaçmak zorunda kalan İsyancı Abdullah bin Ali bir müddet saklandı. Basrâ valisi olan kardeşi Süleymân bin Ali onun saklanmasında yardımcı oldu.<sup>35</sup> Ancak bu durum uzun müddet devam edemezdi. Bu nedenle Abdullah'ın kardeşi olan Süleymân bin Ali ve Îsâ bin Ali halifenin nezdinde girişimlerde bulunarak onun için af talebinde bulundular. Halife, Abdullah bin Ali'yi ele geçirmenin başka bir yolu olmadığını anlayarak onun kardeşlerine af talebini kabul ettiğini bildirdi. Süleyman bin Ali ve Îsâ bin Ali, Abdullah bin Ali'nin hayatta kalması için başka bir yol olmadığını düşünüyorlardı. Halife Ebû Ca'fer'in vermiş olduğu güvence ile Abdullah bin Ali, iki kardeşi eşliğinde Enbâr şehrine giderek 139 / 757 tarihinde teslim oldu.<sup>36</sup>Kardeşlerin beklentisi Abdullah bin Ali'nin serbest bırakılmasıydı. Ancak Ebû Ca'fer onu serbest bırakmadı aksine onu zindana attırdı. Halife Ebu Ca'fer amcası Abdullah bin Ali'nin potansiyel bir tehlike olduğunu düşünmekteydi. Onun hakkında kesin bir karar verene kadar onu gözetim altında tutmayı uygun buldu.<sup>37</sup>İşin ilginç tarafı Hz. Hasan soyundan gelen ve Medine'de isyan başlatan Muhammed bin Abdullah ve Basra'da ilgili isyandan hemen sonra ortaya çıkan İbrahim bin Abdullah isyanından sonra bu meseleyi kesin bir biçimde çözme yönünde irade göstermiş olmasıdır.<sup>38</sup>

Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un amcası Abdullah bin Ali hakkında kesin bir hüküm verme noktasında aceleci davranmamış olması hem dönemin şartları hem de hanedan içi dengelerin korunması hususu ile izah edilebilecek bir durumdur. Muhtemelen Halife, Hz. Hasan soyundan gelen Muhammed bin Abdullah ile mücadele ederken böyle bir hamleden kaçındı. Diğer taraftan amcası Abdullah bin Ali'nin hanedan içerisindeki gücü göz önüne alındığı zaman ona karşı doğrudan bir hamle fikrini uygun bulmadı.

Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer, kendi iktidarı için büyük bir tehdit teşkil eden Muhammed bin Abdullah isyanını<sup>39</sup> bastırmak için Kûfe valisi ve aynı

<sup>34</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 377-380; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /104; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /305.

<sup>35</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 380; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /105; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /305.

<sup>36</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 392; Cehşiyarî, *Kitâbu'l-vuzerâ ve'l-küttâb*, 103-104.

<sup>37</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 393; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /124; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /333.

<sup>38</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 482-483; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 48/9

<sup>39</sup> İsyanın lideri ve temel iddiaları hakkında bkz. Mithat Eser, "Abbâsîler Döneminin İlk Mehdîsi Muhammed b. Abdullah ve Onun Mehdîliği ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi" *Bilimname: Düşünce Platformu*, S. 41, (2020), 7-38.

zamanda veliahdı olan Îsâ bin Mûsâ'yı görevlendirdi.<sup>40</sup> Îsâ bin Mûsâ her ne kadar askeri anlamda tecrübeli bir isim olsa da bu işi yapabilecek başka komutanlar da vardı. Ebû Ca'fer'in onun tecrübesinden faydalanmak istemesi güçlü bir ihtimal gibi gözükse de daha sonraki süreçte Îsâ bin Mûsâ'yı veliahtlık hakkından vazgeçirmeye çalışan halifenin bu tutumu başka ihtimalleri de akla getirmektedir. Bu manada Îsâ bin Mûsâ, ilgili isyanını bastırırsa Ebu Ca'fer en büyük muhalifinden kurtulmuş olacaktı. Aksi bir durumda veliahdı olan Îsâ bin Mûsâ öldürülür ise onun yerine oğlu Mehdi'yi veliaht tayin edebilecekti. Her iki durumda Ebû Ca'fer'in çıkarına uygun gözüküyordu. Bu görevlendirmenin Îsâ bin Mûsâ için önemine gelince; o, bu tehlikeli ve önemli vazifeyi kabul etmek suretiyle hanedan içerisinde kendi konumunu sağlamlaştırmayı amaçlamıştır.<sup>41</sup>

Abbâsî ordusu Îsâ bin Mûsâ komutasında Medine'ye doğru yola çıktı. 12 Ramazan 145 / 4 Aralık 762 tarihinde Medine şehrine ulaştılar. Muhammed bin Abdullah'a yapılan teslim olma çağrısı olumlu karşılık bulmadı. Îsâ bin Mûsâ en az can kaybı ile bu isyanın bastırılmasını amaçladı. Bu yüzden Muhammed bin Abdullah taraftarlarına isyandan vazgeçmeleri halinde can güvenliği garantisi verdi. Ancak o, isyancılardan olumlu bir yanıt alamadı. Îsâ bin Mûsâ savaştan başka seçeneğin kalmadığını düşünerek askerlerine saldırı emri verdi. Muhammed bin Abdullah ve taraftarları Abbâsî güçleri karşısında ciddi bir varlık gösteremediler. Savaş Muhammed bin Abdullah'ın 14 Ramazan 145 / 6 Aralık 762 tarihinde öldürülmesi ile son buldu.<sup>42</sup>

İlgili isyanın kısa bir müddet içerisinde bastırılması Îsâ bin Mûsâ açısından önemli bir başarı idi. Bu isyanın ardından İbrahim bin Muhammed Basra'da isyan çıkarınca Ebu Ca'fer, Îsâ bin Mûsâ'yı bu isyanı bastırması için görevlendirdi. Îsâ bin Mûsâ da halifenin emrini yerine getirmek için Kûfe'ye doğru yola çıktı.<sup>43</sup>

Îsâ bin Mûsâ ve Abbâsî ordusu önceki isyandan farklı bir durumla karşılaştılar. Öyle ki, İbrahim bin Abdullah'ın ordusunun direncini kıramayan Abbâsî ordusu isyancıların karşı saldırısı sonucu dağılıp kaçmaya

<sup>40</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/436;İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /156; İbn Tıktaka, *el-Fahrî*, 125-126;Sourdel, " Îsâ b. Mûsâ", 4/88; Mâcid, "Îsâ b. Mûsâ", 22/482.

<sup>41</sup>Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, 244.

<sup>42</sup>Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/263. Muhammed bin Abdullah isyanının Îsâ bin Mûsâ komutasındaki ordu tarafından bastırılması ve Muhammed bin Abdullah'ın öldürülmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 436-454;İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /161.

<sup>43</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/474;Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, 3 /215; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /172;Sourdel, " Îsâ b. Mûsâ" IV/88;Mâcid, "Îsâ b. Mûsâ", 22/482.

başladı. İsa bin Mûsâ kendine sadık olan ve kaçmayan askerler ile birlikte direnmeye çalıştı. İbrahim bin Abdullah ve taraftarları kesin bir zafer kazanacaklarından emindiler. Ancak beklenemedik bir gelişme yaşandı. Daha önce isyancıların önünden kaçmak zorunda kalan Muhammed bin Süleyman ve Ca'fer bir Süleyman topladıkları askerler ile birlikte İbrahim bin Abdullah'ın ordusuna arka yönünden saldırıya geçtiler. Onlar, Abbâsi ordusunu takibi bırakıp Muhammed ve Ca'fer'in emri altındaki askerlere yöneldiler. Bu esnada kaçmakta olan Abbâsi ordusu geri döndü. Böylelikle iki askeri güç arasında kalan İbrahim bin Abdullah askerleri mağlup oldu.<sup>44</sup>

Muhammed bin Abdullah ve İbrahim bin Abdullah isyanının bastırılması siyasi olarak Ebu Ca'fer'in konumunu güçlendirdi. Siyasi konumunu güçlendiren halife hanedan için dengeleri değiştirecek bir takım girişimlerde bulundu. Halife Ebû Ca'fer kendisinden sonra Abbâsî tahtına oğlu Mehdi'nin geçmesini istiyordu. Ancak İsa bin Mûsâ'nın veliahtlığı böyle bir isteğin önünde yasal bir engel olarak duruyordu. Bu engel İsa bin Mûsâ'nın ya tamamen hilafet haklarından vazgeçmesi ya da Mehdi'nin birinci veliaht olmasını kabul etmesiyle aşılabılırdi. Diğer taraftan hapiste olsa da Abdullah bin Ali'nin hayatta oluşu can sıkıcı bir problem idi.

147 / 764 tarihi Ebu Ca'fer'in planlarını hayata geçirme noktasında dönüm noktası olmuştur. Bu manada kendisinden sonra oğlu Mehdi'nin halife olmasını isteyen halife bu fikrini Kûfe valisi olan İsa bin Mûsâ'ya bildirerek ondan oğlu lehine veliahtlık hakkından vazgeçmesini talep etti. Ancak İsa bin Mûsâ halifenin bu isteğini geri çevirerek olumsuz yanıt verdi. İsteddiği cevabı alamayan Ebû Ca'fer ona karşı olan tavrını değiştirdi. Halife isteğini kabul ettirmek için İsa bin Mûsâ'ya baskı yapmaya başladı. Buna rağmen bir müddet istediği yanıtı alamadı.<sup>45</sup> İsa bin Mûsâ kendi yasal haklarından vazgeçmemek için bir müddet direniş göstermiş olsa da nihayetinde halifenin isteklerini kabul etmek zorunda kaldı. Böylelikle Ebû Ca'fer, oğlu Mehdi'yi aynı yıl içerisinde birinci veliaht ilan ederek onun adına biat aldı. İkinci veliaht ise İsa bin Mûsâ oldu.<sup>46</sup>

İsa bin Mûsâ'nın Mehdi lehine veliahtlıktan çekilmesine gelince; bu hususta üç rivayet ön plana çıkmaktadır. İlk rivayete göre İsa bin Mûsâ'yı ikna etmek için Ebu Ca'fer'in en çok güvendiği isimlerden biri olan Hâlid bin Bermek görevlendirildi. O, İsa bin Mûsâ'nın veliahtlık sırasını Mehdi'ye

<sup>44</sup>Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2 /263-265; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/475-476;Mâcid, "İsa b. Mûsâ", 22/482.

<sup>45</sup>Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2 /265-266; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 48/9.

<sup>46</sup>Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2 /266;İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 48/8.

bırakmasını istedi. Ancak Îsâ bin Mûsâ bu isteği kabul etmedi. Aldığı olumsuz cevaba rağmen Hâlid bin Bermek halifenin huzuruna çıkarak yasal veliahdın yapılan teklifi kabul ettiğini söyledi. İlgili görüşmede Hâlid'in yanında olanlar onun sözünü tasdik ettiler. Îsâ bin Mûsâ hakkında söylenenleri kabul etmese de kimseyi bu duruma inandıramadı.<sup>47</sup>

Îsâ bin Mûsâ'nın veliahtlık sırasını Mehdi'ye bıraktığına dair ikinci rivayet oldukça ilginçtir. İlgili rivayete göre Mûsâ bin Îsâ yapılan teklife babasının olumsuz yanıt vermesinin işleri daha da kötü bir hale getirmesinden endişe duyuyordu. Bu durumu engellemek başka bir ifadeyle babasını ikna etmek için bir plan yaptı. İlgili plana göre Ebu Ca'fer, Îsâ bin Mûsâ'yı huzuruna çağırarak ve bu esnada halifenin adamlarından biri Mûsâ bin Îsâ'nın boğazını sıkacaktı. Duruma kayıtsız kalması mümkün olmayan baba, halifenin isteklerini yerine getirecekti. Nihayetinde olaylar planlı biçimde gelişti. Oğlunun boğazının sıkıldığını gören Îsâ bin Mûsâ paniğe kapılarak halifenin isteklerini kabul etti.<sup>48</sup> Son rivayete göre Îsâ bin Mûsâ 11.000.000 dirhem karşılığında hilafet hakkını Mehdi'ye bıraktı.<sup>49</sup> Îsâ bin Mûsâ'nın kendisi ya da aile üyelerinden birinin öldürülme ihtimaline karşı veliaht haklarından vazgeçmiş olma ihtimali daha ön plana çıkmaktadır.

İlk iki rivayet Îsâ bin Mûsâ'nın bir oldubitti ya da hile ile veliahtlık hakkını Mehdi'ye bıraktığını ifade etmektedir. Üçüncü rivayet ise Îsâ bin Mûsâ'nın maddi bir menfaat karşılığında böyle bir duruma razı olduğunu bildirmektedir. Bütün bu rivayetler bir gerçeğe işaret etmektedir. O da; ister gönülsüz ister gönüllü olsun Îsâ bin Mûsâ'nın Ebû Ca'fer'e uzun müddet direnç göstermesinin mümkün olmadığı gerçeğidir. Bu sürece Abbâsî hanedan üyelerinden ciddi bir tepki gelmemiş olması bu durumu teyid etmektedir.

Halife Ebû Ca'fer, Îsâ bin Mûsâ'nın veliahtlık hakkını Mehdi'ye devretmesinden ziyadesiyle memnun idi. Ancak o, bununla yetinmedi. Bu bağlamda Ebu'l-Abbâs tarafından 134 / 751 tarihinde Kûfe'ye vali olarak atanan ve on üç yıl boyunca bu görevi yapan Îsâ bin Mûsâ 147 / 764 tarihinde görevden alındı. Yerine halifenin emri ile Muhammed bin Süleymân

<sup>47</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 488-489. Ayrıca bkz. İbn Tıktaka, *el-Fahrî*, 130-131; Tayeb el-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography: Hârûn al-Rashid and Narrative of the Abbâsîd Caliphate* (Cambridge: Cambridge Press, 2004), 39.

<sup>48</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/485; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /182. İbn Kesîr olayın gelişimi hakkında ayrıntı vermeyerek Îsâ'nın hilafeti bırakmaya mecbur bırakıldığını ifade eder. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /408.

<sup>49</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /183; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/ 408.

atandı.<sup>50</sup>Bu atama Abbâsî hanedan üyeleri arasında olağan bir görev değişimi değildi. İsa bin Mûsâ'nın görevden alındıktan sonra başka bir göreve atanmayıp belli bir zaman Bağdat'ta kalmaya mecbur bırakılması oldukça manidardı. Halife bu hamlesi ile İsa bin Mûsâ'yı yanında bulundurma ve kontrol altında tutmayı amaçladı.<sup>51</sup>

İsa bin Mûsâ veliahtlık meselesinde samimi davrandı. Söz verdiği şekilde Mehdi'nin birinci, kendisinin ikinci veliaht olmasını kabul etti. Buna rağmen halifenin ona karşı samimi davrandığını söylemek oldukça güçtür. Nitekim aynı yıl içerisinde gerçekleşen bir olay bu durumu teyid etmektedir. Rivayete göre 147 / 764 yılında Ebû Ca'fer hac emirliği yaptı.<sup>52</sup> Hacca gitmeden önce ikinci veliahtı olan İsa bin Mûsâ ile çok gizli bir görüşme yaptı. O, bu görüşmede hapiste olan Abdullah bin Ali meselesini gündeme getirdi. Abdullah bin Ali'yi gizlice kendisine teslim edeceğini, bu durumu kimseye bildirmemesini ve kendisi hacda iken onu öldürmesini istedi. Abdullah bin Ali'nin ölümü ile hem Mehdi hem de kendisinin veliahtlık haklarının garanti altına alınacağını iddia etti. Abdullah bin Ali'yi gizli bir şekilde tutulduğu yerden çıkartan Ebû Ca'fer onu İsa bin Mûsâ'ya teslim etti. Halife'nin Abdullah bin Ali'yi öldürmesi için İsa bin Mûsâ'ya teslim etmiş olması şüpheli bir durumdu. Belli ki onun amacı sadece Abdullah bin Ali'yi ortadan kaldırmak değildi. Bunun ötesinde İsa bin Mûsâ'ya yönelik siyasi bir komplo planlanmıştı. Ebû Ca'fer'in ısrarlı biçimde ilgili durumu kimseye anlatmamasını ondan talep etmesi bu durumu destekler bir tavrıydı. Ebû Ca'fer hac yolunda iken bu durum gerçekleşeceği için hiç kimse onu bu hadiseden dolayı sorumlu tutmayacaktı. Planın ikinci aşamasına gelince; hac mevsiminde Abdullah bin Ali'nin yakınlarını kabul etmeyi düşünen Ebû Ca'fer istemeleri halinde Abdullah bin Ali'yi serbest bırakma sözü verecek ve böylelikle gerçek niyeti ve planını gizlemiş olacaktı. Şayet işler yolunda gider ve Abdullah bin Ali öldürülürse sadece ondan değil aynı zamanda İsa bin Mûsâ'dan da kurtulmuş olacaktı. İsa bin Mûsâ kendisine verilen görevi yerine getirmek için halifeye söz vermiş olsa da bu hususu en güvendiği kişiler ile istişare etme gereği duydu. Rivayete göre o kâtibi olan Yûnus bin Ferve'ye ilgili durumu anlattı. Yûnus bin Ferve, İsa'yı Ebû Ca'fer niyeti hususunda uyardı. İsa bin Mûsâ halifenin gerçek niyetini anladı. Bu nedenle kendisine mektup gönderen halifeye onun duymak istediği cevabı yazdı. Ebû Ca'fer,

<sup>50</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 491;İbnü'l-Esîr,*el-Kâmil fi't-târîh* , 5 /183.

<sup>51</sup> Mehmet Dalkılıç, *Abbâsî Devletinde Hanedan Krizi ve İlk İç Savaş: H. 175-198 / M. 791-813*, (Ankara: İlahiyat, 2015), 20.

<sup>52</sup>İbn Hayyât, *Târîhu İbn Hayyât*, 278; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/482;Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, 4 /584.

Abdullah bin Ali'nin öldüğüne emin oldu. Bu yüzden hac esnasında Abdullah bin Ali'nin yakınlarını huzuruna çağırarak istemeleri halinde onu serbest bırakacağı sözü verdi. Hac dönüşü Halifenin huzuruna çıkan aile üyeleri Abdullah bin Ali'nin serbest bırakılmasını talep ettiler. Ebû Ca'fer vakit kaybetmeden huzuruna İsâ bin Mûsâ'yı çağırdı ve Abdullah bin Ali'yi huzura getirmesini talep etti. İsâ bin Mûsâ, Abdullah'ı halifenin emri ile öldürdüğünü söyledi. Ebû Ca'fer olanlardan haberi ve ilgisi olmadığını söyledi. Hacca giderken İsâ bin Mûsâ'ya gönderdiği mektupları inkâr etti. Daha sonra Abdullah'ın İsâ bin Mûsâ tarafından haksız biçimde öldürüldüğünü ve bu yüzden maktulün akrabalarının kısas isteme hakkı olduğunu söyledi. Olayların iç yüzünü bilmeyen Abdullah bin Ali'nin yakınları İsâ bin Mûsâ'yı öldürmek istediler. Bu duruma hazırlıklı olan İsâ bin Mûsâ, Abdullah bin Ali'yi sakladığı yerden çıkararak huzura getirtti. Böylelikle Ebû Ca'fer'in siyasi komplosu açığa çıkarılmış oldu.<sup>53</sup>

Bu olay ilk baştan beri Ebû Ca'fer'in ikinci veliaht olan İsâ bin Mûsâ'ya güvenmediğini göstermektedir. Şayet plan başarılı olsaydı Ebû Ca'fer hem amcası Abdullah bin Ali hem de yeğeni olan İsâ bin Mûsâ'dan tamamen kurtulmuş olacaktı. İlgili olaydan sonra İsâ bin Mûsâ'ya karşı doğrudan bir harekete girişmeyen Ebû Ca'fer, Abdullah bin Ali'yi öldürtmek suretiyle kendi ve veliahtı açısından problem olması muhtemel bir kişiden daha kurtulmuş oldu.<sup>54</sup> Ebû Ca'fer, amcası Abdullah bin Ali'yi ele geçirdikten hemen sonra öldürmeyip bu işi zamana bırakmıştı. Bu husus, Abbâsî ailesi içerisinde önemli bir güce sahip amcalarını karşısına almamak ile izah edilebilecek bir husustur. Nitekim Ebû Ca'fer amcalarının gücünün geçmişe göre zayıfladığı bir dönemde bu işe girişmiştir. Ayrıca Muhammed bin Abdullah ve İbrahim bin Abdullah isyanını bastırması halifenin otoritesini güçlendirmiş ve bu durum Abdullah bin Ali'nin öldürülmesinde Ebû Ca'fer'in işini kolaylaştırmıştır.

### C. Mehdi Dönemi: Velihtlık Haklarından Vazgeçiş ve İsâ Bin Mûsâ'nın Ölümü

158 / 775 tarihinde Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr hayatını kaybetti. Onun ölümü üzerine daha önce yapılmış olan anlaşma gereğince yeni halife Mehdi oldu. Halife Mehdi tıpkı babası gibi hilafetin ilk dönemlerinde İsâ bin

<sup>53</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 482-483. Ayrıca bkz. Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, 3 /220-221;İbnü'l-Esîr,*el-Kâmil fi't-târîh* , 5 /183-184. Ayrıca bkz. Ahmet Güzel, *Abbâsî Halifesi Mehdi b. Mansûr* (Konya: Kitap Dünyası, 2012), 53-54.

<sup>54</sup>Abdullah bin Ali'nin ölümü hakkında bkz. Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 483;İbnü'l-Esîr,*el-Kâmil fi't-târîh* , 5 /184;İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /406-407.



Mûsâ'ya iyi davrandı. Ancak zaman içerisinde onun da veliahdına karşı olan tutumu değişmeye başladı. Halife Mehdî kendisinden sonra oğlu Mûsâ'nın (Hâdi) hilafet makamına gelmesini istiyordu. Ancak kendisinin yasal veliahdı olan Îsâ bin Mûsâ'nın durumu bu isteğin önünde bir engel olarak duruyordu. Onun kendi isteğiyle veliahtlık haklarından Mûsâ lehine çekilmesi ile bu sorun aşılabilirdi. Bunu gerçekleştirebilmek için o dönem Kûfe'de bulunan Îsâ bin Mûsâ'ya durumu bildiren bir mektup yazdı. İlgili mektup ile Halife Mehdi, Îsâ bin Mûsâ'dan bütün veliahtlık haklarından vazgeçmesini talep etti. Teklifi kabul etmesi halinde Îsâ bin Mûsâ kendisine ait olan bütün yasal hakları kaybedecekti. Bu nedenle halifenin isteğini geri çevirdi. Mehdi ise ilk baştan itibaren zor kullanmadan bu problemi çözmeyi düşünüyordu. Onu ikna etmek için maddi anlamda cazip teklifler sunmaktan kaçınmadı. Îsâ bin Mûsâ maddi içerikli teklifleri geri çevirerek direnç gösterdi. Halife Mehdi böyle bir tavır kendisine karşı açık bir isyan olarak algıladı. Bu nedenle tutumunu sertleştirdi ve ikna amacıyla kuzeni Abbâs bin Muhammed'i Kûfe'ye gönderdi. Ancak böyle bir hamle de onu ikna etmek için yeterli olmadı. O zamana kadar Îsâ bin Mûsâ'nın kendi isteği ile bu işe razı olmasını bekleyen Halife Mehdi zor kullanmaya karar verdi. Îsâ bin Mûsâ'yı başkente getirebilmek için komutanlarından Ebû Hureyre Muhammed bin Ferrûh'u Kûfe gönderdi. Îsâ bin Mûsâ Bağdat'a gitmemek için mazeretler ileri sürmüş olsa da Mehdi'nin komutanı tarafından zorla başkente getirildi. Halife Mehdi geldiği ilk günden itibaren Îsâ bin Mûsâ'ya karşı psikolojik baskı yapmaya başladı. Abbâsi taraftarları tarafından sözlü ve fiziki saldırılara maruz kalan Îsâ kendisine yapılan veliahtlıktan vazgeçme teklifini kabul etmek zorunda kaldı.<sup>55</sup> Tarihler 26 Muharrem 160 / 14 Kasım 776 tarihini gösterirken Îsâ bin Mûsâ bütün veliahtlık haklarından vazgeçti. Böylelikle Mûsâ için biat alındı. Halife Mehdi bu durumu halka bildirmek için insanları büyük mescitte topladı. Halifenin yanında yeni ve eski veliahdı vardı. İlgili durum bütün halka bildirildi ve daha sonra onların biati alındı.<sup>56</sup> Halife Mehdi, Îsâ bin Mûsâ'ya yapılan anlaşmaya riayet etmesi hususunda bir sözleşme imzalattı.<sup>57</sup> Bu sözleşmenin şartları Ebû Ca'fer dönemindeki durumdan çok farklı idi. Bu bağlamda ilgili sözleşme ile Îsâ bin Mûsâ sadece veliahtlık sırasından değil aynı zamanda konumuna dair bütün haklardan vazgeçmiş

<sup>55</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 553. Ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /233-234; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /481-483.

<sup>56</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 553-554. İbn Tıktaka, *el-Fahrî*, 135-136. Ya'kûbî bu olayın tarihini 159/775-776 olarak zikreder. Bkz. Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/277.

<sup>57</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 554-555; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /234; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /483.

oluyordu.

Halife Mehdi'nin baskısı sonucu İsâ bin Mûsâ bütün hilafet haklarından feragat etmek zorunda kaldı. O, iktidar uğruna ikinci kez siyaseten kurban edilmiş oldu. Tarihi kaynaklarda, İsâ bin Mûsâ'nın kendisine yapılan teklifi kabul etmesi için 10.000.000 dirhem ve buna ilave olarak Zâb ve Kesker adı verilen yerlerde bazı arazilerin kendisine tahsis edildiği rivayet edilmektedir.<sup>58</sup> Onun kendisine yapılan ilgili teklifleri gönül rahatlığı ile kabul ettiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Muhtemelen o, kendisi ve ailesinin can güvenliğini korumak için böyle bir teklifi kabul etmek zorunda kaldı.

Gerek Ebû Ca'fer gerekse Mehdi döneminde yaşamış olduğu siyasi çekişmeler yaşı ilerlemiş olan İsâ bin Mûsâ'yı hem bedenen hem de psikolojik olarak yıprattı. Ömrünün son günlerini Kûfe'de geçirmeyi tercih etti. 166 / 782 tarihinde Halife Mehdi'nin diğer oğlu Hârûn adına ikinci veliaht olarak biat alınması veliahtlık tartışmasını o dönem için tamamen sona erdirmiş oldu.<sup>59</sup> Bu olaydan bir müddet sonra 167 / 783 tarihinde İsâ bin Mûsâ, Kûfe'de hayatını kaybetti.<sup>60</sup> Öldüğü zaman tahminen 66 ya da 67 yaşında idi.<sup>61</sup> Cenazesi şehrin valisi, kadısı ve önde gelen devlet adamlarının katılımı ile defnedildi.<sup>62</sup>

### Sonuç

İsâ bin Mûsâ, Abbâsî Hanedanı'nın önemli bir üyesidir. Kendisi Mûsâ bin Muhammed'in oğlu olup Abbâsî ihtilali açısından önemli bir figür olan İbrahim bin Muhammed ve onun iki kardeşi olan Ebû Ca'fer ve Ebu'l-Abbâs'ın yeğenidir. Abbâsî Devleti kurulduğu zaman siyasi bir güce sahip olmayan İsâ bin Mûsâ zaman içerisinde aile içi çekişmelerin merkezinde yer almaya başlamış bir isimdir. Bu durum aile üyeleri arasında var olan bir güç mücadelesi ile izah edilebilecek bir husustur. Bu manada ilk Abbâsî Halifesi Ebu'l-Abbâs hanedan içerisinde amcalarının gücünü dengeleme üzerine bir

<sup>58</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 553;İbnü'l-Esîr,*el-Kâmil fi't-târîh*, 5 /234.

<sup>59</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/574;İbnü'l-Esîr,*el-Kâmil fi't-târîh* , 5 /250;İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /527.

<sup>60</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4 / 580;İbnü'l-Esîr,*el-Kâmil fi't-târîh* , 5 /255;İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13 /532;Mâcid, "İsâ b. Mûsâ", 22/482.

<sup>61</sup>Sourdel, İsâ bin Mûsâ'nın ölümü zaman yaşının 85 olduğunu iddia etmiştir. Sourdel, " İsâ b. Mûsâ", 4/88

İsâ'nın 103/721 tarihinde dünyaya gelip 167/783 göz önüne alındığı zaman zikredilen rakamın doğru olmadığı anlaşılır. Konu hakkında bkz. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımeşk*, 48/8, 19;İbnü'l-Esîr,*el-Kâmil fi't-târîh* , 5 /285.

<sup>62</sup>Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/ 580;İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımeşk*, 48/19;İbnü'l-Esîr,*el-Kâmil fi't-târîh* , 5 /285

politika benimsemiştir. O, hem amcalarına hem de ailenin diğer üyelerine siyasi, idari, dini ve askeri anlamda birtakım görevler vermiştir. Bu süreçte İsa bin Mûsa'nın askeri, idari ve dini olarak bir takım görevler üstlenmiş olması ilgili politikanın pratik sonucundan başka bir şey değildir.

İsa bin Mûsa'nın hanedan içi siyasi çekişmelerin merkezinde yer almasına yol açan husus veliahtlık meselesi olmuştur. Her ne kadar Ebu'l-Abbâs amcası Abdullah bin Ali'ye Emevî ordularını mağlup etme karşılığında veliaht olma sözü vermişse de böyle bir söz aceleye getirilmiş gibi gözüküyordu. Diğer taraftan halifenin gerekli şartlar oluşmasına rağmen bu hususta resmi bir girişim başlatmamış olması onun bu hususta samimiyetini gösteren dikkat çekici bir tavrıdır. Nitekim ölmeden önce Ebu'l-Abbâs'ın gizli bir şekilde birinci veliaht olarak Ebû Ca'fer, ikinci veliaht olarak İsa bin Mûsa'yı seçmiş olması onun gerçek niyet ve samimiyetini ortaya koymuştur. Amcalarından veya onların ailesinden herhangi birinin halife olmasını istemeyen Ebu'l-Abbâs, çözüm yolunu kardeşi ve yeğenini veliaht tayin ederek buldu.

İsa bin Mûsa'nın Abbâsî Halifesi Ebu'l-Abbâs tarafından ikinci veliaht olarak tayin edilmiş olması tesadüf değildi. Birinci veliahtın başa geçmesine engel durumlar ortaya çıkması devletin siyasi istikrarı açısından önemli bir tehlike idi. Bu nedenle ikinci veliahtın tayin edilmiş olması muhtemel tehlikeleri önlemeye yönelik bir adım olarak görülmekteydi. İsa bin Mûsa'nın askeri ve idari yeteneği vardı ve halife ona Hac emirliği görevi vererek ön plana çıkmasına imkân tanıdı. İsa bin Mûsa'nın gerek halife gerekse onun ilk veliahtına karşı sadakatli tutumu ikinci veliaht tayin edilmesinde önemli bir faktör idi. İsa bin Mûsa ve ailesinin Abbâsî hanedanı içerisindeki zayıf pozisyonu göz önüne alındığı zaman, Ebu'l-Abbâs'ın onu tercih nedeni daha da anlamlı hale gelmekteydi.

Ebû Ca'fer belirli bir döneme kadar veliahtının haklarına saygılı bir halife gibi davrandı. İsa bin Mûsa ise Ebû Ca'fer'e karşı her daim samimi bir tutum sergiledi. Ancak Ebû Ca'fer otoritesini sağlamlaştırmaya başladığı andan itibaren veliaht hakkında gizli planlar yapmaya başladı. Muhammed bin Abdullah ve İbrahim bin Muhammed isyanı sonrası Ebû Ca'fer planlarını devreye soktu. Amcalarının da devlet içerisindeki gücünün azalmış olması halifeye böyle bir hamle yapma imkânı sağladı. Ebû Ca'fer, İsa bin Mûsa'dan birinci veliaht olmaktan vazgeçmesini ve veliahtlık hakkını oğlu Mehdi'ye devretmesini istedi. Bu isteğe İsa bin Mûsa karşı çıkmış olsa da hanedan içerisinde güçlü bir desteğe sahip olmadığı için boyun eğmek zorunda kaldı.

Halife Mehdi döneminde veliahtlık meselesi farklı bir boyuta taşındı.

Halife Mehdi, Abbâsî ailesi içerisinde bir çeşit emanetçi gözüyle bakılan İsa bin Musa sadece veliahtlık sırasından değil aynı zamanda bütün veliahtlık haklarından vazgeçmesini talep eden bir istekte bulundu. Halife Mehdi'nin zihninde veliaht olarak iki oğlu; Musa ve Hârûn vardı. Ona göre artık emanetçi bir veliahta gerek yok idi. Bu yüzden İsa bin Musa daha önce yaşadığı olayları tekrar yaşadı. Bütün veliahtlık haklarından vazgeçmek zorunda kaldı. Gerek Halife Ebû Ca'fer gerekse Mehdi döneminde siyasi çekişmelerin merkezinde ve hedefinde olan İsa bin Musa ömrünün son günlerini bir zamanlar valilik yapmış olduğu Kûfe'de geçirdi. Halife Mehdi zamanında bu şehirde hayata gözlerini yumdu.

Hülasa yasal veliaht olan İsa bin Musa'nın sahip olduğu hakları bırakmaya mecbur bırakılmış olması dönemin siyasi şartları ile izah edilebilecek bir durumdur. Onun tüm haklarından vazgeçmesi ile birlikte Abbâsî Devleti'nde gerek halifeler gerekse veliahtları Ebû Ca'fer'in soyundan gelmeye başladı. Siyasi anlamda istikrar kendisini gösterdi. Veliht tayin sisteminde temel amacın siyasi istikrarı sağlamak olduğu göz önüne alındığı zaman Abbâsîlerin bu hususta başarılı olduğunu söylemek mümkündür.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

##### **2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

##### **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

##### **4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

##### **5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



#### KAYNAKÇA

*Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fî ahbâri'l-Abbâs ve veledihi*, thk. Abdülaziz Dûrî-Abdülcebbar Muttalibî, Beyrut: Dârü't-Talia, 1971.

BELÂZURÎ, Ensâbu'l-eşrâf, Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Yahyâ. *Ensâbu'l-eşrâf*. 4 Cilt Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978.

CEHŞİYARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdûs. *Kitâbu'l-Vuzerâ ve'l-Küttâb*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1980.

DALKILIÇ, Mehmet. *Abbâsî Devletinde Hanedan Krizi ve İlk İç Savaş: H. 175-198 / M. 791-813*. Ankara: İlahiyat, 2015.

el-HİBRÎ, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography: Hârûn al-Rashid and Narrative of the Abbâsîd Caliphate*. Cambridge: Cambridge Press, 2004.

ESER, Mithat. "Abbâsîler Döneminin İlk Mehdîsi Muhammed b. Abdullah ve Onun Mehdîliği ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi" *Bilimname: Düşünce Platformu*, S. 41, (2020), 7-38.

GÜZEL, Ahmet. *Abbâsî Halifesi Mehdî b. Mansûr*. Konya: Kitap Dünyası, 2012.

HAMEVÎ, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mucemu'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dârü's-sadr, 1977.

İbn ASÂKİR, Ebu'l-Kâsım Ali bin Hasan. *Târîhu Medîneti Dîmeşk*. 79 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995-2000.

İbn ASEM, Ahmed el-Kûfî. *el-Fütûh*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-fikr, 1992.

İbn HAYYÂT, Ebu Amr eş-Şeybani. *Târîhu İbn Hayyât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn KESİR, Ebû'l-Fidâ İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hicr, 1998.

İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim. *el-Meârif*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbnü'l-ESİR, İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali bin Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İbnü't-TIKTAKA, Safiyüddîn Ebû Cafer Muhammed bin Tâcüddin Ebu'l-

---

Hasan Ali bin Tabâtabâ. *el-Fahrî*, çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge, Kültür, Sanat, 2016.

MÂCİD, Abdülmün'im. "İsâ b. Mûsâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/482. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasân Ali bin Hüseyin bin Ali. *Mürûcu'z-zeheb*, 4 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, tsz.

SOURDEL, D. "İsâ b. Mûsâ" *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. E. Van Donzel vd.. 4/88. Leiden: Brill, 1997.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.

YA'KÛBÎ, Ahmed bin İshâk bin Ca'fer bin Vehb bin Vâdih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.

ZORLU, Cem. *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*. Ankara: Ankara Okulu, 2001.



## **A HEROED AT THE CENTER OF INTERNAL CONFLICT IN THE ABBÂSÎD STATE: ISA IBN MUSA**

 Mehmet DALKILIÇ<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

When we examine the history of Islam, we see that the crown system emerged from the Umayyad period. The Umayyad Caliph Muaviyah ibn Abi Sufyan had initiated this system by taking allegiance on behalf of Yazid. The main purpose of the system was to ensure that the Umayyad lineage remained in power. Although this system caused internal conflicts within the dynasty, it was preferred in the election of administrators until the collapse of the state. The Abbâsîds, who put an end to the political existence of the Umayyad state, continued the heirship system. In this way, they continued the dynastic state understanding.

Abu'l-Abbas as-Saffah, the founder and first caliph of the Abbâsîd state, took some precautions to keep his descendants in power. In this context, he appointed his elder brother Abu Ja'far al-Mansur as the first heir and his nephew Isa ibn Musa as the second heir so that a vacuum of authority would not arise after him. The fact that the caliph had appointed his brother as the first heir was expected. The situation of Isa ibn Musa, the second heir apparent, was somewhat different. Because the caliph, whose positions were stronger than him, had uncles. It is quite interesting that Abu'l-Abbas as-Saffah chose Isa ibn Musa, who did not have a strong position in the dynasty, rather than one of his uncles.

The fact that Isa ibn Musa was the grandson of Imam Muhammad ibn Ali, who started the Abbâsîd revolution, and that he was protected by Imam Ibrahim bin Muhammad, an important figure in the revolution after he lost his father, earned him a considerable reputation in the Abbâsîd family. However, his

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Kayseri University, mehmetdalkilic@kayseri.edu.tr

military and administrative abilities came to the fore, and Abu'l-Abbas as-Saffah gave him important tasks. However, the loyalty and devotion of Isa ibn Musa to the Abbâsîd caliph paved the way for him to become the second heir. It would not be wrong to see that the caliph's preference for Isa ibn Musa, who had weak support, rather than any of his powerful uncles in the Abbâsîd family, as a measure aimed at reducing the risk of political conflict at the point of succession.

After the death of Abu'l-Abbas As-Saffah, Abu Jafar al-Mansur became the new caliph. Isa ibn Musa was the legal heir apparent of the caliph. He acted in accordance with the will of the previous caliph. Upon the death of Abu'l-Abbas as-Saffah, he received allegiance on behalf of Abu Jafar al-Mansur. When the caliph's uncle, Abdullah ibn Ali, started a rebellion claiming that he was the legal heir, he sided with Abu Ja'far al-Mansur. The attitude of Isa ibn Musa in accordance with the agreements was not appreciated by the new caliph. In this sense, when Abu'l-Abbas as-Saffah was alive. Ja'far al-Mansur, who did not object to the second heir apparent of Isa bin Musa, did not want to accept the idea of his nephew to become the caliph after him. However, he did not reveal his true intentions until the Muhammed ibn Abdullah revolt was over. Some time after the revolt was suppressed, Abu Ja'far al-Mansur demanded from his legal heir to give the throne to his son, Mahdi. Isa ibn Musa refused this request by reminding him of the past contracts. The caliph had no intention of giving up on this request. Although the narrations are different, as a result of the pressure of the Caliph Abu Ja'far al-Mansur, Isa ibn Musa consented to the Mahdi being the caliph before him.

The transfer of the heirship rights of Isa ibn Musa is among the important political events of this period. Because for the first time in Abbâsîd history, a legal heir was forced to transfer his legal rights to another heir. The interesting thing is that the Caliph Abu Ja'far al-Mansur still sees Isa ibn Musa as a threat, even though he had promised to be the heir apparent of his son Mahdi. This is probably why he wanted to get rid of both his uncle Abdullah ibn Ali, who was in prison, and Isa ibn Musa, whom he had forced to become the second heir, with a conspiracy. However, he could not reach his goal because things did not develop as the caliph wanted. Mahdi, who became the new ruler upon the death of Abu Ja'far al-Mansur, had his father's view on the matter of heirship. But he took this one step further. He wanted Isa ibn Musa to give up his heirship rights completely. Caliph Mahdi, like his father, tried to persuade the legal heir through pressure and persecution. In this process, Isa ibn Musa, who had no significant support in the Abbâsîd dynasty, had to give up all his crown rights. Caliph Mahdi first took allegiance on



behalf of his son Hadi. In the following years, his other son Harun became the second heir. Shortly after this event, Isa ibn Musa died.

As a result, the heirship system, which was an important mechanism for the political existence of the state during the establishment of the Abbâsîd dynasty, came to the fore with the dispositions that did not comply with official agreements in the following years and became the focus of political discussion. Isa ibn Musa, who had to give up his right to the throne first and then completely, went down in history as a person at the center of the heirship debates. However, the controversies did not end completely after her death. In the following periods, the struggles for the heirship within the dynasty became more wearisome in terms of their results.

**Keywords:** Islamic History, Abbâsîds, Isa ibn Musa, Heirship, Abu Jafar al-Mansur, Mahdi.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**


The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.



## FAHREDDİN er-RÂZÎ'YE GÖRE, TANRI'DA VÜCUD VE MAHİYETİN AYNILIĞI VE AYRILIĞI MESELESİ

 Muhammet ÇİFTÇİ<sup>a</sup>

### Öz

Varlık-mahiyet ayrımının ilk versiyonları, her ne kadar Eflatun'a ve Aristoteles'e dayandırılrsa da söz konusu ayrımın, Fârâbî ve İbn Sînâ'da felsefi bir "mesele" haline geldiği söylenebilir. Zira bu iki filozofun düşüncesinde, vücut-mahiyet ayrımı meselesi, metafizik çalışmalarda çok önemli bir yeri haizdir ve temel iki soruya dayanmaktadır: Bir şey var mıdır ve var olan bu şey, nedir? İlk soru, daha çok dış dünyadaki şeylerin gerçekliği ile ilgili olup, o şeylerin somut bir şekilde ortaya konmasını amaç edinirken; "var olan şey nedir?" şeklinde ifade edilen ikinci soru ise sorgulanan şeyin ne olduğuyla ilgilenmektedir. Dolayısıyla ikinci soru, mahiyete ilişkin bir sorudur. Varlık-mahiyet meselesini, Mutezile kelamında da farklı istihlamlar üzerinden görmek mümkündür. İbn Sînâ ise bu problemi sistemleştirerek daha belirgin hale getirmiştir. Vücut-mahiyet meselesi, hususiyetle İbn Sîna sonrası yaşayan kelamcılarının bîgane kalamayıp, etraflıca tartıştıkları konuların başında gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın mutlak basitliği, Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımını ortadan kaldırır. Ona göre, Tanrı'ya varlığından ayrı olan bir mahiyeti nispet etmek, basitlik ilkesine uygun değildir. Zira Tanrı, basit bir varlıktır. Eğer birleşik olsaydı mahiyeti de olurdu ve bu mahiyet zorunlu varlık olurdu. Şayet mahiyeti olsaydı bu mahiyet, zorunlu varlığın sebebi olurdu. Bu durumda ise Tanrı, zorunlu varlık olması bakımından zorunlu varlık olamazdı. O halde zorunlu varlığın, zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. Başta Gazzâlî olmak üzere, bazı kelamcılar İbn Sînâ'yı bu konuda eleştirmişlerdir. Zira İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruna şu sorular yöneltilebilir: "Mahiyeti olmayan bir varlık düşünülebilir mi? Mahiyeti olmayan bir varlığın ya da mahiyeti hakkında herhangi bir şey söyleyemediğimiz bir şeyin varlığı ve gerçekliği hakkında bir söz söylenebilir mi?" Bu hususta Gazzâlî, mahiyeti olmayan bir şeyin, gerçekliğinin de varlığının da düşünülmeceğini iddia etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kelam, Fahreddîn er-Râzî, Varlık, Mahiyet.

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, muhammet.ciftci@ikc.tr



## ACCORDING TO FAḤR al-DĪN al-RĀZĪ, THE ISSUE OF GOD'S EXISTENCE AND ESSENCE

Although the first versions of the existence-essence distinction are based on Plato and Aristotle, it can be said that the distinction has become a philosophical "issue" in Fârâbî and Avicenna. Because in the thoughts of these two philosophers, the issue of existence-essence distinction has a very important place in metaphysical studies of existence and is based on two basic questions: Is there something and what is this thing that exists? The first question is more about the reality of things in the outside world and aims to present those things in a concrete way; "What exists?" The second question, expressed as the following, deals with what the questioned thing is. Therefore, the second question is a question of essence. It is possible to see the existence-essence issue in Mutezile theology through different terms. Avicenna, on the other hand, systematized this problem and made it more evident. The issue of the existence-essence is one of the issues that the theologians who lived after Ibn Sîna could not remain indifferent and discussed in detail.

The issue of distinction of existence-essence has been accepted by almost all philosophers. However, according to Aristotle and Ibn Rushd, this distinction is only logical. According to Fârâbî and Avicenna, this distinction is both logical and ontological.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Varlık-mahiyet meselesini ve bu meseleye dair ortaya konan iddiaları zikretmeden önce, vücut kavramının bedihî olup-olmadığına ve bu kavramın tanımının yapılıp yapılamayacağına ilişkin, kısa da olsa bilgi vermek yerinde olacaktır.

Vücut kavramının, apaçık ve bedihî olduğuna ilişkin düşünceler birçok filozof tarafından ortaya atılmıştır. Sözelimi İbn Sînâ'ya göre, kendisinden daha iyi bilinen/açık olan bir şeye ihtiyaç duymayan "mevcut", "bir", "zorunlu" ve "şey" kavramları, bedihî kavramlardır. Bu nedenle bu kavramlardan birinin, kısır döngüye düşülmeksizin, kendilerinden daha iyi bilinen mefhumlarla açıklanabilmeleri mümkün değildir. Sözelimi "şey" kavramını tarif eden her şey, "şey" den daha kapalıdır. Aynı şekilde "vacip", "mümkün" ve "muhal" kavramları tanımlanırken de kısır döngü kaçınılmazdır. Fakat bu üçünden öncelikli olarak tasavvur edilmeye en layık

olan, vacip kavramıdır. Çünkü vacip, varlığın pekişmesi, tekidi demektir.<sup>1</sup> Râzî, varlığın tanımlanamazlığı hususunda İbn Sînâ ile hemfikirdir. Fakat Râzî'ye göre varlık kavramının tanımlanamaz oluşunun sebebi şöyledir: Tanım ya varlığın kendisiyle ya kendisine dâhil olan cüzlerle ya da dışarıdan bir şey ile yapılır. Varlık her üç durum esas alındığında da tanımlamaz. İbn Sînâ'ya göre ise varlık kavramı kendisinden daha açık bir kavram olmadığı için tanımlanamaz.<sup>2</sup>

Varlığın bedihî bir kavram olduğunu savunanların delillerinden birisi, varlık kavramının insanın varlığının bir cüzü olması öncülü üzerine inşa edilmiştir. Bu iddiaya göre, insanın kendi varlığı bedihî olduğuna göre, bedihî olarak tasavvur edilenin parçası da bedihîdir. Bir başka delil ise “şey vardır ya da yoktur” önermesi bedihî bir tasdik; “var ve yokun tasavvuruna dayanmaktadır” şeklinde beyan edilmiştir. Dolayısıyla varlık ve yokluğun tasavvuru da bedihîdir. İmam-ı Eş'arî ise varlık kavramının bedihî olmadığı görüşünü savunur. Ona göre “varlık, mahiyetin aynısıdır; mahiyet bedihî olmadığı için, varlık da bedihî değildir. “Aynı zamanda” der Eş'arî, “varlık bedihî olsaydı tarifi yapamazdı; oysaki varlık tarif edilmiştir.”<sup>3</sup>

Bu meselenin can alıcı noktalarından olan, varlık-mahiyet ayrımının ilk versiyonları, her ne kadar Eflatun'a ve Aristoteles'e dayandırılrsa da söz konusu ayrımın, Fârâbî ve İbn Sînâ'da felsefî bir “mesele” haline geldiği söylenebilir. Zira bu iki filozofun düşüncesinde, vücut-mahiyet ayrımı meselesi, varlığa ilişkin metafizik çalışmalarda çok önemli bir yeri haizdir ve temel iki soruya dayanmaktadır: Bir şey var mıdır ve var olan bu şey, nedir? İlk soru, daha çok dış dünyadaki şeylerin gerçekliği ile ilgili olup, o şeylerin somut bir şekilde ortaya konmasını amaç edinirken; “var olan şey nedir?” şeklinde ifade edilen ikinci soru ise sorgulanan şeyin ne olduğuyla ilgilenmektedir. Dolayısıyla ikinci soru, mahiyete ilişkin bir sorudur.<sup>4</sup> Varlık-mahiyet meselesini, Mu'tezile kelamında da farklı ıstılahlar üzerinden görmek mümkündür. İbn Sînâ ise bu problemi sistemleştirerek daha belirgin

<sup>1</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 43-44, 48-49.

<sup>2</sup> Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 318, 320.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1: 468, 482.

<sup>4</sup> İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, trc. Nurullah Koltaş, II. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 94.

hale getirmiştir.<sup>5</sup> Vücut-mahiyet meselesi, hususiyetle İbn Sînâ sonrası yaşayan kelimcilerin bîgane kalamayıp, etraflıca tartıştıkları konuların başında gelmektedir.<sup>6</sup> “Varlık-mahiyet ayrılığı meselesi neredeyse bütün filozoflar tarafından kabul edilmiştir. Ancak Aristoteles ve İbn Rüşd’e göre bu ayrılık sadece mantıkîdir. Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre ise bu ayırım hem mantıkî hem de ontolojiktir.”<sup>7</sup>

İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın mutlak “basît”liği, O’nda varlık-mahiyet ayırımını ortadan kaldırır. Ona göre, Tanrı’ya varlığından ayrı olan bir mahiyeti nispet etmek, basitlik ilkesine hâle getirir. Zira onun ifadesiyle; “el-Evvel, kendisinde terkip olmayan/basît varlıktır. Eğer terkip olsaydı mahiyeti de olurdu ve bu mahiyet zorunlu varlık olurdu. Şayet mahiyeti olsaydı bu mahiyet, zorunlu varlığın sebebi olurdu. Bu durumda ise O, zorunlu varlık olması bakımından zorunlu varlık olamazdı. O halde zorunlu varlığın, zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. Nitekim inniyyeti<sup>8</sup> dışında mahiyeti olan her şey, ma’luldür.”<sup>9</sup>

İbn Sînâ, “Tanrı’nın vücudundan ayrı mahiyeti yoktur” derken, O’nun kendisi ile varlığının ayrı ayrı şeyler olamayacağını, başka bir ifadeyle Tanrı’nın varoluşundan önce gelen bir özünün/mahiyetinin olamayacağını vurgulamak istemektedir. “Kendisi, varlığıdır; varlığı, kendisidir.”<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 65; Mehmet Ata Az, “İbn Sina’nın Varlık-Mahiyet Aynılığı/ Ayırımının Aquinas’ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Eskiye Dergisi*, 29 (2014): 81.

<sup>6</sup> Ebû’l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, trc. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 85; Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014): 39-40.

<sup>7</sup> Mahmut Kaya, “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirmesi”, *İbn Sînâ-Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 459.

<sup>8</sup> Râzî, Allah için inniyyet lafzını kullanan zümrenin, felsefeciler olduğunu söylemektedir. Onun izahına göre “inne” lafzı, Arapça’da var olmada/”vücut”ta tekit ve kuvveti çağrıştıran bir kelimedir. Allah, zatıyla zorunlu varlık olduğuna göre ve vacibu’l-vücûd mevcudatin içinde varlık açısından en güçlü ve en mükemmeli olunca, filozoflar inniyyeti bu manada Allah için kullanmışlardır.” Bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Et-Tefsirü’l-Kebîr* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2005), 1: 120.

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 364-366; İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, trc. Ahmet Hamdi Akseki (İstanbul: DİB Yayınları, 2014), 19; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Meâlimu Usûli’-d-Din* (Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Lübnani, 1992), 38; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *el-Mesâilü’l-Hamsûn fi Usûli’-d-Dîn* (Kahire: el-Mektebü’s-Sekafi li’n-Neşr, 1989), 31; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyuni’l-Hikme* (Tahran: Müessesetü’s-Sadık, 1373hş), 1: 116; Soheil Afnan, *Avicenna- His Life and Works* (London, 1958), 116-117.

<sup>10</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 53.

İbn Sînâ'ya göre, mutlak anlamda "basît" olan bir varlığın, herhangi bir mahiyete izafe edilmesi olanaksızdır. Çünkü zatı ile zorunlu olan bir "varlık"ın, vücudunu bir mahiyete izafe etmek, O'nun zorunlu oluşunu, bir başka şeyle açıklamak anlamına gelecektir ki bu da Tanrı için imkânsızdır. Nitekim Tanrı'nın zorunlu varlık oluşu ile "basît"liği arasında mülazemet ilişkisi vardır. "Allah mevcudâtın selbî yolla ayrışır. Allah'ın varlığı, hiçbir mahiyete ilişmez. Mümkünlerin varlığı ise mahiyetlere ilişir."<sup>11</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın, vücudundan ayrı mahiyeti olması söz konusu değildir. Zira zorunlu varlık, hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemez. O'nun dışındaki tüm mevcudâtın, vücudundan ayrı mahiyetleri vardır.<sup>12</sup>

Başta Gazzâlî olmak üzere, bazı kelamcılar İbn Sînâ'yı bu konuda eleştiriye tabi tutmuşlardır. Zira İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruna şu soru yöneltilmektedir: "Mahiyeti olmayan bir varlık düşünülebilir mi?"<sup>13</sup> Mahiyeti olmayan bir şeyin ya da mahiyeti hakkında herhangi bir şey söyleyemediğimiz bir şeyin varlığı ve gerçekliği hakkında bir söz söylenebilir mi?

Tam da bu hususta Gazzâlî, mahiyeti olmayan bir şeyin, gerçekliğinin de varlığının da düşünülmemeyeceğini iddia etmektedir: O'nun ifadeleriyle, "Mahiyetin nefyedilmesi, gerçekliğin yadsınmasıdır. Bir varlığın hakikati nefyedildiğinde, varlığı düşünülemez. Mahiyetsiz bir varlığı kabul eden kimselerin sözleri, 'mevcut olmayan bir varlık' sözünü iddia etmeye benzer ki bu da tenakuzdur/çelişkidir."<sup>14</sup> Aynı şekilde mahiyeti olmayan bir varlığı düşünemediğimiz gibi, bir varlığın belli bir tabiatı/mahiyeti yoksa o varlığı başka bir varlıktan da ayırt edemeyiz. O halde, öyle görünüyor ki, bir varlığın Tanrı olabilmesi için ne tür nitelermelere sahip olması gerektiğini, nasıl bir varlığın Tanrı olabileceğini ya da olamayacağını bilme imkânımız varsa, Tanrı'nın bir mahiyeti olduğunu, bu mahiyetin neleri içerip-içermediğini kabul etmemiz gerekir. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın zatî/özel sıfatlarına dayanarak, Tanrı kavramına ilişkin yapılan bir tanım, aynı zamanda Tanrı'nın bir tür mahiyete sahip olduğunu ifade edecektir.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteehhurin mine'l-Hukema ve'l-Mütekellimîn* (Kahire, 1991), 357.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, thk. İbrahim Hilal (Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 1980), 19.

<sup>13</sup> Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi El Kitabı*, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 93.

<sup>14</sup> Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 129.

<sup>15</sup> Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 50.

Bir şeyin mahiyeti “o nedir?” sorusuna verilen cevaptır. Tanrı kavramı veya Tanrı'nın ne olduğuna ilişkin bir soru, karşılıksız bırakılacak bir soru olarak görülmemelidir. Nitekim bir varlığın Tanrı olabilmesi, birtakım zorunlu şartların gündeme gelmesiyle mümkündür. Hatta ilahî sıfatların keyfiyetine ilişkin izahlar geliştirilirken, mahiyeti olan bir Tanrı anlayışı kaçınılmaz gibi durmaktadır. Dolayısıyla bizim Tanrı'nın ne olduğuna ilişkin bazı olumlu yargılarda bulunabilmemiz gerekmektedir. Hatta bir şeyin varlığına yahut yokluğuna hükmetmek, o şeyin ne olduğunu bilmeyi gerektirir. Bu sebepten dolayı, Tanrı'ya mahiyet atfetmemizin kaçınılmaz bir şey olduğu savunulabilir. Öyle görünüyor ki Gazzâlî, mahiyeti olmayan bir şeyin varlığının da gerçekliğinin de düşünülemediği iddiasını bu temel saiklerden ötürü dile getirmektedir. Zira ona göre, belli bir tabiatı olmayan varlığı düşünmemiz mümkün olmadığı gibi, bir varlığın belli bir tabiatı olmaksızın, o varlığın başka varlıklardan ayrılması da mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre “mahiyetin yadsınması hakikatin yadsınmasıdır.”<sup>16</sup>

İbn Sînâ, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, Tanrı'dan mahiyeti tamamen mi nefyetmiştir; yoksa vücudundan ayrı bir mahiyetinin olmadığını mı iddia etmiştir? Bu soru tartışmanın önemli bir noktasında durmaktadır. İbn Sînâ'nın eserlerinden, evveleminde ortaya çıkan aslında vacip varlığın, varlığından ayrı bir mahiyetinin olmadığı şeklindeki düşüncedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki İbn Sînâ'ya göre, Tanrı için mahiyetin her anlamda selbedilmesi söz konusu değilken, mümkün varlıklardan farklı olarak, Tanrının “vücut”undan ayrı bir mahiyetinin olması muhaldir. Vücudundan ayrı bir mahiyetinin olmadığını iddia etmek,<sup>17</sup> mahiyetten bahsetmemek anlamına gelir mi gelmez mi sorusunun cevabı çok net değildir.

İbn Sînâ'nın “O'nun inniyeti, mahiyetinin aynıdır” önermesinden şu iki muhtemel anlam ortaya çıkmaktadır: “(i) Tanrı'ya bir mahiyet atfetmeye engel var mı? (ii) Vacibu'l-vücûd kavramının bir mahiyete denk gelip-gelmediğini söyleyebilir miyiz? Bu minvalde, İbn Rüşd *Tehafütü't-Tehafüt* adlı eserinde Gazzâlî'ye cevaben, İbn Sînâ'nın Tanrı'dan mahiyeti nefyetmediğini, yalnızca varlığından başka mahiyetinin olamayacağını iddia ettiğini aktarmakta ve İbn Sînâ'nın tüm kaygısının basitlik tezi olduğunu dile getirmektedir.”<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı*, 93-94; Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, 128-129.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, 33.

<sup>18</sup> Mehmet Sait Reçber, “Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi” (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul, 2009), 308-311; Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 91.

“O'nun inniyeti, mahiyetinin aynıdır” ifadesindeki inniyetin, vücut ile aynı anlamda mı olduğu ve aralarındaki nüansın ne olduğu hususunda, vücut kavramının daha genel ve basit anlamda kullanıldığı, inniyetin ise mevcudiyet kazanıp “bireyselleşen” bir mahiyet anlamında kullanıldığı söylenebilir. İbn Sînâ, inniyeti zorunlu varlık için kullandığında, sadece vücudunu ifade etmek için değil; aynı zamanda “gerçeklik kazanmış, bilfiil olan, varlıkla taayyün eden ve bireyselleşmiş mahiyet” manasında kullanmaktadır.<sup>19</sup>

Ayrıca Gazzâlî, filozofların Tanrı hakkında vücut-mahiyet ayrımı yapmalarını, tenzihî bir kaygının neticesi olarak zikretmesine rağmen, onların bu iddialarının, Tanrı'dan varlığı nefyetmek gibi bir sonuca götürdüğünü de ifade etmektedir. Nitekim ona göre -daha önce de aktardığımız gibi- mahiyetin nefyedilmesi, hakikatin de nefyedilmesini gerektirmektedir. Bir şeyin hakikatının nefyedilmesi, o şeyin ancak lafzen varlıkla vasıflanması, yani gerçekte o şeyin olmamasını iltizam eder. Bir şey, ancak kendisine mahiyet izafe edildiğinde gerçek anlamda varlık olabilir.<sup>20</sup> Gazzâlî'nin bu iddialarına ilişkin soru veya sorunlar, Râzî'nin konu ile ilgili izahlarının aktarılacağı ileriki sayfalarda, daha etraflıca ele alınacaktır.

Allah'tan mahiyeti nefyedenlerin sadece Meşşâiler olduğunu söylemek eksik bir ifade olacaktır. Nitekim Ehl-i Sünnet kelimcilerinden bazıları, Allah'tan mahiyeti nefyetmişlerdir. Sözelimi Maturîdî'ye nispet edilen ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin de savunduğu görüş, yüce Allah'ın mahiyetle nitelenemeyeceğine dairdir. Çünkü der Nesefî; “mahiyeti olan varlığın, bir şeyin cinsinden olması gerekmektedir. Allah bir cinse ait değildir ki, O'nun bir mahiyeti olsun.” Hatta makâlat eserlerinde Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) nispet edilen “Allah'ı yalnızca kendisinin bildiği bir mahiyeti vardır” sözünün imama yapılmış bir iftira olduğunu belirten Nesefî, Maturîdî'nin hem usul hem fûrûda Ebû Hanife'ye tabî olan birisi olarak, Allah'tan mahiyeti selbettiğini<sup>21</sup> aktarmaktadır.<sup>22</sup> Nitekim İmam Mâtûrîdî, Taha Suresi'nin 50.

<sup>19</sup> Az, “İbn Sina'nın Varlık-Mahiyet Aynılığı/ Ayrımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, 85.

<sup>20</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 129.

<sup>21</sup> Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 135-136.

<sup>22</sup> Bu söylediğimiz dikkate değer bir husus olmakla birlikte, Mâtûrîdî'nin Tanrı'dan selbettiği “mahiyet” ile İbn Sînâ'nın kastettiği “mahiyet”in birbirleriyle tamamen aynı anlama geldiğini iddia etmek kanaatimizce mümkün gözükmemektedir. Mâtûrîdî'nin Allah'tan mahiyeti nefyettiğine dair bilgi için bkz. Ebu'l-Muîn Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 209-210; Ebu'l-Muîn Nesefî, *Tevhîdin Esasları- Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, trc. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 39.



ayetini tefsir ettiği yerde, Allah'ın mahiyetinin ve keyfiyetinin olmadığını zikretmektedir.<sup>23</sup> Ona göre, bu iki vasıf da mahlûkata yüklenen sıfatlardandır. Allah ise yaratılmışlara yüklenen sıfatlardan münezzehtir.<sup>24</sup>

Bazı Mutezilî kelimcileri de Allah'tan mahiyeti nefyetmişlerdir. Ka'bî'nin hocası Hayyat'a (ö. 300/913 [?]) göre, Allah mevcut manasında "şey" olmakla birlikte, mahiyeti olmayan bir varlıktır.<sup>25</sup> Mu'tezile'den bazı kelimcılara göre, Allah için mahiyet kavramının kullanılması mümkün olmamakla birlikte, "Allah'ın, kulların bilmediği bir mahiyeti vardır" görüşü de doğru değildir.<sup>26</sup> Ka'bî de Mu'tezile mezhebinin tamamına yakınının, Mürcie mezhebinin çoğunun ve -İbadiyye dışındaki- Haricîlerin, Allah'ın mahiyetinin olmadığı görüşünde olduklarını aktarmaktadır.<sup>27</sup>

Kadı Abdülcebbar'a göre ise Allah'ın sıfatlarının dışında, O'nun için bir mahiyetin varlığından söz edilemez. Bir başka ifadeyle, Allah'ın mahiyet ve kühünü, O'nun sıfatları teşkil eder. Bunun haricinde, Allah için ayrı bir mahiyetten bahsedilemez, çünkü bunun için bir delil yoktur ve biz Allah'ı sıfatları dışında başka herhangi bir yolla bilemeyiz.<sup>28</sup>

İbn Hazm, Ehl-i Sünnet âlimleri ile Dırar b. Amr'ın, Allah'ın kendine özgü bir mahiyeti olduğu görüşünde olduklarını aktarır. Dırar'a göre, Allah'ın mahiyetini yalnızca Allah bilir; kullar için bu mahiyet bilinemezdir. İbn Hazm ise Allah'ın bir mahiyetinin olduğunu kabul etmekle birlikte, bu mahiyetin Allah'ın zatından ayrı bir şey olmadığı görüşündedir. Ona göre mahiyet ve varlık/zat, mümkün varlıklarda farklı iken, Allah söz konusu olduğunda ise zat ile mahiyet aynıdır.<sup>29</sup>

Tanrı'nın varlığı dışında bir mahiyetinin olduğunu kabul etmeyenler

<sup>23</sup> Mâtürîdî bu temel yargısına rağmen sıfatların bir tür mahiyet olduğunu, bu sebeple Allah'ın sıfatlarını dikkate aldığımızda Allah'ın mahiyetinden bahsedilebileceğini söyler. Bkz. Hulusi Arslan, "İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhid Anlayışı ve Delilleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 71-72.

<sup>24</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, thk. Murat Sülün ve Bekir Topaloğlu (İstanbul: Daru'l-Mizan-Mizan Yayınevi, 2007), 9: 203.

<sup>25</sup> Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman Hayyât, *el-İntisar (Mu'tezile Müdafası)*, trc. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 36.

<sup>26</sup> Ebû'l-Hasen Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950), 1: 256.

<sup>27</sup> Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Belhi, *Kitâbu'l-Makâlât Ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil Ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu v.dğr. (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 266.

<sup>28</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, "İslâm Düşüncesinde Benzetmecî Grupların Allah Tasavvurları", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005): 81.

<sup>29</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mileli ve'n-Nihal* (Mektebetü Selami'l-Alemye, t.y.), 2: 132-133.

arasında, bazı sûfî düşünürler de yer almaktadır. Onlara göre, Tanrı'nın bir suretinin ve miktarının olmayışı, O'nun varlığından ayrı mahiyetinin olmadığına delildir.<sup>30</sup>

Vücut-mahiyet meselesinde iki yaklaşımı birbirinden ayırt etmek gerekir. Birinci yaklaşıma göre, Tanrı'nın bir mahiyeti vardır; ama bu mahiyet, O'nun varlığından ayrı bir şekilde var olamaz. İkinci yaklaşıma göre ise Tanrı'ya bir mahiyet atfetmek mümkün değildir. Varlığı ile mahiyeti bir ve aynı şeydir.

Vücut-mahiyet ayrımı meselesi Râzî'nin, İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin başında gelmektedir. Bu problemin İbn Sînâ ile metafizikte merkezî bir konumda yer alması hasebiyle, Râzî ve sonrası mütekellimler de vücut-mahiyet ayrımına dair çeşitli izahlarda bulunmuşlar ve karşı itirazlar geliştirmişlerdir. Râzî, *İşârât*'a<sup>31</sup> yazdığı şerhinde bu meseleyi etraflıca ele almaktadır. Ona göre, vücut-mahiyet ayrımına ilişkin felsefecilerin görüşlerinin tenkit edilmesinden önce, ilk olarak mahiyetin ne olduğu önemlidir. Bir şeyin mahiyeti, o şeyin sıfatlarından bir sıfatının sebebi olduğu gibi, aynı zamanda mahiyet sıfatı, başka bir sıfatın da sebebi olabilir. Fakat mahiyetin, kendi varlığı için sebep olması ise caiz değildir. Nitekim illet, ma'lulden öncedir. Şayet mahiyet, kendi varlığının illeti olsaydı; bu durumda kendi varlığından önce varlığı gerekirdi. Bu durum ise bir şeyin kendisinden önce var olmasını ya da bir şeyin iki kez var olmasını iltizam eder ki bu imkânsızdır.<sup>32</sup>

Vücut ile diğer sıfatlar arasındaki bu husustaki fark, diğer sıfatlar mahiyet sebebi ile var olurken; mahiyet ise vücut sebebi ile var olur. Bundan dolayı, diğer sıfatların mahiyetten sudur etmesi caizken, vücudun

<sup>30</sup> Abdulganî Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 17.

<sup>31</sup> Râzî'nin *İşârât* şerhi, her ne kadar kendisi tarafından felsefeye karşı yazılmış bir metin olarak nitelendirilse de eserin muhtevası ve üslubu kıyasıya bir eleştiri ya da apolejetik bir tarzda bir kelam savunusu değildir. Hatta öyle ki; bu şerhin etkisiyle, İbn Sînâ'nın metinleri medresede, tedris ve talim için kullanılmaya başlamıştır. Tabir-i caizse Râzî, İbn Sînâ'nın okuyucu kitlesini genişletmiş, yaptığı şerh ve cerh ile Meşşâî geleneğe ilginin artmasına katkıda bulunmuştur denilebilir. Ayrıca *İşârât*'a yazılan ilk şerh olması hasebiyle Mesudî'nin şerhinin Râzî'nin düşünce dünyasına bir ilham kaynağı olduğu iddia edilse de Râzî'ye nispetle Mesudî'nin eserinin bir şerh olup olmadığı da tartışmalıdır. Bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, 327; Ayman Shihadeh, "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, trc. Bilal Taşkın XIV/1 (2016): 254.

<sup>32</sup> Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât* (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005), 2: 355-356.

mahiyetten sudur etmesi ise caiz değildir.<sup>33</sup>

### A. Vücut Kavramının, Lafzen mi Yoksa Manen mi Müşterek Olduğu Meselesi

Bu meselenin metafiziğin en şerefli ve en zor meselesi olduğuna dikkat çeken Râzî, akılların ve anlayışların bu konuda ıstırap duyduklarını aktarır. Yukarıda aktardığımız girizgâhtan sonra mesele, Allah'ın var olduğuna ilişkin ittifak halindeki kabulün olması ile birlikte O'na mevcut demekle, diğer varlıklara mevcut demek arasındaki iştirakin, lafzî mi yoksa manevî mi olduğuna getirilmektedir. Lafzî iştirake göre hem Allah'a hem mümkün varlıklara yüklenen vücut kavramı, "ayn" kelimesinin hem görme organı olarak göze hem de pınara yüklenmesi örneğindeki gibidir. Râzî, filozofların vücut kavramı hakkında lafzî müşterekliğinin yanlışlığı hakkında ittifak halinde olduklarını aktarmaktadır.<sup>34</sup> Bazı kelamcılar ise lafzî iştiraki bu hususta savunmuşlardır.<sup>35</sup> Filozoflar, -Hüseyin el-Basrî hariç- Mu'tezile ve Eş'arîlerin çoğuna göre, varlık kavramı hem vacip hem mümkün için manen müşterektir. Filozoflar diğerlerinden farklı olarak, vücut kavramını manen müşterek olarak görmeye birlikte bu kavramı *müşekkek*<sup>36</sup> lafız olarak ele almaktadırlar. Kelamcılara göre ise vücut, *mutavatî*<sup>37</sup> bir lafızdır. Bu hususta

<sup>33</sup> Nasîruddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, t.y., 2: 570-571.

<sup>34</sup> Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirayeti'l-Usûl* (Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015), 1: 438.

<sup>35</sup> Râzî diğer birçok eserinden farklı olarak *Muhassal*da, varlık kavramının, Allah ile diğer mevcutlar arasında manen ortak olmadığını iddia etmektedir. Aynı zamanda ilk dönem eserlerinden olan *el-İşâre*'de de vücut kavramının hem vacip hem mümkünlerde kullanımının ismen ortaklık kabilinden değerlendirilmesi gerektiğini savunur ve bu hususta İmam Eş'arî'nin görüşünü paylaşır. Bkz. Râzî, *Muhassal*, 355; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, trc. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 69; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 213.

<sup>36</sup> Teşvikî veyahut müşekkek lafız, küllî bir mefhumun, fertlerine farklı derecede hamledilmesi anlamına gelmektedir. Sözelimi "beyaz"ın, kara ve kemiğe yüklenmesi veyahut mevcut lafzının cevher ve araza yüklenmesi, manen müşterek olmakla birlikte, aralarında derece vardır. Bkz. Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b Muhammed Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlmi fî'l-Mantık* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 53-53; Râzî, *Şerhu Uyuni'l-Hikme*, 3: 53; Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Amidî, *el-Mübîn fî Şerhi Meânî Elfazî'l-Hukema ve'l-Mütekellimîn*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif Şafii (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 71; Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 302.

<sup>37</sup> Küllî bir lafzın fertlerine eşit derecede yüklenmesi anlamına gelen bu kavramın, mukabili müşekkek lafızdır. Sözelimi insan lafzı, tüm fertlerine eşit yüklenen bir kavramdır ve mutavatî'dir ya da canlılığın ata ve insana yüklenmesi eşit derecededir. Bkz. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, 52-53; Amidî, *el-Mübîn*, 70-71; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b.

Keşşî'ye (ö. III-IV. /IX-X. yüzyıl) ait olduğu rivayet edilen bir görüş daha mevcuttur. Ona göre varlık kavramı, zorunlu ve mümkünler arasında lafzen müşterek olup, mümkünler arasında ise manen müşterektir.<sup>38</sup>

Filozoflar hem Allah'a hem diğer tüm mümkün varlıklara yüklenen vücut kavramının, lafzen müşterek olarak değerlendirilmesinin yanlışlığını çeşitli yönlerden şöyle eleştirmişlerdir:

Bunlardan birincisi; "nefyin zıddının sübût olduğu" şeklindeki önerme ile başlamaktadır. Şayet sübût için tek bir mefhum olmasaydı, nefyin zıddı bir değil; çok mefhum olurdu. Oysaki zarurî olarak bilinir ki, bir şey ya böyledir ya da böyle değildir. Bu delile göre manevî bir iştirak, mefhumlar söz konusu olduğunda kaçınılmaz gibi durmaktadır.

İkinci delil ise, varlıkları vacip ve mümkün olarak taksim etmenin imkânı üzerine inşa edilmiştir.<sup>39</sup> Bu taksim, kısımlar arasındaki manen müşterekliği tazammun eder. Dolayısıyla sözgelimi "ayn; ya dizdir ya da casustur" demek doğru olmaz. "Ayn" sözcüğünde olduğu gibi, kelimenin manasının hem görme organı olan göz hem de pınar anlamında olmasının imkânı, aslında manevî müşterekliğin bir sonucudur. Çünkü herhangi bir şeyin, herhangi bir lafız ile isimlendirilmesi nisbî halden ötürüdür.<sup>40</sup>

Üçüncü argüman ise; "bir kimsenin aleme bakarak, onun mevcut bir müessirinin olması ve müessirin varlığının kesin delilini dile getirdikten sonra, o varlığın vacip mi mümkün mü cevher mi veyahut araz mı olduğu hususunda şüpheye düşmesi, alemin müessirinin mevcut olmasına hâlel getirmez" şeklinde dile getirilmiştir. Yine bir kişi, müessir varlığın, vacip olduğuna dair bir inanca (itikad) sahip olsa ve sonrasında o varlığın, vacip değil de mümkün olduğu/olabileceği hususunda şüpheye düşse, o kişinin - duyduğu şüpheden ötürü- müessirin vacip olduğuna dair inancı devam etmezken, müessirin var olduğu hususundaki kanaati ise bundan zarar görmez. Şayet vacip varlığa yüklenen vücut kavramı ile mümkünlere yüklenen vücut kavramında manen müştereklik olmasa idi, mezkûr kişinin şüpheye düştüğü durumda, âlemin müessirinin var olup olmadığı hususunda da şüpheye düşmesi gerekirdi. Oysaki durum böyle değildir.<sup>41</sup>

Varlık kavramının lafzen müşterek olmadığına dair dördüncü delil ise

Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû Fetava* (Medine: Matbaatü Melik Fahd, 2004), 5: 201-202; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 523.

<sup>38</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 488, 498.

<sup>39</sup> Râzî, *el-Hamsûn*, 31; Râzî, *Meâlim*, 23.

<sup>40</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2: 356.

<sup>41</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2: 357.

“varlık kavramının manen müşterek olmadığını iddia eden kimsenin, aslında farkında olmaksızın bu iddiasının manen ortaklığını tazammun ettiği” şeklinde ifade edilmektedir.

Beşinci delil, “sözgelimi siyahlığın, siyahlık manasında müsâvî olduğu akledilebiliyorsa, aynı şekilde tüm türsel tabiatta (tabî neviyyede) da durumun böyle olması” gerektiği şeklindedir. Hal böyle olunca, mevcutların mücerret vücut olmaları hasebiyle, birbirleriyle müsâvî oldukları akledilebilir. Mevcutlar arasında bu müştereklik, inkâr edilebilir bir şey olsa idi; bu siyahlığın, siyahlık hususunda müşterek olmaları gibi diğer önermeleri de inkâr etmeyi gerekli kılacak bir şey olurdu. Bu ise şeyler arasında aslen temasülün olmamasını gerektirir.<sup>42</sup>

Altıncı delil olarak bir örneğe başvurulmaktadır: Sözgelimi bir şair, her bir mısraı “mevcut” sözcüğü ile biten kafiyeli bir şiir yazsa, bu “mevcut” sözcüğünün, her birinin kafiye için mükerrer olan aynı anlamlar olduğu kesinkes bilinir. Fakat başka bir şiirde, tüm kafiyeler “ayn” sözcüğünden oluşsa ve bunlardan her birinin anlamı “ayn” sözcüğünün muhtelif anlamlarını içerse, bu şiirdeki “ayn” tekrarları için mükerrer kafiye denilemez. Görüldüğü gibi vücut kavramı, “ayn” sözcüğü gibi lafzen müşterek olmayıp, manen müşterek bir kavramdır.<sup>43</sup>

Yukarıda zikredilen delillerin hepsi, mümkün ve vacip varlıklar için kullanılan mevcut kavramının, lafzen müşterek olmasının yanlışlığına ilişkindir. Râzî’ye göre lafzen iştirakin reddedilip<sup>44</sup> manen iştirak kabul edildiğinde -yani Allah’a yüklenen vücut kavramının, var olmak bakımından, diğer mevcutlara yüklenen vücut kavramı ile manen müşterek olduğu iddia edildiğinde- Allah’ın vücudu (i) ya bir mahiyete arız olur (ii) ya da olmaz. Müteteklimlerin çoğu, vücut kavramının manen müşterek olması hususunda, filozoflarla hemfikir olsalar da -filozofların aksine- Allah’ın varlığının/vücudunun mahiyetine zaid, hakikî sıfatlardan bir sıfat olduğunu iddia etmişlerdir.

Filozoflar ise “Allah’ın varlığı mahiyetinin/hakikatinin/zatının aynıdır” görüşünü savunmuşlardır. İbn Sînâ’da bu görüşün mottosu şu şekildedir: “O’nun inniyeti mahiyetinin aynıdır.” İbn Sînâ bu cümlesini delillendirirken, ilk önce şu önermeyi dile getirmektedir: “Şayet O’nun

<sup>42</sup> Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 357.

<sup>43</sup> Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 357.

<sup>44</sup> Râzî’ye göre, “varlık manen ortak bir kavram değildir” diyen kimse, farkında olmadan varlığın müşterekliğini kabul etmiş olmaktadır. Nitekim ona göre, varlığın ortaklığını nefyetmek, varlığın ortaklığını olumsuzlamayı gerektirir. Bkz. Erdem Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya -İbn Sînâ’nın Metafizik Delili-* (İstanbul: Endülüs Yayınları, t.y.), 192.

vücudu, mahiyetine zaid olsaydı; O, mümkün bir varlık olurdu.” Zira vücut-mahiyet ayrımının, Allah için geçerli olması durumunda, O'nun vücudu, mahiyetinin sıfatlarından bir sıfat olurdu ve sıfat, mevsufsuz olamayacağına göre, O'nun varlığı, mahiyetine muhtaç olacaktı ve bu durumda O, mümkün varlık olacaktı. Zira muhtaç olanın, mümkün varlık olduğu zarurî bilgilerdendir. O halde sonuç; “O'nun vücudu, mahiyetine zaid olsaydı Allah, mümkün varlık olurdu ki bu durumda Allah'ın bir sebebe ihtiyacı söz konusu olacaktı.” Söz konusu olan sebep de (i) ya mahiyetidir (ii) ya da mahiyeti değildir. (i) Sebebin mahiyet olması, batıldır. Nitekim Allah Teâlâ'nın mahiyeti, vücudunun illeti olsaydı, O'nun mahiyetinin, vücudundan önce var olması gerekirdi. Çünkü zarurî olarak bilinir ki varlıkta illet, ma'lulden öncedir. (ii) İkinci ihtimal olan “sebebin Allah'ın mahiyeti dışında bir şey olması” da söz konusu değildir. Çünkü Allah'ın “vücut”u, başka bir şeyden “elde edilmiş” olsa, Allah mümkün ve ma'lul bir varlık olur. Bu ise mümtendir. İbn Sînâ zikrettiği bu delillerden hareketle, kelimcilerin “Allah'ın vücudu, mahiyetinden ayrıdır” sözlerini reddetmektedir.<sup>45</sup>

İbn Sînâ'nın Tanrı için kullandığı varlık-mahiyet özdeşliğinin içerimlerini ve kapsadığı sonuçları detaylandırarak aktaran Râzî, karşı tarafın var olmak bakımından varlığı hem vacip hem mümkün varlıklar için manen müşterek bir mefhum olarak ele alması ile beraber, mümkünlerin aksine Allah'ın vücudunun mahiyete ilişmediğini iddia etmelerini dört farklı yönden tenkit eder:

Râzî'ye göre vacip ve mümkün varlıklardaki müşterek olan vücut kavramı (i) ya mahiyete arızdır (ii) ya mahiyete arız değildir (iii) ya da iki durumdan daha başka bir şeye arızdır. Şayet (i) vücut kavramının mahiyete arız olması -vücudun mahiyete ilişmesi- doğru ise bu durumda her mevcudun, mahiyete arız olması gerekir.<sup>46</sup> Zira bir hakikatin lazımı nerede meydana geliyorsa, orada ortaya çıkar. Bu durum, Allah'ın varlığının, mahiyetine arız olması gerektirir ki bu da Râzî'nin ve kendisinden sonraki mütekelimlerin çoğunun savunduğu görüştür. Eğer (ii) şıkkı, yani vücut kavramının mahiyete arız olmaması doğru olarak kabul edildiğinde, manen müşterekliğin bir neticesi olarak, mümkün varlıkların vücudunun da mahiyetlerine ilişmemesi gerekmektedir. Bu ise ittifakla çelişkidir (hulf). Çünkü mümkünlerin mevcut olduğu, malumdur. Şayet vücut, onlara arız olmasaydı, mevcutlar mahiyetlerinin aynısı olurdu. Bu durumda, mevcut lafzının, vacip olsun mümkün olsun, mevcutlar için kullanımı lafzen

<sup>45</sup> Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 358; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 505-507.

<sup>46</sup> Râzî, *Meâlim*, 23-24.

müşterek olur. Vücut ne mahiyete arız ne de mahiyete arız olmadığına ise bu durum ayrı (munfasıl) bir sebebi gerektirir. Bu koşulda zorunlu varlığın varlığı, ancak haricî sebeple tahakkuk eder. Böyle olduğunda ise zorunlu varlık, zorunlu varlık olamaz.<sup>47</sup>

Râzî burada, İbn Sînâ'nın vücut mefhumu hakkında hem manevî müşterekliği savunup hem de vücut-mahiyet ayrımını mümkün varlıklarda uygun görüp, vacip varlıkta ise bunun olmasının mümkün olmayacağını savunmasını iç tutarlılık açısından eleştirmektedir.

### **B. Vücut Kavramının, Müşekkek mi Mutavatı' mı Olduğu Meselesi**

Tûsî, Râzî'nin İbn Sînâ'ya -yukarıda zikrettiğimiz- yönelttiği bu eleştiriye, dereceli yükleme/teşkîk<sup>48</sup> (modulation of existence) kavramı ile cevap vermektedir. Nitekim vücut kavramı için manevî müşterekliği kabul eden Râzî gibi kelamcılara göre bu müştereklik, Tanrı için vücut-mahiyet ayrımını veyahut mümkünler için vücut mahiyet aynılığını gerektirmektedir. Bu görüş Râzî'nin vücut kavramını manen müşterek olarak telakki etmesinin devamında, bu kavramın mutavatı' (univocal) olduğunu iddia etmesiyle ilgilidir. Râzî'ye göre şayet vücut kavramı, manen müşterek olarak kabul edilip; fakat devamında mümkün varlıkların aksine, Tanrı'da vücut-mahiyet ayrımının olmadığına iddia etmek, manen müştereklik olarak isimlendirilemez. Ona göre filozofların, vücut kavramı hakkında hem manen müşterek olduğunu kabul edip hem de mümkünler ve Tanrı arasında vücut-mahiyet konusunda bir ayrıma gitmeleri, onların manen müşterekliği değil de lafzen müşterekliği kabul ettiklerini göstermektedir.

Filozoflara, bu konuda benzer bir eleştiriye, Şehristânî de dile getirmektedir. Şehristânî, İbn Sînâ ve takipçilerini varlığın teşkikliliği meselesinde tenkit eder. Ona göre bu "bir icat"tır; hukemanın mantığında böyle bir şey yoktur. Şehristânî, vücut kavramı söz konusu olduğunda, teşkîk görüşünün kabul edilmesi durumunda, bunun sadece vücut kavramı için değil, neredeyse Tanrı'nın söz konusu olduğu her yüklemede/her kavramda geçerli kılmanız gerektiğini savunur. Sözelimi "bir", "illiyet" ve "hakk" gibi hem mümkünlere hem de Tanrı'ya atfedilen bu kavramların, her birisi müşekkek olmalıdır. Bu kabul edildiğinde ise mutavatı' lafız

<sup>47</sup> Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 359; Râzî, *Şerhu Uyuni'l-Hikme*, 1: 117.

<sup>48</sup> Teşkîkî veyahut müşekkek lafız küllî bir mefhumun fertlerine farklı derecede hamledilmesi anlamına gelmektedir. Sözelimi "beyaz"ın kara ve kemiğe yüklenmesi veyahut mevcut lafzının cevher ve araza yüklenmesi manen müşterek olmakla birlikte aralarında derece vardır. Bkz. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, 53-53; Râzî, *Şerhu Uyuni'l-Hikme*, 3: 53; Amidî, *el-Mübîn*, 71; Tehânevî, *Keşşâf*, 302.

hükmünden bahsetmek neredeyse imkânsız hale gelir. Bu durumda ise hiçbir lafız, aynı eşitlikte bir manayı vermemiş olur. Bu da manen müşterekliğe engeldir. Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ ve takipçilerinin iddia ettikleri şey - kendisinden sonra Râzî'nin de iddia edeceği gibi- manen müştereklik değil, lafzen müştereklîktir.<sup>49</sup> Şehristânî'ye göre, nihaî kertede varlıkta müşekkekliğin kabul edilmesi, mutavâtı'lığın reddi anlamına gelir ki bu kabul edilemezdir.<sup>50</sup>

Teşkîkin nerede cereyan ettiği de bu meselenin bir başka veçhesidir. Sözelimi "teşkîk anlayışını" kabul etmeyenlerin görüşlerine göre teşkîk, mahiyette gerçekleşen bir şey değildir. Nitekim müşekkek lafızlara örnek olarak zikredilen renk olarak beyazlığın, "kar"a ve "diş"e yüklendiğinde dereceli olarak farklılaşması zikredilmektedir. Yani müşekkek lafzı savunulara göre, karın beyazlığı ile dişin veyahut kemiğin beyazlığı aynı derecede değildir. Bu iki şeye yüklenen beyazlık, manen müşterek olmasına rağmen, aralarında dereceli bir anlam vardır. Teşkîkî kabul etmeyenlere göre, buradaki söz konusu edilen derece, beyazlığın mahiyetinde değil; beyazı taşıyan cisimdedir. Onlara göre, mahiyette teşkîk olmaz. Zira mahiyet bir şeyi, o şey yapan şey olması bakımından, o mahiyete sahip tüm fertler için eşittir (müsâvî). Muhtelif sıfatlardan ötürü, fertler arasında meydana gelen derece, mahiyetsel olmasa gerektir. Aynı zamanda teşkîk, fertlerine nispetle cisimde de değildir. Sözelimi siyahlık (sevad), fertleri arasında eşittir. Derece, cisimlerin siyahlık ile muttasıf olmasındadır. Sözelimi "bu şey, diğer şeyden daha siyahtır" cümlesinde, teşkîk siyahlık mahiyetinde değil, cismin siyahlıkla muttasıf olmasında gerçekleşmektedir.<sup>51</sup> Daha açık bir ifadeyle, "zorunlu varlık ve mümkün varlıklara, varlık kavramı yüklendiğinde, bizzat yükleme olması bakımından aralarında bir fark olamaz. Fark, 'dışta oluş' anlamında değil, 'dışta olan şeyde'dir."<sup>52</sup>

Tûsî bu itiraza cevaben, her ne kadar İbn Sînâ'nın vücut kavramını manen müşterek olarak ele alsada bu kavramı mutavâtı' olarak değil de

<sup>49</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa - Filozoflarla Mücadele-*, trc. Aygün Akyol - Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 21-26; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *el-Erbâin fî Usûl'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.), 144.

<sup>50</sup> Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 229.

<sup>51</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 448-449.

<sup>52</sup> Türker, *Varlık Nedir?*, 55.



müşekkek<sup>53</sup> bir kavram olarak yorumladığını iddia etmektedir. Küllî bir mefhumun, fertlerine farklı derecede hamledilmesi anlamına gelen teşkîk kavramı, çeşitli açılardan sınıflandırılmaktadır: (i) Öncelik-sonralık açısından teşkîk. (Cevher ve arazın mevcut olması gibi) (ii) Evleviyet açısından teşkîk. (Birlik gibi) (iii) Şiddet-zayıflık açısından teşkîk.<sup>54</sup> (Karın beyazlığı ile fildişinin beyazlığı gibi)

Vücut kavramının fertlerine yüklenmesi söz konusu olduğunda, yukarıda zikredilen üç farklı teşkîkin<sup>55</sup> her birisi de gündeme gelmektedir. Daha sarîh bir ifadeyle, vücut kavramındaki teşkîkîlik, yukarıda mezkûr olan tüm dereceleri içermektedir. Bu teşkîkîlik, şeylerin mahiyetinden veya mahiyetlerinin bir cüzünden kaynaklanamaz. Nitekim mahiyet, farklılaşmaz. Tûsî'ye göre vücut kavramının manen müşterek olması, Allah'ın mevcut olması ile mümkünlerin mevcut olmasının hakikatte aynı olmasını gerektirmez. Çünkü muhtelif hakikatler, bazen tek bir "lazım"da ortak olabilirler. Tûsî, "zannedildiği gibi manen müştereklik mutavatı" olmayı da gerektirseydi, mümkün varlıklar için geçerli olduğu gibi Tanrı'nın vücudu da mahiyetine muhtaç olurdu" şeklindeki ifadesiyle, Râzî'nin vücut kavramını, mutavatı' olarak ele almasını eleştirmektedir.<sup>56</sup>

Her ne kadar Meşşâî geleneğin takipçileri ve kimi mütekellimler tarafından, Râzî'nin vücut-mahiyet probleminde -teşkîki gözden kaçırmak suretiyle- İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirel sorular, kendisine yöneltilen bir tenkit halini alsa da Türker'in iddiasına göre, Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik itirazları, Tûsî ve Kutbuddin Râzî (ö. 766/1365) tarafından hakıyla

<sup>53</sup> İbn Sînâ ve takipçilerinin geliştirdiği teşkîk anlayışı, sadece İslam düşünce tarihinde değil; Orta Çağ Hristiyan Felsefesi'nde de büyük tesirler meydana getirmiştir. Bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, 189.

<sup>54</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Darü'n-Nefais, 2007), 122.

<sup>55</sup> Varlığın teşkîkîliği hususunda, Yiğit'in şu değerlendirmeleri dikkate değerdir: "Varlığın teşkîki niteliği varlığın basit olduğu fikrine dayanır. Eğer böyle olmasaydı varlık bileşenlerine ayrılacak ve her mevcutta farklı bir şey olarak karşımıza çıkacaktı. Yine varlığın güçlülük-zayıflık, kemal-noksanlık, öncelik-sonralık, ihtiyaçsızlık-fakirlik, neden-sonuç vb. gibi farklılaşma alanlarında hükmünün olmadığını düşünmemiz durumunda varlık, mahiyet sahibi bir bileşik olarak anlaşılacaktı. Hâlbuki varlık öyle bir şeydir ki - aynı zamanda her şeydir- bireyleri arasındaki farklılığı oluşturduğu gibi onların arasındaki birliği de oluşturmaktadır. Şu hâlde mevcutların bireysel farklılıkları zihinde mahiyetlere atfedilirken dış dünyada ise bu farklılaşmalar teşkîk niteliğine atfedilmektedir. Zihnî varlık hakkında teşkîke düşmesinin sebebi ise varlığın herhangi bir mahiyetinin olmadığı, bunun yanında zihinsel bütün mahiyetlerin dış dünyada tahakkuk edebilmesi için kendisine muhtaç olmasıdır." Bkz. Feyzi Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkîk Niteliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/41 (2020): 75-76.

<sup>56</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 572-574.

anlaşılammıştır.<sup>57</sup> Râzî'nin, Meşşâî geleneğin ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin müteahhirun dönemine taşınmasında etkisini kabul etmekle birlikte, onun tepkisel/reaksiyoner bir tavır aldığını söyleyenler araştırmacılar da vardır.<sup>58</sup> Fakat bu iddiayı kabul etmemiz zor görünmektedir. Elbette Râzî, son tahlilde Tusî gibi İbn Sînâcı değildir. Ama bu onun, İbn Sînâ'nın görüşlerini tepkisel bir tarzda ele aldığı anlamına gelmemektedir. Kaldı ki Râzî'nin tahkik metodunu tüm dakikliği ile eserlerine ve meseleleri ele alış biçimine yansıtması da bu ifadelerimizi destekler mahiyette olsa gerektir.

Tûsî'ye göre, vücut kavramının müşekkek bir kavram olması, manevi müşterek olarak, vücut lafzının tüm fertlerine yüklenmesinde "bir" olmayı gerektirmez. Yani mahiyete arız olmayan bir vücut, Allah için kullanılırken; mahiyete arız olan "vücut" ise mümkün varlıklar için kullanılabilir. Dolayısıyla teşkik anlayışı, manen müşterekliği muhafaza etmekle birlikte, vacip ve mümkün varlıklar arasındaki derecelendirmeyi de sağlamaktadır.<sup>59</sup>

Râzî'nin İbn Sînâ'ya bu konudaki yönelttiği eleştirinin ikinci veçhesi ise, filozofların başka iddialarının Tanrı'da vücut-mahiyet ayrımının yapılamayacağına ilişkin iddiaları ile tutarsız olduğuna dairdir. Nitekim filozoflar ittifakla, beşerî aklın Allah'ın zatının hakikatini bilemeyeceğini, fakat O'nun varlığını bileceğini iddia etmektedirler. Üstüne üstlük vücut kavramı, filozoflar nezdinde bedihî tasavvurlardandır. Onların bu iddiaları, Allah'ın varlığının, mahiyetinden başka bir şey olduğunu gerektirmektedir. Nitekim filozoflar, mümkün varlıklarda mahiyet-vücut ayrımına gitmiştir. Onlar bu hususta üçgen örneği vererek, üçgenin varlığı konusunda şüphe duyulsa dahi mahiyetinin ne olduğu hakkında, üçgenin akledilebilir olduğunu iddia etmişlerdir. Bu örnekten de anlaşılmaktadır ki bilinen, bilinmeyenden farklı bir şeydir. Dolayısıyla onların Allah'ın bilinip bilinmeyeceği hususundaki iddialarında vücut bilinirken; mahiyet/hakikat ise bilinemezdir. O halde vücut, mahiyetten ayrı bir şeydir.<sup>60</sup>

Tûsî, Râzî'nin filozoflara yönelik yukarıda zikredilen eleştirisini şu şekilde cevaplamaktadır: Filozoflara göre akıllar, tüm küllîlerin mebdî olan varlıkların hüviyetini değil, aslında O'nun "vücut-u hâssî"nin hakikatini idrak edemez. Vücut-u mutlak yani var olması bakımından varlık, idrak

<sup>57</sup> Türker, "Varlık ve Anlam", 50.

<sup>58</sup> Agil Şirinov, "Fahreddin Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009): 283.

<sup>59</sup> Sadreddin Konevî, *Sadredin Konevî ile Nasireddin Tûsî arasında Yazışmalar- el-Mürâselât*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 107.

<sup>60</sup> Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 360; Râzî, *Meâlim*, 38; Râzî, *Erbaîn*, 145-146; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 512.

edilebilir. Zira vücut-u mutlak, diğer varlıkların vücudunun lazımıdır. Bu bedihî tasavvurlardandır. Sonucu (lazım) idrak etmek, sebebin (melzum) hakikatini idrak etmeyi gerektirmez. Dolayısıyla Allah'ın hakikati bilinemez. Vücut-u mutlakın, yani var olması bakımından "varlık"ın bilinmesi/idrak edilmesi, bu vücut-u mutlakın, Allah'ın hakikatinden başka olmasını gerektirir.<sup>61</sup> Dolayısıyla insanın idrakine konu olamayan şey, var olması bakımından varlık değil, Allah'ın zatının hakikatidir. Tanrı için bu ayırım, vücut-mahiyet ayırımını icbar etmez.

Tûsî muhtemel bir itiraz olarak, vacib varlığın hakikatinin, mücerret vücuttan başka bir şey olmamasını ve mümkünlerin illetinin bu vücut olmasını ve dolayısıyla mümkünler ve vacip varlık arasında bu vücudun müsâvî olması gerektiğini zikretmektedir. Ona göre vacip varlığın hakikati, "vücut-u amm" değildir. Aksine O'nun hakikati, kendine has mücerret varlıktır. Bu mücerret varlık, kendi zatı ile kaim olması bakımından diğer mevcutlardan ayrışır.<sup>62</sup>

Râzî, bu mesele hakkında filozoflara bir de şu açıdan eleştiri yöneltmektedir. "Allah'ın zatı/hakikati/mahiyeti -diğer selbî kayıtlarla birlikte- yalnızca varlığı/vücudu ise; o halde bu selbî kayıtlar, mümkün varlıkların vücudunun illiyeti olamaz. Çünkü selbî/ademî kayıtlar, vücudun illeti veya cüzü olamaz. Bu selbî kayıtlar bu durumda mümkün varlıklar için illiyet olmaktan çıktıklarına göre; mümkünlerin illiyeti ancak ve ancak "vücut" olur. Vücut kavramı da tüm mevcutlarda mevcut olmak bakımından müsâvî ise mümkünlerin varlıklarının illiyeti ile Allah'ın vücudu ile müsâvî olmuş olur. Bu durumda her mevcut, Allah'a sadece mevcut olmak bakımından değil aynı zamanda sıfatlar ve fiiller hususunda bile müşterek olurlar. Oysaki bu muhaldir."<sup>63</sup>

Bu hususta filozoflara getirilen dördüncü eleştiri ise filozofların ittifakla türsel tabiatın, tüm fertleri için geçerli/doğru olanın, diğer fertler için de doğru olacağı yönündeki iddialarından hareketledir. Bu sabit olduğuna göre, mevcut olmak bakımından mevcut, türsel tabiattır ve tektir. Dolayısıyla vücudun iktizası, ihtilaf etmez. Bu bağlamda Râzî, filozoflara şu soruyu yöneltmektedir: "O halde, bizim için mahiyete arız olan vücut, nasıl oluyor da mevcut kavramını manen müşterek olarak yüklediğimiz Tanrı için, kendi nefsi ile kaim anlamına gelmektedir?"<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 574-575.

<sup>62</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 575.

<sup>63</sup> Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 360.

<sup>64</sup> Râzî, *Erbaîn*, 147; Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 360.

Tûsî ise bu itiraza, vücut kavramının nevi tabîî olmadığını, yine teşkîk kavramına başvurarak cevap vermektedir.<sup>65</sup> Ona göre Râzî, vücut mefhumunu hem vacip varlığa hem de mümkünlere tevatu' yoluyla hamletmesinden ötürü, vücut kavramının nev'î tabîî olduğunu iddia etmektedir. Oysaki vücut kavramını teşkîkî olarak yorumlayan birisi, vücudun tüm şahıslara veyahut fertlere tevatu' yoluyla eşit bir şekilde yüklenmesini kabul etmez.

Râzî, İbn Sînâ'nın vücut-mahiyet problemine ilişkin öncüllerinin her birisinin müsellem olduğunu, fakat "şayet mahiyet, kendi varlığının illeti olsaydı, kendi nefisinden önce var olması gerekirdi. Zira illet, ma'lulden zat olarak öncedir" şeklindeki mukaddimesinin ise müsellem olmadığını iddia etmekte ve bu ifadeye birkaç yönden itiraz etmektedir:

Râzî'ye göre, illetin ma'lule bizzat önceliğinin manası, malulün oluşmasında/meydana gelmesinde müessir oluş anlamında ise bunun müsellem olması makuldür. Fakat "illet, zatî olarak ma'lulden öncedir" derken maksat, "illet, ma'lul olduktan sonra ona tesir eder" anlamında ise Râzî bunun *müsadere ale'l-matlub/ispat edilecek olanı delil olarak sunmak* (Petitio Principii) olduğunu söyler. Ona göre filozofların bu sözü, tartışmanın zeminini oluşturmaktadır ve faydası da yoktur. Eğer filozoflar, illetin ma'lule takdim etmesi hususunda, müessiriyettten başka bir şey kastediyorlarsa, bu durumun tasdik edilmesi şöyle dursun, tasavvuru bile mümkün değildir.<sup>66</sup>

Tûsî mahiyetin kabiliyyet veya failiyyet meselesini ele alırken, mahiyetin aklî bir varlık olduğu önermesi ile başlamaktadır. Nasıl ki hariçte var olanlara hariçî varlık deniliyorsa sadece akılda var olanlara ise aklî varlık denilir. Mahiyetin vücuda muttasıf olması, sözgelimi cisimlerin beyazla muttasıf olmasından farklıdır ve aklî bir durumdur. Dolayısıyla mahiyetin, münferit bir varlığı yoktur ve mahiyetin vücudu kabil olması, yalnızca akılda gerçekleşen bir durumdur. Daha açık bir ifadeyle, dış dünyada vücut-mahiyet ayrımı yoktur.<sup>67</sup>

Tanrı'da vücut-mahiyet ayrımının kabul etmemek, O'nun basit oluşu ile ilgili olduğu kadar, O'nun akla gelebilecek tüm çokluklardan selbedilmesine de matuftur. Zira vücudu, mahiyetinden ayrı olan her şeyin vücudu ya mahiyetinin bir cüzüdür ya da onun dışında bir şeydir. Tanrı için vücudunun mahiyetinden bir cüz olması, batıldır. Çünkü bu durumda, O'nun mahiyeti, mürekkep olur. İkincisi ise yani O'nun mahiyeti, vücudu ve başka

<sup>65</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 576.

<sup>66</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2: 361.

<sup>67</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 576-577.

bir şeyden mürekkep ise bu durumda da zarurî olarak bilinir ki iki cüzden biri, diğerinden başkadır. Vücut olan cüz, diğerinden başka olmuş olur. Bu duruma göre vücut, kendi ile kaim olursa, zatı ile zorunlu olur ve dolayısıyla vücut, mahiyetin tamamı olur. Böyle farz etmediğimizde ise vücut, kendi ile kaim olmayıp, başka bir şey için sıfat olur. Sıfat, mevsufundan ayrı bir şey olduğuna göre, vücut zattan bir cüz olmayıp zattan ayrı bir sıfat olur. Böylelikle de vücutun ya mahiyetin aynı ya da ondan hariç bir şey olması sabit olur. Üçüncü ihtimal ise vücutun, mahiyetten ayrı bir şey olmasıdır ki bu durumda O'nun vücutu, başkasından müstefad olur. Oysaki zatı ile zorunlu olan varlığın böyle olması muhaldir.<sup>68</sup>

Varlığın mahiyete iliştigi tezi İbn Sînâ'nın *Ta'likat* eserinde geçmektedir. Sühreverdî (ö. 587/1191) bu görüşü eleştirir. Varlığın mahiyete arız olduğunu savunan en meşhur müdafî ise Râzî'dir. İbn Sînâ açısından şeylik ve mahiyet bir şeyin ne olduğu ile ilgili iken, varlık o şeyin gerçekte ne olduğu ile ilgilidir. Râzî mümkünlerin mürekkep olması hususunda, vücutun mahiyete arız olmasının, bir şeyin sıfatının kendisinden ayrı olduğu düşüncesine sadakatinden ve vücut kavramını manevi müşterek kabul etmesinden ötürü varlığın mahiyete eklenmesini savunmuştur. Bu anlamda İbn Sînâ ontolojisini yeniden şekillendirmiştir.<sup>69</sup>

### Sonuç

Râzî'nin vücut kavramını manevi müşterek olarak ele alması ile birlikte zorunlu varlık da dâhil olmak üzere tüm varlıklara vücut kavramının mutavâtî' olarak yüklenmesini savunması, onun Allah'ın "basit" olmasına ilişkin tezi ile nasıl bağdaştırılacağı bu meselenin, belki de en can alıcı sorularından olsa gerektir.

Râzî'ye göre, Tanrı'nın vücutundan ayrı bir mahiyetinin olması, O'nu nedenli kılmaz. Nitekim Tanrı, kendi varlığı için yeterli nedendir. Oysaki mümkün varlıklar söz konusu olduğunda, mahiyet ile varlığı bir araya getiren bir nedene/varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Râzî bu görüşü ile sadece İbn Sînâ'nın karşısında yer almamakta, aynı zamanda kendi mezhebinin kurucusu olan İmam Eş'arî'den de ayrılmaktadır.<sup>70</sup> Zira Eş'arî'ye göre, mümkün varlıklarda dahi mahiyet-vücut ayrımı yoktur. Râzî'nin mümkün varlıklar söz konusu olduğunda İbn Sînâ'ya katılıp, Tanrı söz konusu

<sup>68</sup> Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 375.

<sup>69</sup> Robert Wisnovsky, "Onbirinci ve Onikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet: Bir Taslak", *Kader Dergisi*, trc. Bilal Taşkın 16/2 (2018): 507-508, 515.

<sup>70</sup> İmam-ı Eş'arî'nin bu konudaki görüşü için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetava*, 5: 203; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1: 482, 499.

olduğunda ise ondan ayrılmasının nedeni, kendisinin Tanrı'nın irade sıfatına sahip olması gerektiğine dair görüşüne bağlı olduğu gibi aynı zamanda fâil-i muhtâr Tanrı tasavvuru ile izah edilmektedir. Nitekim Râzî'ye göre, İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurundan (muci'b-bi'z-zât) yola çıkarak, Allah-âlem ilişkisini kurmak oldukça güçtür. Bu meyanda Wisnovsky'nin şu ifadeleri, oldukça önemlidir: "Râzî'ye göre Tanrı'nın, tıpkı bir öncülün sonuç verdiği önermeyi gerektirmesi gibi âlemi gerektirmesi, ilâhî nedenlilik açısından yeterli güce sahip bir fikir değildir. İbn Sînâ'nın teolojisi oldukça ikna edici bir şekilde Tanrı'yı nedenlilikten (causedness) münezzeh kılmaktadır. Fakat bu teoloji, Tanrı'nın âleme neden olmasını 'otomatik' ve 'mekanik' yapmaktadır. Bunun aksine Râzî'nin yaptığı gibi Tanrı'nın zatının, O'nun varlığı için yeterli neden olduğunu savunmak, Tanrı'nın irâde sıfatına sahip olmasına ve dolayısıyla makul bir biçimde Tanrı'nın zorunlu kılan değil, irâde sahibi bir fâil olarak görülmesine imkân tanımaktadır. Neticede Râzî, bir taraftan İbn Sînâ'nın ontolojisi savunurken, diğer taraftan Tanrı'nın mahiyetinin, varlığının aynısı olmadığını savunarak İbn Sînâ'nın teolojisini reddetmektedir."<sup>71</sup>

İbn Sînâ'dan itibaren vücut-mahiyet ayrımı mantıkî düzlemde metafiziksel bir düzleme taşınmıştır, denilebilir.<sup>72</sup> İbn Sînâ'nın "varlığın mahiyete iliştiğine dair ifadelerinden, vücutun araz olduğu anlamı çıkarılamaz" görüşünü öne sürenler de olmuştur. Bu iddia sahiplerine göre, İbn Sînâ vücutun mahiyete gelip çatması şeklindeki ifadesinde, "araz"ı teknik anlamda bir mantık terimi olarak kullanmamaktadır. Buradaki "arazlık" ve ilişme, olma-meydana gelme (happening) anlamında değerlendirilmektedir. Zaten İbn Sînâ felsefesinde mahiyet, dış dünyada var olamaz. Fakat mahiyet (i) ya dışarıdaki var olanı, önceleyen bir tabiattır (ii) ya da ilâhî bir varlığa sahip bir şeydir. "Varlık, arazdır" denildiğinde kastedilen, "suret ve maddenin kuvveligini, fiile çıkaran bir olay olması" anlamındadır.<sup>73</sup> Ayrıca varlık diğer sıfatlar gibi değildir. Aralarındaki fark, diğer sıfatlar, mahiyetin sebebi ile var olurken; varlık ise mahiyetin sebebi ile değil, aksine mahiyet, varlık sebebi ile gündeme gelmektedir. "Varlığın mahiyete ilişmesi" ifadesi mantık ve metafizikteki araz-ilinti anlamında değil, terim anlamından ziyade; var olma, ortaya çıkma ve oluşma manasında

<sup>71</sup> Wisnovsky, "Müslüman Doğuda Varlık ve Mahiyet", 520-521.

<sup>72</sup> Türker, *Varlık Nedir?*, 50.

<sup>73</sup> Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Hasan Akkanat 10/2 (2010): 201-207.

kullanılmıştır.<sup>74</sup>

Mümkün ve vacip varlıklarda, vücut-mahiyet aynılığını savunan Eş'arî ve Basrî iken,<sup>75</sup> mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrı, vacipte ise aynı iddiasını savunan ise Farâbî ve İbn Sînâ'dır.<sup>76</sup> Râzî için ise vücut-mahiyet ayrımı -bazı eserlerinde<sup>77</sup> farklı olsa da- hem mümkün varlıklar hem de vacip varlık için geçerlidir. Ona göre, Allah'ın mahiyeti vardır ve bu mahiyet mürekkep değildir. Nitekim ona göre, Allah'ın zatının başkalarından farklı oluşu, sıfatlar yoluyla olamaz. Zira Allah, şayet sıfatlar yoluyla diğer varlıklardan ayrılsaydı; zati bakımından diğer varlıklarla müsâvî olurdu ki bu kabul edilemezdir. Dolayısıyla Allah'ın kendisine has hiçbir varlıkla paylaşmadığı bir mahiyeti vardır.<sup>78</sup> Manen müşterekliği kabul etmenin, Allah'ta da vücut-mahiyet ayrımının olmasını gerektirdiğini dile getiren Râzî'ye göre vücut kavramı vacip varlıkta da zatiyla zorunlu olan varlığın kendine has mahiyetine ve "hakikat-ı mahsusası"na ilişir.<sup>79</sup>

Râzî'nin vacip varlık için vücutundan ayrı bir mahiyeti iddia etmesi, kendisinin vücut kavramını manen müşterek olmakla birlikte teşkikî değil mutavatı' olması gerektiği iddiası ile birlikte değerlendirilmelidir. Nitekim Râzî'ye göre, varlık kavramının mutavatı' olması ile beraber mümkünler ve vacip varlık arasındaki birbirlerini temyiz eden şey ise mahiyetlerdir.

Son olarak Râzî'nin bu husustaki genel görüşlerini zikredek olursak;

(i) Vücut, manen müşterek bir kavramdır.

(ii) Mümkünlerde ve vacip varlıkta vücut-mahiyet ayrılır.

(iii) Mahiyet, varlığın illetidir.

(iv) Mümkün varlıklarda, mahiyet yokluğu kabul ederken; vacip varlıkta mahiyet yokluğu kabul etmez.<sup>80</sup>

<sup>74</sup> Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 19; Süleyman Tuğral, "Fahredden Razi'de Varlık-Mahiyet İlişkisi", *Marife Dergisi* 1/1 (2001): 204.

<sup>75</sup> Râzî, *Erbaîn*, 143; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 482, 499.

<sup>76</sup> Tuğral, "Fahredden Razi'de Varlık-Mahiyet İlişkisi", 200-201; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 505.

<sup>77</sup> Râzî, *Muhassal* adlı eserinde zorunlu varlığın vücutunun mahiyetinden ayrı olmadığını; bilakis aynı olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, trc. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 131.

<sup>78</sup> Râzî, *Muhassal*, 357-358.

<sup>79</sup> Râzî, *Erbaîn*, 143.

<sup>80</sup> Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *İslam İnancının Ana Konuları-Meâlimu Usûli'd-Din*, trc. Nadim Macit (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996), 28-29; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *El-Mebahisü'l-Meşrikiyye fî*

Her ne kadar Râzî'nin eserlerinden hareketle fikirleri hakkında bir kanaate ulaşmak mümkünse de kendisi tabir-i caizse bu tür tasniflere sığmayan bir ilim adamıdır. Sözelimi *Muhassal*'da İbn Sînâ'nın varlık görüşünü paylaşan<sup>81</sup> Râzî; *Şerhu'l-İşârât*, *Mebahis* ve *Erbaîn*'de ise kendi varlık görüşünü zikretmektedir.<sup>82</sup>

Râzî'ye göre zorunlu ile mümkünler arasındaki fark, birincinin mahiyetinin varlığı gerektirici olması ikincisinde ise böyle bir zorunluluğun bulunmamasıdır. Tanrı'nın kendine has bir "mahiyet-i mahsusası" vardır; fakat bu mahiyet mümkün varlıklarından farklı olarak var olmayı iktiza eder. Descartes'in Tanrı'nın mahiyetinin varlığı gerektirici olmasına ilişkin verdiği üçgen örneğinin daha önce Râzî tarafından zikredilmiş olması son derece dikkate değerdir.<sup>83</sup>

Râzî'nin ilk dönem eserlerinde, vacip varlıkta vücut-mahiyet ayrımı söz konusu edilemez.<sup>84</sup> Orta dönem eserlerinde (*Mebahis*, *Mülâhhas*, *Şerhu'l-İşârât*, *Nihayetü'l-Ukûl*) ise vücut, manen müşterek olmakla birlikte, vücut-mahiyet hem vacip hem mümkün varlıklarda ayrıdır. Son dönem eserlerinden olan *Muhassal*'da ise Eş'arî'nin görüşünü savunur ki o da "hem mümkünde hem vacip varlıkta vücut-mahiyet aynıdır" şeklindeki görüştür.<sup>85</sup> Yine Râzî vacip varlık için vücut-mahiyet meselesinde, tevakkufu da bir yöntem olarak zikretmeye değer bulur.<sup>86</sup> Görüldüğü üzere Râzî'nin vücut-mahiyet problemi merkezinde eserleri incelendiğinde, muhtelif iddialara sahip olduğu göze çarpmaktadır. Bu da Râzî'nin bu mesele hakkında hangi görüşü savunduğunu ve son görüşünün ne olduğunu tespit

*İlmi'l-İlahiyyat ve't-Tabiiyyat* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 1: 112; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *El-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1: 290.

<sup>81</sup> Râzî, bizim varlığımızın görülebilir olmasından hareketle, her var olanın görülebilir oluşunu ve Allah'ın da var olduğunu, dolayısıyla O'nun da görülmesinin mümkün olduğunu aktaran kelamcılar eleştirdiği bölümde, Allah'ın varlığının mahiyeti ile aynı olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, nasıl ki Allah'ın hayy oluşundan hareketle O'na şehvet ve arzuyu uygun görmüyorsak; var olmasından hareketle de O'nun görülebileceğini iddia edemeyiz. Bkz. Râzî, *Muhassal*, 443.

<sup>82</sup> Eşref Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1 (2009): 137.

<sup>83</sup> Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, 282; Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, 1: 122.

<sup>84</sup> Râzî ilk dönem eserlerinden olan *el-İşâre*'de, Tanrı'nın vücudu ile mahiyeti arasında bir ayrım yapmaz. Nitekim ona göre, vücut-mahiyet ayrımı, Allah'ın hakikatine ilişkin ikinci bir şeyin varlığını söz konusu eder. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ve mahiyeti birdir. Bkz. Râzî, *el-İşâre*, 69.

<sup>85</sup> Muhammed Salih Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963), 171-173.

<sup>86</sup> Râzî, *el-İşâre*, 74.



etmeyi güçleştirmektedir.

İbn Sînâ Tanrının ontolojik biricikliğini ve basitlik tezini, vücudundan ayrı bir mahiyeti olmayan tek varlık olarak sunarken, Râzî ise Tanrı'nın birliği ve basitliğini, sadece O'na özgü "zat-ı mahsusa" ve "hakikat-i mahsusa" gibi kavramlara başvurarak inşa etmektedir.<sup>87</sup> İbn Sînâ'nın Tanrı için varlığından ayrı bir mahiyeti kabul etmemesinin aksine, Râzî'nin zorunlu varlık için vücudundan ayrı bir mahiyeti olduğunu savunması, meselenin İbn Sînâ tarafından mantıksal ve lengüistik açıdan değil ontolojik bir zaviyeden ele alındığını göstermektedir denilebilir. Râzî için ise vücut-mahiyet hususu epistemolojik hatta daha çok dilsel bir konu gibi durmaktadır. Aralarındaki görüş farklılığının olmasının en önemli nedeni bu olsa gerektir.

Nitekim aklî olarak vacip ve mümkün kavramları ile varlık anlamında vacip ve mümkün varlıkların, birbirlerinden tefrik edilmesinin çok önemli olduğu vurgulanmıştır. Sözgelimi Cüveynî'ye göre, kimi düşünürler bu iki şeyi birbirlerine karıştırmışlardır.<sup>88</sup>

Sûfiler tarafından aklın, Tanrı'nın hakikatine veyahut mahiyetine ilişkin hüküm verme noktasında yetkin olmadığına ilişkin görüşler de serdedilmiştir. Daha sarıh bir ifadeye aklın verdiği hükümlerden olan "Hakk'ın varlığı hakikatinin aynıdır" ya da "Hakk'ın varlığı hakikatinin lazımıdır" görüşlerinin her ikisi de tahkik meydana getirmez.<sup>89</sup>

Son olarak bu meselede, vücut kavramının manen müşterek olduğunu kabul etmeyip, hatta böyle bir taksimin uygun olmadığını söyleyen tasavvuf geleneğinin içindeki Ekberiyye ekolünden bahsetmemek uygun olmayacaktır. Onlara göre vücut, tüm mevcutlar arasında ortak bir isimlendirme değildir; vücut O'dur. Allah dışında var olan her şey, ancak "vücutî" olmakla nitelenebilir. Müşekkek lafızlar tümelerde ve genellik açısından mümkündür.<sup>90</sup> Oysaki Kayserî'ye göre, vücut ne genel ne özel bir

<sup>87</sup> Râzî, *Meâlim*, 39; Râzî, *el-Hamsûn*, 32.

<sup>88</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, trc. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr. (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 84.

<sup>89</sup> Konevî, *el-Mürâselât*, 58.

<sup>90</sup> Tümel ve genel arasındaki fark: Tümel fertlerine eşit derecede delalet etmesi gerekirken, umumî olan lafız için ise bu geçerli değildir. Bu izaha ve tanıma göre yukarıda tartışmasını sürdürdüğümüz vücut kavramının mutavati' mi yoksa müşekkek mi olduğu daha belirgin hale gelmektedir. Râzî ve bazı kelamcılarının savunduğu görüş olan varlığın tüm fertlerine eşit derecede yüklenmesinin gerekli oluşu, varlık kavramını tümel olarak ele almanın bir neticesi olabilir. Bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, 128; Türker, "Varlık ve Anlam", 38; Altaş, "Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası", 323; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 59.

şeydir. Başlı başına “vücut”da teşkikîlik ve tevatu’ olamaz.<sup>91</sup> Yine sözgelimi Nablusî'ye (ö. 1143/1731) göre nasıl ki Varlık (Tanrı), âlemdekiler gibi vasıflanmaktan münezzeh ise aynı şekilde âlemdekiler de “varlık”la nitelenemez. Varlık, onlardan biriyle vasıflanmadığı gibi, onlar da varlıkla vasıflanamaz.<sup>92</sup> Bu anlamda vahdet-i vücud geleneğinde vücud kavramının mutavâtı’ ya da müşekkek olması “anlamsızdır.” Zira Varlık (Tanrı), onlara göre tektir. Tanrı dışındaki her şey ise ancak vücudî olarak isimlendirilebilir.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma, yazarın “Fahreddîn Er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı ve Haberî Sıfatlara Yaklaşımı” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

##### **2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

##### **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

##### **4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

##### **5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



#### **KAYNAKÇA**

ABDÜLCEBBÂR, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. Trc. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

<sup>91</sup> Dâvûd Kayserî, *Mukaddemât*, trc. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 35-36.

<sup>92</sup> Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, 62.

Yayınları, 2013.

AFNAN, Soheil. *Avicenna- His Life and Works*. London, 1958.

ALTAŞ, Eşref. "Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. 2014. 319-331.

ALTAŞ, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

ALTAŞ, Eşref. "İbn Sînâ Felsefesi Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 36/1 (2009): 135-150.

AMİDÎ, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *el-Mübîn fi Şerhi Meânî Elfazî'l-Hukema ve'l-Mütakellimîn*. Thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif Şafii. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.

ARSLAN, Hulusi. "İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhid Anlayışı ve Delilleri". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*. Ed. Hülya Alper. 46-82. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

ATAY, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

ATAY, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.

AZ, Mehmet Ata. "İbn Sina'nın Varlık-Mahiyet Aynılığı/ Ayırımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi". *Eskiyeni Dergisi*. 29 (2014): 75-102.

BELHÎ, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Kitâbu'l-Makâlât Ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil Ve'l-Cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu - Racih Kürdi - ve Abdulhamid Kürdi. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.

CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Darü'n-Nefais, 2007.

CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşad*. Trc. Adnan Bülent Baloğlu - Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan - Faruk Sancar. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

ERDEM, Erdem. *Varlıktan Tanrı'ya -İbn Sînâ'nın Metafizik Delili-*. İstanbul:

---

Endülüs Yayınları, t.y.

- EŞ'ÂRÎ, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- FAZLURRAHMAN. "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Hasan Akkanat 10/2 (2010): 193-208.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed. *Mi'yârü'l-İlmi fi'l-Mantık*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Ed. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- HAYYÂT, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b Muhammed b Osman. *el-İntisar (Mu'tezile Müdafaası)*. Trc. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-Mileli ve'n-Nihal*. 5 Cilt. Mektebetü Selami'l-Alemiyye, t.y.
- İbn SÎNÂ. *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*. Thk. İbrahim Hilal. Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 1980.
- İbn SÎNÂ. *İhlâs Sûresi Tefsiri*. Trc. Ahmet Hamdi Akseki. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.
- İbn SÎNÂ. *Metafizik*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn TEYMİYYE, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu Fetava*. 37 Cilt. Medine: Matbaatü Melik Fahd, 2004.
- İbn TEYMİYYE, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Tevhid Risalesi*. Trc. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- KALIN, İbrahim. *Varlık ve İdrak*. Trc. Nurullah Koltaş. II. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- KAYA, Mahmut. "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi". *İbn Sînâ-Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. 453-459. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- KAYSERÎ, Dâvûd. *Mukaddemât*. Trc. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Sadredin Konevî ile Nasireddin Tûsî arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- KUTLUER, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık,

2013.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr. *Te'vilatu'l-Kur'an*. Thk. Murat Sülün - ve Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Daru'l-Mîzan-Mizan Yayınevi, 2007.

NABLUSÎ, Abdulganî. *Âriflerin Tevhidi*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

NESEFÎ, Ebu'l-Muîn. *Tebşiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay - ve Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

NESEFÎ, Ebu'l-Muîn. *Tevhidin Esasları- Kitabü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. Trc. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*. Trc. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *El-Mebahisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlahiyyat ve't-Tabiiyyat*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*. Kahire: el-Mektebü's-Sekâfi li'n-Neşr, 1989.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *El-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*. Trc. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Et-Tefsirü'l-Kebîr*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *İslam İncasının Ana Konuları-Meâlimu Usûli'd-Din*. Trc. Nadim Macit. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Meâlimu Usûli'd-Din*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübni, 1992.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Muhassalu*

---

*Efkari'l-Mütekaddimin ve'l-Müteehhurin mine'l-Hukema ve'l-Mütekellimîn*. Kahire, 1991.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirayeti'l-Usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Şerhu Uyuni'l-Hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1373hş.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.

REÇBER, Mehmet Sait. "Tanrı'nın Sıfatları". *Din Felsefesi El Kitabı*. 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

REÇBER, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

REÇBER, Mehmet Sait. "Vâcibü'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi". program adı: Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul, 2009.

SHIHADDEH, Ayman. "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. Trc. Bilal Taşkın XIV/1 (2016): 240-278.

SİNANOĞLU, Abdulhamit. "İslâm Düşüncesinde Benzetmecî Grupların Allah Tasavvurları". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005): 67-89.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed. *Kitâbu'l-Musâraa -Filozoflarla Mücadele-*. Trc. Aygün Akyol - Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

ŞİRİNOV, Agil. "Fahreddin Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009): 275-284.

TEHÂNEVÎ, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî. *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fünûn*. Thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

TOKTAŞ, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

TUĞRAL, Süleyman. "Fahreddin Razi'de Varlık-Mahiyet İlişkisi". *Marife Dergisi* 1/1 (2001): 195-206.

TÛSÎ, Nasîruddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. 2 Cilt. t.y.

TÛRKER, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

TÛRKER, Ömer. "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine - Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-".

*Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014): 35-50.

WISNOVSKY, Robert. "Onbirinci ve Onikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet: Bir Taslak". *Kader Dergisi*. Trc. Bilal Taşkın 16/2 (2018): 504-524.


YILDIRIM, Ömer Ali. *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

YİĞİT, Feyzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkiî Niteliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/41 (2020): 57-80.

ZERKÂN, Muhammed Salih. *Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Dârü'l-Fıkr, 1963.



## ACCORDING TO FAḤR al-DĪN al-RĀZĪ, THE ISSUE OF GOD'S EXISTENCE AND ESSENCE

 Muhammet ÇİFTÇİ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Although the first versions of the existence-essence distinction are based on Plato and Aristotle, it can be said that the distinction has become a philosophical "issue" in Fârâbî and Avicenna. Because in the thoughts of these two philosophers, the issue of existence-essence distinction has a very important place in metaphysical studies of existence and is based on two basic questions: Is there something and what is this thing that exists? The first question is more about the reality of things in the outside world and aims to present those things in a concrete way; "What exists?" The second question, expressed as the following, deals with what the questioned thing is. Therefore, the second question is a question of essence. It is possible to see the existence-essence issue in Mutezile theology through different terms. Avicenna, on the other hand, systematized this problem and made it more evident. The issue of the existence-essence is one of the issues that the theologians who lived after Ibn Sîna could not remain indifferent and discussed in detail.

The issue of distinction of existence-essence has been accepted by almost all philosophers. However, according to Aristotle and Ibn Rushd, this distinction is only logical. According to Fârâbî and Avicenna, this distinction is both logical and ontological.

According to Avicenna, the absolute simplicity of God abolishes the existence- essence distinction in God. According to him, it is not in accordance with the principle of simplicity to attribute to God a essence that is separate from his existence. Because God is a simple. If it were unified, it would also have a quiddity, and this quiddity would be a necessary being. If it had a essence/nature, it would be the cause of necessary existence. In this

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., İzmir Katip Çelebi University, muhammet.ciftci@ikc.tr



case, God could not be a necessary being in terms of being a necessary being. Therefore, the necessary being has no other nature other than being a necessary being.

When Ibn Sînâ says “God has no essence apart from his existence”, he wants to emphasize that His essence and existence cannot be separate things, in other words, that there cannot be an essence that precedes the existence of God.

Some theologians, especially Ghazali, criticized Avicenna on this issue. For, the following questions can be asked about the conception of God put forward by Ibn Sînâ: “Can a being without an essence be thought of? Can a word be said about the existence and reality of a being that has no essence, or of something that we cannot say anything about?” In this regard, al-Ghazali claims that neither the reality nor the existence of something that has no essence can be considered.

In the same way, we cannot think of a being that has no essence, and if a being does not have a certain nature, we cannot distinguish it from another being. So, it seems that if we are able to know what kind of qualifications a being must have in order to be God, what kind of being can or cannot be God, we must accept that God has a nature and what this nature does or does not contain.

It is necessary to distinguish between two approaches to the existence-essence issue. According to the first approach, God has a nature; but this essence cannot exist apart from His existence. According to the second approach, it is not possible to attribute an essence to God. Existence and essence are one and the same thing.

At the forefront of Râzî's criticisms of Ibn Sînâ is the issue of the distinction between existence and essence. Due to the central position of this problem in metaphysics with Avicenna, Râzî and later theologians also made various explanations about the existence-essence distinction and developed counter-objections. Râzî deals with this issue in detail in many of his books.

According to Râzî, the fact that God has a different essence from his existence does not make Him causal. Indeed, God is sufficient reason for his existence. However, when it comes to possible beings, there is a need for a cause/being that brings together the essence and existence. According to Râzî, it is quite difficult to establish the relationship between God and the universe, based on Ibn Sînâ's conception of God. With this view, Râzî is not only against Avicenna, but also differs from Imam Ash'ari, the founder of his own sect.

According to Râzî, the difference between necessary existence and possible

---

existence is that in the former, its essence requires existence, and in the latter, there is no such necessity. God has a unique essence. However, this essence requires existence different from that of possible beings.

**Keywords:** Theology, Faḥr al-Dīn al-Rāzī, Existence, Essence.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work has been derived from the author's dissertation entitled "Faḥr al-Dīn al-Rāzī's Understanding of Tanzih and Approach to Khabarī Attributes".

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.







*bilimname* 47, 2022/1, 485-518  
Araştırma Makalesi  
Geliş Tarihi: 07.01.2022, Kabul Tarihi: 11.04.2022, Yayın Tarihi: 30.04.2022  
doi: 10.28949/bilimname.1054657

## HABERMAS'IN DİN VE POST SEKÜLER TOPLUM ANLAYIŞININ ELEŞTİREL BİR OKUMASI

 Ahmet KÜÇÜK<sup>a</sup>

### Öz

Habermas gibi modern insanın ve aklının özgürlüğünü felsefesinde ve çalışmalarında en güçlü şekilde vurgulayan ve savunan bir filozofun 2001 yılında gerçekleştirilen Alman Yayıncılar Birliği Barış Ödülü töreninde yaptığı “İnanç ve Bilim” başlıklı teşekkür konuşması ve ortaya attığı post-seküler toplum kavramı o günden beri birçok tartışmalara ve araştırmalara konu olmaya devam etmektedir. Bu kapsamda ele alınan bu çalışma ile öncelikle Habermas'ın din anlayışının zaman içerisinde geçirdiği dönüşüm üç dönem altında kaleme aldığı eserlerinden hareketle görünür kılınmaya çalışılacaktır. Ardından Habermas'ın ileri sürdüğü post-seküler toplum düşüncesi ile neyi kastettiği, bu düşüncenin günümüz toplumsal yapısının gerçekleri ile örtüşüp örtüşmediği, ilgili alan yazından hareketle eleştirel bir bakış açısı ile incelenmeye çalışılacaktır. Bu sayede Habermas gibi Aydınlanma düşüncesine sıkı sıkıya sadık ve kendi ifadesiyle dini hassasiyeti zayıf olan bir düşünürün post-seküler toplum kavramı ile neyi kastettiği, post-seküler olarak değerlendirdiği günümüz toplumunda ilahi öğretilerin tartışılması gerektiğini ifade etmesinin ardında yatan nedenlerin neler olabileceği, dini öğretilerin post-seküler bir toplumda tartışılabilmesi için nasıl bir ortamın gerekli olduğu ve bu ortamın sağlanması için hangi şartların sağlanması gerektiği, tamamlayıcı öğrenme sürecinin nasıl gerçekleştirilebileceği gibi sorular tartışılmaya çalışılacaktır. Sonuç bölümünde eleştiri yazınında göz ardı edilen fakat önemli olduğu düşünülen bir konu tartışmaya dahil edilerek ilgili alanyazına yeni bir bakış açısı sunulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Din Sosyolojisi, Post-Seküler Toplum, Seküler, Dindar, Tamamlayıcı Öğrenme Süreci.



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, eyemsel@hotmail.com

## A CRITICAL APPROACH TO HABERMAS'S UNDERSTANDING OF RELIGION AND POST- SECULAR SOCIETY

In 2001, Habermas suggested a vote of thanks at the German Publishers Association's Peace Prize ceremony under the title "Faith and Science," as one of the strongest supporters and proponents of contemporary man's and his intellect in his philosophy and works. The concept of post-secular society that he put forward in this speech continues to be the subject of many discussions and research. In this perspective, the primary goal of this research will be to demonstrate how Habermas' concept of religion has undergone change, based on his works. The second purpose is to investigate whether Habermas' post-secular society notion represents the facts of today's social structure from a critical standpoint by evaluating relevant critical literature. In this way questions such as; what does a thinker like Habermas, who is firmly committed to Enlightenment thought but, in his own words, lacks a strong religious sensitivity, mean by the concept of post-secular society, what could be the reasons for his statement that religious teachings should be discussed in today's society, which he considers post-secular, what kind of environment is required for religious teachings to be discussed in a post-secular society, and how will this environment be provided? which conditions should be met to provide this environment and how the complementary learning process can be performed, will be discussed. In conclusion it will be tried to present a different perspective to the related literature by including a subject that is ignored in the related critical literature but thought to be important.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Çalışmada ele alınan problem, bireysel çıkarların ön planda tutulduğu günümüz karmaşık ve çoğulcu toplum yapısında ancak ortak hareket edilerek çözülebilecek; bireysel çıkarların toplumsal kalkınmanın önüne geçmesi, iklim değişikliği, düzensiz göç, gelir adaletsizliği, mezhep çatışmaları ve nemelazımcılık gibi ortak sorunların çözümü için gerekli ahlaki değer ve motivasyon kaynaklarının üretilmemesi sorunudur. Bu anlamda 11 Eylül saldırılarından kısa bir süre sonra gerçekleştirilen Alman Yayıncılar Birliği Barış Ödülü töreninde dünyaca ünlü bir filozof ve sosyolog olarak Habermas'ın yapacağı konuşmanın, yaşanan terör saldırılarına ve günümüz toplumun karşı karşıya kaldığı ortak sorunlara çözüm üretme motivasyonunun kaybolmasına ilişkin değerlendirmeler ve geleceğe yönelik toplumsal öngörüler içermesi beklenir. Habermas bu beklentiye konuşmasının merkezine yerleştirdiği "post-seküler toplum" kavramı ile

karşılık verir. O bu kavram ile aslında dinin ve dindar toplumların zannedilenin aksine post-seküler toplum yapısı içerisinde varlıklarını sürdürmeye devam ettiklerini ve edebileceklerini öngörür (Habermas, 1989). Bu kadarla da kalmayarak modern toplumların, dini öğretilerin toplumsal sorunların çözümünde önemli etkileri olabileceğine dair bir anlayış geliştirmeleri gerektiğini ifade eder. Habermas Münih'te 19 Ocak 2004'te bu düşüncelerini destekler nitelikte bir buluşma gerçekleştirerek Kardinal Joseph Ratzinger (daha sonra Papa Benedikt XVI) ile bir araya gelir. Bu buluşmayı özel kılan bir tarafta modern aklın ve eleştirel düşünmenin sembol isimlerinden biri olan özgürlükçü filozof Habermas'ın diğer tarafta ise Katolik kilisesinin temsilcisi olan Kardinal Joseph Ratzinger olmasıdır. Bu görüşme ile vermek istenilen mesaj dindar ve seküler vatandaşların ortak sorunların çözümü için bir araya gelerek birbirlerini dinlemeleri ve birbirlerini tamamlayıcı bir öğrenme sürecini başlatmaları gerektiğidir. Gerçekleştirdikleri "liberal bir devletin ön-politik temelleri" başlıklı bu görüşme ardından birçok disiplinler arası araştırmaları ve tartışmaları tetikler (Langthaler, 2007; Schuller, 2007; Schweidler, 2007). Habermas da dine olan ilgisini takip eden yıllarda kaleme aldığı eserleri ile de devam ettirir (Habermas, 2005, 2007, 2012, 2019). Kaleme aldığı bu eserleri farklı açılardan eleştirilir ve eleştirilmeye devam edilmektedir. Charles Taylor (2009, 2010), C.S. Dorchain (2014) ve Habermas'ın öğrencisi olan Klaus Eder (2002) eleştirilerini post-sekülerliğin sekülerlik sonrası bir aşama olduğu iddiasına yoğunlaştırırken, Maeve Cooke (2007) ve Wolterstorff (1997) gibi isimler post-seküler toplum yapısında ileri sürülen devlet-toplum ilişkisine yönelik eleştirilerde bulunmaktadır. Schilm (2006), Ferrera (2006), Knapp (2008) ve Philipp (2009) ise eleştirilerinde post-seküler toplum yapısında dindar vatandaşlara yüklenen orantısız sorumluluk üzerinde durmaktadırlar. Diğer yandan Mardones (1998), Iranzo Dosdad (2016), Luhman (2000), Pollack (2009), Schmidt V.H. (2010), Habermas'ın insan deneyimini, sadece modern rasyonel düşüncenin açıklayabileceği şeye indirgermesini, insanın aklı dışında diğer maddi manevi duyuları ile gerçekleştirdiği düşünömselliğinin birçok alanının ihmal ettiğine vurgu yapmaktadırlar.

Bu çalışmada Habermas'ın arzuladığı yönde bir post-seküler toplum modelinin gerçekleştirilebilmesine yönelik bu eleştirilerde yeterli derecede ele alınmayan fakat belirtilen şekilde tamamlayıcı bir öğrenme sürecinin gerçekleştirilebilmesi için gerekli olduğu düşünülen noktalar ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışmada öncelikle dini hassasiyeti zayıf olan Habermas'ın dine yönelik tutumunun geçirdiği değişim, verdiği eserlerinden

hareketle üç dönem üzerinden görünür kılınmaya çalışılacaktır. Diğer yandan üçüncü bölümde post-seküler toplum kavramı ile nasıl bir toplum yapısını kastettiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Dördüncü bölümde ise ilgili literatürde, post-seküler toplum yapısında, seküler ve dindar vatandaşların gerçekleştirmesini arzuladığı tamamlayıcı öğrenme sürecinin nasıl gerçekleşebileceğine dair düşüncelerine getirilen eleştiriler dört başlık altında ele alınacaktır. Eleştirilerin analizinin ardından eksik bulunan noktalar ifade edilerek sürecin gerçekleşmesi için bazı öneriler sunulacaktır.

### **A. Habermas'ın Düşüncesinde Din Kavramı**

Avrupada Aydınlanma ile başlayan değişimi; siyasi, ekonomik, kültürel ve toplumsal hayata yön veren dini referansların yerini insan aklına ve pozitif bilimlere bırakması süreci olarak okumak mümkündür. Bu süreç Batı toplumlarının hayata bakış açılarında ve özellikle de toplumsal yaşamlarında önemli değişimlere yol açtı (Karabağ, 2015, s. 32). 20. Yüzyıla geldiğimizde modernleşme, Weber'in de işaret ettiği, sürekli ilerleyen bir rasyonelleşme süreci olarak değerlendirilmeye başlandı (Schroer, 2006, s.21; Matthes, 2005, s.151). Bu anlayışa göre dinin toplum hayatında oynadığı önemli rol ve değer kaybolmaktaydı (Berger, 1988; Luckmann, 2002; Vattimo, 2003, s.7). Marx, Horkheimer ve Adorno gibi Frankfurt ekolünün bir temsilcisi olan ve Aydınlanma'yı bitmemiş bir proje olarak değerlendiren Habermas (1990) için de din uzun bir süre "yabancılaştırıcı bir gerçeklik ve bir kontrol aracı olarak kaldı (Portier, 2013).

Habermas'ın dine bakış açısını daha iyi okuyabilmek için öncelikle onun rasyonalite ve rasyonelleşme kavramlarına yüklediği anlamları bilmek önemlidir.

Habermas Batıya özgü rasyonelleşmeyi tarihsel açıdan Aydınlanma ile başlayan bir süreç olarak görmez. Ona göre rasyonelleşmenin temelleri grekoromen dönemine kadar uzanır. Günümüzdeki şekline ulaşması ise farklı dönemlerde inanç, akıl ve bilgi arasında yaşanan tartışmaların bir sonucudur (Habermas, 2019, s.23). Habermas'ın bu ifadeleri Batı rasyonelleşmesinin temelinde ve gelişiminde inancın bir etken olduğunu göstermektedir. Onun rasyonelleşmeye ve rasyonaliteye ilişkin bakışına bir yandan özne/bilinç felsefesine getirdiği eleştiri, diğer yandan ise Aydınlanma diyalektiğinin öncüleri olan Adorno ve Horkheimer'in tek yönlü ve teknik araçsal rasyonalizasyon iddialarına karşı moderniteyi savunma çabaları damga vurur. Ona göre özne/bilinç felsefesi nesnel şeyler ve olaylar dünyasının karşısına, bilen ve eyleyen özneyi yerleştirir (Habermas, 1994, s.136). Böylece dış dünya, özneye, diğer öznelerle iletişim kurup anlaşmaya

yönelik bir çerçeve olarak değil, kendi amaçlarına ulaşmanın bir aracı olarak görünür. Bu da aklın, öznenin zorunlu olarak yabancı olduğu ve onun kendi dışındaki dünyaya hâkim olma isteği tarafından şekillenen bir amaçlar-araçlar ilişkisi çerçevesinde şekillenmesine neden olur (Callinicos, 2001, s.153). Oysa Habermas'ın rasyonalite düşüncesinin temelinde iletişim için kullanılan dilin bütün karşılıklı anlaşmaları içinde barındıran aşkın bir niteliğe "telos" a sahip olduğu inancı yatmaktadır (Habermas, 1985, s.173). İletişimin amacı olarak anlaşma, Habermas'a göre "aklın bilişsel-araçsal sınırlamalarına" direnç sunan bir "iletişimsel rasyonalite" düşüncesinin geliştirilmesi için anahtar kavram haline gelir (Habermas, 1995, C.1, s. 18). Başka bir deyişle, Habermas, Weber'in eleştirel algılamasında teknik veya araçsal olarak yorumladığı sosyal rasyonalizasyonun daha farklı ve kapsamlı bir çerçevesini çizmek için rasyonalite kavramını iletişim kuramı temelinde yeniden tanımlamaya çalışmaktadır (Schechter, 2010, s. 204).

Habermas'ın rasyonaliteyi iletişim düzeyinde ele almasının altında yatan ve din boyutu ile ilgili olan yönünü, kaleme aldığı en son eseri olan "Auch eine Geschichte der Philosophie" adlı eserinde de görmek mümkündür.

*"Böylece Augustin dini güdülere dayanan itiraflarıyla aynı zamanda günlük yaşamın sürdürülmesinde nesnel olarak karşılaşmaktan ziyade parlayan görüngülerin(fenomen) öz farkındalığında, hala ilahi sonsuzluğa yönelik bir analiz için katılımcı bakış açısının epistemik otoritesini keşfederek felsefe için yeni bir deneyim alanı aralar". (Habermas, 2019, C.1 s.576)*

Habermas'a göre rasyonaliteyi anlamak için sadece tarafsız, pasif bir gözlemci bakış açısı yetersizdir. Rasyonaliteyi bireyin etkin olarak olayın içinde olduğu ve bu sayede geliştirdiği katılımcı bakış açısı olarak kavramamız gerekir. Çünkü olayın içinde etkin olduğumda, sadece dışarıdan gözlemleyerek yeterince kavrayamayacağım gerçekleri görme imkanına kavuşurum.

Habermas'ın özellikle 1990'lı yılların başından itibaren dine olan ilgisinin artmasının temelinde günümüz toplumun yaşadığı dağılma, ahlak ve anlam krizlerini aşmada dini referansların sağlayacağı katkıyı ortaya çıkarma isteği yatmaktadır (Klingen, 2021). Çünkü o artık modern aklın günümüz toplumunun bazı temel sorunlarına çözüm bulmada yetersiz kaldığını ve bir uzlaşma sağlayamadığını ileri sürmektedir (Portier, 2011). İşte bu noktada toplumu bir arada tutabilme özelliği olan dini referansların günümüz post-seküler toplumunun anlayışına uygun olarak tercüme edilerek toplumsal uzlaşmaya katkı sunabileceğini düşünmektedir (Reder,



2009). Dini kaynakların günümüz post-seküler toplumunun anlayabileceği ve ikna olabileceği bir şekilde ortaya konmasını sağlayacak olan ise iletişimsel rasyonalitedir. Yani dini referanslar iletişimsel ahlak çerçevesinde tartışılarak ve mantıklı gerekçelerle desteklenerek bir toplumsal uzlaş (iletişimsel akıl/uzlaş) oluşturularak toplumsal sorunlara çözümler üretilecektir.

### 1. Birinci Dönem

1954 yılında kaleme aldığı fakat yayınlanmayan ilk eseri olan “Das Absolute und die Geschichte” den itibaren din konusu Habermas’ın eserlerinde farklı yoğunluklarda karşımıza çıkmaktadır (Habermas, 1968, 1978, 1989, 1996, 2001, 2005, 2012, 2019). Fakat 1954’ten 1980’lerin ortalarına kadar olan bu dönemde Habermas’ın dine bakış açısını şekillendiren temel kuramlar modernleşme ve sekülerleşme kuramlarıdır. Sekülerleşme kuramına göre doğaüstü alan, yani din, dinimsi yapılar, ilkel halk inançları ve doğaüstü öğretiler bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerini ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerini kaybetmektedirler (Ertit, 2019, s. 47; Wilson,1982).<sup>1</sup>

Diğer yandan Habermas’ın bütün çalışmalarında hedeflediği toplumsal uzlaşya ulaşma çabası ve bunun için öngördüğü hiçbir baskıya maruz kalmayan bir rasyonel iletişim ortamı şartı, dine bakış açısını şekillendiren diğer önemli bir etkidir. “Kutsalın otoritesinden uzlaşının otoritesine geçiş” (Schmidt, 2009), “kutsal söylemin insanlar arası söyleme dönüşmesi” (Berger, 1982; Habermas, 1996) veya “Kutsalın “büyüleyici gücünün eleştirilebilir geçerlilik iddialarının bağlayıcı gücü haline dönüşmesi” (Schmidt, 2009), olarak ifade edebileceğimiz bu düşünce aynı zamanda modern çağın felsefi söylemi olan “dinin birleştirici gücüne eşdeğer bir birleştirici güç” hedefinin de bir yansımasıdır (Bolz, 2009). Habermas’ın arzuladığı anlamda bir uzlaş, eşit haklara sahip kişilerin kendi rızalarıyla tartışmaya katılmaları ve ön yargılarından belli bir oranda feragat etmeleri ile mümkündür. Habermas’ın bu dönemde dini uygun bir şekilde Aydınlanma sürecine dahil etme çabasında olduğu görülür (Viertbauer & Gruber, 2017). Kutsal olandan yayılan korkutma ve büyüleme halesi, kutsal olanın büyüleyici gücü, eleştirilebilir geçerlilik iddialarının bağlayıcı gücü biçiminde aynı zamanda yüceltilir ve gündelikleştirilir. Habermas’ın bu dönem içerisinde kaleme aldığı bazı eserlerinde dine ilişkin ifadeleri şöyledir:

*Toplumun artan “rasyonelleştirilmesi” bilimsel ve teknik ilerlemenin*

<sup>1</sup> Burada ifade edilen sekülerleşme kavramı Batıya özgü bir süreci ifade etmekte olduğundan tartışma bölümünde bu konu da göz önünde bulundurulacaktır.

kurumsallaşmasıyla bağıntılıdır. Tekniğin ve bilimin, toplumun kurumsal alanlarına sızdıkları ve böylelikle kurumların kendilerini dönüştürdükleri ölçüde, eski meşrulaştırmalar tasfiye edilirler (Habermas, 1968, s. 33).

18. yüzyılın sonuna dek ayakta kalmış olan temel eğilimler malumdur. Temsili kamunun bağlı olduğu feodal erkler, kilise, prenslik ve beyler zümresi ayrışarak kutuplaşma sürecine girerler; sonuçta, bir yanda özel unsurlar, öbür yanda kamusal unsurlar olacak şekilde parçalanırlar. Kilisenin konumu Reformasyona bağlı olarak dönüşür; temsil ettiği tanrısal otoriteye olan bağlılık, yani din, özel bir meseleye dönüşür Habermas, 1962/ Çeviri 2003, s. 71). Bu soruyu yanıtlarken, ilkin ritüel pratiğinin yerine getirdiği toplumsal bütünleyici ve anlatımcı işlevlerin, iletişimsel eyleme geçtiklerini, bu sırada kutsal olanın otoritesinin yerini adım adım, her defasında temellendirilmiş kabul edilen bir görüş birliğinin otoritesinin aldığı varsayımından yola çıkıyorum. Bu durum, iletişimsel eylemin kutsal olarak korunan normatif bağlamlardan bağımsızlaşması anlamına gelir.

Fakat bu dönemde gözlemlenen oldukça olumsuz tutumun aksine, modern toplumların dini geleneklere yönelik bir anlayış geliştirmek zorunda olduklarını ifade eden, farklı bir bakış açısının göze çarptığı münferit pasajlar da vardır:

*“Modern toplumlarda salt insani olanın ötesine geçen dini geleneklerinin temel içeriğini dünyevi alanlarına taşıyabilenler, insani olanın özünü de kurtarabilirler” (Habermas, 1978, s. 141).*

Habermas'ın bu ilk dönem din anlayışını “*iletişimsel rasyonalite*” kavramı temelinde şu şekilde özetleyebiliriz:

Modern toplum, insanı özgür kılabilmek için, kendini metafiziğin baskısından kurtararak, seküler, evrensel sorumluluk etiği ilkeleri üzerine inşa edilmiş iletişimsel rasyonalite kaynaklarına güvenmelidir. Ancak modern/iletişimsel akıl sosyal entegrasyonu sağlamada yetersiz kaldığı durumlarda dini kaynaklar toplumsal bütünlüğü sağlamada bir işlev üstlenebilirler.

## 2. İkinci Dönem

Habermas'ın dine yönelik yaklaşımının ikinci evresini 1988 yılında kaleme aldığı “*Nachmetaphysisches Denken*” başlıklı makalelerinden başlatmak mümkündür. Ancak Habermas'ın bundan önce de dine ilişkin düşüncelerinin değişmeye başladığını gösteren ifadeler görülmektedir. Örneğin 1987 yılında kaleme aldığı “*Philosophisch-politische Profile*” adlı

eserinde şu ifadeler yer almaktadır:

*“Elbette felsefi düşünce, yalnızca teknokratik bir bilincin katılmasıyla değil, aynı zamanda dini bilincin dağılmasıyla da karşı karşıyadır. Dünyanın eğitimsel olarak seçkinci, sınırlı felsefi yorumunun tamamen geniş tabanlı bir dinle bir arada var olmaya bağlı olduğu ancak bugün açıkça görülüyor. Felsefe, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden gelen tercümelemleri ütopyik dürtüleri özümledikten sonra bile, ölümün, bireysel ızdırabın, kişisel mutluluk kaybının ve genel olarak teselli ve güven yoluyla varoluşun yaşam-tarihsel risklerinin olumsuzluğunun anlamsızlığını, dini/manevi kurtuluş beklentilerinin istediği yönde bertaraf etmeyi başaramadı.”*  
(Habermas, 1987)

Habermas artık seküler bir akıl yürütmenin dini tamamen geçersiz kılacağı fikrine inanmamaktadır. Ona göre seküler düşünce ve dini bilinç geniş ölçüde birbirinden ayrıldı, ancak eşzamanlılıklarında toplumların manevi atmosferi şekillendirmeye devam etmektedirler. Din onun için artık toplumsal ve siyasal hayatın önemli bir parçasıdır. İletişimsel eylem teorisinde söylediklerinin aksine, felsefe, metafizik sonrası biçiminde bile, dinin ne yerini alabilir ne de onu toplumdan soyutlayamaz.

Habermas’ı böyle düşünmeye sevk eden son yıllarda dünyada gerçekleşen gelişmeler olduğu anlaşılmaktadır. O günümüz toplumunun dini kaynaklarda aktarılan ve yenilenen, dünyanın hakikatini anlama ve insan kimliğinin oluşturulmasına ilişkin söylemlere ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu kaynaklar sadece yaşanmış dayanışmanın güçlü kaynakları değildir aynı zamanda, önünde tüm insanların eşit kabul edildiği tek ilah inancında, herkesin yaratılıştan getirdiği kapsayıcı bir insan hakları anlayışını barındırırlar (Huber, 2012). Burada dikkati çeken önemli bir nokta Habermas’ın kastettiği dini kaynakların seküler bir dünya anlayışı tarafından içi boşaltılmış ve çözülmüş dini kaynaklar olmadığıdır.

Habermas’ın dine yönelik bu tür bir sekülerist bakış açısına mesafeli durmasının altında bazı gerekçeler bulunmaktadır. Öncelikle şu anda vahşi finansal kapitalizm ve sınırsız iklim değişikliği ile kendini yok etme eğiliminde olan modernite, kendini bu yıkıcı girdaptan kurtaracak dini kaynaklar gibi yeniden yönlendirme kaynaklarını, belirli çıkarlara alet etmeden, dikkatli bir şekilde ele alması gerekmektedir. Diğer yandan, insanın kendisine yönelik giderek artan bir yoğunlukta biyoteknik müdahaleler, insan onurunu koruyan ve yücelten (dini) kaynaklara ilişkin bilinci arttırarak bu müdahalelere sınırlar koymayı gerekli kılmaktadır. Ayrıca günümüzde yaşanan yaygın dini köktencilğe karşı koyabilecek araçlar dinin kendi

öğretilerinin içerisinde hareketle ortaya çıkartılması gerekmektedir. Bu gerekçeler Habermas'ın bu dönemde dine yönelik bakış açısını şekillendirmektedir.

Bu dönemde kaleme aldığı eserlerde dine ilişkin ifadelerine bakacak olursak:

1985 yılından yayınladığı “*Der philosophische Diskurs der Moderne*” Başlıklı makaleler dizisinde

*“Sosyal uyumu sağlayan dini güçler, kasıtlı olarak üretildikleri kadar geri döndürülemeyen Aydınlanma sürecinin bir sonucu olarak zayıfladılar. Aydınlanma, Öğrenme süreçlerinin geri dönüşümsüzlüğüne özgüdür, çünkü iç görüler kendi takdirine bağlı olarak unutulmazdır, ancak daha iyi iç görülerle bastırılabilir veya düzeltilebilirler. Bu nedenle Aydınlanma, açıklarını ancak daha radikalleşmiş Aydınlanma ile telafi edebilir. Hegel ve öğrencileri, aklın dinin birleştirici gücüne eşdeğer olduğu Aydınlanma Diyalektiğine umut bağladılar. Böyle bir programın yerine getirmesi gereken akıl kavramları geliştirdiler. Bu girişimlerin nasıl ve neden başarısız olduğunu gördük” (Habermas, 1985, s. 106).*

şeklindeki ifadeleri ile modern aklın toplumsal uyum için gerekli akli söylemleri geliştirmede dinin gerisinde kaldığını belirtmektedir.

1989 yılında yayınlanan “*Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*” adlı eserinde ise şu ifadelere yer vermektedir:

*“Dinin taşıdığı, felsefi dilin etkili ifade gücünden ayrı, ilham verici ve terkedilemez semantik içerikleri, (şimdilik?) hala tözsel söylemlere çevrilmeyi beklediği sürece, felsefe, metafizik sonrası süreçte bile, ne dinin yerini alabilecek ne de dini toplumsal hayattan soyutlayamayacaktır” (Habermas, 1989).*

Benzer ifadeleri 1998 yılında kaleme aldığı “*Die Postnationale Konstellation Politische Essays*.” adlı eserinde de görmek mümkündür:

*“Geçmişte din, esasen sosyal hayatın ahlaki bütünleşmesinin garantörüyü ve günümüzde dini hayat, Aydınlanma ile sarsıldı. Ancak Aydınlanma ile ortaya çıkan öznellik ilkesinin dinin birleştirici gücünü akıl yoluyla yenilemekten aciz olduğu görülmektedir” (Habermas, 1998, s. 202).*

Bu dönemde Habermas'ın eserlerinde özellikle dinin insan onurunu koruyan ve toplumsal uyumu sağlayan boyutuna vurgu yaptığını görmek mümkündür. Ona göre günümüz toplumlarının ancak birlikte hareket ederek üstesinden gelebilecekleri sorunların çözümü için gereken ortak hareket

etme güdüsünü bireyselleşmiş modern akıl ortaya çıkaramamaktadır.

### 3. Üçüncü Dönem

Bu dönemi Habermas'ın 2001 yılında Alman Yayıncılar Birliği Barış Ödülü töreninde yaptığı "İnanç ve Bilim" başlıklı teşekkür konuşmasında ortaya koyduğu ve halen tartışılmaya devam eden post-seküler toplum kavramı ile başlatmak mümkündür. Habermas bu dönemde dinin artık bireylerin kişisel yaşam alanlarına sınırlı kalmaması gerektiğini ve kamusal alana dahil olarak temel söylemlerini ve geleneklerini toplumun ahlaki sezgilerini geliştirmek için kullanması gerektiğini ileri sürmektedir (Portier, 2011). Habermas'ın düşüncesinin bu üçüncü aşaması, bireylerin Aydınlanma ile elde ettikleri özerkliklerinden vazgeçmeden bir aşkınlık ve dini aidiyet duygusunu yeniden keşfettikleri "post-seküler bir toplum düşüncesini öngörür. Ona göre modern toplumlar, gittikçe artan sekülerleşme eğilimleri göz önüne alındığında, dinin içerdiği akılcı potansiyellere de ihtiyaç duyacaklardır. Habermas seküler toplumların ve devletin dine ve dindarlara yönelik tutumlarını değiştirmelerini ve dinin bireysel ve toplumsal hayata ilişkin ortaya koyduğu söylemlere kulak vermeleri gerektiğini ifade etmektedir (Joas, 2004). Habermas'ın dine yönelik böyle bir yaklaşım içerisine girmesine neden olan gelişmelere bakmak bu değişimi anlamamıza fayda sağlayacaktır. Habermas 2012 yılında ikinci kısmını yayınladığı "nachmetaphysischen Denken II" adlı çalışmasının giriş bölümünde şöyle bir itirafta bulunmaktadır:

*"İletişimsel Eylem Kuramında aceleci davranarak, dilsel anlamının eylemi koordine edici işlevi için belirleyici olan mantıklı nedenlerin rasyonel-motive edici, bağlayıcı gücünün, genel olarak, başlangıçta ayinsel olarak güvence altına alınmış bir temel anlaşmanın sözlü ifadesine kadar izlenebileceğine dair aşırı kapsayıcı varsayımdan hareket ettim. Gündelik ve gündelik olmayan iletişim arasındaki farklılığın ışığında, kutsalın sözlü anlatımı bugün bana farklı görünüyor. Aslında öncelikle normatif içeriklerin önce ritüel yapılarından kurtarılması ve ardından gündelik dilin semantiğine aktarılması gerekiyordu" (Habermas, 1989).*

Habermas bu dönemde özellikle dini kaynakların, ifade gücü korunacak şekilde, günümüz modern seküler toplumunun anlayışına uygun olarak tercüme edilmesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu sayede, modern toplumlarda yaygınlaşan anlamsızlık sorununa, dini kaynakların anlam üreten güçlü ifadelerini tercüme ederek çözüm bulmayı önermektedir (Habermas, 2001). Ona göre günlük iletişimsel rasyonalitenin resmi olarak örgütlenmiş eylem sistemlerinin ortaya koyduğu zorunluluklar tarafından

tüketilmesi, toplum içinde din gibi anlam potansiyeli barındıran kaynaklar olmaksızın, artan bir şekilde rahatsız edici bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Bunu kendisi şu şekilde ifade etmektedir:

*Piyananın dili "bugün toplumun tüm gözeneklerine nüfuz etmekte ve tüm kişilerarası ilişkileri kişinin kendi tercihlerine yönelik öz-bağılantılı yönelim şemasına sıkıştırmaktadır" (Habermas, 2001, s. 23).*

Habermas'ın dine ilişkin bu yaklaşım değişikliğinin bir diğer nedeni ise toplumsal dayanışma kavramı ile bağlantılıdır. Modern öncesi toplumlarda insanlar toplumun diğer üyelerini önemsiyor ortak çıkarları bireysel çıkarlara önceliyorlardı. Bu toplumsal dayanışma yazılı olmayan toplumsal kurallar ile belirleniyordu. Modern toplumlarda ise toplumsal dayanışma yazılı olmayan toplumsal kurallar tarafından belirlenmez. Her bireyin özgür vicdanından kaynaklanır. Habermas bu dayanışmayı 2 boyutta ele alır. Öncelikle özgür katılım ilkesine atıf yapar. Ona göre Anayasal Demokrasi bireyleri herkesi ilgilendiren toplumsal sorunlarda harekete geçmeye motive eder (Habermas, 2003). Ona göre sözel iletişime dayalı karar verme süreci onları, sadece herkes için kabul edilebilir çözüm arayışı açısından değil aynı zamanda birbirlerini eşit saygınlığa sahip bireyler olarak görmelerine yol açtığı için, bir araya getirir. Toplumsal dayanışmanın diğer boyutu ise dayanışmanın karşılıklılık ilkesine bağlı olmasıdır. Fakat günümüz modern toplumunda bu ideal gerçekleşmemektedir Yaşanan ortak sorunlarının çözümünde. "Karşılıklı anlayış" sağlanamamaktadır. Modern dünyada marjinalleşme, dışlanma, güvensizlik ve işsizlik gibi dayanılmaz koşullar ile karşı karşıya kalınmaktadır. Habermas, bu durumu 2004 yılında kaleme aldığı "*Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*" başlıklı makalesinde şu sözlerle özetliyor:

*"Liberal düzenler vatandaşlarının dayanışmasına gereksinim duyarlar. Bu dayanışmanın sağlandığı kaynaklar raydan çıkan sekülerleşmiş toplumun bir sonucu olarak tamamen kuruyabilir" Habermas, 2005).*

Habermas'a göre anayasal demokrasi için önemli bir role sahip olan ve iletişimsel akla dayanan müzakere, siyaseti ve piyasayı toplumsal dayanışmaya tabi kılma işlevini artık yerine getirememektedir. Aksine ekonomi, piyasa ve siyaset gibi örgütlenmiş kurumlar günlük rasyonel iletişime dayalı bu müzakere ruhunu, topluma kendi zorunluluklarını dayatarak tüketmekte, bireyleri kendi çıkarlarını öncelemeye yöneltmekte ve bu şekilde toplumsal dayanışma zeminini yok etmektedirler. Bu olumsuz gelişmeyi kontrol altına alabilmek için din gibi toplumsal dayanışma ruhunu

canlandırarak dış kaynaklara ihtiyaç vardır. Habermas bu durumu somutlaştırmak için 2001 yılında kaleme aldığı “*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*” başlıklı çalışması ile Biyoteknolojinin henüz doğmamış bir insan üzerinde gerçekleştirdiği müdahaleleri tartışmaya açmaktadır (Habermas, 2003). Bir embriyo üzerinde araştırma yapmak, anne ve babanın rızası alınmış olsa bile, temel insan hak ve özgürlükleri ile nasıl bağdaştırılabilir? Zenginleştirici müdahale gerekçesiyle yapılan işlemlerin meşruiyeti, henüz doğmamış olsa bile, bireyin rızasına dayanmadığı için insanın kendi yaşamına dair kararları seçme özgürlüğüne bir müdahale değil midir? Habermas bu noktada ilerleyen teknolojilerin insan doğasına müdahale ederek onu metalaştırmasına karşı ortak toplumsal tepki geliştirebilmek için Eski Ahitte yer alan Tanrı imgesi ve insanın yaratılışına ilişkin metafora atıfta bulunmaktadır. Manipüle edici genetik müdahale, dini metafor ve içerdiği sezgi ile sorgulanmakta ve yaratılış kavramında varsayılan farklılık ortadan kalktığı ve yaratıcının yerini bir çiftin aldığı anda ortaya çıkan tehlikeye işaret etmektedir. Habermas’ın bu örnekle dini referansların günümüz modern toplumunun anlayışına uygun tercüme edilmesinin önemini de ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu sayede, şimdiye kadar, daha çok dini ifadelerde karşılık bulan toplumun ahlaki duygularının genel yansıması, eğer bu ifadeler motive edici gücü korunacak şekilde tercüme edilebilirse, manipüle edici genetik müdahaleler gibi ortak toplumsal sorunlarda, önemli işlev gerçekleştirebilirler (Habermas, 2001, s. 29-31). Habermas bu döneme ilişkin din anlayışını “*Post-seküler toplum*” kavramı çerçevesinde şekillendirmektedir. Günlük iletişime dayalı rasyonel müzakerenin, ekonomi, siyaset ve piyasa gibi sistemsel örgütler tarafından bireysel çıkarlar öncelenecek tüketilmesi ve bunun ortak toplumsal sorunların çözümü için gerekli dayanışma zeminini yok etmesi, insan türünün, teknolojik gelişmeler eşliğinde, temel hak ve özgürlüklerinin tehdit edilmesi ve bu tehdide karşı toplumsal tepki oluşturacak ahlaki söylemlerin geliştirilememesi de Habermas’ın bu dönemde dine ilişkin yaklaşımını belirleyen temel etkenler olarak özetlenebilir.

### **B. Habermas ve Post-Seküler Toplum**

Habermas’ın dine ilişkin bakış açısındaki değişimi yansıtan kavram post-seküler toplum kavramıdır. Habermas bu kavramı 2001 yılında Alman Yayıncılar Birliği Barış Ödülü töreninde ortaya atarak önemli bir tartışmanın fitilini ateşlemiş oldu. Modernleşme Habermas dahil birçok filozof ve sosyolog tarafından uzun bir süre Max Weber anlamında sürekli ileri yönde gelişen rasyonalizasyon olarak yorumlandı (Weber, 1904; Kaesler, 2003;

Maiwald-Wiegand, 2010). Fakat Habermas özellikle 90'lı yılların başında dine yönelik bu düşüncesini değiştirdi çünkü ona göre dinin gündelik dilin dışındaki semantiği henüz iletişimsel aklın diline tam olarak çevrilememektedir. Bunu 1988 yılında kaleme aldığı *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* adlı çalışmasında şu şekilde ifade etmektedir:

*“Dışarıdan bakıldığında, dünya görüşü işlevlerinden büyük ölçüde yoksun bırakılmış olan din, günlük hayatta olağandışı olanla başa çıkmanın normalleştirici yolu için hala yeri doldurulamaz konumdadır” (Habermas, 1989).*

Habermas İletişimsel Eylem Kuramı ile hedeflediği ve insanların kendi özgür iradeleri ile bir araya gelerek, önyargısız bir şekilde ortak sorunlar üzerinde tartışarak en mantıklı argümanları kabul edecekleri bir iletişimsel aklın gelişemediğini belirtmektedir. Ayrıca zamanın ruhuna ilişkin bir değerlendirme yaparak küreselleşmiş dünyanın, natüralist dünya görüşlerinin yaygınlaşması ve dini toplulukların dünya çapında siyasallaşması ile, yeni toplumsal sorunlarla karşı karşıya kalacağını ileri sürmektedir (Habermas, 2005). Bu okuma sekülerleşmiş toplum ile din arasındaki ilişkinin değiştiği ve ikisi arasındaki gerilimin yeni, değişmiş bir biçimde ortaya çıktığı gözlemine dayanmaktadır. Ona göre dindar insanlar ve toplumlar ile sekülerist insanlar ve toplumlar arasında yaşanan uçurum derinleşmektedir ki bu da toplumsal barış için önemli bir tehlikedir. Habermas konuya ilişkin olarak genetik alanında yapılan çalışmaların geldiği noktaya işaret etmektedir. Genetik araştırmalardaki her yeni gelişme ile, Avrupa'daki ve başka yerlerdeki bilim adamları, daha önce "en derin ve en kutsal sır" olarak kabul edilen şeyi, yani yaşam mucizesini biraz daha aydınlatmaya çalışıyorlar (Arendt, 1997, s. 343).

Şimdiye kadar ilahi yaratılışın sonucu olarak kabul edilen bu alan, doğa bilimlerinde araştırma yapan bilim insanlarının ilgisini çekmeye ve bu alanda daha ileri seviye araştırmalar yapma isteğini arttırmaktadır. Habermas'a göre bunun ölümcül sonuçları var. Çünkü ona göre, yaratan ile yaratılan arasındaki mutlak farkı eşitlemediğimiz sürece yaratan, özgür insanların yaratıcısı kalır” (Habermas, 2001, s. 30). Bu nedenle, her bireyin eşsizliği ve kişisel özgürlüğü fikri, ancak insanların insanları kendi tercihlerine göre üretmesi ve programlaması engellendiği sürece koşulsuz olarak desteklenebilir.

Habermas tam bu noktada ortaya attığı post-seküler toplum kavramı ile, toplumsal barışı tehdit eden bu kutuplaşmaya karşı günümüz



toplumunda inançlı insanlar ile ilahi kaynaklar yerine akli önceleyen insanlar arasında yaşanan ve gittikçe büyüyen çatışmaları iki tarafa da önemli sorumluluklar yükleyerek ve iletişim kanalını açık tutarak aşmaya çalışmaktadır. Sadece bununla kalmamakta aynı zamanda sekülerist insanların ve inançlı insanların kendi aralarında da tartışarak ahlaki, siyasi, hukuki ve toplumsal normların dinin ve modern aklın ortak kökeninde bulunduğunu ve insanlığın ortak değerleri olduğu anlayışını geliştirmelerini arzulamaktadır.

Habermas'ın post-seküler toplum anlayışının merkezinde modern bir toplumda insanların ve devletin dini kaynaklardan elde edilen ve gerekçelendirilen ahlaki normlara kayıtsız kalamayacakları düşüncesi yatmaktadır. Buna örnek olarak dini referanslardan hareketle günümüz toplum ve devlet yapısına taşıyabileceğimiz mantıklı bir olgu olarak semavi dinlerde ortak olan Mahkeme-i Kübra örneğini veriyor (Habermas, 1987). Bu örnek ile birey olarak insanın tek başına dünyada yaptıklarının yegâne sorumlusu olarak çıkartılacağı ve tek bir yaratıcıya hesap vereceği anlayışı günümüz modern toplumunda ve devlet yapısında bireye verilen temel hak ve özgürlüklerin ve sorumlulukların dini kaynaklarda potansiyel olarak mevcut olduğuna işaret ediyor. Habermas verdiği bu örnekle dinde, günümüz modern toplumunun ortak sorunlarına çözüm üretebilecek, mantıklı söylemlerin var olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.

Post-seküler toplum bir yanda dini kaynakların günümüz toplumsal sorunlarına yönelik mantıklı söylemler içerebileceğini kabullenen sekülerist insanların ve bu mantıklı söylemleri siyasal ve hukuksal ortamda tartışmaya açan, inançlı insanların inançlarını yaşayabilmelerine olanak sağlayan devletin varlığını, diğer yandan inançlı insanların dini kaynaklarını modern toplumun anlayışına uygun olarak tercüme etmelerini bunun yanı sıra modern toplumun ortaya koyduğu toplumsal, siyasi ve hukuki normların tamamen insan aklının bir ürünü olmadığını insanlık tarihinin ortak dini ve bilimsel aklının kökeninden geliştiğini gözönünde bulundurmalarını öngörmektedir (Habermas, 2008). Böyle bir yaklaşımda, sekülerleşme artık dinin giderek marjinalleşmesi olarak değil, din mirasıyla iç içe geçmiş ve ona bağlı kalan bir süreç olarak anlaşılmaktadır. Habermas, dindar ve sekülerist vatandaşların ortak tartışmalı konulara katkılarını bilişsel nedenlerle de ciddiye aldıkları bir tamamlayıcı öğrenme sürecinden" bahseder (Habermas, 2005).

### **C. Bulgular ve Tartışma**

Bu bölümde Habermas'ın ortaya attığı post-seküler toplum kavramına

---

yönelik gerçekleştirilen olumlu ve olumsuz eleştirileri ilgili alanyazından hareketle görünür kılmaya çalışacağız. Ardından konuya farklı bir açıdan yaklaşarak tartışmaya yeni bir boyut kazandırmaya ve post-seküler toplum kavramı ile Habermas'ın neyi amaçladığına ve bu amacına ne oranda ulaşmış olduğunu tartışmaya çalışacağız.

Habermas için post-seküler toplum'un en temel öğelerinden biri dini kaynakların dindar kesim tarafından günümüz modern/seküler toplumunun anlayacağı bir dile çevrilmesidir. Habermas'ın bu konuya bu kadar önem atfetmesinin ardında yatan nedenlere bakmayı konuya açıklık getirmek açısından önem arz ediyor. Bunu aynı zamanda onun dine bakışında gerçekleşen değişime paralel olarak gerçekleşen bir durum olarak değerlendirmek de mümkündür. Habermas için dünyevi bilgi ile vahye dayalı bilgi, bağdaşması mümkün olmayan iki farklı alanı oluşturmaktaydı. 1968 yılında kaleme aldığı *“Technik und Wirtschaft als „Ideologie“* adlı eserinde modernleşme ile gelişen tekniğin ve bilimin, toplumun kurumsal alanlarına nüfuz etmesiyle ve kurumların kendilerini dönüştürdükleri oranda, eski inanç kaynaklı meşrulaştırmaların tasfiye edildiğini ifade ediyordu (Habermas, 1968, s. 33). 2008 yılında kendisi ile yapılan *“Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas”* başlıklı röportajda ise dünyevi bilgi ile vahye dayalı bilginin bir araya gelemeyeceğini fakat seküler aklın, felsefe ile dinin ortak kökeni olan Eksen Çağı'na<sup>2</sup> dikkat ederse post-

<sup>2</sup> Eksen Çağı yaklaşık olarak M.Ö. 800 - 200 tarihleri arasında yaşanan süreçtir. Bu süreçte peygamberlerin ve bilgelerin sayısı oldukça artmıştır. Bunun arkasında yatan gerçek bu dönemde kent yaşamına geçilmiş olmasıdır. Kent yaşamının yaygın bir hal alması ile çok tanrılı inançlar insanlar için inandırıcılık bakımından yetersiz gelmeye başlamıştır. Hırsızlık ve haydutluk yapan kişilerin kent yaşamında kolaylıkla cezalandırılabilmesi vb. hususlar insanlara işlerinin tanrıya kalmadığını göstermeye başlamıştır. İlahi inançlardan bu denli uzaklaşıldığı bir dönemde bir kırılma gerçekleşmiştir. Peygamber ve bilgelerin sayısı artmıştır. Böylelikle ruhani yaşam tarzı dünyanın her yerinde birbirlerine çok yakın zamanlarda yayılmaya başlamıştır. Bu döneme Eksen Çağı adını Alman filozof Karl Jaspers vermiştir

Bu çağ günümüzdeki tek tanrılı dinlerin başladığı çağdır. İnsanlığın günümüzde bile ruhani dünyasını oluşturan dinler bu sürecin eseridir. İnsanlık Eksen Çağı'nı da daha önce açıklayamadığı varoluş sebepleri ve kendi sınırları gibi konulara, bu çağda kapsamlı ruhani bir açıklama getirmiştir. Birbirine yakın düşüncelerde, dünyanın pek çok farklı yerinde yeni din ve felsefe akımları doğmuştur. Bunlar Orta Doğu'da tek tanrı inanç sistemidir. Hindistan'da Budizm ve Hinduizm'dir. Çin bölgesinde Taoizm ve Konfüçyüsçülük'tür. Antik Helen dünyasında ise akılcılıktır. Orta Doğu'da 8. 7. ve 6. yy.'da İbrani asıllı pek çok tek tanrı sistemini savunan peygamber çıkmıştır. Hindistan topraklarında yaklaşık M.Ö. 563 - 483 tarihlerinde Buda ve Upanişaların bilge adamları çıkmıştır. Çin'de ise M.Ö. 551 - 479 tarihlerinde Konfüçyüs ve Tao Te Jing'in kitabındaki felsefe gibi bilge kişiler ve eserlerinin ortaya çıkmıştır. Antik Helen dünyasında ise M.Ö. 469 - 399 Sokrates, M.Ö. 427 - 347 tarihlerinde Platon vb. pek çok bilge adam çıkmıştır.

metafizik düşüncenin dine ve vahye dayalı bilgiye olan bakış açısının değişeceğini belirtir (Habermas, 2008b). Son kaleme aldığı eseri olan “*Auch eine Geschichte der Philosophie*” başlıklı 2 ciltten oluşan eserinin en temel konusunu da dünyevi ilim ile vahye dayalı ilmin ortak kökenine/genetiğine ulaşma çabası oluşturmaktadır (Habermas, 2019; Information Philosophie, 2020). Habermas’ın dini kaynakların günümüz modern toplumunun anlayacağı bir dile tercüme edilmesi konusuna yönelik önerisi (Habermas, 2001) birçok tepki ile karşılaşmakla birlikte bu konuyu, Habermas’ın dünyevi bilgi ile vahye dayalı bilgi arasındaki ortak kökeni araştırma çabaları ile birlikte değerlendirilmediği görülmektedir. Bu konuyu aşağıda ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

### 1. Post-seküler Toplum Kavramına Yönelik Eleştiriler

Kavrama ilişkin eleştiri yazınının çok geniş olması nedeniyle, öne çıkan eleştirmenleri ve temel eleştiri konularını ele alarak bir çerçeve çizmeye çalışacağız. Kavrama yönelik eleştirileri şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

- Post-sekülerliğin sekülerlik sonrası bir aşama olduğu düşüncesi
- Post-seküler toplumda devlet-toplum ilişkisi
- Post-seküler toplumda dindar vatandaşların sorumlulukları
- Post-Seküler toplumun kapsam geçerliliği

#### a. Post-Sekülerliğin Sekülerlik Sonrası Bir Aşama Olduğu Düşünce

Günümüz modern toplum yapısının post-seküler mi yoksa hala daha seküler mi olduğu sorusu Habermas’ın post-seküler toplum kavramı çerçevesinde tartışılan önemli bir konudur. Bu anlamda eleştirileri ile öne çıkan isimlerden biri Charles Taylordır.

Habermas seküler toplumdan post-seküler bir topluma geçişten bahsederken Taylor seküler toplum çağında ısrar eder ve eleştirilerini sekülerleşme kavramını üzerinden gerçekleştirir. Taylor’a göre, sekülerleşme, Aydınlanma’ya ve akıl öncülüğündeki bir yaşam modeline giden gerekli veya doğal bir süreç olarak tanımlanamaz. Sekülerleşme aynı şekilde, din özgürlüğü veya dinsizlik adına totaliter uygulamalara yol açabilir ve yol açmıştır. Bu nedenle, Taylor’e göre, sekülerleşme sadece inanç, metafizik ve manevi inançların özgürleştirici düşüşünün bir hikayesi olarak da anlaşılabilir çünkü böyle bir sonuca varabilmek için gerekli normatif

---

Bunun yanı sıra pek çok tragedya yazarı da Eksen Çağ’ın da Antik Helen dünyasına damgasını vurmuştur (Armstrong, 2015)

---

nedenler belirsizliğini halen korumaktadır. Aydınlanma'nın epistemolojik kazanımını, vahiy inancının karanlığından saf rasyonel bilginin parlak ışığına ulaşmak olarak değerlendirmeyi, Aydınlanma'nın miti (Taylor, Charles (2009a): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Orig. 2007) olarak yapı-bozuma uğratan Taylor, buradan hareketle Habermas'ın post-seküler toplum kavramını eleştirmektedir. Taylor, Habermas'ın dini düşüncenin seküler düşünceden daha az rasyonel olduğu şeklindeki düşüncesine karşı çıkar (Taylor, 2009b, s. 680; 2010, s. 23). O, Avrupa sekülerleşme sürecini ne tek yanlı bir gerileme tarihi ne de tek taraflı bir ilerleme tarihi olarak değerlendirmez. O bu süreci daha ziyade insanın dünyadaki temel bir yapısal değişimi, yani insanın kendisiyle, toplumla ve dünyayla ilişkilerinin temelden yeniden düzenlenmesi süreci olarak okur ve sekülerliğin sona ermediğini, dini olanla seküler olanın başta olduğu gibi bugün de halen birbiriyle etkileşim içinde olduğunu, bu etkileşim halinin postsekülerlik anlamına gelmeyeceğini iddia eder (Taylor, 2010, s. 300-321).

Benzer eleştirilerde bulunan C.S. Dorchain ise post-sekülerizmin, Habermas'ın düşündüğü şekilde sekülerlik öncesi -sekülerlik ve ardından -post-sekülerlik şeklinde gerçekleşen tarihi bir ilerleme çizgisi şeklinde açıklanamayacağını, bunun bir illüzyon olduğunu ve post-seküler toplum kavramı ile modern toplumların mevcut çoğulcu yapısının açıklanamayacağını belirtir (Dorchain, 2014; Joas, 2002). Habermas'ın öğrencisi olan Klaus Eder ise 2002 de kaleme aldığı "*Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*" Başlıklı makalesinde:

*Avrupa'nın Sekülerleşmesi post-seküler topluma giden özel bir yol mu? Cevap hayır. Şu an ki Avrupa toplumu; kamusal alan sekülerliği ile özel alan dindarlığının arasındaki farkın en radikal şekilde ifade edildiği toplumdur (Eder, 2002) şeklinde ifade etmektedir.*

Yine Bader'e göre de bazı toplumların post-seküler olarak tanımlanmasını destekleyen hiçbir ampirik kanıt yoktur. Post-sekülerizm, sekülerleşmiş bir toplumda mevcut değişim süreçleri için açıklayıcı bir model olarak geçerli değildir, çünkü böyle bir kavrama başvurmak için hiçbir neden yoktur (Bader, 2012).

### **b. Post-Seküler Toplumda Devlet-Toplum İlişkisi**

Temelinde siyaset ve hukuk felsefesi bulunan bu tartışma konusu post-seküler bir toplumda o toplumun bir arada yaşamasını sağlayan siyasi ve hukuki normları ortaya koyarken devletin bu siyasi ve hukuki normların oluşturulması sürecinde seküler ve dindar vatandaşların bu sürece nasıl

katılım sağlayabileceğini ve dinin, özgür-demokratik ve aynı zamanda çoğulcu topluluklarda birlikte yaşama normların oluşturulmasında hangi rolü oynayabileceği sorusuna odaklanır. Bu anlamda eleştirileri ile öne çıkan isimlerden biri Maeve Cooke'dur. Cooke Habermas'ın kavramına yönelttiği eleştirileri onun post-metafizik siyaset kuramı üzerinden gerçekleştirir. Cooke'a göre Habermas siyaset teorisindeki post-seküler toplum kavramını öncelikle normatif anlamda kullanmaktadır (Cooke, 2007). O, yalnızca dünyayı dini görüşleri ile yorumlamaya çalışan birçok insanın kimliğini şekillendirmeye devam ettiği sekülerleştirilmiş bir sosyal düzeni tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda dini argümanların siyasi tartışmalardan dışlanmadığı bir hukuk ve siyaset modelini de savunur (Cooke, 2000). Fakat Cooke Habermas'ın, dini argümanların her türlü siyasi tartışmaya dahil edilmesine izin vermediğini ileri sürer ve bu iddiasını Habermas'ın post-metafizik siyaset teorisindeki "gayri resmi" ve "resmi" kamusal alanlar arasındaki ayrımı ile açıklamaya çalışır (Cooke, 2007). Bu ayrım aynı zamanda "Zwischen Fakten und Normen" adlı eserinde özetlenen iki uçlu müzakereci siyaset modelinin de temel bir özelliğidir.

Bu modelde, sivil toplumun resmi olmayan kamusal alanları öncelikle tartışılan bir konu hakkında genel kanaat oluşturma işlevini görür. Bu resmi olmayan kamusal alan, resmi olarak örgütlenmiş, demokratik yasama ve karar alma işlevini gören resmi kamusal alanından, yargı ve parlamento gibi organlar tarafından yürütülen karar alma alanından, farklıdır. Habermas, resmi olmayan kamusal alan ile resmi olarak örgütlenmiş, yasama ve demokratik karar alma organları arasında kalıcı bir geri bildirim ihtiyacı olduğunda ısrar etse de, bunları farklı kamusal müzakere alanları olarak sunar (Habermas, 2005). Resmi olmayan kamusal alanda ortak bir sorun hakkındaki farklı düşüncelerin tartışılması ve rasyonel olarak gerekçelendirilmesi sonucu en geçerli gerekçelerin kabulü sonunda ortaya çıkan uzlaş, devletin siyasi ve hukuki karar alma organlarına iletilirken bir dizi siyasi kurum ve ofis tarafında filtrelendirilir. Özetle söylenecek olursa Habermas'ın siyasi müzakerelerde dini katkılara izin verme önerisi, resmi olmayan kamuoyundaki müzakerelerle sınırlıdır. Dini argümanların artık resmi olmayan kamusal alanlarda gerçekleştirilen tartışmalarda yerini alması gerekirken, resmi olarak örgütlenmiş, demokratik yasama ve karar alma organlarında yalnızca genel olarak erişilebilir gerekçelere izin verilmektedir. Bu tür yasama ve karar alma organlarında görev yapan veya bu organlardan birini temsil eden vatandaşlar, tartışmaya katkılarını genel olarak anlaşılır bir dilde formüle etmekle yükümlüdürler (Habermas, 2005). Eğer tartışma sonucu elde edilen bir genel uzlaş, sadece yaşam

pratiklerimize rehberlik eden ve ulaşılması gücümüzü aşan düzenleyici normatif bir fikir olarak anlaşılırsa, o zaman siyasi meşruiyet böyle bir uzlaşının gerçekleştirilmesine bağlı değildir o zamanda genel olarak erişilebilir sebeplerin müzakere yoluyla elde edilmesi siyasi meşruiyetin bir koşulu olamaz. Bu nedenle Habermas için siyasi kurumlar ve resmi daireler dini gerekçeler için bir sınır teşkil ederken ve inançlı insanların ancak dini davranış güdülerini bir kenara bırakabildikleri zaman bu kurum ve dairelerde çalışabileceklerini ifade ederken, Cooke, yalnızca demokratik bir anayasal devlette siyasi kurum ve devlet dairelerinin yer aldığı resmi kamusal alandan önce yer alan resmi olmayan kamusal alan için değil, aynı zamanda anayasal devletin resmi kurum ve dairelerine de, - dini dahil olmak üzere - tüm tartışma gerekçelerinin sınırsız erişimini istemektedir (Cooke, 2007).

Liberal tarafsızlık ilkesine vurgu yapan Wolterstorff ise demokratik yasama ve karar alma süreçlerinde dini argümanlara izin verilmesi önerisini şu sözlerle ifade ediyor:

*“Toplumumuzdaki birçok dindar insanın inancı, temel adalet konularında kararlarını inançlarına dayandırmaları gerektiği yönündedir. Yaşamlarında uyum ve bütünlük, için çaba göstermeleri gerektiğine, Tanrı'nın Sözü'ne, Tevrat'ın öğretilerine, İsa'nın buyruğuna ve/ya da sosyal ve politik varlıkları da dahil olmak üzere herhangi bir şeyin varlıklarını bir bütün olarak şekillendirmesine izin vermeleri gerektiğine inanırlar. Bir seçimle karşı karşıya kaldıklarında, anayasal ve temel adalet konularındaki kararlarını dini inançlarına göre, daha marjinal konularda ise dünyevi rasyonel gerekçelere göre vermeye çalışırlar”. (Wolterstorff, 1997)*

Fakat Habermas öneriyi bu tür müzakerelerin söylemsel karakterini ihlal ettiği gerekçesiyle reddetmektedir (Habermas, 2005).

Özetle bu başlık altında kavrama getirilen eleştirilere baktığımızda dindar kesimlerin demokratik kanun yapma ve karar verme süreçlerine katılabilmeleri için istenen gerekçelerin doğası açısından gereksiz yere kısıtlayıcı olduğu iddiası öne çıkmaktadır. Böyle bir uygulamanın siyasi meşruiyet koşullarını etkileyen bir hukuk ve siyaset modeline yol açacağı ve böylece başkalarıyla birlikte demokratik bir siyasi düzende barış içinde yaşamak için gerekli olan motivasyonlarını zayıflatacağı belirtilmektedir.

### **c. Post-Seküler Toplumda Dindar Vatandaşların Sorumlulukları**

Habermas, post-seküler toplumda, ayırım yapılmaksızın, inançlı insanlar ile seküler insanların aynı hak ve özgürlüklere sahip bireyler

olduğunu vurguladıktan sonra bu kesimlere önemli sorumluluklar yüklemektedir. Buna göre seküler insanlar dünyaya bakış açılarını ve ortak toplumsal sorunlara yönelik çözüm önerilerini ortaya koyarken dini öğretilere, inançlı insanların dünyaya bakış açlarına ve ortak sorunların çözümünde inançlarından hareketle getirdikleri çözüm önerilerine kamuoyunda ifade etmelerine olanak tanımalıdır. Oysa Habermas Batı'nın seküler toplumlarında böyle bir bilişsel dönüşümün zorluğunun farkındadır:

*“Şimdiye kadar anayasal bir devletin vatandaşlarının işlevsel olarak gerekli zihniyetleri “tamamlayıcı öğrenme” sürecinde kazanabileceklerini varsaydık fakat örnekler bu varsayımın sorunsuz olmadığını göstermektedir”. (Habermas, 2008, s.144)*

İnançlı insanlara gelince bunlarda inançlarının temelinde yatan dini öğretileri seküler insanların anlayacağı bir dile çevirmeye çaba göstermelidirler. Ayrıca çevirdikleri bu anlamsal içerikleri kamuoyunda mantıklı gerekçelerle desteklemelidirler. Böylece her iki kesimde kamuoyunda tartışılabilir konuların çözümüne ve karşılıklı bir öğrenme sürecinin Reese-Schäfer, (2010) gerçekleşmesine katkı sağlamalıdır. Fakat burada dindar vatandaşlara yüklenen sorumlulukların seküler vatandaşlara oranla daha ağır olduğu görülmektedir (Schilm, 2006). Öncelikle dindar vatandaşlar seküler vatandaşların öğrenme sürecini, yapacakları çeviri ve mantıklı gerekçelendirme çalışmaları ile, önemli ölçüde kolaylaştırmalıdır (Ferrara, 2006). Bu ise dindar vatandaşların, seküler vatandaşların geçirdikleri bilişsel değişim süreçlerine uygun bir tecrübeye sahip olduklarını varsaymak anlamına gelmektedir. (Knapp, 2008).

Ayrıca dindar vatandaşlar sadece inançlarının sağladığı bakış açısından hareket edemezler; kendi inançlarını dışarıdan yani inanmayanların bakış açısından da yansıtmak durumundadırlar (Habermas, 2001). Dini kanaatlerin, din dışı dil ve düşünce bağamlarına çevrilmesi ve gerekçelerle desteklenmesi ancak bu şartla mümkün olabilir. Bunların yanı sıra, dindar vatandaşlar diğer mezhepler, dinler ve farklı inanç türleri ile olan yorum farklılıklarını açıklamak durumundadırlar. Bunlarla birlikte pozitif bilimin ve dünyevi bir ahlak temelinde oluşturulan anayasal devletin öncüllerini kabul etmelidirler (Ratzinger, 2005).

Bu tür orantısız sorumluluklar bir kenara, dini öğretilerin günümüz modern toplumunun anlayışına uygun olarak tercüme edilmesi işleminin kimler tarafından ve nasıl yapacağı konusu da belirsizlik içermektedir (Philip, 2009).

#### **d. Post-Seküler Toplum Kavramının Kapsam Geçerliliği**

Habermas'a göre küreselleşmiş bir dünyada, klasik liberal vatandaşlık kavramı, demokratik bir toplumu garanti etmek için yeterli değildir. Kamusal alanlarda farklı kökenlere ve kültürlere sahip insanların artan çeşitliliği kabul edilmelidir ve dindar insanlar bunun bir istisnası değildir. Post-seküler demokratik ve liberal toplumlar, devletin tarafsızlığını korurken inananların ve inanmayanların siyasete eşit katılımını tanıyan toplumlardır (Habermas, 2009).

Habermas'a göre bu katılımı etkin bir şekilde gerçekleştirmenin yolu iletişimsel akıldan, yani dil aracılığıyla farklı insanlar arasında ortaya konacak rasyonel kamusal müzakereden geçmektedir (Habermas 2011). Burada önemli soru bu söz konusu tartışmalı müzakere ortamına dindar insanların katılımın ne ölçüde sağlanabildiği sorusudur.

İnsanın sadece akli ile değil diğer maddi manevi duyuları ile gerçekleştirdiği düşünömselliğinin birçok alanının bunun dışında kaldığını fark ettiğinizde bu tartışma zemininin çok dar bir kapsam alanına sahip olduğunu anlamak mümkündür; Habermas ise insan deneyimini, modern rasyonel düşüncenin açıklayabileceği şeye indirger: Ona göre deneyim, bilinebilecek olanla sınırlıdır (Mardones 1998, s. 171). Bu, mantıksal akıl yürütme yeteneği ile doğrudan ilişkili olan sınırlı bir akıl anlayışıdır. Bu nedenle, örneğin, Habermas'ın kendisine atfettiği öze sahip olmadan, sosyo-kültürel ve politik bağlamında değişebilen kutsal deneyiminin sembolik ve önemli bir bölümünü hesaba katmakta zorluk çeken bir Rasyonalitedir. Bu nedenle Habermas önceliği özellikle Avrupada Hristiyanlık gibi Aydınlanma tecrübesi yaşamış ve eleştiri duyarlılığı deneyimlemiş, aşırı derecede yüksek teknoloji ve etik olarak steril toplumlarda adalet ve dayanışmaya katkılarının değerini kabul ettiği toplumlara öncelik verirken, Doğuda Budizm, Hinduizm, İslamiyet, Yahudilik gibi ve dünyanın diğer yerlerinde var olan dini veya manevi deneyimlerin, sembollerinde, anlatılarında ve çağrışımlarında yer alan anlaşılabilirliği görmezlikten gelmektedir. Ayrıca Habermas, dini farklı ve daha düşük bir rasyonellik ile ilişkilendirir- dini akıl ve seküler akıl-ve Hristiyanlığın seküler akıllara en yakın olduğu dini inançlar arasında bir hiyerarşi oluşturur (Iranzo Dosdad, 2016).

Kapsam geçerliliğine yönelik diğer bir eleştiri ise Habermas'ın post-seküler toplum kavramını, dini gerekçelerin demokratik söylemlerdeki rolünü, demokratik devlet ve din arasındaki etkileşimi incelemek için kullandığı yönündedir (Reder, 2009). Bu da kavramın toplumsal boyutundan daha çok siyasi boyutuna odaklandığı anlamına gelmektedir. Modern



toplumlarda dinin sosyal örgütlenme biçimlerindeki geçirdiği değişim, modern ama liberal olmayan devletlerdeki rolü ve modern toplumlarda ortaya çıkan çoklu yaşam ve inanç biçimleri, bu kavramın siyasi boyutu ile açıklanamayacak kadar geniş ve kompleks bir yapıyı karşımıza çıkarmaktadır. (Luhman, 2000; Pollack, 2009; Schmidt V.H., 2010).

## 2. Post-seküler Toplum Kavramına Yönelik Olumlu Değerlendirmeler

Alanyazında post-seküler toplum kavramına yönelik yukarıda yer verilen olumsuz eleştirilerin yanı sıra kavramın önemine vurgu yapan olumlu değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu anlamda kavram, özellikle günümüz toplumunda mevcut inançlı, inançsız veya farklı inanç türlerine sahip insanların bir arada nasıl yaşayabileceklerine yönelik olarak içerdiği toplumsal diyalog önerileri ile, olumlu değerlendirmeleri beraberinde getirmiştir.

*“Aslına Taylor’un üçüncü tip sekülerlik olarak isimlendirdiği ile postsekülerlik hemen hemen aynı anlama gelmektedirler. Aksiyom oluşturmayan, seçeneklerden biri olarak bireyin hayatında yer eden din algısıdır bu. Birbiriyle rekabet etmeyip karşılıklı saygı ile kendi dünyasında yaşayan sekülerlik ve dinilik” (Warner, Vanantwerpen ve Calhoun, 2011, s. 22-23).*

Beaumont ise (2008), post-seküler toplum kavramını; sekülerleşme tezinin sınırlarını ve günümüz çoğulcu toplumunun içerisinde var olan çeşitli dini, hümanist ve seküler konumsalıkları görünür kılması (Beaumont, 2010) ve bunlar arasındaki ilişkiyi incelemeye fırsat tanıyan bir araç olması açısından önemli bulmaktadır.

Kavrama farklı bir açıdan yaklaşan Greed ise post-seküler toplum kavramının, dinin kentlerde yaşayan kadınlar için önemini düşünmek için yeni “alanlar” ve “fırsatlar ” doğurduğunu vurgulamaktadır (Greed, 2011, s. 109)

Habermas’ı “örnek kamu entellektüeli” ve “son yarım yüzyılın küresel sahnesinde öne çıkan en önemli filozoflardan biri” olarak değerlendiren Taylor da onu İletişimsel Eylem Kuramında olduğu gibi, post-seküler toplum kavramında da, toplumun her kesimi için diyalog çağrısı yapması, bir arada yaşamanın barışçıl yollarına vurgu yapması ve bilgiyi birlikte inşa etme çabası açısından, değerli görmektedir (Strießnig, 2009).

Thomas Philipp ise post-seküler toplum kavramının içsel eleştiri/ düşünümsellik boyutuna atıf yaparak, modern toplumun sosyal analizinde seküler dar görüşlülüğün üstesinde gelebilme, özellikle Avrupa’da daha

kapsamlı bir modernite anlayışı geliştirme ve dinin toplumsal sorunların çözümünde sağlayacağı potansiyeli değerlendirme fırsatı açısından önemli bulunmaktadır (Philipp, 2009).

### **Sonuç**

Yukarıda paylaşılan düşüncelere baktığımızda post-seküler toplum kavramı, dindar vatandaşlara yüklediği sorumluluklar ve yasal sınırlamalar, seküler vatandaşlara yönelik düşünümsellik beklentileri ve kavramın daha ziyade kendine özgü bir sekülerleşme tecrübesi yaşamış olan Avrupa toplumunun gerçeklerini yansıtması açısından, olumsuz eleştirilere neden olduğu görülmektedir. Bunların yanı sıra günümüz çoğulcu toplumlarının içerisinde ortaya çıkan ve temel dini inançlardan farklı inanç biçimlerini göz ardı etmesi de kavramın zamanımızın toplum yapısının kapsamlı bir analizine imkân vermediğini göstermektedir. Diğer yandan giderek daha karmaşık ve çoğulcu bir yapıya bürünen fakat aynı zamanda bireysel çıkarların ön planda tutulduğu günümüz toplumunda ancak ortak hareket edilerek çözülebilecek toplumsal sorunlar için iletişim kanallarını açık tutmaya çalışması ve belirtilen gruplar arasındaki kutuplaşmayı gidermek için insanları eşit şartlarda ortak bir akıl etrafında toplanmaya davet etmesi, toplumların karşı karşıya kaldığı; bireysel çıkarların toplumsal kalkınmanın önüne geçmesi, iklim değişikliği, düzensiz göç, gelir adaletsizliği, ortak sorunların çözümü için gerekli ahlaki değer ve motivasyon kaynaklarının kaybı, ve nemelazımcılık gibi ortak sorunların çözümünün ön şartını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kavram günümüz toplumunun hastalıklarına tanı koyabilme yönüyle önemli bir araç olma özelliğini taşımaktadır. Ancak burada akla gelen ve yapılan değerlendirmelerde fazla üzerinde durulmayan soru, tanısı konulan hastalığın veya hastalıkların nasıl tedavi edileceği sorusudur. Yani bu kadar farklı dünya görüşlerine ve dini geleneklere sahip insanların oluşturduğu günümüz toplumsal yapısında insanları ortak sorunların çözümü için gönüllü olarak bir araya getirecek ortak toplumsal ve yasal bir zeminin nasıl bulunacağı ve bu ortak zeminde gerçekleştirilecek tartışma platformunun nasıl oluşturulacağı sorusudur. Habermas bu sorunun çözümü için tüm dini grupların temsilcilerinin ve seküler dünya görüşüne sahip kişilerin eşit olarak yer aldığı küresel bir tartışma ortamını önermekte fakat bunun nasıl gerçekleşebileceği ile ilgili detaylı bilgiler verememektedir. Bu önemli eksikliği gidermek için oldukça ilerlemiş yaşına rağmen 10 yıl gibi bir süre üzerinde çalıştığı “Auch eine Geschichte der Philosophie” adlı eseri kaleme almıştır. Habermas bu çalışma ile Eksen Çağ'ında gerçekleşen evren tasavvuru değişimine ve metafizik ve tek yaratıcı inancının ortak kökenine

inmeye çalışmaktadır. Amacı günümüz toplumunda var olan farklı inanç ve dünya görüşlerinin, akli bilimlerle nakli/vahye dayalı bilimlerin aslında ortak bir kökene dayandıklarını ortaya koyarak bir yandan seküler vatandaşların zihinlerinde yer eden bu farklılık algısını değiştirmek, diğer yandan bu algı değişimi için gerekli kaynakları dini öğretilerden çıkararak ve dindar vatandaşların yardımıyla, seküler vatandaşların anlayacağı bir dile tercüme ederek bu algı değişimine destek vermektir.

Burada göz ardı edilen nokta sorunun sadece seküler vatandaşların zihinsel değişimi ile çözülebileceği düşüncesidir. Burada şu ayrımın bilincinde olmak gerekir: Siyasi sekülerleşme ile genel anlamda dinin tarihsel süreç içerisinde devlet tarafından kamu hayatındaki yerinin tanımlanması ve düzenlenmesi kastedilir. Toplumsal sekülerleşme, ise sosyal değerler hakkındaki meseleler, onların hayata uygulanması ve gelenek-görenekler yani günlük hayat veya sosyal sınıf kastedilir (Turner, 2012). Habermas'ın üzerinde durduğu ve aşmaya çalıştığı, radikal sekülerleşme ve bireyselleşme ile kaybolmaya yüz tutan toplumsal dayanışmanın motivasyon kaynaklarını tekrar ortaya çıkarmaktır. Yani sekülerleşmenin toplumsal boyutudur. Fakat eğer post-seküler toplumda karşılıklı ve tamamlayıcı bir öğrenme süreci gerçekleşecek ise bu sadece seküler vatandaşlara toplumsal dayanışma için gerekli dini kaynakların onların anlayışına uygun şekilde tercüme edilmesi ile tek yönlü olarak sağlanabilir mi? Dindar vatandaşlara da gerçek anlamda insan hak ve özgürlüklerini garanti altına alan demokratik, parlamenter anayasal hukuk devletinin insan onuruna yakışır bir yönetim şekli olduğu gösterilebilirse daha sağlıklı bir toplumsal uzlaşma zemini mümkün olabilir. Bunu için şu gerçeği görmek gerekir: İnsanların zihinlerinde farklılaşarak günümüze kadar gelen farklı inanç ve dünya tasavvurlarının ortak kökenine inerek günümüz modern toplumunun çok kırılmalı, parçalanmış yapısını tamir etmeye çalışmak ancak küresel boyutta uzun süreli, samimi ve tüm tarafları kapsayan ortak projelerle mümkündür. Böyle bir sürecin başlangıç noktasını ise ailede ve kreşlerde başlayan ve hayat boyu devam eden formel ve enformel eğitim oluşturmaktır.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

---

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



**KAYNAKÇA**

- ARENDR, H. (1997). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper
- ARMSTRONGE K. (2015). *Mitlerin Kısa Tarihi*, Çev. Dilek Şendil, (İstanbul: Merkez Kitapçılık Yay., 2015 s.57-58
- BADER, V. (2012), 'Post-Secularism or Liberal Democratic Constitutionalism', in *Erasmus Law Review*, 5:1, pp. 5-26.
- BARLÖSIUS, E., MÜLLER, H.-P., & SIGMUND, S. (2001) *Gesellschaftsbilder im Umbruch. Soziologische Perspektiven in Deutschland*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- BEAUMONT, J., & CANDICE D. 2008. Faith-based organisations and urban social justice in the Netherlands. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie [Journal of Economic and Social Geography]* 99(4):382-92.
- BEAUMONT, J. 2010. Transcending the particular in postsecular cities. In *Exploring the postsecular: The religious, the political, and the urban*, edited by Arie Molendijk, Justin Beaumont, and Christoph Jedan, pp. 3-17. Leiden, The Netherlands: Brill.
- BERGER, J. (1982). "Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie." *Zeitschrift für Soziologie* 11(4): 353-365
- BERGER, P. L. (1988). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt

a. M.: Fischer.

BOLZ, N. (2009). Das Paradies des Diskurses. <https://taz.de/!643191/>  
Erişim tarihi 20.05.2021

CALHOUN, C. 2011. Afterword: Religion's many powers. In *The power of religion in the public sphere*, edited by Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen, pp. 118–34. New York: Columbia University Press.

CALLINICOS, A. (2001). Postmodernizme Hayır- Marksist Bir Eleştiri (Çev. Ş. Pala). Ayraç Yayınevi, Ankara.

COOKE, M. (2000). Five Arguments for Deliberative Democracy. *Political Studies*. 2000;48(5):947-969.

COOKE, M. (2007). A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion. *Constellations*, 14(2), 224-238.

DORCHAIN, C. S. (2014) Die postsäkulare Gesellschaft ist eine Illusion. [https://www.youtube.com/watch?v=Ox\\_7iYa\\_t7s](https://www.youtube.com/watch?v=Ox_7iYa_t7s) Erişim tarihi 21.05.2021.

EDER, K.: Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? In: Berliner Journal für Soziologie. 3/2002, S. 331-343.

ERTİT, V. (2019). Sekülerleşme Teorisi. Ankara: Liberte.

FERRARA, A. (2006). "Religion und postsäkulare Vernünftigkeit," *Transit* 31 (2006): 9.

GREED, C. 2011. A feminist critique of the postsecular city: God and gender. In *Postsecular cities: Space, theory and practice*, edited by Justin Beaumont and Christopher Baker, pp. 104–19. London, UK: Continuum.

HABERMAS, J. (2003). Kamusalığın Yapısal Dönüşümü. (Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar). İstanbul: İletişim Yayınları.

HABERMAS, J. (1969): Technik und Wirtschaft als „Ideologie“. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1978). Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen, Stuttgart.

HABERMAS, J. (1985). Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1985). Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

HABERMAS, J. (1987). Philosophisch-politische Profile. Suhrkamp.

---

- HABERMAS, J. (1987) Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI (Frankfurt 1987) 120.
- HABERMAS, J. (1989). Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1990). Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje, Postmodernizm içinde, s. 7-99, Der. Zeka, N., Kıyı Yayınları, İstanbul.
- HABERMAS, J. (1993). 'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim, (Çev.) Mustafa Tüzel, YKY, İstanbul.
- HABERMAS, J. (1994). *The Philosophical Discourse of Modernity - Twelve Lectures*. Polity Press, Cambridge, Oxford.
- HABERMAS, J. (1996). İletişimsel Eylem Kuramı, Cilt I, M. Tüzel (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HABERMAS, J. (1996). İletişimsel Eylem Kuramı, Cilt II, M. Tüzel (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s.505.
- HABERMAS, J. (1998). Die Postnationale Konstellation. Politische Essays. Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2001). *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2003) The Future of Human Nature, translated by William Rehg, Max Pensky & Hella Beister, Cambridge: Polity Press, 2003.
- HABERMAS, J. (2005). Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2005). „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, in: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg, Basel, Wien, 15-37.
- HABERMAS, J. (2007). Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. *NZZ Online*. <http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html> erişim tarihi 16.05.2021.
- HABERMAS, J. (2008). Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In M. Reder et al. (Hg.). Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas (pp. 26–36). Orig.--Ausg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2008). : Between naturalism and religion. Translated by Ciaran Cronin Polity Press, Cambridge, UK, p. 144.
- HABERMAS, J. (2009). *Europe: The Faltering Project*. Cambridge: Polity Press.
- HABERMAS, J. (2011). Lo político: el sentido racional de una cuestionable
-

herencia de la teología política'. In Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen (eds), *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.

HABERMAS, J. (2012). *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Suhrkamp, Berlin.

HABERMAS, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Suhrkamp, Berlin.

HUBER, W. (2012). Ausgenüchert, nicht farbenblind: Jürgen Habermas will den Dialog von Glauben und Religionskritik. <https://www.zeit.de/2012/51/Juergen-Habermas-Nachmetaphysisches-Denken> 22.06.21, erişim tarihi 19.05.2021.

Information Philosophie, Die Zeitschrift, die über Philosophie informiert. Der Diskurs über Glauben und Wissen. Habermas' zweibändiges Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“ <https://www.informationphilosophie.de/?a=1&t=9026&n=2&y=4&c=145> , erişim tarihi 14.09.2021.

IRANZO DOSDAD, Á. (2016). "From the Secular to the Habermasian Post-Secular and the Forgotten Dimension of Time in Rethinking Religion and Politics." *Contexto Internacional* 38, no. 3 (2016): 887-908

JOAS, H., (2002). Eine Rose im Kreuz der Vernunft. In: *Die Zeit vom 7.2., S. 32*.

JOAS, H., (2004). *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Breisgau 2004.

KAESLER, D. (Hrsg.) (2003): *Klassiker der Soziologie*. Band I von Auguste Comte bis Norbert Elias. 4. Auflage. München.

KARABAĞ, İ., (2015). "Aydınlanma İdeolojisinin Dile Yansımaları: J. C. Gottsched ve J. C. Adelung'un Dil Üzerine Düşünceleri", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015(15), s. 31-47.

KLINGEN, H. (2021). Religionsphilosophie von Jürgen Habermas "Alt, aber nicht fromm" [https://www.deutschlandfunk.de/religionsphilosophie-von-juergen-habermas-alt-aber-nicht.886.de.html?dram:article\\_id=451308](https://www.deutschlandfunk.de/religionsphilosophie-von-juergen-habermas-alt-aber-nicht.886.de.html?dram:article_id=451308), erişim tarihi 17.05.2021.

KNAPP, M. (2008). Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer "postsäkularen" Gesellschaft, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), 270-280

---

- LANGTHALER, R., Nagl-Docekal, H. (2007). *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Oldenbourg.
- LUCKMANN, T. (2002). Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa. In *Berliner Journal für Soziologie* 12, 285–293.
- LUHMANN, N. (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- MAIWALD-WIEGAND, S. (2010) *Bewahrung und Entzauberung. Thomas Mann und Max Weber. Zur Konservatismusdiskussion in der Wilhelminischen Ära. Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. phil. an der Neuphilologischen Fakultät, Germanistisches Seminar der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*.
- MARDONES, J.M. 1998. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona and Mexico D.F.: Anthropos and Universidad Iberoamericana.
- MATTHES, J. (2005). *Das Eigene und das Fremde*. Würzburg: Ergon.
- MENNE, A. (2019). *Religion übersetzen? Postsäkulare Verhältnisbestimmungen von Religion und Gesellschaft bei Jürgen Habermas und Talal Asad*
- OKUMUŞ, F. (2020). "Laikliğin Dönüşümü, Kutsalın Dönüşü: Post-seküler Çağ" <https://fikircografyasi.com/makale/laikligin-donusumu-kutsalın-donusu-post-sekuler-cag>, erişim tarihi 19.05.2021.
- PHILIPP, T. (2009). *Gesellschaft und Religion. Berlin J Soziol* 19, 55–78
- POLLACK, D. (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- PORTIER, P. (2011) *Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas. Soc* (2011) 48:426–432 DOI 10.1007/s12115-011-9470-3. Published online: 28 July 2011
- RATZINGER, J. (2005). *Werke in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*. Freiburg: Herder.
- REDER, M. (2009) *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Communicatio Socialis* 42, Nr. 2: 131–137
- REESE-SCHÄFER W. (2010) *Von den Diagnosen der Moderne zu deren Überbietung: Die Postsäkularisierungsthese von Jürgen Habermas und der gemäßigte Postmodernismus bei Niklas Luhmann*.
- SCHECTER, D. (2010), *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, New York: Continuum International Pub. Group
-



- SCHILM P. (2006) Jürgen Habermas Religion in der Öffentlichkeit. <https://www.dialog-religio.de/Habermas.pdf> erişim tarihi 22. 06 2021
- SCHMIDT, T.M. (2009). Gibt es eine moderne Religion? Jürgen Habermas und die Idee der »postsäkularen Gesellschaft« <https://core.ac.uk/download/pdf/14521372.pdf> erişim tarihi 20.05.2021.
- SCHMIDT, V. H. (2010): Modernity and Diversity: Reflections on the Controversy Between Modernization Theory and Multiple Modernists, *Social Science Information* 49, 511-538.
- SCHROER, M. (2006). Ein unsterbliches Chamäleon? Religion zwischen Säkularisierung und Sakralisierung. In: *vorgänge* 45, 21-29.
- SCHULLER, F. (2005). Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg: Herder.
- SCHWEIDLER, W. (2007). Postsäkulare Gesellschaft. Freiburg: Alber.
- STRIßNIG, E. (2009) Diplomarbeit “*Das Faktum des Pluralismus in der postsäkularen Gesellschaft*” Wien.
- TAYLOR, C. (2006) *Modern Toplumsal Tahayyüller*, Çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul.
- TAYLOR, C. (2009), *The Philosopher-Citizen*.
- TAYLOR, C. (2009a): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Orig. 2007)
- TAYLOR, C. (2009b): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Orig. 2007)
- TAYLOR, C. (2010): Für einen neuen Säkularismus. In: *Transit* 39, S. 5-28.
- TURNER, B.S. (2012) *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Cilt 12, Sayı 3, s. 199-224
- VATTIMO, G. (2003). *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart: Reclam.
- VIERTBAUER, K., & GRUBER, F. (2017) *Habermas und die Religion*. Wbg Academic.
- WOLTERSTORFF, N. “The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues.” In Robert Audi and Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, 67-120. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1977.
- WEBER, M. (1904): »Geleitwort«, *Archiv für Sozialwissenschaft und*
-

*Sozialpolitik*, XIX, S. I-VII.

WILSON, B. R. (1982). *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, s. 149

YILMAZ, H.K. (2013). "*İrfân Geleneğimizde İnsan Onuru*" HZ. PEYGAMBER VE İNSAN ONURU. DİB Yayınları ISBN 978-975-19-5608-8. 2. Baskı, Ankara 2013



## **A CRITICAL APPROACH TO HABERMAS'S UNDERSTANDING OF RELIGION AND POST- SECULAR SOCIETY**

 Ahmet KÜÇÜK<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

#### **Purpose**

This study has two main objectives. The first aim will be to try to make visible the transformation of Habermas' understanding of religion based on his works. The second goal is to examine, from a critical point of view, whether the post-secular society concept, put forward by Habermas, reflects the realities of today's social structure, by reviewing relevant critical studies. In this way questions like; What does a thinker like Habermas who is loyal to the Enlightenment thought and who, in his own words, does not have religious sensitivity, mean by the concept of post-secular society, What could be the reasons behind his statement that religious teachings should be discussed in today's society, which he considers as post-secular, What kind of an environment is necessary for religious teachings to be discussed in a post-secular society and how will this environment be provided? will be discussed.

#### **Methodology**

In this study, the document review method was used. In this context, primarily Habermas's approaches to religion in his works are discussed and tried to make visible. Afterwards, critical studies on the post-secular society concept put forward by Habermas were examined and a critical evaluation was made.

#### **Findings**

When we look at the thoughts shared above, it is seen that the concept of post-secular society causes negative criticism in terms of responsibilities and

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Düzce University, eyemsel@hotmail.com

legal limitations it imposes on religious citizens, the expectations of reflexivity towards secular citizens, and because of reflecting the realities of European society, which has had a unique secularization experience. In addition to these, by ignoring the forms of belief that emerge in today's pluralistic societies which are different from the basic religious beliefs, shows us that it does not allow for a comprehensive analysis of the social structure of our time.

On the other hand, it tries to keep communication channels open for social problems that can only be solved by joint action in today's society, which has an increasingly complex and pluralistic structure, but where individual interests are at the forefront. It invites people to gather around a common mind on equal terms in order to eliminate the polarization between the mentioned groups,

So it is understood that it is the prerequisite for the solution of social problems such as individual interests getting ahead of social development, climate change, irregular migration, income injustice, sectarian conflicts, loss of moral values and motivation resources necessary for the solution of common problems, and nepotism, facing our society now. From this point of view, the concept of postsecular society is an important tool in terms of diagnosing diseases of today's society. But the question of how to treat the diagnosed disease or diseases, has not been fully clarified. In other words, it is the question of how to find a common social and legal basis that will bring people together voluntarily for the solution of common problems in today's social structure, which consists of people with such different worldviews and religious traditions, and how to create a discussion platform to be held on this common ground.

### **Conclusion and Discussion**

If a mutual and complementary learning process is going to take place in a post-secular society, can this be achieved only unilaterally by translating the religious resources necessary for social solidarity to secular citizens in accordance with their understanding

However, we have to acknowledge the fact that trying to set right the very fragile and fragmented structure of today's modern society by descending to the common origin of the different beliefs and world visions that have differentiated in people's minds until today is only possible with long-term, sincere and collaborative projects on a global scale. In my opinion, the starting point of such a process should be formal and informal education that starts in the family and nurseries and continues throughout life.

When Habermas's intellectual life and his attitude towards religion are evaluated as a whole, it is possible to see that he actually realized and still continues to realize what he means by the concept of complementary learning process in his own personality through the works he has produced until now which could be evaluated as an example of complementary learning process.

**Keywords:** Religious Sociology, Post-Secular Society, Secular, Religious, Complementary Learning Process.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.





*bilimname* 47, 2022/1, 519-546  
Araştırma Makalesi  
Geliş Tarihi: 17.01.2022, Kabul Tarihi: 11.04.2022, Yayın Tarihi: 30.04.2022  
doi: 10.28949/bilimname.1058975

# HASAN SABRİ AYVAZOV'UN (1878-1938) USÛL-İ TEDRİS VE TA'LİM TERBİYE ADLI ESERİNİN DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Tuğrul YÜRÜK<sup>a</sup>

Yıldız KIZILABDULLAH<sup>b</sup>

Aygül DÜZENLİ<sup>c</sup>

## Öz

Hasan Sabri Ayvazov (1878-1938), Rusya sınırları içinde bulunan Kırım'ın Alupka şehrinde doğmuştur. Hayatı boyunca İsmail Gaspıralı'nın öğrencisi olarak Cedidci geleneğin içerisinde yer almış, Gaspıralı'nın "dilde, fikirde, işte birlik" ideali çerçevesinde dil ve din birliğinin Türk dünyasının birleşmesindeki önemini vurgulamıştır. Kırım-Tatar hareketinin içerisinde aktif bir şekilde bulunan Hasan Sabri, hareketin faaliyetlerinin duyurulması ve tanıtılmasında yazdığı eserlerle birlikte parlamento başkanlığı ve elçilik gibi farklı faaliyet alanlarında etkili olmuştur. Dolayısıyla o, sadece bir ilim adamı değil, millî ve siyasî konularla yakından ilgilenen önemli bir şahsiyettir. Hasan Sabri'nin tarih, edebiyat, pedagoji gibi farklı alanlarda çok sayıda kitap ve risalesinin yanı sıra çeviri ve makaleleri de bulunmaktadır. Usûl-i Tadrîs ve Ta'lîm Terbiye isimli risalesi eğitim açısından en dikkate değer çalışmasıdır. Bu çalışmada, Hasan Sabri'nin bu eserinde yer alan din eğitimiyle ilgili görüşleri nitel araştırma tekniklerinden doküman incelemesi yapılarak tespit edilmeye çalışılacaktır. Her ne kadar Kırım'da bulunan mekteplerde uzun yıllardır "usûl-i cedîde" benimsense de O, gereken ilerlemenin gerçekleştirilemediğini belirterek eserini bu probleme çare arama niyetiyle yazdığını ifade etmektedir. Eserde eğitimle ilgili birçok konuya değinilmiştir. Ancak onun dinî ve millî eğitimi, eğitimin merkezine koyması en dikkat çeken noktalardan bir tanesidir. O ayrıca eğitim programı, eğitim ilke ve kuralları, öğretim model, yöntem ve teknikleri gibi eğitimin temel unsurlarıyla ilgili düşünceleri içinde din eğitimiyle ilgili görüşlere de önemli oranda yer vermiştir. Onun din eğitimi anlayışında dinî ilimlere ait derslerle birlikte farklı alanlara ait derslerin de öğretildiği, farklı görüşleri içine alabilen yenilikçi bir bakış açısının hâkim olduğu sonucuna ulaşılabilir.

<sup>a</sup> Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, tyuruk79@gmail.com

<sup>b</sup> Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, ykizilabdullah@gmail.com

<sup>c</sup> Dr. Çukurova Üniversitesi, aguulduzenli@gmail.com

**Anahtar kelimeler:** Din Eğitimi, Hasan Sabri Ayvazov, Usûl-i Cedîde, Usûl-i Tadrîs ve Ta’lîm Terbiye.



## AN EXAMINATION OF HASAN SABRİ AYVAZOV'S (1878-1938) WORK UŞÛL-İ TADRİS VE TALİM TARBİYE FROM THE POINT OF VIEW OF RELIGIOUS EDUCATION

Hasan Sabri Ayvazov (1878-1938) was born in the Crimean city of Alupka, located on the borders of Russia. As a student of Ismail Gaspirali, he took part in the uşûl-i d̡jedîd tradition and emphasized the importance of language and religious unity in the unification of the Turkish world within the framework of Gaspirali's ideal of "Unity in language, work and opinion". Hasan Sabri, who was active in the Crimean-Tatar movement, was influential in various fields of activity such as the presidency of the parliament and the embassy, as well as his works written in the announcement and promotion of the activities of the movement. Therefore, he is not just a man of science, but an important figure who is closely interested in national and political issues. There are many books and pamphlets (risâle) by Hasan Sabri in different fields such as history, literature, pedagogy, as well as translations and articles. His pamphlet Uşûl-i Tadrîs ve Talîm Tarbiye is the most remarkable work from the point of view of education. In this study, Hasan Sabri's views on religious education will be determined by using document analysis, which is one of the qualitative research techniques. Hasan Sabri stated that although "uşûl-i d̡jedîd" has been adopted in maktabs located in the Crimea for many years, the necessary progress has not been achieved, and that he wrote his pamphlet mainly for the purpose of finding a solution to this problem.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Osmanlı'da Tanzimat dönemiyle birlikte birçok alanda olduğu gibi eğitimde de yenilik hareketleri başlamıştır. Bunların en önemlileri arasında Selim Sabit Efendi'nin başlattığı ve yeni yöntem anlamına gelen, kimi zaman "Usûl-i Cedîd", kimi zaman da "Usûl-i Cedîde" şeklinde isimlendirilen hareket bulunmaktadır. "Usûl-i Cedîd", Tanzimat döneminde sıbyan mekteplerinde yapılan genel eğitimle birlikte özel olarak da elifba ve Türkçe öğretimine yönelik eleştiriler karşısında ortaya çıkmıştır. Temel amaç, kısa sürede etkili bir öğretim gerçekleştirmektedir. Bu yöntemle birlikte daha önceden bireysel olarak gerçekleştirilen eğitim faaliyetleri sınıf ve şubeler şeklinde topluca yapılmaya başlanmıştır. Ayrıca alfabe öğretiminde "usûl-i teheccî"

ismi verilen yöntem terkedilerek "usûl-i savtiyye" yöntemine başvurulmuştur. Temelde bu şekilde alfabe öğretimi için kullanılan bir yönteme verilen isim olan usûl-i cedîd, zaman zaman geleneksel anlayışın karşısında yeni yaklaşımı ifade etmek için de kullanılmıştır. Selim Sabit Efendi, öğrencilerin yaşları ve seviyelerine göre şubeler halinde eğitim almaları, sıralarda oturmaları, derslerde tahta, tebeşir, harita, yer küresi vs. gibi araçların kullanılması ve önceki yöntemlerin sentezlenerek yeni bir yöntem ortaya konulması gibi yenilikler getirerek geleneksel yaklaşımdan uzaklaşmıştır. Daha farklı bir ifadeyle o, öğretim yöntem-teknikleri ve araç-gereçlerin kullanımında geleneksel anlayışın terkedilerek daha etkili olduğu düşünülen bir anlayışın benimsenmesinde öncülük etmiştir (ayrıntılı bilgi için bkz. Akyürek, 1998; Aşıkoğlu, 1995; Buyrukçu, 2002; Özeçoğlu, 2004). Osmanlı topraklarında etkili olan bu hareket, Türklerin yaşadığı farklı coğrafyaları da etkilemiştir. Bu bölgelerden biri, Türklerin yoğun olarak yaşadığı Kırım'dır. Kırım'da Usûl-i Cedîd Hareketinin benimsenmesinde, uygulanmasında ve yayılmasında da İsmail Gaspıralı (Gaspıralı'nın eğitim anlayışı için bkz. Özeçoğlu, 2004) ve araştırmaya konu olan eserin sahibi Hasan Sabri Ayvazov'un çabaları öne çıkmaktadır.

TDV İSAM kütüphanesinin "Osmanlıca Risaleler Veri Tabanı (<http://isamveri.org/pdfrisaleosm/RE14413.pdf>)"ndan online olarak ulaştığımız Hasan Sabri'nin *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim Terbiye* isimli eseri, Anadolu'dan farklı bir coğrafya olan Rusya'da yaşayan Müslümanların eğitim faaliyetlerine yönelik tespit, değerlendirme ve önerileriyle hem eğitim hem de din eğitimiyle ilgili önemli görüşler içermektedir. Eserin pedagojik açıdan geniş bir değerlendirmesi Görgeç (2018) tarafından yapılmıştır. Bizim çalışmamız Hasan Sabri'nin eğitim görüşlerini de içermekle birlikte temelde *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim Terbiye* isimli eserin muhtevasının din eğitimi yönünden incelenmesi ve değerlendirilmesine odaklanması açısından zikredilen çalışmadan farklılaşmaktadır. Bu çerçevede çalışmada "Hasan Sabri Ayvazov, *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim Terbiye* isimli eserinde din eğitimi açısından hangi bakış açısına sahiptir?" sorusu cevaplanmaya çalışılmaktadır. Eserin din eğitimi açısından incelenmesinin dönemin din eğitimi anlayışının ortaya konulması açısından değerli olduğu düşünülmektedir.

Nitel araştırma yaklaşımının benimsendiği bu çalışmada, *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim Terbiye* isimli eserde yer alan din eğitimi ile ilgili görüşler doküman incelemesi aracılığıyla ortaya konulmuştur. Bahsedilen eser genel olarak incelendiğinde eğitim-öğretimin temel unsurlarıyla ilgili birçok farklı düşünceye yer verildiği görülmektedir. Bu doğrultuda öncelikle kısaca Hasan



Sabri'nin hayatı ve eserin muhtevası tanıtılmıştır. Daha sonra, eserde ortaya konulan eğitimle ilgili görüşler; eğitim programı, eğitimde uyulması gereken ilkeler, öğretim model, yöntem ve teknikleri şeklinde kategorilendirilmiş ve din eğitimi açısından incelenmiştir. Böylece *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim Terbiye* isimli eserin muhtevasında yer alan Hasan Sabri'nin eğitimin temel unsurlarından bazılarına yönelik düşünceleri din eğitimi açısından analiz edilmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

### **A. Hasan Sabri'nin Hayatı ve *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim Terbiye* İsimli Eserin Muhtevası**

Tarih, edebiyat, pedagoji gibi farklı alanlarda yazdığı yazılarla içinde yaşadığı toplumun sorunlarına değinen, Kırım Türklerinin yetiştirdiği önemli aydınlardan birisi olan Ayvazov'un hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır (İnci Yelda Şafakçı & Kanlıdere, 2015). Bununla birlikte yine de onun hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında bazı bilgilere ulaşılmaktadır. Hasan Sabri, 1878 yılında Rusya topraklarında yer alan Kırım'ın Alupka şehrinde doğmuştur. 1889 yılında Alupka'da bir medresede eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul Pedagoji Enstitüsü'nde eğitimine devam etmiştir. 1898 yılında tekrar Alupka'ya dönen Hasan Sabri, modern usulde eğitim üzerine edindiği teorik bilgileri uygulamaya dönüştürme isteğiyle memleketi Alupka'da bir ilkokul açmış ve burada 1904 senesi ortalarına kadar öğretmenlik yapmıştır. Bu okulu açmaktaki amacı, usûl-i cedîdin gelişmesini ve ilerlemesini sağlamaktır. Eğitim programını Hasan Sabri'nin hazırladığı bu okulda, kız ve erkek öğrenciler birlikte eğitim görmüş, Tatar dili, coğrafya, tarih, matematik ve fen bilimleri gibi dersler okutulmuştur. Ancak karma eğitimin yapılması ve programında Arapça, Kur'an ve dinî bilgileri içeren dersler olsa da tabîi bilimlere daha fazla yer verilmesi gibi sebeplerle okul, Alupka'daki bazı Müslüman çevrenin tepkisini çekmiştir. Ancak burada eğitim gören çocukların önemli başarılar kaydetmesi, halkın bu okula bakış açısını değiştirmiş ve okul halk tarafından desteklenmeye başlanmıştır. Bununla birlikte Hasan Sabri tehdit almaya devam etmiş, neticede de okulu bırakmasının can güvenliği için zorunlu olduğunu düşünüp, 1905 yılı Mart ayına kadar kalacağı Moskova'ya gitmeye karar vermiştir. 1905 yılının bahar aylarında, Rusya'da başlayan hareketlilik ve inkılâbın gerçekleşmesiyle tekrar Kırım'a dönen Hasan Sabri, burada güvendiği isimlerle birlikte Genç Tatarlar grubuna katılmıştır.

Hasan Sabri, yaşanan sorunlar karşısında mücadele yöntemi olarak sadece eserler kaleme almayı değil, bizzat toplum içerisinde fiilî olarak mücadeleyi tercih eden bir aydındır. Eğitim alanında da savunduğu usûl-i

cedîd anlayışını Alupka'da açtığı okulda uygulamaya çalışması, bunun en önemli göstergelerinden biridir. Gaspıralı'nın vasiyetiyle Tercüman gazetesinin baş redaktörlüğünü üstlenmesi, onun Usûl-i Cedîd Hareketi içindeki önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Tercüman ve başka gazetelerde yazılar yazmasının yanı sıra Osmanlı Devleti'ne elçi sıfatıyla, yeni Türkiye'ye ise Kırım Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti temsilcisi olarak görevlendirilmesi, onun siyasi kişiliği de göstermektedir. Hasan Sabri, İsmail Gaspıralı'dan, Abdürreşid Mehdi ve Cafer Seydahmet Kırırmer'e kadar Kırım millî hareketinin her safhasında faaliyet gösterenlerle birlikte hareket etmiş bir aydındır. Nitekim Kırım millî mücadelesinde üstlendiği bu roller ve savunduğu fikirler sebebiyle 1938 yılında kurşuna dizilerek öldürülmüştür (Hasan Sabri'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Arabacı, 2008; Kırımlı, 2002; İnci Yelda Şafakçı, 2015; Yüksel, 2003).

1905-1907 yılları arasında yoğun siyasi faaliyetlerinin yanı sıra çok sayıda gazete yazısı kaleme alan Hasan Sabri, bu çalışmanın da esasını teşkil eden *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lîm Terbiye* başlıklı bir risale ve *Neden Bu Hâle Kaldık* adlı bir tiyatro oyunu da yazmıştır. Ayrıca "Mekâtibimiz (*Hayat* (Bakü), I/45, (7 Ağustos 1905), 2-3)"; "Ulûm ve Maarif ve Bizim Hallerimiz (*Hayat* (Bakü), I/48, (11 Ağustos 1905), 3-4)"; "Ulemamız ve Mollalarımız (*Hayat* (Bakü), I/83, (12 Ekim 1905), 3)"; "Cehalet ve Sefahet (*Hayat* (Bakü), II/4,1 (20 Şubat 1906), 3)" gibi eğitim üzerine yazdığı makaleleri de bulunmaktadır. Hasan Sabri'nin yazılarının çoğunluğu Bakü'de neşredilen *Hayat* ve *Millet* gazeteleri ile *Füyûzat* mecmuasında yayınlanmıştır (Yıldırım, 2013, s. 152, 159).

Çalışmamızın temel kaynağı olan *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lîm Terbiye* isimli eser, 1906 yılında Bahariye Matbaasında basılmıştır ve 33 sayfadır. Hasan Sabri'nin kendi gücü nispetinde maarif alanına hizmet etmek amacıyla kaleme aldığını ifade ettiği bu eser, bir giriş, beş bölüm ve sonuçtan oluşmuştur. "İfade-i Mahsûsa" başlıklı giriş bölümünde Hasan Sabri, herkesin ilmini artırmasının ve mesleği çerçevesinde dinine ve milletine hizmet etmesinin bir görev olduğunu belirtmektedir (Ayvazov, 1906, s. 1). Ayrıca Usûl-i Cedîd Mekteplerinin yaklaşık yirmi yıldır varlığını devam ettirmesine rağmen, istenilen nitelikte olmamasının sebepleri ve buna yönelik çözüm önerilerine de yer vermektedir. Hasan Sabri, bu kısımda eserini alanında uzman olan eğitimcilerin ve kendi öğretmenlik döneminin birikimlerinden yararlanarak ortaya koyduğunu da ifade eder (Ayvazov, 1906, s. 1). Eserin "Usûl-i Tadrîs ve Ta'lîm Terbiye" adlı bölümünde ise genel itibarıyla Batı, İslam dünyası, Osmanlı ve Rusya Müslümanlarının eğitim tarihi ve Usûl-i Cedîd Mekteplerinin ortaya çıkışı hakkında özet bilgi bulunmaktadır. "Pedagoji" başlığında ise pedagojinin bölümlerinden biri olan "Ta'lîm ve

Terbiye-i Etfâl”den bahsedilmektedir. Eserin “Kavaid-i Tedrîsiyye” başlığında temel on iki eğitim ilkesinden, “Usûl-i Savtiyye” başlığında ise Usûl-i Cedîd Hareketinin temel düşüncelerinden biri olan usûl-i savtiyye üzerinde durulur. “Mektep” isimli bölümde öncelikle mekteplerin fiziksel şartları, temizliği gibi konular ele alınmış, daha sonra da öğretmen ve öğrencilere yönelik tavsiyelerden oluşan örnek birer nizamname ile bir programa yer verilmiştir. “Hatime ve Muallimlerden Bir Rica” başlıklı sonuç niteliğindeki bölümde ise Hasan Sabri, verimliliği artırmak amacıyla bütün İslam öğretmenlerine çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur.

### **B. Hasan Sabri’nin Eğitimin Temel Unsurlarından Bazılarına Yönelik Düşüncelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirmesi**

Hasan Sabri’nin yaşadığı dönemde Osmanlı topraklarında eğitim ile din eğitiminin iç içe olduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Bu nedenle eğitimden kastedilen genellikle doğrudan dinî eğitimin merkezde olduğu bir anlayıştır. Hasan Sabri’nin de bu anlayışı benimsediği, din ve millete hizmet etmenin insanların en temel görevi olduğu, eğitimin amacının da insanların bu önemli görevi yerine getirmesine destek sağlamak olduğu şeklindeki düşüncelerinden anlaşılabilir. Ona göre, İslam dünyasında uzunca bir dönem –yaklaşık on dokuzuncu yüzyıla kadar- eğitim-öğretimde ciddi bir gelişme ve verimlilik söz konusudur. Ancak bu dönemden sonra eğitimde bozulmalar başlamıştır. O, eğitim kurumlarında yaşanan bu olumsuzlukların temel sebeplerinden birinin hesap, hendese, tarih, coğrafya, tıp gibi derslerin yavaş yavaş programlardan kaldırılıp sadece sarf, nahiv, mantık gibi derslerin öğrenilmesine ağırlık verilmesi olduğunu düşünmektedir (Ayvazov, 1906, s. 6-7). Bilindiği üzere farklı ilim tasnifleri yapılsa da tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimler naklî/dinî; hesap, hendese, tarih, coğrafya, tıp gibi ilimler aklî; sarf, nahiv, mantık gibi ilimler de âlet ilimleri olarak isimlendirilmektedir. Medrese geleneğinde eğitim programında genellikle dinî ilimlere yer verilirken aklî ilimlerin öğretiminde yetersiz kaldığı hatta böyle bir amaçlarının olmadığını da söylenebileceği şeklinde tespit ve eleştiriler bulunmaktadır (Zengin, 1997, s. 402-403; 2004, s. 19). Konuyla ilgili görüşleri incelendiğinde Hasan Sabri’nin de benzer bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Hasan Sabri’ye göre Osmanlı’da Sultan Selim döneminden sonra medreselerin düzeninde bozulmalar görülmeye başlanmıştır. Bunu önlemek amacıyla II. Mahmud ile Abdülmecid dönemlerinde mekteplerin açılması gibi çeşitli önlemler alınmaya çalışılmışsa da bu önlemler oldukça sınırlı kalmıştır. Bu noktada Katolik Kilisesine mensup dinî otoritelerin farklı

anlayışların yayılmasına ve gelişmesine engel olan tekelci yaklaşımlarıyla benzer şekilde, İslam dünyasındaki molla ve âlimlerin de böyle bir tutum benimsediklerine işaret etmiştir. Nitekim bu yaklaşımın bir neticesi olarak Osmanlı medreselerinde tezahür eden bu tür uygulamalar, eğitimin gelişmesinin önündeki en büyük engellerden biri olmuştur (Ayvazov, 1906, s. 6-7). Hasan Sabri'nin eleştirilerinden biri de kız çocuklarının ve engellilerin eğitimi ile alakalı önceki milletlerin olumsuz tutumlarına yöneliktir (Ayvazov, 1906, s. 3).

Eğitimdeki bu tür sorunların Rusya Müslümanları arasında da yaşandığını belirten Hasan Sabri, *Ekinci* gazetesi yazarı Hasan Zerdabî, Tağî Sidğî ve İsmail Gasprinski gibi kişilerle birlikte *Tercüman* gazetesinin milli eğitimin ilerlemesine öncülük ettiğini düşünmektedir. Nitekim ona göre usûl-i cedîd, Rusya Müslümanlarının okullarında bu şahıslar ve basın-yayın aracılığıyla yayılma imkânı bulmuş, böylece Rusya'daki okulların ve medreselerin yenilenmesi ve İslam ümmetinin gelişmesi imkanı ortaya çıkmıştır (Ayvazov, 1906, s. 8, 9). Ancak Hasan Sabri, usûl-i cedîd mekteplerinin yirmi yıldan fazla bir süre varlığını devam ettirmesine rağmen istenilen düzeyde olmadığını da belirtmektedir. Bunu da modern eğitim anlayış ve usullerine uyum sağlanmamasına bağlamaktadır (Ayvazov, 1906, s. 1). Daha sonraki yıllarda da yenilenme ve gelişmenin istenilen seviyede olmadığı yönünde düşüncelere de rastlanmaktadır. Mesela 1917 yılında toplanan hazırladığı eğitimle ilgili raporu "Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi"nde sunan Ömer Tirigulof, iyi seviyede ortaokullar bulunmakla birlikte ilkokullar için aynı durumun gözlenmediğini belirtmektedir. Tirigulof'a göre ne ıslah edilmiş medreseler ne de usûl-i cedîd okulları öğretmen, sınıf, program ve bina açısından yeterli değildir (İlgar, 1990, s. 176). *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim Terbiye* isimli eserin içeriğinde eğitim programı, öğretim ilke, model yöntem ve teknikleri gibi eğitimin temel öğelerine yönelik önemli fikirlere yer verilmesi, yaşanan sorunlara bir çözüm üretebilme düşüncesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

### 1. Eğitim Programı

Hasan Sabri, çocukların eğitiminin sadece okulla sınırlı kalmaması, ailelerin İslam'ı, Türk örf ve adetlerini çocuklarına bizzat kendileri veya tutacakları muallim aracılığıyla öğretmeleri gerektiğini belirtmiştir (Pənahova, 2021, s. 143). Bununla birlikte o, okulu genel olarak insanlığın ruhî gelişimi, hayat ümidi, mutluluk rehberi, İslamiyet'in ve insanlığın kaynağı olarak kabul eder. Bununla birlikte bugünün ilkokulu olarak nitelendirebileceğimiz ibtidâî okullara da oldukça önem verir. Zira ona göre

insanın eğitim ve dinî eğitimini aldığı, imanını güçlendirdiği ilk kurumlar burasıdır. Dolayısıyla bu okullarda yapılacak eğitime daha fazla özen göstermek ve daha dikkatli davranmak gerekmektedir. Ona göre bu okullarda dinî ve millî konular merkezi konumda yer almalı, çocukların bu konuları iyice öğrenmeleri için özel çaba gösterilmelidir. Bu bağlamda çocuğa verilecek din eğitimiyle ilgili Hasan Sabri'nin en önemli uyarılarından biri, İslamiyet adına çocuklara İslam öncesi milletlerin kıssaların veya doğru olmayan, uydurma bilgilerin değil, Kur'an, sahih hadis ve İslam tarihinin öğretilmesidir (Ayvazov, 1906, s. 31). Hasan Sabri'nin düşüncesine göre, ibtidâî okulların eğitime ilk başlanan okullar olması, din eğitiminin de temelini teşkil etmesi açısından oldukça önemlidir. Günümüzde son çocukluk dönemi (7-11 yaş) olarak ifade edilen ilkököl döneminde çocukların biyolojik, psikolojik ve sosyal açıdan gelişim gösterdikleri bilinmektedir. Ancak dinî gelişim açısından, çocukların tam bir olgunluğa ulaştıkları söylenemese de önceki dönemde var olan inançla ilgili bazı özelliklerinde değişim yaşadıkları görülmektedir. Nitekim önceleri Allah tasavvurlarında antropomorfizm daha belirgin iken bu dönemde daha bilinçlilik ve akılcılık ön plana çıkabilmektedir (Köylü & Nazıroğlu, 2017, s. 158-160). Dolayısıyla Hasan Sabri'nin rasyonel temellere dayanan bir din eğitimi önermesi, çocuğun inançla ilgili özellikleri dikkate alındığında önem arz etmektedir. Rasyonel temelli bir din eğitimi gerçekleştirme sürecinde, uygulamada sadece Kur'an ve sahih hadisten bahsetmeyip, dinin bu temel kaynaklarının öğretilmesine İslam tarihini de eklemesi dikkat çekicidir. Hasan Sabri'nin bu görüşü, onun dinin temel kaynaklarının mekân ve zamandan soyutlanmış bir şekilde anlaşılamayacağı kanaatinde olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Hasan Sabri'ye göre, Kur'anı Kerim'in hükümleri, sahih hadisleri ve İslam tarihi çocukların gönlüne yerleştirildikten sonra hesap, tarih, coğrafya, Arapça ve Farsça, ahlak ve hıfzıssıhha gibi derslere yönelmelidir (Ayvazov, 1906, s. 32). O, dinî ve millî konuların eğitimin merkezine alınması, diğer derslerin ise bunların üzerine öğretilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu görüşler, günümüzde de zaman zaman ortaya konulan bilimin ahlak ve değer eğitimi üzerine inşa edilmesi düşüncesini hatırlatmaktadır. Nitekim ahlak ve değerlerin özellikle bilimin amaç ve hedeflerinin belirlenmesi ile insan hayatı için anlamlı olup olmadığının tespiti konusunda yol gösterici olduğu, çalışma, üretme ve yenilikler ortaya koyma motivasyonu sağladığı belirtilmektedir (Akdoğan, 2009, s. 35-36).

Hasan Sabri, eğitim alanında bir değişim gerçekleştirilmek isteniyorsa bunun için öncelikle mekteb-i ibtidâîye tadrîsatının ve programının değişmesi gerektiğini belirtmektedir (Ayvazov, 1906, s. 3). Bu amaçla

öğrenim süresinin beş sene olmasını tavsiye etmekte ve aşağıdaki programı önermektedir (Ayvazov, 1906, s. 32).

**Tablo 1:** Hasan Sabri'nin Önerdiği Program

Sene	Dersler
1	Elifba, kıraat-ı Türkî, Kur'an-ı Kerim, yazı, imla, rakam.
2	Kur'an-ı Kerim, tecvid, sarf-ı Türkî, ilm-i hal, yazı, imla, hesap.
3	Tecvitle birlikte Kur'an-ı Kerim, dinî ilimler, nahv-i Türki, hesap, ahlak, hüsn-ü hat, coğrafya, İslam tarihi.
4	Kur'an-ı Kerim, akaid-i diniyye, hıfzıssıhha, Arapça ve Farsça, hüsn-ü hat, genel coğrafya, genel tarih.
5	Usûl-i akaid-i diniyye, Arapça ve Farsça, hendese, kitabet, edebiyat, tarih, resim, coğrafya.

Tablo incelendiğinde Hasan Sabri'nin önerdiği programın ana derslerini, yaşadığı dönemin eğitim anlayışını yansıtır şekilde Kur'an-ı Kerim, tecvid, ilm-i hal, İslam tarihi, akaid-i diniyye gibi dinî içerikli dersler oluşturmaktadır. Programın yoğunluğunu bu tür dersler oluşturmakla birlikte hesap, hendese, tarih, coğrafya, sarf, nahiv, Arapça gibi derslerin de programa dahil edildiği görülmektedir. Bu farklı ilimler arasında millî kimliğin gelişiminde önemli bir yeri olan Türkçe'nin öğretimine yönelik derslerin yer alması da dikkat çekicidir. Zira Hasan Sabri'nin eğitim anlayışının merkezinde dinî ve millî eğitimin olduğu daha önce vurgulanmıştı. Yine Arapça, Farsça, coğrafya ve tarih gibi derslerin olmasının da öğrencilerin daha geniş bir bakış açısına sahip olmaları amacını taşıdığı şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.

Osmanlı Devleti'nde özellikle Tanzimat dönemiyle birlikte öğretimin ilk basamağını oluşturan mekteplerde uygulanan Kur'an-ı Kerim ve ilmihal öğretiminin ağırlıklı olduğu programların yeterli olmadığı düşünülerek bazı yenilikler gerçekleştirilmiştir. Bu yeniliklerin başında 1869 tarihli Maarif-i Umûmiye Nizamnamesiyle getirilen, dinle ilgili derslerin yanı sıra önceleri programlarda olmayan Hesap, Osmanlı Tarihi, Coğrafya, Faydalı Bilgiler gibi derslerin programlara eklenmesi sayılabilir. Bu nizamnameden sonra yürürlükte olan diğer programlarda da dinle ilgili derslerin yanı sıra diğer derslerin de yer alması şeklindeki düzenleme devam ettirilmiştir. Ancak yine de hem Tanzimat hem de II. Abdülhamit dönemlerinde hazırlanan ilköğretim programlarında din eğitiminin verilmesi anlayışının öncelikli olduğunu belirtmek gerekir (Zengin, 2003, 2004). Bu dönemde hazırlanan programlar ile yukarıdaki tabloda yer alan Hasan Sabri'nin önerdiği program arasında amaç ve içerik açısından oldukça benzerliklerin olduğu da görülmektedir.

Eğitim programının değiştirilmesi ve uygulanmasının tek başına yeterli olmadığını düşünen Hasan Sabri, uygulamada birlik sağlamak adına zaman zaman istişareler yapılmasını önermektedir. Bu çerçevede bütün İslam öğretmenlerinin tatil dönemlerinde senede bir kez toplanarak eğitim-öğretim faaliyetleriyle ilgili istişarelerde bulunmalarının faydalı olacağını ifade etmektedir. Bu istişareler neticesinde hangi kitapların ders kitabı olarak seçileceği kararlaştırılmalı, herkesin kabul ettiği tek bir eğitim programı belirlenerek bu konuda birlik sağlanmalıdır. Bunun yanında Hasan Sabri, okullardaki eğitim-öğretim faaliyetlerini gözetim ve denetim altına almak ve program geliştirme faaliyetlerini yürütmek üzere Rusya Müslümanlarının ortak bir komisyon oluşturmaları teklifinde de bulunmaktadır (Ayvazov, 1906, s. 33). Nitekim Hasan Sabri'nin önerdiği şekilde Rusya genelinde bulunan Müslüman topluluklarının temsilcileri 1905-1917 yılları arasında "müslüman kongreleri, müslüman cemiyeti, müslümanların resmî nedveleri, müslümanların cıgılışı" şeklinde çeşitli isimlerle beş kongre gerçekleştirmiştir. Bu kongrelerde zaman zaman Rusya'da bulunan usûl-i cedîd okullarıyla ilgili düşüncelere yer verilmiş ancak Hasan Sabri'nin belirttiği şekilde eğitim-öğretim faaliyetlerini organize edecek ortak bir komisyon fikrine değinilip değinilmediği tespit edilememiştir (İlgar, 1990; Türkoğlu, 2006, s. 96).

## 2. Eğitimde Uyulması Gereken İlke ve Kurallar

Hasan Sabri, derslerini verimli bir şekilde işleyebilmeleri için her bir öğretmenin, psikoloji alanına yönelik temel bilgileri edinmesi gerektiğini ifade eder (Ayvazov, 1906, s. 2). Bu bağlamda öğretmenlerin aşağıda ana hatlarıyla belirtilen bazı eğitim ilkelerine uymalarının faydalı olacağını vurgular.

1. Ezberci bir usul takip etmek yerine derslerde verilecek bütün bilgiler aklî bir sebebe dayandırılmalıdır. Hasan Sabri akıl ile birlikte hikmete de vurgu yapmaktadır ki; bu ikisi yan yana bulunduğu zaman öğretilenler öğrencilerin hem aklına hem de kalbine girebilecek ve böylece öğrencilerin problem çözme yetenekleri de gelişme gösterecektir (Ayvazov, 1906, s. 14-15). Bu noktada Hasan Sabri'nin akıl-hikmet birlikteliğine yönelik bu vurgusunun altı özellikle çizilmelidir. Zira günümüzde de önemini koruyan bu konu, çeşitli görüş ve tartışmaların da zeminini oluşturmaktadır. Bu bağlamda aklın, âlemdeki varlık derecelerinin en alt tabakasını oluşturan maddeyi anlama konusunda başarılı olabileceği ancak canlılar konusunda çözemeyeceği meselelerin ortaya çıkacağı (Ülken, Kıziler,

& Yalçın, 2008, s. 232) belirtilmekle birlikte hikmete ulaşabilmenin en önemli aracının akıl olduğu da ifade edilmektedir (Kutluer, 1998, s. 514-518).

2. Konular öğrencinin anlayışına uygun bir şekilde ele alınmalıdır. Zira ancak bu şekilde öğrencilerin konulara ilgisi çekilebilir. Aksi takdirde öğrenciler konuları anlamayacağı için sadece ezberlemekle yetinebilir. Ayrıca mümkün olduğunca konuların somutlaştırılarak işlenmesine hatta öğretime destek olacak materyaller kullanılmasına özen gösterilmelidir. Bu şekilde öğrencinin dikkat ve gözlem yeteneği gelişmiş olur (Ayvazov, 1906, s. 15-16). Hasan Sabri'nin bu görüşleri çerçevesinde günümüz eğitim yaklaşımları açısından eğitimde ezberin yeriyile ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse, geleneksel ve davranışçı yaklaşımda ezberle değer verilmekte, bilişsel ve yapılandırıcı yaklaşımda ise karşı çıkılmakta olduğu belirtilmelidir. Bununla birlikte ezberin eğitim sürecinde isimler, listeler, tarihler, formüller gibi önemli bilgilerin hafızaya kaydedilmesi gibi yararlı, metnin anlamına odaklanamama gibi de zararlı yönlerinin bulunduğu da dile getirilmektedir (Güneş, 2020, s. 414, 416).
3. Öğrencilere verilecek ödevlerin onların yapabileceği kolaylıkta olmasına dikkat edilmelidir.
4. Anlatım esnasında kısa ve açık bir dil kullanılmalı, dilbilgisine dikkat edilmelidir. Edebe uygun olmayan üsluptan özellikle kaçınılmalıdır (Ayvazov, 1906, s. 16; Hasan Sabri'nin dilin ıslahı ve zenginleşmesine verdiği önem için ayrıca bkz. Uygur, 2010, s. 158, 160, 161). Bu düşüncesinden hareketle Hasan Sabri'nin ahlak eğitimini müstakil bir dersten ziyade eğitimin bütününe kapsayan ve öğretmenin rol model olduğu bir faaliyet olarak kabul ettiği belirtilebilir.
5. Hasan Sabri'ye göre öğretimde, öncelikle esas mesele kısaca açıklanmalı, ardından detaya yer verilmelidir. Bu çerçevede derslerde kitap kullanımından ziyade öğretmenlerin bu kitapları öğrencilere anlatımı şeklinde ilerlenmelidir. Eğer öğrenciler kitapların içeriğini doğrudan anlayabilseydiler zaten öğretmenlere gerek kalmazdı (Ayvazov, 1906, s. 16). Günümüzde de din eğitiminde en sık kullanılan yöntemlerden biri, anlatımdır. Bu yöntemin din eğitimi gibi soyut kavram ve konuların yoğun olduğu bir alanda konuların anlatımını kolaylaştırması gibi faydalarının yanı sıra öğreneni pasif alıcı ve hazırıcı yapma gibi sınırlılıkları da bulunmaktadır. Bu nedenle bu yöntemin kullanımında ders öncesi ön hazırlığın çok iyi yapılması ve



konuya hâkim olunması önem arz etmektedir. Ayrıca öğrencilerin algı hızlarının, anlama güçlüklerinin, sözcük dağarcıklarının, konuyu anlayıp anlamadıklarının sık sık kontrol edilmesi gibi ilkelere de dikkat edilmesi gereklidir (Doğan & Tosun, 2003, s. 197-204). Hasan Sabri'ye göre elinde kitap ile sınıfa girmesi, bir öğretmenin öğrencilerin gözünde değerini düşürür (Ayvazov, 1906, s. 17). Her ne kadar Hasan Sabri, öğretmenin ders kitabıyla derse girmesine karşı çıksa da eğitimde ders kitaplarının kullanımının bazı dezavantajlarıyla birlikte avantajlı taraflarının da bulunduğunu belirtmek gerekir. Ders kitabının dezavantajları arasında, bazı ders kitaplarında içeriğin yazarın/yazarların kendi bakış açısını yansıtmaya ihtimali nedeniyle bilginin sınırlı bir şekilde sunulması sayılabilir. Bu da öğrenci ve öğretmeni yönlendirme gibi bir durum ortaya çıkarabilir. Bununla birlikte ders kitaplarının tamamen faydasız ve kullanımının gereksiz olduğu da söylenemez. Burada dikkat edilmesi gereken noktanın ders kitabının içeriğinin sadece öğrencilere aktarmakla yetinilmeyip öğrencilerle birlikte eleştirel bir bakış açısıyla analiz edilmesi olduğu ifade edilebilir.

6. Her konuyla ilgili mutlaka tahlil (analiz) ve terkibe (sentez) yer verilmelidir. Zira bir hakikati anlayabilmek veya bir sorunu çözebilenin analiz ve sentezden başka bir çaresi yoktur (Ayvazov, 1906, s. 17). Eğer öğretmenler, öğrencilerin analiz ve sentez becerilerini geliştirebilirlerse her zaman karşılaşılabilecek sorunları aşabilecek becerilere sahip olmalarını kolaylaştırabilir. Bilindiği gibi Bloom Taksonomisi'nde analiz ve sentez basamakları, bilişsel alanın en üst düzeyinde bulunan değerlendirme basamağından önce gelmektedir. Analiz basamağına ulaşılabilmesi için bir bilgi, durum ya da materyalin öğelerine ayrılabilmesi, bu öğelerin bütünle olan ilişkisinin kurulabilmesi gibi bazı becerileri sahip olmak gerekir. Ayrıca ayırt etme, parçalara ayırma, ana hatları gösterme, bölümlere ayırma, şematik olarak gösterme ve saptama vb. davranışlar da bu basamakta yer almaktadır. Sentez basamağı ise analizden sonra yer alır. Bu basamakta parçaları bir araya getirerek orijinal ve fonksiyonel bir bütün ortaya çıkarılabilmesi beklenmektedir. Sentezde farklı kaynaklardan alınan bilgiler, yeni bir yapı veya şemada bir araya getirilerek yeni bir ürün ortaya çıkarılmalıdır. Dolayısıyla bu basamakta parçaları birleştirme, parçalar arasında ilişkiler kurarak örgütlenme, yeniden düzenleme, üretme ve yaratma gibi becerilere ulaşılması hedeflenir (Baştürk & Taştepe, 2014, s. 320). Bu becerileri

kazanan öğrencilerin üst düzey öğrenme becerileri kazandığı kabul edilebilir.

7. Derslerde bolca örneklere ve tekrara yer verilmelidir. Bu, öğrencilerin derste öğrendiklerini daha iyi anlamalarına ve bilgilerinin zihinlerinde daha kalıcı olmasına yardımcı olacaktır. Derslere girildiğinde öncelikle bir önceki dersi kısaca tekrar etmeli, dersin sonunda da o günün derslerini özetlemelidir. Öğrencilerin öğrendiklerini unutmamasını önlemek adına Perşembe günleri bir sınav yaparak o hafta içinde okutulan derslerle ilgili sorular sormalıdır. Derslerde eksiklikleri tamamlamak için zaman zaman bunlara benzer düzenleme ve düzeltmeler yapılmalıdır. Öğrencilerin eksiklerini tamamlamaya yönelik uygulamalar öğrencilerin çalışma azimlerini ve öğrenme motivasyonlarını artırıcı olmalıdır. Bu nedenle özellikle öğrenim hayatlarının başlangıcında olan öğrencileri çok fazla zorlamamalı, çalışmalarını halinde kendilerini geliştireceklerini hissettirmelidir.
8. Derslerde sadece teoriyle yetinilmemeli, pratiğe de yer verilmelidir. Böylece konular daha akılda kalıcı olur ve daha iyi öğrenilir aksi halde çabuk unutulur. Mesela abdest, namaz gibi ibadetlerin öğretiminde mutlaka uygulama yaptırılmalıdır. Hatta öğrencileri camiye götürme imkânı varsa camide, yoksa sınıfta birlikte namaz kılmalıdır (Ayvazov, 1906, s. 18-19, 38). Hasan Sabri'nin teori-pratik birlikteliğini namaz örneği üzerinden açıklaması, onun din eğitimi, eğitimin merkezine almasının ve ibadetlerin öğretimine verdiği önemin göstergelerinden biridir. Namaz, Allah'a kulluk bilincinin bir göstergesi olmasının yanında Allah ile ilişki kurma ve sosyalleşme araçlarından biri olarak kabul edilir. Hem bireysel hem de toplu olarak yapılan ibadetlerde çocuk Allah ile arasında özel bir bağ kurar (Yaşar, 2019, s. 23). Bununla birlikte çocukların küçük yaşlarda namaz gibi pratik yönü olan ibadetleri daha çok taklit şeklinde yapma eğiliminin 10-12 yaşlarında azalmaya başlamakla birlikte canlılığını kaybetmediği ifade edilmektedir. Bu nedenle çocukların zaman zaman ibadet yerlerini ziyaret etmelerinin ve dinî pratiklere katılım sağlamalarının hem namazla ilgili alışkanlık kazanmaları hem de dinî inancın gelişiminde önem arz ettiği belirtilebilir (Doğan & Tosun, 2003, s. 130; Köylü & Nazıroğlu, 2017, s. 162-163). Tüm bunlarla birlikte özellikle temel eğitim dönemi ve önceki dönemdeki çocukların ibadetleri yapmaya zorlanmaması, daha çok ibadet bilincini kazanmalarının hedeflenmesi gerektiği de unutulmamalıdır (Doğan & Tosun, 2003, s. 130).

9. Dersler ve konular arasında aşamalılığa dikkat edilmeli, önceki konular sonrakileri öğrenmede altyapı oluşturmalıdır. Derslerin içeriğinde yer alan konular arasında bağlantılar kurulmalı ve konuların öğrenciler için en önemli ve faydalı olanlar arasından seçilmesine özen gösterilmelidir (Ayvazov, 1906, s. 19-20). Hasan Sabri'nin hem dersler hem de konular arasında aşamalılığa ve ilişkilendirmeler yapılmasına vurgusu, günümüzde eğitimde önkoşul ilkesi olarak ifade edilir. Eğitimde önkoşul ilkesi gereği, önceden öğrenilenlerin sonrakilere bir temel oluşturması gerekir. Bir eğitim programı planlanırken hem derslerin hem de içeriğin bu temeli oluşturabilmesi, genelden özele doğru ilerlenebilmesi, eski ve yeni kavramalar arasında ilişkilendirmeler yapılabilmesi için düzenlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu şekilde yatay ve dikey ilişkilerin kurulması, öğrencinin bilgiyi anlamlandırması ve kodlamasını kolaylaştıracaktır (Demirel, 2006, s. 124-125).
10. Derste kararsızlık yaşamamak için derslere girmeden önce mutlaka plan yapılmalıdır (Ayvazov, 1906, s. 19-20).
11. Öğretmenler eski fikirleri koruma değil, yenilik ve ilerleme taraftarı olmalı, muhakeme etmeden hiçbir şeyi kabul etmemelidir. Bu doğrultuda eski ve yeni öğretim yöntem ve tekniklerini bilmeli, derslerde bunlardan en uygun olanını seçebilmelidir (Ayvazov, 1906, s. 21). Günümüzde de din eğitimcilerinden istenen temel yeterlikler arasında, yeni fikirlere açık olmaları, kendilerini öğretmenlik becerileri açısından yenilemeleri ve alanla ilgili gelişmeleri takip etmeleri bulunmaktadır (Koç, 2010, s. 142; Şimşek, 2018, s. 1644).
12. Her derste soru-cevap yöntemi kullanılmalıdır. Sorduğu sorularda da cevabı öğretmenin kendisi vermemeli, öğrencileri cevabı bulmaya teşvik etmelidir (Ayvazov, 1906, s. 22-23). Günümüzde soru-cevap yöntemi olarak ifade edilen bu yöntemde öğrencilerin bildiklerinden hareketle yeni fikirlere ve düşüncelere ulaşması amaçlanır. Nitekim bu yöntemde *teksîfî usûl* denmesinin bir sebebi de öğrencinin bilgiye kendi başına ulaşabilmesini sağlamada yardımcı olmasıdır (Bilgin & Selçuk, 2000, s. 130). Bu yöntemin bir diğer faydası da öğrencinin analiz, sentez, karşılaştırma, değerlendirme, yorumlama gibi işlemler yaparak zihinsel bir çaba içerisine girmesini ve öğrendiklerini özümsemesini sağlamasıdır (Aydın, 2011, s. 290). Günümüz din eğitimi anlayışında da öğrenciden pasif bir şekilde kendisine sunulan bilgiyi alması değil, kendi bilgisini üretmesi beklenmektedir. Böylece

öğrencinin yaratıcı düşünme, eleştirel düşünme, problem çözme gibi bazı temel beceriler geliştirmesi hedeflenmektedir. Elde ettiği bu beceriler aracılığıyla da hayatta karşılaştığı meselelerin dinle bağlantısını kendisinin kurması ve çözümler üretebilmesi mümkün olacaktır. Nitekim günümüz din öğretimi programlarında da öğretmene, bilgi yükleme yerine öğrencilerin bu tür becerileri geliştirmesine rehberlik etme ve bunu gerçekleştirecek öğrenme etkinliklerini gerçekleştirme sorumluluğu yüklenmektedir (MEB, 2018, s. 8).

- 13.Öğretim yöntemleri öğrencilerin seviye ve yeteneklerine göre belirlenmelidir.
- 14.Öğrencilerin kitapları olsa da derste mutlaka not almaları istenmelidir. Öğrencilerin not almaları hem dersleri daha iyi öğrenmelerini hem de yazma becerilerini geliştirmelerini sağlar.
- 15.Eğitim-öğretim sürecinde sadece ders vermekle yetinmeyip öğrencilerin ahlak ve terbiyesine, hal ve hareketlerine de dikkat etmelidir (Ayvazov, 1906, s. 38). Hasan Sabri, bu ifadeyle bilişsel hedeflerin yanı sıra duyuşsal ve psikomotor hedeflerin önemine vurgu yapmaktadır. Nitekim günümüz okullarında da bilişsel hedeflerinin yanında ahlak ve değer eğitimi de içeren birçok duyuşsal hedef bulunmaktadır (Akbaş, 2008, s. 9). Eğitim programları hazırlanırken programın bütün öğelerinin bir felsefe, değer ve inançtan bağımsız olması beklenemez (Mızıkacı, 2015, s. 40). Nitekim Türkiye'de uygulanan öğretim programlarında da sadece akademik başarı, bilgi ve davranış değil, aynı zamanda bazı değerleri kazandırmanın amaçlandığı ifade edilmiştir. Bu çerçevede değerlerin ayrı bir program veya öğrenme alanı, ünite, konu vb. şeklinde düşünülmeyip öğretim programlarının her birine ve her bir birimine yani bütün eğitim sürecine yansıtılmasının hedeflendiği vurgulanmıştır (MEB, 2018, s. 2-3).
- 16.Öğrencilere şiddet, hiddet, sertlik uygulamayı yumuşak bir şekilde davranmalıdır. Sadece insanlar değil, hayvanlar da bu tür kötü muameleyi hak etmemektedir. Öğrenciyi bir kardeş gibi görmeli, onları sevmeli, kendini de onlara sevdirmelidir (Ayvazov, 1906, s. 38).

Hasan Sabri, bu ilkelere uymakla birlikte okul içinde disiplin ve düzenin sağlanması adına bazı kuralların belirlenmesi, kurallara uymayanların okuldan uzaklaştırmaya varıncaya kadar bazı cezalar alacağı uyarısının yapılması ve bu kuralların bütün öğrencilerin görebilecekleri bir

yere asılması gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte hatalı bir davranışta bulunan öğrencilerin kendi cezalarını kendileri verebilecek düzeye gelmeleri nihai hedeftir (Ayvazov, 1906, s. 38). Günümüzde de sınıf yönetiminde öğrencilerin kendi öz disiplinlerini sağlayabilmeleri en önemli ilke olarak benimsenmektedir. Bu durumda öğrenciler, yaptıkları hatanın nedenini anlayarak bir daha tekrar etmeme bilincini edinmelidir (Balay, 2002, s. 107-108; İpek, 1999, s. 110-111; Şimşek, 2012, s. 212). Hasan Sabri, okullarda belirlenebilecek kurallara bazı örnekler vermiştir:

1. Vaktiyle okula gelmek,
2. Hastalığı veya meşru mazereti olmadan okula devam etmemek,
3. Okul içinde gerek ders zamanı ve gerek boş vakitlerde gürültü etmemek
4. Hocaların izni olmadan bir iş yapmamak ve bir tarafa gitmemek,
5. Verilen dersleri programa uygun bir şekilde hazırlamak,
6. Birbirleriyle kavga etmemek,
7. Hocalara itaat etmek,
8. Üst ve başlarını daima temiz tutmak,
9. Okul araç gereçlerini her zaman beraberinde bulundurmamak,
10. Evlerinde ebeveynine ve başkalarına muhabbet ve itaat etmek,
11. Okula geldiğinde gittiğinde edep, namus, terbiye dairesinden çıkmamak (Ayvazov, 1906, s. 30).

Örnek olarak verilen kurallar incelendiğinde onların hem bireysel hem toplumsal olarak okul içi ve dışında öğrencilerin uyması gereken kurallar olduğu görülecektir. Ahlak ve değer eğitimi açısından bu kurallar aracılığıyla zamanı doğru kullanma, sorumluluk sahibi olma, arkadaşlarına ve büyüklerine karşı saygılı olma, temizlik, doğru davranışlar sergileyebilme gibi önemli özelliklerin öğrenciye kazandırılmaya çalışıldığı söylenebilir. Tüm bunlarla birlikte Hasan Sabri, derslerde öğretmenin söz ve fiillerinde mutlaka dinî-ahlakî ilkeleri göz önünde bulundurması ve insanî değerlere yakışır şekilde hareket etmesi gerektiğini (Ayvazov, 1906, s. 28) belirterek din ve ahlak eğitiminde rol modelin önemini vurgulamıştır. Nitekim dinî-ahlakî tutum ve davranışların öğrenilmesinde sadece bilişsel süreçler yeterli olmayacağı için örnek bir modelden yararlanılması önemlidir. Söz konusu alanlarda gerçekleştirilen somut davranışların gözlemlenmesi neticesinde davranışlara dönüştürme çabası, bu davranışların öğrenilmesi, yaşanması ve yeni davranış örneklerinin ortaya konulmasına yardımcı olmaktadır. Bu anlamda bireyin sosyal çevresini oluşturan aile ve okul çevresinde bulunan

farklı kişiler, birey tarafından rol model alınabilmektedir. Eğitim ortamında ise öğrencinin dinî ve ahlakî yönü üzerinde en etkili kişiler arasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri bulunmaktadır (Taşkın, 2020, s. 46-72). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin bu yöndeki önemli bir özelliği de aileden öğrenilen bilgilerin pekişmesinde, gözden geçirilmesinde veya değiştirilmesinde önemli etkisinin olmasıdır.

### 3. Öğretim Model, Yöntem ve Teknikleri

Hasan Sabri, pedagojinin birçok bölümünün olduğunu incelediğimiz eserinde bunlardan sadece *ta'lim ve terbiye-i etfâl* bölümlerini ele aldığını belirtmiştir. Ta'lim bölümünü; *umumî* ve *hususî* olarak ikiye ayırmıştır. Umumî bölümünün de *meslek, usûl, suret, şekil, tashih* ve *ihzârdan* oluştuğunu ifade etmiştir (Ayvazov, 1906, s. 9-10; Yürük & Kızılabdullah, 2019, s. 820). Bahsedilen umumî bölümün günümüzdeki genel öğretimi, hususî bölümün de özel öğretim ilke ve yöntemlerini kapsadığı söylenebilir. Hasan Sabri, öğretim modellerini genel olarak usûl-i basita ve mürekkebe olmak üzere ikiye ayırmaktadır:

1. **Usûl-i Basîta:** Hasan Sabri, *usûl-i basîta*'yı kendi içinde üçe ayırmıştır: Usûl-i infirâdiyye, usûl-i ictimaâiyye ve usûl-i iştirâkiyye.
- a. **Usûl-i İnfirâdiyye:** Hasan Sabri, bu öğretim modelinin 19. yüzyıla kadar uygulandığı ve daha sonra da terk edildiği bilgisini vermiştir. Bu modelde her öğrenciye bireysel olarak eğitim yapılmaktadır. Sınıflarda öğrenci mevcudunun çok olduğu durumlarda uygulamak zorlaşmaktadır. Çünkü öğretmen açısından zaman ve emek isteyen bir modeldir. Öğrenci açısından ise öğretmenin öğrenciye ayıracağı vakit az olacağı için bir dezavantaj oluşabilmektedir. Yine bir öğrenciyle ilgilenirken diğer öğrencilerin sınıfta gürültü çıkarma ihtimali yüksektir. Hasan Sabri, bu tür nedenlerle bu yöntemden kesinlikle vazgeçilmesi gerektiğini düşünmektedir (Ayvazov, 1906, s. 10-11). Her ne kadar Hasan Sabri'nin belirttiği gibi bireysel olarak her bir öğrenciyle ilgilenmenin zorluk ve sınırlılıkları olsa da olumlu yönleri de bulunmaktadır. Çünkü bireylerin öğrenmeleri birbirinden farklı hız ve şekillerde gerçekleşmektedir. Bu açıdan öğrencilerin kendilerinin konuyla ilgili doğrudan bir yaşantısının olması ve etkinliklerde bulunması öğrenmenin daha kalıcı olmasını sağlayabilmektedir (Aydın, 2011, s. 380; Tok, 2007, s. 182). Diğer taraftan din eğitimi açısından özellikle ibadet, ahlak, sure-dua öğretimi vb. devinişsel becerilerin öğretiminin hedeflendiği konularda günümüzde bireyselleştirilmiş öğretim olarak ifade edilen anlayışın olumlu

etkilerinden bahsedilebilir.

- b. Usûl-i İctimâiyye:** Sınıfları şubelere ayırarak her bir şubeye ders vermek için bir öğrenciyi görevlendirerek uygulanan günümüzdeki grupla çalışma yöntemlerine benzetilebilecek bir öğretim modelidir. Hasan Sabri'ye göre bu model, öğretmene vakit kazandırması, öğretmeni daha az yorması, gürültüyü azaltması; öğrencilere de daha aktif olma ve akran öğrenmeleri gerçekleştirebilmeleri açısından usûl-i infirâdiyye'ye göre daha faydalıdır (Ayvazov, 1906, s. 11-12).
- c. Usûl-i İştirâkiyye:** Bu modelde öğretmen, öğrencilerin arasından kendisine eğitim-öğretim işinde yardım edecek ve bir öğretmen gibi ders verecek "muavin"ler seçer. Bu muavinler sınıflarda ders verme işiyle meşgul olur. Öğretmen ise okula erken gelerek seçtiği bu muavinlere ders verir ve daha sonra da onları diğer öğrencilere ders vermek üzere görevlendirir. Öğretmenin görevi, muavinlerin faaliyetlerini kontrol etmek, öğrencilerin gürültü çıkarmasını önlemek ve onların ahlakını muhafaza etmektir. Hasan Sabri, bu modelin muavinlerin yeterli olamaması, öğretmenlerin de hem öğrencilerin öğrenme düzeylerine hem de ahlaki gelişimlerine yeterli desteği verememesi nedeniyle terk edildiğini belirtmiştir (Ayvazov, 1906, s. 12). Görüldüğü üzere Hasan Sabri, öğretmenlere öğrencilerin ahlakını koruma gibi bir sorumluluk yüklemektedir. Öğretmenlerin öğrencilerin tutum ve davranışlarını dinî ve ahlaki açıdan gözlemlemesi ve zaman zaman istenmeyen davranışlara doğrudan müdahale etmesi gerekebilmektedir. Ancak bu tür durumlarda müdahalelerin öğrencinin şahsiyetini zedeleyici tutumlardan uzak durmak, bireysel özgürlüklere müdahale etmemek gibi bazı ilkeler çerçevesinde yapılması önem arz etmektedir. Aksi takdirde abartılı öğretmen müdahaleleri istenmeyen başka davranışlara da yol açabilir. Neticede öğretmenin hedefinin bireyin ahlaki açıdan doğru olanın ne olduğuna öğrencinin kendisinin karar vermesini sağlamak olduğu unutulmamalıdır.
- 2. Usûl-i Mürekkebe:** Hasan Sabri bu bahsi de ictimâiyye-i infirâdiyye, ictimâiyye-i iştirâkiyye, ictimâiyye-i infirâdiyye-i iştirâkiyye şeklinde üç başlık altında ele almaktadır.
- a. İctimâiyye-i İnfirâdiyye:** Öğrencilerin seviyelerine göre sınıflara yerleştirilerek öğrenim görmesidir. Bu öğretim modeli, öğretmenin öğrencilerinin öğrenim, eğitim ve ahlaki düzeylerini tespit edebilmesine imkân sağlamaktadır (Ayvazov, 1906, s. 12-13).

- b. İctimâiyye-i İştirâkiyye:** Öğrenciler seviyelerine göre sınıflara ayrıldıktan sonra, her sınıfa öğrenciler arasından seçilen birer “muavin” görevlendirilir. Öğretmen daha zor, “muavinler” de yazı, kıraat, ezber gibi nispeten daha kolay derslere yönelir. Bu öğretim modelinde öğrencilerin hepsi aynı anda çalışacağı için gürültü çıkmaması ve kısa zamanda çabuk ilerleme kaydedilmesi gibi faydalar bulunmaktadır (Ayvazov, 1906, s. 13).
- c. İctimâiyye-i İnfirâdiyye-i İştirâkiyye:** Öğretmen diğerlerine oranla başarı düzeyi daha düşük olan öğrencilerle ilgilenir, dersleri nispeten daha kolay olan diğer şubelere de “muavinler” yönlendirir. Öğretmen dersini bitirdikten sonra muavinler tarafından gerçekleştirilen tadrîsattaki eksikleri tamamlayıp hataları da düzeltmek üzere diğer şubeleri ziyaret eder. Bu öğretim modeliyle başarısız öğrenci kalmaması, muavinlerin sayısının azalması, muavinlerin öğretmenden öğrendiklerini tekrarlamalarıyla kendi ilerlemeleri ve Hasan Sabri'nin “din kardeşleri” olarak nitelendirdiği diğer öğrencilere yardımcı olmaları sağlanmış olur. Özellikle öğrencisi çok, öğretmeni az olan okullarda uygulanması daha verimlidir. Son zamanlarda gündemde olan ancak henüz tam olarak anlaşılabilen, kıymeti ve faydası henüz bilinmeyen “usûl-i cedîde” denilen yöntem de budur. Hasan Sabri, yedi senelik öğretmenliği esnasında bu usûl ile “ictimâiyye-i infirâdiyye” usûlünü uyguladığını ve hiçbir sorun yaşamadan diğer okullara örneklik teşkil edecek hale geldiğini belirtmektedir (Ayvazov, 1906, s. 13-14).

Hasan Sabri'nin öğretim model, yöntem ve teknikleriyle ilgili görüşlerinde Selîm Sâbit Efendi'nin gözle görülür etkilerinden söz edilebilir. Selîm Sâbit Efendi de öğretim model, yöntem ve tekniklerini Usûl-i İnfirâdiyye, Usûl-i İctimâiyye ve Usûl-i Mütekebile olmak üzere üçe ayırmaktadır (Buyrukçu, 2002; Temizyürek, 1999). Nitekim Hasan Sabri'nin Usûl-i Mürekkebe altında belirttiği öğretim modelleriyle Selîm Sâbit Efendi'nin bahsettiği modeller karşılaştırıldığında oldukça benzerlikler görülmektedir.

Hasan Sabri, bu model, yöntem ve tekniklere uyulmasının yanı sıra sınıfların temiz, yüksek, havadar ve aydınlık olması gibi fiziksel özelliklerinin eğitim-öğretim için uygun olması ve sınıflarda mutlaka levha, harita, küre, saat, termometre, barometre gibi öğretim araç-gereçlerinin bulundurulması gerektiğini ifade etmiştir (Ayvazov, 1906, s. 26). Ona göre sınıfta öğrencilerin devam durumu, öğrencilerin derslerde aldığı notlar, dersini yapmayan veya



kurallara uymayan öğrencilerin isimlerinin yazılması gibi konularda notların tutulduğu bir defter bulunmalıdır. Hasan Sabri, haftanın derslerinin Perşembe günü yapılacak özel sınavlarla tekrarının sağlanmasını ve başarılı olanlara çeşitli belgeler verilmesini, başarısız olanlara da nasihat edilmesini önermiştir. Ders bitirilince genel sınavlar yapıp, kazananlar sınıf geçmeli ve okulu tamamlayanlara da şehâdetnâme verilmelidir (Ayvazov, 1906, s. 27-29). Öğretim sürecinde akademik başarının değerlendirilmesi bir gerekliliktir. Bu değerlendirmenin bireylerin sahip oldukları özelliklerin, becerilerin ve yeteneklerin farklılaştığı, akademik başarıda bireylerin kendilerinden ve/veya çevrelerinden kaynaklanan birçok faktörün etkili olduğu vb. bilgiler göz önünde bulundurularak yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Aynı şekilde akademik başarının ölçülmesi önem arz etmekle birlikte nihai sonuca ulaşıldığını düşünmek de mümkün gözükmemektedir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda bir bireyi başarılı veya başarısız olarak niteleyip başarısız kabul edilen öğrenciye sadece nasihat etmek yerine öğrenme sürecinde onun özelliklerini ve yeteneklerini ortaya çıkarabilecek alternatif öğrenme ve neticede ölçme etkinliklerine yer vermek daha doğru bir çözüm gibi görünmektedir.

### Sonuç

Selim Sabit Efendi'nin başlattığı "Usûl-i Cedîd Hareketi"nin Kırım'daki en önemli öncülerinden ve uygulayıcılarından olan Hasan Sabri Ayvazov'un *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lîm Terbiye* isimli eserinin din eğitimi açısından incelenmesini hedefleyen bu çalışma neticesinde, Hasan Sabri'de eğitimin, insanın din ve millete hizmet görevini yerine getirme bilincini ve sorumluluğunu kazandırması amacının öne çıktığı görülmektedir. İptidai okullar (temel eğitim), bireylerin genel bilgilerle birlikte din eğitimi aldıkları yerler olduğu için bu okullara çok özen gösterilmelidir. Bu okullarda eğitime en fazla dikkat edilecek konuların başında ise İslamiyet ile milliyet konuları gelmektedir. Bu konuların, çocukların zihinlerine ve gönüllerine güzelce yerleşmesi sağlanmalıdır. Böylece bireyin kimlik inşasında en önemli unsurlar arasında bulunan dinî ve millî kimliğin oluşturulması gerçekleşecektir. Ancak din eğitimi verilirken din adamı kisvesi altında saçma-sapan fikirleri ortaya atanlara karşı dikkatli olunmalı, İslam adına uydurma bilgilere değil, temel kaynaklar olan Kur'an-ı Kerim ve sahih hadisler ile İslam tarihine yer verilmelidir. Okuldaki bütün dersler ve bu derslerin içeriği, dinî-ahlakî çerçevede ve insan faziletine uygun olmalıdır. Bu bağlamda öğretmenlerin en temel görevlerinden biri, öğrencilerin dinlerini doğru bir şekilde öğrenmelerini ve güzel ahlak sahibi olmalarını sağlamaktır. Öğretim ilke, yöntem ve teknikleri de bu esası gerçekleştirmek üzere

uygulamaya da yer vererek öğrencilerin özelliklerine göre belirlenmelidir. Bu esnada öğrencilerin birbirlerini din kardeşi olarak görmeleri ve eğitim-öğretim faaliyetlerinde yardımlaşmalarına gereken önem verilmelidir.

Hasan Sabri'nin dönemin eğitim sistemini aklî ilimlere yönelik derslere gereken önemin verilmediği gerekçesiyle eleştirdiği görülmektedir. Bu noktada bir diğer eleştirisi de öğretim yöntemleriyle ilgilidir. İncelenen eserin yazılma gerekçesi de modern yöntemlere uyulmaması sorununa çözüm üretebilmektir. Bu bağlamda o, özellikle öğrenme sürecinde bilgilerin ezberci bir usûl yerine öğrenci seviyesine uygun ve akli temellere dayalı olarak öğrenilmesine vurgu yapmıştır. Ayrıca konuların somutlaştırılmasını, teori-pratik bütünlüğüne dikkat edilmesini ve uygun materyaller kullanılmasını da tavsiye etmiştir. Hasan Sabri'nin eseri incelendiğinde genel olarak eğitim faaliyetlerinin yürütülmesinde dikkat edilecek teorik ve pratik hususlardan bahsedildiği görülmektedir. Değindiği konuları kendi açtığı okul içerisinde uygulama imkânı bulan Hasan Sabri'nin başarılı sonuçlar ortaya koyması da görüşlerinin önemini ortaya çıkarmaktadır. Tüm bunlarla birlikte onun eğitim yöntemleriyle ilgili düşünceleri incelendiğinde özellikle bilişsel alandaki öğrenmelerde analiz, sentez ve değerlendirme gibi üst düzey öğrenme becerilerinin geliştirilmesinin en temel hedef olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma, 10-12 Ekim 2018 tarihinde Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi tarafından gerçekleştirilen *Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu*'nda sunulan "Hasan Sabri Ayvazov (1878-1938)'un Usul-i Tadrîs ve Ta'lim Terbiye Adlı Eserinde Yer Alan Din ve Ahlak Eğitimi ile İlgili Görüşler" isimli bildirinin genişletilmiş şeklidir.

##### **2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

##### **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

#### **4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

#### **5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



#### **KAYNAKÇA**

- AKBAŞ, O. (2008). Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6(16), 9-27.
- AKDOĞAN, A. (2009). Sosyal Gelişmenin İki Dinamiği: Bilim ve Ahlak. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), 11-44.
- AKYÜREK, S. (1998). *Tanzimat Dönemi İlköğretim Okullarında Usul-i Cedit Hareketi [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*.
- ARABACI, H. M. (2008). Türkiye'de Kurulan İlk Kırım Türk Teşkilatları. *Journal of International Social Research*, 1(2), 47-65.
- AŞIKOĞLU, N. Y. (1995). Selim Sabit ve "Rehnuma-i Muallimin" Adlı Eserindeki Eğitim Görüşleri. *Diyanet İlmi Dergi*, 31(4), 116-117.
- AYDIN, M. Z. (2011). *Din Öğretiminde Yöntemler: Nobel*.
- AYVAZOV, H. S. (1906). *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim Terbiye: Bahariye Matbaası*.
- BALAY, R. (2002). *2000'li Yıllarda Sınıf Yönetimi: Pegem*.
- BAŞTÜRK, Ş., & TAŞTEPE, M. (2014). Bilişsel Davranışların Ölçülmesi. In S. Baştürk (Ed.), *Eğitimde ölçme ve değerlendirme* (pp. 305-328): Nobel
- BILGIN, B., & Selçuk, M. (2000). *Din Öğretimi*. Ankara: Gün.
- BUYRUKÇU, R. (2002). Selim Sabit Efendi'nin Rehnuma-i Muallimin'ine Pedagojik Bir Yaklaşım. *Dini Araştırmalar*, 4(12), 7-30.
- DEMIREL, Ö. (2006). *Eğitimde Program Geliştirme: Pegem A*.
- DOĞAN, R., & TOSUN, C. (2003). *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi: Pegem A*.
- GÖRGEÇ, C. (2018). Hasan Sabri Ayvazof'un "Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim-Terbiye" Adli Eseri ve Pedagojik Açından Değerlendirilmesi. *Türklük Bilimi Araştırmaları*(44), 79-106.
- GÜNEŞ, F. (2020). Eğitimde Ezber Tartışmaları. *Eğitim Kuram ve Uygulama*

*Araştırmaları Dergisi*, 3(6), 409-418.

- ILGAR, İ. (1990). *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- İPEK, C. (1999). *Resmi Liseler ile Özel Liselerde Örgütsel Kültür ve Öğretmen-Öğrenci İlişkisi [Yayınlanmamış doktora tezi]*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
- KIRIMLI, H. (2002). Kırım. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Vol. 25, pp. 292-293).
- KOÇ, A. (2010). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8(19), 107-149.
- KÖYLÜ, M., & NAZIROĞLU, B. (2017). İlköğretimde Din Eğitimi. In N. A. Mustafa Köylü (Ed.), *Din Eğitimi* (pp. 149-189): Ensar.
- KUTLUER, İ. (1998). Hikmet. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Vol. 17, pp. 514-518).
- MEB. (2018). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- MIZIKACI, F. (2015). Değerler Eğitimi ve Eğitim Programları. *Eleştirel Pedagoji Dergisi*, 7(40), 38-41.
- ÖZEÇOĞLU, H. (2004). *Eğitimde Bir Öncü: Selim Sabit Efendi Hayatı ve Eserleri [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]*.
- PƏNAHOVA, Ş. (2021). Azərbaycan Xalqının Müstəqil Dövlətçilik, Konstitusiyalı Azad Vətəndaş Cəmiyyətini Yaratmaq İdeyası və Müstəmləkəçilik Əleyhinə Mübarizəsi "Füyuzat"ın Səhifələrində. *Geostrategiya*, 5(65), 140-147.
- ŞAFAKCI, İ. Y. (2015). *Kırım Tatar Aydınlarından Hasan Sabri Ayvazov (1878-1938) Hayatı, Fikirleri ve Eserleri [Yayınlanmamış Doktora Tezi]*.
- ŞAFAKCI, İ. Y., & Kanlıdere, A. (2015). Kırım Tatar Aydınlarından Hasan Sabri Ayvazov (1878-1938) Hakkındaki Kaynakların Tedkiki. *Crimean Historical Review*, 2, 211-222.
- ŞİMŞEK, E. (2012). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Stratejilerine Yönelik Görüşleri. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16(3), 211-230.
- ŞİMŞEK, E. (2018). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Teknolojileri Alanındaki Yeterlikleri. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22(3), 1631-1648.
- TAŞKIN, O. (2020). *Öğrencilere Göre Dinî ve Ahlaki Bir Model Olarak Din*

*Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni: Nobel.*

- TEMİZYÜREK, F. (1999). *Selim Sâbit Efendi ve Usûl-i Cedîd Hareketi içerisindeki yeri [Yayınlanmamış doktora tezi].*
- TOK, T. N. (2007). Etkili Öğretim İçin Yöntem ve Teknikler. In A. Doğanay (Ed.), *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (pp. 161-214): Pegem A.
- TÜRKOĞLU, İ. (2006). Müslüman Kongreleri. In *TDV İslam Ansiklopedisi* (Vol. 32).
- UYGUR, E. (2010). Azerbaycan Matbuatında Füyuzat Dergisi. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 150-176.
- ÜLKEN, H. Z., KIZILER, R., & Yalçın, E. (2008). *Felsefeye Giriş 1: Doğa Bilimleri, Felsefe ve Metodolojisi: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.*
- YAŞAR, B. (2019). *İlkokul 3. Sınıf Düzeyi Din Öğretimi Öğrenci İhtiyaçları Merkezinde Bir Araştırma (Atlantı Gazi İlkokulu Örneği) [Yayınlanmamış doktora tezi].*
- YILDIRIM, İ. M. (2013). Azerbaycan'da Matbuat Hareketlerinin Başlangıcı. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 2(2), 147-160.
- YÜKSEL, Z. (2003). Kırım Tatar Millî Hareketi ve Hasan Sabri Ayvazov. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*(13), 421-434.
- YÜRÜK, T., & Kızılabdullah, Y. (2019). *Hasan Sabri Ayvazov (1878-1938)'un Usul-i Tedris ve Ta'lim Terbiye Adlı Eserinde Yer Alan Din ve Ahlak Eğitimi İle İlgili Görüşler.*
- ZENGİN, Z. S. (1997). Osmanlı Medreselerindeki Gerilemenin Sebep ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme. *Vakıflar Dergisi*(26), 401-409.
- ZENGİN, Z. S. (2003). *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi: Baki.*
- ZENGİN, Z. S. (2004). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876): Milli Eğitim Bakanlığı.*



# AN EXAMINATION OF HASAN SABRİ AYVAZOV'S (1878-1938) WORK UŞÛL-İ TADRİS VE TALİM TARBIYE FROM THE POINT OF VIEW OF RELIGIOUS EDUCATION

 Tuğrul YÜRÜK<sup>a</sup>

 Yıldız KIZILABDULLAH<sup>b</sup>

 Aygül DÜZENLİ<sup>c</sup>

## Extended Abstract

“Uşûl-i djedîd movement”, which was one of the innovation movements in education during the Decimation period of the Ottoman Empire and was initiated by Selim Sabit Efendi, has shown its influence not only in Anatolia but also in different geographies. One of these geographies is the Crimea, which is located on the territory of Russia. Along with Ismail Gaspıralı, Hasan Sabri Ayvazov is the most prominent names in “Uşûl-i djedîd movement” in Crimea. As a matter of fact, according to Görgeç (2018, p. 91), the most influential names in Ayvazov’s understanding of education are Selim Sabit Efendi and Ismail Gaspıralı, who follow his views. Hasan Sabri is also a follower of Gaspıralı. Hasan Sabri was born in 1878 in the Crimean city of Alupka, which is located on the territory of Russia. Hasan Sabri, who has worked in various positions such as teaching, newspaper columnist, embassy, has devoted his life to the Crimean national struggle. As a matter of fact, he was shot and killed in 1938 because of the roles he took in this struggle and the ideas he advocated.

Hasan Sabri has written numerous newspaper articles, books, pumphlet, translations and articles in different fields such as history, literature and pedagogy. Among them, his most important works on education are *Uşûl-i Tadrîs ve Talîm Tarbiye*. In this study, it is aimed to examine and evaluate the content of this work in terms of religious education, and “what point of view does Hasan Sabri Ayvazov have in terms of religious education in his work

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Çukurova University, tyuruk79@gmail.com

<sup>b</sup> Prof., Ankara University, ykizilabdullah@gmail.com

<sup>c</sup> Ph.D., Çukurova University, aguulduzenli@gmail.com

*Uşûl-i Tadrîs ve Talîm Tarbiye?*” the question is being tried to be answered. The study of the work from the point of view of religious education is valuable in terms of revealing the understanding of religious education of the period. In this study, where a qualitative research approach has been adopted, opinions related to religious education in *Uşûl-i Tadrîs ve Talîm Tarbiye* will be revealed through a document review. This work, which contains new ideas for the entire educational process, is the result of efforts to create a solution to these and similar adversities. *Uşûl-i Tadrîs ve Talîm Tarbiye* was printed in Bahariye Printing House in 1906 and has 33 pages. This work consists of the titles “İfade-i Mahsûsa” (Special expression) in the introductory feature, “Uşûl-i Tadrîs ve Talîm Tarbiye” (Teaching Methods and Training Education), “Pedagoji” (Pedagogy), “Kavâid-i Tadrîsiyye” (Teaching rules), “Usûl-i Savtiyye” (Sound method) and “Mekteb” (Maktab), “Hatime ve Muallimlerden Bir Rica” (Conclusion and a Request from the teachers) in the final feature.

During the period when Hasan Sabri lived, education and religious education in the Ottoman lands were not very clearly separated from each other. Therefore, it often seems that by education is meant an understanding that direct religious education is at the center. Hasan Sabri believes that there was efficiency in the field of education in the Islamic world until the nineteenth century, after which deterioration began, which was due to the fact that the natural sciences were removed from educational programs and more emphasis was placed on instrumental sciences. In addition, the negative outlook of mollās and scholars in the Islamic world towards different views has also been effective in this deterioration. According to him, the revival occurred with the spread of the Uşûl-i d̲jedid in the schools and madrasas of the Muslims of Russia. As a teacher himself, Hasan Sabri, who is the practitioner of this new understanding, has included thoughts that may be considered new according to his period about education and religious education in his work that we have examined. In the study, Hasan Sabri’s thoughts on religious education were evaluated in terms of the educational program, educational principles, rules and methods-techniques, which are one of the main elements of education.

Hasan Sabri attaches great importance to the school and considers the school to be the source of Islam and humanity. Hasan Sabri highlights the ibtidāī maktab, which can be decisively described as today’s primary school, among the school steps. Because these schools are the institutions where the first religious education is received and faith is strengthened. According to him, religious and national issues should be taken into the center when organizing

educational programs. While doing this, a religious education based on correct knowledge should be carried out by teaching the Qur'an, Şaḥîḥ ḥadîṯ and the history of Islam. According to him, children should turn to other sciences after learning religious sciences. Hasan Sabri, who proposed a five-year basic education, embodied his views by developing an educational program. In this program, religious sciences such as the Qur'ân, tajweed, ilm al-hâl, Islamic history, Akâ'id-i diniyya, which are repeated almost every year, constitute the main courses of the program. However, Hasan Sabri has also included courses such as calculus, hendese, history, geography, Arabic Grammar (sarf and nahiv), Arabic and Turkish to the program.

Hasan Sabri emphasized that it is necessary to ensure that what is learned is settled both in the mind and in the heart by acting with a focus on reason and wisdom regarding the principles of education. In addition, he attached importance to the theory-practical unity in education, stated that the activities of teachers are not limited to teaching, attention should also be paid to the morality and decency of students. Along with all these principles, it has also included some rules. When these rules are examined in terms of moral and value education, it can be said that important characteristics such as using time correctly, being responsible, being respectful to friends and elders, cleanliness and being able to exhibit the right behaviors are trying to be given to the student being tried to be given to the student. He stated that in order for students to learn and practice such behavior, the teacher must necessarily take into account religious and moral principles in his words and actions and act in a way befitting human values.

Hasan Sabri divides methods and techniques in education into two, generally uşul-i Basîṯ (simple method) and uşul-i murakkabe (composite method). After revealing the advantages and disadvantages of these methods, he believes that the method called the Uşul-i d̲jedîd is the "ictimâiyye-i infirâdiyye-i iştirâkiyye" in which uşul-i murakkabe is included, and this method should now be tried in schools. This method is based on the fact that teachers are interested in students with a slightly lower level of achievement, and assistant teachers are interested in branches that are relatively easier to teach. Thanks to this method, there will be no more unsuccessful students, and the assistants will be able to help other students, whom Hasan Sabri describes as "religious brothers". In addition to these methods, Hasan Sabri also mentioned measurement and evaluation. According to him, a notebook should be kept in the classroom, in which notes on issues related to students are kept. In addition, special exams to be held on Thursday should be repeated during the week, various documents should be given to those who



succeed, and advice should be given to those who fail. After the course is completed, general exams should be taken, the winners should pass the class, and the diplomas should be given to those who have completed the school.

**Keywords:** Religious Education, Hasan Sabri Ayvazov, uşul-i d̡jedīd, Uşul-i Tadrīs ve Talīm Tarbiye, Ismail Gaspıralı, Selim Sabit Efendi.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is expanded version of a presentation which has been presented in the semposium on The Contributions of Muslim Scholars of Central Asia to The Islamic Civilization organized by Kyrgyz Turkish Manas University in November 10-12, 2018.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**


The authors declare they have contributed equally to the article.

**5. Competing interests:**

The authors declare no competing interests.



## DÎVÂN-I HİKMET’TE “YETİM” İMGESİNİN GÖSTERGEBİLİMSEL AÇIDAN İNCELENMESİ

 Hasan TUTAR<sup>a</sup>

### Öz

Türk kültürünün taşıyıcı sütunlarından biri olan Ahmet Yesevî'nin Dîvan-ı Hikmet adlı eserinin yol göstericiliğinde, yetimleri başkasına muhtaç etmemek için Türkler kurdukları devletlerde yetimlerle ilgili birçok kurum ihdas etmiş ve bunlara *aile ocağı* hüviyeti kazandırmışlardır. Yesevî ve eserinin önemi, Türkistan'ın bozkırlarından öncelikle Türk insanına yön veren vizyoner kişilik yapısına sahip olmasının önemli bir payının olduğunu kabul etmek gerekir. Türklerin dinî-tasavvufî hayatlarını derinden etkileyen Yesevî, tasavvuf gibi deruni boyutu olan bir anlayışı milletin kendi dilinde inşa ederken, dünyada olup-bitenlere karşı da bigâne kalmamıştır. *Dîvân-ı Hikmet*'te Yesevî, yetim veya öksüz kalmış birinin fiziksel ve psikolojik/manevi ihtiyaçlarına ilişkin sorumluluğun toplumun her ferdine düşen önemli bir sorumluluk, aynı zamanda dinsel bir vecibe olduğu şuuruyla hareket etmiştir. Yesevî'nin yetimler konusunda üzerinde durduğu temel hususun, yetimin anneyi ve babasını kaybetmesinden kaynaklanan mağduriyet durumu değil, aksine yetime karşı toplumun sorumluluk bilincinin ne olması gerektiği ile ilgilidir. *Bu araştırmanın temel amacı*, Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet* adlı eserinde onun sosyal sorumluluk ve insani duyarlılığının bir göstergesi olan “yetim” imgesini göstergebilimsel açıdan incelemektir. Araştırmada *Dîvân-ı Hikmet*'te “yetim” imgesi bağlamı ile göstergebilimsel açıdan incelenmiştir. *Araştırma sonuçları*, Ahmed Yesevî'nin yetim olgusuna özel bir önem atfettiği, aslında yetimler ve garipler üzerinden anlattığı olgunun, toplumsal dayanışma yoluyla her tür mağduriyetin ortadan kaldırılabilceğidir. Bir misyon insanı olan Yesevî'nin yetim imgesine ilişkin imaları, korunmaya muhtaç olanlara yardım etmeyen bir toplumun büyük bir medeniyet inşa edemeyeceği yönünde uyarılar içerir.

**Anahtar kelimeler:** Din Sosyolojisi, Türk Kültürü, Ahmed Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, Yetim İmgesi.



<sup>a</sup> Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, hasantutar@ibu.edu.tr

## THE SEMIOTIC APPROACH OF THE ORPHAN IMAGE IN THE DIVAN-I HIKMET

Ahmad Yasevi is the pioneer of the Sufi wisdom tradition in Turkish literature. His great work, Divan-ı Hikmet, is the first example of Turkish Sufi literature created after the adoption of Islam. Ahmed Yesevi, who is known as a "mystical poet" on the axis of wisdom containing religious advice, is a great "strategist" who, according to political theorists, transforms Anatolia and Rumelia into a homeland by giving "soul" to these geographies with his dervishes. He is a far-sighted, reasoned Turkish mystic. There are no special implications in his works that would shake public beliefs. Yesevi's wisdom consists of intertwined layers of meaning. Islam in the outer frame, Sufi thought in the second frame, and Turkish understanding of life, customs and traditions in the third frame. The meaning content of the wisdom is concentrated from the outside to the inside and progresses by forming the layers of Islam, Sufi tradition and Turkish culture. Man is a creature that has had to live longer depending on others among all living things since his birth. When a person becomes an "orphan" or orphan, he needs care just like in infancy. In Dîvân-ı Hikmet, the image of the orphan is used not only for those who have lost their parents but also for people who have become physically and psychologically in need of care. This concept is sometimes used for places in ruins due to neglect. The main focus of the Divan-i Wisdom is eliminating the orphans being "victims." It is a social responsibility that needs to be shown in this regard. Many pearls of wisdom express the effect of not fulfilling the said responsibility on orphans and the great human concern that the hearts of orphans will be destroyed. In this study, the place that Ahmed Yesevi spares for the orphan image in the world of the heart is emphasized, and the civilization Yesevi wants to establish through this concept is mentioned. Man is a creature that has had to live longer depending on others among all living things since his birth. When a person becomes an "orphan" or orphan, he needs care like in infancy. In Dîvân-ı Hikmet, the image of the orphan is used not only for those who have lost their parents but also for people who have become physically and psychologically in need of care.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Dinler tarih boyunca insanlığın aile, kabile, toplum ve millet gruplaşmalarında önemli işlev görmüş kurumlardır. Din işlevini kendini sosyal bir varlık olarak konumlandıran insan topluluklarının ve sosyal grupların ortak yaşamlarını gösterir. Her din yaşandığı toplumda din temelinde örgütlü yapılar ortaya çıkarır ve bu sosyal grupların bir toplumsal

düzen içinde yaşayabilmesi toplumda bir sosyal adaletin olmasıyla doğrudan ilgilidir. Din sosyal adalet işlevini yardımlaşma ve dayanışmaya ilişkin normatif ilkeleri sayesinde yerine getirmeyi hedefler (Wach, 1987: 17; Günay, 2000: 238). Bu yönüyle din sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamın şekillenmesinde önemli işlev görür. Din bireysel ve toplumsal yaşamın düzenlenmesi amacıyla; yardımlaşma, dayanışma ve siyasi davranışları düzenler ve toplumsal düzenin nasıl sağlanacağına ilişkin teorik bir çerçeve sunar (Efe, 2013: 34; Zucherman, 2006: 154).

Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet* adlı eseri bugüne kadar birçok çalışmanın konusu olmasına rağmen, eserdeki önemli kavramlardan biri olan "yetim" imgesi özel bir çalışmanın konusu haline getirilmemiştir. Bu durum literatürde bir boşluğun olduğu ve bu çalışmanın söz konusu boşluğun giderilmesi bakımından önemli olduğu ileri sürülebilir. Bu araştırmada dinsel bir metin olan Ahmet Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde yetim imgesi din sosyolojisi açısından analiz edilmiştir. Bu amaçla araştırmanın kuramsal ve yöntemsel yapısı ile normatif kaygılar din sosyolojisi açısından incelenmiştir. Burada teori, insan davranışlarını dinsel temelde açıklamak ve anlamak bakımından araç işlevi görürken, yöntemsel yapı konunun daha iyi açıklığa kavuşturulması bakımından tercih edilmiştir. Normatif yapı ise inşa edilmesi arzu edilen toplumsal yapının değerler dizgesi çerçevesinin incelenmesi bakımından ele alınmıştır (Wuthnow, 2009: 16, 239).

*Divan-ı Hikmet* Yesevî'nin yaşadığı dönemin toplumsal yapısını, onun geleneklerini, göreneklerini, ahlak ve inançlarını yansıtmaları bakımından özellikle edebiyat tarihi, sosyoloji ve din sosyolojisi bakımından temel eserlerden biridir. *Divan-ı Hikmet'te* Ahmed Yesevî dürüstlük ve yardımlaşma gibi normatif değerlere büyük önem atfeder. Bu araştırmada Yesevî'nin yetim imgesine verdiği değer üzerinde durularak, onun yardımlaşma ve dayanışma üzerinden kurmak istediği toplumsal düzenin inşası farklı açılardan incelenmiştir. Çalışmada üzerinde durulan asıl konu, yetim teriminin anlamı ve etimolojisi değil, Yesevî'nin kurmak istediği medeniyetin inşasında yetimlere, muhtaçlara ve gariplere karşı fert ve toplumun sorumluluğunun sorgulanmasıdır. Esasen *Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet* adlı eserinde üzerinde durduğu asıl konu tek başına "yetimlik" olgusu değil, yetime karşı topluma ne gibi sorumluluklar düştüğü çeşitli mecazlarla ifade edilmektedir. Nihayet işlevselci sosyolojik teori açısından da toplum denilen örgütlenmiş yapı, birbirini destekleyen ve ayakta tutan bir bütündür (Sunar, 2018, 158). Din ise toplumsal yapıları inşa etme, örgütlenme ve toplumsal bütünleşmeyi sağlama sürecinde manevi dinamik olarak önemli

bir işlev görür.

Toplumda dezavantajlı kişilerin korunması, onların maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanması dinlerin yardımlaşma ve dayanışma hedefleri arasındadır. Toplumsal yardımlaşma ve dayanışma aynı manevi dinamiklerden beslenen Gazali’de “kardeşlik akdi” olarak ifade edilmiştir. Bu akit, ihtiyaç sahiplerine karşı toplumsal duyarlılığı ifade eder. Buradaki toplumsal akit tıpkı eşler arasındaki nikâh akdi gibi taraflar arasındaki bağı güçlendirir ve kişileri birbirine karşı sorumlu kılar. Gazali’ye göre kardeşlik akdi, kan bağının yerine geçen bir akittir ve bu akit, bazı yükümlülükleri beraberinde getirir (Gazzâlî, 1985, 2 /431). Kardeşlik hukuku gereği yetimin, öksüzün, yoksulun ve yakın-uzak akrabanın her anlamda gözetilmesi hem insani hem de dinsel bir görevdir.

İnsanlar yaşamlarını sürdürürken maddi ve manevi olarak farklı ihtiyaç biçimlerini gidermek durumunda kalırlar. İnsan sadece fiziksel ihtiyaçları bakımından değil, psikolojik ihtiyaçları bakımından da çoğu kez başkalarına ihtiyaç duyar. Ego ötesi psikolojiye göre insan manevî yönü itibarıyla sonsuz gelişme potansiyeli olan bir varlıktır (Mundiri vd., 2020). İnsanlaşma ise biyolojik büyüme olarak değil, psikolojik, ruhsal ve manevî derinleşme sürecidir (Ayten, 2010: 97). Yesevî, insanın fiziksel yanını psikolojik yanından, biyolojik yönlerini manevî yönlerinden ayrı düşünmez. Bugün “benötesi” veya “ego ötesi psikoloji”, her insanın derinliklerinde, bilinenden hayata yansıyan yönünden daha yüce bir yönü olduğunu kabul eder. Yesevî hikmetleriyle insanın manevî yönelişine ve insan ruhunun ihtiyaçlarına dikkat çeker. O insanlığın özünde varoluşsal ve manevî bir boyut olduğunu farkındadır. İnsanın fiziksel ve manevî gelişimini birbirinden bağımsız olarak düşünmez. Meta veya aşkın ihtiyaçların tatmin edilememesinin insanda değer kaybına yol açacağını blinciyle hareket eder. İnsan yetim kalınca fiziksel ihtiyaçları başkaları tarafından karşılanırsa bile, psikolojik ihtiyaçlarının tatmini büyük bir sorun olmaya başlar (Ryan ve Deci, 2017: 47). Yesevî açısından yetimlik olgusuna bakınca yetimlerin özellikle psikolojik ve sosyal ihtiyaçları sadece bireysel bir sorun değil aynı zamanda sosyal bir sorundur. Yesevî, yetimlerin fiziksel ihtiyaçlarının yanında, psikolojik ihtiyaçlarının farkındalığı ile yetimlerin psikolojik ihtiyaçlarını; “gönül okşama”, *gönül alma*, “yetim gönlü” ve “gönül avlamak” gibi kavramlarla izah etmektedir. Maddi ve manevi ihtiyaç içinde kalmanın olumsuz etkisinin farkındalığı ile Yesevî, güçlü bir toplumun inşasında, toplumun tüm fertlerinin fiziksel ve psikolojik açıdan güçlü olması gereğini yetim imgesi üzerinden anlatmıştır.

*Garip, yetim, fakirlerin gönlünü okşayıp/ Gönlü kırık olmayan  
kişilerden kaçtım ben işte. H1\**

*Akıllı isen, gariplerin gönlünü avla/ Mustafa gibi yurdunu gezip  
Yetim ara. H1\*\**

Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet* adlı eserinde yetim kavramına, yetimlerin maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanmasına özel bir önem vererek, yazdığı hikmet tarzında şiirlerinde insanların akıl ve gönül dünyalarına seslenmiştir. Yesevî'nin yetim kavramına yüklediği anlam, annesizlikten ve babasızlıktan kaynaklanan mağduriyet halinin giderilmesine ilişkin duyulması gereken bireysel ve toplumsal sorumluluktur. Bu sorumluluğu yesevî "can" ve "damar" gibi maddi manevi imgeler üzerinden şu şekilde ifade eder: *Ca'nı ca'na bağlayıp, damarı damara ekleyip/ Garîb, Yetîm, fakirlerin gönlünü okşayıp* (H1). *Dîvân-ı Hikmet* adlı eserde "öksüz" ve "yetim" konusunda terim olarak bir ayırım yapılmasa da sadece bir yerde Hz. Fatîma'nın babası Hz. Peygamberin ahirete irtihallerini "babadan yetim" kavramıyla ifade etmiştir:

*Babam" diye Fatîma ağladı/ Babasından yetim olup kalmak için.*

*Garip, fakir, yetimleri sevindiresin/ Parçalayıp aziz canını eyle  
kurban; H46.*

Yesevî'nin beslendiği İslam dini ve Türk kültüründe insan ihtiyaçları sadece maddi ihtiyaçlar olarak değil, aynı zamanda manevi (psikolojik) ihtiyaçlar olarak görülmüştür. Zira İslam dininde çocuğun yetiştirilmesinde sorumluluk ana-babaya, onların olmaması durumunda diğer insanlara, topluma ve devlete düşmektedir (Sarıçam 1999: 139). Türklerde bir kuruma veya kuruluşa evrilen önem "ocak" kavramıyla ifade edilmiştir. Aynı şekilde aileye verilen önem de "aile ocağı" kavramı şeklinde ifade edilmiştir. Aile ocağı kavramı çocuk için ailenin sıcaklığını yansıtır; zira "aile ocağı"ndan kastedilenin ailenin güven veren ve korunaklı iklimidir. Ocak ve ocakta yanan ateş ailenin dirliğinin, düzeninin hatta kudretinin sembolüdür. Sözlü anlatımda "ocağın sönmesi", "yuvanın yıkılması" gibi bir anlam ifade eder. "Odsuz ev kutsuz ev", şeklindeki atasözü, *ocağın sönmesi, ocağın tütmesi* şeklindeki tasvirlerin arka planında bu anlayış vardır (Seyidoğlu 1992: 71). Türkler aileyi, aile fertlerinin içinde huzur bulduğu bir ortam olmanın

\* Hikmetlerin günümüz Türkçesinde, editörlüğünü Mustafa Tatcı'nın, Türkçeye aktarımını Hayati Bice'nin yaptığı, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi (2017) tarafından basılan *Dîvân-ı Hikmet* adlı eser esas alınmıştır. **H1** rumuzu Hikmet numarasını göstermektedir

\*\* **H1, H2, ...Hn**, rumuzu *Dîvân-ı Hikmet*'teki hikmet numarasını göstermektedir

yanında, neslin devamı için önemli bir kurum, toplumu kötülüklerden koruyan, insanların şan ve şerefle yaşamalarında ve yetiştirilmelerinde temel birim olarak görmüşlerdir (Aslan 2019). Türkler, bakıma muhtaç çocuklar için kurdukları müesseselerde yetimlerin “mağdur ve mazlum olma” durumunu ortadan kaldırmaya özel bir önem vermişlerdir (Coşkun 2016). Bu bakımdan Ahmed Yesevî'nin zihinsel kalıplarını şekillendiren Türk kültüründe yetime karşı toplumsal sorumluluğu anlayabilmek için Türklerin kurdukları devletlerde yetim müesseselerine bakmak yeterli olacaktır. Bu araştırmada Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet adlı eserindeki hikmetlerde “yetim” imgesi göstergebilim açıdan incelenmiştir. Bu amaçla araştırmada aşağıdaki sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır:

1. *Divan-ı Hikmet'te yetim imgesi nasıl ele alınmaktadır?*
2. *Divan-ı Hikmet'te toplumun yetim ve gariplere karşı sorumlulukları nasıl görülmektedir?*

#### **A. Divanı Hikmette Yetim İmgesi**

Türk toplumunun dini ve kültürel yaşamında önemli yeri olan Ahmed Yesevî ve Divan-ı Hikmet adlı eseri, toplumsal ve kültürel değerlerin yerleşmesinde ve yaşatılmasında önemli bir yere sahiptir. Divan-ı Hikmet özellikle ahlâki olgunluğu kapsayan ve toplumsal düzenin hukuk, din ve ahlak temelinde kurulmasını öğütleyen temel eserlerden biridir. Divan-ı Hikmet bu yönüyle Türk toplumları açısından Kutadgu Bilig'den sonra dini-tasavvufi düşüncenin en önemli eserlerinden biridir (Köprülü, 2018: 35). Divan-ı Hikmet yeni nesillere ait oldukları milletin kültürünü ve değerlerini aktarmada önemli işlevler görmektedir (Kalın, 2017). Divan-ı Hikmette üzerinde en fazla durulan değerlerin başında dürüstlük, sonra garip ve yetimlere yardım etmek gelmektedir (Türküresin, 2021). Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde gariplere, yetimlere ve fakirlere yardım etmek için insanlara nasihat etmiş ve kendi yaşamını da bu çerçevede sürdürmüştür. “*Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaşı ol/ Garip, fakir, yetimleri sevindiresin*” (H1) diyerek kendi emeği ile geçimini sürdürdüğü gibi, başkalarına da yardım etmekten geri durmamıştır. Divanı hikmette garip ve “yetim”lerin korunması, gönüllerinin alınması, maddi ve manevi ihtiyaçlarının giderilmesi konusunda fazlasıyla durulmuştur.

Bu araştırmanın analiz birimi olan “yetim” sözcüğü, Arapça, muhtaç olmak, gaflette bulunmak, geri kalmak gibi manalara gelen ‘ye-te-me’ kökünden türemiş bir sıfattır. Yetim terimi sözlükte, bir başına kalmış, korunmaya muhtaç veya çaresiz kalmış gibi anlamlara gelir. Öksüz ve yetim kalma, bırakma durumu için Karahanlı Türkçesi döneminden “*anasız kalmak*,

*öksüz bolmak*, Harezmi Türkçesi döneminden "*öksüz kılmak*", (Tezcan ve Zülfikar 2004); Eski Anadolu Türkçesi döneminden "*öksüz eylemek*", Çağatay Türkçesinde "*yetim bolmak*", Türkiye Türkçesinde "*öksüz kalmak, öksüzlük, yetimlik*" şeklinde kullanımlar vardır (TDK, sozluk.gov.tr). Terim olarak "*yetim*", buluş çağından önce babası ölen çocuğa denmiş olsa da, *Dîvân-ı Hikmet'te* babası veya annesi ölmüş olmak veya her ikisinin birlikte ölmesi şeklinde bir ayrıma rastlanmaz. Ancak eserde sadece bir yerde "*babasından yetim olup kalmak için* (H46), "*babadan yetim*" kalmak kavramı sözlük anlamıyla kullanılmıştır. Anne veya babasından birini veya her ikisini kaybettiğinden dolayı bakıma muhtaç çocuğa yetim dendiği gibi, sadece annesi ölmüş çocuğa ise öksüz denmektedir. Bununla birlikte Anadolu'da *öksüz* terimi yerine, *yetim* terimi de kullanılır (DİBİA: 401). Divan-ı Hikmette ise "*yetim*" sözcüğü anne veya babasını veya her ikisini kaybedip, bir başına kalmış, sevgiye, şefkate, ilgiye ve maddi manevi desteğe muhtaç herkes için kullanılır. Yesevî'nin Türk kültürünü inşa eden isimlerden biri olduğu göz önünde bulundurulduğu zaman aslında Türkçede mecazî manada "*kimsesiz*" (TDK) ve korunmaya muhtaç olanlara yetim denmesi, teriminin anlam muhtevasını genişletmektedir. *Dîvân-ı Hikmet'te* de yetim terimini Yesevî bazı yerlerde "*virane olmak*" anlamında da kullanmaktadır.

*Eş-çocuk, ev-barkım yetim kılsam/*

*Dergâhında hocam kabul kılar mı ki? (H174)*

Ahmed Yesevî Türklerin maddi ve manevi hayatını etkileyen önemli isimlerden biridir. "Pîr-i Türkistan" lakabı onun kıymetini takdir etmek bakımından önemlidir. Divan-ı Hikmet adlı eseri, Türklerin İslam dinini kabulünden sonra oluşturulan Türk tasavvuf edebiyatının ilk örneğidir (Bice 2016: 9, 55). Köprülü'nün belirttiği gibi, Türk edebiyatının vücuda getirdiği eserler arasında *Dîvân-ı Hikmet'in* birkaç bakımdan büyük bir ehemmiyete haizdir. Bu eser İslami-Türk edebiyatının *Kutadgu Bilig'ten* sonra en eski örneğini göstermektedir. Lisani ve edebi mahsullerin pek az bulunduğu bir devre ait olan böyle bir eser gerek lisan gerekse edebiyat tarihi bakımından büyük bir kıymeti haizdir. Ahmed Yesevî'nin hayat hikâyesini manzum bir biçimde *Yaşnâme* tarzında anlatan ve onun çizgisinin temel unsurlarını şiir tarzında anlattığı *Dîvân-ı Hikmet* adlı eseri, onun temel gayesini, yolunu, çizgisini ve varmak istediği yeri göstermesi bakımından önemlidir (Köprülü 2018:192). İslam dininin ahlak anlayışının bir yaşam tarzı haline getirilmesini ve dini yaşam tecrübesini telkin eden Yesevî, daha çok insanın iç dünyasını manevi bir temelde imar etmeye çalıştıktan sonra onun dış dünyasının imar etmeyi de bir misyon olarak görmüştür.



Bice'ye göre dinî nasihatler içeren hikmetlerin ekseninde, "mistik şair" olarak anılan Ahmed Yesevî, siyaset kuramcılarına göre Anadolu ve Rumeli'ye yönlendirdiği dervişleri ile bu coğrafyalara "ruh" kazandırarak vatana dönüştüren öncü isimlerden biridir (Bice 2016: 53). Onun stratejist yönünü Yesevî uzmanı olan Köprülü (2018: 68, 138) "Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönemde göçebe Türkler arasında, yani Sırderya kıyılarında ve bozkırlarda anladıkları basit Türkçe ile halka hitap ederek İslam akidelerini ve ananelerini onlar arasında yaymaya çalışan dervişlerin bulunduğu muhakkaktır. Yesevî'nin uzak görüşlü, muhakemeli bir mutasavvıf olduğu Divan-ı Hikmet adlı eserinde açıkça görülmektedir" şeklinde açıklamaktadır. Yesevî'nin Divan-ı Hikmet adlı eserinde hikmetler iç içe geçmiş anlam katmanlarından oluşur. En dış çerçevede İslam, ikinci çerçevede sufi düşüncesi, üçüncü çerçevede ise Türk'ün hayat anlayışı, örf ve ananesi bulunur (Bice 2020: 57). Hikmetlerin anlam içeriği, dıştan içe doğru yoğunlaşarak İslam-sufi geleneği ve Türk kültürünün sevgi, merhamet ve yardımlaşma dair anlayışını yansıtır.

Divan-ı Hikmette üzerinde durulduğu gibi islam öncesi Türk kültüründen bazı unsurları taşımakla birlikte, İslâm dininin etkilerini taşıyan *Anadolu Efsanelerinde* ailenin özellikleri sayılırken ailenin temelinde "sevgi"nin bulunması gerektiği özellikle vurgulanmıştır (Seyidoğlu 1992: 580). Aile ocağında çocukların sevgi ve güven ikliminden mahrum kalmaması için evlat edinme müessesesi devreye sokularak, maddi ve psikolojik anlamda sağlıklı insanlardan oluşan güçlü bir topluma ulaşmak istenmiştir. Örneğin, Osmanlıda çocukların *evlât edinilmesi (tebennî)* uygulaması yetimlere verilen önemin gösterilmesi bakımından önemlidir. Osmanlılarda evlâtlık kurumu bazı zamanlarda *koruyucu aile* tarzında düzenlenerek yetimlere gösterilen ilgi kurumsallaştırmıştır (İnan 1987: 305). Daha sonraki dönemlerde yetimlerin manevi destekten mahrum kalmamaları için "*manevî evlât*" statüsü uygulanmıştır. Evlatlığa verilen öneme dini uhrevi bir mahiyet yüklenerek "*ahiret evlâtlığı, can evlâtlığı, manevî evlâtlık, oğulluk...*" gibi sıfatlar kullanılmıştır. Burada asıl amaç yetim ve gariplerin ihtiyaçlarının giderilmesiyle Allah'ın rızasını kazanmaktır (Kurt 1993: 629). Evlatlık ve koruyucu aile gibi müesseselerle Türk insanının engin şefkat ve merhamet duygusu, İslam dininin Müslümanları mutlak kardeş yapan prensipleriyle perçinlenmiştir.

*Dîvân-ı Hikmet*'te bireyin ve toplumun yetime karşı sorumlulukları *maddi ve manevi* olmak üzere iki bakımdan ele alınmaktadır. Eserde maddî sorumluluklar, yetim ve öksüzlerin mallarının ve canlarının emniyet altına alınması, manevî sorumluluklar ise, yetimlerin manevi ve psikolojik

gelişimleriyle ilgili her tür çabayı kapsar. Bunun için *yetim başı okşamak, yetimin gönlünü almak, yetimin gönlünü avlamak* kavramlarına sıkça başvurularak yetime şefkat ve merhametle yaklaşma, ona güven telkin etmeye özel bir önem atfedilir. Bu maksatla söz konusu eserde yetimin zihinsel ve psikolojik gelişimine katkı sağlamak, ahlak, erdem ve şahsiyet sahibi biri olarak topluma katılmasının yolunu açmanın bireysel ve toplumsal sorumluluk olduğu öğütlenir. Türk ve İslam kültüründe bireyin kendi çocuklarına karşı sorumlu olduğu kadar, yetimlere karşı da sorumluluğu vardır. Bu kültürde "tok", "aç"ın halinden anlamak zorundadır. Bu yönüyle Yesevî sohbetlerinde ve şiirlerinde en çok Allah ve peygamber sevgisi, fakir ve yetimleri korumak, dinî kurallara riayet etmek, güzel ahlâk, zikir, nefis ile mücadele etmek, kendinin muhasebesini yapmak (melâmet) ve ölümü düşünmek (Dîvân-ı Hikmet 2017: 15) gibi konulara özel bir önem vermiştir.

Yesevî'nin yetimlerin özellikle başlarının okşanması, gönüllerinin alınması gibi onların psikolojik ihtiyaçlarına verdiği önem, psikoloji biliminin ihtiyaçların insanın psikolojik ve fizyolojik sağlığının bozulmasına neden olan bir eksiklik duygusu olduğu tespitiyle uyumaktadır (Kalra vd., 2018). Yesevî'nin insanların maddi ve manevi ihtiyaçlarını bir bütün olarak ele alıp insanların karınlarının tok, gönüllerinin sevgi ve merhametle dolu olmasına çaba göstermesi, sağlam bir toplumun inşası bakımından önemlidir. Özellikle insanın zaruri ihtiyaçlarının yeterince karşılanmamasının onun üzerindeki her tür olumsuz etkisi toplum için bir tehdittir. Bir toplumda insanların yetime karşı sorumlulukları özellikle onun maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanması ile ilgilidir. Yetimler yetim olmasından kaynaklanan fizyolojik ihtiyaçları ile manevi-psikolojik ihtiyaçları karşılanmaya muhtaç insanlardır. *Maddi ihtiyaçlar* yeme-içme ve barınma gibi insanın yaşaması için karşılanması gereken hayati önemi olan ihtiyaçlardır (Martela vd., 2020). *Psikolojik ihtiyaçlar* ise, sevgi, şefkat, güven, eminlik hissi, ait olma duygusu gibi daha çok insanın manevi olarak gelişmesine katkı sağlayan ihtiyaçlardır. İster fizyolojik ister psikolojik veya manevi olsun ister sürekli ister arızı olsun, insan ancak ihtiyaçlarının baskısından kurtulduğu zaman sağlıklı bir şahsiyetin inşası mümkün olabilir (Kalra vd., 2018). Yesevî'nin temel amacı ihtiyaçlardan arınmış, benlik saygısı yüksek şahsiyetli insanlar inşa etmektir.

*Akıllı isen, gariplerin gönlünü avla,*

*Mustafa gibi yurdunu gezip yetim ara,*

*Dünyaya tapan soysuzlardan yüzünü çevir. (H1)*

*Dîvân-ı Hikmet'te 250 hikmet arasında en fazla üzerinde durulan*

konulardan birinin *yetim* ve garipler olması, Ahmed Yesevî'nin toplumun bu mağdur kesimine karşı duyduğu hassasiyeti göstermesi bakımından önemlidir. Bugün çağdaş dünyanın temel amaçlarından olan sosyal devlet anlayışının gereklerinden biri olan toplumdaki dezavantajlı grupların desteklenmesini ve toplumsal düzenin sosyal adalet ve eşitlik temelinde kurulması gerekliliği konunun önemini göstermektedir. Sosyal adaletin sağlanmasında ve sosyal normların yerleşmesinde dinin yardımlaşma ve dayanışma kavramlarına atfettiği anlamın önemli işlev göreceği ileri sürülebilir (Wach, 1990: 47). Dinin toplumsal işlevinin yerine getirilmesinde inananların çevreleriyle etkileşim halinde olmaları, çevrelerinde olup bitenlere karşı bigâne kalmamaları, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarına karşı duyarlı olmaları önemlidir.

## B. Yöntem

### 1. Araştırma Deseni

Göstergebilim herhangi bir edebi metnin görünürdeki yüzeysel anlamından hareketle yan anlam ve derin anlam içeriğini çözümlemeyi amaçlar (Riley vd., 2017). Göstergebilim incelemelerde “gösterge”, herhangi bir şeyin yerini, herhangi bir sıfatla tutan şeydir (Rifat 2005: 232). Bu yolla ifadelerin içinde söylenenin yanında ima edilen derin anlam ortaya çıkarılır. Göstergebilimin temel amacı sözün arkasındaki zihin dünyasını, gösterenin yanında gösterileni veya ima edileni keşfetmektir. Göstergebilim yönteminde dil ile düşünce, mantık ile uslamlama arasında yakın anlam ilişkisi kurulur (Karimi, 2020). Genel olarak, anlam taşıyan bir bütünü çözümlemeyi amaçlayan göstergebilim, anlamlı bütünlere sınıflandırarak, anlamın nasıl oluşturulduğunu ve nasıl algılandığını göstergeler aracılığıyla bir üst dil kullanarak inceler. Burada “anlam bütünlüğü” veya “anlamlı bütünlükler” diğer bir ifadeyle “gösterge dizgeleri” göstergeler arası ilişkilerden doğar ve bulunduğu bağlam ile okunur (Rifat 2005: 113, 232). Bu çalışma bağlamında ele alınınca göstergebilim yöntem, din sosyolojisi çalışmalarına “metodolojik” olarak önemli bir yeri vardır. Din sosyolojisi ve göstergebilim alanının yaklaşması “anlama çabası” “kültüre vurgu” ve “eleştirelilik” çerçevesinde literatüre önemli katkı sağlar (Barthes, 2016). Din sosyolojisi ve göstergebilim yaklaşmasının, sembollerin ve simgelerin gündelik hayattaki varlığını sorgulamayı kolaylaştıracağı gibi, daha önceden birbiri ile ilişkilendirilemeyen kavramların kolaylıkla yan yana getirilmesi mümkün olur.

Din ve toplum ilişkilerini kendine konu edinen “din sosyolojisi”nde sadece aktüel dinî tecrübe değil, dinî tezahür biçimleri de analiz birimi

haline getirilmesi (Günay, 2003: 80) nedeniyle bu araştırmada Divan-ı Hikmetteki "yetim" imgesi din sosyolojisi bağlamında ve göstergebilimsel yöntemle analiz edilmiştir. Edebi metinlerin "göstergebilim (semyoloji) ve din yakınlaşması çerçevesinde incelenebileceği çeşitli araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür (Saussure, 1998; Eco, 1987; Barthes, 2011). Göstergebilim dilbilim, iletişim, sosyoloji, mimari, edebiyat ve görsel sanatlar alanında sık kullanım alanı bulduğu gibi din sosyolojisi bağlamında da geniş bir kullanım alanına sahiptir (Yelle, 2000: 627; Ertan ve Sansarcı, 2016). Göstergebilimin din sosyolojisi disiplinine yöntemsel bir bakış açısı kazandırdığı ileri sürülebilir (Barthes, 2012: 23-170; Günay, 2008, 2012). Bu araştırmada Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet* adlı eserindeki "yetim" imgesi hem "kesit" olarak hem de "anamlı bütünleri" olarak incelenmiştir. Burada temel amaç, metnin yüzeysel anlamından yola çıkarak Yesevî'nin zihin haritasındaki derin anlam içeriklerine ulaşmaktır. Araştırmada metinde ilk okunduğunda görülmeyen kişi, zaman, mekân, eylem, eyleyen, eğleten ve engelleyen düzeyindeki anlam katmanları açığa çıkarılması amaçlanmıştır.

## **2. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi**

Bu çalışmada Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet* adlı eserinde yetim imgesinin göstergebilim incelemesinde Peirce (2004) tarafından önerilen metin çözümlemesi ve Greimas (Petitot, 2018) tarafından önerilen söylem çözümlemesi tekniklerinden yararlanılmıştır. Göstergebilimde göstergeler herhangi bir şey hakkında fikir veren her tür imgelerdir. Bir göstergebilim araştırmasında; belirli bir gösterge ne anlama gelir, gösterge anlamını nasıl gösterir, gösterge neden o anlama gelir şeklindeki soruların cevabı aranır. Bu araştırmada önce "anlatı düzeyi"nde *Dîvân-ı Hikmet'te* yetim imgesine ilişkin kesitler belirlenmiştir. "Söylem düzeyi"nde, ise Greimas'ın "oyunculaştırma" ile çözümleme yöntemine başvurulmuştur. Peirce, göstergebilimin işlevlerini; *anlatı düzeyi, söylem düzeyi ve anlamsal/mantıksal düzey* olarak üç açıdan inceler. Bu çözümlemede gösterge olarak kullanılacak her tür unsur kullanılabilir (Stables vd., 2018: 47). Bu amaçla Divan-ı Hikmetteki kişiler, rolleri ve sorumlulukları açısından, Yesevî'nin hayata bakışı, hedefleri, vizyonu, yolu ve çizgisi bir bütün olarak, "mantıksal ve anlamsal" çerçevede incelenmiştir.

*Araştırmada Dîvân-ı Hikmet'te yetim imgesinin* derin anlamını yüzeyle çıkarabilmek için önce *Dîvân-ı Hikmet* çeşitli "kesit"lere ayrılmıştır. İkinci olarak, dizelerdeki anlamsal yapı karşıtlıkları üzerinde durulmuştur. Üçüncü aşamada ise, yetim imgesi çerçevesinde "eyleyen"ın bakış açısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu amaçla "yetim imgesi" gösteren-gösterilen ilişkisi;

“anlatı düzeyi”, “söylem düzeyi” ve “anlamsal-mantıksal düzey” olmak üzere üç aşamada incelenmiştir (Houser, 2008). Böylece *anlatı düzeyinde* eserin kesitleri, *söylem düzeyinde* yetime karşı bireysel ve toplumsal sorumluluklar, *anlamsal/mantıksal düzeyde* ise, *Dîvân-ı Hikmet* yetim imgesi çerçevesinde ve mantıksal kurgusu açısından incelenmiştir.

### 3. Metin veya anlatı düzeyi

Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet* adlı eserinde yetim imgesi anlatı düzeyinde yetim imgesi konu, imge, eylem, dize, beyit ve şiirin belli bölümü konunun geçtiği yere ilişkin bağlamsal çerçeveye göre sözce parçaları “kesit” olarak incelenmiştir. Bu amaçla *Dîvân-ı Hikmet*'te yetim teriminin geçtiği dörtlükler ve beyitler bağlamlarıyla birlikte “kesit” olarak incelenmiştir. Kesitler; *eyletim* (Ing: manipulation), eylemde bulunmayı, öznenin bir şey yapmasını isteyen “*eyletici özne*”, isteyen eylemin ortaya konmasıyla ortaya çıkan veya elde edilen şey, *edinç* veya müktesebat ve edimin gerçekleşmesi için gerekli *şartlar* olarak değerlendirilmiştir (Uçan 2003: 31). Bu aşamada metin eyleyenlerin eylemleri; gönderici, alıcı, özne, nesne, yardım edici ve engelleyici olarak ele alınmıştır. Bu araştırmada metni oluşturan/yazan olarak Ahmed Yesevî; tarihsel düzey olarak 12. Yüzyıl Türkistan ve metnin kendisi *Dîvân-ı Hikmet* olmak üzere üç katmandan oluşmaktadır.

XII. asırda Türkistan'da yaşayan, Pir-i Türkistan Ahmed Yesevî ahlak, aşk ve irfan insanı, Allah dostu, Türk Kültür tarihinin önemli şahsiyetlerinden biridir. O, sadece Yusuf Hemedânî Hazretlerinin gönlünde yaktığı İslam'ın irfan kıvılcımını kendinden sonraki taliplere aktarmakla kalmamış, yetiştirdiği alperenleri Asya'nın bir ucundan Avrupa içlerine kadar göndererek insanlara İslami tebliğ etmiştir. Yesevî, dönemin din ve kültür dili olan Arapça ve Farsça yerine, anadili Türkçeyi kullanmış, Türkçeyi bir *ilim*, *aşk* ve *irfan* dili hâline getirmiştir. Belki de onun Türk milleti açısından en ayırıcı yönü burasıdır. Bugün geniş bir coğrafyada konuşulup yazılan edebi bir Türkçe'den söz ediliyorsa, bunda Ahmed Yesevî'nin katkısı büyüktür (*Dîvân-ı Hikmet* 2017: 6, 8). *Dîvân-ı Hikmet*, bir toplumun milli ve manevi dinamikleriyle nasıl ayakta kalacağını yol ve yöntemini gösteren kurucu bir metindir. *Dîvân-ı Hikmet* ne sadece gönlü ne de sadece akli ne ilmi ne de sadece irfanı ne sadece beden âlimlerini ne de sadece gönül âlimlerini değil, bütün bunları bir arada düşünen topyekûn bir medeniyet inşasına çalışan ve kendi dilinde konuşan bir toplumun kültürel bellek kodlarını inşa eden bir eserdir.

### 4. Söylem düzeyi

Herhangi bir metin göstergebilimsel açıdan söylem düzeyinde uzam

(yer), zaman ve kişiler yönünden incelenir (İşeri 2008). Bu aşamada metindeki sözcenin belli bir bağlam veya edim düzeyinde gerçekleşmesi, yani sözcemele edimleri üzerinde durulmuştur. Sözcemelede kullanılan her sözcük (kelime dizileri); içerik, bakış açıları, derin ve yüzeysel düzey aşamalarından geçerek "anlam"a ulaşılmaya çalışılır (Rifat 2000: 385). Bu aşamada incelenen metindeki *söylem* düzeyi, *sözdizim* aşamasındaki *eylemleri* ve söz konusu eylemlerin *eyleyenleri* açısından incelenmiştir. Burada *eyleyen*, bir *sözcüde* (konuyu açıklamaya yarayan kelime dizisi) *eyleme* katılan varlık, insan veya nesnedir (Yücel 2008: 149). Bu çalışmada *eyleyen*, özellikleri itibariyle tekil, çoğul; somut veya soyut özellikler taşıyabilen (Uzdu 2012: 121) hali vakti yerinde olan, yetim ve garibe karşı sorumluluğu olan insanlardır. Eyleyenlerin eylemlerinin gerçekleşmesinde *yardımcı* ve *engelleyci* olarak işlev gören *eyleyenler* belirlenmiştir. Bundan sonraki aşamada ise, özne ve nesne arasındaki ilişki anlatının *söylem* düzeyinde şekillendirilmiştir. *Dîvân-ı Hikmet*'teki yetim imgesi ile ilgili dörtlükler, söylem düzeyinde *eylem* ve *eyleyen* açısından incelenmiştir. *Eylem* düzeyinde metin yetimlere yardım etme ve onların mağduriyetlerini giderme ve gönüllerini alma açısından incelenmiştir. *Eyleyen* düzeyinde ise, sorumluluk taşınması gerekenler, ait olunan toplumun inşasında kendini sorumlu addeden ve aynı kültürden olan, hali vakti yerinde olanlar açısından çözümleme yapılmıştır.

Söylem düzeyinde *Dîvân-ı Hikmet*, şiir sanatı yönüyle neyi ifade ettiği bu araştırmanın konusu olmamakla birlikte, Yesevî'nin Türkiye'de tanınırlığına büyük katkılar yapan Köprülü (2018:47), onun şairlik yönünü değerlendirirken, Yesevî'nin gayesinin "Acem taklidi tantanalı eserler yazan sanatkarların yanında, basit ve samimi ilahîlerle ruhunun derinliğinde yanan kutsi ateşi bizlere vermeye çalışmak", asıl maksadının şiir yazmak değil, "şuur" inşa etmek olduğunu ifade etmektedir. Ahmed Yesevî dilinden dökülen "hikmetler"i günümüzdeki herhangi bir "dinî manzume" ile mukayese ederek değerlendirmek son derecede yanlıştır. Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet* adlı eserinin bin yıldan beri Türk insanının gönül gözünün açılmasında ve gönlünün genişletilmesinde nasıl bir işlev gördüğü dikkate alınınca, hikmetlerin edebi yönüne değil, mana yönüne ve misyonuna bakmanın daha doğru bir yaklaşım olacağı görülür. Bu yolla her bir hikmetin satır aralarından süzülerek, gönül, akıl ve irfan dünyasına yaptığı katkı daha iyi anlaşılır (Bice 2016: 15). Onun eserleriyle önemli katkı sağladığı ve "Türkler arasında asırlardan beri devam edip gelen halk edebiyatı, asırlar boyunca incele incele Türk'ün milli dehasını gösterecek derecede hususi bir mahiyet almış, Acem mutasavvıflarının en yüksek mahsulleriyle boy

ölçülebilecek eserler vücuda getirmiştir” (Köprülü 2018: 48).

*Garip, Yetim, fakirlerin gönlünü okşayıp*

*Gönlü kırık olmayan kişilerden kaçtım ben işte. H1*

*Dîvân-ı Hikmet*'te Yesevî'nin asıl amacı sosyal adaleti sağlayarak, “erdemliler ittifakı”ndan oluşan bir toplumsal yapı inşa etmektir. Bu amaçla yetim sözcüğünü sürekli gariplerle birlikte anarak, asıl gayesinin toplumsal dayanışma müesseseleriyle tepelerin eritilerek, çukurların doldurulması, yani sosyal adaletin sağlanmasıdır. Bu nedenle yetim ve garipler birlikte anılarak, asıl mücadelesinin hedefinde yoksul değil, yoksulluk, yoksun değil, yoksunluk olduğunu göstermiştir. Yetimle ilgili dörtlüklerde *gönderici, nesne ve alıcıdan oluşan iletişim ekseninde* göndericinin görevi, özneyi alıcıya bir şey iletmesi için harekete geçirmektir. Bu da varlıklılar ve yetimler üzerinden açıklanmıştır. Bu yolla asıl amacı olan toplumda mağdur insanlara kol kanat verilmesi, toplumda her tür mağduriyetin ortadan kaldırılmasıdır.

Göstergebilim açısından bakınca Yesevî *eyleyenlere* büyük bir sorumluluk yüklemiştir. Eyleyenler; *iletişim ekseni, isteyim ekseni ve güç ekseni* üzerinden değerlendirilir. Göstergebilim incelemelerde *gönderici* ve *alıcı* çifti iletişim eksenini oluşturur. *Gönderme* ve *alma* edimi iletişim ekseninde gerçekleşir. Bu eksen gönderi ve alımın gerçekleştiği düzlem, iletişim ve aktarımın içinde gerçekleştiği eksendir. İletişim ekseninde gönderici alıcıya bir şey iletirken, sürece *nesne* adıyla üçüncü bir öge eklenir. Nesne alıcının neye ihtiyacının olduğu ile ilgilidir. *İletişim* ekseninde öznenin harekete geçmesi için her zaman bir göndericiye ihtiyaç yoktur (Kıran ve Kıran 2007: 280). Gönderici öznenin harekete geçmesi için sorumluluk sahibi olması yeterlidir. Alıcı ise, göndericinin muhatabıdır ve genellikle anlatının sonunda yer alır.

**Tablo1.** İletişim Ekseni

İletişim Ekseni		
Eyleyen/gönderici	İsteyim (edimler) ekseni	Muhatap/Alıcı
Sorumluluk sahibi ve hali vakti yerinde olan herkes.	Yardım, destek, merhamet, gönül almak, gönlü okşamak	Garipler, yetimler ve muhtaçlar,

Bu araştırmada *eyleyenler veya göndericiler*, toplumda sorumluluk sahibi ve hali-vakti yerinde olan tüm insanlar olarak kodlanmıştır. Yetime ve garibe karşı sorumluluk sahibi olan kişilere karşı gönderilen *mesaj*, yetim ve gariplerin görülüp gözetilmesi ve gönüllerinin alınması şeklindedir. Yetimin başının okşanması, korunması, hallerinin-hatırlarının *sorulması, aranıp bulunması, sevindirilmesi, gönüllerinin alınması, mahzun bırakılmamaları*,

server olunması gibi görevlerdir.

İletişim ekseninde gösterilmesi gereken tutum ve davranışlar özne ve nesnenin karşılaştığı *isteyim* ekseninde gerçekleşir. *İsteyim eksenini*, belli bir konuda bir eylemde bulunması beklenen "edim"ler eksenidir (Badir, 2017). *Dîvân-ı Hikmet'te* yetim imgesi ile ilgili olarak, toplumun yerine getirmesi gereken *edimler*, hâli vakti yerinde olanların görevi olarak belirlenmiştir (*Garîb, fakîr görse göze ilıştirmeyenler/Emr-i marûf, nehy-i münker kılmayanlar. H197*). Bu edimler (görevler) bir *isteyim* ekseninde gerçekleştirilir. Burada *isteyim eksenini*, öznenin yapmasını istenen edimlerin eksenidir. *İsteyim* ve *edim* ekseninde öznenin (varlıklı olanların), nesneyi (yetim ve garip) araması ve ona karşı görevini ifa etmesi beklenir (Yücel 2008: 148). *Dîvân-ı Hikmet'te* özne konumundaki hâli vakti yerinde olanların nesneye, yani yetim ve garibe ulaşmaları istenir.

*Akallı isen, gariplerin gönlünü avla/ Mustafa gibi yurdunu gezip  
yetim ara,*

*Dünyaya tapan soysuzlardan yüzünü çevir/Yüz çevirerek derya olup  
taştım ben işte. (H1)*

Yukarıdaki dörtlük Yesevî'nin, toplumda mağdurun ve mazlumun olmadığı gibi zenginlikten şırmış bir kesimin de olmadığı, sosyal adalet ekseninde ve mülkü adalet temeli üzerine inşa etmeyi amaçladığını göstermektedir. Yesevî'nin talepleri marifetiyle gerçekleştirmeye çalıştığı misyonuna bakınca esasen temel gayesinin de bu anlaşılmaktadır.

**Tablo 2.** İsteyim ve Edim Eksenini

İsteyim/edim eksenini	
Eyleyen/Gönderici	Muhatap/alıcı nesne
Hali vakti yerinde olanlar	Yetim ve garipler

*Dîvân-ı Hikmet'te destekleyici-özne-engelleyici* üçlüsünden oluşan *edim* ekseninde özne "isteyim"den yani istekten kaynaklanan edimlerin yani öznenin, nesneyi aramasını böylece mağduriyetin ortadan kaldırılmasını öğütler (Yücel 2008: 149). Bu amaca ulaşmada yani *edim* ekseninde çeşitli engelleyiciler vardır ancak öznenin tüm engelleri aşarak alıcıya ulaşması beklenir. *Edim* veya *güç* ekseninde destekleyiciden sabır, sebat ve azim gibi yardımcıları kullanarak ısrarlı davranması istenir (Kıran ve Kıran, 2007: 285) Her iyi eylemin engelleyenleri vardır. *Dîvân-ı Hikmet'te* öznenin yani hali vakti yerinde olanların, nesneye (mağdura) ulaşmadaki zorluk derecesi, eylemin kıymet derecesini artırdığı ısrarla vurgulanır.



**Tablo 3.** Edim ve Güç Ekseni

Edim veya güç eksenini		
Destekleyici	Özne	Engelleyici
<b>Hali vakti yerinde olanlar</b>	Mesajın öznesi Yetim ve garipler	Cimri olanlar Duyarsız olanlar Merhametsiz olanlar Mala-mülke tapınanlar Dünyaya tapınan tamahkârlar.

Hikmetlerde özneyi eyleme geçirecek yardımcı unsurlar; hali vakti yerinde olmak, güç ve kudret sahibi olmak, yardımsever olmak ve merhametli olmak gibi maddi manevi unsurlardır. *Engelleyiciler* ise, isteyim ediminin öznesi ve iletilen mesajın muhatabı olan yetimin yetimlikten kaynaklanan maddi ve manevi ihtiyaçların ortadan kaldırılmasını engelleyen herkes, her tür tutum ve davranıştır.

### 5. Anlam düzeyi

Yesevî, hikmetleriyle toplumsal dayanışma sayesinde bireysel ve somut bir eylemin manevi ve toplumsal bir eyleme dönüşmesinin zeminini inşa etmeye çalışmıştır. Bu yolla bireyle toplum, zenginle fakir, mağdur ile müreffeh arasında kurulan bağı güçlendirerek sağlam bir toplumsal yapı inşa etmeyi amaçlamıştır. Yetim ve gariplere yardım sayesinde “ben” şuurundan “biz” şuuruna, bireyden millete ulaşmanın yollarını aramış, düşünce ve inanç bireysel plandan toplumsal plana dönüştürmeye çalışmıştır. Yesevî, bu geçicilik yurdunda, bu imtihan dünyasında insanları hayatın biraz da başkası için yaşamak olduğunu hatırlatarak şiir öznesine şu şekilde seslenir:

*Mahzun olan sıkılana, hazır olan günahkâra,*

*Yetim olan garibe, server olan Muhammed. (H204)*

Yesevî'nin sürekli yapmaya çalıştığı şeyin “kolektif ruh” ve “milli şuur” inşa etmek olduğu görülür. Onun yapmaya çalıştığı, her bir ferдин kolektif ruhu içselleştirilerek, fiziki ve manevi nitelikleri güçlü bir toplumsal yapı inşa etmektir. O, toprağı ruh ve şuur zeminine çıkararak “vatan”a söndürmeye çalışmıştır. Onun *canı cana bağlayıp, damarı damara ekleyip* bireyi millete, toprağı ruh ekleyerek vatana dönüştürmek gibi bir hedefi olduğu açıktır. Bu derin maneviyatı, bu milli şuur taşımayan, “*gönlü kırık olmayan kişilerden kaçtım ben işte*” (H1) diyerek, takipçilerine yürümleri gereken yolun ve varmaları gereken hedefin ne olduğunu göstermiştir.

Yesevî bir toplumsal sorumluluk olarak, *fakirlerin hâllerinin*

sorulmasını, onların izlerinin aranıp bulunmasını, onların gönlülerinin avlanmasını öğütler. Bunun için önce yapılması gerekenin dünyaya tapınmaktan, hatta "dünyaya tapanlar"dan yüz çevirmek olduğunu tembihler. *Garip, fakir ve yetimleri her kim sorar* ise, bunda büyük bir ilahî rıza olduğunu (sözü söyledim, her kim olsa cemale talib-H1) müjdeleyerek, Allah'ın fakir ve yetimlere kol kanat gerenlerden razı olacağını, *razı olur o kulundan Rahîm Allah (H1)* diyerek, yardımlaşmanın manevi dinamiklerini gösterir. Hatta yetimleri ve garipleri sevindirmenin derecesini ifade ederken, yetimleri ve garipleri gözetenlerin peygamberin "*has ümmeti (H36)*" olduklarını ifade ederek, inananlara dini görevlerini hatırlatır.

**Tablo 4.** Yetim ekseninde karşıt değerler.

	<b>Yetim ekseninde kültürel değer</b>	<b>Karşı değer</b>
<b>Kavram düzlemi</b>	<i>Cemal talib olmak; canı cana bağlamak, damarı damara eklemek; gönül okşamak, garib, fakir ve yetimlerin halini sormak, garipleri aramak; gariplerin gönlünü avlamak, yetim aramak; dünyaya tapınanlardan yüz çevirmek; garib, fakir, yetimleri sevindirmek; hak Mustafa'nın öğüdünü dinlemek; hayır ve cömertlikle yetim gönlünü almak; garib-yetim başı okşamak; Hak'tan korkmak; garib ve yetim gönlü avlamak, fakir, miskin ve yetimlerin halin sormak, riyasız olmak, şefkatli olmak; canı cana ulamak.</i>	<i>Tamahkar olanlar, gönlü kırık olmayanlar, dünyaya tapan soysuzlar, yetimi incitenler, zalim olanlar, kara yüzlü olanlar, mahşerde kolu arkada olacaklar, günahkârlar.</i>
<b>Simge düzlemi</b>	<i>Cemal, damar, garib, fakir, yetim, yetim başı, garip, sehavet, candan, feragat, miskin, riya, şefkat, cömertlik.</i>	<i>Dünyaya tapmak, gönlü ağrıtmak, kara yüzlü, kolu arkada olmak.</i>

*Yetimlerin "bu cihanda ezilmiş" (H36)* olduklarını, yetimliğin ve garipliğin zor olduğunu belirterek garip ve yetimlere karşı *sehavetli -cömert (H41)* davranılması gerektiğini vurgular. Aksi halde *zalim olup zulmeden, yetim gönlünü ağrıtanların (H53)* yüzlerinin mahşerde *kara* olacağı ikazında bulunma gereği duyar. Hali vakti yerinde olanların ilahî rıza için *hayr kılmalarını, fakir, miskin, yetimlerin halin sormalarını* ister (H153). Edebi ve bir ülküyü dile getiren metinlerin insanları eylemde bulunmaya çağıran şey, vazife bilinciyle yapılan "maruf davranış"lar ve söz konusu davranışların eyleme dökülmesini engelleyen "karşı değer" arasındaki diyalektik sürekli bir çatışmaya neden olur. Bu onun dilinde bir hak-batıl çatışmasıdır ve insanın "*özünü batıllardan korumak gerektiğini* belirtir

(H199). Vazife şuurunu hikmetlerinin merkezine yerleştiren Yesevî inşa etmek istediği değerleri, varlık amacını, genel olarak hayatın gayesini bir varoluş amacı çerçevesinde kültürel bir değer olarak görür. Söz konusu varoluş gayesini engelleyen cimrilik, dünyaya tapınma gibi her tür eylemi “karşı değer” olarak kodlar. Onun zihninde iyilik değerleri ile karşı değerler arasındaki çatışma edimler ve sözler düzleminde gerçekleşir.

İnsanın iletişim kurma sürecinde geliştirdiği araçlar arasında simgeler önemli yer tutar. Simgeler iletişim yolunu kısaltmada önemlidir ve insan zihinlerinin ortak bir zeminde buluşmasını sağlar. Edebi eserlerde kullanılan simgesel dilde kullanılan sesler, sözlere, davranış kalıplarına ve çeşitli nesnelere yeni anlamlar yükler (Ritzer 2013: 231; Baudrillard, 2014: 4). Divan-ı Hikmet, dinsel söylemden, kültürel söyleme, bireyden topluma, topraktan vatana doğru anlamsal ve içeriksel dönüşümler simgesel dilin başarılı örneklerini yansıtır. Yesevî milletin inşası için hayatın madde ve mana boyutlarını yukarıda gösterildiği gibi çeşitli sembolik ifadelerle aktarır. Bunun için insanın kendisini yüce bir gayeye adayarak milletin onurlu bir ferdi olmasını ister. İnsanın sadece maddi değil, manevi varoluşunu mümkün kılacak bir toplumsal yapının oluşturulması için gönüllerin birleştirilmesi, milli ve dini kimliğin inşasına çaba gösterir.

### **Tartışma ve Sonuç**

Yesevî'nin “Divan-ı Hikmet” adlı eserinde yetim imgesinin incelendiği bu çalışmada, yetim imgesi; iletişim eksenini, isteyim ve edim eksenini ve güç eksenini ve yetim ekseninde karşıt değerler açısından analiz edilmiştir. Bu çalışmada Dîvân-ı Hikmet'teki farklı öznelere farklı değerlere sahip olması, karşıtlıklar, engelleyiciler ve eyleyenler üzerinden izah edilmiştir. Doğru davranışın neler olduğu, bunların eyleme dökülmesini engelleyen faktörlerin nelerden ibaret olduğu üzerinde durulmuştur. Hikmetlerde Yesevî; garip, yetim ve yoksullara yardım etmenin yanında; dürüstlük, erdem, yardımseverlik, adalet, vatanseverlik, dayanışma, sevgi ve aile değerlerine bağlı kalma gibi farklı değerler üzerinde durmakla birlikte söz konusu değerler arasında en fazla dürüstlük, garip ve yetimlere yardım etme konusuna özel bir önem verdiği anlaşılmıştır. Hikmetlerde sık sık garip, yetim ve ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları karşısında bigâne kalınmamasını öğütlediği eserinde toplumsal dayanışmanın aynı zamanda dini bir görev olarak görüldüğü belirlenmiştir. Garip ve yetimlerin eserlerde fazlaca vurgulanması Yesevî'nin yaşadığı dönemde toplumun genelinde yaşanan yaygın bir yoksullukla mücadele etmenin gereği üzerinde durulmuştur. Hikmetlerde insanların birbirlerine ve topluma karşı sorumlulukları

üzerinde durulduğu gibi, güçlü bir medeniyet inşasının manevi dinamikleri üzerinde durulmuştur.

Ahmed Yesevî'nin işaret ettiği üzere, güçlü bir toplum inşası ve millet olma macerası, ancak "kolektif ruhun inşası" ile mümkün olabilir. Onun gözünde "vatan" madde ve mananın ve "kolektif ruh"un yoğunlaşmış ve somutlaşmış bir varlık alanına taşınması demektir. Yesevî'nin akıl ve gönül dünyasında garip ve yetimlerle dayanışma içinde olmak, milleti kuran bir samimiyet ve diriliş işaretidir. Ancak maddi ve manevi olarak kendini inşa etmiş insanlardan oluşan bir toplumun "benlik dönüşümü" sayesinde maddi ve manevi dinamikleri güçlü bir toplumun inşası mümkün olabilir. Benlik dönüşümü Yesevî'nin kurmaya çalıştığı toplumun her ferdinde görmeyi arzuladığı bir "norm karakter" imgesidir. Simgesel değeri itibarıyla yetim gönlünün alınması, onların mağduriyetlerinin giderilmesi şeklindeki somut dayanışma örneklerinin insanın dünyasını kurmanın mümkün yolu olarak işaretlenmiştir.

Yesevî'nin hikmetlerindeki dilsel göstergeler incelendiği zaman, edebi kaygıların ötesinde ve dilin sanatsal işlevinden çok, çağrı ve misyon işlevinin önemsendiği söylenebilir. O, hikmetlerinde şiirde dilindeki sanatsal yönü oluşturan özgün imgelere, alışılmamış bağdaştırmalara ve özgün türetmelere başvurmadan temel gayesini en yalın biçimde dilsel göstergelerle ifade etmiştir. Bu yolla şiirin yüzeysel yapısıyla anlamsal ve mantıksal yapısı, mesaja yüklediği derin anlam örüntüsü ortaya konmaya çalışılmıştır. O, hikmetlerinde belli bir kültür içinde kalıplaşmış, anonimleşmiş ve çağrışımsal zenginlik kazanmış ana dili üzerinden mesajını vermeyi tercih etmiştir. Divan-ı Hikmette sıkça vurgulanan sosyal destek garip, yoksul ve yetimlerin sadece maddi ihtiyaçlarıyla değil, aynı zamanda kabul görme, anlayış, sevgi, özen, değer verme, korunma gibi psikolojik ihtiyaçlarıyla da yakından ilgilenilmiştir. Bu aslında muhtaçların duygusal destek ihtiyaçlarının karşılanmasıyla yakından ilgilidir.

İnsanların sadece maddi kaynaklar, araç gereç ve parasal yardım gibi somut yardımları onlara güçlü bir araçsal destek sağlamış olsa da maddi ve manevi ihtiyaçları bir bütün olarak görmenin gerekliliği Divan-ı Hikmetin tümü üzerinden kolaylıkla tespit edilebilir. Sevgi, şefkat, ilgi, destek ve merhamete muhtaç bir öksüz veya yetime maddi veya manevi ihtiyaçlarını gidermenin toplumsal düzen ve dirlik açısından büyük bir önemi vardır. Bu araştırmada göstergebilimsel bir araştırmadır ve araştırmada sadece Divan-ı Hikmette yetim imgesi üzerinde durulmuştur. Hikmetler diğer evrensel değerler açısından incelenmeye oldukça elverişli bir zemin oluşturmaktadır.

Bundan sonraki araştırmalarda söz konusu değerler farklı göstergebilim türleri açısından analiz edilebilir.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



**KAYNAKÇA**

AKMAN, Mustafa. "Müminler Arasında Kardeşlik Hukuku". *The Journal of Social Science* 4/7 (2020), 292-304

ASLAN, Namık. "Türklerde Aile Anlayışı ve Çocuk". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 121, (2019): 457-464.

AYTEN, Ali. *Transpersonel Psikoloji Nedir Ne Değildir? Din Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık. 2010.

BADİR, Semir. "Semiotics and Discourse Studies". *Gragoatá*. 22, (2017): 1049-1065.

BARDAKÇI, Mehmet Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, 2. Baskı,

---

İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005

BARTHES, Rolan, *Göstergebilimsel Serüven*. M. Rifat ve S. Rifat (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

BARTHES, Rolan. *Göstergeler İmparatorluğu*. Çev., T. Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016

BARTHES, Roland, *Çağdaş Söylenler*, Çev., Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

BAUDRILLARD, Jean. *Nesneler Sistemi*. Çev. Oğuz Adanır, Aslı Karamollaoğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2014.

BAYRAKTAR, Levent, *Ahmet Yesevî'de Medeniyet Kurucu Değerler. Geçmişten Geleceğe*, Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu (2.cilt). İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık. 2016

BİÇE, Hayati. *Dîvân-ı Hikmet'in Kavram Haritası*. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020.

BİÇE, Hayati. *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*. Ankara: Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.

COŞKUN Hasan, "Han dan Yetimhaneye Taşhan". *Erciyes Sanat Dergisi* (462), (2016), 24-27.

Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi (DİBİA) "Yetim" Maddesi. C. XIII. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yetim> (Erişim Tarihi: 23.12.2020).

ECO, Umberto, *İşlev ve Gösterge: Göstergibilim Açısından Mimari*, Çev. Fatma Erkman Göstergibilime Giriş, Alan yayıncılık, İstanbul, 1987.

EFE, Adem, *Dini Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013

ERTAN, Güler. ve SANSARCI, Emin, *Görsel Sanatlarda Anlam ve Algı*. İstanbul: Alternatif Yayıncılık, 2016

GAZALİ, Ebu Muhammed bin Ahmed Tusi. *İhyau 'Ulumi'd-Din*. Çev. Serdaroğlu Ahmed. 4 Cilt. İstanbul: Bedir, 1985.

GÜNAY, Vedat, D. (2008). "Görsel Okuryazarlık ve İmgenin Anlamlandırılması", *Art-e Sanat Dergisi*. 1 (1) 1-29

HOUSER, Nathan. "Toward a Peircean Semiotic Theory of Learning, *The*

*American Journal of Semiotics*, 5/2 (2008), 251-274.

İNAN, Abdülkadir. *Göçebe Türk Boylarında Evlâtlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler, Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, (1987), 305-316.

İŞERİ, Kamil. "Ömer Seyfettin'in Yüz Akı Öyküsünün Gösstergebilim Çözümlemesi", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5/3(2008): 117-139.

KALIN, İbrahim, "Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet". *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 80, 2017, 1-14.

KALRA, S., Jena, B. N. and YERAVDEKAR, R. Emotional and Psychological Needs of People with Diabetes. *Indian journal of endocrinology and metabolism*, 22 (2018): 679-696.

KARIMI, Shokufe. "Semiotic Analysis and Operation of Ideology in Historical Series: The Ccase of." *Sociology of Art and Literature*, 11, (2020): 1-19.

KIRAN, Z. ve Ayşe Kiran. *Yazınsal Okuma Süreçleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2007.

KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2018.

KURT, İhsan. *Atasözlerinde Aile, Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, C. II. 1993: 629-649.

MARTELA, Frank. And Richard M. RYAN, "Distinguishing Between Basic Psychological Needs And Basic Wellness Enhancers: the Case Of Beneficence as a Candidate Psychological Need. *Motivation and Emotion*, 44 (2020): 116-133.

MUNDIRI, Akmar and Manshur, UMAR (2020). "School Principals' Self-Identity According to The Perspective of Transpersonal Psychology". *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 20/1 (2020): 75-95.

NICK, E. A., Cole, D. A., Cho, S. J., Smith, D. K., Carter, T. G., & Zerkowitz, R. L. (2018). "The Online Social Support Scale: Measure development and validation". *Psychological Assessment*, 30 (9), 1127.

PEIRCE, Charles Sanders, *Mantık Üzerine Yazılar*, Çev. Halit Yıldız, Ankara, Öteki Yayınları. 2004.

---

- PETITOT, Jean. The Formalization of Elementary Semiotic Structures. *Quantitative Semiotic Analysis*. Springer, 2018: 33-54.
- Phil Zucherman, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev., İ. Çapçioğlu-H. Aydınalp, Ankara: Birleşik Kitapevi, 2006
- RITZER, George, *Modern Sosyoloji Kuramları*. çev. H. Hülür. Ankara: De Ki Basım Yayım, 2013
- RİFAT, Mehmet. *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 1. Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- RİFAT, Mehmet. *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 2*. İstanbul: Om Yayınları, 2000.
- RİLEY, Kathleen C., and Jillian R. CAVANAUGH. (2017). "Tasty Talk, Expressive Food: An Introduction to the Semiotics of Food-and-Language." *Semiotic Review* no. 5/21 ( 2017): 1-17.
- Robert A, Yelle, "Rhetorics of Law and Ritual; A Semiotic Comparison of the Law of Talion and Sympathetic Magic". *Journal of the American Academy of Religion*, C.69, Sa.3, 2000, 627-47.
- ROBERT A, Yelle, *Semiotics*, The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion, ed. Michael Stausberg- Steven Engler, The Routledge, London-New York, 2011
- ROGER, N. Walsh ve Frances VAUGHAN. *Ego Ötesi*. Çev. H. Ekşi. İstanbul: İnsan Yayınları. 2001.
- RYAN, Richard M. and Edward L. DECI. *Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness*. Guilford Publications: 2017.
- SARIÇAM, İbrahim. "Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yetimin Hakkı ve Himayesi", *Cumhuriyet Döneminde Yoksullukla Mücadele Yolunda Yapılan Çalışmalar*, Der. Ateş, İbrahim (1999). Ankara: Yoksullara Yardım ve Eğitim Vakfı Kültür Yayınları, (1999):139-148.
- SAUSSURE, Ferdinand De, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev. Berke Vardar, İstanbul, Multilingual, 1998.
- SEYİDOĞLU, Bilge. "Türk Mitolojisi ve Efsanelerinde Aile", *Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı. C. II. (1992): 571-581.



STABLES, Andrev, NÖTH, Winfried, OLTEANU, Alin, PESCE, Ssebatian. and PIKKARAINEN, Eetu. *Semiotic theory of learning: New perspectives in the philosophy of education*. Routledge, 2018.

SUNAR, Lütfü. *Değişim Sosyolojisi: Kavramlar, Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Nobel, 2018.

TATCI, Mustafa. *Dîvân-ı Hikmet*, Ankara: Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları (Takdim Yazısı), 2017.

TEZCAN, Semih, and Hamza ZÜLFİKAR. "Nehcü'l-Ferâdis Uşmağlarının Açık Yolu (Cennetlerin Açık Yolu) I Metin II Tıpkıbasım." *Ankara: TDK Yayınları*: 2004.

Türk Dil Kurumu (TDK). *Türkçe Sözlük, Yetim Maddesi*, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 15.12.2020).

TÜRKÜRESİN, Hafize Er, "Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî ve Divan-I Hikmet'te Bulunan Değerler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (99), 2021, 267-284.

UÇAN, Hilmi. *Edebiyat Bilimi ve Eleştiri*. İstanbul: Hece Yayınları, 2003.

UZDU, Y. Funda. *Nesnenin Değer Kazanım Süreci. Karşı Öznelerin Mücadelesi: Müzayede Örneği, Görsel Göstergebilim*. (Ed: Doğan Günay, Alev F. Parsa) İstanbul: Es Yayınları, 2012.

ÜNVER, Günay, *Din Sosyolojisi*, 6. bsk., İstanbul: İnsan Yay., 2003

WACH, Joachim. *Din Sosyolojisi*, Çev., Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

WUTHNOW, Robert. "Sosyoloji ve Din" *Çev. İ. Çapcıoğlu, Toplum Bilimleri Dergisi* 1.3, 2009.


YESEVÎ, Ahmet *Dîvân-ı Hikmet*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî, Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Yayınları, 2017.

YILDIZ, Musa, *Ahmet Yesevî, Divanı Hikmet* (Takdim Yazısı). Ankara, Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2017.

YÜCEL, Tahsin. *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2008.



## THE SEMIOTIC APPROACH OF THE ORPHAN IMAGE IN THE DIVAN-I HIKMET

 Hasan TUTAR<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Ahmad Yasevi is the pioneer of the Sufi wisdom tradition in Turkish literature. His great work, *Divan-ı Hikmet*, is the first example of Turkish Sufi literature created after the adoption of Islam. Ahmed Yesevi, who is known as a "mystical poet" on the axis of wisdom containing religious advice, is a great "strategist" who, according to political theorists, transforms Anatolia and Rumelia into a homeland by giving "soul" to these geographies with his dervishes. He is a far-sighted, reasoned Turkish mystic. There are no special implications in his works that would shake public beliefs. Yesevi's wisdom consists of intertwined layers of meaning. Islam in the outer frame, Sufi thought in the second frame, and Turkish understanding of life, customs and traditions in the third frame. The meaning content of the wisdom is concentrated from the outside to the inside and progresses by forming the layers of Islam, Sufi tradition and Turkish culture. Man is a creature that has had to live longer depending on others among all living things since his birth. When a person becomes an "orphan" or orphan, he needs care just like in infancy. In *Dîvân-ı Hikmet*, the image of the orphan is used not only for those who have lost their parents but also for people who have become physically and psychologically in need of care. This concept is sometimes used for places in ruins due to neglect. The main focus of the *Divan-i Wisdom* is eliminating the orphans being "victims." It is a social responsibility that needs to be shown in this regard. Many pearls of wisdom express the effect of not fulfilling the said responsibility on orphans and the great human concern that the hearts of orphans will be destroyed. In this study, the place that Ahmed Yesevi spares for the orphan image in the world of the heart is emphasized, and the civilization Yesevi wants to establish through this concept is mentioned. Man is a creature that has had to live longer depending

---

<sup>a</sup> Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, hasantutar@ibu.edu.tr

on others among all living things since his birth. When a person becomes an "orphan" or orphan, he needs care like in infancy. In *Dîvân-ı Hikmet*, the image of the orphan is used not only for those who have lost their parents but also for people who have become physically and psychologically in need of care. This concept is sometimes used for places in ruins due to neglect. The main focus of the *Divan-i Wisdom* is eliminating the orphans' state of being "victims." It is a social responsibility that needs to be shown in this regard. The effect of not fulfilling the said responsibility on orphans and the deep human concern that the hearts of orphans will be ruined is expressed in many pearls of wisdom. Under the guidance of Yesevi's *Dîvân-ı Wisdom*, one of the carrier pillars of Turkish culture, Turks established many institutions related to orphans in the states they established not to make orphans needy and protected them as a family hearth. Hodja Ahmed Yesevi's work is called *Dîvân-ı Hikmet*, and his actions have an outstanding share in establishing these hearths. The importance of Yesevî and his work stems from the fact that it has a universal identity that directs humanity from the steppes of Turkestan. Yesevî, who deeply affected the religious and mystical lives of the Turks, was not ignorant of what was going on in the world while he was building an understanding with an inner dimension like Sufism. In *Dîvân-ı Hikmet*, Yesevi sees the responsibility for an orphan or orphan's physical and psychological/spiritual needs as an important responsibility of the members of society. While dealing with the image of an orphan, the main point that Yesevî emphasizes is not about the problems caused by the orphan's loss of mother and father, but on the contrary, to build the society's sense of responsibility towards the orphan. The primary purpose of this research is to examine the image of "orphan," which is an indicator of his social responsibility and human sensitivity, in Ahmed Yesevi's work called *Dîvân-ı Hikmet*, from a semiotic point of view. In the research, the image of "orphan" in *Dîvân-ı Hikmet* has been analyzed in semiotics and its context. The research results are that Ahmed Yesevi attaches particular importance to the orphan phenomenon, and in fact, the phenomenon that he describes through orphans and strangers can be eliminated through social solidarity. The statements and allusions of Yesevi, a man of vision and mission, regarding the orphan image contain warnings that a society that does not help those in need of protection cannot build a great civilization.

**Keywords:** Sociology of Religion, Turkish Culture, Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.





# KOVID-19 KÜRESEL SALGINI SÜRECİNDE SAĞLIK ÇALIŞANLARININ ANLAMLANDIRMA VE BAŞA ÇIKMA DENEYİMLERİNDE DİNİN ROLÜ

 Sema KARAGÖZ<sup>a</sup>

## Öz

Salgınlar, yaşamın seyrini şiddetli biçimde etkileyerek yepyeni sorun alanlarının doğmasına zemin hazırlamaktadır. Her birey etkilenmekle beraber sağlık çalışanları mesleki görevleriyle bağlantılı olarak çok daha spesifik sıkıntılar tecrübe etmektedir. Yaşamları tehdit altında olduğu için varoluşsal sorgulamalar yaşamakta ve hayata bakış açılarını yeniden gözden geçirmektedirler. Bu noktadan hareketle, araştırmanın amacı sağlık çalışanlarının salgın dönemindeki tepkilerini, anlamlandırma mekanizmalarını, yaşadıkları sıkıntıları ve başa çıkma tarzlarını tespit etmektir; ayrıca bu süreçlerde dinin ve maneviyatın rolünü ortaya çıkarmaktır. Bu maksatla nitel yöntemlerden durum çalışmasına yer verilmiştir. 25 katılımcıyla hastane ya da ofis ortamında yüz yüze yarı-yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşme verilerine içerik analizi uygulanmıştır. Bulgular, 9 ana temada sınıflandırılmıştır. Salgına bir anlam yükleme, mesleğe devamlılıkta motive etme, başa çıkma stratejileri ve ölüme ilişkin değerlendirme süreçlerinde dini referansların rol oynadığı tespit edilmiştir. Bu bulgular, salgın dönemlerinde sağlık çalışanlarının anlam kaynaklarını tespit etme, çözümlenme ve gerekiyorsa yeniden yapılandırma bağlamında çalışılabileceğini haber vermektedir. Bunun yanında içsel barışıklığı destekleyici bir anlamlandırmayla geleceğe daha iyimser bakmalarının sağlanabileceğine de işaret etmektedir. Ayrıca mesleki motivasyonlarını artırmada ve sorunlarla başa çıkmalarını güçlendirmede dini ve manevi kaynaklardan destek alınabileceği ifade edilebilir.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, Salgın, Anlam, Başa Çıkma, Din, Sağlık Çalışanı.



<sup>a</sup> Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, sema.karagoz@yahoo.com.tr

## THE ROLE OF RELIGION IN THE MEANING AND COPING EXPERIENCES OF HEALTHCARE PROFESSIONALS IN THE PROCESS OF COVID-19 PANDEMIC

Pandemics severely affect the course of life, paving the way for the emergence of new problem areas. Although each individual is affected, healthcare professionals experience much more specific difficulties in connection with their professional duties. In addition, they face existential questions and reconsider their perspectives on life. The aim of the research is to determine the reactions of health workers during the pandemic, their meaning mechanisms, the problems they experience and their coping styles while also taking a look at the role of religion and spirituality in these processes. This is accomplished via a case study using qualitative methods. Interviews were conducted with 25 participants in a hospital or office setting. Results have been classified under 9 main themes: reactions when the pandemic was seen in world news, reactions when COVID-19 came to the country, problems experienced, the cause of the outbreak, the meaning attributed to the pandemic, sources of motivation for continuing the profession, sources of coping, evaluations on death, and changes in perspective on life. It has been determined that religious references play a role in the processes of attributing a meaning to the pandemic, motivating the continuance of the profession, coping strategies and evaluation of death. These findings inform that health workers can be studied in the context of identifying, analyzing and, if necessary, restructuring the sources of meaning during pandemic periods. In addition, a more optimistic view of the future can be achieved with an understanding that supports inner peace. In addition, support can be obtained from religious and spiritual resources in increasing their professional motivation and strengthening their ability to cope with problems.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Tarih sahnesinde, insanlığı şiddetli bir biçimde etkileyen bulaşıcı hastalıkların varlığına şahit olmaktayız. Dünyamız, yakın zamanlarda SARS, MERS ve son olarak da KOVİD-19'la mücadele etmektedir (Yılmaz vd., 2020). Tüm salgınlarda olduğu gibi KOVİD-19 da fiziksel ve psikolojik sorunlara ve can kaybına neden olmaktadır. Halk sağlığını ciddi boyutta tehdit eden bu durumdan en çok etkilenen grup şüphesiz sağlık çalışanlarıdır (Çalışkan Pala - Metintaş, 2020). Sağlık çalışanları, bu süreçte hem salgın kapsamında fiyasyon, tanı, tedavi ve bakım gibi hizmetler sunmakta hem diğer sağlık hizmetlerini yürütmektedir. Bu esnada, kendi ve belki de yakınlarının da sağlığını riske atmak pahasına görevlerini yerine getirmektedirler (Ataç vd., 2020). Salgının en büyük yükünü üstlenen sağlık çalışanlarının bu süreçte

çeşitli sorunlar tecrübe ettiklerini, varoluşsal sorgulamalar yaşadıklarını ve zorluklarla baş edebilmek için çeşitli destek mekanizmalarına başvurduklarını söylemek mümkündür.

Salgının, her bireyin yaşamına getirdiği genel sıkıntılara ek olarak sağlık çalışanlarının daha fazla stres faktörüyle karşı karşıya kaldığı görülmektedir. Virüsü kendilerine ya da sevdiklerine bulaştırma riski, tanımlı hastalarla temas halinde bulunmak, çocuk sahibi olmak, damgalanma endişesi (Maunder, 2004; Hendy vd., 2020), karantinada kalma, izolasyon korkusu, tedavi süreçlerinde aktif rol alma (Maunder vd., 2008), enfekte vakaların artması, ölüm oranlarının yükselmesi, medyadaki haberler (Vizheh vd., 2020), belirsizlik (Ho vd., 2005) ve kılavuzlardaki bilgi değişiklikleri (Bell - Wade, 2021) sağlık çalışanlarının salgın zamanlarında yaşadıkları güçlüklerdir. Söz konusu, yüksek stres faktörleriyle yaşamlarına devam eden sağlık çalışanlarında, kısa ve uzun vadeli sağlık sorunlarının ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Uykusuzluk, alkol veya madde kötüye kullanımı, örselenme sonrası gerginlik, çökkünlük, kaygı bozuklukları, tükenmişlik, öfke kontrolsüzlüğü (Prete vd., 2020; Stuijzand vd., 2020) tespit edilen psikolojik sağlık sorunları arasında yer almaktadır. Hatta, enfekte olma riskinin artması, bağlı olunan kurumun gerekli psikolojik desteği sunamayışı, müdahale planlarına hâkim olamama ve iş yoğunluğunun artması gibi faktörler riski daha da artırmaktadır (Aşkın vd., 2020).

Salgın süreçlerini daha iyi yönetebilmek ve çalışanların iyilik hâlini destekleyebilmek için risk faktörlerini tespit etmek kadar koruyucu faktörleri de incelemek önem taşımaktadır. Sağlık çalışanları, zorluklarla baş edebilmek için çeşitli kaynaklardan beslenmektedir. Ağırlıklı olarak, aile desteği, devletin tutumu, vatandaşların olumlu yaklaşımı, süpervizör ve akran destek sistemleri, psikoterapiler çalışanlar için başa çıkma kaynaklarıdır. Yoga ve meditasyon gibi rahatlamaya yönelik teknikler, hasta sayısının düşüşü, yeterli ve koruyucu ekipmanların varlığı, sağlıklı beslenme, yeterli ve düzenli dinlenme molaları, kısa çalışma saatleri, rotasyon sistemi, kılavuzlar ve videolar sağlık çalışanları için motive edici ve destekleyicidir (Vizheh vd., 2020). Man ve diğerleri (2020), gerçekleştirdikleri araştırmanın neticesinde sağlık çalışanları için planlamaları yeniden gözden geçirme ve olumlu anlam yüklemenin başa çıkma mekanizmaları arasında yer aldığını tespit etmiştir. Chan ve Huak (2004) da SARS salgınında yaptığı araştırmanın neticesinde yönetici desteğinin, birileriyle konuşmanın ve dini inancın koruyucu olduğunu bulmuştur. Phua ve diğerleri (2005) ise sağlık çalışanlarının güçlüklerle başa çıkabilmek için mizaha ve dini kaynaklara başvurduklarını ifade etmiştir.



Koruyucu faktörler arasında yer alan yaşanan kriz durumuna bir anlam yükleme, sağlık çalışanlarının başa çıkmalarında, yaşam doyumlarının ve iyilik hâllerinin artmasında destekleyici olmaktadır (Chao vd., 2020). Çünkü insan, beklenmedik ve kendini sarsan bir kriz durumuyla karşılaştığında, bu durumu anlamlandırmak ister. Meydana gelen olayın ne ifade ettiğini anlamlandırma çabası ile kavramaya çalışır. Yaşanılanlara bir anlam kazandırabildiğinde, kişi hayatını kontrol etme, başına gelenleri yönlendirebilme ya da olabilecekleri kestirebilme yetisi kazanır. Böylece, kişi kendini güvende hisseder, özgüvenini ve özsaygısını koruyarak yaşama devam etme şansı bulabilir (Küçükcan - Köse, 2000). Yeni durumun getirdiği güçlüklerle uyum sağlaması kolaylaşır (Park vd., 2008). Salgınlar gibi, tüm insanlığı derinden etkileyen ve bireysel kontrolün kaybedildiği felaketlerde anlamlandırma ihtiyacı çok daha yoğundur. Salgının kaynaklarını ve sorumlularını anlamak için bir dizi 'niçin' ve 'nasıl' sorusuyla zihinler boğuşmaktadır. Bu sorulara verilen cevaplar, salgının nedenleri ve hangi kaynaklara atfedildiği ile ilgili de ipuçları sunmaktadır (Küçükcan - Köse, 2000). Salgının etkilerini en yoğun biçimde tecrübe eden sağlık çalışanları da, bu sorulara bir cevap bulabildiğinde yaşama tutunmalarını sağlayan güçlü bir bağ edinmektedir. İçinde buldukları durum ne kadar riskli olursa olsun mücadeleyi göze almaktadır. Çektikleri acının bir anlamı olduğunu düşünerek olumsuzluklar karşısında daha sağlam durabilmektedirler (Kul vd., 2020). Dahası, yaşadıklarına bir anlam bulabilenlerin, yaşam doyumunu ve mutluluk düzeyi daha yüksek olmakta, olumlu etkileşimleri daha yoğun seyretmekte ve kaygı düzeyleri daha düşük düzeyde ilerlemektedir (Cohen - Cairns, 2012). Anlamın, psikolojik sağlık için önemini vurgulayan Frankl'ın, insanın yaşadıklarına bir anlam yükleyemediğinde ise varoluşsal boşluk tecrübe edeceğini ifade ettiğine rastlanmaktadır (Frankl, 2015).

Sağlık çalışanları, salgına bir anlam yüklemenin yanında bu süreçteki kendi rollerine de bir anlam yükleyebilir. Bunun da, sağlık çalışanları için koruyucu bir faktör olduğunu ve yaşama dair amaçlarının belirginleşmesine destek olabileceğini söylemek mümkündür. Nitekim, sağlık çalışanlarının işlerini anlamlı hissetmeleri yaptıkları işe dair motivasyonlarını da artırmaktadır. Hastaların hayatta kalabilmeleri için özveriyle hareket eden sağlık çalışanlarının görevlerine bir anlam yüklemeleri ve bu doğrultuda amaçlar edinmeleri olumsuz duyguların yeniden çerçevelenerek daha güçlü yola devam etmelerini sağlamaktadır (Bektaş - Çetin, 2020).

Salgın gibi kriz durumlarına yüklenen anlamlar, bireysel veya çevresel pek çok kaynaktan beslenmektedir. Birey, anlamlandırma sürecinde bu referansların tümünden, bir kısmından veya yalnızca birinden faydalanabilir

(Bahadır, 2002). Kişi, başına gelen durumu açıklarken dini referanslardan hareket edebileceği gibi tamamen dinden bağımsız yüklemeler de yapabilir (Yapıcı - Doğanay, 2019). Kimi insan her iki kaynağı mezcedebilirken kimi tek bir kaynaktan beslenmeyi tercih edebilir (Küçükcan - Köse, 2000). Dini referansların etkili olduğu atıfların daha ziyade dinin etkisini hisseden bireylerde baskın olabileceği; seküler nitelikteki atıfların ise farklı yoğunluklarda dine önem veren ve vermeyen bireylerde rastlanabileceği söylenebilir (Yapıcı, 2020). Örneğin, kişi yaşadığı zorluğu Allah'ın takdiri, imtihanı, uyarısı, cezası şeklinde açıklayabileceği doğa olaylarıyla, tıbbi terminolojiyle ya da insan faktörüyle de açıklayabilir.

Anlamlandırma süreçlerinde kutsal kavram ve semboller, o dinin mensupları için bir bakış açısı ve yaklaşım tarzı sunar. Dolayısıyla, kişi başına gelen sarsıcı durumun meydana gelişini, kaynağını ve arka planındaki gücü açıklarken dini inançlarından beslenir (Küçükcan - Köse, 2000). Dini sistemler, kişinin yaşamdaki amaçlarını oluşturmada ve yaşama bağlılığının devamlılığında motive edici bir role sahiptir (Ayten, 2012). Dinler vasıtasıyla bireyler içsel dünyalarında bir uyum ve tutarlılık yakalar. Ayrıca, dini sistemler insanın varoluşa dair sorgulamalarına hazır yanıtlar sunarak insan varlığına da bir anlam yüklemeye çalışır (Ulu, 2018). Diyebiliriz ki, dinler yalnızca insanın kutsalla ilişkisine dayanan içsel bir tecrübe değildir. İnsan için çok daha geniş bir anlamlandırma sistemidir. İnsanın başına gelen olayları yorumlaması için referans çerçevesi sunmaktadır. Böylece, başa gelen hadisenin anlamlandırılmasına yardımcı olarak insanoğluna dış dünyayı kontrol edebilme imkânı tanımaktadır (Yapıcı, 2003).

Sağlık çalışanlarının, KOVİD-19 küresel salgınını anlama, tahmin etme ve kontrol etmesinde dini kaynaklar bir anlam çerçevesi sunabilir. Bu işlevinin yanında salgının getirdiği stresli durumlarla başa çıkmada da çalışanlara destek sunarak onları koruyabilir (Pargament vd., 1988). Nitekim, zorluklarla mücadele ederken dini sistemler insanlar için bir umut kaynağı teşkil etmektedir. Rahatlatıcı ve huzur verici bir fonksiyon üstlenmektedir. Problemin tanımlanması ve çözümü için kaynak sunmakta; ayrıca duyguların düzenlenmesine yardımcı olmaktadır (Pargament vd., 1990). Çünkü dini sistemler bireyin yaşamda karşılaştığı koşulları kabullenmesini kolaylaştırma potansiyeline sahiptir (Yapıcı, 2007). Böylece, kişi, kendini zorlayan yaşam olayı karşısında dini inanç ve pratiklerini birer başa çıkma aracı olarak kullanmaya başlamaktadır (Pargament vd., 1998). Bu dini başa çıkma stratejileri toplu dini ibadetlere katılım, dini kimliği olan kişilerin desteğine başvurma, Yarattıcı'dan yardım isteme, Yarattıcı'ya teslim olma ya da kimi zaman dini konversiyon şeklinde kendini göstermektedir

(Bush vd., 1999). Dolayısıyla, dini başa çıkma stratejileri aktif, pasif, kişisel, kişiler arası, problem odaklı ya da duygusal özellik taşımaktadır (Kula, 2005). Salgının getirdiği endişelerle ve günlük stres faktörleriyle başa çıkmaya çalışırken özellikle dua etmek, ibadet etmek ve zikir çekmek gibi dini ritüeller kişilere destek olmaktadır (Kaplan vd., 2020).

KOVİD-19 küresel salgını sürecinde, anlamlılığın rolü ve güçlüklerle nasıl başa çıkıldığını incelemeye yönelik çeşitli araştırmaların yapıldığına şahit olmaktadır. Schnell ve Krampe (2020), anlamlılık, öz-denetim ve genel psikolojik sıkıntı durumu ilişkisini belirlemek üzere sağlık çalışanlarıyla bir araştırma gerçekleştirmiştir. Anlamlılığın ve öz-denetimin genel stres durumuyla negatif yönde ilişkili olduğunu tespit etmişlerdir. Sameer ve diğerleri (2020) tarafından 16 ülkeden 418 katılımcıyla gerçekleştirilen araştırmada başa çıkma etkinlikleri kapsamında tv izlemenin, sosyal ağlar oluşturmanın, müzik dinlemenin, uyumanın, ev işleri yapmanın, iyi yemenin, biriken işleri tamamlamanın, dini içerikli videolar izlemenin yer aldığı ifade edilmiştir. Chao ve diğerleri (2020) ise salgın süresince yaşanan streste yaşamın anlamlılığı ve medya kullanımının rolünü tespit etmeyi amaçlamıştır.

Ülkemizde, salgın sürecinde dinin rolüne odaklanan araştırmaları incelediğimizde; insanların salgının zorluklarıyla başa çıkmada dini ritüellere yöneldiklerinin (Kaplan vd., 2020; Gashi, 2020), din ve maneviyata yönelimde artış yaşandığının (Gürsu - Bayındır, 2021), dini başa çıkma ile psikolojik dayanıklılık arasında ilişki olduğunun (Angın, 2021) ve dindarlığın ölüm kaygısıyla ilişkisinin (Doğan - Karaca, 2021; Kandemir, 2020) tespit edildiğine rastlamaktayız.

#### **A. Konu, Amaç ve Sorular**

Zorlayıcı yaşam olaylarıyla beraber, bireyler hem karşılaştıkları kriz durumuna ilişkin varoluşsal sorgulamalar yaşamakta hem de yaşamdaki bakış açılarında değişikliklere gidebilmektedir. Bunların yanında, kriz durumlarının getirdiği stresle başa çıkabilmek için farklı kanallardan beslenmektedirler. Salgın sürecini hem bireysel hayatlarında hem de mesleki olarak en yoğun biçimde tecrübe eden sağlık çalışanlarının süreçteki tepkileri, anlamlandırmaları, deneyimledikleri sıkıntılar ve zorluklarla başa çıkma biçimleri araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede sağlık çalışanlarının tecrübelerindeki dini ve manevi unsurlara odaklanmak da araştırmanın konusu dâhilindedir. Bu bağlamda araştırma soruları şöyle ifade edilebilir:

1. Katılımcılar, KOVİD-19'u dünya haberlerinden ilk duyduklarında

nasıl tepki vermişlerdir?

2. Katılımcılar, KOVİD-19 ülkeye ve görevli oldukları hastaneye geldiğinde nasıl tepki vermişlerdir?

3. Katılımcılar, KOVİD-19'la beraber ne gibi sıkıntılar yaşamaya başlamıştır?

4. Katılımcılar, KOVİD-19'un ortaya çıkış sebebini nasıl algılamaktadır?

5. Katılımcılar, KOVİD-19'u nasıl anlamlandırmaktadır?

6. Katılımcılar, bir sağlık çalışanı olarak mesleklerini nasıl anlamlandırmaktadır? Onları mesleklerine bağlayan nedir?

7. Katılımcılar, tecrübe ettikleri zorluklarla nasıl başa çıkmaktadır? Bu başa çıkma stratejileri içerisinde dini unsurlar var mıdır? Varsa nelerdir?

8. Katılımcılar, ölüm hakkında ne düşünmektedir?

9. Katılımcılar, yaşama bakış açılarını değiştirmiş midir?

Araştırmanın temel amacı, pandemi hastanesinde görev yapan sağlık çalışanlarının salgın dönemindeki tepkilerini, anlamlandırma mekanizmalarını, deneyimledikleri sıkıntıları ve zorluklarla başa çıkma biçimlerini tespit etmektir. Ayrıca bu süreçlerde dinin ve maneviyatın rolünü ayrıntılı bir biçimde ortaya çıkarmak araştırmanın temel amacını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, bu çalışmada sağlık çalışanlarının salgın sürecinde mesleki kimlikleri ön planda tutularak tecrübelerinin tespitinin literatüre katkı sunması beklenmektedir.

## **B. Yöntem**

Bu çalışmada sağlık çalışanlarının KOVİD-19 sürecindeki tepkilerini, anlamlandırma mekanizmalarını, deneyimledikleri sıkıntıları ve zorluklarla başa çıkma biçimlerini derinlemesine tespit edebilmek için nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Araştırma desenleri arasından da durum çalışması kullanılmıştır. Durum çalışmalarında esas olan bir kişiyi ya da durumu kendi ortamı içinde keşfetmek, detaylı betimleyerek yorumlamalara gitmektir (Paker, 2017). Bu keşfi sağlayabilmek amacıyla mülakat tekniği kapsamında yer alan yarı-yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşme türü vasıtasıyla, görüşülen kişiden daha detaylı bilgi elde edilir. Sorular açık uçlu olmakla beraber sistematik bir çerçeve de vardır (Demir, 2017).

### **1. Veri Toplama Aracı**

Yarı-yapılandırılmış görüşme formu oluşturabilmek için literatürde yer alan ilgili çalışmalar incelenmiş ve iki sağlık çalışanıyla istişarede

bulunulmuştur. Elde edilen soru havuzundan benzer ya da araştırma amacıyla yakından ilişkili olmayan sorular çıkartılmıştır. Bu sorulara dair geçerlik ve güvenilirliği güçlendirmek için din psikolojisi alanında doktora dereceli bir klinik psikoloğun görüşleri alınmıştır. Öneriler göz önünde bulundurularak gerekli düzeltmeler yapılmış ve iki kişiyle pilot çalışma gerçekleştirilmiştir. Kişisel bilgi formunun da yer aldığı görüşme formunun son hali hem BAİBÜ Sosyal Bilimlerde İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'na hem de Sağlık Bakanlığı Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne sunulmuş gerekli izinler alınmıştır.

## 2. Çalışma Grubu

Amaçlı örnekleme yönteminin kullanıldığı bu çalışmada kartopu tekniklerine başvurulmuştur. Kartopu tekniğiyle çalışma grubundan bir kişiye ulaşılmakta ve onun yönlendirmesiyle başka bir kişiyle irtibata geçilmektedir (Böke, 2017). Böylece salgına tahsis edilen sağlık tesisinin herhangi bir biriminde görevli olma şartı aranmıştır. Araştırma için idari yönetimle ön görüşme gerçekleştirilmiştir. Daha sonra idari yönetim ve katılımcıların önerileriyle yeni kişilere ulaşılmıştır.

Katılımcıların özelliklerine baktığımızda sağlık çalışanlarının yaşları 25 ile 52 arasında değişiklik göstermektedir ve yaş ortalaması 36,7'dir. 20'si kadın ve 5'i erkekten oluşan katılımcıların 6'sı bekâr 19'u evlidir. 6 kişi çocuk sahibi değilken, 8'er kişinin 1 veya 2, 3 kişinin ise 3 çocuğu vardır. Katılımcıların 10'u hemşire, 5'i hekim, 4'ü tıbbi sekreter, 2'si yaşlı bakım görevlisi, 2'si diyetisyen, 1'i ebe ve 1'i de paramediktir. 2 kişi lise, 3 kişi ön lisans, 13 kişi lisans ve 7 kişi lisansüstü mezundur. Katılımcıların meslekte çalışma süreleri 3 ile 29 yıl arasında değişiklik göstermektedir. Katılımcılardan 18 kişi KOVİD-19 servisinde görev alırken 7 kişi görev almamıştır. 13 katılımcı KOVİD-19 tanısı almış; fakat 12 katılımcı hastalığı geçirmemiştir.

## 3. Verilerin Toplanması, Analizi ve Geçerlik Güvenirliği

BAİBÜ Sosyal Bilimlerde İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'ndan 2021/121 no'lu iznin alınmasıyla birlikte Sağlık Bakanlığı Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nden de Bolu'da pandemi hizmeti sunan iki sağlık tesisinde araştırma yapmak üzere onay alınmıştır. Sağlık tesislerinin eğitim hemşireleriyle ya da idari personeliyle görüşme yapılarak yönlendirmelerle gönüllü katılımcılara ulaşılmıştır. Görüşmeler Temmuz ve Ekim ayları arasında gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların yoğun çalışma temposundan görüşmelerin ayarlanmasında zorluklar yaşanmıştır. Görüşmeler hastane ortamında ya da görüşmecinin çalışma ofisinde gerçekleştirilmiştir. Yüz yüze

yapılan görüşmeler 30 ile 90 dakika arasında değişiklik göstermiştir. Her bir görüşme katılımcının izniyle ses kaydına alınmıştır. Bu ses kayıtları ve yazıya geçirilen deşifreler araştırmacı tarafından saklanmıştır.

Sağlık çalışanlarının KOVİD-19 sürecindeki tepkilerini, olayları ve kavramları anlamlandırma mekanizmalarını, yaşadıkları sıkıntıları ve başa çıkma biçimlerini ortaya çıkarmak için içerik analizine başvurulmuştur. İçerik analiziyle elde edilen veriler, tanımlanmaya ve saklı olan gerçeklik bilinir hale getirilmeye çalışılmaktadır. Bu maksatla, benzer veriler belirli temalar çerçevesinde toplanmakta ve düzenlenmektedir (Yıldırım - Şimşek, 2018). Görüşmelerden elde edilen veriler tek tek kodlamaya tabi tutulmuştur. Ardından benzer kodlardan yola çıkarak temalar elde edilmiş ve temanın sıklık analizi yapılmıştır.

Araştırmanın geçerliği ve güvenilirliği için inandırıcılık, aktarılabilirlik, tutarlılık ve teyit edilebilirliğe yer verilmiştir. İnanırıcılık için katılımcı teyidine başvurulmuştur. Görüşme sonunda paylaşımlar özetlenerek eklemek ya da çıkarmak istenen yer olup olmadığı sorulmuştur. İstedikleri takdirde kendilerine ait görüşme verilerinin dokümanı maille paylaşarak geribildirimde de bulanabilecekleri ifade edilmiştir. İnanırıcılığı kuvvetlendirmek için verilerin kodlanması ve temalar oluşturulması işlemi nitel araştırmalarda yeterliliği olan bir başka uzman tarafından da yapılmıştır. Böylece nihai noktaya ulaşılmıştır. Tutarlılık için ise araştırmanın her aşamasının açıklıkla ifade edilmesinin yanında başka bir uzmandan da görüş alınmıştır. Aktarılabilirliği sağlamak için de görüşme verilerinden doğrudan yapılan alıntılar tırnak içinde sunulmuştur.

### **C. Bulgular**

#### **1. Dünya Haberlerinde Rastlandığında Verilen Tepkiler**

2019 Aralık ayında Wuhan'da tespit edilen koronavirüs aşama aşama diğer dünya ülkelerine yayılmaya başlamıştır. Bu süre zarfında KOVİD-19'la ilgili gelişmelerden daha ziyade medya aracılığıyla haberdar olunmuştur (Malak Akgün - Aydın, 2021). Bu haberlerin sağlık çalışanlarının duygusal, bilişsel ve davranışsal tepkileri üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür, nitekim katılımcılara haberlerde rastlamaya başladıklarında tepkilerinin neler olduğu sorulduğunda şu yanıtlar gelmiştir (Tablo 1): *Korku, Endişe, Panik, Bize Gelmez Düşüncesi, Virüsün Geleceğini Beklemek, Zihinsel Karmaşa/Bilinmezlik, Gerçekliğinden Tereddüt Etmek ve Hazırlık Yapma.*

**Tablo 1.** Dünya Haberlerinde Rastlandığında Verilen Tepkiler

Duygusal Tepkiler (9)	Bilişsel Tepkiler (21)	Davranışsal Tepkiler (3)
Korku 5 Endişe 3 Panik 1	Bize Gelmez Düşüncesi 10 Virüsün Geleceğini Beklemek 8 Zihinsel Karmaşa / Bilinmezlik 2 Gerçekliğinden Tereddüt Etmek 1	Hazırlık Yapma 3

Sağlık çalışanlarının tepkilerinin ağırlıklı olarak bilişsel tepkiler temasında yoğunlaştığı gözlenmektedir. Bu tema kapsamında da en yaygın kodun *bize gelmez düşüncesi* olduğu görülmektedir. Katılımcılardan K22, bu düşüncesini sebepleriyle beraber şu şekilde ifade etmektedir:

*'...hiç paniklemedim çünkü geçmiş son on yılda dört kere aynı pozisyonda salgın olmuştu. Domuz gribi, kuş gribi, MERS, SARS zaten bunlar beş yılda on yılda bir rutin olarak oluyordu. Bunlar da endemik olarak bastırıldı... Bastırılır, hızlıca tedavisi düzenlenir, çok yayılmadan etkinliği söndürülür diye düşünce içerisindeydik.'*

K22 kodlu katılımcı, bu tip salgınların daha önce de yaşandığından yola çıkarak zihinsel olarak bir hazırbulunuşluk düzeyine sahip olduğunu belirtmiştir. Bu deneyiminden dolayı süreci yönetmekle ilgili endişelerinin görece daha kontrol edilebilir olduğu söylenebilir. Ülkemize gelmeyeceğini düşünenler kadar *gelebileceğine dair beklenti* içerisinde olan katılımcılar da görülmektedir. Günümüzde medya kullanım araçlarının artmasıyla doğrudan bilgi almanın da mümkün hâle geldiği söylenebilir. Bu da insanların zihinsel dünyaları üzerinde etkili olabilir. Nitekim K7 kodlu katılımcının cümlelerinde buna rastlamak mümkündür:

*'Çin'de yaşayan bir Türk'ü takip ediyordum instagramdan. Dolayısıyla, orada ilk başladığından itibaren haberim vardı. Takip ediyordum. Türkiye'ye bir şekilde geleceğini düşünüyordum; ama sonuçlarını bilmiyordum tabii ki...'*

K7 kodlu katılımcı virüs daha ülkemize gelmeden dünyada neler yaşandığından haberdar olduğunu ifade etmektedir. Bu durum onun zihinsel olarak hazırlanmasına yardımcı olmakla beraber yine de kendi deneyiminde neler yaşayabileceğine dair bilinmezliği de sürdürmektedir. Katılımcıların zihinsel bir yargıya varmaktan ziyade daha yoğun bir *karmaşa* yaşadıklarına da şahit olunmaktadır; ülkemize gelirse ne olacak, nasıl bir hastalık, bizler ne

yapmalıyız gibi sorulara cevap aradıklarına rastlanmıştır. Ayrıca *gerçekten böyle bir virüs var mı*, gösterilenler doğru mu diye tereddütler de yaşamışlardır.

Zihinsel sorgulamaların yanında katılımcıların duygusal tepkiler verdiği de görülmektedir. *Korku* temasının ön plana çıktığı söylenebilir. Özellikle medyada servis edilen ani ölümlerin korkuya neden olduğu gözlenmektedir. K12 kodlu katılımcının ifadeleri dikkat çekicidir:

*'Sosyal medyada gördüğümüz görüntüler açıkçası bizi korkuttu. Çünkü ilk karşılaşacak kişiler bizdik... İnsanlar gösteriyordu yolda düşüp ölüp kalıyor falan... Bir de bilinmezlik. Biz de olacak mıyız? ... Bir de geldi diyelim hastalar, nasıl baş edeceğiz. Nasıl kendimizi koruyacağız.'*

K12 kodlu katılımcı, medyadaki ölüm hadiselerinin kendisini korkuttuğunu belirtmiştir. Bu vakaların oldukça sıra dışı oluşu süreci nasıl yöneteceklerine dair de korkuya zemin hazırlamıştır, denilebilir. Dolayısıyla, bu ifadelerden korkuya neden olan faktörlerden birinin de bilinmezlik ve belirsizlikle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Sağlık çalışanları ilerleyen günlerde kendilerini neyin beklediğine dair bir bilinmezlik ve belirsizlik içerisinde. Emniyet ve kontrol ihtiyacı hisseden insanoğlunun sürecin nasıl ilerleyeceğini bilememesi ve kendilerini neyin beklediğinin net olmayışı korku ve kaygı dünyasını artırmaktadır (Duman, 2020).

Bilişsel ve duygusal tepkilerin yanında az da olsa davranışsal tepkilerde bulunan katılımcılara da rastlanmaktadır. Bu katılımcılar, KOVİD-19'un yakın zamanda ülkemizde de görüleceğini düşünerek yaşamlarında bazı *önlemler almaya* gitmişlerdir. Katılımcıların ev ortamında hazırlık yaptığı gibi hastane ortamında da ekipman temin etmeye ve alanları bölmeye başlamak gibi hazırlıklara giriştikleri tespit edilmiştir.

## 2. KOVİD-19 Ülkeye Geldiğinde Verilen Tepkiler

KOVİD-19'un yavaş yavaş tüm dünyaya yayılmasıyla 11 Mart 2020 tarihinde ülkemizde de vakalar görülmeye başlamıştır (Malak Akgün - Aydın, 2021). Böylece, koronavirüs sadece medya kanalıyla haberdar olunan bir tehdit unsuru olmaktan çıkmış; artık birebir karşılaşılan bir tehdit kaynağına dönüşmüştür. Bu esnada, sağlık çalışanlarının duygusal, bilişsel ve davranışsal tepkilerinin değişime uğradığını ifade etmek mümkündür. Katılımcılara, enfekte vakalarla karşılaştıklarında tepkilerinin neler olduğu sorulduğunda verilen yanıtlar şöyledir (Tablo 2): *Korku, Panik, Duygusal Karmaşa, Merak, Kısa Sürede Baskılanır Düşüncesi, Virüsün Varlığına İnanmak, Temel Hijyen Önlemleri, Sevdiklerinden Uzak Kalmak, Hazırlık ve*



*Tedavi Planlamaları, Koruyucu Ekipman, Özel Araç Kullanımı.***Tablo 2.** KOVİD-19 Ülkeye Geldiğinde Verilen Tepkiler

Duygusal Tepkiler (23)	Bilişsel Tepkiler (3)	Davranışsal Tepkiler (35)
Korku 15 Panik 5 Duygusal Karmaşa 2 Merak 1	Kısa Sürede Baskılanır Düşüncesi 2 Virüsün varlığına inanmak 1	Temel Hijyen Önlemleri 16 Sevdiklerinden Uzak Kalmak 8 Hazırlık ve Tedavi Planlamaları 6 Koruyucu Ekipman 3 Özel Araç Kullanımı 2

Sağlık çalışanlarının tepkilerinin davranışsal tepkiler temasında yoğunlaştığı görülmektedir. Enfekte vakalarla temas etmeye başlayınca korunmak için önlemler almanın ön plana çıktığı söylenebilir. En sık tekrarlanan kod *temel hijyen önlemleri*'dir. Örneğin, K3 kodlu katılımcı tecrübesini şöyle ifade etmektedir: *'Başımızda bonelerimiz, kat kat maskelerimiz... Günde kaç defa el yıkadığımı sayıyordum... İnsanlarla mesafe. Herkesten uzaklaşmaya çalışıyorsun...'*

Katılımcılar, kendilerini koruyabilmek için kişisel koruyucu ekipman kullanımına, bireysel temizliğe ve yakın temastan kaçınmaya azami derecede özen göstermektedir. Katılımcıların özen gösterdiği bir diğer husus ise *sevdiklerini kendilerinden korumak* için de önlemler almalarıdır. K5 kodlu katılımcı ailevi ilişkilerinde nasıl bir düzenlemeye gittiğini şöyle anlatmaktadır: *'Çocuğumu görmedim, annemi babamı hiç görmedim. Oğlum kardeşime bıraktık. Bir ay içinde iki defa gördüm. O da merdivenin başından...'* K5 kodlu katılımcı, çocuğunu ve aile büyüklerini koruyabilmek için aile düzenini değiştiren uygulamalara gittiklerini belirtmektedir. Uzun süreler uzak kalmanın birtakım duygusal zorlukları beraberinde getirebileceği düşünülebilir.

Sağlık çalışanları ailevi düzen değişikliklerinin yanında *mesleki olarak da hazırlıklar* yapmaktadır. K7 kodlu katılımcı yoğun bakım servisinde gerçekleştirdikleri hazırlıkları detaylarıyla şöyle ifade etmektedir:

*'Ekip olarak n'apacağımıza karar verdik... Temiz tarafımız neresi olsun, kirli taraf neresi olsun, çizmelerimizi nereye koyalım, kıyafetlerimizi nereye asalım, sonra burada el yıkayalım burada giyinelim, burada devam edelim, sonra o giyinme sıraları, çıkarma*

*sıraları... Bunlarla ilgili videolar izledik... Hasta yanında nasıl duracağımızı planladık. Ne kadar duracağız, hasta nasıl entübe edilir, nasıl solunum cihazına bağlanır...'*

K7 kodlu katılımcı, mesleki olarak zihinsel hazırlığın ötesinde davranışsal boyutta da hazırlıklar yapmaya gittiklerini ifade etmektedir. Bu noktada artık eylem odaklı hareket edildiği göze çarpmaktadır. Bu hazırlık ve önlemlerin yanında katılımcılar N95 maske, önlük, siperlik, eldiven, tulum, gözlük gibi koruyucu ekipmanlar kullandıklarını da dile getirmiştir. Ayrıca 2 katılımcı yaşamlarındaki en büyük değişikliklerden birinin toplu taşıma kullanmayı bırakıp *özel araç kullanmaya* geçiş olduğunu belirtmiştir.

Katılımcıların koronavirüs'le karşılaştıkları ilk günlerde davranışsal tepkilerinin yanında duygusal tepkilerinin de çok yoğun olduğu görülmektedir. Özellikle *korku* duygusu en çok tekrar eden kod olmuştur. Artık koronavirüs ve etkileriyle somut bir şekilde karşı karşıya olmak katılımcıların korkularının şiddetlenmesine neden olmuş olabilir. K14 kodlu katılımcının paylaşımları dikkat çekmektedir: '*... O zamanlar çok daha korkuyorduk. Virüs bulaştığı zaman direkt ölecekmisiz gibi bir his vardı içimde... Çok sağlıklı da olsa yoğun bakıma gidenler olabildi.*' Katılımcının bu ifadesinden korkuyu körükleyen hastalığın seyrinin bilinmeyişi olduğu görülmektedir. Bunun yanında uygulanacak kesin bir tedavinin olmayışı ve sürecin nasıl yönetileceği hususlarındaki belirsizlikler de korku kaynağı teşkil etmektedir. Nitekim K22 kodlu katılımcının paylaşımlarında buna rastlayabilmek mümkündür:

*'Tedavi yok, aşı yok. Maske, dezenfektan ve diğer koruyucuların teminini nasıl yaparız... Bakanlık bununla ilgili çalışma yaptı; ama hesapladığınız şeyi sahada eyleme dönüştüremiyordunuz. On denen şey panikle 20 ihtiyaca dönüşüyordu.'*

K22 kodlu katılımcı, sahada çalışmaya başladıklarında planlamaların hesapladıkları gibi gitmediğini paylaşmaktadır. Salgını yönetme sürecindeki bu belirsizlik ve beklenmeyenler de korkuya neden olmaktadır. Enfekte vakayla karşılaşmak ise korkunun çok daha yoğun biçimi olan ve dehşetle tarif edilen *panik* duygusuna neden olabilmektedir. Örneğin K15 kodlu katılımcı tecrübesini şöyle aktarmaktadır:

*'Sarı alandaydım... Beyefendi dedi ki; enfeksiyon polikliniğinden gönderdiler dedi. Elime bir kâğıt uzattı... Bir baktım, kovid şüphelisi. Döndüm. Direkt uzmanın eline tutuşturdum kâğıdı. Çok panikledim. Uzman aldı. Beyefendiye maske verin çabuk diye bi bağırdı. Hemşire arkadaş, ben ölmek istemiyorum dedi... O an biz ekipçe çöktük ama. Adamın da karşımızdaki o yüz şekli, o da n'apacağını bilmiyor. Biz de*

*'bilmiyoruz hiçbir şey.'*

K15 kodlu katılımcı, ilk riskli vaka ile karşı karşıya geldiğinde yaşadığı panik duygusunu ve ekip arkadaşlarının da benzer duygularını ifade etmektedir. Bir yandan da sağlık ekibinin tutumundan hastanın nasıl etkilendiğine dair işaretlere şahit olunmaktadır. Korku ve paniğin yanında *özlem, endişe ve merak* duygularının da deneyimlendiği ayrıca tam tanımlayamadıkları bir *duygu karmaşası* içinde oldukları da tespit edilmiştir.

Bu süreçte bilişsel sorgulamaların daha az sıklıkta olduğu gözlenmektedir. Kısa sürede *baskılanacağı beklentisi* ve artık *virüsün varlığının gerçek* olduğuna dair inanç da bulgular arasındadır.

### 3. Yaşanılan Sıkıntılar

Salgın, tüm toplumda yeni sorunların yaşanmasına neden olmakla beraber sağlık çalışanları en çok etkilenen gruptur, denilebilir. Çünkü virüse maruz kalma, ekiple hareket etme, ev-iş dengesinin bozulması, çalışma saatlerinin artması, damgalanma, psikolojik yük gibi sorunlara zemin hazırlamaktadır (Tosun, 2020). Katılımcılara salgınla beraber yaşamlarında ne gibi sıkıntılar yaşadıkları sorulmuştur. Yanıtların oldukça çeşitlilik gösterdiği tespit edilmiştir (Tablo 3): *Bulaştırma Endişesi, Etiketlenme, İş Yükünün Artması, Önlemler için Harcanan Enerji, Çocuklarla İlişkiler, Hastalarla İlişkiler, Hasta Yakınlarıyla İlişkiler, Sosyal İlişkilerin Kesilmesi, Hastalığın Seyri, Sevdiklerinden Uzak Kalmak, Sağlık Çalışanı Olmaktan Çevrenin Beklentileri*.

**Tablo 3.** Sağlık Çalışanlarının Deneyimlediği Sıkıntılar

Sorun Alanları	F
Bulaştırma Endişesi	12
Etiketlenme	9
Mesleki Yeni Görevler	7
Önlemler için Harcanan Enerji	6
Çocuklarla İlişkiler	5
Hastalarla İlişkiler	5
Hasta Yakınlarıyla İlişkiler	5
Sosyal İlişkilerin Kesilmesi	4
Hastalığın Seyri	3
Sevdiklerinden Uzak Kalmak	2
Sağlık Çalışanı Olmaktan Çevrenin Beklentileri	2

Katılımcıların kendilerinden ziyade aile büyüklerine, çocuklarına ya da kronik hastalığı olan bir yakınlarına *bulaştırma endişesi* yaşadıkları tespit edilmiştir. K1 kodlu katılımcı tedirginliğini şöyle dile getirmektedir: *'En çok bulaştırmaktan korkuyorsun. Benim aile büyüklerim de var... Bende hep bulaştırma endişesi oldu. Onun haricinde yine benim yüzümden eşim ya da kızım bir şey olursa diye.'* K1 kodlu katılımcı, enfekte olup virüsü aile yakınlarına bulaştırmaktan endişe duyduğunu belirtmektedir; bu ifadelerden yola çıkarak katılımcıda suçluluk duygularının da ortaya çıkabileceği söylenebilir.

Çevrenin *etiketleyici* tutumlarda bulunması sıklıkla karşılaşılan bir diğer sorun alanını teşkil etmektedir. Tanı alan hastalar, hasta yakınları, yurtdışından gelenler, sağlık çalışanları ve sağlık kurumları etiketlenmeye maruz kalmaktadır (Ertem, 2020). K18 kodlu katılımcı arkadaş ve akraba çevresinin tutumunu şöyle dile getirmektedir: *'...hemşire olmayan arkadaşlarımız görüşmek istemediler. Akrabalardan da bayramda görünce sen orada kal, yaklaşma diyen oldu. İnsanın siniri bozuluyor...'* Çevrenin etiketlemeye yönelik tutumunun sadece hastane dışındakilerle sınırlı olmadığı hastane bünyesinde kovid servisinde çalışmayanların da dışlayıcı tavırlar sergiledikleri tespit edilmiştir.

Bu süreçte sağlık çalışanlarının *iş yükünde* çeşitli nedenlerle artış olduğu görülmektedir. Bilgilendirme eğitimleri, uzayan mesai saatleri, enfekte olan ekip arkadaşının yerine çalışma, hasta sayılarının artması, yeni gelen personele işi öğretme gibi faktörler yeni görevlerin çıkmasına neden olmaktadır. K3 kodlu hemşire verdiği eğitimlere dair tecrübesini şöyle aktarmaktadır:

*'O dönem ben enfeksiyon kontrol hemşiresiydim. Her gün tüm birimlere gidip bu hastalık şudur, şöyle bulaşır, kendimizi şöyle korumalıyız diye her gün eğitim veriyordum. Kovid alanlarına giriyorduk, normal servislere gidiyorduk... Sürekli eğitimler... Bayağı bir yıpranmıştık.'*

K3 kodlu katılımcı, bu yeni durumla beraber meslektaşlarına sürekli eğitimler verdiklerini ve yıpratıcı bir süreç yaşadıklarını belirtmektedir. Bunun neticesinde tükenmişlik riskinin doğabileceği; böylece mesleğe devamlılıkta sorunlar yaşanabileceği söylenebilir. Sorun alanlarından bir diğeri ise *çocuklarla olan ilişkilerdir*. Bir süre çocuktan uzak kalmak çocuğun ebeveyne tutumunun değişmesine zemin hazırlayabilmektedir. K8 kodlu katılımcı yaşadığı sıkıntıyı şöyle aktarmaktadır:

*'Epey ara verdik. Üç ayın sonrasında artık bu böyle olmayacak, en*

*azından hafta sonları alayım. İki gün gelirdi... Bana hiç anne demezdi... Öncesinde anne diyordu bana. Artık anneme anne demeye başlamıştı. ... Sabah kalkardık acıktın mı derdim. Bana annem süt yapardı diye söylerdi. Sürekli annemin yaptığı şeyleri söylerdi. Ben bayağı bir stresli şeyler yaşadım. Kötü hissettim.'*

K8 kodlu katılımcı kızıyla yaşadığı ilişkideki değişimleri ve bu beklenmeyen durumun stres vericiliğini belirtmektedir. Bu deneyim doğrultusunda denilebilir ki, çocuk fiziksel olarak korunmaya çalışılırken ailevi uyumda sorunlar ortaya çıkabilir. Koronavirüs'ün hastaları hem fiziksel hem psikolojik olarak zorlaması hastaların yakınlarındaki kişilere tavrını etkilemektedir. Daha açık bir ifadeyle tedavi sürecini hastayla işbirliği içinde yürütmek zorlaşmaktadır. K12 kodlu katılımcı deneyimlerini aşağıda paylaşmaktadır:

*'Hastanın ciğerlerini açmak için basınçlı hava veriyoruz. Hasta direniyor, ajite, hastalar çok agresifti. Nefes alamadıkça daha çok sinirli oluyorlar. ... O nefes alsın, cihazları çıkarmasın diye kısıtlamaya gidiyoruz ya da konuşup anlatmaya çalışıyoruz. Ama bilgi almaya açık olmuyorlar... Oksijenleri azaldığı için algılama da azalıyor onlarda. ... Tüm enerjimizi harcıyoruz.'*

K12 kodlu katılımcı, hastayla işbirliğine gitmekte zorlandıklarını; ama bir yandan da bunun sebebinin bildiklerinden ellerinden gelen tüm gayreti gösterdiklerini söylemektedir. Bu noktada muhatap olunan hastanın özelliklerini tanımak; ona tedavi ve bakım verirken uzmanın motivasyonunun düşmesini engelleyebilir. Sağlık çalışanlarının hastalarla olan ilişkilerinin yanında hasta yakınlarıyla uygun ilişki kurmakta da zorlandıkları görülmektedir. K19 kodlu katılımcı bu durumu şöyle aktarmaktadır:

*'Kovid hastası olduğu için aileler bakmak istemiyorlar annelerine babalarına. ... Kendi öz anne babasını sanki yabancı biriymiş gibi hastaneye bırakıp kaçanları gördük. Servise bırakıp kaçanları gördük. Kendilerine başında refakatçi kalması gerekiyor, suyunu bile içemiyor, tuvalete gidebilecek durumda değil çünkü oksijene bağlı dedik; ama kalmadılar. Hastaların bezini ben değiştiriyorum, diğer hemşire arkadaşlar değiştiriyor; ama çok hasta olduğu için hangi birine yetişelim. Hatta çağırdığımızda dediler ki e ben zaten siz bakın diye oraya bıraktım. Ben gelemem oraya.'*

K19 kodlu katılımcı, hasta yakınlarının desteğini alamadıkları için kendilerini zorlayan ek işleri üstlenmek durumunda kaldıklarını söylemektedir. Bu durum onların fiziksel iş yüklerini artırabileceği gibi vicdanen de daha fazla sorumluluk altına girmelerine; böylece duygusal

olarak daha fazla yıpranmalarına neden olabilir. Bunların yanında sağlık çalışanlarının *maske, siperlik, tulum, önlük gibi ek önlemler için fazladan vakit ayırdığı, sevdiklerinden uzak kaldıkları, sosyal ilişkilerinin kesildiği ve görevli oldukları hastaneye bir yakınlarının yatışı yapıldığında çevrenin ek sorumluluklar yüklemesi nedeniyle zorlandıkları* tespit edilmiştir.

#### 4. Salgının Ortaya Çıkış Sebebi

Sağlık çalışanlarının, salgının çıkış sebebine ilişkin farklı değerlendirmelerde buldukları tespit edilmiştir (Tablo 4). Ağırlıklı olarak *planlanarak sürülen yapay bir virüs* ya da bir *soğuk savaş* olduğu yanıtları gelmiştir. *Doğal bir salgın ve plansız yapay bir virüs* olabileceği de cevaplar arasında yer almıştır.

**Tablo 4.** Salgının Ortaya Çıkış Sebepleri

Atfetme Alanları	F
Planlı Yapay Bir Virüs	10
Soğuk Savaş	9
Doğal Bir Salgın	5
Plansız Yapay Bir Virüs	1

Katılımcıların bir kısmı koronavirüs'ün *insan eliyle üretilerek dünyaya yayılımının kasıtlı* olarak gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Buradaki maksadı dünya nüfusunu azaltmak, kronik hastaları ve yaşlıları elemek ya da ilaç firmalarının menfaatlerini göz önünde bulundurmak ile açıklamışlardır. K3 kodlu hemşire düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

*'Nüfusu azaltmak için planlanmış olabilir. Mesela yurt dışında yaşlı nüfus o kadar çok ve onlar için o kadar çok harcama yapılıyor ki ... Çin'in zaten nüfusu çok fazla. Nüfusu azaltmak için yapmış olabileceğini açıkçası ben düşündüm.'*

K3 kodlu katılımcının, koronavirüse yönelik yaptığı atfın devletlerin yönetim politikalarıyla ilgili olduğu söylenebilir. Tedaviye yönelik dünya üzerindeki uygulamalar ve bazı yaş grupları ile kronik hastalığı olanları virüsün daha çok etkilemesi, bu çıkarımları yapmakta etkili olmaktadır. Bunun yanında, bazı katılımcıların koronavirüsün bir çeşit *soğuk savaş* aracı olabileceğine yönelik değerlendirmelerine tanık olmaktadır. Örneğin, K18 kodlu katılımcının ifadeleri şu şekildedir: *'... Artık savaşlar topla tüfekte değil; biyolojik olacak. Keneler mesela, onlar da üretilmiş. Böyle bir şey. Tohumlar. ... Artık biyolojik olacak savaşlar.'* Bu katılımcının, uzun zamandır ülkeler arasında soğuk savaşlar yaşandığını ve koronavirüsün bunlardan yalnızca

biri olduğunu ifade etmek şeklinde bir bilişsel değerlendirme yaptığı gözlenmektedir.

Katılımcıların bir kısmının da koronavirüsü doğal bir salgın olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Dünya tarihinde zaman zaman çeşitli salgınların ortaya çıkması bu görüşün dayanak noktasını oluşturmaktadır. Örneğin, K10 kodlu katılımcı önceki örneklerden yola çıkarak düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: *'Bu zaman zaman oluyor. Suçiçeği salgını, ebola oldu. Bir sürü salgın oldu. Bu zaman zaman normal aslında.'* K10 kodlu katılımcının daha önceki salgınlar hakkındaki bilgisinden yola çıkarak bu salgını da diğerleri gibi değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Bu görüşlerin yanında K22 kodlu katılımcının ise virüsün laboratuvar ortamında araştırma amaçlı üretilmekle beraber kazayla yayılmış olabileceğine dair fikir beyan ettiği görülmektedir: *'Laboratuvar ortamı olma ihtimalini düşündürdü. Bunlar yapılıyor, saklanan şeyler değil... Ben bilinçli salındığını çok düşünmüyorum. Laboratuvar kazası olabilir.'* K22 kodlu katılımcı, virüslerle laboratuvar ortamında çalışıldığının gizlenmeden paylaşıldığını ifade etmektedir. Bu bakış açısı da onu, bir kasıt aramak yerine virüsün kazayla yayılmış olabileceği düşüncesine götürmüş olabilir.

### 5. Salgına Yüklenen Anlam

Katılımcıların büyük çoğunluğunun koronavirüsün hangi sebeple ortaya çıkıp yayılmış olabileceğine dair değerlendirmelerinin ötesinde yaşanan bu salgın sürecine dair ayrıca bir hikmet arayışına girdikleri tespit edilmiştir (Tablo 5). İnanan insanın yaşadığı hadiselerle metafizik bir perspektiften de anlam yükleme çabasında bulunduğu söylenebilir (Yapıcı, 2020). 7 kişi herhangi manevi bir anlam arayışına girmemekle beraber diğer katılımcılar bu salgının *kıyamet alameti, uyarı, imtihan, sahip olduklarımızın kıymetini anlama, cezalandırılma ve varoluşu sorgulamak için bir araç* olabileceğini ifade etmiştir.

**Tablo 5.** Salgına Yüklenen Anlam

Anlamlandırma Temaları	F
Kıyamet Alameti	6
Uyarı	4
İmtihan	3
Sahip Olduklarımızın Kıymetini Anlama	3
Cezalandırılma	2
Varoluşu Sorgulama	1
Anlam YüklemeYenler	7

İslam düşüncesinde varlığın bir gün sona ereceği açıklıkla ifade edilir. Kur'an-ı Kerim'de bu sonu ifade eden ayetler açıktır. Örneğin, Hac Sûresi 2. ayette o günün dehşetiyle insanların sarhoş gibi olduklarından bahsedilerek tasvirde bulunulur. Bu bilgiler doğrultusunda katılımcıların salgını *kıyamet alameti*, hatta şahit olunanları bir kıyamet sahnesine benzettikleri görülmektedir. K12 kodlu katılımcının ifadelerinde bunlara rastlamak mümkündür:

*'Bu salgınların artması, sonrasında seller, depremler, farklı ülkelerde çekirge istilası, sürekli böyle üst üste bir şeyleri duymak. Aha da diyoruz daha ne gelecek başımıza... Kıyamet kopacak, kıyamet yaklaştı. ... Yere bi anda düşüp ölen insanlar vardı. O benim hafızama kazınmış zaten, onu hiç unutamıyorum. Biri düşüp kalıyor. Kimse yardım etmiyor. Herkes kaçışıyor falan. Tam bir kıyamet sahnesini hatırlatıyor. Deniyor ki herkes kendi derdine düşecek, kimse birbirini tanımayacak, anne oğlunu, baba kızını...'*

K12 kodlu katılımcı, son zamanlarda bir dizi doğal afetin yaşanmasını dini bilgilerindeki kıyamet kavramıyla eşleştirdiğini belirtmektedir. Katılımcının her kriz durumunu evrenin sonunun geldiği ile eşleştirmesi korkularının artmasına neden olabilir. Salgını anlamlandırmak için kullanılan bir diğer kavram *uyarıdır*. Uyarı, Allah'ın uygun gördüğü bir hayatın yaşanmaması durumunda, Allah'ın insanların kendine çeki düzen vermesi için zaman zaman ikazlarda bulunacağı düşüncesine dayanmaktadır. K18 kodlu katılımcı şöyle ifade etmektedir: *'Peygamber efendimizin duasından dolayı toplu helak olmadığı için dönem dönem belalar gelecek bize. Dönem dönem uyarıcılar gelecek. ... Ders almayan yine almadı.'*

K18 kodlu katılımcı, bu salgının ders alınması gereken bir uyarı mahiyetinde olduğunu belirtmektedir. Bu bakış açısı, katılımcının yaşamında doğru bulduğu değişiklikler yapmasına yol açabilir. Salgınla beraber insan hayatına dâhil olan zorlukların bir *imtihan* aracı olabileceğine dair anlamlandırma rastlanan bir diğer husustur. İmtihan, Allah'ın kullarını çeşitli sıkıntılarla test etmesi anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda K2 kodlu katılımcının paylaşımları şöyledir:

*'Yine de her ne olursa olsun bu Allah'tan gelen bir imtihan. Ben seni görmediğin bir şeyle imtihan ediyorum diyor. ... İlahi bir elin olan tüm hadiselerde, sebeplerde ve sonuçlarda müdahil olduğunu görebiliyoruz. Ki ayakkabınızın bağı düğümlense dönüp kendinize bakın... Ya yaptığınız bir hatadan dolayı başınıza bunun geldiğini. Ya da bu imtihanla dünyada size bir iyilik verileceğini ya da bu imtihanla size ahirette bir iyilik verileceğini inanılır. Bu üç sebepten*



*birine sığınarak otokontrolle kendinizi telkin ve teselli etmeye çalışıyorsunuz.'*

K2 kodlu katılımcı, bu süreçte yaşananların bir imtihan olduğunu böylece sükûnetle yaşama devam etme gücü bulunduğunu belirtmektedir. İnsanlar, yaşadıkları sıkıntılı bir durumu, yapılan hataların karşılığına verilmiş bir ceza olarak da değerlendirebilmektedir (Ayten, 2012). K13 kodlu katılımcının paylaşımlarında buna şahit olmak mümkündür:

*'Allah isterse İslam'a hizmet ettirebileceği gibi tam tersi şekilde başkalarının eliyle yapay da olsa insanlığı cezalandırabilir. Faiz olsun, gayri meşru ilişkiler, savaşlar, masumlara yapılan zulümler, en temelinde bunların olduğunu düşünüyorum...'*

K13 kodlu katılımcı, bireysel ve toplumsal hayatta dine uygun olmayan yaşam, adaletsizlik ya da eşitsizliklerden Allah'ın bu salgınla insanlığı cezalandırdığını ifade etmektedir. Bu anlamlandırmaların yanında katılımcıların bir kısmı salgından önce *günlük hayatlarındaki rutinlerin ne kadar kıymetli olduğunu anladıklarını* ifade ederken bir kişi de *yaşamda kendi varlığını sorguladığını*, söylemiştir. 7 katılımcı ise manevi olarak herhangi bir anlam arayışına girmediğini dile getirmiştir.

## 6. Mesleğe Bağlılık

Maneviyat, bireylerin yalnızca özel hayatlarında değil; günün büyük bir bölümünü geçirdikleri iş hayatlarında da kendini göstermektedir. Bireyler, anlam arayışına giriştiklerinde yaptıkları işe dair de sorgulamalar yaşamaktadır (Bekiş, 2013). Bu sorgulamaların neticesinde işlerine bir anlam ve amaç yükleyebildiklerinde profesyonel kapasitelerini daha etkin kullanabilmektedirler (Çoban, 2019). Buradan hareketle sağlık çalışanlarına mesleklerine devam etmelerini ve bağlılıklarını güçlendirmelerini sağlayan unsurun ne olduğu sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya sağlık çalışanları *insanlara yardımcı olma isteği, hastaları iyileştirmek, mesleği sevmek, maddi olarak geçinebilmek, hastaların ve yakınlarının duasını almak* yanıtlarını vermiştir (Tablo 6).

**Tablo 6.** Mesleğe Devam Etmede Motive Eden Güç

Temalar	F
Yardımcı Olma İsteği	7
İyileştirmek / Sağlığına Katkıda Bulunmak	7
Mesleği Sevmek	5
Maddiyat	5
Dua Almak	4

İşine sarılmasını ve kendini ayakta tutmasını sağlayan en büyük gücün *insanlara yardım etmek* olduğunu K15 kodlu katılımcı şöyle ifade etmektedir:

*'... Hemşire damar yolunu açtı, kanını aldı, ama ben girmezsem o kanı laboratuvara gönderemiyor. Kan değerlerine bakacak ki ilerleyecek. Şunu da yapabiliyordim; benim yemek saatim geldiğinde alanı bırakır, benim bu yasal hakkım diyerek giderdim. Ama biz bunu yapmadık. Çünkü insana yardım etme isteği. Biliyoruz ki gidersek orası ilerlemeyecek. Acil işi ekip işi; kimse tek başına bir şey yapamaz acilde. O yardım etme isteği sizi bir şekilde ayakta tutuyor.'*

K15 kodlu katılımcının paylaşımında hem hastalara hem de ekip arkadaşlarına yardım etme isteğinin katılımcıyı motive ettiğine rastlamaktayız. En sık karşımıza çıkan bir diğer motive edici güç kaynağı ise *hastaları iyileştirmek* arzusudur. K3 kodlu katılımcının paylaşımları şöyledir:

*'Bir insanı iyileştirip servise göndermek, evine göndermek, çocuklarına göndermek çok güzel bir şey. Özellikle genç hastalarda mesela hani o iyi olsun diye elimizden geleni yapıyoruz. ... Onun iyileştiğini görmek yaptığımız mesleğin en güzel yanı. ... Genç hastaları, birilerini kurtarabilmek. Mesleğimizin en güzel yanı o.'*

K3 kodlu katılımcı, hastaların iyileştiğine şahit olmanın kendilerini çok memnun ettiğini belirtmektedir. Hastaları iyileştirerek hem sağlıklarına kavuşmalarını hem de sevdikleriyle bir araya gelmelerini sağlamanın çalışanlara güç verdiği söylenebilir. Bu anlam ve amaç, salgın sürecinde de kendini göstermektedir. Güç veren bir diğer mekanizmanın ise *mesleği sevmek* olduğu tespit edilmiştir. K20 kodlu katılımcı duygu ve düşüncelerini şöyle dile getirmektedir:

*'Bu mesleği seviyorum. Tek tercihim hemşirelikti ve ben bunu severek yapıyorum. Sevdiğim için yapıyorum. ... Yani özellikle yaşlı hastalarla iletişimde, onlarla birebir diyaloglarda, yardımcı olmak kısmında o hazzı alıyorsunuz.'*

K20 kodlu katılımcının söylemlerinde işin pratik boyutunu sevmenin ve haz duymanın heyecanla devamlılığı sağladığı gözlenmektedir. İşe devam etmeyi sağlayan bir diğer faktörün *maddi* olarak geçinebilmek olduğu görülmektedir. K16 kodlu katılımcı şöyle ifade etmektedir: *'Maddiyat. Başka hiçbir açıklaması yok. Tamamen maddiyat. Bugün emekli olabilirsin deseler, hiç düşünmem.'* K16 kodlu katılımcı, maddi ihtiyaçlardan dolayı işe devam ettiğini ve uygun şartlar oluştuğunda işten ayrılabileceğini belirtmektedir.

Bir diğer motive edici güç kaynağı ise *hasta ve yakınlarından dua almaktır*. Bu bağlamda K12 kodlu katılımcının paylaşımları dikkat çekicidir:

*'... Allah razı olsun diyor. Ya da bir su veriyorsunuz, o an çok içi yanmış'*

*oluyor. O an o kadar çok içten dua ediyor ki motive ediyor. Sırtını düzelttiğimizde, yastığını, başını, pozisyon verdiğimizde çok güzel dua edenler oluyor. En çok da Allah razı olsun dediklerinde çok mutlu oluyorum.'*

K12 kodlu katılımcı, hastaya bakım verirken dua edilmesinin kendisini çok mutlu ettiğini belirtmektedir. Bu kurulan manevi bağın da katılımcının işe daha fazla sahip çıkmasını sağladığı ve mesleki bağlılığını artırdığı söylenebilir.

### 7. Sıkıntılarla Din ve Din Dışı Başa Çıkma Stratejileri

Sağlık çalışanları, değiştiğimiz üzere salgın sürecinde çeşitli sıkıntılar yaşamaktadır. Bununla beraber fiziksel ve psikolojik sağlıklarını koruyabilmek için çeşitli kaynaklardan da beslenmektedirler. Araştırmamızda bu kaynakların oldukça çeşitli olduğu gözlenmektedir (Tablo 7): *Dua, Kur'an-ı Kerim Okuma, Tevekkül gibi Bireysel Dini Stratejiler; Aile Desteği ve Ekip Arkadaşları gibi Dini ve Seküler Sosyal Destek Temelli Başa Çıkma; Dizi, Film veya Video İzleme, Çocuk Sahibi Olmak, Yönetim Desteği gibi Seküler Temelli Başa Çıkma.*

**Tablo 7.** Başa Çıkma Stratejileri

Stratejiler	F
Bireysel Dini Başa Çıkma	23
Dua	9
Kur'an-ı Kerim Okuma	3
Tevekkül	3
Zikir Çekmek	3
Ramazan Ayı	2
Manevi Sohbetler	1
Dini Kutsal Metinler	1
Dua Metinlerini Yazarak Üzerinde Taşıma	1
Dini ve Seküler Sosyal Destek Temelli Başa Çıkma	16
Aile Desteği	10
Ekip Arkadaşları	6
Seküler Temelli Başa Çıkma	18
Dizi, Film veya Video İzlemek	4
Çocuk Sahibi Olmak	3
Yönetim Desteği/İş Yeri Önlemleri	3
Eğitim Faaliyetleri	3
Bitkisel Ürünler/Vitamin Desteği	2

Deneyimlenen sıkıntılarla baş edebilmek için ağırlıklı olarak *dini kaynaklardan* güç alındığına şahit olunmaktadır. Bu kaynaklar da kendi içerisinde *Dua Etmek, Kur'an-ı Kerim Okumak, Tevekkül, Zikir Çekmek, Ramazan Ayı, Manevi Sohbet, Dini Kutsal Metinler, Dua Metinlerini Üzerinde Taşıma* şeklinde çeşitlilik göstermektedir. K12 kodlu katılımcı *duadan* nasıl güç almaya çalıştığını şöyle ifade etmektedir: *'Hemen duaya başlıyoruz yani aman Allah'ım bana bulaşmasın, aileme bulaşmasın...'* K18 kodlu katılımcı ise duaları kendi ve arkadaşları için yazıya geçirerek bir muska gibi üzerinde taşıdığını şöyle ifade etmektedir:

*'Şu an servisime gelip baksanız panoda salgın hastalıklardan koruyan dua var. Ben onları tek tek yazdım mesela. İlk başlarında herkese dedim ki inanan buradan alabilir diye. Alıp üstünde taşıyanlar oldu. Ben de üstümde taşıdım.'*

K18 kodlu katılımcı, koruduğuna inandığı duaları hem kendi hem ekip arkadaşları için hazırladığını belirtmektedir. Böylece katılımcı kendini daha güvende hissetmiş olabilir. Dua etmenin yanında *Kur'an-ı Kerim'den ayetler okumanın* da hastalık ya da diğer kötülüklerden koruyacağı inancıyla, günlük rutin haline getirildiği görülmektedir. K8'in paylaşımları şöyledir: *'Biraz daha manevi yönden destek... Kitaplar okudum evde... Biraz daha böyle Kur'an-ı Kerim...'* Kur'an-ı Kerim okumak da dua etmeye benzer şekilde katılımcıyı güvende hissettiriyor ve rahatlatıyor olabilir. Kişinin imkân ve sınırlılıkları dâhilinde üzerine düşenleri yaparak söz konusu durum ve sonuçlar için Allah'a teslim olmayı ifade eden *tevekküle* de başvurulduğu gözlenmektedir. Bu anlayışın özellikle anksiyete ile baş edebilmede destekleyici olduğu ifade edilebilir. K22 tecrübesini şöyle ifade etmektedir:

*'Peygamber efendimizin dedesi Kâbe'yi korurken çok sıkıştığı anda hepsini toplayıp dönüyor koruyucusu var diye. Ben yaptım yaptım baktım ki çıkamıyorum her şeyin bir sahibi var derim. Sahibi onu korur. Yani Allah'a havale edebilme düşüncesi bende hep bir rahatlıktır...'*

K22 kodlu katılımcı, elinden geleni yaptığını ve yetersiz kaldığında Allah'a bırakarak rahatladığını belirtmektedir. Bu noktada, Yaraticı'ya teslim olmanın iç huzuru sağladığı gözlenmektedir. Dolayısıyla, yaşamdaki kontrol edilebilecekleri ve edilemeyecekleri ayırt ederek sorumluluk almak kişiler için kolaylaştırıcı olabilir, denilebilir. *Ramazan ayının* manevi atmosferinin de güç kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. K5, Ramazan ayının kendini nasıl iyi hissettirdiğini şöyle aktarmaktadır:

*'Ramazan hafifletti. Hava sıcak mıcak, o tulumların içindesin ama bir hafiflik geliyor insana. Açsın, gün uzun, akşam sekiz gibi okunuyordu*

*ezan. O kadar sıvı kaybediyorsun ama bir ferahlık geliyor. ... Allah gerçekten kolaylaştırıyor...'*

K5 kodlu katılımcı, Ramazan ayında oruçlu olmanın kendisini ferahlattığını belirtmektedir. Bu esnada Allah'ın yardımını hissetmek de katılımcıya huzur vermiştir. Dolayısıyla bir bütün olarak Ramazan ayının manevi atmosferinin rahatlatıcı bir kaynak işlevi gördüğü söylenebilir. Bunların yanında çeşitli zikirler ve salavat çekmenin, yakın çevreyle manevi sohbetler yapmanın ve dini metinlerde geçmişte yaşanmış sıkıntılara dair örnekler okumanın da dini başa çıkma kaynakları arasında yer aldığı tespit edilmiştir.

Dini ve seküler sosyal destek temelli başa çıkma stratejilerinden sıklıkla destek alınan unsur ailedir. K17, anne babasından aldığı gücü şöyle ifade etmektedir: *'Annemle babamın verdiği destek, onların yanımda oluşu. Belki onlar yanımda olmasaydı daha güçsüz hissederdim.'*

Anne-baba ya da eş desteğinin yanında sürekli bir arada buldukları ve süreci beraber göğüsledikleri için ekip arkadaşlığının bir diğer dayanak noktası olduğu görülmektedir. K7 aralarındaki dayanışmayı şöyle ifade etmektedir: *'O süreçte ekip arkadaşlarımızla birbirimizleydik zaten. Ekstra yaptığımız dışarıda da bir iş olmayınca hep kendimizle beraberdik. Dışarıda mekanlar kapalı gidemiyoruz, ailemizle görüşmüyoruz...'* Bu katılımcının ifadelerinden ortak bir zorlukla mücadele etmenin çalışanlar arası dayanışmayı artırdığı anlaşılmaktadır.

Günün stresinden uzaklaşabilmek ve tek başına vakit geçirebilmek için dizi, film izlemek ya da müzik dinlemenin seküler temelli başa çıkma çeşitlerinden biri olduğu görülmektedir. K16 kodlu katılımcı dizi izlemenin kendini rahatlattığını şöyle ifade etmektedir: *'Netflix'te dizi izlemek. Başka hiçbir şey değil. Böyle yatağıma yatayım, o günü tamamen diziyile kapatayım. Kimse bana dokunmasın.'* K16 kodlu katılımcı, film izleyerek rahatladığını ve tek başına kalabilmek için fırsat elde ettiğini belirtmektedir. Böylece çevredekilerden uzaklaşmak ve rahatlamaya yönelik etkinliklerde bulunmak katılımcının fiziksel ve psikolojik olarak dinlenmesine yardımcı olabilir.

Çocuk sahibi olmanın da hayata bağlayan ve geleceğe yönelik amaçlar oluşturan özellikleriyle kişiyi güçlü kıldığına şahit olunmaktadır. Örneğin, K13 bunu şöyle dile getirmektedir: *'Ufak bir çocuğumun olması, bir sorumluluğumun bulunması hem hayata bağlıyor hem de motive ediyor. Beni çok tutan o yani... Onun geleceğini düşünüyorsun, onun için neler yapabilirim, sonuçta birini hayata hazırlıyorsun...'* K13 kodlu katılımcı, çocuğunun varlığıyla yaşama bağlandığını, sorumluluklarını devam ettirdiğini ve

geleceğe dair planlamalar yaptığını belirtmektedir. Böylece, katılımcının yaşamına daha çok sahip çıktığı söylenebilir.

Bunların yanında *yönetimin masalar arası mesafeyi artırmak, koruyucu ekipman temin etmek, vitamin hapları dağıtmak* gibi uygulamalarla çalışanlara destek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca çalışanların odak noktalarını değiştirebilmek için *online İngilizce, kitap okuma, yazı yazma kurslarına* katıldıkları görülmüştür. Bunların yanında *vitamin ve bitkisel ürün desteğiyle* de fiziksel olarak güçlü olmaya çalışmaktadırlar.

## 8. Ölüm

Ölüm, insan varlığının bir parçası olarak görülmektedir ve yaşam üzerinde de etkileri bulunmaktadır. Ölüm riski taşıyan hastanın tedavi ve bakımından sorumlu olmak; hatta ölümü esnasında onun yanında bulunmak sağlık çalışanlarını derinden etkilemektedir (Sönmez Benli - Yıldırım, 2017). KOVİD-19 süreciyle ölüm normalden daha fazla karşılaşılan bir vaka olmuştur. Bu bağlamda sağlık çalışanlarına ölümle ilgili düşünceleri sorulmuştur. Verilen yanıtların ağırlıklı olarak salgının özelliklerinden etkilendiği görülmektedir (Tablo 8).

**Tablo 8.** Ölüme İlişkin Düşünceler

Temalar	F
Ölüm Biçimine Dair Sorgulamalar	10
Anı Anlamlı/Değerli Yaşamak	6
Yeni Bir Hayata Başlangıç	5
Ölümün Yakınlığını Hissetme	5
Yaşamın Gerçekliği	5
Allah'ın Takdiri	3
Düşünmemeye Çalışmak/Bastırma	2
Sevdiklerimizden Kopuş	1

Sağlık çalışanları KOVİD-19 tanılı hastaların ölümüne şahit olmaktadır. *Ölüm şeklinin* bilinenden farklı özelliklerle seyretmesi sorgulamalara neden olmaktadır. K6 kodlu katılımcının tecrübeleri dikkat çekicidir:

*‘Ölümü çok düşündüm ve aslında ölümü ne kadar hiç bilmediğimi düşündüm. ... Aklınıza gelebilecek her türlü şeyi gördüm yoğun bakımda. Ama bir insanın bilinç açık olup makinelere bağlı olup makinelerin bile akciğere baskı yapamayıp akciğeri şişiremeyip nefes alamayarak boğularak ölmesi çok acı bir şey. Yani zordu. Üzücü çok*

*üzücüydü. ... O insanların nefes almaya çalışma sesleri, o insanların gözlerindeki çaresizlik çok üzücüydü. Bunların üzerine dayımı kovid'den kaybettim. Dayımın cenazesine hiç kimsenin katılamaması... Ve ölüme uğurlanırken bile yalnız uğurlanmak çok güç. .... Bu ritüelleri yapamayış da suçluluğa neden oluyor.'*

K6 kodlu katılımcı, daha öncesinde birçok ölüm vakasına şahit olmakla beraber; bu salgında hiç aşına olmadığı bir tecrübeye maruz kaldığını söylemektedir. Dolayısıyla, bu sarsıcı ölüm şekline sıklıkla tanıklık etmek katılımcının psikolojik sağlığı üzerinde olumsuz etkilere neden olabilir. Çünkü bu süreçle beraber ölüm üzerine çok fazla düşündüğü ve bir yandan da kayıplar karşısında zorlandığı gözlenmektedir. Ayrıca salgın kısıtlılıkları nedeniyle yakınlarının cenazesine katılamayış ve yas ritüellerinin gerçekleştirilemeyişi katılımcıda suçluluk hissi doğurmaktadır. Bu perspektifin yanında ölümlerle sıkça karşılaşmak *yaşamın değerini* anlamayı da sağlayabilmektedir. K7 kodlu katılımcının sözlerinde bunu yakalamak mümkündür:

*'O beni hayata götürüyor. Aslında ölümü düşünmekten ziyade hayatını değiştirmelisin. Yani pişman olunmayan bir hayat. ... Hayatı dolu dolu geçirmekten, vakti ziyan etmemekten, faydanılmayan ilim olmasın ben artık daha ziyade bunlar için dua ediyorum. İslam için insanlık için faydalı bir şey yapabilmek...'*

K7 kodlu katılımcı, ölüme şahit oldukça yaşamı için planlamalar yaptığını belirtmektedir. Ölümün gelişle yaşamın sonlandığını idrak etmenin, katılımcıyı önem verdiği değerlerle âni ertelemekten amaçladığı şekilde yaşamaya götürdüğü söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle, katılımcı bu motivasyondan hareketle İslam ve insanlık için çalışmayı hedefleyerek temennilerde bulunmaktadır. Ölüm hakkındaki bir diğer görüş *yeni bir başlangıç* olduğu yönündedir. K17 kodlu katılımcı düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: *'Bu dünya için son ama diğer dünya için başlangıç. Bir sonsuzluğa gidiyorsun orada. Buradaki nefes bitiyor; ama orada yeni bir hayat başlıyor. İmani olarak bildiğimiz şeyler...'* K17 kodlu katılımcı, ölümü yeni bir hayata başlangıç olarak belirtmektedir. Bu bakış açısında İslam dinindeki ahiret inancına dair bilgilerinin etkili olduğu gözlenmektedir.

Tespit edilen bir diğer husus ölümün her an gelebileceği üzerinedir. Ölümün yaşlılıkta gerçekleşebileceğine dair ezberi koronavirüs yıkmıştır. Bu durum da katılımcıların *ölümün yakınlığı* üzerine düşüncelerine yol açmıştır. K1 kodlu katılımcının paylaşımları şöyledir: *'Ölüm her an senin yakanda. Belki her insanda aynıdır; ama genç olduğumuz için bize biraz daha uzak geliyordu ya. Ölümün aslında o kadar uzak olmadığını çok yakın*

*olduğunu...*' K1 kodlu katılımcı, KOVID-19'la genç yaştaki ölümlere şahit olduğu için artık ölümün kendisi için de mümkün olabileceği yargısına ulaşmıştır. Bunu idrak etmek genç yaştan itibaren anlam ve amaç dolu bir yaşamın planlanmasına yardımcı olabilir.

Diğer katılımcılar da ölümü *yaşamın gerçekliği ve doğal bir parçası, Allah'ın takdir ettiği zamanda gerçekleşecek bir hadise, üzerinde düşünmekten kaçındıkları bir kavram ve sevdiklerimizden ayrılık şeklinde açıklamıştır.*

### 9. Hayata Bakış Açısı

Salgınlar gibi kriz durumlarıyla beraber kişiler yaşama, kendine, yaşam biçimine dair değişikliklere gidebilir. Hayattaki önceliklerini yeniden sıralayabilir, kendilerine dair algılarını değiştirebilir, diğer insanlarla ilişkilerini gözden geçirebilir ya da yaşam felsefelerini değiştirebilir (Kocaman, 2008). Buradan hareketle katılımcılara hayata bakış açılarında bir değişiklik olup olmadığı sorusu yöneltilmiştir. Çoğunluk bir değişiklik olmadığını ifade ederken diğer yanıtların oldukça çeşitlilik gösterdiği gözlenmektedir (Tablo 9).

**Tablo 9.** Hayata Bakışa Dair Değerlendirmeler

Temalar	F
Değişiklik Yok	11
Ânı Daha Bilinçli Yaşamak	4
Önceliklerin Değişmesi	3
Daha İyimser Bakabilmek	1
Dünyanın Güvensiz Bir Yer Olduğu	1
Başka Bir Mesleğe Yönelme Düşüncesi	1
Umursamazlık	1
Kısa Vadeli Planlar Yapma	1
Ertelemeden Yaşama	1
Olumsuz Durumlara Daha Az Üzülme	1

Salgının, kişilerin hayat tarzında büyük bir değişime neden olmaması ve kişilik özellikleri için zorlayıcı olmaması var olan bakış açısını sürdürmelerine yol açmaktadır. K16 kendini şöyle ifade etmektedir: *'Ben zaten hayatı akışına bırakan bir insanım. Her şerde vardır bir hayır derim. O yüzden çok büyük bir değişiklik olmadı...'* K16 kodlu katılımcı, yaşam felsefesinin salgın döneminde de kendisi için işlevsel olduğunu; dolayısıyla yeni söylemler üretmeye ihtiyaç duymadığını belirtmektedir.



K24, bu süreçle elde olan tek şeyin şimdi olduğunu anlayarak *anı en iyi şekilde yaşamaya çalıştığını* ifade etmektedir: *'Şu anı daha iyi yaşamaya dair bakış açısı verdi. Hasta geliyor, nefes sıkışıklığı yok, ertesi gün bir anda entübe oluyor ve pat diye gidiyor bir anda. ... Anı yaşıyorum. Oluruna bırakıyorum.'* K24 kodlu katılımcı, hastaların hızlı bir biçimde ölüm noktasına geldiğini ifade ederek şimdiki en iyi şekilde değerlendirmeyi yaşam perspektifi edindiğini belirtmektedir. Bu noktada, katılımcının ölüm vakalarından yola çıkarak yeni amaçlar edindiği söylenebilir; bunun ardında ansızın gelen bir ölüm olgusunun varlığı söz konusudur. Dolayısıyla, insan hayatında ölümü ve yaşamı birbiriyle ilişkisiz hadiseler gibi düşünmemiz mümkün görünmemektedir.

Yaşam perspektifinde değişen bir diğer husus ise *önceliklere* ilişkindir. K15, maddiyatın önceliğini kaybederek ailesine odaklanarak yaşamının önem kazandığını paylaşmaktadır:

*'Artık mal mülk istemiyorum. ... Çocuklarımı daha fazla öncelemeye başladım. Oğlumun küçücük bir odası vardı. Onun odasını oturma odasına taşıdım. ... Eve odaklıyım, çocuklarıma odaklıyım, eşime odaklıyım.'*

K15'in ifadelerinden yola çıkarak diyebiliriz ki kriz durumları yaşamdaki önceliklerin gözden geçirilmesine ve yaşamın buna göre şekillenmesine yol açabilmektedir. Krizler, kimi zaman da *temel güven duygumuzun sarsılmasına* neden olabilir, dünyaya dair iyimser bakış açısını zedeleyebilir. K4 içsel süreçlerini şöyle dile getirmektedir:

*'Hayata bakış açısı derken birileri bizim üzerimizde bir oyun oynuyorsa demek ki o birileri öyle bir güce sahip ki ne isteseler bize her zaman yapabilirler, diye düşündüğüm oldu. ... Hayata bakış açısında bunu hissettim. Biraz ürktüm açıkçası. Demek ki o birileri istese bize daha neler yapabilir...'*

K4 kodlu katılımcı, salgının kontrol ve yönetiminin bazı kişilerce sağlandığını ifade ederek korkularını belirtmiştir. Bu durum kişinin iyimserliğini, güvenini ve kontrol hissini olumsuz yönde etkileyebilir. Bunların yanında katılımcılardan *yaşama daha iyimser bakmak, sağlık sektöründen ayrılarak başka bir meslek edinmek, üzücü olayları artık umursamamak, kısa vadeli kararlar almak, planlamaları ertelemeyi, gerçekleştirilmeyen ve olumsuz olaylara daha az üzülme* yanıtı gelmiştir.

### **Tartışma**

Pandemi hastanesinde görev yapan sağlık çalışanlarının bu süreçteki tepkilerine, olayları ve kavramları anlamlandırma mekanizmalarına,

deneyimledikleri zorluklara, başa çıkma stillerine ve tüm bu hususlarda dinin işlevine odaklanan bu çalışmada katılımcı paylaşımlarının oldukça çeşitlilik gösterdiği tespit edilmiştir. Araştırmaya dâhil olan 25 katılımcıdan elde edilen bulgular 9 ana temada sınıflandırılmıştır.

Sağlık çalışanlarının KOVİD-19'dan ilk haberdar olduklarında duygusal, bilişsel ve davranışsal bazı tepkiler gösterdikleri tespit edilmiştir. Katılımcılar bu süre zarfında henüz virüsle birebir temas etmedikleri için daha ziyade bilişsel sorgulamalarda bulunmuştur, denilebilir. Özellikle, daha önceki bulaşıcı hastalıkların baskılanmasından yola çıkarak ülkemize gelmeyeceği düşünülmüştür. Bunun yanında geleceğine dair beklentiye girenler de olmuştur ve bu düşüncenin hazırlık yapma şeklinde davranışa da yansıdığı görülmektedir. KOVİD-19 ülkemize de sıçrayıp ilk hastalarla temas edilmeye başladığında bu dengenin değişmeye başladığı görülmektedir. Artık katılımcılar bilişsel sorgulamalardan ziyade davranışsal önlemler almaya ağırlık vererek eylem odaklı hareket etmeye başlamıştır. Ayrıca temas riskinin artması korku ve panik duygularının da eşlik etmesine neden olmuştur. Nitekim, Yüncü ve Yılan da sağlık çalışanlarının ilk vaka geldiğinde korku ve endişeyi yoğun olarak hissettiklerini tespit etmiştir (Yüncü - Yılan, 2020). Diğer yandan, nasıl bir etkisinin olacağını ve tedavinin bilinmeyişi de sağlık çalışanlarının bu duygularını beslemektedir. Bu belirsizlik ve bilinmezlikle beraber yaşananları tolere edebilme gücü azalabilirken (Duman, 2020) stres düzeyi artabilir (Kasapoğlu, 2020). Duyguları kontrolde zorlanma sağlık çalışanlarının özel hayatlarını etkileyebileceği gibi sundukları hizmetin kalitesini de etkileyebilir. Dolayısıyla, bu bulgular gelecekte yaşanabilecek salgınlara ilişkin alınması gereken önlemler hususunda ipuçları sunmaktadır.

Sağlık çalışanlarının bu süreçle beraber yaşamlarına, virüsü farkında olmadan başkalarına bulaştırma endişesinden çevrenin kendilerinden ekstra beklentilerine kadar pek çok sıkıntı verici faktörün girdiği gözlenmektedir. Benzer şekilde, sağlık çalışanlarıyla mülakata dayalı gerçekleştirilen araştırmaların neticesinde de iş yükü artışı, ailevi ilişkilerde uyum sorunları ve çalışma şartlarında değişiklikler gibi sorunlar tespit edilmiştir (bk. Agha, 2021; Nakışçı Kavas - Develi, 2020; Yüncü - Yılan, 2020). Dai ve diğerleri (2020) de sağlık çalışanlarının aile fertlerini enfekte etmekten, koruyucu ekipman temin edememekten ve şiddete maruz kalmaktan endişe duyduklarını ifade etmiştir. Sağlık çalışanlarının sıkıntı yaşadığı bir diğer husus ise etiketlenmedir. Etiketlenme davranışı yakın akraba, komşu ve arkadaş çevresinden olabileceği gibi hastane içerisinde doğrudan KOVİD-19 servisinde görev almayan meslektaşları tarafından da

gerçekleşebilmektedir. Bu durumda, insanların kendilerinden uzaklaştıklarını ve dışlandıklarını hissederek çalışanların olumsuz duygulanımları artmaktadır (Eren Bana, 2020). Salgın sürecinde sağlık çalışanlarının zorlandıkları hususlardan biri de bir kısım hasta yakınlarının hastaya refakat etmek istememesidir (Sevinç Tosun - Sert, 2021). Bu da onların hem fiziksel olarak daha fazla enerji sarf etmelerine hem de kimi zaman bir anne, baba ya da kardeş gibi ek roller üstlenerek yıpranmalarına neden olmaktadır. Tüm bu stres kaynaklarının sağlık çalışanlarında sıkıntı verici bir durumdan öte kaygı bozuklukları, depresyon, travma sonrası stres bozukluğu gibi tanılarla mücadele edilmesine neden olduğunu araştırmalar göstermektedir (bk. Cai vd., 2020; Doğuş Uzun vd., 2020; Havlioğlu - Demir, 2020; Shechter vd., 2020; Aslaner vd., 2021). Hatta, Şahin ve diğerleri (2020) gerçekleştirdikleri çalışmanın neticesinde sağlık çalışanlarının yüksek kaygı düzeyinin çocuklarına da yansıdığını bulmuştur. Tüm bu bulgulardan yola çıkarak diyebiliriz ki; ifade edilen sıkıntı verici unsurlara dair düzenlemelere ve iyileştirilmelere gidilmesi gerekmektedir.

Katılımcılar, KOVİD-19'un ortaya çıkış sebebine dair planlanarak ya da planlanmaksızın üretilen yapay bir virüs, soğuk savaş aracı ve doğal bir salgın olabileceğine dair açıklamalarda bulunmuştur. Ülkeler arası süregelen ekonomik ve siyasi alandaki güç çatışmaları ve gelişmelerin yanında sosyal ağların da etkisiyle (Kaplan vd., 2020), katılımcılar koronavirüsün bir tür biyolojik ve teknolojik özellikler taşıyan soğuk savaş olduğunu düşünmekte olabilir. Bunun yanında evrenin her geçen gün yaşlanıyor ve kaynaklarının yetersizleşiyor oluşundan yola çıkarak açıklamaya gidenlere de rastlamaktayız. Katılımcıların önemli bir kısmı virüsün planlı bir şekilde doğaya yayıldığını ifade ederek nüfusu azaltmaya, yaşlı ve hasta olanları elemeye, sosyal ilişkileri zayıflatmaya ya da çevre kirliliğini azaltmaya yönelik bir amaç güdüldüğünü ifade etmiştir. Bazı kurum ve devletlerin şeffaflıktan uzak açıklamalarının ve belirsizliğin bu düşünceye zemin hazırlamış olabileceği söylenebilir. Geçmişe baktığımızda SARS ve MERS gibi KOVİD-19'la aynı aileye mensup solunum yolu hastalıklarına rastlanmaktadır. Katılımcıların bir kısmı gerek buradan yola çıkarak gerekse dünya tarihinde şahit olunan veba, ebola ya da domuz gribi gibi bulaşıcı hastalıklardan hareket ederek KOVİD-19'un da doğal bir salgın olduğu çıkarsamasında bulunmuştur. Koronavirüs'ün çıkış noktasını açıklamaya yönelik benzer temalar, çeşitli araştırmalarda da tespit edilmiştir (bk. Aydın vd., 2021; Kaplan vd., 2020; Pekesen - Akdeniz, 2021). Bu noktada üzerinde durulabilecek husus kişinin bilişsel atıflarının güven-güvensizlik, endişe, korku gibi duygularını ve fiziksel sağlığı için tedavilere bakış açısını nasıl

etkilediği olabilir.

İnsanlar, çoğu zaman yaşadıkları mühim olaylar için bir sebep aramanın yanında 'bu yaşadığımda bir hikmet de olabilir mi?' sorusuna yanıt aramaya girişmektedir. Bu arayış esnasında kişide var olan manevi değerler kriz durumlarını yorumlamak için referans olmaktadır (Kasapoğlu, 2020). Katılımcıların, değer sistemleri içerisinde İslam Dini ekseninde ağırlıklı olarak KOVİD-19'a bir anlam atfettikleri görülmektedir. Kıyamet alameti, uyarı, imtihan, cezalandırılma temaları ön plana çıkmaktadır. Benzer şekilde ceza, imtihan, uyarı, ders, adalet temalarının Yapıcı (2020)'nin sosyal medya kullanıcılarıyla gerçekleştirdiği araştırmanın neticesinde de tespit edildiğine rastlanmaktadır (bk. Aydın vd., 2021; Pekesen - Akdeniz, 2021; Küçükcan - Köse, 2000). Araştırmada, kıyamet temasının ağırlıklı olmasında son zamanlarda dünya üzerinde sel, deprem, yangın gibi felaketlerin olması ve koronavirüse yakalananların ani ölümleri etkili olmuştur, denilebilir. Dünya üzerinde hakkaniyete uygun bir yaşam sürülmeşiinden hareketle bu salgının, insanlığa kendilerine çeki düzen vermek için bir uyarı mahiyetinde olduğunu ifade edenler de bir diğer perspektiftir. Yine salgın sürecine takındığımız tavırla bir imtihanda olunduğu; ayrıca insanlığın hatalarının cezası mahiyetinde olduğu ifadelerine de rastlamaktayız. Bunların yanında sahip olunanların kıymetini anlamak için bir araç ve varoluşsal sorgulamalara götüren bir süreç olduğunu ifade edenler de olmuştur. İnsan yaşamını tehdit eden durumlarda birey geçmişe ve şu an sahip olduklarına yönelik değerlendirmeler yapmakta yaşamındaki artıları tespit edebilmekte ya da gelecekte hayatına nasıl bir yön vermek istediği hususunda değerlendirmelere gidebilmektedir. 7 kişi ise aşkın bağlamda herhangi bir arayışa girişmediğini ifade etmiştir. Bu noktada, kişilerin anlamlandırma mekanizmalarının duygusal ve bilişsel dünyalarıyla ilişki kurularak derinlemesine incelenmesi gerektiğine rastlanmaktadır. Nitekim cezalandırıldığını düşünen biri suçluluk ve pişmanlık duygularıyla boğuşabilir. Ayrıca cezalandırılma şemasının baskın olması yaşamda karşılaştığı diğer olayları da benzer şekilde değerlendirmesi riskini taşıyabilir. Ya da olayları sürekli kıyamet teması üzerinde okuyan biri yoğun kaygı ve korku yaşayabilir. Dolayısıyla üzerinde önemle çalışılmayı gerektirmektedir.

Çalışanlar, yalnızca kriz durumlarında ya da yaşamlarının genelinde değil; işlerinde de değer ve anlam arayışına gitmektedir. İş yerine yükledikleri bu manevi atmosfer onların işe bağlılık, içsel tatmin, iş yerindeki benlik saygısı ve işten ayrılma kararları üzerinde etkili olmaktadır (Çakıroğlu, 2017). Salgın sürecinin zorluklarıyla baş etmeye çalışırken

işlerine yükledikleri anlam onlar için güç verici olabilir. Yanıtları incelediğimizde katılımcıların çoğunun işlerine manevi birer anlam yükledikleri ve sağlık alanında çalışmaya bir bağlılık geliştirdikleri söylenebilir. Nitekim, insanlara yardımcı olmak, onları iyileştirmek, yaptıkları işi sevmek ve hastalardan dualar almak katılımcıları motive etmekte ve memnuniyet yaşamalarına yol açmaktadır. Ayrıca işyeri maneviyatıyla sağlık çalışanları, diğer iş arkadaşları ve idari yönetimle de dayanışma ve huzura dayalı bir ilişki geliştirmektedir (Çoban, 2019). Yaşadıkları zorluklardan dolayı işi bırakma istekleri olsa da işe yükledikleri anlamla motivasyonlarını koruma şansı elde etmektedirler (Gürer - Gemlik, 2020). Örneğin, Polatçı ve Sobacı (2021) salgın sürecinde hekimlerle yaptıkları araştırmada yapılan işi anlamlı bulmanın görev performansını pozitif yönde etkilediğini tespit etmiştir. Kara (2019) da hemşirelerde mesleğe bağlılık ile psikolojik dayanıklılık arasında pozitif yönlü ilişki bulmuştur. Şüphesiz maddiyat da insanların işe devam etmesinde güçlü bir faktördür; fakat bu anlam sadece maddi ihtiyaçları karşılamayla sınırlı kaldığında meslek ya da kurum aidiyetinin zayıfladığı, başka bir iş fırsatı oluştuğunda geçiş yapılabileceği gözlenmiştir.

Sağlık çalışanlarının dile getirdikleri sıkıntılarla başa çıkabilmek için çeşitli kaynaklardan beslendikleri görülmüştür. Oldukça zenginlik gösteren bu kaynaklar içerisinde bireysel dini başa çıkma stratejilerinin ağırlıkta olduğu gözlenmektedir. Bu stratejilerin de neler olduğuna spesifik olarak odaklanılmıştır. Dua, Kur'an-ı Kerim okumak, tevekkül, zikir çekmek, ramazan ayı, manevi sohbetler, dini kutsal metinler, dua metinlerini yazarak üzerinde taşıma, sağlık çalışanlarının zorlukların üstesinden gelmelerinde, daha huzurlu nefes almalarında ve motivasyonlarını diri tutmalarında destekleyici stratejilerdir. Ayrıca insanlar, salgın gibi felaketlerde Allah'ın hiç ummadıkları şekilde müdahalesini umutla beklemektedir (Abanoz, 2020). Bunun neticesinde de zikretmiş olduğumuz dua ve ibadetlere yönelik stratejiler kendini göstermektedir. Salgın sürecinin zorluklarıyla başa çıkmada dine başvurulduğuna dair çeşitli araştırmalar da literatürde yer almaktadır (bk. Angın, 2021; Ave - Sulmasy, 2021; Chang vd., 2021; Doğan - Karaca, 2021; Gürsu - Bayındır, 2021; Kaplan vd., 2020; Roman vd., 2020; Kımtır, 2020; Domaradzki - Walkowiak, 2021). Bireysel dini başa çıkma stratejilerinin yanında sağlık çalışanları ailelerinden de destek bulmaktadır. Ailenin varlığıyla toplumdan izole oldukları bir süreçte kendilerini yalnız hissetmemektedirler ve endişelerini ya da sıkıntılarını paylaşarak kendilerini ifade etme fırsatı yakalamaktadırlar. Benzer şekilde ekip arkadaşlarıyla ilişkileri de bu desteği sağlamaktadır. Dolayısıyla bir bütün olarak sosyal

destek mekanizmasının varlığı sağlık çalışanlarını daha güçlü kılmaktadır. Nitekim bazı araştırmalar da buna işaret etmektedir (bk. Bektaş - Çetin, 2020; Bohlken vd., 2020). Günün stresinden uzaklaşmak ve bir miktar nefes alabilmek için başvurulan bir diğer strateji müzik dinlemek ya da video izlemek gibi aktivitelerdir (Sameer vd., 2020; Yılmaz vd., 2020). Bu durum teknolojideki gelişmelerle beraber yaşamlarımıza yeni başa çıkma etkinliklerinin de girdiğine işaret etmektedir. Bunların yanında çocuk sahibi olmanın yaşama bağladığı, yönetici desteğinin daha güvende hissettirdiği, çeşitli eğitim faaliyetlerine dâhil olmanın dikkati başka yere yöneltmede etkili olduğu ve takviye gıdalarla bedensel sağlığın da güçlendirilmeye çalışıldığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla, psikolojik, sosyal, manevi ve fiziksel açılardan bütüncül bir bakış açısıyla beslenmek daha sağlıklı olmaya fayda sağlamaktadır.

Bireyin ölüme ilişkin algısı kültür, geçmiş deneyimler, travmatik yaşantılar, içinde bulunduğu gelişim dönemi gibi faktörlerden etkilenmektedir. Bu algının oluşmasında etkili olan bir diğer mühim unsur da çevredeki ölüm olaylarıdır (Topuz, 2013). Salgın sürecinde çevrede ve basın yayın kuruluşları aracılığıyla ölüm kavramının sıkça geçtiğine şahit olunmaktadır. Bunun da ötesinde sağlık çalışanları hastane ortamında koronavirüs nedeniyle ölen hastalara birebir şahit olmaktadır. Ölümün bu denli baskın olduğu bir süreçte sağlık çalışanlarının ölüm hakkındaki düşünceleri merak edilerek yanıtlar alınmıştır. Verilen yanıtlardan en sık tekrarlayanı koronavirüs hastalarının ölümü deneyimleme şekline ilişkindir. Bilinç açıkken nefes alınamaması, ölüm aşamasına çok hızlı ulaşılması, sevilenlerden uzak yalnız bir ölümün gerçekleşmesi, ölüm sonrasında yas ritüellerinin gerçekleştirilemeyişi gibi hususlar katılımcıların ölüm kavramını sorgulamalarına yol açmıştır. Diğer yandan ölümün keskinliğiyle beraber bazı katılımcıların anı daha değerli yaşamaya çalışarak yaşama daha sıkı tutunmaya çalıştıkları gözlenmiştir. Nitekim ölüm bir sınır durumudur ve dünyayı yaşama biçiminde köklü değişiklikler gerçekleştirme gücünü taşımaktadır (Yalom, 2001). Yine salgın süreciyle bazı katılımcıların ölüme ilişkin temel varsayımlarının da sarsıldığı gözlenmektedir. Ölüm daha ziyade yaşlılıkla ilişkilendirilirken genç yaştaki hastaların ölümüne şahit olmak katılımcıların ölümün her an kendilerine de gelebileceğini düşünmelerine yol açmıştır. Bir diğer tema ise yaşamın ayrılmaz bir gerçekliği olduğu şeklindedir. Bunların yanında dini inançların da ölüm algısını etkilediği tespit edilmiştir. Örneğin, ölümü ahiret hayatının başlangıcı ve Allah'ın takdir ettiği bir olgu olarak değerlendirenler olmuştur. Bazı katılımcılar ise ölüm hakkında düşünmekten kaçındıklarını ifade ederken; bazıları ölümün

sevdiklerinden ayrılmak anlamı taşıdığına dile getirmiştir. Her ne kadar bizim çalışmamızın konusu dâhilinde yer almasa da salgın süreçlerinde sağlık çalışanlarının ölüm kaygısı ve korkusu üzerinde durulması gereken hususlardır. Çünkü bu süreçte ölüm kaygısının belirginleştiğine işaret eden araştırmalar mevcuttur (bk. Bişkin Çetin - Sözel, 2021; Doğan - Karaca, 2021; Sami vd., 2020; Yiğit - Açıkgöz, 2021). Ölüme dair bu bulgulardan yola çıkarak diyebiliriz ki; sağlık çalışanlarının sıkça tanıklık ettikleri ölüm vakalarına ilişkin paylaşım ve güçlenebilecekleri destek faaliyetlerine ihtiyaçları vardır.

KOVID-19, tüm insanlığın bireysel, toplumsal, politik, ahlâki ya da ekonomik faktörleri yeniden gözden geçirdiği sarsıcı ve öğretici bir süreç özelliği taşımaktadır (Çobanoğlu, 2020). Bu bağlamda katılımcıların hayat perspektiflerinde de çeşitli değişimlerin gerçekleştiği gözlenmiştir. Her ne kadar 11 katılımcı bir değişim yaşamadığını ifade etse de diğer katılımcılardan artık âni daha bilinçli yaşayacaklarına, yaşamdaki önceliklerinin değiştiğine, hayata daha iyimser bakmaya başlayacaklarına, kısa vadeli planlamalarda bulanacaklarına, yapmak istediklerini ertelemeyeceklerine, daha az üzüleceklerine ve umursayacaklarına dair yanıtlar gelmiştir. Bunların yanında başka bir mesleğe geçiş yapacağını bildiren olduğu gibi dünyanın güvenli bir yer olduğuna dair temel varsayımlarının sarsıldığı görüşünü bildiren de olmuştur. Sami ve diğerleri de bu süreçte gençlerde yaşamın anlamına dair değişimi araştırmıştır. Benzer şekilde hayata iyimser bakmak, güzellikleri fark etmek, ilişkilere özen göstermek gibi bulgulara ulaşmışlardır (Sami vd., 2020). Öyle görünüyor ki, hayat perspektifindeki bu değişim ölümün keskinliğinden bağımsız düşünülemez. Ölümün bilinç düzeyinde belirgin bir şekilde kendini göstermesi katılımcıları yaşamdaki gerçekliklerle ve bu yaşamı nasıl yönlendirmek istedikleriyle net bir şekilde yüzleştirmiş olabilir. Dolayısıyla, kriz dönemlerinde yaşama bakış açısının gözden geçirilmesi ve yeni amaçlar edinilmesi bireylerin yaşama bağlılıklarını artırabilir. Sunulacak destek faaliyetlerinde bu hususa yer verilmesi daha iyi neticelerin alınmasına katkı sağlayabilir. Değişim yaşamayanlar ise daha ziyade hayatlarını salgın öncesinde de istedikleri ve doğru buldukları şekilde yönlendirmek için çaba gösterenlerdir, denilebilir.

### **Sonuç**

Küresel bir salgın özelliği taşıyan KOVID-19 sürecinde, sağlık çalışanlarıyla gerçekleştirilen yüz yüze görüşmeler neticesinde elde edilen bulgular 9 ana temada sınıflandırılmıştır. Bu temalar dünya haberlerinde

rastlandığında verilen tepkiler, KOVİD-19 ülkeye geldiğinde verilen tepkiler, yaşanan sıkıntılar, salgının ortaya çıkış sebebi, salgına yüklenen anlam, mesleğe devamlılıkta motivasyon kaynakları, başa çıkma stratejileri, ölüm hakkında değerlendirmeler ve hayata bakış açısındaki değişimlerdir.

Katılımcılardan ilk olarak, KOVİD-19'dan ilk haberdar olduklarında ardından ilk vakalarla karşılaşmaya başladıklarında sergiledikleri tepkilere dair yanıtlar alınmıştır. Her iki aşamada da duygusal, bilişsel ve davranışsal tepkilerin ortaya çıktığı gözlenmiştir. Bu noktada en dikkat çekici husus, katılımcıların ilk haberdar olduklarında bilişsel tepkileri ağırlıkta iken vakalarla karşılaşmaya başladıklarında daha ziyade duygusal ve davranışsal tepkilere doğru kayma tecrübe etmeleridir. Bu durum oldukça anlamlı görünmektedir; çünkü insanlar kendilerini etkileyebilecek bir durumla birebir karşılaştıklarında daha ziyade eylem odaklı hareket etmekte ve duygu yoğunluğu da bu sürece eşlik etmektedir. Dolayısıyla, küresel salgınlarda bu gelişim göz önünde bulundurularak sağlık çalışanlarına destek ve yönlendirme yapılabilir.

Sağlık çalışanlarının mesleki kimlikleri ile bağlantılı olarak çok çeşitli sıkıntılarla karşılaştıkları tespit edilmiştir. Bu sıkıntıların hem iş yaşamıyla hem aile ortamıyla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. 11 alt temada ifade edilen bu sıkıntılar, virüsü sevdiklerine bulaştırmaktan hasta yakınlarıyla kurulan ilişkiye dek çeşitlilik göstermiştir. Elde edilen bu bulgular, salgın dönemlerinde sağlık çalışanlarının birçok etkenden dolayı yaşamlarının zorlaştığına ve uyum sağlamayı kolaylaştırabilecek somut çözümlerin sunulması gerektiğine işaret etmektedir.

Salgın gibi bir kriz durumuyla, sağlık çalışanlarının bu durumun neden ortaya çıkmış olabileceğine dair varoluşsal sorgulamalarda buldukları tespit edilmiştir. Katılımcılar, ilk aşamada salgının çıkış sebebini bir soğuk savaş, planlı ya da plansız dünyaya sürülen bir laboratuvar virüsü ya da doğal bir süreç olarak tanımlamışlardır. Bunun ötesinde katılımcıların büyük bir kısmı KOVİD-19'un neden ortaya çıkmış olabileceğine ilişkin bir hikmet arayışına da girmiştir. Gelen yanıtlar kıyamet alameti, uyarı, imtihan, sahip olduklarımızın kıymetini anlama, cezalandırılma ve varoluşu sorgulamak için bir araç şeklinde çeşitlilik göstermiştir. Bu bulgulardan hareketle, insanların çoğunun bir kriz durumunu anlamlandırırken seküler ve dini atıf mekanizmalarını bir arada kullandıkları sonucunu ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla, salgın dönemlerinde anlamlandırma ihtiyacının belirgin bir şekilde ortaya çıktığına rastlamaktayız.

Sağlık çalışanlarının sadece yaşadıkları kriz durumuna değil;



mesleklerine de bir anlam yükledikleri tespit edilmiştir. İnsanlara yardımcı olma, hastaları iyileştirme, mesleği sevmeye ve hastaların duasını alma anlam sistemlerinin kurum aidiyetini ve mesleğe bağlılığı artırdığı sonucuna varmak mümkün görünmektedir. Şüphesiz, kişinin kendi ve ailesinin geçimini sağlamak da işe devamlılığında güçlü bir faktördür; fakat maddi beklentilere manevi bir anlam sisteminin eşlik etmesi çalışan motivasyonunu artırabilir. Bu doğrultuda, mesleki ve kurumsal bağlılığı arttırmaya yönelik politikalar geliştirilebilir.

Sağlık çalışanlarının bu sürecin zorluklarıyla mücadele ederken çok zengin kaynaklardan beslendikleri tespit edilmiştir. Bu başa çıkma kaynakları içerisinde dinin ağırlıkta olduğu görülmüştür. Bireysel dini başa çıkma stratejilerine spesifik olarak odaklandığımızda da dua, Kur'an-ı Kerim okuma, tevekkül etme, zikir çekme, ramazan ayı, manevi sohbetler, dini kutsal metinler, dua metinlerini yazarak üzerinde taşıma şeklinde çeşitlilik gösteren yanıtlar gözlenmektedir. Bunların yanında sağlık çalışanlarının aile desteğinden vitamin desteğine ya da meslektaş dayanışmasından video izlemeye değin çok çeşitli kaynaklardan güç aldıkları tespit edilmiştir. Bu noktada, çarpıcı sonuçlardan biri de teknolojiyle hayatımıza yeni başa çıkma kaynaklarının girmesidir, denilebilir. Tüm bu bulgulardan hareketle diyebiliriz ki, salgının getirdiği zorluklarla başa çıkmada psikolojik, sosyal, manevi ve fiziksel olmak üzere tüm boyutlardan dengeli bir biçimde destek almak sağlığı güçlendirebilir.

Salgın döneminde sağlık çalışanları normalden fazla ölüm vakasıyla karşı karşıya gelmiştir. Bu durum onları ölüm üzerine düşünmeye ve bazı değerlendirmeler yapmaya götürmüştür, denilebilir. Ölüme ilişkin düşüncelerin, ağırlıklı olarak salgının özelliklerinden etkilendiği sonucuna varmak isabetsiz görünmemektedir. Çünkü ölüm biçimine ilişkin sorgulamalarda bulunmuşlar ve ölümün genç insanlar için de olabileceği yargısına ulaşmışlardır. Bunların yanında ölümün ahiret hayatının başlangıcı, Allah'ın takdiri, anı yaşama, düşünmemeye çalışma, yaşamın gerçeği ve sevilenlerden ayrılık olduğu yanıtları gelmiştir. Ölümü bu denli sarsıcı bir biçimde tecrübe eden sağlık çalışanlarının önemli bir kısmı yaşama bakış açılarında da değişime gitmiştir. Geleceğe dair birtakım yeni kararlar aldıkları tespit edilmektedir. Bu kararlar, âni daha bilinçli yaşamaktan günlük hayattaki mevzularda daha az üzülmeye değin çeşitlilik göstermiştir. Dolayısıyla, sağlık çalışanlarının yaşama bağlılıklarının güçlendirilmesinde yeni bakış açıları ve yeni hedefler kazanmalarını teşvik etmek faydalı olabilir.

Son olarak özellikle vurgulamak gerekirse, dini referansların salgına bir anlam yükleme, mesleğe devamlılıkta motive etme, başa çıkma stratejileri ve ölüme ilişkin değerlendirme süreçlerinde belirgin bir biçimde rol aldığı tespit edilmiştir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, söz konusu her bir temayla ilgili daha detaylı nitel çalışmalar yapılabilir ya da etkileşimi ölçen nicel araştırmalar gerçekleştirilebilir. Durum tespitinin bir adım ötesine geçilerek sağlık çalışanlarına manevi yönelimli destek faaliyetleri sunulabilir. Böylece, onların salgın dönemlerinde daha güçlü ve güvenli yol almaları sağlanabilir. Bu faaliyetler kapsamında yaşama, ölüme, salgına ve mesleklerine dair anlam kaynakları tespit edilerek çözümlenebilir. Gerekliyse psikolojik uyumu destekleyici bilişsel yeniden çerçeveleme gerçekleştirilebilir. Günlük yaşamın getirdiği sıkıntılarla baş etmenin güçlendirilmesinde dini kaynaklardan faydalanılabilir. Bu faaliyetler, psikiyatrist, psikolog ve manevi danışman ve rehberlerle gerçekleştirilen ekip çalışmalarıyla hizmete sunulabilir. Özellikle yöneticiler, bu hizmetin sağlanması için uygun planlamalara öncülük edebilir. Bunun yanında bu faaliyetlerin deneysel özellik taşıması etkililiğinin ölçülmesine de katkı sağlayabilir.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Bu çalışma için etik kurul izni, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 29.03.2021 tarihli ve 2021/03 numaralı kararı ile alınmıştır.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



#### KAYNAKÇA

- ABANOZ, Süleyman. "Türkiye'de Yapılan Dini Başa Çıkma Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme". *Eskiyeni* 40/ (2020), 407-429.
- AGHA, Sajida. "Mental Well-Being and Association of the Four Factors Coping Structure Model: A Perspective of People Living in Lockdown during COVID-19". *Ethics, Medicine and Public Health* 16/ (2021), 1-8.
- ANGIN, Yasemin. "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 331-345.
- ASLANER, Hümeysra vd. "Anxiety Level of Family Physicians and Family Health Workers in COVID-19 Pandemic". *Turkish Journal of Medicine and Primary Care* 15/2 (2021), 398-403.
- AŞKIN, Rüstem vd. "Covid-19 Pandemisi: Psikolojik Etkileri ve Terapötik Müdahaleler". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi COVID-19 Sosyal Bilimler Özel Sayısı* 19/37 (2020), 304-318.
- ATAÇ, Ömer vd. "COVID-19 Pandemisinde Görev Yapan Sağlık Çalışanlarında Anksiyete Belirtileri ve Uykusuzluk". *Turk J Public Health* 18/(Special issue) (2020), 47-57.
- AVE, Anne L. - Sulmasy, Daniel P. "Health Care Professionals' Spirituality and COVID-19 Meaning, Compassion, Relationship". *JAMA* 326/16 (2021), 1577-1578.
- AYDIN, Okan Anıl vd. "COVID-19'un Nedenleri Algısı ile COVID-19 Korkusu Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Journal on Social Sciences* 6/3 (2021), 9-25.
- AYTEN, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- BAHADIR, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- BEKİŞ, Tuba. *İş Yeri Manevîyatının İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- BEKTAŞ, Ufuk - ÇETİN, Mehmet. "Pandemi Sürecinde Sağlık Çalışanlarında İş Tutkusu, Duygusal Emek ve İş Aile Zenginleşmesi İlişkisinin

- İncelenmesi". *Turkish Studies* 15/6 (2020), 189-204.
- BELL, Vaughan - WADE, Dorothy. "Mental Health of Clinical Staff Working in High-Risk Epidemic and Pandemic Health Emergencies a Rapid Review of the Evidence and Living Meta-Analysis". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 56/1 (2021), 1-11.
- BİŞKİN ÇETİN, Songül - Sözel, Hasan. "COVID-19 Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Ölüm Kaygısı Düzeyleri". *Eskişehir Med Journal* 2/2 (2021), 74-81.
- BOHLKEN, Jens vd. "COVID-19 Pandemic: Stress Experience of Healthcare Workers". *Psyhiat Prax* 47/ (2020), 190-197.
- BÖKE, Kaan. "Örnekleme". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Kaan Böke. 105-149. İstanbul: Alfa Yayınları, 5. Baskı., 2017.
- BUSH, Ellen vd. "Religious Coping with Chronic Pain". *Applied Psychophysiology and Biofeedback* 24/4 (1999), 249-260.
- CAI, Zhongxiang vd. "Nurses Endured High Risks of Psychological Problems under the Epidemic of COVID-19 in a Longitudinal Study in Wuhan China". *Journal of Psychiatric Research* 131/ (2020), 132-137.
- CHAN, Angelina - HUAK, Chan Yiong. "Psychological Impact of the 2003 Severe Acute Respiratory Syndrome Outbreak on Healthcare Workers in a Medium Size Regional General Hospital in Singapore". *Occupational Medicine* 54/3 (2004), 190-196.
- CHANG, Mei-Chung vd. "The Effect of Religion on Psychological Resilience in Healthcare Workers During the Coronavirus Disease 2019 Pandemic". *Front. Psychol.* 12/ (2021), 1-8.
- CHAO, Miao vd. "Psychological Distress and State Boredom during the COVID-19 Outbreak in China: The Role of Meaning in Life and Media Use". *European Journal of Psychotraumatology* 11/1769379 (2020), 1-7.
- COHEN, Karen - CAIRNS, David. "Is Searching for Meaning in Life Associated with Reduced Subjective Well-Being? Confirmation and Possible Moderators". *J Happiness Stud.* 13/ (2012), 313-331.
- ÇAKIROĞLU, Demet. *Algılanan Örgütsel Maneviyatın Psikolojik Sözleşmeye Etkisi: Sağlık Çalışanları Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- ÇALIŞKAN PALA, Seval - METİNTAŞ, Selma. "COVID-19 Pandemisinde Sağlık Çalışanları". *ESTÜDAM Halk Sağlığı Dergisi* 5/(COVID-19 Özel Sayısı) (2020), 156-168.

- ÇOBAN, Ömer. *Okullarda Örgütsel Maneviyatın Araştırılmasına İlişkin Öğretmen Görüşleri*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- ÇOBANOĞLU, Nesrin. "The Changing Lives and Our Social Values with the COVID-19 Pandemic". *Eurasian Journal of Health Sciences* 3/ (2020), 90-94.
- DAI, Yuhong vd. "Psychological Impact of the Coronavirus Disease 2019 (COVID-19) Outbreak on Healthcare workers in China". *MedRxiv*, 1-22.
- DEMİR, Oğuzhan Ömer. "Nitel Araştırma Yöntemleri". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Kaan Böke. 283-318. İstanbul: Alfa Yayınları, 5. Baskı., 2017.
- DOĞAN, Mebrure - KARACA, Faruk. "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55/ (2021), 327-351.
- DOĞUŞ UZUN, navdar vd. "Psychological and Social Effects of COVID-19 Pandemic on Obstetrics and Gynecology Employees". *J Surg Med* 4/5 (2020), 355-358.
- DOMARADZKI, Jan - WALKOWIAK, Dariusz. "Does Religion Influence the Motivations of Future Healthcare Professionals to Volunteer during the Covid-19 Pandemic in Poland? An Exploratory Study". *Journal of Religion and Health* 60/ (2021), 1507-1520.
- DUMAN, Nesrin. "Üniversite Öğrencilerinde COVID-19 Korkusu ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük". *The Journal of Social Science* 4/8 (2020), 426-437.
- EREN BANA, Perihan. "Evaluation of Negative Situations and Social Stigma Perception Experienced by Healthcare Professionals in the COVID-19 Epidemic Process". *Research Journal of Business and Management* 7/4 (2020), 288-298.
- ERTEM, Melike. "Covid-19 Pandemisi ve Sosyal Damgalanma". *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 5/2 (2020), 135-138.
- FRANKL, Viktor. *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Okyanus, 2015.
- GASHİ, Feim. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 511-535.
- GÜRER, Asu - GEMLİK, Nilay. "COVID-19 Pandemisi Sürecinde Sahada Olan

Sağlık Çalışanlarının Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Journal of Health Services and Education* 4/2 (2020), 45-52.

GÜRSU, Orhan - Bayındır, Salih. "COVID-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat". *Turkish Academic Research* 6/1 (2021), 181-220.

HAVLIOĞLU, Suzan - DEMİR, Hüseyin Avni. "COVID-19 Pandemisinde Görevli Acil Servis Çalışanlarının Anksiyete Düzeylerinin Belirlenmesi". *Harran Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 17/2 (2020), 251-255.

HENDY, Abdelaziz vd. "Predictive Factors Affecting Stress among Nurses Providing Care at Covid-19 Isolation Hospitals at Egypt". *Nursing Open*, 1-8.

HO, Samuel vd. "Fear of Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS) among Health Care Workers". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 73/2 (2005), 344-349.

KANDEMİR, 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.

KARA, Özlem. *Hemşirelerin psikolojik dayanıklılık, mesleğe bağlılık ve iş yükü arasındaki ilişkilerin incelenmesi*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

KASAPOĞLU, Figen. "COVID-19 Salgını Sürecinde Kaygı ile Maneviyat, Psikolojik Sağlık ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Turkish Studies* 15/4 (2020), 599-614.

KIMTER, Nurten. "Covid-19 Günlerinde Bireylerin Psikolojik Sağlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* Milli Mücadele'nin 100. Yılı Özel Sayısı (2020), 574-605.

KOCAMAN, Nazmiye. "Tıbbi Hastalığa Psikososyal Tepkiler". *İst Tıp Fak Dergisi* 71/ (2008), 52-58.

KUL, Aykut vd. "Covid-19 Salgını Döneminde Psikolojik Sağlamlığın Yordayıcısı Olarak Yaşam Anlamı ve Kaygı". *Turkish Studies* 15/6 (2020), 695-719.

KULA, Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.

- KÜÇÜKCAN, Talip - KÖSE, Ali. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- MALAK AKGÜN, Bahanur - AYDIN, Adeviye. "Türkiye'de COVID-19'a Yönelik İlk Psikososyal Tepkiler: Bir İçerik Analizi". *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care* 15/3 (2021), 581-593.
- MAN, Milena Adina vd. "Disease Perception and Coping with Emotional Distress during COVID-19 Pandemic: A Survey among Medical Staff". *Int. J. Environ. Res. Public Health* 17/4899 (2020), 1-12.
- MAUNDER, Robert. "The experience of the 2003 SARS outbreak as a traumatic stress among frontline workers in Toronto: Lessons learned". *The Royal Society* 359/1447 (2004), 1117-1125.
- MAUNDER, Robert G. vd. "Applying the lessons of SARS to Pandemic Influenza". *Canadian Journal of Public Health* 99/6 (2008), 486-488.
- NAKIŞCI Kavas, Burçak - DEVELİ, Abdülkadir. "Çalışma Yaşamındaki Sorunlar Bağlamında COVID-19 Pandemisinin Kadın Sağlık Çalışanları Üzerindeki Etkisi". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2020), 84-112.
- PAKER, Turan. "Durum Çalışması". *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*. ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt. 119-134. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. baskı., 2017.
- PARGAMENT, Kenneth I. vd. "God Help Me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events". *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 793-824.
- PARGAMENT, Kenneth I. vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/4 (1998), 710-724.
- PARGAMENT, Kenneth I. vd. "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping". *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104.
- PARK, Crystal L. vd. "Coping, Meaning in Life, and Quality of Life in Congestive Heart Failure Patients". *Qual Life Res.* 17/ (2008), 21-26.
- PEKESEN, Mehtap - AKDENİZ, Şengül. "COVID-19 Pandemisinde Yaşlı Bireyler Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/43 (2021), 6394-6424.
- PHUA, D.H. vd. "Coping Responses of Emergency Physicians and Nurses to the 2003 Severe Acute Respiratory Syndrome Outbreak". *Academic Emergency Medicine* 12/4 (2005), 322-328.

<https://doi.org/10.1197/j.aem.2004.11.015>

- POLATÇI, Sema - SOBACI, Fatih. "COVID-19 Küresel Salgınında İş Performansı için Aranan Kaynak Olarak İşin Anlamı: Doktorlar Üzerine Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 26/2 (2021), 185-207.
- PRETİ, Emanuele vd. "The Psychological Impact of Epidemic and Pandemic Outbreaks on Healthcare Workers: Rapid Review of the Evidence". *Current Psychiatry Reports* 22/43 (2020), 1-22.
- ROMAN, Nicolette V. vd. "Spiritual Care -A Deeper Immunity'- A Response to Covid-19 Pandemic". *Afr J Prm Health Care Fam Med* 12/1 (2020), 1-3.
- SAMEER, Syed vd. "Assesment of Mental Health and Various Coping Strategies among General Population Living under Imposed Covid-Lockdown Across World: A Cross-Sectional Study". *Ethics, Medicine and Public Health* 15/ (2020), 1-20.
- SAMİ, Said vd. "COVID-19 Sürecinde Gençlerde Hayatın Anlamına Yönelik Değişim ve Dönüşümler". *İlahiyat Akademi* 12/ (2020), 217-256.
- SCHNELL, Tatjana - KRAMPE, Henning. "Meaning in Life and Self-Control Buffer Stress in Times of COVID-19: Moderating and Mediating Effects with Regard to Mental Distress". *Frontiers in Psychiatry* 11/582352 (2020).
- SEVİNÇ Tosun, Hilal - SERT, Havva. "COVID-19 Hastalarına Bakım Veren ve Kendisi de COVID-19 Enfeksiyonu Geçirmiş Bir Hemşirenin Deneyimleri". *SAUHSD* 4/2 (2021), 104-111.
- SHECHTER, Ari vd. "Psychological Distress, Coping Behaviors, and Preferences for Support among New York Healthcare Workers during the COVID-19 Pandemic". *General Hospital Psychiatry* 66/ (2020), 1-8.
- SÖNMEZ Benli, Selda - YILDIRIM, Arzu. "Hemşirelerde Yaşam Doyumu ve Ölümüne Karşı Tutum Arasındaki İlişki". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 6/4 (2017), 167-179.
- STUIJFZAND, Suzannah vd. "Psychological Impact of an Epidemic/Pandemic on the Mental Health of Healthcare Professionals: A Rapid Review". *BMC Public Health* 20/1230 (2020), 1-18.
- ŞAHİN, Berkan vd. "Anxiety symptoms in healthcare workers and their children during the COVID-19 pandemic in Turkey." *Namık Kemal Tıp Dergisi (Covid-19 Özel Sayısı)* 8/3 (2020), 321-330.
- TOPUZ, İlhan. "Ölüm Algısı Ölçeği (ÖAÖ) Türkçe Versiyonunun Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26



(2013), 279-300.

TOSUN, Erkan. "COVID-19 Salgınının Sağlık Çalışanları Üzerindeki Etkileri: Sorunlar Bağlamında Bir Değerlendirme". *Sosyolojide Araştırma ve Uygulamalar*, 12-16.

ULU, Mustafa. "Hayatı Anlamlandırma ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine". *Bilimname* 36 (2018), 165-187.

VIZHEH, Maryam vd. "The Mental Health of Healthcare Workers in the Covid-19 Pandemic: A Systematic Review". *Journal of Diabetes & Metabolic Disorders* 19/2 (2020), 1-12.

YALOM, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

YAPICI, Asım. "Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 3/1 (2003), 127-165.

YAPICI, Asım. "KOVİD-19 Küresel Salgınına Dini ve Din Dışı Yüklemeler: Tanrı'nın Gazabı Mı, İnsanın Suçu Mu?" *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*. ed. Ejder Okumuş. 117-172. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.

YAPICI, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

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

YILDIRIM, Ali - ŞİMŞEK, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı., 2018.

YILMAZ, Aslı vd. "COVID-19 Pandemisi ve Sağlık Çalışanlarına Yönelik İzolasyon Önlemleri". *Türkiye Klinikleri Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/2 (2020), 384-393.

YİĞİT, Deniz - AÇIKGÖZ, Ayfer. "COVID-19 Pandemisinde Hemşirelerin Anksiyete ve Ölüm Kaygısı Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler". *Journal of Education and Research in Nursing* 18/1 (2021), 85-89.

YÜNCÜ, Volkan - YILAN, Yunus. "COVID-19 Pandemisinin Sağlık Çalışanlarına Etkilerinin İncelenmesi: Bir Durum Analizi". *Iğd Üniv Sos Bil Dergisi*, 373-401.



# **THE ROLE OF RELIGION IN THE MEANING AND COPING EXPERIENCES OF HEALTHCARE PROFESSIONALS IN THE PROCESS OF COVID-19 PANDEMIC**

 Sema KARAGÖZ<sup>a</sup>

## **Extended Abstract**

Pandemics have a quality that allows them change the course of human life. They pave the way for new and unusual problems. These appear in a wide spectrum from physical or psychological distress to loss of life. Health workers are the group most affected by this situation both in their private and professional lives. Healthcare professionals experience difficulties in areas such as the concern of transmitting the virus, the uncertainty of the treatment, stigma, the constant change of information at hand, workload, increased death rates, disharmony in familial relationships, insomnia, and isolation. Such obtrusive life events may cause individuals to experience existential inquiries and reconsider their lives. The main purpose of this research is to determine the reactions of the healthcare professionals working in a pandemic hospital, their mechanisms of interpretation, the problems they experience and their ways of coping with the difficulties. It also aims to reveal the role of religion and spirituality in these processes in detail.

Qualitative research method was used to determine the experiences of healthcare professionals. A case study was included composed of semi-structured interviews conducted with 25 healthcare professionals.

The ages of the participants vary between 25 and 52. Of the participants, 20 were women and 5 were men of whom 6 were single and 19 were married. While 6 did not have any children, 8 had 1 or 2 children, and 3 had 3 children. Of the participants, 10 were nurses, 5 were physicians, 4 were medical

---

<sup>a</sup> Ph.D., Bolu Abant İzzet Baysal University, sema.karagoz@yahoo.com.tr

secretaries, 2 were elderly care workers, 2 were dietitians, 1 was a midwife and 1 was a paramedic. 2 were high school graduates, 3 had associate degrees, 13 had undergraduate degrees and 7 had graduate degrees. The participants duration in their profession varied between 3 and 29 years. While 18 of the participants took part in the COVID-19 service, 7 did not. 13 participants were diagnosed with COVID-19, while the remaining 12 participants had not caught the disease.

When healthcare professionals first learned about COVID-19 through world news, they displayed emotional, cognitive and behavioral reactions. The themes found in such reactions were fear, anxiety, panic, the hope that “it wouldn’t come to us”, waiting for the virus to come, mental confusion, hesitation to believe its reality and preparation. They also gave emotional, cognitive and behavioral reactions when COVID-19 came to the country and the contact was established with the first cases. In this context, the sub-themes found in such reactions were fear, panic, emotional confusion, curiosity, the hope of it being suppressed in a short time, believing in the existence of the virus, basic hygiene measures, staying away from loved ones, preparation and treatment planning, protective equipment and use of special vehicles.

It has been determined that, along with the epidemic, new problem areas have emerged in the lives of the participants. These included contagion anxiety, stigmatization, increased workload, energy spent on precautions, relations with children, relations with patients, relations with patients' relatives, interruption of social relations, the course of the disease, being away from loved ones, and expectations being a healthcare worker creates in people around them.

The answers given to the why the coronavirus may have emerged are as follows: a planned artificial virus, cold war, a natural pandemic, and an unplanned artificial virus. Beyond that, the participants were also asked whether they sought for a profound meaning for this pandemic. While 7 people did not seek a spiritual meaning, the other answers are as follows: a sign of Doomsday, a warning, a test, a tool to appreciate what we have, to be punished, and to question existence.

The sources of power that motivated the health workers to continue their profession were found to be the desire to help people, the desire to heal patients, the love of the profession, financial concerns, and the gratitude and prayers of patients.

Health workers were fed from a wide variety of sources in order to cope with

---

the difficulties they face. Religious resources, family support, teammates, watching TV series, movies or videos, having a child, support of management, educational activities, herbal products were among the sources of their ability to cope. When we focus on the religious resources, it has been observed that praying, reading the Quran, putting their trust in Allah, making dhikr, the month of Ramadan, spiritual chats and reading spiritual texts were used as religious coping strategies.

Death has become a frequently encountered phenomenon with COVID-19. In this context, health workers were asked about their thoughts on death. The following themes have been identified: questions about the way the death occurs, living the moment meaningfully/ appreciatively, start of a new life, feeling the closeness of death, the reality of life, Allah's will, trying not to think, breaking away from loved ones.

The participants were asked whether there has been a change in their lives with the pandemic While 11 participants stated that there was no change, the other answers varied: living the moment more consciously, changing priorities, having a more optimistic outlook, the unsafe nature of the world, the thought of turning to another profession, indifference, making short-term plans, living without delay, being less upset when faced with negative situations.

It has been determined that religious and spiritual references play a prominent role in the processes of attributing a meaning to the pandemic, motivating continuity in the profession, coping strategies and evaluation of death. Based on these findings, it's possible to work on identifying, analyzing and restructuring the sources of meaning of health workers during epidemic periods. Thus they can be supported to develop a more optimistic perspective on the future. In addition, religious and spiritual resources can be used to strengthen their professional commitment and increase their motivation. In terms of dealing with the difficulties of daily life, a more resilient and hopeful way outlook be achieved via employment of religious strategies.

**Keywords:** Psychology of Religion, Pandemic, Meaning, Coping, Religion, Healthcare Professional.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Bolu Abant İzzet Baysal University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 3.29.2021 and numbered 2021/03.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.






*bilimname* 47, 2022/1, 623-649


Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 12.02.2022, Kabul Tarihi: 15.04.2022, Yayın Tarihi: 30.04.2022

doi: 10.28949/bilimname.1072532

## HAVÂİC-İ ASLIYYE VE HARAM ALANI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

 Keziban Gurbet GÜLDEN<sup>a</sup>

 Şamil DAĞCI<sup>b</sup>

### Öz

İnsanoğlu günlük hayatta pek çok ihtiyaçla karşı karşıya kalmaktadır. Bu ihtiyaç kalemleri de kendi içinde derecelere ayrılmaktadır. İslam dini, insanın ihtiyaçlarını göz ardı etmemiş aksine doğru ve helal yollardan giderilmesi için kılavuzluk etmiştir. Havâic-i asliyye temel ihtiyaçlar demektir. Bir fıkıh terimi olarak özel anlamda zekâta tabi olmayan temel ihtiyaç maddeleri manasına gelmektedir. Temel ihtiyaç maddeleri insanın kendinin ve bakmakla yükümlü olduğu aile bireylerinin hayat ve hürriyetini korumak için muhtaç olduğu şeylerdir. Bunlar genel olarak barınma, nafaka, ulaşım, eğitim, ev eşyası, sanat ve mesleğe ait alet ve makineler, elektrik, su gibi giderlerdir. İslam dini insanın başkalarına muhtaç olmadan, dilenmeden, kendi elinin emeği ile alın teri dökerek kazandığını; ihtiyaçları doğrultusunda harcamayı tavsiye etmiştir. İhtiyaçları için harcama yaparken mutedil bir yol takip etmesini istemiş ve israf ile cimrilik arasındaki hassas dengeyi mutlaka kurulmasını öğütlemiştir. İsfraf ile cimrilik arasındaki mutedil yol ise iktisatlı olmaktır. İnsanın ihtiyaçları sanıldığı kadar aksine sınırsız değildir. Sınırsız olan insanın hırsı, arzu ve istekleridir. Biz bu çalışmamızda insanın asli (tabi) ihtiyaçlarının karşılanmasını ve zaruret halinde İslam dininin getirdiği kolaylık ve ruhsatlara yer vererek asli ihtiyaç kültürünü ele aldık. Makalenin konusu, İslam dininin insan ihtiyaçlarını karşılama noktasındaki bakış açısını tespit etmeye çalışmak, ihtiyaç-zaruret ilişkisi bağlamında insanın ihtiyaçlarının haram alanı üzerindeki etkisini araştırmaktır. İslam'da, hayatın genelinde olduğu gibi ibadet hayatında da ihtiyacın dikkate alındığı, meşakkat ve sıkıntının değil huzurlu bir ibadet hayatının hedeflendiği görülmektedir. İslam dininin ihtiyaç ve zaruret halinde kolaylaştırma ilkesinin istisnai (özel) hükümler getirdiğini biliyoruz. Burada sıkça karşılaştığımız özel hükümlerden bir kısmını izah edeceğiz.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, Hâcet, Zaruret, Haram.



<sup>a</sup> Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, kezban.gurbet@gmail.com

<sup>b</sup> Prof. Dr, Ankara Üniversitesi, dagci@ankara.edu.tr

## CONCEPT OF NEED AND ITS EFFECT ON HALAL-HARAM

Human beings are faced with many needs in daily life. These items of need are also divided into categories. The religion of Islam has not ignored the needs of people, on the contrary, it has guided them to meet the right and halal ways. The subject of this article is to try to determine the point of view of the religion of Islam in meeting human needs, and to analyze the need in the context of the relationship of need and necessity. Need is a concept common to all human sciences. The need, which is closely related to the existence and happiness of human beings, has been handled by many sciences in their own terms. The concept of need is the most fundamental concept for economists. Mankind engages in economic activities out of their needs. It is necessary to meet their needs in order to survive, otherwise people will be restless and nervous...

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

İnsanın doğduğu andan itibaren yaşamının sonuna kadar ömrünün her devresinde çeşitli ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçlar giderildiği takdirde kişi huzurlu, sağlıklı, güvenli bir ortamda olur. Allah, kullarına kâinatta pek çok nimet ve imkân bahşetmiştir. İslam dini insanın ihtiyaçlarını göz ardı etmemiş aksine doğru ve helal yollardan giderilmesi için kılavuzluk etmiştir. İnsanın ihtiyaçları sanıldığı kadar aksine sınırsız değildir. Sınırsız olan insanın hırsı, arzu ve istekleridir.

İslam dini insanın başkalarına muhtaç olmadan, dilenmeden, kendi elinin emeği ile alın teri dökerek kazandığını; ihtiyaçları doğrultusunda harcamasını tavsiye etmiştir. İslam dini bu tüketimlerin doğru yapılması için birtakım ilkeler koymuştur. Kur'an-ı Kerim israf etmemeyi<sup>1</sup>, saçıp savurmamayı, nankör olmamayı<sup>2</sup>, eli sıkı davranmamayı<sup>3</sup>, mutedil olmayı<sup>4</sup> emretmektedir. Konu ile ilgili ayetler tüketim ahlakının temel ilkelerini oluşturmaktadır.

İnsanın hayatını idame ettirebilmesi için gereksinim duyduğu ihtiyaçlarının giderilmesi gereklidir. Bununla birlikte insanın ihtiyaç duyması her zaman gerçek temellere oturmayabilir. Günümüzün sınırsız tüketim anlayışının empoze ettiği hayali, sanal ihtiyaçlar insana hakikatte gereksinim duymadığı şeyleri arzulamakta, böylece elindeki ile

<sup>1</sup> Bkz: Araf 7/31

<sup>2</sup> İsra 17/26

<sup>3</sup> İsra 17/29

<sup>4</sup> Furkan 25/67

yetinmemesine ve yenilerini kazanmak için insanı gereksiz bir çaba içine girmesine sebep olmaktadır. Böylelikle ihtiyaç kavramı istismar konusu olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde bir vadi dolusu altını olan kimsenin ikincisini isteyeceğini<sup>5</sup> buyurarak insanın arzularının hiçbir zaman bitmeyeceğini beyan etmiştir.

## A. Havâic-i Asliyye Kavramı

### 1. Sözlük ve Terim Anlamıyla Fıkhta Havâic-i Asliyye

Kavramdaki havâic kelimesi sözlükte bir şeye ihtiyaç duyma ve kendisine ihtiyaç duyulan şey anlamlarına gelen hâcet kelimesinin çoğuludur. Hâcet zorluk ve sıkıntının giderilmesi huzur ve refahın temini için insanın ihtiyaç duyduğu şeyleri ifade eder.<sup>6</sup>

Hâcet (hâce), “hvc” kök harflerinden türemiştir. Hâce, eksikliği ve eksik olanı ifade etmektedir.<sup>7</sup> Ayrıca lüzum, gereklilik, muhtaçlık anlamlarına da gelmektedir.<sup>8</sup> İzz b. Abdisselam’a göre hâcet, zarurat ve tekmiat(tahsiniyyat) arasındaki şeyler olarak tanımlamıştır.<sup>9</sup>

Hâcet, noksanlık halinden kurtulmak için gerekli olan şeylerdir. Elde edilmemesi sıkıntı ve zorluğa, elde edilmesi de kolaylığa, menfaate sebep olur.<sup>10</sup> Hâcet, Mecelle’de “Hâcet umumi olsun, hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur” şeklinde yer almaktadır.<sup>11</sup>

Hâcet kelimesi bazen tamlama halinde de kullanılır. “el-havâicü'l-asliyye”<sup>12</sup>, “Mesîsü'l-hâceti”<sup>13</sup>, “el-hâceti'd-darûriyye”<sup>14</sup>, “el-hâceti'l-asliyye”<sup>15</sup>, “el-hâcâtü'l-lâzime”<sup>16</sup>, “el-havâicü'lâzimetü'z-zarûriyye”<sup>17</sup>, “el-

<sup>5</sup> Bkz: Buhârî, Rikak 10; Müslim, Zekât 116-119

<sup>6</sup> Çeker, Orhan, “Havâic-i asliyye”, *DİA*, 16/505.

<sup>7</sup> *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, “hâce”, Vakıflar Bakanlığı, Kuveyt 1983, 16/247.

<sup>8</sup> Devellioğlu, Ferit, “hacet”, md, s. 351

<sup>9</sup> Ahmed Kâfi, *el-Hacetü's-Şer'iyyetü Hududuha ve Kavaiduha*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s.30.

<sup>10</sup> *Mu'cemu'l- Mustalahâtü Ulumi'l-Şer'iyye*, Riyad,1439/2017, I, 643.

<sup>11</sup> Mecelle, md. 32.

<sup>12</sup> Kâsânî, *el-Bedai'*, II, 11; Mevsilî, Ebu'l-Fazl Mevdüddin Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyar li ta'lîli'l-Muhtar*, Çağrı yay., İstanbul 1980, I, 99.

<sup>13</sup> Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rükniiddin Melik b. Abdullah, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazim ed-Dib, Devha (Doha) 1978, I, 130.

<sup>14</sup> Kâsânî, Alâüddin Ebu Bkr b. Mesud el- Kâsânî, *el-Bedaiu's-sanaî fi tertibi's-şerai*, Beyrut 1982, II, 11.

<sup>15</sup> Kâsânî, *el-Bedai'*, II, 8, 11, 14, 15.

<sup>16</sup> Kâsânî, *el-Bedai'*, II, 333.

<sup>17</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar li ta'lîli'l-Muhtar*, V, 85.



hâcetü mâssetün”,<sup>18</sup> şeklinde kullanımları vardır.

Hâce kökünden türemiş ihtiyaç; sözlükte, ğaraz (amaç), rağbet<sup>19</sup>, bir şeye ihtiyaç duyma,<sup>20</sup> ızdırâr<sup>21</sup> gibi anlamlar ifade etmektedir. Türkçede havaic ya da hâcet yerine “ihtiyaç” kelimesi kullanılmaktadır. İhtiyaç, insanı gereksinim duyulan bir şeye yönelten duygu, varoluş için zorunlu görülen, bir şeyi gerçekleştirmek için gereken şey gereksinim gibi çeşitli anlamlar ifade etmektedir.<sup>22</sup> Diğer bir tanımda ihtiyaç, karşılanmadığı zaman zararın ve meşakkatin açığa çıktığı durum olarak ifade edilmiştir.<sup>23</sup>

Havâic-i asliyye, temel ihtiyaçlar olup; insanın helaktan korunmak için ihtiyaç duyduğu<sup>24</sup> nafaka (beslenme ihtiyacı), ilaç, oturacak ev, ev eşyaları, soğuk ve sıcakta engel olacak giysiler, sanatkarın aletleri, ilim erbabının kitapları, binek hayvanları, savaş aletleri, yaşamak için gerekli olan eşyalar ile kişinin ödemesi gereken borçları olarak sayılmıştır.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> Gazzâli, Ebu Hamid Hüccetülislam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâli, *el-Menhul min ta'likati'l-usul*, Dımaşk (Daru'l-fikr) 1400/1980, s. 501.

<sup>19</sup> İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, II, 242.

<sup>20</sup> Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *Kâmûsu'l-Muhît*, Matbaatü's-Saade, Mısır, ty, II, 184.

<sup>21</sup> İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mekâyîsu'l-Luĝa*, İttihâdu Kitâbi'l-Arab, 2002, II, 114.

<sup>22</sup> Ayrıca şöyle tanımlar da yapılmıştır: İhtiyaç kelimesi gerekli olan bir şeyden yoksun kalmanın neden olduğu durum; yoksulluk, yokluk: “İhtiyaç içinde kıvranmak”. Bir şeye ihtiyaç duymak: “Böyle günlerde insan candan bir dosta ihtiyaç duyuyor (Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, İnterpress yay, XI, 5591); İhtiyaç kelimesi arapça bir kelime olup, ‘ihtace’ fiilinin mastarıdır. Kök harfleri h-v-c’dir. Türkçede çoğul olarak “ihtiyacât” şeklinde de kullanılır. Zaman zaman ‘ihtiyacât-ı ahâli’, ‘ihtiyacât-ı zaruriyye’ gibi terkip halinde de kullanılabilir. İhtiyaç kelimesi sözlükte gereklilik, lüzumluluk hali, zaruret, yokluk, yoksulluk manalarına gelir Doĝan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Beyan yay. 1989, s. 512 (İhtiyaç md) Ayrıca bkz. Devellioĝlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*, 2012 s. 484; İhtiyaç anlamında kullanılan bir başka sözcükte “hâcet”tir. Hâcet-i asliyye şeklindeki kullanımında da temel ihtiyaçlar anlamı kast edilmektedir (Yaran, Rahmi, İslam Fıkhında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması, İstanbul 2007 (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay.), s. 5); Hâcet; lüzum, gereklilik, muhtaçlık anlamlarına gelir. Hâcetten maksat toplumun duyduğu ihtiyaçlardır. Bey’ bi'l-vefa<sup>22</sup> gibi bazı tasarruflara bu gerekçe ile cevaz verilmiştir. (Bey’ bi'l-vefa bir malı parasını geri verdiğinde iade etmek üzere bir kimseye şu kadar paraya satmaktır. Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar yay, İstanbul 2003, s. 54); İhtiyaç, Fransızca da besoin, İngilizcede want ve need, Almandada bedarf kelimeleriyle ifade edilir (Yaran, age, s. 12)

<sup>23</sup> Türk Hukuk Lügati, s. 108; Eser, Ercan, “İhtiyaç-Zaruret Bağlamında “Hâcet Umumî Olsun Husûsî Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur” Fıkıh Kuralının Fıkhi Hükümlere Etkisi, Toplum Bilimleri Dergisi, Ocak-Haziran 2019, s.125; Yaran, Rahmi, “İhtiyaç”, *DİA*, 21/573.

<sup>24</sup> *Mu'cemu'l- Mustalahâtü Ulumi'l-Şer'iyye*, Riyad,1439/2017, I, 643

<sup>25</sup> Mevslî, Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud el-Mevslî, *el-İhtiyar li ta'li'i'l-Muhtar*, Çaĝrı yay, İstanbul 1980, I,100; Merginâni, *Şerhu'l- Leknevi(Hidaye)*, İdaretü'l-Kuran ve'l-Ülûmi'l-İslami, Pakistan, h.1417, II, 166; İbn Abidin, Muhammed Emîn Reddu'l-

Fıkıh, dinin yasakladığı konularda eksikliği duyulan şeyleri ihtiyaç olarak kabul etmez. Fıkıhta meşruiyet önemli bir hareket noktasıdır. Meşru olmayan/gayri meşru bir ihtiyaç, sözlük anlamıyla ihtiyaç olarak adlandırılrsa da o haliyle giderilmesi gereken veya en azından giderilmesine izin verilen bir ihtiyaç olarak kabul edilmez.<sup>26</sup>

Fıkıh kitaplarında çok çeşitli ihtiyaçlardan söz edilir. Bunlara örnek olarak şu birkaç misal sayılabilir: Bir mezara birden fazla kişiyi gömme ihtiyacı<sup>27</sup>, Bir kaptan su alma ihtiyacı<sup>28</sup>.

Fıkıh kitaplarında hâcet; örneğin Serahsi'nin Mabsut'unda, hâcetin zarureti<sup>29</sup> olarak; Kâsâni'de ise, zekât verilecek malın asli ihtiyaç fazlası nami mallar olduğunu şeklinde zaruri ihtiyaç ifadesi olarak geçmektedir. Kâsâni, hâcet-i asliyeye dâhil olan malların kişiyi zengin kılmadığını bu malların zaruri ihtiyacı giderdiğini ifade eder.<sup>30</sup>

Arapça'da ihtiyaç hâcet kelimesi ile anlatıldığını yukarıda zikretmiştik. Bununla beraber bu kelimenin ihtiyaç sıralamasında genelde ikinci sırada yer alan ihtiyaçlar hakkında özel bir kullanımı da vardır. Ayrıca, aynı kökten yapılan sıfat ile tamlama halinde "Hâcetün havcâü" ve "hâcetün hâcetün" denildiğinde ihtiyacın önemi veya şiddeti vurgulanmış olur.<sup>31</sup>

Zikredilen tanımları toparlayacak olursak şer'an havâic-i asliyye bir kimsenin hayatta oldukça muhtaç olduğu şeylerdir şeklinde tanımlanabilir.<sup>32</sup>

Zekâta tabi malın artıcı (nâmî) şartı yanında sahibinin zaruri ihtiyaçlarından fazla olmasını da şart koşulmuştur. Zaruri birer ihtiyaç sayılan ve artırıcı özelliği olmayan mallardan<sup>33</sup> ve nisaba ulaşmayan mallardan<sup>34</sup> zekât verilmez.<sup>35</sup>

---

*Muhtâr 'ale'd- Durri'l-Muhtâr Şerhi Tenviri'l-Ebsâr*, Daru'l-Alemi'l-Kutub, Riyad 2003, III,178 ;Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslami ve edilletühü*, Daru'l-Fıkr, Dimeşk h.1409/m.1989, II, 750.

<sup>26</sup> Yaran, Rahmi, age, s. 40.

<sup>27</sup> Serahsi, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mabsut*, Dâru'l-ma'rife Beyrut, ts., II, 65.

<sup>28</sup> Serahsi, *el-Mabsut* I, 53.

<sup>29</sup> Serahsi, *el-Mabsut*, I, 179.

<sup>30</sup> Kâsâni, *el-Bedai*, II, 11.

<sup>31</sup> Yaran, Rahmi, *İslam Fıkında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması*, İstanbul 2007 (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay.), s. 42.

<sup>32</sup> El-Çerkeşi, Yusuf es-Sadık, *Kitabu'z-zekât* (Osmanlıca), Matbaatü'l Hindiyeye, Mısır 1921, s. 46-47.

<sup>33</sup> Kardâvi, Yusuf, *Fıkhü'z-zekât*, Beyrut 1971, s. 151-152.

<sup>34</sup> Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, İslam Mecmuası yay., İstanbul 1986, s. 650.

<sup>35</sup> Kudûri, Ebu'l Hasen Ahmed b. el-Kudûri el-Bağdadi, *Kuduri Metin ve Tercümesi*, çev. Süleyman Fahir, İstanbul 1979, s. 70.

İnsan, dini ve dünyevi menfaatlerini hiçbir mahcubiyet ve meşakkat olmaksızın yerine getirmeyi ister. Bütün sıkıntı ve mahcubiyetlerin giderilmesi ihtiyaç sebeplerindedir.<sup>36</sup>

## 2. Çeşitli Disiplinlerde İhtiyaç Kavramı

İnsanın varlığı ve mutluluğu ile yakın ilişkisi olan ihtiyaç birçok ilim tarafından kendi zaviyelerince ele alınmıştır. İktisatçılar açısından ihtiyaç en temel kavramdır. İnsanoğlu ihtiyaçlarından ekonomik faaliyetlerde bulunur. Hayatını idame ettirmek için ihtiyaçların giderilmesi gereklidir aksi halde kişiler huzursuz ve gergin olurlar.

İktisatçılar ihtiyacı, *"Bir ağrıyı, bir üzüntüyü, acı veren bir duyguyu azaltmaya, yok etmeye ya da hoş giden bir duyguyu ya da hoşnutluğu ortaya çıkarmaya, korumaya ya da artırmaya elverişli olduğu var sayılan bir araçtan yararlanma isteği"* olarak ifade etmişlerdir.<sup>37</sup>

Medeniyetin ilerlemesiyle hem yeni ihtiyaçlar ortaya çıkmış hem de mevcut ihtiyaçlar çeşitlenmiş ve çoğalmıştır. Çoğalan ihtiyaçlar arasında faydalılar yanında sigara, alkol, uyuşturucu kullanma ihtiyacı gibi zararlılar da vardır. Kimi zaman ihtiyaçlar istismar edilir ve aşırı reklamların devreye girmesi ile gerçekte ihtiyaç olmayan şeylerde ihtiyaç olarak hissettirilir. Hatta acil karşılanması gereken zaruri ihtiyaçların geri plana itilmesine sebebiyet verdiği de olur. İktisatçılar ihtiyaçların sınırsız ve sürekli olduğunu, sınırlı olan kaynaklar ile bu durumun dengelenmeye çalışıldığını savunurlar. İktisatçılar toplumda yaşayan insanların, ihtiyaçlarını karşılamak üzere giriştikleri üretime ve elde edilen ürünün bölüşülmesine hâkim olan ilişkisel ilkeleri araştırırlar.<sup>38</sup>

Antikçağ filozoflardan Epikuros'a göre insanın birçok ihtiyaçları vardır. Ancak bütün ihtiyaçlar karşılanamaz, doyurulamaz. Filozof, üç kategoriye ayırarak ihtiyaçları analiz eder. Bunlar sırayla hem doğal hem zorunlu olan ihtiyaç yani beslenme; doğal olup zorunlu olmayan bol bol beslenme ne doğal ne de zorunlu olan ise örneğin mevki sahibi olma ihtiyacıdır. Mutlu olabilmek için birinci kategori ihtiyacın karşılanması gerekir.<sup>39</sup>

Ebu Bekir Razi'ye göre mutluluğa ulaşmayı engelleyen durumlardan biri insanın bulunduğu durumdan memnun olmayarak hep daha fazlasını

<sup>36</sup> *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye*, "hâce", XVI, 257.

<sup>37</sup> Meffeo Pantaleoni, *"Principi di economia pura"*- Saf Ekonominin İlkeleri- 1889. Nakleden: Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi IX, 4519.

<sup>38</sup> Yaran, *age*, s. 17-18.

<sup>39</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 100-101.

istemesisidir. Nefis devamlı olarak sahip olduğu durumdan daha yüksek olanı arzulamakta ve ona ulaşmak için çalışmaktadır. Nefsi buna teşvik eden de akıl değil hevadır. Bu da tedavi edilmesi gereken bir hastalıktır.<sup>40</sup>

İslam filozoflarından bir diğeri İbn Miskeveyh'e göre insanlar birbirine muhtaçtır. Birbirinden farklı kabiliyet ve yeteneklerle donatılmış insan hayatta tek başına var olamaz ve diğer insanların kendisindeki eksiklikleri tamamlamasına ihtiyacı vardır. İnsanlar toplumda birbirine yardım ederek dayanışarak hayatta kalma mücadelelerini sürdürürler. Ahenkli bir düzen oluşturabilmek için dağınık bireylerin düzen içinde kaynaşmasına ihtiyaç vardır<sup>41</sup>

Psikoloji'de ihtiyaç terimi, bireyin hissettiği fizyolojik, psikolojik veya sosyal eksiklik şeklinde tanımlanır. Amerikalı psikolog Abraham H. Maslow (1908-1970) "*Hayatta motivasyon ihtiyaçlara bağlıdır*" demiştir.<sup>42</sup>

Abraham Maslow ihtiyaçlar arasında hiyerarşik sıralama yapar. İnsanın ihtiyaçlarını basamaklı bir yapı arz eden piramide benzetir. En alt basamakta açlık, susuzluk gibi fizyolojik ihtiyaçlar daha sonra sırayla güvenlik, ait olma ve sevgi, değer-başarı-kendine saygı ihtiyacı gelir. Piramidin en üst tepesinde kendini gerçekleştirme aşaması yer alır. Piramidinin en üst basamağını oluşturan kendini gerçekleştirme aşamasına herkes gelemeyebilir. Maslow'a göre insan; piramidin alt basamaklarında doyum sağlamadıkça bir üsttekine karşı güdülenmez. Bir alttaki ihtiyaç doyurulduktan sonra bir üstteki ihtiyaca karşı bir istek belirir. Bu şu duruma benzer. Bir gemi kazasında kendinizi bir adada buluyorsunuz. İlk ihtiyacınız açlık, susuzluk ve barınma ile ilgili olacaktır. Bu ihtiyaçları karşıladıktan sonra başka kimseler var mı diye diğer insanlarla ilişki kurmaya başlarsınız.<sup>43</sup>

Din psikologlarının yanı sıra ilahiyatçılar ve teologlarda insanın din ihtiyacının altını çizerler. İnsanın yaratılışında yani fitratında bir din olgusu ve kutsala inanma ihtiyacı vardır.<sup>44</sup>

İhtiyaçların öznel vasfı ve kişiden kişiye hem çeşidi hem de şiddeti bakımından farklılık göstermesi aslında ihtiyaç olmadan hatta bazen zararlı olan şeylerin ihtiyaç olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. İnsan

<sup>40</sup> Ebu Bekir Razi, Muhammed b. Zekeriyya b. Yahya er-Razi (v. 313/925) *et-Tıbbur-Ruhani*, çev. Hüseyin Karaman, İz yay. İstanbul 2004, s.129.

<sup>41</sup> İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed, *Ahlaki Olgunlaştırma*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara 1983, s. 122.

<sup>42</sup> Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat yay., Ankara 2000, s. 385.

<sup>43</sup> Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 236.

<sup>44</sup> Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, TDV, 2003 s. 81.

üzerinde ihtiyaç gibi etkili olan ama gerçek bir ihtiyacın özelliklerine sahip olmayan yönelimler “yalancı ihtiyaç” olarak adlandırılır.<sup>45</sup>

Günümüzde çevre, yanlış arkadaşlar, sosyal medya ve özellikler reklamlar bireyin yalancı ihtiyaçlarının doğmasını körüklemektedirler.

### 3. Havâic-i Asliyye ile İlintili Kelimeler

İnsanın eksikliğini hissettiği durumlar için kullanılan ihtiyaç kavramı ile yakın ilişkisi bulunanlar zaruret, meşakkat, harec, maslahat, ruhsat gibi kavramlardır.

#### a. Zaruret

Zaruret, Arapça bir kelimedir ve kök harfleri “drr” dir. Sözlükte caresizlik, muhtaçlık, yoksulluk, sıkıntı anlamlarına gelmektedir.<sup>46</sup> Diğer bir tanımda zaruret büyük, şiddetli ihtiyaç olarak verilmiştir.<sup>47</sup> Aynı kökten gelen ıztırar kelimesi de bir şeye mecbur olmak, ihtiyacı olmak anlamındadır. Zaruretle karşı karşıya bulunan kişiye ise muztar denir.

İmam Şafii el-Ümm’de yiyecekler bahsinde, muztarı “yanında açlığın şiddetini giderecek süt ve benzeri yiyecekler bulunmayan, açlığı da ölüm derecesine ulaşan kimse”<sup>48</sup> olarak tarif etmektedir. Bu kimse haram olan şeyden yiyebilir veya içebilir.

Cessas, ızdırar kavramını “insana açlıktan veya başka şeyden isabet eden ve kaçınılması mümkün olmayan zarar”<sup>49</sup> olarak ifade etmektedir.

Ali Haydar Efendi ise zarureti, “bir kimsenin memnuu tenavül etmediği takdirde, helakini müstezim olan hal” olarak tarif etmiştir.<sup>50</sup>

Tehlikenin bertaraf edilmeyecek halde kesin olarak mevcut olması, kişinin bu işten caiz olan bir yolla kurtulma ihtimalinin olmaması halinde zaruretler, şer’an yasak olan şeyleri miktarınca mübah kılar.<sup>51</sup>

Zarûrinin çoğulu olan zarûriyyât ise beş temel hakkı korumaya yönelik olarak dinin muhafaza edilmesi, can emniyeti, ayrıca, akli, nesli ve malı korumaya matuf tedbirlerdir. Bunlar birincildir yani olmazsa olmaz kabilinden olan maslahatlardır.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, IX, 4519.

<sup>46</sup> Devellioğlu, Ferit, “zaruret” md, s. 1368.

<sup>47</sup> *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*, “zaruret”, XXVIII, 191.

<sup>48</sup> Şafîî, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 396.

<sup>49</sup> Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye: el-Matba'atü'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, h. 1335 [1916] II, 311.

<sup>50</sup> Ali Haydar, *Dürrerul-Hükkam*, I, 79.

<sup>51</sup> Bkz: Mecelle 21-22; Erdoğan, Mehmet, “*Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*”, s. 617.

<sup>52</sup> Erdoğan, Mehmet, a.g.e., s. 617.

Zaruret, giderilmediği takdirde beş zaruri değerden birinin tamamen ortadan kalkması veya katlanılması güç ağır zararlar karşılığında söz konusu olduğundan ağır/şiddetli ihtiyaç diye nitelendirilmiştir. İhtiyaç ise zorluk ve meşakkatle gidermek suretiyle hayatı kolaylaştırma ve uygulamada genişlik sağlama düşüncesine dayanmakta olup ihtiyacın giderilmemesi sadece sıkıntı ve meşakkate sebep olur; bunun ötesinde insan hayatını temelden sarsacak ya da toplumsal düzeni tehdit edecek bir sonuç doğurmaz.<sup>53</sup>

### **b. Meşakkat**

Sözlükte zahmet, sıkıntı, güçlük, zorluk anlamlarına gelmektedir.<sup>54</sup> Meşakkat kelimesinin, ihtiyaçları temin edilmeyen insanın sıkıntıya düşmesi ve İslam'ın insan için sıkıntısız ve meşakkatsiz bir hayatı öngörmesi noktasında ihtiyaçla münasebeti bulunmaktadır.<sup>55</sup>

İslam hukukunda bu kavram “teklifü mâlâ yutâk” bahsinde de geçer. Allah insanın kudretine göre teklifte bulunur. Bir kimsenin kudretinin üzerinde bir şey ile mükellef tutulmasına teklifi mâlâ yutak denir ki bu caiz değildir. “Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez”<sup>56</sup>, “Allah üzerinize güçlük kılmak istemez”<sup>57</sup> ayetlerinde bu ifade edilmiştir.

Kişi ibadetleri yerine getirirken konforunu terk edip bir miktar zorluk yaşayabilir. Sıcak yatağından kalkarak, abdest alıp sabah namazını kılması kişi için biraz zor gelebilir ama sevap ve mükafatta ancak böyle kazanılır.<sup>58</sup> Bununla birlikte İslam dini meşakkat çekmeyi fazilet olarak kabul etmez. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın zorluk değil, kolaylık murad ettiği vurgulanır.<sup>59</sup> Kişi sabah namazına kalktığında ılık suyu mevcut ise soğuk suyla abdest alması onun faziletini artırmaz.

Hz. Peygamber kolaylaştırmayı teşvik eder ve zorlaştırmaya karşı çıkar.<sup>60</sup> Hz. Aişe, Hz. Peygamberin günah olmadıkça işlerin daima kolayını tercih ettiğini bildirir.<sup>61</sup>

<sup>53</sup> Çalış, “Zaruret”, *DİA*, 44/ 141-142

<sup>54</sup> Devellioğlu, Ferit, “meşakkat”, s. 730.

<sup>55</sup> Bkz. Abdülbâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Kurani'l-Kerim*, 'şkk' md., Çağrı yay., İstanbul 1987, s. 385.

<sup>56</sup> Bakara 2/185.

<sup>57</sup> Maide 5/6.

<sup>58</sup> Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, M.Ü.İ.F.V. yay., İstanbul 2013, s. 210.

<sup>59</sup> Bakara 2/185; Nisa 4/28; Maide 5/6.

<sup>60</sup> Buhari, “İlm”, 11.

<sup>61</sup> Buhari, “Menakıb”, 23.

### c. Harec (حرج)

Bu kavramda sıkıntı anlamında kullanılır. Kişinin bedeninde veya malında ilave (*zaid*) bir meşakkate sebep olmaktır. Ruhsat, azimet, meşakkat, zaruret, hâcet kelimeleri bu kavramla yakından ilgili terimlerdir.<sup>62</sup>

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de Harec kelimesini on üç defa zikreder.<sup>63</sup> Bu ayetlerde üç ayrı manada olan haraç kelimesi şüphe, darlık ve günah anlamlarında kullanılmıştır.

Sıkıntı veren yani zorluğa (*harec*) sebep olan durumlar kolaylaştırılmıştır. İslam'da zorluk (*harec*) içeren teklif yoktur. Meşakkat kavramında da ifade edildiği gibi ilahi emirleri yerine getirirken bireyin yaşadığı bazı sıkıntılar neticesinde sevap kazanılır, kul bu manada sorumluluklarını yerine getirirken mazeretlere sığınamaz. Buradaki sıkıntılar fıkhi manada mükellefiyetleri düşürecek derecede büyük sıkıntılar sayılamaz.

### d. Maslahat

Maslahatın, Türkçe 'deki ihtiyaç kelimesiyle yakın münasebeti vardır. Sözlükte maslahat kelimesi yarar, fayda manalarına gelmektedir. Usul-i fıkihta, maslahat kavramı, celbu'l-menfe'a ve def'u'l-mefse'de menfaatin alınması zararın yok edilmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu kavramın çoğulu mesalihdir.<sup>64</sup> Maslahatın müradifleri olarak kaynaklarda ma'na, hayr, nef, hasen, taât, 'urf gibi kelimeler verilir.<sup>65</sup>

Maslahatın çeşitli tanımları bulunmaktadır. En yaygın olanı şudur: Maslahat, faydalı olanın elde edilmesi ve zararlı olanın giderilmesidir. Tanımda yer almamış da olsa faydalı olanın tespitinde yani maslahatın belirlenmesinde şeri hükümlerin esas alınması gerektiği İslam âlimlerince vurgulanmaktadır. Gazzali'ye göre maslahat, dinin insanlar için gözettiği maksatlar veya insanlar için sağlanmasını amaçladığı faydalardır. İslam'ın temel maksatları dinin, canın, aklın, neslin ve malın muhafazasıdır. Dolayısıyla bu beş aslı muhafazaya yönelik şeyler maslahat, aykırı şeylerde mefseddettir.<sup>66</sup> Maslahatla ilgili çalışma yapan bütün İslam âlimleri kişisel ve sübjektif fayda anlayışının, dinin hükümlerinin önüne geçirilmemesi

<sup>62</sup> *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*, "Harec", XVII, 168-170.

<sup>63</sup> Bkz. Abdülbaki, Muhammed Fûad, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 196.

<sup>64</sup> Karaman, Fikret ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 410.

<sup>65</sup> Haçkalı, Abdurrahman, "Şer'i Hükümlerin Genel Amaçları", *İslam Hukuku El Kitabı*, Ankara 2012, s. 243.

<sup>66</sup> Gazzali, *el-Mustasfâ I*, s.287.

gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Bu nedenle maslahatı, İslam'ın getirdiği genel ilkeler, maksatlar ve hükümler ışığında değerlendirmişlerdir ve objektif kriterleri de belirlemeye çalışmışlardır.<sup>67</sup>

#### e. Ruhsat

Sözlük anlamı izin, müsaadedir. Fıkıh terimi olarak bir özür sebebiyle ve sınırlı olarak konulmuş geçici hafifletirilmiş hükümdür. Bu özür meşakkat, ihtiyaç veya zaruret sebebi ile ortaya çıkmış olabilir.<sup>68</sup>

Ruhsat, asli hükmü icbari olmaktan muhayyerliğe nakletmektedir. Ruhsat külli asıldan istisnai bir hükümdür. Ruhsatın çeşitleri ise şunlardır.

i. Haram bir fiili işlemeye müsaade ruhsatı: Kısaca yapma ruhsatı olarak da ifade edilen bu çeşit ruhsatta zaruret halinde kişinin haram bir fiili işlemeye izin verilmesidir. Örneğin ölüm tehdidi altında bulunan bir Müslümanın inancını diliyle sözlü inkâr etmesidir. Aslında yüreği iman dolu olduğu halde canını kurtarmak için bu sözü söylemiş bulunmaktadır. Susuzluktan ölecek olanın susuzluğunu gidermek için zaruret miktarınca şarap içmesi gibi. Çünkü insanın bedeni emanet olarak verilmiştir. Kişi emanete gereken ihtimamı göstermediğinden dolayı sorumlu olur. Hanefiler bu ruhsat çeşidini iskat (düşürme) ruhsatı olarak ifade etmektedirler. Çünkü asli hüküm kalkmış ve ortada seçenek kalmamıştır.<sup>69</sup> Bazı fakihlere göre ise kişinin azimetle hareket ederek ikrah altında Allah'ı inkâr etmeyerek şehit olması daha faziletlidir.<sup>70</sup>

ii. Kesin emredilen bir fiilin/ farzın yapılmamasının mübah hale gelmesi: Örneğin Ramazan ayında farz olan orucun yolcu ve hasta için edasının farz olmaması. Hanefiler'e göre bu ruhsat türüne "terfih ruhsatı" adı verilir. Çünkü asli hüküm bakidir, yok olmamıştır.<sup>71</sup>

iii. Kıyasa, genel kurallara aykırılık teşkil etmesine rağmen insanların ihtiyaç duydukları selem alışverişi gibi bazı akitlerin meşru kabul edilmesi.<sup>72</sup>

Görüldüğü gibi ruhsat kavramının ihtiyaç ve zaruret kavramları ile pek yakın münasebeti vardır ve usul kitaplarında bu konu ayrıntılı incelenmiştir.

Ruhsatın, ihtiyacın bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>73</sup> Diğer bir

<sup>67</sup> Haçkalı, Abdurrahman, a.g.e., s.244.

<sup>68</sup> *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*, "Hâce", XVI, 248; Karaman, Fikret ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 561.

<sup>69</sup> Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usûlü'l-Fıkh*, Beyrut 1434/2013, s. 40-43.

<sup>70</sup> Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, s. 178.

<sup>71</sup> Zeydan, *el-Veciz*, s. 42.

<sup>72</sup> Şatıbî, *el-Muvafakât*, s. 22

<sup>73</sup> *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*, XVI, 248.



ifade ile sadece ihtiyaç alanına özel olması ruhsatların özelliklerinden biridir.

Ruhsatların meşru kılınması cüzi vasıfta olmakta ve sadece ihtiyaç anında devreye girmektedir. Su bulunmadığı için teyemmümle abdest alan kimse suya kavuşunca su ile abdest alması ya da yolculuğu bittiğinde namazlarını tam kılması ve farz olan orucu tutmaya devam etmesinde olduğu gibi. Bununla birlikte ruhsat kavramı içinde yer alan; meşakkat olmaksızın külli asıldan istisna edilmiş haciyat esasına dayanan ruhsatlarda bulunmaktadır. Karz, mudarebe, müsakat, musarrât hadisinde sözü edilen sağılan süt karşılığında bir sa hurma verilmesi gibi örnekler bu kapsamdadır. Hacı asıla dayanması sebebiyle ruhsatın hakiki anlamı ile ortak olup onun hükmüne bağlanmaktadır.<sup>74</sup>

#### 4. Hâcet (İhtiyaç) ve Zaruret Arasındaki Farklar

İhtiyaç ve zaruret arasındaki fark ihtiyacın meşakkat hali olsa bile zarurettten daha aşağı bir mertebede olması ve karşılanmadığı durumda helak ile sonuçlanmamasıdır.<sup>75</sup>

Haram liaynihi olan yasaklar sadece zaruret halinde mübah olur. İçki içmek, meyte yemek, domuz eti yemek gibi. Haram ligayrihi ise hâcet zamanında mübah olabilir.<sup>76</sup>

Zarurette zorlayıcı, zorunluluk üzerine bina edilmiş bir hal varken, hâcette ise maksadı elde edebilmek için kolaylaştırma haline ve isteğine dayanan bir hal bulunmaktadır.<sup>77</sup>

Zaruret hükümleri sürelidir, hâcette ise zarurettten farklı olarak geçici olmayan devamlılık hakimdir.<sup>78</sup>

#### 5. İhtiyaç- Gaye Problemi- Makâsıdu's-Şeria İlişkisi

"Makâsıdu's-Şeria" kavramını Allah'ın hüküm tesisindeki gayeleri olarak anlayabiliriz.<sup>79</sup> Din, insanların dünya ve ahirete yönelik maslahatlarını temin etme gayesine matuf olarak gönderilmiştir.

Makasıdu's-şeria kavramını Cüveyni (v.478) ilk kez ele almıştır. Daha sonra Gazzâli (v.505), Razi (v.606), Âmidi (v.631), İzz b. Abdisselam (v.660) öğrencisi Karafi (v.684), Tufi (v.716) ve daha pek çok âlim bu konuda eserler vermiştir. Makasıd düşüncesi Şatıbî (v.790) ile zirveye çıkmış, kendinden

<sup>74</sup> Şatıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-Muvafakat I*, Daru'l- İbni'l-Affan 2006, s. 468.

<sup>75</sup> *el-Mevsûatü'l-Fıkhıyye*, "hâce", XVI, 247.

<sup>76</sup> Ahmed Kâfi, *el-Hacetü's-Şer'iyyetü Hududuha ve Kavaiduha*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s.41

<sup>77</sup> Ahmed Kâfi, *el-Hacetü's-Şer'iyyetü Hududuha ve Kavaiduha*, s.43-44.

<sup>78</sup> Ahmed Kâfi, *el-Hacetü's-Şer'iyyetü Hududuha ve Kavaiduha*, s.44-46.

<sup>79</sup> Şatıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-Muvafakat II*, Daru'l- İbni'l-Affan 2008, s. 7-8.

önce başkalarının yapamadığı geniş bir incelemeyi gerçekleştirmiştir. Son dönemde Dıhlevi (v. 1176/1762), İbn Aşûr (v. 1284/1868), Raysuni gibi âlimler de bu konuda çalışma yapmıştır.

İslam'a göre Allah'ın istediği iyi insanın iyi Müslüman manasında olduğu düşünülürse dinin gönderiliş gayesi ve buna bağlı olarak fıkhıdaki düzenlemelerin hedefi ve gayesi insanların dünya-ahiret mutluluğunu sağlamaktır. Bu durum İslam âlimleri tarafından da vurgulanmıştır.

Şatıbî, Muvafakat adlı eserinde dini hükümlerin gayesini insanların hem bu dünyada hem de ahiretteki maslahatlarını temin etmek olduğunu ifade etmiştir. İnsanın ahiret mutluluğunu elde etmesi bu dünyaya ait maslahatların gerçekleşmesine bağlıdır. İnsan hayatının devam etmesi için usulde zaruriyat ve haciyat denilen (birinci ve ikinci derecedeki) ihtiyaçlarının temin edilmesi gerekir.<sup>80</sup> İnsanoğlu da bu ihtiyaçlarını Allah Teala'nın insanlar için yarattığı nimetler çerçevesinde karşılar.<sup>81</sup>

Maslahat ve ihtiyacın yakın anlamlı olmasından dolayı maslahatın ya da ihtiyaçların fakihlerce üçlü bir taksime tabi tutulduğu görülmektedir. Bu bağlamda ihtiyaçlar zaruriyyat, haciyat ve tahsiniyyat olarak sınıflandırılmaktadır.<sup>82</sup>

Zaruriyyat, yok olduğu zaman diğer maslahatlar da doğru yürüyemez, fesat ve karışıklık başlar, hayat sona erer.<sup>83</sup>

Zaruriyyatin ilki dinin koruması için, iman esasları konmuştur. Bunların yanında İslam'ın esaslarından olan namaz, oruç, hac, zekât farz kılınmıştır.<sup>84</sup> Bu saydığımız temel esasların yerine getirilmesiyle din ayakta durur, cemiyet hayatı doğru ve düzenli olur. Nefsin (can, hayat) muhafazası için ona kastedenlere cezalar konmuştur. Kuran-ı Kerim'de "Kısasta sizin için hayat vardır<sup>85</sup>..." buyrulmuştur. Bunun için kasten birini öldürene kısas cezası tatbik edilir. Aklın muhafazası için sarhoşluk veren içki ve uyuşturucu maddeler yasaklanmış ve bunları kullananlara had cezası öngörülmüştür. Nesli muhafaza için zina haram kılınmış, zina iftirası yasaklanmıştır. Evlilik teşvik edilmiştir. Malın muhafazası için hırsızlık, yol kesme, gasb, faiz v.s. gibi gayri meşru yollardan mal elde etme yasaklanmış, sefih ve mecnunun

<sup>80</sup> Şatıbî, *el-Muvafakat II*, s. 9.

<sup>81</sup> Bakara 2/29.

<sup>82</sup> Şatıbî, *el-Muvafakat II*, s. 17.

<sup>83</sup> Baktır, Mustafa, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Akçağ yay, ts., s. 177.

<sup>84</sup> Şatıbî, *el-Muvafakat II*, s. 19.

<sup>85</sup> Bakara, 2/179.

harcamalarını kontrol için hacr uygulanmıştır.<sup>86</sup>

Kişinin hissedilir bir anlamda sıkıntıya düşmemesi için lazım olan gereksinimler hâciyattır. Hâciyyat; ibadetlerde, âdetlerde, muâmelelerde ve cinayetlerde olur.<sup>87</sup> Şatıbî bunların her birine örnekler verir. Hastalık ve yolculuk halinde bazı ibadetler meşakkatli olabilir. Bunun için ruhsatlar getirilmiştir. İnsan tabiatı pis ve kötü gıda maddelerinden tiksindir. Tabiatta bulunan temiz varlıklardan yararlanmak ister. Bunun için avlanmak ve temiz yiyecek ve içeceklerden, meskenlerden, binitlerden yararlanmak mübah kılınmıştır. Hacıyyatın muamelatla ilgili örnekleri mudarebe, müsakat, selem gibi akitlerdir. Cinayet davalarında kan, leke gibi emarelerin ispat vasıtası olarak esas alınması, kâtilin âkilesine diyet ödetilmesi de hacıyyat meselelerindedir.<sup>88</sup>

Sıkıntıya düşmeyen kişinin bununla birlikte daha konforlu ve iyi bir yaşam standardına sahip olmasına yarayan gereksinimler tahsiniyattır. Şatıbî'ye göre güzel âdetleri benimsemek, akl-ı selimin uzak duracağı kirli hallerden kaçınmak tahsiniyattandır. İbadet esnasında necasetten uzak olmak, pis şeyleri yememek, israf etmemek, sadaka gibi Allah'a yaklaştıracı ibadetleri yapmak bu gruba girer.<sup>89</sup>

İhtiyaçlar arasında bir sıralamaya gidilmesinin sebebi birini öncelemek gerektiğinde ilk sırayı hangisinin alacağını tespit etme gayesidir.

### **B. İnsanın Asli İhtiyaçları (Havâic-i Asliyye) ve İhtiyacın Genel Hukuk Kurallarına Etkisi**

İnsanın çok çeşitli ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaç kalemlerini sınırlamak ve saymak mümkün değildir. Kişinin ihtiyaçları zamana, mekâna göre farklılık arz edebilir ve bu ihtiyacın şiddeti farklı derecelerde olabilir. İslam fıkhi ihtiyaçların giderilmesini doğal karşılar. Fakat bunun helal yollardan ve israfa kaçmamak gibi birtakım ilkelere bağlamıştır. İnsanın kendi hayatını tehlikeye atması ve ihtiyaçlarını karşılamayı terk etmesi kendine zulüm olur. Hz. Peygamber âdeta insanın asgari ihtiyaçlarının alt seviyesini tespit ettiği bir hadisinde bu ihtiyaçları "oturacağı ev, avretini örten elbise, katıksız ekmek ve su"<sup>90</sup> olarak sıralamaktadır.

Hayatın genelinde olduğu gibi ibadet hayatında da meşakkat ve sıkıntının değil huzurlu bir ibadet hayatının hedeflendiği görülmektedir.

<sup>86</sup> Zeydan, *el- Veciz*, s. 300; Şatıbî, *el-Muvafakat II*, s. 20.

<sup>87</sup> *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*, XVI, 250; Şatıbî, *el-Muvâfakât II*, 21.

<sup>88</sup> Şatıbî, Ebu İshâk İbrahim b. Mûsâ (v. 790/1388), *el-Muvâfakât II*, Kahire 2003, s. 22.

<sup>89</sup> Şatıbî, *el-Muvâfakât*, s. 23.

<sup>90</sup> Tirmizi, *Zühd*, 30.

İhtiyaç merkezli olarak İslam dininin kolaylaştırma ilkesinin istisnai özel hükümler getirdiğini biliyoruz. Burada önemli ihtiyaç kalemlerine dikkat çekerek ihtiyacın genel hukuk kurallarına etkisini ele alacağız.

### 1. İhtiyacın İbadetlere Etkisi

İslam dini temizlik üzerinde oldukça durur. Temizliği ibadetlerin ön şartı kabul eder. Kişinin maddi ve manevi temizliğe dikkat etmesini ister. Allah temizliğe özen gösterenleri sever.<sup>91</sup> Hz. Peygamber'de "Temizlik imanın yarısıdır"<sup>92</sup> buyurarak temizliğin önemini vurgulamıştır. Temizlik kişinin asli ve insani ihtiyaçlarından olmakla birlikte bu ihtiyacın giderilmesinde de her şeyde olduğu gibi israftan kaçınılmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber bir gün ashaptan birine; "Ya Sa'd! Bu israf nedir?" buyurdu. Sa'd da: "Abdestte israf olur mu?" diye sorunca, Rasulullah (s.a.v.): "Evet, akan bir nehir üzerinde de olsan (normal miktarın üzerinde) su harcama halinde abdestte israf olur." buyurmuştur.<sup>93</sup>

Namaz ibadetinin hazırlık şartlarından biri necasetten taharettir. Bu namaz ibadeti esnasında beden, elbiselerin ve namaz kılınan yerin temiz olması demektir. Bu şart imkânsızlıklara bağlı olarak kimi zamanlarda yumuşatılmış veya kaldırılmıştır. Yollardaki necis çamur ve topraklar, eğer onlardan kaçınılması zor ise bunlara sürünmüş kıyafet ile namaz kılınabilir. Bu "İş daralınca genişler" kaidesine dayanmaktadır.<sup>94</sup>

Suyun bulunmadığı ya da kullanılması önünde bir engel bulunduğu teyemmüm edilir.<sup>95</sup> Kur'an-ı Kerim'de:

"... ve su bulamamış iseniz temiz bir toprağa teyemmüm edin, yüzlerinizi ve ellerinizi onunla mesh edin"<sup>96</sup> buyrulmaktadır.

Abdest veya gusül için bedelsiz su temin edemeyen birisi eğer normal fiyattan su temin ediyorsa ve imkânı varsa bu yola başvurur. Fakat sudan fahiş fiyat talep edildiği takdirde parası olsa da onu satın almak zorunda değildir. Bu durumda teyemmüm edebilir.<sup>97</sup>

Teyemmüm, ibadetleri yapabilmemiz için İslam dininin getirdiği bir kolaylıktır.

Namaz ibadetinde hastalık halinde namaz mükellefiyetine birtakım

<sup>91</sup> Bakara 2/222.

<sup>92</sup> Müslim, Taharet, 1.

<sup>93</sup> İbni Mace, Taharet, 48/425.

<sup>94</sup> Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahadır, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, I, s. 123

<sup>95</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, I, s. 20

<sup>96</sup> Maide, 5/6

<sup>97</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, I, s. 22

kolaylıklar getirilmiştir. Ayakta duramayan oturarak, oturmaya takati olmayan ise yattığı yerden ima ile namaz kılabilir.<sup>98</sup> Yolculuk halinde dört rekâtlı farz namazlar iki rekât olarak kılınır.<sup>99</sup> Cuma namazı yolculara, hastalara ve kadınlara farz değildir.<sup>100</sup> Bunlar genel hükümden istisna edilmiştir. Ramazan ayını oruçlu geçirmek mükellef Müslümanlara farzdır. Ancak hastalık ve yolculuk olmak üzere bazı mazeretler orucun sonraya bırakılmasına izin verir.<sup>101</sup>

Fitre mükellefiyetinde de ihtiyaç dikkate alınmıştır. Hanefilere göre temel ihtiyaçlarından fazla nisap miktarı malı olan kimse fitre vermekle mesuldür.<sup>102</sup>

Zekât, ihtiyacın en fazla dikkate alındığı bir ibadettir. Zekât fakirin hakkını teslim etmektir<sup>103</sup> ve bu anlamda farz bir emirdir. Zekât verilecek malın hâcet-i asliyeden fariğ olması gerekir.

Hac ile ilgili ayette<sup>104</sup> belirtildiği gibi gücü yetene (*istitâa*) farz olan bir ibadettir. Hz. Peygamber'e "*Haccı ne vacip (farz) hale getirir?*" diye sorulmuş o da "*yol azığı ve binek*"<sup>105</sup> diye cevap vermiştir. Haccın farziyeti için şart sayılan binek ve yol azığı asli ihtiyaçlardan sonra gelir. Yani asli ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra bu imkânlara sahip olana hac farz olur.<sup>106</sup>

Görüldüğü üzere ihtiyacın ibadetler üzerinde çeşitli etkisi bulunmaktadır.

## 2. İhtiyacın Haram Alana Etkisi/ Zaruret Halinde Haramların Mübah Oluşu

İnsanın hayatını devam ettirebilmesi için öncelikle besine ihtiyacı vardır. İnsanın rızkını veren Yüce Allah'tır.<sup>107</sup> Allah Teala kâinatta pek çok temiz ve tayyib nimetler yaratmıştır.<sup>108</sup> Gökten yağmur yağdırmış, yerden nebatat ve meyveler çıkarmış<sup>109</sup>, hayvanları insanlara musahhar kılmıştır<sup>110</sup>.

<sup>98</sup> Mevsilî, a.g.e., s. 76

<sup>99</sup> Mevsilî, a.g.e., s. 79

<sup>100</sup> Mevsilî, a.g.e., s. 82

<sup>101</sup> Mevsilî, a.g.e., s. 134-135

<sup>102</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, I, s. 123-124

<sup>103</sup> Zariyat, 51/19

<sup>104</sup> Al-i İmran, 3/97

<sup>105</sup> Tirmizi, Hac, 4

<sup>106</sup> Mevsilî, a.g.e., s. 140

<sup>107</sup> Bakara 2/3, Yunus 10/31, Taha 20/81, Sebe 34/24.

<sup>108</sup> Bakara 2/172.

<sup>109</sup> Fatır 35/27.

<sup>110</sup> Yasin 36/72.

İnsanoğlu da bu nimetlerin helalinden yemekle mükelleftir.<sup>111</sup>

İslam'da, domuz etinin yenilmesi ve sarhoşluk veren içkilerin içilmesi büyük günahlardan sayılmış ve haram kılınmıştır.<sup>112</sup> Kişi haram olan bir maddeyi yemediği veya haram olan bir şeyi içmediği zaman helak olacaksa yani ölecekse bu zaruret halinde ölmeyeceği kadar o haram maddeyi yemesi veya içmesi haram değildir. Zaruret halinde haram, mübaha dönüşmüştür.<sup>113</sup>

İslam, kişinin sağlıklı ve güçlü olmasını ister. İslam'da asıl olan hastalıktan önce sağlığın korunmasıdır. Hz. Peygamber insanların çoğunun kıymetini bilemedikleri sağlık nimetinde aldandıklarını<sup>114</sup> ifade ederek sağlığın korunmasının önemine dikkat çekmiştir.

Bu bağlamda sağlığın korunması havâic-i asliyye kavramı içinde değerlendirilebilir.

İslam, insan vücudunda mahremiyet sınırları belirlemiş, başkalarının; vücudunun bu sınırlar dâhilinde kalan kısmına bakmasını ve başkalarına vücudunun bu kısımlarını açmasını haram kılmıştır. İhtiyaca binaen doktor, sünnetçi, ebe vb.'nin yanında ihtiyaç miktarı ile sınırlı açılabilmesi ve buralara bakılabileceği kabul edilmiştir.<sup>115</sup>

İnsanın giyinmesi için kullandığı elbiseleri havâic-i asliyye kapsamındadır. İslâm, giyim-kuşam konusunda bazı temel kriterler belirlemiştir. Bunların başında setr-i avret gelmektedir. Kibirlenme, karşı cinse benzeme, gayri müslimlere benzeme, israf gibi unsurlar dışında İslâm'ın giyim tarzına müdahale etmediği görülür. Vücudun örtülmesi istenen kısımları bunu sağlayan hemen her türlü temiz madde ile örtülebilir. Yalnız erkeklerin ipek giymesi<sup>116</sup> ve altın takması yasaklanmıştır.<sup>117</sup> Hz. Peygamber, cahiliye dönemindeki bir savaşta burnu isabet aldığı için gümüşten yaptırdığı yapay burnu koku yapan Arfece'ye altından burun yaptırmasını söylemiştir.<sup>118</sup> Altın kullanma yasağı ile ilgili genel hükümden yapılan bu istisnada ihtiyaç etkili olmuştur.<sup>119</sup>

Türkçe "faiz" olarak kullanılan Arapça'da ribâ kelimesi ile ifade edilen

<sup>111</sup> Maide 5/88.

<sup>112</sup> "Allah size ancak ölüyü (leş), kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesilene haram kıldı" Bkz: Bakara, 2/173; Nahl 16/115; Mâide 5/3; En'âm 6/145; İçkinin haramlığı için Bkz: Maide 5/90-91

<sup>113</sup> Bkz: Mecelle Md:21-22; Bkz: Bakara, 2/173.

<sup>114</sup> Buhari, Rikak 1.

<sup>115</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, IV, s. 154

<sup>116</sup> Buhari, Libas, 25-27.

<sup>117</sup> Ebu Davud, Libas, 14; Nesâî, Zinet, 40

<sup>118</sup> Tirmizi, Libas, 31

<sup>119</sup> Mevsilî, *a.g.e.*, s. 159

kavram borç işlemlerinde ve alışverişte karşılığı bulunmayan hakiki veya hükmî fazlalık demektir.<sup>120</sup> İslam'da faiz/riba kesinlikle yasaklanmıştır. Haramlığı kitap ve sünnetle sabittir.<sup>121</sup> Kuran'da Yüce Allah Bakara suresinde alış-verişin helal, faizin haram olduğunu, faizin bitip tükeneceği fakat sadakaların bereketli olacağını, faizin bırakılması gerektiğini<sup>122</sup> bildirmiştir.

Zaruret hâlinde faiz mübah olur, bu durum diğer haramların mübaha döndüğü zaruret hali ile sınırlıdır. Fakat bu noktada unutulmaması gereken faizi veren açısından haramlık olma durumu devam eder.

Barınma, mesken ihtiyacı insanın en temel ihtiyaçlarından olduğu muhakkaktır. Fakat bu ihtiyaç nasıl ve hangi yollarla giderilecektir? Barınma ihtiyacının karşılanmasında faizli kredi kullanımı caiz midir?

Günümüzde barınma ihtiyacı kira ile de karşılanabilmektedir. Ev sahibi olmak için karz-ı hasen işletilebilir. Bunların hiçbirinin çare olmadığı durumlar için faiz mübah sayılabilir mi sorusuna şöyle cevap verilir. Faizin İslam nazarında mübah sayılması meselesini ele alırken zaruret halini net olarak ortaya koymak gerekir. Bu hususta da faizi domuz eti veya içkinin mübah olduğu zaruret hali ile karşılaştırmak gerekir. Faizi de buna benzeterek kişi faiz almadığı zaman ölüm derecesinde zaruri bir durumda kaldığında miktarınca takdir edilerek faizle para veya mal alınabilir. Paranın faize yatırılması ve oradan nemalanma meselesi ise bunun tamamen dışındadır. Burada ruhsat yoktur çünkü faizden gelir etmek isteyen kişi darda kalmamıştır. Ayrıca ev, araba almak, evlenmek, diğer benzeri harcamalar için faizle para alınmaz. Bunlar ölüm derecesinde zaruret hallerinden değildir.<sup>123</sup>

Elmalılı H. Yazır, (zikrettiğimiz hususlarla ilgili) zaruret halinde faizin mübahlığını toplumun geneli için değil o duruma düşen fert için geçerli görülmesinin altını çizmiştir.<sup>124</sup>

### 3. Diğer Alanlar

Burada aile, miras, borçlar, ceza hukuku alanlarında ihtiyacın hükme konu olduğu örneklerle yer verilecektir.

Evlilik asli ihtiyaçlardandır. İnsan neslinin onurlu bir şekilde devamı

<sup>120</sup> Özsoy, "Faiz", *DİA*, 12/ 110; bkz. M. Erdoğan *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* s. 480

<sup>121</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, II, 30-32.

<sup>122</sup> Bkz: Bakara 2/275-276, 278-279

<sup>123</sup> Senhûri, Abdurrezzak Ahmed, *Masadiru'l-Hak*, Daru'l-Fikr, III, 242; bkz. Çeker, Orhan, *Fıkah Dersleri*, Ensar yay, 6. baskı, s. 109

<sup>124</sup> Elmalılı, H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Eser yay, II, 955.

evlilik kurumunun varlığına bağlıdır. Evlilik birliğinde koca, kendi nafakası yanında karısının nafakasını da temin etmekle yükümlüdür.<sup>125</sup> Nafaka kadının ihtiyacını karşılamalıdır. Nafakanın çerçevesi genelde müstakil konut, yiyecek ve giyecek olarak çizilir.<sup>126</sup>

Miras hukukunda da ihtiyaç önemli bir unsurdur. Ölen birisinin miras olarak taksim edilecek malı, tekfin masrafları ve borçlarından fazla olarak kalan malıdır.<sup>127</sup>

Borçlar hukukunda da insanların ihtiyaçlarına binaen genel kuralların yanında istisnai hükümlerde getirilmiştir. Selef de deneni selem akdi, bedeli peşin alıp malı daha sonra teslim etmek üzere yapılan bir satış akdidir. Selem akdi vadeli bir alış-veriş türüdür. Selem henüz mevcut olmayan bir şeyin satışındır. Madumun yani henüz mevcut olmayan bir şeyin satımı ise genel hükümlere göre caiz değildir. Fakat insanların selem türü akitlere ihtiyaçları olduğundan dolayı meşru kılınmıştır.<sup>128</sup> İhtiyaca binaen meşru kılınmış olması meşruiyeti hakkında nas bulunmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Müdayene ayetinin<sup>129</sup> delaleti yanında Hz. Peygamberin hadisleri<sup>130</sup> de onun meşruiyetine delildir.

İnsanların bütün ihtiyaçlarını bizzat temin ve tatmin etmeleri mümkün değildir. Onun için bazı ihtiyaçların giderilmesinde vekâlet müessesesine ihtiyaç duyulmuştur.<sup>131</sup>

Vedia akdinde de ihtiyaç gözetilmiştir. Vediayı teslim alan muda (müstevda), kendisine emanet bırakılan malı muhafaza eder.<sup>132</sup>

Ceza hukukunda da ihtiyacından dolayı hırsızlık yapan birisine ceza uygulamasında bu özel durumunu dikkate alan fakihler vardır. Ahmed b. Hanbeli aç kalıp da gıda ihtiyacından dolayı hırsızlık yapana normal zamanlardaki hırsızlık cezasını uygulamaz. Bu özel durumu bir nevi zaruret hali gibi değerlendirir.<sup>133</sup>

Şahitliğin ispat vasıtası olması ile ilgili bazı özel olaylarda en az iki şahidin olma şartı aranmaz. Örneğin doğum olayında sadece bir kadının

<sup>125</sup> Kâsânî, el-Bedai', IV, s. 15

<sup>126</sup> Kâsânî, el-Bedai', IV, s. 24-25

<sup>127</sup> Kâsânî, el-Bedai', III, 219

<sup>128</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, II, 34

<sup>129</sup> Bakara 2/282

<sup>130</sup> Buhari, Selem, 1-2

<sup>131</sup> Kâsânî, a.g.e, VI, 22; Mevsilî, a.g.e., II, 156

<sup>132</sup> Mergînânî, Ebu'l-Hasen Burhanüddin Ali b. Ebi Bekr el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye*, Daru's-salam, Kahire 2006/1427, III, 1241

<sup>133</sup> İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, el-Matbaatü's-selefiyye, Medine, ts, X, 288



şahitliği yeterli kabul edilir.<sup>134</sup>

Necis maddenin karışması yüzünden fıkhen pis sayılan kuyu ve havuzların suyunun boşaltılarak temizlenmesi; akbaba, karga ve atmaca gibi yırtıcı kuşların artığı olan sularla taharet yapılabilmesi gibi hükümler “zaruret sebebiyle istihsan” yöntemiyle getirilmiştir.<sup>135</sup>

Sıkıntılı ve meşakkatli durumlarda binit üzerinde farz namaz kılmanın câiz kabul edilmesi<sup>136</sup>, ezan okuma imamlık gibi ibadet niteliğindeki fiiller için ücret almanın câiz kabul edilmesi<sup>137</sup>, yer sıkıntısından aynı mezara iki kişiyi defnetmek<sup>138</sup> gibi birçok hüküm zaruretle açıklanmıştır.<sup>139</sup>

### Sonuç

İnsanın pek çok ihtiyacı vardır. Fakat bu ihtiyaçlar sınırsız ve sonsuz değildir. Sonsuz olan insanın arzularıdır. Bu da insanın zayıf, aceleci ve hırslı yaratılmış olmasından kaynaklanır. İnsan bu eksi yönlerinin farkında olmalı, kamil insan olma yönünde çabalamalıdır.

Pek çok bilim dalı, kendine has terim olarak ihtiyaca farklı bakış açılarıyla yaklaşmıştır. Ortak olarak buldukları nokta ise ihtiyacı giderme ile mutluluk arasındaki ilişkidir. İslam dininin koyduğu hükümler insanın dünyevi ve uhrevi maslahatlarını(fayda) gerçekleştirilmesine, mutlu ve huzurlu olmasını temine yöneliktir. Genel olarak insanın hayatını devam ettirebilmesi için gerekli olan yiyecek- içecek, giyecek ve ilaç gibi şeyler olarak tarif edilen havâic-i asliyye’ye fıkıh kitaplarında sanatkarların aletleri, binek hayvanları(araç) ve hizmetli gibi hayatı kolaylaştırmaya yönelik gereksinimlerin de dahil edildiği görülmektedir. Bu hususta da havâic-i asliyye kavramının, şeri hükümlerin korumayı ve gerçekleştirilmeyi gaye edindiği ve zaruriyat, haciiyyat ve tahsiniyat şeklinde sınıflandırılan maslahatların(menfaat) tamamını içine aldığı anlaşılmaktadır.

Giderilmediğinde insan hayatını temelden sarsacak, ölümüne sebep olacak ya da toplumsal düzeni tehdit edecek sonuçlar doğuran maslahatlar zaruriyyat, insanın hayatını sıkıntıya düşmeden kolaylık içinde sürdürebilmesi için gereksinim duyduğu maslahatlar da haciiyyat olarak tarif edilmiştir. Tahsiniyat ise haciiyat seviyesinin altında olan hayatı

<sup>134</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, II, 140

<sup>135</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, I, 17-18; Ebu Zehra Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi*, Fecr yay, Ankara 1986, s. 231.

<sup>136</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, I, 88.

<sup>137</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, II, 60, 302.

<sup>138</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, I, 96.

<sup>139</sup> Çalış, “Zaruret”, *DİA*, 44/ 141-144.

güzelleştirmeyi hedefleyen tamamlayıcı ve mükemmeli sağlayıcı faydalar olarak tanımlanmaktadır.

Zaruriyat düzeyinde olan maslahatların miktarı ve süresiyle sınırlı olarak haramları (haram liaynihi'de dahil) mübaha dönüştürmektir. Başka yiyecek ve içecek bulamayanların, ölmeyecek kadar meyte (leş) yemesi, içki içmesi, inkâr sözünü söylemediğinde ölümle tehdit edilenin küfür sözünü sarf etmesi örnekleri verilebilir.

Haciyat düzeyinde maslahatlar ise ligayrihi olan haramları mübaha dönüştürmektedir. Muayene için kadının avret mahalline bakılması gibi. Tahsiniyat düzeyindeki maslahatların ise haramları mübahlara dönüşünde bir etkisi bulunmamaktadır.

Öte yandan maslahatların ibadetlerde kısaltmaya, edasını ertelemeye, muamelatta genel hükümlerin aksine ruhsatlar çıkarmaya etkisi bulunmaktadır. Örnek olarak; yolculukta, dört rekatlı namazların iki rekât kılınması, orucun edasının ertelenmesi ve selem akdinin meşru kılınması verilebilir.

Genel anlamda havâic-i asliyyenin haramlar üzerinde etkisi Allah'ın insana güçlük dilememesi ve kolaylık istemesi ilkesinin sonucudur.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

##### **2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

##### **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

##### **4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

### 5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



### KAYNAKÇA

- ABDÜLBÂKİ, Muhammed Fuâd. el-Mu'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Kurani'l-Kerim. İstanbul: Çağrı yay, 1987.
- AHMED KÂFİ, *el-Hacetü's-Şer'iyyetü Hududuha ve Kavaiduha*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- ALİ HAYDAR EFENDİ. Durerul-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm (Şerhu Kavaidi'l-Külliyeh), I-IV, İstanbul, 3. Baskı, h.1330.
- ATAR, FAHRETTİN. Fıkıh Usûlü, İstanbul: MÜİFV yay, 2013.
- BAKTIR, Mustafa. İslam Hukukunda Zaruret Hali, Akçağ yay, ts.
- BOYNUKALIN, Ertuğrul. İslam Hukukunda Gaye Problemi (basılmamış doktora tezi), İstanbul: M.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998
- BUDAK, Selçuk. Psikoloji Sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat yay, 2000
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, İnterpress yay, XI, 5591
- CESSÂS, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye: el-Matba'atü'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, h. 1335 [1916]
- CÜCELOĞLU, Doğan. İnsan ve Davranışı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992
- CÜVEYNİ, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rükniiddin Melik b. Abdullah. el-Burhân fi usûli'l-fıkh, nşr. Abdülazim ed-Dib, Devha (Doha), 1978.
- ÇEKER, Orhan. "Havâic-i asliyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/505. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- ÇEKER, Orhan. Fıkıh Dersleri, Ensar yay, 6. baskı.
- ÇERKEŞİ, Yusuf es-Sadık. Kitabu'z-zekât (Osmanlıca), Mısır: Matbaatü'l-Hindiyye, 1921
- DEVELLİOĞLU, Ferit. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük, 2012
- DOĞAN, Mehmet. Büyük Türkçe Sözlük, Beyan yay,1989
- DÖNDÜREN, Hamdi. "Mesken", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/316-317. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- EBU BEKİR RAZİ, Muhammed b. Zekeriyya b. Yahya er-Razi. et-Tıbbur-Ruhani, çev. Hüseyin Karaman, İstanbul: İz yay, 2004.
- ERDOĞAN, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Ensar yay.

2003.

ESER, Ercan. İhtiyaç-Zaruret Bağlamında “Hâcet Umumî Olsun Husûsî Olsun Zaruret Menzilesine Tenzîl Olunur” Fıkıh Kuralının Fıkhi Hükümlere Etkisi: Toplum Bilimleri Dergisi, (Ocak-Haziran) 2019.

GÖKBERK, Macit. Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, ty.

HAÇKALI, Abdurrahman. “Şer’i Hükümlerin Genel Amaçları”. İslam Hukuku El Kitabı, Ankara, 2012.

İBN KUDÂME, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. el-Muğni, Medine: el-Matbaatü’s-selefiyye, ts.

İBN MİSKEVEYH, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed. Ahlakı Olgunlaştırma. çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara 1983.

GAZZÂLİ, Ebu Hamid Hüccetülislam Muhammed b. Muhammed. el-Menhul min ta’likati’l-usul. Dimaşk: Daru’l-Fikr, 1400/1980.

KARDÂVİ, Yusuf. Fıkhu’z-zekât, Beyrut 1971.

KÂSÂNÎ, Alâuddin Ebu Bkr b. Mesud. el-Bedaiu’s-sanaî fi tertibi’ş-şerai. Beyrut 1982.

KUDURÎ, Ebu’l Hasen Ahmed b. el-Kudiri el-Bağdadi. Kuduri Metin ve Tercümesi. çev. Süleyman Fahir. İstanbul 1979

PEKCAN, Ali, İslam Hukukunda Gaye Problemi, [İslam Hukuk Usulünde Zaruriyyat-Haciyyat-Tahsiniyyat Meselesi] (doktora tezi), Konya (Selçuk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü) 1999.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. es-Serahsî. el-Mebcut. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.

ŞAFÎ, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993.

ŞATIBÎ, Ebu İshâk İbrahim b. Mûsâ. el-Muvâfakât, Kahire 2003.

MEHMED ZİHNİ EFENDİ. Nimet-i İslam. İstanbul: İslam Mecmuası yay, 1986.

MERGİNÂNÎ, Ebu’l-Hasen Burhanüddin Ali b. Ebi Bekr el-Fergânî. el-Hidâye. Kahire: Daru’s-Selam, 1427/2006.

MEVSİLÎ, Ebu’l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud. el-İhtiyar li ta’lîli’l-Muhtar. İstanbul: Çağrı yay, 1980.

EL-MEVSÛATÛ’L-FIKHİYYE. “hâce”. Kuveyt: Vakıflar Bakanlığı, 1983.

ÖZSOY, İsmail. “Faiz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/110. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

SENHÛRÎ, Abdurrezzak Ahmed. Masadiru’l-Hak, Daru’l-Fikr, 3/242

YARAN, Rahmi. İslam Fıkında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması.  
İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay,2007  
ZERKEŞİ, Bedreddin Muhammed b. Bahadır. el-Mensûr fi'l kavâid, ty  
ZEYDAN, Abdülkerim. el-Veciz fi Usûlü'l-Fıkh. Beyrut 1434/2013.



## CONCEPT OF NEED AND ITS EFFECT ON HALAL-HARAM

 Keziban Gurbet GÜLDEN<sup>a</sup>

 Şamil DAĞCI<sup>b</sup>

### Extended Abstract

Human beings are faced with many needs in daily life. These items of need are also divided into categories. The religion of Islam has not ignored the needs of people, on the contrary, it has guided them to meet the right and halal ways. The subject of this article is to try to determine the point of view of the religion of Islam in meeting human needs, and to analyze the need in the context of the relationship of need and necessity.

Need is a concept common to all human sciences. The need, which is closely related to the existence and happiness of human beings, has been handled by many sciences in their own terms. The concept of need is the most fundamental concept for economists. Mankind engages in economic activities out of their needs. It is necessary to meet their needs in order to survive, otherwise people will be restless and nervous.

According to Abu Bakr Razi, the nafs constantly desires something higher than the state it has and works to achieve it. It is not reason but desire that encourages the soul to do so.

Abraham Maslow ranks the needs hierarchically. He likens human needs to a pyramid with a stepped structure. Physiological needs such as hunger and thirst are at the lowest level, followed by safety, belonging and love, value-achievement-self-esteem needs. At the top of the pyramid is the stage of self-actualization.

In Islamic Fiqh, it is seen that the need is taken into account in the life of worship, as is the case in life in general, and a peaceful worship life is aimed, not hardship and distress. We know that the principle of facilitating the

---

<sup>a</sup> Ph.D. Student, Ankara University, kezban.gurbet@gmail.com

<sup>b</sup> Asst. Prof., Ankara University, dagci@ankara.edu.tr

religion of Islam brings exceptional special provisions.

Islamic fiqh sees meeting the needs as natural. However, it attributed this to some principles such as halal ways and not to waste. With the advancement of civilization, both new needs have emerged and existing needs have diversified and multiplied. Among the increasing needs, besides the beneficial ones, there are also harmful ones such as the need for smoking, alcohol and drug use. The emergence of needs begins with imitation, continues with habit and is inherited to next generations by becoming widespread and accepted by the society. Sometimes needs are abused and with the introduction of excessive advertisements, things that are not really needed are made to be felt as needs.

Fiqh does not accept the things that are forbidden by religion as a need. Need is used in various meanings in fiqh. One of them is the basic goods that are not subject to zekat called Havâic-i asliyya as a fiqh term. Basic necessities are the things that a person needs in order to protect the life and freedom of himself and his family members. These are generally expenses such as shelter, subsistence, transportation, education, household goods, tools and machines used for arts and professions, tools used for security purposes, electricity and water.

In addition to the concept of need, which is used for situations where people feel their lack, there are also different concepts related to this subject. Concepts such as need, necessity, relief, hardship, benefit, permission, which are closely related to need, and the concepts of poor and dependent, which reflect the state of being in need, will be discussed here.

The religion of Islam recommends that people should spend what they earn by working hard and without begging, without relying on others, for their needs. It advises them to follow a moderate path in their expenditures while meeting their needs and the delicate balance between wastage and stinginess should be established. That moderate path between wastage and stinginess is to be economical. However, human needs are not unlimited contrary to popular belief. What is limitless is human ambition, desires and wishes. In this study, we focused on meeting the essential (natural) needs of human beings and the culture of essential needs by covering the topic of the convenience and allowance brought by the religion of Islam in case of need. We aimed to clarify which needs are essential and which ones are artificial.

The wastage created by today's unlimited consumption culture has caused great problems. With this ambition, mankind has harmed himself, society and the universe. Instead of benefitting the blessings and opportunities given

---

by Allah moderately, they want to realize their own insatiable desires by constantly consuming and wasting, even at the expense of disturbing the balance of the universe. We aimed to underline the concept of halal and moderate consumption advised by the religion of Islam by drawing attention to the great destruction that this will cause and discussed the impact of need on halal-haram area with various examples. The effect of need on worship and the halal-haram area is very important in that Allah does not wish for difficulties and makes it easy for man.

**Keywords:** Islamic Law, Need, Necessity, Haram.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The authors declare they have contributed equally to the article.

**5. Competing interests:**

The authors declare no competing interests.










bilimname 47, 2022/1, 651-680


Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 17.05.2021, Kabul Tarihi: 18.04.2022, Yayın Tarihi: 30.04.2022

doi: 10.28949/bilimname.1075998

## BİR OSMANLI DÜŞÜNÜRÜ OLARAK AHMEDİ'NİN AŞK FELSEFESİ

 Ali Kürşat TURGUT<sup>a</sup>

 Mehmet DUGAN<sup>b</sup>

### Öz

On beşinci yüzyıl Osmanlı düşüncesinin en önemli temsilcilerinden olan Ahmedî gerek edebî gerekse felsefî/tasavvufî yönüyle müstesna bir konuma sahiptir. Edebiyattan tarihe, tıptan dil ilimlerine kadar çeşitli alanlarda eser verme yetkinliğini gösteren Ahmedî'nin en bilinen eseri *İskendernâme* adlı mesnevisidir. Ahmedî'nin İskender ile Gülşah'ın aşkını anlattığı *İşkiyyât-ı İskender* bölümü ise daha önce yazılan İskendernâmelerde bulunmayan orijinal bir te'liftir. 600'e yakın beyitten oluşan bu bölümde Ahmedî, aşk felsefesine dair görüşlerini ortaya koyarken tasavvuf geleneğinde sıkça başvurulan pervane-ateş, bülbül-gül ve kadın gibi metaforları da yaygın bir şekilde kullanmaktadır. Ayrıca düşünür aşk felsefesinde üzerinde önemle durulan âşık ile maşukun birlikteliğini anlatan vahdet-ittihad, fenâ-bekâ gibi unsurlara da vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Ahmedî'nin aşka dair düşüncelerini adı geçen isimler üzerinden mesnevi tarzında ele alması da eseri önemli kılan bir başka husustur. Biz bu çalışmada Ahmedî'nin *İşkiyyât-ı İskender* adlı özgün te'lifini merkeze alarak onun aşk felsefesini genel hatlarıyla değerlendirmeye çalışacağız. Çalışmaya konu edilen bölüm felsefî-tasavvufî açıdan ilk defa tarafımızca ele alınacaktır. Her ne kadar ülkemizde *İşkiyyât-ı İskender* üzerine çalışmalar mevcut olsa da bunlar genel itibarıyla edebî özellikler dikkate alınarak yapılan incelemelerdir. Ahmedî'nin kullandığı metaforlarla zengin bir hüviyet kazanan aşk anlayışı nasıl ele alınmıştır ve bu konuda etkilendiği kaynaklar nelerdir gibi sorulara bu makale içerisinde cevaplar aranacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İslâm Felsefesi, Ahmedî, İskendernâme, İskender, Gülşah, Aşknâme.



### AS AN OTTOMAN THINKER AHMEDİ'S PHILOSOPHY OF LOVE

Ahmedî is one of the most important representative of Ottoman thought both in poetical and philosophical in 15th century. His capability contains many fields

<sup>a</sup> Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, akursat01@hotmail.com

<sup>b</sup> Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, mehmetdugan@hotmail.com

which are history, literature, medicine, linguistics etc. His most known work is The Book of Alexander (İskendernâme) and it is a prototype in Turkish literature. It involves unique sections that we never seen before in this tradition such as mawlid and history of Ottoman. Another unique section is named İşkyyât-ı İskender. It is a tale which is told love of Alexander and Gulshah. Alexander the Great, well-known commander who has left a great impact on different cultures, is the subject of this tale. The tale is totally a new section never written before in history of Iskendername and it is not to be found in the Persian prototypes of the work. While Ahmedî tells the love of Alexander and Gulshah, he also mention about other remarkable love stories such as Layla and Majnun, Farhad and Shirin etc. These works had been very effective on authors up to Ahmedî since they were written.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



## Giriş

On beşinci yüzyılda yaşamış olan Ahmedî, Osmanlı düşünce geleneğinin en önemli temsilcilerinden biridir. Yunus Emre ve Mevlâna gibi isimlerle Anadolu'da neşet eden geleneği tevarüs eden Ahmedî, dönemin Türkçesi, yazı ve edebiyat dili açısından da başvurulacak ana kaynaklardan birisidir. Asıl adı kaynaklarda Tâceddîn İbrâhîm b. Hızır olarak geçmektedir. Adı İbrahim, lakabı Tâceddin'dir.<sup>1</sup> Kâtip Çelebi ise *Keşfü'z-Zünûn*'da künyesini Mevlânâ Tâceddîn İbrahim el-Ahmedî olarak vermektedir.<sup>2</sup>

Hayatı ve kişiliği hakkındaki bilgileri önemli ölçüde eksik ve çelişkili olan Ahmedî'nin doğum tarihi hicrî 734 (m. 1333-34) olarak kaynaklarda geçmekte<sup>3</sup> ve memleketinin ise Germiyan olduğu kuvvetle muhtemeldir.<sup>4</sup> Dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Mısır'da Şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî'den (ö. 1384) ders almış ve bu sırada Molla Fenarî (ö.1432) ve Hacı

<sup>1</sup> Günay Kut, "Ahmedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/165.

<sup>2</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 1/86.

<sup>3</sup> Yaşar Akdoğan - Nalan Kutsal, "İnceleme", *İskendernâme*, mlf. Ahmedî (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 76.

<sup>4</sup> Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 96; Latîfî'de Tezkîre'sinde onun Sivash olduğunu belirtir bk. Latîfî, *Tezkîretü's-Şu'arâ ve Tabsîratü'n-Nuzamâ*, thk. Rıdvan Canım (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 119.

Paşa (ö. 1424) ile de dostluk kurmuştur.<sup>5</sup> Burada tıp, riyaziye, mantık ve astronomi gibi alanlarda öğrenim gören düşünürün bu sahalardaki yetkinliği verdiği eserlerden de anlaşılmaktadır. Ayrıca Ahmedî'nin bazı devlet adamları ile yakın ilişkilerde bulunduğu da bilinmektedir. Mısır'dan döndükten sonra Kütahya'ya yerleşen Ahmedî, eserlerinin bir kısmını Germiyan beylerinden Süleymanşâh (ö. 1387) ve II. Yakûb'un (ö. 1429) musahibi olarak kaleme almıştır. Süleymanşâh'ın ölümünü müteakip, o zaman daha şehzade olan Yıldırım Bayezid'in Timur (ö. 1405) ile yapacağı Ankara Savaşı'na kadar yanında bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Taşköprülüzâde'nin aktardığı üzere Ahmedî'nin bu savaştan sonra Timur'un yanında bir müddet kalmış olması da muhtemeldir.<sup>7</sup> Akabinde Emir Süleyman'ın yanında kalmış hatta ünlü *İskendernâme*'sini de bu sırada yazmıştır. Son yıllarını Çelebi Mehmet'in himayesinde geçirdiği düşünülen<sup>8</sup> Ahmedî, hicrî 815 (m. 1412-13) yılında vefat etmiştir.<sup>9</sup>

Mesnevî tarzında kaleme alınan Ahmedî'nin *İskendernâme* adlı eseri, bir geleneğin devamı hüviyetinde olmakla birlikte Türk edebiyatında da manzum olarak kaleme alınan ilk *İskendernâme* türü eserdir. Düşünürün bu eserini tezkireler ve biyografilerin birçoğunda belirtildiği üzere Emir Süleyman'a sunduğu bilinmektedir.<sup>10</sup> Ahmedî, bu eserini ne zaman tamamladığına dair ise *İskendernâme*'de şu ifadeler yer vermektedir:

Mustafa'nın hicretinin  
Yedi yüz doksan ikinci yılıydı

Bu defterdeki nazmın bitişi  
Rebiülâhirin evveliydi (b. 8730-8731)<sup>11</sup>

Eser, Ahmedî'nin belirttiği gibi 792/1390 yılında bitirilmiştir. Ancak eserin farklı nüshalarında görüldüğü üzere 1410 ya da 1411 yıllarına kadar

<sup>5</sup> Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şu'arâ*, çev. Aysun Sungurhan (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 180-181.

<sup>6</sup> Halil İnalçık, *Has-bağcede 'ays u tarab: Nedîmler Şâîrler Mutrîbler* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 112-114.

<sup>7</sup> Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 96.

<sup>8</sup> İnalçık, *Has-bağcede 'ays u tarab*, 120; Akdoğan - Kutsal, "İnceleme", 79-97.

<sup>9</sup> Burcu Camgöz, *Mecdî Mehmed Efendi Hadâ'iku's-Şakâ'ik (2-142 sayfalar arası), (inceleme-çeviri yazı)* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 227.

<sup>10</sup> Akdoğan - Kutsal, "İnceleme", 157.

<sup>11</sup> Beyitler için kullanılan kaynak: Ahmedî, *İskendernâme*, çev. Furkan Öztürk (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018) Beyit numaraları "(b. beyit numarası)" şeklinde gösterilecektir.

esere çeşitli ilaveler yapıldığı da anlaşılmaktadır.

Büyük İskender'in Zeresb'in kızı ile olan aşkının anlatıldığı Işkıyyât-ı İskender bölümü İskendernâme geleneği içinde oldukça özgün bir yerde durmaktadır. Zira Ahmedî, diğer İskendernâme türü eserlerde rastlanılmayan bu anlatıya kendi mesnevisinde yer vermiştir. Eserin girişinde yer alan "Agaz-ı Işkıyyât-ı İskender" başlığının bizzat Ahmedî tarafından mı yoksa sonradan müstensihler tarafından mı eklendiği bilinmemektedir. Ancak hikâyenin sonlarına doğru şair bunun bir aşknâme olduğunu söylemektedir:

Aşknâme her ne kadar çok olsa da

Bunun gibisi asla yoktur (b. 1930)

Ne zaman yazıldığı hususuna bakılacak olursa söz konusu bölüm, Ahmedî tarafından *İskendernâme*'ye sonradan ilave edilmiş olmalıdır. Zira bu bölüm hem önceki şairlerin İskendernâme'lerinde mevcut değildir hem de hikâyenin sonunda yer alan beyitlerde bu bölümün iki günde yazıldığı ve toplamda 605 beyitten oluştuğu bizzat Ahmedî tarafından söylenmektedir:

İki gün boyunca işlerimi serip

İşte bu nakışla bunu yazdım

Ey hüner sahibi bu kutuda

Altı yüz beş tane mücevher vardır (b. 1932-1933)

Ahmedî'nin kaleme aldığı hikâyeye göre İskender, İran'ı fethettikten sonra Turan da onun hükümrânlığı altına girmeyi kabul eder. Ancak bütün çabalarına rağmen yiğit bir hükümdar olan Zeresb'in yönetiminde olan Zâbilistân'ı<sup>12</sup> hâkimiyeti altına almayı başaramaz. İskender, keşif yapmak için elçi kılığında girerek Zâbilistan'a gider. Sîstân şehrine vardığında, Zeresb ile görüşür ve planladığı gibi ona uydurma haberler verir. Ancak Zeresb, elçinin bu konuşmalarına hayran kalır ve onun sohbetinden kendini alamaz duruma gelir. Nitekim üç hafta boyunca durmadan işret ederler. Zeresb, sürekli olarak haremine giderek hasbihal ettiği elçiyi anlatır. Zeresb'in dünyalar güzeli kızı Gülşah, babasından elçinin fevkalade etkileyici sohbetinin muhtevasından hareketle daha görmeden ona âşık olur. Bu sözlerin sahibini büyük bir arzuyla görmek isteyen Gülşah bir yolunu bularak amacına ulaşır. Gülşah, İskender'i gördüğünde öyle bir etkilenir ki hasretinden perişan olur. İskender'in Gülşah'ı görmesi için mahir bir

<sup>12</sup> Zâbilistan günümüzde yaklaşık olarak Afganistan'ın Zabul ve Gazne vilayetlerine denk gelen tarihi bir bölgedir.

ressama onun resmini yaptıran Gülşah'ın dadısı, bir köle aracılığıyla bu resmi İskender'e ulaştırır. Resmi gören İskender de büyük bir arzuyla Gülşah'ı görmek ister. İskender, Gülşah'ın bir hizmetçisine onun yüzünü görmesi hâlinde canını bile vereceğini söyler. Bunun üzerine dadı, İskender'e Gülşah'ı gül bahçesinde görebileceğinin haberini gönderir. O gün gelip İskender, Gülşah'ı gördüğünde o kadar etkilenir ki aklı başından gider. Her gece sabahlara kadar ağlar. Tek düşündüğü sadece Gülşah olmuştur.

İskender, bu aşkın derdine derman olsun diye danışmanı Aristoteles'i (m.ö. 384-322) çağırır. Ona, sayısız altın ve mücevheri yanına alarak Zeresb'ten kızını istemesini söyler. Bunun üzerine Aristoteles, Sistan'a doğru yola çıkar ve orada Zeresb'le görüşerek ziyaret sebebinden bahseder. Ancak Zeresb, Gülşah'ın İskender ile evlenmesine razı gelmez.<sup>13</sup> Aristoteles geri dönüp durumu anlattığında İskender çok sinirlenir ve ordusunu toplayıp Sistan üzerine yürüyüp şehri kuşatır. İskender, Gülşah'ın bu savaştan bir korkuya kapılmasından endişelenerek ordusunu savaştırmaz. Zira Gülşah'ın yaşayacağı her türlü kötü durumun kendini de etkileyeceğini bilir. İskender'i görmediği takdirde onun öleceğinden kaygılanan dadısı, Gülşah'ın İskender'e ulaşması için atlastan merdiven yaptırır. Karanlık çökünce Gülşah, dadısı ve hizmetçisi ile birlikte burçlardan aşağı iner. Hizmetçi durumu İskender'e haber verir. Buna çok sevinen İskender, Gülşah'a layık bir yer yaptırır. Orayı altın, mücevher ve atlaslar ile donatır. Fakat onun yanına gitmez, örtüsünü kaldırıp yüzünü görmez. Zeresb, bu olup bitenleri öğrendiğinde çok etkilenir ve yapacak bir şeyinin kalmayacağını anlar. Sonuç olarak İskender'e gelip bağlılığını bildirir. İskender, onun bu davranışına karşı ona makam ve mevki verir. İskender ile Gülşah, sonunda birbirlerine kavuşup güneşi bile hayran bırakacak bir düğün yaparak evlenirler.<sup>14</sup>

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız Ahmedî'nin İskender ile Gülşah'ın aşkını anlattığı bölümde düşünür, sözü edilen aşkı anlatırken felsefeden tasavvufa, edebiyattan astrolojiye kadar pek çok malumatı burada işlemektedir. Ahmedî Işkıyyât-ı İskender'de sadece adı geçen iki kişinin aşkını anlatmamakta bunun yanında mezkûr ilimlerin verilerini sembollerle zenginleştirerek konuya ilmi bir derinlik katmayı amaçlamıştır. Ahmedî'nin aşka dair bu yaklaşımı İslâm düşünce geleneğinde de farklı düşünürler

<sup>13</sup> Ahmedî, Zeresb'in böyle bir evlilik teklifine razı gelmemesinin sebebi olarak; Zeresb'in Rüstem'in soyundan geldiğini belirtir. Rüstem, zamanında İsfendiyar'la savaşmış onu öldürmüştür. İsfendiyar'ın oğlu Behmen ise İran'a hükümdar olduğunda intikam için Sistan'ı yerle bir etmiş ve Rüstem'in oğlu Firamerz'i öldürmüştü. İskender ise Behmen'in soyundan gelmektedir. Zeresb, eski kötü günlerin yeniden geleceğinden endişe duyar.

<sup>14</sup> Ahmedî, *İskendernâme*, 103-146.

tarafından ele alındığı bilinmektedir. Bu geleneğin felsefî kodlarını betimleyerek Ahmedî'nin aşk anlayışının dayandığı kaynakları daha açık görebiliriz.

Aşk, bir kavram olarak felsefede, en yüce varlık Tanrı'nın yarattığı şeyleri sevdiği varsayımı ile kozmolojik bir açıdan ele alınmıştır. Bunun haricinde aşk, ahlakî bir problem olarak da felsefeye konu olmuştur. Çünkü aşkın insanda bulunan birçok duyuşsal gücü harekete geçirmesi, temelde akıllı bir varlık olan insan için bir problem olarak görülmüştür.<sup>15</sup> Özellikle İslâm felsefe ve tasavvuf geleneği bu konuya büyük bir ihtimam göstermiş, düşünürler gerek müstakil eserler vererek gerekse genel düşünceleri içinde aşkı işlemişlerdir.

İslâm filozofları üzerinde aşk konusunda en büyük tesiri Platon (m.ö. 428-347) ve Aristoteles yapmıştır. Platon, aşkı bir düşüncenin arzularla birlikte doğruya yönelmesi olarak tanımlar. Ona göre her insanın içinde doğuştan gelen bir haz ve sonradan elde edinilen iyiye ulaşma duygusu bulunur. Bu iki mefhum arasından eğer iyiye ulaşma öne çıkarsa bunun adı itidal olur ki bu ancak akıl vasıtası ile mümkündür. Aksi takdirde ise ölçsüzlük, ifrat ve tefrit noktalarında kendini bulur.<sup>16</sup>

Aşkı kozmolojik açıdan da değerlendiren Aristoteles'e göre ilk hareket ettirici olan Tanrı, âleme ilk hareketini verendir. Bu harekete geçirme durumu harekete geçenlerin arzu edilmeleri ve sevlmeleri bakımındandır. Aristoteles'in bu görüşü İslâm filozoflarının en çok dikkatini çeken kozmolojik ilke olmuştur.<sup>17</sup> Tanrı-âlem ilişkisini açıklama konusunda Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi pek çok düşünürü etkileyen Plotinus (ö. 270)'un genel felsefesi ve özellikle de sudur teorisini bu bağlamda görmezden gelmemek gerekir.<sup>18</sup>

İslâm Meşşâî filozofları tarafından aşk kavramı Allah'ın mevcudata inayeti olarak algılanmıştır. İşrakî düşüncede ise söz konusu kavram nurlar hiyerarşisinin merkezinde bulunmaktadır.<sup>19</sup> Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların öne sürdüğü düşünceye göre Tanrı salt akıldır ve dolayısıyla bu,

<sup>15</sup> Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), "Aşk", 183.

<sup>16</sup> Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 231-242.

<sup>17</sup> İlhan Kutluer, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/18.

<sup>18</sup> Plotinus'un söz konusu düşüncelerinin İslâm filozofları üzerindeki etkisine dair bk. Necdet Durak, *Plotinus'ta Metafizik Düşünce ve Etkileri* (İstanbul: Söğüt Yayınları, 2008), 101-111; Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 125-276.

<sup>19</sup> Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 40-41.

O'nun hem akleden hem de akledilen olması anlamına gelmektedir. Tanrı'nın akıl, akleden ve akledilen olması gibi zorunlu ve ilk varlık olan Tanrı'nın sevmesi, zâtını sevmesi anlamı gelir. Dolayısıyla hem âşık hem de maşuk Tanrı'nın kendisidir ve bunun aksi düşünülemez.<sup>20</sup>

Tasavvufta ise özellikle ilâhî boyutları açısından bir övgüye mazhar olan aşk kavramı felsefedeki terminolojiden daha farklı olarak ele alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında Hallâc-ı Mansur (ö. 922)'un aşk konusundaki pervane ve mum örneği metaforu konumuz açısından bir hayli önemlidir. Hallâc'a göre mum alevinin ışığı ilme'l-yakîn, ateşin sıcaklığını hissetmek de ayne'l-yakîn derecesindedir. Ateşin içine atlayıp yanıp yok olmak ise hakka'l-yakîndir. Nitekim aşkın nihaî amacı sevdiğinde yok olmaktır.<sup>21</sup> Şehid-i aşk olarak anılan Hallac'ın hayatı ve acı dolu ölümü kendisinden sonraki birçok mutasavvıfı etkilemiştir. Öyle ki Hallâc'ın "nûr-ı Muhammediyye" teorisini daha da ileri taşıyan Rûzbihân-ı Baklî (ö. 1209) âlemin varoluş sürecini aşk ile açıklamıştır. "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve bu yüzden âlemi yarattım"<sup>22</sup> hadisine nispetle yola çıkılan âlemin yaradılışı meselesinde Baklî, hadiste geçen bilinmek ve istemek kelimelerinin mârifet ve muhabbete karşılık geldiğini belirtir. Dolayısıyla âlem, Allah'ın Hz. Muhammed'e olan ezeli aşkı neticesinde meydana gelmiştir. Bu sayede ilk zuhur eden şey ise "hakikat-i Muhammediyye" olarak adlandırılır. Bu görüşün tasavvuf düşüncesi içerisinde ciddi bir etkisi olduğu açıktır. Zira birçok mutasavvıf, aşk kavramını işleyen eserlerinde aşka âlemin yaradılışında merkezi bir yer atfetmişlerdir.<sup>23</sup>

Eserlerinin genelinde sevgi konusunu işleyen İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ise daha çok muhabbet terimini kullanmayı tercih eden mutasavvıflar arasındadır. Aşkın ilâhî, ruhî ve tabîî/beşerî olmak üzere üç çeşidi olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, beşerî sevginin de bir nevi Allah'a olan sevginin bir yansıması olarak görür. Bir başka deyişle düşünür, âşık bir insana sevgilisi

<sup>20</sup> Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 21; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında: Risâle fi Mâhiyeti'l-İşk*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 89-94.

<sup>21</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri: Kitâbü Tavâsîn* (İstanbul: Fatih Yayınevi Marbaası, 1976), 79-80.

<sup>22</sup> İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), 2/132.

<sup>23</sup> Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Şerhu Şathiyyât*, nşr. Henry Corbin (Tahran: y.y., 1981), 163 vd.; Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/13.



olarak görünenin Allah olduğunu öne sürer.<sup>24</sup> Allah'ın sevmesi demek ise ona sonradanlık atfedilemeyeceği için ezeli bir sevmedir. Ezelde zâtından başka kimse olmadığından sevilen de zâtı olacaktır. Dolayısıyla O hem ilk âşık hem ilk maşuk hem de salt olarak âşktır. İbnü'l-Arabî'ye göre aşkın gayesi âşıkla maşukun zatlari yönünden birleşmeleridir. Onun vahdet-i vücûd anlayışına göre yaratılmış her şeyde ilahî muhabbetten bir iz vardır. Varlıklar sadece zahirlerinde derece olarak farklıdır. Böylece sevilen her şey aslında O'nu sevmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla beşerî sevgi de vahdet-i vücûd ilkesine paralel olarak açıklanmış olmaktadır.<sup>25</sup>

Hallâc-ı Mansur'dan itibaren önce nûr-ı Muhammediyye, sonrasında ise hakîkât-ı Muhammediyye teorileri, İbnü'l-Arabî ile en sistemli haline kavuşmuş bir nevi filozofların sudûr teorisine nazire olarak aşk kavramı âlemin yaradılışının merkezine konmuştur. Hazarât-ı hams olarak bilinen ve Allah'ın tecellisini beş mertebede değerlendiren tasnife göre birinci hazret gayb-ı mutlak ve ikinci hazret yani hakîkât-ı Muhammediyye olan bu aşamaya geçilmesinin sebebi âşktır.<sup>26</sup> Âlemin hareketinin temelini sevgiyi koyan Empedoklesçi kozmoloji anlayışı İslâm filozoflarında olduğu kadar mutasavvıfları da etkilemiştir. Söz konusu birçok teori ve fikirde bu etkiyi görmek mümkündür.

Çalışmanın ana eksenini oluşturan İşkîyyât-ı İskender bölümü felsefi-tasavvufî açıdan ilk defa tarafımızca ele alınacaktır. Her ne kadar ülkemizde söz konusu bölüm üzerine çalışmalar mevcut olsa da bunların ekseriyeti edebî özellikler açısından yapılan incelemelerdir.<sup>27</sup> Ahmedî'nin söz konusu aşk bahisleri bir düşünürün beşerî bir aşkı mübalağa sanatı ile ifade etmesinden mi ibarettir yoksa ilahî aşkın mahiyeti Gülşah üzerinden mi verilmektedir gibi soruların cevapları doğru bir okuma ve değerlendirme ile anlaşılabilir gözükmektedir. İşkîyyât-ı İskender bölümünde Ahmedî'nin yukarıdaki sorulara cevap olacak nitelikte aşkın mahiyetine dair düşüncelerine ulaşabiliriz. Muhakkak ki eserin kendine has üslubu gereği Ahmedî'den manzum tarzda aşkı anlattığı beyitlerde konuyu sistematik bir bütünlük içerisinde vermesi beklenemezdi. Bu yüzden o, aşkın ne olduğunun yanı sıra âşık ve maşuk nedir sorularının da cevaplarını beyitlerinde

<sup>24</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8/171-185.

<sup>25</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 8/186-208.

<sup>26</sup> Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 245.

<sup>27</sup> Ahmedî hakkında yapılan çalışmalar için bk. Emrah Gülüm, "Ahmedî Hakkında Bibliyografya Denemesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/77 (2021), 175-206.

gizlemiştir. Bu nedenle İşkyyât-ı İskender bölümünde mezkûr sorulara mukabil gelen beyitler ele alınarak metin analizi yapılmıştır. Düşünür adı geçen aşknâmesinde aşkın mahiyetine ve diğer hususlara dair yapmış olduğu izahlarda daha önce değinildiği üzere metaforlar kullanmıştır. Dolayısıyla bu metaforların hangi anlama geldiğini göstermek için kavramsal çözümlemelere başvurulmuş yine söz konusu metaforların felsefi-tasavvufî düzlemde nasıl kullanıldığını belirtmek için de mezkûr alanlara dair literatür taraması tekniğine de başvurulmuştur. Ayrıca çalışmada genel anlamda deskriptif bir yöntem kullanılarak yer yer karşılaştırma yoluna da gidilmiştir.

## A. Ahmedî'nin Aşk Felsefesi

### 1. Ahmedî'de Aşkın Mahiyeti

Ahmedî, *İskendernâme* adlı eserinin aşk konusunu işlediği İşkyyât-ı İskender bölümünün hemen öncesinde "İskender'in elçi olarak Sistan'a gidişi ve Zeresb'in kızına âşık olması" adlı küçük bir bölüm telif etmiştir.<sup>28</sup> Ahmedî, İşkyyât-ı İskender'in girişinde aşk sözünün ya da bir aşknâmenin nasıl olması gerektiğini daha önce bahsettiğimiz aşk hikâyelerine telmihte bulunarak anlatmaktadır. Öyle ki aşk hakkında kendi düşüncelerinin de ipuçlarını burada vermektedir.

Aşk seni senden fenâ edince

Onun sana izzet ve bekâ olduğunu bil (b. 1349)

Beyitte geçen izzet kavramı büyüklük, yücelik ve ululuk anlamlarına gelirken bekâ ise kalıcı ya da ölümsüz olana işaret etmektedir. Dolayısıyla Ahmedî'ye göre aşk ölümsüz ve yüce bir mahiyet olarak tasavvur edilmiştir. Bu beyitte dikkat çeken husus ise şairin fenâ ile bekâ kelimelerini bir arada kullanmasıdır. Yok olma, mahvolma ve ölmek gibi anlamlar taşıyan fenâ, tasavvufta mana olarak zıddı olan bekâ ile beraber kullanıla gelmiştir. Mutasavvıflar tarafından fenâ-bekâ ikilisi, zühd hayatının son aşaması olarak kabul görmüştür. İlk olarak Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 890) tarafından ortaya atılan fenâ-bekâ nazariyesine göre fenâ, kulun kulluğunu görmekten fâni olması; bekâ ise ilâhî tecellileri temaşa etmekle bâki olması demektir.<sup>29</sup> Söz konusu nazariye Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 909), Hallâc-ı Mansur ve nihayetinde İbnü'l-Arabî'nin çeşitli görüşlerinde büyük ölçüde etkili olmuştur. Bu kavramların Ahmedî'nin zihninde nasıl şekillendiğinin felsefi/tasavvufî daha birçok yorumunun olabileceği de unutulmamalıdır.

<sup>28</sup> Bk. Ahmedî, *İskendernâme*, b. 1331-1337.

<sup>29</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 161.

Aşk pazarında satılan nedir  
Ne gümüş, ne altın, ne inci; dert, cefa ve gam

Aşk pazarında olan bezirgânın işi  
Kâr zarar bilmemektir (b. 1474-1475)

Âşık, maşukuna kavuşmak için bir hesap içinde olmaz. Onun tek arzusu vuslattır. Ahmedî'nin yaptığı benzetmeye göre bezirgânın asıl işi kâr etmektir ama aşk pazarındaki bezirgânın tek isteği ise maşukuna kavuşmaktır. Onun bu yolda göğüs gereceği zorlukların hiçbir ehemmiyeti yoktur. Dolayısıyla aşk her türlü dert, cefa ve gama katlanmak demektir. Başta Hallâc olmak birçok mutasavvıf aşkı ıstırap ile ilişkilendirmiş, aşkta hakka'l-yakîn mertebesine ulaşmak için pervane misali ateş içinde yanmak gerektiğini iddia etmişlerdir. Öyle ki şeytanın bütün hal ve hareketlerinin sebebini onun Allah'a olan aşkıyla açıklamışlar, maşuku uğrunda en büyük azaba onun katlandığını söylemişlerdir.<sup>30</sup> Her şeyin aslının aşk olduğu görüşünü benimsemiş olan mezkûr düşünürler için şeytanın genel kabuldeki durumunun aksine söz konusu yorum dahi onlar için zorlayıcı olmamıştır.

Aşk ateşinden öyle bir coştı ki  
Onda hiç akıl, fikir kalmadı (b. 1445)

...

Aşk ateşiyle gönlü öyle coştı ki  
Bedeninden can, başından akıl gitti (b. 1491)

Mesnevîde aşkın doruk noktasında yaşandığı anlarda aklın devre dışı kalması durumuna yapılan vurgu sıklıkla tekrarlanmaktadır. Ahmedî'nin üzerinde durduğu akıl-aşk diyalektiği tasavvuf geleneği içerisinde çokça işlenmiştir. Akılla aşk karşılaştırıldığında aşkın akıldan daha üstün olduğu konusunda birleşmiş akılla Allah'a ulaşamayacağını bunun için yegâne aracın aşk olduğu savunulmuştur. Mevlânâ'ya göre de akıl, ilahî aşk hususunda çaresizdir.<sup>31</sup> Demek ki ilahî aşka ermek için akıl belli bir aşamada elenmek zorundadır. O aşamadan sonra ilahî aşk için gerekli olan tek şey aşk ile yanmaktır. Söz konusu gelenekte sıklıkla kullanılan akıl-aşk karşıtlığı Hz. Peygamber'in göğe yükseldiği miraç hadisesi vesilesiyle de anlatılır. Miraç

---

<sup>30</sup> Uludağ, "Aşk", 4/14.

<sup>31</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 1/158.

---

olayında Cebrâil, Hz. Peygamber'i bir noktaya kadar götürebilmişken daha ileri götürmesi için onu refrefe teslim etmiştir. Mutasavvıflara göre bu hadisede Cebrâil akı, refref ise Allah'a ulaşmak için kullanılan yegâne vasıta olan aşkı temsil eder.<sup>32</sup> Onlar aşk ile manevî miraç yapılabileceğini söylerler ve buna "mi'râc-ı muhabbet" veya "mi'râc-ı aşk" adını verirler.

O şahken bir kıla esir oldu  
Aşk işidir akıl ne çare bulabilir (b. 1514)

...

Aşk insanda akıl ve vakar bırakmaz  
Âşık olana ne namus ne ar (b. 1690-1691)

Ahmedî, aşkın ne denli bir mahiyeti olduğunu birçok yerde zikretmektedir. Ancak çoğu zaman aşkın varlığından bahsederken irrasyonelliğine atıfta bulunur. Aşk, bir anlamıyla aklın devre dışı kaldığı bir mefhumdur. Nitekim yukarıdaki beyitlerde de âşık olan birinin değer atfettiği birçok şeyden aşkı uğruna vazgeçebileceğini belirtmektedir. Hatırlanacağı üzere İskender, her şeye sahip bir hükümdar iken aşkı için Gülşah'a kul dahi olabileceğini söyler. Devlet yönetiminde rasyonellik arzulanırken o, aşkı için aklının değil kalbinin sesini dinler. Onun saçının tek bir teli için her şeyden vazgeçmeyi göze almıştır. Nitekim âşık olanda ne vakar kalmıştır ne akıl.

## 2. Ahmedî'nin Aşk Anlayışında Felsefi ve Tasavvufi Unsurlar

Yukarıda da görüldüğü üzere Ahmedî aşka dair yazmış olduğu risalesinde aşkı akıldan üstün tutmuş aynı zamanda onu fenâ ile bekâ arasında bir yerde konumlandırmıştır. Bunun yanında düşünür aşkın özünün birlik olduğunu, aşkın gerçekleşmesi için âşıkın maşukunda yok olması gerektiğini belirtmektedir. Aslında o, felsefi terminoloji ile aşkın içinde çokluğu (kesret) barındırmadığını tam aksine onun birlik (vahdet) üzere olduğundan bahsetmektedir. Birlik ve çokluk meselesi esasında metafizik bir problemdir. Dolayısıyla gerek filozoflar gerekse mutasavvıflar tarafından ciddi bir biçimde düşüncenin konusu yapılmıştır. Söz konusu terimler Tanrı-âlem ilişki konusunda, Bir olan Tanrı'dan içinde çokluğun ve değişimin olduğu âlem nasıl meydana gelir gibi, ortaya çıkan bazı sorunların

<sup>32</sup> Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. A. Avni Konuk (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2009), 129 vd.; Ömer Zülfe, "Refref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/535.

çözülmesi amacı ile ortaya atılmış teorilerin birçoğunun temelini işgal etmiştir. Örneğin, “Birden ancak bir çıkar” prensibi çerçevesinde Plotinosçu sudûr teorisi özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi önemli İslâm filozofları tarafından bahsedilen problemleri gidermek amacıyla geliştirilmiştir.<sup>33</sup> Plotinos’un felsefesi İlk İlke (Bir), Akıl (Nous) ve Ruh (Psyche) olmak üzere üç kavram üzerinde biçimlenmiştir. İlk ilke ya da Bir hiçbir dış etki olmaksızın kendi kendine var olan, zorunlu ve basit bir şeydir; mürekkep olmayıp kendisinde çokluk barındırmaz. Bu yüzden Bir’den ilk olarak sudûr sonucunda Akıl meydana gelir. Akıl mertebe bakımından kendisinden taşıdığı Bir’den daha aşağıdadır ve mükemmel olmayan bir varlıktır. Bu da çokluğun izahı için kapı aralanmış olmaktadır. Plotinosçu öğretiyeye göre hem Bir’den çokluk uzaklaştırılmış olmakta hem de içinde çokluk barındıran âleme dair bir açıklama getirilmeye çalışılmıştır.<sup>34</sup>

Mutasavvıflar ise söz konusu teorinin farklı bir yorumunu yapmışlardır. Tanrı-âlem ilişkisi, fenâ-bekâ anlayışını da içine alarak vahdet-i vücûd nazariyesi şeklinde yeni bir form kazanarak işlenmiştir.<sup>35</sup> Bu çizgiyi Hallâc ve İbnü’l Arabî gibi düşünürler ile takip etmek mümkündür. Burada da sudûr teorisine benzer hazarât-ı hams denilen beş mertebe ortaya konmuştur. Ahmedî’nin beyitlerinde bizatihi ismi geçtiği için Hallâc-ı Mansur’un yeri onun fikrî dünyası içinde ayrı bir konumda bulunmaktadır. Beyitlerin analizi yapılırken de bu hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Her şeyden önce cömertlik bereketi aşktır

Var olan her şey aşkla vücut buldu (b. 1346)

Her şeyin aşkla vücut bulması bir anlamda âlemin temelinde olan şeyin, ilk ilke ya da *arkhenin*, ne olduğu ile ilgili bir soruya temas ediyor gözükmektedir. Nitekim birçok mutasavvıf âlemdeki hareketin ilkesini Allah’ın sevgisinin tecelli etmesi şeklinde yorumlamıştır. Bu yorum esas olarak sevgi ve nefretin, hareketi mümkün kıldığını ifade eden Empedoklesçi Tanrı-âlem anlayışından mülhem gözükmektedir. Zira Empedokles (m.ö. 494-434)’e göre evrende gerçek olarak sadece ateş, su, toprak ve havanın bulunduğunu ve onların da ezelf ve ebedî olduğunu savunur. Geriye kalan diğer mevcudat ise söz konusu dört unsurun belirli oranlarda birleşme ve

<sup>33</sup> Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

<sup>34</sup> Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Serüveni* (Alfa Yayınları, 2014), 339-346.

<sup>35</sup> Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 227-233.

ayrışmalarından meydana gelir. Kendi kendine değişim kabiliyeti bulunmayan bu dört unsuru harekete geçirecek olan fail nedenler ise dönüşüme tâbi olmak kaydıyla sevgi (aşk) ve nefrettir. Âlem'in oluşumunu aktif durumdaki sevgi ve nefret güçlerinin pasif durumda olan dört unsura olan etkileri çerçevesinde açıklayan Empedokles, bu sürecin canlı cansız bütün varlıkları etkisi altına aldığını söylemektedir.<sup>36</sup> Bununla birlikte mutasavvıflar tarafından ise konu sadece sevgi teması ekseninde işlenmiştir.

Aşk seni senden fenâ edince  
Onun sana izzet ve bekâ olduğunu bil

Aşk varlığını tamamladığı zaman  
Seni dileğine kavuşturur (b. 1349-1350)

...

Aşk yoluna öyle bir adım attım ki  
Bana varlık ile yokluk birdir (b. 1853)

Fenâ ile bekâ ya da yokluk ile varlık anlamındaki bir/birlik olma düşüncesi daha önce de belirtildiği üzere tasavvufî düşüncede bir açıdan aynı anlamda kullanılmış, Allah'ın hakikatinden başka hiçbir şeyin idrak edilmediği Bir olarak tanımlanmıştır. Bu iki kavramın temelinde kişinin kendisini Allah yolunda soyutlaması yatmaktadır. İbnü'l Arabî ile birlikte gelişen vahdet-i vücûd anlayışının yaygınlaşması ve sonrasında fenâ kavramı tasavvuf çevrelerince fenâ fi'l-kusûd, fenâ fi's-şühûd, fenâ fi'l-vücûd gibi yeni terminolojiler de kazanmıştır.<sup>37</sup> Mutasavvıflara göre Allah'a ulaşmada akıl ve idrak yetersizdir. O'na yalnızca aşk ile ulaşılır. Ahmedî de beyitlerinde aşk uğruna atılan adımlarda varlık ve yokluğun bir olduğunu, insanın dileğine ulaşması için aşkta kemal noktasına ermesi gerektiğini belirtir. Bu nokta ise artık âşık ile maşukun bir olduğu noktadır.

Âşık odur ki onda varlık kalmaz  
Aşktan başka hiçbir şey olmaz (b. 1531)

<sup>36</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 79-83 Empedokles'in bu düşünceleri çeşitli şekillerde Ebü'l-Hasan el-Âmirî, Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Şehristânî gibi İslâm düşünürleri tarafından irdelenmiştir.

<sup>37</sup> M. Necmettin Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 136.

...

Mutlak bekâ senin olsun diye  
Varlığım sende son veririm (b. 1856)

...

Ben de benlikten arınayım diye  
Mahvolup sende varlığımı yok ettim (b. 1859)

Yukarıdaki beyitlerin özellikle fenâfillâh/bekâbillâh kavramları üzerinde şekillendiği gözükmektedir. Tasavvuf geleneğinde ölmeden önce kendi benliğinden sıyrılarak O'nda yok olma ya da varlığını O'nda sürdürme manasında kullanılan bu terimler, felsefî terminolojiyle tanrısal özde ölümsüz olma durumu şeklinde de açıklanabilir.

Mansur'a aşk nedir diye sordular  
Onu görmek için üç gün burada dur dedi

Önce onu darağacına diktiler  
Sonra ikinci günde ateşe attılar

Sonra üçüncü gün külünü savurdular  
Hepsini yele, suya verdiler

Darağacında onu gördüklerinde  
Hâlin nasıldır diye sordular

Darağacı erenlerin miracıdır  
Ateş âşıkın mum gibi tacıdır dedi

Yâr kazanılırsa böyle kazanılır  
Âşık olan kişinin hâli böyle olur

Gül sevenin dikenine katlanması gerek  
Mum gibi ateş içinde güler yüzlü olması gerek

Çiy damlası varlığından geçmeyince

Yerden kalkıp Güneş'e ulaşamaz (b. 1534-1541)

Hallâc-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk" ifadesinden dolayı öldürüldüğü olay üzerinden aşkta birlik meselesine vurgu yapan Ahmedî'nin, pervane-mum-ateş metaforunu burada kullandığını görmekteyiz. Pervane, nasıl ki muma olan aşkından ateşe atlamayı göze alıyorsa, Hallâc da Allah'a olan sevgisinin bedeli olarak ölüme tereddütsüz gitmeyi göze almıştır. Nitekim O bu davranışı Allah'a olan sevgisinin gereği saymaktadır.

Şahın akan kanıyla

Yerde Gülşah'ın adı yazılırdı (b. 1620)

Rivayete göre Hallâc'ın idam edilmeden önce uzuvları kesilmiş ve akan kanlar ile yerde Allah kelimesi belirmiştir.<sup>38</sup> Yukarıdaki beyitte ise İskender'in vücudundan akan kan ile yerde Gülşah'ın adının yazıldığı belirtilmektedir. Ahmedî'nin bu ifadeleriyle söz konusu hikâye üzerinden bir aşk tasavvuru yaptığı açıkça görülmektedir.

Hem şaha neşter vurunca

Gülşah'ta da aynı izler belirdi

İkilik yoktu, yalnız birlik vardı

Bunda olan onda da görüldü (b. 1622-1623)

Ahmedî'deki birlik tasavvuru tasavvuf geleneği içinde birçok mutasavvıftan takip edilebilir. Örneğin Hallâc, "Eğer O'nu tanıımıyorsanız eserlerini tanıyın. İşte o eser benim. Ben hakkım (Ene'l-hakk). Ve Hak'la hak olarak ebediyen devam edeceğim" demiştir.<sup>39</sup> İbnü'l Arabî'nin her varlıkta yalnız Allah'ı telakki eden vahded-i vücûd anlayışı ise bu duruma verilebilecek bir başka örnektir. Zaten söz konusu gelenek genel olarak bu eksen üzerinde şekillenmiştir.

Âşık ve maşuk bir olunca

Âşıkta orada başka ne varlık kalır (b. 1754)

...

Âşık maşukunda yok olunca

İkilik kalkıp birlik kalır

<sup>38</sup> Eyyup Akdağ, "Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetvâ Verenler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1169-1170.

<sup>39</sup> Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, 115-116.



Orada maşuk da âşık olur, şüphe etme  
Öyleyse hakiki aşk böyle gerek

Orada maşuka gelen hayır ve şer  
Şüphesiz âşıkta da tesir eder (b. 1757-1759)

...

Bir olunca ikilik aradan gider  
Vahdet ehliysen ikiliği gider

Bu sözün nağmesini iyi işittiyisen  
Aşk ve vahdet sırrını keşfettin (b.1776-1777)

Yukarıdaki beyitlerin tamamında Ahmedî'nin birlik tasavvuru açık bir biçimde görülmektedir. Vahdet ehli tabiri ise dikkat çekicidir. Ona göre gerçek aşkın sırrına erişmek, maşukta yok olmayı (fenafillah) ve ikiliği gidermeyi (vahdet) gerekmektedir.

Aşk ile maşuk ve âşık birdir  
Aşkı bilene bu söz apaçıktır (b. 1753)

...

Aşk onun, âşık ve maşuk o  
Bu sözü anlarsan doğru yolu bulursun (b. 1846)

Felsefî ve tasavvufî terminolojide genel olarak Tanrı akıl, âkil ve makul olarak tavsif edildiği gibi aşk, âşık ve maşuk olarak da nitelendirilmiştir. Daha önce bahsettiğimiz üzere İbnü'l Arabî de Allah'ın sevgisinin ezeli olduğundan dolayı O'nu hem ilk âşık ve maşuk hem de bizatihi aşk olarak görmektedir.

İslâm felsefesi ve tasavvufu gibi farklı düşünce sistemlerinde söz konusu birlik fikri, ayrı terimler ile ifade edilmiştir. Örneğin faal akılla insan aklının kurduğu bağlantı anlamında İslâm Meşşai geleneğinde ittisâl kavramı kullanılırken, Müslüman mutasavvıflar ise bu konuyu daha çok Tanrı ile doğrudan kurulan bir bağlantı anlamında vahdet kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. İslâm filozoflarının hiçbiri ittisali Tanrılaşma ya da O'nunla bir olma şeklinde değerlendirmemiştir. Filozofların ittisâli ile vahdet-i vücûdca ittihad arasındaki fark, insandaki ferdiyyetin yok olup olmaması ile ilgilidir. Nitekim filozofların ittisal anlayışı içerisinde insan aklı

ferdiyetini kaybetmemekte ancak akl-ı müstefâd seviyesine ulaşmaktadır.<sup>40</sup>

İslâm coğrafyasında telif edilen İskendernâme türü eserlerin genel bir özelliği olarak öne çıkan İskender'in İslâmî kavramlarla mürekkep bir hayat hikâyesi anlatımı Ahmedî'de de kendini göstermektedir. Daha önce bahsedildiği üzere Kur'ân'da geçen Zülkarneyn ile Büyük İskender arasında kurulan irtibat, anlatının muhtelif yerlerinde farklı dinî unsurların kullanılmasıyla sağlanmış gözükmektedir.

Sâni ona bir güzellik vermişti  
Hayal onu hayalinde görmemişti

Fıtrat nakkâşî aşikâr olalı beri  
Kimse onun gibi dilber görmemişti (b. 1390-1391)

Yaratma ile ilişkili olarak Allah'ın sanatkârane oluşuna nispet edilen Sâni ismi, Gülşah'ın güzelliğinin boyutlarını anlatmak maksadıyla kullanılmıştır. Hikâyenin farklı yerlerinde geçen isimlerin tercih sebebi tesadüfî olmayıp anlatının gidişatına göredir. Ahmedî'nin Allah için kullandığı isimler şunlardır: Zülcelal, Kerîm, Sâni, Hâlik, Râzık, Musavvir, Rahmân, Kirdigâr, Hak ve Rab.

Mustafa hakkı ve onun şeriatı için  
Din yolunda onun aslı ve fer'i için (b. 1826)

İskender, Gülşah'a gönderdiği mektuplardan birinde ondan başka hiçbir istediğinin olmadığını yukarıdaki gibi yemin ifadeleri ile perçinler. Burada Hz. Peygamberin Mustafa ismine atıfta bulunulmuştur. Oysaki İskender'in yaşadığı dönemde ne Hz. Peygamber doğmuş ne de İslâm dini nüzul etmişti. Bu durum, Ahmedî'nin hikâyeyi dinî bir çerçevede anlatmak istemesi ya da önceden bahsedildiği üzere İskender ile Zülkarneyn'in iç içe geçmiş kişiliğinin bir tezahürü olarak da yorumlanabilir. Hikâyede geçen peygamber isimleri ise şunlardır: İbrahim, Musa, İsa, Yusuf, Yakub, Eyüp ve Zekeriya. Hz. Musa'ya atıfla bir beyitte ise Kelîm ismi kullanılmıştır.

Sonra sevgilinin resmini yapsın diye  
Mahir bir nakkaş buldu

O Çin nakkaşî nasıl resim yapardı dersen  
Öyle nakşederdi ki yalnızca can veremezdi

<sup>40</sup> İlhan Kutluer, "İttisâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/485.

Canı bağışlayan yalnız Hak'tır  
Haşa onu başka kim yapabilir

Canı verip geri alan odur  
Başka türlü söz söyleyen kâfir olur (b. 1426-1429)

Ahmedî, can alıp vermenin yalnız Allah'a mahsus olduğunu, bundan başka türüsünü iddia edenin ise küfre düşeceğini belirtir.

Onda aşk derdine derman olmadığı için  
Yâ leytenî kuntu turâb derdi (b. 1411)

...

Bu işte gönlüne şüphe düşünce  
Sabret ki es-sabru miftâhu'l-ferec (b. 1420)

Bazı ayet ve hadisler ise mesnevîde anlatının akışı doğrultusunda beyitler içine yerleştirilmiş gözükmektedir. Yukarıdaki ilk beytin ikinci mısramında geçen "Keşke toprak olsaydım" mealindeki ifade Nebe Suresi 40. ayetinin bir bölümüdür. İkinci beyitte ise "Sabır, kurtuluşun anahtarıdır" şeklinde çevirebileceğimiz bir hadise gönderme yapan Ahmedî, bir yandan hikâyeye İslâmî unsurlar katarken bir yandan da hikâyenin dilini zenginleştirmektedir.

### 3. Ahmedî'nin Aşk Anlayışında Kullandığı Metaforlar

Türkçe sözlükte eğretileme anlamına gelen metafor, Yunanca μετά (meta) ile φέρω (fero) kelimelerinin birleşmesinden türeyen μεταφέρω (metafero) fiilinin isim hali olan olan μεταφορά (metafora) sözcüğünden gelmektedir. Şiir dilinin vazgeçilmez bir söz sanatı olan metafor, özellikle tasavvuf edebiyatında Allah aşkını anlatabilme adına duyular âleminden örnekler verilerek kullanılmıştır. Bu örnekler içerisinde pervane-mum-ateş, gül-bülbül, kadın, bade gibi kavramlar en çok kullanılan metaforlardır. Söz konusu anlatım tarzı özelinde mutasavvıfların birçoğu ilâhî aşkı doğrudan beşerî aşk şeklinde betimlemişlerdir. Bu nedenle Allah aşkı anlatılarında güzel bir kadın tasvir edilerek onun fizikî özellikleri, hal ve hareketleri sembolik ve mecazî anlatım unsurları olarak kullanılmıştır. Bunun en güzel örneklerinden birisi Fuzûlî'nin *Leyla ve Mecnun*'udur.<sup>41</sup> Ahmedî de zikredilen

<sup>41</sup> Bk. Fuzulî, *Leylâ ve Mecnun*, çev. Muhammet Nur Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000).

metaforların birçoğunu mesnevisinde kullanmıştır. İlk olarak onun pervane-mum-ateş ile ilişkili beyitlerine bakacağız.

Aşk büsbütün ateş olsa da  
Mum gibi ondan yanmak hoştur (b. 1340)

...

Pervaneyi şenlendiren  
Varlığını yakıp onu nur eden ateştir (b. 1345)

Geceleri ışığın etrafında dönmesiyle bilinen pervane böceği ile mum (şem) ve alevi, tasavvufî aşk anlatısının en önemli metaforlarından. Mum ışığının etrafında sürekli olarak pervane her seferinde aleve daha yaklaşır ve sonunda mumun alevinde yanarak yok olur. İşte bu durum mutasavvıflar tarafından pervanenin âşık, mum alevinin de onun maşukuna benzetilmesine neden olmuştur.<sup>42</sup> Bu metafor ilk defa Hallâc-ı Mansûr tarafından *Kitâbü't-Ṭavâsîn*'de zikredilmiştir.<sup>43</sup> Hallâc'a göre ateşin içine atlayıp yanıp yok olan pervane fenâ mertebesine ulaşmıştır. İşte bu mertebe onun hakka'l-yakîn dediği mertebedir. Hallâc'a göre ilahî aşka erişmenin yolu da tıpkı pervanenin yaptığı gibi onun uğrunda onda yok olmak, fenâ mertebesine çıkmaktır. Ahmedî'nin beyitlerinde de bu metaforu açıkça görmek mümkündür.

Yanarım aşk ateşinde pervane gibi  
Bilmem o mum yanaklım hani (b. 1435)

...

Yüzünün mumuna karşı canımı  
Pervane gibi ateşe salmışım (b. 1607)

Ahmedî'nin yukarıdaki beyitlerinde İskender'in Gülşah'a olan aşkı pervane-mum metaforu ile anlatılmaktadır. Bu beyitlerde İskender pervane, Gülşah ise mum olarak tasvir edilir. Gülşah'ın yüzünün ışıltısı tıpkı mum alevinin pervaneyi çektiği gibi İskender'i kendisine çeker.

Buhurdanı amber dumanlı yapan ateştir  
Öd ağacından can kokusu getiren ateştir (b. 1342)  
Ateş, aşk anlatılarında kullanılan başlıca metaforlardan bir diğeridir.

<sup>42</sup> Sadık Armutlu, "Şem' u Pervâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/495.

<sup>43</sup> Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, 79-81.

Sevgiliden ayrı kalmanın verdiği keder, ateşin yakıcı etkisinin vereceği elem ile karşılaştırılarak anlatılmıştır. Beyitte geçen öd ağacı, güzel kokusuyla meşhur olan ve tütsü olarak kullanılan bir ağaçtır. Lakin onun güzel koku vermesi için yakılması gerekmektedir. Başka bir ifade ile öd ağacı ancak yanıp yok olarak güzel kokusunu verebilmektedir. Âşık maşukuna kavuşmak onun aşkına ermek istiyorsa yapması gereken şey bir öd ağacı gibi yanması ve bu uğurda her türlü eza ve cefaya katlanması gerekir.

Kelîm ateşi canı yürekten istedi

Kerîm ateş içinde ona göründü (b. 1343)

Kur'ân'da A'râf Suresi 143. ayette geçen bir kıssada Hz. Musa, Allah'ı görmek istediğini belirtir. Lakin bunun mümkün olmayacağı aşıkârdır. Allah'ın dağa tecelli etmesi ile Hz. Musa bayılır. Kendine geldiğinde yanındakilere durumu izah eder ancak inandıramaz. Etrafındakiler Allah'ı işitmek istediklerini belirtirler ve bunun üzerine bir bulut gelir Hz. Musa ve yanındakileri kaplar ve onun Allah ile olan konuşmasını herkes işitir.<sup>44</sup> Kelîmullah, Allah'ın konuştuğu kişi manasında Hz. Mûsâ için kullanılan bir tabirdir. Dolayısıyla beyitte geçen Kelîm ile Hz. Musa kastedilmiştir. Kerîm de Allah'ı ifade etmektedir. Bu hadiseye atfen Ahmedî, Hz. Musa'nın sonunda ölüm olsa bile O'nu görmek ve konuşmak istemesini ateş metaforuyla anlatmaktadır.

Papağanım, o şekeristan nerededir

Bülbülüm, o taze gülistanım hani (b. 1439)

...

Sen hazansız açılmış gülistansın

Şeyda ve ağlayan bülbülün benim (b. 1469)

...

Bunca zaman gülistandan irak

Ey seher bülbülü artık neredesin (b. 1819)

Gül ve bülbül de mutasavvıfların en çok kullandıkları bir diğer metafordur. Buradaki bülbül âşık, çiçeklerin en güzeli olarak değerlendirilen

<sup>44</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtunca (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2007), 1/432-433.

gül ise maşuktur.<sup>45</sup> Gülün dikeni aşktaki ıstırabı sembolize ederken, bülbülün sesi ise âşıkın kederini ve feryadını temsil etmektedir. Beyitlerde âşık, bir bülbül gibi güle olan özlemine dile getirmekte, maşukuna kavuşmanın özlemi ile yanıp tutuşmaktadır.

Ahmedî'nin *İşkiyyât-ı İskender*'de kullanmış olduğu bir diğer metafor ise kadın olup tasavvuf felsefesinde bu metafor çoğunlukla ilahî aşkı tanımlamak için kullanılmıştır. Sevgilinin yüz, göz, kaş, yanak, zülûf, gamze, boy, işve ve cilve gibi güzel yanları ilahî aşkın tasvirinde başlıca unsurlar olmuştur.<sup>46</sup> Ahmedî'nin, İskender'in sevgilisi Gülşah'ı betimlerken kullandığı ifadeler ise onun da bu gelenek doğrultusunda hareket ettiğini açıkça göstermektedir:

Onun Gülşah adlı bir kızı vardı  
Güneş onun yüzünden borç nur alırdı

Saçı Musa'dan iz taşırdı  
Ağzı İsa sırrını anlatırdı

Cennet gibi nisan onun yüzüyle taptazeydi  
Cennet hurisi bile gözünde fitne olurdu

Dişinin vasfı nedir diye sorarlarsa  
Ne incisi, ona Pervin diyen bile utanır

Nergis gözünün emektar kulu  
Miskle amber saçlarına köle

Yüzü terütaze güle gülerdi  
Zülfü sümbüle dil uzatırdı

Ruh sırrını söylemek reva olsaydı  
Ağzının vasfını nazikçe anlatırdım

<sup>45</sup> Cemal Kurnaz, "Gül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/220.

<sup>46</sup> Örneğin bk. Miguel Asin Palacios, *Dante ve İslam*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2015), 359.

Saçı reyhan ve yüzü Nevruz'du  
Ela gözlü bahçeleri aydınlatırdı

Yüzünü melek görse hayran kalırdı  
Ay aşkıyla gökte erirdi

Gözlerinin avladığı candı  
Zülfünün bağladığı gönlüdü

Aşkî lalenin canına dağ vururdu  
Yüzü Ay'a, mum Güneş çerağıdı

Yanağının parlaklığına Güneş dayanamazdı  
Parlak inci lâl dudağına susamıştı

O gönül aydınlatan yüzünün yansımasıyla  
Sistan'ı Nimruz yapmıştı

O gönül kapan gözlerinin sihriyle  
Kâbilistan'ı Bâbilistan yapmıştı

Sâni ona bir güzellik vermişti  
Hayal benzerini hayalinde görmemişti

Fıtrat nakkaşî aşikâr olalı beri  
Kimse onun gibi dilber görmemişti (b. 1376-1391)

Ahmedî, Gülşah'ı betimlerken Allah'ın yarattığı en güzel kadın olduğunu çarpıcı benzetmelerle vurgulamaktadır. Anlatının genelinde kullandığı gibi Ahmedî'nin burada da dinî unsurlara atıfta bulunduğunu görüyoruz. Bu hem hikâyenin dilini güçlendirmekte hem de düşünürün zihin dünyasına dair bazı nüansları da anlamamıza yardımcı olmaktadır. O, Gülşah'ın saçlarını Musa peygambere benzetirken ağzının ise İsa peygamberin sırrını söylediğini belirtir. Yüzünün güzelliği karşısında melekler bile hayran kalır. Güneş, ay ve yıldızlar onun ışıltısına yetişememektedir. O, hayalde bile görülemeyecek kadar güzeldir. Âlemdeki

---

yaratılmış her şey onun güzelliği yanında aciz kalmaktadır. Bir başka deyişle Ahmedî, Gülşah'ı tarif ederken beşerî güzellikten ziyade aslında ilahî bir güzelliği ve aşkı tasvir etmektedir.<sup>47</sup>

### Sonuç

Ahmedî'nin İskender ile Gülşah'ın aşkını anlattığı beyitler gerek felsefi/tasavvufi gerekse dinî unsurları barındırması nedeniyle çok önemlidir. Zira düşünce tarihini ve özellikle İslâm coğrafyasındaki tasavvuf ekollerini büyük ölçüde etkileyen aşk mefhumu ister beşerî isterse ilahî olsun bir hayli tartışma konusu edinilmiştir. Öyle ki aşk, bazı düşünürlerce tanrısal olan ile irtibat kurmadaki en nihâî araç olarak görülmüştür.

Mutasavvıflar ilâhî aşkla ilgili duygu ve düşüncelerini genellikle ilgili benzetme ve sembollerle ifade etmeleri bir mecazlar ve rumuzlar edebiyatı ortaya çıkarmıştır. Bu yönüyle bakıldığında "tasavvuf edebiyatı, aslında bir metaforlar edebiyatıdır" demek yanlış olmayacaktır. Bazı hallerde bir anlatının ilâhî aşka mı, yoksa beşerî aşka mı dair olduğunu anlamak güçtür. Aslında Ahmedî'nin ifadelerinden doğrudan bir ilahî aşk çıkarmak da zor gözükmemektedir. Lakin beyitler bir bütün halinde ve detaylı olarak incelendiğinde, iki insanın birbirine olan aşkıdan ziyade ilahî aşka dair bir anlatının mevcut olduğu sonucuna varılabilmektedir.

Ahmedî'nin aşka dair görüşlerine bakıldığında onun aşkın mahiyeti, aşkı ezeli birlik ve fenâ-bekâ terimleri ile açıklaması ayrıca pervane-mum, bülbül-gül, kadın gibi metaforların birçoğunu kullanması düşünürün fikrî olarak Hallâc-ı Mansur ile filizlenen ve İbnü'l Arabî ile kemale eren bir tasavvufî aşk anlayışı içerisinde konumlandığını göstermektedir. Aynı zamanda kozmolojik birtakım unsurların katkılarıyla anlatısını zenginleştirmiştir. En önemli hususlardan biri ise hikâyenin devamlı olarak İslâmî unsurlar ile güçlendirilmeye çalışılmasıdır.

Sonuç olarak düşünür kimliği ile çalışmamıza konu edindiğimiz Ahmedî'nin tasavvuf ve İslâm felsefesi perspektifinden ilk defa bizim değerlendirdiğimiz İşkyyât-ı İskender bölümünde bir yandan ilahî aşkın beşerî bir aşk üzerinden bir tasvirî yapılırken diğer yandan Tanrı ile olan ittisalın yalnızca aşk ile olacağı anlatılmaktadır.

<sup>47</sup> Ahmedî'nin İşkyyât-ı İskender'inde yoğunluklu olarak aşk anlayışı işlense de yer yer farklı konulara değinilmektedir ki bunlardan biri de kozmolojik unsurlardır. Örneğin sudûr teorisine göre düşünüldüğünde ilgili bölümde yedi gezegenin beşi zikredilmektedir. Bunlar; Zühal (Satürn), Müşteri (Jüpiter), Güneş, Zühre (Venüs), Hilal (ay)'dir.<sup>47</sup> Merih (Mars) ve Utarid (Merkür) ise *İskendername* içerisinde başka birçok gök cismi ile beraber geçmektedir. Makalenin boyutlarını aşacağından ve ana temayla da ilgisiz olduğundan bu hususlara değinmemeyi tercih ettik.





**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



**KAYNAKÇA**

ACLÛNÎ, İsmâil b. Muhammed el-. *Keşfü'l-hafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2. Basım, 1988.

AHMEDÎ. *İskendernâme*. çev. Furkan Öztürk. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

AKDAĞ, Eyyup. "Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetvâ Verenler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1167-1194. <https://doi.org/10.33415/daad.738648>

AKDOĞAN, Yaşar - KUTSAL, Nalan. "İnceleme". *İskendernâme*. mlf. Ahmedî. 37-195. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

ARMUTLU, Sadık. "Şem' u Pervâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

---

- 38/495. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- BAKLÎ, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-. *Şerhu Şathiyyât*. nşr. Henry Corbin. Tahran: y.y., 1981.
- BARDAKÇI, M. Necmettin. *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- CAMGÖZ, Burcu. *Mecdî Mehmed Efendi Hadâ'iku's-Şakâ'ik (2-142 sayfalar arası), (inceleme-çeviri yazı)*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- CEVİZCİ, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- CEVİZCİ, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- DEMİRLİ, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- DURAK, Necdet. *Plotinus'ta Metafizik Düşünce ve Etkileri*. İstanbul: Söğüt Yayınları, 2008.
- DÜRÜŞKEN, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Serüveni*. Alfa Yayınları, 2014.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed el-. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- FUZULÎ. *Leylâ ve Mecnun*. çev. Muhammet Nur Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- GÜLÜM, Emrah. "Ahmedî Hakkında Bibliyografya Denemesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/77 (2021), 175-206.
- İbn SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Aşkın Mahiyeti Hakkında: Risâle fi Mâhiyeti'l-İşk*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İbnü'l-ARABÎ, Muhyiddin. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 8 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İNALCIK, Halil. *Has-bağcede 'ays u tarab: Nedîmler Şâîrler Mutrîbler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- KARA, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- KÂTİP ÇELEBİ. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 1 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- KAYA, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.


- KILIÇ, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- KINALİZÂDE HASAN ÇELEBİ. *Tezkiretü's-Şu'arâ*. çev. Aysun Sungurhan. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.
- KURNAZ, Cemal. "Gül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- KUT, Günay. "Ahmedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/165-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- KUTLUER, İlhan. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/17-18. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- KUTLUER, İlhan. "İttisâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/484-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- LATİFÎ. *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. thk. Rıdvan Canım. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018.
- MEVLÂNÂ. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. 1 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- NESEFÎ, Azîzüddîn. *İnsân-ı Kâmil*. çev. A. Avni Konuk. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2009.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. *Hallac-ı Mansur ve Eseri: Kitâbü Tavâsîn*. İstanbul: Fatih Yayınevi Marbaası, 1976.
- PALACIOS, Miguel Asin. *Dante ve İslam*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2015.
- PLATON. *Phaidros*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- ŞENEL, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Tarih-i Taberî*. çev. M. Faruk Gürtunca. 1 Cilt. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2007.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE AHMED EFENDİ. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. thk. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- TOKSÖZ, Hatice. *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
-


ULUDAĞ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

ZÜLFE, Ömer. "Refref". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.



## AS AN OTTOMAN THINKER AHMEDĪ'S PHILOSOPHY OF LOVE

 Ali Kürşat TURGUT<sup>a</sup>

 Mehmet DUGAN<sup>b</sup>

### Extended Abstract

Ahmedī is one of the most important representatives of Ottoman thought both in poetical and philosophical in the 15th century. His capability contains many fields which are history, literature, medicine, linguistics etc. His most known work is The Book of Alexander (İskendernâme) and it is a prototype in Turkish literature. It involves unique sections that we have never seen before in this tradition such as mawlid and the history of Ottoman. Another unique section is named *İşkıyyât-ı İskender*. It is a tale which is told love of Alexander and Gulshah. Alexander the Great, a well-known commander who has left a great impact on different cultures, is the subject of this tale. The tale is totally a new section never written before in the history of Iskendername and it is not to be found in the Persian prototypes of the work. While Ahmedī tells the love of Alexander and Gulshah, he also mentions other remarkable love stories such as Layla and Majnun, Farhad and Shirin etc. These works had been very effective on authors up to Ahmedī since they were written.

In the section, which consists of nearly 600 couplets, Ahmedī points out his views on the philosophy of love as well as cosmological topics. Sometimes Ahmedī reiterates the tale by adding Islamic elements, refers the some prophets' names in the Qur'an. He prefers some metaphores in the used tradition of Islamic mysticism while mentioning Divine Love as propeller (parwana)-fire, nightingale (bulbul)-rose and woman. In addition to these metaphores he also emphasises unity in love in the tale. It seems that Ahmedī's thoughts on love are based on philosophers and mystics before him. For instance he stands on the same place with Mansur al-Hallaj, a few couplets written by Ahmedī in the mathnawi are directly related with him,

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Akdeniz University, akursat01@hotmail.com

<sup>b</sup> Ph.D. Student, Akdeniz University, mehmetdugan@hotmail.com

Ibn Arabi and other thinkers in Islamic mysticism as well as influenced by Greek and Islamic philosophers. Many thinkers had expressed ideas about love, whether it be human love or divine love, from the ancient Greeks to the century in which Ahmedî lived. But in Islamic World, love was generally considered divine rather than a human phenomenon. From this point of view, it becomes easier to reach the main purpose of the thinkers' works about love.

First of all, Ahmedî defines what love is, specifies its entity and nature. By preferring some philosophical-tasawwufî terms, he shapes the love theory that we need to understand and reveal from the couplets. At this point another mark that makes the work important is that Ahmedî wrote his thoughts on love in the style of mathnawi. Sometimes it is hard to understand the real aim in this style. It might be assumed that it is an ordinary love story between couples but the authors generally think differently. They present the universal aspect for the love, as Ahmedî does. By handling the story, over the Alexander and Gulshah, he emphasizes Divine Love. This love is about God and Gulshah represents him. Alexander does whatever he can to achieve real love.

When we examine the tradition which Ahmedî stands on, it is understandable to see what need to do for love. Ahmedî refers a remarkable story in Islam World, death of Mansur al-Hallaj for the love of God, in the mathnawi. Sadness, pain, torture have to be accepted to reach love. Even though al-Hallaj knew he would die, never thought coming back. The idea of unity comes from early periods of Islamic mystics. Being united with God is an ultimate desire, and it is achieved through love. On the other hand, with some exceptions, philosophers argue that God can be reached by reason. This dialectic reveals itself in this section. When Alexander falls in love with Gulshah, he loses his mind. Although love leads to the loss of the mind, Ahmedî states that it is greatness and permanence. It shows what the path of being united with God.

In this study, we focus on Ahmedî's thoughts about love by considering the section of *Işkıyyât-ı İskender*. The chapter that is centered in this article will be firstly handled by us in terms of philosophical-mystical (tasawwufî) aspects. Although there are also studies on *Işkıyyât-ı İskender* in our country, these are generally evaluate it based on literary features. We will explain his ideas about love based on the couplets and also reveal the ideas hidden in the couplets. Questions such as the following will be answered in this article: How was Ahmedî's understanding of love which gained a rich identity with

the metaphors he used, and what are the sources he was influenced by?

**Keywords:** Islamic Philosophy, Ahmedî, The Book of Alexander, Alexander, Gulshah, Ashknâme.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The authors declare they have contributed equally to the article.

**5. Competing interests:**

The authors declare no competing interests.






bilimname 47, 2022/1, 681-711

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 13.02.2022, Kabul Tarihi: 18.04.2022, Yayın Tarihi: 30.04.2022

doi: 10.28949/bilimname.1072749

## OSMANLI KADINININ MİRAS HUKUKU: 18. YÜZYIL KONYA ŞER'İYYE SİCİLLERİ ÇERÇEVESİNDE MİRAS DAVALARI

 Ayşe ŞİMŞEK<sup>a</sup>

### Öz

Osmanlı döneminde 18. yüzyılın ikinci yarısında Konya mahkemeleri tarafından tutulan kayıtlar (şer'iyeye sicilleri) incelendiğinde birçok miras meselesinin yer aldığı görülmektedir. Bunlar içerisinde Osmanlı kadınının miras haklarına taalluk eden meseleler de bulunmaktadır. Bu makalede kadın ve onun miras hakları konusu; bağış (hibe), sulh ve tehârûc, mehir, ketim ve ihfa, vasiyet ve vesayet başlıkları altında incelenmiştir. Osmanlı hukuk sistemindeki şer'î miras hukuku bağlamında kadının mirası konuları ile ilgili bilgi verilmiştir. Bu çerçevede ilgili dönemdeki mahkeme kayıtlarında miras belgelerinin kadınlarla ilgili olanları incelenmiş, bağış yapılırken cinsiyet faktörünün etkili olup olmadığı, kadınların sıklıkla bazı anlaşma teklifleri (tehârûc ve sulh) yoluyla terikedeki haklarından çekilmek durumunda kalmaları, sağ iken mehirini alamadan ölen kadınların mehirleriyle ilgili davalar gibi örnekler sunulmuştur. Kadınların miras hakkı meselesi tarih boyunca tartışmalı olmuştur. Hukuk sistemlerinde ve dinler bu konuda bazı yaptırımlar getirmişlerdir. Bunların bir kısmı kadınların lehine olmakla birlikte bunların uygulama serüveni ise toplumların seviye ve kültürlerine göre değişiklik göstermiştir.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, Osmanlı Tarihi, Şer'iyeye Sicili, Kadın, Miras, Sulh ve Tehârûc.



### INHERITANCE LAW OF OTTOMAN WOMEN: INHERITANCE CASES IN THE FRAMEWORK OF 18TH CENTURY KONYA SHARIA REGISTRIES

When the records (sharia registers) kept by the Konya courts in the second half of the 18th century during the Ottoman period are examined, it is seen that there are many inheritance issues. The subject of the inheritance of women has been examined under titles of *hiba*, *sulh* and *tehârûc*, *mahr*, *ketm* and *ihfa*, *vasiyya*,

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, ayse.simsek@karabuk.edu.tr



guardianship, and deceased collution. In the context of Shari'a inheritance law in the Ottoman legal system, information is given about the inheritance of women. In this study, the inheritance issues of women were examined in the light of the documents in the registers of the relevant period. In this study, the ratio of the grants made to boys to the grants made to girls, women's frequent renunciation of their rights in the inheritance through teharuc and sulh, the heirs who want their relatives' mahr from inherited property, women who want the right to mahr from the death of their husbands, or women who prove the amount of their mahr and try to show that they are not from the inherited property, examples are presented. Throughout history, there is information about the inheritance rights of women in both legal systems and religions. Whether these rights are implemented in a practical sense is related to the level of development of the society and whether the law has gained functionality or not.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Kadınların miras hakkına sahip olup olmadıkları tarih boyunca tartışılan meselelerdendir. Kadınların mal ve mülk sahibi olmalarının tarihte genellikle evlilikten dolayı mehir gibi mallarla veya miras hakkı tanınmasıyla gerçekleştiği görülmektedir. Günümüzde de kadınların erkeklere oranla iş dünyasındaki varlıkları ve mülklerinin çok düşük olduğu aşıkardır. Uluslararası Af Örgütü tarafından gayri menkul açısından bu oranın Türkiye'de yüzde sekiz olduğu tespit edilmiştir. Varlıkların miras yoluyla intikali tarihten bugüne devam edegelmiştir. Ancak bu intikalde kadınların haklarının korunmasının ne derece gerçekleştiği tarihi bakımdan olduğu kadar günümüzde dahi tartışmalıdır. Kadının sadece bir malı miras olarak elde edebilmesi değil, bunları kullanabilmeleri de toplumların kültürel ve hukuki tutumlarıyla ilgilidir. (Toktaş ve O'Neil, 2014, ss. 15-17).

Bu makale, Osmanlı Devleti 1750-1800 yılları Konya'sında yaşayan kadınların dönemin mahkeme kayıtlarına yansımış miras davalarını konu edinmektedir. Bu yıllar arasında kadınların miras haklarıyla ilgili verilerin değerlendirildiği bu çalışma, o dönem kadınların miras haklarının serencamının aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır. Osmanlı Devleti'nde miras hukuku şer'î ve örfî hukuk içinde yer almaktadır. Bu makalede şer'î hukuk çerçevesinde kadının miras durumu incelenecektir. Sicil belgelerinde yer alan veriler ile kadınların şer'î miras haklarının belgelere nasıl yansıdığı değerlendirilecektir. Osmanlı Örfî miras hukukunda kadınların tarihi süreçte tedrici olarak erkeklerle eşit miras hakkını elde ettikleri gözlemlenmektedir.

Özellikle bazı konulardaki kanuni düzenlemeler bunu açıkça göstermektedir. Miri araziler, icareteynli ve mukataalı vakıflar gibi konulardaki kanunnamelerin miras haklarını eşit şekilde değerlendirdiği görülmektedir. Bu ayrı bir araştırma konusu olduğu için makalede bu konuya sadece işaretlerde bulunulmakla yetinilecektir. İslam miras hukukunda erkeğin hissesinin kadının hissesinden fazla olması konusunda tarih içerisinde ve günümüzde yaşanan tartışma ve görüşler bu makalenin konusu değildir. Bu makale, kadının miras konusunda elde etmiş olduğu hukuki hakların gerek muris gerekse bazı vârisler tarafından verilmemesi, engellenmesi, azaltılması gibi uygulamaları içeren belgeler ışığında konuya dikkat çekmek amaçlanmaktadır. Gerek tarihte gerek günümüzde hukuk sistemleri belli kurallar çerçevesinde miras haklarını korumayı hedeflemişlerdir. Buna rağmen uygulamadaki sorunlar tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de yaşanmaktadır.

Konya, Türkiye (Anadolu) Selçuklular'ından bu yana Türk-İslam tarihinin önemli merkezlerindedir. Bu makalede Konya'daki miras kayıtları çerçevesinde Osmanlı dönemi Anadolu kadınının ekonomik hakları ile ilgili genel bir değerlendirme hedeflenmektedir. Konya'da 1750-1800 yılları arasında yer alan (57-67 numaralı) on bir sicil defterindeki kimi dava, kimi ise hüccet olmak üzere düzenlenmiş miras belgelerinde kadınların dahil olduğu belli başlı konular tespit edilmiştir. Bunlar arasında bağış (hibe), mehir, tehâruc ve sulh, vasiyet, vasi tayini, ketim ve ihfa gibi konulardır. Makalede bu kavramlar çerçevesinde kadınların davanın tarafı olduğu durumlar, bunun miras davalarına yansımaları örneklerle gösterilmiştir. Makalede bazı kayıtlar günümüz Türkçesine aktarılarak aynıyla, bazıları hikâye yoluyla verilmiş, bazıları da özet şeklinde zikredilmiştir. Kimi yerde ise sadece ilgili sicil kayıtlarına atıflar yapılmıştır.

Osmanlı'da kadınların mirası hakkında Sevgi Gül Akyılmaz "Osmanlı Miras Hukukunda Kadının Statüsü" (Akyılmaz, 2007) isimli bir makale hazırlamıştır. Bu makale kuruluşundan yıkılışına Osmanlı Devleti'ndeki kadının miras hukukunu ele almaktadır. Bizim makalemizin konusu ise çok daha kısa bir zaman kesitinde (1750-1800) belli bir mekandaki (Konya) sicil belgeleri bağlamında Osmanlı kadınının miras meselelerini ele almakta ve nispeten farklı dokümanları kullanarak tespitlerde bulunmaktadır. Bu meseleye daha farklı bağlamlarda değinen ilgili dönemi inceleyen bir takım lisansüstü çalışmalar da bulunmaktadır (Argıt, 2005; Maydaer, 2006; Baş, 2006; Kurt, 1999). Araştırdığımız döneme on bir sicilden sadece Konya 57. ve 59. Mahkeme kayıt defterlerinin transkripsiyonu yapılmıştır (Altan, 2007; Karacaoğlu, 2008; Güneş, 2001). Diğer lisansüstü çalışmalarda ise

transkripsiyon yapılmamış, tez konularıyla ilgili belgelerin anlam içerikleri özet olarak verilmiştir (Başarır, 2003; Barman, 2009). Ayrıca 1750-1850 yılları arasında mahkeme kayıtlarına göre Konya'daki sosyal ve ekonomik yapı hakkında hazırlanmış bir doktora çalışması bulunmaktadır (Tuş, 2001).

### A. Tarihsel Bağlam

Tarihteki hukuk sistemlerine kadının miras hakları perspektifinden bakmak konuyu daha iyi değerlendirmek için faydalı olacaktır. Eski Yunan'da kadının sosyal hayatta değeri olmadığı gibi hukuki olarak da bir statüsü yoktu. (Aydın, 2015, s. 85). Eski Çin hukukunda ise baba öldüğünde ailenin bütün malları büyük erkek çocuğa geçerdi. Kadının müstakil bir yetkisi olmayıp ya babasının ya ağabeyinin, ya kocasının ya da büyük oğlunun otoritesine bağlıydı. (Donuk, 1980, s. 148). Hamurabi Kanunlarına göre kızlar mirastan pay alamazdı. (Topaloğlu, 1995, 174). Moğollarda da sadece erkek evlat miras payı alabilirlerdi. Küçük erkek çocuk babanın asıl mülkü olan ev ve meralara sahip olurdu. Vârisi olmayan kişinin mirası hizmetçilerine ya da ihtiyaç sahiplerine dağıtıldı (Donuk, 1980, s. 158). Eski Hind hukukunda da kadınlar neredeyse hiç hakka sahip değillerdi. Kızlar, sırf varis olabilecek bir erkek evlat sahibi olmak amacıyla evlendirilirdi. Yine Hintlilere göre de kızlar mirastan pay alamazken, onların oğulları miras alabilmekteydi. İran hukukunda ise bazı durumlarda annenin mirasçı olduğu görülmekteydi. Örneğin babasına karşı gelip onu dinlemeyen çocuk mirastan menedilir ve hakları annelerine verilirdi (Donuk, 1980, ss. 149-151). Eski İsrail hukukunda da kız çocukları miras hakkından mahrumdular (Topaloğlu, 1995, s. 175).

Eski Türklerde kadınların mülk edinmeleri mümkündür (Donuk, 1980, s. 165). Hunlarda, sadece ilk hanımdan olan çocuklar mirastan pay alabilmekte, diğer hanımlardan olan çocuklar ise mirastan mahrum olurdu. (Yakut, 2002, ss. 409-410). Göktürklerde gayri menkul olan topraklar en küçük erkek çocuğa kalırken, diğer taşınır miras malları öbür varislere kalabilmekteydi (Yakut, 2002, s. 418). Uygurlarda prensip olarak kişinin tüm çocukları kanuni mirasçı sayılmaktaydı. Ancak anne baba hayattayken ayrı ev kuran (Mandoloğlu, 2013, s. 152) ve çeyiz haklarını alıp evlenen kızlar mirastan mahrum olurlardı. Bir kadının vefat eden kocasının mirasından ¼ pay aldığı, murisin dilediği çocuğuna vasiyet yoluyla miras bırakabildiği görülmekteydi (Yakut, 2002, s. 424; Mandoloğlu, 2013, s. 153). Yukarıdaki hukuk anlayışlarına nazaran Roma hukukunda kadınların miras haklarıyla ilgili durumun nispeten iyi olduğu görülmektedir. Buna rağmen murisin vasiyet suretiyle mensup mirasçı bırakabilmesi, dilediği kişiyi malından

istifade etmek üzere vasiyet edebilmesi, kanuni mirasçılarının haklarını kısıtlayıcı bir durumdu. Hatta musa leh ile kanuni murislerin aynı anda mirastan pay almasını engelleyici hükümler mevcuttu (Güven, 1999, ss. 225-226). İslam öncesinde Araplarda kadınlar mirastan pay alamamaktaydılar (Ağçoban, 2016, s. 17). Tarihte kadının miras alabilmesi çoğu zaman mevcut hukuki düzen yanında kadının toplum içerisindeki yeri ve kadına bakış açısı ile de alakalı olmuştur.

İslam miras hukukunda kadınlar, mirastan hisse almaya hak sahibidirler. Bu haklarının erkeklerle ve kendi aralarındaki oranları durumlara göre farklılık göstermektedir. Şer'î miras hukuku bakımından erkekler ve kadınlar arasında istisnai durumlar olmakla birlikte ikili birli hisse paylaşım oranı mevcuttur. Bununla birlikte kadınların erkekle eşit pay aldıkları durumlar miras taksimi esnasında nadiren de olsa gerçekleşebilmektedir. İslam miras hukukunda murisin vârislerin miras haklarını engelleyici veya sınırlandırıcı teşebbüslerine karşı bazı önlemlerin alındığı görülmektedir. Örneğin haklı ve mantıklı bir gerekçeye dayanmaksızın ve diğer varislerin onayı alınmaksızın, varislerden birine veya birkaçına mirasa konu olması muhtemel mallardan bağış (hibe) yapılmasını önleyici tedbirler alınmıştır. Yine toplam terikenin üçte birini aşan vasiyet ile mirasçıya vasiyet yasaklanmıştır. Ölümle sonuçlanan hastalığı (maraz-ı mevt) esnasında bir kişinin karısını mirastan mahrum bırakmak amacıyla yaptığı boşama kastı durumunda bazı tedbirler alınmıştır. Örneğin Hanefiler kocanın iddet süresi içerisinde ölmesi durumunda kadını o kocaya mirasçı kılarken, Maliki ve Hanbeliler daimî olarak kadını mirasçı saymışlardır. İslam miras hukuku tarafından alınan bunca tedbirlere rağmen geçmişte ve günümüzde şahsi, örfe dayalı ve geleneksel bazı nedenler ileri sürülerek kadınların miras haklarına ulaşmasını engelleyici bazı uygulamaların var olduğu müşahede edilmektedir. (Köse, 1997, s. 168; Yılmaz, 2017b, s. 264).

Osmanlı hukuk sisteminin ikili yapısı dolayısıyla Osmanlı miras hukukunun da şer'î ve örfî hukuk çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Literatürde bu duruma *şer'î intikal* ve *örfî intikal* kavramlarıyla işaret edilmiştir. *Şer'î intikal*, İslam hukuku ilkeleri çerçevesinde mirasa konu mülk ve malların taksimini ifade ederken, *örfî intikal* özellikle arazi hukuku bağlamında ül'l-emrin koyduğu kurallara göre arazi üzerindeki tasarruf hakkının kişiler arasında taksimini göstermektedir (Faroqhi, 2000, s. 299; Akgündüz, 2000, XXII, 354). Şer'î miras hukukuna *feraiz* adı verilir ve özellikle dini metinlerde hisse oranları belirtilen (ashâb-ı farâiz) kadınların miras hisseleri sabit olup zamanla değişime açık değildir.

Feraiz hesapları ve malların taksim edilip tadat edilmesi terike defterlerinde yazılmaktadır. Mahkeme sicil kayıtlarında dava konusu ve çözüm talebe kaydedilmektedir. Belgelerde Osmanlı hukuk sisteminin yani mahkemenin kadına verilen miras hakkı konusunda mevcut hukuki düzenin kurallarına uygun davrandığını söylemek mümkündür.

İslam miras hukuku bazı durumlarda günümüzü de ilgilendirebilmektedir. Osmanlı döneminde çözüme kavuşturulmamış bazı miras davalarının Türkiye mahkemeleri tarafından Cumhuriyet öncesi kısımlarının bilirkişi marifetiyle çözülmesinin sağlanması ya da kanunun elverdiği çerçevede İslam hukuku ilkeleri çerçevesinde kişilerin miraslarını taksim edebilmeleri gibi durumlarda İslam miras hukukunun hala aktif olduğu söylenebilir. Yani medeni kanunun tarafların rızası doğrultusunda miras taksimine izin vermesi sosyal bir gerçeklik olarak söylemek mümkündür. Kişinin doğumu ve evliliği gibi mirası da bağlı bulunduğu ailenin dinine veya yaşadığı çevrenin, tabii olduğu devletin hukuk düzenine göre pay edilir (Ortaylı, 2000, s. 17, 70).

### **B. Şer'iyeye Sicilleri ve Kadınların Mirası**

XIX. yüzyıl tarih anlayışının öne çıkan yönü siyasi olayları ve devletlerle ilgili konuları ele almasıydı. Sonraki yüzyılda ise yavaş yavaş toplumsal ve kültürel konuları merkeze alan tarih yazım türleri ortaya çıktı. Bu yazım türü zamanla siyasi tarih temelli yazım türünün yerini aldı. 20. Yüzyılın başlarında Fransa'da tarihi sadece siyaset araştırmalarından ibaret görmeyen, aynı zamanda sosyal, ekonomik ve kültürel konuları da araştıran bir yazım olarak kabul eden ortaya çıkan *Annales Okulu* ortaya çıktı (Gök, 2016, ss. 1x-x). Bu yaklaşıma göre sadece büyük olaylar değil, sonradan insanların hayatları da tarih araştırmasına konu olabilmekteydi. İşte Osmanlı döneminde mahkemeler tarafından kayda alınan şer'iyeye sicilleri de toplumda yaşayan sıradan bireylerin hayatlarından hareketle dönemi ve toplumu aydınlatan vazgeçilmez değerlerde kaynaklar olarak karşımıza çıktı (Yörük, 2013, s. 19).

Mahkeme kayıtlarında mirasla alakalı davaların diğer davalara kıyasla sıklığı dikkat çekmektedir. Araştırılan dönemde temelde şer'î miras davaları bulunmakla birlikte nadiren arazi kullanım hakkını içeren örfi miras davaları da yer almaktadır. Dönemin şatları muvacehesinde hem erkekler hem de kadınlar mahkemelerde davalı ve davacı olarak taraf olabilmektedir. Mirasla ilgili davaların genelde sulh, tehâruc, ibra gibi uzlaşılarda sonuçlandığı görülmektedir. Süreyya Fârûkî, mahkeme kayıtlarında sıklıkla miras konularındaki kavgaların görülmesini kadın ve çocuklar gibi dezavantajlı

durumdaki sınıfların miras hisselerinin engellenmesine yönelik hileli yönlendirmelerin çokluğuna bağlamaktadır (Faroqhi, 2001, s. 56). Mahkeme kayıtlarında özellikle mirası konu alan davalar kaydedilirken belirli bir tertibin takip edildiği görülmektedir. Örneğin önce vefat eden kişinin adı, varisleri, davanın konusu, hâkimin kararı, mirasa konu mallarının nasıl paylaşılacağına tespit edilmesi, varislerin alacağı mallar, bunların miktarları ve sonunda tarafların birbirlerinin zimmetlerini ibra ve ıskat eylemeleri gibi meseleler sırasıyla zikredilmektedir.

Osmanlı mahkeme kayıtlarının birçoğunda kadınlar da yer almaktadır. Bu sebeple şer'iyeye sicilleri Osmanlı kadınının araştırılmasında vazgeçilmezdir. Mahkeme kayıtlarında davaya konu olan meseleler çerçevesinde kadınların bireysel, ailevi ve toplumsal konuları, yaşam tarzları, mülkiyet hakları, sosyal ilişkileri gibi pek çok konuda bilgi edinmek mümkündür (Marcus, 2008, s. 28). Osmanlı devletinin kaydını tuttuğu birçok resmi evrak incelendiğinde din ayırımı gözetmeksizin toplumun her kesiminden kadınlarla ilgili veriler bulunabilmektedir (Göçek and Baer, 1997, s. 51). Bütün bunlarla birlikte resmi kayıtlara yansımamış durumların olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Yine de kadınların haklarını kafi derecede kullanıp koruyamadıkları kanısına ulaşılabilecek derecede verilere ulaşılabilmektedir.

Konya şer'iyeye sicilleri 152 adet defterden oluşmaktadır. (Akgündüz, 1988, ss. 198-199; Solak, 2011, s. 10). Bu sicil defterlerinin asılları bütün diğer sicillerle birlikte Ankara Milli Kütüphane'de toplanmıştır (Sak, 2004, s. 14). İzzet Sak, Konya sicillerinin birçoğunun transkripsiyon ve dizinini gerçekleştirmiştir (KŞS, 39, 41, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 10, 11, 14, 38, 37 numaralı defterler). Bunlar Konya Büyükşehir Belediyesi tarafından yayınlanmaktadır. Bizim araştırdığımız dönem (57-67 numaralı) defterlerden 57 ve 59. defter hariç diğerlerinin henüz transkripsiyonu yapılmamıştır.

Osmanlı döneminde on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Konya mahkemelerinde tutulan sicil kayıtlarında kadınların miras haklarını etkileyen bazı durumların olduğu tespit edilmiştir. Özellikle içerisinde bağış (hibe), sulh ve tehârüc, mehir, vasiyet, ketim ve ihfa, vâsi tayini (vesayet), gibi konuların geçtiği mirasla ilgili davalarda kadın mirasçılarının haklarına taalluk eden bazı durumların olduğu anlaşılmıştır. Bunlardan bir kısmı bazı başlıklar altında kategorik olarak burada zikredilecektir.

### **1. Hibe Davaları ve Kadınların Miras Haklarına Etkisi**

Hibe, karşılıksız bir şekilde bir malı karşı tarafın mülküne geçirmektir

(Halebî, 1973, III, 367). Hibeyi satım akdinden ayıran şey bedelsiz gerçekleşmesi, vasiyetten ayıran ise derhal gerçekleşmesidir (Bilmen, 1986, IV, 223). Ayrıca hibe muhatabın mülküne geçtiği için borç ve ariyet gibi işlemlerden farklıdır (Bardakoğlu, 1998, XVII, 421). *Mecelle* hibeyi “Hibe bilâ ıvaz bir malı âhara temlikdir” diye tanımlamaktadır. Bir malı karşılıksız bağışlayan tarafa *vâhib*, kendisine mal bağışlanan kişiye *mevhûbun leh*, hibe edilen mala da *mevhub* adı verilir (Bilmen, 1986, IV, 223). Türkçede hibe kelimesi de hibe edilen mal anlamında kullanılmaktadır. Hibeyi kabul etmeye *ittihab* denir (Şener, A. 1984b, s. 11). 18 Nisan 1929 tarih ve 1424 İcra ve İflas Kanunu’nun 343. Maddesi ile ülkemizde adı geçen kanunlardaki birçok terimle birlikte hibe yerine bağış kavramı kullanılmıştır (Şener, 1984a, s. 3). Türkçede ve eski hukuk metinlerinde ve fetvalarda geçen caba (cübbe) etmek de hibe etmek anlamına gelir (Halebî, 1973, III, 369; Şener, 1984a, s. 4).

Hibe aslında hukuken meşru bir tasarruftur. Ancak hibe eden kişinin niyetine göre bazen İslam’ın adalet ve hakkaniyet ölçüsüne muvafık bir durum arz edebilmektedir. Örneğin ölmeden önce mirasçılara hibede bulunmak veya vârislerden mal kaçırmak gayesiyle bağışta bulunmak gibi durumlar bu tasarrufun adalet sınırlarını zorlayan bir şekilde kullanılabileceğini göstermektedir. Murisler, ya doğrudan varisleri arasında ayırım yaparak bir kısmına bağışta bulunabilmekte, ya da mirasçılarını mahrum etmek kastıyla yabancı kişilere bağışlarda bulunabilmektedirler. Bu durum onların mirasçılardan mal kaçırmaya niyetleri olduğuna delalet eder. Hâlbuki İslam miras hukukunda vârislerin hisseleri önceden belirlenmiştir. Vârislerini mahfuz hisselerini / saklı paylarını başka vârislere veya yabancı şahıslara hibe etmeleri onları mirastan mahrum bırakma kastı taşıyabilmektedir. Bu da İslam miras hukukunun tasvip etmediği bir durumdur (Yılmaz, 2017a, s. 211, 213).

Gerek tarihte gerekse bugün anne babaların hayattayken birtakım gerekçelerle bazı çocuklarına bağışlar yaptıkları bilinmektedir. Bu gerekçeler zaman ve zemine göre farklılaşabilmektedir. Kimi zaman çocuğun kız veya erkek oluşu, kimi zaman anne babasının bakımını üstlenmesi, bir çocuğunu aşırı sevmesi, çocuğun muhtaç olması, bazı varislerin miras almasını engellemek gibi sebepler zikredilebilir. Bu tür uygulamalar aile bağlarına, özellikle de anne baba ile çocuklar arasındaki ilişkilere zarar verebilmektedir (Köse, 1999, ss. 14-20; Şener, 1984a, s. 7). Bu tarz tercihlerin kötü sonuçlarının tesiri bazen nesiller boyu sürebilmektedir. Bu nedenle ebeveynlerin bağış yaparken çocukları arasında adaletli ve hakkaniyetli davranışları gerekmektedir (Bardakoğlu, 1998, XVII, 425).

Erkek ile kız evlat arasında bağış yapılacağı zaman adaletli paylaşım oranının ne olduğu hakkında tartışma vardır. Kimi İslam hukukçularına göre miras paylaşımındaki genel ilke olan ikili birli paylaşım esas alınmalıdır. Aralarında Ebu Hanife'nin de bulunduğu bir diğer grup İslam hukukçusuna göre ise erkek ve kızların payları eşit olması gerektiği şeklindedir (Halebî, 1973, III, 369; Köse, 1999, s. 19; Tehânevî, 2014, XVII, 68-69). Bu başlıkta Osmanlı 18. Yüzyıl ikinci yarısında Konya mahkeme kayıtlarında yer alan bağış örneklerinden hareketle kızların tercih edilme oranları tespit edilecek, kız evlatların miras konusundaki durumlarının tarihsel temelleri ve örnekleri üzerine değerlendirmeler yapılacaktır. Konya kadı sicillerinin 1750-1800 yılları arasında yapılan kayıtlarına bakıldığında bu konuda fikir edinmek mümkündür. Bu yıllar arasında kaydedilen on bir defter incelendiğinde tespit edilebildiği kadarıyla 45 hibe belgesinin bulunduğu görülür. Bunları şu şekilde sınıflandırmak mümkündür.

**Aile içinde erkeklere yapılan hibeler:** Mahkeme kayıtlarındaki 45 belgenin 26'sında erkeklere bağışta bulunulmuştur. Bunları da şu şekilde kategorize etmek mümkündür. Defterlerdeki 45 belgenin 7 adedinde erkek çocuğa sünnet merasimi esnasında yapılan hibeler söz konusudur (63. Konya Şer'iyeye Sicili [KŞS], 46/3; 59. KŞS, 5/4; 59. KŞS, 18/4; 60. KŞS, 18/1; 58. KŞS, 49/1; 60. KŞS, 19/2; 61. KŞS, 66/3). Erkek evlat veya torunlara sünnet merasimlerinde herhangi bir sebep zikredilmeksizin doğrudan hediye olarak bağışlarda bulunulduğu görülmektedir. 45 belgenin 18'inde erkek evlada veya toruna hibeden bahsedilmektedir (Sünnet merasimi söz konusu olmaksızın erkek çocuğa yapılan hibeler için bk. 67. KŞS, 60/3; 66. KŞS, 26/5; 66. KŞS, 18/4; 65. KŞS, 52/1; 64. KŞS, 66/2; 64. KŞS, 65/3; 63. KŞS, 47/2; 62. KŞS, 24/3; 61. KŞS, 51/3; 61. KŞS, 37/3; 60. KŞS, 66/1; 60. KŞS, 20/1; 57. KŞS, 88/4). Kadınların kocalarına yaptıkları bağışlar üç adettir (58. KŞS, 98/4, 22, 12 Haziran 1765; 57. KŞS, 104/1, 21 Şubat 1749; 57. KŞS, 61/4, 22 Aralık 1748).

**Aile içinde kadınlara yapılan hibeler:** Mahkeme kayıtlarında kadınlara yapılan hibelerin 6'sında anne babanın kızlarına hibesi ve hibe iddiası yer almaktadır (65. KŞS, 54/1; 65. KŞS, 44/2; 61. KŞS, 33/1; 61. KŞS, 31/1; 67. KŞS, 112/1; 62. KŞS, 53/2). Kocaların karılarına yaptığı bağışlar ise 7 adettir (58. KŞS, 12/3, 28 Ekim 1763; 59. KŞS, 63/2, 26 Mart 1768; 63. KŞS, 29/4, 27 Kasım 1778; 63. KŞS, 41/3, 26 Nisan 1779; 66. KŞS, 45/4, 1794; 65. KŞS, 58/2, 4 Aralık 1788; 63. KŞS, 30/1, 19 Aralık 1778).

**Aile dışına hibeler:** Aileye mensup olmayan yabancı kişilere yardım amacıyla bazı hibeler yapıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin üç ortaktan



birinin diğer iki ortak lehine bir miktar borcu bağışlaması, efendinin kölesine bir ev bağışlaması, bir kadının başka bir kadının kızına hibede bulunması gibi kayıtlar bulunmaktadır. 45 adet belgenin 5'inde aile dışındaki kişilere hibe yapıldığı görülmektedir (Örnekler için bakınız: 64. KŞ, 92/4; 58. KŞ, 26/2; 61. KŞ, 19/2; 61. KŞ, 52/3).

İlgili dönem kayıtlarında anne babaların kızlarına yaptıkları bağış belgesi 6 iken buna karşılık erkek çocuklarına yaptıkları hibelerin sayısı ise 17'dir. Görüldüğü üzere aile içinde erkek çocuklara yapılan bağışın kızlara yapılanlara göre oranı yaklaşık üç kattır. Bu da anne babaların hibede erkekleri kızlara göre daha fazla tercih ettiklerini göstermektedir.

Hibe belgelerinin miras davasına neden olduğunu gösteren bazı dikkat çekici örnekler şöyledir: Konya Kadı Sicili 59. defterde yer alan bir örnekte Mehmed'in yaşarken hibe ettiği iddia edilen bir mal kendisi öldükten sonra bazı varisleri arasında miras davasına konu olmaktadır. Murisin kayıp oğlu da varislerden biridir. İbrahim isimli amca bu erkek çocuğun terikedeki mallarını korumak üzere tayin edilmiştir. Dava ölenin karısı Âlime ve öz büyük kızı Fatıma ile İbrahim arasında cereyan eder. Âlime terikeden olduğunu iddia ettiği malın paylaşılmasını talep eder. Kayyım ise o malın, çocuğa sünnet merasimi esnasında hibe edildiğini söyler ve bunu şahitlerle ispatlar. Âlime ve Fatıma bu davadan menedilir (59. KŞ, 18/4, 6 Ekim 1766).

Hibenin neden olduğu bir başka miras davası Ali ile halası Fatıma arasında cereyan eder. Ali dava konusu tarlanın sünnet merasimi esnasında dedesi İbrahim tarafından kendisine hibe ettiğini savunur. Fatıma bunu kabul etmeyip tarlanın babasına ait olduğunu iddia eder ve terikeden hissesini talep eder. Ali, dedesi İbrahim'in bu tarlayı kendisine hibe ettiğini şahitler ile ispatlar ve Fatıma davadan menedilir (58. KŞ, 49/1, 15 Temmuz 1764). Ali'ye yapılan bağış nedeniyle Fatıma miras hakkından mahrum olmuştur.

Bazı hibe belgeleri hüccet niteliğindedir ve muhtemel mülk iddialarını önleyen mülk ispat özelliği taşımaktadır. Buna örnek bir hibe hücceti Konya 63. kadı sicilinde geçen şu belgedir: Molla Süleyman bir mahallede bulunan bir tabhâne, bir kiler ve bir oda, iki küçük örtme ve bir miktar avludan oluşan evini oğullarının sünnet merasimleri esnasında iki oğluna hibe ettiğini kayıt altına aldırıştır (63. KŞ, 46/3, 12 Mayıs 1779). Böylece hibe edilen bu mallar nedeniyle diğer vârisler hak talebinde bulunamayacaklardır.

Bağışlanan bir malın terikeden olduğu iddiasıyla açılan bir miras davası belgesinde Halil Beşe vefat eder. Dava, Halil Beşe'nin vârisleri olan karlıları, kızı ve anabir kız kardeşi ile kendisine hibe yapılan iki erkek kardeş

arasında geçmektedir. Hanımlardan oluşan vârisler hibe konusu olan malların terikeden olduğu iddiasında bulunmaktadırlar ancak şahitlerin şahitliğiyle bu mallara müdahaleden menedilmişlerdir. Bu belgede hibede bulunan iki erkek dışındaki vârisler kadındır (61. KŞŞ, 37/3, 15 Eylül 1772). Terikeden hibe nedeniyle mal eksildiği için diğer vârislerin miras alacakları mallar eksilmiş olmaktadır.

Kız çocuklarına yapılan hibenin de yakın akrabalar arasında davalaraşmaya neden olduğu görülmektedir. Erkek yakınlar kızlara yapılan hibeden rahatsızlık duymakta ve itiraz etmektedirler. Örnek bir belgede Dellâl es-Seyyid Abdullah'ın vârisleri karıları Âişe ve Fatıma ile öz büyük kızı Seyyide Şerife ve amcaoğlu Sadreddin'dir. Seyyide Şerife Hâtun vekalet yoluyla Seyyid Sadreddin'e dava açar. Belgede geçen bağın sekiz sene önce müteveffa tarafından kendisine bağışlandığını ifade etmektedir. Seyyid Sadreddin'in ise hibe edilen bu bağı miras malına katmak istediği için bu davranışından men olunmasını istemektedir. Bu sebeple ona dava açmıştır. Amcasının oğlu bu iddiaları inkâr eder. Ancak Seyyide Şerife konuyu şahitler ile ispat ederek onu muaraza ve müdahaleden menettirir (61. KŞŞ, 31/1, 20 Haziran 1772).

Mahkeme kayıtlarında yer alan belgelerde hibe bazen miras davalarının içerisinde zikredilmekteyken bazıları hüccet belgesi suretindedir. Miras davalarının söz konusu olduğu kayıtlarda hibenin ispatlanması dava konusu olmaktadır. Yani müddei bağışlandığı söylenen malın miras malı olduğunu iddia etmektedir. Bu tip davalarda genelde şahitlerle hibe ispatlanmakta ve miras malı olduğu iddiasında bulunan taraf mahkemeden menedilmektedir. Kadınlara yönelik hibeleri kaydeden belgelerin genellikle miras davalarında zikredildiği görülmektedir. Erkeklerle yönelik bağışlarda ise çoğunlukla hüccet niteliğindeki hibe belgelerine rastlanılmaktadır. Nitekim kız çocuklarına yapılan 8 adet bağıştan sadece biri hibe hüccetidir. Diğer 7'si ise miras davası konusunda yer almaktadır. Bu da kız çocuğuna yapılan hibelere itirazı göstermektedir.

İslam hukukunda iki farklı hibe dağıtımını konusunu burada zikretmek anlamlıdır. Bu hibelerin farklılığı adalet kavramına yüklenen anlamla ilgilidir. Örneğin ebeveynin kendilerince bazı özel nedenlerle bazı çocuklarına yardım etmeleri mümkündür. Bunun da adalete uygun olduğunu düşünebilmektedirler. Yine doğrudan vârislerin tümüne eşit hibede bulunabilmektedirler (Yılmaz, 2017a, s. 218). Nitekim bazı çocuklar anne babanın bakımını ve maddi işlerini üstlenebilmekte ve ortak kazanç sağlayıp beraber yaşayabilmektedir. Kimileri de ayrı yaşayıp, ayrı çalışmaktadır.

Dolayısıyla anne babalar bu iki evladın aynı haklara sahip olmadığını düşünmektedirler. Bu gibi haklı gerekçelerle yapılan hibelerin adalet çerçevesinde makul görülebileceğini ifade edenler olabilmektedir. Ancak böyle durumlarda çoğunlukla kız çocuklarının olumsuz yönde etkilendikleri görülebilmektedir. Tarihi belgelerde yer alan bu tarz sorunların günümüzde de devam ettiği söylenebilir.

## 2. Sulh - Tahârûc Davaları ve Kadınların Miras Haklarına Etkisi

*Tehârûc* bir İslam miras hukuku terimi olarak terikedeki hak sahibi mirasçılardan bir veya birkaçının bu haklarından feragat etmeleridir. Bir bakıma mirasçılar arasında bir anlaşmayı da içermesi bakımından sulh kavramıyla da ilgilidir. *Tehârûc*, “bir bedel karşılığında veya bedelsiz mirastan çekilme” anlamında kullanılır (Mergînânî, 2013, III, 345). Fıkıhta “varislerden birinin veya birkaçının terikedeki muayyen miktar mal alarak mirastan çekilmesi için diğer varisler ile sulh olması” demektir (Bilmen, 1986, V, 212). Sonraki dönem Hanefiler *tehârûc* terimi kullanırken, diğer mezhepler *sulh ‘ani’t-terike* gibi kullanımları tercih ederler (Aktan, 2011, XL, 319).

*Tehârûc*, Abdurrahman b. Avf (r.a.) ile karısı arasında yaşanan şu olaya dayandırılmaktadır. Ölüm hastalığı esnasında boşanmış olduğu hanımı Tümadır binti'l-Esbâğ'ın iddeti bitmeden Abdurrahman b. Avf vefat eder. Halife Hz. Osman (r.a), iddeti bitmemesi nedeniyle bu kadının diğer hanımlar ile beraber terikedeki hissesini alması gerektiğine hükmeder. Abdurrahman b. Avf'ın zevcesi Tümadır 83.000 dinar veya dirhem karşılığında *tehârûc* yoluyla sulh yapmayı kabul eder ve terikedeki haklarından vazgeçer (İbn Âbidîn, 1988, XVII, 451; Zuhaylî, 1994, X, 470; Mergînânî, 2013, III, 346). *Tehârûc* teriminin temellendirildiği bu ilk olayda *tehârûc* rıza gösteren taraf kadındır. Tümadır'ın, mirasta kendisinin de terikedeki hakkı olduğuna hükmedilmesine rağmen terikedeki hissesinin verilmek istenmemesi nedeniyle *tehârûc* yoluyla sulha razı olmak zorunda kaldığı tahmin edilebilir.

İslam hukukunda *tehârûc* yolu ile sulh kazâi taksim değil rızâi taksimi ifade eder. Kazâi taksimde şer'î miras hisseleri geçerlidir. Rızâi taksimde ise varisler kendi aralarında diledikleri oranda mirası paylaşabilmektedirler. Dolayısıyla *tehârûc* durumunda varis kendi hakkı olan hisseden daha az bir mal karşılığında hakkından feragat etmektedir. Zaten varis isterse bedel karşılığı olmaksızın da mirastan çekilme hakkına sahiptir. *tehârûc* işleminde kişi isterse tek bir varis, isterse tüm varisler lehine terikedeki çekilebilir (Aktan, 2011, XL, 319).

Konya kadı sicillerinde 1750-1800 yılları arasında *tehârûc* yoluyla

kadınların miras hisselerinden çekildiği belgeler tespit edilebildiği kadarıyla 36 adettir (57. KŞŞ, 19/1, 27 Ekim 1748; 57. KŞŞ, 96/3, 9 Haziran 1749; 57. KŞŞ, 115/4, 26 Ağustos 1749; 57. KŞŞ, 138/1, 8 Eylül 1749; 58. KŞŞ, 12-1, 19 Kasım 1763; 58. KŞŞ, 19/2, 22 Ocak 1764; 58. KŞŞ, 23/2, 31 Ocak 1764; 58. KŞŞ, 28/2, 18 Şubat 1764; 58. KŞŞ, 30/2, 16 Nisan 1764; 58. KŞŞ, 47/1, 20 Temmuz 1764; 58. KŞŞ, 71/1, 31 Aralık 1764; 58. KŞŞ, 87/4-88/1, 10 Nisan 1765; 58. KŞŞ, 131/1, 19 Kasım 1765; 59. KŞŞ, 72/2, 11 Temmuz 1768; 59. KŞŞ, 73/1, 11 Temmuz 1768; 60. KŞŞ, 36/2, 3 Şubat 1771; 60. KŞŞ, 39/1, 20 Şubat 1771; 60. KŞŞ, 45/1, 20 Mart 1771; 61. KŞŞ, 12/4, 28 Nisan 1772; 61. KŞŞ, 41/2, 7 Kasım 1772; 61. KŞŞ, 69/3, 8 Mayıs 1773; 63. KŞŞ, 40/2, 10 Nisan 1779; 63. KŞŞ, 48/2, 21 Mayıs 1779; 64. KŞŞ, 39/4, 30 Eylül 1784; 64. KŞŞ, 90/2, 22 Kasım 1785; 64. KŞŞ, 97/3, 2 Mayıs 1786; 64. KŞŞ, 114/3, Ocak/ Şubat 1785; 65. KŞŞ, 17/3, 3 Mayıs 1787; 65. KŞŞ, 44/1, 19 Mayıs 1788; 65. KŞŞ, 47/1, 17 Mayıs 1788; 66. KŞŞ, 44/1, 1794; 66. KŞŞ, 49/1, 7 Ocak 1795; 66. KŞŞ, 51/3, 7 Mart 1795; 67. KŞŞ, 15/2, 7 Ocak 1796) 67. KŞŞ, 86/2, 23 Şubat 1797). Bu belgelerin birinde gayrimüslim bir kadın tehârûc yoluyla miras hissesinden feragat ederek sulh olmuştur (60. KŞŞ, 36/2, 3 Şubat 1771). Çoğunda kadınların münferiden tehârûc yoluyla miras haklarından vazgeçtikleri görülmektedir. Üç belgede ise kadınların erkek vârislerden biri veya birkaçıyla birlikte terikeden ayrıldıkları tespit edilmiştir (58. KŞŞ, 23/2, 31 Ocak 1764); 58. KŞŞ, 30/2, 16 Nisan 1764); 66. KŞŞ, 49/1, 7 Ocak 1795).

Kadınların tehârûc yoluyla mirastan çekildiği belgelerin bir kısmı miras davası kayıtları, diğer bir kısmı ise hüccet niteliğindeki belgelerdir. Tekrar hak taleplerinin önüne geçmek üzere mahkemeler mirastan hissesinden daha az pay alarak miras taksiminden çekilenlerin durumunu "tehârûc hüccetleri" düzenleyerek kayıt altına almışlardır. Bu hüccetler, söz konusu kişilerin miras hakkından feragat ettiklerinin ve bunun yerine başka mallar aldıklarının delilidir. Mahkeme kayıtlarında kadınların sıklıkla miras haklarından feragat ettikleri görülmektedir. Bu durum kadınların miras haklarının tamamını alabilme ümidi olmadığı için yapmış olabilecekleri ihtimalini akla getirmektedir. Bu feragatten bazen erkek, bazen de diğer kadın varisler yararlanabilmektedir.

*Tehârûc* ile ilgili olarak açılan bir dava kaydında geçtiğine göre Emine ölür. Vârisleri kocası Molla Ali ile ana baba bir erkek kardeşleri Hacı Mehmed ve Hacı Mustafa ve kız kardeşleri Kezban ve Âlime'dir. Koca Molla Ali, ölenin erkek kardeşleri Hacı Mehmed ve Hacı Mustafa'ya dava açmaktadır. Dava konusu, karısının babası vefat ettiğinde kardeşleriyle tehârûc yolu ile sulh yapmış olmasıdır. Karısı hayattayken tehârûc yoluyla kardeşleri ile miras

hissesi karşılığında otuz beş adet koyun ve üç kile buğday ile anlaşmış ve bir kısmını almıştır. Bir kısmını ise almadan vefat etmiştir. Koca Molla Ali bin Nasuh, ölenin erkek kardeşleri Hacı Mehmed ve Hacı Mustafa zimmetlerinde olan karısının alacağıın yarı hissesini talep etmektedir. Aralarında çıkan çokça anlaşmazlık sonrasında sulha teşvik eden arabulucular sayesinde bir miktar mal alarak zimmetlerini ibra etmektedir. Bu davada kadının tehârûc yoluyla sulh yaptığı halde hayattayken sulh bedelinin bile tamamını alamadığı görülmektedir (67. KŞŞ, 15/2, 7 Ocak 1796).

Miras davalarında sulh yoluna gidildiği durumlarda da genellikle sulha rıza gösteren tarafın kadınlar olduğu görülmektedir. Bununla ilgili kayıtlar bulunmaktadır. Kimi zaman kadınların erkek kardeşleriyle sulh oldukları, kimi zaman da miras hakkını talep eden kadın vârislere haklarının sulh yoluyla verildiği görülür. Her kadının miras hakkını almak için mahkemeye başvurmayabileceği de göz ardı edilmemelidir. Yine de kadınların hukukun kendileri için belirlediği miras hissesinde ısrarcı olmayarak sulha rıza göstermek durumunda kalmalarının arkasında birçok neden olabilir. Örneğin acil olarak nakde ihtiyacı bulunması, kardeşlerine olan muhabbeti, bunu kabul etmemesi durumunda hiç hisse alamama endişesi, kardeşleriyle anlaşmazlık yaşamak istememesi, çevreden çekinmesi, sulh yapması için etrafın baskısı, kardeşinin anne ve babasının bakımını üstlenmiş olmaları gibi pek çok ihtimal düşünülebilir. Nitekim bir örnekte bir erkek kardeş elindeki malın sadece bir kısmının babasına ait olduğunu, geri kalanını kendinin kazandığını belirttiği ve bu konuda elinde fetva bulunduğunu ileri sürdüğü görülür (66. KŞŞ, 49/2, 5 Ocak 1795).

Çalışma esnasında tehârûc kelimesinin geçtiği davalar ile sulh kelimesinin geçtiği davalar arasında önemli bir fark dikkatleri çekmiştir. Her ne kadar tehârûc ile mirastan ayrılma bir sulh türü olsa da tehârûcte sıklıkla muhasamatın yani anlaşmazlığın olmadığı fark edilmiştir. Sulhta ise vârisler arasında bir anlaşmazlık veya davalasmadan sonra yapılan sulh görülmektedir (Bu konu ile ilgili bir çalışma için bk. Şimşek, 2016).

### 3. Mehir Davaları ve Kadınların Miras Haklarına Etkisi

İslam hukukunda kocanın karısına karşı mâli sorumluluklarından biri mehirdir (Çalışkan, 2005, s. 323; Gökmenoğlu, 1998, s. 23). Evlilik akdinden önce veya akit esnasında belirlenen mehre *müsemmâ*, evlilik akdi sonrasında bırakılan ve emsale göre belirlenen mehre ise misil denir. Eğer mehir peşin verilirse *muaccel*, ertelenirse *müeccel* olarak isimlendirilir (Cin, 1974, s. 217). Mehr-i müeccelin ödenmesi boşanma sırasında veya taraflardan herhangi birinin vefatı ile de kesinleşmektedir (Bardakoğlu, 2006, 219; İmber, 1997, s.

98).

Bir kadın vefat ettiğinde mehrini daha önce almamışsa terikesine dahil edilir ve mirasçılara hisseleri oranında pay edilir. Mahkeme kayıtlarında bu konuda bazı örnekler yer almaktadır. Örneğin bir kadın ölünce mirasçuları kadının alamadığı mehrin de terikeye dahil edilmesini talep ettikleri ve bunun için mahkemeye başvurdukları görülmektedir. Aslında mehrî ödemek durumunda olan kocası da vârisler arasındadır (mesela bk. 58. KŞS, 98/4, 12 Haziran 1765). Bu durumda koca kendi hissesi dışındaki miktarı diğerlerine ödemek durumundadır. Benzer şekilde koca mehir borcunu ödemediği takdirde kadının, bu hakkını terikedeki hissesinden ayrı olarak öncelikle almaya hakkı vardır (Gökmenoğlu, 1998, s. 24; örnek için bk. 64. KŞS, 37/1).

Konya mahkeme kayıtlarında yer alan bir örnekte yirmi sene önce vefat eden Mehmed'in vârisleri karısı Ümmühan, büyük öz oğulları Hüseyin ve Mustafa ve büyük kızı Fâtıma'dır. Mustafa terikedeki miras hakkını ister. Ölenin karısı Ümmühan, terikeden kalan malların kocasından alacağı olan 30 kuruş mehir hakkı olarak kendisine ait olduğunu, ayrıca Mustafa'nın kendisine 40 kuruş borcu olduğunu iddia eder. Mustafa bunu kabul eder. Mustafa'ya borcunu ödemesi tenbih edilir (67. KŞS, 110/4, 24 Mart 1798). Görüldüğü üzere bir kadın yirmi yıl önce ölen kocasındaki mehir hakkı konusunda davalasabilmektedir. Terike ile mehir hakkı bazen karıştırılabilmektedir. Bu sebeple mehrin herkesin bilgisi dahilinde ve açıkça belirlenmesi önemlidir. Nitekim mehrin ispatı mahkemede şahitlerle olabilmektedir. Örneğin kayıtlarda yer alan bir başka örnekte ölenin karısı Şerife Havva, diğer varislerden biri olan ölenin ana baba bir kardeşi Molla Salih'ten mehr-i müecceli olan 30 kuruşu talep etmektedir. Molla Salih bunu ödemek durumunda kalmıştır. Mehrin şahitlerle ispatı nispeten daha kolaydır. Ancak Şerife Havva daha sonra ölenin kendisine borcu olduğunu da iddia etmiştir. Molla Salih ile bu konuda aralarında çokça tartışma çıkmıştır. Aracılar vasıtasıyla sulh olarak meseleyi çözebilmişlerdir (62. KŞS, 69/1). Mahkeme kayıtlarında hem mehir hakkını hem de miras hissesini almak için sulh olan kadınlar da yer almaktadır. (64. KŞS, 39/4; 66. KŞS, 18/1, 28 Mayıs 1793; 60. KŞS, 39/1).

Mehrin miktarı, ödenip ödenmediği gibi durumların taraflar arasında suiistimale konu olabileceği kayıtlarda görülmektedir (58. KŞS, 123/1, 1 Kasım 1765; 58. KŞS, 79/2, 16 Şubat 1765; 58. KŞS, 71/1, 31 Aralık 1764; 57. KŞS, 135/1, 8 Ekim 1749; 57. KŞS, 139/4, 19 Nisan 1749). Mahkeme kayıtlarındaki bazı örnekler mehrin suiistimale açık olduğunu göstermektedir (61. KŞS, 69/3, 8 Mayıs 1773). Sicillerde yer alan belgelerden

hareketle kadınların mehir hakkına sahip olsalar da bunu kullanmadıkları, bu mehir hakkından kadının vârislerinin istifade ettikleri söylenebilir.

#### **4. Ketim ve İhfa Davaları ve Kadınların Miras Haklarına Etkisi**

Aslı Arapça olan ketim ve ihfa, gizlemek, saklamak anlamlarına gelir. İslam miras hukukunda dava kayıtlarında ise bazı mirasçılardan miras malından bir kısmını saklaması, gizlemesi demektir (Sarı, 1984, s. 426, 1286). Miras mallarından bir kısmının saklanması durumu erkek varisler tarafından yapılabileceği gibi, kadın varisler tarafından da yapılabilmektedir. Ketim ve ihfa bazı durumlarda kadınların miras haklarını tam olarak almalarını engelleyici bir durum olarak da değerlendirilebilmektedir. Nitekim kayıtlarda kimi zaman kadınların mahkemeye başvurarak diğer varislerin sakladığını iddia ettikleri haklarını talep etmekte, bunların bir kısmını sulh yoluyla geri alabilmekteyken (66. KŞS, 50/5, 28 Ocak 1795) bir kısmını da ketim ve ihfa iddiasının ispat edilememesi (66. KŞS, 26/1, 26 Kasım 1793) gibi nedenlerle alamamaktadırlar. Bununla birlikte kadın mirasçılardan da mirastan mal sakladığı iddiaları da kayıtlarda görülmektedir (58. KŞS, 74/3, 30 Ocak 1765; 59. KŞS, 45/1, 30 Haziran 1766).

#### **5. Vasiyet Davaları ve Kadınların Miras Haklarına Etkisi**

Kişinin sağ iken malını ölüm sonrasına bağlayarak bir şahsa veya hayır cihetine teberru yoluyla temlik etmesi, yani sağlığında malının mülkiyetini bir şahsa veya hayır yoluna meccanen vermesine vasiyet denir (Berki, 1951, s. 400; Arı, 2012, XLII, 552-553). Vasiyetin mirasla yakından ilişkisi bulunmaktadır. Burada mirasla ilişkisi bağlamında Konya mahkeme kayıtlarındaki vasiyet belgelerinden örneklere yer verilecektir. Bu belgeler vasiyet hücceti şeklinde olabildiği gibi miras davalarıyla birlikte olan vasiyet davalarının kaydı şeklinde de olabilmektedir. Çünkü vasiyet, kişinin terikesini ve vârislerini ilgilendirir. Bu konuda mahkeme kayıtlarında pek çok örnek vardır. Ayrıca belgelerde mûsinin sağ iken vasiyet bıraktığına şahit tuttuğu ve bu vasiyetini yerine getirmekle görevlendirdiği vasiyy-i muhtar adı verilen kişilerin mahkemelerde taraf oldukları görülmektedir. Mirasçılardan, vasiyy-i muhtarların iddialarını inkâr ettikleri birçok örnek dava vardır (57. KŞS, 8/3, 27 Şubat 1784; 64. KŞS, 88/2, 29 Ekim 1785; 66. KŞS, 29/2, 14 Ocak 1794; 64. KŞS, 98/2, 18 Mayıs 1786). Mahkeme kayıtlarında vasiyy-i muhtarlar ile varislerin sıklıkla davalastıkları görülmektedir. Vasiyet terikenin üçte birinden fazla olamamaktadır. Vasiyetin bir hayır yapma kapısı olması ve genellikle de vasiyetlerin hayır maksatlı yapıldığı bilinmekle birlikte bazı murislerin varislerini mirastan mahrum bırakmak veya hisselerini azaltmak maksadıyla da vasiyette

bulunabilmeleri mümkündür. Kötü niyetle yapılan vasiyetin dince makbul bir durum olmadığı bilinmektedir. Her halükârda vasiyetlerin vasiyy-i muhtar vasıtasıyla tescillenmesi olayın hukuki boyutunu tamamlayıcı bir unsur olarak olumlu bir durumdur. İslam hukukuna göre varise vasiyet geçerli değildir. Yabancı kişi ve kurumlara vasiyet ise üçte birle sınırlıdır. Vasiyetin üçte birini aşan kısmı varislerin onayına bırakılmıştır. Bununla birlikte vasiyet hakkının kötüye kullanılmasına yönelik durumların da ortaya çıkabileceği unutulmamalıdır (Köse, 1997, ss. 123-127).

Mahkeme kayıtlarında yer alan belgelerde vasiyetin mirasçılar tarafından inkar edildiği görülmektedir. Ancak çoğu davada vasiyetin varlığının ispat edildiği ve ölenin vasiyetinin yerine getirilmesinin emredildiği tespit edilmiştir. Gerek vasiyet edenler, gerekse kendilerine vasiyet edilenler arasında kadınlar da erkekler de bulunabilmektedir. Mahkeme kayıtlarında kişilerin genellikle ibadet borcu ve hasenat maksadıyla vasiyette buldukları, kişilerden ziyade hayır kurumlarını tercih ettikleri müşahede edilmektedir.

Gerek dava ve gerekse hüccet niteliğinde Konya mahkeme kayıtlarında oldukça fazla örnek bulunmaktadır. Vasiyet belgelerinde çoğunlukla şu ifadeler yer almaktadır: “Bi emrillâhi Teâla ben dâr-ı fenâdan saray-ı bekâya intikal eylediğimde bi'l-cümle malımın sülüsü ifrâz olunup techiz ve tekfin ve ıskât-ı salât ve keffârât ve sâir mâ vecibeme harc ve sarf oluna” (57. KŞS, 8/3, 1 Eylül 1748). Sicillerde kadınların hem vasiyet bıraktıklarında hem de varis olduklarında vasiyetin inkar edildiği, ancak şahitlerle ispatlandıktan sonra vasiyetin yerine getirildiği kaydedilmiştir (63. KŞS, 22/2, 8 Ağustos 1778; 63. KŞS, 39/2, 2 Nisan 1779; 63. KŞS, 7/3, 5 Mart 1778).

Dava ve hüccet şeklindeki vasiyet belgelerinden farklı olarak miras davaları içerisinde zikredilen vasiyetler, kadınların miras hakları açısından değerlendirildiğinde bazı etkilerinin olduğu görülmüştür.

Bu tür bir belgede konu şöyle geçmektedir: es-Seyyid İbrahim b. es-Seyyid Süleyman kızı Seyyide Şerife Nam Hatun'un zevcinin vekili Hümaoğlu es-Seyyid Hafız Halife, vefat edenin veresesinden ana baba bir er kardeşi es-Seyyid el-Hac Mehmed veresesinden erkek kardeşi İmam es-Seyyid Ali Efendi huzurunda el-Hac Mehmed'in şunları dediğini anlatır. Müvekkilesinin babasından intikal eden bazı mallarının zimmetinde olduğunu ve verilmesini vasiyet eder. el-Hac Mehmed'in vefatından sonra İmam es-Seyyid Ali Efendi, Hümaoğlu es-Seyyid Hafız Halife'nin müvekkilesi ile bazı mallar karşılığında sulh olur fakat sulh olduğu malları da vermek istemez. Sulh olduklarını ispatlayamayınca Hümaoğlu es-Seyyid Hafız Halife'nin vekilliğini yaptığı



müvekkili davadan men edilir.

Örneğin konuyla ilgili bir belgede bir kızın amcası, sağlığında o kızın miras hakkını vermemiş, ancak ölmeye kadar kabul edip verilmesini diğer amcaya vasiyet etmiştir. Fakat vasiyet edilen amca bu sefer vasiyeti yerine getirmek istememiştir. Bunun üzerine bir bedel karşılığında sulh yapılmıştır. O kişi sulh bedelini de vermek istememiştir. Kız da bunu mahkemede ispat edemeyince davadan men edilmiştir (59. KŞS, 34/3, 24 Nisan 1767). Bu belgede görüldüğü üzere vasiyet yapıldığında onu vasiyet hücceti ile desteklemek önemlidir. Bu olayda şahit bulunamadığı için vasiyet ispatlanamamıştır. Ayrıca miras hakkının zamanında verilmemesi, her ne kadar sonradan pişman olunup vasiyet edilse de bir kadının miras hakkını alamamasına neden olmuştur.

### **6. Vesayet Davaları ve Kadınların Miras Haklarına Etkisi**

Vesayet, eda ehliyeti bulunmayan veya eksik olan kişilerin himaye edilmesi ve mallarını idare edilmesi, gerektiğinde onlar adına tasarruflarda bulunma izni veya yetkisidir. Bu yetki hâkim tarafından bir belgeyle verilir (Bardakoğlu, 2013, XLIII, 66). Konya mahkeme kayıtlarında da ehliyetten yoksun veya nakıs olanların özellikle miras haklarının korunması için hakim kararı ile vasi tayin edildiği görülmektedir. Bu durum kadın ve kızların haklarını da yakından ilgilendirmektedir. Bu, sorumluluğu büyük olan ve güvenilir kişilere ihtiyaç duyan bir görevdir. Vasiler vesayetleri altındaki kişilerin mali haklarını korumak, hukuka ve örfeye uygun şekilde mallarını idare etmek durumundadırlar (Bardakoğlu, 2013, XLIII, 68).

Kadınların mirasla ilgili davalarda vesayet söz konusu olduğu bazı belgeler bulunmaktadır. Örneğin bir annenin kendi adına asaleten, küçükler adına vesayeten bir miras davasına taraf olduğu görülmektedir (62. KŞS, 42/3, 20 Temmuz 1774; 63. KŞS, 55/3, 24 Ağustos 1779). Meselâ bir kayıta ölenin kız kardeşleri ile karısı kendi adına asıl, küçük kızları ve oğlu adına vasi olarak davaya taraf olmuştur. Belgeye göre kız kardeşler, erkek kardeşlerinin babalarından kendilerine kalan miras hisselerini teslim etmeden öldüğünü iddia ederler. Üvey annelerinin ise hem kendi adına hem de küçük çocuklar adına vesayeten bu mirasa el koyduğunu söylerler. Mahkeme huzurunda bunu ispat eden kız kardeşler haklarını alırlar (62. KŞS, 59/2, 23 Ocak 1775). Erkek kardeşin, kız kardeşlerinin miras hakkını ödemeyi tehir etmesi, üvey annelerinin de buna el koyması şayet mahkemeye taşınmasaydı kız kardeşler bu haklarını alamayacaklardı. Buna benzer olayların toplumda olması her zaman muhtemeldir.

Vasilik görevi yapan kişilerin korumakla ve idare etmekle yükümlü

---

oldukları terikedeki mallardan vesayetleri altındaki kişilerin ihtiyaçları için satım ve harcama yapmaları mümkündür. Bu konuda sicillerde bazı kayıtlar yer almaktadır (61. KŞS, 71/2; 64. KŞS, 16/3, 1784; 64. KŞS, 104/2, 14 Eylül 1786; 67. KŞS, 120/2, 27 Nisan 1798). Bu tür harcamaların gerekçesi bazen nafaka ihtiyacının giderilmesi olabilmektedir. Bu tür harcamalar ancak mahkeme kararıyla yapılabilmektedir (64. KŞS, 79/1, 15 Haziran 1785; 66. KŞS, 9/6, 8 Ocak 1793).

Bu tür işlemlerde İslam hukuku açısından bir sakınca bulunmamakla birlikte bu konuda bazı suiistimallerin meydana gelmesi de muhtemeldir. Bazen gerçekten küçüğün nafaka ihtiyacı için malının vasi tarafından satıldığı görülmekle birlikte (58. KŞS, 53/3, 22 Ağustos 1764) bazen de bunun hakkın kötüye kullanılması şeklinde ortaya çıkması da mümkün olabilmektedir (Köse, 1997, ss. 123-127; 58. KŞS, 18/3, 19/1, 23 Ocak 1764; 59. KŞS, 68/1, 19 Haziran 1768; 65. KŞS, 37/1, 24 Ocak 1788). Nitekim küçüklerin büyüdükten sonra vasilerini bu konuda dava ettikleri örnekler de mevcuttur (58. KŞS, 42/1, 18 Mayıs 1764; 65. KŞS, 30/1, 4 Ekim 1787). Bazı vasilerin nafaka ihtiyacı haricinde farklı sebeplerle himayeleri altındaki kişilerin mallarını sattıkları da görülmektedir. Mağdurların bir kısmının hakkını araması nedeniyle bunlar mahkeme kayıtlarına girebilmişken, belki de bu konuda bazı sebeplerle sessiz kalanların hakları zayi olmuştur.

Osmanlı'nın son dönemlerinde özellikle yetim mallarının korunması ve kötüye kullanılmalarının minimize edilmesi amacıyla bazı kanuni ve kurumsal düzenlemeler yapılmıştır. Örneğin bu tür malların idane yöntemiyle ekonomiye dahil edilmesi ve malın değer kaybına uğramasının önüne geçilmesi bunlardan biridir (Özcan, 2006, ss. 107-108).

### **C. Değerlendirme**

Kadının miras hakkını alabilmesinde hem hukuk sistemlerinin hem de sosyal ve kültürel çevrenin etkisi olduğu görülmektedir. Kadınların yaşadıkları çağ ve toplumun kültürel bakış açısı çerçevesinde kendilerine biçilen rollerin ve statülerin onların bu haklarına tesir ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu konudaki bilimsel araştırmalar kadınların miras haklarına ya hiç ulaşamadıkları ya da haklarının sadece bir kısmını alabildiklerini göstermektedir. Bir araştırmaya göre erkeklerin üç temel konuda miras ile ilgili tutumlarını meşrulaştırdıkları tespit edilmiştir. Birinci neden, erkek vârislerin ileri sürdükleri dini gerekçelerdir. Din tarafından emredilen kurallar bazı hırsırları meşrulaştırıcı bir vasita kılınabilmektedir. Bir diğer neden ise gelenektir. "Bizde böyle adetler yoktur, kızlar mal mülk almazlar" gibi söylemler geleneklerin toplumun davranışları üzerinde etkisini

göstermektedir. Üçüncüsü ise evlilik yolu ile kadının ailesinin değişmiş olması ona az hisse verilmesinin nedeni olarak görülmesidir (Gürdal – Odabaş, 2014, ss. 41-44). Sadece erkek yakınların değil bazen kadınların da sayılan sebeplerle diğer kadınların mirastan pay almasına engel olmak istemeleri sosyal bir gerçekliktir.

Bazı araştırmacılar tarafından İslam dünyasında kadınlara miras konusunda uygulanan bazı haksızlıkların arka planındaki gerekçeleri tespit etmeye çalışılmıştır. Bunlar arasında toplumun cahiliye düşüncesine sahip olması, erkek çocuklarına verilen değer daha çok olması, kızların kocasının mülklerine ortak olmasından duyulan rahatsızlık veya damatların ev hanesinden sayılmaması, kadınların mirastan haklarını istemekten utanç duymaları, kadınların yakın akrabalar tarafından dışlanmaktan korkmaları, miras hükümlerinin tam olarak bilinmemesi, toplumda kadınların ve zayıf kesimlerin hakkının hile yolu engellenmesi öncelikli nedenler olarak gösterilmiştir. (Yılmaz, 2017b, ss. 264-265). Günümüzde de devam eden bu gibi uygulamalar kadınların miras ile mülk elde etmede bazı problemleri durumlar yaşadığını göstermektedir. Tarihsel kayıtlarda kadınların hukukun kendilerine tanıdığı miras hisselerini almada sorunlarla karşılaştıkları görülmekte ve meşru bir sebebe dayanmaksızın haklarının alıkonulması sonucunda hak talepleri (istihkak) yer almaktadır. (Kaya, 2013, ss. 19-20). Bakara Suresinde geçen “Birbirinizin mallarınızı haksız yere yemeyin” (Bakara 2/188) ayetinin yanında Hz. Peygamber’in “Bir şeyi alan el onu hak sahibine vermediği sürece ondan sorumludur” (Ebû Dâvud, “Büyü”, 90) sözü miras paylarının tarafların rızası olmadan değiştirilmesi açısından dikkate alınmalıdır. Yine Hz. Peygamber “Bir kimse kardeşine ait malı ciddi veya şaka ile almasın; biri kardeşinin değneğini almış olsa bile onu iade etsin” buyurmaktadır (Ebû Dâvud, “Edep”, 93; Tirmizî, “Fiten”, 3). Bu sebeple *Mecelle*’de de haksız mal edinimi konusu “Bilâ sebep-i meşrû birinin malını bir kimsenin ahzylemesi caiz olmaz” şeklinde kanunlaştırılmıştır (*Mecelle* md. 97; Kaya, 2013, s. 22).

### Sonuç

Bu çalışmada Osmanlı kadınının tarihin bir kesitinde bir mekânda miras paylaşımı konusunda yaşadığı olaylar ele alındı. 18. yüzyılın ikinci yarısında Konya mahkeme kayıtları olan şer’iyye sicilleri miras meseleleri bağlamında incelenerek kadınların bu konudaki durumları tespit edilmeye çalışıldı. Tarihsel veri olarak mahkeme kayıtları kullanıldı. Bu belgelerin bir kısmı doğrudan dava kaydı iken diğer bir kısmı günümüzdeki noter benzeri hüccet niteliğindedir. Bu belgeler mirasa etkisi bağlamında ve onunla

yakından ilişkisi bulunan hibe, tehârûc, mehir, ketim ve ihfa, vasiyet ve vesayet konuları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Araştırılan elli yıllık zaman kesitinde konuyla ilgili olarak kaydedilen 45 adet bağış içeren belgenin 26'sında erkek tarafa hibe yapıldığı, 17 adet belgede ise kadınlara bağış yapıldığı görülmektedir. Kadınlar bu belgelerin 4'üne göre ise kendilerine yapılan hibe konusu malları alamamışlardır. Bu belgelerin 7 tanesinde ebeveynin kız çocuklarına hibeleri söz konusudur. Ancak toplam belgeye bakıldığında erkek çocuklara hibenin 17 adet olduğu görülmektedir. Bu durum hibede kızlara nazaran erkeklerin daha çok tercih edildiğini, ayrıca bu hibelerin özellikle kadınların miras haklarını eksilttiğini göstermektedir.

Mahkeme kayıtlarında yer alan miras belgelerinin bir kısmı mirastan çekilme anlamına gelen tehârûc ile ilgilidir. Bazı varislerin diğer varisler lehine mirastan çekilebildikleri, bunu karşılıksız yapabilecekleri gibi, hisselerinden daha az bir bedel karşılığında da yapabildikleri görülmektedir. Bu tür durumlar hüccet belgesi olarak mahkemece kayıt altına alınmıştır. Varisler arasında davalasma söz konusu olan belgelerde uzlaşının sulh kavramı kullanılarak zikredildiği görülmekte iken herhangi bir davalaşmanın bulunmadığı işleme yasal geçerlilik kazandıran hüccet niteliğindeki belgelerde ise tehârûc teriminin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Kadınların miras hakları çerçevesinde meseleye bakıldığında onların terikedeki haklarından erkeklere oranla daha çok feragat ettikleri ayrıca sulh ile sonuçlanan davalarda kadınların çoğunlukla sulha rıza gösteren taraf oldukları görülmektedir.

Kadınların terikeden ayrılma sıklığı erkeklere kıyasla daha sık görülmektedir. Bu durum, kadınlara terikedeki haklarının tamamının verilmek istenmediği ihtimalini akla getirmektedir. Bununla birlikte sulh ve miras davalarında çoğunlukla kadınların sulha rıza gösteren taraf olduğu görülmektedir. Bunun arkasında birçok sosyokültürel ve tarihsel sebebin bulunduğu söylenebilir. Mahkeme kayıtlarının ilgili belgeleri incelendiğinde kadınların mehir hakları yaşarken elde edememesinden mütevellit sorunların mahkemelerde nizaa götürdüğü görülmektedir. Burada kadınlar açısından önemli bir husus mehirlerini yaşarken alamamalarıdır. Ayrıca bu mehir ölümlerinden sonra mirasa konu olduğu için miras davalarıyla da yakından ilişkisi bulunmaktadır. Sicillerde geçen örneklerde kocaları ölen kadınların daha önce alamadıkları mehir haklarını kocalarının terikelerinden talep ettikleri de görülmektedir. Bu durumun iki bakımdan da kadının mağduriyetine sebep olan bir hale geldiği söylenebilir.

Vasiyet İslam hukukunca tanınmış meşru bir hak olduğu halde, bazen bu hakkın kötüye kullanılma ihtimali de söz konusu olabilmektedir. Her ne kadar vasiyetin çoğunlukla hayır kurumlarına yapıldığı görülmekte ise de mahkeme kayıtlarındaki bazı belgelerde varislerin iddia edilen vasiyeti kabul etmeyerek mahkemeye başvurdukları görülmektedir. Bu durum kadınların miras haklarını da ilgilendirmektedir. Mirastan mal saklanması anlamındaki ketim ve ihfa iddiaları davalarının birçoğunda ispat edilememiştir. Mahkemelerin, kişilerin sözlerinin doğruluğuna itimat ederek karar verdiği düşünülmektedir. Bu konuda daha çok kadınların mal sakladıkları ile ilgili iddiaların yer aldığı görülür.

Küçüklerin ve mahcurların mallarını gözetmek ve onlar adına tasarrufta bulunmak üzere mahkemece atanan vasilerin bazı uygulamaları yetim kız çocuklarının miras haklarına yönelik bazı davalara konu olmuştur. Nitekim bazı kız çocukların büyüdükten sonra, yaptıkları satım ve harcamalardaki haksızlıkları iddiasıyla vasilerini dava ettikleri görülmektedir. Özellikle nafaka harici nedenlerle küçüklerin mallarının satımı, nafaka ihtiyacının da örfüne uygun karşılanmaması gibi görevin kötüye kullanıldığı iddiaları mahkemelere yansımıştır.

1750-1800 yılları Konya şer'iyeye sicillerine göre kadının miras meselelerin incelendiği hibe, ketim ve ihfa, mehir gibi belli başlı konularda görüldüğü üzere adalet bakımından tartışmalı durumların olduğu görülmektedir. Hukuk metinlerinde ve kanunlarda her ne kadar teorik olarak haklar zikredilse de pratik hayatta bunların uygulanması kişilerin bilgi seviyesi, kültürel kod, ahlaki olgunluk gibi pek çok alanda gelişmişlik seviyesi ile doğru orantılıdır. Örneğin hibe, vasiyet gibi mirastan mal kaçırma amaçlı uygulamalar hukuka uygun gibi görünse de ahlak temeline dayalı adaletten sapmalar olarak değerlendirilebilir. Son olarak meselenin farklı açılardan değerlendirilebilmesi için Osmanlı dönemi kadınlarıyla ilgili daha çok bilimsel araştırmaya ihtiyaç olduğunu belirtmek gerekir.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı**

Bu çalışma, yazarın "18. Yüzyıl Konya Şer'iyeye Sicilleri Bağlamında Osmanlı

Kadınlarının Miras Hukuku Meseleleri (1750-1800)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

## **2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## **3. Finansman/Destek**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

## **4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

## **5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



## **KAYNAKÇA**

- AĞÇOBAN, S. (2016). Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslam'da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*. Haziran, 2016, 2(1): 14-24.
- AKGÜNDÜZ, A. (2000). "İntikal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXII, 354. İstanbul: TDV Yayınları.
- AKGÜNDÜZ, A. (1988). *Şer'iyeye Sicilleri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- AKTAN, H. (2011). "Tehârüc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XL, 319. İstanbul: TDV Yayınları,.
- AKYILMAZ, S. G. (2016). "Osmanlı Devleti'nde Mülkiyet Hakları ve Mülkiyet İlişkileri Çerçevesinde Kadının Hukuki Statüsü". *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*, İstanbul.
- AKYILMAZ, S. G. (2007). "Osmanlı Miras Hukukunda Kadının Statüsü". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. XI, sy. 1-2.
- ALTAN, M. (2007). *1748-1749 Yılında Konya'da Sosyal ve İktisâdi Hayat (57 Numaralı Şer'iyeye Siciline Göre)*. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- ARGIT, B. İ. (2005). "Osmanlı Hukuk Çalışmalarında Kadın". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. c. 3, sy. 5.
- ARI, A. (2012). "Vasiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XLII, 552-

553, İstanbul, TDV Yayınları.

- BERKİ, Ş. (1951). "Türk Hukukunda Vasiyet", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. c. 8, sy. 3, s. 400, [dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/308/3007.pdf](http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/308/3007.pdf).
- AYDIN, H. (2015). "Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türkiye'de Kadın". *Current Research in Social Sciences*, 1(3) 84-96.
- BARDAKOĞLU, A. (1998). "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XVII, 421. İstanbul: TDV Yayınları.
- BARDAKOĞLU, A. (2013). "Vesâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XLIII, 66. İstanbul: TDV Yayınları.
- BARDAKOĞLU, A. (2006). "Aile Hayatı". *İlmihal II (İslam ve Toplum)*. İstanbul: İSAM.
- BARMAN, M. (2009). *66-E Numaralı Konya Şer'iyeye Siciline Göre 1792-95 Yılları Arasında Konya'da Sosyal ve İktisâdi Hayat*. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- BAŞ, E. (2006). *Arşiv Belgelerinden Hareketle XVIII. Osmanlı Toplum Hayatında Kadın*, yüksek lisans tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAŞARIR, Ö. (2003). *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Sosyal Tarihine Katkı; Konya 60 No'lu Şer'iyeye Sicili'nin analizi ve tarihsel bilgi kaynağı olarak kullanımına ilişkin bir yöntem denemesi*, Yüksek Lisans. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü. Ankara (Bu çalışmasını büyük gönüllülükle benimle paylaşan sayın Özlem Başarır'a teşekkür ederim).
- BİLMEN, Ö. N. (1986). *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- CİN, H. (1974). *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- ÇALIŞKAN, H. (2005). *Hanımlara İlmihal*. Konya: Serhat Kitabevi.
- DONUĞ, A. (1980). "Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türklerde Aile". *GÜEF Tarih Dergisi*, sy. 33, c. XXXIII, 147-168.
- FAROQHİ, S. (2001). *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*. çev. Zeynep Altok. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı.
- FAROQHİ, S. (2000). *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*. çev. Neyyir Kalaycıoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- GÖÇEK, F. M. and Baer, M. D. (1997). "Social Boundaries of Ottoman Women's

Experience in Eighteenth Century Galata Court Records". *Women in the Ottoman Empire, Middle Eastern Women In The Early Modern Era*, edited by Madeline C. Zilfi, Brill, Leiden. Newyork. Köln.

- GÖK, N. (2016). *Osmanlılar I, Devlet-Bürokrasi Teşkilat-Diplomatika*, İstanbul: Kriter Yayınları.
- GÖKMENOĞLU, H. T. (1998). "İslam Hukukunda Mehir". *Mehir Dergisi*. sayı: 2, s. 23.
- GÜNEŞ, H. H. (2001). XVIII. Yüzyıl Sonlarında Konya-Merkez İlişkileri (67/F-16 Nolu Konya Şer'iyeye Sicili'ne Göre). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek lisans tezi. Konya.
- GÜRDAL, A. D. – Odabaş, Z. Y. (2014). "Kadın ve Miras: Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Cyprus International University, Folklor/Edebiyat*, cilt: 20, sayı:78, s. 41-44.
- GÜVEN, D. T. (1999). "Roma Hukukunda Kadının Mirasçılığı". *İÜHF*. c. LVII, s. 1-2, 225-240.
- HALEBÎ, İ. (1973). *İzahlı Multekâ el-Ebhur Tercümesi*. çev. Mustafa Uysal. İstanbul: Dizer Konca Matbaası.
- HATİBOĞLU, Z. U. (2017). "Yargıtay İçtihatlarına Göre Muris Muvâzaasında Miras Bırakanın Asıl İradesinin Tayini", *DUHFD*, Cilt: 22, Sayı: 36, s. 109-135.
- İBN ÂBİDÎN, A. (1988). *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. çev. Mazhar Taşkesenlioğlu, Hüseyin Kayapınar. Şamil Yayınevi, İstanbul.
- İMBER, C. (1997). "Women, Marriage and Property", *Women In The Ottoman Empire, Middle Eastern Women In The Early Modern Era*. Edited by Madeline C. Zilfi. Brill Leiden, New York, Köln.
- KARACAOĞLU, M. F. (2008). *1765-1768 Yılları Arasında Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (59 Numaralı Konya Şer'iyeye Siciline Göre)*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- KAYA, A. (2013). *İslam Hukukunda İstihkak*. Bursa: Emin Yayınları.
- KONAN, B. (2011). "Türk Kadınının Siyasi Hakları Kazanma Süreci". *AÜHFD*, 60 (1): 157-174.
- KÖSE, S. (1997). *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- KÖSE, S. (1999). "İslam Hukukuna Göre Anne-Babanın Bağış Hibe Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrımcılık". *Mehir*. Sayı: 4, s. 14-20.
- KONYA ŞER'İYYE SİCİLİ (KŞS) 57, 1161-1162 (1748-1749).




- KONYA ŞER'İYYE SİCİLİ (KŞS) 58, 1177-1179 (1763-1766).  
KONYA ŞER'İYYE SİCİLİ (KŞS) 59, 1179-1182 (1766-1769).  
KONYA ŞER'İYYE SİCİLİ (KŞS) 60, 1183-1185 (1769-1770).  
KONYA ŞER'İYYE SİCİLİ (KŞS) 61, 1185-1187 (1771- 1774).  
KONYA ŞER'İYYE SİCİLİ (KŞS) 62, 1187-1189 (1774-1775).  
KONYA ŞER'İYYE SİCİLİ (KŞS) 63, 1191-1193 (1777-1779).  
KONYA ŞER'İYYE SİCİLİ (KŞS) 64, 1197-1200 (1783-1786).  
KONYA ŞER'İYYE SİCİLİ (KŞS) 65, 1200-1203 (1786-1789).  
KONYA ŞER'İYYE SİCİLİ (KŞS) 66, 1207-1209 (1792-1795).  
KONYA ŞER'İYYE SİCİLİ (KŞS) 67, 1210-1212 (1796-1798).
- KURT, A. (1999). "Osmanlı'da Kadının Sosyo-Ekonomik Konumu". Osmanlı. c. 5, Yeni Türkiye Yayını, İstanbul.
- MANDOLOĞLU, M. (2013). "İslamiyetten Önce Türklerde Aile Hukuku". S. Ü. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 33 s. 152.
- MARCUS, A. (2008). *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Şehri Halep*. çev. Mehmet Emin Baş. İstanbul: Küre Yayınları.
- MAYDAER, S. (2006). "Osmanlı Klasik Döneminde Kadınların Servet Edinme Yolları (Bursa Örneği)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 2.
- MERGİNÂNÎ, B. (2013). *Hanefiler İçin İslam Fıkhı: el-Hidâye Tercemesi*. çev. Ahmed Meylânî. c. III, s. 345.
- ORTAYLI, İ. (2000). *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- ÖZCAN, T. (2006). "Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytam Sandıkları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 14, s. 103.
- SAK, İ. (2004). "Konya Şer'îye Sicilleri Konya Mahkemesi Kayıtları (1070-1071/1659-1661)". *Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi*, Konya, Özel Sayı/Aralık.
- SARI, M. (1984). *el-Mevârid, Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yayınları, İstanbul, s. 1286.
- SOLAK, İ. (2011). *51 Numaralı Konya Şer'îye Sicili Özet ve Dizin (H. 1140-1141 M.1727-1729)*. Palet yayınları.
- ŞENER, A. (1984a). "İslam Hukukunda Hibe ve Diğer Teberru Çeşitleri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*. cilt: XX, sayı: 2, ss. 3-11.
- ŞENER, A. (1984b). *İslam Hukukunda Hibe*. Ankara Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi Yayınları. 1984.

- ŞİMŞEK, A. (2016). "Osmanlı miras hukuku sulh-tehârûc uygulamalarında kadın: Konya Kadı Sicili 45. Defter (1714-1715) Örneği". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 2, 9-35.
- TOKTAŞ, Ş. ve O'Neil, M. L. (2014). *Kadınların Mülk ve Miras Edinmesi: Kemalist Aydınlanma ve İslami Sosyolojik Süreçler*. İstanbul. s. 15-17.
- TEHÂNEVÎ, Z. A. O. ve E. A. (2014). *Hadislerle Hanefî Fıkhı*. İstanbul: Misvak Neşriyat.
- TOPALOĞLU, B. (1995). *İslâm'da Kadın*. İstanbul, Nesil Yayınları.
- TUŞ, M. (2001). *Sosyal ve Ekonomik Açından Konya (1756-1856)*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- YAKUT, E. (2002). "Eski Türklerde Hukuk", *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 3, s. 409-410.
- YILMAZ, İ. (2017a). "İslam Hukukunda Hibe Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3, yıl: 8 cilt: VIII sayı: 18.
- YILMAZ, İ. (2017b). "İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Miras Hakkı ve Cahiliye Döneminde Kız Çocuğunu Mirastan Mahrum Etmenin Günümüz İslam Ülkelerindeki İslâm Ülkelerindeki İz Düşümü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 29, s. 261-297.
- YILMAZ, İ. (2017c). "İslam Hukukunda Vasiyet Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. cilt: XXI, sayı: 3, s. 1739-1774.
- YÖRÜK, D. (2013). *3 Numaralı Şer'iyeye Sicili (987-1330/1579-1912) (Transkripsiyon ve Dizin)*. Konya: Palet Yayınları.
- ZUHAYLÎ, V. (1994). *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. İstanbul.



## INHERITANCE LAW OF OTTOMAN WOMEN: INHERITANCE CASES IN THE FRAMEWORK OF 18TH CENTURY KONYA SHARIA REGISTRIES

 Ayşe ŞİMŞEK<sup>a</sup>

### Extended Abstract

When the records (sharia registers) kept by the Konya courts in the second half of the 18th century during the Ottoman period are examined, it is seen that there are many inheritance issues. The subject of the inheritance of women has been examined under titles of *hiba, sulh and tehārüc, mahr, ketm and ihfa, wasiyya*, guardianship, and wasaya. In the context of Shari'a inheritance law in the Ottoman legal system, information is given about the inheritance of women. In this study, the inheritance issues of women were examined in the light of the documents in the registers of the relevant period.

In this article, it is aimed to draw attention to the subject in the light of documents that include practices such as not granting, preventing and reducing the legal rights of women in terms of inheritance by both the inheritor and some heirs. Both in history and today, legal systems have aimed to protect inheritance rights within the framework of certain rules. Despite this, problems in practice are experienced today as well as throughout history. In this article, a general evaluation of the economic rights of Anatolian women in the Ottoman period is aimed within the framework of the inheritance records in Konya. Certain subjects, including women, were identified in the inheritance documents, some of which were lawsuits and some of which were hucet, in the eleven registry books (numbered 57-67) between 1750-1800 in Konya.

It will be useful to look at the legal systems in history from the perspective of women's inheritance rights to evaluate the issue better. It is seen that in Ancient Greece, Ancient Chinese, Ancient Indian and Ancient Israeli laws,

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Karabük University, ayse.simsek@karabuk.edu.tr

Hammurabi Laws, and pre-Islamic Arab society, women could not receive a share of inheritance. Although it is possible for women to own property in the old Turks, it is seen that they do not have sufficient rights in terms of inheritance. Compared to the above understanding of law, it is seen that the situation regarding the inheritance rights of women in Roman law is relatively good. However, it was not possible for the inheritance shares to reach their owners as they provided a wide bequest opportunity. In the history, the inheritance of women has often been related to the current legal order as well as the place of women in society and their perspectives on women. In Islamic inheritance law, women are entitled to receive a share of the inheritance. The ratios of these rights with men and among themselves differ according to the circumstances. Although there are exceptional cases between men and women in terms of Shari'a inheritance law, there is a dual-universal share-sharing ratio. However, cases where women receive an equal share with men may occur, albeit rarely, during the division of inheritance.

Due to the dual nature of the Ottoman legal system, the Ottoman inheritance law should also be evaluated within the framework of *Shari'a law*, and customary (*orfi*) law. In the literature, this situation has been pointed out with the concepts of shar'i inheritance (*ser'i intikal*) and customary inheritance (*orfi intikal*). While *shar'i inheritance* refers to the division of inherited property within the framework of the principles of Islamic law, customary inheritance indicates the division of the right of disposition on the land among individuals, in the context of land law, according to the rules set by the *ulu'l-amr*.

In this study, the ratio of the grants made to boys to the grants made to girls, women's frequent renunciation of their rights in the inheritance through *taharuc* and *sulh*, the heirs who want their relatives' mahr from inherited property, women who want the right to mahr after the death of their husband, or women who prove the amount of their mahr and try to show that they are not from the inherited property, examples are presented.

It is seen that 26 of the 45 documents containing donations recorded on the subject in the fifty-year time period researched were donated to men, while in 17 documents donations were made to women. According to 4 of these documents, women could not receive the goods that were the subject of the grant. In 7 of these documents, there are grants of the parents to their daughters. However, looking at the total document, it is seen that there are 17 grants for boys. This shows that men are more preferred than girls in

grants, and that these grants reduce the inheritance rights of women in particular. Some of the inheritance documents in court records are related to *taharuc*, which means abdication from inheritance. It is seen that some heirs can abdication from the inheritance in favor of other heirs, they can do this free of charge or for a price less than their shares. Looking at the issue within the framework of women's inheritance rights, it is seen that they renounce their rights in the inheritance more than men. In addition, it is seen that women are mostly the parties that consent to the peace (*sulh*) in cases that result in peace.

When the relevant documents of the court records are examined, it is seen that the problems caused by the women's inability to obtain the *mahr* rights while they are living, lead to discord in the courts. In addition, since this *mahr* is the subject of inheritance after their death, it has a close relationship with inheritance cases. In the examples mentioned in the *sidjill*, it is also seen that the women whose husbands died demanded the right of *mahr*, which they could not get before, from the inheritance of their husbands. It can be said that this situation causes the victimization of women in both respects. In some documents in the court records, it is seen that the heirs did not accept the alleged *wasiyya*. This situation also concerns the inheritance rights of women. In addition, the claims of *ketm* and *ihfa* in the sense of hiding property from inheritance could not be proven in most of the cases. In this regard, it is seen that there are mostly allegations about women hiding property. Some practices of the guardians appointed by the court to look after the property of the little children and to dispose of them on their behalf have been the subject of some lawsuits regarding the inheritance rights of orphan girls. Throughout history, there is information about the inheritance rights of women in both legal systems and religions. Whether these rights are implemented in a practical sense is related to the level of development of the society and whether the law has gained functionality or not.

**Keywords:** Islamic Law, Ottoman history, Court Records, Women, Inheritance, Sulh and Tehāruc.



#### **Acknowledgements:**

-

#### **Declarations:**

##### **1. Statement of Originality:**

---

This work has been derived from the first author's dissertation entitled "Ottoman Womens Inheritance Law Practices In The Context Of 18th Century Konya Court Records (1750-1800)".

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.


**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.





## FOUR MOTIVATIONS OF CONVERSION TO ISLAM: JAPANESE MUSLIMS

 Elif Büşra KOCALAN<sup>a</sup>

### Abstract

In this study, the phenomenon of conversion is analysed in the context of the experiences of Japanese Muslim converts. The purpose of this study is to understand the processes leading to conversion to Islam among Japanese and to explore religious conversion motifs of Japanese Muslim converts. A combination of phenomenology and grounded theory research methods were applied in order to understand the essence of the conversion experience of Japanese Muslims and also to develop a theoretical explanation for their conversion.

It is discovered that Japanese conversion to Islam is a social process, led by their encounters with Muslims. Most of the time, their first memorable encounter with Islam took place in the social context. Upon their encounters, the Japanese, who were not seriously dissatisfied with their existing living conditions and beliefs previously, and who were not in search of a new way of life and a belief, began to be interested in Islam in different ways. They had a lack of strong prejudice against Islam, thus following their encounters, they had an open attitude learning towards the religion and the people. Four motivational factors discovered influential on Japanese conversion to Islam: social, intellectual, psychological and pragmatic.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religious Conversion, Japanese Muslims.



### MÜSLÜMAN OLMADA DÖRT MOTİVASYON: JAPON MÜSLÜMANLAR

Bu araştırmada din değiştirme fenomeni Müslüman olmuş Japonlar örneğinde incelenmiştir. Araştırmanın amacı, Japon Müslümanların İslam ile karşılaşma ve din değiştirme süreç ve deneyimlerini anlamak ve Müslüman olma motifleri üzerine bir tipoloji denemesi yaparak ile din değiştirme literatürüne kavramsal bir katkı sağlayabilmektir. Bu amaca uygun nitel bir çalışma olarak tasarlanan bu çalışmada hem fenomenoloji hem de gömülü teori yaklaşımlarının bakış açıları,

---

<sup>a</sup> Ph.D., Hitit University, ebusrakocalan@hitit.edu.tr



araştırma teknikleri ve veri analiz metotları kullanılmıştır. Saha çalışması 2016 Eylül – 2017 Aralık ve 2019 Şubat – 2020 Ocak dönemlerinde toplam 2 yıl 3 ay Tokyo’da sürdürülmüştür. Veri toplama aşamasında yarı-yapılandırılmış mülakat, katılımcı gözlem, saha notları tekniklerine başvurulmuştur. Mülakatlar, kartopu ve amaçlı örneklem metotlarıyla ulaşılan, yaşları 19 ile 81 arası değişen 32 kadın ve 20 erkek toplam 62 kişi ile yapılmıştır.

Araştırma sonucunda öğrenilenler şunlardır: Japonların Müslüman olmaları büyük oranda sosyal bir süreçtir. Din değiştirme hikâyelerinin başlangıcı Müslümanlar ile yaşadıkları anlamlı karşılaşmalara dayanmaktadır. İlk anlamlı karşılaşmaları büyük oranda yurtdışında, iş, gezi yahut eğitim seyahatleri esnasında gerçekleşmektedir. İslam ve Müslümanlar hakkında ciddi önyargılara sahip olmamaları sebebiyle, bu karşılaşmalarda öğrenmeye ve anlamaya açık bir tutum sergilemişlerdir. İslam ile karşılaşmadan önce hâlihazırda var olan yaşam şartları ve inançları hususunda ciddi tatminsizlikleri bulunmayan ve yeni bir yaşam ve inanç biçimi arayışı içinde olmayan Japonlar, farklı şekillerde İslam ile ilgilenmeye başlamıştır. Araştırmada, Japonların Müslüman olmalarının dört farklı motivasyon ile gerçekleştiği tespit edilmiştir. Bunlar sosyal, entelektüel, psikolojik ve pragmatik motivasyonlardır...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



## Introduction

Religious conversion has been studied by the social scientists since the end of the 19th century. In the beginning it was regarded as a sudden personal change triggered by a life trauma. Around the middle of the 20th century, came the new religious studies and social scientists had started to play with brainwashing idea. Then process models have begun to develop. It was discovered that religious conversion was not a sudden change, but mostly a gradual one. The individuals were not keen on changing their whole life abruptly, on the contrary it happened in stages, taking time.

In 1897, in one of the earliest studies on conversion, Starbuck defines conversion as “more or less sudden changes of character from evil to goodness, from sinfulness to righteousness, and from indifference to spiritual insight and activity”<sup>1</sup>. Shortly after him James makes a similar description and says conversion is “to be converted, to be regenerated, to receive grace, to experience religion, to gain an assurance, are so many phrases which denote the process, gradual or sudden, by which a self-

<sup>1</sup> Edwin Diller Starbuck, *The Psychology of Religion – An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1900), 21.

hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities.”<sup>2</sup> In both definitions conversion is described as a positive change, a change to a more meaningful and happy life. In recent studies too, regardless of previous belief system and new chosen religion, conversion itself as an act is interpreted as a positive change for converted individuals. The act of conversion seems to bring a new hope and a new beginning for converts. They establish new connections with the religious groups they converted in, and have a new sense of belonging and security.<sup>3</sup> For the convert this represents a safe harbour or a shelter in the midst of a chaotic and unknown world and its affairs.<sup>4</sup>

Social scientists differ on ideas on nature of conversion. Some argue that conversion has to be a change from one belief system to another. Nock is of this opinion, according to him conversion has to be a shift from one religion to another, or from being an unbeliever to believing and belonging to a religion. He also argues that convert must have the idea of it is a change from being wrong to right.<sup>5</sup> Many think conversion can also occur within a religious system. Singer, for example, divides the experience of conversion two: inter-faith and intra-faith.<sup>6</sup> Köse agrees that conversion can occur within a religious system as increasing the belief and belonging on one’s own religion, as well as a change from disbelief to belief, and from one religion to another.<sup>7</sup> Rambo adds two other types. For him conversion has five types: apostasy, as leaving one’s belief and religion behind to a state of disbelief and irreligiousness; intensification, as an intensification of the belief and belonging to one’s religion; affiliation, as a transition from irreligiousness to committing to a religious group; institutional transition; as a denominational transition within an established religious system; and lastly tradition

---

<sup>2</sup> William James, *Varieties of Religious Experiences – A Study in Human Nature* (London: Routledge, Yüzüncü Yıl Baskısı, 2002), 150.

<sup>3</sup> Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven: Yale University Press, 1993), 2-4.

<sup>4</sup> Diane Austin-Broos, "The Anthropology of Conversion: An Introduction", *Anthropology of Religious Conversion*, ed. Andrew Buckser - Stephen D. Glazier (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003); Chana Ullman, *The Transformed Self – Psychology of Religious Conversion* (New York: Springer Science+Business Media, 1989), 16.

<sup>5</sup> Arthur Darby Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Lanham: University Press of America, 1988), 7.

<sup>6</sup> See. Merrill Singer, "The Use of Folklore in Religious Conversion: The Chassidic Case", *Review of Religious Research* 22/2 (1980).

<sup>7</sup> Ali Köse, *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts* (London: Kegan Paul International, 1996), 1.

---

transition, as a transition from one major and established religion to another.<sup>8</sup>

Reasons, motivations and motifs are other discussion topics of conversion. Heirich tells three reasons for conversion: a solution for a stress, a result of upbringing or socialisation, and a change of understanding due to relationships with others.<sup>9</sup> Flinn discusses that there are six factors that have effects on various degrees on religious conversion. These six factors are psychological, intellectual, religious, moral, sociological and political. None of these should be overlooked if aim is to understand religious conversion phenomenon fully.<sup>10</sup>

Lofland and Skonovd talk about six motifs of conversion: intellectual mystical, experimental, affectional, revivalist and coercive. Intellectual conversion type occurs out of intellectual curiosity of an individual. A person reads, watches, listens and researches on alternative religions and beliefs systems, and conversion decision comes after a personal intellectual conviction. Mystical conversion type is a result of a mystical experience, sometimes even the converted individual might have a difficult time explaining it. In the experimental type, the individual is curious of trying new things, they simply test and try the beliefs and practices of the religions they are interested in, and then decide. In affectional conversion type an individual decides to convert as a result of close connections and intimate relations with religious people. Revivalist conversion is when a person's religious beliefs and feelings awaken dramatically by a religious preacher. The last conversion type is coercive; it happens when an individual is coerced to convert to a religion.<sup>11</sup> In his research on British Muslim converts Köse finds that only three of these types are relevant for them: intellectual, affectional and experimental.<sup>12</sup>

Allievi, on European Muslim converts, discusses two types of conversion: relational and rational. Relational, he explains is the conversion as a result of encounters and relationships with Muslims, and by far is the most observed type among converts. He divides relational type to two

---

<sup>8</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 13-14.

<sup>9</sup> Max Heirich, "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion", *American Journal of Sociology* 83/3 (1977), 653-680.

<sup>10</sup> Frank K. Flinn, "Conversion: Up From Evangelicalism or the Pentecostal and Charismatic Experience", *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, ed. Christopher Lamb - M. Darrol Bryant (London: Cassell, 1999), 57.

<sup>11</sup> John Lofland -Norman Skonovd, "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religions* 20/4 (1981), 373-385.

<sup>12</sup> Köse, *Conversion to Islam*, 38.

---

categories as well: instrumental and non-instrumental. In instrumental type the aim is to reach a goal by conversion, such as marriage with a Muslim. Non-instrumental type occurs due to relations with others as well, however the main focus of interest is the religion itself. Rational type is conversion due to intellectual curiosity and research.<sup>13</sup>

Another major discussion issue on conversion is if the conversion is a result of a life crisis. Two type of studies discusses the crisis issue. First type is the studies conducted regarded conversion a personal matter occurred as a result of a personal crisis.<sup>14</sup> Following a highly stressful and problematic life period, it is thought that religious conversion is seemed to potential convert as a route to salvation, a last resort and a spiritual shelter.<sup>15</sup> The crisis argument is also seen in studies conducted conversion within majority religious systems.<sup>16</sup> Stage models of both Lofland and Stark and Rambo mention a crisis stage before the act of conversion. Lofland and Stark argues conversion occurs in seven stages divided in two stages. The first stage consists of three steps named as predisposing conditions. The predisposing conditions are the factors that leads an individual to conversion upon their encounter with a religious group or persons. According to Lofland and Stark, a person (1) has to encounter a life crisis that highly traumatised them/caused high stress for them, (2) has to think their cure is in the religious sphere and (3) has to seek a solution. Following comes that second phase (4) encountering with a religious group, (5) establishing a rapport with members of the group, (6) having lack of ties with outside of the group and (7) being in a strong communication with the group members.<sup>17</sup> Rambo too has seven stages for conversion: context, crisis, quest, encounter, interaction, commitments and consequences. He also regards crisis precedent of conversion, and for him “that is acknowledged by most scholars of conversion.”<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> Stefano Allievi, “The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier-Narratives of the Hijab and Other Issues”, *Women Embracing Islam- Gender and Conversion in the West*, ed. Karin van Nieuwkerk (Austin: University of Texas Press, 2006), 120-152.

<sup>14</sup> Raymond F. Paloutzian, “Psychology of Religious Conversion and Spiritual Transformation”, *Oxford Handbook of Religious Conversion*, ed. Lewis R. Rambo - Charles E. Farhadian (Oxford: Oxford University Press, 2014), 3-4.

<sup>15</sup> Ullman, *The Transformed Self*, 16; Hans Mol, *Identity and the Sacred* (Bristol: Western Printing Services Ltd., 1976), 50-52.

<sup>16</sup> See. Anne Sofie Roald, *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts* (Leiden: Brill, 2004).

<sup>17</sup> John Lofland - Rodney Stark, “Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective”, *American Sociological Review* 30/6 (1965), 862-875.

<sup>18</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 44.

---

However, in most of the recent studies that focuses on conversion to Islam a life crisis has not been observed. While Köse mentions in his research on British Muslim converts %60 the participants had a stressful experience beforehand, he neither thinks that they are the triggers of conversion nor agrees that these experiences are prerequisite for conversion. He also finds the participants of his research had a normal childhood and life.<sup>19</sup> Zebiri and Qwidi, also on British Muslim converts found no precedent life crisis before conversion experience.<sup>20</sup> Poston, in his research on conversion to Islam in Europe and the U.S.A<sup>21</sup> did not find a significant crisis that plays a significant role on conversion decision. Roald's study on Scandinavian Muslim converts discovers no crisis as well. Moreover, she discusses that the crisis occurs in a context when a person changes faith within/to Christianity in a Christian society, and is not seen among converts who converted to a minority religion, Islam. Roald points that for Scandinavian converts, the fourth stage of Rambo, encounter, comes in the first stage.<sup>22</sup>

On conversion to Islam, a discontentment of Western life style, common belief systems, and an intellectual search found to be a significant trigger.<sup>23</sup> Roald argues that while a change in between accepted forms of a majority religion can be due to psychological factors, conversion to a minority religion is mostly a social attitude.<sup>24</sup> Even if it may not begin as a social or political protests, conversion act to a minority religion can end up having social and/or political consequences on converts' lives.<sup>25</sup> Thus, in the

<sup>19</sup> Köse, *Conversion to Islam*, 83.

<sup>20</sup> Kate Zebiri, *British Muslim Converts – Choosing Alternative Lives* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 54; Maha al-Qwidi, *Understanding the Stages of Conversion to Islam: The Voices Of British Converts* (Leeds: The University of Leeds, School of Theology and Religious Studies, PhD Dissertation, 2002), 126-139.

<sup>21</sup> Larry Poston, *Islamic Da'wah in the West – Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam* (New York: Oxford University Press, 1992), 169.

<sup>22</sup> See. Roald, *New Muslims in the European Context*.

<sup>23</sup> See. Karin van Nieuwkerk, "Conversion" to Islam and the Construction of a Pious Self", *Oxford Handbook of Religious Conversion*, ed. Lewis R. Rambo - Charles E. Farhadian (Oxford: Oxford University Press, 2014), 1-24; Zebiri, *British Muslim Converts*, 75; Poston, *Islamic Da'wah in the West*, 170-171; Köse, *Conversion to Islam*, 122; Al-Qwidi, *Understanding the Stages of Conversion to Islam*, 193; Geraldine Mossiere, "The Intimate and the Stranger: Approaching the "Muslim Question" through the Eyes of Female Converts to Islam", *Critical Research on Religion* 4/1 (2006), 99-10; Monika Wohlrab-Sahr, "Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and United States". *Women Embracing Islam- Gender and Conversion in the West*. ed. Karin van Nieuwkerk (Austin: University of Texas Press, 2006) 80-88.

<sup>24</sup> See. Roald, *New Muslims in the European Context*.

<sup>25</sup> See. Esra Özyürek, *Müslüman Olmak, Alman Kalmak – Yeni Avrupa'da Millet, Din ve Din Değiştirme*, çev: İsmail İlgar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

beginning, converts do tend practice Islam in the strictest forms as a way to protest and rebel to Western societies.<sup>26</sup> Following, they can turn into bridges<sup>27</sup> and mediators<sup>28</sup> between Muslims and their societies. Then again, on the other side, Muslim converts can be double marginal as well. They can be accused of being traitors by their old societies as well as can have difficulty being accepted to Muslim communities, due to their effort learning Islam without cultural baggage of Muslims.<sup>29</sup> They can be ostracised by their non-Muslim society and get questioned about their loyalty to their own culture, while they are also keen to keep some distance with born Muslims in their countries due to their inclination on confusing Islam with their culture.<sup>30</sup>

Japan has encountered with Islam and Muslims at the end of the 19<sup>th</sup> century. The first Muslims in Japan are thought to be merchants, mostly Indian Muslims. They stayed in port cities Kobe and Yokohama.<sup>31</sup> Secondly came Turco-Tatar Muslims, taking shelter in Japan following Russo-Japanese war in 1905. They settled in Tokyo and close cities, established religious organisations, schools and mosques, published newspapers and books.<sup>32</sup> They had close connections with Japanese politicians, intellectuals and military due to their shared interest of a powerful Japan, a leader in Asia and a protector of Asian Muslims.<sup>33</sup> During this period Turco-Tatar Muslims and Indian Muslims collaborated and established three big mosques in Japan:

<sup>26</sup> Zebiri, *British Muslim Converts*, 75.

<sup>27</sup> Zebiri, *British Muslim Converts*, 75.

<sup>28</sup> Anne Sofie Roald, "The Shaping of a Scandinavian "Islam" – Converts and Gender Equal Opportunity", *Women Embracing Islam- Gender and Conversion in the West*, ed. Karin van Nieuwkerk (Austin: University of Texas Press, 2006), 48-70.

<sup>29</sup> Zebiri, *British Muslim Converts*, 75.

<sup>30</sup> See. Özyürek, *Müslüman Olmak, Alman Kalmak*.

<sup>31</sup> Ali Merthan Dünder, *Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camiileri* (Ankara: Vadi Yayınları, 2008), 47.

<sup>32</sup> Sinan Levent, "Japan's Central Eurasian Policy: A Focus on Turkic Muslim Minorities", *Social Science Japan Journal* 22/1 (2019), 133; Sayako Numata, "Fieldwork Note on Tatar Migrants from the Far East to the USA: For Reviews of Islam Policy in Prewar and Wartime Japan", *AJAMES* 28/2 (2018), 132-133; Hisao Komatsu, "Abdurresid Ibrahim and Japanese Approaches to Central Asia", *Japan on the Silk Road – Encounters and Perspectives of Politics and Culture in Eurasia*, ed. Selçuk Esenbel (Leiden: Brill, 2018), 150.

<sup>33</sup> Hisao Komatsu, "Muslim Intellectuals and Japan: A Pan-Islamist Mediator, Abdurresid Ibrahim", *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*, ed. Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi (London: Routledge, 2006), 278; Selçuk Esenbel, "Abdurresid Ibrahim: "The World of Islam and the Spread of Islam in Japan" 1910", *Pan-Asianism – A Documented History, Volume I: 1850-1920*, ed. Sven Saalar, Christopher W. A. Szpilman (Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2011), 195-196.

Kobe Mosque in 1938, Nagoya Mosque in 1936 and Tokyo Mosque in 1938.<sup>34</sup> The estimated number of Muslims in Japan before the Second World-War was over 1000.<sup>35</sup> Although Muslim immigrants had a significant presence in Japan once, during and after the war they migrated to other countries, mostly Turkey and the U.S.A., thus this situation has changed. Only 10-15 Turco-Tatar families stayed in Japan at that time.<sup>36</sup> Between 1945-1970's Japan has entered to a new phase economically, politically and religiously, hence Muslim migration to Japan had also entered to a static period.<sup>37</sup> Japanese Muslims has started to establish their own organisations. In 1952, Islam Friendship Association was founded by a group of Japanese Muslims. Its name has changed to Japan Muslim Association in 1964, and it became the first Islamic organisation recognised by the country. Japanese Muslims sent students to Islamic countries in order to learn Islam better. In between 1957-1970, 27 Japanese Muslim students went to Egypt, Indonesia and Saudi Arabia, and returned to their country as religious scholars and leaders.<sup>38</sup> First Japanese translation of Qur'an by a Japanese Muslim, named Omar Mita, was also done in this period.<sup>39</sup> In 1961 Muslim Student Association was established by international Muslim students. In 1968 Japan Islamic Centre was founded as a result of a collaboration of Japanese Muslims and immigrant Muslims.<sup>40</sup> After 1970, following the oil crisis and fast economic growth of Japan two changes has happened. Firstly, Japan has taken an interest towards Islamic countries again: demand for Arabic language courses have increased and Japanese Muslims, who were knowledgeable in Arabic, Islamic countries and Islam were recruited by universities and

---

<sup>34</sup> Bk. Dündar, Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camiileri.

<sup>35</sup> Numata, "Fieldwork Note on Tatar Migrants from the Far East to the USA", 133-134.

<sup>36</sup> Ali Merthan Dündar, "An Essay on the Immigration of the Turk-Tatars to Japan", *Annual Journal of the Asian Cultures Research Institute* 48 (2013), 170.

<sup>37</sup> Elif Büşra Kocalan, "Japonya'ya Müslüman Göçü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020): 743-746.

<sup>38</sup> Japan Muslim Association, *Brief History of Association – Publication in Memory of the 50th Anniversary* (Tokyo: Japan Muslim Association, 2005), 3-54.

<sup>39</sup> Higuchi Mimasaka, "日本のイスラーム、戦後の歩みー20世紀後半から今まで" (Islam in Japan, Postwar History-From the Second Half of the 20th Century to the Present), *日本に生きるイスラームー過去ー現在ー未来* (Islam Living in Japan -History-Past-Future), ed. Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü (Tokyo: Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü, 2010), 119.

<sup>40</sup> Akiko Komura, *日本のイスラームー歴史・宗教・文化を読み解く* (Islam of Japan – Understanding History, Religion and Culture) (Tokyo: Asahi Shimbun Publications, 2019), 50.

international companies.<sup>41</sup> The second change was the sudden increase of the number of Muslim immigrant workers from countries such as Indonesia, Pakistan, Bangladesh, Iran and Turkey. As of today, it is estimated that there is around 150,000 Muslims in Japan<sup>42</sup> and %10-20 of it guessed to be Japanese Muslims.<sup>43</sup>

### A. Purpose

The aim of this study is to explore the experiences of Japanese Muslim converts, seek to understand their conversion process, and eventually, make a conceptual contribution to the religious conversion literature. The sub-problems of the research are as following:

- What were the conditions that led Japanese to Islam?
- Under which circumstances the Japanese has started to pay attention to the religion?
- What were their main motivating factors for the conversion?

Thus, seeking answers to these questions, the Japanese experience of becoming Muslim is explored in the following sections.

### B Method

The study is designed as a qualitative study. The qualitative research examines the nature of social life. It tries to understand realities and experiences from the perspective of experienter with the meanings attributed by individuals. The data collection and analysis continue simultaneously.<sup>44</sup> The aim is not to test a hypothesis but to explore, to understand, to interpret and to define perspectives of research participants.<sup>45</sup> In order to achieve an in-depth understanding it is advised to conduct a lengthy field-study establishing a rapport with the participants and interacting with them long-term.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Mimasaka Higuchi, 日本人ムスリムとして生きる (Living as a Muslim in Japan), (Tokyo: Kosei Shuppan, 2007), 159-160,

<sup>42</sup> Hirofumi Tanada “世界と日本のムスリム人口-2018 年” (Estimated Population of Muslims in the World and Japan in 2018), 早稲田大学人間科学研究 (Waseda University Faculty of Human Sciences Research) 32/2 (2019), 259.

<sup>43</sup> Keiko Sakurai, “Muslims in Contemporary Japan”, *Asia Policy* 5 (2008), 70.

<sup>44</sup> W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri – Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev: Sedef Özge (Ankara: Yayınodası Ltd., 2016), 1/221-260.

<sup>45</sup> Zeki Karataş, “Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri”, *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 63-65.

<sup>46</sup> Uwe Flick vd., “What is Qualitative Research? An Introduction to the Field”, çev.: Bryan Jenner, *A Companion to Qualitative Research*, ed. Uwe Flick vd. (London: Sage Publications, 2004), 3-11.



In this study, two of the qualitative study approaches; the phenomenological approach and the grounded theory approach were applied. Phenomenological studies seek to discover and interpret meaning, reality and essence of a phenomenon from the perspective of those who experience it.<sup>47</sup> The phenomenological approach has been adopted since the primary objective of the research was to understand the conversion experience from the perspective of Japanese Muslims converts. Additionally, during the field-study it was observed that the previous researches on conversion and theories developed from them could not be adequately and sufficiently utilised on understanding the study subject. Thus, the grounded theory approach was also applied during the data-collection and data analysis phases. In grounded theory the aim is to develop a theory based on the research data collected during the field-study.<sup>48</sup> The grounded theory approach is a result of a necessity. In some cases, rather than “forcing the data to be included in a few existing theories”<sup>49</sup>, it is necessary to develop new theories to explain the data. With the grounded theory approach in this study, it is also aimed to develop a conversion theory based on the experiences of Japanese who converted to Islam.

The fieldwork is conducted in Tokyo, Japan in two different periods lasted more than 2 years.<sup>50</sup> During these visits to Japan, semi-structured interviews<sup>51</sup> were conducted with a total of 62 Japanese Muslim converts, 32 women and 30 men, aged between 19 and 81<sup>52</sup>. Participants were reached by snowball and purposive sampling methods. Several mosques, masjids and religious associations, mostly in Tokyo, were visited. Participant

<sup>47</sup> See. John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri – Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev: Mesut Bütün – Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020).

<sup>48</sup> Barney G. Glaser – Anselm L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory – Strategies for Qualitative Research* (New Jersey: Aldine Transactions, 2006), 2-3.

<sup>49</sup> Cathy Urquhart, *Nitel Araştırmalar için Temellendirilmiş Kuram – Uygulama Rehberi*, çev: Züleyha Ünlü – Erkan Külekçi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 6.

<sup>50</sup> First is the period in between September 2016 – December 2017. During this period the studies were done as a visiting researcher at the Waseda University for 12 months, and at the Tokyo Mosque and Turkish Culture Center for 3 months. The next period is in between February 2019 – January 2020. It is supported by the TUBITAK 2214A scholarship for 12 months, and the Waseda University was again the host institution.

<sup>51</sup> During semi-structured interviews questions such as family background, childhood and adolescence beliefs and traditions, opinions on Islam previous to conversion, their first memorable encounter with Islam and Muslims and how they would describe their conversion process were asked. The interviews lasted between 30 minutes and 2 hours, in the places chosen by participants; coffee houses, their homes, mosque and masjids, etc.

<sup>52</sup> In this study women participants are coded with W, men with M. The numbers are the order of their interview. For example, 1M is the first person interviewed and a man.

observations were made, and field notes were kept while visiting events organised by these mosques, masjids and religious organisations. The field data is analysed in accordance with the grounded theory methods in three steps: open-ending coding, selective coding and theoretical coding. In the first step during the open-ended coding, general codes are added by examining the transcribed data line by line. Next is selective coding: the data and general codes get divided into categories. In the last step these categories are connected to each other by making continuous comparisons. Finally, as a result of systematic and categorical comparison in the data the theories are formed.<sup>53</sup>

In order to ensure the internal validity of the research the long-term interaction, participant confirmation and data triangulation were applied. Long-term interaction establishes a rapport between researcher and participant and helps to eliminate the possible prejudices. With participant confirmation, early findings and interpretations of the phenomenon are shared with the participants and they are tested by the participant feedback. Lastly, with the data triangulation the various data, interviews, observation notes and documents are analysed comparatively.<sup>54</sup> On the account of external validity, two different sampling methods, snowball and purposive sampling, were used in order to ensure the diversity of participants and thus the data, as well as the direct quotations of the participants were referred in the research. The data triangulation, recording the interviews, keeping field notes and paying conscious attention to bracket the possible prejudices and assumptions of the researcher were applied to ensure the reliability of the research.

The study is limited to converts who reside in Japan and those who were willing to participate.

### **C. Findings – Conversion to Islam in Japan**

In this section the findings of the research are discussed. This section consists of three sub-titles. Firstly, the first memorable encounter of Japanese with Islam and Muslims is explored. Next, their initial attitudes are explained. Then lastly, the factors motivated them to convert are discussed.

The conversion process of Japanese Muslims is a social process, starting with encountering with Muslims for the first time, taking an initial

<sup>53</sup> Urquhart, *Nitel Araştırmalar için Temellendirilmiş Kuram*, 11.

<sup>54</sup> Egon G. Guba – Yvonna S. Lincoln, “Epistemological and Methodological Bases of Naturalistic Inquiry”, *Educational Communication and Technology Journal* 30/4 (1982), 233-252.

interest on their lives, attitudes, ideas, beliefs or religion, evaluating Islam and Muslims from different aspects, and then deciding. For most of them the evaluation period lasts in between 3 months and 6 years until they decide to convert.

Most of the Japanese Muslim converts do not account any childhood traumas and they describe their childhood and families as normal.

“My parents are normal Japanese. They do not believe in any gods, but attend religious events. *Obon*<sup>55</sup>, *hatsumode*<sup>56</sup>... Even though they do not know what it means, they think it is good to do. Because their parents did, and their parents did too. It is part of the culture.”  
(40M)

The common feature of these families is that, even the ones who state that they are not religious or do not have any beliefs carry out some religious practices in the course of their daily lives on a regular basis. Having a *butsudan*<sup>57</sup> or/and a *kamidana*<sup>58</sup> at home, and performing *obon*, *hatsumode*, *setsubun*<sup>59</sup> and *shichi-go-san*<sup>60</sup> are some of very common practices among Japanese families regardless they define themselves or religious or not. They visit both Shinto shrines and Buddhist temples. Reader states that many Japanese regards these practices as cultural not religious, and by performing them they consider that they are partaking the Japanese culture.<sup>61</sup> In a year-long fieldwork research conducted by Nelson it is discovered that most of the shrine visitors were there because of cultural and social reasons.<sup>62</sup>

Japanese Muslim converts do not receive any religious education from their family or schools.

“They did not teach me anything special. It was like in everyday life. Putting rice and water in front of *butsudan* for example... Lighting a candle, praying... When a food brought home, offering

---

<sup>55</sup> Obon: A Japanese Buddhist traditional festival, held to honour ancestral spirits during their annual visit to the world.

<sup>56</sup> Hatsumode: The first temple or shrine visit of a new year. Wishes for the new year are made during this visit.

<sup>57</sup> Butsudan: Buddhist family altar found in Japanese households.

<sup>58</sup> Kamidana: Miniature Shinto shrine found in Japanese households.

<sup>59</sup> Setsubun: The last day before the spring. Preparing to the start of the spring, some rituals are performed in order to cleanse the house from bad fortunes and evil spirits.

<sup>60</sup> Shichi-Go-San: Rituals to celebrate the healthy growth of the children. Girls of three and seven years old and boys of five years old are celebrated in November 15.

<sup>61</sup> Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan* (London: Macmillian Press, 1991), 10-11.

<sup>62</sup> John K. Nelson, *Enduring Identities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000), 3-31.

---

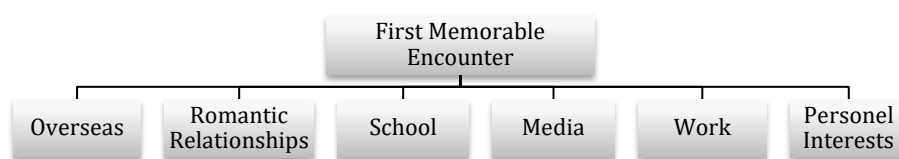
them first. In Japan, there is a thought if a person dies, they become *hotoke*<sup>63</sup>. Such beliefs become normal in daily life. You learn by living. It is not taught.” (19W)

A Japanese learns these types of religious practices as a part of the culture during their socialisation process growing up. Socialisation is one of the ways in which these types religious practices, beliefs and images of gods are developed during childhood.<sup>64</sup> Indeed, in Japanese society “The kami-faith is caught not taught”<sup>65</sup>, as well as other common religious practices.

### 1. First Memorable Encounter

As it is mentioned above, the process of Japanese becoming Muslim is a social process. Their encounter with Islam did not happen during a quest for a solution of a spiritual, psychological, physical or social trauma, while researching alternative ideas or belief systems. They came across with Muslims during the course of their daily lives and an interest in them sparked. This encounter is the beginning of the process that leads them to convert.

**Image 1:** First Memorable Encounter



The first memorable encounter of Japanese Muslim converts happens in six ways; overseas encounters, romantic relationships, school encounters, media, work encounters and lastly encounters due to personal interests and searches.

Most of the Japanese Muslim converts meet with Muslims during their overseas visits. While travelling a country due to business, education or leisure reasons, they encounter with Muslims. A classmate from Iran while studying at a university in the U.S.A (36W), or a Canadian Muslim classmate in a Canada university (14M), or a Muslim host-family in a student exchange programme in Australia (5M), or a co-worker in a company while working in the U.A.E. (34W), or the Muslims encountered during a backpacking trip to

<sup>63</sup> Hotoke: While there are many meanings of hotoke, in this context, it is the enlightened status of a person's soul reaches when they are dead.

<sup>64</sup> Fatma Nur Bedir, “Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgisinin Analizi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 727.

<sup>65</sup> Ono Sokyo, *Shinto: The Kami Way* (New York: Tuttle Publishing, 1984), 94.

Nepal, India, Taiwan, Malaysia and Indonesia (15W) are some of the people encountered. Then, something caught their attention. It was their kindness (5M), their awareness to social problems and their answers (14M), their attentiveness to cleanness (34W) or the way they pray (28W)(48M).

Some of their romantic interests happened to be Muslims, and through them they learned about Islam. They met them at a blind-date (16W), during a work-trip (54W), or in Japan during the course of their daily life (35M)(29W)(61M)(22W)(8W).

Some met with Muslims during their education in Japan. They had Arab (55M) or Bangladeshi (2M) classmates in university, Malaysian exchange students in their high school (50W), or helped Indonesian students for their Japanese language (31M). Some had Muslim professors (38W), and some took classes related with Islam at university (46M)(10M).

Media is also another medium that leads Islam. 43W watched an informative TV programme about Islam, and the concept of God aroused her attention. 39W saw Morocco on TV, found it was a world she had no idea of, and went there for a trip later. 24M watched an interview Muslims living in Japan, and their ideas were interesting for her. 28W saw a mosque on TV, and decided to visit one in Japan. The starting point for their interest in Islam was the mass media.

Some Japanese Muslims got introduced to Islam via their work. Some of them were interested in starting a business with Muslim populated countries. 47M and 3M started learning Arabic for business. 3M visited Tokyo Mosque for the first time while he was searching a place to learn the language. 23M was planning to establish a business aimed at Indonesians. Some Japanese Muslims met Muslims at workplace. 41M met with Tunisians at a meeting, and had discussions on politics, economy and religion with them. 32W was working in health field, and she said that she had many Muslim friends at work. The company of 59M welcomed some Indonesians trainees, and there he met Muslims for the first time.

Lastly, some found Islam as a result of personal interests. 52M was interested in the life of Jesus, tried to learn from as many resources as possible, and it led him to Islam. 37M was a Christian, and he thought maybe he should learn about Islam as well. The story of 51M started with him reading a book of Toshihiko Izutsu. 42M started learning about Islam after seeing ISIS on the news. 17w was interested in world politics. She attended to an event for Palestinian children in Japan. The Muslims she met there was the contrary of what she was imagining. She remembers that they were

---

“clever and fluent in Japanese. And they were engineers and academicians...” She started taking Arabic classes and learning about Islam. One woman (11W) narrated the story of her difficulties in life. Her mother got cancer. She started having difficulties at work, could not sleep and she was trying to overcome her emotions by herself. Her husband she had married during this process was interested in different religions, that being the case they started checking many. They read Qur’an and hadith. They converted together eventually.

Four of these six motifs are connected to social relations. For Japanese Muslims, in the beginning of their conversion story there is a Muslim/are Muslims. Only two of the six motifs, media and personal interest are the more solitary beginnings, and the number of Japanese converts who got interested in Islam due to media or unassisted personal interests. For the majority of Japanese Muslims, the experience of becoming a Muslim is a social process. Although they were not interested in Islam beforehand, following these encounters a curiosity sparked in them, eventually leading to their conversion.

## **2. Open Attitude**

According to the latest studies, Muslims living in Japan are approximately 150.000 people<sup>66</sup>, around 0,1% of the total population, and most of them reside in big urban cities. Japanese converts estimated to be around 10%-20% of total Muslim population.<sup>67</sup> Majority of the Japanese do not encounter with Muslims in their daily lives. Apart from the situations occurred worldwide and seen from mass media, there is not much direct and continuous negative or positive influence on their perspective. Therefore, many Japanese do not have interest or idea of Islam, unless they meet with Muslims, which, during the course of their daily lives, is a low probability. Meeting with Muslim colleagues mostly happen in big international companies, having Muslim classmates or tutors mostly occur in numbered universities, seeing Muslims shopping, eating out, or busy with any other ordinary daily life activities is only normal in big urban cities. For this reason, most Japanese do not have any thought on Islam or Muslims prior to their

---

<sup>66</sup> Hirofumi Okai, “ムスリム・コミュニティと地域社会-イスラーム団体の活動から「多分化共生」を再考する” (Rethinking Multicultural Symbiosis Considering the Acts of Muslim and Local Communities, and Islamic Organisations), 現代日本の宗教と多分化再生 (Religion and Multiculturalism in Modern Japan), ed. Noriko Takahashi vd., (Tokyo: Akashi, 2018),182-183; See. Tanada “世界と日本のムスリム人口-2018年”, 253–262.

<sup>67</sup> Sakurai, “Muslims in Contemporary Japan”, 69-87; See. Keiko Sakurai, 日本のムスリム社会 (Muslim Society in Japan), (Tokyo: Chikuma Shinso, 2003).

encounters. However, it is also observed that they do not tend to have a noteworthy negative bias towards Islam or Muslims.

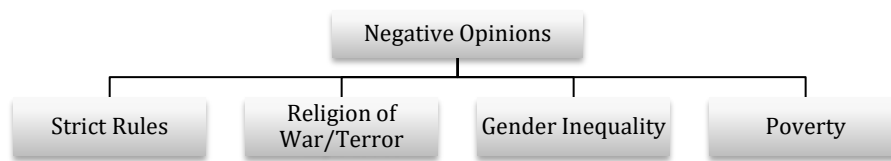
A significant number of Japanese Muslims who participated in this research is observed to have a neutral attitude towards Islam before their encounter. They “did not know anything” (47M), (2M), (3M), “never thought about it” (37M), (36W) and “had no idea” (33W). Some told that they heard about it before but were never interested in (27W), (38W), (12W).

“Before taking classes on Islam at university, I was thinking Islam was the religion of foreigners. I was not interested in. I cared about Christianity and Shintoism, but Islam seemed a foreign religion” (38W).

“I did not know anything before my encounter with Islam. I learnt some things at high school, like pork and alcohol ban. But it seemed something very far away, not my concern” (12W)

Although not all of them had a neutral attitude. Some Japanese Muslims had negative opinions beforehand.

**Image 2:** Negative Opinions Before First Encounter



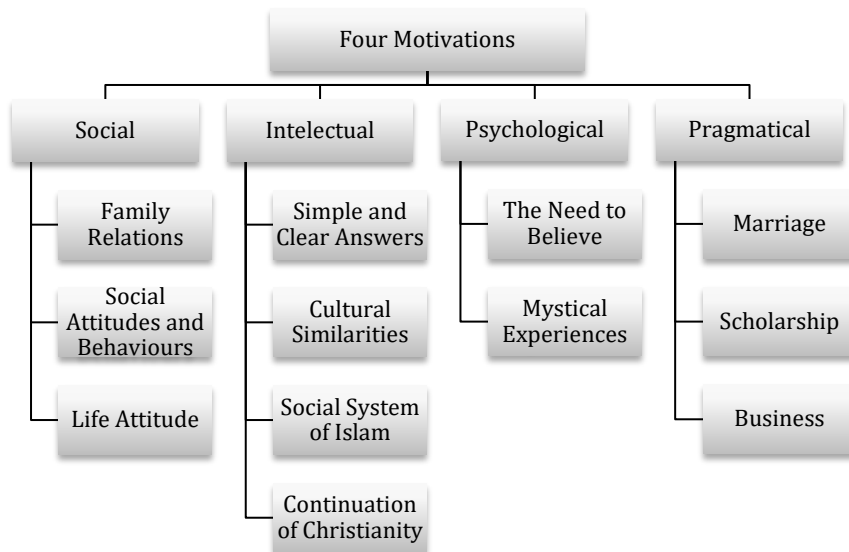
40M said that if he were to see a woman wearing a scarf before, getting scared, he would probably change his walking route. Others also mentioned being affected by the news and correlating Islam with terrorism (24M), (5M), (6W), (61M), thinking there was gender inequality in Islam (58M), (15W), imagining Islam as the religion of rural and poor (9W), (17W) and a strict religion with many rules (19W). It is observed that the participants who had some negative opinions on Islam beforehand did not have strong prejudices or strong opposition.

Considering the majority of them had a neutral attitude and the ones who had some negative opinions did not have a strong opposition, when the participants encountered with Islam and Muslims, they had an open attitude and curiosity towards learning. Which brings the second step of their journey. Following their encounter, they started to observe Muslims and to learn and to examine Islam.

### D. Four Motivations of Japanese to Convert Islam

After having their first memorable encounter with Islam and Muslims, a curiosity and an interest got sparked for the participants, and they engaged with the religion and its believers deliberately. From the field data, four main motivations discovered for their conversion.

Image 3: Four Motivations of Japanese Conversion to Islam



#### 1. Social Motivations

Social motivations stem from the positive impressions of Japanese on relationships of Muslims with their families and society, and their attitudes towards the difficulties and calamities of life. They are impressed by lifestyles of Muslim families, their relationship, closeness and connection, by social attitudes and behaviours of Muslims among society and by their life attitude. They found Muslims they interacted with as kind, non-judgemental, respectful, sincere and brave. They liked the sisterhood-brotherhood ties among Muslims. The desire to be included and to have lives similar to Muslims are strong among the ones who converted due to social motivations.

##### a. Family Relations

Among many Japanese who converted to Islam, many expressed that they were impressed by the family relations of Muslims, and even some to the extent of becoming Muslim to have a Muslim family such they observed.

“I wanted to marry a Muslim woman and to have a Muslim family. Because the teachings of Islam were so beautiful. They



(family members) were respectful to each other and help each other. I found Muslim families very cosy and strong.” (45M)

45M was 33 years old when he participated to this research. Eventually, he got married to a Muslim woman and had his Muslim family within 2 years, as he desired. He was not alone in this sentiment. 23 years old 7M, who stayed with a Muslim host-family as international exchange student when he was still at university repeatedly stated that he was very impressed how his Muslim host family cared for each other, had close ties and lived peacefully. 61M and 13W had similar impressions when they met the families of Muslims they were dating, and desired to be part of them. 13W was very enthusiastic telling she could not wait to become a Muslim and join his “always caring and helping each other, not rich but happy” Indonesian family. 38W and 50W met with Muslim families during their education, and intensively talked about how they were impressed. All of these participants had Muslim partners, even when their partners did not require them to convert, converted and joined the Muslim families they were dreaming of.

#### ***b. Social Attitudes and Behaviours***

Some of the participants were impressed by social attitudes and behaviours of their Muslim acquaintances. Charitableness and helpfulness are the most mentioned:

“Before going there, I did not have any friends in Indonesia. But I got introduced (by his Indonesian friend living in Japan) with his cousins and relatives to ask their help when I need. They welcomed me at the airport. They let me stay at their home, eat their food. They did everything for me. I did not pay for anything, and they did not ask anything in return. I was very impressed. When I asked why, they told me that’s what Muslims do. I think that was the starting point for me. I got curious. Then I started learning about Islam from them” (31M)

12W had same impression of her Arab friends at her university in USA, and 48M in Egypt. 24M saw an immigrant Muslim on a Japanese TV show, telling Islam orders them to help people in need and visited the nearest mosque to learn.

Others (55M), (57M), (22W), (6W) and (58M) mentioned about sincere friendships and international sisterhood-brotherhood ties. The idea of becoming sisters and brothers with every Muslim in the world regardless of race and class, praying side by side and working towards the same goals have enchanted them. 22W believed that if this sisterhood-brotherhood ties

---

expanded everywhere, all conflicts would be ended.

1M, who met with Muslims during his overseas education, told “They were good people, I wanted to be a better person. So I became Muslim.” He was not the only one hoping becoming a better person by becoming a Muslim. 9W met with Muslims living in Canada.

“They were good people. They did not expect anything from me. They just did kindness just to be kind. They were not pretending. It was natural for them. They were sharing their food, place, time and everything naturally. [...] I have always wanted to be a good person too.” (9W)

Some of them changed their former negative opinions after their encounters. 60W met with Muslims in her Arabic language course. “They were all good people. Islam was not that bad after all. I started wondering the source of their goodness. Then I thought that it was probably because of their belief in Allah” (60W). 59M had previous idea of Muslims being strange people, changed his idea after meeting with Muslims and deduced their calmness was coming from the teachings of Islam. 17W was interested in social and political issues in the Middle East, and her impression was that Muslims were weak and helpless. After joining an event on Palestine in Japan, she was surprised to see Muslims speaking fluent Japanese, having professional and successful jobs, being powerful and taking actions to solve the problems.

### ***c. Life Attitude***

Many of the participants gave examples of Muslims attitudes towards difficulties and calamities of life, and how strong and undaunted they were. They correlated that not fearing from death with a strong belief. They thought Muslims were powerful, happy and peaceful because they were with Allah.

44W was having troubles of death fear after losing her brother in a young age. She met with Muslims in the U.S.A. and Britain.

“I thought they were really cool. They were not afraid of anything. Even they were worried about something, they said inshaallah. Their way of life was very cool. [...] My friend from Britain. I wanted to be like him. I took him as a role model. He was not afraid of anything. He was stronger than everyone I know. We who had no belief, we were afraid of everything. What if I could not pass the exam? What if I could not find a job? But him. Even though things were rough, troubles were presents,

everything was fine for him because he had a belief. [...] I was amazed by Muslims, they were mysterious and powerful.” (44W)

27W remembered Muslims were living fearless and always with a smile. During a holiday in Egypt, 43W observed Muslims were strong, were not afraid of death and unknowns of life, and although they were poor, they were happy, and she adored these. 38W saw that, unlike her, her Malaysian friends were not afraid of future and were happy. 13W found her Indonesian boyfriend and his family were leading lives with a sense of confidence due to their belief in Allah.

Many participants were taken with the idea of everything good and bad comes from Allah. 8W noticed that her inclination of blaming herself for every stumble in life was wrong after meeting with Muslims. 3M, who visited Tokyo Mosque with a business concerning his work, observed praying five times in a day was an opportunity to slow down a stressful and busy life and to reduce stress, and tried praying before conversion.

All participants in this section were impressed by some qualities of Muslims they encountered and had the desire *to be like them* and *to become one of them*. Becoming someone or being a member of a society who had sincere relationships, cared for their family, had international sisterhood-brotherhood and had a fearless attitude towards life appealed them. This desire brought them closer to Islam.

## **2. Intellectual Motivations**

The second motivation found is intellectual motivations. Similar with the previous category, following the encounter with Muslims and Islam, the participants in this category sparked an interest towards Islam as well. However, they were taken with intellectual side of Islam and mainly talked about it. They were impressed that answers they received to their questions were clear and simple. They found similarities between Japanese culture and Islam. They were interested in Islamic social system. Lastly, they regarded Islam as a continuation of Christianity, thus the next sensible step. This section will elaborate Islamic concepts and teachings that appealed Japanese.

### ***a. Simple and Clear Answers***

Some Japanese had questions about Islam and its ideology and belief system upon their encounters. While narrating their story, they remembered and emphasized the answers they received, and how these answers were simple, clear, sensible and convincing. 2M found that the idea of afterlife and God in Islam was quite clear. 50W and 12W received a sensible answer for

---

every “Why?” question of theirs. This increased 12W’s curiosity more and more. She was most interested in passages related with science in Qur’an. Mentions of stars and embryo and such convinced her the Qur’an was the word of a God, and led her to believe. 7M explained his questions such as “Why we are here? Why we have to treat people good?” were answered very convincingly. 24M, 18W, 62M found monotheistic god idea of Islam was easier to understand than Japanese polytheism. 24M also thought that the idea of this world was a test and everyone would either be punished or rewarded accordingly in the afterlife was reasonable. 5M talked about how a religion that presents a guideline for 24/7 was sensible for him. 14M and 46M read the translation of Qur’an and found it convincing. 14M said:

“About the creator and the creation... How the universe is created perfectly... I was atheist then. Did not believe any creator. Never questioned about it. After reading Qur’an and started thinking about it, I found the idea of a creator makes sense” (14M)

The participants in this group found the teachings of Islam and Qur’an clear and sensible in various aspects. The answers they received convinced them and fed their curiosity more, and led their journey towards Islam.

#### ***b. Cultural Similarities***

Some of the participants were motivated by similarities they observed of Japanese culture and Islam. 22 years old university student 10M was one of them:

“And gradually I started to feel that Islam and Japanese culture were similar. Like in daily habits. For example, we wash our hands before eating. It is Japanese culture and sunnah. My mother used to tell me not leave one single rice in my plate. It is sunnah as well. We say *itadamikasu*<sup>68</sup> before eating, like bismillah. There are many similarities. I used to think Islam was foreigner and far away to us. But when I studied it I learned, it was very close.” (10M)

12W is of similar opinion. The more she studied, she said, the more she discovered Islam was closer and very suitable to Japanese life. She also mentioned about food being a blessing and being thankful of it as similarity. 39 years old 48M said he was raised being told “The sky is watching”.

---

<sup>68</sup> Itadakimasu: A phrase rooted in Japanese Buddhism, is said before a meal, means respect and thanks to everything went into that meal.

---

According to him this was the Japanese interpretation of the idea of a god seeing and knowing everything. 45M found similarities between ethics of human behaviour and daily habits. 26F thought same as well, and she further elaborated that Islamic behaviours seen among Japanese were fitrah. 22W said the first thing she noticed was “how a person should be and should behave” were similar. 39W was impressed how Islam and Japanese culture both valued the modesty.

56W, who is a Muslim more than 30 years, argues that these kind of similarities exist and they ease for Japanese to accept Islam. Furthermore, she thinks Japanese who become Muslim remember their own culture and become a better Japanese. Regardless, it is observed Japanese who find similarities between Islam and Japanese culture have close to zero difficulty adopting their two identities together. For them, cultural similarities are significant motivating factor for their conversion.

### ***c. Social System of Islam***

Some participants emphasized how impressed they were about the Islamic social system. The equality of every human being in front of God, lack of race and class discrimination, looking after the poor with the zakat system had impressed them.

14M studied in the U.S.A and Canada. He was always concerned social and political problems such as inequality, poverty, racism and violence. Meeting with his Muslim friend in Canada, they started discussions on these.

“When I talked about poverty, he mentioned zakat. He believed if everyone practised zakat there would be no poor. He used to argue there were no race discrimination in Islam, the face colour was not a matter and everyone was equal in front of Allah. He used to defend if everyone lived Islam there would be no social problems. These discussions were very stimulating for me. It was always interesting. I took an interest in Islam in this way.”  
(14M)

58M who had similar concerns met with Muslims when he went to Africa for research.

“I liked the social system of Islam. Everyone was equal in front of God. Like the distinct gap between poor and rich, I was always thinking we had to do something about it. That’s why I wanted to be a journalist. ... The idea of everyone is equal in front of Allah. That’s great. And it is from 7<sup>th</sup> century. We started talking about equality after French revolution. Islam said that in the 7<sup>th</sup>

---

century. Great. Bilal Habeshi for example. He was from Africa. He was a slave. Our Prophet freed him, accepted as part of ummah. They prayed together. There was equality. I think that is great!" (58M)

17W, who was interested in Palestine problem and met with Muslims at an event on it, emphasized about equality as well. She was impressed the idea of lack of class and race discrimination in Islam.

These group of participants were preoccupied with social problems before meeting Islam. Thus, when they encountered with Muslims, the Islamic ideas on social issues and society attracted their attention. It motivated them to investigate and to consider Islam further.

#### ***d. Continuation of Christianity***

Some participants were previously Christians. When they met Islam, they considered Islam and Christianity as connected to each other, and Islam being successive to Christianity. That is why conversion was a sensible next step for them.

37M was a Christian for 20 years. When he listened speech of a Japanese Muslim at Tokyo Mosque without any former knowledge of Islam, he got interested in and wanted to learn more. He converted considering Islam as the next step to Christianity. 52M had previous knowledge of Torah and Bible, and Islam sounded familiar to him. He said he accepted Islam easily. 41M was interested in Islam when he was a Christian, reading Qur'an and going to seminars. Both being monotheistic religions, he also found them familiar.

Similar to the participants who found resemblance between Islam and Japanese culture, the participants in this group are also motivated by the familiarity of Islam with their previous identities. This situation both motivated and eased their conversion process.

### **3. Psychological Motivations**

The participants in these categories were either already in need of believing and belonging something when they met Islam, or highly touched by some mystical experiences they encountered.

#### ***a. The Need to Believe***

Some participants found comfort in the idea of a powerful God who would protect and help them and relieve them from their fears.

44W was having a strong anxiety towards death after losing her brother. The feeling of security and fearlessness she observed among

Muslims appealed her. She wanted to believe and have the same sense of security. 7M and 43W had also been having the similar fears towards death. 7M was having difficulty to sleep at night, worrying about death. 43W found Muslims she met in Egypt very brave towards death.

8W had a stressful life before becoming Muslim. She was blaming herself for every mishap in the life and was tired of it. "I just wanted to be close to Allah. I wanted to believe Allah. I decided because of it" she said. The idea of Allah being with her and protecting her comforted her.

3M was going through a difficult time when he visited Tokyo Mosque. He had personal and work problems, and he was taking care of his sick father as well. When he was invited to pray with Muslims, he felt like he was taking a break from all his problems. 29W was visiting every temple and shrine in Japan, asking, wishing and praying. Her Muslim partner guided her to Islam, suggesting Allah would help her. His question "Do all Japanese gods really help you?" struck her. "I throw all the amulets I bought from temples and shrines. When I said I believe in Allah, not to the Japanese gods, everything went well." Visiting temples and shrines in certain days of the year was not enough for 32W. She wanted to be more religious. A life away from gods seemed like a waste for her. "I thought if I was close to god all the time I would be happier." She researched many belief systems and religions almost five years. Eventually when she visited Tokyo Mosque, she was informed there was no privileged clergy in Islam and everyone was in the same closeness to Allah, she thought it was the purest religion. 4W was married to a Muslim and pregnant. She never considered conversion before and her husband did not have any problem with her not being a Muslim. However, when she fell pregnant, she felt a strong need to believe like her husband and his friends. She said "I don't know when my heart felt close, I am not sure. But I wanted to believe strongly".

The participants in this group were in need of believing in a strong power due to various reasons. Worried about death, finding a life without religion meaningless and tired of life stress, when they encountered with Muslims, they found a shelter, a meaning and a comfort in belief.

### ***b. Mystical Experiences***

Some participants were enchanted by their experiences. The sound of adhan and Qur'an and the experience of prayer touched them, and motivated towards Islam.

33W, 34W and 28W were captivated by the sound of adhan. 33W heard the adhan for the first time while travelling Istanbul. She felt as if she

---

was being invited, so she followed the sound and entered to the mosque. 34W was in Dubai for work. First time she heard adhan she felt emotional and cried.

“I did not know anything about Islam. I did not know Arabic. But adhan touched my heart. I think it was in me, like fitrah. They say everyone born Muslim. So, I think when I heard adhan, I reacted as a result of my fitrah.” (34W)

28W said hearing adhan for the first time and observing everyone praying together wiped away all her negative thoughts on Islam. She converted 4 months later.

48M was in Egypt when he was invited to join pray by his friends. He was not Muslim at that time, and he was not considering becoming one. However, when he prayed, he felt good. He described his experience with the words “I can just say Allah guided me in that way”.

These emotional and somewhat mystical experiences affected these participants and motivated them towards Islam.

#### **4. Pragmatic Motivations**

Pragmatic motivations are some of the most common motivations among Japanese converts. In this motivation type, the aim is not the religion itself, but the goal they aim by converting that religion. Religion is an instrument in this case. Marriage being the most prevalent goal, work and scholarship follow it. While the fast decisions widely observed among the participants motivated by pragmatic reasons, their actions afterwards vary. Some of them taken an interest in Islam afterwards, and started learning and practising. Some found conversion alone is sufficient and did not have further interest in the religion.

##### ***a. Marriage***

Marriage is the most common pragmatic motivation for Japanese conversion to Islam. Participants in this category convert in order to meet the requirement, by their partners or their families, for marriage with a Muslim. The marriage motivated conversions used to happen mostly among women in the past, however in this research it is observed the ratio of men and women who convert for marriage began to equalise. The 10 years' conversion statistics of Tokyo Mosque shows the same situation. While the phenomenon of conversion for marriage was more valid for women 10 years ago, it has now become common among men as well.



**Tablo 1.** Tokyo Mosque 2010-2019 Conversion Statistics - Gender<sup>69</sup>

	Women	Men	Total
2010	33	3	36
2011	38	10	48
2012	43	15	58
2013	44	24	68
2014	42	31	73
2015	60	27	87
2016	59	29	88
2017	45	34	79
2018	49	38	87
2019	38	42	80
<b>10 Years Total</b>	451	253	704

Many participants in this group (49W), (25M), (21W) and (16W) responded to “Why you were interested in Islam?” question with a short and clear answer, stating it was for marriage. 61 years old 30M is one of them as well. When asked, he simply answered as “My wife is Malaysian and Muslim. She told me we could not get married unless I became Muslim. So I converted” (30M). 65 years old 53M also stated he became Muslim in order to be able to marry his Moroccan wife.

While some participants remained uninterested of Islam after conversion and marriage, some of them have taken an interest in the religion.

44 years old 26W said because she loved her husband, she converted without thinking about it. However, when she started to socialise with Muslim friends of her husband, she started to be interested in. 35 years old 35W also stated in the beginning, it was just for marriage. For seven years, even though he was not believing, he tried to practice for the sake of his wife. “One day, while I was praying, I felt Allah was protecting me” he said, “I think it was an emotional decision. I was not feeling well, I was depressed. There was not one to look after me while I was feeling this way. I did not want to be alone. No one should be alone while depressed. It is not natural. There has to be someone. Someone to protect us.” This was a turning point for him. 54W,

<sup>69</sup> Gathered by the researcher from the conversion certificates in between 2009-2019 given by Tokyo Mosque for Japanese converts.

who is Muslim for 25 years, also did not believe for the first 10 years. It was their move to Dubai for her. When she encountered some negativities among Muslims there, she started to want to learn what Islam was really about. 16W said she had no other options at the time, because her husband required for her conversion. Joining at events at Tokyo Mosque, other mosque and masjids with her husband gave her a chance to learn about Islam. 22W decided to convert for marriage, but it did not feel right, so she tried to learn Islam before conversion.

These participants are motivated by their relationships and decisions to marry with Muslims. Their stories started with the same motivation, and varied after conversion and marriage. A research from 2005 in Kanto region found similar results as well. In that research, while some developed an interest in Islam after marriage and started to believe, some never cared about it.<sup>70</sup> It is argued, although marriage is a common motivation among Japanese conversion, the experiences should not be oversimplified and reduced only one reason.<sup>71</sup>

#### **b. Scholarship and Business**

Getting a scholarship from a Muslim populated country or establishing business relations with Muslims some other pragmatic motivations among Japanese converts.

When 47M graduated from university the economic conditions of Japan were not bright and the chance to find a job immediately was low. Contemplating only English as a foreign language was not enough, he started taking Arabic classes. He found a scholarship opportunity for Egypt, and the condition was becoming Muslim, thus he became one. 23M was planning to establish a business aimed Indonesians. He thought if converted to Islam, he could gain trust of his clients and establish better relationships with them.

After their initial encounter with Muslims, Japanese had varied experiences towards Islam. Some, as told in the social motivations title, continued socialising with Muslims, learned about Islam through their relationships and influenced by the people, their characters, ideas, attitudes and lifestyles. The desire *to be like them* and *to become one of them* is a strong motivation behind their conversion. Some, following their encounter, were interested in Islamic ideas and teachings, and started to learn further. Some

---

<sup>70</sup> Nagisa Tamura, “日本人ムスリムと改宗” (Japanese Muslims and Conversion), *Japanese Association for Religious Studies* (2008), 384-385.

<sup>71</sup> Akiko Komura, “日本とイスラームが会おうときーその歴史と可能性” (The Time Japan and Islam has Met) (Tokyo: Dendaishokan, 2015), 114-115.

---

found the god they were in need of or searching for in Allah. Lastly, some had the pragmatic reasons for their conversions. Nevertheless, it should be stressed that there is no distinct separation in between these motivations. One can be intrigued in the life of Muslims and want to be part of their society, and can also have an intellectual interest in Islamic and study about it. Or one can decide to become a Muslim for a marriage or a scholarship, later taken an interest in Islam, and eventually end up becoming someone in the leading position among Japanese Muslim community.

### E. Discussions

Japanese Muslims were raised among families they described as normal Japanese. The common feature of these normal families is even if they may or may not have a religious identity and belonging, during the course of their live they continuously tend to practice behaviours, habits and actions rooted in Shintoism, Buddhism, Confucianism and even Christianity. Some of these practices are accepted as a part of Japanese culture and identity, and even Japanese who regard themselves non-religious and non-believer sees no objection in partaking them. In the literature on religion in Japan, it is discussed that the Japanese religion is a harmonious mixture born from the centuries of interactions of all religions and beliefs lived in Japan.<sup>72</sup> All of them coalesced into each other and melded into Japanese lifestyle flawlessly, a Japanese can practice all without seeing any problem<sup>73</sup> by simply partaking in their culture. Religion based practices such as *obon*, *shichi go san*, *setsubun* and *hatsumode*, or even Japanised Christmas, can certainly be practised with religious aims, but they also can be seen as cultural activities<sup>74</sup> and acting/living as Japanese<sup>75</sup> by a wide part of society. Religious festivals sometimes tent to be regarded as “seasonal festivities (*nenjû gyô jî*) that brightens up the routine of a busy life”<sup>76</sup>. The surveys on Japanese national character make an interesting point in this issue. Surveys, which were repeated in five years period for more than 50 years, show that even though the declared personal belief is low (changing between 35%-25%) among Japanese, the importance given to religious behaviours is high (changing

---

<sup>72</sup> Jun'ichi Isomae, “The Conceptual Formation of the Category “Religion” in Modern Japan: Religion, State, Shintô”, *Journal of Religion in Japan* 1 (2012), 226-245.

<sup>73</sup> August Karl Reischauer, *Studies in Japanese Buddhism* (New York: The Macmillian Company, 1917), 3.

<sup>74</sup> Nelson, *Enduring Identities*, 31.

<sup>75</sup> Esben Andreasen, “Japanese Religions - An Introduction”, *Japanese Religions Past & Present*, ed. Ian Reader vd. (London/New York: Routledge, 1993), 64.

<sup>76</sup> John Breen - Mark Teeuwen, *A New History of Shinto* (Malden/Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 4-5.

---

between 66-80%).<sup>77</sup> Social scientists studying on Japanese religiosity are at the opposite ends of the spectrum on this issue. Some regard the importance given to religious rooted behaviours as manifestations of a different type of religiosity.<sup>78</sup> However some argue that practices such as visiting temples and getting luck amulets cannot be regarded as religiosity declarations, but can only be traditional and cultural activities.<sup>79</sup> Regardless of the discussions on characteristics of Japanese religiosity, it is clear that most of the Japanese society partake in religious sourced practices, and Japanese Muslims were raised among families who had altars at their home and visited shrines and temples regularly. They did not receive a religious education but watch, join and learn these activities from their parents and society as a part of cultural socialisation. Nonetheless, most Japanese Muslims did not attribute any personal religious belonging or belief neither to their families nor themselves growing up.

They did not experience any traumatic events and had fairly normal childhood and youth. Although the process models are compatible with the case of Japanese Muslim converts, the precondition of a life crisis of a traumatic life event, and a quest to solve problems prior to encounter with religion are not observed in their experiences. In the process model of Rambo, he suggest that a convert goes through seven stages: context, crisis, quest, encounter, interaction, commitment and consequences.<sup>80</sup> Although he says the order of these steps are changeable, he also argues that “some form of crisis usually precedes conversion.”<sup>81</sup> On the other hand, in the stage model of Lofland and Stark a life crisis and a quest to solve problems are accounted for a pre-existing condition. According to them, an individual has to encounter a crisis in their life, to consider that possible solutions to their problems are within the religious framework and to seek accordingly. If an individual who has these pre-conditions meets a religious group, establishes close ties with them and also lacks of strong relationship outside of the group, following an intense interaction with the group, they convert.<sup>82</sup>

---

<sup>77</sup> The Institute of Statistical Mathematics, “Study of the Japanese National Character” (Accessed 4 September 2019).

<sup>78</sup> Ian Reader, “Letters to the Gods –The Form and Meaning of Ema”, *Japanese Journal of Religious Studies* 18/1 (1991), 23-50; Ian Reader, “What Constitutes Religious Activity? (II)”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 18/4 (1991), 373-376.

<sup>79</sup> Richard W. Anderson, “What Constitutes Religious Activity? (I)”, *Japanese Journal of Religious Studies* 18/4 (1991), 369-372.

<sup>80</sup> See. Rambo, *Understanding Religious Conversion*.

<sup>81</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 44.

<sup>82</sup> See. Lofland – Stark, “Becoming a World-Saver”.

In the case of Japanese Muslim converts, a crisis and a quest prior to their encounter is not observed. Moreover, a search for a new life or a belief system born from a dissatisfaction of previous lifestyle and belief, and social incompatibility mentioned by some<sup>83</sup> is not observed among Japanese Muslims. They had their first memorable encounter with Islam mostly in social situations. Their conversion process is a social process started from casual encounters. It is not triggered by a problem-solving search to a life crisis or a dissatisfaction of previous life. They were not in seek of a new belief system. While travelling and living in overseas, through their romantic interests or at their work or schools, they met Islam and Muslims, intrigued by it/them, and their journey started.

Although Islam in Japan is a distant and largely unknown religion, and most Japanese do not casually meet with Muslims in their daily life. An extensive and twelve year-long research by Kokugakuin University in Tokyo shows that only %2-%2.7 of university students had Muslim neighbours, and only %1.8-%3.6 of them had Muslim friends. Most of the students had never met with Muslims and never had any interest on Islam.<sup>84</sup> Japanese Muslims as well, until their first encounter, had almost no concern of Islam. It was a distant religion, related with foreigners living far away. Even though, no strong prejudice, hate or enmity along the lines of islamophobia is seen in their previous lives. Indeed, Japanese society do not have a phobia, hatred or enmity towards Islam. Even after the terror acts directly related with them, the society did not show significant signs of bitterness/discontentment towards the Muslims living among them.<sup>85</sup> On the contrary, a curiosity to learn the truth about Islam peaked among the society. The visitors of mosques and masjids<sup>86</sup> and the calls received by leaders and staff of these Islamic organisations had increased.<sup>87</sup> Japanese Muslims mostly had neutral attitude towards Islam was well. Thus, when they have encountered with Muslims, they had an open attitude towards discovering and learning.

By applying grounded theory data analysis methods to the interview

---

<sup>83</sup> Flinn, "Conversion: Up From Evangelicalism or the Pentecostal and Charismatic Experience", 56-61.

<sup>84</sup> See. Kokugakuin University, *College Students' Attitude Toward Religion Survey General Analysis (1995-2015)* (Tokyo: Kokugakuin University, 2019).

<sup>85</sup> Kanei Sato, *日本の中でイスラム教を信じる* (Believing in Islam in Japan), (Tokyo: Bungeishunjū, 2015), 222-228.

<sup>86</sup> Sato, *日本の中でイスラム教を信じる*, 222-228.

<sup>87</sup> Higuchi, *日本人ムスリムとして生きる*, 166-167; Toru Miura, "Perceptions of Islam and Muslims in Japanese High Schools – Questionnaire Survey and Textbooks", *Japan Association for Middle East Studies Özel Sayı 2* (2006), 173-191.

---

data, the four type of motivations for Japanese conversion to Islam is discovered. To summarise the motivations shortly, Japanese convert to Islam with four motivating factors: social, intellectual, psychological and pragmatic. Social motivations are rooted in the desires of *being like them* or *being one of them*. Intellectual motivation is being convinced by some idea or teachings of Islam intellectually. Psychological motivation comes from the need for believing and being protected by a higher power. Lastly, in pragmatic motivations conversion to Islam is an instrument for reaching their other goals, such as marriage, business or scholarship.

This result is consistent with the study of Allievi on conversion to Islam. His relational and rational conversion types<sup>88</sup> are seen among Japanese Muslims as well, although the relational type, which is the type motivated by social relations, is significantly high among Japanese. A booklet telling the conversion experiences of twelve Japanese women published by Muslim Shimbun, contains various conversion stories. The conversion story that these Japanese women lived through are all different, but the most common point of all the stories is that, their journey begun when they met with Muslims, and mostly in overseas. Some met with Muslims in Paris, some in the U.S.A, in England, in Sydney or in China. Their circumstances were all different, but for all of them, the Muslims they met led their journey towards conversion.<sup>89</sup> The study of Komura on Japanese Muslims aligns with this argument as well. She explains out of seven reasons Japanese do convert to Islam, five is due to social relationships.<sup>90</sup> Indeed, conversion to Islam for Japanese is a social process. It is not a result of a personal intellectual or spiritual search triggered by a crisis or a trauma. They do not go through an isolated crisis, research and decision process. Their journey simply starts when they encounter with Muslims during the natural process of their normal lives.

### Conclusion

This research aimed to understand the conversion phenomenon in the example of Japanese conversion to Islam. Phenomenological and grounded theory approaches were applied during the research process. With the phenomenological approach, it is aimed to discover the common and

---

<sup>88</sup> See. Allievi, "The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier-Narratives of the Hijab and Other Issues".

<sup>89</sup> See. Aisha Yuki Ito (ed.), 私の入信記-スラームの信仰に導かれるまで (My Conversion Diary - Under the Guidance of Islam), (Kyoto: Muslim Shimbunsha, 2005).

<sup>90</sup> Komura, 日本のイスラーム: 歴史・宗教・文化を読み解く, 89-91.

---

different aspects of conversion experiences of Japanese Muslims, and to understand what it means for them. With the grounded theory approach, a conversion motif on Japanese Muslims is developed with the aim of contributing to the conversion literature.

In this study it is discovered that Japanese had four main motivations on their conversion to Islam: Social, intellectual, psychological and pragmatic. In the beginning of their conversion stories, there are mostly social encounters with Muslims, either in overseas or in their countries. Due to their lack of prejudice and open attitude towards Islam, upon their encounters they do not have difficulties building interactions, and if there is anything they are interested in they tend investigate and learn about it freely. Majority of Japanese Muslims are impressed by social and living aspects of the religion: the way Muslims live, their relationship with their families and other people, the stance they have towards life. They get impressed by these aspects, and a desire to be like a Muslim or be a part of the Muslim community shows up, hence the social motivation. Some of Japanese Muslims get convinced by the intellectual side of Islam. They also meet Islam through their social interactions with Muslims, however, unlike the previous category, the aspects that impressed them are the way Islam can give clear and simple answers to their burning questions, the similarities they find between Islam and Japanese culture, the social system of Islam or the idea that it is the continuation of Christianity. These Japanese are mostly motivated intellectually. The third group, even though they may not be aware of it previously and do not have a crisis regarding their beliefs, they are in need of a belief, and they find the God they need in Islam. Some Japanese Muslims in this group even go through mystical experiences. Last group is pragmatic converts; the reason they decide to convert is either marriage, or scholarship or a job. Muslim identity is an instrument for them to reach to their main motivation.

Religious conversion studies are an ongoing field of study in social sciences. In the beginning of conversion studies religious conversion was evaluated as a personal matter, as a change occurred as a result of one's own personal traumas and life. With time it is understood that there could also be social, political and economical sides of a conversion story, and interdisciplinary approaches have been developed. It is also discovered that there was not a universal conversion narrative or pattern which could fit into any experience. In this research, the phenomenon of conversion and the processes and motivations leading to conversion to Islam in Japanese case is studied. A typology of four motivation of religious conversion is developed in

---

the light of fieldwork data. The hope is to contribute to ongoing conversion literature and to inspire further studies in different fields with comparative studies and analysis.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work has been derived from the author's dissertation entitled "Sociological Perspective of Becoming a Muslim: Japanese Muslims".

**2. Ethics approval:**

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Hitit University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 1.30.2019 and numbered 2019/43.

**3. Funding/Support:**

One year of the fieldwork is supported by TUBITAK 2214A scholarship in between 2019-2020, in Japan.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.



**BIBLIOGRAPHY**

AL-QWIDI, Maha. *Understanding the Stages of Conversion to Islam: The Voices of British Converts*. Leeds: The University of Leeds, School of Theology and Religious Studies, PhD Dissertation, 2002.

ALLIEVI, Stefano. "The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier-Narratives of the Hijab and Other Issues". *Women Embracing Islam-Gender and Conversion in the West*. ed. Karin van Nieuwkerk. 120-152. Austin: University of Texas Press, 2006.

ANDREASEN, Esben. "Japanese Religions - An Introduction". *Japanese Religions Past & Present*. ed. Ian Reader vd. 33-43. London/New York: Routledge, 1993.



- ANDERSON, Richard W. "What Constitutes Religious Activity? (I)". *Japanese Journal of Religious Studies* 18/4 (1991), 369-372.
- AUSTIN-BROOS, Diane. "The Anthropology of Conversion: An Introduction". *Anthropology of Religious Conversion*. ed. Andrew Buckser - Stephen D. Glazier. 1-14. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- BEDİR, Fatma Nur. "Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgesinin Analizi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 717-740.
- BREEN, John - TEEUWEN, Mark. *A New History of Shinto*. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- CRESWELL, John W.. *Nitel Araştırma Yöntemleri – Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev: Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- DÜNDAR, Ali Merthan. *Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camiileri*. Ankara: Vadi Yayınları, 2008.
- DÜNDAR, Ali Merthan. "An Essay on the Immigration of the Turk-Tatars to Japan". *Annual Journal of the Asian Cultures Research Institute* 48 (2013), 165-174.
- ESENBEL, Selçuk. "Abdurreşid İbrahim: "The World of Islam and the Spread of Islam in Japan" 1910". *Pan-Asianism – A Documented History, Volume I: 1850-1920*. ed. Sven Saalar, Christopher W. A. Szpilman. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2011.
- FLICK, Uwe vd.. "What is Qualitative Research? An Introduction to the Field". çev: Bryan Jenner. *A Companion to Qualitative Research*. ed. Uwe Flick vd.. 3-11. London: Sage Publications Ltd., 2004.
- FLINN, Frank K.. "Conversion: Up From Evangelicalism or the Pentecostal and Charismatic Experience". *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. ed. Christopher Lamb - M. Darrol Bryant. 51-74. London: Cassell, 1999.
- GLASER, Barney G. - STRAUSS, Anselm L. *The Discovery of Grounded Theory – Strategies for Qualitative Research*. New Jersey: Aldine Transaction, 2006.
- GUBA, Egon G. - LINCOLN, Yvonna S.. "Epistemological and Methodological Bases of Naturalistic Inquiry". *Educational Communication and Technology Journal* 30/4 (1982), 233-252.
- HEIRICH, Max. "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about
-

Religious Conversion". *American Journal of Sociology* 83/3 (1977), 653-680.

HIGUCHI, Mimasaka. 日本人ムスリムとして生きる (Living as a Muslim in Japan). Tokyo: Kosei Shuppan, 2007.

HIGUCHI, Mimasaka. “日本のイスラーム、戦後の歩み—20世紀後半から今まで” (Islam in Japan, Postwar History-From the Second Half of the 20th Century to the Present). 日本に生きるイスラーム—過去—現在—未来 (Islam Living in Japan -History-Past-Future), ed. Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü (Tokyo: Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü, 2010).

ISOMAE, Jun'ichi. “The Conceptual Formation of the Category “Religion” in Modern Japan: Religion, State, Shintô”. *Journal of Religion in Japan* 1 (2012), 226-245.

ITO, Aisha Yuki (ed.), 私の入信記-スラームの信仰に導かれるまで (My Conversion Diary - Under the Guidance of Islam). Kyoto: Muslim Shimbunsha, 2005.

JAMES, William. *Varieties of Religious Experiences - A Study in Human Nature*. London: Routledge, Yüzüncü Yıl Baskısı, 2002.

JAPAN MUSLIM ASSOCIATION. *Brief History of Association - Publication in Memory of the 50th Anniversary*. Tokyo: Japan Muslim Association, 2005.

KOKUGAKUIN UNIVERSITY. *College Students' Attitude Toward Religion Survey General Analysis (1995-2015)*. Tokyo: Kokugakuin University, 2019.

KARATAŞ, Zeki. “Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri”, *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 62-80.

KOCALAN, Elif Büşra. “Japonya’ya Müslüman Göçü”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020): 733-757.

KOMATSU, Hisao. “Muslim Intellectuals and Japan: A Pan-Islamist Mediator, Abdurresid Ibrahim”. *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. ed. Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi. London: Routledge, 2006.

KOMATSU, Hisao. “Abdurresid Ibrahim and Japanese Approaches to Central Asia”. *Japan on the Silk Road - Encounters and Perspectives of Politics and Culture in Eurasia*. ed. Selçuk Esenbel. Leiden: Brill, 2018.

KOMURA, Akiko. “日本とイスラームが会おうとき—その歴史と可能性”

---


- (The Time Japan and Islam has Met) Tokyo: Dendaishokan, 2015.
- KOMURA, Akiko. 日本のイスラーム: 歴史・宗教・文化を読み解く (Islam of Japan -Understanding History, Religion and Culture) Tokyo: Asahi Shimbun Publications, 2019.
- KÖSE, Ali. *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. London: Kegan Paul International, 1996.
- LEVENT, Sinan. "Japan's Central Eurasian Policy: A Focus on Turkic Muslim Minorities", *Social Science Japan Journal* 22/1 (2019).
- LOFLAND, John - STARK, Rodney. "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective". *American Sociological Review* 30/6 (1965), 862-875.
- LOFLAND, John - SKONOVD, Norman. "Conversion Motifs". *Journal for the Scientific Study of Religions* 20/4 (1981), 373-385.
- MIURA, Toru. "Perceptions of Islam and Muslims in Japanese High Schools – Questionnaire Survey and Textbooks". *Japan Association for Middle East Studies Özel Sayı 2* (2006), 173-191.
- MOL, Hans. *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion*. Bristol: Western Printing Services Ltd, 1976.
- MOSSIERE, Geraldine. "The Intimate and the Stranger: Approaching the "Muslim Question" through the Eyes of Female Converts to Islam". *Critical Research on Religion* 4/1 (2006), 90-108.
- NELSON, John K.. *Enduring Identities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- NEUMAN, W. Lawrance. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri – Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. çev. Sedef Özge. 1. Cilt. Ankara: Yayınodası Ltd., 8. Basım, 2016.
- NIEUWKERK, Karin van. "Conversion" to Islam and the Construction of a Pious Self". *Oxford Handbook of Religious Conversion*. ed. Lewis R. Rambo - Charles E. Farhadian. 1-24. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- NOCK, Arthur Darby. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Lanham: University Press of America, 1988.
- NUMATA, Sayako. "Fieldwork Note on Tatar Migrants from the Far East to the USA: For Reviews of Islam Policy in Prewar and Wartime Japan", *AJAMES* 28/2 (2018), 127-144.
-

- OKAI, Hirofumi. “ムスリム・コミュニティと地域社会-イスラーム団体の活動から「多分化共生」を再考する” (Rethinking Multicultural Symbiosis Considering the Acts of Muslim and Local Communities, and Islamic Organisations). *現代日本の宗教と多分化再生 (Religion and Multiculturalism in Modern Japan)*. ed. Noriko Takahashi vd.. 181-203. Tokyo: Akashi, 2018.
- ÖZYÜREK, Esra. *Müslüman Olmak, Alman Kalmak – Yeni Avrupa’da Millet, Din ve Din Değişirme*. çev: İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- PALOUTZIAN, Raymond F. “Psychology of Religious Conversion and Spiritual Transformation”. *Oxford Handbook of Religious Conversion*. ed. Lewis R. Rambo - Charles E. Farhadian. 1-37. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- POSTON, Larry. *Islamic Da’wah in the West – Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. New York: Oxford University Press, 1992.
- RAMBO, Lewis R.. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- READER, Ian. “Letters to the Gods –The Form and Meaning of Ema”. *Japanese Journal of Religious Studies* 18/1 (1991), 23-50.
- READER, Ian. “What Constitutes Religious Activity? (II)”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 18/4 (1991), 373-376.
- READER, Ian. *Religion in Contemporary Japan*. London: Macmillian Press, 1991.
- REISCHAUER, August Karl. *Studies in Japanese Buddhism*. New York: The Macmillian Company, 1917.
- ROALD, Anne Sofie. *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*. Leiden: Brill, 2004.
- ROALD, Anne Sofie. “The Shaping of a Scandinavian “Islam” – Converts and Gender Equal Opportunity”. *Women Embracing Islam- Gender and Conversion in the West*. ed. Karin van Nieuwkerk. 48-70. Austin: University of Texas Press, 2006.
- SAKURAI, Keiko. “Muslims in Contemporary Japan”. *Asia Policy* 5 (2008), 69–87.
- SAKURAI, Keiko. *日本のムスリム社会 (Muslim Society in Japan)*. Tokyo: Chikuma Shinso, 2003.
- SATO, Kanei. *日本の中でイスラム教を信じる (Believing in Islam in Japan)*.
-

- Tokyo: Bungeishunjū, 2015.
- SINGER, Merrill. "The Use of Folklore in Religious Conversion: The Chassidic Case". *Review of Religious Research* 22/2 (1980), 170-185.
- SOKYO, Ono. *Shinto: The Kami Way*. New York: Tuttle Publishing, 1984.
- STARBUCK, Edwin Diller. *The Psychology of Religion – An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. New York: Charles Scribner's Sons, 1900.
- TAMURA, Nagisa. "日本人ムスリムと改宗" (Japanese Muslims and Conversion). *Japanese Association for Religious Studies* (2008), 384-385.
- TANADA, Hirofumi. "世界と日本のムスリム人口-2018 年" (Estimated Population of Muslims in the World and Japan in 2018). 早稲田大学人間科学研究 (Waseda University Faculty of Human Sciences Research) 32/2 (2019), 253–262.
- THE INSTITUTE OF STATISTICAL MATHEMATICS. "Study of the Japanese National Character". Accessed at 4 September 2019. [https://www.ism.ac.jp/kokuminsei/en/index\\_e.html](https://www.ism.ac.jp/kokuminsei/en/index_e.html)
- ULLMAN, Chana. *The Transformed Self – Psychology of Religious Conversion*. New York: Springer Science+Business Media, 1989.
- URQUHART, Cathy. *Nitel Araştırmalar için Temellendirilmiş Kuram – Uygulama Rehberi*. çev: Züleyha Ünlü - Erkan Külekçi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.
- WOHLRAB-SAHR, Monika. "Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and United States". *Women Embracing Islam- Gender and Conversion in the West*. ed. Karin van Nieuwkerk. 71-94. Austin: University of Texas Press, 2006.



## MÜSLÜMAN OLMADA DÖRT MOTİVASYON: JAPON MÜSLÜMANLAR

 Elif Büşra KOCALAN<sup>a</sup>

### Geniş Öz

Bu araştırmada din değiştirme fenomeni Müslüman olmuş Japonlar örneğinde incelenmiştir. Araştırmanın amacı, Japon Müslümanların İslam ile karşılaşma ve din değiştirme süreç ve deneyimlerini anlamak ve Müslüman olma motiflerini keşfederek din değiştirme literatürüne kavramsal bir katkı sağlayabilmektir. Araştırmada incelenen problemler Japonları İslam'a yönelten ve ilgi duymalarına sebep olan koşulların ve Müslüman olma motivasyonlarının neler olduğudur.

Bu amaca uygun nitel bir çalışma olarak tasarlanan bu çalışmada hem fenomenoloji hem de gömülü teori yaklaşımlarının bakış açıları, araştırma teknikleri ve veri analiz metotları kullanılmıştır. Fenomenolojik yaklaşım ile gerçeklikler onu deneyimleyen kimselerin açısından anlaşılmasına çalışılmaktadır. Bu çalışmada fenomenolojik yaklaşıma başvurarak din değiştirme fenomeninin Japon Müslümanların deneyimleri özelinde ne şekilde gerçekleştiği ve onlar için ne ifade ettiği anlaşılmasına çalışılmış ve ayrıca Müslüman olma deneyimlerinin ortak ve farklılaşan yönlerini keşfetmek hedeflenmiştir. Gömülü teori ile de din değiştirme deneyimlerine teorik bir açıklama geliştirmek hedeflenmiştir. Saha çalışması 2016 Eylül – 2017 Aralık ve 2019 Şubat – 2020 Ocak dönemlerinde toplam 2 yıl 3 ay Tokyo'da sürdürülmüştür. Veri toplama aşamasında yarı-yapılandırılmış mülakat, katılımcı gözlem ve saha notları tekniklerine başvurulmuştur. Mülakatlar, kartopu ve amaçlı örneklem metotlarıyla ulaşılan, yaşları 19 ile 81 arası değişen 32 kadın ve 20 erkek toplam 62 kişi ile yapılmıştır. Katılımcıların büyük bir bölümü Tokyo'da, bir kısmı ise civar şehirlerde ikamet etmektedirler. Saha çalışması boyunca sıklıkla Tokyo Cami ve Türk Kültür Merkezi ile Japon Müslüman Derneği'nin düzenledikleri etkinliklere

---

<sup>a</sup> Dr., Hitit Üniversitesi, ebusrakocalan@hitit.edu.tr

katılmış, Japon Müslümanlar ile olan iletişime mülakatlar dışında da devam edilmiş ve ayrıca gözlem ve saha notları tutulmuştur. Literatür araştırması için Waseda Üniversitesi'nin kaynaklarından faydalanılmıştır.

Araştırma sonucunda keşfedilenler şunlardır: Japon Müslümanlar, normal Japon ailesi olarak tanımladıkları, dindarlık bilinci yahut dinî aidiyet oranları düşük ancak din kökenli uygulama ve ritüelleri gerçekleştirme ve katılım oranları yüksek, farklı dinlere ait ritüellerin bir arada yerine getirilebildiği, çocuğa dinî eğitim başlıklı özel bir eğitim verilmeyen ancak çocuğun gündelik hayatın normal akışı içerisinde sosyal katılım vasıtasıyla dinî kültürü öğrendiği ailelerde yetişmişlerdir. Bir travma yahut bir kriz sonrası ortaya çıkan anlam ve çözüm arayışı sonucunda yeni din ile karşılaşma durumu Japon Müslümanlar arasında gözlemlenmemiştir. Din değiştirme süreçleri sosyal bir süreçtir. Hikâyelerinin başlangıcı büyük oranda Müslümanlar ile yaşadıkları karşılaşmalara dayanmaktadır. İslam ve Müslümanlar ile ilk anlamlı karşılaşmaları altı şekilde gerçekleşmiştir: Yurtdışında, işyerinde, okulda, romantik ilişkiler vasıtasıyla, medya vasıtasıyla ve kişisel ilgileri sonucunda. Sosyal bir bağlamda gerçekleşen karşılaşmalar en yaygın gerçekleşen karşılaşmalardır. İş, gezi yahut eğitim için yaptıkları yurtdışı seyahatleri esnasında tanıştıkları kimseler, yurtiçinde okullarında ve işyerlerinde karşılaştıkları okul arkadaşları, hocaları ve iş arkadaşları veya romantik olarak ilgilendikleri kişiler vasıtasıyla İslam ile karşılaşmışlardır. Medya yahut kişisel ilgileri ve araştırmaları sonucunda İslam ve Müslümanlar ile karşılaşanların sayısı azdır. İslam ile gündelik hayatlarının doğal akışı içerisinde karşılaşan, öncesinde hâlihazırda var olan yaşam şartları ve inançları hususunda ciddi tatminsizlikleri bulunmayan ve yeni bir yaşam ve inanç biçimi arayışı içinde olmayan Japonlar, bu karşılaşmalarını takiben farklı şekillerde İslam ile ilgilenmeye başlamıştır. İslam ve Müslümanlar hakkında ciddi önyargılara sahip olmamaları sebebiyle, bu karşılaşmalarda öğrenmeye ve anlamaya açık bir tutum sergilemişlerdir.

Araştırmada, Japonların Müslüman olmalarının dört farklı motivasyon ile gerçekleştiği tespit edilmiştir. Bunlar sosyal, entelektüel, psikolojik ve pragmatik motivasyonlardır. Sosyal motivasyonda karşılaştıkları Müslümanlar gibi olma, onlara benzer bir hayat sürme ve Müslüman topluluğa dâhil olma arzuları güçlüdür. Bu kategorideki katılımcıların İslam ile ilk karşılaşmalarını takiben Müslümanların insan ilişkileri, hayata bakış açıları, hayat karşısındaki tutum ve davranışları dikkatlerini çekmiştir. Müslümanların aile ilişkilerinden, dünya çapında bir kardeşlik fikrinden, Müslümanlarda gözlemledikleri nezaket, samimiyet, yardımseverlik ve hayatın zorluklarına karşı gösterdikleri cesareten etkilenmişlerdir. Bu

gruptaki katılımcılar en çok Müslümanlar ve yaşam tarzları ile ilgilenmektedirler. Entelektüel motivasyonda ilgilerini çeken asıl faktör İslam'ın fikri yönüdür. İlk karşılaşmaları sonrası katılımcıların dikkatini İslam'ın teolojik ve ideolojik yönleri, öğretileri ve inanç sistemi çekmiştir. Etraflarındaki Müslümanlara İslam hakkında sorular sormaya ve araştırmaya başlamışlardır. Bazıları aldıkları net, basit ve mantıklı cevaplarla ikna olmuştur. Bazıları İslam ve Japon kültürü arasında benzerlikler bulmuş ve kendilerini İslam'a yakın hissetmiştir. Bazıları İslam'ın sosyal mevzulara bakışı ile ilgilenmiştir ve toplumsal problemlerin çözümünün İslam'da olabileceğini düşünmüştür. Son olarak, daha önce Hıristiyan olan bazı katılımcılar da İslam'ı atabilecekleri bir sonraki mantıklı adım olarak görmüştür. Psikolojik motivasyonlar kategorisinde katılımcılar ilk karşılaşma öncesi bir inanç ve Tanrı arayışı ihtiyacı hissetmektedirler. Onları korku ve kaygılarından koruyan, her an gözeten sonsuz güce sahip bir Tanrı fikri onları cezbetmiştir. Katılımcıların çoğu deneyimlerini anlatırken, bu ihtiyaçlarını İslam ve Müslümanlar ile tanıştıktan sonra fark ettiklerini ifade etmiştir. Bu kategorideki katılımcılardan birkaçı ise ezan ve Kur'an sesini duyduklarında yahut namaz kılmayı denediklerinde tam olarak açıklayamadıkları duygusal deneyimler yaşamış ve etkilenmiştir. Son motivasyon pragmatik motivasyondur. Pragmatik motivasyona sahip olan katılımcılar için İslam, esas ilgilendikleri hedefe ulaşmak için başvurdukları bir yoldur. Büyük bir çoğunluğu Müslüman partnerleri ile evlenmek için ve birkaçı ise ilgilendikleri burs ve işler sebebiyle Müslüman olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Din Değişirme, Japon Müslümanlar.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma, "Müslümanlaşma sürecine sosyolojik bir yaklaşım: Japon Müslümanlar" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

**2. Etik Kurul İzni:**

Bu çalışma için etik kurul izni, Hitit Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 30.01.2019 tarihli ve 2019/43 numaralı kararı ile alınmıştır.



**3. Finansman/Destek:**

Çalışmanın 2019-2020 yılları arasındaki bir yıllık alan araştırması TÜBİTAK 2214A bursu kapsamında desteklenmiştir.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



## ABŪ ḤANĪFA'S CONTRIBUTION TO THE METHODOLOGY OF QUR'ANIC EXEGETICIS

 Hasan KESKİN<sup>a</sup>

### Abstract

Abū Ḥanīfa, the 8th-century Sunni Muslim jurist, was closely interested in scientific problems in his time. In this context, he expressed some of the problems of the Tafsīr Methodology in the creed treatises attributed to him. In this article, we will try to discuss how he evaluated these problems within the framework of these treatises. Abū Ḥanīfa, considered to be one of the most important scholars of his period, is also the founding imam of the Hanafi school of thought. Therefore, although he was interested in all kinds of scientific problems of the period he lived, he was known as a jurist because he was more interested in legal issues. However, he dealt mostly some creed issues in five aqā'id booklets attributed to him named *al-Ālim wa'l-muta'allim*, *al-Fiqh al-akbar*, *al-Fiqh al-absat*, *Risālātu Abī Ḥanīfa ilā Qādī al-Basra Uthmān al-Battī* and *al-Wasiyya*. While examining these treatises, we have noticed that many topics related to Qur'an and tafsīr methodology not only in a number of classical works but also discussed today. Those are *khalq al-Qur'an*, *superiority between verses and surahs*, *mutashābihāt*, *naskh*, *tafsīr*, *ta'wīl*, *tanzīl*, and *Qur'an's being a criterion in evaluation of hadith*. Abū Ḥanīfa's views on the problems of the Tafsīr Method were adopted, developed and systemized by many Islamic scholars after him. The initiatives brought by Abū Ḥanīfa, who has influenced many scholars since his time and is still accepted as an authority in science, are in the nature of shedding light on the solution of the problems of today's Tafsīr Method, which is still up-to-date and discussed.

**Keywords:** Tafsir, Qur'anic exegeticis, Abū Ḥanīfa, Ambiguous verses, Abrogation, Tafsīr Methodology.



### EBŪ HANĪFE'NİN TEFSİR USŪLŪNE KATKISI

8. Yüzyılda yaşamış Müslüman hukukçu Ebû Hanife yaşadığı dönemin her türlü ilmi problemleriyle yakından ilgilenmiştir. Bu çerçevede kendisine nispet edilen

---

<sup>a</sup> Prof., Cumhuriyet University, hasankeskin24@hotmail.com

akâid risâlelerinde Tefsir Usulü'nün bazı problemleriyle de ilgili görüşler serdetmiştir. Bu makalede söz konusu risâleler çerçevesinde bu problemleri nasıl değerlendirdiği ele alınmaya çalışılmıştır. Yaşadığı dönemin en önemli âlimlerinden biri kabul edilen Ebû Hanîfe aynı zamanda Hanefî mezhebinin de kurucu imamıdır. Dolayısıyla O yaşadığı dönemin her türlü ilmî problemleriyle ilgilenmekle birlikte daha çok fikhî konularla ilgilenmiş ve fakih olarak da tanınmıştır. Ancak kendisine nispet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim*, *el-Fikhü'l-ekber*, *el-Fikhü'l-ebsat*, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Kâdî'l-Basra* Osman el-Bettî ve *el-Vasiyye* adlı beş akâid risâlesinde ağırlıklı olarak itikadî konuları ele almıştır. Bu risâleler incelendiğinde, Kur'an ve Tefsir Usûlü ile ilgili bu alanda te'lif edilmiş birçok eserde yer alan ve günümüzde hala tartışılan *halku'l-Ku'ran*, *âyetler ve sûreler arasındaki efdaliyet*, *müteşâbihât*, *nesh*, *tefsir*, *te'vil* ve *tenzîl*, *Kur'an'ın hadislerin değerlendirilmesinde ölçü olması* gibi birtakım konulara yer verildiği görülmüştür. Ebû Hanîfe'nin Tefsir Usûlü'nün problemleri ile ilgili bu konudaki görüşleri kendisinden sonraki birçok İslam âlimi tarafından da benimsenerek geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir. Ebû Hanîfe bu konuların tanımlanıp temellendirilmesinde iz bırakabilecek öncü bir ilim adamıdır. Yaşadığı dönemden itibaren birçok ilim adamını etkilemiş olan, günümüzde de hâlâ ilimde otorite kabul edilen Ebû Hanîfe'nin, kendi dönemine göre söz konusu problemlere getirdiği açılımlar yine güncelliğini koruyan ve tartışılan sözünü ettiğimiz günümüz Tefsir Usûlü problemlerinin çözümüne ışık tutacak mahiyettedir.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Introduction

Abû Ḥanīfa (d.150 / 767), who is the imam of the madhhab called by his name in fiqh, is also regarded as the pioneer of the Maturidi school of theology.<sup>1</sup> For this reason, it can be said that the main axis of the studies on Abû Ḥanīfa until today is jurisprudence (fiqh) and creed (aqâid). However, it is seen that he deals with some problems of the methodology of Qur'anic exegecis in some treatises attributed to him and survived until today.

There are many treatises attributed to Abû Ḥanīfa in the sources. However, we prepared our paper within the framework of the five most common treatises called *al-Âlim wa-l Muta'allim*, *al-Fiqh al-Akbar*, *al-Fiqh al-*

<sup>1</sup> Muḥammad Zâhid Kawtharî, "Mukaddima", *Ishârât al-Marâm min 'ibârât al-Imâm. Critical ed. Yûsuf 'Abd al-Razzâk (Istanbul: Dâr al-Kitâb al-Islâmî 1949)*, 6; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Istanbul: Damla Publisher, 1988)* 121-127; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Istanbul: TDV Publisher, 1994)*, 10/142.

*Absat, Risālatu Abū Ḥanīfa ilâ Qâdî al-Basra Uthmān el-Battî, and al-Wasiyya.* Although there are some different opinions about the attribution of these treatises to Abū Ḥanīfa,<sup>2</sup> many Islamic scholars refer these works to him.<sup>3</sup> We prepared our paper in line with the views of those who accepted the accuracy of this attribution. In these treatises, which contain the religious views of Abū Ḥanīfa, a large part of the creed topics discussed in that period are included, albeit briefly. These treatises, which form the basis of the Mâturîdî theological school, have been a source of inspiration for many works written especially for this school. There is no previous study with current title of this article. However, it has been observed that some studies carried out on some of the issues discussed in the article, indirectly. For instance, in his PhD thesis titled "*İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*" *The Greatest Imam Abū Ḥanīfa's Understanding of the Quran* prepared by Fatih Tok and an article called "*Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*" (Abū Ḥanīfa's Understanding of the Quran) prepared by Faruk Beşer covered some of the topics elaborated here. While preparing this article it has been benefited from these works.

#### A. Abū Ḥanīfa's Approach to Some Issues in Tafsîr Methodology

Although the matters of creed were taken up in the treatises attributed to Abū Ḥanīfa, at the same time it was given place to the other topics such as *khalq al-Qur'ân, superiority between verses and surahs, mutashâbihât, naskh, tafsîr, ta'wîl, tanzîl, and the Qur'an's being a criteria in the evaluation of hadith* relating to the Qur'an and tafsîr methodology, taking place in a number of classical works and still being discussed today. For this reason, we tried to examine the aforementioned treatises in order to determine Abū Ḥanīfa's approach to such problems in Tafsîr methodology and his contribution to his successors. During our investigation, we observed that Abū Ḥanīfa was a pioneer scholar who could leave a mark in defining and basing these issues. We can summarize Abū Ḥanīfa's approach to these problems scattered in the

<sup>2</sup> Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge Publisher, 1932), 264; William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trans. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Umrân Publisher, 1981), 164-166; İsa Doğan, *Mürce ve Ebû Hanîfe* (Samsun: Kardeş Matbaası, 1992), 107-121; İlyas Çelebi, "Mukaddime", *İmam Azam Ebû Ḥanīfa'nin İtikadî Görüşleri*, trans. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Publisher, 1996), 37-45; Yusuf Şevki Yavuz, "el-Âlim ve'l-müte'allim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Publisher, 1989), 2/461-463; Şerafettin Gölcük, Adil Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Publisher, 1995), 17/546.

<sup>3</sup> Kawtharî, "Mukaddima", 3-9; Muḥammad Abū Zehrâ, *Abū Hanîfe*, trans. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publisher, 1999), 193; Çelebi, "Mukaddime", 37-45; Yavuz, "el-Âlim ve'l-müte'allim", 2/461-463; Gölcük, Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber", 17/544-547.

mentioned treatises as follows:

### 1. Khalq al-Qur'ân (the Qur'ân's creation)

The term of *khalq al-Qur'ân* refers to the doctrinal discussions about the issue of whether the Qur'an is created or not.<sup>4</sup> Abū Ḥanīfa's approach to the issue of *khalq al-Qur'ân* is very scientific and rational, far from the sentimental and bigoted discussions made in the periods after him. He approaches this issue in terms of whether Allah's attributes are eternal or not. According to him, like other attributes of Allah, the attribute of Word (Kalām) was also eternal and not created.<sup>5</sup> Therefore, the Qur'ân as the Divine Word of God is eternal.<sup>6</sup>

Saying that the Quran cannot be created on the basis of the principle that attributes belonging to Allah cannot be created;<sup>7</sup> Abū Ḥanīfa argues that the reading and writing of the Quran by people is a creation, based on the principle that everything belonging to humans is created.<sup>8</sup> Consequently, according to this interpretation, all the sounds that make up the phonetics of the Quran, the letters that are used to read it, the writing that makes up the picture and the tools and equipment belonging to them are all creations.<sup>9</sup>

It is probably the first time that Abū Ḥanīfa made such a classification on the issue of *khalqu'l-Qur'an*.<sup>10</sup> This classification of him paved the way for the distinction between self-expressed (*nefsî kalâm*) and literal- expressed (*lafzî kalâm*) theology made by the ahl al-Sunnah theologians in later periods.<sup>11</sup>

Abū Ḥanīfa also seeks an answer to the question of whether the words of some prophets, Pharaoh and Satan, whose words are narrated in the Quran, can be created in the issue of *khalqu'l-Qur'an*. According to him, although these people and Satan are creatures, the words that are told from

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Publisher, 1997), 15/371.

<sup>5</sup> Abū Ḥanīfa al-Nu'mân b. Thâbit, *al-Fiqh al-akbar*, Critical ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî, İstanbul: Kalem Publisher, 1981, 58-59.

<sup>6</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*, 58-59.

<sup>7</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*, 58-59; Abū Ḥanīfa Nu'mân b. Thâbit, *al-Waşiyya*, Critical ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî, İstanbul: Kalem Publisher, 1981, 73.

<sup>8</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*, 58; *al-Waşiyya*, 73; Faruk Beşer, "Ebu Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2004, I/1, 28-30.

<sup>9</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*, 58; *al-Waşiyya*, 73.

<sup>10</sup> Yavuz, "Ebû Hanîfe", 10/140-142; Fatih Tok. *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 2015, 109.

<sup>11</sup> Yavuz, "Ebû Hanîfe", 10/142.

them are not created because they are the words of Allah.<sup>12</sup> His systematic approach to the issue of the khalqu'l-Qur'an was also adopted by the Ahl al-Sunnah theologians.<sup>13</sup>

## 2. The difference in the virtue of chapters and verses

Abū Ḥanīfa thinks that some of the verses of the Qur'an may be more virtuous than the others, likewise some chapters more virtuous than the other chapters.<sup>14</sup> According to him, there is no difference in terms of virtue between verses and chapters as they are all actually the word of Allah. In this respect, all the verses are equally virtuous. However, the difference in terms of virtue stems from the superiority of the things that make up the subject of the verse or the chapter.<sup>15</sup>

Abū Ḥanīfa made such a distinction based on the idea that the superiority of the things that constitute the subject of the verse or chapter requires the superiority of the verse or chapter. For instance, the 255<sup>th</sup> verse in the chapter al-Baqara, known as *al āyāt al- kursī*, handles the greatness, supremacy, and attributes of Allah as the subject. This verse is already virtuous as it is the word of Allah. If we compare this verse with some other verses telling about the infidels, hypocrites, and devils, it is clear that Ayāt al-Kursī is superior to them. Therefore, two virtues coexist in this verse.<sup>16</sup> The same is not the case for the verses that mention unbelievers. Because, those mentioned in the verses have no virtue.<sup>17</sup>

Abū Ḥanīfa does not differentiate whether some of Allah's names and attributes are more virtuous than the others, as he does in the verses and chapters.<sup>18</sup> According to him, all of Allah's names and attributes are equal,

<sup>12</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*, 58-59.

<sup>13</sup> Abū Bakr Ahmad b. Ḥusayn Bayḥakī, *Kitāb al-asmā' wa al-ṣifāt*. Edited by 'Abdullah b. Muḥammad al-Ḥasīdī (Jeddah: Maktaba al-Suwādī, 1993), 1/467-480; Abū Yusr Muḥammad Pazdavī, *Uṣūl al-dīn*, edited by Hans Peter Linss (Cairo: Dāru l-ḥyā'i al-Kutub al-'Arabīyya, 1963), 53-69; Nūr al-Dīn Aḥmad b. Maḥmūd Ṣābūnī, *Al-Bidāya fī uṣūl al-dīn*, edited by Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publisher, 1979), 31-35; Abū al-Mu'īn Maymūn Nasafī, *Tabṣira al-adilla fī uṣūl al-dīn*, edited by Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publisher, 1993), 1/393-395; Abū Muḥammad 'Abdullāh b. Aḥmad Ibn Qudāma, *Lum'a al-l'tikād*. edited by Bekir Topaloğlu (Izmir: Damla Publisher, 1981), 17-21; Kamāl al-Dīn Aḥmad Bayāḏithāda, *Ishārāt al-marām min 'ibārāt al-Imām*, Critical ed. Yusuf 'Abd al-Razzāq (Istanbul: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1949), 167-181; Yavuz, "Halku'l-Kur'ān", 15/374.

<sup>14</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*, 63.

<sup>15</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*, 63.

<sup>16</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*, 63.

<sup>17</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*, 63.

<sup>18</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*, 63.

there is no difference between them in terms of virtue.<sup>19</sup> This approach of Abū Ḥanīfa regarding the difference in terms of virtue between the names and attributes of Allah and the surah and verses has been adopted by some scholars after him.<sup>20</sup>

Many scholars shared Abū Ḥanīfa's opinion regarding the difference in terms of virtue between verses and chapters, such as Iṣḥāq b. Rāhūya (d.238/853), Imam Ghazālī (d. 505/1111), 'Izz b. Abd al-Salām (d. 660/1261) and Qurtūbī (d. 671/1272). These scholars think like Abū Ḥanīfa that there is a difference in superiority and virtue between some chapters and verses of the Quran.<sup>21</sup> However, in the sources about the tafsīr and Quranic sciences that give information about the subject, the name of Abū Ḥanīfa is not included among those who adopt the view that there is a difference in terms of virtue between the chapters and verses.

I assume that the main reason for this situation is that Abū Ḥanīfa's view is considered as a theological problem in the kalam literature and has not been transferred to the tafsīr literature. The scholars mentioned above may have been influenced by Abū Ḥanīfa's opinion on this issue. Since Abū Ḥanīfa (d.150 / 767) lived before all of these scholars and was a great scholar and imam of a widespread school of thought, he may have influenced many scholars who put forward parallel views to him in the periods that followed him.

#### **a. Naskh (Abrogation)**

As a technical term, *naskh* is generally defined 'abrogation' of a sharia provision by another one.<sup>22</sup> In order to understand Abū Ḥanīfa's contribution to this very important problem of the tafsīr method, first of all, it is necessary to reveal the meaning of this word during his lifetime. Companions of the prophets and their successors used the term in a more general and broader

<sup>19</sup> Abū Ḥanīfa , *al-Fiqh al-akbar*, 63.

<sup>20</sup> Bkz. Pazdāvī, *Uṣūl al-dīn* , 220-221, Bayāḍīthāda, *Ishārāt al-marām min 'ibārāt al-Imām*,183-185.

<sup>21</sup> Abū Ḥamid Muḥammad Ghazzālī, *Jawāhir al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Āfāk al-Jadīda 1990), 39; 'Iz b. 'Abd al-Salām, *al-Fawā'id fī mushkil al-Qur'ān*, Critical ed. Riḍwān al-Nadawī (Kuwait: Wizāra al-Awkāt wa al-Shuūn al-Islāmiyya, 1967), 186-187; Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad Qurtubī, *al-Jāmi' li aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Muassasa al-Risāla, 1965), 1/110; Abū al-Fidā Ismā'il b. 'Umar Ibn al-Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1992), 1/12; Badr al-Dīn Zarkashī, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Critical ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1972), 1/438-448; Jalāl al-Dīn Suyūṭī, *al-Itkān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987), 2/199-204.

<sup>22</sup> Muḥyiddīn Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Sulaiman Kāfiyaji, *Kitāb al-Taysīr fī qawā'id 'ilm al-tafsīr*, Edited by İsmail Cerrahoğlu (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Publisher, 1974), 36.

sense than that used by the jurists.<sup>23</sup> They called the abolition of a sharia judgment with a later evident, as well as the abrogation of a custom coming from the time of jahiliyya (lit. ignorance) or a past Shari'ah, the compulsion of the absolute, the particularization of the general, the declaration of the concise.<sup>24</sup> They even used this term for conditional, exception, and adjective.<sup>25</sup> However, the boundaries of the concepts of limitation (takyīd), particularization (tahsīs), exception (istisnâ) and abrogation (naskh) were first determined by Imam Shāfi'ī (d.204 / 820),<sup>26</sup> after that, the meaning areas of these concepts began to separate from each other.

Although it is assumed that Abū Ḥanīfa addressed the issue of abrogation in a very classical way, in line with the understanding of that day, it is seen that he did not look at the issue superficially, considering his very sensitive and crucial points. He deals with this issue in his treatise titled "*al-Ālim wa-l muta'allim*."<sup>27</sup> The way he dealt with the subject in this treatise was not in a technical way of defining it, but rather in the way of drawing attention to some mistakes on the understanding of abrogation at that time.<sup>28</sup> On the one hand, Abū Ḥanīfa accepts the existence of abrogation among the Shari'ahs and mentions many examples of this part of the revocation;<sup>29</sup> it is understood from some of his statements in his work that he also acknowledges that there are abrogating (*nāsikh*) and abrogated (*mansūkh*) verses in the Quran on the other.<sup>30</sup> It is also possible to come across his views that he accepts the abrogation of *sunnah* (the exemplary lifestyle and sayings of prophet Muhammad) by sunnah.<sup>31</sup>

According to Abū Ḥanīfa, naskh occurs only in the verses which

<sup>23</sup> Muṣṭafa Zayd, *Al-Naskh fī al-Qur'ān al-karīm* (Egypt: Dār al-Wafā, 1987) 1/73-74.

<sup>24</sup> Şātübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfâkât fī usûli's-şer'ia*, yy., 1975, III, 107; Kâsimî, Muhammed Cemaleddin, *Mehâsinü't-te'vîl* (nşr.Muhammed Fuâd Abdülbâki), Kahire ty., I,33-38; Dihlevî, Şâh Veliyyullah, *el-Fevzül-kebîr fī usûli't-tefsîr* (çev.Mehmet Sofuoğlu), İstanbul 1980, s. 34-35; Ahmad Hasan, *Nesh Teorisi* (çev.Mehmet Paçacı), İslâmi Araştırmalar, Ankara 1987, sayı: 3, s.108.

<sup>25</sup> Muḥammad Jamâl al-Dîn Qâsimî, *Maḥâsin al-ta'wîl*, 1/33-38; Muḥammad Ḥamza, *Dirâsât al-Aḥkâm wa al-Naskh fī al-Qur'ān al-karīm* (Cairo:Dâru İhyâ al-Kutub al-'Arabiyya, 1957), 39-41; Ali Osman Koçkuzu, *Hadîste Nâsîh ve Mensûh*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Publisher, 1985), 116-123.

<sup>26</sup> Ali Galip Gezgîn, , "Kur'an'da 'Nesh Problemi'ne Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 14/1 (2001): 51.

<sup>27</sup> Nu'mân b. Thâbit Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa al-muta'allim*, Critical ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî, İstanbul: Kalem Publisher, 1981, 12-14.

<sup>28</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa al-muta'allim*, 12-14.

<sup>29</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa al-muta'allim*, 12-14.

<sup>30</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa al-muta'allim*, 12-14.

<sup>31</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa al-muta'allim*, 13.



express commands and prohibitions.<sup>32</sup> In his opinion, abrogation cannot occur in statements that only give information such as divine attributes, stories that talk about the situations of past nations, and that are not related to the actions of the liable.<sup>33</sup>

The fact that Abū Ḥanīfa made such a limitation on the scope of abrogation can be seen as a very important difference for that period when abrogation was considered valid outside of orders and prohibitions. In this period, it is understood that there were those who adopted the view that abrogation took place outside of orders and prohibitions.<sup>34</sup>

It is understood that the opinion of Abū Ḥanīfa on this issue contributed especially to the determination of the area of abrogation and in its conceptualization process, these views have been adopted by the jurists after him,<sup>35</sup> and his approach became a general principle to where naskh is valid.<sup>36</sup>

### 3. Mutashābih verses (metaphorical or allegorical meanings of the expressions in the Qur'anic verses):

The content of mutashābih verses and their interpretations are also among the most important subjects of uṣūl al-Tafsīr. There are different evaluations of Islamic scholars on this subject, which is widely discussed in works on tafsīr and Qur'anic sciences. His approach on mutashābih verses was effective in the evaluation of such verses in the periods after him.

We would like to state that we find Abū Ḥanīfa's evaluations on mutashābih verses quite comprehensive and systematic. Following the path of predecessor (*salaf*) who did not interpret the mutashābih (attributes of Allah based on news) and avoiding anthropomorphic approach (*tashbeeh-tajseem*), he generally accepts these mutashābih verses exactly as they are mentioned.<sup>37</sup> However, his explanations about some mutashābih attributes

<sup>32</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa al-muta'allim*, 13; Tok. *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı*, 144-145.

<sup>33</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa al-muta'allim*, 13.

<sup>34</sup> Şakir Erkan, *Kur'an'da Nesih* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 1997), 67-77.

<sup>35</sup> Abū Maṣū'ir Muḥammad b. Maḥmūd Mâturîdî, *Tafsîr al-Mâturîdî* (Ta'wilātu ahl al-sunna), Critical ed. Majdî Basallûm (Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 2005), I:531; Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, (İstanbul, İnsan Publisher, 2003), 211-212.

<sup>36</sup> Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Sahl Sarahsî, *Uṣûl al-Sarahsî*, Critical ed. Abū al-Wafâ al-Afghânî (İstanbul: Kahraman Publisher, 1984), 2:59-60; 'Abd al-Waḥḥâb Ḥallâf, *İlmu Uṣûl al-fiqh* (İstanbul: al-Maktaba al-İslâmiyya, 1991), 227.

<sup>37</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 113; Abū al-Ḥasan Nûr al-Dîn b. Sultân 'Alî al-Qârî, *Sharḥ kitâb al-fiqh al-akbar*. (Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 1984), 59; Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*,

show that he interpreted some of them.<sup>38</sup> On the one hand he became a pioneer to the predecessor (*salaf*) by avoiding to interpret *mutashābihāt*; on the other hand, by interpreting some of them, he was partly a pioneer to the Ahl-e as-Sunnah theologians (the method of *khalaf*) who interpreted some of these *mutashābihāt*.<sup>39</sup> Although he is counted among the leading scholars of predecessors<sup>40</sup>, he plays a role of bridge between the predecessors and successors in terms of the thoughts he forwards on the issues we examine.

#### 4 Tanzīl, Tafsīr, and Ta'wīl (Descent of revelation, Qur'anic exegesis, and Interpretation)

In *al-Fiqh al-Absat*, Abū Ḥanīfa gives place to the key concepts, such as *tanzīl*, *tafsīr* and *ta'wīl*, in *uṣūl al-tafsīr* and Qur'anic sciences.<sup>41</sup>

From his expressions in his aforementioned work, it is understood that he meant the wording of the verse revealed by Allah with the word *tanzīl*, and the meaning and explanation of the verse with the words *tafsīr* and *ta'wīl*.<sup>42</sup> He approaches to this topic from a more theological point of view.

According to him, there are verses in the Qur'an whose meaning is clear and which is not. He says that denying or misinterpreting one of the things that make up the meaning field of the verses whose meaning is not clearly understood does not require blasphemy, because the meaning is not very clear. It is possible that such verses can be understood differently because they are available for different interpretations and interpretations.<sup>43</sup> Even though these comments are wrong, this situation does not require blasphemy.<sup>44</sup> However, this is not the case in the verses that clearly have a meaning. To him, there is no other way to understand them since their word and meaning are exactly the same. Therefore, according to him, refusing to accept or doubting the very clear meaning here and something that is certain within the scope of this meaning; in other words, not accepting something whose meanings are very clear within the scope of the meaning of these verses, or doubting the accuracy of them is a situation

59; Nu'mān b. Thābit Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-absaṭ*. Critical ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Istanbul: Kalem Publisher, 1981, 52-53.

<sup>38</sup> Yavuz, "Ebū Ḥanīfe", 10/142.

<sup>39</sup> Yavuz, "Ebū Ḥanīfe", 10/142.; Tok. *İmâm-ı A'zam Ebū Hanīfe'nin Kur'ân Anlayışı*, 149-150.

<sup>40</sup> Kāfiyaji, *Kitāb al-Taysīr fī qawā'id 'ilm al-Tafsīr*, 19; İsmail Hakki İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, Simplifier. Sabri Hizmetli (Ankara, Ankara Okulu Publisher, 1981), 66.

<sup>41</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-absaṭ*, 37-39,48.

<sup>42</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-absaṭ*, 37-48.

<sup>43</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-absaṭ*, 38.

<sup>44</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-absaṭ*, 38.

that requires blasphemy.<sup>45</sup>

### 5. Taking the Quran as a Measure in the Evaluation of the Hadiths

Abū Ḥanīfa considers the Qur'an as an important criterion for the evaluation of hadith texts and determination on their authenticity. In other words, he accepts the submission of hadith texts to the Qur'an as a method and applies it in practice. In that regard, he predicates the following principle as a basis: The prophet of Allah would not disagree with the book of Allah.<sup>46</sup> For this reason, if a hadith narrated from the prophet that is contrary to the Qur'an, this narration will be rejected. According to him, to reject this narration does not mean rejecting the prophet. That means rejecting the narrator (rāwī), who made false narration, and the text of narration.<sup>47</sup> While evaluating the hadiths, Abū Ḥanīfa pays attention to whether the content of the hadith text is in accordance with the Quran.<sup>48</sup> If, according to him, the content of the hadith text is contrary to the Quran, he rejects this narration and tries to explain in what ways the hadith is contrary to the Quran by bringing evidence from various verses.<sup>49</sup> This basic rule, which constitutes his thesis, was developed, preserved and systematized by his successors and later Hanafi methodologists.<sup>50</sup>

### Conclusion

With this humble study, it was an ultimate goal for us to find out that Abū Ḥanīfa, whose views were not reflected in the field of tafsīr and Qur'anic sciences, had grounded views that would contribute to the solution for the problems related to tafsīr methodology. A second goal of this study is to lay the groundwork for research in this direction. We will also be happy to see this happen in the future. Abū Ḥanīfa approaches the question of whether the Qur'an being created or not in terms of its being the word of Allah and being read and written by people. According to him, the Qur'an is not a creature in terms of being the word of Allah. However, it is a creature in terms of being read and written by people. Again to him, all verses and chapters are virtuous

<sup>45</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-absaṭ*, 37-43.

<sup>46</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa al-muta'allim*, 27.

<sup>47</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa al-muta'allim*, 26-27.

<sup>48</sup> See. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publisher, 1994), 84.

<sup>49</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa al-muta'allim*, 27-28.

<sup>50</sup> Ünal, "İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu", 85-88; Kamil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (1993): 248-249; Sami Şahin, *Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 1998), 191.

and equal to each other in terms of being the word of Allah. However, some of the verses and chapters are more virtuous than the other parts in terms of their subjects. Besides, Abū Ḥanīfa interprets main subjects and concepts of uṣūl al-tafsīr such as *mutashābihāt*, *naskh*, *tafsīr*, *ta'wīl* and *tanzīl*. Although he generally approaches to the *mutashābihāt* with a Salafist way that does not go into interpretation, he also interprets some attributes of Allah that are accepted as *mutashābih*. While Abū Ḥanīfa accepts the concept of abrogation in the Qur'an, he also approaches to the concepts of *ta'wīl*, *tafsīr* and *tanzīl* in terms of creed. He admits the Qur'an as an important criterion to be consulted when evaluating hadith texts. Abū Ḥanīfa's views on this issue regarding the problems of the tafsīr methodology were adopted, developed and systematized by many Islamic scholars after him. The orientation that Abū Ḥanīfa brought to these problems, according to his own period, will shed light on the solution of contemporary problems in *uṣūl al-tafsīr*.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.



**BIBLIOGRAPHY**

- ABŪ ḤANĪFA, al-Nu'mān b. Thābit. *al-Ālim wa al-muta'allim*, Critical ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. İstanbul: Kalem Publisher, 1981.
- ABŪ ḤANĪFA, al-Nu'mān b. Thābit. *al-Fiqh al-akbar*, Critical ed. Muḥammad

- Zāhid al-Kawtharī. İstanbul: Kalem Publisher, 1981.
- ABŪ ḤANĪFA, al-Nu'mān b. Thābit. *al-Fiqh al-absaṭ*, Critical ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. İstanbul: Kalem Publisher, 1981.
- ABŪ ḤANĪFA, al-Nu'mān b. Thābit. *al-Waṣiyya*, Critical ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. İstanbul: Kalem Publisher, 1981.
- EBŪ ZEHRĀ, Muḥammad. *Abū Hanīfe*. trans. Osman Keskiöglü, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- 'ALI al-QĀRĪ, Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn b. Sulṭān. *Sharḥ kitāb al-fiqh al-akbar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmiyya, 1984.
- BAYĀDĪTHĀDA, Kamāl al-Dīn Aḥmad. *Ishārāt al-marām min 'ibārāt al-Imām*. Critical ed. Yusuf 'Abd al-Razzāq. İstanbul: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1949.
- BAYḤAKĪ, Abū Bakr Ahmad b. Ḥusayn. *Kitāb al-asmā' wa al-ṣifāt*. Edited by 'Abdullah b. Muḥammad al-Ḥasidī. Jeddah: Maktaba al-Suwādī, 1993.
- BEŞER, Faruk, "Ebu Hanīfe'nin Kur'ân Anlayışı", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2004, I/1, 7-34
- ÇAKIN, Kamil. "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993): 248-249.
- ÇELEBİ, İlyas. "Mukaddime". *İmam Azam Ebû Hanīfe'nin İtikadî Görüşleri*. trans. İlyas Çelebi. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- DEHLAWĪ, Shāh Waliyyullāh. *al-Fawz al-kabîr fî uşûl at-tafsîr*. trans. Mehmet Sofuoğlu. İstanbul, Çağrı Publisher 1980.
- DOĞAN, İsa. *Mürchie ve Ebû Hanīfe*. Samsun: Kardeş Matbaası, 1992.
- ERKAN, Şakir. *Kur'an'da Nesih*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 1997.
- GEZGIN, Ali Galip. "Kur'an'da 'Nesh Problemi'ne Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 14/1, 2001. 49-67.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Jawāhir al-Qur'ân*. Beirut: Dār al-Āfāk al-Jadīda 1990.
- GÖLCÜK, Şerafettin. Bebek, Adil. "*el-Fıkhü'l-ekber*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/544-547. İstanbul: TDV Publisher, 1995.
- ḤALLĀF, 'Abd al-Waḥḥāb, *İlmu Uşûl al-fiqh*, İstanbul: al-Maktaba al-Islāmiyya, 1991.
- ḤAMZA, Muḥammad, *Dirāsāt al-Aḥkām wa al-Naskh fî al-Qur'ân al-karīm*. Cairo: Dāru İhyā al-Kutub al-'Arabiyya, 1957.
-

- ḤASAN, Aḥmad. "Nesh Teorisi". trans. Mehmet Paçacı. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* (Ocak 1987). I/4, 102-107.
- Ibn al-KATHĪR, Abū al-Fidā Ismā'īl b. 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1992.
- Ibn QUDĀMA, Abū Muḥammad 'Abdullāh b. Aḥmad. *Lum'a al-I'tikād*. Edited by Bekir Topaloğlu. Izmir: Damla Publisher, 1981.
- 'IZ b. 'ABD al-SALĀM. *al-Fawā'id fī mushkil al-Qur'ān*. Riḍwān al-Nadawī. Kuwait: Wizāra al-Awkāt wa al-Shuūn al-Islāmiyya, 1967.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Simplifier. Sabri Hizmetli. Ankara, Ankara Okulu Publisher, 1981.
- KĀFIYAJI, Muḥyiddīn Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Sulaiman. *Kitāb al-Taysīr fī qawā'id 'ilm al-Tafsīr*. Edited by İsmail Cerrahoğlu. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Publisher, 1974.
- KAWTHARĪ, Muḥammad Zāhid. "Mukaddima". *Ishārāt al-marām min 'ibārāt al-Imām*. Critical ed. Yūsuf 'Abd al-Razzāk. Istanbul: Dār al-Kitāb al-Islāmī 1949.
- KOÇKUZU, Ali Osman. *Hadiste Nāsih ve Mensūh*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Publisher, 1985.
- MĀTURĪDĪ, Abū Manşūr Muḥammad b. Maḥmūd. *Tafsīr al-Māturīdī* (Ta'wilātu ahl al-sunna). Critical ed. Majdī Basallūm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2005.
- NASAFĪ, Abū al-Mu'īn Maymūn. *Tabşira al-adilla fī uşūl al-dīn*. Edited by Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publisher, 1993.
- ÖZDEŞ, Talip. *Māturīdī'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul, İnsan Publisher, 2003.
- PAZDAVĪ, Abū Yusr Muḥammad. *Uşūl al-dīn*. Edited by Hans Peter Lins. Cairo: Dāru İhyā'i al-Kutub al-'Arabiyya, 1963.
- QĀSİMĪ, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Maḥāsīn at-ta'wīl*. Edited by Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bākī. Cairo: Dāru İhyā al-Kutub al-'Arabiyya, 1957.
- QURTUBĪ, Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad. *al-Jāmi' li aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Muassasa al-Risāla, 1965.
- ŞĀBŪNĪ, Nūr al-Dīn Aḥmad b. Maḥmūd. *Al-Bidāya fī uşūl al-dīn*. Edited by Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publisher, 1979.
- ŞAHİN, Sami. *Muhammed b. Hasan eş-Şeybānī'nin Hadis Kültüründeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 1998.
- SARAHSĪ, Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl. *Uşūl al-Sarahsī*. Critical

- ed. Abū al-Wafā al-Afghānī. İstanbul: Kahraman Publisher, 1984.
- SHĀTIBĪ, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā. *al-Muwāfakāt fī uşūl al-sharī'a*. Critical ed. 'Abdullāh Ḍirāz. Egypt, 1975.
- SUYŪTĪ, Jalāl al-Dīn. *al-Itkān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmiyya, 1987.
- TOK, Fatih. *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 2015.
- TOPALOĞLU, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Publisher, 1988.
- ÜNAL, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publisher, 1994.
- WATT, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trans. Ethem Ruhi Fığlalı. (Ankara: Umrân Publisher, 1981)
- WENSINCK, Arent Jan. *The Muslim Creed*. Cambridge University Press, 1932.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/143-145. İstanbul: TDV Publisher, 1994.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "el-'Âlim ve'l-müte'allim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/461-463. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Publisher, 1997.
- ZARKASHĪ, Badr al-Dīn. *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Critical ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1972.
- ZAYD, Muştafa. *Al-Naskh fī al-Qur'ān al-karīm*. Egypt: Dār al-Wafā, 1987.



## EBÛ HANİFE'NİN TEFSİR USÛLÜNE KATKISI

 Hasan KESKİN<sup>a</sup>

### Geniş Öz

8. Yüzyılda yaşamış Müslüman hukukçu Ebû Hanîfe yaşadığı dönemin her türlü ilmi problemleriyle yakından ilgilenmiştir. Bu çerçevede kendisine nispet edilen akâid risâlelerinde Tefsir Usulü'nün bazı problemleriyle de ilgili görüşler serdetmiştir. Bu makalede söz konusu risâleler çerçevesinde bu problemleri nasıl değerlendirdiği ele alınmaya çalışılmıştır. Yaşadığı dönemin en önemli âlimlerinden biri kabul edilen Ebû Hanîfe aynı zamanda Hanefî mezhebinin de kurucu imamıdır. Dolayısıyla O yaşadığı dönemin her türlü ilmî problemleriyle ilgilenmekle birlikte daha çok fikhî konularla ilgilenmiş ve fakih olarak da tanınmıştır. Ancak kendisine nispet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim*, *el-Fikhü'l-ekber*, *el-Fikhü'l-ebsat*, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Kâdî'l-Basra Osman el-Bettî* ve *el-Vasiyye* adlı beş akâid risâlesinde ağırlıklı olarak itikadî konuları ele almıştır. Bu risâleler incelendiğinde, Kur'an ve Tefsir Usûlü ile ilgili bu alanda te'lif edilmiş birçok eserde yer alan ve günümüzde hala tartışılan *halku'l-Ku'ran*, *âyetler ve sûreler arasındaki efdaliyet*, *müşâbihât*, *nesh*, *tefsir*, *te'vil* ve *tenzîl*, *Kur'an'ın hadislerin değerlendirilmesinde ölçü olması* gibi birtakım konulara yer verildiği görülmüştür. Ebû Hanîfe'nin Tefsir Usûlü'nün problemleri ile ilgili bu konudaki görüşleri kendisinden sonraki birçok İslam âlimi tarafından da benimsenerek geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir. Ebû Hanife bu konuların tanımlanıp temellendirilmesinde iz bırakabilecek öncü bir ilim adamıdır. Yaşadığı dönemden itibaren birçok ilim adamını etkilemiş olan, günümüzde de hâlâ ilimde otorite kabul edilen Ebû Hanîfe'nin, kendi dönemine göre söz konusu problemlere getirdiği açıklamalar yine güncelliğini koruyan ve tartışılan sözünü ettiğimiz günümüz Tefsir Usûlü problemlerinin çözümüne ışık tutacak mahiyettedir.

Ebû Hanîfe'nin, halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımı, kendisinden sonraki

---

<sup>a</sup> Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, hasankeskin24@hotmail.com



dönemlerde yapılan hissî ve taassubî tartışmalardan çok uzak, oldukça ilmî ve rasyoneldir. O bu meseleye Allah'ın sıfatlarının ezeli olup olmaması açısından yaklaşmaktadır. Ona göre, diğer bütün sıfatları gibi Allah'ın kelâm sıfatı da, ezeli olup sonradan yaratılmamıştır. Dolayısıyla ilâhî kelâm olan Kur'an da ezeldir. Onun halku'l-Kur'an meselesi ile ilgili sistematik olan bu yaklaşımı ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından da benimsenmiştir.

Ebû Hanîfe Kur'an ayetlerinin bir kısmının diğer bir kısmından yine aynı şekilde surelerin bir kısmının diğer kısmından daha faziletli olabileceği görüşündedir.

Şeriatlar arasındaki neshin mevcudiyetini kabul eden ve neshin bu kısma çokça örnekler zikreden Ebû Hanîfe'nin, bazı ifadelerinden, Kur'an'da nâsih ve mensûh ayetlerin bulunduğunu da kabul ettiği anlaşılmaktadır. Yine onun sünnetin sünnetle neshini kabul ettiğine dair görüşlerine de rastlamak mümkündür.

Ebû Hanîfe genel olarak, nasslarda geçen müteşâbihleri (haberî sıfatları) zikredildikleri gibi aynen kabul etmekte, teşbîh ve tecsîmden sakınmakta ve te'vil'e de gitmeyen selefî yolunu takip etmektedir. Ancak yine de bazı müteşâbih sıfatlarla ilgili yapmış olduğu açıklamalar, onun bir kısım müteşâbih sıfatları yorumladığını göstermektedir. O, bir yönüyle, müteşâbihâtı te'vil etmekten kaçınmak suretiyle Selef'e öncülük ederken, diğer bir yönüyle de, bunlardan bir kısmını te'vil etmek suretiyle, müteşâbihâtı te'vil eden ehl-i Sünnet kelâmcılarına (Halef metodu) kısmen de olsa öncülük etmiştir.

Ebû Hanîfe, Kur'an ilimlerinin ve tefsir usulünün anahtar kavramlarından olan tenzîl, tefsir ve te'vil terimlerine yer vermektedir. Tenzîl kelimesi ile Allah tarafından indirilmiş olan ayetin lafzını, tefsîr ve te'vil kelimeleri ile de ayetin anlam ve açıklamasını kastettiği anlaşılmaktadır. O bu konuya daha çok itikâdi açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre Kur'an'da ne anlam kastedildiği açıkça belli olan ve olmayan ayetler bulunmaktadır. Ne anlam kastedildiği açıkça belli olmayan ayetlerin anlam alanını oluşturan şeylerden birisini inkâr etmenin veya yanlış anlamlandırmanın küfrü gerektirmeyeceğini, çünkü anlamın çok açık olmadığını, bu tür ayetlerin -farklı tefsir ve yorumlara müsait olması sebebiyle- farklı anlaşılabilmelerinin mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre, yapılan bu yorumlar yanlış olsa da bu durum küfrü gerektirmez. Ancak ne anlam kastedildiği açıkça belli olan ayetlerde durum böyle değildir. Ona göre bu tür ayetlerin anlamları apaçıktır ve tenzîlinin (yani ayet lafızları ve bu lafızların içerdiği anlam) aynıdır. Dolayısıyla ona göre, buradaki çok açık olan anlamı ve bu anlam kapsamında

kesin olan bir şeyi kabul etmemek veya bunlarda şüpheye düşmek, diğer bir ifadeyle, anlamları son derece açık olup bu ayetlerin anlam kapsamında olan bir şeyi kabullenmemek ya da bunların doğruluğunda şüphe küfrü gerektiren bir durumdur.

Ebû Hanîfe, hadis metinlerinin değerlendirilmesinde, hadislerin sıhhatinin tespitinde Kur'an'ı, başvurulması gereken önemli bir kıstas olarak kabul eder. O, bu konuda şu temel prensibi esas almaktadır: Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabına asla muhalefet etmez. Bu sebeple, Hz. Peygamberden Kur'an'a muhalif bir hadis rivayet edilmişse, bu rivayet reddedilir. Ona göre bu rivâyeti reddetmek, Hz. Peygamberi reddetmek anlamına gelmez. Bu durum o (a.s)'ndan batıl rivayette bulunan râviyi ve rivâyeti reddetme anlamını taşır. Ebû Hanîfe, hadisleri değerlendirirken hadis metninin içeriğinin Kur'an'a uygun olup olmadığına dikkat etmektedir. Şayet ona göre hadis metninin içeriği Kur'an'a aykırı ise o, bu rivâyeti reddeder, çeşitli ayetlerden deliller getirerek söz konusu hadisin hangi yönlerden Kur'an'a aykırı olduğunu açıklamaya çalışır. Onun tezini oluşturan bu temel kural, kendisinden sonra gelen talebeleri ve daha sonraki Hanefî usûlcüleri tarafından geliştirilerek korunmuş ve sistemleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ebû Hanîfe, Müteşâbihât. Nesh, Te'vil, Tefsir Usûlü.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Hasan KESKİN

---

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.





*bilimname* 47, 2022/1, 773-797  
Research Article  
Received: 1.6.2022, Accepted: 4.21.2022, Published: 10.31.2021  
doi: 10.28949/bilimname.1050129

## 17<sup>TH</sup> CENTURY OTTOMAN WOMEN IN EVLIYA CELEBİ'S SEYAHATNAME

 Hamdullah BAYCAR<sup>a</sup>

### Abstract

Evliya Celebi, the 17th-century Ottoman traveler, left 10 volume long travelogue behind with insights about places he visited. The depictions in his book include the names, customs, economic conditions, linguistic information, and many other aspects of the people he encountered and the land he visited. Women have played an important role in Evliya Celebi's descriptions in their appearance, names, social roles, and everyday life. In particular, piety was a significant aspect that Evliya Celebi dealt with when narrating the women of a particular place and their everyday engagement in society. When the women were not visible, or the society was segregated based on gender, he showed his appreciation by praising women's morals and the region's people. On the contrary, Evliya Celebi was disappointed in the places where the women were visible in everyday life. In this respect, Evliya Celebi is pleased with women who stay more at home and are not visible in public. This study argues that Evliya Celebi's depiction of pious women who never go out derives from his imagination of his ideal woman, Rabi'a al-Adawiyya. This imagination is thanks to Evliya Celebi's status and background, which can be summarized as pious, patriot, and loyal to the Ottoman palace.

**Keywords:** History of Islam, Evliya Celebi, Seyahatname, women, Rabi'a al-Adawiyya, travelogue.



### EVLIYA ÇELEBİ SEYAHATNAMESİNDE 17. YÜZYIL OSMANLI KADINLARI

17. yüzyıl Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi, gezdiği yerlerle ilgili izlenimlerini anlattığı on ciltlik bir seyahatname bırakmıştır. Kitaplarındaki betimlemeler gezdiği yerlerdeki isimler, gelenekler, ekonomik koşullar, konuşulan dillerin kuralları ve daha pek çok yönünü içermektedir. Görünüşleri, isimleri, rolleri ve davranışlarıyla kadınlar Evliya Çelebi'nin tasvirinde önemli bir yer edinmiştir. Özellikle dindarlık Evliya'nın ele aldığı önemli bir husus olmuştur. Kadınların

---

<sup>a</sup> Ph.D., University of Exeter, hamdullahbaycar@gmail.com

görünür olmadığı ya da toplumun cinsiyete göre ayrıştırıldığı durumlarda Evliya o yörenin ahlakını överek takdir etmiştir. Evliya'nın, kadınların halk arasında sık sık görüldüğü yerlerde hayal kırıklığına uğradığı anlaşılırken, görülmedikleri bölgelerde ise kadınları iyi ahlakla nitelendirdiği dikkat çekmektedir. Evliya'nın evinden dışarı çıkmayan dindar kadın tasvirinin, ideal kadın olarak değerlendirildiği Rabi'atü'l-Adeviyye tasavvurundan kaynaklandığını savunan bu çalışma, Evliya'nın bu tasavvurunun, bireysel dindarlığı ve Osmanlı sarayına bağlılığından kaynaklandığını iddia etmektedir.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Introduction

Traveler, courtier, warrior, delegate, and muezzin are only some of the titles that could (rightly) be attributed to the 17<sup>th</sup>-century Ottoman gentleman, Evliya Celebi.<sup>1</sup> Evliya's travels covered almost all Ottoman territories, extending far beyond its boundaries, including Azerbaijan, Iran, and Europe. He bequeathed to the world a magnificent ten-volume work, the *Seyahatname* (Book of Travel), in which he described the various things that he had seen, heard, read, or analyzed during his (approximately) forty years of traveling.<sup>2</sup> Robert Dankoff, a professor of Turkish and Ottoman Studies, portrayed the *Seyahatname* correctly 'as a vast panorama of the Ottoman world in the mid-seventeenth century.'<sup>3</sup> This study shall defend the claim that Evliya portrays two different kinds of women in his work; in order to do so, this study shall be divided into two main sections. In the first section, Evliya's ideal Ottoman woman will be examined. This section shall primarily study Evliya's personal motivating reasons for providing this depiction as "ideal" (i.e., his beliefs, values, social class, and sense of patriotism). The best model for this depiction is Rabi'a al-Adawiyya. Her links to Evliya will also be examined in the first section. Then, in the second section, the women's everyday lives in Evliya's *Seyahatname* will be studied, including their educational, social, communal, personal, and family lives. Then, in the final section, an overall conclusion and summary of the study will be presented.

Evliya's work is quite expansive, so it is not surprising to find in his

<sup>1</sup> For more details about his life, education, and career, see Albert Howe Lybyer, "The Travels of Evliya Efendi," *Journal of the American Oriental Society* vol. 37 (1917), 224-239.

<sup>2</sup> For more explanations about what he wrote, see D. Mehmet Dogan, "Sunuş: Edebiyatımızın "Evliya"sı 400 Yaşında," *TBY Akademi*, no. 2, (May 2011), 7-9.

<sup>3</sup> Robert Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha*, Albany: State University of New York Press, 1991, 4.

works an extensive knowledge about, and descriptions of, many fields, from food to vegetables, from water to administration, and from the names of men and women to customs. Ever since the Seyahatname emerged and became available to the general reader, many scholars from various fields have attempted to glean knowledge about the century and/or the territories through which he traveled.

Women's issues were also one of the most important topics that he analyzed at length. His analysis of women varies, from their names to their lifestyles and from their beauty to their morals. The situation of Ottoman women has always been one of the most attractive and controversial topics in academia, both for scholars from countries that were under Ottoman control at the time and foreigners.<sup>4</sup> Their research has, quite expectedly, used the travelogues of both Ottoman and foreign travelers. Osman Kose studies the depiction of women on Evliya's Seyahatname on issues such as their clothes, their marriage, their role in wars, their entertainment life, and religious life.<sup>5</sup> Nurettin Gemici also studies the issue in detail by looking to region by region and also by analyzing the everyday life of women including the palace women.<sup>6</sup>

Evliya generally holds Ottoman women — mostly Muslims — in high esteem due to their covertness, pietism, and housewifeliness. He particularly admires when women wear the hijab and when they do not go out unless it is necessary. There is one woman that he ostensibly places on a pedestal. Her name, he says, is Rabi'a al-Adawiyya. Indeed, he likens all of the women that he admires with her. Rabi'a was a saintly woman who devoted most of her life to thinking about and worshipping Allah. She will be discussed later in this study to outline what Evliya considered to be the "ideal" woman.

This study argues that, even though the "ideal" seventeenth-century Ottoman woman never went outside her house and mostly remained busy with her own housework and family, women did not stay in their homes from their births until their deaths, just as Evliya stated in many places. Contrary to this depiction, the exact text evidences the actual social lives of Ottoman women in a number of places. He frequently states the women's social,

---

<sup>4</sup> For a discussion about Ottoman women in academia, see Asli Sancar, *Ottoman Women: Myth and Reality*, Izmir: The Light, 2007.

<sup>5</sup> Osman Köse, 'Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Kadın', *Journal of Turkish Studies* Volume 15 Issue 8, no. Volume 15 Issue 8 (2020): 4063–82.

<sup>6</sup> Nurettin Gemici, *17. Yüzyılda Kadınlar: Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle*, second edition, Kültür ve medeniyetin mimarları, İstanbul: Lamure, 2010.

communal, educational, and personal lives back then. This contradiction does not, and should not, mean that Evliya's Seyahatname is not reliable or trustworthy. Rather, his valuable judgments about women, in general, should be recognized as such and should not be confused from his declarative, more objective statements about women's social lives at that time.

Ronald C. Jennings studied seventeenth-century Ottoman women by referring to judicial records. In his work, he studies the roles that women played and the rights that they were afforded in one of the Ottoman Empire's provinces, Kayseri. He was aware, though, that his studies have some limitations, which would prevent him from generalizing about all Ottoman women. Such limitations include: (1) the place of origin; (2) the time period focused on; and (3) the nature of the sources used.<sup>7</sup> It is important to note that this study suffers from the same limitations. Therefore, it is worth mentioning that the Seyahatname and the related works of the Seyehatname will be considered as primary sources for this study. Insofar as they shall be based upon these sources, this study will be restricted to Evliya's life, times, and recorded descriptions and opinions. Thus, this essay will focus on the women who lived in the specific territories that Evliya learned about. Therefore, this study will not be able to generalize about the lives of all the women that lived under the Ottoman rule for the length of its existence (i.e., around 600 years). It should also be noted that this study does not aim to prove or criticize any of the abovementioned perspectives regarding women's roles under the Ottoman Empire. This study has a much humbler aim: comparing the two types of women that Evliya mentions in his work: one, the ideal woman whom he repeatedly praises; and the other, the women he mentions throughout his entire narration going forward about their ordinary lives.

### **A. Evliya Celebi's Ideal Woman**

It is necessary to warn the readers that Evliya does not explicitly state 'ideality' here, but rather, it can be implied from his writing because of his use of complementary adjectives and vivid descriptions of particular women. In this subsection, the ideal woman will be illustrated by several examples. The motivating reasons for this depiction and a real example of one woman in particular — Rabi'a al-Adawiyya — will be examined in the next subsection.

---

<sup>7</sup> Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, no. 1, (January 1975), 54.

---

The second warning for readers is the impossibility of generalizing the following examples. Evliya's descriptions differ from one city to the next, so it is not possible to present a single image of Ottoman women. As will become clearer in the following examples, Evliya sometimes states that the women of any territory were veiled, had appropriate morals (probably referring to Islamic morals), and were not particularly present outside the family home; nevertheless, he does not necessarily state that the women of the territory were absent from the outside world completely. Moreover, even if he states that women were absent from the outside in the initial descriptions of the women of any territory, there would also be some descriptions regarding the same territory whereby Evliya encounters women in outside life, which is proof that they were seen outside. The ideality came from combining the aforementioned descriptions. When women are pious, avoid interaction with men, and behave appropriately according to Islam in his mind, then Evliya describes them as an appropriate example of the ideal woman. It should be noted that this depiction should not be understood as a total absence of women from the outside. His descriptions regarding the absence of women from the outside could be understood as an absence from very crowded places or bazaars or interaction with men. The point here is that this kind of existence of women in outside environments (i.e., the segregation of men and women) would not damage his ideal image and will still be considered as ideal women for Evliya. The next section of the study will prove that the women were not absent from the outside environment as a whole but, rather, that the outside should be considered as bazaars or male-dominated places, even in places where Evliya says that women were not present.

Cümle halkı mü'min u muvahhid ve pâk-i'tikâd u ehl-i tevhîd ve sâhib-i vera' âdemlerdir. Nisâ makûleleri gâyetü'l-gâye Râbi'a-ı Adeviyye mertebesinde ehl-i perde, zâhide sâhib-i cemâle havâtînleri var. Çârsû-yı bâzârda bir fertûte pîrezen dahi yokdur. Sûk-ı sultânîde bir bint-i sagîre görseler katl ederler yâhûd pederini te'dîb ederler. Tâ bu mertebe ehl-i ırz Diyârbekir'dir.<sup>8</sup>

This is an approximate translation of the above example, as it will be referred to in the following examples:

All of its people are faithful, believing in one God (referring to the fact that they are Muslims), they are people in a further process of piety. The women are exactly in the position of Rabi'a al-Adawiyya

<sup>8</sup> Evliya Celebi, *Seyahatname*, volume 4, transcribed from Ottoman Turkish script to modern Turkish script by Yuce Dagli and Seyit Ali Kahraman, Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 2000, 38.



by their covertness, and they restrict themselves from worldly things. Not a single woman appears in the shopping districts or bazaars. If they see a little girl in the street, they will either kill her or teach her father the ethical rules. This is the measure of chastity of Diyarbakir.

When Evliya Celebi is traveling through the province of Van, a province near Diyarbakir, he says:

Hudâ âlimdir nisâ-ların görmedim, ammâ sikâ yâr-ı gârlarımızın nakilleri üzre cümlesi hüsn-i cemâlde ve latîf-i i'tidâlde olup her biri bir zâhide-i sâhib-cemâl havâtînlerdir ve duhter-i pâkîze-ahterleri pederlerinden gayrı er yüzü görmemişlerdir.<sup>9</sup>

With Allah as a witness, I have not seen their women, but according to our trustworthy friends, they are beautiful (physically) and also kind. And each of them is a pious and beautiful woman. Their girls are not seen by any man other than their fathers.

The below descriptions are recorded in Bitlis and give some information about

Der-vasf-ı mahbûb [u] mahbûbân: Kürd kavmi pür-mûy olmağile ..., ammâ nisâ tâ'ifesini çârsû-yı bâzârda görmediğimizden ma'lûmumuz değildir. Ancak Râbî'a-i Adeviyye mertebesinde ehl-i perde zâhide sâhib-i cemâl havâtînlerin kendüleri medh ederler. Hakkâ ki mestûrelerdir.<sup>10</sup>

Kurdish women and say that, since he has not witnessed them in the streets and bazaars, he cannot attest to the fact, but according to other people's descriptions, they seem to have the same covertness and beauty of face as Rabi'a i Adaviyye.

As can be seen from the above three examples, Evliya holds women who are sincere, pious and avoid interaction with the opposite sex as good examples of the gender. It should be noted that one cannot condense the ten-volume book to these three examples. Evliya also refers to women who do not conform to the above examples. When he mentions these kinds of women, he uses negative adjectives. The phrase "Evliya's ideal woman" is derived from Evliya's different attitudes towards these different kinds of women. One could claim that the aforementioned examples display neither Evliya's favor nor disfavor; one could also argue, on the other hand, that these are all merely descriptions and have nothing to do with Evliya's personal

---

<sup>9</sup> Ibid, 115.

<sup>10</sup> Celebi, volume 4, 63.

---

opinion. Thus, the next example is a very obvious example and shows that Evliya's descriptions are not merely descriptions but also imply his desire for women. Even if the Hajj (pilgrim) is one of the duties for all people who can afford it according to Islam, Evliya will suggest that women should not conduct the Hajj.

Fi zemâninâ tâife-i nisvâna Ka'be; doğup büyüdüğü kapusu eşiğinin içyüzüdür. Taşra çıkmaya, eğer merhume olursa andan ol zemân çıka! Eğer mümkün ise hanesinin bir köşesine defn edeler. Zîrâ bu râh-ı Ka'be'ye varan ehl-i ırz kimseler bilir. Bir nisvân tâifesinin çekdiği âlâm-ı şedâyidi, zîrâ nice bin nâmahrem haşerât içinde enüp binmede konup göçmede bir belâyı azîmdir. Allâhümme affnâ husûsan emn-i tarîk olma dığından sene tarihinde Konakçı Alî Paşa senesinde Reşîdoğlu nâm 'Urban huccâcı müslimini nehb ü garet uryân etdükte yigirmi taht-ı revân tâife-i nisvân ve nice yüz bin mahâfeler ile cevâri ve nisvânları 'uryân edüp ol çöl ve çölistanda pâpürehne ve serpürehne obalarına götürüp gûnâgûn rencide ederek ol nâzenin havâtınları hıdmet etdirirlerdi. Nicesi cu'dan ve nicesi şiddet-i hârdan merhûme oldılar. Nicesi bahâları ile halâs oldılar. Ve nicesi anda kalup evlâd sâhibi oldılar. Ne'üzü bi'llâh hakîr-i pür-taksîrin bu mahalde tesvîdi şer'i farza muhâlifdir. Emmâ dâğ-ı derûnumdan tahrîre cür'et etdim. Zîra ol inhizâmuda hakîr hâzır idim.<sup>11</sup>

For the women of our time, the Kaaba [which is at the center of the Hajj] is inside of the home of the woman in which she has grown up. Thus, it is required for her not to go out; rather, she can simply go out when she dies. In the case in which it is possible to bury her inside of her home, she should be buried in one of the corners of her home. The virtuous chaste people who are en route to the Kaaba know how difficult and torturous it is [for women to travel to the Kaaba]. It is because of this that women ride their vehicles [horses, etc.] with thousands of ill-wishing strangers and getting down and riding their vehicles with them in rest areas, which causes much trouble and calamity. May Allah forgive. ... I ask forgiveness from Allah for being one who has terrific sins for writing something that is contrary to Sharia law. Though, due to the pain inside of me, I was encouraged to write this because, at this time, I was also on my Hajj trip. The incident that I witnessed by

<sup>11</sup> Evliya Celebi, *Seyahatname*, volume 9, transcribed from Ottoman Turkish script to modern Turkish script by Yuce Dagli, Seyit Ali Kahraman, and Robert Dankoff, Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 2005, 368.

myself was written due to this reason.

As can be clearly seen from this example, Evliya states his expectations of women. He first says that the holiest place for a woman is her home, saying that a woman's Hajj should be taken home. Moreover, he says that, even if it is to fulfil a religious duty, and even though the woman is very chaste and pious, she should still not go out. One should consider Evliya's opinion of women by keeping this explanation in mind. The first three mentioned examples can be read as explanations of particular territories, but this last one is not restricted to any territory. Therefore, this explanation can be seen as a summary of Evliya Celebi's ideal woman.

His ideality once again can be seen when he compares how non-Muslim women with Muslim women cover their bodies and how they interact with men. Nurettin Gemici, a Turkish scholar interested in this particular topic, argues that Evliya uses the same descriptions for Western women. In his study "Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle 17. Yüzyılda Kadınlar" he states that Evliya depicts women as being comfortable, not covering their faces and hair, and showing some parts of their bodies.<sup>12</sup>

Evliya Celebi not only states in these examples that Ottoman women were not going out but that women from many territories were not going out either. When one looks at those descriptions, one is very likely to agree that Celebi was inspired by orientalist notions that suggest that the Ottoman Empire women had little to no right in communal life. Orientalist travelers also had motivating factors for depicting the Empire in that way. For them, being "Other" was something strange and should be separated from the "self." Irene Kamberidou, a professor of Sociology, argues that eastern women were not depicted as they truly were, either by Orientalists or by Evliya and his image of the ideal woman. His introduction to his article "The East in the Eyes of Western Women Travellers of the 18th and 19th Centuries: Solidarity and Understanding the East" shows that the depiction of eastern Ottoman women was entirely wrong:

"It also may be said that in our travels, we saw only the bright side of Islam. Well! That is just what we desired to see; ... The fact of it is, we had heard quite enough of the dark side of Islam, so we determined to pursue our studies on the side looking to the sun ... Is it right, fair, or just, to visit other people in their homes, or in their countries, wherever they dwell, and come away to decry them? No!

---

<sup>12</sup> Nurettin Gemici, "Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle 17. Yüzyılda Kadınlar" *TBY Akademi*, no. 2, (May 2011), 48-49.

---

It is not right!' argues Emilie Hayacinthe Loyson, after her travels in Oriental lands in the years 1894-1896."<sup>13</sup>

Throughout his article, Kamberidou proves that Ottoman women did not have less rights than Western women and enjoyed no less freedom as Western women did. The motivating reasons for depicting women as being chaste, virtuous, and hidden is different for orientalist travelers and scholars vis-à-vis Evliya Celebi's. Since this study is not about comparing these depictions, though, only Evliya's motivating reasons will be studied.

### 1. Evliya's Motivating Reasons for Depicting his Ideal Woman

Evliya provides numerous descriptions of Ottoman women, and explicitly explains the lives of women in the places he visited, regardless of whether the territory was under the control of the Ottoman Empire or not. Clearly, he was not the first traveler to write about Ottoman women. Many travelers bequeathed extensive knowledge about this particular issue, either correctly or ideologically.<sup>14</sup> It is one of the hardest obstacles for scholars to decide which account rightly indicates the real — or nearest to the real — situation of the particular territory that the travelers or scholars write about. One scholar who writes about this issue and compares how different travelers depict women is Ibrahim Hakan Donmez. Donmez, who wrote an article entitled "*The Ottoman Women as Narrated by One Local and One Western Traveler: A Comparative Analysis*," compares the depiction of women from an Ottoman traveler, Evliya Celebi, and a French traveler, Gerard de Nerval. Donmez argues that, even though Nerval differs from the common Western ideas in terms of his better and more objective depiction of the Ottoman people, he was still, to some extent, limited by being a westerner. Donmez blamed the orientalists for not understanding the Ottoman society correctly and having relatively biased ideas, which prevented those scholars from going beyond their own ideas and, in the end, finally led them to analyze the Ottoman society incorrectly.<sup>15</sup>

This part of the study argues that Evliya Celebi also has many

---

<sup>13</sup> Irene Kamberidou, "The East in the Eyes of Western Women Travellers of the 18th and 19th Centuries: Solidarity and Understanding the East," International Conference of the Faculty of Arts, Kuwait University, Nov. 26-28, 2013. Presentation at conference 27/11/2013, 1.

<sup>14</sup> From the 16<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> centuries, over six thousand foreign women travelers traveled to the Ottoman Empire, with some of them bequeathing a considerable number of accounts after them regarding their travels; see Kamberidou, 1.

<sup>15</sup> Ibrahim Hakan Donmez, "Yerli ve Batılı İki Seyyahın Gözüyle Osmanlı Kadını: Karşılaştırmalı Bir Analiz," *International Journal of History*, vol.5, (September 2013), 93-105.

limitations and motivating factors for depicting Ottoman women the way he does. As Donmez explains, his being a local does not automatically make Evliya's narrative the most accurate, for he writes and analyses women's issues according to his own beliefs and values. Evliya's motivating factors are written independently below.

#### **a. Evliya Celebi was a pious Muslim**

This study claims that the first motivating factor for Evliya's depicting the women of his travels in the way he did was due to his Islamic identity. For example, Evliya states that his travels began with a dream which contained the Prophet Muhammed, the four caliphs, the companions of the Prophet Mohammed, and many significant saints.<sup>16</sup> His travels, thus, began as a form of commitment to the Prophet. Therefore, he legitimized his trip with this dream because, according to a common belief in Islam, dreams containing the Prophet can be considered as being a divinely inspired dream.<sup>17</sup> Evliya's personal and educational backgrounds are also very religious. Evliya studied the Quran and Islamic studies for seven years in a madrasah in Unkapani.<sup>18</sup> He memorized the Quran and recited it throughout his travels.<sup>19</sup> Evliya also took up some professions during his travels. He sometimes traveled with groups as an *imam* (prayer-leader), sometimes as a *muezzin* (caller-to-prayer), and sometimes as a *hafiz* (Quran reciter),<sup>20</sup> with all of these professions being strictly related to religious knowledge and duty. Indeed, Robert Dankoff states that Evliya could be considered a low-level *ulema* (religious scholar) due to his Islamic knowledge and his roles upon himself during his travels.<sup>21</sup> Furthermore, Evliya primarily uses the hadith and Quranic verses in his Seyehatname whenever he wants to prove something. Therefore, it can be implied that his Islamic knowledge is quite extensive. In the above example, when he discourages women from taking the Hajj, Evliya is aware that his discouraging them from conducting such a significant Islamic duty cannot normally be tolerated; nevertheless, he is

---

<sup>16</sup> Robert Dankoff and Sooyong Kim, *An Ottoman Traveller: Selections from the Book of Travels of Evliya Celebi*, London: Eland Publishing, 2010, 4.

<sup>17</sup> For the Hadith, "the one who sees me in a dream has truly seen me for indeed the devil cannot take my shape to deceive people"; see, Suleyman Uludag, *Islam Ansiklopedisi*, "Tasavvuf." vol. 35, Ankara, TDV, 2008, 309.

<sup>18</sup> Ulku Celik Savk, *Sorularla Evliya Celebi: Insanlik Tarihine Yon Veren 20 Kisiden Biri*, Ankara: Hacettepe Universitesi Basimevi, 2011, 8.

<sup>19</sup> Dankoff and Kim, 131.

<sup>20</sup> Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Celebi*, Leiden: Brill, 2006, 131.

<sup>21</sup> Dankoff, 115.

---

aware of other Islamic prohibitions and values as well. He justifies his opinion by saying that escaping from sin is better than practicing an Islamic duty.

In addition to Evliya's Islamic knowledge, his personal and family background is strictly pious. The anecdote below shows how Evliya is aware of his personal and family Islamic background and eventually acts in the way he is expected to.

Evliya is at one of the stops on his journey and is invited to drink wine by a group of people. When he refuses the first time, they insist that he partake, telling him that wine is given by Allah and is not *haram* (forbidden by religion). He strictly refuses it, saying that his ancestors did not smoke cigarettes or drink coffee ("İçmem gâzîler ve âbâ vü ecdâdım dahi tütün ve kahve dahi içmemişlerdir, değil ki ben şarâb içem"). He finally tells them that wine is forbidden, so he will not drink it, but that he will eat bread ("Bire kardaşlar, şarâb harâmıdır. Ben bunu içmem, ammâ ekmek yerim"). When they insist on drinking wine, he refuses to stay with them any longer and leaves their place ("Du'âlar sizi gâzîler" deyüp gitdim").

Thus, it can be said that Evliya is a wise person in religion and that he has extensive knowledge and attempts to practice it in his life. Moreover, he explains the things that he likes and sees appropriate in a commendatory attitude, while he vilifies the customs that are not appropriate to the religion, such as the interaction of men and women who are not related to one another and the use of alcohol.

#### **b. Evliya Celebi was an elite from Istanbul who had close relations with sultans and the Ottoman Palace**

Another motivating factor for Evliya's ideas is his Istanbulite identity and his ties to the Ottoman palace. Evliya was proud of Istanbul and centered his trip and ideas around Istanbul. Moreover, Istanbul for him was not only the center of the Empire and the center of his ideas, but was also the center of Islam — indeed, he called it *Islambol*. Evliya's links to the palace derived from both his maternal and paternal sides. His paternal side had close connections with the Ottoman sultans from the very beginning of the Empire. His grandfather, for example, joined the siege of Istanbul when Sultan Mehmed II achieved control of the city.

His father also proudly narrated to Celebi the wars that he participated

in.<sup>22</sup> Moreover, Melek Ahmed Pasha, who was appointed to several positions in the Ottoman Empire, was his maternal kinsman and adopted a significant role throughout Evliya's travels. Evliya's maternal side is also strictly tied to the Palace. Evliya's mother was a sister of Melek Ahmet Pasha. Furthermore, Kaya Sultan, the daughter of Murat IV, married Melek Ahmed Pasha. This, in turn, strengthens Evliya's ties to the Ottoman royal family.

Dankoff explains the relationship between Istanbul and Evliya: "For Evliya, who was born on the Golden Horn and raised in the Sultan's palace, Istanbul was naturally the center of his world, as it was of the empire."<sup>23</sup> Therefore, Evliya adopted the official Ottoman notion of being a protector of Islam. For, as is widely known, Ottoman sultans took upon themselves the responsibility of being the leader of Islam and were proud that they serve Islam and Muslims.

### c. Evliya Celebi was a patriotic person

This motivating factor is derived from the two factors above. His participation in the wars against non-Muslims can be explained either as a result of his Islamic identity or as a result of his Ottoman identity. In any case, he had a strong Ottoman identity, of which he was very proud.

Evliya Celebi, himself, took part in many wars as a soldier. This also illustrates his desire to join *Gaza* (an Islamic holy war). Mehmet Yasar Ertas shares an anecdote about Evliya's desire to join that holy war as follows. Evliya had just returned from a 7-year trip when he wanted to join the Cretan Siege. The officer attempted to convince him not to join at that time in order to let Evliya spend some time with his family. Nevertheless, Evliya refused to stay at home and almost begged him not to stop him.

Evliya was not only loyal to the Empire but also personally loyal to the sultans, thereby consolidating his patriotism to the Empire. His sense of humor, pleasant voice for reciting, and ability to have lovely conversations enabled him to get closer to the sultans. Sultan Murad even proposed that he become his *nedim* (the sultan's confidant or very good friend).<sup>24</sup>

## 2. Rabia Adawiyye

Rabia Adawiyye, or Râbi'a-i Adeviyye, is a very significant figure in the Islamic mystic tradition. As can be seen from some of the above examples, Evliya frequently likens some women with Rabia Adawiyye. The most

---

<sup>22</sup> Mehmet Yasar Ertas, "Evliya Celebi'nin Seyahatnamesi'nde Gaza" *Türk İncelemeleri Dergisi*, vol. 1, (July 2012), 79-80.

<sup>23</sup> Dankoff, 1.

<sup>24</sup> Celebi, volume 1, 108.

---

prominent reason for his likening them to her are their covertness, piety, and chastity. Rabia Adawiyye is an iconic name from early Islamic literature. Arezou Azad, a researcher at the University of Oxford, argues that Rabia Adawiyye still is one of the most prominent woman figures in Islam regardless of the increasing interest in Islamic women. Moreover, she suggests that Rabia has become the archetype of the Muslim woman.<sup>25</sup>

The common accepted image for Rabia Adawiyye is studied by many such as Nelle Cook, Betül Serin Çiçek, Ömer Yılmaz, Margaret Smith, and Mustafa Özdamar. Rabia's life began in a pious family, but she lost her family soon after her birth. Then, she was sold as a slave, but her love and connection to Allah was recognized by her owner, and she was then given her liberty. Rabia did not leave any space for anything else in her heart other than Allah's "true" love. Rabia spent most of her days worshipping Allah by thinking, praying and fasting. She never married and devoted her entire life to Allah. She did not care about any worldly possessions.<sup>26</sup>

It is clear that the image of Rabia in Evliya's mind is very similar to the abovementioned common view. Evliya, however, is not the first person who used Rabia as an archetype. Starting from the very early years of Islam, Rabia has been used as an iconic figure for Muslim women. Abd al-Raḥmān Sulamī (11<sup>th</sup> century), Abū 'l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Qushayrī (11<sup>th</sup> century), and Farīd ad-Dīn Muḥammad b. 'Aṭṭār (13<sup>th</sup> century) wrote biographies about her which depicted her in this manner.<sup>27</sup>

When one takes the abovementioned descriptions of Rabia into account, it should not be surprising to see Evliya depicting his "ideal" woman as a woman who does not go anywhere other than her own house. Moreover,

<sup>25</sup> Arezou Azad, "Female Mystics in Mediaeval Islam: The Quiet Legacy" *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 56, (2013), 54.

<sup>26</sup> Nelle Cook, "Recontextualizing Early Şūfī Figures: Rābī'a al-'Adawiyya and Dhū'n-Nūn." (Master's Thesis, The University of Arizona, 2015), 7.; Betül Erin Çiçek, "Rābiatü'l-Adeviyye'de (95/714-185/801) Allah Aşkı ve Rızâ," (Master's Thesis, Süleyman Demirel University, 2019).; Ömer Yılmaz, "Basrali Rabia ve Avilali Teresa'nin Mistik Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 1 (June 2013): 5-31.; Margaret Smith, *Rābia Bir Kadın Şūfī*, translated by Özlem Eraydın, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.; Mustafa Özdamar, *Hız. Rabia ve Kadın Evliyalara*, İstanbul: Kırkkandil Yayınları, 2011.

<sup>27</sup> Cook, 7-10.; Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-Sülemî, *Zikrū'n-nisveti'l-müteabbidâti's-süfyyât*, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1993.; Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî (ö. 465/1072), Kuşeyrî Risâlesi, translated by Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.; Farīd al-Dīn abō Ḥāmed Moḥamed 'Aṭṭār Nīşāpōrī and Arthur John Arberry, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya'*, Reprint, Routledge Library Editions 41 London: Routledge, 2008.



as already stated above, Evliya states that even the dead bodies of these women should not be taken outside of their houses when dead if at all possible but, rather, they should bury her inside of their own houses. The next section will demonstrate that this ideal portrayal of all women in the Ottoman Empire at the time of Evliya's travels is simply hyperbole and that those depictions do not match up with the realities of the time.

### **B. The Everyday Lives of Ottoman Women**

The first section of this study indicates a kind of woman who is segregated and absent from the outside world. This kind of woman was depicted as being the "ideal" type of woman of Evliya Celebi. The first part of the study also argues that Evliya's account of women in the Seyahatname. There may be some factors that motivated Evliya to depict this type of woman. To be able to prove that the "ideal" woman does not illustrate the real women of the Ottoman Empire, some real examples from the daily lives of women will be given in this section.

In the first section, Celebi was quoted as saying, "Sûk-ı sultânîde bir bint-i sagîre görseler katl ederler yâhûd pederini te'dîb ederler. Tâ bu mertebe ehl-i ırz Diyârbekir'dir" meaning that, "If they see a little girl in the street, they will either kill her, or teach her father the ethical rules. This is the measure of chastity of Diyarbakir." Can one understand this with its literal meaning (i.e., there was not even one little girl in the street)? The following part is also taken from the Seyahatname, which shows when Evliya sees women outside in Diyarbakir. Here, though, the women's being out in the streets did not damage his depiction of them. This can either be because of his first idea about this territory or because of the pleasure that he obtained from this territory's women when he exaggerates their situation.

Cümlesi beyâz çârşefe bürünüp yüzlerinde kıl nikâb ve başlarında sivri altun ve gümüş tâkiye giyüp pâlarında elbette çizme giyerler. Diyâr-ı bîkr olmağile pâkîze bâkireleri dahi câr [u] îzâr ile zer ü zîvere müstağraklardır.<sup>28</sup>

All of them are covered with a white sheet [burqa], wear niqab on their faces, having gold and silver jeweler on their heads, and of course, wear boots on their feet.

Evliya depicts the clothes of women in Diyarbakir where he had already stated that the women were not outside and in which it is not possible to see even one little girl. His depictions about women's clothes

---

<sup>28</sup> Celebi, volume 4, 29.

---

proves that he did not see just one or two, but many women who, in turn, gave him an opinion about their clothes. Therefore, one should note that the first depiction that he gives of that town's women should not be understood literally.

Evliya Celebi states about Van women "Hudâ âlimdir nisâ-ların görmedim, ammâ sikâ yâr-ı gârlarımızın nakilleri üzre..." ("With Allah as witness I have not seen their women, but according to our trustworthy friends..."), but once again he gives some descriptions that prove that he witnessed some women outside who enabled him to give some knowledge about their clothes.

Der-ayân-ı kaba-yı nisvân: Cümle havâtînleri ayağı sarı çizmeli ve başlarında altun ve gümüş ve dîbâ sivri tâc giyüp yüzlerine kıl nikâb ve beyâz burka' dutak koyup üzerlerinde cümle beyâz miskâli boğası câr bürünür mestûrelerdir.<sup>29</sup>

Three examples which were given in the first section (showing that women did not go outside) simply provide proof that Evliya could exaggerate the state of women, either to show how pious the particular territory was or to show his readers that there are many people who can live in an Islamic way, just like "Rabî'a Adaviyye."

The aim of this section is not only to show that women could go outside, but to also show that, no matter how Evliya says that women are covered and are completely absent from outside life, Evliya also depicts their daily lives, including their educational, social, and commercial activities. Since Evliya's work includes both depictions in great detail, one can conclude that women *did* actively partake in outside life. Indeed, Evliya gives more specific descriptions about women's daily lives than the general implication that "I do not see women in this particular territory." Therefore, the second depiction is more trustworthy, even though the first depiction is still accurate to some extent, even though not as fully as he would like for us to believe.

An example which shows that women also received educations, if not at the same degree as that received by men, can be seen in the first volume where Evliya depicts Istanbul. "*Esnâf-ı hâfızân-ı Kur'ân-ı azîm: Neferât 6000, şehri İslâmbol içre bu altı bin hâfızdan gayrı nisvândan üç bin hâfıza vardır.*" Meaning, "*There are 6000 men and 3000 women hafiz (Quran reciters).*"<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Celebi, volume 4, 116.

<sup>30</sup> Evliya Celebi, *Seyahatname*, volume 1, transcribed from Ottoman Turkish script to modern Turkish script by Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, and Yuce Dagli, Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 2001, 245.

In the *Seyahatname*, one can encounter many waqif institutions which are either devoted to women or donated by women, including mosques, fountains, or many other social institutions. Some examples are given below:

Balı Paşa câmi'i:

Hân vezîridir. Emîr Buhârî kurbünde fevkânî bir câmi'dir. Ammâ kapusu üzre târîhi böyle tahrîr olunmuşdur

Yapdı bu câmi'i Hümâ Hâtûn

Bint-i İskenderî vezîr ol mâh

Hak kabûl ede gösterüp {dîdâr

Kıla mahşerde şefkatiyle İlâh

Dedi anın Hüdâyî târîhin

Mescid-i ümmet-i Resûlullâh. Mi'mâr Sinân binâsıdır}.<sup>31</sup>

The statement is written on the gate of the Bali Pasha Mosque which illustrate the building was made by Huma Hatun. The Hurrem Sultan Mosque, the Asiye Hanim Mosque, the Medrese-i Hacı Hatun, the Serife Hatun Mosque, the Amma Mosque, and the Kosem Valide Sultan Mosque are only a few examples from many which are either made by or devoted to women.

Kurdish women, who Evliya depicts as people who never go out (as in the examples of Van, Diyarbakir, and Bitlis), are shown to be people who have outside lives. In his book "Evliya Celebi Seyahatnamesinde Bitlis ve Halki" (translated from German to Turkish by Haydar Isik), Wilhelm Kohler depicts them riding horses and being very good at archery and shooting guns.<sup>32</sup>

Furthermore, Evliya Celebi, in his trip to Izmir, states that the women could go promenade, but not every day, only Wednesdays.<sup>33</sup> He also describes women going to hammams (public bath), *kaplicas* (thermal spring), and many other social facilities, either on designated days and hours, or in places which were specialized especially for women. For example, thermal springs were divided into three separate groups for men, women, and children, respectively.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Celebi, volume 1, 139.

<sup>32</sup> Wilhelm Kohler, *Evliya Celebi Seyahatnamesinde Bitlis ve Halki*, translated by Haydar Isik, Istanbul: Alan Yayıncılık, 1989, 23.

<sup>33</sup> Evliya Celebi, *Seyahatname*, volume 9, transcribed from Ottoman Turkish script to modern Turkish script by Yuce Dagli, Seyit Ali Kahraman, and Robert Dankoff, Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 2005, 45.

<sup>34</sup> Evliya Celebi, *Seyahatname*, volume 2, transcribed from Ottoman Turkish script to modern Turkish script by Zekeriya Kursun, Seyit Ali Kahraman, and Yuce Dagli, Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 1998, 16.

### Conclusion

Evliya Celebi, a 17<sup>th</sup>-century Ottoman traveler, visited areas throughout his country and many other countries in Europe, Asia, and Africa. Evliya bequeathed a 10-volume book, the Seyahatname, to the world. He visited Bursa for the first time after Istanbul in 1640 and traveled until his death. Evliya's Seyahatname provides rich depictions of the territories he visited. He explains their climate, vegetation, the names of men and women, the administration system, commercial life, and many other issues. The issue of women is also among the frequently mentioned issues in the Seyahatname.

Evliya generally states the names of the women that he met in the territories that he visits. He also gives information about women's general roles in the community. He describes beautiful women and their lifestyles while also providing information about how men and women interact.

This study argues that Evliya depicts two types of women. On the one hand, Evliya depicts a woman who mostly stays at home and is pious. On the other hand, he also describes a woman who has a life outside the home. In this study, the first kind of woman is depicted as his "ideal" woman — even though Evliya never mentions this term himself — who he bases on Rabia Adawiyye.

This study argues that the first kind of woman — the woman who never goes out and does anything other than housework — should not be understood as Evliya depicts because he gives examples of those same women going outside their own houses for some reason. This study is divided into two main sections and a conclusion to better defend the claim that Evliya's ideal woman also had an outside life and that there may have been some other factors that influenced Evliya to portray them in that way.

The first section was divided into three sub-sections. First, Evliya's "ideal" woman was studied. Then, the motivating factors for using this depiction are listed under the second sub-section. Finally, the ideal example of the "ideal" woman, Rabia Adawiyye, was examined.

This study claims that Evliya's ideal woman refers to a woman who never goes out, interacts with the opposite gender, and behaves according to Islamic rules, both physically and mentally. He uses complementary adjectives for this kind of woman. This depiction is not necessarily fully accurate, but there may be some motivating factors that led Evliya to use that depiction. This study argues that the main factors for using this depiction are as follows: (1) the piety of Evliya; (2) his elite status and close connections with the Ottoman Palace; and (3) his patriotism towards the Ottoman

Empire. This study argues that Evliya, either willingly or unwillingly, was affected by these three factors and that that is the reason why he exaggerated his depictions about women in certain instances. The first part also gives some information about the archetypal figure of this depiction, Rabia Adawiyye.

The second part of the study argues that the first part of the study does not describe women correctly by giving some examples from the Seyahatname that proves that Ottoman women did have outside lives and shared many social facilities, even though they did have outside lives though not as much as men. Evliya in the first part says that he never saw the women of particular areas, but in the second part, he illustrates their clothes and baubles with his own words, thereby proving that he witnessed them. In the second section, there is also an example that relates to women's receiving religious educations just like men. In the Ottoman Empire, women played a great role in establishing and using many social institutions, including public baths, mosques, madrasahs, and fountains. The fact that women played a part in their establishment and usage also proves that Evliya's ideal woman did not match to the reality of Ottoman women at the time.



#### **Acknowledgements:**

-

#### **Declarations:**

##### **1. Statement of Originality:**

This work is original.

##### **2. Ethics approval:**

Not applicable.

##### **3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

##### **4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

##### **5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.



## BIBLIOGRAPHY

- ‘AṬṬĀR NĪŞĀPÖRĪ, Farīd al-Dīn abō Hāmed Moḥamed, and Arberry, Arthur John. *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya*, Reprint, Routledge Library Editions 41 London: Routledge, 2008.
- AZAD, Arezou. "Female Mystics in Mediaeval Islam: The Quiet Legacy" *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 56, (2013): 53-88.
- CELEBI, Evliya. *Seyahatname*, volume 1, transcribed from Ottoman Turkish script to modern Turkish script by Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, and Yuce Dagli, Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 2001.
- CELEBI, Evliya. *Seyahatname*, volume 2, transcribed from Ottoman Turkish script to modern Turkish script by Zekeriya Kursun, Seyit Ali Kahraman, and Yuce Dagli, Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 1998.
- CELEBI, Evliya. *Seyahatname*, volume 4, transcribed from Ottoman Turkish script to modern Turkish script by Yuce Dagli and Seyit Ali Kahraman, Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 2000.
- CELEBI, Evliya. *Seyahatname*, volume 5, transcribed from Ottoman Turkish script to modern Turkish script by Yuce Dagli, Seyit Ali Kahraman, and Ibrahim Sezgin, Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 2001.
- CELEBI, Evliya. *Seyahatname*, volume 7, transcribed from Ottoman Turkish script to modern Turkish script by Yuce Dagli, Seyit Ali Kahraman, and Robert Dankoff, Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 2003.
- CELEBI, Evliya. *Seyahatname*, volume 9, transcribed from Ottoman Turkish script to modern Turkish script by Yuce Dagli, Seyit Ali Kahraman, and Robert Dankoff, Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 2005.
- ÇİÇEK, Betül Erin. "Râbiatü'l-Adeviyye'de (95/714-185/801) Allah Aşkı ve Rızâ," (Master's Thesis, Süleyman Demirel University, 2019).
- COOK, Nelle. "Recontextualizing Early Şüfî Figures: Râbi'a al-'Adawiyya and Dhū'n-Nūn." (Master's Thesis, The University of Arizona, 2015).
- DANKOFF, Robert. *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Celebi*, Leiden: Brill, 2006.
- DANKOFF, Robert. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha*, Albany: State University of New York Press, 1991.
- DANKOFF, Robert and Kim, Sooyong. *An Ottoman Traveller: Selections from the Book of Travels of Evliya Celebi*, London: Eland Publishing, 2010.
- DOĞAN, D. Mehmet. "Sunuş: Edebiyatımızın "Evliya"sı 400 Yaşında," *TBY*

*Akademi*, no. 2, (May 2011): 7-9.

DÖNMEZ, İbrahim Hakan. "Yerli ve Batılı İki Seyyahın Gözüyle Osmanlı Kadını: Karşılaştırmalı Bir Analiz," *International Journal of History*, vol.5, (September 2013): 93-105.

ERTAŞ, Mehmet Yasar. "Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde Gaza" *Türk İncelemeleri Dergisi*, vol. 1, (July 2012): 79-100.

ES-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin. *Zikrû'n-nisveti'l-müteabbidâti's-sûfiyyât*, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1993.

GEMİCİ, Nurettin. *17. Yüzyılda Kadınlar: Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle*, second edition, İstanbul: Lamure, 2010.

GEMİCİ, Nurettin. "Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle 17. Yüzyılda Kadınlar" *TBY Akademi*, no. 2, (May 2011): 45-79.

JENNINGS, Ronald C. "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, no. 1, (January 1975): 53-114.

KAMBERIDOU, Irene. "The East in the Eyes of Western Women Travellers of the 18th and 19th Centuries: Solidarity and Understanding the East," *International Conference of the Faculty of Arts, Kuwait University*, Nov. 26-28, 2013. Presentation at conference 27/11/2013.

KOHLER, Wilhelm. *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Bitlis ve Halki*, translated by Haydar Isik, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1989.

KÖSE, Osman. 'Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Kadın', *Journal of Turkish Studies* Volume 15 Issue 8, no. Volume 15 Issue 8 (2020): 4063-82.

KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. (ö. 465/1072), *Kuşeyrî Risâlesi*, translated by Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.

LYBYER, Albert Howe. "The Travels of Evliya Efendi," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 37 (1917): 224-239.

SANCAR, Asli. *Ottoman Women: Myth and Reality*, İzmir: The Light, 2007.

SAVK, Ulku Celik. *Sorularla Evliya Çelebi: İnsanlık Tarihine Yon Veren 20 Kisiden Biri*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi, 2011.

SMITH, Margaret. *Râbia Bir Kadın Sûfi*, translated by Özlem Eraydın, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.; Mustafa Özdamar, *Hız. Rabia ve Kadın Evliyalar*, İstanbul: Kırkkandil Yayınları, 2011.

---

ULUDAĞ, Suleyman. *İslam Ansiklopedisi*, "Tasavvuf." vol. 35, Ankara, TDV, 2008.

YILMAZ, Ömer. "Basrali Rabia ve Avilali Teresa'nin Mistik Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 1 (June 2013): 5-31.





## **EVLIYA ÇELEBİ SEYAHATNAMESİNDE 17. YÜZYIL OSMANLI KADINLARI**

 Hamdullah BAYCAR<sup>a</sup>

### **Geniş Öz**

Osmanlı Devleti'nin en önemli seyyahlarından Evliya Çelebi geriye bıraktığı on ciltlik seyahatname ile yaşadığı dönemi yansıtmada konusunda ayna görevi görmektedir. Evliya Çelebi, Osmanlı topraklarını aşarak Azerbaycan, İran ve Avrupa'ya kadar uzanan coğrafya ile ilgili zengin bilgiler içeren ve tarihi kaynağa dönüşen seyahatnamesini kırk yıllık bir dönemde yazmıştır. Önde gelen Osmanlı Çalışmaları uzmanı Robert Dankoff, Evliya Çelebi'nin gördüklerini ve duyduklarını ayrıntılı bir şekilde kayda geçirdiği Seyahatnamesini 17. Yüzyıl Osmanlı'sının geniş bir panoraması olarak nitelemiştir.

Evliya'nın betimlemeleri arasında gezdiği yörenin isimleri, gelenekleri, ekonomik koşulları, konuşulan dillerin kuralları ve daha birçok yönünü içermektedir. Görünüşleri, isimleri, rolleri ve davranışlarıyla kadınlar Evliya'nın tasvirinde önemli bir yer almıştır. Özellikle dindarlık, Evliya'nın ele aldığı önemli bir husus olmuştur. Eserinde kadınların görünür olmadığı ya da toplumun cinsiyete göre ayrıştırıldığı yörelerin ahlakını överek takdir eden Evliya'nın, kadınların halk arasında sık sık görüldüğü yerlerde ise hayal kırıklığına uğradığı anlaşılmaktadır. Evliya'nın evinden dışarı çıkmayan dindar kadın tasvirinin, onun ideal kadın olarak gördüğü Rabı'atu'l-Adeviyye tasavvurundan kaynaklandığını savunan bu çalışma, Evliya'nın bu tasavvurunun, kendi kişisel motivasyonlarıyla ilişkisine odaklanmaktadır. Oldukça dindar olması ve Osmanlı sarayına bağlılığı gibi kişisel motivasyonların Evliya'yı bu tasvirinde etkili olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışma Evliya Çelebi'nin iki farklı kadın tasavvurunu ele almaktadır. Bunlardan biri Evliya'nın ideal kadını olan dindar, evinden dışarı çıkmayan ve mahremiyete önem veren kadinken diğeri mahremiyete önem vermeyen

---

<sup>a</sup> Dr., Exeter Üniversitesi, hamdullahbaycar@gmail.com

kadın olarak kategorize edilebilir. Evliya, birinci kategoriye giren kadınları, aklındaki kadın imajının en güçlü örneği Rabı'atu'l-Adeviyye'ye benzetmektedir.

Evliya, örtünme, dindarlık ve ev hanımlık vasıfları nedeniyle Osmanlı kadınlarını yüksek itibara sahip olmakla övmüştür. Özellikle kadınların başörtüsü takmalarına ve zorunlu olmadıkça dışarı çıkmamalarına hayran kalmıştır. Evliya Çelebi her ne kadar hayran kaldığı kadınları evinden dışarı çıkmayan ve sosyal hayatı olmayan insanlar olarak betimlemişse de aslında aynı yöredeki kadınların dışarıdaki sosyal hayatta var olduklarına dair fazlaca örnekleri de tasvir etmiştir.

Bu çalışma, Evliya'nın "ideal" 17. yüzyıl Osmanlı kadınının evinin dışına hiç çıkmamasına ve çoğunlukla kendi ev işleri ve ailesiyle meşgul olan bir insan olarak tasvir etmesine rağmen, Evliya'nın belirttiği gibi, kadınların doğumlarından ölümlerine kadar evlerinde kalmadıklarını ve sosyal hayatta ciddi anlamda yer aldıklarını savunmaktadır. Evinden çıkmayan kadın tasvirinin aksine, yine Evliya'nın metinlerinde Osmanlı kadınlarının sosyal yaşamdaki varlıklarına örnekler vermektedir. Kadınların sosyal hayattaki görünürlüklerini sosyal, toplumsal ve eğitimsel alandaki katkılarla örneklendirmektedir. Bu çelişki Evliya'nın Seyahatnamesinin güvenilir olmadığı anlamına gelmese de kendi kişisel değer yargılarının etkisi altında kaldığı ve hayran kaldığı toplumsal olaylar karşısında söz konusu betimlemeleri yaptığı düşünülmektedir.

Bu çalışma Evliya Çelebi'nin özellikle dışarı çıkmamasıyla övündüğü yörenin kadınlarına ait anekdotları inceleyerek Evliya'nın hemen bundan sonra kadınları görmüş gibi tasvirlerini ileriki bölümlerde incelemiştir. Evliya bilhassa Van, Bitlis ve Diyarbakır şehirlerinin kadınları için dışarıya çıkmadıkları için hayranlıklarını dile getirmiştir. Bazı yerler için öldükten sonra mümkün olanların evlerinde gömüldüğünü söylemişse de hemen sonrasında aynı yörenin kadınları için tasvirler etmesi Evliya'nın yöredeki kadın-erkek ilişkisinin resmiyetine duyduğu hayranlığı mübalağa sanatı ile dile getirmiş olabileceği yönündedir.

Bu durum tezat gibi görünse de uzun seyahatler sonucunda yazılan bir metin için edebi sanat olarak algılanması akıllarda tutulmalıdır. Ayrıca Evliya Çelebi'nin genel olarak seyahatnamesinde birbirine paralel olmayan bu tür betimlemeler yer yer karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun Evliya'nın kendine has yazı stili ve değişen duygu yapısı çerçevesinde değişim gösterdiğiyle ilişkisinin olduğu düşünülmektedir.

Evliya'nın gezdiği yerlere dair çok ayrıntılı betimlemelere yer vermesi,

Seyahatnameyi benzerlerinden ayırdığı gibi güvenilirlik sorununa ilişkin teskin edici bir bağlam sunmaktadır. Nitekim seyahatname türü yazılar genel olarak benzeri eleştirilere maruz kalmaktadır. Bu eleştirilerin en çok bilinenlerinden biri 13. yüzyıl seyyahı Marco Polo'nun seyahat notları olmuştur.

Bu çalışma sadece Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesiyle ilgilendiği için belli başlı bazı sınırlamalara sahiptir. Bunların başında Evliya'nın sadece gezdiği yerlerle ilgili tasvirleri incelemesinden gelir. İkincisi ise bu çalışmanın sadece Evliya'nın yaşadığı dönemi ele aldığı ve bu yüzden zamansal olarak da kısıtlı olduğu unutulmamalıdır. Üçüncü sınırlılık sadece Seyahatname üzerine yoğunlaştığı için kaynak açısından çeşitlilik gösterememesidir. Bu kısıtlılığın birçok tarihi çalışma için geçerli olduğu unutulmamalıdır. Ronald Jennings kadı kayıtlarını inceleyerek Osmanlı şehri Kayseri'deki kadınların sosyal durumunu çalışmıştır. Jennings de çalışmasında bu sınırlılıklardan bahsetmişse de hali hazır çalışma gibi kadınların sosyal hayattaki varlıklarından ve haklarından bahsetmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, Evliya Çelebi'nin "makul kadın" olarak tanımladığı Rabi'atu'l-Adaviyye profilinin etkisinde kalarak gezdiği yerlerdeki izlenimlerine ve duygularının etkisiyle betimlemeler yaptığına odaklanacaktır. Betimlemeler her ne kadar gördükleriyle alakalı olsa da duygu ve düşünce süzgecinden geçerken mübalağa sanatına başvurduğu ve kadını bazı bölgelerde hiç görmediği ve ancak cesetlerinin evden çıktığını ve hatta bazı durumlarda onun bile çıkmadığını dile getirmiştir. Buna rağmen daha sonra kadınları gördüğüyle alakalı betimlemelerle kadının özelliklerine yer vermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Evliya Çelebi, Seyahatname, Kadın, Rabi'a al-Adaviyye.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.





## HANEFİLERDE RUMUZ GELENEĞİ VE KULLANILIŞI

 İlyas KAPLAN<sup>a</sup>

### Öz

Hanefî mezhebi kaynaklarının bize ulaşmasında İmam Muhammed ve Ebû Yusuf öne çıkmaktadır. İmam Muhammed ve sonraki alimlerin eserleri uzun ve tafsilatlıydı. Sonra bu eserleri ihtisar etmek için yeni metinler ve fetva kitapları yazıldı. Metinlerin ve fetva kitaplarında fakih isimleri veya eser isimlerini kısaltmak için rumuzlar kullanılmıştır. Rumuzlarla ilişkili olarak karşımıza kısaltmalar ve naht kelimeleri de çıkmaktadır. Rumuzları klasik eserlerde görmek mümkündür. Kısaltmalar ise günümüzde sıklıkla görülmektedir. Bu araştırma sadece Hanefî mezhebindeki fıkıh kitaplarıyla sınırlandırılmıştır. Tespitimize göre Hanefî mezhebinde rumuzları ilk kullanan fakih *el-Hidâye* adlı eseriyle tanınan Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî'dir. Rumuz kullanan son Hanefî fakih ise Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî'dir. Rumuz kullanan fakihler, rumuzları kullanma sebeplerini hangi anlamlarda kullandıklarını eserlerinin başlarında anlatmaktadırlar. Bazıları mezhep imamlarını, bazıları kitap isimleri ve bazıları da fakih isimlerini rumuz kullanarak eserlerini kaleme almışlardır. Mergînânî, *Kitabu't-Tecnis ve'l-mezîd* eserinde fetva kitap isimlerini, İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* isimli eserinde imamların isimlerini ve İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* isimli eserinde kitap isimleri için rumuz kullanmıştır. Rumuz kullanmanın en önemli sebebi kısaltma, istinsah yoluyla eser ve müellif hakkındaki bilgileri söz konusu eserin okuyucularına aktarılmasıdır. Bu işlem onlara istinsah konusunda ve kullanılan kâğıttan tasarruf konusunda kolaylık sağlamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarı ile rumuz kullanan bazı fakihler kullandıkları rumuz sayısında aşırıya gitmişler, bazıları ise sayısı onu geçmeyecek kadar az rumuz kullanmışlardır. Bu, bir çeşit metin içi atıf gibi kullanılmaktadır. Günümüzde de akademik çevreler tarafından kısaltmalar kullanılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh, Mezhep, Hanefî, Kitap, Rumuz, Gelenek.



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, ilyasezheri@hotmail.com

### THE TRADITION AND USE OF SYMBOLS IN THE HANAFI MADHHAB (SECT)

Imam Muhammad and Abu Yusuf did a great job in enabling us to reach the sources of the Hanafi madhab, or sect. The works of Imam Muhammad and subsequent scholars were long and detailed. Therefore, new texts and fatwa books were written to abbreviate these works. In texts and fatwa books, symbols were used to abbreviate the names of jurists or works. There are also abbreviations and naht (a word derivation technique in Arabic from initial letters of words in a sentence or from different letters of several words) words associated with symbols. It is possible to see symbols in classical works. Abbreviations, on the other hand, are common even nowadays. The tradition of symbols was continued not only in Hanafis but also in the literatures of other madhabs or sects. We limited this research only to the books of fiqh, or Islamic Law, in the Hanafi order. According to our findings, the first alfaqui or jurist, to use symbols in the Hanafi sect, or madhab, was Burhânüddîn Ali b. Abi Bakr b. Abdilcelîl al-Fergani al-Mergînânî. The last Hanafi jurist using symbols, on the other hand, was Muhammed Emin b. Umar b. Abdilaziz al-Hüseynî ed-Dımashkî. The jurists who used symbols explained their reasons for using symbols and the sense in which they used them at the beginning of their works. There are various reasons for using symbols in these works. Some of them wrote their works by using as symbols the names of sect imams, some of them the names of books and still others the names of faqihs, or alfaquis or jurists. Mergînânî used the names of fatwa books in his book *Kitabu't-Tecnîs ve'l-mezîd*, the names of imams in his work *Ibnu's-Sââtî, Mecmau'l-bahreyn and ulteka'n-neyyireyn*, and the names of books in *Ibn Âbidîn's Reddu'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr*. The most important reason for using symbols is to transfer the information about the work and the author to the readers of the work in question by means of abbreviation and copying. This process facilitated them in copying and saving on paper used. As far as we could determine, some jurists who used symbols went to extremes in the number of symbols they used, whereas some others used too few symbols to exceed ten. This was used as a kind of in-text citation. Today, abbreviations are still used in academic circles.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Hanefî mezhebi, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) fıkhi görüşlerinin öğrencileri tarafından bize aktarılmasıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Hanefî mezhebinin bize ulaşmasında en büyük hizmeti Ebû Hanîfe'nin talebelerinden, eserleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Ebû Hanîfe'nin

önde gelen diğer talebesi, müctehid hukukçu ve ilk kâdılkudât Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798) deruhte etmiştir. Bu iki fakihten özellikle de Şeybânî'nin kaleme aldıkları eserler geniş bir hacme sahiptir. Bu kitapların içerikleri daha sonraki fakihler tarafından bazı muhtasarlarla kısaltılmıştır. Bu kısaltmalarda bazı Hanefi mezhebi kurucu imamlarının, diğer meşhur mezhep imamlarının, mezhebin temel kitaplarının veya daha sonra atıf yapılan alimlerin isimleri yerine rumuzlar kullanılmıştır. Bu rumuzları ve niçin kullandıklarını da rumuz kullanan alimler kitaplarının başlarında zikretmişlerdir. Ancak kimi zaman müstensihlerin bilgisizlik ya da ilgisizlikten kaynaklanan gafletleri kimi zaman da okuyucunun kitabın mukaddimesine bakmadan kitaptan alıntı yapması rumuzlar kaynaklı bazı yanlış anlaşılmalara sebep olabilmektedir. Bunun yanında mezhep imamlarının muayyen harflerle temsil edildiği rumuzların yanlış yazılması meseleyi daha da problemlile hale getirmektedir. Rumuzları, kullanıldığı kitabın anahtarları mesabesinde saymak mümkündür. Öyle ki bu anahtarları bilmeden kitabı doğru anlamak mümkün değildir. Bu tespitimiz, *Mecma'u'l-bahreyn* ve *Letâifü'l-işârât* gibi gerek harf gerekse fiil sîgaları ile rumuzların kullanıldığı kitaplarda kolayca doğrulanabilir.

Dilimizde genelde fıkıh mezheplerinde özelde ise Hanefî mezhebindeki rumuz geleneğini konu edinen bir çalışmanın bulunmaması bu makalenin yazılma sebebidir.

Kaynaklarımızda rumuz, naht ve kısaltmalar sıkça kullanılmaktadır. Araştırmanın konusuna girmeden bu kelimelerin tarifini de yapmak gerekmedir.

1. Rumuz: Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisinde remz (rumuz) kelimesi şöyle izah edilir: “Sözlükte remz “işaret etmek, işaret suretiyle bir şey anlatmak; işaret, sembol, nişan, üstü kapalı anlatım” mânalarına gelir. Kur'an'da bir yerde geçen remiz kelimesi “dudak, baş veya elle işaretle bulunmak” anlamındadır.<sup>1</sup>

Yine Durmuş'un “Remiz” maddesindeki kısaltma remizleri şunu ifade eder: “Daha çok baştaki harflerden oluşturulan kısaltmalar şeklinde görülen bu remizler Ortaçağ'da bazı metinlerde kullanılmıştır. Ali b. Ebû'r-Ricâl astrolojideki kısaltmalara dair Kitâbü'r-Rumûz'u, Ali b. Muhammed el-Yûnînî de hadis ilmindeki kısaltmalar için aynı adı taşıyan bir eser yazmış, Muhammed b. Abdurrahman el-Ukberî,

<sup>1</sup> İsmail Durmuş, “Remiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/556.



Mecma'û'l-aqvâl fî me'âni'l-emşâl'inde mesellerin alındığı kaynaklara dair otuz farklı kısaltma kullanmıştır. Başta kimya olmak üzere matematik, geometri, fizik, astronomi vb. ilimlerde eskiden beri kullanılan remizler genellikle terimlerin baş harflerinden oluşturulan kısaltmalardır".<sup>2</sup>

2. Naht: Naht kelimesi hakkında ise şu bilgilere yer verilir "Sözlükte naht kelimesi 'ahşap vb. şeyleri yontmak, kabuğunu soymak' anlamına gelir. Marangozun ahşap parçalarını yontup düzeltmesi ve birleştirip yeni bir ürün meydana getirmesi işlemine benzediği için birden fazla kelimedenden yeni bir kelime oluşturmaya da bu ad verilmiştir. Bu yolla elde edilen kelimeye menhût, kendisinden türetme yapılan asla da menhût minh denilir. "Bismillâhirrahmânirrahîm" terkiibinden "b, s, m, l" harflerini alarak "besmele" (بِسْمِ: "bismillâh ... dedi") kelimesinin elde edilmesi bunun örneklerinden birini teşkil eder."<sup>3</sup>
3. Kısaltma: Kısaltma Türkçe'de çokça kullanılan bir kelimedir. Günümüzde çok yaygın olarak kullanılmaktadır.

Yine Ali Cuma *el-Medhal ila diraseti'l-mezahibi'l-fikhiyye*'de naht kelimesini rumuz olarak değerlendirmiş,<sup>4</sup> sonra sırasıyla naht'ın nasıl yapıldığı,<sup>5</sup> hadis kitaplarındaki naht konusunda *el-Câmiu's-sagîr* eserini örnek olarak vermiş,<sup>6</sup> Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde kullanılan rumuzlara değinmiştir.<sup>7</sup> Konuyu ele alırken bazen bunlara naht, bazen rumuz bazen de kısaltma olarak zikretmiştir. Bundan da rumuz, kısaltma ve naht kelimelerini aynı manada kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>8</sup>

Muhammed İbrahim el-Hafnavi, *el-Fethü'l-mübin fî ta'rifi Mustalahati'l-fukaha ve'l-usuliyin* isimli eserinde rumuzlar hakkında geniş bilgiler ve bunun örneklerini vermiştir.<sup>9</sup>

Fakat Naht rumuz ve kısaltmalardan farklıdır. Rumuz, kullanan âlimler tarafından belirlenir ve kurallı değildir. Rumuz konusunda bir kuraldan

<sup>2</sup> Durmuş, "Remiz", 34/557.

<sup>3</sup> Mehmet Reşit Özbalıkcı, "Naht", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/310.

<sup>4</sup> Ali Cum'a Muhammed, *el-Medhal ila diraseti'l-mezahibi'l-fikhiyye* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2004), 253.

<sup>5</sup> Ali Cum'a Muhammed, *el-Medhal ila diraseti'l-mezahibi'l-fikhiyye*, 254.

<sup>6</sup> Ali Cum'a, *el-Medhal ila diraseti'l-mezahibi'l-fikhiyye*, 254-257.

<sup>7</sup> Ali Cum'a, *el-Medhal ila diraseti'l-mezahibi'l-fikhiyye*, 258-304.

<sup>8</sup> Ali Cum'a, *el-Medhal ila diraseti'l-mezahibi'l-fikhiyye*, 255, 258, 265, 300, 303.

<sup>9</sup> Muhammed İbrahim el-Hafnavi, *el-Fethü'l-mübin fî ta'rifi: Mustalahatü'l-fukaha ve'l-usuliyin* (Kahire: Darü's-Selam, 2007), 55-62, 88, 99, 140-142, 152, 203, 209-212, 244-250, 256-259.

bahsetmek mümkün değildir. Ama naht ve kısaltma konusunda belirli oranda kural olduğu söylenmektedir. Mesela “Bismillâhirrahmânirrahîm” yerine “besmele”, “Abdüşşems” yerine “Abşemi”, “Abdülkays” yerine “Abkasî”, “Abdüddâr” yerine “Abderî”, “Hayye alâ” yerine “hay’ale” ve benzeri kelimeleri kullanmak naht olarak ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Bazı âlimler ise naht kelimesini iştikakın bir bölümü olarak kabul etmektedirler.<sup>11</sup>

Kısaltmalar, klasik kaynaklarda ve günümüzde çok gelişmiş durumdadır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* her cildin başında “Genel kısaltmalar” ve “Bibliyografya Kısaltmaları” başlığında kullandığı kısaltmaları zikretmektedir.

*İsnad Atıf Sistemi* ise “Kısaltmalar Dizini” başlığı altında; Türk Dil Kurumu (TDK) Kısaltmalar Dizini, AACR2 Abbreviations (Roman Alphabet) ve Oxford English Dictionary Abbreviations, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu, Arapça Elyazmaları İçin Rehber ve Understanding Illuminated Manuscripts: A Guide to Technical Terms esas olarak kısaltmaları zikretmiştir.<sup>12</sup>

Rumuz kullanan müellifler kullandıkları rumuzları ve ne kastettiklerini kitaplarının başlarında zikretmektedirler. Bu çalışma Hanefi mezhebinin fıkıh kitapları ile sınırlı tutulmuştur. Bu makalede rumuz bakımından incelediğimiz kitaplar şunlardır: *Kitabu't-tecnîs ve'l-mezîd*, *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye*, *el-Müctebâ şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, *el-Muhtâr li'l-fetvâ*, *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, *el-Vâfi*, *Kenzü'd-dekâik*, *Letâifü'l-işârât*, *Câmiu'l-fusûleyn* ve son olarak *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*.

Şimdi rumuz bakımından bu eserlere bir bakalım:

**1. *Kitabu't-tecnîs ve'l-mezîd*:** Hanefî fakihî Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) fıkıh kitaplarının tasnifine ve tertibine uygun olarak fetvalara yer verdiği kitabıdır. Kitap, Ebû Hafs Hüsâ müddîn es-Sadrü's-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî'nin (ö. 536/1141) yazmaya başladığı fakat bitiremediği kitabın tetimmesidir. Kitabın ismi kaynaklarda *et-Tecnîs ve'l-mezîd fi'l-fetâvâ* olarak da geçmektedir.<sup>13</sup> Fakat Muhammed Emin Mekki tarafından yapılan tahkinin

<sup>10</sup> Özbalıkçı, “Naht”, 32/310; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *Dürüsü't-tasrif* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 25-28.

<sup>11</sup> Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *Dürüsü't-tasrif*, 25-28.

<sup>12</sup> Abdullah Demir, *İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyon* (Ankara: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 55-62.

<sup>13</sup> Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halife Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutubi'l-Funûn* (İstanbul, 1941), 1/282-283; Ferhat Koca, “Mergînânî, Burhâneddin” (Ankara: TDV İslâm

kapağında ve müellifin mukaddimesinde ismi *Kitabu't-tecnîs ve'l-mezîd* olarak geçmektedir.<sup>14</sup>

Mergînânî'nin, *Kitabu't-tecnîs ve'l-mezîd*'de istifade ettiği fetva kitapları için kullandığı rumuzlar şunlardır:

ن: Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî'in (ö. 373/983) *en-Nevâzil (el-Fetâvâ)* kitabı için kullanmıştır.

ع: Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî'in (ö. 373/983) *Uyûnü'l-mesâ'il* kitabı için kullanmıştır.

و: Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtîfî'nin (ö. 446/1054) *Vâkı'âtü'n-Nâtîfî* kitabı için kullanmıştır.

ت: Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî'in (ö. 543/1149) *Fetâvâ (Fetâvâ Ebi'l-Fazl)* kitabı için kullanmıştır.<sup>15</sup>

س: Semerkant alimlerinin fetvaları için kullanmıştır.

ز: Bu rumuzu her bölümün sonuna Mergînânî ilave ettiği kendi fetvaları için kullanmıştır.

ح: Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtîfî'nin (ö. 446/1054) *el-Ecnâs ve'l-furûk* kitabı için kullanmıştır.

غ: Ebû Şücâ'nın *Garibu'r-rivâye* kitabı için kullanmıştır.

ن: Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî'nin (ö. 537/1142) *Fetâvâ Necmiddîn* kitabı için kullanmıştır.

ش ر و: Bu rumuzu muayyen bir eser belirtmeden geniş kitapların şerhi için kullanmıştır.<sup>16</sup>

ف ت: Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Sadrü's-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî'nin (ö. 536/1141) *el-Fetâvâ's-sugrâ* kitabı için kullanmıştır.

م: Bu rumuzu yine muayyen bir eser adı vermeden, fıkıh kitaplarının

Ansiklopedisi, 2004), 29/182; Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 88.

<sup>14</sup> Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *Kitabü't-tecnis ve'l-mezid*, ed. Muhammed Emin Mekki (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 2004), 1/92.

<sup>15</sup> Merginani, *Kitabü't-tecnis ve'l-mezid*, 1/90.

<sup>16</sup> Merginani, *Kitabü't-tecnis ve'l-mezid*, 1/91.

bilinen başlıklarından birinin altına girmeyen, fıkıhın pek çok konusuyla alakası bulunan (müferrik/şettâ/mensûra) meseleler için kullanmıştır.<sup>17</sup>

Mergînânî, 12 rumuz kullanmış, bunlardan 10 tanesini fetva kitapları ; rumuzunu ilave ettiği kendi fetvaları ve م rumuzu ise müteferrik meseleler için kullanmıştır.

**2. Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye:** Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni'nin (ö. 658/1260) eseridir. Zâhidî, furu fıkıh eseri *el-Kunye*'de, hocası kâdı Fahrüddîn Bedî' in *el-Bahru'l-muhît ve Münyetü'l-fukahâ* adlı eserlerinden bazı meseleleri ve fetvaları seçip analiz etmek suretiyle bu kitabına almıştır. İbn Sirâc diye ma'rûf olan Mahmûd b. Ahmed (v. 670) onu ihtisâr etmiştir.<sup>18</sup> Zeki Velidi Togan'ın (1890–1970) ilk defa ondaki büyük ölçüde kaybolmuş İran Harezmi dilindeki ibareleri ortaya çıkarmasından sonra, eser âlimlerin ilgisini çekmeye başlamıştır. Togan eserin o günkü Harezmi dünyası ile ilgili önemli bilgileri ihtiva ettiğine dikkat çekmiştir.<sup>19</sup>

Eserin mukaddimesinde ez-Zâhidî kitap isimleri ve fakihler için rumuzlar kullandığını zikretmiş,<sup>20</sup> bu rumuzların karşılıklarını alfabetik olarak eserin başında sıralamıştır.<sup>21</sup>

*Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye*'nin âlim isimlerini ve kitaplarını iki farklı tablo olarak verdik.

**Tablo 1:** *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye*'de geçen âlim isimleri:

بخ: بكر خواهر زاده	2	بت: برهان الترمذاني	1
بف: أبو بكر محمد بن الفضل	4	بس: برهان سمرقندي	3
بك: برهان كاتي	6	بق: بقالي	5
ت: أبو الليث	8	به: برهان الدين	7

<sup>17</sup> Merginani, *Kitabü't-tecnis ve'l-meziid*, 1/92.

<sup>18</sup> Ebü'r-Recâ Necmeddin Muhtâr b. Mahmûd Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nasiriyye*, ed. Muhammed el-Misri; Safât (Kuveyt: Merkezü'l-Mahtutat ve't-Türas ve'l-Vesaik, 1994), 14.

<sup>19</sup> Mustafa Karaca, *Ez-Zâhidî'nin El-Müctebâ Adlı Eserinin Kitabü'n-Nikâh Bölümünün Edisyon Kritiği ve Değerlendirmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2012), 87-88.

<sup>20</sup> Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni, *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Fezullah Efendi, 1075), 1b.

<sup>21</sup> Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni, *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye* (Fezullah Efendi, 1075).

9	حم: أبو حامد	10	خج: خجندي
11	خو: خميد وبري	12	سبج/شبيج: إسبيجاني
13	سى: سيف سائلي	14	شح: شمس الأئمة الحلواني
15	شح: شمس الأئمة السرخسي	16	شز: شمس الأئمة الاوزدنجي
17	شم: شرف مكّي	18	شه: شاب إمامي
19	صش: الصدر الشهيد	20	ضح: ضياء حجي
21	طح: الطحاوي	22	ظت: ظهير الدين التمرتاشي
23	ظم: ظهير الدين المرغيناني	24	عت: عمر الترجماني
25	عتج: علاء الترجماني	26	عح: علاء حمّامي
27	عث: علاء الثغري	28	عخ: علاء الخياطي
29	عر: عمر رضي	30	عس: علي السعدي
31	عك: علاء عين الأئمة الكرايسي	32	غ: ظهير الدين المرغيناني
33	فه: أبو جعفر هندواني	34	ق: قدوري
35	قب: قاضي بديع	36	قخ: قاضيخان
37	قص: قاضي صدر	38	قط: قاضي ظهير الدين
39	قع: قاضي عبد الجبار	40	قعم: قاضي علاء المروزي
41	كب: كمال الدين بياعي	42	كخ: ركن خصافي
43	كص: ركن الأئمة الصباغي	44	كن: ركن الدين الوانجاني
45	مب: مجد الأئمة البخاري	46	مت: مجد الأئمة الترجماني
47	مج: مجد الأئمة	48	مح: محسن صاحب التجريد
49	نج: نجم الأئمة الحكيمي	50	نص: برهان الدين النصي
51	نظ: النظم للزندويستي	52	نم: نوري الأئمة منصوراني
53	يب: يوسف بلالي	54	يت: يوسف الترجماني

Tabloda görüldüğü gibi müellif atıfta bulunduğu 54 fakihin ismini kısaltma olarak ifade etmiştir. Kısaltmalarda belirli bir ölçünün alındığına dair bir işaret yoktur. Tek harf kullandığı, iki ismin kısaltmasını dikkate aldığı veya müellifin isminin son harfini esas aldığı fark edilmektedir.

**Tablo 2:** *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye*'de geçen kitap isimleri:

1	بط: بحر محيط	2	تح: تحفة الفقهاء للسمرقندي
3	جت: جمع التفاريق للبقالي	4	جس: أجناس الناطفي
5	جش: جمع شرف الأمة الاسفندري	6	جص: الجامع الصغير لمحمد بن الحسن
7	جع: جمع العلوم للبقالي	8	جن: جمع نجم الأئمة البخاري
9	حك: خلاصة الأكمل	10	ذ: الذخيرة البرهانية
11	ر: روضة العلماء للناطق	12	ز: الزيادات لمحمد بن الحسن
13	سد: السيد الإمام ناصر الدين	14	شب: شرح بكر خواهر زاده
15	شبز: شرح بزدوي	16	شبق: شرح بقالي
17	شت: شرح الزيادات	18	شح: شرح الجلاي
19	شد: شرح أبي ذر	20	شرد: شرح الإرشاد
21	شس: شرح السرخسي	22	شص: شرح صباغي
23	شصد: شرح صدر القضاة	24	شض: شرح ضياء نجمي
25	شط: شرح ظهير الدين التمرثاشي	26	شع: شرح عقيلي
27	شق: شرح الأقطع شرح القدوري	28	شك: شرح السير الكبير
29	شم: شرح الموذي القدوري	30	ص: الأصل لمحمد بن الحسن
31	صب: صلاة برهاني	32	صبق: صلاة البقالي
33	صح: صلاة جلاي	34	صح: صلاة محسن
35	صغر: الجامع الصغير	36	صغر: الفتاوى الصغرى لحسام الدين
37	ضح: إيضاح	38	ط: محيط

ع: عيون المسائل للسمرقندي	40	فب: فتاوى البرهاني	39
فت: فتاوى أبي الليث	42	فج: الفتاوى أبو جعفر	41
فخ: فتاوى خواهر زاده	44	فر: فتاوى رضي	43
فس: فتاوى السمرقندي	46	فصد: فتاوى صاعدي	45
فض: فتاوى فضيلي	48	فظ: الفتاوى الظهيرية	47
فع: فتاوى العصر	50	فف: فتاوى فضلي	49
فك: فتاوى أبي الفضل كرماني	52	فن: فتاوى النسفي	51
قد: شرح قدوري كبير	54	ك: الكفاية للبيهقي	53
م: المنتقى للحاكم الشهيد	56	مس: مجموعات سمرقندي	55
مل: الأمالي	58	ن: النوازل	57
ه: هداية	60	و: واقعات	59
وب: واقعات برهاني	62	وح: واقعات حسام شهيد	61
وك: الواقعات الحسامية	64	يف: يتيمة الفتاوى	63

Tablo incelendiğinde şu durum ortaya çıkmaktadır: Burada 64 rumuz kullanılmıştır. Müellif rumuzda farklı birkaç husus tercih etmiştir. Sadece tek harf kullandığı olmuştur. Bununla bazen müellif bazen de kaynak eser tercih etmiştir. Rumuzlar ile genel olarak müellifin veya eserin ilk harfi tespit edilmiştir. Birden çok eserin veya müellifin aynı harf ile başladığı dikkate alınırsa bu defa da müellif rumuzda ikinci bir harf daha kullanmıştır. Bu harflerden ilki eser ikincisi ise müellifin adının kısaltmasıdır. Bazen de bu kısaltmalar bir cümlenin kısaltması şeklinde olmaktadır.

**3. el-Müctebâ şerhu Muhtasari'l-Kudûrî:** Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmî'nin (ö. 658/1260) eseridir. *el-Müctebâ, Muhtasaru'l-Kudûrî'nin*<sup>22</sup> şerhidir.<sup>23</sup> Diğer şerhlerde

<sup>22</sup> Ebu'l-Hasenât Abdülhayy b. Abdilhâlim es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, 1324), 212.

<sup>23</sup> Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Riyad: Dâru'l-hicr, 1413/1993), 3/460.

bulunmayan pek çok mesele bu eserde mevcuttur. Şerh, içinde bulunulan devrin ipuçlarını taşıyan güncel örneklerle zenginleştirilmiştir. Sonra ulema arasında en çok neşredilene, furû fıkhı ait mu'temed kitapların kendisinden çokça nakilde bulunduğu bir eserdir. Zâhidî, yazdığı bir hükmün kaynağını ve/veya müellifini rumuz ile göstermiştir. Kullandığı rumuzları kitabına başlamadan zikretmiştir.<sup>24</sup> Zâhidî, *Müctebâ* kitabında rumuz kullanıp kullanmadığı konusuna değinmemiştir.

**Tablo 3:** *el-Müctebâ şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*'de geçen âlim isimleri:

ب: برهان الترمذاني	1	ب: برهان الترمذاني	1
ب: برهان سمرقندي	3	ب: برهان سمرقندي	3
ب: أبو بكر محمد بن الفضل	5	ب: أبو بكر محمد بن الفضل	5
ب: برهان كافي	7	ب: برهان كافي	7
ب: أبو الليث	9	ب: أبو الليث	9
ب: خجندى	11	ب: خجندى	11
ب: سبج/شبيح: إسبجاني	13	ب: سبج/شبيح: إسبجاني	13
ب: سيف سانلي	15	ب: سيف سانلي	15
ب: شمس الأئمة السرخسي	17	ب: شمس الأئمة السرخسي	17
ب: شرف مكى	19	ب: شرف مكى	19
ب: الصدر الشهيد	21	ب: الصدر الشهيد	21
ب: الطحاوي	23	ب: الطحاوي	23
ب: ظهير الدين المرغيناني	25	ب: ظهير الدين المرغيناني	25
ب: علاء الترمذاني	27	ب: علاء الترمذاني	27
ب: علاء حمامي	29	ب: علاء حمامي	29
ب: عمر رضى	31	ب: عمر رضى	31
ب: بكر خواهر زاده	2	ب: بكر خواهر زاده	2
ب: بحر محيط	4	ب: بحر محيط	4
ب: بقالي	6	ب: بقالي	6
ب: به: برهان الدين	8	ب: به: برهان الدين	8
ب: أبو حامد	10	ب: أبو حامد	10
ب: خميد وبرى	12	ب: خميد وبرى	12
ب: السيد الإمام ناصر الدين	14	ب: السيد الإمام ناصر الدين	14
ب: شمس الأئمة الحلواني	16	ب: شمس الأئمة الحلواني	16
ب: شمس الأئمة الأوزدنجي	18	ب: شمس الأئمة الأوزدنجي	18
ب: شاب إمامي	20	ب: شاب إمامي	20
ب: ضياء حجي	22	ب: ضياء حجي	22
ب: ظهير الدين التمرتاشي	24	ب: ظهير الدين التمرتاشي	24
ب: عمر الترمذاني	26	ب: عمر الترمذاني	26
ب: علاء الثغري	28	ب: علاء الثغري	28
ب: علاء الخياطى	30	ب: علاء الخياطى	30
ب: علي السغدري	32	ب: علي السغدري	32

<sup>24</sup> Karaca, *Ez-Zâhidî'nin el-Müctebâ Adlı Eserinin Kitabü'n-Nikâh Bölümünün Edisyon Kritiği ve Değerlendirmesi*, 91-94.



عك: علاء عين الأئمة الكرابيسي	33	غ: ظهير الدين المرغيناني	34
فه: أبو جعفر هندواني	35	قب: قاضي بديع	36
قع: قاضيخان	37	قص: قاضي صدر	38
فظ: قاضي ظهير الدين	39	قع: قاضي عبد الجبار	40
قعم: قاضي علاء المروزي	41	كب: كمال بياعي	42
كخ: ركن خصافي	43	كص: ركن الأئمة الصباغي	44
كن: ركن الدين الوانجاني	45	مب: مجد الأئمة البخاري	46
مت: مجد الأئمة الترجماني	47	مج: مجد الأئمة	48
مع: محسن صاحب التجريد	49	نج: نجم الأئمة الحكيمي	50
نص: برهان الدين النصي	51	نم: نوري الأئمة منصوراني	52
يب: يوسف بلالي	53	يت: يوسف الترجماني	54

Tabloda Zâhidî, 54 tane âlime atıf yapmıştır. Kullandığı rumuzlar bir, iki ve üç harften oluşmaktadır.

**Table 4:** *el-Müctebâ şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*'de geçen kitap isimleri:

تح: تحفة الفقهاء للسمرقندي	1	جت: جمع التفاريق للبقالي	2
جس: أجناس الناطفي	3	جش: جمع شرف الأمة الاسفندري	4
جص: الجامع الصغير لمحمد بن الحسن	5	جع: جمع العلوم للبقالي	6
جن: جمع نجم الأئمة البخاري	7	خك: خلاصة الأكمل	8
ذ: الذخيرة البرهانية	9	ر: روضة العلماء للناطق	10
شب: شرح بكر خواهر زاده	11	شبز: شرح بزدوي	12
شبق: شرح البقالي	13	شت: شرح الزيادات	14
شج: شرح الجلاي	15	شد: شرح أبي ذر	16
شرد: شرح الإرشاد	17	شس: شرح السرخسي	18

شخص: شرح الصباغي	19	شخصد: شرح صدر القضاة	20
شخص: شرح ضياء نجمي	21	شظ: شرح ظهير الدين التمرناشي	22
شع: شرح عقيلي	23	شق: شرح الأقطع شرح القدوري	24
شك: شرح السير الكبير	25	شم: شرح الموذي القدوري	26
ص: الأصل لمحمد بن الحسن	27	صب: صلاة برهاني	28
سبق: صلاة البقالي	29	صح: صلاة جلالي	30
صح: صلاة محسن	31	صغر: الجامع الصغير	32
صغر: الفتاوى الصغرى لحسام الدين	33	ضح: إيضاح	34
ط: محيط	35	ع: عيون المسائل للسمرقندي	36
فب: فتاوى البرهاني	37	فث: فتاوى أبي الليث	38
فج: الفتاوى أبو جعفر	39	فخ: فتاوى خواهر زاده	40
فر: فتاوى رضي	41	فس/س: الفتاوى السمرقندي	42
فصد: فتاوى صاعدي	43	فض: فتاوى فضيلي	44
فظ: الفتاوى الظهيرية	45	فع: فتاوى العصر	46
فف: فتاوى فضلي	47	فك: فتاوى أبو الفضل الكرمانى	48
فن: فتاوى النسفي	49	ق: قدوري	50
قد: شرح قدوري كبير	51	ك: الكفاية للبيهقي	52
م: المنتقى للحاكم الشهيد	53	مس: مجموعات سمرقندي	54
مل: الأمالي	55	ن: النوازل	56
نظ: النظم للزندويستي	57	ه: هداية	58
و: واقعات	59	وب: واقعات برهاني	60
وح: واقعات حسام شهيد	61	وك: الواقعات الحسامية الكبرى	62
يف: يتيمة الفتاوى	63		

Zâhidî, 63 tane kaynak zikretmiştir. Kullandığı rumuzlar bir ila üç harften meydana gelmektedir. Ayrıca bu rumuzlar bize Zâhidî'nin kütüphanesinde hangi eserlerinin bulunduğu konusunda ipucu vermektedir.

**d. el-Muhtâr li'l-fetvâ:** Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî'nin (ö. 683/1284) eseri, *el-Muhtâr li'l-fetvâ* Hanefî mezhebinde "mütûn-i erbaa"dan biridir. Müellif Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit 'in (ö. 150/767) görüşlerini zikretmiştir. Mezhep imamlarının ve Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşleri için de rumuz kullandığı görülmektedir. Rumuzların bizatihi Mevsilî tarafından konulup konulmadığı hususunda farklı görüşler bulunduğu gibi, rumuzların yerli yerinde kullanılıp kullanılmadığı konusunda da farklı kanaatler oluşmuştur.

Mevsilî'nin, el-Muhtâr li'l-fetvâ'da kullandığı rumuzlar şunlardır:

ز: Ebü'l-Hüzeyl Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî (ö. 158/775).

س: Ebû Yûsuf Ya'kâb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi (ö. 182/798).

سم: Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed eş-Şeybânî.

ف: Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820).

م: Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805).<sup>25</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarı ile müellif beş adet rumuz kullanmıştır. Bunlar da sadece müelliflerin isimlerini ihtiva etmektedir. Bu rumuzlarla, İmam Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî arasındaki ihtilaflara işaret edilmiştir.

**5. Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn:** Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî'nin (ö. 694/1295) eseridir. Eser Hanefî fıkıh literatüründe "mütûn-i erbaa" diye anılan dört temel kitaptan biri olarak kabul edilir. İbnü's-Sââtî Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ile Ebû Hafs Necmüddin en-Neseffî'nin (ö. 537/1142) *el-Manzûmetü'n-Neseffîyye* adlı eserinin bir araya getirmiş, ziyadelerde de bulunarak bu eseri telif etmiştir.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-Muhtâr li'l-fetvâ*, ed. Said Bektaş (Medine: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, Daru's-Sıraç, 2012), 85-86.

<sup>26</sup> Muzafferüddin Ahmed b. Ali Bağdadi İbnü's-Sââtî, *Mecmaü'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn fi'l-fikhi'l-Hanefi*, ed. İlyas Kaplan (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 57-58; İlyas Kaplan, *İbn Melek'in Şerhu Mecmai'l-Bahreyn Adlı Eserinin Tahkik Ve Değerlendirilmesi* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı / İslam Hukuku Bilim Dalı, 2019), 9-10; İlyas Kaplan, *Mütûn-*

İbnü's-Sââtî, kitabını ihtilafı olan ve olmayan konular olmak üzere ikiye ayırmış ve sonunda da her âlim ve ziyade ettiği konular için birer rumuz koymuştur. Mukaddimeyi üç bölüme ayırmaktadır.

Birinci olarak âlimlerin ihtilaf ettikleri konuları 10 madde halinde açıklamaktadır.

1. Kaide: Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in muhalif olduğu konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini isim cümlesi ile zikretmektedir.

2. Kaide: Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in muhalif olduğu durumlarda Ebû Yûsuf'un görüşlerine faili müstetir muzâri tekil şahıs ile başlayan cümleler ile işaret etmektedir.

3. Kaide: Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un muhalif olduğu durumlarda İmam Muhammed'in görüşlerine faili müstetir mazi tekil şahıs ile başlayan cümleler ile işaret etmektedir. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerinin biri müspet diğeri menfi şeklinde olması halindeki detay birinci kaidede zikredildiği gibidir.

4. Kaide: Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanîfe'ye muhalif olduğu ve konu hakkında İmam Muhammed'den nakledilen bir görüşün olmadığı durumlarda isim cümlesi zikredilerek ardından Ebû Yûsuf'un görüşüne delalet edecek şekilde muzari sığası getirmiştir.

5. Kaide: Ebû Hanîfe'nin, Ebû Yûsuf'a muhalif olduğu bir konuda İmam Muhammed'e ait bir görüş yoksa isim cümlesi ardından muzari fiil cümlesi getirmiştir. İmam Muhammed'in görüşünü "Lâ" harfiyle olumsuz getirmiştir.

6. Kaide: Ebû Yûsuf'un, İmam Muhammed'e muhalif olduğu bir konuda Ebu Hanifenin görüşü yoksa isim veya fiil cümlesini tercih etmiştir. Ya da muzariden sonra İmam Muhammed'in görüşünü nefyederek getirmiştir:

7. Kaide: Üç imamın farklı görüşlerde olduğu bir konuda görüşleri ifade etmek için önce isim cümlesi ardından muzari fiili zikretmiştir: İmam Muhammed'in o görüşte olmadığına işaret etmek için nefiy harfi kullanılmıştır: Sırasıyla Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşleri ardı ardına zikretmiştir.

8. Kaide: Bir konuda İmam Şâfiî'nin muhalif olduğunu ifade etmek için nefsi mütekellim mea sığası ile başlayan yerine göre müspet yerine göre de menfi olarak muzari fiili getirmiştir.

9. Kaide: İmam Züfer'in bir konuda muhalif olduğunu ifade etmek için

---

*i Erbaa'dan Mecmau'l-Bahreyn ve İbn Melek Şerhi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 23-24.

cemi nunu ilhak edilmiş fiili mazi getirmiştir.

10. Kaide: İmam Mâlik'in bir konuda muhalif olduğunu ifade etmek için cemi/çoğul vavı ilhak edilmiş fiili mazi getirmiştir.<sup>27</sup>

İbnü's-Sââtî, bu kaidelerden sonra eserinde kullandığı rumuzları zikretmiştir:

ح: Ebû Hanîfe.

د: Kudûrî ve *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye* olmayan ve İbnü's-Sââtî'nin eklediği meselleri ifade etmektedir.

ز: Züfer b. el-Hüzeyl.

س: Ebû Yûsuf.

ع: Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî.

ك: Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795).

م: Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî.<sup>28</sup>

Bu rumuzları kullanma sebebini İbnü's-Sââtî şöyle ifade etmektedir: Cümlelerin tamamı okunmasa bile, ihtilaflı görüşler, konulan harfler sayesinde anlaşılacaktır. Bu harfler; varlığı faydalı, yokluğu ise zararlı olmayan bir hâşiye mesabesindedir. Bu harflerin aşağıdaki faydaları sebebiyle kitapta bulunması anlamlıdır:

- i. Meselenin ihtilaflı olduğunu daha hızlı bir şekilde anlama,
- ii. İmamların görüşlerine delâlet eden cümlelerden maksadın kim olduğunu anlamakta zorlanacak müptedilere yardımcı olma,
- iii. Arapça bilmeyen ve bu sebeple cümle çeşitlerinden haberi olmayan kimselere zikredilen görüşün kime ait olduğunu gösterme,
- iv. Müstensihlerin olası hatası sebebiyle cümlelerin tam olarak temyiz edilememesi durumunda muhtemel karışıklığı önleme,

<sup>27</sup> Muzafferüddin Ahmed b. Ali Bağdadi İbnü's-Saati, *Mecmaü'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn fi'l-fikhi'l-Hanefi*, 61-66; Kaplan, *İbn Melek'in Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn adlı eserinin tahkik ve değerlendirilmesi*, 28-31; Kaplan, *Mütûn-i Erbaa'dan Mecmau'l-Bahreyn ve İbn Melek Şerhi*, 43-47.

<sup>28</sup> Muzafferüddin Ahmed b. Ali Bağdadi İbnü's-Saati, *Mecmaü'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn fi'l-fikhi'l-Hanefi*, 67; Kaplan, *İbn Melek'in Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn adlı eserinin tahkik ve değerlendirilmesi*, 32; Kaplan, *Mütûn-i Erbaa'dan Mecmau'l-Bahreyn ve İbn Melek Şerhi*, 48.

v. Dal (ﺩ) harfinde olduğu gibi, Muhtasar ve Manzûme'ye ilave edilen meselelere dikkat çekmektir.<sup>29</sup>

Eser muhteva olarak diğer üç eserden ayrılmaktadır. Çünkü İbnü's-Sââtî, eserinde farklı bir üslup kullanmış, mezhep görüşlerini cümlelerle göstermiştir. Okumada ve istinsah esnasında yanlış anlaşılmayı önlemek için de rumuzlar kullanmıştır.

**6. el-Vâfi:** Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) eseridir. Nesefî, *el-Vâfi*'yi şu kitapları derleyerek meydana getirmiştir: *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-kebir*, *ez-Ziyâdât*, *Kudûri*, *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye*. Eser bazı fetva ve mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış fikhî meseleleri içermektedir.<sup>30</sup>

Nesefî, *el-Vâfi*'sini *el-Kâfi fî Şerhi'l-Vâfi* şerh etmiş ve *Kenzü'd-dekâik* eseriyle özetlemiştir.

Nesefî, *el-Vâfi*'de kullandığı rumuzlar şunlardır:

ح: Ebû Hanîfe.

ز: Ebü'l-Hüzeyl Züfer b. el-Hüzeyl.

س: Ebû Yûsuf.

ف: İmam-ı Şâfiî.

ك: İmam-ı Mâlik.

م: Muhammed eş-Şeybânî.

و: Hanefi imamlarından rivayet veya mercuh kıyas için kullanmıştır.<sup>31</sup>

Müellifin sadece faydalandığı eserlerin müellifleri için rumuz kullandığı ortaya çıkmaktadır. Bu rumuzlar da kısaltma maksatlıdır. Ayrıca mezhep imamları ile İmam Şâfiî ve İmam Mâlik arasındaki ihtilaflara işaret etmek için bu rumuzları kullanmıştır.

**7. Kenzü'd-dekâik:** Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b.

<sup>29</sup> Muzafferüddin Ahmed b. Ali Bağdadi İbnü's-Saati, *Mecmaü'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn fî'l-fikhi'l-Hanefi*, 67; Kaplan, *İbn Melek'in Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn adlı eserinin tahkik ve değerlendirilmesi*, 32-33; Kaplan, *Mütûn-i Erbaa'dan Mecmau'l-Bahreyn ve İbn Melek Şerhi*, 48-49.

<sup>30</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-Vâfi*, ed. Muhammed Nizâr Temîm (Beyrut: Daru'r-Risale el-Âlemiyye, 2020), 1/157-158.

<sup>31</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-Vâfi*, 158-159.

Mahmûd en-Neseî'nin (ö. 710/1310) eseridir.<sup>32</sup> Neseî, *Kenzü'd-dekâik*'de *el-Vâfi*'sini özetlemiştir.<sup>33</sup>

Neseî, bu eserde *el-Vâfi*'de zikrettiği rumuzları kullanmıştır.<sup>34</sup> *el-Vâfi*'den fazlalık olarak ۛ kayıtsız ve tafsilsiz mutlak olarak zikredilen meseleler için kullanmıştır.<sup>35</sup>

**8. *Letâifü'l-işârât*:** Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud'un (ö. 823/1420) eseridir. *Letâifü'l-işârât*, mukayeseli bir fıkıh kitabıdır. Şeyh Bedreddin *Letâifü'l-işârât*'da, Hanefî mezhebinin imamlarının görüşlerini gerekçeleriyle ele alırken Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebiplerinin farklı görüşlerini ve dayandıkları gerekçeleri ele almıştır. *Letâifü'l-işârât*'i Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekî'nin *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*'e benzetmektedir. Bir başka özelliği ise şudur: "Mütûn-i erbaa"dan *Vikâyetü'r-Rivâye*, *Kenzü'd-dekâik* ve *el-Muhtâr li'l-fetvâ* eserleri sadece Hanefî mezhep imamlarının görüşlerini ele alırken *Letâifü'l-işârât* ve *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* müellifleri eserlerinde diğer mezhep görüşlerini de ele almaktadır. Şeyh Bedreddin, *Teshil*'in mukaddimesinde *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*'in tertibinden faydalandığını söylemektedir.<sup>36</sup>

Bedreddin, *Letâifü'l-işârât* şu rumuzları kullanmıştır.

ا: Ahmed b. Hanbel,

ح: Ebû Hanîfe,

ز: Züfer,

س: Ebû Yûsuf,

ع: Şâfiî,

ك: Mâlik b. Enes,

م: Muhammed b. Hasan Şeybânî, göstermek için bu rumuzları

<sup>32</sup> Ahmet Yaman, "Ebu'l-Berekât En-Neseî ve Kenzü'd-Dekâik", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dini - İlmî - Edebi Dergi XXIX/ (1993), 87-94.*

<sup>33</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Kenzü'd-Dekâik*, ed. Said Bektaş (b.y.: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 2011), 1/137-138.

<sup>34</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Kenzü'd-Dekâik*, 1/138.

<sup>35</sup> Neseî, *Kenzü'd-Dekâik*, 1/138.

<sup>36</sup> Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Simavi, *et-Teshil şerhu Letaiifi'l-işarât*, ed. Mustafa Bülent Dadaş (Ankara: Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (İSAM), 2019), 1/79-80; Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî*. (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 56-57.

kullanmıştır.<sup>37</sup>

Bedreddin, İbnü's-Sââtî'nin *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*'ninden etkilenmiş ve onun kullandığı rumuzları kullanmıştır. Sadece *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini zikretmemiş, *Letâifü'l-işârât*'ta Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini de ilave etmiştir.

**9. Câmiu'l-fusûleyn:** Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud'un (ö. 823/1420) diğer bir eseridir. Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*'i Musa Çelebi döneminde kazaskerlik yaparken yazmıştır. Bedreddin bu kitabı Muhammed b. Mahmûd b. el-Hüseyn b. Ahmed el-Üsrûşenî'nin el-Fusûl'ü (ö. 637/1240'tan sonra) ve Zeynüddin el-Mergînânî'nin (ö. 670/1271) *Fusûsü'l-ihkâm fi usûl'l-ahkâm* eserlerini bir araya getirerek yazmıştır. Kitapta yargılama hukukuna dair konular ağırlıktadır.<sup>38</sup>

**Tablo 5:** Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*'de zikrettiği âlimler:

بز: بزدوي	2	بجي: إسييجاي	1
بقي: بقالي	4	بف: محمد بن الفضل	3
جر: أبو جعفر	6	ث: أبو الليث	5
خ: قاضخان	8	حم: الحاكم	7
خه: خواهر زاده	10	خا: خضال	9
ذي: عليابادي	12	خي: كرخي	11
سجز: أبو سليمان الجوزجاني	14	ز: أبو بكر الرازي	13
سغد: القاضي الإمام علي السعدي	16	سد: السيد الإمام ناصر الدين	15
شبن: شيخ الإسلام برهان الدين	18	ش: رشيد الدين	17
شسع: شيخ الإسلام علاء الدين السمرقندي	20	شخ: شمس الأئمة السرخسي	19
شهد: رشيد الدين والهداية	22	شك: شيخ الإسلام أبو بكر	21
صد: صاحب الذخيرة	24	صح: صاحب الإيضاح وهو أبو الفضل	23

<sup>37</sup> Şeyh Bedreddin, *et-Teshil şerhu letaifi'l-işarat*, 1/81; Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî*, 85.

<sup>38</sup> Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud, *Câmi'u'l-fudûleyn* (Kahire: el-Matba'atü'l-Ezheriyye, 1300), 1/2.



		الكرماني	
صش: الصدر الشهيد	26	صر: صدر الإسلام أبو اليسر	25
صفار: أبو القاسم الصفار	28	صط: صاحب المحيط	27
ض: بعض المشايخ	30	صقظه: صاحب الأقضية	29
ع: عتاي	32	ظه: ظهير الدين المرغيناني	31
قح: قاضي جلال الديغموني	34	فضك: أبو الفضل الكرماني	33
كني: كبير الدين البرتواني	36	كلخي: أبو بكر البلخي	35
مز: شمس الأئمة الأوزجندی	38	مح: شمس الأئمة الحلواني	37
ها: هادي	40	نم: نظام الدين	39
		يسغ: القاضي جلال الدين حامد بن محمد الريغموني	41

Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*'ında 41 âlim adı zikretmektedir, kullandığı rumuzlar 1-4 harften oluşmaktadır.

**Tablo 6:** Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*'de zikrettiği kitaplar:

بق: أدب القاضي	2	بس: مبسوط	1
تت: زيادات الزيادات	4	ت: زيادات	3
تسن: تأسيس النظر	6	تح: تحفة	5
تم: تنمة	8	تق: تهذيب القلانسي	7
جز: وجيز المحيط	10	ج: الجامع	9
جغ: الجامع الصغير	12	جص: جامع الصغرى	11
جن: أجناس الناطفي	14	جف: جامع الفتاوى	13
جنس: تجنيس	16	جق: جامع الفقه	15
جنم: جواهر نظام الدين	18	جنتق: أجناس الفقه للنسفي	17

حصر: الحصر	20	ح: الإيضاح	19
خص: كتاب الخلاص للمفتي	22	حو: الحاوي	21
ر: فوائد الرستغني	24	ذ: ذخيرة	23
شبه: شامل البيهقي	26	سك: السير الكبير	25
شج: شرح الجامع	28	شت: شرح الزيادات	27
شح: شرح الحيل	30	شجبي: شرح الإسيبجاي	29
شخه: شرح خواهر زاده	32	شحي: شرح الطحاوي	31
شطح: شرح الطحاوي	34	شصل: شرح الأصل	33
شقط: شرح قاضي ظهير	36	شع: شرح العصام	35
شك: شرح السير الكبير	38	شقي: شرح القدوري	37
شخ: شرح المختصر	40	شكز: شرح الكنز	39
شن: مشارع نجم الدين	42	شمص: شرح مختصر الجصاص	41
ص: الفتاوى الصغرى	44	شنى: فصول الأستروشنى	43
صشحي: الحاصل من شرح الطحاوي	46	صح: المستخلص من الجامع	45
صفه: أصول الفقه	48	صع: فصول عماد الدين	47
صل: الأصل	50	صق: فصول الفقه	49
ضح: توضيح	52	صه: خلاصة	51
ضص: بعض الأصول	54	ضخ: موضع آخر	53
ضف: بعض الفتاوى	56	ضط: بعض الشروط	55
ط: محيط ديناري	58	ضك: بعض الكتب	57
طبس: شروط الحاكم أبي نصر أحمد بن محمد السمرقندي	60	طبد: شروط أبي النصر الدبوسي	59
طحم: شروط أبي الحاكم	62	طح: شروط الحلواني	61

63	طخ: شروط الخصاف	64	طظه: شروط ظهير الدين المرغيناني
65	طظه: شروط ظهير الدين المرغيناني	66	طي: شرح الطحاوي
67	طج: شروط قاضي جلال	68	عبت: كتاب الدعوي لأحمد بن محمد السمرقندي
69	عجو: أعجوبة الفتاوى	70	عده: عده
71	عن: غنية	72	غر: غريب الرواية
73	فتث: فتاوى أبي الليث	74	فتخ: فتاوى قاضي خان
75	فتسر: واقعات السير	76	فتصط: فتاوى صاحب المحيط
77	فتنطس: فتاوى ظهير الدين إسحاق	78	فتنظه: فتاوى ظهير الدين
79	فتنفر: فتاوى فخر الدين الزاهدي	80	فتنك: فتاوى أبي بكر محمد بن الفضل
81	فت: مختلفات أبي الليث	82	فج: فروق الجامع
83	فج: فوائد أبي جعفر	84	فج: فوائد أبي حفص الكبير
85	فد: فتاوى ديناري	86	فذي: فتاوى علياباذي
87	فر: فوائد أئمة بخارى	88	فسبن: فوائد شيخ الإسلام برهان الدين
89	فش: فتاوى رشيد الدين	90	فشم: فوائد شمس الإسلام
91	فص: فوائد صدر الإسلام ظاهر بن محمود	92	فض: فتاوى فضيلي
93	فضخ: فوائد بعض المتأخرين	94	فضع: مختلفات القاضي أبي العاصم العامري
95	فضم: فوائد بعض الأئمة	96	فظ: فوائد ظهير الدين
97	فظخ: فتاوى ظهير البخاري	98	فظو: فتاوى ظهير الدين الولوالجي
99	فع: فتاوى عتاي	100	فعطح: فوائد مسموعة من صاحب المحيط
101	فعلا: فوائد العالمية للإمام العلامة السمرقندي	102	فق: المختلفات القديمة للمشايخ

103	فقط: فتاوى قاضي ظهير	104	فمل: فوائد محمد بن مرسل الأستروشنى
105	فن: فتاوى النسفي	106	فو: فتاوى
107	في: كافي	108	فيم: فوائد نظام الدين
109	قت: واقعات	110	قر: دقائق الإعراب
111	قضه: أفضية	112	قنية: قنية الفتاوى
113	قه: طريقة بعض المشايخ	114	قي: القدوري
115	كب: الكتاب	116	كبقي: كفاية البيهقي
117	كح: كتاب الحيل	118	كحم: كتاب الأحكام
119	كش: كتاب الشيوخ	120	كشغ: كشف الغوامض لأبي جعفر الهندواني
121	كصط: كتاب الدعاوي والبيئات لصاحب الخيط	122	كف: كتاب الفوائد
123	كفا: كفاية	124	كفو: كامل الفتاوى
125	ل: علامات الحاصل	126	لط: لطائف الإشارات
127	مت: مختصر الزيادات للحاكم الجليل	128	مجمع: مجمع الفتاوى
129	مخ: مختصر	130	مخص: مختصر الجصاص
131	مخع: مختصر العصام	132	مخم: مختصر حاكم
133	مخه: مختلف الرواية	134	مخي: مختصر الكرخي
135	مسع: مسائل ابن سماعه	136	مسن: مسائل نجم الدين
137	مش: منهاج الشريعة	138	مصت: مختصر أصول الزيادات للحاكم الشهيد
139	مصط: مستزاد صاحب الخيط ومنتخبه	140	مق: ملتقط
141	مقج: مجالس القاضي أبي جعفر الأستروشنى	142	مقع: مختلفات القاضي أبي العاصم البلعمي
143	مقي: مختصر القدوري	144	مك: مختصر كافي

145	من: مجمع النوازل	146	می: منتقى
147	ن: نوازل	148	نب: نوادر بشر
149	ند: نوادر	150	نر: نوادر ابن رستم
151	نسخ: نسخة النخمعواني	152	نشر: المنشور للسيد الإمام
153	نع: نوادر ابن سماعة	154	نفس: كتاب النفس لابن الجوزي
155	نمز: نظام الزندوستي	156	نه: خزنة الفتاوى
157	نو: نوادر هشام	158	هث: توضيح الثقة
159	هد: هداية هشام	160	يد: تجريد
161	يه: فتاوى الغاعديه		

Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*'de 161 tane kitap ismi zikretmiş, kullandığı rumuzlarda 1-4 harften oluşmaktadır.

**10. Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr:** Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî'nin (ö. 1252/1836) eseridir. Eser, Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâşî el-Gazzî'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîrü'l-ebşâr ve câmiu'l-bihâr* üzerine Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskeffî ed-Dımaşkî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr* adıyla yaptığı şerh üzerine Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî'nin (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* adıyla yaptığı haşiyedir.<sup>39</sup>

İbn Âbidîn, eserinin mukaddimesinde belirtmese de iki tane rumuz kullanmıştır.

ط: Bu rumuzu, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî'nin (ö. 1231/1816) yazmış olduğu *Hâşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr* isimli eseri için kullanmıştır. Bu rumuza 2206 defa atıf yapmıştır.

ح: Bu rumuzu ise İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *ed-Dürrü'l-muhtâr* isimli eseri için kullanmıştır. Bu rumuza 1569

<sup>39</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîrü'l-ebşâr*, thk. Abdulmecid Ta'me Halebi (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2015), 1/16-25, 11/5-20.

defa atıf yapmıştır.

### Sonuç

Hanefî mezhebi literatürü; metinler, ihtisarlar, şerhler, haşiyeler ve fetva/vâkıât/nevâzil kitapları şeklinde telif edilmiştir.

Hanefî fakihlerinden bazıları eserlerinde alimler ve kitaplar için rumuzlar kullanmışlardır. *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye* 127, *el-Müctebâ şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* 118 ve *Câmiu'l-fusûleyn* 201 rumuz kullanmıştır. Rumuzlar sayesinde kitaplar, günümüzde dipnot sisteminin sağladığı bütün faydaları bir ya da birkaç harf sayesinde sağlamıştır. Bununla birlikte okuyucu için hangi rumuzdan kimin veya hangi eserin kastedildiğini anlaması noktasında bazı zorluklara sebep olmuştur. Tabi bu zorluğun, rumuzların yer aldığı sayfaları özel olarak yazmak ve okuma esnasında kitapla beraber bulundurmamak suretiyle giderilmesi mümkün olmuştur.

*Kitabu't-tecnîs ve'l-mezîd* 12, *el-Muhtâr li'l-fetvâ* 5, *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* 7, *el-Vâfi* 7, *Kenzü'd-dekâik* 7, *Letâifu'l-işârât* 7 ve son *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* 2 rumuz kullanmıştır.

Rumuzların kullanılmasının daha eseri incelemeyen müellifin kullandığı kaynaklardan haberdar olmak gibi bir faydası da bulunmaktadır. Bu noktada rumuzlar bugünkü akademik çalışmalarda kaynakçaya benzemektedir.

Klasik fıkıh alimlerinin kullandığı rumuzların kısaltmalara benzer yönleri de bulunmaktadır. Farklı yönleri de vardır.

Rumuz kullanmanın bir başka neticesi ise fıkıh müelliflerinin istifade ettikleri eserlere mutlaka işaret etme hassasiyetidir. Bu yaklaşım ilim ehlinin gösterdiği gayrete saygının bir ifadesidir.



### Teşekkür:

-

### Beyanname:

#### 1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

#### 2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

### **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

### **4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

### **5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



### **KAYNAKÇA**

- ALİ CUM'A MUHAMMED. *el-Medhal ila diraseti'l-mezahibi'l-fıkhiyye*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2004.
- DADAŞ, Mustafa Bülent. *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- DEMİR, Abdullah. *İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyon*. Ankara: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.
- DURMUŞ, İsmail. "Remiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/556-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebü'l-BEREKÂT HÂFİZÜDDİN ABDULLAH b. AHMED b. MAHMÛD en-NESEFÎ. *el-Vâfi*. ed. Muhammed Nizâr Temîm. Beyrut: Daru'r-Risale el-Âlemiyye, 2020.
- Ebü'l-BEREKÂT HÂFİZÜDDİN ABDULLAH b. AHMED b. MAHMÛD NESEFÎ, Sa'id en-. *Kenzü'd-Dekâik*. ed. Said Bektaş. b.y.: Daru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye, 2011.
- Ebü'l-HASAN BURHANEDDİN ALİ b. EBÎ BEKR MERGİNANİ. *Kitabü't-tecnis ve'l-mezid*. ed. Muhammed Emin Mekki. Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 2004.
- Ebü'r-RECA NECMEDDİN MUHTÂR b. MAHMÛD ZAHİDİ. *er-Risâletü'n-Nasriyye*. ed. Muhammed el-Mısri; Safât. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtutat ve't-Türas ve'l-Vesaik, 1994.
- Ebü'r-RECÂ NECMÜDDİN MUHTÂR b. MAHMÛD b. MUHAMMED ez-ZÂHİDÎ el-GAZMÎNÎ. *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1075.
- İbn ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr*. thk. Abdulmecid

Ta'me Halebi. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2015.

KAPLAN, İlyas. *İbn Melek'in Şerhu Mecmai'l-Bahreyn adlı eserinin tahkik ve değerlendirilmesi*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı / İslam Hukuku Bilim Dalı, 2019.

KAPLAN, İlyas. *Mütûn-i Erbaa'dan Mecmau'l-Bahreyn ve İbn Melek Şerhi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.

KARACA, Mustafa. *Ez-Zâhidî'nin El-Müctebâ Adlı Eserinin Kitabü'n-Nikâh Bölümünün Edisyon Kritiği ve Değerlendirmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2012.

KÂTİB ÇELEBİ, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutubi'l-Funûn*. 2 Cilt. İstanbul, 1941.

KOCA, Ferhat. "Mergînânî, Burhâneddin". C. 29. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2004.

KUREŞÎ, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-hicr, 1413/1993.

LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasenât Abdülhayy b. Abdilhalîm es-Sihâlevî el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, 1324.

MEVSİLÎ, Ebu'l-Fadl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd el-. *el-Muhtâr li'l-fetvâ*. ed. Said Bektaş. Medine: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, Daru's-Sıraç, 2012.

MUHAMMED İBRAHİM el-HAFNAVÎ. *el-Fethü'l-mübin fi ta'rifi: Mustalahatü'l-fukaha ve'l-usuliyin*. Kahire: Darü's-Selam, 2007.

MUHAMMED MUHYİDDİN ABDÜLHAMİD. *Dürüsü't-tasrif*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

MUZAFFERÜDDİN AHMED b. ALİ BAĞDADÎ İbnü's-SAATİ. *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn fî'l-fikhi'l-Hanefi*. ed. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

ÖZBALIKÇI, Mehmet Reşit. "Naht". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

ÖZEL, Ahmet. *Hanefi Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

SİMAVNA KADISI OĞLU ŞEYH BEDREDDİN MAHMUD. *Câmi'ü'l-fudûleyn*. Kahire: el-Matba'atü'l-Ezheriyye, 1300.

SİMAVNA KADISIOĞLU ŞEYH BEDREDDİN SİMAVÎ. *et-Teshil şerhu letaifi'l-işarat*. ed. Mustafa Bülent Dadaş. Ankara: Merkezü'l-Buhusü'l-



İslamiyye (İSAM), 2019.

YAMAN, Ahmet. "Ebu'l-Berakât En-Nesefî ve Kenzü'd-Dekâik". *Diyamet İlmî Dergi* [Diyamet Dini - İlmî - Edebi Dergi XXIX/ (1993), 87-94.



## THE TRADITION AND USE OF SYMBOLS IN THE HANAFI MADHHAB (SECT)

 İlyas KAPLAN<sup>a</sup>

### Extended Abstract

There is a relationship between symbols, naht (a word derivation technique in Arabic from initial letters of words in a sentence or from different letters of several words) and abbreviations. It is seen that symbols were used as in-text footnotes in classical works. Naht, on the other hand, was used in certain words, and according to some scholars, it was part of the derivation and limited to certain words. Abbreviations are used extensively today. Common abbreviations are more preferred for easier understanding of a work in today's scientific studies.

The Hanafi fiqh books that we found to have used symbols are as follows: *Kitabu't-tecnîs ve'l-mezîd*, *Kunyetü'l-Munye li-tetmîmi'l-gunye*, *al-Muctaba sherhu Muhtasari'l-Kudûrî*, *al-Muhtar li'l-fatwa*, *Mecmau'l-bahreyn ve multeka'n-neyyireyn*, *al-Vâfi*, *Kenzu'd-dekaik*, *Letâifu'l-ishârât*, *Câmiu'l-fusûleyn* and the last one *Reddu'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtar*.

It is understood that the tradition of using symbols is common in the Islamic scholarly world. In other words, symbols were not used only in the Hanafi sect. It is seen that symbols were used in the fiqh books of other sects and in some hadith books. Of the hadith books, Shihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammad al-Askalani's (born 852/1449) *Bulughu'l-merâm miniyalleti'l-ahkâm* and Celâluddîn Abdurrahmân b. Abi Bakr b. Muhammad al-Hudayrî es-Suyûtî al-Shâfii's (d. 911/1505) *al-Câmiu's-Sagîr* are some of the works where we found symbols were used.

The first book which we found to have used symbols in the Hanafi sect of fiqh books is Burhânuddîn el-Mergînânî's *Kitabu't-tecnîs ve'l-mezîd*, and the last book that used symbols is *Reddu'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtar*, written by Ibn Abidin. In general, it is understood that the authors did not copy from

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Selçuk University, ilyasezheri@hotmail.com

each other when using these symbols. However, there were authors who were influenced by each other. This situation also arises when examining the work of any author who uses symbols. In other words, the author does not follow a system in the use of symbols.

In his book *Kitabu't-tecnîs ve'l-mezîd*, Burhânuddîn el-Mergînânî used ten symbols for the names of fatwa books, one symbol for miscellaneous issues and one symbol for his own additional fatwas that were not mentioned in fatwa books.

On the other hand, Ebu'r-Reca Necmuddin Muhtâr b. Mahmud b. Muhammed ez-Zâhidî al-Gazmînî went to extremes in the use of symbols in his work named *Kunyetu'l-Munye li-tetmîmi'l-gunye*. He used some of these symbols for scholars and some for books. He used a total of 127 different symbols in his book.

Again, Ebu'r-Recâ Necmuddin Muhtâr b. Mahmud b. Muhammed ez-Zâhidî al-Gazmînî used symbols for scholars and books in his work titled *al-Muctebâ sherhu Muhtasari'l-Kudûrî*. He employed a total of 118 different symbols in this book.

On the other hand, Ebu'l-Fazl Mecduddin Abdullah b. Mahmud b. Mawdud al-Mevsili used five types of symbols for scholars in his *al-Muhtar li'l-fatwa*, which is one of the four basic texts known as "mutûn-i erbaa".

Ibnu's-Sââtî Muzafferuddin Ahmed b. Ali b. Taglib el-Ba'lebekkî al-Baghdâdî used six types of symbols for scholars in his work *Mecmau'l-bahreyn and multeka'n-neyyireyn*, which is one of the four basic texts known as "mutûn-i erbaa", and one symbol to express the parables added by Ibn al-Saati, which are not included in *Manzûmetu'n-Nesefiyye* and *el-Kudûrî*.

In his work called *al-Vâfi*, Ebu'l-Berekât Hafizuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud an-Nesefî used six types of symbols for jurists and one for the opinions related from Hanafi imams or for the purpose of comparison.

Again, in his work *Kenzu'd-dekâik*, which is one of the four basic texts known as "mutûn-i erbaa", Ebu'l-Berekât Hafizuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî summarized his own work *al-Wâfi* and used the same symbols in this book.

*Letâifu'l-ishârât*, the work of Sheikh Bedreddin Mahmud, the son of the judge of Simavna, is a comparative fiqh book. The author used symbols to refer to the alfaquis, or jurists, in his work.

Again, in *Câmiu'l-fusûleyn*, a book by Simavna Kadi's son Sheikh Bedreddin Mahmud, symbols were used for scholars and books. The number of symbols

---

used in this book is 201.

Muhammed Emin b. Umar b. Abdilaziz al-Huseynî ed-Dimashkî used two symbols in his work *Reddu'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr*. One of these symbols was used for the work of Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî named *Hâshiye ale'd-Durri'l-muhtâr*, whereas the other symbol was used for the work of Ibrâhîm b. Muhammed b. Ibrâhîm al-Halebî titled *ed-Durru'l-muhtâr*.

As a principle, jurists explain in the introductions of their works what these symbols represent or stand for. In some of these books, however, there is no information about the purpose of using these symbols.

*Kitabu't-tecnîs ve'l-mezîd, al-Muhtar li'l-fetvâ, Mecmau'l-bahreyn and ulteka'n-neyyireyn, al-Wâfi, Kenzu'd-dekaik and Letâifu'l-ishârât* clearly stated in their introductions for what purpose they used the symbols.

Ebu'r-Reca Necmuddin Muhtâr b. Mahmud b. Muhammed ez-Zâhidî al-Gazmînî, on the other hand, stated that he would use symbols for scholars and books in the introduction of his work named *Kunyetu'l-Munye li-tetmîmi'l-gunye*, but he did not explain the symbols in the introduction.

Zahidi did not give information about the symbols in the introduction of his work titled *al-Muctebâ sherhu Muhtasari'l-Kudûrî*. There are doubts whether he uses symbols in this book, for we do not see these symbols in some of his manuscripts.

Nesefî did not refer to symbols clearly in his work *Kenzu'd-dekâik*, but he cited the symbols he used in his book titled *al-Wâfi*.

The symbols were not mentioned in the books *al-Muhtar li'l-fetvâ, Mecmau'l-bahreyn and multeka'n-neyyireyn, al-Wâfi* and *Kenzu'd-dekaik*, which used symbols, because it was clear what was meant by the symbols in the commentaries of the books in question.

There are also some practical benefits of using symbols. For example, one can reach the books mentioned in the works based on the symbols used by the authors. One of the consequences of this is that Islamic scholars have especially indicated the sources they have used in their works. In this case, the symbols are similar to the bibliographies used today.

**Keywords:** Fiqh, Madhhab, Hanafi, Book, Symbol, Tradition.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.



# İŞÂRÎ TEFSİRLERDE HZ. PEYGAMBERLE İLGİLİ HÜKÜMLERİN MÜRŞİD-İ KÂMİLLER YÖNÜNDE YORUMLANMASI: BAHRU'L-MEDÎD ÖRNEĞİ

 Derviş DOKGÖZ<sup>a</sup>

## Öz

Bu makalede Kur'an'da Hz. Peygamberle ilgili yer alan ayetlerin işârî tefsirlerde şeyhler (mürşid-i kâmiller) yönünde yorumlanması konusu *el-Bahru'l-medîd* tefsiri özelinde ele alınarak incelenmiştir. Buna göre Kur'an'daki Hz. Peygamberle ilgili bir kısım ayetlerin bazı işârî tefsirlerde mürşid-i kâmiller yönünde yorumlandığı görülürken, bu durum *Bahru'l-medîd* tefsirinde daha belirgin durumdadır. Ayetin konusu Hz. Peygambere itaat veya ona karşı çıkmak ya da onu inkâr olsa da durum değişmemekte, işârî yorumda mürşid-i kâmiller peygambere benzetilerek (yahut kıyaslanarak) onlara itaat veya isyan ya da onları inkâr şeklinde manalandırılmaktadır. Bu konuda çerçeve o derece genişlemektedir ki, genel olarak Allah'ın dinini ve ayetlerini inkârın dile getirildiği ayetlerin dahi mürşid-i kâmillerin inkârı şeklinde yorumlandığına şahit olunmaktadır. Bunun yanında Hz. Peygamberle ilgili bir kısım fikhî hükümlerin de yine mürşid-i kâmiller yönünde yorumlandığı, hatta Hz. Peygambere mahsus olan hasâis türündeki hükümlerin de yine bu şekilde yoruma tabi tutulduğu görülmektedir. Makale konusu, Hz. Peygambere itaat, ona karşı çıkma/isyan ve Hz. Peygamberle ilgili çeşitli fikhî konulardaki hükümlere dair işârî yorumlar başlıkları altında incelenmiştir. Bu konuya dair Bahru'l-Medîd tefsirinde dikkat çeken örnekler aktarılmış, bazı durumlarda başka işârî tefsirlere de başvurulmuş ve bu örnekler üzerinden değerlendirmelerde bulunulmuştur. Sonuç olarak Hz. Peygamberle ilgili birçok farklı konuda, işârî yorumların genellikle mürşid-i kâmiller yönünde olduğu görülmektedir. Bu tür yorumların bir kısmı tefsir usulü kuralları açısından kabul edilebilir türden makul yorumlar olarak görülebilir. Ancak bir kısım yorumların ise işârî tefsir metoduna (i'tibâr/analoji yöntemine) uygunluk açısından bir kısım sıkıntılar barındırdığı gibi bazı noktalarda da şer'î hükümlerle uyumsuzluk gösterir vaziyette olduğu ortaya çıkmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh, Ahkam Ayeti, Hz. Muhammed, Mürşid-i Kâmil, İşârî Tefsir

<sup>a</sup> Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, ddokgoz44@hotmail.com



**THE INTERPRETATION OF THE PROVISIONS ABOUT PROPHET  
MUHAMMED IN QUR'AN IN TERMS OF MURSHIDI KAMİL (WISE MURSHID)  
ON ISHARI TAFSIRS: BAHRU'L-MEDID SAMPLE**

In this article, the interpretation of the verses about Prophet Muhammed in the Qur'an in terms of sheikhs (murshid-i kamil) in ishari tafsirs has been analysed specific to Bahru'l-Medid Tafsir. Accordingly, while it's seen that the verses about Prophet Muhammed in the Qur'an are mostly interpreted as related to the murshidi kamils in ishari tafsir, this is more clear in Bahru'l Medid Tafsir. Although the topic of the verse is to obey the Prophet, to oppose him or to deny him, the case does not change, and in the ishari interpretation, the murshidi kamils are likened (or compared) to the prophet and are interpreted as obeying or rebelling against them or denying them. In addition to this, it is seen that some fiqh provisions regarding Prophet are also interpreted with regard to murshidi kamils, and it is witnessed that even the provisions specific to Prophet (hasais) are interpreted in this way. The topic of the article has been examined under the headings of obedience to Prophet, opposition/rebellion to him and ishari interpretations about the provisions on various fiqh issues related to him. On this subject, notable samples in Bahru'l-Medid's Tafsir were quoted, other ishari/sufi interpretations were also applied in some cases and evaluations were made through these samples. As a result, it is seen that the ishari interpretations on many different issues related to the Prophet are generally with regard to the murshid-i kamils. Some of such interpretations may be thought as accepted reasonable comments in terms of interpretation rules. However, it turns out that some of the interpretations have problems both in terms of the ishari tafsir method (i'tibâr/analogy method) and even show incompatibility with the shar'i principles at some points.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



**Giriş**

Tefsir çalışmaları, Kur'an ayetlerinin taşıdığı anlamların ortaya çıkarılması ve anlaşılması açısından önemli bir fonksiyona sahiptir. Zira tefsir, sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh gibi Kur'an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanarak Kur'an'ın

lafızlarından kastedilen anlamların açığa çıkarılmasını sağlayan bir ilimdir.<sup>1</sup> Kur'an tefsirleri içerisinde işârî/tasavvufî tefsirler ise gerek epistemoloji ve gerekse metod yönüyle taşıdığı farklılıklar ile dikkat çekmektedir. Zira işârî tefsirler, ayetlerin okunması sonucunda ilham veya keşf yoluyla mutasavvıfın kalbine doğan manalarla oluşturulmuş tefsirlerdir.<sup>2</sup> Bu tefsir türü, ayette var olduğu düşünülen ve yalnızca tasavvuf ehli insanlarca tespit edilebilen işarete göre ayetin yorumlanması şeklinde olup, bu yorumlamada da genellikle i'tibâr/analoji metodunun kullanıldığı görülmektedir.<sup>3</sup>

İşârî tefsir tarihine göz atıldığında Tusterî (ö. 283/896) ve Sülemî (ö. 412/1021) gibi ilk dönem mutasavvıf müfessirlerin işârî tefsir yazarken daha çok işârî yoruma müsait ayetleri yorumladıkları, bu yüzden her sureden belli sayıda ayetleri tefsire konu ettikleri ve -bazı belirli ayetler<sup>4</sup> dışındagenel olarak ahkam ayetlerinin işârî yorumuna pek yer vermedikleri görülmektedir.<sup>5</sup> Sonraki dönemlerde ise Kur'an'ın bütün ayetlerinde içsel manalar bulunduğu düşüncesinden hareketle Kuşeyrî (ö. 465/1072), Meybûdî (ö. 520/1126) ve Necmüddîn Dâye (ö. 654/1256) gibi mutasavvıf müfessirlerin eserlerinde tüm ayetleri işârî yoruma tabi tuttıkları, ayrıca ahkâm ayetlerinin de zahiri hükümleri yanında işârî manalarına da değindikleri görülür.<sup>6</sup> Ahkâm ayetleri hakkında işârî yorum yapmaktan başlangıçta kaçınılmış olması, şer'î hükümlerin zahirinin olduğu gibi korunması noktasında gösterilen bir dikkat olarak değerlendirilebilir. Sonraki dönemlerde ahkâm ayetlerinin işârî tefsirlere konu edildiği zamanlarda da mutasavvıfların genelde bu ayetlerin öncelikle zahiri ahkâmına tefsirlerinde yer verdikleri, daha sonra ikincil manalar olarak işârî yorumlarda buldukları görülmektedir. Bu hususta şu da belirtilmelidir ki, amelî ahkâma dair ayetlerin en doğru şekliyle anlaşılması, yorumlanması, lafızların delaletinin tespiti ve bunlardan hüküm istinbatı ancak fıkıh usulü

<sup>1</sup> Abdulhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/291.

<sup>2</sup> İşârî tefsirin tanımları için bk. Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbi'l-Halebî, ts.), 2/78; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/261; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 18-19; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/23/424.

<sup>3</sup> İ'tibâr metodu hakkında bilgi için bk. Mahmut Ay, "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 2012), 2/727-750.

<sup>4</sup> Örnek olarak bk: Hüseyin b. Musa el-Ezdî Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 181-182; Uludağ, "İşârî Tefsir", 23/425.

<sup>5</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 63,93; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 440.

<sup>6</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 93,101,121,145-146.



sayesinde mümkündür.<sup>7</sup>

İşârî tefsirin meşruiyeti konusunda da kısaca şunlar söylenebilir: Ayetlere yapılan işârî yorumlar onları okuyan mutasavvıfın gönül dünyasına doğan anlamlardan oluştuğundan bunların nesnel bir metot çerçevesinde ortaya çıktığı söylenemez. Oldukça sübjektif özelliğe sahip olan bu yorumlar, zahiri mana geriye itilerek veya tamamen yok sayılarak öne çıkarılır ve bunlar alternatif mana olarak sunulursa bu durum keyfi yorumlama ve suiistimallere sebep olabilir, hatta Kur'an manalarının tahrifine dahi yol açabilir.<sup>8</sup> Bundan dolayı tefsir usulü açısından yalnızca mutasavvıfın kalbine doğan bu tür sübjektif yorumların kabulü için bunların zahir manaya muhalif olmaması, şer'i bir hükme aykırılık teşkil etmemesi, zorlama uzak bir tevîl olmaması ve ayetin asıl manasının bu olduğunun iddia edilmemesi gibi bir takım kurallar konulmuştur.<sup>9</sup> Yapılan işârî yorumların bu kurallar çerçevesinde olduğu durumlarda, bunların anlamsal yönden tefsire zenginlik ve çok katmanlılık katan, derinlik kazandıran yorumlar olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Yani işarete bağlı bu yorumlar Kur'an tefsirinin, salt lafzî/literal anlamın dar hudutlarında kalmaktan kurtulmasına, ayetlerin manalarında farklı derinliklerin keşfedilmesine vesile olabilir.<sup>10</sup> Bu nedenle olsa gerek Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Kâdî Beyzâvî'den (ö. 685/1286) Elmalılı Muh. Hamdi Yazır'a (ö. 1942) kadar mutasavvıf olmayan birçok meşhur müfessirin de bu tür işârî manalara eserlerinde yer verdikleri görülmektedir.<sup>11</sup> Şu da var ki belli şartlar çerçevesinde olan işârî yorumların makbul sayılabileceğinin söylenmesi işârî yorumların herkesçe kabul edileceği anlamına da gelmemektedir. Yine bu tür yorumların bağlayıcılık yönü bulunmamakta, herkesçe bilinmesi gerekmemektedir.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Yunus Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları* (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 27-28; Burhan Baltacı, "Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, 292-293.

<sup>8</sup> Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103.

<sup>9</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/81; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 21; Muhammet Vehbi Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/34 (2011), 131-132; Nazım Büyükbaş, "Usulcü Olarak Şâtıbî'nin Tasavvuf Bilgi Teorisi Eleştirisi", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- III: (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası)*, 2021, 583-586.

<sup>10</sup> Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", 103.

<sup>11</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 438; Erdoğan Pazarbaşı, "Elmalılı Tefsirinde İşârî Yorumlar" *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 177-186.

<sup>12</sup> Yunus Emre Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtinî Yorumdan Farkı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2011), 42.

Bu çalışmada işârî tefsirlerde Hz. Peygamberle ilgili hükümler içeren ayetlere yapılan işarete dayalı yorumlar inceleme konusu yapılmıştır. Zira Kur'an'daki Hz. Peygamberle ilgili konulmuş olan hükümlerin, özellikle İbn 'Acîbe'nin (ö. 1224/1809) *el-Bahrü'l-medîd* adlı tefsiri olmak üzere bir kısım işârî tefsirde Allah'ın veli kullarını (mürşid-i kâmilleri) ifade eder şekilde yorumlandığı görülmektedir. Örneğin peygambere itaati emreden ayetlerin büyük bir kısmının işârî yorumunda, ayetin işareti ile şeyhe/mürşid-i kâmile itaatin emredildiği dile getirilirken; peygamberi inkâr ve ona karşı çıkmanın zikredildiği ayetlerin ise yine mürşid-i kâmilî inkâr ve ona karşı çıkma şeklinde yorumlandığı görülmektedir. Bu durum i'tibar metoduna bağlı olarak Hz. Peygamber ile mürşid-i kâmillerin kıyaslandığı, yani aralarında benzerlik kurularak yorumlama faaliyetinde bulunduğu göstermektedir. Bu şekilde bir tefsir faaliyeti sonucunda da ayetlerde yer alan Hz. Peygamberle ilgili hükümlerin, mürşid-i kâmilleri ifade eden hükümler gibi yorumlandığına şahit olunmaktadır.

Elbette ki şeyhlik derecesine ulaşmış mutasavvıfların işârî tefsirlerde peygamber ile aynı konumda görüldüğü söylenemez. Ancak İbn 'Acîbe gibi bazı mutasavvıf müfessirler tarafından Hz. Peygamberle ilgili ahkâm içeren ayetlere yapılan işârî yorumların, genelde mürşid-i kâmilleri ifade edecek şekilde olduğu ve bu nedenle de bu tür ayetlerin tefsirinde doğrudan veliler kastedilmiş gibi bir yorumlama tavrının sergilendiği dikkati çekmektedir. Bunun yanında yalnızca Hz. Peygamberi değil, genel anlamda Allah'ın ayetlerini ve İslam dinini inkâr ve reddetmenin de yine velileri inkâr ve reddetmek şeklinde yorumlandığına şahit olunmaktadır.

Bunlara ilaveten hasâis türünden olup yalnızca Hz. Peygambere mahsus olma özelliği taşıyan bir kısım hükümlerin dahi, şeyhleri/mürşid-i kâmilleri içerir şekilde yorumlandığı ve Hz. Peygambere mahsus olan bu hükümlere şeyhlerin/mürşid-i kâmillerin de dahil edildiği görülmektedir. Çalışmada aktarılan örneklerde de görüleceği üzere, bu tür yorumlara İbn Acîbe'den önceki başka bazı mutasavvıf müfessirlerin tefsirlerinde de rastlanılmaktadır. Ancak şu var ki i'tibar metodu çerçevesinde bir kıyaslama ile hasâis kapsamındaki bu tür hükümlere başkalarının da dahil edilmesi fıkıh usulü kaideleri açısından mümkün değildir.

Bu çalışma yürütülürken İbn 'Acîbe'nin *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı eserinden genel olarak Peygamberlerle, özelde de Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ilgili olan ahkâm ayetleri hakkında yapılan işârî yorumlardan örnekler aktarılarak, bunların şeyhler/mürşid-i kâmiller yönünde yorumlandığı gösterilecek ve bu yorumlar hakkında

değerlendirmelerde bulunulacaktır. Bu konudaki örnekler genel olarak İbn ‘Acîbe’nin *el-Bahrü’l-medîd* adlı eserinden aktarılmış olmakla birlikte, bazı ayetler hakkında benzer yorumlarda bulunmuş olmalarından dolayı Sülemî, Necmeddin Dâye (ö. 654/1256) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi mutasavvıf müfessirlerin eserlerinden de gerekli görülen yerlerde yararlanılacaktır. Hz. Peygamberle ilgili ahkam içeren ayetlerin işârî yorumu sonucu ortaya çıkan -ve bazıları ‘işârî/tasavvufî hüküm’ olarak da nitelenebilecek durumdaki- yorumların ele alınarak değerlendirilmesinin, tasavvufî tefsirlerin fikhî yönü üzerine yapılan çalışmalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Makale konusu, peygambere itaat ile ilgili ayetlere yapılan işârî yorumlar, peygamberi inkâr ve ona karşı çıkma ile ilgili ayetlerin işârî yorumları ve Hz. Peygamberle ilgili çeşitli fikhî hükümler içeren ayetlerin işârî yorumları şeklinde üç başlık altında ele alınacaktır.

#### A. Peygambere İtaat ile İlgili Ayetlere Yapılan İşârî Yorumlar

Kur’an’da Hz. Peygambere itaati emreden birçok ayet bulunmaktadır. *Bahrü’l-medîd* tefsirinde bu ayetlere yapılan işârî yorumlarda en çok dikkati çeken husus ise, peygambere itaat emirlerinin genel olarak mürşid-i kâmile itaat şeklinde yorumlanmasıdır. Bu duruma bir örnek verilecek olursa, “ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا *Kim peygambere itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse, (bilsin ki) biz seni onlara bekçi göndermedik.*”<sup>13</sup> ayetine yapılan işârî yorum şu şekildedir: Kim Allah’ın veli kullarına itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur, kim de o velilerden yüz çevirirse Allah’ın marifetinden yüz çevirmiştir. Her kim onları severse Allah’ı sevmiş olurken, kim de onlara buğz ederse (kin tutar/düşmanlık ederse) Allah’a buğz etmiş olur. Zira onların nuru, Allah’ın nurlarından bir nurdur. O’nun gözlerinden bir gözdür. Ayrıca “ *Sana bîat edenler ancak Allah’a bîat etmiş olurlar.*”<sup>14</sup> ayetinde de bu manaya işaret vardır.<sup>15</sup> Görüldüğü üzere ayette, Allah’ın elçisi olması sebebiyle Hz. Peygambere itaatin Allah’a itaat olduğu ifade edilerek onun dini hükümlerde teşri’ kaynağı oluşuna vurgu yapılmışken, işârî yorumda ise Allah’ın veli kulları da peygamberle kıyaslanır şekilde benzer bir konuma getirilmiş olmaktadır. “ *Ey iman edenler! Allah’a*

<sup>13</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisa 4/80.

<sup>14</sup> el-Fetih 48/10.

<sup>15</sup> Ebu’l-Abbas Ahmet b. Muhammed İbn ‘Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’ani’l-mecîd* (Kahire: Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitab, 1999), 1/534.

itaat edin, Peygamber'e itaat edin. Amellerinizi boşa çıkarmayın."<sup>16</sup> ayetine yapılan işârî yorumda da Resulüallah'ın varisleri konumunda olan velilerin müşahede halinde yani Allah'ın zuhur ve tecellilerini görerek Allah'a çağırın kimseler olduklarından bu ayette onlara itaatın emredildiğine işaret olduğu dile getirilmiştir.<sup>17</sup>

Bu konuda bir diğer örnek ise, “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ *Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve resûlünün çağrısına uyun.*”<sup>18</sup> ayetine yapılan işârî yorumda görülür. Buna göre, “Hz. Peygamberin çağırdığı şeylere icabet etme” emrinin kapsamına, işaret yoluyla ilim sahibi velilerin çağırdığı şeylere icabet etmenin de dâhil olduğu belirtilmiştir. Çünkü bu kimseler Hz. Peygamberin varisleri olarak görülmekte ve onların yollarının da Hz. Peygamberin yolu olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca onların keşf ve ilham gibi manevi ilim yollarına sahip olmak gibi hususiyetlerinin de bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>19</sup> Bu durum, “*Âlimler peygamberlerin varisleridir.*”<sup>20</sup> hadisinde zikredilen ‘ulemâ’ kelimesinin mutasavvıflarca, mürşid-i kâmilleri de kapsayacak şekilde yorumlandığını göstermektedir. Hadisin lafzından her ne kadar doğrudan zahiri şer’i ilim sahibi âlimlerin kastedildiği anlaşılrsa da, işârî tefsirlerde bu hadiste peygamberin varisleri olarak zikredilenlerin genellikle veliler olduğu belirtilmiştir. Buna karşın onların nazarında zahir ulemanın ise velilerden daha geri planda kaldığı görülmektedir. Örneğin İsmail Hakkı Bursevî, insanların makamlarını sıralarken birinci sırada peygamberleri, ikinci sırada evliyaları, üçüncü tabaka olarak nazar ve akli delillerle Allah’ı tanıyan âlimleri ve dördüncü sırada ise mukallit müminleri saymaktadır.<sup>21</sup> Benzer şekilde İbn ‘Acîbe de velileri, zahir âlimlerinden daha üst bir mertebeye sahip olarak zikretmektedir.<sup>22</sup> Bu nedenle yukarıda aktardığımız “*Âlimler peygamberlerin varisleridir*” rivayetinde yer alan ‘ulema/alimler’ kelimesinin, mutasavvıf müfessirlerin nazarında daha çok ‘*Allah'ın veli kulları*’ şeklinde yorumlandığı söylenebilir.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Muhammed 47/33.

<sup>17</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 5/380.

<sup>18</sup> el-Enfâl 8/24.

<sup>19</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân* (İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330/h.), 3/332.

<sup>20</sup> Hadis metni “*إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ*” şeklindedir. Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvud* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1999), “İlim”, 1.

<sup>21</sup> Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 1/119.

<sup>22</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/394, 514.

<sup>23</sup> Örnekler için bk. Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 2/119; 8/271, 352. Ayrıca bazı mutasavvıfların kendilerini Hz. Peygamberin manevi evladı olarak tanıtmaları da bu düşüncenin bir

Bazı ayetlerin işârî yorumunda ise zahir ulemanın ve velilerin birlikte zikredildiğine de şahit olunmaktadır. Örneğin “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا ” *Ey iman edenler! Allah'a ve resûlüne itaat edin ve (Kur'an'ı) dinlediğiniz hâlde ondan yüz çevirmeyin.*<sup>24</sup> ayetinin işârî yorumunda, Hz. Peygamberin dünyadan ayrılması ile onun ardından zahiri ve bâtni konularda ümmete yol gösterecek halifelerin bulunduğu belirtilmiş, zahiri halifelerin muttakî alimler, bâtinî halifelerin ise seçkin arifler olduğu ifade edilmiştir. Kim onlara tutunursa, Allah'ın resulüne tutunmuş olur, kim de onlardan yüz çevirirse Allah'ın resulünden yüz çevirmiş olur. Bunlardan ulemanın ortaya koyduğu hükümlere tutunanlar, peygamberin şeriatını uygulamış ve kurtuluşa ermişlerdir. Arif olan velilere uyan, onları dinleyen ve irşatlarına tabi olanlar ise rabbanî hakikatleri elde etmiş ve mukarrebînden olmuş demektir.<sup>25</sup>

Benzer bir yorum da şu ayet hakkında yapılmıştır: “ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا ” *Biz her peygamberi -Allah'ın izniyle- ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik.*<sup>26</sup> Bu ayete yapılan işârî yorum şu şekildedir: “Allah, hayatta iken peygamberine itaat etmeyi emrettiği gibi, onun vefatından sonra da onun varislerine itaat etmeyi emretmiştir. Onun varisleri adaletle hükmeden ittika sahibi alimlerle, vahye bağlı (vahiy kapsamındaki) ilham ile hükmeden arif velilerdir. Âlimler, halka hüküm verirlerken; evliya ise özel kimselere yani kendilerine tutunmuş sâliklere hüküm verirler. Kim âlimlerin verdiği hüküm konusunda içinde sıkıntı duyar ve onların hükmünden razı olmazsa, onda münafıklıktan bir huy vardır. Evliyanın hükmüne razı olmayan ise, onların riyazetinden (eğitim dairesinden) çıkmış olur. Çünkü Peygamberin ve onun varislerinin hükmü Allah'ın hükmüdür. Kim de Allah'ın hükmüne rıza göstermezse iman dairesinden çıkar.”<sup>27</sup>

Veli kulların ‘peygamberin varisleri’ sayılarak onlara itaatın gerekli olduğunun savunulması yanında, tasavvufî tefsirlerde Allaha yakınlığı bulunan velilere itaat etmenin Hz. Peygambere itaat gibi görülmesinde etkili olduğu söylenebilecek bir diğer önemli bir husus ise velilerin de peygamberler gibi korunmuş (mahfuz) olarak kabul edilmeleridir. Bu fikrin

tezahürü olarak görülebilir. Mahmut Gurbet, “Ahmet Yesevi'nin Milli Kimlik Tasavvurunda Sünnetin Rolü”, *International Social Sciences Studies Journal* 7/85 (2021), 2951.

<sup>24</sup> el-Enfal 8/20.

<sup>25</sup> İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medid*, 2/316.

<sup>26</sup> en-Nisa 4/64.

<sup>27</sup> İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medid*, 1/523.

temellendirilmesinde Allah'ın, kendisine yakınlığından dolayı velilere ilhamda bulunarak onlara katından bir ilim ve hak ile bâtılın arasını temyiz edecek gücü vereceği, böylece bu velilerin şeriatın dışında (şeriata aykırı) bir şey konuşmayacakları ve asla masiyet olan bir şeyi emretmeyecekleri düşüncesinin etkili olduğu görülmektedir.<sup>28</sup> Bu durumun ayrıca, “ هَذَا عَطَاؤُنَا ” *İşte bu bizim ihsanımızdır. Artık sen de (istediğine) hesapsızca ver yahut verme” dedik.*<sup>29</sup> ayeti ile de delillendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Her ne kadar ayetin bağlamına göre bu Hz. Süleyman'a yapılmış bir hitap olsa da, burada sadece onun kastedilmediği, velilerin de bu kapsama dahil olduğuna dair işaret bulunduğu ileri sürülmüştür. Zira onlar, Allah'a en yakın yüce makamları elde ettiklerinden, artık kendilerinden kınanacak durumlar kaldırılır ve onlara 'dilediğini yap' denilir. Bu serbestlik peygamberlere, ismet sıfatına haiz olmaları yani günah işlemekten korunmuş olmaları nedeniyle verilmiş olup, aynı şekilde Allah'a yakınlık makamlarını elde etmiş veliler de bu yüksek makamları dolayısıyla ilahi bir inayetle günahattan korunmuş ve dilediğini yapmada serbest bırakılmışlardır.<sup>30</sup> Burada ortaya çıkan durum, sadece peygamberlere has bir özellik olan ismet sıfatının, veliler için de mevcutmuş gibi bir yoruma gidilmiş olmasıdır. Böylece aralarında benzerliğe dayalı bir kıyaslama yapılamayacak şeylerin birbirine kıyaslandığı ve buna bağlı olarak da izahı zor bir sonuca ulaşıldığı görülmektedir. Peygamberlerin bile –her ne kadar sonradan Allah tarafından uyarılarak düzeltilseler de- zaman zaman içtihadî hatalara (zelleğe) düşebildiği göz önüne alındığında,<sup>31</sup> mürşid-i kâmillerin ismet sıfatına haizmiş gibi tüm günahlardan beri ve mahfuz olduklarını

<sup>28</sup> Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 3/91-92. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Derviş Dokgöz, *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fıkîhî Görüşleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 154-157. Şeyhlere gösterilen ta'zim ve saygıda aşırılığın Şia'daki 'masum imam' anlayışına benzerliği, bunun bidat yollarından biri olarak eleştirilmesi ve şeyhlerin de hatasız olmadığı hakkında değerlendirmeler için bk. Nazım Büyükbaş, "İmam Şâtıbî'nin Usûl Bağlamında Bid'atleri Eleştiri Yöntemi" *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı = The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought (International Symposium, (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 2/2/353-369; Büyükbaş, "Usulcü Olarak Şâtıbî'nin Tasavvuf Bilgi Teorisi Eleştirisi", 581-596.*

<sup>29</sup> Sâd 38/39.

<sup>30</sup> Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 7/407; İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 5/31. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2016), 339-340.

<sup>31</sup> Peygamberlerin ismet sıfatı hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Mustafa Sinanoğlu, "Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/8 (Aralık 2000), 163-188.

söylemek pek de isabetli olmasa gerektir.

Mürşid-i kâmillerin, peygambere itaat ile ilgili ayetlerin kapsamına dahil edilmesi ve bu düşüncenin, onların Allah'tan ilham alıyor olmaları ile temellendirilmesi konusunda Bursevî'nin Ahzab suresi 36. ayete yaptığı yorum dikkat çekicidir. Ayette: “ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ ” *Allah ve resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve resûlüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.*<sup>32</sup> buyurulmuştur. Bu ayet hakkında Bursevî'nin yorumu şu şekildedir: Bu ayet dini hükümler hakkında teslimiyet gösterme, kendi ihtiyarını terk etme ve şâri'ye itiraz etmeme konusunda asıl hükümdür. Bu konuda doğru ve asıl olan, Allah'ın, resulünün ve onun varisleri olan mürşid-i kâmillerin belirledikleri şeylerdir. Resulullah ve onun kâmil varisleri kendi iradelerinden fena buldukları için kendi nefislerinden konuşmazlar. Resuller kendilerine vahyolunan şeylerle, mürşid-i kâmiller ise kendilerine ilham olunan şeylerle konuşurlar. Bu yüzden müride gerekli olan şey, hoşuna gitse de gitmese de şeyhinin emrine teslim olmasıdır.<sup>33</sup>

Peygamberlere itaatle ilgili bazı ayetlere yapılan tasavvufî yorumların ise işârî yorum metodu açısından uygun olmadığı görülmektedir. Örneğin, “ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ ” *Hani, Allah peygamberlerden, “Andolsun, size vereceğim her kitap ve hikmetten sonra, elinizdekini doğrulayan bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka iman edeceksiniz ve ona mutlaka yardım edeceksiniz” diye söz almış ve, “Bunu kabul ettiniz mi; verdiğim bu ağır görevi üstlendiniz mi?” demişti. Onlar, “Kabul ettik” demişlerdi. Allah da, “Öyleyse şahit olun, ben de sizinle beraber şahit olanlardanım” demişti.*<sup>34</sup> ayetine yapılan işârî yorumun i'tibar yöntemi ile açıklanması oldukça zordur. Zira bu ayete yapılan işârî yorum şu şekildedir: “Allah, önceki peygamberlerden ve onların ümmetlerinden Hz. Peygambere iman etme konusunda söz aldığı gibi, ulemadan ve onlara tabi olan avamdan da; “Şayet hakikat bayrağını taşıyan ve şeriatın getirdikleri tasdik eden Allah'ın evliya kullarından birine ulaşmaları halinde, ona mutlaka inanmaları ve yardım etmeleri konusunda söz almıştır. Kim onlara itaatten yüz çevirirse,

<sup>32</sup> el-Ahzâb 33/36.

<sup>33</sup> Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 7/178.

<sup>34</sup> Âl-i İmrân 3/81.

velayet dairesinden çıkmış ve ilahî lütuftan da mahrum kalmıştır.”<sup>35</sup> Görüldüğü üzere, ayette peygamberlerden alınan bir misaktan söz edilirken, işârî yorumda ise peygamberlerden alınan bu misak, velilere tabi olma yönünde ulema ve avam Müslümanlardan alınan bir misakmış gibi yorumlanmıştır ki, burada i'tibar yöntemi çerçevesinde tutarlı bir benzerlik kurulduğu söylenemez. Ayrıca ayette ifade edilen peygamberlerden söz alınması meselesi gaybî bir mesele olduğundan, buradan hareketle veliler için de ulema ve avam halktan söz alındığını ifade etmek ancak gayba taş atmaktan öte bir anlam taşımadığı şeklinde eleştirilmiştir.<sup>36</sup>

Yukarıda aktarılan örnekler çerçevesinde değerlendirildiğinde İbn 'Acîbe'nin ve başka bazı mutasavvıf müfessirlerin peygambere itaat ile ilgili ayetlerin hükümlerini mürşid-i kamiller yönünde işârî yoruma tabi tuttukları görülmektedir. Bu bir anlamda Allah'ın veli kullarına itaat etmeyi Hz. Peygambere itaat etmek gibi gördükleri şekilde de ifade edilebilir. Bu düşüncenin oluşumunda mutasavvıf müfessirlerce dile getirilen “إن الشيخ في قومه كالنبي في أمته *Şeyhin kavmi içindeki durumu, peygamberin ümmeti içindeki durumu gibidir.*”<sup>37</sup> şeklinde Hz. Peygamberden naklettikleri bir rivayetin de etkili olduğu görülmektedir.<sup>38</sup> Yine veli kullar hakkında peygamber ile kıyaslama yapılarak hüküm bina edilmesi konusunda Bakara suresi 136-137. ayetlere<sup>39</sup> İbn 'Acîbe tarafından yapılan işârî yorum dikkat çekicidir. O, Allah'ın genel olarak gönderilmiş olan bütün peygamberlere iman etmeyi farz kıldığı gibi, özel olarak da velayeti sabit olan bütün velileri tasdik etmeyi de farz kıldığını belirtmekte ve veliler arasında ayırım yapan kişinin de onların yolunu inkâr

<sup>35</sup> İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/375.

<sup>36</sup> Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, 330-331.

<sup>37</sup> Temel hadis kitaplarında böyle bir rivayete rastlayamadık. Aclunî, *Keşfü'l-Hafâ'* ve İbn Asâkir, *Mu'cemu's-Şüyûh* adlı eserlerinde böyle bir rivayet aktarmakla birlikte her ikisi de hadis şârihlerinin bu rivayeti zayıf veya uydurma şeklinde nitelediklerini nakletmektedirler. İsmail b. Muhammed Aclunî, *Keşfü'l-Hafâ'* (Kahire: Mektebetü Kudüs, 1351), 2/17; Ebû'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Mu'cemu's-Şüyûh* (Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2000), 2/703.

<sup>38</sup> Ebû Bekr Necmüddîn Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/120; Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 2/174; 6/185; 7/216.

<sup>39</sup> “*Deyin ki: “Biz Allah'a, bize indirilene (Kur'an'a), İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve Yakuboğullarına indirilene, Mûsâ ve İsa'ya verilen (Tevrat ve İncil) ile bütün diğer peygamberlere Rab'lerinden verilene iman ettik. Onlardan hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz ve biz ona teslim olmuş kimseleriz. Eğer onlar böyle sizin iman ettiğiniz gibi iman ederlerse, gerçekten doğru yolu bulmuş olurlar; yüz çevirirlerse onlar elbette derin bir ayrılığa düşmüş olurlar. Allah, onlara karşı seni koruyacaktır. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*” el-Bakara 2/136-137.



etmiş olacağını dile getirmektedir.<sup>40</sup>

Mürşid-i kâmillere itaat edilmesinin gerekliliğine dair işârî tefsirlerde dile getirilen bir diğer delil ise, onların Nisa suresi 59. ayette yer alan ‘ulu’l-emr’ kavramı kapsamında değerlendirilmeleridir. Ayette “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulü’l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanyorsanız, onu Allah ve resûlüne arz edin.*”<sup>41</sup> buyurulmuştur. Bu ayette itaat edilmesi emredilen ‘ulu’l-emr’, her ne kadar zahirî manada devlet başkanını ifade etmekte ise de, işârî yorumlarda bu kavram ile mürşid-i kâmillerin kastedildiği mutasavvıf müfessirlerce dile getirilmiştir. Zira tasavvuf ehli için mürşid-i kâmillere, emir sahibi olup ‘ulu’l-emr’ konumundadırlar.<sup>42</sup>

### B. Peygamberi İnkâr ve Ona Karşı Çıkma (İsyan) İle İlgili Ayetlerin İşârî Yorumları

Önceki başlıkta Kur’an’da peygambere itaat ile ilgili ayetlerin İbn ‘Acîbe ve başka bazı mutasavvıf müfessirler tarafından mürşid-i kâmillere yönünde işârî yoruma tabi tutulduğu belirtilmiş, bunlardan örnekler aktararak haklarında değerlendirmeler yapılmıştı. Bu başlıkta ise Kur’an’da Hz. Peygambere (yahut genel olarak peygamberlere) karşı çıkma veya onları inkâr ile ilgili ayetlerin, mürşid-i kâmillere karşı çıkma ve onları inkâr şeklinde işârî yoruma tabi tutulması örnek ayetler üzerinden aktarılacaktır. Burada şu da belirtilmelidir ki, bazı işârî tefsirlerde sadece peygambere isyan ve onları inkâr ile ilgili ayetler velilere karşı isyan ve onları inkâr olarak yorumlanmamış, bunun yanında Allah’ın ayetlerini ve genel anlamda İslam dinini inkâr etmeye dair birçok ayet de yine velileri inkâr etme şeklinde yorumlanmıştır. Burada konuya dair örnek ayetler ve bunlara yapılan işârî yorumlar aktararak bunlar üzerinden değerlendirmede bulunulacaktır.

Peygambere karşı isyan ve onu inkârın, mürşid-i kâmillere karşı isyan ve onları inkâr şeklinde yorumlanmasına şu ayete dair işârî yorum örnek olarak verilebilir: “*وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ*”<sup>40</sup> *Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü’minlerin yolundan başkasına uyarırsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış*

<sup>40</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/171.

<sup>41</sup> en-Nisa 4/59.

<sup>42</sup> Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/151; Necmüddîn Dâye, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*, 2/161; Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 2/229.

yeridir.”<sup>43</sup> İbn ‘Acîbe bu ayetin işârî manasının şu olduğu belirtmiştir: Kim şeyhine karşı çıkar ve onun yolu dışında başka bir yol tutarsa Allah onu seçtiği o yolda bırakır. O kişiyi, kendisi hiç fark etmeksizin yavaş yavaş felakete/helake yaklaştırır. O kişiden ceza geciktirildiğinde o, ‘şayet ben bir sû-i edepte bulunmuş olsam ilahi yardım kesilir ve uzaklaşma meydana gelirdi’ der. Kaldı ki bazen bu ilahi in’amlar da kesilir, ama o yine fark etmez. Sonuçta terbiye şeyhinden ayrılmak ve başkalarına gitmek, gittiği şeyhin daha kâmil olduğunu düşünse bile bu onun için bir kovulma, uzaklaşma ve Allah’a ulaşma talebini (müritliği) ifsat etmektir. Bundan da kesinlikle hayırlı bir sonuç çıkmaz.<sup>44</sup>

Bu konuda dikkat çeken işârî yoruma sahip bir diğer ayet ise, “يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ *O gün, inkâr edip peygambere başkaldırmış olanlar, yerle bir olmayı ne kadar isterler.*”<sup>45</sup> ayetidir. Bu ayete yapılan işârî yoruma göre, Allah’ın havâs kullarının sohbetlerini kaçırınlar, bu sebeple Allah’ın rubûbiyet sırlarını müşahadededen perdeli olarak ölmüşlerse mutlaka büyük bir pişmanlık yaşayacaklardır. Eğer bu, velilerin sahip oldukları özel bilgi ve hallerini (veliliğini) tanımama ve inkâr şeklinde ise yaşayacakları pişmanlık daha da katlanacaktır. Bu pişmanlık, özellikle ahirette resul ve nebilerin yakınında bulunan ariflerin mükemmel makamlarını ve parlak hallerini müşahade edince ortaya çıkacaktır. O kişi ancak avam Müslümanlar makamında kalır, üzerindeki kalplerin ve gönüllerin işlediği günahlardan dolayı cezalandırılır. Bu da ancak o kişi İslam üzere ölür ise gerçekleşebilir. Aksi halde evliyanın inkârı insanın akıbetinin sû-i hâtime (imansız ya da kötü bir ölüm) ile sonuçlanması sebeplerindedir.<sup>46</sup> Benzer bir yorumlama da; “*Şüphesiz, İNَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ*, Allah’ı ve peygamberlerini inkâr edenler, Allah’a inanıp peygamberlerine inanmayarak ayırım yapmak isteyenler, “(Peygamberlerin) kimine inanırız, kimini inkâr ederiz” diyenler ve bunlar (iman ile küfür) arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu;...işte onlar gerçekten kâfirlerdir.”<sup>47</sup> ayeti için yapılmıştır. Buna göre, Allah’ın veli kulları peygamberin izi/yolu üzere bulunurlar ki, kim onlardan birini ayırır ve inkâr ederse tümünün bereketinden mahrum kılınır. Kim de onların tamamını tasdik eder ve yüceltirse hepsinin nurlarından pay alır. Allah, peygamberlerine karşı gayret sahibi olduğu gibi, velilerine karşı

<sup>43</sup> en-Nisa 4/115.

<sup>44</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/561.

<sup>45</sup> en-Nisa 4/42.

<sup>46</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/506.

<sup>47</sup> en-Nisa 4/150.

da gayret sahibidir. Allah, peygamberleri arasında ayırım yaparak onların bir kısmını kabul edip bir kısmını inkâr edenleri reddettiği gibi, O'nun velilerinden bir kısmını yüceltip bir kısmını değersiz konuma düşürenleri de reddeder.<sup>48</sup>

Peygambere itiraz ve onunla tartışmaya dair bir ayetin işârî yorumunun da doğrudan velileri kasteder şekilde yapılmasına dair bir örnek de Bursevî'den şöyle aktarılabilir: Ayette; “ *يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ* Gerçek apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki göz göre göre ölüme sürülüyorlarmış gibi seninle o konuda tartışıyorlardı.”<sup>49</sup> buyurulmuştur. Bu ayette, peygamberlerin getirdikleri vahye karşı asla bir itirazın mümkün olmadığı gibi, ilham ve işaretleri karşısında evliyaya da asla itiraz edilemeyeceğine, kurtuluşun da ancak onların getirdiklerini kabul etmek ve onlarla amel etmek ile mümkün olacağına işaret vardır.<sup>50</sup>

Buraya kadar yapılan açıklamalardan görüldüğü üzere peygambere karşı çıkma ve isyana dair ayetler, evliyaya karşı çıkmak ve isyan etmek şeklinde; peygamberleri inkâr, velileri inkâr şeklinde; peygamberin getirdikleri vahyi inkâr ise velinin getirdiği ilhamı inkâr olarak; peygamberlerin arasını ayırmak ve bir kısmına iman edip bir kısmını reddetmek de velilerin arasını ayırıp bir kısmını kabul etme bir kısmını reddetme şeklinde yorumlanmaktadır. Bu durum peygamberlerle ilgili birçok hükmün i'tibar metodu ile velilere uyarlanarak yorumlandığını göstermektedir. Bunlara ilaveten Kur'an'da yer alan “Allah'ın ayetleri” ifadelerinin bir kısmı da yine mürşid-i kâmiller yönünde yorumlanmış, böylece Allah'ın ayetlerini inkâr etmek de mürşidi-i kâmilleri inkâr olarak anlamlandırılmıştır. Örneğin, “ *وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ* Onlara Rablerinin ayetlerinden bir ayet gelmez ki ondan yüz çeviriyor olmasınlar.”<sup>51</sup> ayetinin tefsirinde Bursevî şu açıklamayı yapmaktadır: “Muhakkak ki, ayetlerin en yücesi ve alametlerin en büyüğü, hakikat erbabından ve yakîn ehlinde dinde kemâle ulaşmış ricalullahtır. Kim onlar hakkında kabul etme ve teslimiyet göstermeye muvaffak olur ve kalbi selime ulaşınca kadar onların güzel terbiyesi ile terbiye görürse kurtuluşa erer. Kim de onlardan yüz çevirir ve itiraz yolunu tutarsa, helak olur.”<sup>52</sup>

<sup>48</sup> İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/584.

<sup>49</sup> el-Enfâl 8/6.

<sup>50</sup> Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 3/316.

<sup>51</sup> Yâsîn 36/46.

<sup>52</sup> Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 7/407.

İşârî tefsirlerde peygamberi ve Allah'ın ayetlerini inkârın mürşid-i kâmilleri inkâr yönünde yorumlanması yanında dikkat çeken bir diğer husus ise, genel anlamda dini (İslam'ı) inkâr etmeyi ifade eden ayetlerin de tasavvuf yolunu ve mürşid-i kâmilleri inkâr etmek şeklinde yorumlanmasıdır. Bu noktadan hareketle dini inkâr edenlerin de, tasavvuf yolunu inkâr eden kişiler olarak yorumlandığı görülmektedir. Bu konuda İbn 'Acîbe'nin Bakara suresi 90. ayetine<sup>53</sup> dair yorumunda yer alan şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir: "Şunu bil ki işaret (tasavvuf) ehlinin tefsirdeki kaidelerinden birisi şudur: Kur'an'da iman yolunu terk edenlere ve o yolun ehli olanları (müminleri) inkâr edenlere yöneltilen her türlü kınama ve azar, aynı şekilde ihsan makamına giden yolu (tasavvufu) terk eden ve o makamın ehli olan kimseleri inkâr edenlere de aynen yapılmış kabul edilir. Yine küfür ehline yapılan her vaîd/tehdit, ihsan makamına ulaşmak için gereken seyrü sülûku terk edenlere de yapılmıştır. Ancak şu var ki, küfür ehlinin azabı bedenle hissedilen bir azap iken, manen perdelenmişlerin azabı ise kalbî bir manevi azaptır."<sup>54</sup>

Bu açıklamadan da anlaşıldığı üzere Kur'an'da Allah'ın dinini, ayetlerini ve peygamberlerini "inkâr etmeye" dair ifadelerin yer aldığı ayetler, İbni 'Acîbe ve Bursevî gibi mutasavvıf müfessirlerce velileri veya tasavvuf yolunu inkâr etmek şeklinde yorumlanmıştır. Burada konunun anlaşılmasına örnek olması bakımında birkaç ayet ve onlara dair işârî yorumun zikredilmesi uygun olacaktır: وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيَسْتَنْهَازُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ *Allah size Kitap'ta (Kur'an'da) 'Allah'ın ayetlerinin inkâr edildiğini ve onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, başka bir söze geçmedikleri müddetçe, onlarla oturmayın, aksi hâlde siz de onlar gibi olursunuz' diye hüküm indirmiştir.*<sup>55</sup> Bu ayetin işârî yorumu şöyle yapılmıştır: Allah'ın veli kulları O'nun ayetlerinden birer ayettirler. Kim onlarla istihza ederse Allah'ın nefreti ona hak olur. Velilerin inkâr edildiği yahut mertebelerinin hafife alındığı bir mekândan hemen kaçılması gerekir. Çünkü orası gazabın indiği, harap ve helak olma mahallidir. Velilerin gıybetini etmek (arkasından çekiştirmek) öldürücü bir zehirdir ve bunları yapanların bulunduğu yerlere lanet yağar.<sup>56</sup> Bu konuda benzer bir yorum da

<sup>53</sup> "Karşılığında nefislerini sattıkları şeyi kıskançlıkları sebebiyle Allah'ın, kullarından dilediğine lütfuyla indirdiği vahyi inkâr etmeleri ne kötüdür! Bu yüzden gazap üstüne gazaba uğradılar. İnkâr edenlere alçaltıcı bir azap vardır." el-Bakara 2/90.

<sup>54</sup> İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/134.

<sup>55</sup> en-Nisa 4/140.

<sup>56</sup> İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/577.

şu ayetler hakkındadır: “ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلًّا بَعِيدًا إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا ” İnkâr edenler, insanları Allah yolundan alıkoyanlar derin bir sapıklığa düşmüşlerdir. Şüphesiz inkâr edenler ve zulmedenler (var ya), Allah onları asla bağışlayacak ve doğru yola iletecek değildir.”<sup>57</sup> Ayetin zahiri ifadesi ile hak dini inkâr eden ve insanları hak dine girmekten alıkoyanların sapıklığa düştükleri, onların Allah tarafından asla affedilmeyeceği ve doğru yolu da bulamayacakları belirtilmiştir. İşârî yorumu ise şu şekildedir: “Hiç şüphesiz seçkin oluşu (veliliği) inkâr edip tanımayan, onun ehlini (veliliğe ulaşmış kişileri) kabul etmeyenler ve velâyet yoluna girmek isteyenleri bundan alıkoyanlar, Allah’a vasıl olma yolundan oldukça uzaklaşmışlardır. Zira Allah’a ancak onun evliya kulları ile vasıl olunabilir. Onlar ilahi hakikat makamının kapısındırlar. Onlarla bulunurken edep esas olmalı ve onlara teslim olunmalıdır. Allah’ın evliyalarını inkâr edip kendisine zulmedenler, Allah’a ulaşmaktan kendilerini mahrum etmişler ve boş düşüncelerin vadilerine başıboş olarak terk edilmişlerdir.”<sup>58</sup>

Yine “ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقِّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ” Allah’ın ayetlerini inkâr edenler, Peygamberleri haksız yere öldürenler, insanlardan adaleti emredenleri öldürenler var ya, onları elem dolu bir azap ile müjdele.”<sup>59</sup> ayeti hakkında yapılan işârî yorumlarda, ‘Allah’ın ayetlerini inkâr edenler ve peygamberlerini öldürenler’ ifadesi, ‘Allah’a yakın kılınanların (mukarrebînin) seçkinliğini inkâr edenler ve onlara eziyet edenler’ şeklinde manalandırılmış, onlara eziyet edenlerin de elim bir azaba düşer olacağı belirtilmiştir. Bu azap dünyada perdelenmiş olma acısı ve kötü akıbet, ahirette ise mukarrebînin makamından uzaklaştırılma ve esfele sâfilîn (aşağuların aşağısına) düşmektir.<sup>60</sup> Benzer yorumlar, “Şüphesiz, Allah’ın ayetlerini inkâr edenler için şiddetli bir azap vardır”<sup>61</sup> ve “Şüphesiz, inkâr edenlere, ne malları, ne de evlatları Allah’a karşı hiçbir fayda sağlar.”<sup>62</sup> gibi genel anlamda hak dini, Allah’ın ayetlerini ve peygamberleri yalanlayanlar hakkındaki birçok ayet için de yapılmıştır.

Burada Allah’ın dinini inkâr edenlerin, işârî yorumlarda evliyayı ve tasavvuf yolunu inkâr eden yahut benimsemeyen avam Müslümanlar olarak yorumlanmasına dair şu ayet hakkındaki yorum da örnek olarak verilebilir:

<sup>57</sup> en-Nisa 4/167-168.

<sup>58</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/594.

<sup>59</sup> Âl-i İmrân 3/21.

<sup>60</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/337.

<sup>61</sup> Âl-i İmrân 3/4.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân 3/10.

“إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُغْفَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِنْهُ الْآرْضُ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ” *Şüphesiz inkâr edip kâfir olarak ölenler var ya, dünya dolusu altını fidye verseler bile bu, hiçbirisinden asla kabul edilmeyecektir.*<sup>63</sup> Bu ayette genel anlamda küfrü tercih eden ve bu inkârları üzere ölen insanların ahirette hiçbir şekilde kurtuluşlarının mümkün olmadığı ifade edilmişken, işârî yorumda ayetteki inkârcı insanlar ile seçkin velilerin yolunu inkâr eden, yüce ve kutsal huzura girmekten kendini mahrum bırakan ve bu inkârı üzere ölen Müslümanlara işaret edildiği belirtilmiştir. Bu yoruma göre kafirlerin ahirette kurtuluşları olamayacağı gibi, tasavvufa ve tasavvuf ehline karşı inkârcı davrananlar da büyük bir nedamet yaşayacaklar, ayakları kaymış olacaktır. Zira onlar da farkında olmadan büyük günahlarda ısrar üzere ölmüşlerdir. Bunlar, ancak avam Müslümanlar arasında haşr olunabilirler ve ehli yemîn olarak cennetin bir köşesinde bulunabilirler. Sonra velilerin, en yüksek makamlardaki derecelerini görünce pişmanlık ve kedere boğulurlar ve artık onlarla birlikte bulunmak için dünya dolusu altın da verseler bunun bir faydası olmaz.<sup>64</sup> Ayete yapılan bu işârî yorumun ayetin zahiri ifadesi ile benzer olduğu görülmekle birlikte; Allah’ı, O’nun dinini veya ayetlerini yalanlayanların, tasavvufa ve veliliğe karşı olan Müslümanlar olarak yorumlanmasının çok da isabetli olmadığı ortadadır. Zira birbiri arasında i’tibâr metoduna/analojiye dayalı olarak bağ kurulan ve buna göre yorumlanan olguların, bu tür bir kıyaslama ve buna bağlı ortak yorumda bulunmayı gerektirecek bir benzerliğe sahip hususlar olmadığı açıktır. Bu nedenle bu tür yorumların ve ortaya konulan sonuçların i’tibar yöntemi ile izahın da güç olduğu görülmektedir.

Konumuza dair işârî yorumların bir kısmında bu şekilde benzerliğe dayalı bir bağ kurmakta sıkıntı olduğu görülürken, bazı ayetlere yapılan yorumlarda ise benzerlik yönünün nasıl kurulduğu dahi anlaşılammaktadır. Örneğin, “يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ” *O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, “İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın” denilir.*<sup>65</sup> ayetine; “Sizden önceki velilerin varlığına iman ettikten sonra, kendi zamanınızdaki seçkin velileri inkâr edersiniz, öyle mi? Öyleyse her an yüce sevgiliyi müşahededen mahrum kalma azabını tadın! denileceği” şeklinde işârî bir yorum yapılmıştır.<sup>66</sup> Ayetin lafzi anlamındaki

<sup>63</sup> Âl-i İmrân 3/91.

<sup>64</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/380.

<sup>65</sup> Âl-i İmrân 3/106.

<sup>66</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/392.

hangi unsurun veliler yönünde yorumlamaya esas kabul edildiği ve nasıl bir yorumlama metodu ile böyle bir sonucun çıkarıldığı izaha muhtaçtır. Yine kavimlerin peygamberlerle alay etmeleri, bunun sonucunda onların azaba uğratılmaları ve ibret olması açısından onların yurtlarının gezilmesine dair ayetlerin de yine aynı şekilde veliler yönünde yorumlandığı görülmektedir: “*وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلِي مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ* (Ey Muhammed!) *Andolsun, senden önce de birçok peygamber alaya alınmıştı da onlarla alay edenleri, alay ettikleri şey kuşatıp mahvetmişti.*”<sup>67</sup> ayetine yapılan işârî yorumda peygamberlerin alaya alınmasının, velilerin de halk tarafından alaya alınacağı ve ölene kadar bu duruma katlanmak zorunda kalacakları anlamını ifade ettiği belirtilmiştir. Sonraki ayet olan “*De ki: “Yeryüzünde gezin dolaşın da (Peygamberleri) yalanlayanların sonu nasıl olmuş bir görün.”*”<sup>68</sup> ayeti ise, zikir ve nasihat ehlini reddedenlere ‘yeryüzünde dolaşın ve Allah’a yönelmişleri inkâr edenlerin akıbetinin ne olduğunu görün denir’ şeklinde açıklanmıştır. Buna göre onların akıbeti, hızlan (ilâhî yardımdan mahrumiyet), ölümünden sonra kötü şekilde anılmak ve hüsrana uğramak olmaktadır.<sup>69</sup>

Buraya kadar aktardığımız ayetlere yapılan işârî yorumlardan şu sonuca varılabilir ki, kapsamında peygamberi/peygamberleri inkâr, onlara karşı gelme ve isyanın mevcut olduğu ayetler, genellikle Allah’ın veli kullarını inkâr ve onlara isyan şeklinde işârî yoruma tabi tutulmuş, bunun yanında genel anlamda Allah’ın dinini ve ayetlerini inkâra dair ayetler de yine velileri inkâr şeklinde yorumlanmıştır. Bu derece farklı konulardaki ayetlerin sadece velilere karşı davranış temeline indirgenerek yorumlanmış olması sanıyoruz ki eleştiriye açık bir durumdur. Ayrıca ayetlerde küfür ve nifak sahibi olarak anılan insanların, işârî yorumda tasavvufu kabul etmeyen ve ona karşı olan avam Müslümanları işaret ettiğinin ifade edilmiş olmasının da kıyaslama ve analogi metotları yönünden büyük sorunlar barındırdığı söylenebilir.

### **C. Hz. Peygamberle İlgili Çeşitli Fikhî Hükümler İçeren Ayetlerin İşârî Yorumları**

Bu kısımda Hz. Peygamberle ilgili amelî/fikhî hükümler taşıyan ve işârî tefsirlerde müşid-i kâmiller yönünde yorumlandığı görülenler ahkâm ayetlerinden örnekler aktarılacak ve bunlara dair işârî yorumlar hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.

<sup>67</sup> el-En’âm 6/10.

<sup>68</sup> el-En’âm 6/11.

<sup>69</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 2/101.

Konuya dair örnek olarak, “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَعْتُمْ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ ” *Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, bu konuşmanızdan önce bir sadaka verin. Bu, sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şayet (sadaka verecek bir şey) bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*<sup>70</sup> ayeti verilebilir. İbn ‘Acîbe, bu ayetin işaretine göre şeyhlerin ziyaret edip onlarla baş başa (özel olarak) konuşmak istenildiğinde, bu konuşmadan önce bir sadaka verilmesinin emredildiğini belirtmektedir. Ona göre bu sadaka manevî mevhibelerin inmesi için anahtardır. Tıpkı bir su kovanı gibidir ki, kuyudan o olmadan su çekmek mümkün değildir. Böyle davranmanın Müslümanlar için daha hayırlı ve onların kalplerini de cimrilik huyundan temizleyici olduğunu dile getirmiştir.<sup>71</sup> Görüldüğü üzere Hz. Peygamberle özel olarak görüşmek için, öncesinde bir sadaka verilmesine dair ayetin hükmü, -bu ayete dair nesih ve bağlam durumu da gözetilmeksizin- doğrudan analogi yöntemi ile kıyaslama şeklinde mürşid-i kâmiller için uyarlanmış durumdadır. Burada mutasavvıf müfessirlerin, ayetlerin zahirî hükümlerinde neshin olabileceği ancak bâtinî mana ve hükümlerinde ise neshin asla gerçekleşmeyeceği şeklinde bir nesih anlayışına sahip olduklarını da belirtmeliyiz. Onlara göre Kur’an’ın zahiri hükümlerinde nesih gerçekleşmiş olsa da, bâtinî hükümlerinde asla nesih olmaz. Onun bütün mevâizi, esrarları ve hakikatleri amel edilmek üzere muttakiler üzerine ebediyen bakidir. Bu sebeple mana ehlinin, ‘Kur’an’da neshedilmiş hiçbir şey yoktur’, dedikleri nakledilmiştir.<sup>72</sup>

Yine Hucûrât suresinin ilk ayetlerinde<sup>73</sup> yer alan ve Hz. Peygambere karşı davranışları düzenleyen hükümlerin de doğrudan meşâyihe karşı davranışlarda gözetilmesi gereken hususlar olarak yorumlandığı görülür. Ayetlerde yer alan, ‘Hz. Peygamberin önüne geçmeme, sesleri onun sesinin

<sup>70</sup> el-Mücâdele 58/12.

<sup>71</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 7/346.

<sup>72</sup> Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 1/278-279; Necmüddin Dâye, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 1/256-257; Bu konuda değerlendirmeler için bk. Derviş Dokgöz, “İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İtibâr Yönteminin Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021), 136-137.

<sup>73</sup> Ayet mealleri şu şekildedir: “*Ey iman edenler! Allah’ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. Ey iman edenler! Seslerinizi, Peygamber’in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber’e yüksek sesle bağırmayın, yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider. Allah’ın elçisinin huzurunda seslerini kısınsınlar, Allah’ın, gönüllerini takvâ (Allah’a karşı gelmekten sakınma) konusunda sınadığı kimselerdir. Onlar için bir bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.*” el-Hucurât 49/1-3.



üstüne yükseltmeme, insanların birbirine hitap ettiği gibi Hz. Peygambere yüksek sesle hitap etmemesi ve onun huzurunda kısık sesle konuşmaya' dair emirlerin hepsinin birçok sûfi müfessirce mürit ile şeyh arasındaki münasebetlerin düzenlenmesi şeklinde yorumlanmıştır. Buna göre mürit, söz söyleme konusunda şeyhinin önüne geçemez. Bir soru sorulduğunda şeyhinden önce cevap veremez. Çünkü bunların yapılması çok çirkin davranışlardır. Aynı şekilde yürüyüşünde kesinlikle şeyhinin önünde yürümeme, şeyhinin huzurunda sesini yükseltmemeli, hatta kendisine izin verilmeden onun huzurunda konuşmamalıdır.<sup>74</sup>

Mürşid-i kâmillerin peygamberle ilgili hükümlere dahil edilmesine dair bir örnek de anlaşmazlıkların çözümü konusunda verilebilir. Ayyette; “*أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ* (Ey Muhammed!) Sana indirilen Kur'an'a ve senden önce indirilene inandıklarını iddia edenleri görmüyor musun? Tâğût'u tanımamaları kendilerine emrolunduğu halde, onun önünde muhakeme olmak istiyorlar.”<sup>75</sup> buyurularak, Allah ve resulüne iman ettiğini söylediği halde anlaşmazlıkların çözümü için onların hükmü yerine başkalarının (tağutun) hükümlerini kabul etme eğilimi gösterenler kınanmıştır. İşârî yoruma göre ise, bir şeyhe itisap edip terbiyesi altına giren müridin, her halükarda meselelerini tabi olduğu o şeyhe arz edip onun çözümüne razı olması gerektiği, meselelerini kendi şeyhi dışında başka bir hakime götürmesinin ise hak yoldan sapma olduğu belirtilmiştir. Bu yüzden sadık bir mürit, bütün malı elinden gidecek olsa bile meselelerinin çözümünü şeyhi yerine zamanın hâkimine götürüp orada muhakeme edemez.<sup>76</sup>

Mutasavvıf müfessirlerce i'tibar yöntemi çerçevesinde Hz. Peygamberle ilgili ahkam taşıyan ayetlere yüklenen anlamlar bazı durumlarda fikhî açıdan geçersiz sonuçlar da doğurabilmektedir. Örneğin, “*وَمَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ ۖ أَبَدًا* Allah'ın Resulüne rahatsızlık vermeniz ve kendisinden sonra hanımlarını nikahlamanız ebediyen söz konusu olamaz.”<sup>77</sup> ayeti ile Hz. Peygamberin hanımları ile evlenmek haram kılınmış iken, bu ayete dair yapılan işârî yorumlarda ayetteki hükmün kapsamı genişletilmiş ve mürşid-i kâmiller de Hz. Peygamberin konumunda gibi görülerek onların hanımları ile -şeyhi vefat etse yahut onu boşasa da-

<sup>74</sup> İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 5/416.

<sup>75</sup> en-Nisa 4/60.

<sup>76</sup> İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/571.

<sup>77</sup> el-Ahzâb 33/53.

evlenmenin tıpkı peygamber hanımları ile evlenmek gibi yasak olduğu belirtilmiştir.<sup>78</sup> Hatta hanımı ile evlenilemeyecek olanlara kendisinden ilim öğrenilen hocalar da dahil edilmiş, onların hanımları ile de talebelerinin evlenemeyeceği dile getirilmiştir.<sup>79</sup> Bu örnekteki durum her ne kadar tasavvufta bir edep çerçevesinde görülebilirse de ulaşılan bu hükmün Hz. Peygamberin hanımları ile ebediyen evlenilememesi hükmünden hareketle ortaya konmuş olması nedeniyle fikhî açıdan geçersiz bir sonuç elde edilmiş olmaktadır. Zira Hz. Peygambere mahsus hükümler asl olarak alınıp bunlar üzerinden bu şekilde bir kıyas yapılarak yeni hükümler çıkarılması, fıkıh usulü kaideleri açısından geçersiz bir faaliyettir.<sup>80</sup> Müridin, şeyhin hanımı ile evlenemeyeceği kuralı ayrıca, “*Babalarınızın Babalarınızın* وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ”<sup>81</sup> ayetiyle de temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu ayete yapılan yoruma göre de, şer’î açıdan olmasa da tasavvufta edep yönüyle beşerî babalarla ilgili hükümlerin, ruhânî babalarla ilgili olarak da aynen cereyan edeceği/geçerli olacağı belirtilmiştir. Bu durumda bir mürit, şeyhi ölse yahut boşasa da onun hanımı ile evlenmemelidir. Bu, tasavvuf erbabı yanında çirkin ve iğrenç bir durumdur.<sup>82</sup> Bu şekilde i’tibar/analoji yöntemine dayalı olarak ortaya konulan şeylerin sonuç itibarıyla fikhî açıdan böyle bir kıyaslamamanın geçerli olmaması nedeniyle şer’î esaslarla uyumsuz olduğu ve şer’î hükümlere aykırı bir sonucu doğurduğu görülmektedir.<sup>83</sup> Ayrıca bu ayetlere dayanılarak bu şekilde bir hükme ulaşmanın, genel şer’î hükümlerden farklı, tasavvufî yaşamda alternatif bir fikhî/amelî ahkâmın ortaya çıkması gibi sakıncalı bir sonuca da sebep olabileceği unutulmamalıdır. Yine Ahzab suresinde yer alan Hz. Peygamberin hanımları ile ilgili başka bir kısım hükümlerin de aynı şekilde şeyhlerin ve alimlerin hanımları yönünde yorumlandığı görülmektedir.<sup>84</sup> Buna göre onların yabancı erkeklere karşı örtünmeleri, onlardan bir şey isteneceği durumlarda perde arkasından istenmesi gibi bazıları genel olarak bütün mü’min kadınları ilgilendirilen bazıları ise sadece

<sup>78</sup> Necmüddîn Dâye, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 5/82; Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 7/139; İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 4/456.

<sup>79</sup> Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 7/139.

<sup>80</sup> Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kafi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 138-144.

<sup>81</sup> en-Nisa 4/22.

<sup>82</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/484.

<sup>83</sup> Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Dokgöz, “İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İ’tibâr Yönteminin Fikhî Açısından Değerlendirilmesi”, 131-132.

<sup>84</sup> İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 4/457.

peygamber hanımlarına mahsus görülen bir kısım hükmün işârî yorumunun da sadece şeyhlerin hanımları yönünde olması bu konularda işârî yorumların ne kadar dar bir çerçeveye sıkıştığını göstermesi bakımından bir örnek olarak görülebilir.

İşârî tefsirlerde i'tibâr/analoji yöntemi çerçevesinde veliler yönünde yorumlanan ancak aralarında kurulan benzerlik yönünden izahı zor olan yorumlara bir örnek de şu ayet hakkında yapılan işârî yorumdur: “ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ ”

بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا *Biz, insana, ana-babasına iyilik etmesini emrettik. Şayet onlar seni, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi bana ortak koşman için zorlarsa, bu takdirde onlara itaat etme.*<sup>85</sup> İbn 'Acîbe bu ayetin işârî yorumunda, şayet anne ve baba çocuğunu terbiye eden ve gizli şirkten koruyan şeyhinin sohbetinden onu men etmeye kalkışarlarsa bu durumda o çocuğun anne babasına itaat etmemesi gerektiğine işaret olduğunu belirtmektedir.<sup>86</sup> Başka mutasavvıf müfessirler de bu ayetin işaretine göre sıdk ve samimiyet içinde olan bir müridin, dünya malının, makam ve şöhretinin hepsini terk edip mürşid-i kâmilin iradesine yapıştığında, şayet anne babası çocuğunun sahip olduğu bu sıdk ve samimiyet hallerini bilmeden (cehaletle) onu dünyaya yöneltir, mal, makam ve şöhret sahibi olmaya teşvik eder yahut şeyhinin sohbetinden koparmaya veya uygun olmayan bir evliliğe zorlarsa çocuğun bu konuda onlara itaat etmemesi gerektiğini dile getirmişlerdir.<sup>87</sup> Görüleceği üzere bu işârî yorumlarda ayet metnine göre kıyaslanan yahut benzerliğe göre arasında bağ kurulan hususlar konusunda izahı zor bir durum mevcuttur. Zira ayetteki 'anne baba çocuğunu Allah'a ortak koşma konusunda zorlarsa onlara itaat edilmemesine' dair emir, 'anne baba çocuğunu şeyhine bağlılıktan ayrılma konusunda zorlarsa onlara itaat edilmemesi' şeklinde yorumlanmıştır. Dikkat edilirse burada birbiri arasında benzerlik kurulan hususlar, birbirinden tamamen farklı konumda olan ve aralarında benzerlik kurmanın yahut kıyaslama yapmanın pek mümkün olmadığı olgulardır.

Burada aktardığımız örnek yorumlar çerçevesinde, fikhî hükümler içeren bir kısım ayetlerin konu bütünlüğü ve bağlamı gözetilmeden doğrudan veliler yönünde yorumlanmasının bazı sorunları da beraberinde getirdiği söylenebilir. Şu unutulmamalıdır ki, özellikle fikhî/amelî konulara dair ayetlerin bağlamı ve hükme delalet şekli gözetilmeden yahut zahir anlamı ile bir bağ kurulamayacak derecede uzak manalara yorumlanması

<sup>85</sup> el-Ankebût 29/8.

<sup>86</sup> İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medid*, 4/369.

<sup>87</sup> Necmüddîn Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/393; Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 6/451-452.

işârî yorumlar hakkında meşruiyet problemini ortaya çıkarmaktadır.<sup>88</sup>

### **Sonuç**

Bu çalışmada Kur'an'da yer alan Hz. Peygamberle ilgili ayetlerin işârî tefsirlerde yorumlanmasına dair örnekler *Bahru'l-medîd* tefsiri özelinde ele alınarak incelenmiştir. Çalışma sonucunda görülmektedir ki, ister itikâdî konularda isterse de fikhî konularda olsun Hz. Peygamberle ilgili hüküm içeren birçok ayet, genelde mürşid-i kâmiller yönünde işârî yorum tabii tutulmuştur. Yani ayetlerde Hz. Peygamberle ilgili mevcut olan zahiri ifadeler, işaret yoluyla Allah'ın veli kullarını ifade eder şekilde yorumlanmıştır. Buna göre Hz. Peygambere itaati emreden ayetlerde, şeyhlere itaat edilmesi yönünde işaret bulunmaktadır. Aynı şekilde ona karşı çıkma ve isyan etme ile ilgili ayetler de işaretiyle velilere karşı çıkmayı ve onları reddetmeyi ifade etmektedir. Mürşid-i kâmiller yönündeki işârî yorumlamanın çerçevesi o derece genişlemektedir ki, genel olarak Allah'ın dinini ve ayetlerini inkârın dile getirildiği ayetler bile, mürşid-i kâmillerin inkârı şeklinde anlamlandırılmaktadır. Bu durumda farklı konuları kapsayan geniş bir çerçevedeki ayetlerin anlamının işârî yorumda sadece velilere hasredildiği yani işârî yorumun dar bir çerçeveye hapsedildiği söylenebilir. Peygamberlerin ve Allah'ın ayetlerinin reddedilmesiyle ilgili ayetlere yapılan yorumlarda dikkat çeken bir diğer durum ise, bunları reddeden inkârcıların tasavvuf yolunu ve onun mürşitlerini reddeden avam Müslümanlar olarak yorumlanmasıdır. İnkârcılara karşı vaîd içeren ayetlerin de yine tasavvufu ve veliliği reddeden avam Müslümanlar için bir vaîd olduğu şeklinde yorumlandığı görülmektedir. Burada şu belirtilmelidir ki, Kur'an'ın nazil oluşuna şahit olan sahabe döneminde konuya dair ayetlerin zahiri anlamları yanında bu anlamlar ile de anlaşıldığını söylemek mümkün değildir. Makul düzeyde yapılan işârî yorumların tefsir ilmi içerisinde anlam zenginliği sağladığı bir gerçek olmakla birlikte, Allah ve resulüne itaatin, onlara isyanın ve inkârın geçtiği ayetlerin genel olarak mürşid-i kâmiller yönünde yorumlanmasının bazı sıkıntıları da beraberinde getirdiği görülmektedir. Öyle ki bu anlayış ile Hz. Peygambere mahsus olan hasâis türündeki hükümlerin dahi yine Allah'ın veli kullarını kapsayacak şekilde yorumlandığına şahit olunmaktadır. Bu durum bazı işârî yorumların, genel şer'î hükümlerle uyumsuzluk gösterebildiğini de ortaya koymaktadır. Bazı durumlarda ise genel olarak bütün erkek ve kadın Müslümanları

<sup>88</sup> Nasi Aslan - Mustafa Şeref Aydın, "Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi -Taharet Örneği-", *Marife Dini Aratırmalar Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 395.

ilgilendirilen bir hüküm yahut prensip içeren bir ayetin, işârî yorumda sadece velilere değinilerek (veya onlara indirgenerek) yalnızca onlar üzerinden yorumlandığı da görülmektedir. Bu şekilde farklı birçok konuyla ilgili ayetlerin sadece mürşid-i kâmiller yönünde işârî yoruma tabi tutulması da bu konuda ayetlerin anlamının belirli bir yönde zorlandığını göstermektedir. Ayrıca bu tür yorumların bir kısmının da işârî yorumun temel metodu olan i'tibâr/analoji yöntemi ile uyuşmadığı, zira benzeyen ve benzetilen arasındaki uyumun her zaman yorumlarda gözetilmediği de bir gerçektir.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



**KAYNAKÇA**

ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. Kahire: Mektebetü Kudüs, 1351.

*Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

APAYDIN, Yunus. *Fıkhın Kaynakları*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.

- ASLAN, Nasi - AYDIN, Mustafa Şeref. "Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevîlin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi -Taharet Örneği-". *Marife Dini Aratırmalar Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 381-407.
- ATEŞ, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- AY, Mahmut. "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi". *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algulama Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul, 2012.
- AY, Mahmut. "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103-148.
- AY, Mahmut. *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- BALTACI, Burhan. "Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. 289-312, 2009.
- BİRİŞİK, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyeye, 1330.
- BÜYÜKBAŞ, Nazım. "İmam Şâtıbî'nin Usûl Bağlamında Bid'atleri Eleştiri Yöntemi". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı = The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought (International Symposium)*, 2/353-369. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- BÜYÜKBAŞ, Nazım. "Usulcü Olarak Şâtıbî'nin Tasavvuf Bilgi Teorisi Eleştirisi". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- III: (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası)*, 581-596, 2021.
- CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- DERELİ, Muhammet Vehbi. "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/34 (2011), 129-147.
- DOKGÖZ, Derviş. *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fikhî Görüşleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- DOKGÖZ, Derviş. "İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fikhî Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021), 117-142.
- Ebû DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. Riyad: Beytül-Efkârî'd-Devliyye, 1999.
- GÖRDÜK, Yunus Emre. "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtınî

- Yorumdan Farkı”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2011), 9-47.
- GURBET, Mahmut. “Ahmet Yesevi’nin Milli Kimlik Tasavvurunda Sünnetin Rolü”. *International Social Sciences Studies Journal* 7/85 (2021), 2948-2856.
- İbn ‘ACÎBE, Ebu’l-Abbas Ahmet b. Muhammed. *el-Bahru’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*. Kahire: Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitab, 1999.
- İbn ASÂKİR, Ebü’l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Mu’cemu’ş-Şüyûh*. Dımeşk: Dâru’l-Beşâir, 2000.
- NECMÜDDİN DÂYE, Ebû Bekr. *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009.
- PAZARBAŞI, Erdoğan. “Elmalılı Tefsirinde İşârî Yorumlar”. *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu Bildirileri*. 177-186. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- SİNANOĞLU, Mustafa. “Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur’ an Açısından Değerlendirilmesi”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/8 (Aralık 2000), 163-188.
- SÜLEMÎ, Hüseyin b. Musa el-Ezdî. *Hakâiku’t-tefsîr*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.
- ŞABAN, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İ. Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- ULUDAĞ, Süleyman. “İşârî Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/424-428. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbi’l-Halebî, ts.



## **THE INTERPRETATION OF THE PROVISIONS ABOUT PROPHET MUHAMMED IN QUR'AN IN TERMS OF MURSHIDI KAMİL (WISE MURSHID) ON ISHARI TAFSIRS: BAHRU'L-MEDID SAMPLE**

 Derviş DOKGÖZ<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

In this article, the interpretation of the verses about Prophet Muhammed in the Qur'an in terms of sheikhs (murshidi kamil) in ishari tafsirs has been analysed in terms of interpretation rules. Accordingly, while it's seen that the verses about Prophet Muhammed in the Qur'an are mostly interpreted as related to the murshidi kamils in ishari tafsir, this is more clear in Bahru'l Medid Tafsir. Although the topic of the verse is to obey the Prophet, to oppose him or to deny him, the case does not change, and in the ishari interpretation, the murshidi kamils are likened (or compared) to the prophet and are interpreted as obeying or rebelling against them or denying them.

According to this understanding, in the verses of Qur'an that command obedience to Prophet, there is a sign of obeying the sheikhs. Likewise, the verses about opposing and rebelling against him point out opposing and rejecting saints. The framework for associating with the saints expands to such an extent that even the verses in which denial of Allah's religion and verses is generally interpreted as the denial of the murshidi kamils. In this case, it can be said that the meaning of the verses in a wide framework involving different subjects is limited only for the saints in the ishari interpretation, that is, the ishari interpretation is confined to a narrow framework.

In addition to this, it is seen that certain fiqh provisions regarding Prophet Muhammed are also interpreted with regard to murshidi kamils, and it is witnessed that even the provisions specific to Prophet Muhammed (hasais)

---

<sup>a</sup> Ph.D., Ministry of National Education, ddokgoz44@hotmail.com



are interpreted in this way. For instance, marrying the wives of Prophet Muhammed is ever more forbidden for Muslims. In the ishari interpretations of the verse expressing this provision in the Qur'an, by Sufi interpretators, the content of the provision in the verse has been expanded and the murshidi kamils are seen as being in the position of the Prophet, and it was concluded that marrying their wives -even if the sheikh dies or divorces her- is forbidden just like marrying the wives of the prophet. Although this situation seems to be acceptable as a decency in Sufism it should not be forgotten that it is not appropriate to come to a conclusion with such a comparison in terms of jurisprudence, and that it is an attitude which may lead to the emergence of an alternative jurisprudence and practical rules in Sufi life that are different from the general Shari'ah provisions.

In addition, another remarkable point in the comments made on the verses about the rejection of the prophets and the verses of Allah is that the deniers, who are expressed as those who reject them in the Qur'an, are interpreted as common muslims who reject the way of Sufism and its guides in the ishari interpretation. In the same way, it is stated that hypocrites who show hypocrisy against Allah and his prophet also mean common muslims who show hypocrisy towards the saints. As a result, the expressions of the verses comprising threats against deniers and hypocrites are interpreted as a threat for those Muslims who reject Sufism and being saint. With such an interpretation, it is obvious that stating the people who are considered to have disbelief and hypocrisy in Qur'an refer to the Muslims who do not accept mysticism and are against it in the ishari interpretation has great problems in terms of comparison and analogy methods.

The topic of the article has been examined under the headings of obedience to Prophet, opposition/rebellion to him and ishari interpretations about the provisions on various fiqh issues related to him. On this subject, notable samples in Bahru'l-Medid's Tafsir were quoted, other ishari/sufi interpretations were also applied in some cases and evaluations were made through these samples. As a result, it is seen that the ishari interpretations made to the verses on many different subjects about Prophet are generally in the direction of the murshidi kamil.

In other words, it is stated that the apparent expressions in the verses about Prophet express the saints of Allah through signs. In this way, the fact that the verses related to many different subjects are interpreted from the point of the murshidi kamils shows that it becomes hard to interpret the verses on this point. Some of such interpretations may be thought as accepted

---

reasonable comments in terms of interpretation rules. However, it turns out that some of the interpretations have problems both in terms of the ishari tafsir method (i'tibar/analogy method) and even show incompatibility with the shar'i principles at some points. A final point that can be mentioned here is that the ishari comments of the same verse made by different sufi commentators can be associated with completely different subjects. The reason for this is that the ishari interpretations consist of the meanings every sufi senses, that is, they emerge with a subjective experience.

**Keywords:** Fiqh, Provision Verse, Prophet Muhammed, Murshidi Kamil (Wise Murshid), Ishari Tafsir.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.








*bilimname 47, 2022/1, 861-897*


*Araştırma Makalesi*

*Geliş Tarihi: 27.01.2022, Kabul Tarihi: 29.04.2022, Yayın Tarihi: 30.04.2022*

*doi: 10.28949/bilimname.1063668*

# ORTAÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSLERİNDE KADER İNANCI ÖĞRETİMİ: SINAVLA ÖĞRENCİ ALAN OKULLARDAKİ ÖĞRETMENLERİN GÖRÜŞLERİNE DAYALI BİR İNCELEME

 Mahmut ZENGİN<sup>a</sup>

 Fatma Zehra DOĞAN<sup>b</sup>

## Öz

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleri öğrencilerin evreni, hayatı ve kendi varlıklarını anlamlandırabilmeleri için onlara doğru bir kader anlayışı kazandırmayı hedeflemektedir. Bu çalışmada, öğretmen görüşleri doğrultusunda öğrencilerin kader algılarını etkileyen faktörler, öğretmenlerin öğretim programları ve ders kitaplarında kader inancı öğretimine yönelik düşünceleri, kader öğretimi konusundaki yeterlikleri ve en çok zorlandıkları hususlar incelenmektedir. Araştırma nitel bir araştırma deseni olan durum çalışmasına göre yapılandırılmış, verilerin toplanmasında ise görüşme tekniği kullanılmıştır. Çalışmaya sınavla öğrenci kabul eden okullarda görev yapan 30 DKAB öğretmeni katılmış, veriler yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla toplanmış ve betimsel analiz gerçekleştirilmiştir. Öğretmen görüşmelerinden elde edilen bulgulara göre, öğrencilerin kader anlayışları üzerinde aile, akran grupları, siyasal ve kültürel ortam, okul gibi çeşitli çevre faktörleri ile medyanın etkili olduğu görülmüştür. Her ne kadar kader konusunu anlamakta bazı zorluklar yaşasalar da öğrencilerin yüksek düzeyde konuya ilgi gösterdikleri ve konuyu merak ettikleri de ortaya çıkmıştır. Ayrıca öğretmenlerin DKAB ders içeriğini öğrencilerin kader algıları üzerinde çok etkili görmediği ve öğrencilerin kaderle ilgili sorgulamaları karşısında ders kitaplarını oldukça yetersiz buldukları; öğretmenlerin 2018 yılındaki güncellemeyle kader inancı ile ilgili ünitenin öğretim programından tamamen çıkarılmasını eleştirdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bulgulardan bazı öğretmenlerin kader inancı öğretiminde kendilerini yeterli görme eğilimlerinin düşük olduğu, özellikle kötülük problemi, Allah'ın sıfatları gibi konularda öğrenci sorularına cevap vermekte bazı zorluklar

<sup>a</sup> Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, zengin@sakarya.edu.tr

<sup>b</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, fatmazehra41@hotmail.com

yaşadıkları ortaya çıkmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Din Eğitimi, Din Öğretimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Kader Öğretimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni.



**TEACHING OF BELIEF IN DESTINY IN SECONDARY SCHOOLS' RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS KNOWLEDGE COURSES: AN INVESTIGATION BASED ON THE VIEWS OF TEACHERS AT SCHOOLS ADMITTING STUDENTS THROUGH EXAM**

Religious Culture and Ethics Knowledge courses aim to provide students with a true perception of destiny, so that they can make sense of the universe, life and their own existence. In this study, the factors affecting students' perceptions of destiny in line with the views of teachers, the thoughts of teachers on teaching of belief in destiny in curricula and textbooks, their competencies in teaching of belief in destiny, and the issues they have the most difficulty with are examined. The study was structured according to the case study, a qualitative research design, and interview technique was used to collect the data. 30 Religious Culture And Moral Knowledge teachers, who teach at schools admitting students through exam, participated in the study, the data were collected through a semi-structured interview form and descriptive analysis was carried out. The findings of the teacher interviews reveal that, various environmental factors such as family, peer groups, political and cultural environment, school and media were effective on the students' understanding of destiny. Although students have some difficulties in understanding the concept of destiny, they show a high level of interest and curiosity about the subject. As a significant finding, it is found that the content of the Religious Culture and Ethics Knowledge course is not very effective in the students' perceptions of destiny. Teachers also criticized the decision to deduct the teaching unit about belief in destiny from the curriculum after the 2018 update. Textbooks are found by teachers to be quite inadequate in the face of students' questions about destiny. It is understood from the findings that some teachers have a low tendency to see themselves as competent in teaching of belief in destiny, and they have some difficulties in answering students' questions, specifically on issues such as the problem of evil and the attributes of God.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



**Giriş**

İslam inanç geleneğinde önemli ve bir o kadar da tartışmalı bir konu olan kaza ve kader meselesi farklı ekollerin kendi düşünceleri

---

doğrultusunda temellendirilmeye çalışılmıştır. Meseleye eleştirel yaklaşan ekoller insanın davranışlarında etkin bir rolü olduğuna vurgu yaparken, teslimiyetçi bir bakış açısından hareket edenler cebre yakın bir anlayış ortaya koymuşlardır (Kılavuz, 2013, s. 144). Kaza ve kader konusu ile ilgili kelimî tartışmalar bu çalışmanın sınırlarını aşmakla birlikte ekollerin özellikle insan iradesi ve hürriyeti konusundaki farklı bakış açılarının, kaderle ilgili tevekkül, hidayet, rızık, ecel, hayır ve şer gibi kavramlara dair açıklamalarına yansıdığına belirtilmesi gerekir. Ekollerin konuya yaklaşımları incelendiğinde genel olarak kaderle ilgili meseleleri Mutezile alimlerinin kulun sorumluluğuna aşırı vurgu yaparak ele aldıkları (Gölcük, 1997), Maturidîler'in ilahî iradeyi sınırlamaktan çekinmelerinin yanında cebre düşmemek amacıyla aklî izahlara da yer verdikleri (Yavuz, 2003, s. 174), Eş'arilerin ise çoğu konuda Maturidîler ile paralellik arz eden açıklamalar yaptıkları görülmektedir.

Kaza ve kader ile ilgili İslam inanç geleneğinde farklı bakış açılarının varlığı, onun öğretimini de zorlaştırmaktadır. Her şeyden önce insanoğlunun ayrılmaz bir parçası olarak doğuştan getirdiği din ve inanma duygusunun diğer ihtiyaçlarında olduğu gibi doğru bilgi, duygu ve becerilerle doyurulması gerekmektedir. Bireylerin kendi varlıkları ve hayatlarının anlamı ile ilgili metafizik sorularına doyurucu cevap verme vizyonu ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleri, dini doğru anlayan ve yorumlayan, beden, zihin, akıl, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı gelişime sahip, sorumluluklarını bilen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları yetiştirmeyi hedeflemektedir (MEB, 2010, ss. 8-9). Öğrencilerin akıllı, özgür ve sorumluluk sahibi inanan bireyler olarak evrendeki diğer varlıklardan farklı olma bilinciyle kendileri, çevresi ve Allah'la sağlıklı ilişkiler kurarak hayatlarını anlamlı kılmaları amacıyla da DKAB derslerinde İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak esasları tanıtılmakta, öğrencilerin inançlarını akılla bütünleştirmeleri, evrenin bir parçası olduklarının farkına varmaları amaçlanarak, yanlış bir kader algısına sahip olmalarının önüne geçilmeye çalışılmaktadır (MEB, 2010, ss. 12-15). Ayrıca toplumda yaygın olan yanlış inanışlarla doğru bilginin farkını ortaya koyması yönüyle DKAB derslerinin gençlerin din eğitimi açısından oldukça önemli bir işleve sahip olması beklenmektedir. Bu çerçevede DKAB derslerinde öğrencilerin aktif katılımına, araştırma yapabilmelerine, karşılaştıkları problemleri çözebilmelerine imkan verilmek suretiyle anlamlı öğrenmeler gerçekleştirilmeleri önemsenmektedir. Bunun yanında öğrencilerin temel değerleri anlamaları, benimsemeleri ve sahip oldukları değerler ile uyumlu hareket etmeleri de DKAB derslerinin amaçları arasında yer almaktadır.

Özellikle din ve ahlak ile ilgili temel bilgilerin kazanılması ve kavramsal temellerinin oluşturulması, İslam dininin iman, ibadet ve ahlak esasları arasındaki ilişkinin doğru analiz edilebilmesi açısından DKAB dersleri çok önemli bir potansiyel taşımaktadır (MEB, 2018).

Ergen bireylerin kendi kimliklerini oluşturma süreçlerinde yaşadıkları huzursuzluk, korku, taşkınlık, güvensizlik gibi dalgalanmalar diğer alanlarda olduğu gibi dini alanda da kendini göstermektedir. Bu noktada yaşamlarında maruz kaldıkları sıkıntıları, hastalık ve kayıpları, toplumsal adaletsizlikleri alinyazısı ile özdeşleştirmeleri; dinin farklı yorumları ile karşılaşmaları, aile ya da toplumda dinle ilgili yanlış bilgilendirilmeleri gibi nedenler bir araya gelerek ergenlerin din ve inanç konusunda derin şüpheler yaşamalarına neden olabilmektedir. Ancak sorguladıkları konusunda zihnini tatmin edecek doyurucu bilgilere ulaşabilen ergenler şüphelerinden kurtulabilirken, dini şüpheleri giderilmeyen ergenler gittikçe dini çağrıştıran her şeyden uzaklaşabilmekte ve inançsızlığın verdiği huzursuzluk neticesinde kendisine de yabancılaşarak hastalıklı bir ruh haline sahip olabilmektedir (Yavuz, 2013, ss. 157-162).

İnanç problemleri konusunda 2013 yılında İstanbul'da gerçekleşen "Halkın Sorunları Bağlamında Günümüz İnanç sorunları Sempozyumu" kapsamında sunulan bir araştırmaya göre Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kuruluna 2006-2010 yılları arasında yöneltilen soruların büyük kısmının inanca dair meselelerden oluştuğu ve bu soruların %35'inin, 15 ile 24 yaş aralığındaki gençlerden geldiği belirtilmiştir. Soruların içeriksel olarak da analizinin gerçekleştirildiği bu araştırmada gençlerin inanç içerikli sorularının yaklaşık %70 gibi büyük bir oranının kaza ve kader inancına dair problemler ile insanın hürriyeti ve fiilleri gibi başlıklardan oluştuğu tespit edilmiştir. Ayrıca gençlerin kaderin tanımı, kapsamı, inkarı sorularından daha ağırlıklı olarak kaderin varlığı sorunsalına sahip oldukları görülmüştür (Kurt, 2016, ss. 39-62). Nitekim son zamanlarda yapılan alan çalışmalarında da öğrencilerin anlamlandırmakta en çok zorluk çektikleri konulardan olan kaza ve kader inancının öğretiminde DKAB derslerinin yetersiz kaldığı ortaya çıkmıştır (Akdemir, 2020; Keskiner, 2018). Yakın dönemlerde liselerde deizm düşüncesini inceleyen diğer bir araştırmanın neticesinde ise, öğrencilerin en çok soru sorduğu kader inancı konusunun müfredattan kaldırılmasının yaşları gereği dini şüpheler taşıyan lise öğrencileri üzerindeki olumsuz etkisine dikkat çekilmiştir (Menküç, 2019).

İlgili alan yazından hareketle gençlerin kaza ve kader konusuna ilgi duyduğu ancak DKAB derslerinin söz konusu ihtiyacı karşılamadaki misyonu

ve işlevselliğinin üzerinde durulması gereken bir sorunsal olarak devam ettiği görülmüştür. Bu çalışmada, DKAB dersi öğretmenlerine göre öğrencilerin kader algılarını etkileyen başlıca faktörlerin neler olduğuna, kader öğretimi konusundaki öğretim programları ve ders kitaplarının niteliğine ve kendi yeterlik algılarına odaklanılmıştır. İlgili alan yazına bakıldığında, kaza ve kader konusunun 2000'li yıllara kadar çoğunlukla kelâmî bir mesele olarak ele alındığı, konuyu örgün öğretim düzeyinde ele alan yakın dönemdeki bazı çalışmaların da konuyu ilköğretim bazında (Ayas, 2020; Keskiner, 2016, 2018) incelediği görülmektedir. Ortaöğretim düzeyinde ise genelde öğrencilerin kader algılarının üzerinde durulduğu (Özarlan, 1994, 1999) ya da kaza ve kader öğretiminin sadece teorik olarak ele alındığı çalışmalara (Öcal, 2003) rastlanmıştır. Ortaöğretim DKAB derslerinde kaza ve kader öğretimini öğretmen görüşleri bağlamında ele alan bu çalışma, ortaöğretim DKAB öğretmenlerinin kaza ve kader öğretimine dair değerlendirmelerini içermesi bakımından ayrıca önem arz etmektedir. Bu kapsamda çalışmanın ana problemini, merkezi sınavla öğrenci alan ve akademik başarısı yüksek öğrencilerin bulunduğu okullarda görev yapan DKAB öğretmenlerinin kaza ve kader inancı öğretimine yönelik düşüncelerinin çeşitli açılardan incelenmesi oluşturmaktadır. Konu şu alt problemler çerçevesinde ele alınacaktır:

- DKAB öğretmenlerine göre ortaöğretim öğrencilerinin kaza ve kader konusuna yönelik algılarını etkileyen faktörler nelerdir?
- DKAB derslerinin ortaöğretim öğrencilerinin kaza ve kader algıları üzerindeki etkisi hakkında öğretmenlerin düşünceleri nelerdir?
- DKAB öğretmenlerinin kaza ve kader öğretimi bağlamında öğretim programları ve ders kitaplarına yönelik değerlendirmeleri nelerdir?
- Öğretmenlerin kaza ve kader öğretimi hususundaki öz yeterlilik algıları nedir?
- Öğretmenlerin kaza ve kader öğretiminde en çok zorlandıkları noktalar nelerdir?

#### **A. Yöntem**

Bu çalışmada nitel bir araştırma deseni olarak durum çalışması esas alınmıştır. Durum çalışması araştırmanın hem ürünü hem de nesnesi olabilecek nitel araştırma içerisindeki bir desen türüdür. Durum çalışması araştırması, araştırmacının gerçek yaşam, güncel sınırlı bir sistem (bir durum) ya da belli bir zaman içerisindeki çoklu sınırlandırılmış sistemler (durumlar) hakkında çoklu bilgi kaynakları (örneğin gözlemler, mülakatlar, görsel-işitsel materyaller, dokümanlar ve raporlar) aracılığıyla detaylı ve



derinlemesine bilgi topladığı, bir durum betimlemesi ya da durum temaları ortaya koyduğu nitel bir yaklaşımdır (Cresswell, 2016, s. 97). Çalışmada bütüncül tek durum deseni tercih edilmiştir. Bu çerçevede araştırmada sadece ortaöğretim düzeyinde DKAB derslerinde kader inancı öğretimi analiz birimi olarak belirlenmiştir.

### 1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinden oluşmaktadır. Çalışma grubunun seçiminde amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme, maksimum çeşitlilik ve kolay ulaşılabilirlik örnekleme tercih edilmiştir. Ölçüt örnekleme, araştırmacı tarafından belirlenmiş bazı ölçütlere uygun olan tüm durumların çalışılmasını mümkün kılan bir yöntemdir (Yıldırım ve Şimşek 2016, s. 122). Görüşülecek öğretmenler seçilirken ölçüt örnekleme yöntemine uygun olarak Liselere Giriş Sınavı (LGS) sonuçlarına göre öğrenci kabul eden okullarda görev yapan ve konunun müfredatta yer aldığı 2018 öncesi dönem ve günümüzdeki durumunu değerlendirebilmeleri için en az beş yıl mesleki kıdeme ve lise öğretmenliği tecrübesine sahip öğretmenler çalışma grubuna dahil edilmiştir. Maksimum örnekleme yönteminde ise amaç çalışılan probleme taraf olabilecek bireylerin çeşitliliğini maksimum düzeyde yansıtmaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2016, s. 119). Bu çerçevede İstanbul, Kocaeli ve Sakarya'da LGS sonuçlarına göre öğrenci kabul eden farklı Fen Lisesi (FL), Sosyal Bilimler Lisesi (SBL) ve Anadolu Liselerinde (AL) görev yapan, erkek ve kadın DKAB öğretmenleri ile görüşme talebinde bulunulmuştur. Okul yönetimleri aracılığıyla öğretmenlere ulaşılmış ve katılımcılar gönüllülük esaslı araştırmaya dahil olmuştur. Sınavla öğrenci kabul eden toplamda 9 Fen Lisesi, 4 Sosyal Bilimler Lisesi ve 17 Anadolu Lisesinin DKAB öğretmenlerinden oluşan 30 kişilik bir çalışma grubu ile görüşme yapılmıştır. Görüşmeler ülkemizdeki pandemi tedbirleri nedeniyle online platformlar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara ait özellikler Tablo 1'de verilmiştir.

**Tablo 1.** Katılımcıların Özellikleri

Kod	Cinsiyet	Öğrenim Durumu	Mesleki Kıdem (Yıl)	Okul Türü
Ö1	K	Lisans	8	FL
Ö2	E	Lisans	18	SBL
Ö3	E	Lisans	25	SBL
Ö4	K	Lisans	15	FL

Ö5	E	Yüksek Lisans	6	AL
Ö6	E	Lisans	24	AL
Ö7	E	Lisans	13	FL
Ö8	E	Lisans	26	AL
Ö9	K	Lisans	15	FL
Ö10	E	Lisan	7	AL
Ö11	E	Yüksek Lisans	26	FL
Ö12	E	Lisans	11	SBL
Ö13	E	Lisans	25	AL
Ö14	E	Lisans	25	AL
Ö15	E	Yüksek Lisans	22	AL
Ö16	K	Lisans	14	AL
Ö17	K	Lisans	9	AL
Ö18	E	Lisans	5	AL
Ö19	E	Yüksek Lisans	16	AL
Ö20	K	Yüksek Lisans	8	SBL
Ö21	E	Yüksek Lisans	8	FL
Ö22	E	Yüksek Lisans	30	FL
Ö23	E	Yüksek Lisans	23	FL
Ö24	K	Lisans	16	AL
Ö25	E	Lisans	16	AL
Ö26	E	Lisans	22	AL
Ö27	E	Lisans	26	FL
Ö28	E	Yüksek Lisans	27	AL
Ö29	K	Lisans	8	AL
Ö30	K	Lisans	11	AL

## 2. Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada veri toplama yöntemlerinden görüşme kullanılmıştır. Konu ile ilgili literatür ve sosyal medya üzerine yapılan inceleme sonrasında

yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmıştır. Din eğitimi alanından 4 öğretmen üyesi ile 3 DKAB öğretmenin sorularla ilgili değerlendirmeleri alınarak üzerinde gerekli ekleme ve çıkarmalar yapılan görüşme formu pilot uygulamayla son şeklini almıştır. Görüşmeler Haziran-Ağustos 2021 tarihleri arasında ve her biri yaklaşık 40-60 dakika arası bir sürede gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların araştırmaya gönüllü katıldıklarına dair beyanları ve ses kayıt cihazı kullanımı konusunda izinleri alınmıştır. <sup>1</sup>

### 3. Verilerin Analizi

Araştırmadan elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz kullanılmıştır. Betimsel analiz, verilerin önceden belirlenen görüşme soruları ya da temalara göre düzenlenerek sunulmasını içermektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2016, s. 239). Bu kapsamda veriler, görüşme sorularından yola çıkarak oluşturulan tematik çerçeveye uygun olarak işlendikten sonra bulgular tanımlanmış ve yorumlanmıştır. Bulgular gerekli yerlerde öğretmenlerin adları, cinsiyetleri, mezuniyet ve kıdem bilgileri ile çalıştıkları okul türüne dair bilgiler verecek şekilde kodlanarak, doğrudan alıntılarla desteklenerek sunulmuştur. Örneğin; lisans mezunu, on beş yıllık tecrübesi olan ve fen lisesinde görev yapan kadın bir öğretmen; (Ö9, K, L, 15, FL) şeklinde kodlanmıştır. Ayrıca bulguların sunumunda benzer yargıda bulunan öğretmen görüşlerinin sıklığını belirtmek üzere parantez içinde frekansı da verilmiştir.

### B. Bulgular ve Yorumlar

#### 1. Öğrencilerin Kader Algılarını Etkileyen Faktörler

Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde öğrencilerin kader algıları üzerinde etkili olan faktörlere dair fikirlerini öğrenmek amacıyla katılımcı öğretmenlere “*Öğrencilerin kaza ve kader inancı üzerinde en çok etkili olan faktörler konusundaki düşünceleriniz nelerdir?*” sorusu iletilmiştir. Öğretmenlerden elde edilen bulgulara göre çeşitli **çevre** faktörleri ile **medya ve basılı yayınlar** öğrencilerin kaza ve kader algıları üzerinde etkili olan iki temel kategoriye oluşturmaktadır. **Çevre** kategorisi incelendiğinde öğrenciler üzerinde sırasıyla en fazla *ailenin* (21), *arkadaş ve akranların* (11), içinde buldukları *siyasal/kültürel ortamın* (11), *okulun* (5), *cemaat/tarikatların* (2), *cami/Kur’an Kursunun* (1) etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bir diğer kategoriye oluşturan **medya ve basılı yayınlar**

<sup>1</sup> Araştırma kapsamında DKAB öğretmenleri ile görüşme yapılmadan önce görüşme formunun ve araştırma sürecinin etik olarak bir problem barındırmadığına dair Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu Başkanlığı'nın onayı ile 08.06.2021 tarih ve 33769 sayılı “Etik Kurulu Onay Belgesi” alınmıştır.

kategorisinde ise öğrenciler üzerinde *sosyal medya* (23), *kitaplar* (5) ve *filmler/dizilerin* (4) etkili olduğu tespit edilmiştir.

**Çevre** kategorisi içerisinde *ailelerin* öğrencilerin kaza ve kader algıları üzerindeki etkisine değinen katılımcıların (21) büyük bölümü geleneksel kader algısına sahip ailelerden gelen çocukların kadercı bir anlayış geliştirdiklerine işaret etmişler (18), bazı katılımcılar ise ailevi problemlerin öğrencilerin kaza ve kader algıları üzerindeki olumsuz etkisine dikkat çekerek (3) geçimsiz ya da dağınık ailelerde yetişen çocukların kader konusunda daha derin sorgulamalar yaşadıklarını, öfkelerini dine yansıttıklarını belirtmişlerdir. Öğrencilerin kader algılarının genellikle aile büyüklerinin anlayış ve söylemleri doğrultusunda geliştiğini bir katılımcı "*Çocukların algısını en çok aile çevresi etkiliyor, ailedeki büyükler özellikle bu kaderle ilgili kavramları çok kullandıkları için kafalarında oluşan kaderle ilgili bilgi ya da şablon, şekil neyse o tamamen ailenin bu şekildeki açıklamaları ve izahları ile şekilleniyor ...*" (Ö3, E, L, 25, SBL) sözleriyle açıklamışken bir başka katılımcı ailevi problemlerin öğrencilerin kader konusunu daha fazla sorgulamalarına neden olduğunun altını çizmiştir: "*Ama genel anlamda aileleri ile problem yaşayanlar, ailesi dağılmış olan ya da aile içerisinde geçimsizliklere şahit olanlar ya da anne baba sağ evlilik devam ediyor ama çocuklarına karşı ilgisiz olanlar, ya da çocuk kendisini bir şekilde uzak hissedip kendisini odasına hapsetmiş melankolik bir tavır almış... Bu çocuklarda bu sorgulamalar daha uzun olabiliyor...*" (Ö18, E, L, 5, AL).

Ortaöğretimde *arkadaş ve akran gruplarının* (11) öğrencilerin kaza ve kader algıları üzerindeki etkisine işaret eden katılımcılardan biri akranların birbirlerinin fikirlerinden çok fazla etkilendiklerine dair, "*...arkadaş ağırlıklı çünkü mesela bir tanesi sosyal medyadan bir soru edinmiş...doğru bir bilgiye ulaşmışçasına arkadaşlarıyla paylaşmış, onların da kafasını bulandırabiliyor...*" (Ö4, K, L, 15, FL) ifadelerini kullanmışken bir diğer katılımcı arkadaş ve akranların birbirini etkileme gücünün diğer etkenlerden çok fazla olduğunu "*...eğer üst sınıflardaki çocuklar bu anlamda problemlerle bir yapıya sahiplerse okul idaresinden de diğer öğretmenlerden de çok etkililer. Ailelerden de çok etkililer, hatta sosyal medyadan da çok etkililer. Akran etkisi muazzam derecede...*" (Ö23, E, YL, 23, FL) sözleriyle açıklamıştır.

Öğrencilerin içinde yaşadıkları *siyasal/kültürel ortamın* (11) kader algıları üzerindeki etkisine bir katılımcı "*Bu kader inancıyla da ilgili böyle...Farklı sosyal çevrelerle, farklı siyasi çevrelerle çeşitlilik arz ediyor. Üsküdar'da benim yaşadığım ilçede okulda daha geleneksel anlayışın hâkim olduğunu söyleyebilirim. Ama İstanbul geneline bakınca bölgeye göre ilçeye*

*göre çok farklı. Biz Üsküdar'dayız. Muhafazakâr aileler biraz daha çoğunluktalar...Herkesin aynı şeylerden beslendiğini söyleyemeyiz.”* (Ö28, E, YL, 27, AL) ifadeleriyle işaret etmişken diğer bir katılımcı kültürel çevrenin kader algısı üzerindeki etkisine, toplumdaki yanlış kader söyleminin öğrencilerin algılarını da olumsuz etkilediğini dile getirerek değinmiştir: *“...öğrenci toplumda yaygın olan yanlış anlayışları benimsiyor. Dolayısıyla konuyu sorgulama ve anlama ihtiyacı hissetmiyor ya da deizm gibi yanlış düşünce akımlarına kayabiliyor.”* (Ö5, E, YL, 6, AL).

*Okul çevresinin* (5) etkisine temas eden öğretmenler bu konuda DKAB öğretmeni (4) ile felsefe dersi ve öğretmenin (1) öğrencilerin kader inancı üzerinde ne tür etkileri olabileceğine dair değerlendirmeler yapmışlardır. DKAB öğretmenlerinin konu üzerindeki etkisine dair açıklamalarda bulunan katılımcılardan bazıları, kaderle ilgili soruları geçiştirme (Ö5, E, YL, 6, AL), öğrencilerin anlama düzeylerine uygun cevap verememe (Ö8, E, L, 26, AL) gibi sebeplerin öğrencilerin kader algılarının oluşmasında olumsuz etki oluşturduğuna değinmişlerdir. Bunun dışında bir katılımcı ise *“10. veya 11. sınıfta felsefe dersinde kader konusu ile bağlantılı olarak insanın özgürlüğü konusu tartışılıyor, üç ana akım var, determinizm, indeterminizm, oto determinizm... fakat buradaki özgürlük çözüme kavuşturmuyor... kıyaslama yapınca kafa karışıklığı yaratıyor...”* (Ö26, E, L, 22, AL) sözleriyle felsefe derslerinin öğrencilerin kader algıları üzerindeki olumsuz etkisine dikkat çekmiştir.

Kader algısı üzerindeki *cemaat/tarikat* (2) etkisini hatırlatan katılımcılardan biri, *“...Çocukların bazı cemaatlerdeki kader anlayışları ile karşımıza çıktıklarını anlıyorum. ...bu cemaatleri dinleyen çocuklar ‘Evleneceğimiz kişi kaderimizde vardır’ diyor. Dinde böyle bir kader anlayışı var mı? ...”* (Ö14, E, L, 25, AL) sözleriyle bu tarz bağlantıları olan öğrencilerin kader algılarının da o grupların anlayışları doğrultusunda şekillendiğini dile getirmiştir. Din eğitimi aldıkları *cami/Kur’an Kursu* gibi kurumların öğrencilerin kader algıları üzerindeki etkisine işaret eden bir diğer katılımcı ise bu düşüncesine şu cümlelerle açıklık getirmiştir: *“Dediğim gibi geleneksel kırsal kesimden gelen çocuklar için aile son derece etkili, sonrasında gitmiş oldukları din eğitim merkezleri cami, kuran kursu olabilir, bunlar da etkili olabiliyor.”* (Ö17, K, L, 9, AL).

Öğrencilerin kader inancına yönelik algıları üzerinde etkili olan **medya ve basılı yayınlar** kategorisinde ise özellikle *sosyal medyanın* (23) belirgin bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Öğrencilerin kaza ve kader algıları üzerindeki sosyal medya etkisine dikkat çeken bu katılımcılardan

bazılarının konuya bakışları şöyledir:

*“...Gençler kendi başlarına bu konuyu merak etmekten ziyade merak ettiriliyor...gençlerin takıldığı internet siteleri var. Sosyal ağlardaki gruplar var. Bu gruplarda kesinlikle din konusunun özellikle kaza kaderle ilgili olduğunu biliyorum bana gelen sorulardan ve gençler bilinçli olarak yanlış yönlendiriliyor.” (Ö2, E, L, 18, SBL).*

*“...sosyal medya aracılığıyla belli forum siteleri üzerinden, Youtube kanalları üzerinden, işte izleyerek takip ederek veya bazen televizyonda tartışmalar oluyor, mesela oralara bakmak suretiyle size taşıyor, sınıfa taşıyor yani...bazen şey düşünüyorsun, bu çocuğun aklına nereden geldi bu soru, bu kadar soru sorabilir mi diyorsunuz...” (Ö25, E, L, 16, AL).*

*“Twitter kullanıyorum arada. Son dönemlerde şunu farkına vardım. Maalesef görüntü itibariyle muhafazakâr, başörtülü ya da sakallı, kendisini İslami tanıtmış ama altyapısında verdiği mesajlar yine kadere, inanç noktasında çok ciddi anlamda çocukların algılarını olumsuz anlamda yani kaderi bırakın, imanı reddeden boyutlarda olduğunun farkına vardım...” (Ö12, E, L, 11, SBL).*

İfadelerinden anlaşıldığı üzere katılımcılar, öğrencilerin sosyal medyadaki bazı platformlar tarafından kasıtlı olarak yönlendirildiğini, kaderle ilgili edindikleri ve dini kaynaklarla örtüşmeyen yanlış bilgileri sınıfa taşıdıklarını belirtmişler, ayrıca sosyal medyada imaj olarak dindar, muhafazakar görünüm sergileyen bazı kişilerin de gençlerin kader algıları üzerindeki olumsuz tesirine dikkat çekmişlerdir.

Öğrencilerin sosyal medyada olumsuz olarak etkilendiklerini düşündükleri site isimlerini paylaşan bazı öğretmenler de bulunmaktadır. Deist ve ateist öğrencileri olduğunu belirten bir öğretmen bu konuya, *“Hocam aslında bu konuyla ilgili sürekli görüş alışverişinde olduğum öğrenciler de var, deist olan ateist olan...Özellikle ‘Evrin ağacı’ gibi siteleri gündeme getiriyorlar ya da Instagram olsun, Facebook olsun, bunlar gibi platformlarda sürekli gündeme getiriyorlar.” (Ö10, E, L, 7, AL)* cümleleri ile açıklık getirirken, bir başka öğretmen de sosyal medyada özellikle ateizm düşüncesinin propagandasını yapan bazı kişilerin öğrencileri etkilediğini şu şekilde ifade etmiştir: *“Bizatihi deist ateist sitelerini takip edenler var. Etkilendikleri YouTuber’lar var, bunları izleyip de soranlar var. Ya da bizatihi böyle sosyal medyada gezerken o kancaya takılanlar, o tarafa kendini daha yakın hissetmeye başlayan, oradan etkilenenler oluyor.” (Ö18, E, L, 5, AL).* Bir başka öğretmen ise öğrencilerin takip ettikleri sosyal medya kanallarından edindikleri gündemdeki soruları derslerde kendilerine de yönelttiklerine

dair, “Açıkçası sosyal medya birinci sırada geliyor. Twitter ve ‘Eksi Sözlüğü’ takip ediyorlar. Mesela ben bir konu işlerken gündemde bir konu, problem varsa direkt söylemeseler de o konuya ilişkin sorular sorabiliyorlar.” (Ö20, K, YL, 8, SBL) demiştir.

Öğrencilerin okudukları kitaplardan (5) etkilendiğini düşünen katılımcılardan biri rasyonel düşünme becerisi gelişen öğrencilerin kader konusundaki sorgulamalarının arttığını, “...Bu çocuklar genellikle esaslı okumalar yapmış olarak geliyor...Gündeme ait demokrasi, insan hakları, siyasal kavramlar, adalet kavramı, bunlar hakkında da ciddi olarak okuyorlar; sosyoloji, felsefe, psikoloji... rasyonel mantık süzgeci geliştikçe sorgulayıp yardım almak için soran öğrenciler yoğunlukta...” (Ö23, E, YL, 23, FL) cümleleriyle ifade etmiştir.

İzledikleri diziler ve filmlerdeki (4) kurguların da öğrencileri çok fazla etkilediğini ifade eden bir katılımcı düşüncelerini şu şekilde açıklamıştır: “...sanal alem, televizyon ve özellikle dijital mecradaki daha kontrolsüz diziler, oradaki birtakım kurgular, fantastik kurgusal diziler, zombiler, uçan cadılar, büyücüler vesaireler var...Bugün aileden daha fazla medyanın, iletişim araçlarının, özellikle yayın linklerinin, oradaki dizilerin çocukları çok fazla etkilediğini söyleyebiliriz. Bu kader inancıyla da ilgili böyle...” (Ö28, E, YL, 27, AL). Bir diğer katılımcı ise özellikle kız öğrencilerin Kore yapımı dizilerdeki kaderci motiflerden etkilendiğinin altını çizmiştir: “...Kore dizilerinde bildiğim kadarıyla kaderci motifler işleniyor...insanlar çocuklukta aslında bir yerde karşılaşıyorlar, romantik şeyler izleyip kader algısına inanıyorlar. ‘Benim kaderimde olan kişi şu an bir yerlerde yaşıyor’... ‘Acaba o da beni düşünüyor mudur?’ diye soruyor mesela. Kader deyince akıllarına bu geliyor, bu kızlarda daha çok oluyor sanırım...” (Ö30, K, L, 11, AL).

Tüm bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, ortaöğretim öğrencilerinin kader algılarını en çok çeşitli çevre faktörleri ile medya ve basılı yayınlar etkilemektedir. Çevre kategorisinde aile kader inancını etkilemede en fazla öne çıkan faktör iken bunu sırasıyla arkadaş/akran grupları, siyasal/kültürel ortam, okul, cemaat/tarikatlar ve cami/Kur’an Kursu takip etmiştir. Medya ve basılı yayınlar kategorisinde ise öğrenciler üzerinde en fazla sosyal medyanın etkili olduğu görülmektedir.

## 2. DKAB Derslerinin Öğrencilerin Kader Algıları Üzerindeki Etkisi

Katılımcı öğretmenlere yöneltilen “DKAB derslerinin öğrencilerin kaza ve kader inancı üzerindeki etkisi hakkında neler düşünüyorsunuz?” sorusuna gelen yanıtlar incelendiğinde çeşitli faktörlerin olumlu veya olumsuz etkisine

vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Katılımcılar DKAB dersinin öğrencilerin kader algıları üzerindeki etkisi bağlamında **öğretmen yeterlikleri, öğrenci hazır bulunuşluğu ve ilgisi, DKAB program ve ders kitaplarının yeterliliği** faktörlerine işaret etmişlerdir. **Öğretmen yeterlikleri** kapsamında özellikle öğretmenlerin *alan bilgisi yeterlikleri* (19) önemli bir etken olarak görülmektedir. Bunun yanında öğretmenlerin *iletişim becerisi* (3) ve kendilerinin *kader problemini anlamlandırma* (2) durumu da bu yeterliklerle irtibatlı olarak gündeme getirilmiştir. Katılımcılar **öğrenci hazır bulunuşluğu ve ilgisi** kategorisinde ise öğrencilerin konuya dair *sorgulama düzeyi* (4) ile *yeni bilgilere açıklık ve ilgi* (2) üzerinde durmuşlardır. **DKAB program ve ders kitaplarının yeterliliği** ile ilgili olarak da *kaderle ilgili müstakil bir ünite olmaması* (4), *ders kitaplarının yeterliliği* (7), *program geliştirme sürecinden kaynaklı sorunlar* (1) vurgulanmıştır.

**Öğretmen yeterlikleri** kategorisi bağlamında özellikle öğretmenlerin *alan bilgisi yeterliklerinin* (19) süreçte olumlu ya da olumsuz etkisinden söz edilmiştir. Öğretmenlerin alan bilgisi konusundaki yetersizlik durumlarına değinen katılımcılardan biri, klasik din eğitimi yaklaşımına sahip DKAB öğretmenlerinin öğrencilerin kader konusundaki sorgulamalarına cevap veremediklerini “...DKAB öğretmenlerinin bu konuda çok yeterli olduklarını düşünmüyorum. Gençler artık çok farklı bir yerdeler...her şeyi mantık çerçevesinde kafalarında bir yere oturtmak istiyorlar. Öyle olunca bizdeki klasik DKAB öğretmeni ya da din eğitimi yaklaşımı bu sorulara çok cevap verebilir nitelikte değil...” (Ö2, E, L, 18, SBL) ifadeleriyle dile getirirken; yeterli alan bilgisine sahip olan öğretmenlerin sorumluluklarına ve başarılı olma durumlarına vurgu yapan bir diğer katılımcı bu konudaki düşüncesini şöyle temellendirmiştir: “Burada faktör öğretmenin kendisi. Öğretmenin inanç konularına düşünce, hikmet, felsefe mantığıyla ne kadar vakıf olduğu ve bu düşünce iklimini sınıfta ne kadar oturttuğu. Öğretmene orada çok büyük bir iş düşüyor...” (Ö19, E, YL, 16, AL).

Öğretmenlerin *iletişim becerisi* (3) ile ilgili olarak öğrenciler üzerinde etkili olabilmenin onlarla sağlıklı bir iletişim kurmaktan geçtiğine ancak DKAB öğretmenlerinin bu noktada çok yeterli olamadıklarına işaret eden bir katılımcı buna dair düşüncesini; “Bu noktada eksiklerimiz var...İletişimde Din Kültürü öğretmeni olarak yaklaşımdan önce tabiri caizse arkadaş gibi...benim de bilgim dahilinde ya da bilmediğim alanlar da olabilir, birlikte de araştırabiliriz’ rahatlığını öğrenciye verebilirsek eminim ki sosyal medyadan daha etkili oluruz.” (Ö29, K, L, 8, AL) şeklinde dile getirirken, bir başka katılımcı öğretmenlerin kendilerinin *kader problemini anlamlandırmada* (2)



sorunlar yaşaması nedeniyle konunun öğretiminde zorluk oluştuğunu “...fakat biz DKAB öğretmenleri ile yaptığımız toplantılarda, ‘Ben kaderi algılayamadım ki çocuklara vereyim, bir kere okuyun diyorum.’ şeklinde maalesef diyen arkadaşlarımız da var üzülererek söylüyorum...” (Ö22, E, YL, 30, FL) sözleriyle belirtmiştir.

Derslerin kader öğretimi noktasında yeterince etkili olup olmamasını bazı öğretmenler **öğrenci hazır bulunuşluğu ve ilgisi** bağlamında değerlendirmişlerdir. Farklı öğrenci tipleri ve bu öğrencilerin *sorgulama düzeyi* (4) üzerinde duran katılımcılardan birisi kader konusunu sorgulamadan kabullenen öğrenciler üzerinde derslerin etkili olabileceğini ancak sorgulayan öğrenciler üzerinde yeterince etkili olamamanın yanında olumsuz yönde etkisinin de olabileceğini şu sözleriyle ifade etmiştir:

“Karakterleri ve bu tür konulara yaklaşımları bakımından çeşitli öğrenci tipleri olduğu söylenebilir. Örneğin, kitapta yazılan sorgulamayan, bununla birlikte analizler yaparak kendi hayatı ile bağ kurabilen, kabulleni ve yorumlayıcı bir öğrenci tipinin algı evreni bağlamında DKAB derslerinin öğrencilerin kaza ve kader inancı üzerindeki etkisi olumludur diyebiliriz. Öbür taraftan sorgulayıcı, dikte edilen bilgilerle yetinmeyen öğrenci tipi için ise bu etkinin yetersiz düzeyde hatta olumsuz denebilecek boyutlarda olduğu da bir gerçekliktir.” (Ö26, E, L, 22, AL).

DKAB derslerinin kader inancı öğretimi konusunda yeterli düzeyde etkili olamamasını öğrencilerdeki *yeni bilgilere açıklık ve ilgi* (2) üzerinden değerlendiren bir başka katılımcı ise lise öğrencilerinin derse odaklanmakta zorlandığını, yeni bilgilere de kapalı olduğunu şu yorumuyla açıklamıştır: “Benim 20 yıldır gözlemim de o, lisede çocuğa çok fazla şey veremiyoruz maalesef. Böyle kuruyan dal gibi oluyor artık çok fazla eğip bükülmüyor...Çocuk büyük oranda algıyı kapatıyor...önceki aileden ve çevreden aldığı bilgileri yeterli gördüğü için kendini derse vermiyor. Biliyorum algısıyla dersi dinliyor... ‘Evet tamam, anladım hocam’ diyor...” (Ö15, E, YL, 22, AL).

DKAB derslerinin kaza ve kader konusundaki kazanımları oluşturmada yeterince etkili olup olmadığını bazı katılımcılar **program ve ders kitapları** ile ilişkilendirmişlerdir. Bu noktada programda *kaderle ilgili müstakil bir ünite olmayışının* (4) altını çizen bir katılımcı düşüncelerini “...bundan önce lise müfredatındaki kader konusu şu an yok ama soruları var. Sorunların yaşanmasının en büyük nedenlerinden bir tanesi olarak ben bunu görüyorum.” (Ö11, E, YL, 26, FL) ifadeleriyle dile getirirken, *program geliştirme sürecinden kaynaklanan sorunlar* (1) nedeniyle DKAB dersinin

hedeflerini gerçekleştirmesi konusunda başarısızlıklar yaşandığını belirten diğer bir katılımcı “...2011 yılında gayet güzel bir program yapıldı. Daha teknik detayları olan kitaplar talep ettik...ancak 2018 yılında değişiklik yapıldı, 2011’in çok gerisinde kaldık...” (Ö23, E, YL, 23, FL) demiştir. Ders kitaplarının yeterliliği kapsamında değerlendirme yapan ve kitapların bu konudaki yetersizliğine işaret eden bir katılımcı şunları belirtmiştir: “... ‘Bu kitaplar yetersiz’... ve ben maalesef bunların tamamen parasal kaygılarla yazıldığını ve genel olarak yeterli olmadığını düşünüyorum.” (Ö12, E, L, 11, SBL). Ders kitaplarının eskiye göre çok daha iyi durumda olduğunu belirten bir katılımcı ise bu konuda; “Geçmişe göre şu anda hakikaten DKAB dersleri çok çok dolu. Tabi gönül isterdi ki daha etkileyici şekilde kitaplarda işlensin, hoca arkadaşlarımıza da bu manada rehberlik ve yol gösterebilir. Yani...hakikaten güzel.” (Ö21, E, YL, 8, FL) şeklinde yorum yapmıştır.

Bütün bu bilgiler yorumlandığında, öğrencilerin kader algıları üzerinde DKAB derslerinin yeterli bir etkiye sahip olmadığı söylenebilir. Katılımcıların çoğunluğu, olumlu ya da olumsuz anlamda dersin etkililiğini sağlayan en önemli faktörün öğretmen yeterlikleri olduğunu belirtmiştir. Bu kapsamda öğretmenlerin alan bilgisinin güncel konuları işlemede yetersiz kalması, kader problemini anlamlandırmada sıkıntılar yaşamaları ve iletişim becerileri kritik faktörler olarak öne çıkmaktadır. DKAB dersinin bu konudaki etkisini öğrencilerin hazır bulunuşluğu ve ilgisi üzerinden değerlendiren bazı öğretmenler, öğrencilerin sorgulama düzeylerindeki farklılığa ve öğrencilerin ilgisizliğine atıfta bulunmuşlardır. Dersin etkili olmayışını DKAB program ve ders kitaplarının yeterliliği ile ilişkilendiren bazı öğretmenler de kader ile ilgili müstakil bir ünite olmamasını eleştirirken, her ne kadar eskiye nazaran ders kitaplarında iyileşme olsa da henüz istenilen düzeyde olmadığını dile getirmişlerdir.

### 3. “İnsan ve Kaderi” Ünitesinin DKAB Ortaöğretim Programından Çıkarılması

DKAB öğretim programları 2005 yılından itibaren hem ortaöğretim hem de ilköğretim kademesi için revize edilmiş, program geliştirme kriterleri ve temele alınan yaklaşımlar açısından özgün sayılabilecek yenilikler ortaya koymuştur. 2005 Ortaöğretim DKAB Öğretim Programının amaçları arasında “Kader kavramını yanlış yorumlayarak sorumluluktan kaçınılmayacağı bilincine sahip olur” ifadesine yer verilmiş (MEB, 2005, ss. 14-15), bu amaç doğrultusunda 11. sınıfta “İnsan ve Kaderi” adlı bir ünite düzenlenmiştir (MEB, 2005, s. 39). Bu ünite konu, “Kader ve Kaza Kavramları”, “İnsanın Kaderle İlgili Özellikleri” ve “Kaderle İlişkilendirilen Bazı Kavramlar”

başlıkları altında ele alınmış ve insanın akıl sahibi, özgür ve sorumlu oluşuna vurgu yapılmış, ecel ve ömür, rızık, afet, sağlık ve hastalık, başarı ve başarısızlık, tevekkül, hayır ve şer gibi kavramlara değinilmiştir (MEB, 2005, s. 74). 2010'da yenilenen Ortaöğretim DKAB Öğretim Programında da kaza ve kader konusu önceki program ile benzer şekilde ele alınmıştır (MEB, 2010, ss. 61-67).

2018 yılında yapılan güncellemede ise kaza ve kader konulu ünite öğretim programından çıkartılmıştır (MEB, 2018). Bu düzenleme ile ilgili fikirlerini irdelemek amacıyla katılımcı öğretmenlere "11. sınıftaki 'İnsan ve Kaderi' konusunun öğretim programından kaldırılmasını nasıl değerlendiriyorsunuz?" sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılar bu konuda **ünitenin kaldırılmasını olumsuz görenler (22)** ve **ünitenin kaldırılmasını olumlu görenler (8)** şeklinde ikiye ayrılmıştır.

"İnsan ve Kaderi" ünitesinin programdan çıkartılması kararını doğru bulmayan ve bunu eleştiren katılımcılar bu konudaki fikirlerini *öğrenci ilgisini çeken bir konu olması* (16), *diğer inanç konularının işlenmesini olumsuz etkilemesi* (3), *kaderle ilgili yanlış algı ve düşüncelerinin düzeltilmesine imkan sağlaması* (4), *öğrenci seviyesi için ağır bir konu olması* (1) ve *ünitenin kaldırılmasına anlam verememe* (1) hususları ile açıklamışlardır.

Kader konusunun dört yıllık lise eğitiminde *öğrenci ilgisini çeken bir konu olmasına* (16) temas eden çoğu katılımcı programda olmayışının büyük eksiklik doğurduğunu, mutlaka kader konulu ayrı bir ünite olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bununla ilgili bazı ifadeler şöyledir:

*"Çok yanlış görüyorum yani bu zamanın gençlerine en çok lazım olan konular inanç konularıdır. Gençler en çok bu konularda meraklıdır, sosyal paylaşım mecralarında en çok bu konularda saldırıya uğruyorlar. Derslerde en çok bu konularda sorunlarla karşılaşılıyor. Bu konunun kaldırılmasına hiçbir anlam veremiyorum."* (Ö5, E, YL, 6, AL).

*"Çok olumlu bulmuyorum. Kader konusu mutlaka lise programında olması lazım...Çünkü kaderci yaklaşımın sıkıntılarını yaşıyoruz zaten bunu bir şekilde bertaraf etmek için bunu mutlaka lise programındaki öğrencilerin görmesi lazım..."* (Ö3, E, L, 25, SBL).

Müfredatta kader inancına dair bir ünite olmamasının *diğer inanç konularının işlenmesini olumsuz etkilediğini* (3) belirten katılımcılar da (3) olmuştur. Bir katılımcı bu konuya bakışını şu şekilde açıklamıştır: *"Kötü oldu, o konu olmalıydı, kalmalıydı...Zaten çocukların en çok soru geldiği alanlar, kafasının tam oturmadığı alanlar bu alanda ilgiliydi... Biz Allah inancını*

anlatırken, kader ve kaza demeden bu konuyu Allah inancının içerisine ilave edip anlatarak bu açığı kapatmaya çalışıyoruz. Açık ve yarım kaldı, bu sebepten eksik oldu.” (Ö4, K, L, 15, FL).

Kaderle ilgili yanlış algı ve düşüncelerinin düzeltilmesine imkan sağlaması (4) hususunu gündeme getiren bazı katılımcılar, öğrencilerin aile ya da çevrelerinden edindiği yanlış bilgiler üzerine derslerde daha detaylı ve doğru bilgiler ile konuşma fırsatı bulamayacakları endişesini dile getirmişlerdir. Katılımcılardan biri bu konuda şöyle demiştir: “...konunun daha detaylı olarak üstünde durulmasının etkili olduğunu da görüyordum. Çocuğun yanlış edindiği bilgiler olsun, soru işaretleri olsun, anne-baba, hacı-hocadan edindiği bilgiler olsun, bu konu üzerinde çok farklı örneklerle duruyorduk...” (Ö10, E, L, 7, AL). Bir diğer katılımcı da kaderi inanç esası olarak görmeyen kesimlerin varlığına dikkat çekerek, konunun programdan kaldırılışının kafa karıştırıcı olduğuna dair, “Doğru bulmuyorum. En azından konunun gündeme gelmesi ve yanlış anlayış ya da şüphelerin giderilmesi açısından önemlidir. Zaten kader inancının inanç esaslarından olmadığını iddia edenler de olduğu için açıklanmaya muhtaç bir konudur.” (Ö27, E, L, 26, FL) açıklamasını yapmıştır.

Kader inancının öğrenci seviyesi için ağır bir konu olması (1) nedeniyle programdan kaldırılmış olabileceği tahmininde bulunan ancak bu kararı eleştiren bir katılımcı şunları dile getirmiştir: “...o konu neden kalktı? 11. sınıflara bu konu tekrar gelmeli. Mutlaka ulaştırın, biz de söyledik ama o konuyu kaldırdılar. Çocuklara ağır geliyor diye. Bizde vurun deyince öldürün mantığı var...” (Ö18, E, L, 5, AL). Ünitelerin kaldırılmasına anlam veremeyen (1) bir diğer katılımcı ise bu konudaki düşüncesini “...Hangi üniteler faydalı, hangi üniteler faydasız, nasıl düzeltilir? ...6-7 sene değişik gruplarla bu toplantılara katıldık, birinde bile ‘Kader kaldırılın’ denilmedi...Kaderi kaldırmak kimin aklına geldi, nasıl bu karara vardılar bilmiyoruz.” (Ö22, E, YL, 30, FL) cümleleriyle açıklamıştır.

**Ünitelerin kaldırılmasını olumlu görenler** ise bu düşüncelerini kader konusunun diğer ünitelerde dolaylı olarak işlenmesi (3), öğrencilerin kafasını karıştıran bir konu olması (2) ve konunun varlığından ziyade sunuluş tarzının (3) önemli olması gerekçeleriyle açıklamışlardır. İlgili ünitelerin çıkartılmış olmasının probleme yol açmadığını ve diğer ünitelerde dolaylı olarak konuşuluyor olması nedeniyle kaldırılmış olabileceğini bir katılımcı şöyle dile getirmiştir: “Ben yokluğunu hissetmedim bile. Zaten tüm konular oraya geliyor. Belki şöyle de düşünmüş olabilirler: Zaten sürekli iman esaslarında, yorum farklılıklarında...bir şekilde konu geliyor. Belki de bunu

*düşünmüşlerdir... dönüp dolaşıp konudan konuşuyoruz.” (Ö20, K, YL, 8, SBL). Önceki müfredatta kader kavramının tanım açısından problemlili olduğunu ve bu nedenle öğrencilerin kafasını karıştıran bir konu olması sebebiyle kaldırılmış olabileceğini ve bunun doğru bir karar olduğunu vurgulayan katılımcılardan biri bu konudaki fikrini şu şekilde açıklamıştır:*

*“Kaldırılmasını olumlu buluyorum. Bu konunun direkt anlatılmasındansa pekiştirici konularla anlatılmasını daha doğru bir yaklaşım olarak değerlendiriyorum...Öbür tarafta tanım yaparken işte ‘Allah’ın önceden her şeyi bilmesi’, ‘önceden’ kelimesinin altını çizdiğin zaman daha ne anlatacaksın? ‘Zaten önceden biliyormuş’ diyor... ‘Onun bilmiş olması seçimlerimizi etkilemiyor.’ desek de kaza kader tanımlarında takılıyorduk...” (Ö9, K, L, 15, FL).*

Kader inancının önceki haliyle de programda çok yeterli olmadığı düşüncesiyle konunun varlığından ziyade sunuluş şeklinin (3) önemli olduğu üzerinde duran katılımcılardan biri de şunları dile getirmiştir: “... ‘Ben daha çok olayın sunuş tarzına takılıyorum. Sonuç on ikiyi vurmadıktan sonra veya isabet ettirmedikten sonra vitrinde olmasının çok da anlamı yok...” (Ö15, E, YL, 22, AL).

Öğretmenlerin bu değerlendirmeleri dikkate alındığında 2018 yılı güncellemesinde kader konulu ünitenin Ortaöğretim DKAB Öğretim Programından çıkartılmasından memnun olmayan katılımcıların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu katılımcılar öğrencilerin ilgisini çeken ve cevap aradıkları bir konu olarak kader konusunun ayrı bir ünite olarak düzenlenmesini önemli görmekte ve kaldırılmasını eleştirmektedirler. Ayrıca bazı katılımcılar diğer inanç konularının işlenmesinde bütünlüğün bozulmaması, yanlış algı ve düşüncelerin düzeltilmesine imkan sağlaması gibi gerekçeleri ileri sürerek konunun müstakil bir ünite olmasını önemsediklerini dile getirmişlerdir. Konunun öğrenci seviyesi için ağır olması nedeniyle kaldırılmış olabileceğini düşünen ancak bunu doğru bulmayan, ayrıca ünitenin kaldırılmasına anlam veremeyen katılımcılar da söz konusudur. Ünitenin kaldırılmasına olumlu bakan bazı katılımcılar ise, konunun dolaylı olarak farklı ünitelerde işlendiğini vurgulamış, öğrencilerin kafasını karıştıran kaderle ilgili bir ünitenin sunumunda bazı düzenlemeler yapılmadıkça programda olmasının bir anlam ifade etmediğini belirtmişlerdir.

#### **4. DKAB Ders Kitaplarının Kader İnancı Öğretimindeki Yeterliliği**

Müfredatta kader konulu ünitenin bulunduğu dönemde okutulan kitapların yeterliliğine dair daha detaylı bilgi edinmek amacıyla katılımcı

öğretmenlere “2018 yılı öncesi DKAB ortaöğretim ders kitaplarını içerik, anlatım ve üslup açısından değerlendirdiğinizde, ders kitaplarının öğrencilerin kaza ve kader inancı konusundaki sorgulamalarına cevap verebilme durumu ile ilgili neler düşünüyorsunuz?” sorusu iletilmiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğu bu soruya, ders kitaplarının bu noktada **yetersiz** kaldığını (25) belirterek cevap vermişken, bazı katılımcılar (5) ders kitaplarının **yeterli** olduğunu düşündüklerini belirtmişlerdir. Ders kitaplarını yetersiz değerlendiren öğretmenler içeriğin iyi yapılandırılmaması, dil, üslup ve görsellik noktasında yetersizlik, konunun yüzeysel işlenmesi, öğrenci ilgisini çekmeme, kitapların ticari amaçlarla yazılması gibi hususlara vurgu yapmışlardır. Yeterli görenler ise öğrencilerin derse ve konuya ilgisizliği ile ders kitabından ziyade öğretmenin kritik fonksiyonunun önemli olduğuna işaret etmişlerdir.

Ders kitaplarını kader inancı öğretimi açısından ortak bir anlayış sunması ve bir inanç meselesi noktasında öğrencileri kontrolsüz müdahaleye bırakmamak açısından önemsediklerini ancak bu noktada içeriğin iyi yapılandırılmaması nedeniyle kitapların oldukça yetersiz kaldığını belirten bir katılımcı “...maalesef cevap vermede yetersiz kalıyor. Ders kitaplarından çocuklar kader ve kaza ile ilgili hiçbir şey öğrenemezler...yani çocukların o sorduğu sorularının karşısında...bırakılan boşlukları öğretmenler dolduruyor...açıkçası çok farklı farklı ideolojik düşüncelere sahip olan öğretmen arkadaşlarımız da var...kitapların içinin düzgün doldurulması, düzgün bir şekilde bizim elimizin altında bir kaynak olmasını bu açıdan çok önemsiyorum...” (Ö2, E, L, 18, SBL) demiştir. Katılımcıların ders kitaplarının yetersizliğine dair farklı boyutlara değindikleri görülmüştür. Öğrencilerin kitapları okuduğunu, ancak kitapların dil, üslup ve görsellik noktasında yetersiz kaldığını hatta daha fazla kafa karıştırıcı olduğunu dile getiren, kitapların kendilerini yönlendirmede de eksik kaldığını ekleyerek, konunun yüzeysel ele alındığını ve geçiştirildiğini düşünen katılımcılardan birinin ifadeleri şöyledir:

“...elimizdeki materyal çok önemli sonuçta onu takip ediyorsun...çocukların sorabileceği o kadar çok değişik sorular geliyor ki onlarla ilgili mesela kitaplar çok yetersiz. Konu anlatımı çözümden çok daha büyük fikir karmaşıklıklarına yol açıyordu ve bu da bizleri sıkıntıya düşürüyordu. İçerik sunumu oldukça yetersizdi. İlgi çekmekten çok, göz korkutan cinsten bir sunum sahibi olduğunu düşünüyorum.” (Ö9, K, L, 15, FL).

Öğrencilerin ilgisini çekme boyutuyla ders kitaplarının çok boş ve yetersiz kaldığı, sınava hazırlık dışında öğrenciye bir katkısı olmadığı

fikirindeki bazı katılımcıların ise özellikle kullanılan görsellerin fazla ve ilgi çekici olmayışına vurgu yaptıkları görülmüştür. Bu katılımcılardan biri düşüncelerini, “...yeterli değildi...çocuk o kitabı ele aldığı anda resmede bakıyor ama çok doyurucu, çok ilginç resimler değiller...Bilgiler çok güncel ve öğrencilerimi doyuracak bilgiler değiller. Çok geleneksel, çok sık bilgiler olarak...Üslup olarak da yeterli gelmiyor. Kitaplara sadece ‘yazılıda neresi çıkabilir?’ tarzında bakıyorlar...” (Ö4, K, L, 15, FL) sözleriyle dile getirmiştir. Kitaplardaki ilgi çekmeyen görsellerin ve sürekli aynı örneklerin tekrar edilmesinin öğrencileri sıkıtiğini ifade eden diğeri bir katılımcı ise şunları aktarmıştır: “...görselleri çok gereksiz, ilgi çekmiyor hatta dalga geçiyorlar...kader konusuna da sürekli uzayı koyarlar...kesinlikle kader ve kazayı alanındaki bir insanın, gençlerin ne soracağını bilerek...bir genetikten örnek vermeli, DNA’yı, RNA’yı anlatmalı kader örgüsüne vuracaksa...bunların hiçbiri yok. Biz hala tarla örneği, insanların dilleri, ırkları...nitelikli örnek eksikimiz var.” (Ö29, K, L, 8, AL).

Ders kitaplarındaki okuma parçalarının yetersiz, dil ve anlatımca da öğrencilere hitap etmekten çok uzak olduğuna değinen, kitaplara daha nitelikli okuma parçalarının eklenebileceğini belirten katılımcılar da olmuştur: “Okuma parçaları yetersiz...Kader konusunda da kitaplarda numune parçalar olması...nitelikli insanların mutlaka yazım çalışmalarında bulunması gerekiyor...Klasik evliyalara dili var ya, bunlar hayata geçmeyecek şeyler gibi görüyor çocuk...‘inşallah’ kelimesi bugün pelesenk olmuş dillerde. Dini kavramların hepsini mahvettik. Sterilileştirmek gerekiyor...” (Ö8, E, L, 26, AL).

Kullanılan akademik üslubun öğrencilere ağır geldiğini düşünen, gençlerin seviyesine uygun bir dil kullanılmasının daha uygun olacağını belirten bir başka katılımcı ise “...bir öğretmen olarak okurken sıkılıyoruz yani baktığımız zaman bir akademik makale tarzında yazılmış kitaplardan bahsediyoruz ve gençlere bazen işte uzak gelebiliyor. Bunun yerine daha gençlerin diline inip, onları kuşatan bir kitap yazılabilir miydi?” (Ö12, E, L, 11, SBL) şeklinde yorum yapmıştır.

Ders kitaplarının öğrencilerin kader konusundaki sorgulamalarına cevap verme durumu ile ilgili olumsuz görüş beyan eden katılımcılardan bazıları, kitapların ticari kaygılarla yazıldığına dair düşüncelerini de paylaşmışlardır. Bir katılımcının yorumu şöyledir: “Biraz ticarî, biraz da ilgili tarihe yetiştirip komisyondan geçirebilme korku ve gayesi, onun ekonomik getirisi, götürüsü, korkusu aralığında oluşmuş kitaplar oluyor maalesef...” (Ö6, E, L, 24, AL).

Kitapların **yeterli** olduğunu belirterek *öğrencilerin derse olan ilgisizlikleri* nedeniyle kader konusundaki problemlerini çözemediklerini düşünen katılımcılar da olmuştur. Bir katılımcı bu düşüncesini, *“Bana göre yeterli. Çocukların derse dinleme ve algılama açısından problemleri var, dinlemeyen çocuklar kendi anlayışlarını devam ettirebiliyorlar.”* (Ö14, E, L, 25, AL) diyerek dile getirmişken kitapların tek başına öğrencilerin sorularına cevap veremeyeceğinin altını çizerek *öğretmenin kritik fonksiyonuna* dikkat çeken diğer bir katılımcı bunu şu sözlerle açıklamıştır: *“Bilgi ve içerik anlamında yeterliydi...bilhassa kaza-kader konularında çocukların zihinlerindeki sorunlar çok daha farklı...işte burada öğretmen kendisi bir şeyler eklemese kitapların doğrudan bir şey vermesi çok da mümkün değil bence.”* (Ö12, E, L, 1 SBL). Ayrıca bazı öğretmen ve öğrencilerin kitap kullanmadıklarını hatırlatarak, öğretmenlerin, dersleri öğrenci ihtiyaçlarını dikkate alarak işleminin gerekliliği üzerinde duran ve ders kitabından daha fazla bu durumun irdelenmesi gerektiğini düşünen bir katılımcı *“...ders kitapları hiçbir zaman yüzde yüz öğretmenlerin memnuniyetini karşılayamaz...burada çok takılmaya gerek yok. Çünkü ders kitabı kullanma alışkanlığı hocalarda da yok, öğrencilerde de...hocalarımızın bu dinamizmi...gençlerin inanç psikolojilerini yakalamaları lazım. O yüzden kitap kullandığım güzergaha uymayabilir...”* (Ö19, E, YL, 16, AL) yorumunu yapmıştır.

Katılımcıların konuya dair yorumları incelendiğinde ders kitaplarının öğrencilerin kader konusundaki sorgulamaları ile öğretmenlerin beklentilerine cevap vermede yetersiz kaldığı söylenebilmektedir. Öğretmenlerin çoğunluğu, ders kitaplarını ortak bir anlayış ve aktarım sağlamaları açısından önemli bir materyal olarak görmekte, güncellemeler yapılırken de bildirdikleri hususların dikkate alınmasını talep etmektedirler. Bu noktada bazı katılımcılar, kitaplardaki kader konusunun içerik olarak yetersiz olduğunu, öğrencilerin kader konusunda merak ettikleri pek çok konuda bilgi verilmeyip konunun irdelenmeden geçildiğini, dil ve üslubun öğrenciye hitap etmediğini, güncel örneklerle yer verilmediğini belirtmişlerdir. Son yıllarda ders kitaplarının daha iyi durumda olduğunu düşünen, kitaplardan daha fazlasını beklemenin gereksizliğini dile getirerek öğretmen faktörüne işaret eden az sayıda katılımcının varlığından söz edilebilse de katılımcılarda ders kitapları konusunda genel bir memnuniyetsizliğin izlendiğini söylemek mümkündür.

### **5. Öğretmenlerin Kader İnancı Öğretimindeki Yeterliliği**

Katılımcı öğretmenlere *“Kaza ve kader öğretimi konusunda kendi*



*yeterliliğinizi nasıl değerlendiriyorsunuz?” sorusu yöneltmiştir. Katılımcıların yarısı (15), bu soruya kendilerini **yeterli** gördüklerini dile getirerek cevap vermişken bazı katılımcıların (12) **yetersiz** oldukları, birkaç katılımcının (3) ise kendilerini **kısmen yeterli** gördükleri bilgisine ulaşılmıştır.*

Kaza ve kader öğretimi konusunda **yeterli** olduklarını düşünen katılımcıların ifadeleri incelendiğinde bazılarının (8) kader inancı öğretimi konusundaki yeterliliklerini kendi gayretleri ile özel ilgi alanlarına bağlı olarak açıkladıkları görülmektedir. Bu katılımcıların bazıları kelam alanındaki *yüksek lisans eğitimleri* (2), *felsefe ve bilime olan yakın ilgileri* (3) ve *araştırma faaliyetlerinde bulunmaları* (3) gibi nedenlerle kader öğretimi konusunda öğrencilere faydalı olabildiklerini düşünmektedirler. Bazıları ise soruya *süreç içinde gelişim sağlama* (6) faktörüne işaret ederek mesleğe başladıkları ilk yıllara nazaran şimdi daha yeterli olduklarını belirtmişlerdir. *Konuya hakimiyetlerini* (3) vurgulayan, şimdiye kadar kader konusunda cevap veremedikleri herhangi bir soru olmadığını belirten ve yeterli olduklarının altını çizen katılımcılar da bulunmaktadır. Kelam alanındaki ihtisası sebebiyle kader inancı öğretiminde yeterli olabildiğini belirten bir katılımcı bu düşüncesini *“Kelam alanında yüksek lisans yaptım, o yüzden biraz daha ihtisas alanıma giriyor. Çocuklara bu konuda yeterli düzeyde faydalı olabildiğimi düşünüyorum.”* (Ö5, E, YL, 6, AL) ifadeleriyle açıklamışken felsefeye olan ilgisi nedeniyle öğrencilerle daha iyi anlaşabildiğine dikkat çeken bir katılımcı şunları aktarmıştır: *“...öğretmen faktörü çok önemli. Beni dinci olarak değil de felsefeci olarak görüyorlar. Bana sorunca, direkt felsefi argümanlarla yaklaşıyorum olaya. Öyle cevaplandırıyorum, onlar daha çok hoşlanıyorlar...”* (Ö11, E, YL, 26, FL). Kader konusunda okuma ve araştırma faaliyetlerinde bulunduğu için yeterli olduğuna dair görüşünü ifade eden başka bir katılımcı ise *“Uzun süredir bu konuyla ilgili sorulara muhatap olduğum ve cevaplamak için olabildiğince kaynak okuyarak, kitaplarımda çözümlenelerde bulunduğum için...mevcut eğitim beklentileri bağlamında yeterli görüyorum...”* (Ö26, E, L, 22, AL) demiştir.

Kader inancı öğretiminde **yetersiz** kaldıklarını düşünen katılımcılardan bazıları *öğrenci profilindeki farklılaşma* (6) üzerinde durarak günümüzde lise öğrencilerinin eskiye göre çok farklı bir yerde olduğunu ve bu durumla baş edemediklerini ifade etmişlerdir. Bir katılımcının bu noktadaki yetersizliğini *“...her çocuk farklı farklı mevzularla karşımıza geliyor. Hepsine dönük bir yeterliliğim olduğunu düşünmüyorum.”* (Ö3, E, L, 25, SBL) diyerek dile getirdiği, bir başkasının aynı hususta *“...kendimi tabi ki hiçbir zaman yeterli görmem, görmüyorum. Çünkü dediğim gibi gençlerin*

gerçekten şu anki bulunmuş oldukları seviye, öyle kolay kolay üstesinden gelinebilecek bir seviye değil..." (Ö2, E, L, 18, SBL) şeklinde yorum yaptığı görülmektedir.

Kendilerini geliştirmeye devam ettiklerini, derslere öncesinde hazırlık yaptıklarını ancak buna rağmen *konunun etkili öğretimini yapılandırma* ve *öğrenci sorularına cevap vermede* (6) yetersiz kaldıklarını belirten katılımcılardan biri şu açıklamayı yapmıştır: "*Keşke daha yeterli olsaydım...Her sene kaza ve kader gibi konular için açıklama ve ders anlatımına hazırlıkta bulunmam gereken durumlarda, 'konuları nasıl anlatsam daha iyi olur?' diye düşünüp zorlandığım oluyor...*" (Ö9, K, L, 15, FL). Öğrencilerden gelen sorular karşısında ezildiklerini ekleyen katılımcılardan biri ise "*Gerçekten ezildiğimiz yerler oluyor tabi ki, her şeyi biliyorum dersem, yanlış olur...*" (Ö7, E, L, 13, FL) demiştir. Öğrencilerden gelen soruların kendisini de düşünmeye sevk ettiğini belirterek, bu noktadaki yetersizliği nedeniyle sıkıntı çektiğini söyleyen bir katılımcının açıklamaları şöyledir: "*Yeterli görmeyiz tabi...çocuğun biri bir şey soruyor mesela, kafam takılıyor buna. Ben de düşünüyorum tekrardan onunla. Onun çektiği acı yüzünden, işte onun cevap bulamayışı yüzünden, onun sıkıntısını dert ediniyorum...*" (Ö1, K, L, 8, FL).

Kaza ve kader öğretimi konusunda **kısmen yeterli** oldukları değerlendirmesini yapan katılımcılar *öğrencilerin konu ile ilgili problemlerini çözüme kavuşturmada* (3) yaşadıkları zorluğa işaret etmişlerdir. Katılımcılardan biri elinden geleni yapsa da bazen öğrencileri ikna edemediğine dair şu yorumu yapmıştır: "*Ben elimden geldiğince açıklamaya çalışıyorum. Bazen öğrencilerin gözünden anlayabiliyorsunuz, açıklayıcı olmadıysa bu sefer kaynak öneriyorum. İkna olmadıysa daha çok soru soruyor. Çok teorik kaldığımız zaman yeterli olmuyor. Geri dönüşlerinden kısmen yeterli olduğumu düşünüyorum.*" (Ö20, K, YL, 8, SBL).

Görüldüğü gibi kaza ve kader öğretiminde yeterli olduğunu düşünen öğretmenler genellikle kader konusundaki özel gayret ve eğitimlerine, başarılı ders anlatım metotlarına, öğrenci ile aralarındaki güvene dayalı ilişkiye dikkat çekmekte, olumlu dönütler aldıklarını vurgulamaktadırlar. Kader konusunun zorluğuna dikkat çekerek günümüz lise öğrencilerin bu konudaki sorularının üstesinden gelmekte yetersiz kaldıklarını ifade eden hatta derse girmeden önce kader konusunda özel hazırlık yapmak zorunda kaldıklarını ekleyen katılımcılar da bulunmaktadır. Birkaç katılımcı ise ellerinden geleni yapmalarına rağmen geri dönütlerin kısmen yeterli olabildiklerine işaret ettiğini belirtmektedirler.

## 6. Öğretmenlerin Kader İnancı Öğretiminde En Çok Zorlandıkları Hususlar

Katılımcıların kaza ve kader inancı öğretimindeki yeterliliklerine dair düşüncelerini aldıktan sonra kendilerine kader öğretiminde en çok zorlandıkları konuların neler olduğu sorulmuştur. Az sayıda katılımcı, bu soruya cevaben **zorlandıkları herhangi bir husus olmadığını** (5) belirtmişken, diğer katılımcılar arasında en çok, **kötülük problemi** (9), **Allah'ın sıfatları** (6), **külli-cüzi irade ve sorumluluk** (4), **ecel** (2), **rızık** (1), **kaderin değişme durumu** (1) ile **geleneksel kader öğretisi** (2) konularında zorlandıklarını ifade edenlerin bulunduğu görülmektedir. Ayrıca bazıları, kader konusunun zorluğuna ve tartışmaya açık yönüne dikkat çekerek **kendi kafalarının da karışık olmasına** (7) dikkat çekmiştir. Bunların dışında **önyargılı öğrencilere kader konusunu anlatmada sıkıntı çektiğini** ekleyen (4), **öğrencilerin hâkim olduğu bilimsel terminolojiye sahip olmadıkları** (2) ve **kader konusunu akla daha fazla hitap edecek şekilde aktaramadıkları** (2) için zorluk yaşadıklarını bildiren katılımcılar da bulunmaktadır.

Kader inancı öğretiminde **zorlandıkları herhangi bir husus bulunmadığını** (5) belirten katılımcılar arasında derslerde kader konusunu öğrencinin anlayabileceği akıcılıkta işlediğine dikkat çeken, meslekteki tecrübesine vurgu yapan, kader konusunda gelebilecek sorulara hazırlıklı olduğunu ve bu noktada çoğu öğretmenden donanımlı olduğunu belirterek zorlanmadıklarının altını çizen katılımcılar bulunmaktadır:

*"Zorlanmıyorum...hareketli, çok daha enerjik ders işliyorum...Kaza-kader konusu da...artık iyice pratikleştirdiğimiz için...çocuğun anlayabileceği düzeyde, uygun olarak akınca konu, zorlanmıyorsunuz zaten..." (Ö6, E, L, 24, AL).*

*"Eskiden zorlanıyordum, bana göre hallettiğimi düşünüyorum...Mükemmelim diyemem, fakat yaptığım çalışmalar, kitap da yazdığım için, ben bu konuda hazırlıklıyım biraz. Ortalamanın üzerinde durumum. Öğrenci sorularını daha rahat karşılayabiliyorum..." (Ö26, E, L, 22, AL).*

Katılımcıların kaza ve kader inancı öğretiminde en çok zorlandıkları konunun **kötülük problemi** (9) olduğu belirlenmiştir. Bir katılımcı bu noktada yaşadığı zorluğu, "... 'İnsanların başına bunların gelmesine nasıl izin veriliyor?', 'Neden böyle oluyor?' gibi soruları açıklarken... 'Bu da onun imtihanıymış.', dediğimde 'Küçük bebeğin ne imtihanı olabilir ki?' diyebiliyorlar. Bu konuda sıkıntı yaşıyorum." (Ö20, K, YL, 8, SBL) diyerek

açıklamıştır. Ayrıca kötülük probleminin ardından en çok **Allah'ın sıfatları** (6) konusunda ilim, kıdem ve beka sıfatlarını öğrencilere açıklamakta zorlandıklarını ifade eden katılımcılar bulunmaktadır. Bu öğretmenlerden biri özellikle kaderin tarifini yaptıklarında öğrencilerin Allah'ın ilmine dair sordukları sorularda zorlandığını *'Allah her şeyi ezeli ilmiyle nasıl biliyor, benim ne düşüneceğimi ne yapacağımı?'* diyorlar. *Bu konu zorluyor. Kaderin tarifini yaptığımızda...* (Ö17, K, L, 9, AL) diyerek ifade etmişken bir diğeri Allah'ın ezeli ve ebedî oluşunu öğrencilere aktarmakta zorlandığını şu şekilde dile getirmiştir: *"Kaza ve kader konusunda, öncesi ve sonrası yani, ezellik ve ebedilik konusu en çok zorlandığım husustur, diyebilirim. Bazen...tıkanabiliyorsunuz..."* (Ö10, E, L, 7, AL). Ayrıca **küllî-cüzi irade ve sorumluluk** (4) bağlamında kendi iradesini sorgulayan öğrenciler karşısında zorluk yaşadığını belirten bir katılımcının ifadeleri şöyledir: *"... 'Allah ben dünyaya gelirken bana tercih hakkı vermedi insan olarak, ben hiç gelmeseydim, imtihana tabi tutulmasaydım' sorusu sorulunca... Zorlanmıştım."* (Ö16, K, L, 14, AL).

Bunların dışında **ecel** (2) konusunda zorlandığını dile getirerek öğrencileri ikna edemediğine dair fikrini *"En çok zorlandığım konu, öncelikle değişik coğrafyalardaki yaş ortalamalarının, değişik olması...Sanki Allah Teala bazı bölgeleri cezalandırmış mıdır? ...yahut ecelini kendisi mi belirliyor, ecel uzar mı, kısılır mı? ...öğrenci kısmını fazla tatmin ettiğimizi zannetmiyorum ..."* (Ö27, E, L, 26, FL) sözleriyle anlatan, *"...Bir de kaderin bize örfsel anlatılışı, alinyazısı olarak anlatılışı, bizi en çok yoran konular."* (Ö19, E, YL, 16, AL) diyerek öğrencilerdeki **geleneksel kader anlayışının** (2) kendisini zorladığını belirten katılımcılar da bulunmaktadır.

Kader konusunun bizzat kendisinden kaynaklanan zorluğuna işaret ederek bu noktada **kendi kafalarının karışık olduğuna** (7) dikkat çeken katılımcılardan biri bu zorluğu şöyle ifade etmiştir: *"...bu alanda...zaten bazı sorularla ilgili mutlak anlamda ulemanın da ittifak ettiği konular yok...Somut bir şeye ulaşamıyoruz çünkü. İster istemez ucu açık kalıyor ve kapanmıyor ve tartışılmaya devam ediyor..."* (Ö25, E, L, 16, AL). **Önyargılı öğrencilerin** (4) de kendilerini zorladığına değinen katılımcılardan biri bazı öğrencilerin cevap almaktan ziyade amaçlı olarak soru sorduğunu ve bu öğrencileri ikna etmenin mümkün olmadığını vurgulamıştır: *"...O soru, o çocuktan gelmez...ya verilmiş ya da o çocuk o şekilde yönlendirilmiş, bu da şu demek...ne anlatırsanız anlatın, orada çocuk...ikna olmayacak...onun haricinde eğer gerçekten önyargısız bir şekilde sınıf ortamında sorulmuşsa, bir şekilde halletmeye çalıştığımı düşünüyorum."* (Ö2, E, L, 18, SBL).

**Öğrencilerin hakim olduğu bilimsel terminolojiye sahip olamama**  
(2) durumunun kader konulu sorularda öğrencilere yeterince hitap edememelerine sebep olduğunu belirten katılımcılardan birinin buna dair yorumu şu şekildedir:

*“...bazı öğrencilerin bilimsel olarak, bilim dilini bizden daha iyi bilmesi. Biz din dili biliyoruz, bilim dili bilmiyoruz. Neticesi işte insanın genetiğinden, kromozom yapısı, DNA’sı vs. den örnekler getirerek, ‘bu böyle değil, böyle olması gerektir’, dediği zaman mesela işin o tarafını çok iyi bilmediğim için, o mevzuyu anlatımım içerisinde katabilecek bir birikimim olmuyor...vermek istediğim şeyi tam anlamıyla veremiyorum çünkü çocuk bana onu sormuyor. Sorduğu soruya hâkim değilsin ki...” (Ö8, E, L, 26, AL).*

Bunların yanında bazı katılımcılar **kader konusunu akla hitap edecek şekilde öğretmede sorun yaşama** (2) durumuyla karşı karşıya kaldıklarını, öğrencilerin aklî izahlar beklediğini ancak inanca dair hususların duygu boyutu da olduğunu vurgulamış, öğrencilere bunu izah etmekte zorlandıklarının altını çizmişlerdir. Bir katılımcının buna dair ifadeleri şöyledir: *“Aklına güzel hitap etmek isterim, daha bilgili bir insan olsam, bir, iki örnek daha ilave edebilirim sadece. O da biraz daha iyi olur...Olgun bir insanla, çocuk oluşun ilk yıllarında ön ergenlik yaşıyorlar, en çok bunda zorlanıyoruz. Çünkü iman konuları duygu ile alakalı konulardır...” (Ö22, E, YL, 30, FL).*

Katılımcıların aktardıkları bilgiler değerlendirildiğinde, büyük kısmının kader inancı öğretiminde zorluk yaşadıkları, zorlanılan konuların başında kötülük problemi, Allah’ın sıfatları, irade ve sorumluluk konularının geldiği görülmektedir. Ayrıca bazı öğrencilerin önyargılı tutumları nedeniyle zorlandıklarını bildiren, kader konusunu öğrencilere aktarma sürecinde ise teknolojiye olan uzaklıkları, bilimsel dile hâkim olamayışları ve öğrencilerin konu ile ilgili aklî ispat beklemeleri gibi nedenlerle de güçlük yaşadıklarını aktaran katılımcılar bulunmaktadır. Bu konuda farklı lise türlerinde de benzer bir durum olup olmadığının ayrıca araştırılması düşünülebilir. Kader gibi zor bir konuda kendi kafa karışıklıklarını giderememeleri nedeniyle konunun öğretiminde zorlanan katılımcılar da gözlenmektedir. Ayrıca az sayıda katılımcının meslekî tecrübe ve birikimleri, kader konusuna olan özel ilgi ve araştırmaları, ders işleme teknikleri sayesinde öğrenciyi tatmin edebildikleri ve herhangi bir zorluk yaşamadıkları ortaya çıkmaktadır.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Sınavla öğrenci alan okullarda görev yapan DKAB öğretmenlerinin

kaza ve kader inancı öğretimine yönelik düşüncelerini çeşitli açılardan incelemeyi amaçlayan bu çalışmadan elde edilen bulgular ilgili literatür etrafında tartışılmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Merkezi sınavla öğrenci kabul etmeleri nedeniyle akademik başarıları yüksek olarak değerlendirilebilecek ortaöğretim öğrencilerinin kader inançları üzerinde en çok çevre ve medya/basılı yayınların etkili olduğu tespit edilmiştir. Çevre faktörleri içerisinde kader inancını etkilemede en fazla aile öne çıkarken, bunu sırasıyla arkadaş/akran grupları, siyasal/kültürel ortam, okul, cemaat/tarikatlar ve cami/Kur'an Kursu takip etmektedir. Öğrencilerin kader inançlarının şekillenmesinde ayrıca medya/basılı yayınların da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu kapsamda sınavla öğrenci alan okullarda görev yapan öğretmenlerden elde edilen bilgilere göre öğrenciler üzerinde en fazla sosyal medya etkisi söz konusudur. Bunun dışında öğrencilerin okudukları kitaplar ile izledikleri film ve dizilerden de etkilendikleri görülmektedir.

1999 yılında yapılan lise gençlerinde kader inancı konulu bir çalışmanın sonuçları, öğrencilerin kader algıları üzerinde önce ailenin, sonra sırasıyla DKAB öğretmeni, sosyal çevre ve arkadaş etkisinin izlendiğini göstermektedir (Özarslan, 1999). Bu çalışma ile kıyaslandığında geçen yıllar içerisinde hemen her alanda belirginleşen sosyal medya etkisinin gençlerin din anlayışlarına da yansıdığı söylenebilmektedir. Yakın zamanlı diğer bir çalışmada öncelikle aile ve çevrenin öğrencilerin din algısı üzerindeki etkisine işaret edildiği (Menküç, 2019) göz önünde bulundurulduğunda, kader inancı konusunda sosyal medya etkisinin giderek artış göstermesi dikkat çekicidir. Yapılan görüşmeler neticesinde sosyal medyada ateizm, deizm propagandası yapan bazı şahıs ve gruplarca kader konusunda öğrencilerin kafalarının karıştırıldığını, bazen de öğrencilerin dindar görünümlü fakat kaderi inkâr eden çevrelerden etkilendikleri anlaşılmıştır. Geleneksel kader anlayışına sahip ailelerden gelen öğrencilerin kaderci bir yaklaşım sergiledikleri, problemleri ilişkileri olan ailelerde yetişen öğrencilerin din anlayışlarının da bu durumdan etkilendiği, kader konusunda daha derin sorgulamalar yaşadıkları da görülmüştür. Bu noktadaki bulgular, (Menküç, 2019) ile Özarslan'ın (1999) çalışma sonuçları ile örtüşmektedir.

Aile, arkadaş/akran grupları, siyasal/kültürel ortam, okul ve benzeri boyutlarıyla çevre faktörü öğrencilerin kader algıları üzerinde etkili olmakla birlikte ayrıca izledikleri filmler/diziler ile okudukları kitapların da etkisi söz konusudur. Menküç (2019) de bu faktörlerin öğrencilerin din anlayışları

üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir.

Merkezi sınavla öğrenci kabul etmeleri nedeniyle akademik başarıları yüksek olarak değerlendirilebilecek öğrencilerinin kaza ve kader inancı üzerindeki etkisine dair öğretmen görüşleri irdelendiğinde bu derslerin kısmi bir etkide bulunduğu ortaya çıkmıştır. Bu durum Keskiner (2018) ve Akdemir'in (2020), DKAB derslerinin kader öğretimi hususunda yeterli olmadığını ilişkin sonuçları ile örtüşmektedir. Dersin etkililiğinde öğrenci hazır bulunuşluğu ve ilgisi, DKAB program ve ders kitaplarının yeterliliği önemli olmakla birlikte bu konuda en kritik faktör öğretmen yeterlikleri olarak tespit edilmiştir. Çalışmamız kapsamında yapılan görüşmeler, dersin yeterince etkili olmayışında öğretmenlerin alan bilgisi yeterliklerindeki eksikliklerin, öğrencilerle sağlıklı iletişim kuramamalarının ve kader konusundaki kendi kafa karışıklıklarının rol oynadığını göstermiştir. Menküc (2019) de çalışmasında benzer sonuçlara ulaşarak, öğretmenlerin ders anlatım teknikleri, öğrencilerle olan iletişimleri ve din algılarının öğrenciler üzerindeki etkisine işaret etmiştir. Katılımcılar dersin kader inancı üzerinde etkililiği bağlamında program ve ders kitaplarının yeterliliğini de gündeme getirmişlerdir. Bu kapsamda bazı öğretmenler, kaderle ilgili müstakil bir ünite olmaması, ders kitaplarının yetersizliği ve müfredat güncellemeleri esnasında öğretmenlerin beklentilerine cevap verilmeyişi gibi nedenlerin dersin etkisini azalttığını düşünmektedirler.

11. sınıftaki 'İnsan ve Kaderi' ünitesinin öğretim programından kaldırılmasına dair katılımcı ifadeleri, konunun müfredattan kaldırılmasına yönelik memnuniyetsizliğin yüksek olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda konunun öğrencilerin gündeminde olduğu ve en çok zorlandıkları konulardan olduğunun altı çizilmiş, öğretim programlarında yer alması gerektiği bildirilmiştir. Menküc (2019), lise öğrencilerinin en çok inanç konularını anlamlandırmakta zorlandığını aynı zamanda bu konulara oldukça ilgi gösterdiklerini belirtmiş, bu çerçevede kader konusunun da lisede yer alması gerektiği tespitini ifade etmişken, Keskiner'in (2018) de çalışmasında benzer sonuçlara ulaştığı görülmüştür. Tüm bu veriler dini şüphelerinin arttığı lise döneminde kader konusunun müstakil bir ünite olarak yer almasının bir ihtiyaç olarak değerlendirilebileceğini ortaya çıkarmıştır.

2018 yılı öncesi DKAB ortaöğretim ders kitaplarını içerik, anlatım ve üslup açısından öğrencilerin kaza ve kader inancı konusundaki sorgulamalarına cevap verebilme durumuna yönelik yorumlar incelendiğinde ders kitaplarının öğrencilerin kader konusundaki

sorgulamaları ile öğretmenlerin beklentilerine cevap vermede oldukça yetersiz kaldığı görülmüştür. Kitaplardaki kader konulu içeriğin öğrencilerin ilgi ve meraklarına hitap etmediği ve kullanılan dil ve üslubun öğrencilere uygun olmadığı söylenebilir. Bu noktada araştırma konusu kapsamında tarafımızca taranan güncel bir ders kitabında öğrencilerin en çok sorguladıkları kötülük problemi meselesinin sunumu incelendiğinde “İslamiyet kötülük problemine felsefi inanç biçimlerinin baktığı açıdan bakmaz... Allah (c.c.) kimin hayra yöneleceğini, kimin de şerre yöneleceğini görmek için hayrı ve şerri yaratmıştır. Hayrı olduğu gibi şerri de yaratan Allah’tır (c.c.). Ancak hayrı ve şerri işleyen insanın kendisidir.” cümleleri ile konunun gelenekteki Maturidi yaklaşıma uygun olarak ifade edildiği, devam eden satırlarda da yeryüzündeki kötülüklerin insanın akıl ve iradesini kötü yönde kullanması ile açıklandığı, konunun emr-i bil ma’ruf nehy-i anil münker kavramı ile ilişkilendirildiği görülmektedir (Pınarbaşı ve Özdemir, 2019, ss. 113-115). Bu ders kitabında, kötülük meselesine kısmen daha fazla değinildiği görülse de günlük hayatta, türlü işkencelere maruz kalarak öldürülen küçük bir çocuğun, savaşlarda ölen masum insanların, büyük haksızlığa uğrayan suçsuzların, sakat doğan ya da ailesi parçalanmış çocukların kaderinin bu şekilde olmasında ne tür bir kusurları olabileceği gibi gençler açısından cevaplanmayı bekleyen güncel sorulara cevap verilmediği de ortadadır. Araştırma kapsamında ders kitapları üzerinden ulaştığımız bu bulguların da öğretmenlerin ders kitaplarının öğrencilerin ihtiyaçları karşısında yetersiz kaldığı görüşünü desteklediği söylenebilir.

Katılımcılarca konunun sunumunda güncel örnekler yer verilmemesinin yanında kader konusunun yıllardır aynı örnekler üzerinden aktarılmasının da bu yetersizliğe neden olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda kader konusunun geçmiş yıllardan günümüze ele alınışı açısından taranan ders kitaplarında da katılımcıların ifadeleri ile ötüşen sonuçlar ortaya çıkmıştır. Örneğin; ders kitaplarında tevekkül kavramının ele alınışı incelendiğinde, geçmiş zamanların ders kitaplarıyla arada önemli bir farklılık olmadığı, başarı isteyen öğrencinin önce ders çalışıp sonra Allah’a güvenmesi, tarlasından verim bekleyen çiftçinin gerekenleri yapması, hastanın sağlığına kavuşma konusunda tedavilere başvurup sonucu Allah’a bırakması gerektiği gibi yıllardır alışlagelmiş örnekler verildiği söylenebilir. Farklı olarak Hz. Muhammed’in Allah tarafından seçilmiş bir kul olmasına rağmen çalışmadan tevekkül yoluna gitmediği örneği ile Mehmet Akif Ersoy’un Safahat adlı eserindeki tevekkülle ilgili şiirine yer verilerek “Sonunda bir de tevekkül sokuşturup araya, Zavallı dini onunla çevirdin maskaraya.” dizelerine dikkat çekildiği göze çarpmaktadır (Balci, Turgut,



Karaçoban, Türker ve Yıldız, 2006, ss. 23-24). 2010 güncellemesinin ardından okutulan bir ders kitabında ise konu kısaca ele alınmış, önceki kitaptakine benzer bir örneklendirme yoluna gidilmediği gibi güncel meselelere dair de herhangi bir ilişkilendirme yapılmamıştır. Bu ders kitabında da 2006 yılında okutulan kitapta olduğu gibi, Ersoy'un tevekkül konulu şiiri yer bulmuş ve öğrencilerin bu şiiri tevekkül anlayışı çerçevesinde değerlendirmesi istenmiştir (Koç, Şimşekçakan, Baydaş ve Altaş, 2012, s. 21).

Öğretmen görüşleri ve bu kapsamda ders kitapları irdelendiğinde ders kitaplarının öğrencilerin kader konusundaki ilgi ve ihtiyaçlarına cevap vermede yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Menküç (2019) de araştırmasında öğretmenlerin ve öğrencilerin ders kitapları kullanımlarının daha çok sınavlara hazırlık amacıyla sınırlı olduğuna ulaşmıştır. Ayrıca katılımcıların ders kitaplarına dair değerlendirmeleri incelendiğinde güncellemeler sırasında öğretmenlerden gelen taleplerin göz ardı edildiği düşüncesinin, bazı öğretmenlerde kitapların farklı kaygılarla yazıldığı algısının oluşmasına neden olduğu da görülmektedir.

Kaza ve kader öğretimindeki yeterlilikleri bağlamında kendi özel çalışmaları ve aldıkları eğitimler, etkili ders işleme metotları, öğrenciyle olan kaliteli iletişim gibi faktörler sebebiyle kendisini yeterli gören öğretmenlerin yanı sıra kendilerini yeterli bulmayan öğretmenlerin de olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Kader öğretiminde yetersiz kalan öğretmenlerin, günümüz lise öğrencilerinin kader konusuna özellikle sosyal medyadan edindikleri sorularla baş edemedikleri ve öğrencilerden gelen geri bildirimlere baktıklarında ilgi ve beklentilerine cevap veremediklerini gözlemledikleri göze çarpmaktadır. Bazı öğretmenlerin derslerden önce hazırlık yapmak zorunda kaldıkları, bazen öğrencilerden gelen soruları geçştirdikleri, bazen de öğrencilere ancak konuyu araştırdıktan sonra kendilerine cevap verebilecekleri yönünde açıklamalar yaptıkları görülmüştür.

Merkezi sınavla öğrenci kabul eden ve dolayısıyla akademik başarıları yüksek öğrencilerin bulunduğu okullarda görev yapan katılımcıların kader inancı öğretiminde en çok zorlandıkları konulara dair ifadeleri, kötülük probleminin zorlanılan konuların başında geldiğini göstermektedir. Ardından Allah'ın sıfatları ile irade ve sorumluluk konularında yaşanan zorluklara işaret edilmiştir. Bu noktada kader tanımı sebebiyle öğrenciler karşısında zor durumda kalan, öğrencilerin bekledikleri akli izahları yapamayışları, bilim ve teknolojiye olan uzaklıkları nedeniyle lise

öğrencilerine bu konuyu anlatmakta zorlanan öğretmenlerin varlığı da tespit edilmiştir. Akdemir'in (2020), öğrencilerin 'belirlenmiş kader' kavramını adalet, özgürlük ve sorumluluk bağlamında sorguladıklarına ve bu noktada yaşadıkları karmaşaya dikkat çektiği görülmektedir. Bu noktada ders kitaplarındaki kaza ve kader kavramlarına ait tanımların yıllar içindeki değişimine bakıldığında da uzun yıllar kavramların ilmihallerde ele alındığı geleneksel anlatım tarzıyla kitaplarda da yer bulduğu, ilerleyen yıllarda az da olsa bu geleneksel anlayıştan uzaklaşarak, değişen eğitim yaklaşımlarının etkisiyle öğrencinin daha iyi anlayabileceği tanımlamalara yer verilmeye çalışıldığı, konuya dair aklî ve bilimsel deliller sunulduğu görülmektedir. 2006 yılında okutulan ders kitaplarına bakıldığında kaza ve kaderi daha çok Allah'ın hadiseler hakkındaki önceden bilgisi, planlamasından ziyade kâinata yarattığı düzen, sebepler zinciri olarak ele alan, insanların eylemlerini Allah'ın koyduğu bu düzen içerisindeki yeri çerçevesinde irdeleyen, insanı kaderi konusunda daha etkin kabul eden, akla vurgu yapan bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir (Balcı ve diğerleri, 2006, ss. 9-11). Ancak bahsedildiği üzere konunun müfredattan kaldırılması neticesinde, güncel ders kitaplarında öğrencilerin yaşadıkları karmaşaya cevap verebilecek bir içeriğin bulunmadığı ortadadır. Menküç'ün (2019) yapmış olduğu araştırmada da öğretmenlerin iman konularını akıl ve mantık çerçevesinde izah etmekte ve ön yargılı öğrencilerin bu algılarını aşmakta zorlandıkları tespit edilmiştir.

Sonuç olarak, merkezi sınavla öğrenci kabul eden liselere devam etmeleri yönüyle akademik başarısı yüksek olarak değerlendirilebilecek ortaöğretim öğrencilerinin kader konusuna ilgi ve merak düzeylerinin yüksek olduğu ve bu merakı besleyen çevre ve medya gibi çeşitli faktörlerin bulunduğu görülmektedir. Öğrencilerin lise döneminde kader konusunda aklen tatmin olabilecekleri izahlar bekledikleri anlaşılmaktadır. DKAB derslerinin, öğrencilerdeki zihin karmaşasını ve kader konusundaki sorgulamaları sağlıklı bir inanç zeminine oturabilecek çözümler üretmede mevcut haliyle yetersiz kaldığı değerlendirilmektedir.

### **Öneriler**

Araştırmamızın bulguları neticesinde yukarıda tespit edilen hususlar tekrar gözden geçirilerek, DKAB ortaöğretim programı ile ders kitaplarında yeniden düzenlemeler yapılabilir. Kader konusunun tekrardan lise DKAB derslerinde müstakil olarak ele alınması, bu çerçevede konunun sunumu, içeriği ve kitapların iç tasarımı bakımından öğrenci ve öğretmenlerin beklentilerinin karşılanabilmesi için girişimlerde bulunulabilir. Araştırma

bulguları doğrultusunda akademik başarısı yüksek öğrencilerin bulunduğu bu okullarda görev yapan öğretmenlerin akademik çalışmalar yapması veya özel çalışmaları bulunması durumunda öğrencilere daha fazla katkı sunabileceği öngörülmektedir. Ayrıca DKAB öğretmenlerinin kader konusuna ve konunun öğretimine dair yaşadıkları problemler irdelenerek, bu problemlerin çözümü için bazı hizmet içi eğitimlerin düzenlenmesi teklif edilebilir. Diğer bir husus da öğrenciler üzerinde kader konusunda sosyal medyanın çok etkili olduğu göz önünde bulundurularak, bizzat resmi kanallar aracılığıyla sosyal medya üzerinden gençlerin sağlıklı bilgi alabilecekleri ortamlar oluşturularak, gündemde olan kaderle ilgili kafa karıştırıcı konuların belli grup ya da kişilerin inisiyatifine bırakılmasının önüne geçilebilir.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma, ikinci yazarın “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde “Kaza ve Kader İnancı” Öğretiminin Öğretim Programları, Ders Kitapları ve Öğretmen Görüşleri Bağlamında İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

**2. Etik Kurul İzni:**

Bu çalışma için etik kurul izni, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 8.06.2021 tarihli ve 33769 numaralı kararı ile alınmıştır.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.

---




## KAYNAKÇA

- AKDEMİR, A. B. (2020). Ortaöğretim Öğrencilerinin İman Esaslarına İlişkin Görüşleri. *Journal of International Social Research*, 13(75), 526-544. doi:10.17719/jisr.11328
- AYAS, M. (2020). "Kader-Kaza" Kavramının Öğretimi ve Kavram Yanılguları Üzerine Bir İnceleme. *Turkish Academic Research Review*, 5(3), 358-380.
- BALCI, M., TURGUT, Ç., KARAÇOBAN, A., TÜRKER, A. S. ve YILDIZ, M. (2006). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 11. Sınıf*. Ankara: MEB Yayınları.
- CRESSWELL, J. W. (2016). *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (3. Baskı.). Ankara: Siyasal Yayınevi.
- GÖLCÜK, Ş. (1997). *Bakıllani ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- KESKİNER, E. (2016). *Din Eğitimi-Öğretimi Bağlamında Kader Anlayışı*. İstanbul: Pasifik Ofset.
- KESKİNER, E. (2018). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarındaki Kader Öğretisi Üzerine Bir Değerlendirme. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 50-65.
- KILAVUZ, A. S. (2013). *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş* (20. bs.). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- KOÇ, E., ŞİMŞEKÇAKAN, M., BAYDAŞ, M. ve ALTAŞ, E. (2012). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 11. Sınıf*. Ankara: MEB Yayınları.
- KURT, F. (2016). Din İşleri Yüksek Kuruluna İtikal Eden İtikadî Sorular (2006-2010). M. Y. Yaşar ve H. İ. Delen (Ed.), (ss. 39-104). Halkın Sorunları Bağlamında Günümüz İnanç Sorunları Sempozyumu, sunulmuş bildiri, İstanbul: Bağcılar Belediyesi.
- MENKÜÇ, D. (2019). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- MEB. (2005). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12.sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- MEB. (2010). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12.sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

- MEB. (2018). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12.sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- ÖCAL, M. (2003). Kader ve Kaza İnancının Öğretimi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(12), 31-50.
- ÖZARSLAN, S. (1994). *14-18 Yaş Lise Gençlerinde Kader*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZARSLAN, S. (1999). Kader ve Lise Gençlerinde Kader İnancı. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(9), 179-192.
- PINARBAŞI, B. ve ÖZDEMİR, F. (2019). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 11. Sınıf*. Ankara: Dikey Yayıncılık.
- YAVUZ, K. (2013). *Günümüzde İnancın Psikolojisi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- YAVUZ, Y. Ş. (2003). Maturidiyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- YILDIRIM, A. ve ŞİMŞEK, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (10. bs.). Ankara: Seçkin Yayıncılık.



# **TEACHING OF BELIEF IN DESTINY IN SECONDARY SCHOOLS' RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS KNOWLEDGE COURSES: AN INVESTIGATION BASED ON THE VIEWS OF TEACHERS AT SCHOOLS ADMITTING STUDENTS THROUGH EXAM**

 Mahmut ZENGİN<sup>a</sup>

 Fatma Zehra DOĞAN<sup>b</sup>

## **Extended Abstract**

In the process of forming their identity, young people may experience serious doubts about religion and belief by identifying their troubles, illnesses, or injustices with destiny. Recent studies show that young people who have faith problems mostly question belief in destiny and human freedom in relation to it. One of the aims of the Religious Culture and Ethics Knowledge courses is to provide students with a correct understanding of destiny to help them make sense of the universe, life, and their own existence. However, related studies indicate that Religious Culture and Ethics Knowledge courses appear to be inadequate to the teaching of belief in destiny. There are also studies criticizing the removal of the unit on belief in destiny from the curriculum in 2018, as belief in destiny is one of the subjects that secondary school students ask the most.

This study aims to examine the factors affecting students' perceptions of destiny in line with the views of teachers, the thoughts of teachers on teaching of belief in destiny in curricula and textbooks, their competencies in teaching of belief in destiny, and the issues they have the most difficulty with. The study was structured according to the case study, which is a qualitative research design, and interview technique was used to collect the data. In the

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Sakarya University, zengin@sakarya.edu.tr

<sup>b</sup> MA. Student, Sakarya University, fatmazehra41@hotmail.com

selection of the teachers to be interviewed, criterion sampling and maximum variation sampling which are among the purposeful sampling strategies, were employed. In this context, 30 religious culture and ethics knowledge courses teachers, male and female, working in different Science High Schools, Social Sciences High Schools and Anatolian High Schools in Istanbul, Kocaeli and Sakarya were interviewed. The semi-structured interview form was applied to the study group and descriptive analysis was carried out. In the evaluation of the findings, direct quotations reflecting the views of the teachers were included where necessary.

The findings obtained from the interviews on the teaching of belief in destiny in Religious Culture and Ethics Knowledge courses are as follows: It has been found that various environmental factors such as family, peer groups, political and cultural environment, school and media were effective on shaping the destiny perceptions of secondary school students. In particular, it was stated that some students read controversial topics about belief in destiny in various social media platforms and they ask questions about these issues. Teachers also stated that students from families with a traditional perception of destiny adopt a fatalistic approach, while students with family problems make deeper questioning about destiny. Teachers also emphasized that students develop more critical attitudes about faith in destiny with the effect of the social and political environment in which the students live, the books they read, and the TV series and movies they watch.

Findings on the effect of Religious Culture and Ethics Knowledge courses on shaping students' belief in destiny show that the factors of teachers' competencies, students' readiness and interest, qualifications of the curriculum and textbooks are effective. In particular, teachers' field knowledge and preference of traditional religious education methods, their inability to communicate with students, and their own confusion about destiny reduce the positive effect of the course on students. In the curriculum update made in 2018, teachers stated that they did not find it correct to remove the unit about destiny. It has been emphasized that the existing textbooks are quite inadequate in answering students' questions about destiny, and their content, language and style cannot appeal to students. It was pointed out that more up-to-date examples should be included in the presentation of the content related to the belief in destiny, and that teachers' views and suggestions should be taken into account when updating the curriculum.

When the competencies of Religious Culture and Ethics Knowledge courses

---

teachers in teaching faith in destiny are examined, it is observed that teachers who have their own special efforts, apply effective teaching methods and communicate with students effectively are successful. Some of the teachers, who found themselves inadequate, stated that they had difficulty in answering the students' questions about destiny, especially from social media, and that they could not give satisfactory answers. The problem of evil comes at the forefront of the issues that teachers have difficulty in teaching faith in destiny. Apart from this, it is seen that there are difficulties in matters such as the definition of destiny and the attributes of Allah. It is understood that students care about scientific and rational explanations about these issues, however, some teachers of Religious Culture and Ethics Knowledge courses have deficiencies in scientific terminology.

**Keywords:** Religious Education, Religious Teaching, Religious Culture and Ethics Knowledge, Teaching of Belief in Destiny, Religious Subject Teacher.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work has been derived from the second author's master thesis entitled "An Investigation of the Teaching of 'Belief in Destiny' in Secondary Schools' Religious Culture and Ethics Knowledge Courses in the Context of Curriculum, Textbooks, and Teachers' Views".

**2. Ethics approval:**

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Sakarya University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 6.8.2021 and numbered 33769.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The authors declare they have contributed equally to the article.

**5. Competing interests:**

The authors declare no competing interests.

