





# Tetkik



Yıl 2023 (Mart) | Sayı 3

Türk-İslam Kültürü Dergisi  
tetkik.okuokut.org

## Yayınevi

Oku Okut Yayınları | [crossref.org/members/prep/34564](https://crossref.org/members/prep/34564)  
Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 (Kuzey Ankara Külliyesi) 06300, Keçiören, Ankara  
Yayıncı Sertifika No. 49846 | [yayin.okuokut.org](https://yayin.okuokut.org) | [yayin@okuokut.org](mailto:yayin@okuokut.org)

## Yazı İşleri Müdürü

Hümeyra Sevgülü Hacıbrahimoğlu | [orcid.org/0000-0001-7841-0665](https://orcid.org/0000-0001-7841-0665) | [humeyrasevgulu@okuokut.org](mailto:humeyrasevgulu@okuokut.org)  
Oku Okut Akademi, Ankara, Türkiye | [isni.org/isni/0000000506276072](https://isni.org/isni/0000000506276072) | [www.okuokut.org](https://www.okuokut.org)

## Editör

Dr. Abdullah Demir | [orcid.org/0000-0001-7825-6573](https://orcid.org/0000-0001-7825-6573) | [ademir@okuokut.org](mailto:ademir@okuokut.org)  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | [ror.org/05ryemn72](https://ror.org/05ryemn72)  
İslami İlimler Fakültesi | Kelam

## Etik Editörü

Doç. Dr. İsmail Bulut | [orcid.org/0000-0002-8588-1585](https://orcid.org/0000-0002-8588-1585) | [ismailbulut@hitit.edu.tr](mailto:ismailbulut@hitit.edu.tr)  
Hitit Üniversitesi | [ror.org/01x8m3269](https://ror.org/01x8m3269)  
İlahiyat Fakültesi | Kelam

## İstatistik Editörü

Dr. Fatih Kaleci | [orcid.org/0000-0001-6823-3773](https://orcid.org/0000-0001-6823-3773) | [fkaleci@erbakan.edu.tr](mailto:fkaleci@erbakan.edu.tr)  
Necmettin Erbakan Üniversitesi | [ror.org/013s3zh21](https://ror.org/013s3zh21)  
Ereğli Eğitim Fakültesi | Matematik Eğitimi

## İngilizce Dil Editörleri

Doç. Dr. Arif Bakla | [orcid.org/0000-0001-5412-4330](https://orcid.org/0000-0001-5412-4330) | [abakla@ybu.edu.tr](mailto:abakla@ybu.edu.tr)  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | [ror.org/05ryemn72](https://ror.org/05ryemn72)  
İnsan ve Tolum Bilimleri Fakültesi | İngilizce Mütercim ve Tercümanlık

Doç. Dr. Mehmet Ata Az | [orcid.org/0000-0002-8844-8875](https://orcid.org/0000-0002-8844-8875) | [ata@ybu.edu.tr](mailto:ata@ybu.edu.tr)  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | [ror.org/05ryemn72](https://ror.org/05ryemn72)  
İslami İlimler Fakültesi | Din Felsefesi

## Alan Editörleri

### Kapsam: Türk Dili ve Edebiyatı & Türk-İslam Edebiyatı

Dr. Zeynep Arkan | [orcid.org/0000-0003-0534-186X](https://orcid.org/0000-0003-0534-186X) | [zeynep.arkan@hbv.edu.tr](mailto:zeynep.arkan@hbv.edu.tr)  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | [ror.org/05mskc574](https://ror.org/05mskc574)  
Edebiyat Fakültesi | Arapça Mütercim Tercümanlık

Dr. Necati İşler | orcid.org/0000-0001-9645-8320 | ilennecati@gmail.com  
Millî Eğitim Bakanlığı | ror.org/00jga9g46 | Türk İslam Edebiyatı

#### Kapsam: Türk-İslam Tarihi

Dr. Yavuz Selim Göl | orcid.org/0000-0001-7759-4482 | yavuzselimgol@hotmail.com  
Giresun Üniversitesi | ror.org/05szaq822  
İslami İlimler Fakültesi | İslam Tarihi Anabilim Dalı

#### Kapsam: Türk-İslam Sanatları & Türk-İslam Musikisi

Arş. Gör. Faruk Narmanlı | orcid.org/0000-0002-5652-065X | narmanlifaruk@hotmail.com  
Giresun Üniversitesi | ror.org/05szaq822  
İslami İlimler Fakültesi | Türk-İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları

#### Kapsam: Türk-İslam Felsefesi

Doç. Dr. Muhammet Caner Ilgaroğlu | orcid.org/0000-0001-5712-9401 | milgaroglu@gmail.com  
Düzce Üniversitesi | ror.org/04175wc52  
İlahiyat Fakültesi | İslam Felsefesi

Arş. Gör. Esmâ Aygün Yakın | orcid.org/0000-0002-8609-1905 | esmaaygunyakın@gmail.com  
Yozgat Bozok Üniversitesi | ror.org/04qvdf239  
İlahiyat Fakültesi | Din Felsefesi

Dr. Emrullah Kılıç | orcid.org/0000-0003-0221-0944 | emrullah.kilic@hbv.edu.tr  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | ror.org/05mskc574  
Edebiyat Fakültesi | Sistemantik Felsefe ve Mantık

#### Kapsam: Türk-İslam Toplumu

Dr. Muhammed Yamaç | orcid.org/0000-0003-2215-4492 | yamacmuhammed@hotmail.com  
Bartın Üniversitesi | ror.org/03te4vd35  
İslami İlimler Fakültesi | Din Sosyolojisi

Dr. Süleyman Abanoz | orcid.org/0000-0002-4466-7080 | abanoz\_s@hotmail.com  
Oku Okut Akademi | Din Psikolojisi

#### Kapsam: Türk-İslam Toplumunda Eğitim

Doç. Dr. İrfan Erdoğan | orcid.org/0000-0002-2452-1252 | ierdogan@erbakan.edu.tr  
Necmettin Erbakan Üniversitesi | ror.org/013s3zh21  
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

Doç. Dr. Yasin Yiğit | orcid.org/0000-0002-3254-5350 | yasnyigit@gmail.com  
İğdır Üniversitesi | ror.org/013s3zh21  
İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

Dr. Ahmet Yemenici | orcid.org/0000-0002-7549-5074 | ayemenici@yahoo.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72  
İslami İlimler Fakültesi | Din Eğitimi

### Kapsam: Türk-İslam Din Anlayışı

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş | [orcid.org/0000-0002-5338-3266](https://orcid.org/0000-0002-5338-3266) | [miyase.yavuzaltintas@hbv.edu.tr](mailto:miyase.yavuzaltintas@hbv.edu.tr)  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | [ror.org/04f81fm77](https://ror.org/04f81fm77)  
İslami İlimler Fakültesi | İslam Hukuku

Dr. Kübra Nugay | [orcid.org/0000-0002-0773-0335](https://orcid.org/0000-0002-0773-0335) | [kbr\\_ngy@hotmail.com](mailto:kbr_ngy@hotmail.com) | İslam Hukuku  
Okut Okut Akademi | [isni.org/isni/0000000506276072](https://isni.org/isni/0000000506276072) | [www.okuokut.org](http://www.okuokut.org)

Dr. Ayşe Mine Akar | [orcid.org/0000-0003-3804-2604](https://orcid.org/0000-0003-3804-2604) | [aysemineakar@gmail.com](mailto:aysemineakar@gmail.com)  
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | [ror.org/04f81fm77](https://ror.org/04f81fm77)  
İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

Dr. Ebru Adıyaman | [orcid.org/0000-0001-6782-6075](https://orcid.org/0000-0001-6782-6075) | [ebrukarakasadiyaman@gmail.com](mailto:ebrukarakasadiyaman@gmail.com)  
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi | Hadis

### Editör Yardımcıları

Merve Nur Çam | [orcid.org/0000-0003-1128-4697](https://orcid.org/0000-0003-1128-4697) | [mervenurcam@okuokut.org](mailto:mervenurcam@okuokut.org)  
Oku Okut Akademi | [isni.org/isni/0000000506276072](https://isni.org/isni/0000000506276072) | [www.okuokut.org](http://www.okuokut.org)  
Hitit Üniversitesi | [ror.org/01x8m3269](https://ror.org/01x8m3269) | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü (Tefsir)

Arş. Gör. Kübra Gül Özdemir | [orcid.org/0000-0002-4777-2193](https://orcid.org/0000-0002-4777-2193) | [kubragulozdemir@okuokut.org](mailto:kubragulozdemir@okuokut.org)  
Kafkas Üniversitesi | [ror.org/04v302n28](https://ror.org/04v302n28)  
İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi

Merve Türkeri | [orcid.org/0000-0002-1243-4979](https://orcid.org/0000-0002-1243-4979) | [merveturkeri@okuokut.org](mailto:merveturkeri@okuokut.org)  
Oku Okut Akademi | [isni.org/isni/0000000506276072](https://isni.org/isni/0000000506276072) | [www.okuokut.org](http://www.okuokut.org)  
Yalova Üniversitesi | [ror.org/01x18ax09](https://ror.org/01x18ax09) | Sosyal Bilimler Enstitüsü (İslam Hukuku)

Abdullah Dağ | [orcid.org/0000-0002-0826-6917](https://orcid.org/0000-0002-0826-6917) | [abdullahdag@okuokut.org](mailto:abdullahdag@okuokut.org)  
Oku Okut Akademi | [isni.org/isni/0000000506276072](https://isni.org/isni/0000000506276072) | [www.okuokut.org](http://www.okuokut.org)  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | [ror.org/05ryem72](https://ror.org/05ryem72) | Sosyal Bilimler Enstitüsü (Kelam)

### İndekslere Başvuru ve Süreç Takip Sorumlusu

Havva Özgün | 0000-0002-2905-5326 | [info@yazimdestegi.com](mailto:info@yazimdestegi.com)  
Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık | [www.yazimdestegi.com](http://www.yazimdestegi.com)

### Etik Konularla İlgili İletişim Yetkilisi

Doç. Dr. İsmail Bulut | [orcid.org/0000-0002-8588-1585](https://orcid.org/0000-0002-8588-1585) | [ismailbulut@hitit.edu.tr](mailto:ismailbulut@hitit.edu.tr)  
Hitit Üniversitesi | [ror.org/01x8m3269](https://ror.org/01x8m3269)  
İlahiyat Fakültesi | Kelam

### Editöryal Süreçler İletişim Yetkilisi

Dr. Abdullah Demir | Oku Okut Yayınları  
Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 06300 Keçiören/Ankara  
E-posta: [ademir@okuokut.org](mailto:ademir@okuokut.org) | Telefon: (312) 906-1499 | [tetkik.okuokut.org](http://tetkik.okuokut.org)

## Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ömer Soner Hunkan | [orcid.org/0000-0002-6743-0107](https://orcid.org/0000-0002-6743-0107) | [osonerhuncan@trakya.edu.tr](mailto:osonerhuncan@trakya.edu.tr)

Trakya Üniversitesi | [ror.org/00xa0xn82](https://ror.org/00xa0xn82)

Edebiyat Fakültesi | Ortaçağ Tarihi | Müslüman Türk Devletleri ve Toplumları Tarihi

Prof. Dr. Celal Demir | [orcid.org/0000-0003-0587-122X](https://orcid.org/0000-0003-0587-122X) | [cdemir@aku.edu.tr](mailto:cdemir@aku.edu.tr)

Afyon Kocatepe Üniversitesi | [ror.org/03a1crh56](https://ror.org/03a1crh56)

Eğitim Fakültesi | Türkçe Eğitimi

Prof. Dr. Mustafa Koç | [orcid.org/0000-0003-1299-7963](https://orcid.org/0000-0003-1299-7963) | [mustafa.koc@ogu.edu.tr](mailto:mustafa.koc@ogu.edu.tr)

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi | [ror.org/01dzjez04](https://ror.org/01dzjez04)

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Prof. Dr. Mehmet Ali Şimşek | [orcid.org/0000-0002-6085-7036](https://orcid.org/0000-0002-6085-7036) | [shimshek@cumhuriyet.edu.tr](mailto:shimshek@cumhuriyet.edu.tr)

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | [ror.org/03a1crh56](https://ror.org/03a1crh56)

İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâğati

Prof. Dr. Yaşar Yiğit | [orcid.org/0000-0002-2152-524X](https://orcid.org/0000-0002-2152-524X) | [dryasar66@hotmail.com](mailto:dryasar66@hotmail.com)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | [ror.org/05ryem72](https://ror.org/05ryem72)

İslami İlimler Fakültesi | İslam Hukuku

Doç. Dr. Behlül Tokur | [orcid.org/0000-0002-6509-3100](https://orcid.org/0000-0002-6509-3100) | [behlultokur@hotmail.com](mailto:behlultokur@hotmail.com)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | [ror.org/05ryem72](https://ror.org/05ryem72)

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Doç. Dr. Muhammet Caner Ilgaroğlu | [orcid.org/0000-0001-5712-9401](https://orcid.org/0000-0001-5712-9401) | [milgaroglu@gmail.com](mailto:milgaroglu@gmail.com)

Adıyaman Üniversitesi | [ror.org/02s4gkg68](https://ror.org/02s4gkg68)

İslami İlimler Fakültesi | İslam Felsefesi

Doç. Dr. M.Ali Yazıbaşı | [orcid.org/0000-0003-0369-1217](https://orcid.org/0000-0003-0369-1217) | [muhammedaliyazibas@hotmail.com](mailto:muhammedaliyazibas@hotmail.com)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | [ror.org/05ryem72](https://ror.org/05ryem72)

İlimler Fakültesi | Din Eğitimi

Doç. Dr. Hakan Hemşinli | [orcid.org/0000-0003-4977-9054](https://orcid.org/0000-0003-4977-9054) | [hakanhemsinli@hotmail.com](mailto:hakanhemsinli@hotmail.com)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | [ror.org/041jyjp61](https://ror.org/041jyjp61)

İlahiyat Fakültesi | Din Felsefesi

Dr. Mustafa Demirci | [orcid.org/0000-0003-4218-5181](https://orcid.org/0000-0003-4218-5181) | [mustafa.d.69@istanbul.edu.tr](mailto:mustafa.d.69@istanbul.edu.tr)

İstanbul Üniversitesi | [ror.org/03a5qrr21](https://ror.org/03a5qrr21)

İlahiyat Fakültesi | Dini Müzik

Dr. Ömer Faruk Söylev | [orcid.org/0000-0002-1935-1957](https://orcid.org/0000-0002-1935-1957) | [ofsoylev@hotmail.com](mailto:ofsoylev@hotmail.com)

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi | [ror.org/03jtrja12](https://ror.org/03jtrja12)

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Dr. Abdullah Demir | [orcid.org/0000-0001-7825-6573](https://orcid.org/0000-0001-7825-6573) | [ademir@okuokut.org](mailto:ademir@okuokut.org)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | [ror.org/05ryem72](https://ror.org/05ryem72)

İslami İlimler Fakültesi | Kelam



# Tetkik



Year 2023 (March) | Issue 3

A Journal of Turkish-Islamic Culture  
tetkik.okuokut.org

## Publisher

Oku Okut Yayınları | Oku Okut Press | [crossref.org/members/prep/34564](https://crossref.org/members/prep/34564)  
Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 06300, Keçiören, Ankara, Türkiye  
Certificate Number: 49846 | [yayin.okuokut.org](https://yayin.okuokut.org) | [yayin@okuokut.org](mailto:yayin@okuokut.org)

## Managing Editor

Hümeyra Sevgülü Hacıbrahimoğlu | [orcid.org/0000-0001-7841-0665](https://orcid.org/0000-0001-7841-0665) | [humeyrasevgulu@okuokut.org](mailto:humeyrasevgulu@okuokut.org)  
Okut Okut Academy | [isni.org/isni/0000000506276072](https://isni.org/isni/0000000506276072) | [www.okuokut.org](https://www.okuokut.org)

## Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir | [orcid.org/0000-0001-7825-6573](https://orcid.org/0000-0001-7825-6573) | [ademir@okuokut.org](mailto:ademir@okuokut.org)  
Ankara Yıldırım Beyazıt University | [ror.org/05ryemn72](https://ror.org/05ryemn72)  
Faculty of Islamic Studies | Islamic Theology

## Ethical Editor

Assoc. Prof. Dr. İsmail Bulut | [orcid.org/0000-0002-8588-1585](https://orcid.org/0000-0002-8588-1585) | [ismailbulut@hitit.edu.tr](mailto:ismailbulut@hitit.edu.tr)  
Hitit University | [ror.org/01x8m3269](https://ror.org/01x8m3269)  
Faculty of Theology | Islamic Theology

## Statistics Editor

Dr. Fatih Kaleci | [orcid.org/0000-0001-6823-3773](https://orcid.org/0000-0001-6823-3773) | [fkaleci@erbakan.edu.tr](mailto:fkaleci@erbakan.edu.tr)  
Necmettin Erbakan University | [ror.org/013s3zh21](https://ror.org/013s3zh21)  
Eregli Faculty of Education | Math Education

## English Language Editors

Assoc. Prof. Dr. Arif Bakla | [orcid.org/0000-0001-5412-4330](https://orcid.org/0000-0001-5412-4330) | [abakla@ybu.edu.tr](mailto:abakla@ybu.edu.tr)  
Ankara Yıldırım Beyazıt University | [ror.org/05ryemn72](https://ror.org/05ryemn72)  
Faculty of Humanities and Social Sciences | English Translation and Interpreting

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ata Az | [orcid.org/0000-0002-8844-8875](https://orcid.org/0000-0002-8844-8875) | [ata@ybu.edu.tr](mailto:ata@ybu.edu.tr)  
Ankara Yıldırım Beyazıt University | [ror.org/05ryemn72](https://ror.org/05ryemn72)  
Faculty of Islamic Studies | Philosophy of Religion

## Section Editors

### Scope: Turkish Language and Literature & Turkish Islamic Literature

Dr. Zeynep Arkan | [orcid.org/0000-0003-0534-186X](https://orcid.org/0000-0003-0534-186X) | [zeynep.arkan@hbv.edu.tr](mailto:zeynep.arkan@hbv.edu.tr)  
Ankara Hacı Bayram Veli University | [ror.org/05mskc574](https://ror.org/05mskc574)  
Faculty of Letters | Arabic Translation Interpretation

Dr. Necati İşler | [orcid.org/0000-0001-9645-8320](https://orcid.org/0000-0001-9645-8320) | [ilenecati@gmail.com](mailto:ilenecati@gmail.com)  
Ministry of Education, Türkiye | [ror.org/00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46) | Turkish Islamic Literature

Scope: Turkish-Islamic History

Dr. Yavuz Selim Göl | [orcid.org/0000-0001-7759-4482](https://orcid.org/0000-0001-7759-4482) | [yavuzselimgol@hotmail.com](mailto:yavuzselimgol@hotmail.com)  
Giresun University | [ror.org/05szaq822](https://ror.org/05szaq822)  
Faculty of Islamic Studies | Islamic History

Scope: Turkish Islamic Arts & Turkish-Islamic Music

Res Asst. Faruk Narmanlı | [orcid.org/0000-0002-5652-065X](https://orcid.org/0000-0002-5652-065X) | [narmanlifaruk@hotmail.com](mailto:narmanlifaruk@hotmail.com)  
Giresun University | [ror.org/05szaq822](https://ror.org/05szaq822)  
Faculty of Islamic Studies | Turkish-Islamic Literature and Islamic Arts

Scope: Turkish Islamic Philosophy

Assoc. Prof. Dr. Muhammet Caner Ilgaroğlu | [orcid.org/0000-0001-5712-9401](https://orcid.org/0000-0001-5712-9401) | [milgaroglu@gmail.com](mailto:milgaroglu@gmail.com)  
Düzce University | [ror.org/04175wc52](https://ror.org/04175wc52)  
Faculty of Theology | Islamic Philosophy

Res Asst. Esmâ Aygün Yakın | [orcid.org/0000-0002-8609-1905](https://orcid.org/0000-0002-8609-1905) | [esmaaygunyakın@gmail.com](mailto:esmaaygunyakın@gmail.com)  
Yozgat Bozok University | [ror.org/04qvdf239](https://ror.org/04qvdf239)  
Faculty of Theology | Philosophy of Religion

Dr. Emrullah Kılıç | [orcid.org/0000-0003-0221-0944](https://orcid.org/0000-0003-0221-0944) | [emrullah.kilic@hbv.edu.tr](mailto:emrullah.kilic@hbv.edu.tr)  
Ankara Hacı Bayram Veli University | [ror.org/05mskc574](https://ror.org/05mskc574)  
Faculty of Letters | Systematic Philosophy and Logic

Scope: Turkish Islamic Society

Dr. Muhammed Yamaç | [orcid.org/0000-0003-2215-4492](https://orcid.org/0000-0003-2215-4492) | [yamacmuhammed@hotmail.com](mailto:yamacmuhammed@hotmail.com)  
Bartın University | [ror.org/03te4vd35](https://ror.org/03te4vd35)  
Faculty of Islamic Studies | Sociology of Religion

Dr. Süleyman Abanoz | [orcid.org/0000-0002-4466-7080](https://orcid.org/0000-0002-4466-7080) | [abanoz\\_s@hotmail.com](mailto:abanoz_s@hotmail.com)  
Oku Okut Academy | Psychology of Religion

Scope: Education in the Turkish Islamic Society

Assoc. Prof. Dr. İrfan Erdoğan | [orcid.org/0000-0002-2452-1252](https://orcid.org/0000-0002-2452-1252) | [ierdogan@erbakan.edu.tr](mailto:ierdogan@erbakan.edu.tr)  
Necmettin Erbakan University | [ror.org/013s3zh21](https://ror.org/013s3zh21)  
Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology | Religious Education

Assoc. Prof. Dr. Yasin Yiğit | [orcid.org/0000-0002-3254-5350](https://orcid.org/0000-0002-3254-5350) | [yasnyigit@gmail.com](mailto:yasnyigit@gmail.com)  
İğdır Üniversitesi | [ror.org/013s3zh21](https://ror.org/013s3zh21)  
İlahiyat Fakültesi | Religious Education

Dr. Ahmet Yemenici | [orcid.org/0000-0002-7549-5074](https://orcid.org/0000-0002-7549-5074) | [ayemenici@yahoo.com](mailto:ayemenici@yahoo.com)  
Ankara Yıldırım Beyazıt University | [ror.org/05ryem72](https://ror.org/05ryem72)  
Faculty of Islamic Studies | Religious Education

### Scope: Turkish Islamic Understanding of Religion

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş | [orcid.org/0000-0002-5338-3266](https://orcid.org/0000-0002-5338-3266) | [miyase.yavuzaltintas@hbv.edu.tr](mailto:miyase.yavuzaltintas@hbv.edu.tr)

Ankara Hacı Bayram Veli University | [ror.org/04f81fm77](https://ror.org/04f81fm77)

Faculty of Islamic Studies | Islamic Law

Dr. Kübra Nugay | [orcid.org/0000-0002-0773-0335](https://orcid.org/0000-0002-0773-0335) | [kbr\\_ngy@hotmail.com](mailto:kbr_ngy@hotmail.com)

Okut Okut Academy | [isni.org/isni/0000000506276072](https://isni.org/isni/0000000506276072) | [www.okuokut.org](http://www.okuokut.org)

Islamic Law

Dr. Ayşe Mine Akar | [orcid.org/0000-0003-3804-2604](https://orcid.org/0000-0003-3804-2604) | [aysemineakar@gmail.com](mailto:aysemineakar@gmail.com)

Sivas Cumhuriyet University | [ror.org/04f81fm77](https://ror.org/04f81fm77)

Faculty of Theology | Sufism

Dr. Ebru Adıyaman | [orcid.org/0000-0001-6782-6075](https://orcid.org/0000-0001-6782-6075) | [ebrukarakasadiyaman@gmail.com](mailto:ebrukarakasadiyaman@gmail.com)

Erzincan Binali Yıldırım University

Faculty of Theology | Hadith

### Assistant Editors

Merve Nur Çam | [orcid.org/0000-0003-1128-4697](https://orcid.org/0000-0003-1128-4697) | [mervenurcam@okuokut.org](mailto:mervenurcam@okuokut.org)

Okut Okut Academy | [isni.org/isni/0000000506276072](https://isni.org/isni/0000000506276072) | [www.okuokut.org](http://www.okuokut.org)

Hitit University | [ror.org/01x8m3269](https://ror.org/01x8m3269) | Institute of Graduate Studies (Tafsir)

Res Asst. Kübra Gül Özdemir | [orcid.org/0000-0002-4777-2193](https://orcid.org/0000-0002-4777-2193) | [kubragulozdemir@okuokut.org](mailto:kubragulozdemir@okuokut.org)

Kafkas University | [ror.org/04v302n28](https://ror.org/04v302n28)

Faculty of Theology | History of Islam

Merve Türkeri | [orcid.org/0000-0002-1243-4979](https://orcid.org/0000-0002-1243-4979) | [merveturkeri@okuokut.org](mailto:merveturkeri@okuokut.org)

Okut Okut Academy | [isni.org/isni/0000000506276072](https://isni.org/isni/0000000506276072) | [www.okuokut.org](http://www.okuokut.org)

Yalova University | [ror.org/01x18ax09](https://ror.org/01x18ax09) | Institute of Social Sciences (Islamic Law)

Abdullah Dağ | [orcid.org/0000-0002-0826-6917](https://orcid.org/0000-0002-0826-6917) | [abdullahdag@okuokut.org](mailto:abdullahdag@okuokut.org)

Okut Okut Academy | [isni.org/isni/0000000506276072](https://isni.org/isni/0000000506276072) | [www.okuokut.org](http://www.okuokut.org)

Ankara Yıldırım Beyazıt University | [ror.org/05ryem72](https://ror.org/05ryem72) | Institute of Social Sciences (Kalam)

### Data Controller

Havva Özgün | 0000-0002-2905-5326 | [info@yazimdestegi.com](mailto:info@yazimdestegi.com)

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık | [www.yazimdestegi.com](http://www.yazimdestegi.com)

### Address all editorial correspondence to

Dr. Abdullah Demir | Okut Okut Press

Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 06300 Keçiören/Ankara

[ademir@okuokut.org](mailto:ademir@okuokut.org) | Telephone: +90 312 906-1499

### Address all ethical issues to

Assoc. Prof. Dr. İsmail Bulut | [orcid.org/0000-0002-8588-1585](https://orcid.org/0000-0002-8588-1585) | [ismailbulut@hitit.edu.tr](mailto:ismailbulut@hitit.edu.tr)

Hitit University | [ror.org/01x8m3269](https://ror.org/01x8m3269)



## Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Soner Hunkan | [orcid.org/0000-0002-6743-0107](https://orcid.org/0000-0002-6743-0107) | [osonerhuncan@trakya.edu.tr](mailto:osonerhuncan@trakya.edu.tr)  
Trakya University | [ror.org/00xa0xn82](https://ror.org/00xa0xn82) |

Faculty of Letters | Medieval History | History of Muslim Turkish Countries and Societies

Prof. Dr. Celal Demir | [orcid.org/0000-0003-0587-122X](https://orcid.org/0000-0003-0587-122X) | [kapkaramurat@hotmail.com](mailto:kapkaramurat@hotmail.com)  
Afyon Kocatepe University | [ror.org/03a1crh56](https://ror.org/03a1crh56)

Faculty of Education | Turkish Language Teaching

Prof. Dr. Mustafa Koç | [orcid.org/0000-0003-1299-7963](https://orcid.org/0000-0003-1299-7963) | [mustafa.koc@ogu.edu.tr](mailto:mustafa.koc@ogu.edu.tr)  
Eskişehir Osmangazi University | <https://ror.org/01dzjez04> | Psychology of Religion

Prof. Dr. Mehmet Ali Şimşek | [orcid.org/0000-0002-6085-7036](https://orcid.org/0000-0002-6085-7036) | [shimshek@cumhuriyet.edu.tr](mailto:shimshek@cumhuriyet.edu.tr)  
Sivas Cumhuriyet University | [ror.org/03a1crh56](https://ror.org/03a1crh56)

Faculty of Theology | Arabic Language and Rhetoric

Prof. Dr. Yaşar Yiğit | [orcid.org/0000-0002-2152-524X](https://orcid.org/0000-0002-2152-524X) | [dryasar66@hotmail.com](mailto:dryasar66@hotmail.com)  
Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy | [ror.org/05ryemn72](https://ror.org/05ryemn72)

Faculty of Islamic Studies | Islamic Law

Assoc. Prof. Dr. Behlül Tokur | [orcid.org/0000-0002-6509-3100](https://orcid.org/0000-0002-6509-3100) | [behlultokur@hotmail.com](mailto:behlultokur@hotmail.com)  
Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy | [ror.org/05ryemn72](https://ror.org/05ryemn72)

Faculty of Islamic Studies | Psychology of Religion

Assoc. Prof. Dr. Muhammet Caner İlgaroğlu | [orcid.org/0000-0001-5712-9401](https://orcid.org/0000-0001-5712-9401) | [milgaroglu@gmail.com](mailto:milgaroglu@gmail.com)  
Adıyaman University | [ror.org/02s4gkg68](https://ror.org/02s4gkg68) | Faculty of Islamic Studies | Islamic Philosophy

Assoc. Prof. Dr. M. Ali Yazıbaşı | [orcid.org/0000-0003-0369-1217](https://orcid.org/0000-0003-0369-1217) | [muhammedaliyazibasi@hotmail.com](mailto:muhammedaliyazibasi@hotmail.com)  
Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy | [ror.org/05ryemn72](https://ror.org/05ryemn72)

Faculty of Islamic Studies | Religious Education

Assoc. Prof. Dr. Hakan Hemşinli | [orcid.org/0000-0003-4977-9054](https://orcid.org/0000-0003-4977-9054) | [hakanhemsinli@hotmail.com](mailto:hakanhemsinli@hotmail.com)  
Van Yüzüncü Yıl University | [ror.org/041jyzp61](https://ror.org/041jyzp61)

Faculty of Theology | Philosophy of Religion

Dr. Mustafa Demirci | [orcid.org/0000-0003-4218-5181](https://orcid.org/0000-0003-4218-5181) | [mustafa.d.69@istanbul.edu.tr](mailto:mustafa.d.69@istanbul.edu.tr)  
Istanbul University | [ror.org/03a5qrr21](https://ror.org/03a5qrr21)

Faculty of Theology | Religious Music

Dr. Ömer Faruk Söylev | [orcid.org/0000-0002-1935-1957](https://orcid.org/0000-0002-1935-1957) | [ofsoylev@hotmail.com](mailto:ofsoylev@hotmail.com)  
Kütahya Dumlupınar University | [ror.org/03jtrja12](https://ror.org/03jtrja12)

Faculty of Islamic Studies | Psychology of Religion

Dr. Abdullah Demir | [orcid.org/0000-0001-7825-6573](https://orcid.org/0000-0001-7825-6573) | [ademir@okuokut.org](mailto:ademir@okuokut.org)  
Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy | [ror.org/05ryemn72](https://ror.org/05ryemn72)

Faculty of Islamic Studies | Islamic Theology



## İçindekiler | Contents

### Editörden | From the Editor

Akademik Dergilerde Kurullar: Yayın Kurulu – Danışma Kurulu  
*The Boards in Academic Journals: The Editorial Board and The Advisory Board*  
Abdullah Demir

1-4

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Kur'an Tercümelelerinde Gazâ Anlayışının Yansımaları  
*Reflections of Ghazâ Concept in Old Anatolian Turkish Period Qur'an Translations*  
Kenan Özçelik

5-41

Alavî-Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Renk Sembolizmi  
*Color Symbolism in 'Alavî-Bektaşî Manâkıbnâmes*  
Sümeyye Yurduseven

43-68

Kurtubî'nin Morfolojik Temelli Anlam Arayışı  
*Qurtubî's Morphological-Based Interpretation*  
İsmail Erken

69-86

Barış İnşası Çalışmalarının Din Sosyolojisi Bakış Açısından Değerlendirilmesi  
*Evaluation of Peacebuilding Studies from the Perspective of Sociology of Religion*  
Mehmet Emin Sarıkaya

87-105

İslam Felsefesi Perspektifinden Metaverse ve Misâl Âlemi Karşılaştırması  
*Comparison of Metaverse and 'Âlam al-Mithâl from the Perspective of Islamic Philosophy*  
Elif Yıldız

107-130

Gazzâlî Sonrası Felsefe Eleştirisi: Şihâbeddîn Ömer Sühreverdî Örneği  
*The Post-Ghazâlî Criticism of Philosophy: The Case of Shihâb al-Dîn Umar al-Suhrawardî*  
Mahmut Yusuf MAHİTAPOĞLU

131-160

Cevâhiru'l-Belâğa Kitabı Özelinde Me'ânî İlmi Bağlamında Günümüz Belâgat Kitaplarındaki Örneklerde Benzerlik Olgusu  
*The Phenomenon of Similarity in the Examples in Contemporary Rhetoric Books Regarding Jawâhir al-Balâgha Book in the Context of Ma'ânî Science*  
Ahmet Gezek

161-178

179-196

Muhammed Hâdi Ma'rifet'in Modern Dönem Şiî Tefsir Tarihi Eseri et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sevbihi'l-kaşîb Üzerine Bir İnceleme

*A Study on Muḥammad Hâdî Ma'rifat's Modern Shi'ā Tafsîr History Book al-Tafsîr wa-l-mufasssîrûn fî sawbih al-kaşîb*

Musa Öztürk

#### Kitap İncelemesi | Book Review

197-204

Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu Seküler Emperyalist Epistemoloji, Abdülvahab M. el-Messiri, editör Hatice Nuriler (İstanbul: Mahya Yayınları, 2021), 159 sayfa, ISBN: 9786055222901

*The Dance of the Pen, the Game of the Sign Secular Imperialist Epistemology, Abdulwahab M. al-Messiri, edited by Hatice Nuriler (İstanbul: Mahya Yayınları, 2021), 159 pages, ISBN: 9786055222901*

Hicret Kiraz Toprak

251-225

Tetkik Dergisi Yayın Politikası

*The Journal of Tetkik's Publication Policy*

## Akademik Dergilerde Kurullar: Yayın Kurulu – Danışma Kurulu

Abdullah Demir | Editör | <https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>  
[abdullahdemir@aybu.edu.tr](mailto:abdullahdemir@aybu.edu.tr)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryem72>

### Öz

Hakemli dergiler, uzman incelemesinden geçen bilimsel makaleleri yayımlayan süreli yayınlardır. Bu dergiler, araştırmacılara bulgularını bilim dünyası ve okurları ile paylaşma imkânı sağlarlar. Hakemli dergilerde asıl olan bilimsel inceleme sürecinin bulunması ve objektif olarak işletilmesidir. Bu süreç, bir baş editörün koordinesinde editörler veya kurullar tarafından yürütülür. Dergilerdeki editöryal yapı, dergiden dergiye farklı olabilmektedir. Bu çalışmada Yayın Kurulu ile Danışma Kurulu hakkında bilgi verilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Hakemli Yayıncılık, Akademik Dergiler, Editörler Kurulu, Yayın Kurulu, Danışma Kurulu, Editörler

## The Boards in Academic Journals: The Editorial Board and The Advisory Board

### Abstract

Peer-reviewed journals are periodicals that publish peer-reviewed scientific articles. These journals provide researchers with the opportunity to share their findings with the scientific community and readers. The main thing in peer-reviewed journals is the existence and objective operation of a scientific review process. Editors or boards carry out this process under the coordination of a chief editor. The editorial structure of journals may differ from journal to journal. This study will provide information about the Editorial Board and the Advisory Board.

### Keywords

Peer-Reviewed Publication, Academic Journals, Editorial Board, Publications Board, Advisory Board, Editors

### Atıf Bilgisi / Cite

Demir, Abdullah. "Akademik Dergilerde Kurullar: Yayın Kurulu – Danışma Kurulu". *Tetikik 3* (Mart 2023), 1-4. <https://doi.org/10.55709/tetikikdergisi.2023.3.92>

Hakemli dergi, editörlerin koordinesinde bilimsel makalelerin yayımlandığı ve yayımlanmadan önce en az iki uzman tarafından incelemeye tabi tutulduğu süreli yayınlardır. Editörlük, Türkiye’de genelde, üniversitelerde eğitim-öğretim ve araştırma görevlerini yürüten bilim insanları tarafından bu görevlerine ek olarak yürütülür. Dergilerde genelde bir baş editör ve onunla birlikte inceleme ve yayım süreci yürüten editör yardımcıları, yardımcı editörler ve alan editörleri görev yaparlar.

**Baş Editör (Editor-in-Chief):** Derginin en yüksek editör pozisyonudur. Derginin içeriğinin kalitesini ve tutarlılığını sağlar.

**Yardımcı Editör (Associate Editor):** Baş editöre hakem sürecinde yardımcı olan editördür.

**Editör Yardımcısı (Assistant Editor):** Baş editöre yazarlarla yazışma, derginin indeks işlemleri ve yayım sürecinin teknik aşamalarında yardımcı olur.

**Alan Editörü (Subject Editor):** Derginin makale kabul ettiği belirli bir bilim alanında uzmanlaşmış editördür. Bu editör, kendi bilim alanındaki makalelerin hakem sürecinde görev üstlenir.

**Dil Editörü (Language Editor):** Makaleleri dilbilgisi, yazım ve imla açısından inceler ve düzeltme önerilerinde bulunur.

**İstatistiksel Editör (Statistical Editor):** Makalelerde yer alan istatistiksel sonuçların doğruluğunu kontrol eder.

Editör Ekibi (The Editorial Team / Yayın Ofisi), başvuruların ön incelemesinde, hakem sürecinin işletilmesinde ve yayım aşamasında görev alır. Yayımlanmasının değerlendirilmesi için gönderilen çalışmalar, öncelikle derginin kapsamına ve makale yazım ilkelerine uygunluk açısından editörler tarafından incelenir (Ön İnceleme) Ayrıca bu aşamada intihali önlemek için çalışma, benzerlik taramasına tabi tutulur (İntihal Taraması). Bu aşamadan sonra alan editörü tarafından çalışma, hangi bilim alanına aitse o alandan en az iki uzmanın incelemesine sunulur (Hakem Süreci). Hakemler; kendilerine sunulan çalışmanın içerik kalitesini, yöntemini, alana katkısını ve sonuçlarını değerlendirerek yayımlanıp yayımlanmaması konusunda editöre öneride bulunurlar. Hakem görüşü sonrasında çalışmaların yayımlanmasına dair nihai karar ise baş editörün sorumluluğundadır. Hakem sürecinden amaç; makalelerin doğru, güvenilir ve nitelikli olmasını sağlamaktır. Dergiler, bu süreci tercih ettikleri hakemlik modellerinden birine uygun olarak yürütülürler.

**Tek Taraflı Kör Hakemlik Modeli / Tek Körleme:** Makale yazarı hakemlerin kimler olduğunu bilmez ancak hakemler makale yazarını bilirler.

**Çift Taraflı Kör Hakemlik Modeli / Çift Körleme:** Hem makale yazarı hem de hakemler birbirlerini bilmezler.

**Açık Hakemlik Modeli:** Hakemler ve yazarlar birbirlerini tanır ve hakemlerin isimleri yayımlanan makalenin ilk sayfasında belirtilir.

**Şeffaf Hakemlik:** Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. Hakem isimlerinin gizli veya açık olmasına hakemler karar verirler.

Bu modellerin her biri, yayımlanacak makalelerin kalitesini artırmak için kullanılabilir. Seçilen model; derginin yayım politikalarına ve yayım etiği kriterlerine uygun olarak belirlenir. Türkiye merkezli dergilerin çoğu, çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak yayımlanmaktadır. Açık hakemliği uygulayan ve şeffaf hakemlik modelini benimseyen dergiler de bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Hakemlik modellerinden her birinin avantajlı ve dezavantajlı yönleri bulunmaktadır. Tüm bu modellerle, akademik açıdan alana katkı sağlayacak makalelerin seçimi ve yayımı hedeflenmektedir. Dergiye hakemlik yaparak katkı sağlayan ve destek olan bilim insanlarının yer aldığı kurula, Hakem Kurulu denir. Hakemler, dergi tarafından belirlenen etik standartlara uygun olarak makaleleri inceler ve makalenin kalitesi, orijinalliği, metodları, sonuçları ve yazım kurallarına uygunluğu hakkında görüş bildirirler. Derginin kullandığı hakem modeline göre hakem isimleri, dergi web sayfasında veya sayı jeneriğinde yayımlanır veya gizli tutulur. Eğer dergi tek veya çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanıyor ve hakem listesi yayımlandığında hangi hakemin hangi makaleye

---

<sup>1</sup> Eskiye Dergisi (Eskiye), "Şeffaf Hakemlik" (25 Mart 2023).

hakemlik yaptığı tahmin edilebiliyorsa bu durumda hakem listesinin yayımlanmaması daha uygundur.

Akademik dergilerde Yayın Kurulu ve Danışma Kurulu adında kurullar da bulunmaktadır. Makale inceleme sürecinde görev alan editörlerin doğal üyesi olduğu kurula, Yayın Kurulu denir. Dergide bu kurulun bulunması ve hakem sürecini sağlıklı şekilde yürütmesi yeterlidir. Yayın Kurulu, İngilizcede "Editorial Board" olarak kullanılır. Yayın Kurulu'na Türkçede "Editörler Kurulu" da denir. Adı ne olursa olsun, aktif olarak hakem sürecinin yürütülmesinde görev alan editörlerden oluşan kurul, bu kuruldur. Yayın kurulu, bir derginin içeriklerinin belirlenmesi, değerlendirilmesi ve yayımlanmasından sorumlu olan kuruldur.<sup>2</sup> Hakem sürecini yürüten ve makale yazarlarının kim olduğunu bilen editörlerin/yayın kurulu üyelerinin, hakemlik modeline göre gizliliğin korunabilmesini sağlamak açısından "hakem" olarak görev almamaları gerekir.

Yayın kurulu genellikle dergi editörlerinin bir araya gelmesiyle oluşur. Yayın kurulunun ana işlevleri şunlardır:

**Derginin Kapsam ve Politikalarını Belirlemek:** Yayın kurulu; derginin yayın politikalarının ve dergi içeriğinin belirlenmesinde yetkilidir.

**Ön İnceleme ve Hakem Sürecini Yürütmek:** Yayın kurulu, dergiye sunulan makalelerin hakem sürecinde değerlendirilmesini ve uygun olanların yayımlanmasını sağlar. Bu süreçte, yayın kurulu; makalelerin kalitesini, orijinalliğini, uygunluğunu ve etkililiğini hakem görüşlerini alarak değerlendirir.

**Yayın Sürecini Yönetmek:** Yayın kurulu, derginin editöryal süreçlerinin yönetiminden sorumludur. Bu, makalelerin düzenlenmesi, dizgisinin hazırlanması, yayın hazırlıklarının tamamlanması ve derginin yayıma, baskıya hazır hale getirilmesi gibi konuları içerir.

**Derginin Tanıtımı ve İndekslenme Faaliyetlerini Yürütmek:** Yayın kurulu, derginin tanıtımını yapmak için çeşitli faaliyetlerde bulunur. Bu faaliyetler, derginin bir web sitesi oluşturulması, tanıtım etkinlikleri yapılması, sosyal medya hesaplarının yönetimi ve indekslere başvuru süreçlerinin yürütülmesi gibi konuları kapsar.

Dergilerde, editörlerin yer almadığı ayrı bir Yayın Kurulu olabilmektedir. Böyle bir kurul oluşturulmuşsa bu kurul, derginin yayın politikalarının belirlenmesinde ve derginin akademik yayıncılık açısından sürekli gelişiminde görev üstlenir. Dergide bu kurul kurulmuşsa aktif olarak dergiye katkı sağlaması beklenir.

Türkiye merkezli dergilerdeki Danışma Kurulu (Advisory Board) ise Üniversitelerarası Kurul Başkanlığı'nın Doçentlik Başvuru Şartları'nda hakemli dergiyi "en az beş değişik üniversitenin öğretim üyelerinden oluşmuş danışmanlar grubu olan dergi" şeklinde tanımlaması sebebiyle zorunlu görülmüştür ve kurulmuştur.

Ulusal hakemli dergi: Editörü ve en az beş değişik üniversitenin öğretim üyelerinden oluşmuş danışmanlar grubu olan, bilimsel/sanatsal özgün araştırma makaleleri yayımlayan, yılda en az iki kez yayımlanan ve son beş yılda düzenli olarak basılıp dağıtımı yapılmış, üniversite kütüphanelerinde erişilebilir olan dergi.<sup>3</sup>

Doçentlik Başvuru Şartları'nda Aralık 2016 başvuru dönemi ve sonrasında bu tanım yer almadığı için Yayın Kurulu'na ek olarak Danışma Kurulu adında bir kurul oluşturulması zorunlu değildir. Ancak yayıncılar, derginin akademik yayıncılık açısından gelişimine ve tanıtılmasına katkı sağlaması düşüncesi ile bu kurulu tesis edebilirler. Hakemli dergilerde önemli olan bilimsel ve etik incelemeyi kapsayan hakem sürecinin etkili şekilde işletilmesidir.

Ulusal ve uluslararası indeksler, hakemli dergilerde yer alan kurulların belli kriterleri karşılmasını şart koşmaktadır. ULAKBİM TR Dizin Komitesi; TR DİZİN'e başvuran dergileri editöryal kurulun kalitesi, yetkinliği, katkısı, bağımsızlığı, yayın titizliği (dil ve yazım), ürün titizliği (dizgi vb. açısından), derginin uluslararası ve coğrafi temsili (hakemler, danışma ve yayın kurulları)

<sup>2</sup> Yayın Kurulunun görev ve sorumlulukları hakkında bk. COPE Guidelines: Guidance on Editorial Board Participation (Editorial Board Participation), COPE Council (2021), <https://doi.org/10.24318/F3lrGybw>

<sup>3</sup> Üniversitelerarası Kurul Başkanlığı (ÜAK), "Doçentlik Başvuru Şartları" (25 Mart 2023).

açılarından incelemektedir. Dizin, üyelerin kurumsal dağılımı için “yayın kurulu en az 1/3 farklı kurumlardan oluşmalıdır” kriterini belirlemiştir.<sup>4</sup>

Yayıncılık Etiği Kurulu (COPE), Açık Erişimli Dergiler Dizini (DOAJ), Açık Erişim Akademik Yayıncıları Derneği (OASPA) ve Dünya Tıp Editörleri Derneği (WAME) tarafından yayımlanan *Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık İlkeleri ve En İyi Uygulamalar*’da, “Dergiler, üyeleri derginin kapsamına giren konu alanlarında tanınmış uzmanlar olan yayın kurullarına veya diğer yönetim organlarına sahip olmalıdır.” ilkesine yer almaktadır.<sup>5</sup> Uluslararası indekslerden SCOPUS da kurullarla ilgili *Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık İlkeleri ve En İyi Uygulamalar*’da yer alan ilkeyi aynen benimsemiştir. Ayrıca “editörlerin coğrafi dağılımındaki çeşitliliğe” dikkat edilmesini önermektedir.<sup>6</sup> Web of Science da dergilerin AHCI, SSCI ve diğer akademik dizinlerine kabulü için editör ekibinin tüm üyelerinin (Baş Editör, Editörler Kurulu Üyeleri, Yardımcı Editörler, Alan Editörleri vb.) kurum, iletişim ve ORCID bilgilerinin dergi web sitesinde yer almasına ve derginin kapsamına uygun olarak üyelerin coğrafi dağılımına dikkat edilmesine, dergi seçim kriterleri arasında yer vermiştir. Ayrıca Yayın Kurulunun büyüklüğü ve bileşiminin, yayımlanan sayı ve makale hacmi ile tutarlı olmasını gerekli görmektedir. WoS, tam zamanlı profesyonel editörler istihdam eden dergilere gereken önemi vereceğini de duyurmuştur.<sup>7</sup>

Dergilerde, Editörler Kurulu/Yayın Kurulu tarafından yürütülen işlemlere dair talep ve şikâyetlerin nasıl ve nereye iletebileceğine dair prosedürün de oluşturulması gerekir. Yazarın ilk başvuru muhatabı dergi editörlüğü olmalıdır. Dergi tarafından belirlenip duyurulacak belli bir süre sonunda yazarın talebine yönelik gerekli dönüş sağlanmazsa bir üst makam olarak Yayıncı’ya talep ve şikâyetler iletebilmelidir. Buna dair e-posta adresleri ve yanıt süreleri dergi iletişim sayfasında yer almalıdır.

## Kaynakça | References

- Eskiyei, Eskiyei Dergisi. "Şeffaf Hakemlik". Erişim 25 Mart 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyei/page/13397>
- Editorial Board Participation, COPE Guidelines: Guidance on Editorial Board Participation. COPE Council, 2021. Erişim 25 Mart 2023. <https://doi.org/10.24318/F3lrGybw>
- ÜAK, Üniversitelerarası Kurul Başkanlığı. "Doçentlik Başvuru Şartları". Erişim 25 Mart 2023. <https://www.uak.gov.tr/Sayfalar/arsiv-docentlik-basvuru-sartlari.aspx>
- TR Dizin. "TR Dizin Başvuru ve Değerlendirme Süreçleri". Erişim 25 Mart 2023. <https://trdizin.gov.tr/kriterler/>
- Best Practice, Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing (Version 3). COPE - DOAJ - OASPA - WAME, 2018. Erişim 25 Mart 2023. <https://blog.doaj.org/2018/01/15/principles-of-transparency-and-best-practice-in-scholarly-publishing-version-3/>
- SCOPUS. "Content Policy and Selection". Erişim 25 Mart 2023. <https://www.elsevier.com/solutions/scopus/how-scopus-works/content/content-policy-and-selection>
- WoS, Web of Science "Journal Evaluation Process and Selection Criteria". Erişim 25 Mart 2023. <https://clarivate.com/products/scientific-and-academic-research/research-discovery-and-workflow-solutions/web-of-science/core-collection/editorial-selection-process/editorial-selection-process/>

<sup>4</sup> TR Dizin "TR Dizin Başvuru ve Değerlendirme Süreçleri" (25 Mart 2023).

<sup>5</sup> Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing (Version 3) (Best Practice), COPE - DOAJ - OASPA - WAME (2018), <https://blog.doaj.org/2018/01/15/principles-of-transparency-and-best-practice-in-scholarly-publishing-version-3/>

<sup>6</sup> SCOPUS "Content Policy and Selection" (25 Mart 2023).

<sup>7</sup> Web of Science (WoS), "Journal Evaluation Process and Selection Criteria" (25 Mart 2023).

## Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Kur'an Tercümelerinde Gazâ Anlayışının Yansımaları

Kenan Özçelik | <https://orcid.org/0000-0001-9255-055X>  
[kozcelik@ybu.edu.tr](mailto:kozcelik@ybu.edu.tr)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryem72>

İslami İlimler Fakültesi, Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

### Öz

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ile ilgili ortaya çıkan tartışmalarda çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Bunlardan biri de gazâ tezi olarak bilinmektedir. Bu görüş üzerindeki tartışmalar, başlangıcından günümüze kadar canlılığını korumaktadır. Tartışmanın temelinde Anadolu'da fetihleri gerçekleştirenleri harekete geçiren gücün ne olduğu sorunu vardır. Bu tezi savunanlara göre Allah yolunda savaşmak anlamına gelen gazâyâ katılmak, başka sebeplerle birlikte o kişileri harekete geçiren en güçlü saiktir. Tezin savunulması ise doğal olarak mümkün merteye kuruluş devrindeki çağdaş kaynaklar üzerinden yapılmaktadır. Bunlar da sikkeler, kitabeler, vakfiyeler ve kitaplar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitaplar içinde ise tarih kaynaklar başta olmak üzere edebî ve dinî eserlere de referans için müracaat edilmektedir. Bu çalışmada söz konusu tartışmalar bağlamında Eski Anadolu Türkçesi döneminde yapılmış olan Kur'an tercümeleri incelenmiştir. Bu tercümelere gazâ veya gâzî kelimeleri ve bunlarla oluşturulan kelime öbeklerinin konumuz bakımından anlamlı bir yoğunluk sergilediği görülmüştür. Bunun sınaması için de daha önce ve Anadolu sahası dışında yapılmış Kur'an tercümelerine başvurulmuştur. Doğu Türkçesindeki Kur'an tercümeleri olarak belirtilen bu eserlerde bahsedilen kelimeler neredeyse hiç geçmemektedir. Bu tespit Osmanlı Devleti'nin kuruluş zamanlarını da içine alan Eski Anadolu Türkçesi döneminde yapılan Kur'an tercümelerinin gazâ teziyle ilgili tartışmalarda değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Araştırmada Eski Anadolu Türkçesi döneminde yapıldığı bilinen üç adet ve Doğu Türkçesi ile yapılmış iki adet Kur'an tercümesi incelenmiştir. Burada da konumuzla ilgili kelime veya kelime öbeği bakımından en zengin örnekleri barındıran ve Bursa Nüshası olarak bilinen Kur'an tercümesi esas alınmıştır. Bursa nüshasındaki örnekler diğer tercüme ile karşılaştırılmıştır. Çok nadir olarak diğer tercümelere görülüp de Bursa Nüshasında olmayan örnekler de bulunmuş olup bunlar da verilmiştir. Tercüme örnekleri verilirken de önce âyetin tamamı veya ilgili kısmı orijinal hâliyle verilmiş, sonra günümüz Türkiye Türkçesi ile meali aktarılmış, ardından incelenen tercümelere karşılaştırmalar yapılmış; her bir örnek sonrasında kısaca değerlendirmede bulunulmuştur. Örnekler sınıflandırma imkânı verdiği için de birkaç başlık altında ele alınmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Klasik Türk Edebiyatı, Eski Anadolu Türkçesi, Kur'an Tercümesi, Osmanlı Devleti, Kuruluş Devri, Gazâ Tezi

### Atıf Bilgisi

Özçelik, Kenan. "Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Kur'an Tercümelerinde Gazâ Anlayışının Yansımaları". *Tetkik* 3 (Mart 2023), 5-41. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.91>



<b>Geliş Tarihi</b>	11 Şubat 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	27 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör – Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:tetkik@okuokut.org">tetkik@okuokut.org</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---

## Reflections of Ghazā Concept in Old Anatolian Turkish Period Qur'ān Translations

Kenan Özçelik | <https://orcid.org/0000-0001-9255-055X>

[kozcelik@ybu.edu.tr](mailto:kozcelik@ybu.edu.tr)

Ankara Yıldırım Beyazıt University | <https://ror.org/05ryem72>

Faculty of Islamic Sciences, Department of Ottoman Turkish and Islamic Turkish Literature, Ankara, Türkiye

### Abstract

Various opinions are put forward in the debates about the establishment of the Ottoman State. One of them is known as ghazā thesis. The discussion on this view has been alive from its inception to the present day. At the heart of the debate is the question of what is the power that activates the conquerors in Anatolia. According to those who defend this thesis, participating in the war, which means fighting in the way of Allah, is the most potent motivation that moves those people, along with other reasons. The defence of the thesis is naturally based on contemporary sources as much as possible. These appear as coins, inscriptions, endowments and books. Among the books, literary and religious works, primarily historical sources, are also applied for reference. In this study, the translations of the Qur'ān made in the Old Anatolian Turkish period were examined in the context of these discussions. In these translations, it has been seen that the words ghazā or ghāzi and the phrases formed with them exhibit a significant density in terms of our subject. To endorse this, the Qur'ān translations made before and outside the Anatolian area were used. The words mentioned in these works, mentioned as translations of the Qur'ān in Eastern Turkish, rarely used. This determination necessitates the evaluation of the Qur'ān translations made in the Old Anatolian Turkish period, which includes the establishment times of the Ottoman Empire, in the discussions about the ghazā thesis. In the research, three translations of the Qur'ān, known to have been made during the Old Anatolian Turkish period, and two translations of the Qur'ān, which were made in Eastern Turkish, were examined. The translation of the Qur'ān, known as the Bursa Copy, which contains the richest examples in terms of words or phrases related to our subject, was taken as a basis. The examples in the Bursa copy were compared with other translations. Some examples are rarely seen in other translations but not in the Bursa Copy, and these are also given. While the translation examples are given, first, the whole or the relevant part of the verse is presented in its original form, then its translation in today's Turkey Turkish is translated, then the equivalents in the analyzed translations are listed; a brief evaluation was made after each example. The examples are discussed under several headings as they allow classification. Since the examples allow classification, the examples are discussed under several headings.

### Keywords

Classical Turkish Literature, Old Anatolian Turkish, Qur'ān Translation, Ottoman Empire, Establishment Period, Ghazā Thesis

### Cite

Özçelik, Kenan. "Reflections of Ghazā Concept in Old Anatolian Turkish Period Qur'ān Translations". *Tetkik 3* (March 2023), 5-41. <https://doi.org/10.55709/tetkikdersisi.2023.3.91>

<b>Date of submission</b>	11 February 2023
<b>Date of acceptance</b>	27 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - A Internal (Editor board member) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:tetik@okuokut.org">tetik@okuokut.org</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında Anadolu'da fetihleri gerçekleştirenleri harekete geçiren ana düşüncenin ne olduğu, üzerinde tartışma olan konular arasındadır. Bu tartışmalarda öne çıkan iddialardan birisi gazâ/gâzilik tezi olarak bilinmektedir. Gazâ anlayışını gündeme getiren ve savunan Paul Wittek'ten itibaren günümüze kadarki süreçte görüşün savunucuları olduğu gibi karşı çıkanlar da olmuştur.<sup>1</sup> Tartışma bundan sonra da devam edecek gibi görünmektedir. Bu tartışmalarda genellikle çağdaş tarihî kaynaklar (kitaplar, kitabeler, vakfiyeler, sikkeler) kullanılsa da bunların yanında yine çağdaş edebî ve dinî eserlere de müracaat edilmektedir.<sup>2</sup>

Bazı çalışmalarda Anadolu sahasında yazılan eserlerde gazâ veya gâzî kelimelerinin kullanımına özellikle dikkat edildiği tespit edilmiştir.<sup>3</sup> Şinasi Tekin konuyla ilgili bir yazısında gazâ ve cihâd kelimelerinin “Anadolu Türkçesinde ilk defa ne zaman ve nerelerde görüldüğünü tespit” etmenin zor olduğunu ve fakat “Osmanlı sahasında gazâ kelimesinin ötekinin yerine” geçtiğini belirtmiştir.<sup>4</sup> Bu tartışmalarda tarihî, edebî ve kısmen de ilm-i hâller gibi dinî eserlerin mümkün mertebe birincil kaynak olarak

<sup>1</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1959), 84-94; Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, çev. Fatmagül Berktaş (İstanbul: Pencere Yayınları, 1995), 47-69; Heath W. Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, çev. Kıvanç Tanrıyar (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2010), 49-104; Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 24-26; Feridun Mustafa Emecen, *Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikleri Dünyası* (İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Basım, 2016), 137-149; Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, çev. Ahmet Tunç Şen (İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2019), 121-197; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam Bir İmparatorluk Bir Din* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 107-114; Ronald C. Jennings, “Gazi Tezi Üzerine Bazı Düşünceler”, çev. Canay Şahin, *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, drl. Oktay Özel-Mehmet Öz (Ankara: İmge Kitabevi, 2. Basım, 2005), 429-441.

<sup>2</sup> Mesela bk. Müjgan Cumbur, “Anadolu Gazileri ve Edebiyatımız”, *Erdem* 3/9 (1987), 777-808; Selahattin Döğüş, “Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları”, *Belleken* 72/265 (2008), 817-888; Feridun Mustafa Emecen, “Gazâya Dâir -XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti-”, *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1995), 191-197.

<sup>3</sup> Şinasi Tekin, *İstikakının Köşesi Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler* (İstanbul: Simurg Yayınları, 2001), 195; Tekin, 15. yüzyıl başlarında Ahmedî tarafından yazılan ve *İskendernâme*'sinin sonunda yer alan Osmanlı tarihinde bu durumu tespit etmiştir: “Fakat Ahmedî teknik terimleri kullanırken dikkate değer bir ayırım yapar: uçlarda Osman Bey'den ve Orhan Bey'den ve etrafındakilerden bahsederken, *gâzî*, *gâzîler*, *gâziyân* der; fakat Konya Sultanı'nın ordusu, bir iki istisna dışında hep *leşkerdir*, çeridir.”

<sup>4</sup> Tekin, *İstikakının Köşesi Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*, 153-157; Anadolu'da gelişmeye başlayan edebiyatta muhtemelen başlangıçtan beri gazâ ve gâzî kelimeleri, cihâd veya mücâhede kelimelerine göre daha çok kullanılmıştır. Nitekim Anadolu'da yazılan ilk Türkçe eser olarak kabul edilen (eserin Bursa nüshası 703/1303 yılında istinsah edilmiştir) *Behcetü'l-hadâik*'ta cihâd ve mücâhede kelimelerine rastlanmazken gazâ, gâzî, gâzîlik kelimeleri yalın hâlde ve türevleri ile görülmektedir. bk. Mustafa Canpolat, *Behcetü'l-Hadâik fi Mev'izati'l-Halâik* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018), 384-455-552 (Dizin kısmında ilgili maddeler). Yine Yunus Emre'nin baştan sona insanın iç âlemindeki savaşların hikâyesini anlatan eseri *Risâletü'n-nushıyye*'de de gazâ ve gâzî kelimeleri geçerken diğerleri geçmez. bk. Yunus Emre, *Risâletü'n-Nushıyye*, haz. Umay Günay-Osman Horata (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 106-213; “Kılıçlar kanlıdur erleri gâzî” (63. beyit), “Gazâdan geldi şeh tahtın'oturdi” (67. beyit).

kullanılmaları araştırmacılar tarafından vazgeçilmez bir hâl almıştır. Tartışmaların ortaya koyduğu durum şöyle bir varsayımın araştırılmasını gerekli kılmaktadır: Eski Anadolu Türkçesi olarak incelenen dönemde<sup>5</sup> Anadolu sahasında yapılan Kur'an tercümelerinde gazâ, gâzî, gâzîlik gibi kelimelerin Doğu Türkçesinde yapılan tercümelere göre daha fazla karşımıza çıkması beklenecektir. Bu araştırma için Kur'an tercümeleri başka eserlerde bulamayacağımız çok önemli bir imkânı da sunmaktadır: Elimizde Karahanlıca olanından başlamak üzere hem Doğu hem de Batı (konumuz bakımından Eski Anadolu) Türkçesi ile yapılmış tercümelere -bazısı tam bazısı eksik de olsa- mevcuttur. Bu imkân ileri sürülen varsayımın denetlenmesinde oldukça elverişlidir. Âyetteki aynı kelimelerin hem Doğu Türkçesindeki hem de Batı Türkçesindeki tercümelere, mesela "gâzî" olarak karşılanması varsayımı doğrulamayacakken sadece Batı Türkçesindeki tercümelere görülmesi doğrulayacaktır. Kur'an tercümelerindeki bu durum görebildiğimiz kadarıyla sadece merhum Şinasi Tekin'in dikkatini çekmiştir. O da sadece Karahanlıca Kur'an tercümesinde "gâzî"nin olduğunu ve (Batı Türkçesindeki) Muhammed b. Hamza'nın tercümesinde ise -özellikle fiillerde- "gazâ" kelimesinin geçtiğini "gâzî ve gazâ kelimelerinin sıklığı dikkat çekiyor" vurgusu ile belirtmiştir.<sup>6</sup>

### 1. İncelenen Kur'an Tercümeleri

Kur'an-ı Kerim'in ilk Türkçe tercümesinin Sâmânîler Devleti hükümdarı Mansur b. Nuh (sal. 350/961-365/976) döneminde yapıldığı kabul edilmektedir. Sonraki zamanlarda hem Doğu Türkçesi ile hem de Batı Türkçesi ile Kur'an tercümelerinin yapıldığı ve bunun günümüze kadar devam ettiği bilinmektedir.<sup>7</sup> Bu çalışmada, konu özelinde incelenen Kur'an tercümelerini kısaca tanıtmakta yarar vardır. Sonraki kısımda âyetlerin karşılıkları verilirken bu tercümelere kısaltma amaçlı harfler ile gösterildiği için burada da harfler altında tanıtılacaktır.

**K:** Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi: Rylands Nüshası olarak bilinen bu tercüme Karahanlı Türkçesindeki ilk Kur'an tercümesi olarak kabul edilmektedir.<sup>8</sup> Otuz

<sup>5</sup> "Zaman bakımından XIII. yüzyıl sonlarından XV. yüzyıl ortalarına, yani Osmanlı Beyliği'nin öteki Beyliklerin varlığına son veren güçlü bir devlet durumuna geçişine kadar uzanır." Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 87.

<sup>6</sup> Tekin, *İstikakçının Köşesi Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*, 159-160.

<sup>7</sup> Konuyla ilgili bk. Abdülkadir İnan, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümeleri Üzerinde Bir İnceleme* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961), 9-21; Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 194-215; Yaşar Şimşek, *Türkler ve Kur'an* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 23-59; Mustafa Özkan, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılmış Kur'an Tercümeleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010), 517-558.

<sup>8</sup> Abdülkadir İnan tercümenin 11. yüzyıl Türkçesi ile yapıldığını söylemekte ise de (*Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümeleri Üzerinde Bir İnceleme*, 12) tercümenin tam olarak hangi tarihte yapıldığı tespit edilememektedir. Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Aysu Ata, *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin)* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2013), 23-24.

cilt olduğu tahmin edilen tercümenin tamamı maalesef ele geçmemiştir. Bu sebeple konumuzla ilgili olarak ele alınan âyetlerden bazısının bu tercümedeki karşılıkları görülemeyecektir.

**H:** Harezmi Türkçesi Kur'an Tercümesi: Hekimoğlu Ali Paşa Nüshası olarak bilinmektedir. Tam olan nüsha 764/1363 yılında istinsah edilmiştir.<sup>9</sup>

**B:** Bursa Nüshası olarak bilinen bu tercümenin Anadolu'da yapılan ilk Kur'an tercümesi olabileceği düşünülse de bu iddia henüz tam olarak ispatlanmamıştır. Nüsha 804/1401 yılında istinsah edilmiş olup tam tercüme barındırmaktadır.<sup>10</sup> Bu çalışmada ele alınan konuyla ilgili en çok örneğin bulunduğu tercüme budur. Eser Eski Anadolu Türkçesi dönemi dil özelliklerini barındırması ve istinsah tarihinin belli olması itibarıyla bu çalışmanın ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

**M:** Muhammed b. Hamza Tercümesi: TİEM 40 numarada kayıtlı olan nüsha 827/1424 yılında istinsah edilmiş olup tam bir tercümedir.<sup>11</sup> Eserin "Eski Anadolu Türkçesinin karakteristik bütün özelliklerini göstermesi"<sup>12</sup> önemlidir.

**İ:** İngiltere British Library Nüshası: Tercümenin karışık dilli (=Doğu Türkçesi ve Batı Türkçesi özelliklerinin aynı metinde görülmesi) olması bakımından "dil özelliklerine göre, Anadolu sahasında yapılan en eski satır arası tercüme"<sup>13</sup> olduğu iddia edilse de maalesef baştan ve sondan eksik bir nüshadır.<sup>14</sup> Bu sebeple konumuz açısından çok elverişli değildir. Ancak ele alınan âyetlerin -şayet mevcut ise- bu tercümedeki karşılıkları da verilmiştir.

## 2. İlgili Âyetler ve Tercümelere Karşılıkları

Bu kısımdaki âyetlerin seçiminde etkili olan husus, aynı zamanda bu çalışmanın yapılmasına da sebep olmuştur. B'de gazâ, gâzî, gâzîlik kelimelerinin kullanım sıklığından dolayı daha önce değinilen tartışmalar bağlamında bunun anlamlı olup olmadığını merak edince bu kelimelerin âyetlerdeki hangi kelimeler/kelime grupları için karşılık olarak seçildiğini araştırdık. İkinci adım olarak da bu kelimelerin tercih edilmesindeki bilinçlilik durumunun tespitini gerekli gördük. Bunu sağlamanın yolu da art zamanlı ve eş zamanlı bir karşılaştırma idi. Yapılacak karşılaştırma için daha önce ve özellikle farklı coğrafyada yapılan tercümelere vaziyeti bilmek, konunun aydın-

<sup>9</sup> Bk. Gülden Sağol, *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi Giriş-Metin-Sözlük* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 28-42.

<sup>10</sup> Bk. Murat Küçük, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 24-25.

<sup>11</sup> Bk. Muhammed b. Hamza, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır Arası Kur'an Tercümesi*, haz. Ahmet Topaloğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 1/20.

<sup>12</sup> Şimşek, *Türkler ve Kur'an*, 51.

<sup>13</sup> Şimşek, *Türkler ve Kur'an*, 46. "Eski Anadolu Türkçesinin en eski Kur'an tercümesi olması ihtimali bir hayli fazladır." Ali Gül, *British Library or 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi (Giriş-Metin-Notlar-Dizin)* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), 26.

<sup>14</sup> Bk. Gül, *British Library or 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi (Giriş-Metin-Notlar-Dizin)*, 15.

latılması için oldukça önemli idi. Bu sebeple **K** ve **H** tercümeleri de incelendi. Eş zamanlı ve aynı coğrafyada (=Anadolu) yapıldığı tahmin edilen tercümelereki durumu görmek de konunun desteklenmesi bakımından yararlı olacağından **M** ve **İ** tercümeleri incelendi. Aslında art ve eş zamanlı araştırma için birer tercüme bile yeterli düzeyde fikir verebilirdi. Bunun için de en elverişli tercüme önemlerine binaen **K** ve **İ** tercümeleri idi. Ne var ki daha önce de belirtildiği üzere söz konusu tercümelereki nüshadan kaynaklı eksiklik maalesef ciddi boyutta olduğundan başka tercümelere müracaat etmek zorunlu oldu. Bu sebeple de **H** ve **M** tercümeleri incelendi. **K** ve **İ** tercümelereki karşılıkların da olduğu kadarıyla verilmesinde yarar görüldü.

Aşağıda âyetlerin konuyla ilgili kısımlarının önce orijinal hâlleri, sonra mealleri (=günümüz Türkiye Türkçesindeki karşılıkları), daha sonra da tercümelereki karşılıkları verilecektir.<sup>15</sup> Âyetlerin meallerini verirken herhangi bir mealdeki karşılığı olduğu gibi almak çoğu yerde sıkıntı ortaya çıkaracaktı. Çünkü konumuz itibarıyla örnek verilecek kısım bir âyetin tamamı olmayıp bir kısmı olduğundan ve doğal olarak da bir bağlam içinde geçtiğinden sadece o kısmın karşılığını seçilen mealde almak mümkün olmamaktadır. Bu sebeple âyetin bizi ilgilendiren kısmının mealini verirken bazı tasarruflarda bulunduk.<sup>16</sup> Dolayısıyla, bazı örneklerdeki meallerin bizim tercihlerimizi yansıttığını belirtmeliyiz.

Konuyla ilgili âyetlerin sınıflandırmasına geçmeden bir hususu belirtmek istiyoruz: Tercümelere hepsinde (nüsha eksikliğinden ötürü **İ** hariç) gazâ/gâzilik kelimesinin görüldüğü tek âyet aşağıdaki gibidir:

### Âl-i İmrân 3/156:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرُبَىٰ لَوْ كَانُوا  
عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا

Meal: “Ey iman edenler! Kardeşleri sefere veya savaşa çıktığında onlar hakkında, ‘Onlar bizim yanımızda olsalardı ölmezlerdi ve öldürülmezlerdi’ diyen inkârcılar gibi olmayın.”

<sup>15</sup> Bu tercüme yukarıda belirtilen harfler ile gösterilecek; tercümelere alın kısımların sonunda ise parantez içinde istifade edilen kaynağın sayfa numarası verilecektir. Bu kaynaklar şöyledir: **K** için Ata, *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin)*; **H** için Sağol, *Harezm Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi Giriş-Metin-Sözlük*; **M** için Muhammed b. Hamza, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır Arası Kur'an Tercümesi, 1. Cilt*; **B** için Küçük, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*; **İ** için Gül, *British Library or 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi (Giriş-Metin-Notlar-Dizin)*. Verilen karşılıklarda bazı kelimelerin, mesela “Tanrı” gibi, farklı şekillerde yazıldığı görülecektir. Bunun sebebi metinleri neşredenlerin kullandığı yazı çevirimi alfabesidir. Ayrıca **M**'de bazı kelimelerin italik yazıldığı görülecektir. Bunlar da metni neşreden ayet karşılıklarında tefsir sadedinde görüp de italik yaptığı kelimelerdir.

<sup>16</sup> Bu konuda şu meallerden istifade edildi: *Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010); *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.); *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Otto Yayınları, 2008).

K: “Ey anlar kim bittiler, bolmañlar anlar teg kim tandılar, aydılar qardaşlarıqa: kaçan yorisalar yer içinde azu bolsalar **gâziler**, eger bolsalar biziñg üskümüzde ölmegetiler hem öldrülmegetiler” (s. 5)

H: “Ay anlar kim bittiler! Bolmang ol kim irseler mengizlig kim küfr getürdiler; taqı aydılar qarındaşlarıñga, ol vaqtın kim yörیدiler yirde, yâ irdiler **gâzât kılganlar**: ‘Eger bolsalar irdi bizing qatımızda, ölmegeyler irdi taqı öldürülmegeyler irdi’” (s. 50)

M: “İy anlar kim îman gertürdiler! Olman anların gibi kim kâfir oldılar *ya ‘nî munâfiklar*, dakı eyittiler karındaşlarına, ol vakt kim yürیدiler yirde, yâ oldılar **gâzilar**: ‘Eger olalar-ıdı bizüm katumuzda ölmeyelerdi, dakı depelenmeyelerdi’” (s. 52)

B: “ey îmân getüren kişiler olmañuz ol kâfirler gibi kim eyitdiler qardaşlarıçün kaçan sefer eyleseñüz yer yüzinde yâ olsañuz **gâzâlıkda** eger bizüm qatumuzda olsaldı ölmezdiler kimse dağı öldürmezdi”

Âyetteki “kânû guzzâ (=gâziler idiler)” ifadesinin karşılanmasında **B**'de “gazâlıkta olsanız”<sup>17</sup>, **K**'da benzer şekilde “gâziler olsalar”, **H**'de “gazâ kılanlar idiler”, **M**'de “gâziler oldular” anlamları tercih edilmiştir. Burada görüldüğü üzere âyette geçen “guzzâ (=gâziler)” kelimesi bütün tercümele için karşılık belirlemede belirleyici olmuştur. Bu sebeple konumuz olan gâzilik düşüncesinin araştırılmasında elverişli bir örnek olmadığını belirtmeliyiz. Aşağıdaki örnekler ise Anadolu'da yapılan tercümelerde (başta **B** olmak üzere **İ** ve **M**), Doğu (haddizatında coğrafi bir tanımlamadır) Türkçesindeki tercümelere (**K** ve **H**) nazaran gâzilik düşüncesinin bilinçli yansımalarını göstermektedir. Bunlar beş başlık altında sınıflandırılacak ve ilk başta veya en sonda genel bir değerlendirme yapmak yerine daha etkili olacağı düşüncesi ile her bir âyetin sonrasında gerekli açıklama veya değerlendirmelere yer verilecektir.

## 2.1. “c-h-d (ح-ه-د)” Kökünden Gelen Kelimelerin Karşılanmasında Gazâ

Kur'an-ı Kerim'de birçok âyette “c-h-d (ح-ه-د)” kökünden türemiş isim ve fiil geçmektedir. Kökteki “tâkat, güç, meşakkat, gayret” gibi temel anlamların<sup>18</sup> günümüzde de kullanılan “cihat” kelimesinde “savaş” anlamının gölgesinde kaldığı ortadadır. Bu kelimenin incelediğimiz tercümelerde de aynı şekilde karşılandığı görülecektir.

### el-Bakara 2/218:

(وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ)

Meal: “ve Allah yolunda cihat ettiler”

<sup>17</sup> Tercümelerin değerlendirilmesinde ve başka yerlerde ilgili ifadelerin söz dizimi düzenli hâle getirilmiş ve söyleniş günümüz Türkiye Türkçesine uyarlanmıştır.

<sup>18</sup> Bk. er-Râğıb el-İsfahâni, *Mufredâtu'l-Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1992), 208; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, haz. Mustafa Koç-Eyyüb Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014-2015), 1/533.



H: “taķı uruştılar Tanğrının yolu içinde” (s. 25)

M: “dakı alışdılar Tanrı yolında” (s. 25)

B: “daķı **ğazâlık eylediler** Tanrı yolında” (s. 101)

Âyetteki “câhedû= cihat ettiler” fiili **B**’de “gazâlık eylediler” şeklinde karşılanmışken **H**’de “uruştılar”, **M**’de “alıştılar” şeklinde karşılanmıştır.

### Âl-i İmrân 3/142:

﴿الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾

Meal: “sizden cihat edenler”

K: “anlarını kim atlandılar sizdin” (s. 4)

H: “anlarını kim tokuş ıldılar sizdin” (s. 48)

M: “anları kim alışdılar sizden” (s. 50)

B: “ol kişileri ki **ğazâlık eylediler** sizden Tanrı yolında” (s. 115)

Âyetteki “câhedû= cihat ettiler” fiili **B**’de “gazâlık eyle-” ile; **K**’da “katlan-”, **H**’de “tokuş kıl-” ve **M**’de “alış-” ile karşılanmıştır.

### en-Nisâ 4/95

﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحَسَنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾

Meal: “Mü’minlerden özür sahibi olmaksızın (cihattan geri kalıp) oturanlarla, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihat edenler eşit olamazlar. Allah, mallarıyla, canlarıyla cihat edenleri, derece itibariyle, cihattan geri kalanlardan üstün kılmıştır. Gerçi Allah (mü’minlerin) hepsine de en güzel olanı (cenneti) vadedmiştir. Ama mücahitleri büyük bir mükâfat ile cihattan geri kalanlara üstün kılmıştır.”

K: “Tüzedilmez oldurğınlar mü’minlerdin, zarar idilerinde adın, tokuşğınlar Tanğrı yolu içinde mälları birle özleri birle, artuķ ıldı Tanğrı tokuřğınlarķa mälları birle et-özleri birle oldruğlılar üze derecedin, amuğķa va’de ıldı Tanğrı edğü körklüg va’de, artuķ ıldı Tanğrı tokuřğınlarķa oldruğlılar üze, yanut uluğ.” (s. 13)

H: Berâber bolmas olturğınlar bitgenlerdin, ziyân eyelerining öngini; taķı tokuş ılğınlar Tanğrı yolu içinde, mälları birle taķı tenleri birle. Arturdı Tanğrı tokuş ılğ[anlarını], mälları birle taķı tenleri birle; oldurğınlar üze, mertebeler. Taķı tigma birge va’de ıldı Tanğrı körklügrekni. Taķı arturdı Tanğrı tokuş ılğınlarını, olturğınlar üze, yanut uluğ.” (s. 66)

M: “Barabar degül oturıcılar mu’minlerden, eksüklik islerinden ayruk *ya ‘nî sayrular*, *yâ kötürümler*, *yâ gözsüzler*, dakı alış eyleyiciler Tanrı yolında, malları-y-ıla dakı nefisleri-y-ile. Artuk eyledi Tanrı alış eyleyicileri, malları-y-ıla dakı nefisleri-

y-ile; oturucılar üzere, yukarı ayak. Dakı dükeline va'da virdi Tanrı uçmakı. Dakı artuk eyledi Tanrı çalış eyleyicilere, oturucılar üzere, ulu müzd.” (s. 69)

B: “berâber olmaz oturan kişiler mü ’minlerden gözsüz ayaqsuz olmasa **gazâlık eyleyenler** bile Tanrı yolında mâlları bile nefsleri bile Tanrı efdal kıldı **gazâlık eyleyenleri** mâlları bile nefsleri bile oturanlar üstine yüce menziller dağı barçasına va’de eyledi Tanrı Ta’âlâ cenneti dağı efdal kıldı Tanrı Ta’âlâ **gâzileri** oturanlar üstine ulu müzd vèrmek bile” (s. 126)

Âyette üç yerde geçen “mücâhidîn= cihat edenler” kelimesi, **B**’de iki yerde “gazâlık eyleyenler” ve bir yerde de “gâziler” şeklinde çevrilmişken **K**’da “tokuşanlar”, **H**’de “tokuş kılanlar” ve **M**’de ise “çalış eyleyiciler” olarak karşılanmıştır.

#### el-Mâide 5/35:

{وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ}

Meal: “ve onun yolunda cihat edin”

K: “katlanıñg anıñg yolu içinde” (s. 22)

H: “Tağı mücâhede kılınğ anıñg yolu içinde” (s. 79)

M: “Dakı çalışun yolında” (s. 83)

B: “dağı **gazâlık eyleñüz** Tanrı yolında ola kim dünyâ ve âhîret hayırına yetişesiz” (s. 134)

Âyetteki emir **B**’de “gazâlık eyle-”, **K**’da “katlan-”, **H**’de “mücâhede kıl-” ve **M**’de “çalış-” ile karşılanmıştır. **H**’de âyette geçen kelime ile aynı kökten başka bir kelimeye yer verilmesi ayrıca dikkat çekicidir. Çünkü mücâhede kelimesi “tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren terim olarak kullanılmıştır.”<sup>19</sup> Bu bağlamda söz konusu tercüme üzerinde tasavvuf düşüncesinin etkili olup olmadığı araştırılmaya değerdir.

#### el-Mâide 5/54:

{يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ}

Meal: “Allah yolunda cihat ederler”

K: “cehd kılurlar Tanrıñg yolu içinde” (s. 24)

H: “mücâhede kılurlar Tanrıñg yolında” (s. 82)

M: “Çalışurlar Tanrıñg yolında” (s. 85)

B: “**gazâlık ederler** Tanrı Ta’âlâ yolına” (s. 135)

<sup>19</sup> Süleyman Uludağ, “Mücâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/439.

Âyette c-h-d kökünden bir fiil bulunmaktadır. **B**'de bu “gazâlık et-” ile karşılaşılırken, **K**'da aynı kökten bir kelime ile “cehd et-”, **H**'de “mücâhede kıl-” ve **M**'de “çalış-” ile karşılaşmıştır.

#### el-Enfâl 8/72:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

Meal: “İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihat edenler”

H: “Haқиқat üze anlar kim bittiler; taқı hicret kıldılar; taқı cihād kıldılar mâlları birle taқı tenleri birle, Tanrı yolında” (s. 132)

M: “Bayık anlar kim îman getürdiler *ya ‘nî Muhâcırılar*; dakı yirlerinden gitdiler; dakı dürişdiler malları-y-ıla dakı nefsleri-y-ile, Tanrı yolında” (s. 139)

B: “ol kişiler ki îmân getürdiler dağı vaşanlarını qodılar Allâh için dağı **gazâlık eylediler** mâllarıyla ve nefsleriyle Tanrı yolında” (s. 165)

Âyette geçen c-h-d kökünden gelen fiil, **B**'de “gazâlık eyle-”, **H**'de “cihat kıl-” ve **M**'de “düriş-” ile karşılaşmıştır. Ayrıca **B**'de 4/Nisa:97, 100 âyetlerinin karşılığında görülecek olan (bk. h-c-r başlığı) “hicret = gazâlık için yola çıkma” eşleştirmesi burada görülmemektedir. Bunun yerine h-c-r kökünden gelen fiil temel anlamına uygun olarak “vatan ko-” ile karşılaşmıştır. Muhtemelen mütercim hemen ardından gelen cihat etme emri sebebiyle buna gerek duymamıştır.

#### el-Enfâl 8/74:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

Meal: “İman edip hicret eden ve Allah yolunda cihat edenler”

H: “Taқı anlar kim bittiler taқı hicret kıldı taқı cihād kıldılar Tanrı yolu içinde” (s. 132)

M: “Dakı anlar kim îman getürdiler, dakı yirlerinden ayrıldılar, dakı dürişdiler Tanrı yolında” (s. 139)

B: “dağı ol kişiler îmân getürdiler dağı hicret eylediler nebîyle dağı **gazâlık eylediler** Allâh yolında” (s. 165)

Âyette geçen c-h-d kökünden gelen fiil **B**'de “gazâlık eyle-”, **H**'de “cihat kıl-” ve **M**'de “düriş-” ile karşılaşmıştır. Bir önceki âyetle ilgili belirttiğimiz gibi burada da hicret geçmesine rağmen **B**'de yine ardında gelen cihattan dolayı “hicret=gazâlık için yola çıkma” eşleştirmesine gerek duyulmamış olmalıdır.

**el-Enfâl 8/75:**

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنْكُمْ﴾

Meal: “Daha sonra iman edip hicret eden ve sizinle birlikte cihat edenlere gelince, işte onlar da sizdendir...”

K: “...<sup>20</sup> toğuştular siziñ birle yime bu ögü[r] sizdin” (s. 37)

H: “Taķı anlar kim bittiler songradın taķı hicret kıldılar taķı toķuş kıldılar sizing birle, anlar sizdin” (132)

M: “Dakı anlar kim îman getürdiler, andan sonra *yan'ni ilergi Muhâcirlardan sonra*; dakı yirlerinden ayrıldılar; dakı dürişdiler sizün-ile: şunlar sizdendür” (s. 139)

B: “daķı ol kişiler ki îmân getürdiler andan şonra hicret eylediler daķı **gazâlık eylediler** sizün bile pes anlar sizdendür” (s. 165)

C-h-d kökünden gelen fiil için **B**'de “gazâlık eyle-”, **K**'da “toķuş-”, **H**'de “toķuş kıl-” ve **M**'de “düriş-” karşıkları tercih edilmiştir. Muhtemelen daha önce ileri sürdüğümüz sebepten ötürü **B**'de “hicret = gazâlık için yola çıkma” eşleştirmesi burada da görülmektedir.

**et-Tevbe 9/16:**

﴿الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾

Meal: “sizden cihat edenler”

K: “anlar kim katlandılar sizdin” (s. 38)

H: “anlarını kim toķuş kıldılar sizdin” (s. 134)

M: “anları kim dürişdiler sizden” (s. 141)

B: “sizden **gazâlık eyleyenleri**” (s. 166)

C-h-d kökünden gelen fiil **B**'de “gazâlık eyle-” ile, **K**'da “katlan-”, **H**'de “toķuş kıl-” ve **M**'de “düriş-” ile karşılanmıştır.

**et-Tevbe 9/19:**

﴿وَجَاهِدْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

Meal: “Allah yolunda cihat etti”

K: “toķuşsa Tañrı yolu içinde” (s. 38)

H: “taķı toķuş kıldı Tanrı yolında” (s. 135)

M: “dakı dürişdi Tanrı yolında” (s. 142)

<sup>20</sup> Metinde eksiklik vardır.

B: “dağı **gazâlık eylemek** gibi Allāh yolunda” (s. 166)

Âyetteki c-h-d kökünden gelen fiil için **B**’de “gazâlık eyle-”, **K**’da “tokuş-”, **H**’de “tokuş kıl-” ve **M**’de “düriş-” karşılıkları verilmiştir.

**et-Tevbe 9/20:**

{الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ}

Meal: “İman edip hicret eden ve Allah yolunda cihat eden kimseler”

K: “Anlar kim bittiler hem éw barçdın kesildiler, tokuştılar Tañgrı yolu içinde” (s. 38)

H: “Anlar kim bittiler tağı hicret kıldılar tağı tokuş kıldılar Tangrı yolında” (s. 135)

M: “Anlar kim îman getürdiler, dakı yirlerinden ayrıldılar, dakı dürişdiler Tanrı yolında” (s. 142)

B: “ol kişiler ki îmān getürdiler dağı hicret étdiler dağı **gazâlık eylediler** Allāh yolunda” (s. 166)

C-h-d kökünden fiile karşılık olarak **B**’de “gazâlık eyle-”, **K**’da “tokuş-”, **H**’de “tokuş kıl-” ve **M**’de “düriş-” tercih edilmiştir. **B**’de daha önce de görüldüğü gibi muhtemelen aynı sebepten “hicret = gazâlık için yola çıkma” eşleştirmesi görülmektedir.

**et-Tevbe 9/24:**

{وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ}

Meal: “ ve O’nun (Allah) yolunda cihat”

K: “tokuş kılmak anıñg yolu içinde” (s. 38)

H: “tağı tokuş yolu içinde” (s. 135)

M: “dakı dürişmekden yolında” (s. 142)

B: “dağı **gazâlık eylemek**den Allāh yolında” (s. 167)

Âyette “cihād” kelimesi bulunmaktadır. Bunun için **B**’de “gazâlık eylemek”, **K**’da “tokuş kılmak”, **H**’de “tokuş” ve **M**’de “dürişmek” karşılıkları verilmiştir.

**et-Tevbe 9/44:**

{أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ}

Meal: “mallarıyla ve canlarıyla cihat etmek”

K: “tokuşsalar mälları birle hem tenleri birle” (s. 40)

H: “tokuşsalar mälları birle tağı tenleri birle” (s. 137)

M: “dürişmeklik içinde *ya'nî girü kalmak için*, malları-y-ıla dakı nefsleri-y-ile” (s. 145)

B: “**gazâlık** eylemege mällarıyla ve nefslerile” (s. 168)

Âyette c-h-d kökünden gelen isim-fiile karşılık olarak **B**'de “gazâlık eyle-”, **K**'da “tokuş-”, **H**'de “tokuş-” ve **M**'de “düriş-” köklerinden uygun karşılıklar verilmiştir.

#### et-Tevbe 9/73:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ﴾

Meal: “Ey peygamber! Kâfirlere karşı cihat et”

K: “Ey yalavaç katlangıl kâfirler birle” (s. 42)

H: “Ay peygâambar! Tokuşgul kâfirler birle” (s. 140)

M: “İy Peygamber! Çalış kâfirler-ıla” (s. 148)

B: “yâ nebiyallâh **gazâlık eyle** kâfirlerile” (s. 170)

Âyette c-h-d kökünden fiil bulunmaktadır. Bunun için **B**'de “gazâlık eyle-”, **K**'da “katlan-”, **H**'de “tokuş-” ve **M**'de “çalış-” karşılıkları verilmiştir.

#### et-Tevbe 9/81:

﴿فَرَحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

Meal: “Allah'ın Resûlüne karşı gelerek (sefere çıkmayıp) geri bırakılanlar, oturup kalmalarına sevindiler. Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihat etmek hoşlarına gitmedi”

K: “Sewüdi songra kalğanlar oldurğu yerlerinde Tanğrı yalavaçınığa hilâf kılu, unamadılar kim katlansalar mälları birle hem et-özleri birle Tanğrı yolu içinde” (s. 43)

H: “Sewüdi song koy<ul>mışlar, oturmaqları birle Tangrının yalawaçının songında. Tağı yigrendiler ki tokuş kılsalar mälları birle tağı tenleri birle, Tanğrı yolında” (s. 141)

M: “Sevindi girü kalınmışlar *ya'nî Tebük gazâsına varmayanlar*, oturmaqları-y-ıla Tanrı yalavacı arınca. Dakı duşhar gördiler kim çalışalar malları-y-ıla dakı nefsleri-y-ile, Tanrı yolında” (s. 149)

B: “sevindi ol münâfıklar ki oturdılar **gazâlıktan** nebiden sonra dağı güç gördiler **gazâlık eylemeği** mällarıyla dağı nefsleriyle Allâh yolında” (s. 170)

Âyet Hz. Peygamber zamanında vuku bulan bir hadise ile ilgilidir. Buradaki c-h-d kökünden gelen fiil **B**'de “gazâlık eyle-”, **K**'da “katlan-”, **H**'de “tokuş kıl-” ve **M**'de de “çalış-” ile karşılanmıştır. Ayrıca âyetteki “el-muhallefüne bi-mak'adihim” ibaresi **B**'de “gazâlıktan otur-” ile karşılanmıştır.

**et-Tevbe 9/86:**

{وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ}

Meal: “Allah Resûlü ile birlikte cihat edin”

K: “kātlanıng yalavaçı birle” (s. 43)

H: “taķı toķuş kılıng yalawaçı birle” (s. 142)

M: “dakı dürişün çalışun Yalavacı-y-ıla bile” (s. 149)

B: “daķı **gāzālık eyleşüz** Resûlullāh bile” (s. 171)

C-h-d kökünden gelen fiil **B**’de “gazālık eyle-”, **K**’da “katlan-”, **H**’de “toķuş kıl” ve **M**’de “düriş-” ile karşılanmıştır.

**en-Nahl 16/110:**

{ثُمَّ جَاهِدُوا}

Meal: “Sonra cihat ettiler”

K: “yana katıglandılar” (s. 57)

H: “andın song cihād kıldılar” (s. 201)

M: “andan, çalışdılar” (s. 215)

B: “andan **gāzālık eylediler**” (s. 204)

Âyetteki c-h-d kökünden gelen fiil **B**’de “gazālık eyle-”, **K**’da “katıglan-”, **H**’de “cihat kıl-” ve **M**’de “çalış-” olarak karşılanmıştır.

**el-Hac 22/78:**

{وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ}

Meal: “Allah yolunda, gerektiği gibi cihat edin”

H: “Taķı cihād kılıng Tanrı içinde, cihādning haķķınça” (s. 252)

M: “Dakı ta’at eylen Tanrı içün –yâ gazâ eylen-, ta’atınun hakkınca” (s. 272)

B: “daķı çalışuñ Tanrı Te’ālā yolında çalışmağınuñ haķķınca” (s. 231)

İ: “**Gāzālık** kıluñ Tañrıdın yaña lāyık **gāzālık**” (s. 56)

Âyette c-h-d kökünden türemiş hem bir fiil hem de “cihād” kelimesi geçmektedir. Fiil **İ**’de “gāzālık kıl-”, **H**’de “cihat kıl-”, **M**’de “tâat veya gazâ eyle-” ile karşılanmıştır. **B**’de ise neredeyse bütün bir tercüme boyunca “gazālık eyle-” ile karşılanana bu fiil burada “çalış-” ile karşılanmıştır. Cihat kelimesi de **H**’de aynen, **M**’de “tâat”, **B**’de “çalışmak” ile verilmişken **İ**’de “gāzālık” ile karşılanmıştır.

**el-Furkan: 25/52:**

﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾

Meal: “ve onlara karşı bütün gücünle cihat et”

H: “taķı cihâd kılğıl anlar birle, uluğ cihâd kılmaķ” (s. 271)

İ: “**gâzîlik kıl** bunlaruñ bile **gâzîlik** bigi ulu” (s. 74)

M: “dakı çalış eyle anların-ıla Kur'ân-ıla, çalış eylemek ulu” (s. 292)

B: “dağı **gâzâlık eyle** anlarıla **ulu gâzâlık**” (s. 241)

Âyette kâfirlere karşı cihat edilmesi emri vardır. Bu cihadın nasıl olacağı ise **B**'de “gazâlık”, **İ**'de “gâzîlik” ile belirlenmiştir. **H**'de âyetteki fiile bağılı kalınarak herhangi bir ayrıntı verilmeden “cihat kılmaķ” karşılığı görülürken **M**'de de “Kur'an ile çalış eyle” denilmektedir.

**Muhammed 47/31:**

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾

Meal: “Andolsun, içinizden cihat edenleri bilinceye kadar sizi deneyeceğiz”

K: “Sınayur sizni ançaķa tegi bilinçige toķuşganlarını sizdin” (s. 135)

H: “Taķı sınağay miz sizni, ançaķa tegrü kim bilse miz cihâd kılğanlarını sizdin” (s. 391)

M: “Dakı sınaıavuz sizi, tâ bilevüz **gazâ eyleyicileri** sizden” (s. 420)

B: “dağı şınayacağuz sizi **gâzâlık** buyurmağıla hattâ biz bilmegiçün sizden **gâzâlık eden** kimseleri” (s. 301)

Âyette “mücâhidler”in Allah tarafından imtihan edileceğı belirtilmektedir. **B**'de bunların hem gazâlık çağrı ile hem de gazâlık edenlerin bilinmesi amacı ile imtihan edilecekleri söylenmektedir. **K**'da bu kişiler “toķuşganlar”, **H**'de “cihat kılanlar” olarak karşılanmışken **M**'de “gazâ eyleyiciler” tercih edilmiştir.

**Mümtehine 60/1:**

﴿إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي﴾

Meal: “Eğer benim yolumda cihat etmek için çıktıysanız”

K: “eger andağ erse kim çıktınğızlar erse toķış üçün meniñg yolumda” (s. 148)

H: “Eğer çıktınğız irse açuķ yolum içinde” (s. 430)

M: “Eğer oldunuz çıkdunuz ise, **gazâ-y-içun** yolumda” (s. 463)

B: “eger siz çıkdunuzsa **gâzâlık** benüm yolumda” (s. 318)



Âyette “cihâd” kelimesi geçmektedir. **B**’de buna karşılık olarak “gazâlık” kelimesi seçilmişken **K**’da “tokış” tercih edilmiştir. **H**’de ise kelimenin karşılığı yoktur. **M**’de kelime “gazâ için” şeklinde karşılanmıştır.

### Tahrîm 66/9:

(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ)

Meal: “Ey Peygamber! Kâfirlere karşı cihat et”

K: “Ey yalavaç, çatıglanğıl kâfirler birle” (s. 155)

H: “Ay peygâmbâr! Cihâd kılğıl kâfirler birle” (s. 442)

M: “İy Peygamber! **Gazâ eyle** kâfirlara” (s. 477)

B: “iy peygamber **gazâlık ét** kâfirlerle” (s. 323)

Âyette c-h-d kökünden bir fiil geçmektedir. Karşılık olarak **K**’da “katıglan-”, **H**’de “cihat kıl-”, **M**’de “gazâ eyle-” ve **B**’de “gazâlık et-” tercih edilmiştir.

## 2.2. “k-t-l (قتل)” Kökünden Gelen Kelimelerin Karşılanmasında Gazâ

Temel anlamı “öldürmek” olan “k-t-l (قتل)” kökünden<sup>21</sup> gelen kelimelerden en çok bilineni Türkçede “savaş” olarak karşılan “kıtâl” kelimesidir. Aşağıdaki âyetlerde hem fiil hem de isim olarak bu kökten türemiş kelimeler mevcut olup bunların tercümelelerdeki karşılıklarında çeşitlilik görülecektir.

### el-Bakara 2/244:

(وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ)

Meal: “Allah yolunda savaşın”

H: “Taķı öldürüşüñg Tanrı yolında” (s. 29)

M: “Dakı çalışun Tanrı yolında” (s. 30)

B: “dahı **gazâlık eylenüz** Tanrı yolında” (s. 103)

Âyette “kâtîlû = savaşınız” şeklinde bir emir vardır. **B**’de bunun karşılığı “gazâlık eylenüz” ile verilmiştir. **H**’de “öldürüşün”, **M**’de de “çalışun” karşılıkları tercih edilmiştir.

### el-Bakara 2/246:

(إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ائْتِنَا بِنَبِيٍّ مِّمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَيَرْسِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ ذُرِّيَّتًا مِّنْ دِينَارِنَا وَتُبْنَانِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ لَنَّا آلَ نَفَائِلٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِينَارِنَا وَتُبْنَانِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ)

<sup>21</sup> Bk. er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredâtu'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, 655-656; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, 2/1931.

Meal: “Hani, peygamberlerinden birine, ‘Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım’ demişlerdi. O, ‘Ya üzerinize savaş farz kılındığı hâlde, savaşmayacak olursanız?’ demişti. Onlar, ‘Yurdumuzdan çıkarılmış, çocuklarımızdan uzaklaştırılmış olduğumuz hâlde Allah yolunda niye savaşmayalım’ diye cevap vermişlerdi. Ama onlara savaş farz kılınca içlerinden pek azı hariç, yüz çevirdiler”

H: “Ol vaktin kim aydılar peygâmbargâ anlar: ‘İdgıl bizge melik, uruşalıng Tanrı yolında.’ Aydı: ‘Yawuğ boldunguz mu bitinse sizing üze toğuş kim öldürüşmesengiz.’ Aydı: ‘Tağı ne turur bizge kim uruşmasa miz Tanrı yolında, tağı çıkarılduğ sarâylarımızdın tağı oğullarımızdın?’ Aydı: ‘Ol vaktin kim bitindi anlarınng üze toğuş, ewrüdiler meger az anlardın” (s. 29)

M: “ol vakt kim eyittiler peygambara anların *ya ‘nî Yûşa‘ peygambar yâ Eşmûyit*: ‘Viribi bizüm-ile pâdîşah, çalışavuz Tanrı yolında.’ Eyitti: ‘Ola kim siz, eger farîza olunursa üzerünüze çalışmak, kim çalışmayasız.’ Eyittiler: ‘Dakı n’oldı bize kim çalışmayavuz Tanrı yolında, ol halda kim bayık çıkarılduğ biz illerümüzden, dakı oğlanlarımızdan?’ Pes ol vakt farîza olındı anların üzere çalışmak, yüz döndürdiler illâ az anlardan *ya ‘nî üç yüz on üç giş’*”

B: “ol vakt ki eyitdiler nebilerine bizüm üstümüze bir sultân durğur savaş eyleyelüm Tanrı yolında nebiler eyitdi kôrğarın kim eger farz olsa üstünüze **gazâlık** savaşmayasız ‘âşî olasız eyitdiler n’oldı bize ki savaş eylemeyevüz **gazâlıkda** Tanrı yolında tağkîk bizi çıkaralar iklimlerimizden oğlanlarımızı dağı yesir eylediler pes kaçan kim farz oldı üstlerine **gazâlık** yüz dönderdiler illâ az kişî anlardan yüz döndermediler dağı Tanrı Ta‘âlâ bilicidür zâlimleri” (s. 104)

Âyette beş yerde k-t-l kökünden türemiş isim veya fiil bulunmaktadır. **B**’de bunların ikisi için “savaş eyle-” karşılıkları tercih edilmiş, diğerleri için ise “gazâlık” kullanılmıştır. **H**’de ilgili kelimeler “uruş-[=savaş-]”, “öldürüş-” ve “tokuş [=savaş]” ile **M**’de ise tek şekilde “çalış-” ile karşılanmıştır.

### Âl-i İmrân 3/13:

(فِيئَةُ تَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)

Meal: “Bir topluluk Allah yolunda çarpışır”

H: “Öğür öldürüşür Tanrı yolu içinde” (s. 36)

M: “Bir bölük çalışur Tanrı yolında” (s. 38)

B: “bir tâyife savaş eder **gazâlığıün** Tanrı Ta‘âlâ yolında” (s. 108)

Âyette k-t-l kökünden bir fiil vardır: “tukâtilu = savaşıyor”. **B**’de bu fiile karşılık olarak “gazâlık için savaş et-” tercih edilmiştir. **H**’de “öldürüş-”, **M**’de ise “çalış-” karşılıkları verilmiştir.

**Āl-i İmrān 3/146:**

{وَكَايِنُ مَنْ نَبِيٍّ قَاتِلًا مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرًا فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ}

Meal: “Nice peygamberler var ki, kendileriyle beraber birçok Allah dostu çarpıştı da bunlar Allah yolunda başlarına gelenlerden yılmadılar”

K: “Néme üküş yalavaçdın tokuştu anıñ birle, üküş ögürler taķı süst bolmadılar anıñ üçün kim tegdi olarķa Tanğrı yolu içinde” (s. 4)

H: “Taķı niçe köp peygāmbardın, öldürüşti anıñ birle İdige nisbetligler, köp. Sustluķ kılmadılar ol nirsege kim tegdi anlarğa, Tanğrı yolu içinde” (s. 49)

M: “Dakı niçe peygambar, çalışdı anun-ıla bile, bölükler çok. Pes sust olmadılar, andan ötürü kim irdi anlara, Tanrı yolında” (s. 51)

B: “ey niçe nebilerile öldürüldi **gazālıķda** Allāh’a çok ‘ibadet eden kullar pes kähil ve zelil olmadılar özlerine yetişen nesne bile **gazālıķda** Allāh yolında” (s. 115-16)

Āyette “kâtele = savaştı” fiilin karşılığı **B**’de belirgin bir durumda yani gazālıķta “öldürül-” ile; **K**’da “tokuş-”, **H**’de “öldürüş-” ve **M**’de “çalış-” ile verilmiştir. Ayrıca “Allah yolunda başına gelenler” kısmı için **B**’de “gazālıķta” açıklaması yapılmıştır.

**Āl-i İmrān 3/157:**

{وَلَنْ تَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ}

Meal: “Andolsun, eğer Allah yolunda öldürülürseniz”

K: “Eğer öldürülse siz Tanğrı yolu içinde” (s. 5)

H: “Eğer öldürülse siz Tanğrının yolında” (s. 50)

M: “Dakı eğer depelene siz Tanrı yolında” (s. 52)

B: “dağı eğer sizi öldürseler **gazālıķda** Allāh yolında” (s. 116)

Āyette k-t-l kökünden bir fiil geçmektedir. **B**’de “gazālıķta öldürseler sizi” karşılığı verilmişken **K** ve **H**’de “öldürülürseniz”, **M**’de de “depelenürseniz” anlamları uygun görülmüştür.

**Āl-i İmrān 3/167:**

{وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْتَغِيْنَاكُمْ}

Meal: “Onlara (münafıklara), ‘Gelin, Allah yolunda savaşın veya savunmaya geçin’ denildi de onlar, ‘Eğer savaşmayı bilseydik, arkanızdan gelirdik’ dediler”

H: “Taķı aytıldı anlarğa: ‘Keling, uruşung Tanğrı yolında, yā def kılınğ.’ Aydılar: ‘Eğer bilse irdük tokuşnı, uyğay irdük sizge.’” (s. 51)

M: “Dakı eyidildi anlara *ya ‘nî munâfiklar*: ‘Gelün çalışun Tanrı yolında, yâ def eylen’ ya ‘nî eger Tanrı-çun dağı degülse gendünüzden duşmanı def eylen, yâhud karavul virün. Eyitdiler: ‘Eger bilevüz çalışı, uyavuz size.’” (s. 53)

B: “...dağı eydilse anlara gelünüz şavaş eyleñüz Allâh yolında **gazâlık** **edinüz** ya def eyleñüz eyitdiler biz şavaş varıdıñun bilseydük biz size uyarduk” (s. 117)

Âyette ilki fiil ikincisi isim olmak üzere iki yerde k-t-l kökünden türemiş kelime geçmektedir. Bunlardan fiil olanı **B**'de Allah yolunda savaşmak olarak karşılanmakla yetinilmemiş “gazâlık eylemek”le de belirli hâle getirilmiş; ikinci kelime ise “savaş” ile karşılanmıştır. Bunlar **H**'de “uruş-” ve “tokuş” ile, **M**'de ise hem fiil hem de isim-fiil olarak “çalış” ile karşılanmıştır.

### Âl-i İmrân 3/169:

(وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا)

Meal: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma”

K: “Sézinmegil anlarını kim öldürüldiler Tanrı yolu içinde ölüğler tép” (s. 6)

H: “Sizmegil anlarını kim öldürüldiler Tanrı yolında, ölüğler” (s. 51)

M: “Dakı sanma anları kim depelendiler Tanrı yolında, ölüler” (s. 53)

B: “şanma ol kişileri ki öldürüldiler **gazâlık**da Allâh yolında ölmüşler şanma” (s. 117)

Âyetteki k-t-l kökünden gelen fiil **B**'de tam karşılığı ile “öldürülmek” şeklinde karşılanmışsa da bununla yetinilmemiş “gazâlıkta” olarak belirginleştirilmiştir. **K** ve **H**'de “öldürülmek” karşılıkları verilmişken **M**'de “depelenmek” tercih edilmiştir.

### Âl-i İmrân 3/195:

(وَقَاتِلُوا وَقُتِلُوا)

Meal: “ve savaşanlar ve öldürülenler”

H: “tağı öldürüştiler, tağı öldürüldiler” (s. 54)

M: “dakı çalışdılar dakı depelendiler” (s. 56)

B: “şavaşdılar **gazâlık**da ve öldürüldiler” (s. 119)

Âyette k-t-l kökünden iki fiil vardır. **B**'de bunların biri “savaş-” ile ancak “gazâlıkta” ayrıntısı verilerek, diğeri de “öldürül-” ile karşılanmıştır. **H**'de “öldürüş-” ve “öldürül-”, **M**'de de “çalış-” ve “depelen-” tercih edilmiştir.

**en-Nisā 4/74:**

(فَلْيَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلْ أَوْ يَغْتَابَ فَمَوْتٌ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا)

Meal: “O hâlde, dünya hayatını ahiret hayatı karşılığında satanlar Allah yolunda savaşsınlar. Kim Allah yolunda savaşır da öldürülür veya galip gelirse, biz ona büyük bir mükâfat vereceğiz.”

K: “Tokušsun Tanrı yolu içinde anlar kim satarlar yakın tirigligni âhîretka, kim kim tokušsa Tanrı yolu içinde öldürülse azu yeñgse her-âyine anğa bérür-miz yanut uluğ.” (s. 11)

H: “Öldürüşün Tanrı yolu içinde, anlar kim satarlar, yâ satgın alurlar yakınrak tiriglikni âhîrat birle. Tağı kim kim öldürüşse Tanrı yolında, yâ öldürülse, yâ yingse; birgey miz anga uluğ yanut.” (s. 63)

M: “Pes çalışsun Tanrı yolında, anlar kim satarlar yakın dirligi âhîrata. Dakı her ki çalışa Tanrı yolında, pes depelene, yâ yine; tiz virevüz ana müzd ulu.” (s. 66)

B: “pes şavaşsun Tanrı yolında **gazâlıkda** ol kişiler ki şatarlar dünyâ dirligini âhîrete dahı kim ki şavaşsa Tanrı yolında **gazâlıkda** pes şehîd olsa ya kâfir yeñse aña vèrür-biz âhîretde ulu müzd” (s. 124)

Âyette üç yerde k-t-l kökünden gelen fiiller geçmektedir. **B**'de bunların ikisi için “gazâlıkta” vurgusu ile “savaş-” bir yerde de “şehit ol-” tercihinde bulunulmuştur. **K**'da ikisi için “tokuş-”, biri için de “öldürül-” karşılığı verilmiştir. **H**'de ikisi için “öldürüş-”, birisi için de “öldürül-” tercih edilmiştir. **M**'de ikisi için “çalış-”, birisi için “depelen-” tercihinde bulunulmuştur.

**en-Nisā 4/77:**

(فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُتِبَ عَلَيْنَا الْقِتَالُ)

Meal: “Üzerlerine savaş yazılınca hemen içlerinden bir kısmı; insanlardan, Allah'tan korkar gibi, hatta daha çok korkarlar ve ‘Rabbimiz! Niçin bize savaş yazdın?’ derler”

K: “kaçan bitildi erse olar üze tokušmak ançada bir ögür olardıñ qorqarlar bođundın Tanrıdıñ qorqar teg azu kedrek qorqmaq, ayurlar: İdimiz-â, nelük bitidiñ biziñg üze tokušmağnı” (s. 11)

H: “Ol vaktın kim bitindi anlar üze tokuš; ol vaktın kim bir ögür anlardın qorqarlar kişilerdin, Tanrıñing qorqunçı mengizlig, yâ katığraq, qorqunç yanındın, tağı aydılar: ‘İdimüz! Ne için bitiding bizing üze tokušnı?’” (s. 64)

M: “Pes ol vakt kim yazıldı anlarun üzere çalışmak; ol vakt, bir bölük anlardan korkarlar âdamılardan, Tanrı korkısı gibi, yâ katırak, korkıdın yana. Dakı eyittiler: ‘İy Çalabumuz! Nişe yazdun üzerümüze çalışı’” (s. 66)

B: “ol vakit ki farz oldu üstlerine **gazâlık** ol vaktde anlarun bir bölüğü **korçarlar** âdemilerden **korçdukları** gibi Allâh’dan ya andan dağı katı **korçmak** dağı eyitdiler yâ Allâh neçün farz eyledüñ bizüm üstümüze **gazâlığı**” (s. 124-25)

Âyette iki kez “kıtâl” kelimesi geçmektedir. Kelime **B**’de her iki yerde de “gazâlık” ile karşılanmışken **K**’da “tokuşmak”, **H**’de “tokuş” ve **M**’de “çalış” karşılıkları verilmiştir.

#### en-Nisâ 4/84:

﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ﴾

Meal: “(Ey Muhammed!) Artık Allah yolunda savaş! Sen ancak kendinden sorumlusun! Mü’minleri de savaşa teşvik et”

K: “Tokuşğıl Tanrı yolu içinde, fermānlanmaz meger özünge, harış kılğıl mü’minleri, bolğay kim Tanrı yıgsa anlarınğ katıglığını tandılar” (s. 12)

H: “Uruşğul Tanrı yolında. Teklif kılınmış sen, meger özünğni. Tağı yöndürgil bitgenleri” (s. 64)

M: “Pes çalış Tanrı yolında. Buyrılmayasan katı iş, illâ gengüzüne. Dakı kındur mü’minleri” (s. 67)

B: “pes savaş eyle **gazâlık**da Tanrı yolında teklif olmadı sağa illâ nefsunğ dağı buyur ve sevdür mü’minlere **gazâlığı**” (s. 125)

Âyette k-t-l kökünden emir ve savaşa teşvik söz konusudur. **B**’de emir “gazâlıkta savaş eyle-”, **K**’da “tokuş-”, **H**’de “uruş-” ve **M**’de “çalış-” şekillerinde karşılanmıştır. Teşvik ise **B**’de “gazâlığı sevdür-” ile açık hâle getirilmişken **K**, **H** ve **M**’de teşvikin neye olacağı belirtilmeden sadece “teşvik et-” anlamını verecek karşılıklar tercih edilmiştir.

#### Müzzemmil 73/20:

﴿وَأَخْرَجُوا يَفْقَهُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

Meal: “ve diğerleri Allah yolunda çarpıştılar”

H: “tağı önginler, kıtâl kılışurlar Tanrı yolında” (s. 457)

M: “dakı ayruklar kim çalışurlar Tanrı yolında” (s. 496)

B: “dağı özgeler ki **gazâlık** **ederler** Allâh yolında” (s. 329)

Âyette k-t-l kökünden gelen fiile karşılık olarak **B**’de “gazâlık et-”, **H**’de “kıtâl kılış” ve **M**’de “çalış-” verilmiştir.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Bu âyet Mevlanâ Yabub-ı Çerhî’nin Farsça yazdığı Fatiha ile Mülk suresi ve sonraki surelerin kısa tefsirini içeren eserinin 993/1585 tarihinde yapılan Çağatayca tercümesinde “ve özgeler bolğay kim yerde **gazât** için kâfirlerğa yürigey” olarak çevrilmiştir. Ancak âyetin tefsir kısmında ticaret yoluyla sağlanan helal kazancın gazâyâ eşdeğer olduğu belirtilmiştir. Bk. Mevlana Yaküb-i Çerhî, *Çağatay Türkçesi Kur'an Tefsiri Tercüme-i Tefsîr-i [Ya'küb-*

### 2.3. “h-c-r (هجر)” Kökünden Gelen Kelimelerin Karşılanmasında Gazâ

Aşağıdaki âyetlerde temel anlamı “birinden ayrılmak,” olan “h-c-r (هجر)” kökünden<sup>23</sup> gelen hicretten bahsedilmektedir. Tercümelerde “yerinden yurdundan ayrılmak” demek olan hicretin bu temel anlamının dikkate alındığı görülmektedir. Ancak özellikle **B**'de yurdundan ayrılmanın amacı olarak gazânın gösterilmesi oldukça manidardır.

#### en-Nisâ 4/97:

(قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا)

Meal: “(Melekler onlara) ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!’ derler”

K: “Aydılar: ermez mü erdi Tañgrınınğ yeri kênğ, kesilse sizler anıñ içinde” (s. 13)

H: “Aydılar: ‘İrmedi mü Tangrınınğ yiri king kim hicret kılsangız anıñ içinde?’” (s. 66)

M: “Eyittiler *ya ‘nî firîşteler*: ‘Degül midi Tanrı yiri gin; pes ayrıla-dunuz anun içinde’ *ya ‘nî ol yirden dakı bir yire vara-dunuz?’*” (s. 69)

B: “eyideler degül mi idi Tanrı Ta‘âlâ’nuñ yerleri genişlik pes **ğazâlıkün sefer eyleseydiñüz anda**” (s. 126)

Âyetin aslında olduğu gibi **B**'nin dışındaki tercümelere bakıldığında âyette kötülenen kişilerin “hicret etmeleri” gerekirken etmeyenler olduğu görülür. **K**'da “kesil-”, **H**'de “hicret kıl-” ve **M**'de “ayrıl-” ile karşılanan “tuhâcirü” fiili, **B**'de kelime köküne bağlı kalma zorunluluğu hissedilmeden doğrudan “gazâlık için sefer eyle-” şeklinde karşılanmıştır.

#### en-Nisâ 4/100:

(وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)

Meal: “Kim Allah yolunda hicret ederse”

K: “Kim kim kesilse Tañgrı yolu içinde” (s. 13)

H: “Tağı kim hicret kılsa Tangrı yolında” (s. 66-67)

M: “Dakı her kim ayrıla evinden, Tanrı yolında” (s. 69)

B: “dağı kim sefer eylese **ğazâlığa** Tanrı yolına” (s. 126)

*i] Çerhî (Giriş-Gramer-Metin-Dizin-Tıpkı Basım)*, haz. Emek Üşenmez (İstanbul: Akademik Kitaplar, 2019), 250.

<sup>23</sup> Bk. er-Râğib el-İsfahânî, *Mufredâtu'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, 833-834; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1/950.

Âyette yine hicretle ilgili ifadeler geçmektedir. **K** ve **H**'de hicret karşılıkları çeşitli şekillerde verilmişken **M**'de böyle bir belirleme görülmemekte, daha geniş anlamli olarak evden ayrılma/çıkma ifade edilmektedir. **B**'de ise “gazâlîğe sefer eyle-” şeklinde anlamın daraltıldığı görülmektedir.

#### el-Hac 22/58:

﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

Meal: “Allah yolunda hicret eden kişiler”

H: “Takı anlar, hicret kıldı Tanrı yolu içinde” (s. 251)

İ: “Anlar kim peygâmbere bile Mekke'den gitdiler, ya'ni hicret kıldılar Tanrı yolunda” (s. 54)

M: “Dakı anlar kim yirlerinden gittiler, Tanrı yolunda” (s. 271)

B: “ol kişiler ki yerlerin koyup gitseler Tanrı Te'âlâ yolunda **gazâlîk eyleme-giçün**” (s. 230)

Âyette Allah yolunda hicret etmek söz konusudur. **B**'de bu belirtildikten sonra ayrıca “gazâlîk eylemek için” şeklinde de vurguda bulunulmuştur. Diğer tercümelelerde ise bu belirleme yoktur.

#### 2.4. “n-f-r (نفر)” Kökünden Gelen Kelimelerin Karşılmasında Gazâ

Aslında bir şeyden kaçmayı, uzaklaşmayı ifade eden “n-f-r (نفر)” kökü<sup>24</sup> aşağıdaki âyetlerde fiil olarak geçmekte sefere çıkmayı ifade etmektedir.

#### en-Nisâ 4/71:

﴿فَانْفِرُوا تُبَاتٍ أَوْ انْفِرُوا جَمِيعًا﴾

Meal: “küçük birlikler hâlinde yahut topluca savaşa gidin”

K: “çıkıñğlar ögür ögür azu çıkıñğlar kamuğ bir yolu” (s. 11)

H: “barıng ögür ögür, yâ barıng kamuğ” (s. 63)

M: “pes çıkun bölükler, yâ çıkun bir gezden” (s. 65)

B: “yügürünüz **gazâlîğe** yalıñuz yalıñuz yâ yügürünüz barçañuz” (s. 124)

Âyette savaş/sefer durumu için bir emirler vardır. **B**'de yapılması gerekenlerden biri “gazâlîğe yüğü-” ile karşılanmıştır. Aynı durum **K** ve **M**'de “çık-” ile, **H**'de ise “var-” ile karşılanmıştır.

<sup>24</sup> Bk. er-Râgıb el-İsfahânî, *Mufredâtü'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, 817; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, 1/933.



**et-Tevbe 9/38:**

(إِذَا قِيلَ لَكُمْ ائْتِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ)

Meal: “size "Allah yolunda sefere çıkın" denilince”

K: “kaçan ayılsa sizke: çıkıñglar Tanrı yolu içinde” (s. 40)

H: “ol vaqtın kim ayıldı sizge: ‘Barıng Tanrı yolu içinde’” (s. 137)

M: “kaçan eyidildi size: ‘Çıkun Tanrı yolında’” (s. 144)

B: “size eydিলse yürünüz **gazālık eyleñüz** Allāh yolında” (s.168)

Âyette n-f-r kökünden bir fiil geçmektedir. **B**’de bunun için “yürü-” karşılığı ile yetinilmemiş ayrıca “gazālık eyle-” de kullanılmıştır. **K**’da “çık-”, **H**’de “var-” ve **M**’de “çık-” karşılıkları görülmektedir.

**et-Tevbe 9/41:**

(ائْتِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)

Meal: “Gerek yaya olarak, gerek binek üzerinde Allah yolunda sefere çıkın. Mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihat edin”

K: “Çıkıñglar yüngüllükün hem ağırlığın, katlanıñg mällarıñgız birle hem özle-riñgız birle Tanrı yolu içinde” (s. 40)

H: “Yığlıp barıng yüngüller tağı ağırlar. Tağı tokuş kılıng mällarıñgız birle tağı tenleringiz birle, Tanrı yolu içinde” (s. 137)

M: “Çıkun yiyniler-iken *ya ‘nî baylar, yâ binitlüler, yâ ergenler,* dakı ağırlar-iken *ya ‘nî yohsullar, yâ yayalar, yâ evlüler.* Dakı dürişün mallaruz ile dakı nefslerünüz ile, Tanrı yolında” (s. 144)

B: “geliñüz **gazālığa** hafıflık birle ve ağırlık bile dağı çalışıñuz mällarıñuzla dağı nefslerüñüzle Allāh yolında” (s. 168)

N-f-r kökünden gelen fiil **B**’de “gazālığa gel-”, **K**’da “çık-”, **H**’de “var-” ve **M**’de “çık-” şeklinde karşılanmıştır. Öte yandan **B**’de c-h-d kökünden gelen fiil için “çalış-” karşılığı verilmesinin sebebi muhtemelen daha öncesinde gazânın zikredilmiş olmasıdır.

**et-Tevbe 9/122:**

(وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً)

Meal: “(Ne var ki) mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir”

H: “Tağı bolmadı kim bitgenler kim yığlıp tursalar kıamuğ” (s. 145)

M: “Dalı olmadı mu'minler kim çıkalar hep” (s. 154)

B: “yoğdur mü'minlere barçası **gazālığa gitmek**” (s. 73)

Âyette n-f-r kökünden gelen fiil B'de “gazâlîğa git-” ile karşılanmışken H'de “yığılıp dur-” ve M'de “çık-” karşılıkları seçilmiştir.

## 2.5. “h-r-c (خرج)” Kökünden Gelen Kelimelerin Karşılanmasında Gazâ

Temel anlamı “bir yerden çıkmak” olan “h-r-c (خرج)” kökünden<sup>25</sup> gelen isim ve fiiller Kur'an'da birçok âyette geçse de konumuz bakımında iki âyet örnek olarak tespit edilmiştir.

### et-Tevbe 9/83:

﴿فَاسْتَأْذِنُوا لَلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا﴾

Meal: “onlar (sefere) çıkmak için senden izin isterlerse, de ki: "Artık siz benimle birlikte ebediyen çıkmayacak ve benimle birlikte hiçbir düşmanla asla savaşmayacaksınız”

K: “olardın destür kıolsalar sênde çıkmakça, aygıl: hîç çıkmaz sizler meniġ birle, ulaşu hîç toķuşmaz sizler meniġ birle düşmanlarını” (s. 43)

H: “taķı destür tileseler sindin, çıkmakça; aygıl: ‘Çıkmayay siz benim birle ulaşu taķı uruşmayay siz benim birle düşmanğa” (s. 141)

M: “pes destur dileyeler sana, çıkmak için *ya ‘nî dakı bir gazâyâ*, eyit: ‘Hergiz çıkmayasız benüm-ile hemîşe dakı hergiz çalışmayasız benüm-ile bile, duşman-ıla” (s. 149)

B: “senden destür dileseler **gazâlîğa çıkmaya** eyit çıkmayuz benümle hergiz daķı baņa yardım êdip şavaşmayuz düşmanıla” (s. 171)

Burada Hz. Peygamber dönemindeki bir olay konu edilmiştir. Âyetteki “hurûc” kelimesi B'de belirlenmiş hâlde “gazâlîğa çıkma” ile karşılanmıştır. K ve H'de kelime sadece “çıkma” ile karşılanmış, M'de ise “çıkma”ya ilave olarak “gazâyâ” açıklaması da verilmiştir. K-t-l kökünden gelen fiil ise muhtemelen öncesinde gazâdan bahsedildiği için B'de “savaş-” ile karşılanmıştır.

### en-Nûr 24/53:

﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ﴾

Meal: “Münâfiklar sen kendilerine emrettiğin takdirde mutlaka savaşa çıkacaklarına dair en ağır bir şekilde Allah'a yemin ettiler”

H: “Taķı ant içtiler Tangrı tuta, antlarınġ katıġını, eger buyursang anlarġa çıķġaylar” (s. 265)

İ: “Ve and içdiler Tañrıya, kıtırak, andları bunlaruñ. Eger buyurasın anlara daşra çıķalar” (s. 69)

<sup>25</sup> Bk. er-Râgıb el-İsfahânî, *Mufredâtü'l-İlfâzi'l-Kur'ân*, 278; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1/350.

M: “Dakı and içdiler Tanrı’ya, andlarınun kavırağın: Eger buyurur-ısan anlara çıkalar *ya’ nî gazâya*” (s. 286)

B: “and içdiler Tanrı Ta’âlâ adıyla and içmege güçleri yetişdiğince ki anlara buyursañ yâ Muhammed **gazâya çıkalar**” (s. 238)

Âyetteki h-r-c kökünden türemiş fiil **H** ve **İ**’de “çık-” ile **B** ve **M**’de ise “gazâya çık-” ile karşılanmıştır.

## 2.6. Ayrıntılı Bilgi Vermek Amacıyla Gazâ Vurgusu

Aşağıdaki örneklerde, özellikle **B**’de, âyetlerde geçen ve açıklama yapmak için uygun görülen yerlerde gazâ ile ilgili ifadeler yer verilmiştir. Tabii ki bu âyetlerin genellikle savaş durumundan bahsettiğini belirtmeliyiz. Bunun da gazâyı vurgulamak için son derece elverişli olduğu ortadadır.

### el-Bakara 2/154:

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ﴾

Meal: “Allah yolunda öldürülenlere ‘ölüler’ demeyin; diridirler”

H: “Tağı aymang, ol kim irse kim öldürülür Tanrı yolında, ölüğler tip” (s. 18)

M: “Dakı eyitmen ana kim depelenür Tanrı yolında, ölülerdür” (s. 18)

B: “dağı eyitmenüz ol kişiler haqqına ki şehid oldılar Tanrı Ta’âlâ yolunda **gazâlık**da ölmüşlerdür” (s. 96)

Bu âyette konumuzla ilgili kısım “men yuktelu fi-sebili’llâh = Allah yolunda öldürülenler” olup **B**’de bunların Tanrı yolunda “şehit” olduklarının belirtilmesi ile yetinilmemiş, ayrıca “gazâlık”ta öldürüldükleri de belirtilmiştir. **H** ve **M**’de “Tanrı yolunda öldürül-/depelen-” şeklindeki karşılıklar seçilmiştir.

### el-Bakara 2/216:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾

Meal: “Savaş, hoşunuza gitmediği halde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz”

H: “Bitindi sizing üze tokuş, tağı ol nâ-hoş körülmüş turur sizge. Tağı bolğay kim yigrengey sizler nirseni, tağı yağşırağ sizge” (s. 25)

M: “Farıza olındı üzerünüze çalışmak, ol duşhâr-iken size. Dakı ola kim duşhar göresiz bir nesneyi, ol yigrek iken size” (s. 25)

B: “yazıldı üstünüze savaş eylemek kâfirler bile dağı ol güç gelür size ola kim bir nesne sevmeye-siz ya’ nî **gazâlık** ol size hayırlu ola” (s. 101)

Âyette savaşın müminler tarafından hoş görülmediği ve fakat “sevilmeyen şey”in hayırlı olabileceği ifade edilmiştir. İşte o sevilmeyen şeyin **B**'de “gazâlık” olduğu açıklanmıştır. **H** ve **M**'de herhangi bir açıklama yoktur.

#### Âl-i İmrân 3/161:

﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْفُرَ﴾

Meal: “Hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez”

H: “Taķı irmedi peygâmbarga kim hıyânet kılsa” (s. 50)

M: “Dakı olmadı hiç peygambara kim hıyanat eyleye *yolında*” (s. 53)

B: “yoķdur bir nebîye **gazâlık mâlından** uğurlamaķ” (s. 117)

Âyetteki “hıyanet etme”yi anlatan fiil, **B**'de “gazâlık malını çalmak” ile **H** ve **M**'de ise yorumsuz olarak “hıyanet emek” ile karşılanmıştır.

#### Âl-i İmrân 3/200:

﴿وَرَابِطُوا﴾

Meal: “(Cihat için) hazırlıklı ve uyanık olun”

K: “kõngül bağlanğ” (s. 6)

H: “taķı turuķung” (s. 54)

M: “Dakı sınırda durun -yâ bir namaz ardınca dakı bir namaza göz dutun-. Dakı sakinun Tanrı'dan, anun için kim kurtulasız.” (s. 56)

B: “**gazâyiçün atları daķı bağlaņuz**” (s. 119)

Âyette temel anlamı “bağlamak” olan r-b-t kökünden türemiş ve bağlam gereği farklı şekillerde anlaşılabilir bir fiil, “râbitû” geçmektedir. Bu **B**'de “gazâ için at bağla-” olarak karşılanmıştır. **K**'de “gönül bağla-”, **H**'de “turuk-” ve **M**'de ise tefsire de ihtiyaç duyularak “sınırda dur-” veya “bir namaz bitince sonraki namazı gözle-” anlamları tercih edilmiştir. **K** ve **H** herhangi bir askerlik faaliyeti çağırmazken **M**'de “sınırda nöbet tutulması”nın belirtilmesi bunu düşündürmektedir. Ayrıca **K**'daki “gönül bağlama” karşılığının tasavvufi bir saikle (mesela râbîta) olabileceği akla yatkın görünse de bunun için müstakil bir çalışma yapmak ve tercümedeki başka karşılıkları o açıdan incelemek gerekmektedir.

#### en-Nisâ 4/94:

﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

Meal: “Allah yolunda sefere çıktığınız zaman”

K: “kaçan yorisa siz Tanğrı yolu içinde” (s. 13)

H: “Ol vaķtın kim yürüsengiz Tanğrı yolında” (s. 66)

M: “Kaçan yürüyesiz Tanrı yolında” (s. 69)

B: “kaçan sefer eyleseñüz **gazālīga** Tanrı yolına” (s. 126)

Âyette Allah için yola/sefere çıkmaktan bahsedilmektedir. **B**’de bu durum “Allah yolına yani gazālīga sefer eyle-” şeklinde verilmiştir. **K**, **H** ve **M**’de sadece “Tanrı yolunda yürü-” karşılığı tercih edilmiştir.

#### el-Mâide 5/21:

(يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ)

Meal: “Ey kavmim! Allah’ın size yazdığı kutsal toprağa girin”

K: “Ey bodnum, kiringler yerke, arıg yerke ol kim bitidi Tanğrı sizke” (s. 21)

H: “Ay kaçmum! Kiring arıg kılnmış yirge, ol kim bitidi Tanğrı sizge” (s. 78)

M: “İy kavmum! Girün yire, aru olunmış, *ya ‘nî Beyte’l-mukaddes yiri, yâ Dımışk, yâ Şâm ili dükeli*, ol kim yazdı *ya ‘nî Lavha’l-mahfûz’da* Tanrı sizün-içün” (s. 81)

B: “ey kaçmüm girişüz muğaddes yere ki Kıuds iklimidür ol kim yazdı Tanrı Ta‘ālā size **gazālığıçün**” (s. 133)

Âyette Hz. Musa’nın kavmine söyledikleri yer almakta olup kavmin kutsal topraklara girmesi emredilmektedir. Dört tercümede de âyetteki emir “gir-” ile karşılanmışken **B**’de bunun “gazalık için” olduğu belirtilmiştir.

#### el-Enfâl 8/60:

(وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ)

Meal: “Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın”

H: “Tağı anuğ kıling anlarğa ol nerseni kim küçüngüz yitti, küçdin, tağı atların bağlanmışlarındın” (s. 131)

M: “Dakı yaraklan anların için, anı kim gücünüz yitti, kuvvatdan *ya ‘nî ok atmak*, dakı yund bağlamakdan” (s. 138)

B: “dağı yarağ eyleñ anlarçün her ne ki gücünüz yetişse kuvvetden ki **ok atmağdur** dağı atlar bağlamağdan **gazālīga**” (s. 164)

Âyette güç yettiğince savaş hazırlığında bulunması ve savaş için at hazırlanması istenmiştir. **B**’de ve **M**’de savaş gücü “ok atmak” şeklinde belirli hâle getirilmiştir. At hazırlamanın “gazalık için” olduğu da sadece **B**’de görülmektedir. **H**’de her iki hususta da bir ayrıntı zikredilmemiştir.

**et-Tevbe 9/60:**

﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾

Meal: “(Sadakalar/zekâtlar) Allah yolunda cihat edenler ve yolda kalmış yolcular içindir”

K: “Tanrı yolu içinde yol oğluka” (s. 41)

H: “takı Tangrıng yolu erenleri içinde” (s. 139)

M: “dakı Tanrı yolında *ya ‘nî gâzıların*, dakı yol erinün” (s. 146)

B: “dahı **gazâlığa** yâ **gâzilere** garıblere” (s. 169)

Âyette “fî sebîlillâh =Allah yolunda” ibaresi **B**’de doğrudan “gazâlık/gâziler” olarak karşılanmıştır. **M**’de ise “Tanrı yolunda” ibaresinin açıklaması olarak “gâziler” zikredilmiştir. **K**’da “Tanrı yolu içinde” ve **H**’de de “Tanrı’nın yolu erenleri” şeklinde karşılıklar verilmiştir.

**et-Tevbe 9/98:**

﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا﴾

Meal: “Bedevilerden öyleleri vardır ki, (Allah yolunda) harcayacakları şeyi bir zarar sayar”

H: “Taki bedevi ‘ Arablardın kim erseni tutunur anı kim harc kıılır, garâmet, ziyân” (s. 143)

M: “Dakı arablardan oldur kim, dutar anı kim harc eyler *ya ‘nî gazâda*, ödüş *ya ‘nî sevab ummaz*” (s. 150)

B: “dahı ‘ Arablaruñ nicesi nafağa eyledükleri nesne[y]ji **gazâlıkda** ‘ azamet şayalar” (s. 171)

Âyette geçen “mâ yunfiku=infak edilen şey” ibaresi **H**’de “harc kılınan şey” olarak çevrilmiştir. Aynı ibare **B**’de “gazâlıkta nafağa eylenen nesne” ve **M**’de “gazâda harc eylenen şey” olarak karşılanmıştır.

**et-Tevbe 9/118:**

﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا﴾

Meal: “Savaştan geri kalan üç kişinin (de tövbelerini kabul etti)”

H: “Ol üçeğü üze kim anlar song kıoyıldılar” (s. 144)

M: “Dakı üç gişiyeye *ya ‘nî Ka‘b dakı Merâre dakı Hilâl*, anlar kim girü kadılar **gazâdan**” (s. 153)

B: “ol üç kişinüñ dahı tevbesin kıabül êtdi ki mütehallif oldılar **gazâlıkdan**” (s. 173)

Âyette Hz. Peygamber zamanındaki bir olaydan bahis vardır. Savaşa katılmayan ve tövbesi kabul edilen üç kişi âyette “geri kalanlar” olarak belirtilmiştir. **B**’de bunların “gazâlıktan” ve **M**’de de “gazâdan” geri kaldıkları vurgulanmıştır. **H**’de ise böyle bir ayrıntı bulunmamaktadır.

**et-Tevbe 9/120:**

{وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ}

Meal: “Allah yolunda(onlara) açlık (dokunmaz)”

H: “(tigmes anlarğa) taķı açlık Tangrı yolu içinde” (s. 145)

M: “(irmeye anlara) ne dağı açlık Tanrı yolında” (s. 153)

B: “(yetişmez anlara) dağı açlık Allāh yolında **gazâlıķ**da” (s. 173)

Âyetteki “Allah yolunda” anlamına gelen ibare **H** ve **M**’de ilave bir açıklama olmaksızın çevrilmişken **B**’de açıklama/belirleme sadedinde bir “gazâlıkta” denilmiştir.

**Sâd 38/32:**

{فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي}

Meal: “Süleyman, ‘Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim’ dedi”

K: “Aydı: men üdürdüm ya‘nî sewdüm hayr sewüklükini, idim yâd üçün, ançaķa tegi yaştı kün perde birle” (s. 100)

H: “aydı: ‘Men söwdüm aţ sewügin, yâ māl sewügin, İdim zikrindin” (s. 346)

M: “pes eyitti: ‘Bayık ben sevdüm ya‘nî diledüm hayr sevmek ya‘nî at, Çalabumı anmak üzere’ ya‘nî ikindü namâzi” (s. 372)

B: “eyitdi taķķık ben meşğül oldum atlar ‘arz eylemege **gazâyıçün** Tanrı’muñ zikrinden ki ‘aşr namâzıdır” (s. 279)

Âyette Hz. Süleyman’ın “hayr”ı sevmesinden bahsedilmektedir. **B**’de bu sevgi nesnesinin “gazâ için hazırlanan atlar” olduğu belirtilmiştir. **K**’da âyetin aslındaki “hayr” aktarılmış, **H**’de “at veya mal” ve **M**’de de “at” karşılıkları tercih edilmiştir.

**Fetih 48/15:**

{سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ}

Meal: “(Savaştan) geri kalanlar diyecekler”

K: “aygay song ķalğanlar” (s. 137)

H: “Aygay song ķonmuşlar” (s. 393)

M: “Tiz eyide girü kalınmışlar” (s. 422)

B: “eyideler gerü kıalanlar **gazâlık**dan” (s. 302)

Âyette savaşa katılmayanlar “geri kıalanlar” şeklinde tanımlanmıştır **B**'de bu durum doğrudan “gazâlıktan geri kıalanlar” olarak belirtilmişken, **K**, **H** ve **M**'de böyle bir ayrıntı yoktur.

#### **Fetih 48/16:**

﴿قُلْ لِّلْمُخَافِينَ﴾

Meal: “(Savaştan) geri kıalanlara de ki”

K: “Aygıl kidin kıalğanlarğa” (s. 137)

H: “Aygıl, song kıonmuşlarğa” (s. 394)

M: “Eyit, girü kalınmışlara” (s. 422)

B: “eyit yâ Muhammed **gazâlık**dan gerü kıalanlara” (s. 302)

Âyette yine (savaştan) geri kıalanlardan bahsedilmektedir. **K**, **H** ve **M**'de bunlarla ilgili ayrıntı verilmemişken **B**'de “gazâlıktan” geri kaldıkları vurgulanmıştır.

#### **Âdiyât 100/1:**

﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾

Meal: “Soluk soluğa süratle kıoşanlara (atlara) andolsun ki”

H: “Ant içer men yügürgen atlar birle” (s. 489)

M: “Yügriciler hakkı-çun ya ‘*nî gâzılar atları*’” (s. 542)

B: “yügürici atlar **gazâlık**da” (s. 340)

Âyette atlara yemin edilmiştir. **B**'de bunların “gazâlıkta” kıoştıkları belirtilmiştir. **M**'de de bunların gâzilerin atları olduğu açıklanmıştır. **H**'de ise böyle bir ayrıntı görülmez.

#### **Sonuç**

Eski Anadolu Türkçesi dönemi eserlerinden olan ve Bursa Nüshası olarak bilinen Kur'an tercümesindeki gazâ ve gâzî kelimelerinin dikkat çekici derecedeki fazlalığında özel bir anlamın olup olmadığını araştırmaya yönelik yapılan bu çalışmada, başka tercümelelerdeki durumun da tespit edilmesi ile Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarındaki gazâ anlayışının aynı coğrafyadaki Kur'an tercümelerine de yansıdığı görülmüştür. Özellikle âyetlerde geçen “c-h-d (=gayret etme, çabalama)” ve “k-t-l (=öldürme)” kökünden türemiş isim ve fiiller için seçilen karşılıklarda Eski Anadolu Türkçesi olarak adlandırılan dönemde yapılan Kur'an tercümelerinde gazâ



anlayışının belirleyici etkisi olduğu kanaatindeyiz. Bunun yanında birtakım âyetlerin karşılıklarında yine bu tercümelerde anlam ihtimallerinin gâzîlik düşüncesine uygun olarak daraltılmasına da rastlanmaktadır. Oysa Doğu Türkçesi ile yapılmış Kur'an tercümelerinde gazâ ve gâzî kelimeleri yok denecek kadar azdır. Bu durum o tercümelerin yapıldığı coğrafyada ve kültürel ortamda benzer düşüncelerin olmadığını tabii ki göstermez. Ancak geniş anlam imkânlarının söz konusu olduğu bir durumda mümkün mertebe daraltılmış karşılıkları vermek bir bilinç hâlini gerektirmektedir. Burada tercümenin yapıldığı zaman ve kültürel ortamdaki bilinçli tercihlerin varlığı söz konusu olabileceği gibi, bir bilinç oluşturma hedefiyle hareket edilmiş olduğu da düşünülebilir. Kanaatimizce bunların karşılıklı olarak mevcut olduğunu öne sürmede bir mahzur yoktur. Yani söz konusu Kur'an tercümelerini yapanlar bağlamında ifade etmek gerekirse hem bu kişilerin gazâ anlayışı ile hareket ettikleri hem de muhatap kitlede o bilinci oluşturmak istedikleri akla yatkındır. İşte bu amaçla özellikle Bursa Nüshası olarak bilinen Kur'an tercümesinde mümkün mertebe her fırsatta âyetlere karşılık verilirken gazâ anlayışının etkisi altında hareket edilmiştir.

## EK

## “c-h-d (جهد)” ve “k-t-l (قتل)” Kökünden Türeyen Kelimelere Kur'an Tercümelelerinde Verilen Karşılıklar

Kelime Kökü/Kelime	Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Kur'an Tercümeleleri			Doğu Türkçesinde Yapılan Kur'an Tercümeleleri	
	B	M	İ	K	H
c-h-d (جهد)	Çalış- Gazâlık et- Gazâlık eyle-	Çalış- Çalış eyle- Düriş- Gazâ eyle- Ta'at eyle-	Gâzîlik kıl-	Cehd kıl- Katılgan- Katlan- Tokuş-	Cihâd kıl- Mücâhede kıl- Tokuş- Tokuş kıl- Uruş-
Cihâd (جهاد)	Çalışmak Gazâlık Gazâlık eylemek	Çalış eylemek Dürişmek Gazâ Ta'at	Gâzîlik	Tokuş Tokuş kıl- mak	Cihâd Tokuş
Mücâhidîn (مجاهدين)	Gazâlık eden kimseler Gazâlık eyleyenler Gâzîler	Çalış eyleyiciler Gazâ eyleyiciler		Tokuşganlar	Cihâd kılğanlar Tokuş kılğanlar
k-t-l (قتل)	Gazâlık et- Gazâlık eyle- Gazâlık için savaş et- Gazâlıkda öldür- Gazâlıkda öldürül- Gazâlıkda savaş- Gazâlıkda savaş eyle-	Çalış- Depelen-		Öldürül- Tokuş-	Kıtâl kılış- Öldürül- Öldürüş- Uruş-
Kıtâl (قتال)	Gazâlık Savaş	Çalış Çalışmak		Tokuşmak	Tokuş

## Kaynakça | References

- Ata, Aysu. *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi* (Rylands Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Canpolat, Mustafa. *Behcetü'l-Hadâik fî Mev'izati'l-Halâik*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018.
- Cumbur, Müjgan. "Anadolu Gazileri ve Edebiyatımız". *Erdem* 3/9 (1987), 777-808.
- Döğüş, Selahattin. "Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları". *Bellekten* 72/265 (2008), 817-888. <https://doi.org/10.37879/bellekten.2008.817>
- Emecen, Feridun Mustafa. "Gazâya Dâir -XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti-". *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1995.
- Emecen, Feridun Mustafa. *Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikleri Dünyası*. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Gül, Ali. *British Library or 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi* (Giriş-Metin-Notlar-Dizin). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- İnan, Abdülkadir. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*. Ankara: DİB Yayınları, 1961.
- Jennings, Ronald C. "Gazi Tezi Üzerine Bazı Düşünceler". çev. Canay Şahin. *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. drl. Oktay Özel-Mehmet Öz. 429-441. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Basım, 2005.
- Kafadar, Cemal. *İki Cihan Aresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. çev. Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Köprülü, Fuad. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1959.
- Küçük, Murat. *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi* (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Lowry, Heath W. *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*. çev. Kıvanç Tanrıyar. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Mevlana Yaküb-i Çerhî. *Çağatay Türkçesi Kur'an Tefsiri Tercüme-i Tefsîr-i [Ya'kûb-i] Çerhî* (Giriş-Gramer-Metin-Dizin-Tıpkı Basım). haz. Emek Üşenmez. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2019.
- Muhammed b. Hamza. *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır Arası Kur'an Tercümesi*. 2 Cilt. haz. Ahmet Tapaloğlu. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam Bir İmparatorluk Bir Din*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Özkan, Mustafa. "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılmış Kur'an Tercümeleleri". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçür vd. 517-558. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı, 2010.

- Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Otto Yayınları, 2008.
- Râgıb el-İsfahânî. *Mufredâtu'l-Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1992.
- Sağol, Gülden. *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi Giriş-Metin-Sözlük*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Şimşek, Yaşar. *Türkler ve Kur'an*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Tekin, Şinasi. *İştikakçının Köşesi Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Mücâhede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/439-440. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Vankulu Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. 2 Cilt. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- Witteck, Paul. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*. çev. Fatmagül Berktaş. İstanbul: Pencere Yayınları, 1995.
- Yunus Emre. *Risâletü'n-Nushiyye*. haz. Umay Günay-Osman Horata. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

## Alevî-Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Renk Sembolizmi \*

Sümeyye Yurduseven | <https://orcid.org/0000-0002-9019-2469>  
[yurdu602@gmail.com](mailto:yurdu602@gmail.com)

Kırıkkale Üniversitesi | <https://ror.org/01zhwwf82>  
 Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale, Türkiye

### Öz

Tasavvuf literatüründe sûfîlerin hikmetli sözlerine ve faziletli davranışlarına yer veren, ermiş veya velî olarak kabul edilen tarikat büyüklerinin kerametlerinin anlatılması amacıyla yazılan menâkıbnâmeler ve velâyetnâmeler yazıldıkları dönemin ideolojisini, inanç ve geleneklerini; toplumun siyasi, sosyal ve dinî-tasavvufî yapısını; çağın tarihî olay ve şahsiyetlerini ihtiva etmesi sebebiyle kültür ve edebiyat dünyasının önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Alevî-Bektaşî geleneğine ait velâyetnâmeler ve menâkıbnâmelerde de erenlerin kerametlerine yer verilmesi bu eserlerin sembolik motifler bakımından oldukça zengin olmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada, Anadolu tasavvuf literatürünün önemli metinleri arasında yer alan ve Alevî-Bektaşî geleneğinin önemli eserlerinden olan velâyetnâmeler ve menâkıbnâmelerde bulunan motifler renk sembolizmi bağlamında incelenmiştir. Başta Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi olmak üzere bu kültürü yansıtan Koyun Baba, Demir Baba, Seyyid Ali Sultan gibi velâyetnâmeler ve Abdal Musa, Hacım Sultan gibi menâkıbnâmelerde dağınık halde bulunan ve farklı anlamlarda kullanılan renk motifleri konunun detaylı olarak incelenmesi ve karşılaştırma yapılması gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu renkler, hem Alevî-Bektaşî kültürünü anlamada hem de bu kültürün oluşumunda Türk-İslam birlikteliğinin tahlili noktasında önemli bir alan oluşturmaktadır. Yapılan araştırmada Türkçe, Osmanlıca, Arapça ve İngilizce eserlerden yararlanılarak konuyla ilgili materyaller bulunmuş ve sembolik unsurlar arasında bağlantı kurularak elde edilen bilgiler konu başlıklarına uygun gelecek şekilde sıralanmıştır. Velâyetnâmeler ve Menâkıbnâmelerle ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Fakat bu eserlerdeki renk sembolleri ve bu sembollerin anlamsal arka planı ile ilgili doğrudan bir çalışma yapılmamıştır. Bu sebeple çalışmada velâyetnâmeler ve menâkıbnâmelerde geçen her bir motif incelenerek bu motiflerin renk sembolizmi hakkında eski Türk inancı ve İslam ekseninde karşılaştırmalı bilgiler verilerek değerlendirilmeler yapılmaya çalışılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri, Alevilik, Bektaşilik, Tasavvuf, Menâkıbnâme, Velâyetnâme, Sembolizm, Renk Sembolizmi

### Atıf Bilgisi

Yurduseven, Sümeyye. "Alevî-Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Renk Sembolizmi". *Tetkik 3* (Mart 2023), 43-68. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.56>

<b>Geliş Tarihi</b>	03 Ağustos 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	30 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	30 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör – Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:tetkik@okuokut.org">tetkik@okuokut.org</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Beyan</b>	* Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Alevî- Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Renk Sembolizmi” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---

## Color Symbolism in ‘Alawî-Bektashî Manâkibnâmes’ \*

Sümeyye Yurduseven | <https://orcid.org/0000-0002-9019-2469>  
[yurdu602@gmail.com](mailto:yurdu602@gmail.com)

Kırıkkale University | <https://ror.org/01zhwwf82>  
Graduate School of Social Sciences, Kırıkkale, Türkiye

### Abstract

Manâkibnâmes, which include the wise words and virtuous behaviors of the Sufis in the Sufi literature, written to explain the miracles of the elders of the sect; the political, social, and religious-mystical structure of the society; It is one of the important sources of the world of culture and literature because it contains the historical events and personalities of the age. The inclusion of the miracles of the saints in the Alawî-Bektashî manâkibnâmes has caused these works to be quite rich in terms of symbolic motifs. The colorful motifs in the velayetnames such as Koyun Baba, Demir Baba, Seyyid Ali Sultan and the legends such as Abdal Musa and Hacı Sultan, reflecting this culture, especially in the Velayetname of Hacı Bektash revealed the necessity of examining the subject in detail. These colors constitute an important area both in understanding the Alawî-Bektashî culture and in the analysis of the Turkish-Islamic unity in the formation of this culture. Turkish, Ottoman, Arabic and English works were used in the research. By finding information about the subject, its symbolic meanings were evaluated. The information obtained was organized in accordance with the subject headings. Many studies have been done on manâkibnâmes. However, there has not been a direct study on the color symbols in the manâkibnâmes and the semantic background of these symbols. For this reason, the motifs in the manâkibnâmes were examined in this study. Information about the color symbolism of these motifs is given on the axis of old Turkish belief and Islam.

### Keywords

Islamic Sects, Alevism, Bektashism, Tasawwuf, Manâkibnâme, Velayetname, Symbolism, Color Symbolism

### Cite

Yurduseven, Sümeyye. “Color Symbolism in ‘Alawî-Bektashî Manâkibnâmes’”. *Tetkik 3* (March 2023), 43-68. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.56>

<b>Date of submission</b>	03 August 2022
<b>Date of acceptance</b>	30 March 2023
<b>Date of publication</b>	30 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - A Internal (Editor board member) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:tetik@okuokut.org">tetik@okuokut.org</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Ethical Statement</b>	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “Color Symbolism in ‘Alawī-Bektashī Manāqibnāmes”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---



## Giriş

Günümüzde “Alevî Bektaşî” adı ile anılan geleneksel yapı büyük kısmı Orta Asya olmak üzere Anadolu’ya gelerek yerleşen ocakların (boy, oymak, vb.) 13. yüzyıldan itibaren Anadolu ve yakın coğrafyasında şekillenerek zamanla gelişmiş ve tasavvufî düşünce içerisinde yer almıştır.<sup>1</sup> Alevî Bektaşî oluşumunu anlayabilmek için ilk olarak Alevî kavramının anlaşılması gerekmektedir. Alevî kelimesi, siyasi anlam olarak Hz. Peygamber’in vefatından sonra devlet yönetiminin “Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların ortak adı olarak kullanılmaktadır.”<sup>2</sup> Siyasi bir düşünce olarak ortaya çıkan Alevî anlayışı aynı zamanda itikadi anlamı ile beraber kullanılmıştır. İtikadi alanda Hz. Ali’yi en üstün sahabî olarak görenlerden kendisine peygamberlik ve ulûhiyyet atfedene kadar geniş, çeşitli inançları kapsamaktadır. Tasavvufî yönüyle de silsilelerini Hz. Ali’ye dayandıran tarikatlar genellikle Alevî bir meşrep tarikatlar olarak kabul edilmiş ve cehrî zikiri esas kabul eden tarikatlar Alevî ismi ile nitelendirilmiştir.<sup>3</sup> Ancak günümüzde Anadolu’da Alevî isminin Bektaşîliği de içine alacak şekilde farklı silsilelere sahip ve geleneklere mensup ocaklar için bir üst kimlik şeklinde kullanımının son dönemlere ait bir olgu olduğu dikkat çekmektedir.<sup>4</sup> Bilindiği gibi Bektaşilik ise İslam dini içerisinde Hacı Bektaş Velî’ye atfedilen bir tarikattir. Bu tarikat Hz. Muhammed’i mürşit, Hz. Ali’yi rehber ve Hacı Bektaş Velî’yi pîr kabul eder.<sup>5</sup> Günümüzde Alevî ismi ile anılan ve Hacı Bektaş Ocağına bağlı olmayan ocaklar da kendi ocaklarının evliyasını pîr olarak kabul etmektedir.<sup>6</sup> Bu husus başta Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi olmak üzere Koyun Baba, Demir Baba, Seyyid Ali Sultan gibi velâyetnâmeler ve Abdal Musa, Hacım Sultan gibi

<sup>1</sup> Alevî Bektaşî geleneğin tasavvufî boyutu hakkında bk. Sönmez Kutlu, “Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”, *İslâmiyât* 7/3 (2003), 31-54; M. Saffet Sarıkaya, “Alevilik-Bektaşîliğin Tasavvufî Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23; Cenksu Üçer, *Anadolu’da Alevî Ocakları ve Grupları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 63-73.

<sup>2</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “Alevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2/368-369).

<sup>3</sup> Cenksu Üçer, “Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevîlerin Temel İslâmî İbadetlere Yaklaşımları” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 161-189.

<sup>4</sup> İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cem Yayınları, 1994), 53; Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât* 7/3 (2003), 124; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 43-46.

<sup>5</sup> Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevîlik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993), 58.

<sup>6</sup> Anadolu ve çevre coğrafyasında yer alan ocaklar ve bunların ocak evliyalı hakkında bk. Hamza Aksüt, *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın), 2009).

menâkıbnâmeleri ele alan çalışmamız açısından oldukça önemlidir.<sup>7</sup> Günümüzde kendileri için Alevî-Bektaşî ismi kullanılan yapıda, farklı silsile ve tasavvuf ekolü mensubiyetine sahip ocaklar olgusuna bağlı olarak gerek âdâb ve erkân gerek söz konusu âdâb ve erkânı ele alan eserler gerek musahiplik gibi sosyal yardımlaşma boyutlu toplumsal kurumlarda farklı anlayış ve uygulamalar söz konusu olmakla birlikte velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde de görüldüğü üzere hem Türk kültürü hem tasavvuf geleneğinden kaynaklı olarak ortak, türdeş ya da benzer bir takım anlayış, uygulama ve yönler de bulunmaktadır.<sup>8</sup>

Alevî Bektaşî geleneğinin de diğer tasavvuf ekollerinde olduğu üzere en önemli yazılı kaynaklarından biri menâkıbnâmelerdir. Menkabe<sup>9</sup> kelimesi Arapça “isabet etmek, bir şeyden bahiste bulunmak veya haber vermek” anlamına gelen ‘nekabe’ (نقاب) kökünden türemiştir. Çoğulu “menâkıb”<sup>10</sup> (مناقب) şeklindedir. Sözlük anlamı, “övünülecek güzel iş, hareket”<sup>11</sup> olan menkabe (menkıbe) kelimesi bu anlamıyla ilk defa, hicri 3. yüzyıldan itibaren yazılmış olan hadis kitaplarının Hz. Peygamber’in ashabının faziletlerine dair hadisleri ihtiva eden bölümlerinde (Kitâbü'l-Menâkıb) kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca menâkıb kelimesinin halifeler, bir kabile/soy, mezhep imamları ve kutsal şehirleri tasvir eden metinlerin isminde de hadis kitaplarındaki gibi “fazilet” anlamına gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. İslam dünyasında III. asırdan itibaren tasavvufun yaygınlık kazanmasıyla birlikte menkıbe kelimesi sûflerin, hikmetli sözlerini, nasihatlarını ve örnek alınacak faziletli davranışlarını ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. İlerleyen süreçte Kâdiriyye ve Rifâiyye gibi ilk büyük tarikatların teşekkül etmesi sonucunda menkıbe kelimesinin anlam dağarcığı içerisine “keramet” kavramı da eklenmiştir. Abdülkâdir-i Geylânî, Ahmed er-Rifâî gibi tarikat pîrleri velîler için vefatlarının ardından kaleme alınan bu eserlerde velîlerin göstermiş

<sup>7</sup> Klasik eserler dahil Alevî- Bektaşî gelenek hakkında yapılacak çalışmalarda geleneğin ana yapısı olan ocak sisteminin dikkate alınması ile ilgili olarak bk. Cenksu Üçer, “Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, *e-Makâlat Mezhep Araştırmaları* 12/2, 384-385. Ocak sistemini dikkate alan bir çalışma için bk. Mehmet Ersal, *Alevilik Kavramları ve Ocak Sistemi- Çubuk Havzası Örneği-* (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016).

<sup>8</sup> Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek* (İstanbul: İletişim, 2018) 143-183; 227-293; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 62-93, 215-414.

<sup>9</sup> Menkıbe kelimesi, dil kaidelerine uymayan yanlış bir kelimedir. Menkabe kelimesinin Türkçede galat bir şekilde kullanılan karşılığıdır. Birçok ilmi eserde menkabe şeklinde kullanılmaktadır.

<sup>10</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), 27.

<sup>11</sup> Haşim Şahin, “Menâkıbnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/112.

oldukları kerametlerin anlatılmaya başlanmasıyla menkıbe kelimesi giderek kerametle eş değer bir anlama sahip olmuştur. Böylece bir tasavvufî tür olan menâkıb metinleri (menâkıbnâme) ve menâkıb yazma geleneği ortaya çıkmıştır. Tasavvufun tarihatlar şeklinde örgütlenip İslâm dünyasında yaygınlaşmaya başlamasından itibaren tarikat pîrleri, tarikatın tanınmış şeyhleri ve diğer sûfiler hakkında menâkıb kitapları yazılmıştır. “Menâkıb adı dışında ayrıca “tezkire, reşehât, makâmât, nefehât” gibi farklı isimler de verilmekle birlikte menâkıb niteliği taşıyan eserlerin yazılmasına günümüze kadar devam edilmiştir.”<sup>12</sup>

Tasavvufî ekoller içerisinde ortaya çıkan menâkıbnâme türü eserler Bektaşî geleneğinde daha çok vilâyetnâme veya velâyetnâme olarak adlandırılmıştır. ‘Vilâyetnâme’ ismiyle yaygınlık kazanan Bektaşî menâkıbnâmeleri hicrî 10. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkmıştır. Evliya menkıbeleri masal, destan ve efsane gibi olağan üstü olayların ve şahsiyetlerin anlatıldığı edebî türler içerisine girmektedir. Yazarının Uzun Firdevsî olduğu tahmin edilen ve Hacı Bektaş Velî’nin hayatını, dönemin devlet adamları ve âlimlerle ilişkilerini, Anadolu’ya gelerek Sulucakarahöyük’e yerleşmesini ve ölümünü anlatan *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli* bu türün en tanınmış örneğidir. Alevî-Bektaşî geleneği içinde ortaya çıkan diğer menâkıbnâmelere, *Vilâyetnâme-i Abdal Mûsâ*, *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, *Vilâyetnâme-i Sultan Şücâeddin*, *Vilâyetnâme-i Osman Baba* ve *Vilâyetnâme-i Koyun Baba* gibi eserler örnek olarak verilebilir.

Ayrıca bu menâkıbnâmelerde hayatı anlatılan veliler, Alevî gelenek içerisinde her biri ayrı birer ocak olan topluluklar tarafından veli olarak kabul edilmişlerdir. Anadolu’da yaygın olarak varlığını sürdüren bu veliler farklı silsile ve tasavvufî geleneğe sahip olabilmektedir. Bunun yanı sıra bu ocaklar silsilelerini farklı kişiler üzerinden Hz. Ali’ye ulaştırdıkları için Alevî genelek içerisinde ele alınmışlardır. Bu durumda dikkat edilmesi gereken nokta ise ocak be silsile farklılığı Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde Muhammed ve Ali kabulü, dört kapı kırk makam anlayışı ve bazı âdâb, erkân ve cem gibi alanlarda farklılıklar görülmesidir. Bu sebeple menâkıbnâmeler ele alınırken bu hususa dikkat edilmiştir.

Menâkıbnâmeler sembolik dilin sıkça kullanıldığı ve önemli şahsiyetlerin kerametlerinin sembolik motifler kullanılarak anlatıldığı eserlerdir. Menâkıbnâmelerde yer alan ışık, dağ, rüya, kurt, su veya ağaç gibi figürler Türk destanlarında öne çıkan önemli motiflerdir.<sup>13</sup> Bu motifler kullanılırken renk ve sayı gibi semboller kullanılmıştır. Örneğin, görülen rüyada yeşil rengin bulunması, anlatılan menkıbedeki kurtların sayısı önem arz etmektedir. Renk ve sayıya motifleri kullanılarak bu motiflerin anlamları önemli kavram ve olaylar çağrışımlar yapmaktadır.

<sup>12</sup> Şahin, “Menâkıbnâme”, 29/112.

<sup>13</sup> Saadettin Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 171-173.

## 1. Sembol Kavramı

Dil, insanlığın ilk dönemlerinden beri anlaşmayı ve iletişimi sağlayan bir araçtır. İnsanlar düşüncelerini, duygularını ve ihtiyaçlarını anlatmak için dil vasıtasına başvurmaktadır. Fakat dil insanların kullanmış olduğu herhangi bir araca benzememektedir. Dil, canlıdır. Gelişmeyi, ilerlemeyi; hatta durağanlaşıp ölmeyi bile bünyesinde barındırmaktadır. Dilin işlevsel açıdan en önemli yönü iletişim aracı olmasıdır. İnsanlar, aralarındaki deneyim, fikir ve bilgi aktarımlarını dil aracılığıyla sağlamaktadır. Her millet kendi kültür ve medeniyet birikimine göre kendi dilini oluşturmaktadır. Oluşan özgün dilin en önemli göstergelerinden biri ifade ettiği sembollerdir.

“Sembol kelimesi, ‘Bir fikir, düşünce ya da nesnenin yerini tutan, bir kavramı veya düşünceyi belirten gözle görülür, anlamı bilinir işaret’ veya ‘kendisine ortak bir sözleşme, anlaşma, uzlaşma ya da gelenek aracılığıyla belli bir anlam aktarılan uzlaşımdan işaret’ anlamlarına gelmektedir.”<sup>14</sup> Sembol kelimesinin aslı Yunanca “symbolon” kelimesidir. Bu kelime, gösteren ve gösterilen olmak üzere iki ayrı parçanın bir araya getirilmesini ifade etmektedir.<sup>15</sup> Sembol kavramı “işaret, alâmet, nişan ve belirtilerle kastedilen şeyleri içine alan bir kavramdır.”<sup>16</sup> “Kendi dışındaki bir gerçekliği temsil eden duyusal ve hayali bir nesne veya mevcut olmayan bir şeyi hayal edebilmek için kullanılan ve doğrudan tecrübe edilebilen herhangi somut bir işaret sembol olarak isimlendirilir.”<sup>17</sup> “Semboller, imgelerden yani algı ve deneyin içeriğinden meydana getirilirler...”<sup>18</sup> Semboller, insan algısının birer ürünüdür. İnsan algıladığını anlamlandırmak isteyen bir canlı olduğu için semboller oluşturmaktadır. Dolayısıyla sembol, bir anlam taşıyıcısı konumunda olmaktadır. Örneğin yaygın olarak kullanılan kalp sembolünün organ olan kalp ile bir alakası bulunmamaktadır. Kalp sembolünün nerede, nasıl çıktığıyla ilgili çok fazla rivayet bulunmakla birlikte bu sembolün, sadakat, sevgi ve özverinin bir temsili olarak kullanılması evrensel bir görüştür. Dolayısıyla semboller, bir düşünceyi somutlaştıran, anlamı bilinir hale getiren bir nesne olarak kullanılmaktadır. “Sembol gizli bir anlamı ortaya çıkaran bir tasvirdir. O bir sırrın tecellisidir.”<sup>19</sup> Semboller, bilimin her alanında kullanılmaktadır. Matematik, fizik, kimya ve müzik gibi alanlarda her alanın kendine özgü sembolleri bulunmaktadır. Aynı zamanda konuşma fiili de bir tür semboller kullanmaktadır. İnsan, dış alemdeki somut varlıklara isim verdiği gibi olaylara, fiillere, duygulara hatta olmayan şeylere de isim

<sup>14</sup> Ahmet Cevzici, *Felsefe ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 289.

<sup>15</sup> Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 7.

<sup>16</sup> Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005), 682; Güldane Gündüzöz, “Tasavvuf Kültüründe TâcSembolizmi (*Doktora Tezi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 30.

<sup>17</sup> Durand, *Sembolik İmgelem*, 9.

<sup>18</sup> Necla Arat, *Sembolik Form Olarak Sanat* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1977), 6.

<sup>19</sup> Durand, *Sembolik İmgelem*, 9-10.

vermiştir. Bu isimlendirme onun yaşadığı alemleri daha iyi anlamasını ve hemcinsleriyle zengin bir iletişim kurmasını sağlamıştır.

Dinî konularla ilgili bilgilerin aktarımında da sembollere yer verilmiştir. Dil, bilgi aktarımı gerçekleştirirken doğrudan aktarım yapmada yetersiz kalmaktadır. Bu eksikliği doldurmak için sembollere başvurulmuş hatta zorunda kalınmıştır. Dini konularda sembollerin kullanılması dinin anlatım yapısına daha uygun düşmektedir. Çünkü din, merkezine Tanrı gibi gözle görülmeyen varlığı koyan, diğer gözle görülmeyen varlıklardan bahseden, cennet, cehennem gibi görünmeyen alemlerden bahseden bir anlatıma sahiptir. Bundan dolayı dinin hem anlatılmasında hem de anlaşılmasında semboller büyük öneme sahip olmaktadır. Din bu konulardan bahsederken, mecazlara, teşbihlere başvurmaktadır. Bu durumda sembolik dil kullanımını mecburi kılar. Örneğin ahirette mahşerle ilgili ayetlerde sembolik anlamlar bulunmaktadır. Kur’ân’da “O gün tartı (terazi) haktır. Kimin (sevap) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.” buyrulur. Bu ayette insanların mahşer günü amellerinin tartılacağı alete *mizan (terazi)* denilerek, maddi şeyleri tartan terazilere benzetme yapılmıştır. Böylece gaybî alemde algılanması mümkün olmayan Aslı belli olmayan şey, bilinen malum bir şeye benzetilerek sembolik bir anlatım kullanılmıştır. Keyfiyeti meçhul olan bir şey insan zihninin algılayabileceği bir benzetme yoluyla daha anlaşılır kılınmıştır.<sup>20</sup> Ayrıca bu örnek dini metinlerin de sembolik anlamlar taşıdığına bir göstergesidir. Dinin ibadetleri ve ayinlerinde de sembolik özellikler bulunmaktadır. Örneğin namaz ibadeti Allah’ın huzurunda olmayı sembolize etmektedir. Aynı şekilde bir Hıristiyan’ın Evharistiya ayininin Hz. İsa’nın çarmıha gerilmeden önceki son akşam yemeğinin bir sembolü olarak yapılması da diğer bir dini ayinin sembolik yönünü göstermektedir. Kâbe, Mescid-i Aksâ gibi dini mekanlara sembolik anlamlar yüklenmiştir.

Mutasavvıflar, Kur’an ayetlerinin hem zahirî hem de bâtinî mânâsı olduğunu kabul etmişlerdir. *İşârî tefsir* adıyla meşhur olmuş eserler yazmışlardır. Mutavassıfların bu eserlerinde pek çok sembolik unsur bulunmaktadır. Örneğin, onların Firavun ve Hz. Mûsâ olayında “Firavun nefsi; Mûsâ kalbi temsil eder.”<sup>21</sup> demeleri sembolik bir yorumdur. Yine ayette geçen “*Nalinlerini çıkar! Çünkü sen kutsal vâdî Tuvâ’dasın!*”<sup>22</sup> ifadesini, mutavassıfların “Kalbinden eşini, çoluk, çocuğunu çıkar” veya “Dünya ve âhiretini

<sup>20</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtûrîdiyye Akaidi*, Çev: Bekir Topaloğlu, Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2000. 17.

<sup>21</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyan* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1996), 1/133.

<sup>22</sup> *Kur’an Yolu* (Erişim 20 Mayıs 2022), el-Tâhâ 20/12.

kalbinden çıkar” veya “Allah’a ulaştıktan sonra delillerle uğraşmayı bırak!”<sup>23</sup> şeklindeki yorumları sembolik anlamlar içermektedir. Bu ayette nalinler, aileyi, iki dünyayı ve delilleri sembolize etmektedir.<sup>24</sup>

Tasavvuf ilmindeki manevi hayat tarzını en anlaşılır şekilde ifade etmek için sembollere başvurulmaktadır. Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinde kullanılan dilin sembollerle dolu olduğu görülmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin Velâyetnâmesi başta olmak üzere yazılan bu eserlerde karakteristik kişilerin hayatları, göstermiş oldukları kerametler, karşılaştıkları olaylar anlatılırken sembollere çokça yer verilmektedir.

## 2. Alevî- Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Renk Sembolizmi

İnsanlar tarih boyunca renklere çeşitli anlamlar yüklemişlerdir. En ilkel toplumlarda bile renkler, insanların dikkatini çekmiş ve kullanılmıştır. Türk kültürünün önemli bir parçasını da renkler oluşturmaktadır. İlk dönemlerden itibaren yer, yön ve boy adlarıyla renk adlarını da kullanmaya başlamışlar ve birçok renge kendi dillerinden isimler vererek günümüze gelmesini sağlamışlardır. Farklı Türk lehçelerinde çeşitli renk adlarının bulunması Türklerin renklere milli anlamlar verdiğini göstermektedir. İslamiyet'in kabul edilmesiyle birlikte renklerin anlamları kullanılmaya devam etmiş hatta bu renklere yüklenen anlamlar Müslümanlar tarafından kullanılmaya başlanmış ve birer İslami figür konumuna gelmiştir.<sup>25</sup> İlerleyen dönemlerde renkler, siyasi, sosyal veya dini anlamlar kazanmaya devam etmiştir. İslam devletlerinin kurulması ve her devletin kendine özgü bir renk belirlemesi siyasi anlamda renklere çeşitli anlamlar yüklenilmesine yol açmıştır. Örneğin Abbasilerin “siyah” rengi kendilerine özgü hale getirmeleri siyasi olarak renklere verilen anlamlardan sayılmaktadır.<sup>26</sup>

Tasavvuf geleneğinde her tarikatın kendine ait renkleri bulunmaktadır. Tarikatların hırka, tâc ve sancak gibi kullandıkları alametlerde o tarikata ait renkler yer almaktadır. Daha önceki dönemlerde tarikatların kullandıkları renkler, kişinin mensup olduğu tarikatı gösteren birer araç konumunda bulunmaktaydı. Kullandığı hırka veya tâcından o sûfnin hangi tarikata mensup olduğu anlaşılmaktaydı.

Eski Türk kültüründeki birçok sembolik unsuru bünyesinde barındıran Alevî – Bektaşî kültürü, ağaç, ay ve güneş gibi önemli kült sembolleri kullanmaktadır. Kullanılan sembollerin ne olduğu kadar hangi renkte olduğu da önem arz etmektedir. Renkler, olayların anlaşılmasında ve olaylardan çıkarılacak mesajlar noktasında büyük

<sup>23</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyan*, 5/221.

<sup>24</sup> İdris Tüzün, *Kur'an'da Sembol ve Sembolik Anlatım (Neml Sûresi Süleyman (a.s) Kıssası Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 13.

<sup>25</sup> Reşat Genç, “Türk İnanışları ile ilgili Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil”, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999, 55.

<sup>26</sup> Gündüzöz, “*Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi*”, 188.

öneme sahiptir. Alevî – Bektaşî kültüründe renklere ayrı bir önem verilmektedir. Bu kültürü konu alan menâkıbnâme türü eserlerde renkler olaylara göre değişiklik arz ederek çeşitli anlamlara gelmektedir. Özellikle Vilâyetnâme’de geçen olaylar, kişiler ve durumlarda renk unsurunun merkezi bir konumda olduğu görülmektedir.

## 2.1. Yeşil

Yeşil sözcüğü, eski Türkçe’deki “yeşil, genç, taze, ot” anlamına gelen *yasıl* veya *yaş* kökünden gelmektedir.<sup>27</sup> Türk mitolojisinde hayır ilahı Ülgen’in koruyucu ruh olarak kabul edilen yedi oğlundan birinin adı Yaşıl (yeşil) Kaan’dır. Bu Yaşıl Kaan’ın da bitkilerin yetişmesinden sorumlu olduğuna inanılmaktaydı.<sup>28</sup> İslamiyet’le birlikte yeşil rengi, Hz. Peygamber’in ve Ehl-i beytin sembolü olarak “seyyidlik” alametlerinden sayılmaktadır.<sup>29</sup>

Eski Türk kültüründe geçim kaynağı olan hayvancılık için yeşil rengi önem taşımaktadır. Göçebe yaşayan Türkler için tabiat, her zaman yaşanılan yurt konumunda olması sebebiyle de otlar, ağaçlar önemli olmakta ve bunların renginin yeşil olması da dikkat çekmektedir. Eski Türklerin yılbaşını belirlemek için kullanmış oldukları iki tabiat olayı bulunmaktaydı. “Bunlardan biri, otların yeşermesi diğeri ise gök gürlmeleri ile yıldırımların başlamasıdır.”<sup>30</sup> Bu durum da göstermektedir ki Türkler için yeşil rengi yılbaşını belirmeye yarayan önemli bir renktir.

Eski Türk geleneklerine sıkı sıkı bağlı olan Alevî-Bektaşî kültüründe de yeşil rengi önem arz etmektedir. Yeşil rengi velâyetnâmelerde *yeşil ben*, *yeşil kıyafet*, *yeşil arpa*, *yeşil perde*, *yeşil ferman*, *yeşil kanatlı at*, *yeşil ok*, *yeşil yaprak* olarak geçmektedir.

### Yeşil Ben

Hacı Bektaş Veli ve Hacım Sultan velâyetnâmelerinde *yeşil ben*, Hz. Ali’nin nişanının sembolü olarak kullanılmaktadır. Hacı Bektaş Veli’nin velâyetini onaylamak isteyen erenler, “Hz. Ali’nin nişanlarından birinin mübarek elinin ayasında güzel, yeşil, nûranî bir benin olduğunu söylerler. Hacı Bektaş Veli’de açık avucunu gösterir. Erenler, onun elindeki latif, nûranî beni görünce Hacı Bektaş Veli’nin elini öperek onun velâyetine ikna olurlar.”<sup>31</sup> Bu rivayette göstermektedir ki yeşil ben, bir kimlik alameti olmakta ve seygidliğin sembolü olarak kullanılmaktadır.

<sup>27</sup> Ahmet Akkaya, “Alp Manaş Destanında Renkler”, *Adıyaman Üniversitesi TOD* 15 (2013), 539.

<sup>28</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara: TTK Yayınları, 1995, 272.

<sup>29</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011), 235-236.

<sup>30</sup> Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler* (Ankara: TTK Yayınları, 1998), 414-420.

<sup>31</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, haz. Hamiye Duran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 90.

### Yeşil Kıyafet

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi ve Menâkıbu'l Kudsiyye'de geçtiğine göre Hızır, yeşil bir kıyafet giymektedir. *Demir Baba Velâyetnâmesi'nde* ise belirli bir yerde yaşayan insanların yeşil elbise giymesi dikkat çekmektedir. “Hızır, yeşil bir elbise giyer.”<sup>32</sup> “Yeşil rengi, İslam dininde Hızır (el-Ahdar: yeşil, yeşil dal) ile ilişkilendirilen bir renktir.”<sup>33</sup> “Viranedağ ahalisinin cümlesi yeşil giyinir.”<sup>34</sup> Bu ahalinin yeşil renk giymesi ehl-i beyte olan sevgisinden kaynaklanmaktadır.

### Yeşil Arpa

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde yeşil arpa, gözleri kör olmaktan kurtaran bir kurtarıcı olarak geçmektedir. Velâyetnâme'de geçtiğine göre, Nureddin Hoca'nın gözleri beyaz kirece bakmaktan kör olacaktı ki, toprak ve yeşil arpa istemiş ve bu arpanın yeşermesi sonucu gözleri kör olmaktan kurtulmuştur.<sup>35</sup> Bu bağlamda gelenekteki anlayışa göre yeşil renginin iyileştirici bir yönünün bulunduğu söylenebilir.

### Yeşil Perde

Hacı Bektaş Veli ve Hacı Sultan Velâyetnâmelerinde yeşil perde, erenlerin nasiplerinin dağıtıldığı bir araç konumundadır. Tapduk “Emre, yeşil perde arkasından bir el çıkıp, herkese nasip paylaştırdı.”<sup>36</sup> dedi. Bu bağlamda yeşil perde, velâyet sembolü olarak kullanılmaktadır.

### Yeşil Ferman

Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa Velâyetnâmelerinde *gökten inen yeşil fermanın veliler tarafından taşınması* şeklinde bir olay geçmektedir. “Hacı Bektaş'a gökten duman şeklinde yeşil ferman iner.”<sup>37</sup> “Sarı İsmail yanında Hacı Bektaş'ın yeşil fermanını taşır.”<sup>38</sup> “Sarı İsmail öldüğünde yeşil ferman ile gömülür.”<sup>39</sup> Bu rivayetlerde geçen yeşil rengi, Türklerde gök rengi (göğermek, yeşermek) anlamında kullanılmaktadır.<sup>40</sup> Fermanın gökten inmesi ve yeşil renginde olması ikisi arasındaki bu bağlantıdan kaynaklanmaktadır. “Hünkar da Sultan Hoca Ahmed Yesevî'nin verdiği icazeti çıkarıp göstermek istedi. O an, gökten tomar olup bir nesnenin indiğini gördüler. Doğru Hünkar'ın huzuruna indi. Yeşil bir fermanı. Açtılar. Yeşil sayfanın üzerine beyaz yazı yazılmıştı. Hün-

<sup>32</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 290.

<sup>33</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1990), 60-61.

<sup>34</sup> Bedri Noyan, *Demir Baba Velâyetnamesi* (İstanbul: Can Yayınları, 1976), 115.

<sup>35</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 241.

<sup>36</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 186.

<sup>37</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2014), 19.

<sup>38</sup> Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, 80.

<sup>39</sup> Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, 81.

<sup>40</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 182.



kar'a sordukları bütün soruların cevabı, Hünkar'ın dediği gibi bu fermanın içinde yazılmıştı."<sup>41</sup> Görüldüğü gibi yeşil ferman, velâyetin ispatının bir alameti olarak sayılmaktadır.

### **Yeşil Kanatlı At**

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde Veli'nin ölümü sırasında gökten yeşil kanatlı bir atın indiği görülmektedir. "Otman Baba vefat ederken gökten yeşil kanatlı bir at iner."<sup>42</sup> Atın gökten inmesi ve yeşil renkte olması da kutsal anlamına gelmektedir.

### **Yeşil Yaprak**

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde yeşil yaprak, erenden izin almak için kullanılan bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. "Sarı İsmail, gönlündekileri dile getirmek için Hacı Bektaş ile Molla Sadreddin'in önüne birer yeşil yaprak koyarak onlardan müsaade alır."<sup>43</sup> Bu rivayete göre yeşil yaprak, izin alma, müsaade isteme için saygıyı ifade eden bir sembol olarak geçmektedir.

### **Yeşil Ok**

Otman Baba Velâyetnâmesi'ne göre abdalların attıkları okların renginin yeşil olduğu görülmektedir. "Otman Baba'nın abdallarının kızıl yayla attığı yeşil oklarının her biri 50-60 askeri delip geçer."<sup>44</sup> Bu ifadeye göre, abdalların kızıl renk yay kullanması güç; yeşil ok kullanması ise velâyet sembolü olarak kullanıldıklarını göstermektedir.

### **Yeşil Minare**

Hacı Bektaş Veli, Velâyetnâmesi'nde Şems-i Tebrizî'nin yeşil renkte bir minare üzerine sema ettiği ifadesi kullanılmıştır. "Merhum Şems'i Tebrizî yeşil bir minarenin üzerine sema eder."<sup>45</sup> İslamiyet sonrası dönemde Türk mimarisinde mavi- yeşil renk karışımı kullanılmıştır.<sup>46</sup> Burada geçen yeşil minare kutsal olan anlamında kullanılmış olabilir. Ayrıca yeşil minare, velâyeti de sembolize etmektedir.

## **2.2. Ak/Beyaz**

Ak rengi, Eski Türkler'de genellikle "ürüng" şeklinde ifade edilirken, Oğuzlarda, "ak", İslamiyet'ten sonraki Türk topluluklarında ise "beyaz" şeklinde kullanılmıştır.<sup>47</sup> "Ak kelimesi, aydınlık, ışık, güneş, saflık, temizlik, iffet, masumiyet, sadelik, kutsallık,

<sup>41</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 182.

<sup>42</sup> Yunus Yalçın, "Otman Baba Velâyetnâmesi" (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2008), 306.

<sup>43</sup> Gölpinarlı, *Vilâyet-nâme*, 62.

<sup>44</sup> Yalçın, "Otman Baba Velâyetnâmesi", 250.

<sup>45</sup> Gölpinarlı, *Vilâyet-nâme*, 96.

<sup>46</sup> Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, 235.

<sup>47</sup> İhsan Toker, "Renk Simgeçiliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009), 98.

kurtuluş ve ruhsal yetkinlik gibi anlamlara gelmektedir.”<sup>48</sup> Genel olarak beyaz renk ışığı, saflık ve masumiyeti, soyut olanı ve yeni fikir ya da düşünceyi sembolize etmektedir.<sup>49</sup> Eski Türk inanışlarına göre ak rengi ululuğu, gücü ve devleti temsil edecek olan hükümdarın, kutsallığın, aydınlığın sembolüdür.<sup>50</sup> Aynı zamanda ak renk Türk kültüründe büyük hocaların ve velilerin sembolü olarak geçmektedir.<sup>51</sup> Ak renk devletin ululuk, adalet ve gücünün sembolü olduğu için üst düzey komutanların kendilerini diğerlerinden ayırmak için beyaz giyip beyaz ata bindikleri bilinmektedir.<sup>52</sup> Dede Korkut hikayelerinde ak renk, saygı anlamında karşımıza çıkmaktadır. Ak pürçek, ak sancak, ak âlemlî ifadelerin kullanılması itibar ve saygı olarak Bayındır Han için kullanılmaktadır.<sup>53</sup> Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı’nda erkek evlat sahibi olan beylerin al otağda misafir edilmesi de ak renginin itibar olarak kullanıldığına işaret etmektedir.<sup>54</sup>

Velâyetnâmelerde ak renkle ilgili olarak, *ak gül*, *ak yazı*, *ak börk*, *ak duvar*, *ak güvercin*, *ak elbise*, *ak at*, *ak el*, *ak öküz* şeklinde ifadeler geçmektedir.

### Ak/Beyaz Gül

Hacı Bektaş Veli ve Koyun Baba Velâyetnâmelerinde veli kimselerin cinsel organlarının ak veya kırmızı gül şeklinde olduğu görülmektedir. “Hz. Hüncar ‘Sarı, yukarı bak, ne kadar çok elma var, hangisinden koparayım?’ dedi. Sarı yukarı baktı. Gözü ansızın Hüncar’ın haya yerlerine takıldı. İki tane biri beyaz biri kırmızı gül bittiğini gördü. Sarı bu durumu görüp hemen başını indirdi.”<sup>55</sup> “Koyun Baba kiraz ağacına çıkıp ona suizan edenler aşağıdan bakınca hayalarını ak ve kırmızı gül olarak görür.”<sup>56</sup> Bu ifadelere göre erenlerin hayalarının ak renkte olması iffet ve masumiyetin bir sembolü olarak geçmektedir. Türk kültüründe ak ve kırmızı rengi birlikte kullanılmaktadır. Bu renk birlikteliği manevi temizlik ve velâyet erkini temsil etmektedir.<sup>57</sup> Nitekim Türk kültüründe Şamanların giydikleri kırmızı renkteki külahlarının üstünde beyaz kaytan-

<sup>48</sup> Bilal Semih Bozdemir, *Renklerin Dünyası* (Ankara: Gülmat Matbaası, 2014), 92

<sup>49</sup> Ayşe Ulukan, “Farklılığın Renk ve Sayılarla Buluşan Aynılığı”, *Atatürk Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Dergisi*, S.48, 2012, s.170.

<sup>50</sup> Toker, “Renk Simgeçiliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri”, 99.

<sup>51</sup> Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 394.

<sup>52</sup> Toker, “Renk Simgeçiliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri”, 99.

<sup>53</sup> Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 21.

<sup>54</sup> Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 21.

<sup>55</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 253.

<sup>56</sup> Doğanbaş, *Koyun Baba Velâyetnamesi* (İstanbul: Dört Kapı Yayınevi, 2015), 74.

<sup>57</sup> Uygur Kurum, “Bektaşî Velâyetnâmelerinin Motif Yapısı” (*Doktora Tezi. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2021), 958.

ların olması, lohusa olan kadınların başlarına beyaz yaşmak ve kırmızı renkli tül bağlanması, sancak rengi olarak kırmızı ve beyazın birlikte kullanılması gibi örnekler ak ve kırmızı renk birlikteliğine dikkat çekmektedir.<sup>58</sup>

### **Ak/Beyaz Yazı**

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde gökten bir ferman indiği ve femandaki yazıların ak/beyaz renkte olduğu rivayeti bulunmaktadır. “Hünkar da Sultan Hoca Ahmed Yesevî'nin verdiği icazeti çıkarıp göstermek istedi. O an, gökten tomar olup bir nesnenin indiğini gördüler. Doğru Hünkar'ın huzuruna indi. Yeşil bir femandı. Açtılar. Yeşil sayfanın üzerine beyaz yazı”<sup>59</sup> yazılmıştı. Türk kültüründe göğe önem verilmektedir. Gökten bir fermanın veya herhangi başka bir şeyin tanrısallık ifade ettiğini söyleyebiliriz. Gökten inen femandaki yazının ak/beyaz olması da yine tanrısallık yani kutsal olan ile ilişkiyi ifade etmektedir.

### **Ak/Beyaz Börk**

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde Osman Bey'in adamlarını diğerlerinden ayırmak için ak/beyaz bört giydirdiği ifadesi geçmektedir. “Osman Bey kendi adamlarına ak bört giydirir.”<sup>60</sup> Daha önce ak/ beyaz renginin ‘ayırt etmek’ anlamında kullanıldığı ifade edilmişti. Görüldüğü gibi ak/beyaz renk belirli bir sınıfı temsil ederek onları diğerlerinden ayırt etmek için kullanılmaktadır.

### **Ak/Beyaz Duvar**

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde hükümdarın ceza olarak tutsakların gözünü kör etmek için zindan duvarlarının ak/beyaza boyandığı ifadesi geçmektedir. “Meğer Sultan Alaaddin derin bir zindan yaptırdı içini beyaz kireçle sıvatmıştı. Çok kızdığı kimseleri kendisinin emriyle götürüp zindana bırakırlar ve üç yıl orada kalırdı. Beyaz kirece bakmaktan gözleri bozarıp, ferî kalmazdı (kör olurdu.) Sonra da çıkarıp salıverirlerdi.”<sup>61</sup> Bu ifadelere göre ak/beyaz renginin insanın görme duyusu üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bu durum da göstermektedir ki beyaz renginin olumlu anlamları bulunmakla birlikte olumsuz anlamının da bulunduğunu söyleyebiliriz.

### **Ak/Beyaz Güvercin**

Pîrî Baba Velâyetnâmesi'nde Veli'nin ak renkli bir güvercin suretine girdiği ifade edilmektedir. “Şamhoğlu Hoca İbrahim, merhum Pîrî Baba'yı, hem rüyasında hem gerçekte ağca güvercin donunda görür.”<sup>62</sup> Ak güvercin motifinin kullanıldığı diğer bir

<sup>58</sup> Genç, “Türk İnanışları ile ilgili Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil”, 24-25.

<sup>59</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 182.

<sup>60</sup> Gölpinarlı, *Vilâyetnâme*, 75.

<sup>61</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 241.

<sup>62</sup> Muzaffer Doğanbaşı, “Pîrî Baba Velayetnamesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 41/ 168.

menâkıbnâme ise Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesidir. Bu eserde Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden Baba Resul isimli kişinin önce geyik donunda ardından yanına gelenlerden uzaklaşmak için güvercin donuna girerek manastırın kubbesine konması olayı geçmektedir.<sup>63</sup> Baba Resul'un güvercin donuna girerek gayrimüslim olan kişilere İslam çağrısı yaptığını ve onların müslüman olmasına vesile olduğu görülmektedir. Yani güvercin motifi, iyiliğe ve doğruya çağırın şekil değiştirici bir unsur olarak kullanılmıştır.

Güvercin barışın sembolü olarak kullanılan bir hayvandır. Ak/ beyaz rengi aynı zamanda velilerin sembolü olarak kullanılmakla birlikte velilerin güvercin donuna girmesi, iyi niyet ve hoşgörü anlamında kullanıldığını göstermektedir.

### **Ak/Beyaz Elbise**

Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi'nde, Seyyid Rüstem Gazi'nin ak/beyaz bir kıyafet giyip tayy-ı mekan yapması şeklinde geçmektedir. "Seyyid Rüstem Gazi beyaz bir libas giyerek kır atıyla öldürülmek üzere olan terzinin imdadına yetişir."<sup>64</sup> Görüldüğü gibi velilerin velâyet sembolü olarak ak/beyaz rengin giyilerek kurtarıcı anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir.

### **Ak/Kır At**

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde Veli'nin ölüm vakti geldiği zaman gökten kır renkli bir at geldiği görülmektedir. "Otman Baba vefat ederken gökten yeşil kanatlı kır kır at iner."<sup>65</sup> Ölen Veli'nin kutsallığını ifade etmek için gökten kır renkli bir at gelmektedir. Bu sembol, velilerin ölüm vakitlerinin dahi kutsallık ifade ettiğini göstermektedir.

### **Ak/Beyaz El**

Ak/beyaz el motifi, Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde ferman uzatan elin beyaz renkte olması şeklinde geçmektedir. "Sarı İsmail, mezarın içinden yed-i beyza gibi eliyle yeşil fermanı abdala uzatır."<sup>66</sup> Bu ifadeye göre velinin elinin nurdan yaratılması sebebiyle bedenlerinin ışık saçması onların kutsallığını gösteren bir semboldür. Ermiş olmanın bir göstergesidir.

### **Ak/Beyaz Öküz**

Bu motif, Şeyh Ebu'l-Vefa Menâkıbnâmesi'nde veli kimsenin, yaralı bir kişiyi kurtarma amacıyla ak renkli bir öküze binmesi şeklinde geçmektedir. "Şeyh Ebu'l-Vefa, ak bir öküze binerek suyun kenarında yaralı halde bulunan Macid Kervî'yi kurtarır."<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 604-606.

<sup>64</sup> Rıza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), 187.

<sup>65</sup> Yalçın, "Otman Baba Velâyetnâmesi", 306.

<sup>66</sup> Abdurrahman Güzel, *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 147.

<sup>67</sup> Ömer Kaçmaz, Tacu'l Ârifin Seyyid Ebu'l Vefa'nın Tarihsel Yaşamı, Vefalık Hareketinin Anadolu Selçuklu Devleti'nin Yıkılışında ve Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşundaki Önemi ve

Görüldüğü gibi ak öküz kurtarıcı konumunda ifade edilmiştir. Ak/beyaz rengin temizleyici anlamında kullandığını söyleyebiliriz.

### 2.3. Kara/Siyah

Türk kültür tarihinde kara rengi, uğursuzluğun ve yasın sembolü olarak kullanılmaktadır.<sup>68</sup> Kara rengi kötümserliği çağrıştırdığı için genelde düşmanlara verilen bir sıfat olarak kullanıldığı görülmektedir. Hıristiyan keşişlere ‘Kara donlu kâfir’ şeklinde ifadenin kullanılması bu durumun bir örneğidir.<sup>69</sup> Eski Şaman inancına göre kara rengi kötü ruhları ifade etmektedir. İnsanların ruhlarının ya aru (pâk, temiz) ya da kara (habis) olarak ayrıldıklarına inanılmaktadır. Aynı zamanda kara rengi, kuzeyi ifade eden bir anlama sahiptir.<sup>70</sup> Bu renk Türkler tarafından kuzeyin bir sembolü olarak kullanılmıştır. Kuzeyden esen rüzgarların adının ‘Kara yel’ olması, kış mevsiminin zorlu ve şiddetli geçmesinden dolayı ‘kara kış’ şeklinde isimlendirilmesi kara rengi ile kuzey yönü arasında bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.<sup>71</sup> Dede Korkut Hikayelerinde kara rengi, ‘kara giyinip gök sarınma’ şeklinde yas anlamında kullanılmaktadır.<sup>72</sup> Genellikle kara rengi, olumsuz durum ve koşulları ifade etmek için kullanılmaktadır. Özellikle kara bağlamak, kara bahtlı, kara gün dostu, kara liste, kara yazı, kara haber şeklinde kullanılan deyimlerden anlaşılacağı gibi kara rengi olumsuz olanı ifade etmek için kullanılan bir renktir.

Kara rengi, Türk kültüründeki olumsuz anlamının aksine Müslüman Türkler’in dini kültürel hayatlarında olumlu bir anlamla kullanılmaktadır. Hz. Muhammed’in üç sancağından birinin ve Hz. Ali’nin sancağının siyah renkte olması ve Hz. Muhammed’in siyah sancağı Abbas’a vermesinden dolayı Alevî – Bektaşî kültüründe siyah renge verilen önemi göstermektedir.<sup>73</sup> Abbasi hareketinin siyah rengi kendini simge olarak benimsemesi ve bu renkle bağlantılı olarak hareket sergilemesinin altında, Emevîlere karşı alınan tavrın bir dışı vurumudur. Emevîler renk olarak beyazı kullandıkları için siyah onlara karşı olmakta veya siyah renk Ehl-i Beyt şehitlerini yani hükümetin zulmüne kurban gitmişlere matem tutulmasını ifade etmektedir.<sup>74</sup> Bu sebeple Alevî-Bektaşî geleneğinde siyah rengi Hz. Ali’yi ve onun velayetini sembolize eden bir renk olarak kullanılmıştır.

Ebu'l Vefa Menakıbnamesi'nin Edisyon Kritik Metni (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Eskişehir, 2006), 456-458.

<sup>68</sup> Salim Küçük, “Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı”, *Bilig Dergisi* 54 (2010), 261.

<sup>69</sup> Küçük, “Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı”, 261.

<sup>70</sup> İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, 404-407.

<sup>71</sup> Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, 1/431.

<sup>72</sup> Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, 431.

<sup>73</sup> Genç, “Türk İnanışları ile ilgili Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil”, 49.

<sup>74</sup> M. Bahaüddin Varol, “İslâm Tarihi'nin İlk İki Asrında Simge Renkler ve Siyâsî Anlamları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2004), 111-126.

Bu renk velâyetnâmelerde *kara renkli kıyafet, kara/siyah ben, kara çomak, kara bulut, kara canavar, kara boğa, kata kuzu, kara at, karaağaç* şeklinde geçmektedir.

### **Kara/Siyah Ben**

Kara rengi, Hacım Sultan Velâyetnâmesi'nde Hz. Ali'nin alnında bulunan benin siyah renkte olması şeklinde geçmektedir. "Hz. Ali'nin alnında siyah, ayasında ve sağ omzunda birer yeşil ben olmak üzere üç nişanı vardır."<sup>75</sup> Hz. Ali'nin velâyet nişanlarından biri de alnında siyah benin olmasıdır. Bu durum bir kimlik alameti olarak geçmektedir.

### **Kara Renkli Kıyafet**

Otman Baba Velâyetnâmesi'ne göre padişahın adamları ve halk yas alameti olarak siyah kıyafetler giymektedir. "Sultan Mehmet'in oğlu Mustafa Çelebi'nin vefatı üzerine padişahın adamları ve halk yas alameti olarak siyah kıyafetler giyer."<sup>76</sup> Türkler cenaze ve yas zamanlarında siyah giyinmektedirler.<sup>77</sup>

### **Kara Canavar**

Abdal Musa Velâyetnâmesi ve Şeyh Ebu'l-Vefa Menâkıbnâmesi'ne göre ermişlerle savaşıyan canavarın rengi siyahtır. "Kara Abdal baltasıyla kara canavarı öldürür."<sup>78</sup> Bu rivayetlerde, iblis ve canavar gibi kötü yaratıklardan siyah renkle bahsedilmesinin sebebi bu renginde kötülüğü temsil eden bir yönünün olduğunu göstermektedir.

### **Kara Çomak**

Kara çomak motifi, Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde yürüyen taşların durdurulması için kara renkli çomağın yere vurulması şeklinde geçmektedir. "Abdal Musa, elindeki kara çomakla yere vurunca Genceli şehri üzerine yürüyen taşlar durur."<sup>79</sup> Bu ifadeye göre kara çomak, olağanüstü bir özelliğe sahip olmakla birlikte renginin siyah olması da yeraltı ruhları ile ilgili bir bağlantısı olduğunu göstermektedir.<sup>80</sup>

### **Kara/Siyah Koç**

Siyah Koçun, Demir Baba Velâyetnâmesi'nde, ermişi düşmanlarına karşı koruduğu rivayet edilmektedir. "Demir Baba'nın siyah koçu düzenbaz Viranî Baba'yı konuşacağı zaman boynuzlar."<sup>81</sup> Rivayete göre Demir Baba, olumsuz bir karakter olarak geçen Virani Baba ile yarışması sonucu Virani Baba'nın pişman oluşunun anlatıldığı kısımda Demir Baba'nın siyah koçu Virani Baba'ya sert bir şekilde vurur. Bu vuruş, Virani Baba'yı kendine getirmektedir. Bu olayda koç, iyiliğe ve doğruluğa yönlendirici bir

<sup>75</sup> Gölpinarlı, *Velâyetnâme*, s.80

<sup>76</sup> Yalçın, "Otman Baba Velâyetnâmesi", 224.

<sup>77</sup> Küçük, "Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı", 261.

<sup>78</sup> Güzel, *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*, 144.

<sup>79</sup> Güzel, *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*, 143.

<sup>80</sup> J. P. Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, çev. A. Kazancıgil (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 1999), 226.

<sup>81</sup> Noyan, *Demir Baba Velâyetnamesi*, 142.

rolü sembolize etmektedir.<sup>82</sup> Bu rivayete göre siyah renk olumlu bir anlamda kullanılmıştır. Veli'nin koruyucusu olarak geçmektedir. Bu koçun siyah renkte olması kendi kötülüğünden ziyade karşı tarafa bir korku verme olduğunu söylenebilir.

Siyah rengin karşı tarafa korku vermeyi ifade ettiği diğer bir örnek ise Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde şu şekilde geçmektedir: “Kara Abdal da ardından koşarak o canavara yetişip tepeledi.”<sup>83</sup> Bu olayda da siyah rengi canavarı korkutmak için kullanılmıştır. Bu durum da göstermektedir ki siyah rengi karşı tarafa bir göz dağı verme ve onu korkutmak için gücü sembolize eden olumlu bir anlamda kullanılmıştır.

### **Kara/Siyah Bulut**

Bu motif, Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi'nde erenlerden birinin kara renkli bir bulut tarafından öldürülmek istenmesi şeklinde geçmektedir. “Seyyid Rüstem Gazi kendini öldürmek isteyen kara bulut içindeki siyah renkli ifrit sûretli Arap'ı teberiyle öldürür.”<sup>84</sup> Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere siyah rengi, olumlu anlamıyla kullanımı yanında uğursuzluğu ve ölümü de temsil eden bir renktir.

### **Kara Boğa**

Kara Boğa motifi, Hacım Sultan Velâyetnâmesi'nde kara renkli bir boğanın kurban edilmesi olayı şeklinde geçmektedir. “Hacım Sultan kara boğanın garipler için kurban edilmesini ister.”<sup>85</sup> Bu rivayette kurban edilen boğanın kara renkte olması eski Türk inançları ile ilgili olabilir. Nitekim eski Türk kültüründe açık renkli hayvanlar gök ilahlarına, koyu renkli olan hayvanlar yeraltı ilahlarına kurban edildiği bilinmektedir.<sup>86</sup>

### **Kara Kuzu**

Hacım Sultan Velâyetnâmesi'ne göre ruhlar aleminde kara bir kuzu görülmektedir. “Karaca Ahmet, âlem-i ervahta kara bir kuzudur.”<sup>87</sup> Bu rivayet ruhlar alemindeki bir devirden bahsetmekte olabilir. “Bu anlayışa göre dünyaya gelen varlık önce cansızdır, sonra bitki, daha sonra hayvan, en sonunda insan şekline girer.”<sup>88</sup>

### **Kara At**

Kara at, Otman Baba Velâyetnâmesi'nde kurban edilen bir hayvan olarak geçmektedir. “Ali Bey, Otman Baba'ya kurbanlık olarak kara bir at getirir.”<sup>89</sup> Bu rivayette de

<sup>82</sup> Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül, *Demir Baba Velâyetnâmesi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2011), 144.

<sup>83</sup> Adil Ali Atalay, *Abdal Musa Sultan ve Velâyetnâmesi* (İstanbul: Can Yayınları, 1996), 20.

<sup>84</sup> Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*, 173.

<sup>85</sup> Salih Gülerer, “Türk Kültüründe Menâkıbnâmeler ve Menâkıbnâme Yazıcılığı”, *Tarih Okulu Dergisi* 16 (2013), 243.

<sup>86</sup> Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, 226.

<sup>87</sup> Gülerer, “Türk Kültüründe Menâkıbnâmeler ve Menâkıbnâme Yazıcılığı”, 429.

<sup>88</sup> Erman Artun, “Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri Doğum-Evlenme- Ölüm”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 9-10 (1998), 153.

<sup>89</sup> Yalçın, “Otman Baba Velâyetnâmesi”, 121.

eski Türk inançlarıyla bir ilişki bulunmaktadır. Yeraltı ilahları için kara renkli hayvanların kurban edildiğini daha önce belirtmiştik.<sup>90</sup>

### **Karaağaç**

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde karaağaç sembolü, düşmanların bulunduğu bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır. "Sultan Mehmet'in savaştığı Uzun Hasan'ın ruhu Otman Baba'nın Saray adını verdiği tekkedeki karaağaçtır."<sup>91</sup> Görüldüğü gibi karaağaç, kötülüğün ve kötülerin bulunduğu yerin bir sembolü olarak görülmektedir.

### **2.3. Al/Kızıl/Kırmızı**

"Kırmızı rengi, Türk kültüründe sıkça kullanılan renklerden biridir. Özellikle bayrak renginde kullanılmakla birlikte giysilerde, yön ve tanrı adlarında kullanılan bir renktir. Eski Türk inanışında Al Ruhu/Al Ateş adında bir ateş tanrısının bulunduğu bilinmektedir."<sup>92</sup> Türklerin giysilerinde al kaftan kullanmaları, al damganın devlet sembolü olarak kullanıldığı görülmektedir.<sup>93</sup> Yine Türklerde "Kızıl Elma" simgesinin bulunması bu rengin Türkler tarafında sıkça kullanılmasının örneklerinden biridir. Kızıl Elma simgesi, Türklerin dünya hâkimiyeti idealini ifade etmektedir. Kırmızı renginin kan basıncını arttırdığı, heyecanı tetiklediği düşünülürse Türk milletinin karakteristik özelliklerini yansıtan bir renk olarak ifade edilebilir. Ayrıca Türker'in al bayrak kullanması hatta bayrak sözcüğü yerine 'yalav' yani 'alav/alev'<sup>94</sup> sözcüğünü kullanmaları al renginin devletin de sembolü olarak kullanıldığını göstermektedir.

Menâkibnâmelerde *kızıl gül, kırmızı börk, kızıl/alevî saç, kızıl kaya/taş, kırmızı kuşak, kızıl yay* sembolleri geçmektedir.

### **Kızıl Gül**

Hacı Bektaşî Veli ve Koyun Baba velâyetnâmelerinde velilerin hayalarının birinin kızıl diğेरinin ak gül olarak görüldüğü rivayetleri geçmektedir. "Gözü ansızın Hünkar'ın haya yerlerine takıldı. İki tane biri beyaz biri kırmızı gül bittiğiniz gördü."<sup>95</sup> "Koyun Baba kiraz ağacına çıkıp ona suizan edenler aşağıdan bakınca hayalarını ak ve kırmızı gül olarak görür."<sup>96</sup> Bu ifadeler, velilerin iffetli kimseler olduğunu ifade etmek

<sup>90</sup> Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, 226.

<sup>91</sup> Yalçın, "Otman Baba Velâyetnâmesi", 194.

<sup>92</sup> İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, 263-264.

<sup>93</sup> Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, 353.

<sup>94</sup> Hayrettin Rayman, "Nevruz ve Türk Halk Kültüründe Renkler", *Milli Folklor Dergisi* 53 (2014), 13.

<sup>95</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 253.

<sup>96</sup> Doğanbaş, *Koyun Baba Velâyetnamesi*, 74.



için kullanılmaktadır. Kırmızı ve beyaz renklerinin bir arada kullanılması manevi temizliği ifade etmektedir.<sup>97</sup>

### **Kırmızı Börk**

Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa velâyetnâmelerinde kırmızı börk giydirme olayları geçmektedir. “Osman Bey etraftan gelen adamlara kırmızı börk giydirir.”<sup>98</sup> “Abdal Musa, Umur Bey’e kızıl börk giydirip ona ‘Gazi Umur Bey’ adını verir.”<sup>99</sup> Tarihin belirli dönemlerinde belirli bir topluluğu ayırt edebilmek için kızıl börk giydirildiği görülmektedir. Bu nedenle olanlara “Kızılbaş” denmektedir.<sup>100</sup> Alevî gelenek içerisinde Hz. Ali’ye sembolize etmek için kullanılan bir tabir olan kızılbaş kelimesinin kullanılmasının birçok sebebi bulunmaktadır. Bu sebeplerden biri olan ve genel kanı olarak kabul edilen görüşler ise Hz. Ali’nin Uhud Savaşı’nda başından yaralanması, Hayber Savaşı’nda kızıl sarık sarması, Osmanlı Devleti’ndeki Yeniçeri Ocağı’nı kuran Bektaşî Alevîlerinin kafalarına kırmızı renkli 12 dilimli başlık giymeleridir.

### **Kızıl/Alevî Saç**

Hacı Bektaş Veli’nin Velâyetnâmesi’ne göre Hızır, alevî/kızıl saçlı olarak tasvir edilmektedir. “Bir gün ikinci vakti güzel yüzlü, güzel ahlaklı (yaratılışlı), alevî saçlı ve

<sup>97</sup> Şamanların, Ülgen’in huzuruna çıkabilmek için Yayık adına beyaz kumaştan tasvirler yapmaları ve bu tasvirlerin de ayaklarına kırmızı şeritler dikmeleri), Şamanların kırmızı külâhlarının üzerine beyaz kaytanların dikilmesi, lohusa kadınların başına beyaz yaşmak ile kırmızı tül bağlanması, sancaklarda kırmızı ve beyazın birlikte kullanılması bu birlikteliğin bazı örnekleridir. İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, 263-264.

<sup>98</sup> Gölpinarlı, *Vilâyetnâme*, 75.

<sup>99</sup> Güzel, *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*, 148.

<sup>100</sup> Kızılbaş adı, 10. yüzyıldan itibaren İslâmiyet’i kabul etmeye başlayan ve bu yeni dini önceki birtakım inanç ve gelenekleriyle kendilerine has biçimde bağdaştıran konar göçer Türkmen oymakları için değişik coğrafya ve dönemlerde kullanılan çok sayıdaki isimlerden biridir. Bu adın eski Türkler’de bir baş giysisi olan kızıl börkle ilgili olduğu, siyah başlık giyen bir Türk zümresinin Karapapak veya Karakalpak, Kıpçaklar’dan bir bölümün Karabörklü, Buhara mektebine mensup bir sûfî geleneğin Yeşilbaş adıyla anıldığı bilinmektedir. Önceleri bütün Türkmen oymakları kızıl börk giydiği halde yaygın İslâmî anlayışa mensup kesimlerin zamanla kızıl börkü terketmesi üzerine sonraları Alevî adıyla anılacak zümrelere kızılbaş denilmeye başlandığı ifade edilmektedir. Kırgızlar’ın içkilik oymaklarından birinin adı da Kızılbaş olup ayrıca Afganistan’da şîî halkın bir bölümü Kızılbaş adıyla anılmaktadır. Altaylı Şamanlar’ın dinî âyin esnasında başlarına taktıkları, üzerinde dağ tavuğu tüyü bulunan kırmızı külâh Alevî dedelerinin ve Bektaşî babalarının giydiği kıyafetle benzerlik arz etmektedir. Bunlar dikkate alındığında kızılbaş isminin kökünün eski Türk âdetlerine kadar uzandığı ve bunun başa giyilen kırmızı börkle ilgili olduğu anlaşılır. İlyas Üzümlü, “Kızılbaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/546-557. Alevî-Bektaşî gelenekte Kızılbaş kelimesinin Uhut savaşında Hz. Peygamber’in dişinin şehit olması üzerine akan kanın Hz. Ali tarafından avuçlanıp başındaki sarığa sindirilmesiyle ilgili bir menkıbeyle anlamlandırıldığı görülmektedir. Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 355; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 268.

yeşil kamçılı bir eren, bir boz ata binmiş, erenlerin evinin önüne çıkageldi.”<sup>101</sup> Türk destanlarında kahramanların olağanüstü özelliklere sahip kızıl saçlı olarak tasvir edildiği görülmektedir.<sup>102</sup> Bu renk, kahramanın görünüşüne esrarengiz bir hava katmaktadır.

### **Kızıl Kaya/Taş**

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’nde Hünkar’ın kırmızı renkteki kayaları binek olarak kullandığı görülmektedir. “Hacı Bektaş, yürüyen kızıl kayaya biner.”<sup>103</sup> Bu ifadeden anlaşıldığı gibi Hacı Bektaşî Veli’nin kerametlerinden biri de kızıl kayaları yürütmesidir.<sup>104</sup> Bu Veli’nin velâyet alametlerinden biri olarak geçmektedir.

### **Kırmızı Kuşak**

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’nde elbiselerin üzerine kırmızı kuşak bağlanıldığı ifadesi geçmektedir. “Karadonlu Can Baba, kara elbisesinin üzerine kırmızı sarar.”<sup>105</sup> Kırmızı kuşak Türk kültüründe özel anlamlar içermektedir. Düğünlerde gelinlere “kırmızı kuşak, bekâret ve gayret sembolü olarak bağlanır.”<sup>106</sup> Düğün günü gelin baba ocağından ayrılırken kızın babasının şal ve kuşağı güveye sarması ise babalık velâyetinin güveye bırakılmasını ifade etmektedir.<sup>107</sup> Can Baba’nın da kırmızı kuşak takması tanrısal velâyetle ilgilidir.

<sup>101</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 90.

<sup>102</sup> Dünyanın en uzun destanı olan Manas destanında destan kahramanı olan Manas’ın doğduğu zaman elinde kan lekesinin olduğundan bahsedilmektedir. Kan heyecanı arttırıcı bir özelliğe sahip olan kırmızı renkte bir sıvıdır. Manas’ın doğumunda böyle bir işaretle dünyaya gelmesi onun ileride tehlike ve aksiyonla dolu bir hayat yaşayacağını simgesi olduğu düşünülmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri’nde savaşlarda kullanılan ve heyecanı temsil eden kırmızı kaftan Bamsı Beyrek hikâyesinde karşımıza damat giysisi olarak çıkmaktadır. Bu bağlamda Türk kültüründe kırmızının düğün geleneklerinde heyecanı temsil etmekle birlikte sevginin ve aşkın rengi olarak da görüldüğü söylenebilir. Ögel, *Türk Mitolojisi*, 260-270.

<sup>103</sup> Gölpinarlı, *Velâyetnâme*, 49.

<sup>104</sup> Velâyetnâmelerde, velilerin kerâmet göstererek taşları/kayaları hareket ettirmesi ifadeleri geçmektedir. Taş/kayaları yürütme motifi, Hacı Bektaş ve Dediği Sultan velâyetnâmelerinde kayanın velinin bineği olması şeklinde karşımıza çıkar. Abdal Musa ve Seyyid Ali Sultan velâyetnâmelerinde ise ermişin, velâyetine inanmayanları ikaz etmek için taş/kayaları yürüttüğü görülür. Otman Baba Velâyetnâmesi’nde adı geçen veli, taşı ruhu olan bir varlık olarak görerek onu Tanrı’ya secde etmesi için uyarır. Böylelikle kaya bulunduğu yerden uzak bir mesafeye doğru havalanır. Gölpinarlı, *Velâyetnâme*, 49; Güzel, *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*, 143.

<sup>105</sup> Gölpinarlı, *Velâyetnâme*, 39.

<sup>106</sup> Sibel Turhan Tuna, “Türk Dünyasındaki Düğünlerde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği”, *Bilgi Dergisi* (38), 2006, 154.

<sup>107</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi*, 268.

### Kızıl Yay

Otman Baba Velâyetnâmesinde, abdalların oklarının kızıl renkte olduğu ifade edilmektedir. “Otman Baba’nın abdallarının kızıl yayla attığı yeşil oklarının her biri 50-60 askeri delip geçer.”<sup>108</sup> Erenlerin silahlarının olağanüstü özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Bu silahlarda kızıl renginin kullanılması güç, kuvvet ve erk sembolü olarak ifade edilebilir.

### 2.4. Sarı

Bu renk, güneşi, ışığı, hükümdarlığı ifade etmektedir. Sarı renk, Türklerde dünyanın merkezini ifade eden bir sembol olarak kullanılmaktadır.<sup>109</sup> Şamanist dönem Türk kültüründe sarı rengi, Sarı Albastı/Sarı Albıs şeklinde koruyucu bir ruhun varlığını ifade etmektedir.<sup>110</sup> Sarı rengi, Tanrı Ülgen’in tahtının rengi olması sebebiyle bu rengin dünyanın merkezinin bir işareti olarak kullanılmaktadır.<sup>111</sup> Ayrıca sarı renginin olumsuz anlamı olarak hastalık, kötülük ve felaketi sembolize ettiği söylenebilir.<sup>112</sup> Bu renk velâyetnâmelerde sarı su şeklinde geçmektedir. Aynı zamanda velâyetnâmelerde Sarı lakaplı kişilerin olması da bu rengin farklı anlamları olduğunu göstermektedir. Örneğin Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi’nde Sarı lakaplı bir kişinin Hacı Bektaş Velî’nin velayetini kabul etmemesi ve velinin de kendi velayetini göstermek için kerametlerden yararlanması örnekleri bulunmaktadır.<sup>113</sup>

### Sarı Su

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi’ndeki bir rivayete göre Sarı isimli bir kimse için ölmeden önce vücudunun kabardığı ve sarı sarı sular aktığı görülmektedir. Bu rivayette sarı rengi, hastalığın sembolü olarak kullanılmaktadır. Bu olayda geçen sarı isimli kişinin uzun süre Hacı Bektaş Veli’nin velâyetini kabul etmediği ve bazı kerâmetler sonucu ikna olduğu göz önünde bulundurulursa, bu renk eksikliği, eğriliği ifade etmiş olabilir.<sup>114</sup> Koyun Baba Velâyetnâmesinde ise “Koyun Baba’nın ejderhayı taşa çevirdiği yerden kan ve irin şeklinde sarı bir su akar.”<sup>115</sup> ifadesi gereği sarı rengi kötülüğün sembolü olarak geçmektedir.

<sup>108</sup> Yalçın, “Otman Baba Velâyetnâmesi”, 250.

<sup>109</sup> Genç, “Türk İnanışları ile ilgili Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil”, 1094.

<sup>110</sup> İnan, *Eski Türk Dini Tarihi* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2017), 78.

<sup>111</sup> Ulukan, “Farklılığın Renk ve Sayılarla Buluşan Aynılığı”, 174.

<sup>112</sup> Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, 236-237.

<sup>113</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 250.

<sup>114</sup> Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, 250.

<sup>115</sup> Doğanbaş, *Koyun Baba Velâyetnamesi*, 81.

## Sonuç

Semboller insanoğlunun “anlamlandırma” olgusunu karşılayan ifadelerdir. İnsan için sadece duyu organlarının hissetmesi yeterli değildir, insan gördüğü, duyduğu, hissettiği şeyleri anlamlandırmak ister. Bu özelliğinden dolayı insanoğlu, ilk dönemlerden beri gerek yerel gerekse evrensel birçok sembol oluşturmakta ve bu sembolleri çokça kullanmaktadır. Çalışmamızın konusu olan Alevî – Bektaşî geleneğinde de sembollere sıkça yer verilmektedir. Alevî- Bektaşî geleneğinin ana karakteristiğinin en güzel şekilde anlatıldığı eserler velâyetnâme ve menâkıbnâmelerdir. Bu eserlerde sûflerinin hayatları, kerâmetleri menkıbevi bir şekilde anlatılmaktadır. Eski Türk kültüründen birçok sembolü içerisinde barındıran velâyetnâme ve menâkıbnâmeler, Alevî-Bektaşî kültürünün içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Aynı zamanda İslam dinin etkilerinin görüldüğü bu velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde yer alan renk motifleri bunların Türk İslam birlikteliğinin güzel bir şekilde harmanlanarak ele alındığı eserler olduğunu ortaya koymaktadır. Alevî- Bektaşî kültürünü anlayabilmemiz için bu eserlerde kullanılan sembolleri kastettikleri anlamlarla birlikte değerlendirmemiz gerekmektedir. Özellikle renk sembolleri hem yaşanan olaylar hem de kastettikleri manalar sayesinde birçok olay ve durumun anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde, birçok renk sembolünün kullanıldığı görülmektedir. Bu renklerin başlıcaları ak/beyaz, al/kırmızı, kara/siyah, sarı ve yeşil renkleridir. Özellikle eski Türk kültüründeki ak ve kara renkleri Alevî- Bektaşî kültüründe aynı anlamlarıyla birlikte kullanılmaya devam etmiştir. Ak rengin iyilik, masumiyet ve saf olanı ifade etmesi, kara renginin kötülük, uğursuzluk ve ölümü ifade etmesi, Türk kültürünün baskın olarak devam ettirildiğinin bir göstergesi olmaktadır. İslam dininin kabul edilmesiyle beraber yeşil renginin Hz. Peygamber’i ve daha sonraki dönemlerde Hz. Ali’yi simgelemesi, birer velâyet sembolü haline gelmesinde etkili olmuştur. Kızıl rengi ise hem Türk geleneklerinde çokça kullanılan bir renk olması hem de Hızır’ı sembolize etmesi açısından önem arz etmektedir. Velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde kullanılan bu renklerin hemen hemen hepsi bir anlam taşımaktadır. Velilerin velâyet sembollerinde yeşil renginin kullanılması, beyaz renginin kutsal olanı kastetmesi, kara renginin kötülüğü ifade etmesi, Alevî- Bektaşî geleneğini anlamada renklerin önemini göstermektedir. Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde yer alan renk sembolizmi bir taraftan Türk kültürünü diğer taraftan da İslam kültürünü birlikte ele almıştır.

## Kaynakça | References

- Akkaya, Ahmet. “Alp Manaş Destanında Renkler”. *Adıyaman Üniversitesi TOD Tarih Okulu Dergisi* 6/15 (Eylül, 2013), 527-544.
- Atalay, Adil Ali. *Abdal Musa Sultan ve Velâyetnâmesi*, İstanbul: Can Yayınları, 1996.
- Bozdemir, Bilal Semih. *Renklerin Dünyası*. Ankara: Gülmat Matbaası, 2014.
- Bursevî, İ. Hakkı. *Ruhu'l-Beyan Tefsiri*. çev. Faruk, Ö. H. İstanbul: Fatih Yayınevi, 2015.

- Cevizli, Ahmet. *Felsefe ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- Doğanbaş, Muzaffer. “Pirî Baba Velayetnamesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 41 (Bahar 2007), 161-182.
- Doğanbaş, Muzaffer. *Koyun Baba Velâyetnamesi*. İstanbul: Dört Kapı Yayınevi, 2015.
- Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. çev. Ayşe Meral, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1971.
- Ersal, Mehmet. *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi- Çubuk Havzası Örneği-* Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.
- Genç, Reşat. “Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı-Kırmızı- Yeşil”. *Erdem* 9/27 (1997), 1075-1110.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Vilâyet-nâme*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2014.
- Gömeç, Saadettin. *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Gülerer, S. Türk Kültüründe Menâkıbnâmeler ve Menâkıbnâme Yazıcılığı. *Tarih Okulu Dergisi* 6/16 (Aralık 2013), 234-262.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Güzel, Abdurrahman. *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Hacı Bektaş Veli. *Velâyetnâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- İnan, Abdülkadir. *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara: TTK Yayınları, 1998.
- İnan, Abdülkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2017.
- Kılıç, Filiz- Bülbül, Tuncay. *Demir Baba Velâyetnâmesi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.
- Kurum, Uygur. *Bektaşî Velâyetnâmelerinin Motif Yapısı*. Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kutlu, Sönmez. “Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”. *İslâmiyât* 7/3 (2003), 31-54.
- Küçük, Salim. Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı. *Biliş Dergisi*, 54 (Yaz 2010), 185-210.
- Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları, 1994.
- Noyan, Bedri. *Demir Baba Vilâyetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1976.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Onat, Hasan. “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”. *İslâmiyât*, 7/3 (2003), 111-126.
- Ögel, Bahaddin. *Türk Kültür Tarihine Giriş*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Ögel, Bahaddin. *Türk Mitolojisi*. Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Rayman, Hayrettin. Nevruz ve Türk Halk Kültüründe Renkler. *Milli Folklor Dergisi* 14/53 (2002), 10-15.
- Roux, J. P. *Altay Türklerinde Ölüm*. çev. A. Kazancıgil, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1999.
- Sarıkaya, M. Saffet. “Alevilik-Bektaşîliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.

- Şahin, Haşim. “Menâkıbnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/112. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Tuna, Sibel Turhan. Türk Dünyasındaki Düğünlerde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği. *Biliş Dergisi* 38 (Yaz 2006), 149-160.
- Tüzün, İdris. *Kur'ân'da Sembol ve Sembolik Anlatım (Neml Sûresi Süleyman (a.s) Kıssası Örneği)*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ulukan, Ayşe. Farklılığın Renk ve Sayılarla Buluşan Aynılığı. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 48 (2012), 165-190.
- Üçer, Cenksu. Geleneksel Alevîlikte İbadet Hayatı ve Alevîlerin Temel İslâmî İbadetlere Yaklaşımları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 161-189.
- Üçer, Cenksu. *Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Üçer, Cenksu. “Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocaklar ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”. *e-Makâlat Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 353-402.
- Varol, Bahaüddin. İslâm Tarihi'nin İlk İki Asrında Simge Renkler ve Siyâsî Anlamları. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2004), 111-126.
- Yalçın, Yunus. *Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Yıldırım, Rıza. *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim, 2018.

## Kurtubî'nin Morfolojik Temelli Anlam Arayışı \*

İsmail Erken | <https://orcid.org/0000-0002-4327-4496>

[ismail.erken@ikcu.edu.tr](mailto:ismail.erken@ikcu.edu.tr)

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi | <https://ror.org/024nx4843>

İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

### Öz

Arapça bir terim olarak sarf, morfoloji (biçimbilim); bir ana yapıdan, anlam açısından ve ifade edilmek istenen şeye uygun dönüşümler veya eklemeler ile yeni bir şekilde ya da aynı şekilde bir yapı oluşturma ve bu şekilde oluşmuş lâfızları inceleme ilmidir. Anlaşılma hedefiyle Arapça vahyedilen Kur'an, Arap dil bilimlerinin ve sarfın da konuları arasında yer alır. Müfessirler, Kur'an'ı tefsir ederken morfoloji biliminden de çokça yararlanmışlardır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* tefsirinde biçimbilime anlama ve anlatma çabası içinde yer vermiştir. Tefsirin en belirgin özelliklerinden biri âyetin açıklamasında öncelikle -morfoloji de dahil olmak üzere- filolojik açıklamaların yer almasıdır. Kurtubî âyet içerisinde geçen sözcüklerin yapısal analizlerini yaparak onlar hakkında morfolojik bilgiler vermiştir ve biçim açısından ayrıntı ve istisna olan konuları işlemiştir. Ayrıca müfessir sözcüklerin morfolojik durumlarını göz önünde bulundurarak, o sözcüklerin ifade ettikleri manaları anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Bununla beraber araştırma sırasında üzerinde durulması gereken bir konu da Kurtubî'nin sarf kurallarından hareket ederek bu kurallar ile meydana gelmeyecek anlamlara ulaşmasıdır. Müfessirin bu uygulamaları lafzın özelliği, okuyuş farklılıkları, sözcüğün bulunduğu bağlam, zaidlik, hazf vb. durumlarında gerçekleştirdiği dikkat çekmektedir. Çalışmada, Kurtubî'nin âyetleri anlama ve anlatma sürecinde verdiği bilgiler gözden geçirilir ve onun morfolojinin konuları arasında yer alan tekil-ikil-çoğul, erillik-dişillik, belirlilik-belirsizlikle alakalı yaptığı yorumlar esas alınarak çalışma sınırlandırılmıştır. Bu üç konuda tefsirde okumalar yapılmış, konularla ilgili örnekler üzerinden konu işlenmiş ve oluşan duruma dair açıklama, değerlendirme ve varsayımlarda bulunulmuştur. Makalede örneklemeler farklı açılardan ve tafsilatlı incelenerek özellikle manaya odaklanan bir minvalde konu aktarılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Kurtubî, Kurtubî Tefsiri, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, Morfoloji, Anlam

### Atıf Bilgisi

Erken, İsmail. "Kurtubî'nin Morfolojik Temelli Anlam Arayışı". *Tetkik 3* (Mart 2023), 69-86.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.78>

<b>Geliş Tarihi</b>	19 Ekim 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	21 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör – Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:tetkik@okuokut.org">tetkik@okuokut.org</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Beyan</b>	* Bu çalışma Prof. Dr. Ömer Dumlu danışmanlığında 28/09/2020 tarihinde tamamladığımız “ <i>el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân’ın Filolojik Açıdan İncelemesi</i> ” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca bu çalışmanın ana fikri, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulmuş ancak tam metin olarak yayımlanmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---



## Qurṭubī's Morphological-Based Interpretation \*

İsmail Erken | <https://orcid.org/0000-0002-4327-4496>

[ismail.erken@ikcu.edu.tr](mailto:ismail.erken@ikcu.edu.tr)

İzmir Katip Çelebi University | <https://ror.org/024nx4843>

Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, İzmir, Türkiye

### Abstract

As an Arabic term *sarf*, morphology; is the science of creating a new or similar structure from the main form in terms of meaning and with appropriate transformations or additions to what is meant to be expressed and examining the words formed in this way. The Qur'ān, revealed in Arabic to being understood, also becomes the subject of Arabic linguistics and *sarf*. While interpreting the Qur'an, commentators and linguists have also benefited greatly from the science of morphology. Abū Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī (d. 671/1273) used morphology to understand and explain in *al-Jamī' li-'Aḥkām al-Qur'ān*. One of the most distinctive features of his tafsir is that philological explanations, including morphology, are included in the explanation of the ayah. Qurṭubī made structural analysis of the words in the verse and gave morphological information about them, and he dealt with the details and exceptions in terms of form. Considering the morphological situations of words, he tried to make the meanings of words understandable. However, another issue that should be emphasized during the research is that Qurṭubī reaching meanings that cannot occur with these rules by moving from the rules of morphology. It is noteworthy that Qurṭubī made these applications in cases such as the characteristics of the wording, the differences in reading, the context in which the word is found, *za'id* (excess), *hazf* (reduction), etc. The study has been limited by reviewing the information Qurṭubī gave in the process of understanding and explaining the ayahs and based on his comments on singular-dual-plural, masculine-femininity, certainty-uncertainty, which are among the subjects of morphology. In these three subjects, research has been done in tafsir, the subject has been studied through examples related to the subjects, and explanations, evaluations, and assumptions have been made about the subject. In this study, the samples were examined in detail by considering them from different angles, and the subject was conveyed in a way that focused on the meaning.

### Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Qurtubī, Tafsir al-Qurtubī, *al-Jamī' li-'Aḥkām al-Qur'ān*, Morphology, Meaning

### Citation

Erken, İsmail. "Qurṭubī's Morphological-Based Interpretation". *Tetkik 3* (March 2023), 69-86.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.78>

<b>Date of submission</b>	19 October 2022
<b>Date of acceptance</b>	21 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - A Internal (Editor board member) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:tetik@okuokut.org">tetik@okuokut.org</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Ethical Statement</b>	* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled " <i>Philological Analysis of al-jāmi li Ahkām al-Qur'an</i> ", supervised by Prof. Dr. Omer Dumlu (Ph.D. Dissertation, Dokuz Eylül University, İzmir, 2020). This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled " <i>Qurtubi's Morphological Based Interpretation</i> ", orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferh el-Kurtubî (öl. 671/1273) *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-âübeyyinü limâ tazammenehû mine's-Sünneti ve âyi'l-furkân* isimle bir tefsir kaleme almıştır. Kurtubî Tefsiri ansiklopedik bir hüviyet taşımasının yanında filolojik konuları ihtiva eden bir tefsirdir. Bu sebeple onun derlediği bilgiler ve değerlendirmeleri dil alanında önem taşımaktadır.

Kurtubî tefsirini filolojik meselelerde bu alanda eser vermiş ve fikir belirtmiş âlimlerin görüşlerine yer verir. Zikredilen bu isimlere bakıldığında Kurtubî Tefsiri'nin dilbilim, sözlükbilim ve belagat yönüne kaynaklık eden alimlerin çeşitliliği dikkat çeker. Müellif görüşler ile tefsirini destekleme ve farklı fikirleri aktarma amacındadır. Bu bağlamda hicri 5 asırlık bir zaman diliminde yaşamış kârî, râvî, müfessir, muhaddislerden veya dil ilimlerindeki çabaları ve eserleri ile ön plana çıkan âlimlerden istifade eder.

Kurtubî'nin dilbilim konularında yararlandığı âlimlerden bazıları şunlardır:

- Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (öl. 175/791)
- Sîbeveyhi (öl. 180/796)
- Alî b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805)
- Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (öl. 207/822)
- Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830 [?])
- Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberra el-Ezdî (öl. 286/900)
- Zeccâc (öl. 311/923)
- Ebû Alî el-Fârisî (öl. 377/987)
- Ebû Ca'fer en-Nehhâs (öl. 338/950)
- İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147)

Yapılan bu çalışmada, morfolojik bir değerlendirme ile Kurtubî'nin varmış olduğu sonuçlar aktarılacak ve değerlendirilecektir. Çalışma, müfessirin sarf bilimini esas alarak ve onun kurallarından yola çıkarak Kur'an'ı anlama metodunu anlamayı ve açıklamayı hedefler. Sarf ilminin kuralları ile ulaşılan anlam kapsamına bu bilimin istisnaları da girebilir. Çalışmanın odak noktası tefsirde işlenen istisna sayılabilecek konulardır. Çünkü, istisnalardan yola çıkarak yapılan yorumları değerlendirmek çalışmaya öznel bir anlama çabasını aktarma gücü sunar. Bu sebeple örnekler ve konunun uygulama alanları tefsirde taranmış ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Kurtubî sadece morfolojinin kuralları ile bir anlam arayışında bulunmamış aynı zamanda bu kuralların ötesinde yine onların kaynak olduğu bir yöntem ile sonuçlara ulaşmıştır. Bu şekilde olmasının temel sebebi kanaatimizce müfessirin anlamaya/açıklamaya çalıştığı metnin kutsal bir metin olmasıdır. Diğer sebep ise anlam arayışı içinde olan yazarın uyum durumunu gözetmesidir. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak Kurtubî'nin bu çabayı lafzın özelliği, kırâat/okuyuş farklılıkları, bağlam, zaidlik, haz vb. sebepler ile gösterdiği görülür.

Bu araştırma, Kurtubî'nin *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* tefsirinde verdiği filolojik bilgiler taranarak özellikle morfolojinin bazı konuları hakkında yaptığı değerlendirmeleri konu edinir. Çalışmada sarfın sadece erillik-dişillik, tekil-ikil-çoğul ve belirlilik-belirsizlik konularına değinilir.

### 1. Müfred/Tekil-Tesniye/İkil-Cem'î/Çoğul

Arap dilinde adetleri bakımından lâfızlar (fiiler ve isimler) üç bölümde ele alınır. Tek bir varlığa delalet eden bir lâfız müfred/tekildir. Tekil lâfızlara birtakım eklemeler yaparak bu lâfız ikile dönüşebilir. Eril veya dişil olması ve düzenli veya düzensiz olması yönüyle farklılaşan ekler ve değişimler ile üç ve üçten fazla varlığa işaret eden lâfızlar da cem'î yani çoğuldur.<sup>1</sup>

Kurtubî, tefsirinde morfolojinin bu konusunu ele alır ve farklı yorumlar yapar. Örneğin, Kurtubî'nin ele aldığı lâfızlardan biri **الله** lafza-i celâlidir. O, Allah lafzının yaratıcının isimlerinden en en büyüğü olduğunu ve bu isimle ondan başkasının isimlendirilemeyeceğini, ayrıca azameti sebebi ile ikilinin ve çoğulunun olmadığını belirtir.<sup>2</sup> Müellif, Rahmân sıfatının iştikakı ve ifade ettiği manalar hakkında alimlerin görüşlerine temas ettikten sonra aynı durumu Rahmân kelimesi için de zikreder. Rahmân ismi, çoğunluğa göre mübalağa anlamı içermekle beraber “ona kıyas edilemeyecek bir rahmet sahibi” anlamındadır. Bu sebeple müfessir “Rahmân” isminin ikili ve çoğulu bulunmadığı görüşünü aktarır.<sup>3</sup> Cevherî de (öl. 400/1009'dan önce) Rahmân kelimesinin Allah'a has bir isim olduğunu belirtir.<sup>4</sup>

Müfessirin bu konuda aktardığı rivâyetleri değerlendirecek olursak; bir lafzın tekil olmakla birlikte ikil ve çoğulunun olmayışını azamet, yücelik ve mübalağa anlamlarına hamedildiği görüşüne ulaşılmaktadır. Fakat burada bu iki örnek dışında başka bir örnek sunulmaması ve onun bu konu hakkında sadece bu iki lafza değinmesi meseleinin bir kural olarak değerlendirilmesini zorlaştırır. Sanki burada sadece bu iki mezkûr

<sup>1</sup> Ebû Alî el-Fârîsî, *el-İdâhu'l-'Aduği*, Thk. Hasan Şazelî Ferhûd (Riyad: y.y., 1969) 21-22; Yusuf es-Sıydevî, *el-Kefâf Yuüru Savğa Kavâidi'l-Lugati'l-Arabiye* (Şam, Dâru'l-Fikr, 1999), 178-182, 187-191-294-295; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi* (Mısır, Daru'l-Maarif, ts.), 1/117, 1/126, 1/137 4/613, 4/625-661; Eyüp Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 84-99.

<sup>2</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2006), 1/157.

<sup>3</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-eârib*, nşr. Dr. Mazin Mübarek- Muhammed Ali Hamdan (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 92; Ebu Bekir el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Suvâdî, , 1993), 1/134; Kurtubî, 1/159-160.

<sup>4</sup> Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luga*, thk. Ahmed Abdülğaffur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Meleiyîn, 1987), 5/1929.

lâfız için var olan bir istisna söz konusudur. Ayrıca burada kıstas, lafzın tek başına tekilliği değil sadece tekilinin oluşu şeklindedir. Diğer bir görüş müfessirin ele aldığı lâfızların Allah ve Rahmân olması sebebi ile bu iddiaları dile getirmesi olabilir.

Kurtubî el-Bakara 2/285. âyette<sup>5</sup> “لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ” ifadesinde *أَحَاد* şeklinde çoğul olmayışını lafzen tekil olarak çoğul anlamında kullanılabileceğini belirterek açıklar. Buna örnek olarak âyet, hadis ve bir beyit zikreder. Âyet “Hiçbiriniz buna engel olmadınız” mealindeki Hakka sûresi 47. âyettir (فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ). Âyette de tekil olan aynı lâfız çoğul anlamı ile kullanılır. “مَا أَحَلَّتِ الْغَنَائِمُ لِاحِدٍ سِوَا الرَّؤُوسِ غَيْرِكُمْ” hadisinde de durum aynıdır<sup>6</sup> (Siyah başlı olup da ganimetlerin helal kılındığı sizden başka kimse yoktur). Bir de Ru'be'nin şu beyti ile istişhad eder:

“إِذَا أُمُورُ النَّاسِ دَيْتَتْ دَيْنَكَ ... لَا يَرْهَبُونَ أَحَدًا مِنْ دُونِكَ”

“İnsanların işleri senin itaatine göre düzenlenirse... Senden başka kimseden korkmazlar”<sup>8</sup>.

Müfessir âyette tekil bir lâfız ile geçen kelimenin bağlamı uyarınca çoğul bir anlama geldiği görüşünü şevahidler ile desteklemektedir. Önce bir âyet, sonra bir hadis ve sonra da bir şiir ile istişhad etmektedir. Buradan Kurtubî'nin âyetin bağlamında lafzın gösterdiği temel anlamı dışındakini kullanımını önemseydiği ortaya çıkmaktadır.

Müellif el-Hicr sûresi 15/22. âyette (...وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لُفُوحًا...) <sup>9</sup> “الرِّيحَ” kelimesini kırâat imamlarının genellikle çoğul bir şekilde okuduğunu, Hamza'nın (öl. 156/773) ise الرِّيحُ şeklinde tekil olarak okuduğunu aktarır. Bu okuyuşu açıklamaya çalışan müellif kelimenin tekil bir lâfız ile de çoğul bir anlama delalet edebileceğini söyler. Şöyle ki; جَاءَتْ أَرْضٌ سَبَّابٌ الرِّيحُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ (Rüzgâr her bir yönden geldi) cümlesini örnek veren müfessir Arapların bu tarz bir rüzgâr anlam genişlemesini yaptıklarına dikkat çeker. Ayrıca müellif أَرْضٌ سَبَّابٌ (düz yer) ve ثوب أخلاق (eski elbise) örneklerini de bu tarz bir kullanım için aktarır.<sup>10</sup>

Örneği dikkatle incelediğimiz zaman müellifin burada kırâat ile tekil veya çoğul olarak okunan, tekil bir lafzın bir terkip içerisinde çoğul bir anlam ile kullanılmasını ele aldığı görülür. Buradan iki okuyuşa da değer verdiği anlamı çıkabilir. İlaveten bir önceki örnekte zikredildiği gibi tekil bir lafzın çoğul bir anlama gelmesi şeklinde açıkladığı bağlama uygun kuralı tekrar da eder. Fakat bu sefer kanıt sadece bir örnek cümleden ibarettir. Burada dikkat çeken husus müellifin bu durumu bir anlam genişlemesi

<sup>5</sup> “...O'nun elçileri arasında ayırım yapmayız...”.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/285 “لَمْ تَجَلِ الْغَنَائِمُ لِأَحَدٍ سِوَا الرَّؤُوسِ مِنْ قَبْلِكُمْ” Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-Kebîr=Câmiü's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1998), Tefsir 9, (3085).

<sup>7</sup> Ebû Hayyân Muhammed el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr fi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 2/758.

<sup>8</sup> Kurtubî, 4/497. Çoğul anlamı ifadesi içi ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Haka'iki Gavâmizi't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabi, 1407), 1/331.

<sup>9</sup> el-Hicr 15/22 “Biz, rüzgârları aşılایıcı olarak gönderdik...”.

<sup>10</sup> Kurtubî, 12/ 194. Bir diğer örnek için bk. 11/ 259.

olarak aktarmasıdır. Yani Kurtubî lafzın biçim özelliğinin dışında bir anlamı olduğunu kabul eder.

eş-Şuarâ sûresi 26/16. âyetinde<sup>11</sup> “رَسُولٌ” lafzı ele alınırken Ebû Ubeyde'nin<sup>12</sup> (öl. 209/824 [?]) görüşüne yer verilir. Ona göre bu lâfız ile kastedilen anlam risalet iken takdir ise risalet sahipleri anlamındadır. Aynı zamanda bu lafzın ikil ve çoğul anlam ile kullanılabileceği de yine Ebu Ubeyde'den rivâyet edilir. Örnek olarak ise هَذَا رَسُولِي وَهَذَا رَسُولِي وَوَكِيلِي (Bu/bu ikisi/bunlar elçim ve vekilimdir) cümleleri zikredilmektedir. Ayrıca aynı sûrenin 77. âyeti de delil olarak anılmaktadır: “فَاتَّبَعْتَهُمْ عَدُوًّا لِي”. (Muhakkak onlar benim apaçık düşmanlarımdır.)<sup>13</sup> Görüleceği üzere âyette düşman anlamına gelen kelime lafzen tekil manen ise çoğuldur. Mana olarak çoğul oluşuna delil ise ان'ye bitişen zamirdir. en-Nahl sûresi 16/9. âyette (... وَعَلَى اللَّهِ قَسْدٌ... وَكَانَ السَّبِيلَ وَمِنْهَا جَانِبٌ) lafzının tekil olduğu halde çoğul anlam ifade ettiğini zikreden müellif bu anlamın “مِنْهَا” ibaresinde yer alan zamirden çıkarılabileceğini söyler.<sup>14</sup> Müellif burada akılsız varlıkların çoğullarının tekil ve dişil bir zamir ile ifade edildiğine değinmek ister.

eş-Şuara sûresi 26/16. âyette ve örnek olarak verilen 77. âyette ele alınan resul ve düşman isimleri öncesinde çoğul bir zamir olmasına rağmen resul ve düşman kelimesi tekil olarak gelmiştir. Diğer örnekte ise yine aynı şekilde gayr-i akil ve çoğul bir kelimenin zamir olarak müfred-müennes bir şekilde ifade edileceğinden hareketle lafzen oluşun anlamın dışında bir anlam olacağı kanaatini aktarır. Müfessir yine bağlamdan çıkan anlamı önceki örnekte de ifade ettiği gibi açıklamıştır. Bu örneklerden müellifin lafzen taşınan özelliklerden ziyade anlam/bağlam odaklı bir karara ulaşmak istediği çıkarılabilir.

Kurtubî, el-Kaf sûresi 50/24. âyette<sup>15</sup> “الْقِيَا” fiilini<sup>16</sup> ele alırken, Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) ve Ahfeş'ten (öl. 215/830 [?]) bu okuyuşun doğru olduğunu belirttiğini ve onların “Arapların ikil bir lâfızla tekil bir anlam ifade ettikleri” görüşünü paylaşır. Bu kullanıma örnek olarak Arapların kullandığı “وَيْلَكَ إِزْحَالَهَا وَأَزْجَرَاهَا، وَخَذَاهُ وَأَطْلَقَاهُ” (Yazıklar olsun, buna yükle, bunu engelle, bunu tut, bunu bırak) cümlelerini aktarır. Örnek verilen cümlelerde de fiiller ikil bir lâfız ile tekil bir anlam ifade ederler. Ferrâ ve Mazî'nin görüşleri de müellifin aktardığı görüşlerdendir. Ferrâ görüşünü âyetin öncesi

<sup>11</sup> eş-Şuarâ 26/16 “فَاتَّبَعْتَهُمْ عَدُوًّا لِي”; “Firavun'a gidin ve deyin ki: Gerçekten biz, âlemlerin rabbinin elçisiyiz.”

<sup>12</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, H. 1381) 2/ 84.

<sup>13</sup> Kurtubî, 16/ 15-16.

<sup>14</sup> Müellif burada zikredilen görüşe ilaveten السَّبِيلِ kelimesinin Hicâz ehlinin lügatinde müennes olduğunu belirtir: Kurtubî, 12/ 291. Âyetin anlamı: “Doğru yol Allah'a aittir, o yollarda eğri de vardır.”

<sup>15</sup> el-Kâf 50/24: “الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلُّ كَفَّارٍ عَنِيدٌ”, “Atın cehenneme her inatçı kâfiri!”.

<sup>16</sup> “Atın cehenneme her inatçı kâfiri!...”.

bağlamından çıkarılan arkadaşlık kavramına bağlar. Bu sebeple eşlikçi sayısı en az bir olmalıdır. Mazinî ise lafzen ikil olan bu lâfız ile tekrar ile “atın, atın” anlamına işaret eder.<sup>17</sup>

Bu durumun mümkün olduğunu belirten başka bir örnek de er-Rahman sûresi 55/13. âyette<sup>18</sup> geçen “تُكْدِبَان” lafzı için geçerlidir. Bu lafzın insanlar ve cinler için olduğunun altı çizilerek belirtilse de Arapların âdeti olarak zikredilen ikil bir lâfız ile tekil bir anlama delalet etme yönüyle sadece insanlara bir hitap olduğunu belirten rivâyet de zikredilir.<sup>19</sup>

Müellif bu âyetlerde tesniye olarak yer alan fiillerin buldukları bağlamda lafzın temelde ifade etmesi gereken sayısal anlamdan başka bir anlam ifade etmesi üzerinde durur. Bu durumun da Araplarda mevcudiyetini örnek cümleler üzerinden ispata gayret eder. İkinci örnekte ilkinden farklı olarak iki anlama da hamledilme ihtimali üzerinde durur.<sup>20</sup> Kurtubî bu iki fiili ele alırken morfolojik özelliklerinden kurtararak bağlam içerisinde yer alan anlama odaklanır.

Tefsirde çoğul lâfızlar ile kimi zaman onların miktarları da ele alınır. Örneğin, Kurtubî el-Bakara sûresi 2/197. âyetinde “أَشْهُرٌ” kelimesinin<sup>21</sup> iki aya ilaveten ve sonraki ayın bir miktar gününü ifade ettiğini söyler ve ayın bir kısmının tümü yerine geçebileceğini belirtir. Buna örnek olarak “رَأَيْتُكَ سَنَةً كَذَا” (Şu sene seni gördüm) cümlesini ve “رَأَيْتُكَ عَلَى عَهْدِ فُلَانٍ” (Şunun döneminde seni gördüm) cümlesini örnek verir. Görülen zaman bir seneden az olsa da ifadesi sene ile olmuştur. Zamanın bir kısmının tümü için kullanılabileceğine değinir. Müfessir buna örnek olarak “أَيَّامٌ مِّنَى ثَلَاثَةَ” hadisini<sup>22</sup> ve ayrıca önceki örneklere benzer “رَأَيْتُكَ الْيَوْمَ، وَجِئْتُكَ الْعَامَ” (O yıl sana geldim, o gün seni gördüm) cümlelerini zikreder. Bu bağlamda aktarılan bir görüş de iki ve üstü için أَشْهُرٌ çoğuludur.<sup>23</sup>

Sarf yönüyle çoğul sayılan bir lafzın ikiden fazla adedi ifade etmesi gerekir. Müellif bu açıklamaları ile konuya detaylı bir yaklaşım sergilemektedir. Ay örneğinde zikrettiği gibi üçüncü ayın bir tam ay olmasının gerekli olmadığını beyan ederken aslında bir anlamda genele şamil olabilecek bir anlayışa da karşı gelmektedir. Görüşünü desteklemek üzere zikrettiği bir hadis içerisinde geçen ifade ona göre üç tam gün değil kırk sekiz saatten sonrasını ifade eder.

<sup>17</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân* (Cidde: Dâru't-Tefsir, 2015), 9/ 101, 24/468; Kurtubî, 19/447.

<sup>18</sup> er-Rahmân 55/13: “فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ”; “Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?”.

<sup>19</sup> Kurtubî, 20/123.

<sup>20</sup> Kurtubî, 19/447; Kurtubî, 20/123.

<sup>21</sup> el-Bakara 2/197: “أَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ...” “Hac bilinen aylardadır...”.

<sup>22</sup> Tirmizî, “Hacc”, 57 (889).

<sup>23</sup> Kurtubî, 3/320.

Müellif, Mâide sûresi 38. âyette<sup>24</sup> neden “أَيْدِيَهُمَا” lafzının çoğul olarak zikredilip neden يَدَيْهِمَا olarak ikil ifade edilmediği sorusunu hatırlatır. Müellif, Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) ve Ferrâ'nın<sup>25</sup> (öl. 207/822) insanda yaratılıştaki tek olan bir uzvun ya da organın ikiye izafe edilmesiyle çoğul olduğunu söylediklerini nakleder. هَشَمْتُ رُءُوسَهُمَا (kafaları parçaladım) ile أَشْبَعْتُ بَطُونَهُمَا (karınlarını doldurdum) örneklerinde ikile izafe edilen örnekleri kullandıklarını belirtir. Ayrıca bu âyette tekil olarak değil çoğul olarak ifade edilmesinin kastının “bundan sağ eli ve bundan da sağ eli kesiniz” olup asıl olanın يَدَيْهِمَا olduğunu zikrettiklerini de aktarır. Buna ek olarak Tahrîm sûresi 4. âyeti<sup>26</sup> de paylaşır: “إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا”.<sup>27</sup>

Tefsirde ayrıca Sîbeveyhi'nin<sup>28</sup> (öl. 180/796) de iki şeyin murad edilmesinin çoğul ile olabileceği görüşünde olduğunu belirtilir. Ayrıca İbn'ül-Arabî'nin<sup>29</sup> (öl. 543/1148) ise “أَيْدِيَهُمَا” lafzının âyetteki hali ile fasih olduğunu; çünkü iki kişinin dört elinin anlaşılabilirliği veya burada zikredilen hırsızların muayyen kimseler olmayıp bunun cins isim olması sebebiyle topluluk olarak düşünülmesi ile çoğul olarak da anlaşılacağını ifade ettiğini bildirir.<sup>30</sup> Bu durumun bir benzerini Kamer sûresi 41. Âyette<sup>31</sup> geçen “النُّذُرُ” kelimesinde görürüz. Burada kastedilenin Hz. Musa ve Hz. Harun olduğunu söyleyen müellif, iki şey için çoğul lafzın kullanılabilirliğini söyler.<sup>32</sup>

Müellifin çoğul bir lafzın iki tam ve onun biraz üzerinde olan bir miktarı ifade edebildiği ve üç tam bir şey anlamında gelmesi gerekmediği görüşünü zikretmiştik. İncelediğimiz Maide 38, Tahrîm 4 ve Kamer sûresi 41. âyetlerde mesele çoğul bir lafzın ikil anlamına gelmesidir. Müfessirin bu iki görüşü çelişir gibi görünmektedir. Bu durum son zikredilen üç âyet için istisna kabilinden değerlendirilmiş gibi düşünülebilir. Ya da yine âyetlerin bağlamlarına yönelik bir açıklama yapılmıştır. Bir şeyin bir kısmı ile tümüne delalet etmesi morfolojinin dışında mecaz konusu ile de düşünülebilir.

<sup>24</sup> el-Mâide 5/38: “...وَأَلْسَانُ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ...” ; “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin...”.

<sup>25</sup> el-Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân* (b.y.: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 1, s. 306; Ebû Ca’fer en-Nehhâs el-Murâdî, *İrâbü'l-Kur’ân*, thk. Abdülmünim Halîl İbrahim (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.), 1/267.

<sup>26</sup> et-Tahrîm 66/4; “İkiniz de Allah’a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğrilmişti...”.

<sup>27</sup> Kurtubî, 7/471-472.

<sup>28</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 2/48-49.

<sup>29</sup> İbn'ül-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur’ân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2004), 2/117-118

<sup>30</sup> Kurtubî, 7/471-472

<sup>31</sup> el-Kamer 54/41: “وَلَقَدْ جَاءَ عَالٍ فِرْعَوْنَ الْكُنُزُ”; “Şüphesiz Firavun’un halkına da uyarılar gelmişti...”.

<sup>32</sup> Kurtubî, 20/101-102.



Farklı bir örnek vermek gerekirse; Kurtubî el-Bakara 2/228. âyette<sup>33</sup> geçen “الْبُعُولَةُ” kelimesinin البُعْلُ lafzının çoğulu olduğunu ve erkek eşler anlamına geldiğini söyler. Kendisine bitişik kapalı ta (ب) harfinin cemaat yani çokluk anlamını pekiştiren zâid bir harf olup ve şâz olduğunu belirtir. Yani müellife göre bu kullanım kıyastan ziyade semâ (duyuş) ile elde edilir.<sup>34</sup>

Müfessir kocalar anlamına gelen bu kelimenin sonunda yer alan ve aslen müennesliğe işaret eden kapalı ta harfi ile sayısal anlam arasında bir ilişki kurmuştur. Bu harf ile temel olarak gerçekleşecek maksat çoğul manayı vurgulu bir şekilde öne çıkarmaktır. Keza bu isme muttasıl kadın eşler anlamında olan zamirin dişil ve çoğul anlam ifade etmesiyle, söz konusu ismin çoğul ve eril bir anlama gelmesi kaçınılmazdır. Bu durumun bir istisna oluşunu ifade etmesi ile meselenin kural ile bağını zayıflatmıştır. Hatta bu durumun duyum ile kanıtlanacağını ifade etmiştir.

## 2. Erillik/Müzekker-Dişillik/Müennes

Arapça'da lâfızlar müzekker ve müennes olmak üzere ikiye ayrılır. Müenneslik alametini lafzî ve takdîrî olarak taşımayan isimlere müzekker, bu alametleri taşıyanlar, alameti taşımamasına karşın doğal olarak bu grupta olanlar ve duyuş yolu ile bu gruptan olduğu bilinenlere ise müennes isim denir. Müzekker ve müennes isimler de çeşitli gruplara ayrılır. Bir çift olarak müennes ve müzekkeri olan isimleri hakîkî müennes veya müzekker, öteki cinsten çifti bulunmayan isimler ise gayr-i hakîkî (mecâzî) müennes veya müzekker olurlar. Gayr-i hakîkî müenneslerin bir kıyasa tabi olmaksızın bir alamet taşımadan takdîrî bir müennesliği olanları semai müennes olarak isimlendirilir. Zira bu isimler sadece duyum ile müennesliği öğrenilen isimlerdir.<sup>35</sup>

Her dilde -Arapça'da olduğu gibi- bu şekilde bir ayırım bulunmamaktadır. Tefsirde Arapça'da var olan bu konu işlenmiş, müstakil olarak veya cümle içerisindeki diğer öğeler ile uyumları bağlamında ele alınmıştır.

Örneğin, Mâide sûresi 3. âyette<sup>36</sup> geçen “النَّطِيعَةُ” kelimesinin sonundaki müenneslik alameti üzerinde durulur. Bilindiği üzere نَطَح fiili süsmek/toslamak anlamına gelen

<sup>33</sup> el-Bakara 2/228: “... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا...”; “...Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler...”

<sup>34</sup> Kurtubî, 4/46.

<sup>35</sup> Ayrıca bk. İbnü'l-Enbari, *el-Bulga fi'l-Fark beyne'l-Müzekker ve'l-Müennes*, thk. Ramazan Abdu't-Tevvab (Kahire: Daru'l-Kutub ,1970), 63-83; Yusuf es-Sıydevî, 297-299; Mustafa el-Galayîni, *Camîu'd-Durûsu'l-Arabiye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriye, 1994), 98-101; Nihad M. Çetin, “Arapça'da Kelimelerin Müzekkerlik ve Müenneslik Keyfiyetlerine Dair Müstakil Eserler”, *Şarkiyat Mecmuası* 1 (1956), 89-118, İsmail Erken, “Ahmed Rumî Akhisarî Saruhanî ve Semaî Müennesler Risalesi”, *Mizanû'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, İzmir, 2017, Sayı: 4, ss. 135-150.

<sup>36</sup> el-Mâide 5/3: “... وَالْمَنْخِيفَةُ وَالْمَوْفُودَةُ وَالْمَنْزِيَّةُ وَالنَّطِيعَةُ وَمَا أَكَلِ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذَبَحَ عَلَى النَّصْبِ وَأَنْ ...”

faîl vezninde bir lâfızdır.<sup>37</sup> Tefsirde kelimenin bu ölçü ile bir müenneslik alametinin olmaması gerektiği söylenir. Müenneslik harfinin zikri ise bu kelime ile ifade edilmek istenen ama lafzen âyette geçmeyen, mevsufun hazfine bağlanır. Esas kastedilen toslama ile ölmüş koyundur. Eğer mevsuf (شاة) söylenmez ise de bu müenneslik harfinin sabit kalacağı belirtilir. Müellife göre şâyet bu harf de hazfedilir ise bu kelime ile işâret edilen şeyin müennes mi yoksa müzekker mi olduğu bilinemez.<sup>38</sup>

Müellif bu âyeti ele alırken sadece morfolojik bir açıdan müenneslik hükmüne varmaz. Keza zikrettiği üzere lafzın vezninin de buna uygun olmadığını ifade eder. Bu ölçü ile mefûl anlamına gelen bir sıfatın müennesi ve müzekkeri birdir. Yani her iki durumda müenneslik alameti bitişmeyen hali kullanılır.<sup>39</sup> Fakat Kurtubî buna ilaveten nahiv ve sarfın konusu olan hazf konusu bağlamında konuyu ele alır. Buradan müenneslik anlamı veren harfin aslında müennesliğe uygun olmayan bir durumda gelmesi ile hazfedilen unsura delalet ettiğini aktarır. Bu da harfin morfolojik kullanımının ötesinde bir şeydir.

Müellif, Yusuf sûresi 12/29. âyette<sup>40</sup> “الْخَاطِئِينَ” şeklinde geçen kelimenin neden müennes gelmediğini sorgularken burada ifade edilmek istenen anlamın müzekker ve müennesi kapsadığını ve bu durumda müzekker ifadenin, müennesine göre çok kullanılması sebebi ile âyette ifade edildiğini belirtir.<sup>41</sup>

Kelime öncesi (وَاسْتَغْفِرِي لِنَفْسِكَ إِنَّكَ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ) nakıs fiil ve fiile benzeyen harfin önündeki muttasıl zamir ile ondan önceki emir fiilin ve günah anlamına gelen isme muttasıl zamirin dişil olmaları, yazarı bu şekilde bir açıklamaya götürmüş gibi görülmektedir. Müfessir ele alınan kelimenin eril olma özelliği ile hem dişil ve hem de eril bir anlamı kapsadığı şeklinde yaptığı açıklama ile duruma açıklık getirmeye çalışmıştır. Yani bağlamı göz önüne aldığı söylenebilir.<sup>42</sup>

Müfessir, el-En'âm sûresi 6/78. âyette<sup>43</sup> “فَلَمَّا رَأَى السَّمَاءَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّيَ هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا” “أَفَلَنْتَ” lafzında güneş kelimesinin “أَفَلَنْتَ” fiilinde müennes olarak kabul edilip هَذَا'de müzekker olarak ifade edilmesini irdeler. Güneşin dişil olarak zikredilmesinin ta'zim için olduğunu belirten müfessir örnek olarak عَلَامَةٌ kelimesini zikreder.<sup>44</sup> Buna benzer bir

<sup>37</sup> Cevherî, 1/112.

<sup>38</sup> Kurtubî, 7/272-273.

<sup>39</sup> Galayîni, 1/78.

<sup>40</sup> Yusuf 12/29: “يُوسُفُ أَعْرَضَ عَن هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِنَفْسِكَ إِنَّكَ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ”; “(Ey kadın!) Sen de günahının affını dile! Çünkü sen günahkârlardan oldun...”.

<sup>41</sup> Kurtubî, 11/ 325; benzer bir durum için bk. 18/301-302; 19/338.

<sup>42</sup> Mesele tağlib üslubu bağlamında da ele alınabilir, Bk. Ahmed Matlûb, *Esâlibun Belâgiyye* (Kuveyt: Vekalet'ül-Matbu 'ât, 1980), 266.

<sup>43</sup> el-En'âm 6/78; “Güneşi doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da batınca, dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.”

<sup>44</sup> Bu durumu güneş kelimesini طَالع yani doğan anlamında ism-i fail takdiri ile de açıklamıştır. Kurtubî, 8/441-442; 16/242.

durumu En'âm sûresi 139. âyette<sup>45</sup> geçen “خالصة” kelimesi için görebiliriz. Sonundaki müenneslik alametinin anlamı için bu sefer müellif, Kisâî (öl. 189/805) ve Ahfeş'in (öl. 215/830 [?]) görüşünü aktarır. Onlar **رَجُلٌ عَلَمَةٌ وَسَابَةٌ** cümlesindeki gibi mübalağa amaçlı olduğunu bildirirler.<sup>46</sup>

Bu iki örnekte de müfessir dişlilik anlamı ifade eden yapıların, aynı zamanda bazı isimlerde gerçekleştirdiği mübalağa anlamını verdiğini söyler. Açıklamak için çaba sarf ettiği diğer konu ise yine âyette dişil olan şeylerin eril olarak ifade edilmesi veya eril için kullanılması durumudur. Bu durumda yazar bağlama uygun olabilecek şekilde harfin verdiği diğer anlamı ekleyerek açıklama yapar. Mübalağa anlamı ile dişil kullanımı açıklamış olur.

Kurtubî en-Nûr sûresi 24/60. âyette<sup>47</sup> “**الْفَوَاحِشُ مِنَ النِّسَاءِ**” (yaşlı kadınların) lafzında **الْفَوَاحِشُ**'nun tekil hali **قَاعِد** kelimesinde müenneslik tâ harfinin hafzedilmesini kadınların yaşlılığına bağlar. Yani yaşlılık onların kadınlık özelliğini ortadan kaldırır. Sonrasında ise **امْرَأَةٌ حَامِلٌ** terkinin örnek verir. Müfessir eril ifadenin yük ve hamilelik ile alakalandırıldığını ve bu durum haricinde kelimelerin müenneslik alameti ile kullanılacağını söyler.<sup>48</sup> Müellifin anlattığı bu durum anlamın belirlenmesi açısından önemlidir. **قَاعِد** kelimesinden dişilik özelliklerinde noksanlık anlamının çıkarılması ona göre lâfız olarak dişil olmamaya bağlıdır. Eril kullanım ile dişil kullanımın taşıdığı bazı özellikleri taşımadığını ifade etmeye çalışan yazar verdiği örneklerle durumu daha net hale getirmek ister. Fakat verilen örnek (**امْرَأَةٌ حَامِلٌ**), âyette geçtiği üzere kısmilik anlamı taşıyan bir harf-i cerr içermemekte aksine bir sıfat tamlaması olarak sunulmaktadır. Ayrıca müfessir müennes bir şeyin müzekker halde ifade edildiği bir kullanımı da sadece yaşlılık ve hamilelik anlamına hasretmektedir. Âyette bahsedilen kadınlar sonrasında gelen mevsulün **التي** olması da yazarın burada meseleyi açıklamasına sebep olarak zikredilebilir.

Kimi zaman müellif bu konuyu rivâyet edilen kırâatler bağlamında ele alır. Örneğin el-Bakara sûresi 2/48. âyette (**وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً**) yer alan “**وَلَا يَقْبَلُ**” fiili Kurtubî'nin aktardığı üzere İbn Kesîr (öl. 120/738) ve Ebu Amr (öl. 120/738) tarafından müennes olarak **يُقْبَلُ** şeklinde okunmuştur. Müellif fiilin müzekker olarak okuyanların da olduğunu aktarmıştır. Müfessir, Ahfeş'in (öl. 215/830 [?]) müzekker okunmasının daha iyi olduğunu çünkü önceki âyette yer alan “**فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ**” ifadesi ile ayrılması gerektiği görüşünü de paylaşır.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> el-En'âm 6/139: “وقالوا ما في بطن هذه الأنعم خالصة لذكورنا ومحرّم على أزوجنا...”; “Dediler ki: «Şu hayvanların karınlarında olanlar yalnız erkeklerimize aittir, kadınlarımıza ise haram kılınmıştır.»”

<sup>46</sup> el-Ahfeşü'l-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Kırâ'a (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990) 1/314; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 2/34; Kurtubî, 9/46-47.

<sup>47</sup> en-Nûr 24/60 “**وَالْفَوَاحِشُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا...**”

<sup>48</sup> Kurtubî, 15/339.

<sup>49</sup> Ahfeş, 1/95; Kurtubî, 2/79.

Kurtubî eril ve dişil şeklinde fiilin iki okuyuşu için anlam önerisinde bulunurken aslında bir uyum arayışında bulunmamaktadır. Çabası daha çok kırâatlerin anlama katkısı üzerinedir. Lafzen var olduğu düşünülen eril-dişil uyumsuzluğu onun önerdiği anlam varsayımları ile sadece mana düzleminde çözülmektedir.

Kurtubî en-Nisâ sûresi 4/8. âyette<sup>50</sup> de geçen “مِنْهُ” lafzındaki zamirin الْقِسْمَةَ'e aid (anlamı mal olup, anlamına aid olduğu zikredilir) olup müennes gelmemesini, anlamın mal ve miras olmasına bağlar ve bu durumda Yûsuf sûresi 12/76. âyetteki “ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا” قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ) ifadesini örnek verir. Fiile muttasıl zamirin 72. âyette (قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ) “صَوَاعِ” ifadesine aid olmasına rağmen müennes olmasını السِّقَايَةِ'yü kastetmesine bağlar.<sup>51</sup>

Müfessir, ilk âyette eril gelen zamirin sebebini dişil olan râcînin anlamını ifade ederek, ikinci âyette de tam tersi şeklinde zikrederek -ona göre lafzen var olan- morfolojik uyumsuzluğu ortadan kaldırmaya çalışır. Yine burada yazarı bu yargıya iten sebep; mana yönüyle bağlamsal uyumu sağlamaktır.

### 3. Belirlilik/Marife-Belirsizlik/Nekre

Bir şeye delalet edip belirli olmayan isme nekre/belirsiz, muayyen bir şeye delalet eden isme ise marife/belirli isim denilir. Belirsizliğin/nekreliğin alameti bir kelimenin başına elif lam kabul edebilmesidir. Yedi şekilde marifelik ortaya çıkar:

- 1) Zamir olma
- 2) Alem olma
- 3) İsm-i işâret olma
- 4) İsm-i mevsûl olma
- 5) Elif lam eki almış olma
- 6) Muzaf olma
- 7) Nekre-i Maksude bir münâdâ olma.<sup>52</sup>

Kurtubî Rab (el-Fatiha 1/2) kelimesinde harf-i tarif getirildiği zaman kelimenin ahd<sup>53</sup> anlamı ile sadece Allah'a mahsus olacağını, eğer elif-lam olmaz ise Allah ve kulları arasında müşterek bir kullanım olacağını dile getirir.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> en-Nisâ 4/8: “وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقَرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَزْرُقُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا”

<sup>51</sup> Kurtubî, 6/86.

<sup>52</sup> İbnü's-Serrâc, *Usul fi'n-Nahv* (Beyrut: Müessesetü'l-Risale,.ts.), 148-149; Abbâs Hasan, 1/206-212; es-Sydevî, 391.

<sup>53</sup> Önceden işaret edilen şeyi tekrar ifade ederken harici ahd, ifade edilecek şeyin dışında bir şeyi belirtirken zihni ahd: Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârib, nşr. Dr. Mazin Mübarek- Muhammed Ali Hamdan (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 92. Avnullah Enes Ateş, "Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılan Elif Lâm Takılarının Doğru Anlaşılmasından Kaynaklanan Tercüme Problemleri", *Dergiabant* 8/1 (Mayıs 2020), 106.

<sup>54</sup> Kurtubî, 1/212.

Rab kelimesi ile ilgili örnekte elif-lam kelimeye bir hususilik anlamı katmaktadır. Burada yer alan ahd kelimesi ile ne ifade edildiği net bir şekilde aktarılmamıştır. Ama bunun zihni ahd olması muhtemeldir. Bu durumda harf-i tarif ile muhatabın zihninde var olan bir şey ifade edilmektedir. Çünkü yazar insanlar için kullanımı ile ayrıma ihtiyaç duymuştur. Müellif belirlilik takısı ile ismin hususilik kazandığını ifade ederken bir anlamda elif-lam takısının verdiği standart anlamın üstünde bir anlamı da zikreder.

Kurtubî bir grup kalamcudan rivâyetle Bakara sûresi 74. âyette geçen “وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ” ifadesinde yer alan taşın, yağın dolu olduğunu, düşme kelimesinin mecâz olup düşen taş/dolulara bakan kimsenin alçak gönüllülüğünün taşlara izafe edildiğini söyler. Bu minvalde bazı gayr-i akilerin marifelik verilerle aklettirilmeleri önünde engel olmadığı görüşünü aktarır.<sup>55</sup>

Âyette dolu/taş kelimesi marife geçmektedir. Müellifin belirlilik takısının vermesi muhtemel “belirli olma” anlamından ziyade olan “akılsız bir varlığın müşahhaslaştırılması” anlamını verdiğini söylerken mecaz kavramı ile biçim konusundan çıkıp söz sanatları alanına girer. Belirliği insana ait bir özellik gibi görüp belirlisizliği ise eşyaya dair düşünür.

Fatır sûresi ikinci âyette<sup>56</sup> “رَحْمَةً” kelimesinin nekre gelmesi hakkında müellif yorum yapar. Bu kelimenin muhtemel anlamlarına dair birçok farklı düşüncüyü dile getirir. Ona göre verdiği tüm anlam ihtimallerini bu kelime kapsayabilir. Bunu söylerken kelimenin anlamları kapsama özelliğini nekre olmasına bağlar. Ona göre bu sebeple o yaygın ve müphem olur. Tenvinli olarak tüm rahmetlere bedel olacağını da söyler.<sup>57</sup>

Belirlilik takısı ile kullanıldığında anlamın ifade edeceği şeylerin sayısının azalacağı ifade edilirken aksi takdirde nekrelik ile ifadenin anlam kabiliyetinin arttığı söylenir. Morfolojik olan belirsizlik özelliği anlam olarak müphemliğe ve oradan anlam olarak genişlemeye hamledilir.

Müellif, Cin sûresi 16. âyette<sup>58</sup> geçen yol anlamına gelen “الطَّرِيقَةَ” kelimesinin hidâyet yolu anlamında olmasının daha uygun bir görüş olduğunu belirtir. Bunu iki sebebe bağlar. İlk sebep; kelimenin elif-lam ile marife olması ve ikincisi ise; ona göre istikamet ancak hidâyet ile olabilmesidir. Kelimenin “küfür yolu” anlamına da karşı çıkar. Zira o, bu görüşü kelimenin marife olması ile temellendirir. Bu anlama örnek

<sup>55</sup> Kurtubî, 2/209.

<sup>56</sup> el-Fâtır 35/2: “مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا...” (Allah'ın insanlara açtığı rahmeti kısıbillecek yoktur...).

<sup>57</sup> Kurtubî, 17/344.

<sup>58</sup> el-Cîn 72/16: “وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ...” (Eğer doğru yolda yürürlerse...).

olarak En'âm sûresi 44. âyeti<sup>59</sup> zikreder (Kendilerine hatırlatılanı unuttuklarında, onlara her şeyin kapısını açtık; kendilerine verilene sevinince ansızın onları yakaladık da umutsuz kalıverdiler).<sup>60</sup>

Yazar belirlilik anlamı veren takının sayesinde âyette kelimenin bir anlam kazandığını ve zıt olabilecek anlamına ise gelemeyeceğini aktarır. Âyetin bağlamı gereği “elbette kendilerine bol bir su verirdik” lafzını delil göstermeyerek “küfür yolu” görüşünden farklı bir yol izlemiştir. Öncesindeki istikamet anlamındaki fiil ile ve belirlilikle anlama ulaşmıştır. Müellif morfolojik özellik taşıyan bir takı ile âyette var olan anlamı aktarmıştır.

### Sonuç

Kur'an'ı anlamak için Arap dilinin hassasiyetlerine vakıf olmak gerekliliği açıktır ve bu sebeple; Kurtubî tefsirinde Arap diline ait hususları incelemiş ve ele almıştır. Morfolojik konular diğer dilbilimsel konular gibi âyetleri anlama ve anlatma bağlamında işlenmiştir. Bunu yaparken var olan görüşleri toplamaya ve aktarmaya çalışmıştır. Aynı zamanda kendi tercihlerini ve görüşlerini aktarmıştır. Morfolojik yorumları da diğer dilbilimsel konular gibi önceki görüşleri, kendi görüşlerini ve önceki görüşler arasından tercih ve değerlendirmelerini içerir.

Makalenin sınırlılıkları uyarınca çalışmada morfolojinin üç konusu ele alınmıştır. Bunlar tekil-ikil-çoğul, erillik-dişillik ve belirlilik ve belirsizlik konularıdır. Bu konuları ele almakla şunlar hedeflenmiştir: Kurtubî'nin morfolojik olarak âyetleri anlama çabasını ortaya koymak, müfessirin morfolojik konular bağlamında incelediği âyetleri bu bilimin sınırları dışında anlama ve anlatma çabasını incelemek, müellifin morfolojiyi temele alan anlam arayışını metodolojik olarak incelemek.

Ulaşılan sonuçlar şunlardır:

- 1) Tefsirde morfolojik konular ele alınmış, âyetleri anlama ve anlatmak için işlenmiştir.
- 2) Bu konular ele alınırken morfolojinin ortaya koyduğu kurallar kıyas edilmiş ve kısmen sema' kaynaklı yorumlar yapılmıştır.
- 3) Müfessir kuralların sınırını genişlettiği veya üstüne çıktığı durumlara sebep olarak şunlar zikredilebilir: Âyetin lafzen veya mana olarak bağlamı; okuyuş farklılıkları; zaidlik ve hafz gibi takdiri düşüncelerden; İnançlarından ve dini, tarihi bilgilerinden hareket ederek çıkarımlarda bulunmuştur.
- 4) Çıkarımlarına destek amaçlı âyet, hadis, şiir gibi istişhad edebilecek kaynaklardan ve diğer dilbilimsel örnek cümlelerden yararlanmış. Ayrıca dini ve tarihi bilgileri de bu bağlamda zikretmiştir.

<sup>59</sup> el-En'âm 6/44: “ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ”.

<sup>60</sup> Kurtubî, 21/295.

Konuya ek olarak aşağıdaki konuların çalışılması gerekmektedir:

- Morfoloji ve kırâat ilişkisi
- Diğer tefsirlerde morfolojinin âyetleri anlama ile ilişkisi

Morfoloji kurallarının âyetler bağlamında istisnai durumları incelenmelidir.

### Kaynakça | References

- Abbâs Hasan. *en-Nahvu'l-Vâfi*. Mısır: Daru'l-Maarif, ts.
- Akşit, Eyüp. Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Ateş, Avnullah Enes. "Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılan Elif Lâm Takılarının Doğru Anlaşılmasından Kaynaklanan Tercüme Problemleri". *Dergiabant* 8/1 (Mayıs 2020), 102-120. <https://doi.org/10.33931/abuifd.706029>
- Beyhakî, Ebu Bekir. *el-Esmâ ve's-Sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. Cidde: Mektebetü's-Suvâdî, 1993.
- Cevherî. *es-Sihâh Tâcü'l-Luga*, thk. Ahmed Abdülgaffur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Meleyîn, 1987.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, H. 1381.
- el-Ahfeşü'l-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Kırâ'a. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Erken, İsmail. "Ahmed Rumî Akhisarî Saruhanî ve Semaî Müennesler Adlı Risalesi". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 4 (Haziran 2017), 135-150.
- Ferrâ. *Me'âni'l-Kur'ân*. b.y.: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Ebû Alî el-Fârisî. *el-İdâhu'l-Adudî*. Riyad: y.y., 1969.
- Galayînî. Mustafa. *Camiu'd-Durûsu'l-Arabiye*. Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriye, 1994.
- İbn Hişâm. *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârib*. nşr. Mazin Mübarek- Muhammed Ali Hamdan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn'ül-Arabî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2004.
- İbnü'l-Enbarî. *el-Bulğa fi'l-Fark beyne'l-Müzekker ve'l-Müennes*. thk. Ramazan Abdu't-Tevvab. Kahire: Daru'l-Kutub, 1970.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Usul fi'n-Nahv*. Beyrut Müessesetü'l-Risale, ts.
- Kurtubî. *el-Câmî li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2006.
- Matlûb, Ahmed. *Esâlîbun Belâgiyye*. Kuveyt: Vekalet'ül-Matbu 'ât, 1980.
- Nehhâs. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Abdülmünim Halîl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.
- Nihad M. Çetin. "Arapça'da Kelimelerin Müzekkerlik ve Müenneslik Keyfiyetlerine Dair Müstakil Eserler". *Şarkiyat Mecmuası* 1 (Aralık 1956), 89-118.

- Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*. Cidde: Dâru't-Tefsir, 2015.
- Sıydevî, Yusuf. *el-Kefâf Yuûru Savġa Kavâidi'l-Lugati'l-Arabiye*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Sîbeveyhi. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed. *el-Câmiü'l-Kebîr=Câmiü's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf'an Haka'iki Gavâmizi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1407.



## Barış İnşası Çalışmalarının Din Sosyolojisi Bakış Açısından Değerlendirilmesi \*

Mehmet Emin Sarıkaya | <https://orcid.org/0000-0002-7550-4727>  
[mesarikaya@ybu.edu.tr](mailto:mesarikaya@ybu.edu.tr)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryem72>  
İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Ankara, Türkiye

### Öz

Geleneksel barışı tesis etme çalışmalarına ek olarak kültür, değerler, inançlar gibi değişkenleri de dikkate alarak ilk olarak 1992 yılında Birleşmiş Milletler (BM) dönem başkanı B. Boutros Ghali'nin çabaları ile gündeme gelen barış inşası çalışmaları günümüze değin önemli bir araştırma sahasını oluşturmaktadır. Barış inşası, çatışma öncesi, süreci ve sonrası olmak üzere çatışmanın farklı aşamalarında gerçekleştirilen ortak bir toplum inşası ve sürdürülebilir barış projesi olarak ilerlemektedir. Çatışan tarafların adaletin sağlanması, kurumların yeniden inşası, suçluların cezalandırılması vb. çözüm aşamalarına dahil olmalarını içeren bir süreç olarak kabul edilebilir. Barış inşası süreçleri isimden anlaşılacağı gibi kişilerin inançlarından, kimlik ve kişiliklerinden bağımsız değildir. Bu noktada farklı boyutlarıyla inanılan din, barış inşasında önemli bir faktör olarak karşımızda durmaktadır. Din ürettiği söylem, pratik, maneviyat, öğretiler yoluyla bireyi, grupları ve toplumu derinden etkiler. Toplumun var olan durumunun değiştirilmesi olarak okunabilecek barış inşası bu yönüyle din ile kesişmekte ve ortak hedefleri gerçekleştirebilmektedir. Din ve toplum ilişkilerini inceleyen bir bilim olan din sosyolojisi, gruplar arası çatışmaları ve nedenlerini irdeleyen sosyal psikoloji ve barışın inşa edilmesinde hangi unsurların etkili olduğunu araştıran uluslararası ilişkiler disiplinleri ortak çözüm yollarının tesis edilmesi için beraber hareket edebilecek alanlardır. Bu bağlamda çalışmanın temel problemi, barış inşası ve din sosyolojisi disiplini arasında nasıl bir ilişki olduğunu irdelemektedir. Çalışmanın amacı ise din sosyolojisi biliminin barış ve din ilişkisi boyutuyla barış inşası çalışmalarına hangi katkı sunabileceğini tartışmaktır. Çalışmada din sosyolojisi bilim dalı çerçevesinde din ve toplum ilişkisine dair kavramsal analiz barış inşası çalışmalarının çıktıları ile ilişkilendirilerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmada nitel yöntem ve doküman analizi tekniği kullanılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Barış, Din, Barış İnşası, Dini Aktör

### Atıf Bilgisi

Sarıkaya, Mehmet Emin. "Barış İnşası Çalışmalarının Din Sosyolojisi Bakış Açısından Değerlendirilmesi". *Tetkik 3* (Mart 2023), 87-105.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.52>

<b>Geliş Tarihi</b>	30 Temmuz 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	06 Kasım 2022
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör – Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:tetkik@okuokut.org">tetkik@okuokut.org</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Beyan</b>	* Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Barış İnşası Çalışmalarının Din Sosyolojisi Bakış Açısından Değerlendirilmesi” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

## Evaluation of Peacebuilding Studies from the Perspective of Sociology of Religion \*

Mehmet Emin Sarıkaya | <https://orcid.org/0000-0002-7550-4727>  
[mesarikaya@ybu.edu.tr](mailto:mesarikaya@ybu.edu.tr)

Ankara Yıldırım Beyazıt University | <https://ror.org/05ryem72>

Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion, Ankara, Türkiye

### Abstract

In addition to the traditional peace-building efforts, taking into account the variables such as culture, values and beliefs, peacebuilding studies have been an important field of research until today, with the efforts of the United Nations (UN) term president B. Boutros Ghali in 1992. Peacebuilding progresses as a joint society-building and sustainable peace project carried out at different stages of conflict, pre-conflict, process, and post-conflict. The conflicting parties are involved in ensuring justice, rebuilding institutions, punishing offenders, etc. It can be considered as a process that includes their involvement in the solution stages. Peacebuilding processes, as the name suggests, are not independent of people's beliefs, identities, and personalities. At this point, religion, which is believed in different dimensions, stands before us as an important factor in peace building. Religion deeply affects the individual, groups, and society through the discourse, practice, spirituality and teachings it produces. Peacebuilding, which can be read as changing the existing state of society, intersects with religion in this aspect and can achieve common goals. Sociology of religion, which is a science that examines the relations of religion with society, social psychology, which examines the conflicts between groups and their causes, and international relations, which investigates which factors are effective in building peace, are fields that can act together to establish common solutions. In this context, the main problem of the study is to examine the relationship between peacebuilding and Sociology of Religion. The aim of the study is to discuss how the sociology of religion can contribute to peace building studies with the dimension of the relationship between peace and religion. In the study, conceptual analysis of the relationship between religion and society within the framework of the sociology of religion was tried to be understood by associating it with the outputs of peacebuilding studies. Qualitative method and document analysis technique were used in the research.

### Keywords

Sociology of Religion, Peace, Religion, Peacebuilding, Religious Actor

### Citation

Sarıkaya, Mehmet Emin. "Evaluation of Peacebuilding Studies from the Perspective of Sociology of Religion". *Tetikik 3* (March 2023), 87-105.

<https://doi.org/10.55709/tetikikdergisi.2023.3.52>

<b>Date of submission</b>	30 July 2022
<b>Date of acceptance</b>	06 November 2022
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - A Internal (Editor board member) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:tetik@okuokut.org">tetik@okuokut.org</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Ethical Statement</b>	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "Evaluation of Peacebuilding Studies from the Perspective of Sociology of Religion", orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

### Giriş: Barış Tek Bir Anlama Mı Sahiptir?

İngilizcede *peace* sözcüğü ile karşılanan barış kavramı, Latince, İngilizce ve Fransızca gibi Batı dillerinde; kargaşanın son bulması, sessizlik, sükûnet, uzlaşma, anlaşma, savaşın olmaması, sözleşme anlamlarına gelen *pes, pacem, pax, pag* veya *pact* köken kelimelerinden türemiştir.<sup>1</sup> Rahatsız edici düşünce ve duygulardan arınma gibi baskı, şiddet ve savaşın bir anlaşma ile son bulması halini ifade etmek için barış kelimesi kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Genel olarak barış kelimesinin anlam ve kökeninden, savaşın olmaması ve barışın antlaşma ile güvence altına alınması durumu kastedilmektedir.

Şiddet	Doğrudan Şiddet Kasten zarar verme	Yapısal Şiddet Amaçlanmayan zarar verme	Kültürel Şiddet Amaçlanan veya amaçlanmayan şiddeti haklı çıkarma
<b>Negatif Barış</b>	1. Savaşın Yokluğu	2. Sömürünün veya Yapının Olmaması= Atomize Olma	3. Haklı Çıkarmanın ve Kültürün Yokluğu= Anomi
<b>Pozitif Barış</b>	4. İşbirliğinin Varlığı	5. Eşitliğin ve Denkliliğin Varlığı	6. Barış ve Diyalog Kültürünün Varlığı
<b>Barış</b>	Negatif+Pozitif	Negatif+Pozitif	Negatif+ Pozitif

**Şekil 1:** Kaynak: Johan Galtung, *A Pioneer of Peace Research* (Springer, 2013), 174.

Barış çalışmaları, öncelikle barış kavramının doğasını incelemekle başlamaktadır. Bu çerçevede barışın klasik tanımını değiştiren bir girişimin, Galtung tarafından gerçekleştirildiği ifade edilmelidir. Galtung barışı, negatif ve pozitif barış olarak ikiye ayırmaktadır. Barışın klasik tanımını; savaşın yokluğu, doğrudan ve organize şiddetin sonlandırılması ve düalist bir karaktere sahip olarak *negatif barış* kavramı ile karşılamıştır. Negatif barışta şiddetten zarar gören tarafların bastırılması ve haklarını aramalarının engellenmesi gibi muhafazakâr siyasetin egemenliğine dayanan bir dengesizliğin varlığı, Galtung tarafından kabul edilir.<sup>3</sup> Bu durumu dengeleyecek ortam ise ancak pozitif barışla meydana gelebilir. Pozitif barış, doğrudan, yapısal ve kültürel şiddetin yokluğu ile sürdürülebilir, eşitlikçi, karşılıklı sevgi, diyalog ve hoşgörüyü dayalı barış kültürünün tesis edilmesini içermektedir. Bu yönüyle pozitif barış, savaşın durdurulmasıyla barış değerlerinin taraflarca benimsenmesi sürecini içerir.<sup>4</sup> Ancak bu ta-

<sup>1</sup> *Online Etymology Dictionary*, 29.03.2023 19:59:00

<sup>2</sup> *TDK Sözlük*, "barış" (Erişim 09 Kasım 2021); *Merriam-webster*, "peace" (Erişim 09 Kasım 2021).

<sup>3</sup> Johan Galtung, *A Pioneer of Peace Research* (New York: Springer, 2013), 173-174.

<sup>4</sup> 29.03.2023 19:59:00

nının değer yüklü oluşu, pozitif barış kavramının gün geçtikçe geliştirilmesi ve içerisine yeni kavramların eklenmesini mümkün kılmaktadır. Pozitif barış dendiğinde sadece dünya üzerinde ekonomik büyüklükleriyle söz sahibi olan devletlerin haklarının savunulması akla gelmemelidir. Adalet ve insanca yaşamaya yetecek derecede iâşe ve tüm insanlığı ilgilendiren yapısal şiddetin sonlandırılmasıyla ancak barış tesis edilebilecektir.<sup>5</sup>

Galtung'un temel barış çeşitlerinin bir devamı niteliğinde, barış çalışmalarında var olan barış düzeyleri kavramlarından da bahsetmek gerekir. Bir otorite tarafından karşılıklı çatışma halinin zorlama ve baskı yoluyla önlenmesi ve olağanüstü hal ilan edilmesi durumlarını içeren *dondurulmuş barış* kavramı bunlardan ilkidir. Özellikle soğuk savaş döneminde tarafların karşılıklı olarak yaşam haklarına müdahale etmemeye söz verdikleri ancak çatışılan konuların çözümsüz bırakıldığı sürece ise *soğuk barış* adı verilmektedir. Taraflar arasında ilişkilerin normale daha yakın olduğu, belli başlı ilişkilerin yeniden tesis edildiği anlaşma şekline ise *normal barış* denmektedir. Son olarak tarafların, toplum güvenliğine karşı bir tehdit olmaktan çıktığı, karşılıklı sorunlara rağmen ilişkilerin geliştirildiği barış ise *sıcak barış* olarak literatürde yer almaktadır.<sup>6</sup>

Bu çalışmanın temel problemi ise, barış inşası ve din sosyolojisi arasında nasıl bir ilişki olduğunu irdelemektir. Çalışmanın amacı ise din sosyolojisi biliminin barış ve din ilişkisi boyutuyla barış inşası çalışmalarına hangi katkıyı sunabileceğini tartışmaktır. Çalışmada din sosyolojisi bilim dalı çerçevesinde din ve toplum ilişkisine dair kavramsal analiz barış inşası çalışmalarının çıktıları ile ilişkilendirilerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmada nitel yöntem ve doküman analizi tekniği kullanılmıştır.

### 1. Barış İnşası Kavramı

1992'de dönemin BM genel başkanı Boutros Boutros-Ghali tarafından kaleme alınan *An Agenda for Peace* raporunun ardından çatışma çözümü alan yazını ilk kez 'barış inşası' kavramı ile tanışmıştır. Raporda Ghali, kavrama şu şekilde atıfta bulunmaktadır:

“Konsey'in özellikle dikkate almamı istediği sorunlara yöneldiğim için hepsini aklımda tutuyorum: önleyici diplomasi, barış yapma ve barışı koruma- bunlara yakından ilişkili bir kavram ekledim, çatışma sonrası barış inşası”<sup>7</sup>

Klasik çatışma çözümü ve barış sağlama girişimlerinin en önemli çıkmazı tümdengelim yöntemini izleyen bir sürecin sahada uygulanmaya çalışılmasıdır. Örneğin, 'Ba-

---

<sup>5</sup> David P. Barash, *Approaches to Peace* (New York: Oxford University Press, 2017), 163-164.

<sup>6</sup> Alpaslan Özerdem, *Barış İnşası Kuram ve Uygulaması* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 11-12.

<sup>7</sup> Boutros Boutros-Ghali, *An Agenda for Peace, UN Report* (UN,1992), 2.

riş Gündemi' raporunda Ghali, barış inşası kavramıyla bu mekanik ilişkinin ötesine geçilerek uzun süreli çatışmalarda tarafların ortak değerler üzerinden yeniden bir toplum inşa etmesinin kültür, eğitim, hukuk vb. boyutları çerçevesinde ele alınmasını talep etmektedir. Ghali, bu önerisinde askeri müdahalenin rolünü abarttığına dair eleştirilmiştir. Aynı zamanda barış inşası kavramının çerçevesi çizilirken çatışan taraflardaki insanların, bizatihi çatışmanın sonlandırılması ve barışın sağlanması noktasındaki öznel yorumlarına, görüş ve önerilerine odaklanılması gerektiği de bir gerçektir. Zira barış inşasının kavramsal çerçevesi geleneksel devletçi diplomasi seçeneğinden bu şekilde uzaklaşabilecektir.<sup>8</sup> Bu eleştiriler ışığında, daha sonra önleyici diplomasi ve yerel aktörlerin rolü üzerine yoğunlaşan *Supplement to an Agenda for Peace* belgesi yayınlanmıştır.<sup>9</sup>

BM'nin gerçekleştirdiği barış inşası misyonlarının birçoğunda, ortadan kalkan fiziki çatışma halinin ve düşmanlığın bir süre sonra çatışmanın tarafları arasında farklı boyutlarda şiddete evrilerek alevlenebildiği görülmüştür.<sup>10</sup> Bu çatışmaları sonlandırma girişimlerinin tamamına yakınında izlenen yöntemin, çatışan tarafları liberal yönetim ilkeleri ile tanıştırmak ve demokratikleştirmek olduğu ifade edilmelidir. Liberal barış inşası yönteminin ise temelde, iki demokratik ülkenin hiçbir zaman birbiri ile savaşmayacağına dair kabulüne dayalı olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda liberal demokrasi, beraberinde kapitalist pazar ekonomisini getirmektedir.<sup>11</sup> Tam da bu noktada eleştiri hem demokrasinin hem de pazar ekonomisinin rekabet duygularını besleyen açık toplum ve sivil toplum söylemleri altında dahi görüşlerini halkın çoğuna benimsetmek isteyen akımların çatışmayı derinleştirdiği üzerinedir. Barış inşası kavramının içeriğine dair tartışmaların devam ettiği ifade edilirken liberal barış inşa misyonlarına karşı yapılan eleştiriler kastedilmektedir. Dünya üzerinde çatışan taraflar arasında inşa edilecek barış için bazen otoriter veya demokratik yollarla paylaşılmayan bir yönetim, daha istikrarlı bir süreci garanti edebilmektedir. Bu nedenle savaşan tarafların olumsuz duyguları yatışana ve silahsızlanma sağlanana değin seçimlerin ertelenebileceği, karşılıklı ilişkileri geliştirecek dernek vb. faaliyetlerle 'sosyal sermaye'

<sup>8</sup> John Paul Lederach, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies* (Washington, D.C: United States Institute of Peace Press, 1998), 21, 23-24.

<sup>9</sup> Boutros Boutros-Ghali, *Supplement to an Agenda for Peace, UN Report* (UN,1995), 22.

<sup>10</sup> Cenker Korhan Demir, "Barışı Koruma", STK Raporu, *Güvenlik Portalı* (2019), 4-6; Selin Ardıç, "BM Barış Gücü", *Selçuk Üniversitesi Adalet Meslek Yüksekokulu Dergisi* 5/1 (01 Temmuz 2022), 48-50.

<sup>11</sup> Jenny H. Peterson vd., *Building a Peace Economy? Liberal Peacebuilding and the Development-Security Industry* (Manchester; New York: Manchester University Press, 2014), 22-26.

elde edilmeye çalışılabileceği, aşırılık yanlılarının aktif siyasete katılımının engellenebileceği ve kışkırtıcı propaganda araçları ve medya faaliyetlerinin sonlandırılmaya çalışılabileceği belirtilmektedir.<sup>12</sup>

Barış inşası süreci, çatışan tarafların sorunları silahla değil diplomasi yoluyla çözmeye karar vermeleri ile başlamaktadır. Ancak barış inşa sürecinin pek çok zorluğu da içerdiği tecrübe edilmiştir. Çatışan taraflara verilen sözlerin aksaması durumunda yeniden silahlanma, tarafların sağlanan konsensüsün çıkarlarına gerçekten hizmet etmediğini düşünmesi, etnik, dini ve sınıfsal fay hatlarının kırılabilirliğinin devam etmesi, sosyal ve politik ortamın tam anlamıyla sağlanamaması toplumsal bir inşa ve mühendisliği içeren bu süreci baltalayacaktır.<sup>13</sup>

Barış inşası kavramına dair pek çok farklı tanım, kavramın esnekliğini yansıtmaktadır. Bununla birlikte rehabilite, güvenlik, siyasi, sosyal ve ekonomik mekanizmalar kurulması, barışa elverişli koşulların oluşturulması adına dış müdahale kavramının merkezinde bulunur. Aynı zamanda kalkınma stratejilerinin ne boyutta ve nasıl uygulanacağı, barış inşasının ne zaman başlaması gerektiği, tarafların tam rızasının alınıp alınmayacağı, barış inşa misyonunun kim tarafından yapılacağı üzerine farklı felsefi bakış açıları ve düşünceler mevcuttur.<sup>14</sup> Ancak barış inşa süreçlerinin en büyük çıkamazı dış politika faydacılığı<sup>15</sup> ile barış girişimi ahlakçılığını<sup>16</sup> uzlaştırmaktır.<sup>17</sup>

Barış inşasına dair teorilerin (klasik barış inşası teorisi, liberal barış inşası teorisi, hibrit barış inşası teorisi vb.) ortaya çıktığı uluslararası ilişkiler alanı diğer sosyal bilim disiplinlerinde olduğu gibi pozitivistten oldukça etkilenmiştir.<sup>18</sup> Bu çerçevede uluslararası ilişkiler disiplininin, global sorunlara dair genel geçer reçeteler üretmek gibi

<sup>12</sup> Roland Paris, "Peacebuilding and the Limits of Liberal Internationalism", *International Security* 22/2 (1997), 54-89.

<sup>13</sup> H. Jeong, *Approaches to Peacebuilding* (London & Newyork: Palgrave Macmillan, 2002), 1-5.

<sup>14</sup> Jeong, *Approaches to Peacebuilding*, 20-23.

<sup>15</sup> Faydacılık bir siyasi ideoloji olan Liberalizmin temellerini oluşturan doğal haklar teorisine bir eleştiri olarak 19.yy. başlarında James Mill ve Bentham tarafından "en yüksek sayıda kişinin, en yüksek mutluluğu" prensibi ile siyasalların oluşturulması ilkesi üzerine kurulmuştur. Bu görüşte insan, bencil çıkarları peşinde koşan bir varlık olarak tasvir edilir (Andrew, 2007, 63). Bu çerçevede siyaset biliminde, iç ve dış politikada faydacılık ilkelere benimsendiği dış politika faydacılığından bahsedilebilir.

<sup>16</sup> Galtung tarafından bu kavram, realist bakış açısından farklı olarak barış misyonlarının insan hayatı, kültür, değer ve inançlara bağımlı olarak hareket ettiği ideal bir düzeni arama ve insanın sadece çıkarları peşinde olan bir varlık olduğu faydacı anlayışını kabul etmemesi şeklinde tanımlanır (Galtung, 2008, 173-175).

<sup>17</sup> Charles Webel, *Handbook of Peace and Conflict Studies* (London: Routledge, 2009), 399.

<sup>18</sup> Bilgehan Emeklier, "Uluslararası İlişkiler Disiplinininde Epistemolojik Paradigma Tartışmaları: Postpozitivist Kuramlar", *Bilge Strateji* 3/4 (01 Haziran 2011), 140.



ahlaki gerekçelerle bezenmiş bir misyon üstlendiği ifade edilmektedir. Duyu deneyimine dayanan gözlemler neticesinde ulaşılan genel yasaların (pozitivist bir bakış açısıyla), yukarıda da bahsedilen liberalizme duyulan inançla ve bunun yanında etnosentrik bir okumanın peşi sıra alana yansıtıldığı belirtilmelidir. Ancak bu, aynı zamanda bir sonraki aşamada teoriden yola çıkılarak gerçekleştirilen gözlemden elde edilen verilerin, hakikatin kendisi olduğu algısına yol açmıştır. Böylece teoriyi üreten bilimsel yeterliliğe sahip olan güçlü devletlerin, üçüncü taraf olarak çatışmalara müdahil olma hakkını kendilerinde bulmasının yolu açılmıştır. Böylesi bir ortamda, barış inşası faaliyetinin ahlakiliği tamamen büyük güçlerin kendilerine referansla yaptıkları çıkarımlar haline gelmiştir. Ahlakiliğin konjonktür olarak algılanması, BM vb. kurumların soğuk savaş döneminde barış inşa talepleri ekseninde, politika araçları olarak görülmesine neden olmuştur. Ancak barış inşasını devlet dışı örgütlerce de yürütülen insani bir süreç olarak adlandıran ve çok kültürlü bir şema sunan, zorlayıcı-mutlakıyetçi olmayan yaklaşımlar da mevcuttur. Bu bağlamda barış inşası süreçlerinin ideolojiler, çıkarlar, aktörlerin bağlılıkları ve tutumları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünen eleştirel yaklaşımlar, pozitivist paradigmanın aksine kültür, ideoloji, teori ve pratik ilişkisinin izinin sürülmesi gibi öncüllere dikkat çekmektedir.<sup>19</sup>

Liberal barış inşasına yöneltilen eleştiriler, barış inşa çalışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu yeni yorum, 'stratejik barış inşası' olarak adlandırılmaktadır. Stratejik barış inşası, soğuk savaş sonrası barış inşası çalışmalarında, barış inşa sürecinin mikro, orta ve makro unsurlarının ortak çalışma stratejilerine yönelik önermelerde bulunmaktadır. Bu stratejik planda amaç, öne çıkan aktörlerin (kurumlar, gruplar, uluslararası ekonomik örgütler vs.) ortak bir hedefe dönük, belirli bir stratejik yönlendirmeyle ve birbirinden haberdar olarak ilerlemesidir. Stratejik barış inşası, "...yalnızca liberal insan hakları, demokrasi, serbest piyasa ve uluslararası hukuk ve kurumlar geleneğinden değil, aynı zamanda kültürel, dini ve kabile geleneklerinden de bilgece yönlendirmeler almaktadır".<sup>20</sup>

Sonuç olarak barış inşası kavramının literatürde yerleşmesiyle birlikte kavramı farklı değişkenlerle ilişkilendiren, alan araştırmalarıyla yeni teoriler üreten pek çok çalışmanın yapıldığı ifade edilebilir. Bu eserlerin önemli bir kısmı, klasik sosyoloji alan yazınında karşımıza çıkmaktadır<sup>21</sup> Çatışma ve barış kavramlarını farklı değişkenler

<sup>19</sup> Tim Murithi, *The Ethics of Peacebuilding* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 23-35.

<sup>20</sup> Daniel Philpott, "Introduction: Searching for Strategy in an Age of Peacebuilding", *Strategies of peace: transforming conflict in a violent world*, ed. Daniel Philpott- Gerard F. Powers, (New York: Oxford University Press, 2010), 1/6-9.

<sup>21</sup> Geniş bir literatür bilgisi için Sarıkaya'nın "Sosyal Çatışma ve Din: Matürîdî Düşüncede İzdüşümleri Üzerine Bir İnceleme" adlı makalesine bakınız (Sarıkaya, 2020, 356-369).

üzerinden inceleyen eserler de literatürde önemli bir yer tutmaktadır.<sup>22</sup> Bu çalışmaların yanı sıra ülkemiz Din Sosyolojisi akademisinde de makale, tez ve kitap çalışmalarına rastlanmaktadır.<sup>23</sup> Bu araştırmalar neticesinde, çalışmanın konusunu oluşturan barış inşası ve din ilişkisi alan yazınına oluşturan bir bakış açısı geliştirildiği söylenebilir.

## 2. Barış İnşası ve Din İlişkisi

Dinin barış inşası sürecinde farklı boyutlarıyla işlevsel olduğu ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Bunlardan ilki dinin topluluk oluşturucu özelliğidir. İşlevselci sosyolog Durkheim'in belirttiği gibi kutsal etrafında bir konsensüs oluşturan yönüyle dinin, topluluk oluşturan etkisinden bahsedilebilir. Aynı zamanda din, grup kimliğinin pekiştirilmesinde ortak inanç ve değerler ile biz ve öteki ayrımında başat rol oynayabilmektedir. Bunun yanında seküler olduğu iddia edilen<sup>25</sup> ulusal veya milli kimliğin inşasında dahi dinin, önemli rol oynadığı söylenebilir. Öyle ki dini gelenekler, kimlikleri tanımlarken grup içi ve grup dışı rolleri onaylamakta veya reddetmektedir.<sup>26</sup> Buna ek olarak din, bir öğretiler setidir. Bu öğretiler, o dine inanan insanlar açısından oldukça bağlayıcıdır. Dini öğretilerin (Hristiyanlıkta ve İslam dininde bulunan İsa Peygamber olgusunda olduğu gibi) keşiştiği anlatımlar da mevcuttur. Ancak dini öğretilerin keşişimi yanında, çatışması durumundan da bahsedilebilir. Bu noktada, dini öğretileri yorumlayan din adamlarının tutum ve düşünceleri oldukça belirleyicidir.<sup>27</sup> Grup aidiyetlerinde, şiddet veya barışa yol açabilecek süreçlerde takip edilen öğreti seti, din adamlarının yönlendirmeleri ile referans noktası haline gelmektedir. Dinin ahlaki gelişimi önceleyen yanı sıra maneviyat kısmını teşkil eder. Maneviyat ise kişilerde veya grup düzeyinde (sûfi, mistik hareketler) ortaya çıkabilir. Maneviyat, kişinin inancına dair oluşturduğu metafizik merkezli varoluşsal bir yolculuk olarak dünyanın başka türlü anlamlandırılmasında ve çatışma veya barışa dayalı bir gündelik hayat pratiği oluşturulmasında

---

<sup>22</sup> Geniş bir literatür bilgisi için Sarıkaya'nın "Sosyal Çatışma ve Din: Matürîdî Düşüncede İzdüşümleri Üzerine Bir İnceleme" adlı makalesine bakınız (Sarıkaya, 2020, 356-369).

<sup>23</sup> Geniş bir literatür bilgisi için Sarıkaya'nın "Sosyal Çatışma ve Din: Matürîdî Düşüncede İzdüşümleri Üzerine Bir İnceleme" adlı makalesine bakınız (Sarıkaya, 2020, 356-369).

<sup>24</sup> Owen Frazer- Richard Friedli, "Approaching Religion in Conflict Transformation: Concepts, Cases and Practical Implications", *Peacemakers* (blog), 16 Eylül 2015, 11.

<sup>25</sup> Hans Kohn- Craig Calhoun, *The Idea of Nationalism* (New Brunswick, N.J: Routledge, 2005), 19.

<sup>26</sup> Hans Mol, *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion* (Oxford: Blackwell, 1976), 26-30.

<sup>27</sup> Raymond G. Helmick- Rodney Petersen, "Does Religion Fuel or Heal in Conflicts?", *Forgiveness & Reconciliation: Public Policy & Conflict Transformation*, ed. Raymond G. Helmick- Rodney Petersen (Philadelphia: Templeton Press, 1905), 81-85.

önemli bir kılavuzdur.<sup>28</sup> Dini grupların bu çerçevede hem çatışmacı ilişkiler hem de barışa dair uzlaşmacı ve müzakereci tavırlar geliştirmeleri söz konusudur. Gündelik hayatta, siyasi, kültürel, ekonomik yönleriyle dinin uygulama boyutu ise bir kriz anında çatışan tarafların hareketleri, barış sürecinde geçiş ritüelleri, karşılıklı ilişkilerde anlayış yahut şiddet içerikleri üretilmesi şeklinde hem gerçek ve sembolik anlamı hem de dini davranış şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dinin uygulamaları olarak birçok ritüel, aynı zamanda farklı din ve inançtan olan insanların bir araya gelmesine vesile olabilmektedir. Bir topluluk içinde, öğretiler seti çerçevesinde, farklı boyutlarıyla davranışa dönüşen dinin inşa ettiği söylem, gerçekliğin dini boyutunu meydana getirir. Bu söylemin barışa hizmet etmesi veya çatışmacı bir dile dönüşmesi dinin yapısal boyutu kadar inananların o anki tutumları, yorumları ve yaşadıkları krizlerle yakından ilgilidir. Aynı zamanda neyin dini olarak kabul edileceğinin, dini otorite tarafından süzgeçten geçirilmesi es geçilmeyecek bir durumdur.<sup>29</sup>

Dinin insan hayatındaki önemine rağmen kurucu sosyologlar, önemli filozoflar vb. dinin belli bir zaman sonra insanlık tarihinden silineceğine değin bildirimlerde bulunmuşlardır.<sup>30</sup> Bu değişimi genellikle bilimsel ilerlemeyle paralel olarak algılamış ve toplumsal değişimin yönünü bu çerçevede kurgulamışlardır. Ancak düşünülenin aksine 20. yy. bir dini canlanış yüzyılı olarak adlandırılabilir.<sup>31</sup> Din, sömürge devletlerin ana vatanlarına geri dönüşü, ulus devletlerin belirginleşmesi, dünya savaşlarının son bulması akabinde özellikle 1960 sonrası din; sivil haklar hareketi, devrimci misyon, bağımsızlık hareketleri ve siyasi partiler eliyle, politik, sosyal ve kültürel saha olmak üzere hayatın her alanında görünür hale gelmeyi başarmıştır. Barış çalışmaları açısından dinin bu etkin pozisyonu, dinlerin barışa dair tutumları açısından incelenmeyi ve barışın tesisindeki rolüne odaklanmayı gerekli kılmıştır. Dinin hem ‘diğerleri için’ hem de ‘diğerlerine karşı’ olmak üzere iki başat tutumundan bahsedilebilir. Hem nefreti güçlü tutan hem de şiddet uygulama kapasitesini bağışlama ve sevgi yönüyle azaltan yönleri söz konusudur. Dinin bu fonksiyonlarının, Yahudi, Hristiyan, Müslüman ve di-

<sup>28</sup> Bilal Sambur, “Din Şiddet Üretir Mi?”, *Tarihi, Dinî, Siyasi, Kültürel, Sosyo-Psikolojik Boyutlarıyla (Din ve Şiddet, Ankara: Kalkan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti., 2016), 100-101.*

<sup>29</sup> Owen Frazer- Richard Friedli, “Approaching Religion in Conflict Transformation: Concepts, Cases and Practical Implications”, [www.peacemakersnetwork.org](http://www.peacemakersnetwork.org) (Erişim 16 Eylül 2015), 11-15.

<sup>30</sup> Bkz. Karl Marx - Friedrich Engels, *Din Üzerine*, çev. Murat Belge (İstanbul: Fol Kitap, 1841); Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, çev. Ümit Meriç (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1967).

<sup>31</sup> Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington, D.C.: Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1999), 9-11.

ğer dinlerin din adamlarının söylem ve davranışlarıyla hayata geçirildiği bilinmektedir.<sup>32</sup> Tam da bu noktada 2000 yılında BM’de gerçekleştirilen “Dünya Dini Liderler Milenyum Barış Zirvesi” dini küresel ve yerel aktörlerin dini barış inşasına katkıları, sağlam bir sivil toplumun inşasındaki yeri, dini ve ahlaki değerlerin tesisi gibi çok önemli konuları gündemine aldığı aktarılmalıdır.<sup>33</sup> Barış inşası çalışmalarında dinin öneminin fark edilmesi, siyasi çabaların boşa çıktığı anlarda dini aktörlerin, ahlaki ve metafizik öğelerin, uzlaşma ve adaletin tesisi noktasındaki başarısı ile mümkün olmuştur.<sup>34</sup>

Barış inşası, temelde şiddetin önlendiği bir geçiş sürecidir. Bu sürece müdahil olan daha önce birbirlerine karşı şiddeti araç olarak kullanmış aktörler, savaşın durdurulmasını sağlamış devlet veya devlet dışı organizasyonlar oldukça kritik görevler üstlenmektedir. Bu aktörlerden biri, yerel kanaat önderleri olan din adamlarıdır. Yerel aktörlerin (din adamları, akil insanlar, yerel liderler vb.) yürüttüğü barış inşa sürecine “dini barış inşa süreci” adı verilmektedir. Dini barış inşasında en büyük eksiklik, genel olarak dini barış yapıcısı adaylarının, bir barış inşa sürecinin işletilmesindeki süreç yönetimine vakıf olmamalarıdır. Bununla birlikte şiddet ve çatışmaya dair ilk tespitlerin yereldeki dini aktörler tarafından elde edildiği bir gerçektir. Bu sayede çatışmanın büyümeden önlenmesinde kritik bir rol üstlenmektedirler. Bu rolün içerisinde arabuluculuk, müzakere, empati geliştirme, barış görüşmelerine ön ayak olmak gibi alt başlıklar mevcuttur. Bu bağlamda dini barış yapıcılar (din adamları, dini grup liderleri vb.), insan haklarına dair bilinç geliştirme, barışın gündemde tutulması gibi eğitim faaliyetleriyle de eğitimi, akademisyen vb. rollerde topluma buluşmaktadırlar. Aynı zamanda dini barış yapıcılar, dini hakların elde edilmesi, canlılara şiddetin önlenmesi, affedicilik, sevgi, merhamet ve sabır gibi ahlaki mezyetlerin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması görevlerini sağlamaya çalışmaktadırlar.

Dini barış yapıcılar, rollerinin gereği ortaya koydukları dini yorum ile en çok kendileri ile aynı dine inanan insanlar arasında tartışma yaşamaktadırlar. Köktenci ve seküler tavırlar bu tartışmaların genel çehresini oluşturmaktadır. Dini barış yapıcılar, bütün bu muhalefete rağmen, “çatışmanın rengi, dinî olsun olmasın çatışma halindeki

<sup>32</sup> Bk. R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1999); Mohammed Ebu Nimer, “Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding”, *Journal of Peace Research* 38/6 (2001); Harold Coward, *Religion and Peacebuilding*, ed. Gordon S. Smith (Albany: State University of New York Press, 2004).

<sup>33</sup> David Little- Scott Appleby, “A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict”, *Religion and Peacebuilding*, ed. Gordon S. Smith (Albany: State University of New York Press, 2004), 1-3; Colective, *The World Council of Religious Leaders* (Bangkok, Tailand: The World Council, 2002).

<sup>34</sup> Mohammed Ebu Nimer, “Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding”, *Journal of Peace Research* 38/6 (2001), 685.

halkların dili ve kültürü hakkında derin bir bilgi sahibi olmaları, çatışma geliştikçe ilk elden bilgilere erişim, siyasi uzmanlığa sahip olmak veya bunlardan yararlanma ve çatışan toplum için uzun vadeli bir barış vizyonunun geliştirilmesine ve benimsenmesine yardımcı olma” anlamında barış inşasında oldukça belirgin bir görev üstlenebilmektedir.<sup>35</sup> Bu sayede çatışmaların doğru okunacağı ve yorumlanacağı ifade edilebilir.

R. Scott Appleby, dini barışın inşasında 2. Dünya savaşından sonra dini lider, STK ve kurumların üç farklı tarzda bu faaliyetlere iştirak ettiğini ifade etmektedir. İlk olarak dini lider, kurum ve STK’ların kendilerini krizin ortasında bularak durumu kontrol altına almaya dönük inisiyatiflerle hareket ettikleri, *Kriz Seferberliği Tarzı* ortaya çıkmaktadır. Bir sonraki aşamada, bireysel sorumluluk yüklenmenin yerini çatışmanın seyrine göre aktörlerin çeşitlendiği ve profesyonelleştiği dini grupların, STK’ların, kurumların ayrıca dini aidiyet belirtmeyen kurumlarla dayanışma içerisinde aktif rol alarak barışın tesisini, barış eğitimi ve müzakerelerin gerçekleştirilmesini öncelikledikleri, *Doğunluk Tarzı* belirginleşmektedir. Dini barış inşacılarının, yerel aktörler olarak çatışma ve şiddet olaylarına organize müdahalesi bir doğunluk oluştursa da bunun yanı sıra dışarıdan üçüncü tarafların, dini inşa organizasyonları yoluyla barışın inşasına katkı sağlaması uzunca zaman kabul edilen bir yöntem olarak, *Müdahaleci Tarz* şeklinde tematik hale getirilmiştir. Appleby, Lederach’ın ‘Seçici Yaklaşım’ adını verdiği yöntemle post-kolonyal bir tavırla müdahale tarzını eleştirdiğinden de söz etmektedir.<sup>36</sup> Lederach, barış inşasında etkili olan aktörleri üst, orta ve taban şeklinde ayırmak gerekliliğinden bahsetmiştir. Buna göre dini barış inşasında görev alan ve devletle yakından bağlantılı Patrikler, Papa veya Ayetullah üst yönetici kısmı oluşturur. Yerelde kiliseler, camiler; dini gruplar kanadında bulunan papaz, imam, şeyh vb. üst kısım ile iletişim halindeki liderler, orta düzey grubunda yer alır. Tabandaki dinin veya inancın sahipleri, bu karşılıklı ilişkileri takip eden ve iletişimin boyutuna göre hareket eden grubun üyeleridir. Her seviyede farklı temas grupları ile işleyen bu model, epistemolojik anlamda bilmenin ve anlamının farklı yolları olduğu varsayımını desteklemektedir.<sup>37</sup>

Dini barış inşasının öznesi, dini liderlerdir. Din araştırmaları söz konusu olduğunda bilim insanlarınca dinin, bir episteme yani bir bilgi topluluğu tarafından yorumlanan bilimsel bilgi çeşidi olmadığı varsayılır.<sup>38</sup> Halbuki postmodern epistemoloji

<sup>35</sup> Little- Appleby, “A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict”, 6-11.

<sup>36</sup> Lederach, *Building Peace*, 16-17.

<sup>37</sup> R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1999), 210-243.

<sup>38</sup> Şaban Düzgün, “Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (25 Ocak 2009), 52.

sayesinde dini bilgi ve aktör; kültürel, siyasi, ekonomik vb. alanlarda etken rol oynayan bir fenomen olarak görülmeye başlanmıştır.<sup>39</sup> Barış çalışmalarında da üstlendikleri eylem ve söyleme dayalı görevler itibarıyla, dini epistemik cemaatten bahsedilmelidir. İnsanlar, dini bilgiyi gündelik hayatta bilimsel bilgiye yeğlerler. Bu nedenle dini bilginin muhatapları, bu epistemik cemaatin doğal üyeleridir. Dini bilginin bu kuvveti, barış veya çatışmayı destekleyecek yorumların ortaya çıkması nedeniyle politika yapıcılarını da yakından ilgilendirmelidir. Bu epistemeyi oluşturan yorumların sahipleri ise dini metinleri tefsir etmede uzmanlık kazanmış din adamı, ilahiyatçı ve akademisyenlerdir. Yaptıkları yorumların, barış ve uzlaşma içerikli olanları, dini barış inşasının yapı taşlarını oluşturur. Dünya üzerinde yaşanan şiddet olayları başlı başına dini çatışmalar olmamakla birlikte içinde dini bir boyut barındırma ihtimali oldukça kuvvetlidir. Bir çatışmanın dini bir nedenden kaynaklanması çatışmanın şiddetini artırabilmektedir. Sandal'ın kapsayıcı ve dışlayıcı kamusal teolojiler olarak adlandırdığı sırasıyla; dini şiddet ve uzlaşmaya dayalı dini epistemik gruplar, dini aktörlerin çatışma analizindeki önemini ortaya çıkarmaktadır. Kamusal teolojinin oluşmasında yeni fikirlerin oluşumu; dönüştürme, gündem belirleme, güçlendirme ve yetkilendirme aşamalarından oluşan teopolitik bir *yenilik*, siyasilerin destekleyerek kapsayıcı kamusal teoloji haline gelmesini sağladığı, barıştan yana bir *seçim*, bu kapsayıcı kamusal teolojinin hem bir inancın alt birimlerine hem de diğer inanç gruplarına *yayıma* boyutları söz konusudur. Herkesin dini barış inşasına katılımı mümkündür. Ancak, dini geleneğin kapsayıcı veya dışlayıcı teknik yorumlarını belirli bir epistemik cemaat elinde tutabilir. Aynı zamanda bu yapı, herhangi bir mesajın yerele ulaştırılmasında ve bu mesajın dilinin değiştirilmesinde önemli bir iletişim kanalı vazifesi üstlenmektedirler. Son olarak vurgulanması gereken bir başka nokta dini epistemik cemaatlerin, din dilini kullanarak iletişim kurma ve uzlaşmada başka dinlerden aktörlerle, herhangi bir inancı olmayanlara oranla iletişim kanallarının daha açık oluşudur.<sup>40</sup>

### 3. Barış İnşası Çalışmalarında Din Sosyolojisinin Yeri

Çatışmanın aktörleri, bireyler ve gruplar olarak hem yapıyı hem de özneyi ilgilendirir. Sosyolojideki yapı-fail dikotomisinin, yapılaşma teorisinde olduğu üzere bir sentezle toplumsal gerçekliği, yeni bir boyutta anlamayı sağlaması, yukarıda da ifade edildiği üzere çatışma ve barışın sağlanmasında, yapının ve failin durumunu analiz etmeyi kolaylaştıran farklı disiplinlerin bakış açılarından istifade etmeyi gerekli kılmaktadır. Meseleye din sosyolojisi bakış açısından yaklaşıldığında, öncelikle çatışmanın doğa-

<sup>39</sup> Aliye Çınar, "Postmodern Teoloji", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* IV/11 (2004), 44-46.

<sup>40</sup> Nukhet A. Sandal, *Religious Leaders and Conflict Transformation: Northern Ireland and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 1-17.

sında var olan metafizik içeriğin anlaşılması, etik boyutları ile çatışma kavramının tartışılması elzemdir. Bununla birlikte din sosyolojisi disiplini sadece kavramların antropolojik incelemesi üzerinden ilerlememektedir. Din ve toplum arasında var olan ilişkiler davranışa etki eden değerler, kurumlar, gruplar, süreçler ve meydana gelen toplumsal değişim, tabakalaşma, farklılaşma bağlamında değerlendirilmektedir. Din sosyolojisi bu yönüyle araştırma sahası, konuları, kullandığı yöntem ve teknikler çerçevesinde barış inşası süreçleriyle ilişkilendirilebilir. Sosyolojik formasyonun alan araştırmaları ve teorik araştırmalarda kullanıldığı bir alt disiplin olarak din sosyolojisi, dini, sadece toplumda icra ettiği bütünleştirici misyonuyla ele almamaktadır. Bilakis toplumsal değişimin bir unsuru olarak görülen çatışma, din sosyolojisinin açıklama ve anlama çabasına ışık tutmaktadır. Mikro seviyeden, makro seviyeye değin bireyin sahip olduğu dini değerler, öğretiler, davranışlar, ait olduğu dini cemaat ve topluluklar ve dahası inandığı din ile toplumsal yaşamda barış ve çatışmaya yönelik tutum ve davranışları arasındaki ilişki, din sosyolojisi disiplinince ortaya çıkarılarak barış inşası çalışmalarına zemin oluşturulmaktadır.<sup>41</sup>

Çatışma çözümü veya barış inşası öncelikle gerçekleşen çatışmanın anlaşılması ile ilgilidir. Bunun için çatışmanın taraflarına odaklanılır. Tarafların kültürü, dini, dili vb. özellikleri, çatışmanın seyrini etkileyen oldukça önemli unsurlardır. Tarafların sosyodini aidiyetleri ise din sosyolojisi araştırma alanının çalışma sahasına girmektedir. Aynı şekilde yerel dini liderlerin 'karizmatik otoritelerine' yönelik araştırmalar, tarafların iddialarına yön veren dini grup aidiyetleri, mezhebi farklılıklar vb. din sosyolojisinin temel meseleleri olarak görülmektedir. Buna ek olarak bu araştırmada konu edilen kültürel şiddetin önemli bir boyutunu oluşturan din ve gündelik hayattaki rolü, hem de dinin kültür, ideoloji hatta dil gibi boyutların üretimindeki etkileri ve sembolik dilin inşasındaki yeri düşünüldüğünde, din sosyolojisi saha araştırmaları neticesinde elde edilecek verilerin önemi ortaya çıkmaktadır.

Din sosyolojisi disiplininin, kullandığı kavram ve oluşturduğu kuramlarla, Müslüman dünyadaki temsilcisi kabul edilen İbn Haldun, toplumların barış, nezaket, sükûnet ve adalete yatkın oldukları kadar savaş, zulüm, kavga, kargaşa ve çatışmaya da açık olduklarını belirtir. İbn Haldun, toplumun bu özelliklerinden yola çıkarak savaş, kargaşa ve zulmün önüne ancak güçlü ve adil bir otoritenin tesisi ile geçileceğini ifade eder. Bu otoriteyi 'asabiye' kavramıyla temellendirir. Asabiyesi güçlü olan millet veya toplum diğerlerinin huzur ve refahını sağlayarak çatışmaları önler.<sup>42</sup> Bu teori,

<sup>41</sup> Halil Aydınalp, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Haziran 2010), 189.

<sup>42</sup> Ejder Okumuş, "The Science of Umran, Conflict Resolution and Peace", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2018), 5-8. İbn Khaldun, *al-Muqaddimah*, çev. Majid Al-Araki (Oslo: Pax, 2012), 46-47; 366-367.

liberal çatışma çözümü teorilerindeki üçüncü tarafın müdahalesini öngören yaklaşımları andırır. Sonuç olarak İbn Haldun'un kavram ve kuramları din ile ilişkilendirerek meseleleri çözümlemesi, çok eski tarihlerden itibaren sosyoloji ve din sosyolojisinin çatışma ve barışın tesisine odaklandığına delil olabilir.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Din sosyolojisi ve barış inşası çalışmaları görüldüğü üzere oldukça yakın araştırma alanlarıdır. Din, sadece Tanrı ile kişi arasında metafizik ilişkiden meydana gelmemektedir. En azından dinin inşası ve çıktıları noktasında öğretilerin, pratiklerin, maneviyatın ve söylemin, toplumsal yaşamın kodlarını etkileyebileceği kabul edilmektedir. Bu noktada toplumsal ilişkilerin neticesinde, çok boyutlu bir süreç olarak ortaya çıkan çatışma ve akabinde barışın inşasında, din hem olumlu hem de olumsuz etkilere sahiptir. Çatışan ve dolayısıyla barışı inşa edecek olan tarafların dini aidiyetleri, inançlarına yükledikleri anlamlar ve dahası bütün bu süreci yönetecek dini liderlerin misyonu, barışın inşasında önemli enstrümanlar olarak işlev görürler. Vurgulamamız gereken nokta dinin, barış inşasında tek bir boyutla ilişkili olarak daima olumlu katkıları ile anılamayacağıdır. Bu nedenle din sosyolojisi disiplininin din ve toplum ilişkilerini; aktörleri, olayları, olguları, normları, değerleri, kurumları ve grupları vb. incelemek ve anlamak yoluyla ortaya çıkarma çabası, barış inşasında rol alacak dini temelli çabaları bilimsel zeminde destekleyecektir. Aynı zamanda din sosyologlarının alan araştırmaları yoluyla din ve barış ilişkisini, elde edilen veriler ile daha net ortaya koyabilecekleri ifade edilmelidir. Gerçekleştirilecek olan çalışmaların yalnız din sosyolojisi literatürünü kullanmaması, disiplinler arası bir metotla yeni kavramlara ulaşılması, dini barış inşası ve barış yapıcılarının meşruiyetini kuvvetlendirecektir.



## Kaynakça | References

- Appleby, R. Scott. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Ardıç, Selin. "BM Barış Gücü". *Selçuk Üniversitesi Adalet Meslek Yüksekokulu Dergisi* 5/1 (01 Temmuz 2022), 39-70.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/suamyod/issue/68603/1024682>
- Aydınalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (01 Haziran 2010), 187-215.  
<http://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/162810>
- Barash, David P. *Approaches to Peace*. New York: Oxford University Press, 4th edition., 2017.
- Berger, Peter L. (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1st Printing., 1999.
- Boutros-Ghali, Boutros. *An Agenda for Peace*. UN, 1992.  
<https://digitallibrary.un.org/record/145749>
- Boutros-Ghali, Boutros. *Supplement to an Agenda for Peace*. UN, 1995.  
<https://digitallibrary.un.org/record/168325>
- Colective. *The World Council of Religious Leaders*. Bangkok, Tailand: The World Council, 2002. <http://www.millenniumpeacesummit.org/>
- Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Dersleri*. çev. Ümit Meriç. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1967.
- Coward, Harold. *Religion and Peacebuilding*. ed. Gordon S. Smith. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Çınar, Aliye. "Postmodern Teoloji". *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* IV/11 (2004), 41-53.
- Demir, Cenker Korhan. "Barışı Koruma". *Güvenlik Portalı*. 2019. Erişim 30 Eylül 2022.  
<https://trguvenlikportali.com/arastirma-2/guvenlik-yazilari/>
- Düzgün, Şaban. "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (25 Ocak 2009), 0-62.  
<https://doi.org/10.18317/kader.09215>
- Ebu Nimer, Mohammed. "Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding". *Journal of Peace Research* 38/6 (2001), 685-704. <https://www.jstor.org/stable/425559>
- Emeklier, Bilgehan. "Uluslararası İlişkiler Disiplinininde Epistemolojik Paradigma Tartışmaları: Postpozitivist Kuramlar". *Bilge Strateji* 3/4 (01 Haziran 2011), 139-184. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bs/issue/3806/51043>

- Frazer, Owen- Friedli, Richard. "Approaching Religion in Conflict Transformation: Concepts, Cases and Practical Implications". Peacemakers (blog), 16 Eylül 2015. <https://www.peacemakersnetwork.org/approaching-religion-in-conflict-transformation-concepts-cases-and-practical-implications/>
- Galtung, Johan. A Pioneer of Peace Research. New York: Springer, 2013.
- Galtung, Johan. "Foreign Policy Pragmatism and Peace Movement Moralism: Can the Gap Be Bridged—or Tertium Non Datur?" Peace Movements and Pacifism after September 11. ed. Shin Chiba- Thomas J. Schoenbaum. 173-183. Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar Publishing, 2008.
- Helmick, Raymond G.- Petersen, Rodney. "Does Religion Fuel or Heal in Conflicts?" Forgiveness & Reconciliation: Public Policy & Conflict Transformation. ed. Raymond G. Helmick- Rodney Petersen. Philadelphia: Templeton Press, 1905.
- Heywood, Andrew. Siyasî ideolojiler. çev. Ahmet Kemal Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 2007.
- Jeong, H. Approaches To Peacebuilding. London & Newyork: Palgrave Macmillan, 2. Basım, 2002.
- Khalidun, Ibn. al-Muqaddimah. çev. Majid Al- Araki. Oslo: Pax, 2012.
- Kohn, Hans- Calhoun, Craig. The Idea of Nationalism. New Brunswick, N.J: Routledge, 2005.
- Lederach, John Paul. Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies. Washington, D.C: United States Institute of Peace Press, 1998.
- Little, David- Appleby, Scott. "A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict". Religion and Peacebuilding. ed. Gordon S. Smith. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Marx, Karl- Engels, Friedrich. Din Üzerine. çev. Murat Belge. İstanbul: Fol Kitap, 2. basım., 1841.
- Merriam-webster. Erişim 09 Kasım 2021. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/peace>
- Mol, Hans. Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion. Oxford: Blackwell, 1976.
- Murithi, Tim. The Ethics of Peacebuilding. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Okumuş, Ejder. "The Science of Umran, Conflict Resolution and Peace". İbn Haldun Çalışmaları Dergisi 3/1 (Ocak 2018), 1-30. <https://doi.org/10.36657/ihcd.2018.33>
- Özerdem, Alpaslan. Barış İnşası Kuram ve Uygulaması. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Paris, Roland. "Peacebuilding and the Limits of Liberal Internationalism". International Security 22/2 (1997), 54-89. <https://doi.org/10.2307/2539367>

- Peterson, Jenny H. vd. Building a Peace Economy? Liberal Peacebuilding and the Development-Security Industry. Manchester; New York: Manchester University Press, 2014.
- Philpott, Daniel. “Introduction: Searching for Strategy in an Age of Peacebuilding”. Strategies of peace: transforming conflict in a violent world. ed. Daniel Philpott- Gerard F. Powers. Studies in strategic peacebuilding. New York: Oxford University Press, 2010.
- Sambur, Bilal. “Din Şiddet Üretir Mi?” Tarihi, Dinî, Siyasi, Kültürel, Sosyo-Psikolojik Boyutlarıyla. 99-108. Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2016.
- Sandal, Nukhet A. Religious Leaders and Conflict Transformation: Northern Ireland and Beyond. Cambridge New York Melbourne New Delhi Singapore: Cambridge University Press, 2017.
- Sarıkaya, Mehmet Emin. “Sosyal Çatışma ve Din: Matürîdî Düşüncede İzdüşümleri Üzerine Bir İnceleme”. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (Aralık 2020), 356-369. <https://doi.org/10.34085/buifd.810415>
- TDK Sözlük. Erişim 09 Kasım 2021. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=baris>
- Webel, Charles. Handbook of Peace and Conflict Studies. London: Routledge London and Newyork, 2009.

## İslam Felsefesi Perspektifinden Metaverse ve Misâl Âlemi Karşılaştırması \*

Elif Yıldız | <https://orcid.org/0000-0002-7450-2658>

[elifyildiz@artuklu.edu.tr](mailto:elifyildiz@artuklu.edu.tr)

Mardin Artuklu Üniversitesi | <https://ror.org/0396cd675>

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Mardin, Türkiye

### Öz

Metaverse ile insanların, bir ağ aracılığıyla birlikte var olmak, sosyalleşmek ve değer alışverişinde bulunmak gibi eylemlerini fiziksel dünyanın kayıtlarından bağımsız gerçekleştirebilmelerinin mümkün hale gelmesi, konunun en az teknik problemleri kadar felsefe sahasında da tartışılmasını gerektirmektedir. Bu çalışmada Metaverse'ün, yaratıcı hayâl kuvvesini harekete geçirmesiyle insanın kendi misal âlemini inşa edebilmesinin imkânı tartışılarak İslam felsefesi perspektifinden Metaverse'ün mahiyeti yorumlanmıştır. Konunun güncel ve yeni bir mesele olması nedeniyle yapılan çalışmaların teknoloji, turizm, ekonomi gibi alanlarla kısıtlanması ve Metaverse'ün fizik ötesi bir evren olma iddiasına rağmen metafizik ile ilişkilendirilmesine dair yeterli çalışmaların bulunmaması araştırmanın önemini göstermektedir. Mevzunun bilhassa güncel ve dinamik olma iddiası taşıyan İslam felsefesi çerçevesinde ele alınmasının, sonraki çalışmalara yol göstermesi ve yeni ufuklar kazandırması beklenmektedir. Metaverse'ün insanlığın fizikötesi bir evren ihtiyacını karşılayabilmesi olanağından bahseden çalışmanın amacı, İslam felsefesinin tarihsel birikiminden hareketle güncel bir problemi nasıl karşılayabileceğini tetkik etmektir. Dolayısıyla İslam felsefesinin Metaverse'e bakışını saptamak ve Metaverse'ün felsefî konumunu belirlemek amacıyla "İkiz Dünya" olarak nitelenen Metaverse; Sühreverdi, Molla Sadrâ ve İbnü'l-A'râbî gibi İslam düşünürlerinin kabul ettiği Misal âlemiyle karşılaştırılmıştır. Çalışmada Metaverse'ün kökenine değinilmiş; yapısı, özellikleri ve işlevleri incelenerek Misâl âlemiyle benzerlikleri tartışılmıştır. Bunun için Metaverse hakkındaki literatür, Misâl âlemini ele alan çalışmalardaki bilgilerle kıyaslanmıştır. Bu kıyas neticesinde Metaverse'ün kozmolojik olarak madde ve ruhlar âlemi arasında yer alan Misâl âlemi ile aynı hakikate sahip olamayacağı velakin Metaverse'ün insanoğluna verilen idrak ve hayâl gücünü temsil eden ve varoluşunun tekâmülüne olanak sağlayan bir gerçeklik olarak Misâl âlemi kadar ontolojik öneme haiz olduğu ve bu dijital ayna dünyasının Misâl âlemini idrak etmeye ışık tutabileceği kanaatine varılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Misâl Âlemi, Metaverse, İkiz Dünya, Sühreverdi, İbnü'l-A'râbî, Molla Sadrâ

### Atıf Bilgisi

Yıldız, Elif. "İslam Felsefesi Perspektifinden Metaverse ve Misâl Âlemi Karşılaştırması".

Tetikik 3 (Mart 2023), 107-130. <https://doi.org/10.55709/tetikikdersisi.2023.3.72>

<b>Geliş Tarihi</b>	05 Ağustos 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	15 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör – Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:tetik@okuokut.org">tetik@okuokut.org</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Beyan</b>	* Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “İslam Felsefesi Perspektifinden Metaverse ve Misâl Âlemi Karşılaştırması” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

## Comparison of Metaverse and 'Ālam al-Mithāl from the Perspective of Islamic Philosophy \*

Elif Yıldız | <https://orcid.org/0000-0002-7450-2658>  
[elifyildiz@artuklu.edu.tr](mailto:elifyildiz@artuklu.edu.tr)

Mardin Artuklu University | <https://ror.org/024nx4843>  
Institute For Graduate Educational Studies, Mardin, Türkiye

### Abstract

With Metaverse, people can perform their actions such as co-existing, socializing, and exchanging values through a network, independent of the records of the physical world. This situation necessitates the discussion of the subject in philosophy and the technical problems. In this study, the nature of the Metaverse is interpreted from the perspective of Islamic philosophy by discussing the possibility of human beings building their own 'Ālam al-Mithāl by activating the creative imagination. Since the subject is a current and new issue, the limitations of the studies carried out in areas such as technology, tourism, and economy, and the lack of sufficient studies on associating the Metaverse with metaphysics despite its claim to be a metaphysical universe show the importance of the research. The subject is expected to be handled within the framework of Islamic philosophy, which claims to be up-to-date and dynamic, to guide subsequent studies and gain new horizons. The aim of the study, which talks about the possibility of the Metaverse meeting humanity's need for a metaphysical universe, is to examine how it can meet a current problem based on the historical accumulation of Islamic philosophy. Therefore, to determine the view of Islamic philosophy towards the Metaverse and the philosophical position of the Metaverse, the Metaverse, which is described as the "Twin World", has been compared with the 'Ālam al-Mithāl, accepted by Islamic thinkers such as Suhrawardī, Mulla Sadrā, and Ibn Arabī.

### Keywords

Islamic Philosophy, 'Ālam al-Mithāl, Metaverse, Twin World, Suhrawardī, Ibn Arabī, Mulla Sadrā

### Citation

Yıldız, Elif. "Comparison of Metaverse and 'Ālam al-Mithāl from the Perspective of Islamic Philosophy". *Tetikik* 3 (March 2023), 107-130.  
<https://doi.org/10.55709/tetikikdergisi.2023.3.72>

<b>Date of submission</b>	05 August 2022
<b>Date of acceptance</b>	15 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - A Internal (Editor board member) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:tetik@okuokut.org">tetik@okuokut.org</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Ethical Statement</b>	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "Comparison of the Metaverse and the 'Ālam al-mithāl (Realm of images) from the Perspective of Islamic Philosophy", orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

2021 yılında global ekseninde duyulan ve büyük bir ses getiren Metaverse haberleri, bir şekilde hayatında internete yer veren insanların oldukça ilgisini çekmiş ve arama motorlarında en çok sorulan konu haline gelmişti. Bir süredir, dijital dünyanın üç boyutlu ve artırılmış gerçeklik taşıyan sanal ortamlarını başta oyunlar olmak üzere farklı uygulamalarla deneyimleyen insanlar; Metaverse sayesinde tüm gerçekliğin ve ötesinin yaşanabileceği ve her türlü deneyimin olanaklı olduğu, fiziksel evrenden bağımsız bir dijital evren fikrini büyük bir coşkuyla karşıladı.

Araştırmacılar, son teknolojik ürünlerle hayatın ekonomik, kültürel, sosyal, eğitim vs. birçok yönünün tecrübe edilebileceği bu evreni araştırmaya koyulmuş ve bu evren hakkındaki sorularına cevap aramıştır. Metaverse nedir? Metaverse'ün dijital ve teknolojik alt yapısı nasıldır? Böylesi bir Metaevren mümkün müdür? Metaverse'ün kullanıcılarına sağlayacağı hizmetler ve kolaylıklar nelerdir? Metaverse'ün getirileri ve zararları nelerdir? Bu ve benzeri birçok soru Metaverse üzerine düşünenlerin zihnini kurcalamıştır.

Henüz çok yeni bir mesele olması hasebiyle akademik literatürde Metaverse'e dair yapılan çalışmalar oldukça kısıtlı ve genellikle yukarıda söz edilen problemler ekseninde olmuştur. Bu çalışmalarda; Metaverse'ün teknolojik yönü, ticarete etkisi, kültürel faaliyetleri geliştirmesi, turizme katkısı ve hatta inanç turizmine kadar birçok meselenin mülahaza edilmesinin yanı sıra Metaverse'ün benlik ve benlik algısına olan tesiri gibi psikolojik ve sosyolojik açılardan ele alınmıştır. Ancak hâlihazırda Metaverse'ün varlık âlemindeki yeri, insanın varoluşsalına etkisi ve hem kullanıcıları hem yaratıcıları olan insanların hayâl gücüyle olan ilişkisi gibi meseleler üzerine tatmin edici bir çalışma bulunmamaktadır.

Dijital ikizler adı verilen gerçekliğin dijital bir kopyasının oluşturulduğu, daha sonra kullanıcıları tarafından yerel içeriklerin üretildiği ve son olarak da kendi kendini idame ettirecek bir yetiye erişen, fiziksel dünya ile beraber varlığını sürdüren Metaverse'ün, yapısı ve işlevi incelendiğinde yaşadığımız hayatı içeren ve hatta aşan, sonsuz bir dünya olmaya doğru giden, yaşadığımız gerçekliğe paralel ve ikiz bir evren olarak yaratıldığı anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada yukarıda sözü edilen konu başlıkları, İslam felsefesinde önemli bir yer tutan ve İsrâkî filozofların ve düşünürlerin varlığını kabul ettiği Misâl âlemi ile karşılaştırılarak incelenmektedir. Madde âlemi ve akledilir âlem arasında bir berzah olarak görülen ve ne salt maddî ne de salt mücerret varlıkların bulunduğu Misâl âleminin, Metaverse'ün meta evren olma iddiası gibi fiziki evrenin ötesinde bir evren olması açısından Metaverse ile benzerlikleri dikkat çekmektedir. Çalışmanın amacı, Metaverse'ün ne olduğu problemine İslam felsefesinin penceresinden bakarak teknolojik bir kavrama tasavvufî ve felsefî yaklaşımların harmanlandığı bir bakış açısı kazandırmaktır.



Bunun için öncelikle Metaverse'le ilişkili veriler ve analizlerle beraber yapılan akademik çalışmalar incelenmekte; daha sonra Sühreverdî, İbnü'l-A'râbî, ve Molla Sadrâ'nın düşünce sistemindeki Misâl âlemine dair literatür taranarak Metaverse ile Misâl âleminin ne şekilde karşılaştırılabileceği ve nihayetinde nasıl bir sonuca varılabileceği açıklanmaktadır.

### 1. Metaverse Nedir?

İnsanın dünyadaki konumunu koruma ve güçlendirme adına ortaya çıkardığı her türden fikrîsel ve maddesel yenilik onun için bir dönüm noktası olmuştur. Şüphesiz İnsanoğlunun serüveninde çığır açan pek çok teknolojik gelişme arasında internetin bulunuşu bunlardan biridir. 1950'li yıllarda bilgisayarların geliştirilmesiyle beraber başlayan internet tarihi, son yıllarda gerçekleşen bilişsel devrimlerle insanlığı fizikötesi denilebilecek başka bir boyuta taşımıştır. Web 1 olarak bilinen ilkel internet versiyonunun ardından geliştirilen web 2 ile insanlık, dijital bir dünyada bir arada bulunabilme ve etkileşim kurabilme imkânı edinmiştir. Bunun son basamağı ise Web 3 versiyonu ile birlikte gelen ve bilhassa iletişim ve ticarî yönü ağır basan Metaverse'tür. Bu basamakta internet, medya aracı olmaktan çıkarak dijital evren modelinde bir var olma şekline dönüşmektedir. Fiziksel dünyanın zaman ve mekan gibi formatlarının giderek seyredildiği bu dijital dünyada analog verilerin birçok sahada yetersiz kalmasından doğan ihtiyaca binaen bilginin dijitalleştirilmesiyle önü açılan dijital dönüşüm, yapıcı yıkım olarak tavsif edilen AI (artificial Intelligence/yapay zeka); veri tabanlarında merkeziyetsizliği sağlayarak dijital kimlik, borsa, hukuk, sağlık gibi birçok sektörde işlev gören blokchain; blokchain ile birlikte krip to para birimlerinin haricinde üç boyutlu item ve obje tasarımları ve sanatsal içerik teşkil eden eserlerin ticaretinin yapıldığı NFT (non-fungible token/nitelikli fikri tapu) pazarı, fiziksel dünyanın nesnelerini dijital dünya ile ilişkilendiren İOT (internet of things/nesnelerin interneti) gibi birçok teknolojinin buluşarak zirveye ulaştığı Metaverse'ün gelişimi büyük bir ivme kazanmakta ve bundan sonraki gündemimizi epeyce meşgul edecek gibi görünmektedir.

Metaverse'e atıfla ismini "Meta" olarak değiştiren Facebook şirketinin CEO'su Mark Zuckerberg'in 2021 yılında "Facebook'un artık bir sosyal medya şirketi olarak değil, bir Metaverse şirketi olarak anılacağına"<sup>1</sup> dair yaptığı açıklamalar ile dikkatleri üzerine çeken Metaverse, en çok merak edilen ve araştırılan konu başlıklarından biri haline geldiyse de Zuckerberg'in de belirttiği üzere ilk Metaverse deneyimleri elbette Meta şirketine ait değildir. Meta'dan çok önce birçok farklı ülkeden şirket, bilhassa çevrimiçi oyun piyasasına farklı konseptler ile artırılmış gerçeklik oyunları sunmuştu.

---

<sup>1</sup> CNBC, "Facebook's Meta mission was laid out in a 2018 paper declaring 'The Metaverse is ours to lose'" (Erişim 11.06.2022).

Kullanıcılarına alternatif bir hayat verme gayesinde olan ve Türkçede “ikinci hayat” anlamına gelen Second Life bunun en bariz örneğidir. İlk Metaverse deneyimi sayılan Second Life'in ardından piyasaya sürülen Kaneva ve Twinity sanal oyunları sayılmazsa Metaverse'ün adı Zuckerberg ile şöhret bulmuştur.

Covid-19 salgınının getirdiği aylar süren toplu karantina dönemiyle birlikte insanlar, dijital dünyanın sağladığı hizmetlere daha fazla yönelmiş, internetin sağladığı kolaylıklar ile çoğu günlük aktivitesini, sosyal faaliyetlerini ve eğlence kültürünü dijital dünyaya aktarmıştır. Böylesi bir süreç içerisinde Facebook'un verdiği Metaverse haberinin büyük bir yankı uyandırması şaşırtıcı değildir. Fiziksel dünyanın kayıt ve sınırlarını aşan Metaverse, fiziksel dünyanın nesnelere ve dijital dünyanın iki boyutlu öğelerini artırılmış gerçeklik ile sanal bir ortamda üç boyutlu olarak bir araya getirecek eğitim, sağlık, ticaret, eğlence vb. çoğu sektörde hayatı kolaylaştıracak bir evren sunmaktadır.

### 1.1. Etimolojide Metaverse

Metaverse terimi “meta” ön ekinin ve “universe” sözcüğünün birleşiminden oluşmaktadır. Antik Yunancada meta ön eki, sonra veya ötesi anlamını taşımaktadır. Örnek olarak metafizik kelimesi, “fizik bilimlerinin ötesinde olan” anlamını vermektedir.<sup>2</sup> Tam Türkçe karşılığı “öte evren” ya da “evren ötesi” olabilecek bu kavram, “sanal evren” şeklinde çevriliyor olsa da “metaevren” şeklinde kullanmak daha isabetli olacaktır. Douglas Hofstadter, *Bir Ebedi Gökçe Belik* adlı kitabında meta ön ekinin, öz referans bildirdiğini de ifade etmiştir. Ona göre metamatematiğin matematik için matematik, metamüziğin müzik hakkında müzik, metadilin dilin kendisi için dil ve metabilişin düşünme hakkında düşünmek manalarına geldiği örneklerinde olduğu gibi meta ön eki, bir şey hakkında öz referans anlamı taşımaktadır.<sup>3</sup> Bu tanımlamaya göre Metaverse de “evren hakkındaki evren” gibi bir manaya gelebilmektedir.

Metaverse teriminin kullanımı ilk kez Neal Stephenson'un 1992'de kaleme aldığı ve Türkçeye Parazit adıyla çevrilen *Snow Crash* adlı bilim kurgu kitabında görülmektedir. Stephenson, eserinde Metaverse'ten şu sözlerle bahsetmektedir: “Yani Hiro aslında hiç burada değildi. Bilgisayarının veri gözlüklerine çizdiği ve kulaklarına pompaladığı, bilgisayar ürünü bir evrendeydi. Alt dilde bu hayâli yer, Metaevren olarak bilinirdi.”<sup>4</sup> Stephenson'un bu distopik kitabı, oldukça iyi bir öngörüyle Metaverse'ü açıklarken şu ifadelerle yer vermiştir:

<sup>2</sup> Lik-Hang Lee vd., “All One Needs to Know about Metaverse: A Complete Survey on Technological Singularity, Virtual Ecosystem, and Research Agenda”, *Journal of Latex Class 8* (2021), 1.

<sup>3</sup> Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: Bir Ebedi Gökçe Belik* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 73-78.

<sup>4</sup> Neal Stephenson, *Parazit* (İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2016), 26.

Elbette gerçek insanlarla görüşmüyordu. Hepsi bilgisayarının fiber optik kablodan gelen tanımlamalara göre çizdiği hareketli resimlerin bir parçasıydı. İnsanlar, avatar denilen yazılım parçalarıydı. Metaevren'de insanların birbiriyle iletişim kurmak için kullandığı görsel-ışışsel bedenlerdi. Hiro'nun avatarı da şu anda sokaktaydı... Avatarımız, donanımımızın sınırlarına göre istediğiniz şekilde görünebilirdi. Çirkinseniz, avatarınızı güzel yapabilirsiniz. Yataktan yeni kalkmışsanız, avatarınız güzel kıyafetler içinde ve makyajlı görünebilirdi.<sup>5</sup>

Stephenson'un zikredilen ifadelerinden yakın gelecekte hayatlarımızın bir parçası olacak olan Metaverse'ün izahına ulaşmak mümkündür. Zira Metaverse, dünya çapındaki bireylerin bir ağ aracılığıyla birlikte var olmak, sosyalleşmek ve değer alışverişinde bulunmak üzere bir araya geldikleri, gerçek zamanlı bir sanal alan olarak tanımlanmaktadır. Başka kullanıcılarla artırılmış gerçekliklerin paylaşıldığı bu çevrimiçi alan, bir çeşit "ayna dünya" olmaktadır.<sup>6</sup>

"Kollektif sanal alan", "somutlaştırılmış mekânsal internet" ve "ayna dünyası" gibi pek çok isimle anılan Metaverse üzerine çalışmalar yapanlar arasında Alexander Fernandez, Metaverse'ü fiziksel ve dijital kişiliklerin birleşik bir gerçeklik yarattığı yer olarak tanımlamaktadır.<sup>7</sup> Grayscale Yatırım'ın araştırma başkanı David Grider ise Metaverse'ü şu şekilde açıklamaktadır:

"Metaverse, kullanıcıları için bir internet ekonomisi oluşturmayı hedefleyen, herhangi bir yerde bulunan insanların gerçek zamanlı olarak bir arada bulunabileceği ve fiziksel dünyayı kapsamıyla birlikte dijital dünyalar olarak görülen birbirine bağlı, deneyimsel, üç boyutlu sanal dünyalar kümesidir."<sup>8</sup>

## 1.2. Metaverse'ün Yapısı

İnternetin gelecekteki versiyonu olan Metaverse, avatar ve içerik yaratma gibi kullanıcı merkezli unsurları dikkate alan ve içerisinde varyasyon ve dönüşümün gerçekleştiği, yaşanabilir, kalınabilir ve geri dönülebilir bir evrendir.<sup>9</sup>

Metaverse üzerine çalışmalar yürüten Lik-Hang Lee ve ekibine göre Metaverse üç katmanlı bir yapıda olmaktadır: bilgisayar işletim gücüne dayalı altyapısı, dijital ikizler, dijital gölge ve dijital modellerle içerik üretimi sağlayan arayüzü ve kendi kendini idame ettirme yetisi kazandıran AI teknolojisi. Güçlü bir mimariye sahip olan Meta-

<sup>5</sup> Stephenson, *Parazit*, 38.

<sup>6</sup> Wilson J. Davis, *Metaverse Explained for Beginners* (Independently Published, 2021), 8-10.

<sup>7</sup> Gül Dilek Türk - Abdülhakim Bahadır Darı, "Metaverse'de Bireyin Toplumsallaşma Süreci", *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2022), 286.

<sup>8</sup> David Griger, "The Metaverse: Web 3.0 Virtual Cloud Economies", *Grayscale Research*, (2021), 1.

<sup>9</sup> Wilson J. Davis, *Metaverse Explained for Beginners* (Independently Published, 2021), 8-10.

verse'ün, insan yaşantısını dijital bir yaşama evrimleştirmeye yaklaştırdığı görülmektedir. Metaverse ile fiziksel dünyanın ötesinde dijital ve sanal olan bir ikiz dünyanın inşasına doğru atılan ilk adımlar ise fiziki dünyanın dijitalleştirilmesidir.

Metaverse'te fiziksel gerçekliğin dijital dünyaya aktarımını sağlayan üç tür dijitalleştirmeden söz edilebilmektedir: dijital model, dijital gölge ve dijital ikiz. Fiziksel varlıklar ile arasında bir etkileşimin söz konusu olmadığı bu varlıkların dijital kopyası, dijital model olarak adlandırılmaktadır. Buna karşın dijital gölge, fiziksel bir varlığın fiziksel dünyada değiştikçe değişen ve onu takip eden dijital temsilidir. Dijital ikiz ise her iki dünyanın birbirini etkilediği ve birinde gerçekleşecek değişikliğin diğerinde de değişikliğe yol açtığı bir klonlama durumudur. Metaverse'ün asıl odak noktası ise bu üçüncü tür dijitalleşmedir. Dijital ikizler, yüksek bütünlüğe sahip dijital klonlardır.

Bu dijital klonlar fiziksel varlıklara hizmet adına tanımlama, sınıflandırma, tahmin ve taayyün sağlamak için kullanılabilir. <sup>10</sup> Metaverse'ün yapıtaşları sayılan bu dijitalleştirmelerin, sanal dünyanın “gerçekte yeri olmayıp zihinde tasarlanan” şeklinde tanımlanmasını geçersiz kılmakta ve sanal gerçekliğin tartışılmasına da zemin hazırlamaktadır. Buna göre sanal dünyalar için de gerçekçilik kavramından söz edilebilmekte fakat bu gerçeklik, dünyadan farklı bir şekilde işlemektedir. Gerçekçilik terimi, sanal dünyalarda sürükleyici gerçekçilik şeklinde anlandırılmaktadır. Dijital araçlar ile oluşturulan gerçeklik, kullanıcıların o gerçekliğe olan ilişkisi neticesinde meydana gelmektedir. Buna göre kullanıcının nazarında dijital ögeler ne kadar gerçek yahut fiziksel gerçekliğe ne denli yakın ise o oranda gerçekliğe sahip olmaktadır. <sup>11</sup>

Kullanıcılarına fizik ötesi bir evrende, fiziksel dünyanın derinliğini ve boyutlarını gerçekmişçesine yaşamayı vadeden Metaverse hakkında üç çeşit gerçeklikten söz edilmektedir: sanal gerçeklik olarak VR (virtual reality), artırılmış gerçeklik olarak AR (augmented reality), karma gerçeklik olarak MR (mixed Reality). Birbirine benzer görünen bu teknoloji kavramları arasında bariz farklar bulunduğu dikkat etmek gerekmektedir. Artırılmış gerçeklikten kasıt, sanal ve fiziksel dünyanın birleşimidir ve doğrudan kullanıcıyla ilişkilidir. Bu gerçeklikte sanal gerçeklikten farklı olarak işlemler fiziksel evrende gerçekleşmektedir. Bir zamanların popüler oyunu Pokemon GO, bunun en iyi örneklerinden biridir. Sanal gerçeklik ise tamamen sanal bir ortamdır ve gözlük gibi giyilebilir sanal gerçeklik teknolojileriyle kullanılabilir. Karma gerçeklik ise dijital grafiklere dayanan Hololens gibi aygıtlar ile algılanabilen, sanal ve

<sup>10</sup> Lee vd., “All One Needs to Know about Metaverse: A Complete Survey on Technological Singularity, Virtual Ecosystem, and Research Agenda”, 14.

<sup>11</sup> Nur Kuban Torun - Tolga Torun, “Metaverse ve Din Kavramlarının Sosyal Medya Madenciliği Yolu ile İncelenmesi”, *Alanya Akademik Bakış Dergisi* 6/2 (2022), 2513.

artırılmış gerçekliğin aynı anda uygulandığı dijital gerçeklik olarak işlev görmektedir.<sup>12</sup>

### 1.3. Metaverse Evreni

Uzun yıllardır fikirselsel olarak üzerinde çalışılan ve başarılı/ başarısız birçok denemeleri bulunan Metaverse'ün nasıl işlediği de yeni yeni geliştirilmesinden kaynaklı olarak en az tanımı ve bileşenleri kadar karmaşık ve bir muammadır. Ancak tartışılmalı olan bu konuda ortak birtakım özelliklerin bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Metaverse'te dijital ikizler denilen gerçekliğin dijital bir kopyası oluşturulduktan sonra ikinci aşamada yerel içerik oluşturulmaya odaklanılmaktadır. Bu içeriği oluşturup yaranlar ise, avaturları tarafından temsil edilen kullanıcılardır. Söz konusu içeriklerin sadece dijital dünyada var olması değil, fiziksel muadilleriyle de bağlantılı olması beklenmektedir. Üçüncü ve son aşamada Metaverse, kendi kendini idame ettiren, fiziksel dünyayla birlikte var olan ve birlikte çalışan, kalıcı ve yüksek düzeyde bir bağımsızlığa sahip hale gelebilmektedir.

Yaratıcıları tarafından "İkiz Dünya" ve "Sonsuz bir evren" olarak tanımlanan bu paralel evrende, insanlar avaturları aracılığıyla ilgi duydukları ve ihtiyaç hissettiği nesnelere kripto para birimleri ve NFT'ler aracılığı ile satın alabilmektedir. Metaverse'ün pek çok önemli kişi ve kurumlarca ilgi görmesinin en önemli nedeni de işte bu ihtiyaçların karşılanabileceği ticarî bir platform olmaya elverişli olmasıdır.<sup>13</sup>

Çoklu sanal dünyalarda, fiziksel dünyadaki insanları temsil eden avaturlar, eşzamanlı olarak sonsuz sayıda kullanıcı ile eşdeğer etkinlikleri eşzamanlı olarak gerçekleştirebilmektedir. Elbette sanal ve fiziksel ikizler arasındaki bağlantı verileri sayesinde bu dünyadaki "dijital ikizler", fiziksel muadillerinin nesnel hareketlerini, işlevlerini ve hatta sıcaklık gibi fiziki özelliklerini yansıtmaktadır.

### 1.4. Avatar Nedir?

Avatar kelimesi, aslen Hinduizm'de Tanrı'nın kendi maksatları için dünyevi varlıkların suretine bürünmesine ve tecessüm ettiği bedene karşılık gelmektedir. Dijital evrendeki avatar terimi ise kullanıcıların iki ya da üç boyutlu görsel karakterler şeklindeki simgeleri ifade etmektedir. Metaverse'te bulunan tüm bireysel kullanıcılar, gerçek dünyanın bir metaforu sayılabilecek sanal evren düzeyinde alternatif bir yaşam deneyimi için kendi benliğini yansıtan avaturlara sahiptir. Kullanıcıların benliklerinin dijital evrendeki varlıklarını temsil eden avaturlar, sahiplerinin yalnızca bu dünyadaki bedenleri hükmünde olmasından dolayı değil, kişiliklerini yansıttığı için de önemli bir aracı olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte avaturların, sahiplerinin gerçek hayattaki benliklerini yansıtmakla kalmayıp gerçek benliklerinin de avatar

---

<sup>12</sup> Türk - Darı, "Metaverse'de Bireyin Toplumsallaşma Süreci", 323.

<sup>13</sup> Mustafa Yiğitoğlu, "Religious Virtual Living and Metaverse on the Real World", *Afro Eurasian Studies Journal* 10 (2022), 12.

için oluşturdukları benlik ve beden etkisi altında kaldığı söylenebilmektedir. Zira bu dijital evrende var olmayı benimseyen kişilerin, zamanla hayâl güçlerinin sınırsızlığı içerisinde kendi yarattıkları ve şekil verdikleri avatarlara benzemeye çalıştıkları gözlemlenmektedir. Bu nedenle avatarların işlevi sadece dijital dünyada değil; gerçek dünyadaki deneyimler için de geçerlidir. Bunun neticesinde dijital evren kullanıcıları, sahip oldukları avatarları gerçek bedenlerinden daha fazla önemseyip benimsemektedirler. Böylelikle avatarlar artık dijital dünyada yaşayan insanlar için varoluşlarının bir uzantısı haline gelmektedir.<sup>14</sup>

Avatarlar, ilk olarak çeşitli sohbet odalarında, forumlarda, bloglarda ve ilkel metaverse deneyimleri olan oyunlarda yaygın olarak kullanılmıştır. Avatarların sınırsız bir şekilde değiştirilebilir ve düzenlenebilir olmasının yanı sıra VR Chat gibi VR oyunları, kullanıcıların fiziksel görünümünü taramalarını ve ardından sanal kıyafetlerini seçerek kullanıcıların gerçek hayattaki görünümünü bir avatar haline getirmeyi mümkün kılmıştır.<sup>15</sup> Kullanıcıların benliklerinin bir yansıması ve dijital temsili olan avatarlar; mevcudiyet, güven ve beden mülkiyeti gibi meselelerin beraberinde kullanıcıların gerçeklik algılarını da etkileyebilmektedir.

Metaverse'e dair incelemelerde bulunan araştırmacılar, önümüzdeki yüz yıl içerisinde insanların günlük hayatlarının çoğunu sanal bir dünyada avatarlar olarak geçirmeye başlayacağını öngörmektedir.<sup>16</sup> 2003 yılında hizmete sunulan Second Life örneğinde olduğu gibi sonsuz sayıda dünyayı içerebilen Metaverse'te insanlar, hayallerinin sınırsızlığı içerisinde iş kurabilmekte, ticaret yapabilmekte, eğitim alıp verebilmekte vs. kısaca fiziksel hayatta yapabildikleri ve hatta daha fazlasını gerçekleştirebilmektedirler. Bunun için ise kendi yarattıkları ve biçim verdikleri avatarlara ihtiyaç duymaktadırlar.<sup>17</sup> Bütün bunlar göz önüne alındığında meta veri deposu içerisinde kullanıcıların sosyal faaliyetlerini, vücut hareketlerini, sesler, jestler, yüz ifadeleri ve mikro mimikleri algılayarak senkronize bir şekilde taklit edebilen avatarların, sanal dünyanın şekillenmesinde kilit bir nokta olacağı öngörülmektedir.<sup>18</sup>

### 1.5. Metaverse'ün İşlevi

<sup>14</sup> Sonyel Oflozoğlu - Şenay Sabah Çelik, "Avatarın Kadar Konuş: Farklı Olma İhtiyacı ve Materyalizm Eğiliminin Genişletilmiş Benlik Üzerindeki Etkisi", *Pazarlama ve Pazarlama Araştırmaları Dergisi* 25 (2020), 122.

<sup>15</sup> Lee vd., "All One Needs to Know about Metaverse: A Complete Survey on Technological Singularity, Virtual Ecosystem, and Research Agenda", 28.

<sup>16</sup> Yiğitoğlu, "Religious Virtual Living and Metaverse on the Real World", 9.

<sup>17</sup> İrfan Cirit, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü Bağlamında Ağ Toplumu ve Benlik İnşası: Second Life Yaşam Dünyası* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilim Enstitüsü, 2021), 171.

<sup>18</sup> Lee vd., "All One Needs to Know about Metaverse: A Complete Survey on Technological Singularity, Virtual Ecosystem, and Research Agenda", 29.

Metaverse'ün içeriğini oluşturacağı öngörülen dijital oluşumlar, genellikle oyun, çevrimiçi medya yapıları, eğitim, politika ve kültürel faaliyetler amacıyla kullanılmaktadır. Ancak bunlar haricinde birçok alanda da kullanılmaya başlandığı görülmektedir.<sup>19</sup>

Sağlık alanında dijital tedaviyi kolaylaştırabilecek hizmetler sunan Metaverse ile hasta için bir dijital ikiz oluşturulabilmekte; böylelikle hem hastanın prototipi üzerinden akıllı teşhis ve akıllı tedavi yöntemleri belirlenebilmekte hem de uzaktan ameliyatlara gerçekleştirilebilmektedir. Bunun haricinde bu prototip ve klonlar üzerinden hastaların ve hastalık riski taşıyanların gerçek zamanlı izlenme ve takibi sağlanabilmekte, riskli durumları analiz edilip önceden önlem alınabilmektedir. Sağlık hizmetlerinin yanı sıra Metaverse, IOT teknolojisi ile şehirlerin de dijital ikizleri aracılığıyla kentsel planlama, bina ve yapı modelleme, akıllı şehirler tasarlama, yapay zekâ destekli endüstriyel sistemler, robot destekli riskli işlemler, bilgisayar destekli tasarım (CAD) ve şehri yönetme gibi kentsel idarede de fayda sağlayabilmektedir.<sup>20</sup> Metaverse'ün şimdiye dek süregelen yaşam tarzı ve alışkanlıkları büyük ölçüde etkileyeceği düşünülen bir diğer alan ise eğitimidir. Pandemi gibi çeşitli sebeplerle uzaktan eğitim modelini deneyimleyen toplumlar, Metaverse ile tamamen dijitalleşen ve fiziki unsurlardan varesten bir ortamda eğitim ve öğrenim gerçekleştirebileceklerdir. Sanal dünya ile alışlagelmiş eğitim unsurları başka biçimlere evrilerek zamansız, sınıfsız, öğretmensiz vs. bir öğrenim hayatına geçilebilecektir. Bunun bir diğer versiyonu ise Metaverse'te yaratılan simülasyonlar aracılığı ile fiziksel dünya şartlarına bağlı kalmayacak olan askeri eğitimde görülebilmektedir. Sanal dünyanın işlevselliğini göstereceği hukuk gibi diğer birçok alandan da söz edilmektedir.

Kısacası, fiziksel dünyadaki gerçekliği kapsayan ve bunun ötesinde bir evreni içeren Metaverse ile hayat tarzının büsbütün değişebileceğini, gelişebileceğini ve gerçeklik algısının evrilebileceğini söylemek mümkün görünmektedir. Bu da meselenin sosyolojik ve psikolojik cephesinin yanı sıra felsefi anlamda varlıksal veçhesini de irdelemeyi gerektirmektedir.

### 1.6. Metaverse'ün Felsefesi

“Web 2” olarak tanımlanan internetin, üç boyutluluğa taşınması ve perspektif derinlik kazanmasıyla pek çok duyu organını uyararak ortaya çıkan bu hibrit platform, kişilere fiziksel gerçeklik hissi yaşattığından dolayı gerçekliğin mahiyeti ve varlığı üzerine yeniden konuşulması gerekmektedir.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Gökhan Deniz Dinçer, *Sanal Dünyaların Uzaktan Eğitim Danışmanlık Hizmetlerinde Kullanımı: Second Life Örneği* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 14.

<sup>20</sup> Lee vd., “All One Needs to Know about Metaverse: A Complete Survey on Technological Singularity, Virtual Ecosystem, and Research Agenda”, 15.

<sup>21</sup> Gül Dilek Türk vd., “Metaverse ve Benlik Sunumu”, *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication* 12/2 (2022), 317.

“Web 3” kullanıcıları, uzamın ve zamanın kökten değiştiği, kendi tasarladıkları ve yarattıkları Metaverse’te kendi mucizelerini gerçekleştirebilmektedirler. Bu evrende artık sanal bir gerçeklik imkânıyla yetinilmeyip sanal gerçekliğin kendisini yeniden kurgulama yetisi de bahşedilmektedir. Böylelikle “sanal” teriminin gerçekliği de sorgulanır hale gelmektedir. Metaverse’ün konuşulmaya başlanması üzerine sanal olanın da en az “gerçek” olarak nitelenenler kadar gerçek olduğu kabul edilmektedir. Zira bu sanal dünya, daima insanların gerçeklik algısını etkileyen ve düzenleyen semboller ve simgelerle yaratılmakta ve gerçeklik anlamını yüklenmektedir.<sup>22</sup> Bu bağlamda insanların, gerçek ve sanal olarak ayrılan her iki dünyada da sembolleri ve simgeleri nasıl ve ne amaçla kullanacağı, neyi nasıl tasarlayacağı; bu iki dünyanın sınırlarını ve aralarındaki etkileşimi nasıl sağlayacağını ve gelecekte baskın bir hakimiyeti ve söz hakkı olacağı şimdiden öngörülebilir. Metaverse’ün yaşamın neresinde duracağını bilmeleri elzemdir. Dolayısıyla insanların duyularının, duygularının, hareket ve derinlik algılarının tamamını tesiri altına alan Metaverse’ün insan ve hakikat ilişkisine dair sayısız felsefi sorgulamanın tecrübe edildiği bir felsefi laboratuvar olması kaçınılmazdır. Hakikatin ve gerçeklik kavramının insan zihni ile olan ilişkisinin somut bir şekilde görüldüğü bu noktada, idealizm ve realizm tartışmaları da tekrardan gündeme gelecektir. John Locke ve David Hume gibi düşünürler, gerçekliğin insanın algısı ile vuku bulabileceği idealler olması düşüncesinin yeterli akli istidlallere sahip olmadığı iddiasıyla realizm karşısında zayıf kaldığını düşünülmekteyse de Metaverse’ün idealist söylemleri güçlendirebileceği görülmektedir. Teknolojinin, insanı maddeden ve maddî gerçeklikten git gide soyutladığı ve insan yaşantısının bir parçası haline geldiği aşikârdır. Bu durum Metaverse ile doruğa ulaşmışken insanlığın; realist ve maddi dünyadan sanal ve idealist bir dünyaya ulaşmaları, Metaverse’ün felsefesinin tartışıldığı temel zemini teşkil etmektedir. Bu evrende, insanın bilinci ve bilgisi sanal bir gerçekliğe dönüşmekte ve insan bu gerçekliği sınırsızca deneyimleyebilmektedir. Buna binaen fiziksel dünyanın süreç ve etkileşimlerinin dijitalleştiği Metaverse’te bilginin nasıl işleneceği hususu oldukça önemlidir.<sup>23</sup>

Bu dijital dünyayı felsefi yönden inceleyen bu problem incelendiğinde teknolojinin tekelinde gelişen ve dijitalleşmenin son sınırı yahut sınırsızlığı olan Metaverse’ün felsefi mahiyetinin belirlenmesi gerekmektedir. Metaverse’ün sadece iki boyutlu sanal dünyanın üç boyutlu ve artırılmış gerçeklik halinden ibaret olduğu mu; insanın Tanrının fiilinden bağımsız yaratıcılık vasfına bürünerek yarattığı yeni bir dünya mı yoksa Tanrı’nın, varlık hiyerarşisinde bulunduğu noktadan ilerleyip madde ötesine

<sup>22</sup> Cirit, Kamusalığın Yapısal Dönüşümü Bağlamında Ağ Toplumu ve Benlik İnşası: Second Life Yaşam Dünyası, 167.

<sup>23</sup> Muhammet Damar, “Metaverse Shape of Your Life for Future: A Bibliometric Snapshot”, *Journal of Metaverse* 1/1 (2021), 2.



erişme imkânı tanıdığı yegâne varlık olan insana verdiği akıl ve kudret vesilesiyle yarattığı bir âlem mi olduğu soruları cevaplanmalıdır. İslam felsefesi perspektifinden bakıldığında gerçeklik; kozmoloji ve ontoloji açısından üç merhale ve âlemden müteşekkildir: âkıl âlemi, madde âlemi ve misâl âlemi. Buna göre ne salt soyut ne de salt maddî olan Metaverse'ün bu üç gerçeklik karşısında nasıl konumlandırılacağı düşünüldüğünde Metaverse'ün Misâl âlemi ile karşılaştırılabileceği görülmektedir. Bu açıdan insanın kendini gerçekleştirme ve var olduğu dünyayı bir üst seviyeye çıkarma planı sayılabilecek Metaverse'ün, madde âlemi denilen fizikî dünyanın ötesinde bir ikiz ya da misil olabilecek Misâl evreni sayılıp sayılamayacağı hususu bu konudaki problemin esasını oluşturmaktadır.

## 2. Misâl Âlemi

Benzer ve gibi anlamlarına gelen “misl” kelimesinden türeyen Misâl âlemi, soyut ve somut âlemde bulunan tüm varlık ve eylemlerin sûretler halinde görüldüğü âlemdir. İşrâkî terminolojiye özgü bir kavram olan Misâl âlemi, hakikatin kendisi olan nûrun mertebeli yapısına yapılan bir vurgu hükmündedir. “Sühreverdî'nin “Eksik nûr, tam nûrun misâli gibidir” sözü bu durumu açıklar niteliktedir.<sup>24</sup>

Felsefede Platon'un değişmeyen ve hakiki varlıkların bulunduğu idealar âlemi için de kullanılan Misâl âlemi, madde ve ruhlar âlemi arasında bir berzah olarak konumlanan sûretler yurdudur.<sup>25</sup> Bu âleme Misâl âlemi denmesinin sebebi ise Âlem-i Ervah'ta bulunan her bir ögenin, cismanî ve maddî âlemde bürüneceği sûretin bir benzerini barındırmasıdır. İslam felsefesi içerisinde Misâl âlemini kozmolojik bir âlem olarak kabul eden isimler içerisinde İşrâk Şeyhi Sühreverdî, İbnü'l-A'râbî ve Molla Sadrâ öne çıkmaktadır. Birbirinin tefekkürünü derinden etkileyen bu isimler, Misâl âleminin tanımlanmasında ve isimlendirilmesinde farklı ifadelerde bulunmaları gibi istisnalar haricinde Misâl âleminin mahiyeti, özellikleri ve işlevi gibi meselelerde benzer bir düşünce ortaya koymuşlardır. Misâl âlemi; İbnü'l-A'râbî'nin düşünce sisteminde bu sûretlerin hayâl kuvvesi ile idrak edilebileceğinden dolayı hayâl âlemi<sup>26</sup> ve basit ve mücerret varlıkların zahire doğru bir adım daha atarak latif ve mürekkep kevnî şeyler haline gelmesinden dolayı arz-ı hakikat ve âlem-i semse gibi isimlerle anılmaktadır.<sup>27</sup> Misâl âlemi isminden ilk kez söz eden Sühreverdî ise bu âlemi, Melekût âlemi

<sup>24</sup> Fatma Turgay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 77.

<sup>25</sup> Büşra Arslan Meçin, *Melekût Ülkesine Açılan Kapı Misâl Âlemi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 24-27.

<sup>26</sup> Muhyiddin İbnü'l-A'râbî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/36.

<sup>27</sup> Birgül Bozkurt, “Muhyiddin İbnü'l-A'râbî ve Abdülhak İbn Seb'în'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2/6 (2020), 327.

ve âlemler hiyerarşisinde yedi iklimi barındıran tabiat âleminin bir basamak ötesindeki âlem olması hasebiyle Sekizinci İklim<sup>28</sup> ve hakikatin kendisi olan nûrun ölçüsü olması hasebiyle de Miktarlar âlemi olarak isimlendirmiştir.<sup>29</sup>

### 2.1. Misâl Âleminin Yapısı

İşrâk Şeyhi Sühreverdî'nin metafiziğinde mertebeler halinde bir hiyerarşiye sahip olan Misâl âlemi, tabiat ya da madde âlemi ve nefisler âlemi olan nûrlar âlemi arasında duran üçüncü bir boyuttur. Şeyh, Misâl âlemini iki bölümde ele almaktadır: unsurlar âlemi ve felekler âlemi. Felekler âlemini, Misâl âleminin binlerce şehirleri arasındaki şehirler olarak tavsif eden Şeyh, Câbelkâ olarak da isimlendirilen ve bütün âlemlerdeki sûretleri içeren unsurlar âlemini ise gayb ve şehadet arasında bir berzah olarak görmektedir. Sühreverdî, Misâl âleminin en altında Câbelsâ, ortasında Câbelkâ ve üstünde ise Hûrkalyâ'nın bulunduğunu söylemektedir. Sühreverdî'nin şarihlerince “ruhların battığı yer” anlamına gelen Câbelkâ ve “ruhların doğduğu yer” anlamına gelen Câbelsâ makamları, unsurlar âleminden ibaret olup aralarında sadece mertebe farkı bulunmaktadır.<sup>30</sup> Misâl âleminin şehirleri sayısız olmakla birlikte Sühreverdî özellikle bu üç şehirden söz etmektedir.

Misâl âlemi hakkında söylenmesi gereken en önemli hususlardan biri, Misâl âleminin maddeden soyutlanmış olmasının maddenin hiçbir izine rastlanmadığı anlamına gelmemesidir. Zira Misâl âlemindeki soyutlanma tam bir soyutlanma değildir. Kastedilen tecerrüt, maddenin cisim, hacim ve ağırlığından soyutlanmasıdır. Bunun haricinde Misâl âleminin zaman, mekân, sûret ve hareket gibi maddeye ait özellikleri barındırması mümkündür.<sup>31</sup>

Misâl âlemindeki varlıklara dair diğer bir konu ise Misâl âleminin tecerrüt âlemi olması hasebiyle nefislerin bulunduğu gibi bitkiler ve cansız eşyalar gibi diğer sûretlerin de bilgi sahibi olması gerekliliğidir. Zira İslam felsefesinde soyutlanma bilgi ve bilinç ile mümkün olduğundan her soyut varlık âlidir.

İbnü'l-A'râbî'nin metafiziğinde ise Misâl âlemi ontolojik bir işlev görmektedir. Şeyh-i Ekber, Misâl âlemini, Mutlak Zat'ın yaratıcı muhayyile gücü ve salt soyut âlem ve salt somut âlem arasında bir geçiş olan Misâl âlemi olmak üzere iki farklı kısımda ele almaktadır. Hiyerarşik bir varoluş şeması çizen İbnü'l-A'râbî'ye göre yaratılışın ilk mertebesi olan “Lâ Taayyün” yahut hadislerden mülhemle “âmâ” makamı Mutlak Hayâl olmaktadır. Bu makamda Allah Teâlâ, kâmil bir şekilde tezahür etmektedir.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Turgay, *İşrâki Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*, 148.

<sup>29</sup> Turgay, *İşrâki Felsefe geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*, 77.

<sup>30</sup> Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk* (Tahran: Mecmua-yi Musannefât, 1373),2/254

<sup>31</sup> Ahmedi, “Caygâh-i Alem-i Misal Der Felsefe-yi Suhreverdî”, 71.

<sup>32</sup> Meçin, *Melekût Ülkesine Açılan Kapı Misâl Âlemi*, 164.

İbnü'l-A'râbî'nin düşüncesinde Misâl âlemi, âriflerin müşahede ve ittisal yoluyla ruhanî lezzetlere ulaştıkları, zevk tattıkları, diledikleri yerlere gidip gelebildikleri bir yer olarak tavsif edilmektedir. Bu diyardaki tüm varlıklar bilinç sahibi, canlı, sayısız ve sonsuz olup madde âlemine benzer ve madde âleminin ötesinde görünümlere sahiptir.<sup>33</sup>

Molla Sadrâ'nın eserlerinin bütününe bakıldığında Sadrâ'nın Misâl âlemini şu şekilde tarif edildiği farz edilebilmektedir: Misâl âlemi Ceberut âlemi ve Şehadet âlemi arasında bir vasıta olup miktara sahip olması bakımından cismani cevhere; nuraniyeti hasebiyle de akılsa soyut cevhere benzeyen ruhani bir âlemdir. Bu âlem, iki tabiat ve melekut âlemlerinin birbirine tebdil edip dönüştüğü, ruhun cismaniyet, cismin de ruhaniyet kazandığı bir âlemdir. Misâl âlemi ne salt tabiattır ne de salt akıl.<sup>34</sup>

## 2.2. Misâl Âleminin İşlevi

Misâl âlemi ve bu âlemin kabulü; felsefe, tasavvuf ve kelâm alanlarındaki birçok probleme farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu âleme dair edinilecek tasavvur ile klasik dönem düşünce literatüründe olduğu kadar günümüzde başta felsefi ve psikolojik olmak üzere kimi meselelere ve hayâl gücünün devreye girdiği alanlara mistik ve dinî literatürün harmanlandığı bir perspektif getirmek mümkündür.

Sühreverdi, müstakil bir âlem olarak ele aldığı Misâl âlemiyle birtakım metafizik problemlerine cevap aramıştır. Bunlar içerisinde ölümden sonra nefsin durumu, vahyin ve sadık rüyaların keyfiyeti, cinlerin varlıklarının hakikati, peygamberlerin mucizelerinin ve evliyâların kerametlerinin açıklaması, melekler gibi Misâl varlıkların madde âleminde görünürlüğü ve en önemlisi de salt madde âleminin ve salt soyut varlıklar âleminin arasındaki ilişki bulunmaktadır.

Misâl âlemindeki suretler, aynadaki sûretler gibi yenilenip bozulurlar; kendileri değiştiği gibi mazharlarını da değiştirebilirler. Bu âlem sürekli hareket halinde olduğundan buradaki değişim; unsurların ve bileşiklerin, feleklerden ve onların nefislerinden gelen etkileri, istidatlarına göre sonsuz biçimde kabul etmeleri şeklinde gerçekleşir.<sup>35</sup>

İslam felsefesinde kabul gören ve varoluşu açıklayan sudûr teorisine göre, madde âlemindeki her bir varlık hakikatte misâli bir varlık olup madde ile temessül edilmiştir. İbnü'l-A'râbî buna dair şöyle demektedir: “Bütün âlem, içindekilerle beraber O'nun, O olduğunun anlaşılması için bir darb'ul meseldir.” İbnü'l-A'râbî'ye göre Allah, bir misâl aracılığıyla bilinmek istemiştir. Bütün insanların Allah'a dair tasavvuru, hissî kavramlarla iç içe girmiş misâlî bir tasavvurdur. İnsanlar bu tasavvur ile, hakiki olan Allah'a

<sup>33</sup> İbnü'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/10-11

<sup>34</sup> Sadreddin Şirazi, *el-Hikmet'ül Mütealiye fi'l Esfari'l Akliyyet'il Erbeâ* (Merkezül'l Kaimiyye bi-İsfahan li-Tahriyyati'l Kambiyutiriyye, ts.) 1/302

<sup>35</sup> Turgay, *İşrâki Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdi Örneği*, 202.

yakınlaşmakta ve irtibat kurabilmektedir.<sup>36</sup> Misâlî tasavvurun ve dolayısıyla Misâl âleminin en önemli işlevi de bu nokta olmaktadır: insanların madde âleminin ötesine geçerek kendi hakikatlerine, âlemin ve yaratılışın özüne ve Allah'a varabilmek. İslam bilgileri, Misâl âlemini munfasıl ve muttasıl olmak üzere ikiye ayırmakta ve muttasıl hay'al ve munfasıl hayâl olarak da isimlendirmektedirler. Munfasıl hayâl, kendisiyle kaim olan ve cüzî nefislerin varlığından müstağnidir. Muttasıl hayâl ise cüzî nefislere ihtiyaç duymakta ve insanların mütehayyile kuvvesine ilişiktir.<sup>37</sup> Bütün bu meselelerin odak noktası ise Misâl âleminin hayâl kuvvesiyle idrak edilebilmesidir.

Molla Sadrâ'ya göre Sühreverdî'de olduğu gibi Misâl âleminin varlığının kabulü, gaybî olaylara ve sadık rüyalara mana kazandırmakta; mucize ve kerametlerin açıklanmasını sağlamaktadır.<sup>38</sup>

### 2.3. Hayâl Kuvvesi

Arapça' da "zannetmek ve benzetmek" anlamlarına gelen hayl (hayelân) kökünden gelen hayâl, İslam düşünce tarihinde bir idrâk gücü olarak ele alınmıştır. İslam düşünürleri içerisinde hayâli beş duyunun bir devamı olarak görenler olmakla birlikte Farâbî ve İbn Sinâ gibi filozoflar, hayâli yalnızca duyular ve akıl arasında bir köprü olarak görmemiş; fiziki olgular kadar metafiziksel bir bağlamda da ele almışlardır. Bu düşünceye göre hayâl kuvvesi, faal akılla ittisalde önemli bir rol üstlenmiştir. Hayal kuvvesine dair diğer bir yaklaşım ise gnostik düşünürler olarak bilinen Sühreverdî, İbnü'l-A'râbî ve Molla Sadrâ'ya aittir. Bu düşünürler, hayal kuvvesini yalnızca bir idrak gücü olması dolayısıyla psikolojik açıdan değil; kozmolojik zeminde de madde ve âkil âlemleri arasında bulunan bir âlem olarak tartışmışlardır.<sup>39</sup> Böylelikle Misâl âlemini, zaman zaman Hayâl âlemi olarak da anmışlardır. Zira nasıl ki madde âleminin idrâki duyularla ve akledilir âlemin idrâki âkilla mümkünse Misâl âleminin idrâki de hayâl kuvvesi ile sağlanmaktadır.

Küçük âlem olarak nitelenen insandaki hayâl kuvvesi iki anlamda kullanılmaktadır. İlk olarak hayâl, nûrani ruh ile hacmi ve ağırlığı bulunan cisim arasında vasıta olan nefsin kendisidir. İkinci anlamda ise bu işlevi gören nefsin kendisi değil, nefse ait bir kuvve olmaktadır.

İbnü'l- A'râbî hayâl gücünü sadece düşüncenin bir ögesi olarak değil; âlemin de bir ögesi ve âlem, insan ve Allah arasındaki ilişkinin de bir parçası saymaktadır. Arabî'nin âlemdeki her şeyin vücud ile hem aynı hem farklı olması; yani iki gerçeklik arasındaki

<sup>36</sup> Ahmedî, "Caygâh-i Alem-i Misal Der Felsefe-yi Suhreverdî", 75.

<sup>37</sup> Ali Erşed Riyahi - Safiye Vasiî, "Âlem-i Misal ez Manzer-i Molla Sadrâ", *Faslnâme-i Endişe-i Dini Danişgâh-i Şiraz* 30 (2009), 76.

<sup>38</sup> Ali Erşed Riyahi - Safiye Vasiî, "Âlem-i Misal ez Manzer-i Molla Sadrâ", *Faslnâme-i Endişe-i Dini Danişgâh-i Şiraz* 30 (2009), 77.

<sup>39</sup> Ali Durusoy, "Hayal", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (01.02.2023).

bir ara gerçeklik olan ve her iki gerçekliğin de özelliklerini taşıyan hayâli bir gerçeklik bulunması düşüncesi hayâlin kozmolojik olarak da değerini göstermektedir.

İbnü'l-A'râbî hayâlin özelliklerini üç temel düzeyde bulur. İlki insan düzeyinde hayâl, ruh ve beden arasındaki bir berzah olan nefis olup iç deneyimi şekillendirmektedir. Bu hayâle aynı zamanda muttasıl hayâl de denmektedir. İkinci hayâl, âlemin yarı bağımsız bir alanı olarak tanımlanmakta ve ruhlar âlemi ve görünenlerin yani madde âleminin arasındaki bir geçiş olmaktadır. Munfasıl hayâl olarak anılan bu düzeydeki hayâl ile kastedilen ise Misâl âleminin ontolojik varlığıdır. Üçüncüsü ise İbnü'l-A'râbî'nin bütün âlemlerin ve gerçekliklerin en büyüğü olarak ifade ettiği hayâl kavramıdır. Bu üçüncü düzleme göre İbnü'l-A'râbî, bütün âlemi bir hayâl ve rüya olarak nitelemektedir.<sup>40</sup>

Sühreverdî'ye göre muttasıl hayâl kuvvesi hem nefis ve beden arasında hem de soyut olanları tasvir etme ve tasvir ettiklerini soyutlama anlamında nefis ve nefsin kendisi arasında bir rabitadır.<sup>41</sup> İbnü'l-A'râbî'nin metafiziğine göre ise hayâl gücü hem akıldan hem de vehimden etkilenebilmektedir. Akıldan ilham aldığı takdirde melekûfî bir özellik kazanarak manevî varlıkları temaşa edebilir hale gelir. Ancak vehimden ilham alır ise hayâl gücü şeytanî vasıflar kazanarak insanı kuşku ve kaygının eşliğine götürür.<sup>42</sup>

Molla Sadrâ'ya ise hayâl kuvvesi, madde, şekil ve sûret sahibi olan hissedilir varlıkları şekil ve sûret barındırmayan makûlâtlarla bir araya getiren bir kuvve olarak ifade etmektedir. Onun tanımına göre hayâl kuvvesi, "hareket ve tabiat âlemi ve akıllar âleminin haricinde bâtinî ve tözsel bir kuvvedir." Başka bir deyişle hayâl, varlığın bir mertebesi ve ilmü'n-nefs olup ruh ve beden arasında yer almaktadır.<sup>43</sup>

Munfasıl ve muttasıl olarak taksim edilen hayâl, duyumsanabilen varlıklara ruhanîyet; ruhanî varlıklara ise cismaniyet bahşedebilen bir kuvvedir. Tam da bu nedenle Misâl âlemi birçok zıtlıkları ve çelişkileri barındırabilen bir âlem olmuştur.<sup>44</sup> Bu âlemde, âkil ya da ruhlar âleminin salt mücerret varlıkları cismaniyet kazanırken madde âleminin varlıkları ise tecerrüt edinmektedirler. Bu çelişkiler sebebiyle birçok İslam düşünürü Misâl âleminin bağımsız bir evren olarak var olmasını kabul etmemiştir. İbnü'l-A'râbî ve Sühreverdî, Misâl âleminin bu yönünden dolayı onu acayıplıklar âlemi olarak nitelemiştir.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Chittick, *Hayâl Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, 42-44.

<sup>41</sup> Ahmedî, "Caygâh-i Âlem-i Misâl Der Felsefe-yi Suhreverdî", 75.

<sup>42</sup> Meçin, *Melekût Ülkesine Açılan Kapı Misâl Âlemi*, 32.

<sup>43</sup> Latime Pervin Peyrûvânî, "Nezaret-i Molla Sadrâ Derbâre-yi İdrak-i Hayâli ve Âlem-i Hiyâl", *Hırdnâme* 29 (2001), 93.

<sup>44</sup> Ahmedî, "Caygâh-i Âlem-i Misâl Der Felsefe-yi Suhreverdî", 74.

<sup>45</sup> Turgay, *İşrâkî Felsefe geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*, 148.

#### 2.4. Misâl Âlemi, Madde Âlemi ve İnsanın İlişkisi

Sühreverdî, insan ve Misâl âlemi arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere Misâl âlemini âfâkî ve enfûsî olarak ikiye ayırmaktadır: munfasıl hayâl ve muttasıl hayâl. Munfasıl hayâl ile Misâl âlemini kastederken muttasıl hayâl ile de insandaki hayâl kuvvesine işaret etmektedir. Bazı ayrıntılarda farklılık gösterse de İbnü'l-A'râbî de bu taksimi kabul etmektedir.<sup>46</sup> Sühreverdî'ye göre bu iki hayâl arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Sühreverdî'nin ve ârîflerin felsefesinde hayâlin işlevine dair asıl önemli olan da insandaki hayâl kuvvesinin Misâl âlemine olan tesiri yani yaratıcı hayâldir. Elbette bu etkileşim için gerekli şartların oluşması gerekmektedir ki Sühreverdî'ye göre bu, insanın iç ve dış hissî faaliyetlerinin azaltılmasıyla mümkündür.<sup>47</sup>

Misâl âlemi, madde olmaması hasebiyle akıllar âlemine, maddenin diğer özellikleri olan boyut ve şekil gibi cismanî özellikler taşıdığı için de fiziksel âleme benzemekte ve bu yönüyle akıllar âlemi ve tabiat âlemi arasında bir a'râf ve berzah mesabesindedir. Bu âlem, değişim ve hareketten vareste cevherlerin yurdu olmasıyla duyuşal âlemden daha üstün ve nûranîdir. Misâl âlemi aynı zamanda hayâl ile idrak edilebilen sembollerin ve simgelerin âlemi olduğundan dolayı vahyin, irfânın, te'malvilin, din dilinin, şiirin ve simbolizmin de yurdudur. İşrâkî felsefeye göre bu âlem varlıkların hakikatine sahip iken tabiat ve madde âlemi ise bu varlıkların gölgesinden müteşekkildir.<sup>48</sup>

Misâl âlemini kavramsallaştıran İşrâk Şeyhine göre, madde âlemindeki duyular ve hislerin daha öte ve daha kâmil halini Misâl âleminde tecrübe etmek ve tam bir şekilde yaşamak mümkündür. Söz konusu Misâl âlemi olduğunda bu hissedilir tamlık aynı zamanda varoluşsal tamlık anlamına da gelmektedir. Bu yönüyle Misâl âlemi, madde âleminin daha üst bir varoluşa sahiptir. Misâl âleminin varlık hiyerarşisinde madde âleminin üstünde olması onu, madde âleminin illeti kılmaktadır. Dolayısıyla Misâl âlemi ve madde âlemi arasında bir illet ve ma'lûl ilişkisi bulunmaktadır.<sup>49</sup>

İbnü'l-Ârabî'ye göre ise misâl âlemi, Hak ile halk arasında bir geçiş olmaktadır. Ontolojik açıdan ise misâl âlemi, duyuşal ve maddî âlem ile akledilir âlem arasında bir köprü işlevi görmektedir.<sup>50</sup>

Molla Sadrâ da Sühreverdî ve İbnü'l-A'râbî'yi takip ederek Misâl âlemini akıllar yahut ruhlar âlemi ve tabiat âlemi arasında bir berzah olarak görmektedir. Misâl âlemini

<sup>46</sup> İbnü'l-A'râbî, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/36.

<sup>47</sup> Ahmedî, "Caygâh-i Âlem-i Misâl Der Felsefe-yi Suhreverdî", 77.

<sup>48</sup> Mehmet Meğin Meçin, "Zerdüştilik ve İşrâkîlik Arasında Bir Karşılaştırma: "Minuyî Âlem" ve "Misâl Âlemi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2020), 456.

<sup>49</sup> Ahmedî, "Caygâh-i Âlem-i Misâl Der Felsefe-yi Suhreverdî", 75.

<sup>50</sup> Meçin, *Melekût Ülkesine Açılan Kapı Misâl Âlemi*, 152.

gerçek ve müstakil bir varlık olarak ele alan Molla Sadrâ, içerisinde şehirlerin, çarşıların, insanların ve tabiat nesnelерinin maddesel olmayan bir tarzda var olduğunu ifade etmektedir.<sup>51</sup>

Misâl âleminin diğer âlemlerle ilişkisi mevzu edildiğinde tecessüm ve temessül kavramlarından söz etmek gerekmektedir. Temessül, tamamen soyut bir varlığın his ve hayâl kalıbına sokularak şekil verilmesi ve sûret edinmesidir. Tecessüm ise bu sûretin maddeye bürünerek cisim bulmasıdır. İbnü'l-A'râbî'ye göre temessül üç yolla mümkündür: birincisi vahiy ve keşif gibi temessül edilen varlığın hayâl âleminde müşahede edilmesi; ikincisi temessül edilen varlığın madde âleminde maddî kayıtlardan bağımsız olarak müşahede edilmesi ve üçüncüsü ise temessül edilen varlığın madde âleminde maddeye bürünerek müşahede edilmesidir.<sup>52</sup> Hayâl âlemi ruhların bedenleşmesine; bedenlerin de ruhanîleşmesine izin vermektedir.<sup>53</sup>

Sühreverdi'ye göre insan, melekût âleminde gelen nefsi ve cismanî âlemde oluşan mizacıyla bu iki âlemi birleştiren ve kendisinde bir araya getiren tek varlıktır. İnsan riyâzetle, maddeden kopmakla ve bedensel güçlerin hakimiyetinden çıkmakla Misâl âlemiyle irtibat kurabilme yetisine erişmektedir.<sup>54</sup> Yaratılışı hasebiyle hem akıllar âleminin hem madde âleminin özelliklerini taşıyan ve kendi maddî sınırlarını aşma yetisine sahip tek varlık olan insan hayâl kuvvesinin ve idrak yetisinin gücü ile yetkinliğe erişir ve melekût âleminin en üstün ilk varlığına benzerse onunla birleşerek varlık hikayesini tamamlayabilmektedir.<sup>55</sup>

### 3. Metaverse ve Misâl Âlemi Karşılaştırılabilir mi?

Buraya kadar anlatılanlar göz önünde bulundurulduğunda fizikötesi bir evren olma iddiası taşıyan Metaverse'ün ve âkıl ve madde âlemleri arasında bir köprü sayılan Misâl âleminin arasında ciddi bir benzerliğin olduğu söylenebilmektedir. Başta Metaverse'ün "İkiz Dünya" olarak tanımlanmasının ve bütün varlıkların suretlerinin barındırması hasebiyle "Misâl âlemi" olarak ifade edilen bu iki evrenin etimolojik benzerliklerine işaret etmek gerekmektedir. Melekût ve cismânî âlemleri kendisinde bir araya getirme kudreti bulunan yegâne varlık olan insanın hayâl yetisiyle doğrudan bağlantılı olan her iki evren de madde âleminin varlıklarının hacim ve ağırlık gibi özelliklerinden soyutlanmış; sûret, zaman ve mekân gibi özellikler taşıyan varlıklara sahiptir. Bu iki evrenin fizik ötesi bir evren olmasıyla beraber, salt maddelik ve salt soyutluk arasında bulunması, takayyüde şayandır.

<sup>51</sup> Peyruvani, "Nezaret-i Molla Sadrâ Derbâre-i İdrak-i Hayâli ve Âlem-i Hiyal", 93.

<sup>52</sup> Ahmedî, "Caygâh-i Âlem-i Misâl Der Felsefe-yi Suhreverdi", 76.

<sup>53</sup> Chittick, Hayâl Âlemleri İbnü'l-A'râbî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi, 114.

<sup>54</sup> Meçin, *Melekût Ülkesine Açılan Kapı Misâl Âlemi*, 36.

<sup>55</sup> Turgay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdi Örneği*, 151.

Araştırmacılar, Metaverse'ün içerisinde sonsuz sanal evrenlerin bulunabileceğini belirtirken Sühreverdî, İbnü'l-Ârabî ve Molla Sadrâ da Misâl âleminde fiziki olmayan bir tarzda sınırsız şehirlerin, çarşıların ve sokakların bulunduğunu ifade etmişlerdir. Anlaşılacağı üzere her iki evrende de madde âleminin bütün varlıklarına ilaveten hayâl gücünün yaratıcılığının izin verdiği kadar sayısız varlıklar ve sayısız dünyalar bulunmaktadır. Her iki evren için de sınırsızlık ve yok olmama, soyutlanma, sembollerle temsil edilme, hissî zevkler, varlıklarının bilinç durumu gibi birçok hususta ortaklık söz konusudur. Öte yandan Misâl âleminin suretleri ile Metaverse'ün dijital ikizlerinin ve Misâl âlemi için geçerli olan temessül kavramı ile Metaverse'te dijitalleştirme evrelerinin benzerlikleri de göze çarpan bir diğer husustur. Zira Metaverse'deki dijital klonlama olarak görülen dijital ikizler, maddî varlıklar değiştikçe değişebilen ve kendi değişimiyle klonlandığı varlığa da etki edebilen yansımalar olmaktadır. Aynı şekilde Misâl âlemindeki temessül olgusu da bu manaya gelmektedir.

Metaverse ile canlılık kazanan sanal ve gerçeklik tartışmalarıyla birlikte Misâl âleminin hakikati ve hakikiliği de bir arada irdelenebilecek başka bir zemini teşkil etmektedir. Çoğu İslam düşünürü tarafından hayâl ile münasebeti dolayısıyla varlığı inkâr edilen Misâl âlemi, sühreverdî, İbnü'l-Ârabî ve Molla Sadrâ tarafınca madde âleminde daha gerçek ve illî olarak daha yüce kabul edilmektedir. Bu açıdan sanal olarak nitelenen Metaverse'ün de tıpkı Misâl âlemi gibi en az fiziki dünya kadar gerçek olabileceği dillendirilebilir.

Misâl âleminin varlığı, kozmolojide madde ve ruh dünyasını birbirine bağlayan bir ara dünya konumunda olması yönüyle büyük bir önemi haizdir. Ancak insanların dünyevi yaşantıları söz konusu olduğunda Misâl âleminin en büyük tesiri, insanı maddenin bağlarından kurtararak sonsuz bir hayâl gücüne erişmesini ve yetkinleşmesini sağlamasıdır. Bu açıdan bakıldığında zaman Metaverse'ün, insana kemaline doğru seyretme ve kendi evrenini yaratma misyonunu gerçekleştirme imkânı vermesi muhtemeldir. Şimdiye dek tecrübe edilen meta evren deneyimleri incelendiğinde, dijital dünyanın insan hayatına olan katkıları göz ardı edilemeyecek kadar çoktur. Hali hazırda geliştirilen ve her geçen gün büyük ilerlemeler kaydeden Metaverse ile bu katkıların daha fazla artacağı ve insan hayatında büyük bir yer edineceği beklenmektedir.

Filozoflar tarafından "Tanrıya benzeme çabası" olarak nitelenen felsefeye göre, insanın yegâne ve nihai amacı ve varoluşunu anlamlandırma yolu felsefî düşünce yani Tanrıya benzeme çabasıdır. İslam filozofları da bu düşünceye katılarak insanın ancak Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatları yoluyla kemale erebileceklerini savunmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında en fitrî dürtülerden biri olarak yaratıcılık, insanın tekemmül serüvenindeki önemli bir kilit noktası durumundadır. Misâl âleminin rolü de burada devreye girmektedir. Kendinde bulunan muttasıl hayâl kuvvesiyle faal akılla ittisal edebilme yetisi kazanan insan, Misâl âleminde suretler inşa edebilmektedir. Fakat İs-



lam düşünürleri Misāl âlemine ölümden sonraki hayat üzerine tartışmalarda yer vermekte ve meseleye insanların ölümden sonraki durağı olması yönüyle bakmaktadırlar. Dünya hayatında ise ancak riyâzet ve mükâşefe yoluyla kemâle eren ve yetkinleşen müminler, evliya ve enbiya gibi kâmil insanların Misāl âlemine ittisal edebileceklerini ileri sürmektedirler. Bu düşünceye göre bütün insanlar için Misāl âlemini dünya hayatlarında müşahede etmek mümkün değildir. Ancak Metaverse, maddî ve ekonomik boyutu göz ardı edildiğinde bütün insanlar için buldukları evrenden öte bir evreni vadetmektedir. Bu evrende, insanlar istedikleri gibi kalabilecekler, yaşayabilecekler, öğrenebilecekler, kültür alışverişinde bulunabilecekler, istedikleri alanda gelişebileceklerdir. Kısacası kendi varoluşlarını kendi hayâl güçleriyle yaşayıp şekillendirebilecekler. Bu perspektiften bakıldığında Metaverse'ün bütün insanlara sunulan bir Misāl âlemi modeli olduğu açıkça görülmektedir.

### Sonuç

Bu açıdan bakıldığında İslam felsefesinde sözü geçen Misāl âlemi ile Metaverse'ün benzerliği dikkatimizi çekmektedir. Zira Misāl âlemi de tıpkı Metaverse gibi, bulunduğumuz dünyaya paralel bir evren olmakta, maddî ağırlık ve hacimden vareste özellikler taşımakta ve ancak hayâl gücü ile idrak edilebilmektedir. Misāl âlemi madde ve ruhlar âlemleri yahut karanlık ve nurlar âlemleri arasında bir berzah olup her iki âlemin de özelliklerini taşımaktadır. İnsanın ölümden sonra gideceği yurt olarak bilinen Misāl âlemi, yetkin ve kâmil insanlar tarafından bu dünya hayatında da müşahede edilebilmektedir. Misāl âlemindeki varlıklar da sonsuz ve sınırsız olup yarı soyut cevherler hükmündedir. Bu âlemin varlığının insanın varoluşuna katkısı, insana kendini gerçekleştirebilmesi için kemaline doğru seyrederken bir köprü görevi üstlenmesidir.

Öte taraftan Misāl âlemi, İslam felsefesi literatüründeki ontolojik ve epistemolojik yönüyle sınırlı kalan bir âlem olmayıp insanlığın yaşantısını derinden etkileyecek pratik bir veçhi olan, sınırlı ve kayıtlı dünyada yaşayan insana sınırsız ve sonsuz kapılar aralayan ve bütün yaşantısında olup biten her varlık ve hadisenin karşılığını hakiki anlamda göreceği ve asli kimliğini yaşayacağı bir evrendir. Bu açıdan Misāl âlemine dair edilen her kelam fevkalade önem taşımaktadır.

Misāl âlemi ile Metaverse'ün yapılarına, özelliklerine ve işlevlerine bakıldığında farklılıklar olmakla birlikte genel olarak oldukça benzer olduğu görülmektedir. Dolayısıyla varlık âleminde hiçbir eylemin Allah'ın iradesi dışında gerçekleşmediği ve ancak onun bilgi ve kudreti dahilinde mümkün olduğu dikkate alındığında insanlık tarafından yaratılan ve tasarlanan Metaverse'ün herkes için erişilebilir bir Misāl âlemi prototipinde olduğunu düşünmek akla aykırı sayılamaz.

Araştırmamız sonucunda, Metaverse ile Misāl âlemi karşılaştırıldığında her ikisinin tek bir hakikate sahip olamayacağı anlaşılmaktadır. Ancak Metaverse, kozmolojik

olarak madde âlemi ve ruhlar âlemi arasında yer alan hakiki Misâl âlemi sayılamayacaksa da insanoğluna verilen idrak ve hayâl gücünü temsil eden ve varoluşunu teknil etmeye olanak sağlayan bir gerçeklik olarak Misâl âlemi kadar ontolojik bir değere sahiptir. Bir başka deyişle Metaverse; Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının tecelligâhı olan insanın, kendisine verilen halifelik misyonunu yaşadığı dünyayı kopyalayıp başka bir boyuta taşıyarak ve bunun üzerine hayâl gücü ile başka yaratım ve tasarımlar ekleyerek kendi Misâl âlemini inşa yoluyla ifa etmesine olanak sağlamaktadır. Sonuç olarak sanal teknolojinin yeni yaratımı olan Metaverse'ün, İslam felsefesi doktrininde âkil ve madde âleminin yanında kabul edilen Misâl âlemine koşut dijital Misâl âlemi olarak tarif ve tasvir edilebilmesi mülahaza edilmektedir.

Akademik açıdan bakıldığında İslam felsefesinde Misâl âlemi doktrinini, İslam düşüncesinin birtakım klasik dönem problemlerine çözüm sunabildiği gibi son zamanlarda gündemimizi oldukça meşgul eden Metaverse'ün felsefi yönüne dair üzerine düşünülecek yeni bir zemin yarattığı ileri sürülebilir. Misâl âleminin bu meseleye yapılan teknik, sosyolojik ve psikolojik yorumlarının yanında felsefi bir perspektif kazandırması açısından da ne denli işlevsel ve ehemmiyetli olduğu görülmektedir. Bu örnek üzerinden İslam felsefesinin bir Orta çağ düşünce sistemi olmakla sınırlı kalmadığı ve Altın Çağlarının etkisinin günümüze değin sürdüğü söylenebilir.

### Kaynakça | References

- Ahmedi, Hasan. "Caygâh-i Alem-i Misal der Felsefe-i Suhreverdi". *Hırdname* 56 (2009), 69-85.
- Arslan Meçin, Büşra. *Melekût Ülkesine Açılan Kapı Misâl Âlemi*. İstanbul: Sufi Kitap, 2021.
- Bozkurt, Birgül. "Muhyiddin İbn Arabî ve Abdulhak İbn Seb'in'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2/6 (2020), 311-368.
- Chittick, William C. *Hayâl Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Cirit, İrfan. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü Bağlamında Ağ Toplumu ve Benlik İnşası: Second Life Yaşam Dünyası*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilim Enstitüsü, 2021.
- Damar, Muhammet. "Metaverse Shape of Your Life for Future: A Bibliometric Snapshot". *Journal of Metaverse* 1/1 (2021), 1-8.
- Davis, Wilson J. *Metaverse Explained For Beginners*. Independently Published, 2021.
- Dinçer, Gökhan Deniz. *Sanal Dünyaların Uzaktan Eğitim Danışmanlık Hizmetlerinde Kullanımı: Second Life Örneği*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Erşed Riyahi, Ali - Vasiî, Safiye. "Âlem-i Misal ez Manzer-i Molla Sadrâ". *Faslnâme-i Endişe-i Dini Danişgâh-i Şiraz* 30 (2009), 75-102.
- Griger, David. "The Metaverse: Web 3.0 Virtual Cloud Economies". *Grayscale Research*, 1-18.
- Hofstadter, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach: Bir Ebedi Gökçe Belik*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

- Kuban Torun, Nur - Torun, Tolga. "Metaverse ve Din Kavramlarının Sosyal Medya Madenciliği Yolu ile İncelenmesi". *Alanya Akademik Bakış Dergisi* 6/2 (2022), 2511-2526. <https://doi.org/10.29023/alanyaakademik.1099247>
- Kuş, Oğuz. "Metaverse: Dijital Büyük Patlamada Fırsatlar ve Endişelere Yönelik Algılar". *Intermedia International e-Journal* 8/15 (2021), 245-266. <https://doi.org/10.21645/intermedia.2021.109>
- Lee, Lik-Hang vd. "All One Needs to Know about Metaverse: A Complete Survey on Technological Singularity, Virtual Ecosystem, and Research Agenda". *Journal of Latex Class* 8 (2021), 66.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik ve İshrakilik Arasında Bir Karşılaştırma: 'Minuyî Âlem' ve 'Misal Âlemi'". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2020), 448-464.
- Oflozoğlu, Sonyel - Sabah Çelik, Şenay. "Avatarın Kadar Konuş: Farklı Olma İhtiyacı ve Materyalizm Eğiliminin Genişletilmiş Benlik Üzerindeki Etkisi". *Pazarlama ve Pazarlama Araştırmaları Dergisi* 25 (2020), 1-19.
- Peyruvani, Doktor Latime Pervin. "Nezaret-i Molla Sadra Derbare-i İdrak-i Hayali ve Âlem-i Hiyal". *Hırdname* 29 (2001), 87-95.
- Şirazi, Sadreddin. *el-Hikmet ül Mütealiye fi'l Esfari'l Aklıyyet'il Erbeâ*. 9 Cilt. Merkezül Kaimiyye bisfehan li-Tahriyyati'l Kambiyutiriyeye, ts.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. *Hikmetü'l İshrak*. 2 Cilt. Tahran: Mecmua-yi Musannefât, 2. Basım, 1373.
- Stephenson, Neal. *Parazit*. İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, 2016.
- Taşkın, Rümeyza. "Hinduizm'de Avatar İnancı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 403-407. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.912401>
- Turgay, Fatma. *İshrakî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Türk, Gül Dilek vd. "Metaverse ve Benlik Sunumu". *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication* 12/2 (2022), 316-.
- Türk, Gül Dilek - Darı, Abdülhakim Bahadır. "Metaverse'de Bireyin Toplumsallaşma Süreci". *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2022), 277-297. <https://doi.org/10.30692/si-sad.1074030>
- Yiğitoğlu, Mustafa. "Religious Virtual Living and Metaverse on the Real World". *Afro Eurasian Studies Journal* 10 (2022), 5-14. <https://doi.org/10.33722/afes.1093513>
- CNBC, "Facebook's Meta mission was laid out in a 2018 paper declaring 'The Metaverse is ours to lose'", (Erişim: 11.06.2022). <https://cnbc.com/2021/10/30/facebooks-meta-mission-was-laid-out-in-a-2018-paper-on-the-metaverse.html>

## Gazzâlî Sonrası Felsefe Eleştirisi: Şihâbeddîn Ömer Sühreverdî Örneği \*

Mahmut Yusuf Mahitapoğlu | <https://orcid.org/0000-0001-6719-7045>

[y.mahitap@gmail.com](mailto:y.mahitap@gmail.com)

Ürdün Üniversitesi | <https://ror.org/05k89ew48>

Şeriat Fakültesi, İslam Akidesi Anabilim Dalı, Amman, Ürdün

### Öz

Araştırmanın amacı, felsefe eleştirilerinin Gazzâlî sonrası nasıl seyrettiğini Şihâbeddîn Ömer Sühreverdî'nin (öl. 632/1234) *Reşfû'n-neşâ'ihî'l-îmâniyye ve keşfû'l-fezâ'ihî'l-Yûnâniyye* adlı eseri üzerinden değerlendirmeye çalışmaktır. Genellikle Sühreverdî el-Maktûl (öl. 587/1191) ile karıştırılabilen müellif, sûfî kimliği ile bilinir ve Sühreverdî'ye tarikatının kurucusudur. Sühreverdî eserini on beş bölüme ayırmış, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) konu seçimine benzer bir biçimde konuları ele almış, yöntem ve üslup açısından ise kendisinden birçok yönde ayrılmıştır. Sühreverdî felsefe eleştirisinde Gazzâlî'yi takip ederek onun ele aldığı konulara yoğunlaşır. Öyle ki Sühreverdî, filozofların Allah'ın cüzileri bilmediği, sudur inancı ve yeniden yaratılışın ruhânî olacağı hakkında görüşlerini eleştirir. Araştırma Gazzâlî sonrası felsefe eleştirilerini seyrini anlamak için Sühreverdî üzerinden bir okuma yapmayı teklif eder. Bununla beraber Gazzâlî sonrası felsefe eleştirilerini anlamak için Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si ile birlikte Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *Muşâra'atü'l-felâsife* kitabı Sühreverdî'nin eseri ile yöntem ve muhteva açısından karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Bu yolla üç eserin birbirine benzer ve ayrılan yönleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu hedefle çalışmamızda öncelikle Sühreverdî'nin felsefe eleştirisinde yöntemini ve filozofları eleştirdiği konuları serdetmeye gayret ettik. Bundan sonra üç ismin eserlerini yöntem, içerik ve eserlerin telifine neden olan sosyal ve siyasi sebepleri kapsayacak şekilde mukayese etmeye çalıştık. Araştırmanın sonucunda Sühreverdî'nin konu seçimi anlamında Gazzâlî ile büyük oranda benzeştiği, yöntem anlamında ise Sühreverdî'nin Gazzâlî'den farklı olarak daha çok nasrlara dayandığına eriştik. Çalışmamıza konu olan Şehristânî ise diğer iki isme nazaran daha çok felsefe içerisinde kalarak eleştirilerini yöneltmiştir. Gazzâlî'nin kendisinden sonra yaşayan her iki isme de eleştirilecek konuları belirlerken ki etkisi çalışma boyunca gözlemlenmiştir. Bununla beraber Gazzâlî ve Sühreverdî filozofların telifine kanaat getirirken, Şehristânî bu iki isimden ayrılmıştır. Üç ismin eserlerini neden telif ettiğine dair yaptığımız araştırmada ise; Gazzâlî ve Sühreverdî'nin döneminde kendilerine bu eserleri yazmaya sevk edecek kadar yoğun bir felsefî hareketlilik olmadığını gözlemledik. Bununla beraber iki müellifin dönemin siyasi şahsiyetleri ile olan yakın ilişkilerine binaen eserlerini belirli siyasi yönlendirmeler ve sosyal gereklilikler nedeniyle ele almaları mümkün gözükmektedir. Şehristânî'nin eseri ise daha ziyade felsefî bir tartışmanın ürünü olarak görünmektedir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, İslam Düşüncesi, Felsefe Eleştirisi, Sühreverdî, Gazzâlî, Meşşâi Felsefe

### Atıf Bilgisi

Mahitapoğlu, Mahmut Yusuf. "Gazzâlî Sonrası Felsefe Eleştirisi: Şihâbeddîn Ömer Sühreverdî Örneği". *Tetkik 3* (Mart 2023), 131-160. <https://doi.org/10.55709/tetkikdersisi.2023.3.68>

<b>Geliş Tarihi</b>	05 Ağustos 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	15 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör – Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:tetkik@okuokut.org">tetkik@okuokut.org</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Beyan</b>	* Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Gazzâlî Sonrası Felsefe Eleştirisi- Şihâbeddin Ömer Sühreverdî Örneği” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---

## The Post-Ghazālī Criticism of Philosophy: The Case of Shihāb al-Dīn Umar al-Suhrawardī \*

Mahmut Yusuf Mahitapoğlu | <https://orcid.org/0000-0001-6719-7045>  
[y.mahitap@gmail.com](mailto:y.mahitap@gmail.com)

University of Jordan | <https://ror.org/05k89ew48>  
Faculty of Sharia, Department of Islamic Creed, Amman, Jordan

### Abstract

The purpose of this study is to investigate the course of philosophical criticism after al-Ghazālī by using Shihāb al-Dīn ‘Umar al-Suhrawardī's (d. 632/1234) work *Rashf al-nesā’ihi al-īmāniyya wa kashf al-fezā’ihi al-Yūnāniyya*. Often confused with Suhrawardī al-Maktūl (d. 587/1191), Shihāb al-Dīn ‘Umar al-Suhrawardī is known for his Sufī identity and was the founder of the Suhrawardī order. Al-Suhrawardī organized his work into fifteen chapters and addressed topics like those discussed by al-Ghazālī (d. 505/1111) but differed from him in many ways regarding method and style. In his criticism of philosophy, al-Suhrawardī followed al-Ghazālī and focused on the issues he discussed. Al-Suhrawardī criticized philosophers' views on God's ignorance of the particular (juz’i), their supporting the theory of emanation and the spiritual nature of the resurrection. This study suggests understanding al-Suhrawardī to trace the course of the criticism of philosophy after al-Ghazālī. Moreover, to appreciate the criticisms of philosophy after al-Ghazālī, al-Ghazālī's *Tahāfut al-falāsifa* and Shahrastānī's *Musāra‘at al-falāsifa* (d. 548/1153) were compared with al-Suhrawardī's work in terms of their methods and contents. In this way, the present study pinpoints the similarities and differences between the three works. With this aim in mind, it first presents al-Suhrawardī's method in the criticism of philosophy and addresses his criticisms of philosophers. It also compares the works of these three names in terms of method, and content, along with the social and political reasons that led them to write their works. The present study suggests that al-Suhrawardī was mainly similar to al-Ghazālī in terms of their focus, while al-Suhrawardī, unlike al-Ghazālī relied more on the evidence in his method. Al-Shahrastānī, on the other hand, mostly remained within philosophy compared to the other two scholars and offered his criticisms. Al-Ghazālī influenced both scholars who lived after him in identifying the subjects to be criticized. However, while al-Ghazālī and al-Suhrawardī agreed on the takfīr of philosophers, al-Shahrastānī differed from them in this respect. The present study also concluded that, although there was no intense philosophical activity in al-Ghazālī and al-Suhrawardī's period that could prompt them to write these works, the two authors might have written their works due to certain political directives and social needs as they had close relations with the political figures of the period. Al-Shahrastānī's work, on the other hand, appears to be the output of a philosophical debate.

### Keywords

Islamic Philosophy, Islamic Thought, Criticism of Philosophy, al-Suhrawardī, al-Ghazālī, Peripatetic Philosophy

## Cite

Mahitapoğlu, Mahmut Yusuf. “The Post-Ghazālī Criticism of Philosophy: The Case of Shihāb al-Dīn Umar al-Suhrawardī”. *Tetik 3* (March 2023), 131-160.

<https://doi.org/10.55709/tetikdergisi.2023.3.68>

---

<b>Date of submission</b>	05 August 2022
<b>Date of acceptance</b>	15 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - A Internal (Editor board member) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:tetik@okuokut.org">tetik@okuokut.org</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Ethical Statement</b>	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “The Post-Ghazālī Criticism of Philosophy: The Case of Shihāb al-Dīn Umar al-Suhrawardī”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

İslam felsefesi tabiatı gereği farklı eleştirilere maruz kalmıştır. Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037) ile Yunan felsefesinden bağımsız bir felsefe ekolü hüviyetine bürünen İslâm felsefesi ilk defa sistemli bir şekilde Gazzâlî tarafından *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri ile eleştiriye tabi tutulmuştur. *Tehâfüt* ile birlikte İslam dünyasında felsefeye olan ilgi ve karışıklık sona ermemiş, birçok isim tarafından bu sahada eser telif edilmeye devam edilmiştir. Öyle ki Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinin tutarsızlığına dair *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri yazan İbn Rüşd (öl. 595/1198) ve Gazzâlî'den sonra İbn Sînâ felsefesine eleştirilerde bulunan Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı felsefenin İslâm düşüncesinde müspet ve menfi yönden Gazzâlî sonrası da ele alınmaya devam edildiğini göstermektedir. Aynı zamanda felsefe ve filozoflara dair yapılan bu eleştiriler de içerik ve yöntem açısından eleştirilmiştir.<sup>1</sup> Bununla beraber Gazzâlî'den çok uzun bir süre sonra Fatih Sultan Mehmet döneminde bizzat padişahın huzurunda gerçekleştirilen felsefe eleştirisi, *Tehâfüt*'ün başlattığı etkinin döneminden çok uzun bir süre sonra bile devam ettiğini göstermektedir.<sup>2</sup>

Felsefe eleştirisi başlığı altında toplayabileceğimiz çalışmaların bir gelenek oluşturup oluşturmadığı önemli bir soru olarak önümüzde durmaktadır. Bu soruya verilecek olumlu cevap, Gazzâlî'den günümüze kadar gelen tehâfüt niteliğinde olan çalışmaların birbirleri ile olan ortak ve farklı noktalarını belirlemeyi ve aynı zamanda gelenek oluşturacak kadar İslâm dünyasına etkisi olup olmadığını tayini zorunlu kılmaktadır. Çalışmamız öncelikli olarak Sühreverdi'nin felsefe eleştirisini ele almakta bununla birlikte var olduğu iddia edilen tehâfüt geleneğinin ortaya çıktığı ilk dönemi de ele alarak, bu sahada telif edilmiş üç eseri metot, içerik ve siyasal-sosyal yönler üzerinden mukayese etmeyi hedeflemektedir. Bu eserler Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü, Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-Felâsife*'si ve Sühreverdi'nin<sup>3</sup> *Reşfu'n-Nasâihi'l-İmâniyye* ve *Keşfu'l-Fedâihi'l-*

<sup>1</sup> Sühreverdi'nin bu alanda eser vermesine rağmen yapılan birçok çalışmada kendisine yer verilmemesi önemli bir noktadır. Onun bu alanda yapılan çalışmasına ve diğer tehâfüt ve karşı tehâfütlerle dair yapılan çalışmaların listesi için bk. Hayri Kaplan, "13. Yüzyılda Farklı Bir *Tehâfüt*'ün Tenkitçisi Kelamcı ve Süfi Diyâüddin Mes'ud b. Mahmud eş-Şîrâzî (öl. 655/1257)", *Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2014), 548.

<sup>2</sup> Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 1-2.

<sup>3</sup> Sühreverdi daha çok süfi kimliği ile tanınan bir isimdir. Amcasının vesilesi ile Abdülkadir Geylânî (öl. 561/1166) ile tanışmış ve onun telkinleri ile başlangıçta ilgi duymuş olduğu kelimadan vazgeçip tasavvuf yolunu benimsemiştir. bk. Ebû Abdullah Zehebî, *A'lemü'n-Nübelâ*. (Amman: Beytu'l-Efkârî'd-Düvelî, 2009), 16/271. Amcası olan Ebu'n-Necîb es-Sühreverdi (öl. 563/1168) de tasavvufu benimsemiş aynı zamanda Gazzâlî'nin kardeşi olan Ahmed el-Gazzâlî'ye (öl. 520/1156) intisap etmiştir. Sühreverdi amcasının yanında başla-



Yûnânîyye adlı çalışmasıdır.<sup>4</sup> Araştırmamız esnasında tehâfüt hususunda yazılan eserlerin kahir ekseriyetinde Sühreverdî'nin *Reşf*'ine dair ciddi bir çalışmaya rastlayamadık. Bu eserin neden ihmal edildiği başka bir çalışmanın konusu olsa da Sühreverdî'nin *Reşf*'ine dair yapılacak çalışmanın, tehâfüt geleneğinin var olup olmadığı ile ilgili tartışmaya katkı verebileceğini düşünmekteyiz. Çalışmanın odak noktası Sühreverdî'nin *Reşf* adlı eserinde felsefeyi ve filozofları hangi konularda ve hangi yöntemler ile eleştirdiğini anlamaya çalışmaktır. Aynı zamanda *Reşf*'in ilk dönem tehâfüt literatüründeki yerini tespit edebilmek için Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ve Şehristânî'nin *Musâra'a*'sı ile mukayese edilerek konu seçimi ve yöntem anlamında ne tür benzerlik ve farklılıklara sahip olduğunu anlama gayret edeceğiz. Bu eserlerden yola çıkarak çalışma boyunca şu sorulara cevap aranacaktır; eserlerin muhatapları kimdir? Yazarlarının felsefe birikimleri ve felsefe kitaplarına hakimiyetleri ne derecededir? Ele aldıkları konular birbirileri ile ne kadar benzeşmektedir? Eserlerini telif etmede siyasi sarkiler ne kadar etkili olmuştur? Felsefe eleştirilerinde takip etmiş oldukları yöntemler nelerdir? Felsefe eleştirilerinin kaynaklarını neler oluşturmaktadır? Gazzâlî kendisinden sonra gelen bu iki isme gerçekten etki etmiş midir? Üç isimde felsefe eleştirisindeki asıl hedefi nedir? Ele aldığımız isimlerden tamamının filozofları tekfir etmemesinin nedenleri nelerdir?

---

diği irşad ve vaaz faaliyetleri ile tanınırlığını arttırmış, kısa zaman içerisinde Abbâsî halifesi Nâsir-lidînillâh'ın dikkatini çekmiştir. Bunun sonucu olarak halifenin talebi ile önemli görevlerde bulunmuştur. Bu dönemde başta Anadolu toprakları olmak üzere birçok memlekete seyahat eden Sühreverdî buralarda farklı devlet adamları ve ulema ile halifenin temsilcisi olarak görüşmüştür. Bk. Kamer el-Huda, *Şihâbeddîn Ömer es-Sühreverdî, Hayatı, Eserleri, Tarikatları*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 54-55, 65. Sühreverdî'nin bu denli hareketli bir siyasi hayatın içinde olması, onun halife tarafından devlet görevine getirilmesi ile mümkün olmuştur. Halifenin dikkatini celp etmesi ise ilmi kişiliği ve toplum içerisindeki saygın konumu ile açıklanabilir. Zira Sühreverdî hadis, fıkıh, tefsir, ahlak gibi alanlarda eser telif etmiş bir isim ve yaşadığı toplum içerisinde saygı duyulan bir isimdir. Kendisinin bu denli geniş ilgi alanı hem felsefe eleştirisinde hem de diğer eserlerinde açıkça görülmektedir. Bk. Şemseddîn Sâmi, *Kâmusu'l-A'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1889), 4/2885.

<sup>4</sup> Sühreverdî'nin aynı alanda yazılmış *İdâletü'l-'iyân 'ale'l-burhân* adlı bir eseri daha bulunmaktadır. Eser henüz matbu' halde elimizde bulunmamaktadır. Sühreverdî bu eseri Keşf'ten sonra kaleme almıştır. Kitabın başlığından bu eserde naslar üzerinden bir felsefe eleştirisi yapmayı hedeflediği görülmektedir. Bk. Hasan Kâmil Yılmaz, "Şehâbeddin Sühreverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/402. Kaplan, "13. Yüzyılda Farklı Bir Tehâfüt'ün Tenkitçisi Kelamcı ve Sufî Diyâüddîn Mes'ûd b. Mahmûd eş-Şîrâzî (Öl. 655/1257)", 3-4.

## 1. Sühreverdî'nin Felsefe Eleştirisinde Kullanmış Olduğu Yöntem

Sühreverdî ise filozofları eleştirirken kendi ilmî kişiliğinin çeşitliliğini de yansıtır. Onun eleştirilerinde Kur'ân-ı Kerîm'den âyetleri, Hz. Peygamber'in hadislerini ve sûflerin sözlerini görebilmek mümkündür. Bunlar bize Sühreverdî'nin müfessir, mütekellim, muhaddis ve sûfî kimliklerini aynı anda görebilme imkânı tanımaktadır.

Sühreverdî filozofları Kur'ân-ı Kerîm'den getirmiş olduğu âyetler ile eleştirirken, bazen eleştirdiği konuya direk olarak âyet ile başlangıç yapar bazen de kısa bir girizgahtan sonra âyet ile konuya devam eder. Sühreverdî sık sık Kur'ân-ı Kerîm'den deliller getirerek okuyucuya muarızlarının görüşlerinin yanlışlığını göstermek ister. Sühreverdî bu yolla özellikle eleştirmiş olduğu filozoflardan Müslüman olanları köşeye sıkıştırdığını düşünmekte, aynı zamanda hitap etmiş olduğu halkın da bu metot ile beğenisini kazanmaya çalışmaktadır. Zira âyetlerin muhtevasına karşı düşünceler benimseyen bu gurubun sapkınlık içerisinde olduğuna inanmaktadır.<sup>5</sup>

Sühreverdî bazı yerlerde âyetleri zikrettikten sonra filozoflara küçük düşürücü ve alaycı ifadeler ile seslenir.<sup>6</sup> Sühreverdî'nin bunu yapmasının nedeni filozofların bilgi kaynaklarının güvenilir olmadığını ispatlamak, kendi bilgi kaynaklarının ise onlara nispetle en doğru kaynaklar olduğunu göstermektir.<sup>7</sup>

Bilgi kaynakları konusunda Sühreverdî'nin hassasiyeti Hz. Peygamber'in sünnetinden delil getirme hususunda kendisini daha çok göstermektedir. Ele almış olduğu konu ile hadis zikrederken hadislerin konu ile bağlantılı olmasına âyetlerden daha çok ihtimam göstermiştir. Sühreverdî eserinde hadisleri zikrederken kendi almış olduğu hadislere de “bize icazet ile ulaştı” ibaresi ile yer verir.<sup>8</sup> Zikretmiş olduğu hadisler içerisinde zayıf ve münker hadislerin varlığı dikkat çekmektedir.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Sühreverdî özellikle Müslüman filozofları Kur'ân-ı Kerîm'in yolunu terk ederek dehrîlerin yolunu izlemesini hayretle karşılamış, onların bu yaptıkları ile bir nevi şeytanın yolunu takip ettiklerini düşünmüştür. Bk. Şihâbeddîn Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihî'l-Îmâniyye ve Keşfu'l-Fedâihî'l-Yûnâniyye*. thk. Aîşe Yusuf el-Mennâ'î (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999), 90-91.

<sup>6</sup> Sühreverdî kitabının Hak Teâlâ'nın Rasulullah'ın ashabına verdiği olağan üstü lütuflar isimli on dördüncü bölümünde Fetih suresinin 29. âyet-i kerimesinden “Onların yüzlerinde secde izleri vardır” ibaresini zikreder ve filozoflara “Filozof bu yüzleri bilir mi? Bu nuru idrak edebilir mi? Bütün ömrü boyunca kalbini ve yüzünü bu nur ile nurlandırmış mı ki? Bir defa olsun Allah'a secde etmiş mi? Bırak da İletül-ile'e secde edip dursun” diye âyetin devamında filozoflar ile ilgili ağır ifadeler kullanır. Sühreverdî burada aleni bir biçimde müslüman olduğunu ifade eden Müslüman filozoflara dair bir ayırım yapmaz. Bk. Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihî'l-Îmâniyye*, 215-216.

<sup>7</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihî'l-Îmâniyye*, 90-91.

<sup>8</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihî'l-Îmâniyye*, 1999, 74, 110.

<sup>9</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihî'l-Îmâniyye*, 129. Sühreverdî'nin bu anlamda başvurmuş olduğu hadislerden birisi akla dair rivayet ettiği bir hadistir. Rivayete göre Rasulullah şöyle dedi:

Filozofları eleştirirken kullanmış olduğu bir başka yöntem ise sahabe ve sūfilerin hayatlarından örnek vermesidir.<sup>10</sup> Hz. Peygamber’in ashâbı, Allah tarafından gönderilene kayıtsız şartsız iman etmiş iken filozoflar ise bu teslimiyeti göstermemişler ve gaybı inkâr etmişlerdir. Bu nedenle sahabe iman etme hususunda en doğru yolu takip etmiştir. Sühreverdî’nin bu görüşlerinde sübjektif bir okuma yaptığını söylemek mümkündür. Zira Hz. Peygamber’in ashâbı ona birçok konuda sorular yönelmiş, ayrıca Kur’ân-ı Kerîm insanı soru sormaya ve çevresinde olan bitenlere duyarlı olup, araştırmaya yönlendirmiştir.<sup>11</sup>

## 2. Sühreverdî’nin Felsefe Eleştirisinde Ele Almış Olduğu Konular

Sühreverdî’nin filozofları eleştirdiği konuları dört ana başlık altında ele alabilmek mümkündür. Bunlar; Allah’ın külliyatı bilip cüziyyatı bilmemesi, yaratılış meselesi, meâd ve bedenlerin haşrı hususu ve keramet meselesidir.<sup>12</sup>

### 2.1. Allah’ın Külliyatı Bilip Cüziyyatı Bilmemesi

Sühreverdî ise bilgi meselesini Allah’ın sıfatları cihetinden değerlendirir. Sühreverdî Allah’ın doksan dokuz isminin olduğunu ve isimlerinden de sıfatların varlığını gerektireceğini zikreder. Filozoflar ise tevhid inancına aykırı olacağı düşüncesi ile sıfatları inkâr yoluna gitmişlerdir. Ona göre filozoflar bu düşünceleri ile Allah’ı ve yarattıklarını aynı düzlemde değerlendirmişlerdir. Allah’ın çokluğu da yarattığını ve filozofların endişelerinin haksız olduğunu düşünür. Filozoflar illetü’l-ilel kavramına büyük bir ihtimam göstermelerinden dolayı konuyu doğru bir biçimde ele alamamışlardır. Sühreverdî bu nedenlerle ilk aklın çokluğun kaynağı olduğu fikrine karşı çıkmaktadır.<sup>13</sup>

---

“Allah akli yarattığı vakit ona öne dön dedi o da döndü. Sonra ona arkaya dön dedi o da arkaya döndü. Sonra da kendime senden daha sevimli gelen bir şey yaratmadım. Seninle alırım seninle veririm.” Hadis uleması tarafından bu rivayete şüphe ile bakılmış, birçoğu tarafından mevzu ve zayıf olduğu yönünde hükümler verilmiştir. Bk. Mehmet Özşenel, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan Dergisi* 1 (1998), 173-174.

<sup>10</sup> Sühreverdî, *Reşfu’n-Nasâihî’l-Îmâniyye* 1999, 187-188.

<sup>11</sup> Kur’ân-ı Kerîm’in sorulan sorulara verdikleri cevaplar için bk. el-Bakara 2/217 – el-Enfâl 8/1. Rasulullah’nın ashabının ve çevresinin kendisine sorulan sorulara dair örnekler için bk. Buhârî, “Tevhid”, 22, Müslim, “Îmân”, 1.

<sup>12</sup> Gazzâlî’nin eleştirdiği konular içerisinde olan alemin ezililiği, sıfatları inkâr, cüziyyatın Allah tarafından bilinmemesi, yeniden dirilişin yalnızca ruhlar ile olacağı gibi konularda Sühreverdî tarafından takip edildiği Tehâfütü’l-Felâsife adlı eserinde açık bir şekilde görülmektedir. Bk. Ebû Hamid Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 14,97,214.

<sup>13</sup> Sühreverdî, *Reşfu’n-Nasâihî’l-Îmâniyye*, 110-112.

Sühreverdî bilgi meselesinde filozofların düştükleri yanlış bir örnek ile açıklar. Ona göre bir avuç hardal tanesini alıp dar bir kaba koyduğumuzda, bu kabın içerisinde bulunan hardal tanelerinin biriktiğini ama insanın bu dar kaptaki artan hardal tanelerini göremeyeceğini söyler. Eğer kişi bu kap içerisinde hardal tanelerini kaptan çıkarır, önüne serer ise o zaman tek tek hepsinin bilgisine sahip olabileceğini düşünür ama yine de tamamını görmesi mümkün değildir. Allah ise bu kabın içerisindeki değişimden her zaman haberdardır. Bu şekilde Allah kâinatın bütün sırlarını ilim sıfatı ile ihata eder. Bu örnek ile Sühreverdî'nin ortaya koymak istediği husus Allah'a en ufak bir şeyin dahi gizli kalamayacağıdır.<sup>14</sup> Filozofları eleştiren isimlerin gözden kaçırdığı husus ise filozofların Allah'ın cüziyyata dair bilgisini inkâr etmeyip bununla birlikte bu bilmenin farklı bir biçimde gerçekleştiğini düşünmeleridir.

## 2.2. Yaratılış

Tehâfüt geleneğinde işlenen en önemli konulardan birisi de yaratılışın mahiyetidir. Öyle ki Meşşâi gelenek alemin kıdemini savunmuş, Gazzâlî *Tehâfüt*'ünde filozoflarca ortaya atılmış kıdem fikrine karşı çıkmıştır. Onları bu görüşleri nedeni ile küfür ile itham etmiştir.<sup>15</sup>

Filozofların eleştirilmelerine neden olan yaratılış düşünceleri sudûrdur. Sudûr nazariyesi, İslam felsefesine Yeni Eflâtunculuk vesilesi ile girmiştir. Bu düşünce İslam felsefesinde Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından benimsenmiştir. Sudûr nazariyesine göre, ilk varlık bütün varlığın müsebbibidir. Ondan daha aşkın bir varlık bulunmamaktadır. Kendisinden başka her varlık eksikliğe maruz kalmaktadır. O bir madde değildir. Bundan dolayı o bilfiil akıldır. Zira bir şey maddeye muhtaç olmadığına onun bilfiil akıl olması gerekir. O kendisinden başka kendisini düşünecek bir varlığa muhtaç değildir. Bu yüzden kendisini düşünür. Bir düzen yaratma gibi bir gayesi de bulunmaz. Zira o özü itibarıyla zaten faildir ve gayeye ihtiyaç duymamaktadır. O nihai gayedir.<sup>16</sup>

Sühreverdî yaratılış konusunu *halk*, *halik* ve *kevn* kavramları üzerinden ele alır. Ona göre bu meselenin tafsilatını ise bizlere peygamberler açıklamaktadır. Bunun dışında bulunan filozoflar, Mecûsîler ve düalistler yaratmayı fitratı bilmeden açıklamaya çalışmışlardır. Sühreverdî'nin bu noktada eleştirmiş olduğu fitratı bilmeme durumu mahiyeti tam anlamıyla ancak Allah tarafından bilinebilecek hususlarda vahiy dışında akıl yürütmelerdir. Ona göre filozoflar bütün işleri illetü'l-ilel'e, düalistler ise nur ve zulmete dayandırmışlardır. Sühreverdî bu noktada ilginç bir benzetme yaparak filozofların ilk akılı Allah'ın çocuğu mesabesine indirdiklerini zikreder. Bu görüşünü

<sup>14</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihî'l-Îmâniyye*, 196.

<sup>15</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 14.

<sup>16</sup> Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 129.

Kur'ân-ı Kerîm'den Meryem suresinin doksanıncı âyetini zikrederek desteklemeye çalışır.<sup>17</sup>

Sühreverdî'nin böyle bir görüşte olmasının nedeni ise şehâdet ve melekut âlemi arasındaki ayrımına dayanmaktadır. Ona göre A'râf suresinin elli dördüncü âyetinde bulunan halk ve emir kelimeleri bu iki âlemi karşılamaktadır. Filozoflar ise bu iki âlemi anlamadan yaratılış meselesini anlamaya çalışmışlardır. Bu yüzden Allah'tan sudûr eden ilk akla ona benzer sıfatlar atfetmişlerdir.

Sühreverdî bu noktadan sonra sudûr düşüncesini eleştirmeye başlar ve filozofların Allah'ın isim ve sıfatlarını bilmediklerini söyler. Ona göre filozofların bu düşünceleri ile Mecûsîlerin inançları arasında benzerlik bulunmaktadır. Mecûsîler nasıl şerde çokluğu Ehriman'a dayandırmışsa filozoflarda aynı şekilde çokluğu ilk akla dayandırır. O, Allah'ın filozofların sürekli kullanmış olduğu suret, madde ve heyulanın aslında Allah'ın yaratmış olduğu şeyler olduğunu ısrarla vurgular. Sühreverdî'nin burada sıfatlar hususunu zikretmesi önemli bir noktadır. Filozoflar için Allah basit ve birdir ve ondan ancak bir çıkar. Onlar için Allah'ın tek ve yegâne sıfatı Allah'ın bilmesidir. Bu fiil âlemin ondan sudur etmesi için kafidir. Çokluk ise akıllar vasıtasıyla ortaya çıkar. Sühreverdî ise Allah'ın yalnızca bilme sıfatının olmadığını, çokluğun da akıllarla değil, Allah'ın isim ve sıfatları sayesinde olduğunu vurgularlar.

Allah'tan çıkan ilk akla kendisinden sonra gelen akli yaratma gücü vermek Sühreverdî'ye göre tevhid inancı ile uyuzmaz. Daha da ileriye giderek müşriklerin putlara Laz, Uzzâ gibi isimler vermesi ile filozofların ilk akıl gibi isimlendirmelerini aynı seviyede değerlendirir. Sühreverdî için anlaşılması güç olan şey İslâm filozoflarının İslâm dini ile şereflendikten sonra nasıl olup da bu yola girdikleri ve bu düşünceleri savunduklarıdır. Öyle ki ona göre bu yolu izlemek şeytanın yolunu izlemek ile eş değerdir ve yolun sonu ilhâd ve zındıklıktır.<sup>18</sup>

Sühreverdî yaratılış konusunu ele aldığı bölümde akıl ile ilgili bir hadis zikreder. Belirtmiş olduğu hadise göre; Allah Teâlâ akli yarattıktan sonra ondan kendisini tanımasını talep eder ve akıl bunu kabul eder. Akıl bunları kabul ettiğinde ise Allah akla yarattıklarının arasında en sevgili şeyin kendisi olduğunu, çünkü kullarının kendisini ancak akıl ile bileceğini ifade eder. Sühreverdî eseri boyunca filozofların akli ve akli istidlalleri kullanmalarına karşı bir tavır takınırken böyle bir hadisi burada zikretmesi önemli bir husustur.

Konumuz gereği hadisin sahih veya mevzû bir hadis olmasını ele almaktan ziyade Sühreverdî'nin neden böyle bir hadisi burada zikrettiğine değinmek istiyoruz. Ona göre bu akıl fitrî olan akıldır. Bu akıl ancak peygamberlerde bulunur. Filozofların sahip olduğu akıl ise fitri değil, yaratılmış akıldır ve peygamberlerin akılları gibi sınırları

<sup>17</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 123-124.

<sup>18</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 104-105, 112.

aşabilen bir akıl değildir. Sühreverdî bu akıl tasnifini yaparak okuyucusundan fitrî akıl sahibi olan peygamberlere tabi olmasını beklemektedir.<sup>19</sup>

### 2.3. Meâd ve Bedenlerin Haşrı

İnsan hayatının ölümden sonra devam edip etmeyeceği hem dinlerin hem de felsefenin en önemli konularından birisidir. Zira insan doğal olarak yaşamdan sonra kendisini nasıl bir sonun veya yaşamın beklediğini öğrenmek ister. Bu konuda insanlara tatmin edici cevaplar vermek ise dinler için olmazsa olmazlardandır. Öyle ki insanlık tarihi boyunca birçok din ve felsefe ekolü insan hayatından sonra yaşam, ceza ve mü-kafatın olduğunu kabul eder. Ancak bunların keyfiyeti üzerinde ihtilafa düşerler. Müs-lüman filozoflardan bazıları da ölüm sonrası yaşamı kalamcılardan farklı olarak ele almışlar bu yüzden de eleştiriye maruz kalmışlardır. Ayrıca bu konu Gazzâlî'nin filo-zofları küfür ile itham etmiş olduğu üç meseleden birisidir.<sup>20</sup>

Sühreverdî ölüm sonrasına dair düşüncelerini kitabının yedinci bölümünde ele almıştır. Kendisi ölüm sonrasına dair fikirlerini insanın yaratılışını konu edinen bir hadise dayandırır. Bu hadiste insanın yaratılış evrelerinden bahsedilir. Bu evrelerin sonunda Allah insana bir melek gönderir ve bu melek insana kaderini yazar. Sonrasında Allah bu insana kendi nefsinden bir ruh üfler. İnsana yazılan kader değişmez.<sup>21</sup> Bu hadisin zikrinden sonra Sühreverdî ruhu iki kısma ayırır. Birinci kısım, ruhun ruhani bölümü iken ikinci kısım ise hayvani bölümüdür. Haşrın beden ile olması ruhun hayvani bölümü ile alakalıdır. İnsanın hayvani ruhu ile diğer hayvanların ortak noktası onların toprak ile olan ilişkisine dayanır.<sup>22</sup>

Sühreverdî'nin yeniden yaratılma hususunda vermiş olduğu en önemli örnek Hz. İbrahim'in Allah'tan nasıl yarattığını gösterme talebidir. Bunun dışında o Hz. Üzeyir'in gözlerinin önünde ölmüş ve çürümüş bir vaziyette olan eşeği Allah'ın yeniden yarattığını ve ölümden sonra dirilmenin nasıl olacağını gösterdiğini zikreder. Bu örneği anlamayanların ise kalplerinde ancak mühür olabileceğini belirtir. Ancak bize göre her iki peygamberde Allah'ın nasıl yarattığını merak edip anlama gayretindedirler. Bu nedenle teşbihte hata olmaz kabilinden filozoflarında bazı sorular sorması sert biçimde eleştirilmeye ne kadar maruz kalmalıdır, sorusu akla gelebilir. Sühreverdî burada herkesi naslara çağırarak gaybî konuları sorarak anlamak yerine teslim olup iman etmeyi öncelemektedir.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 128-129, 234-236.

<sup>20</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 207-208.

<sup>21</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 143, Buharî, "Yaratılış", 6.

<sup>22</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 144.

<sup>23</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 143-146.

Sühreverdî için ruh ve beden ceza görmeye ve mükafatlandırmada ortaklıklar. Filozoflar bu hususta gerçek bilgiye sahip değildiler. Kendilerinden önce bu fikirleri savunanlar ise cehennemdedir. Sühreverdî alenen bu cehennemliklerin kim olduğunu belirtmese de Yeni Eflâtuncuların savundukları fikirler ile İslam filozoflarının savundukları düşünceler arasında benzerliklerden dolayı bunların Yeni Eflâtuncu filozoflar olduğunu söylemek mümkündür.

Sühreverdî'ye göre filozofların ölümden sonrasını doğru bir biçimde anlayamamalarının sebebi onların bu konuları anlarken naslar yerine akla başvurmalarıdır. Sühreverdî'ye göre bu akıl yaratılmış akıldır ve fitrî akıldan farklıdır. Fitrî akıl şahadet ve gayb alemlerini idrak edebilirken, yaratılmış akıl gaybî meseleleri idrak etmekten aciz kalmaktadır. Filozoflar yaratılmış akıl sahibi iken peygamberler fitrî akıl sahibidirler. Filozoflar bu akıl ile gerçekleri idrak edemezler. Onların gerçekleri anlayamamalarının bir başka sebebi ise kader ile alakalıdır. Allah onlar için hayır murat etmediğinden ne kadar çabalasalar da onların doğru bir bilgiye ulaşabilmeleri mümkün değildir.<sup>24</sup>

#### 2.4. Keramet

Son olarak ele alacağımız konu filozofların kerameti inkâr etmeleridir. Sühreverdî için peygamberlerin mucizeleri ve kerametler birbirlerinden ayrılamazlar. Mucize Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ve naslar ile sabit bir olgu ilken keramet bu özelliklere sahip olmadığı ortadadır. Buna rağmen Sühreverdî her ikisine de aynı seviyede ehemmiyet göstermektedir.<sup>25</sup>

Sühreverdî kitabında kerameti; Rasulullah'ın ashabının ve onlardan sonra gelenlerin kerameti olmak üzere iki kısımda ele alır. Ashabın Rasulullah'a uymalarını över. Müminlerin kitaba ve gayba imanlarını vurgular. Bu şekilde yakın bilgisini elde ederler. Filozoflar ve dehrîlere ise yakın bilgisinden en ufak bir zerre bile nasip olmamıştır.<sup>26</sup>

Yakin bilgisine ulaşmak sabır ile olabilecektir. Kişi bu bilgiye sahip olabilmek için gecesini namaz, sabahlarını ise oruç ile geçirmelidir. Bundan sonra o yakın bilgisine ulaşır. Allah'ı görmese de O'nu görür gibi ibadet etmeye devam eder. Allah ile aralarında kuvvetli bir bağ oluşur. Ancak o konu filozoflar olunca onlar bu yakın bilgisine ulaşamazlar. Hal böyle olunca gerçekçi idrak etmeleri de beklenmemelidir.<sup>27</sup>

Sühreverdî'nin eleştirmiş olduğu filozoflardan İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin *Makâmâtü'l-Ârifîn* başlığında tanımlamış olduğu arif kişinin özellikleri Sühreverdî'nin bahsetmiş olduğu yakın bilgisine sahip insana uymaktadır. İbn Sînâ da Sühreverdî gibi bir düşünce ortaya koymuştur. Ayrıca İbn Sînâ'nın belirtmiş olduğu gibi

<sup>24</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 147-150.

<sup>25</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 211-212.

<sup>26</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 211, 218.

<sup>27</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 217-220.

ariflerin bazı durumları söz ile izah edilemez ve yakın bilgisi şahsi bir tecrübeye dayanır.<sup>28</sup>

Sühreverdî nazarında kerametın hakikatını anlamak, her durum için bir sebep aramayı terketmek ile gerçekleşir. Yakın ehlinin nezdinde gerçekleşen harikulade olaylar olabilecek durumlardır. Bunları anlamak için önemli olan şey kudrete ve kadere iman etmektir. Allah dilediği takdirde seçtiği kulunu suda yürütür, dilerse onu mekanlar arasında gezdirir. Filozoflar ise yakını bilgiyi terk edip başka ilimler ile ilgilendikleri için bunun hakikatını anlayamazlar. Hz. Peygamber'in ümmeti için korktuğu şeyin yakın bilgisinin zayıflığı olduğunu zikreder. Sühreverdî filozoflara Kazvin şehrinde yaşayan bir gencin olağanüstü durumlarından bahseder ve bunların üzerinde şek ve şüphe yoktur. Bunları söyledikten sonra ise filozofları imana davet etmiştir.<sup>29</sup>

### 3. Reşfü'n-neşâ'ihî'l-îmâniyye ve keşfü'l-fezâ'ihî'l-Yûnâniyye 'nin Diğer Tehâfüt Eserleri ile Karşılaştırılması

Bu başlık altında Sühreverdî'nin *Reşfü'n-neşâ'ihî'l-îmâniyye ve keşfü'l-fezâ'ihî'l-Yûnâniyye* eserini Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife'si* ve Şehristânî'nin *Muşâra'atü'l-felâsife* ile yöntem, içerik ve teliflerine neden olabilecek siyasal ve sosyal sebepler açısından mukayese etmeye gayret edeceğiz. Çalışmamızda böyle bir başlığa yer vermemizin sebebi, Sühreverdî'nin felsefe eleştirisinin var olduğu iddia edilen tehâfüt geleneğinin neresinde durduğunu ve diğer eserler ile metot ve muhteva anlamında ne denli örtüş-tüğünü anlamaya çalışmaktır. Bu çabamız nihai bir karara varmaya hedeflememektedir. Bu başlık altında vefat tarihine göre Gazzâlî'den başlayarak Sühreverdî'ye doğru müelliflerin fikirlerini zikredip, tahlil etmeye gayret edeceğiz.

#### 3.1. Eserlerde Kullanılan Yöntemler

Gazzâlî, *Tehâfüt* eserinin mukaddimelerinde kullanmış olduğu metoda dair kaide-leri zikremiştir. O, filozofların görüşlerindeki çelişkileri ortaya koyacağını belirtir. Aristo'yu İslam filozoflarının sapkınlıkta önderleri olarak gören Gazzâlî onlar arasında Aristo'yu en iyi takip edenlerin Fârâbî ve İbn Sînâ olduğunu belirterek ele alacağı görüşlerin bu minvalde olacağını okuyucuya aktarır.<sup>30</sup>

O, eserinde üzerine konuşacağı konuları sınırlar, filozofların yalnızca dini mesele-lerde yanlışları ve inkâr ettikleri meseleler hakkında konuşacağına değinir.<sup>31</sup> O aynı zamanda filozofları eleştirirken doğrudan karşı bir söylem ortaya koymayacağını ak-

<sup>28</sup> Ebû Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. A. Durusoy, E. Demirli ve M. Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık 2005), 182-184.

<sup>29</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihî'l-İmâniyye*, 221-223.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 4.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 8.



sine onların düşüncelerini sorgulayarak ve reddederek ele alacağını belirtir. Bu esnada da Mu'tezile, Kerrâmîyye ve Vâkîfiyye mezheplerinin görüşlerine yer vereceğini, filozoflar karşısında tek bir mezhebe bağlı kalmayacağını söyler.<sup>32</sup> Ayrıca o, Sühreverdi kadar çok olmasa da eleştirilerinde âyetlere yer verir.<sup>33</sup> Değnilmesi gereken bir başka önemli husus ise onun Gazzâlî *Tehâfüt*'te filozofların hangi eserlerinden yararlandığını açık bir biçimde belirtmemesidir.<sup>34</sup>

Ele alacağımız ikinci isim olan Şehristânî, İbn Sînâ eleştirilerinde en önemli nokta İbn Sînâ'nın eserlerini doğrudan zikrederek çalışmasında birinci kaynaklara dayanmasıdır.<sup>35</sup> Eserin tamamında öncelikle filozofların çelişkilerini, şüphelerini ve mukadimeleri belirli bir sıraya göre takdim ettikten sonra kendi görüşlerini serdetmektedir.

Şîrâzî, Sühreverdi'nin felsefe eleştirisine karşı *Keşfü'l-Esrâri'l-Îmâniyye ve Hetkü'l-Estârî'l-Hutâmîyye* adlı bir eser yazar. Ona göre Sühreverdi kadim dönemin bütün filozoflarını, hikmet sahibi insanlarını aynı bağlamda değerlendirip, aralarında herhangi bir ayırım yapmaz. Onlar içerisinde de iyi insanlar olabilme ihtimalini göz ardı eder. Şîrâzî, Sühreverdi'yi filozofların illetü'l-ilel düşüncesinin şirk olması nedeniyle onun tarafından tekfir edilmesi gibi konularda eleştirir. Özellikle illetü'l-ilel fikrinin ona ait olamayacağı, sonradan eklenmiş olabileceğini düşünür. Şîrâzî filozofların eleştirildikleri konuları kendi eserlerinden şahit getirerek Sühreverdi'nin eserini kritik etmektedir.<sup>36</sup>

Ele aldığımız isimlerden Gazzâlî ve Şehristânî'nin felsefe eleştirilerinde yöntemsel olarak Sühreverdi'ye kıyasla daha çok felsefe içinden konuşmaya gayret ettiklerini söyleyebiliriz. Üç isim de eleştirilerini Meşşâî felsefeye yöneltse de Şehristânî bu anlamda hangi filozoflardan bahsettiğini ve hangi görüşlerine karşı geldiğini Gazzâlî ve Sühreverdi'ye nispetle daha açık ifade eder. Eleştirilerinde kullanmış oldukları kaynak ve yöntem açısından Sühreverdi diğer iki isimden farklılaşmıştır. Kendisi eleştirilerinde nassa daha çok dayanırken, Gazzâlî ve Şehristânî'nin daha çok filozofların kendi fikirlerinde bulunan çelişiklere yöneldiğini görmekteyiz.

<sup>32</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 9.

<sup>33</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 210.

<sup>34</sup> Kemal Batak, "Tehâfütü'l-Felâsife ile Alakalı Genel Problemler Gazzâlî'nin Filozofları Tekfirine Giriş (1)", *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 371.

<sup>35</sup> Ebü'l-Feth Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel (İstanbul: Littera Yayınları, 2010), 3.

<sup>36</sup> Hayri Kaplan, "13. Yüzyılda Farklı Bir *Tehâfüt*'ün Tenkitçisi Kelamcı ve Sûfî Dıyâüddin Mes'ud b. Mahmud eş-Şîrâzî (öl. 655/1257)", 9-10.

### 3.2. Eserlerin İçerik Açısından Değerlendirilmesi

Tehâfüt yazarlarının felsefe birikimleri ve felsefeye bakışları onların eserlerinin içeriğini oluşturmada en önemli etkenlerden birisi olmuştur. Bu nedenle bu başlık altında öncelikle Gazzâlî'nin felsefe birikimi ve felsefeye yaklaşımını ele almaya gayret edeceğiz.

İslam düşüncesinin en önemli isimlerinden olan Gazzâlî'nin felsefeye ve sair ilimlere bakışını tespit edebilmek oldukça zor bir iştir. Zira Gazzâlî ilimlerin tasnifine dair birçok eserinde fikir beyan etmiş, bununla beraber kimi eserinde bir öncesine nazaran farklı fikirler serdettiği de gözlemlenmiştir. Bu nedenle onun felsefeye bakışı ile temel bazı hususları zikretmekte fayda gözükmektedir. Öyle ki Gazzâlî'nin fikirlerini tek bir eser üzerinden okumak okuyucu onun hakkında yanlış bir intiba edinmektedir. Bu nedenle Gazzâlî'nin özellikle felsefe, tasavvuf ve kelam gibi konularda düşüncelerini tespit ve tayin için telif ettiği eserlerin tamamını mütalaa önemlidir. Zira yer yer birbirleri ile olan çelişkili ifadelerle sahip olan yazarın bu fikirlerinin arkasında yatan düşüncenin Gazzâlî'nin telif ettiği eserlerinde muhatabını dikkate alması olarak yorumlanmıştır.<sup>37</sup> Ancak bununla beraber zikredilmediler ki; söz konusu felsefe olunca Gazzâlî'nin tavrı genelde olumsuz yönde seyretmiştir. Aynı zamanla klasik dönemde önemli hassasiyetlerden birisi olan eserin muhatabını dikkate almak Gazzâlî'yi anlamak için önemli hususlardan birisidir.

Gazzâlî felsefe eleştirisi mahiyetinde olan *Tehâfüt*'ünü yazmadan önce felsefeyi anlamak için hatırı sayılır bir süre bu alanla ilgilendiği kabul edilmiştir. Ancak bu süre zarfında felsefeyi anlama çabasının ürünleri olduğu düşünülen eserlerden biri olan *Maķâşidü'l-felâsife*'nin, İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî*' ile birebir benzerliklere sahip olması, bu söylemi zayıflatan unsurlardan biri olmuştur.<sup>38</sup> Bununla beraber Gazzâlî'nin felsefe ile olan iştiğali, *Tehâfüt* içerisinde kendisini gösterir. Zira o da filozofların görüşleri içerisindeki çelişkileri ortaya koyacağını zikrederek aslında belirli bir birikimin

<sup>37</sup> Gürbüz Deniz, "Gazzâlî'yi Anlamanın Usûlü", *Diyanet İlmî Dergi*, 48/3(2011), 10-11. Gazzâlî'nin görüşlerini tespit edebilmenin *Tehâfüt* üzerinden net olarak tespit edilebilmesinin zorluğuna dair en önemli örneklerden birisi yine kendi eseri *el-İktisâd*'da bulunan ifadeleri ile anlaşılmaktadır. Gazzâlî, *Tehâfüt*'te muarızlarının görüşlerini çürütme için normalde kabul edemeyeceği bir görüşü savunmaktadır. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 160.

<sup>38</sup> Murat Demirkol, "Önsöz". *Dânişnâme-i Alâî*, mlf. Ebû Alî İbn Sînâ, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 24,25.

üzerine konuştuğunu iddia eder. Bu nedenle aslında İslam düşüncesinde tehâfût geleneğini Gazzâlî'nin oluşturması tesadüfi bir durum değildir.<sup>39</sup> Gazzâlî'nin eserleri üzerinden bir okuma yaptığımızda onun aynı zamanda Meşşâî felsefe dışında İhvân-ı Safâ ve İsmailî felsefeye de hâkim olduğunu söyleyememiz mümkündür.<sup>40</sup>

Gazzâlî'nin felsefeye bakışı ile ilgili ortaya atılan iddialardan birisi onun eserinin ismine dayanmaktadır. Zira Gazzâlî eserine doğrudan felsefeye değil de filozoflara eleştiri olarak başlık atmıştır.<sup>41</sup> Bu nedenle onun felsefenin özüne değil de filozofların, özellikle de İslam filozoflarının fikirlerinde bulunan çelişkilere yer verdiğini söylemek mümkündür. Zira Gazzâlî felsefe eleştirisinde felsefenin bütünüyle inkarının da din-dar olup cahil olan kişilerin yapacağı iş olarak tanımlamaktadır.<sup>42</sup>

Gazzâlî filozofların görüşlerini üçlü bir taksime tabi tutup eleştireceği noktaların metafizik alanında olduğunu vurgulamıştır. Bununla beraber onun vurguladığı önemli bir nokta, filozofların matematik ve mantık ilmine gereğinden fazla önem vermeleri, metafizik alanının da artık bu alanlar olmadan anlaşılamayacağını düşünmeleridir. Bu nedenle de filozoflar içinden çıkılamayan bir konu ile yüzleştiklerinde muhatabını ikna etmek niyetiyle önce matematik ve mantığın öğrenilmesi gerektiğini vurgularlar.<sup>43</sup> Onun için filozofların matematik ilimlerinin metafizik için ön kabul olarak görülmesi aslında bir aldatmacadan ibarettir. Onlar metafizik düşüncelerinde bulunan yanlışları bu şekilde gizlemekte ve bu yanlışları anlayacak kişilere de aslında matematik bilmediklerinden bunun olduğunu varsaymalarını düşündürmektedirler. Gazzâlî ise matematik ve metafizik ilimleri arasında bir böyle zorunluluğun olduğunu düşünmez.<sup>44</sup> O'nun riyazi bilgileri din ilimleri ile alakadar görmemesinin yanı sıra bu bilimlerle ilgilenen isimlerin zamanla yaşayacağı bazı tehlikeleri haber vermesi<sup>45</sup>, Gazzâlî'nin felsefe ve matematiği bakışını anlamak için büyük bir önemi haizdir.

Gazzâlî mantığı da matematik gibi değerlendirir. Onun tamamen reddedilmesini doğru bulmaz. Ancak bununla beraber filozofların matematikte yaptığı gibi mantıkta da insanların gözünü boyayıp, küfür addedilen görüşlerine bir kılıf yapabileceklerine

<sup>39</sup> Abdurrahim Güzel, "İbn Rüşd'ün "Tehafütü't-Tehafüt'ü ve Gazzalî'ye Yönelttiği Tenkitler", *İbni Rüşd Kongresi Tebliğleri* (Kayseri: y.y., 1993), 93.

<sup>40</sup> Güzel, İbn Rüşd'ün "Tehafütü't-Tehafüt'ü ve Gazzalî'ye Yönelttiği Tenkitler", 92.

<sup>41</sup> Ömer Mahir Alper, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 4(2001), 105.

<sup>42</sup> Alper, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?", 94.

<sup>43</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 10.

<sup>44</sup> Alper, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?", 95.

<sup>45</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *Dalâletten Hidayete*, çev. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1972), 38-39.

değindir.<sup>46</sup> Bu nedenle aslında Gazzâlî'nin felsefe içerisinde bir taksim yapmasına rağmen ona karşı temkinli bir tavır takındığını söylememiz mümkündür. Muhtemelen bu nedenle de İslam filozoflarının kendi dinlerini bırakıp filozofların yoluna gitmelerini ve benimsemelerini eleştirmektedir.<sup>47</sup> Bununla da yetinmeyip onlar hakkında ağır ifadeler kullanmaktadır.<sup>48</sup> Gazzâlî filozoflar ile peygamberler arasında kıyaslar yaparak, peygamberlerin tuttukları yolun daha doğru olduğuna dair kanaatini belirtir.<sup>49</sup>

Şehristânî'nin eserinin ismi de Gazzâlî'ye benzer şekilde doğrudan bir felsefe eleştirisinden ziyade yalnızca filozoflar ile mücadeleyle gireceğine işaret etmektedir. Bu durumu Şehristânî'nin felsefe tanımlarına dair yaptığı yorumlarda da görmek mümkündür. O filozofları hakikate yaklaşımlarına göre değerlendirir.<sup>50</sup> Kavli ve fiili hikmet gibi ayrımları aynı zamanda Şehristânî'nin felsefenin ne kadar içinden konuşmaya gayret ettiği ve özellikle Sühreverdî'ye nispetle ne kadar felsefe ile içli dışlı olduğuna dair de bir görüntü vermektedir.<sup>51</sup>

Şehristânî de Gazzâlî' de görüleceği gibi belirli bir hazırlık aşamasından sonra felsefe eleştirisine yönelmiştir. Zira o da öncelikle *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserinde filozoflar ve diğer mezhepler ile ilgili birçok görüşü ele alıp, değerlendirmiştir. Bu eserden sonra yazdığı *Musâra'a*'da İbn Sînâ felsefesine detaylı bir eleştiride bulunmuştur. Şehristânî İbn Sînâ'yı eleştirirken onun kitaplardan atıflar yaparak eleştirisinde asli kaynaklara dayanmaya özen gösterir.<sup>52</sup> Bu durum onun felsefi birikiminin de ortaya konması açısından önemlidir.

Sühreverdî felsefeye dair meseleleri eleştirirken hangi ekol veya isme dair eleştiri yaptığını genellikle açıkça beyan etmez. Bunun yerine onun genellemeci bir tavır takındığını söylemek mümkündür. Bu nedenle onun eleştiri yapacağı filozof ve felsefe okullarını anlamada dikkatli ve seçici davrandığını belirtmemiz de zor görünmektedir. Bu durum aynı zamanda Sühreverdî'nin felsefeye dair birikimini de irdelememizi gerektirmektedir.

Sühreverdî filozoflardan genellikle Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerde bulunur. Filozofları eleştirirken Yunan filozofları ile İslam filozofları arasında herhangi bir ayrıma gitmez, bunun aksine genellemeci bir tavır takınır. Bundan dolayı

<sup>46</sup> Alper, "Gazzâlî'nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı mıydı?", 96.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 2. Gazzâlî aynı zamanda halkın imanının zayıflığına dört şeyin sebep olduğunu bunlardan birisinin de felsefe ile uğraşanların davranışları olduğunu söylemiştir. Bk. Gazzâlî, *Dalâletten Hidayete*, çev. Ahmed Subhi Furat, 74.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 3.

<sup>49</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 3.

<sup>50</sup> Alper, "Şehristani'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı", 13-14.

<sup>51</sup> Alper, "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı", 18.

<sup>52</sup> Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, 3-4.

onun filozoflar hakkında ağır ifadeler kullanırken kendisini Müslüman olarak nitelendiren isimler hakkında hassas davrandığını söylemek zordur.<sup>53</sup> Öyle ki kendisi ölüm-den sonra yeniden dirilmenin beden ile değil de ruh ile olacağına inananların kafir ve mühlit olduğunu açıkça zikreder. Küfürlerini dayandırdığı önemli argümanlarından birisi olan illetü'l-ilel düşüncesini Lat ve Hübel'e benzetir. Bu düşüncenin tevhit fikrine aykırı olduğunu ve insanı şirke götüreceğini belirtir.<sup>54</sup>

Sühreverdî eserinin ismini koyarken diğer iki eser sahibi gibi doğrudan bir felsefe eleştirisine işaret etmiyor gibi gözükmektedir. Bununla beraber Gazzâlî ve Şehristânî'den farklı olarak onun felsefe karşıtlığı anlamında çok daha sert olduğunu eseri boyunca gözlemlemek mümkündür. Zira onun asıl hedefi insanları felsefeden uzak tutup, bu gafletten uyandırmaktır. Muhtemel ki bu nedenle de hendeseyi ve matematiği inkâr etmediğini ancak filozofların bu alana fazla ehemmiyet vermeleri sebebiyle hanif şeriat nurundan uzaklaştığını belirtir.<sup>55</sup>

Sühreverdî'nin Gazzâlî ve Şehristânî'ye kıyasla insanları felsefeden uzaklaştırma niyetinde olduğu *Raşf*'in tamamında hissedilir. Bu nedenle o, genellikle nasslardan yola çıkarak insanları bu yoldan uzaklaştırmaya çalışır. Bu minvalde verdiği örneklerden birisi Rasûlullah'ın din konusunda münazarayı yasaklayarak insanların cehennemden uzak durmaları ile ilgili bir hadistir.<sup>56</sup> Sühreverdî şeriatleri bozanların, ifsad edenlerin zındıklar olduğunu vurgulayarak, alemin kıdemi ve illetü'l-ilel gibi fikirlerin savunulduğu yerlerde bulunulmamasını söyleyerek Allah'ın bu fikirdeki insanlardan İslam beldesini kurtarmasını niyaz eder.<sup>57</sup>

Sühreverdî'nin filozofları çokça eleştirdiği hususlardan birisi gayb alemini terkedip, şahadet alemi ile ilgilenmeleridir. Bunu açıklarken de siz meleği bırakıp, feleği, akli ispat edip nassı bıraktınız demektedir. Filozoflar eğer hakikati bilselerdi bunların arasını ayırmak yerine birleştirirlerdi. Sühreverdî önemli bir noktaya değinerek şeriatın zahir akıl, aklın da batın şeriat olduğunu vurgular.<sup>58</sup> Bu aslında bir nevi Sühreverdî'nin de akıl ve nakil arasında bir ayırım görmediğine işaret etmektedir. Zira akıl onun için aynı zamanda Allah'ın hüccetidir.<sup>59</sup> Filozoflar ise hidayet aklını yok edip, bedihi, zaruri ve kesbi diye ayırdıkları ilim ile uğraşmışlar, şahadet ve his alemi ile alakadar olmuşlardır. Bu onların idbârî akıldan paylarına düşendir.<sup>60</sup>

<sup>53</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 224-225.

<sup>54</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 104-105.

<sup>55</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 117, 183.

<sup>56</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 92.

<sup>57</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 94, 98.

<sup>58</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 115-116.

<sup>59</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 118.

<sup>60</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 163.

Sühreverdî'nin felsefe eleştirisinde sıkça kullanmış olduğu yöntemlerden birisi filozoflar ve peygamberin ashâbı arasında kıyaslamalar yapmasıdır. Bu bağlamda Hz. Osman'ın hayâsı ve onun bir rekatta Kur'an'ı hatmediş ve Hz. Ali'nin sözleri ile filozofların sözlerini kıyaslayarak Hz. Ali'nin sözlerinin nübüvvet mişkâtından olduğuna değinmesi örnek olarak verilebilir.<sup>61</sup>

Sühreverdî'nin konuları ele alırken felsefeye dair kavramları kullanmaktan imtina etmesi felsefeye dair yüzeysel bir birikim ile yetinmek istemesinin bir başka göstergesidir. Örneğin onun illetü'l-ilel gibi kavramların İslam ile uyuşmaması nedeni ile kullanımından kaçınılması, Sühreverdî'nin felsefe ile iştigal edilmesine de sıcak bakmadığını göstermektedir. Sühreverdî bu kavramların yerine kelâmî kavramları kullanmaya özen göstermektedir. Sühreverdî aynı zamanda peygamberlerin aksine filozofların kendi içlerinde fikir birliği sağlayamadıklarını düşünmektedir. Peygamberler ise bunun aksine ortak bir akideye bağlı kalmışlar ve insanları tarih boyunca bu ortak inanç esaslarına davet etmiştir. Aynı zamanda onlar ilmin kaynağıdır.<sup>62</sup>

Akla yüklenen anlam bir kişinin felsefeye bakışını anlamada okuyucuya imkân tanımaktadır. Sühreverdî'ye göre filozofların ölümden sonrasını doğru bir biçimde anlayamamalarının sebebi onların bu konuları anlarken naslar yerine akla başvurmalarıdır. Sühreverdî'ye göre bu akıl yaratılmış akıldır ve fitrî akıldan farklıdır. Fitrî akıl şehadet ve gayb alemlerini idrak edebilirken, yaratılmış akıl gaybî meseleleri idrak etmekten aciz kalmaktadır. Filozoflar yaratılmış akıl sahibi iken peygamberler fitrî akıl sahibidirler. Filozoflar bu akıl ile gerçekleri idrak edemezler. Onların gerçekleri anlayamamalarının bir başka sebebi ise kader ile alakalıdır. Allah onlar için hayır murat etmediğinden ne kadar çabalasalar da onların doğru bir bilgiye ulaşabilmeleri mümkün değildir.<sup>63</sup>

Sühreverdî Müslüman filozofların evaili ve kudeması arasında bir fark görmemektedir.<sup>64</sup> Sühreverdî için bütün filozoflar dalâlete düşmüştür.<sup>65</sup> Onların İslâm'ı terkedip ne olduğu belli olmayan insanların sözlerini takip ettiğini düşünür. Sühreverdî ilginç bir noktaya temas ederek selef-i salihin insanları ilm-i kelim ile uğraşmaktan menettiğini her ne kadar insanların ilm-i kelâm'a ihtiyaç duysalar da bu ilimle uzun süre iştigal edenlerin sonunda felsefeye vardıklarını zikreder. Filozofların temelde asıl sorunları ise matematik ve hendesede var olan burhanlarını ilahiyata da uygulamaya çalışmak olmuş ancak bu yaptıkların neticede iyi bir sonuç doğurmamıştır.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 188.

<sup>62</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 170, 175.

<sup>63</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 147-150.

<sup>64</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 189.

<sup>65</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 159.

<sup>66</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 191.

Bize göre Sühreverdî ile Gazzâlî ve Şehristânî arasındaki en önemli farklardan birisi Gazzâlî ve Şehristânî eleştirisinde daha ziyade felsefe içinden yapmaya çalışırken, Sühreverdî'nin bu anlamda eleştirilerinde felsefeye doğrudan karşıt olduğunu görmekteyiz. Onun bu şekilde halkı felsefeden uzak tutmaya çalıştığını ve asıl hedefinin bu yönde olduğu değerlendirilebilir.

Bu girizgahtan sonra müelliflerin eserlerinde ele aldıkları konulara temas etmek istiyoruz. Bilindiği üzere Gazzâlî filozofları eleştirisini yirmi mesele üzerine bina etmiştir. Bu meselelerin başlıklarına bakıldığında eleştirilerin temelde alemin ezeliyeti, zaman ve hareketin ebediliği, alemin yaratıcısının ispatı hakkında filozofların görüşleri, filozofların sıfat görüşlerini eleştirilmesi, filozofları nefis ve cisim hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi, sebeplilik ilkesi ve mucizlere, filozofların insan nefsi hakkındaki görüşleri ve cesetlerin dirilişi gibi konular ekseninde geliştiğini görebilmekteyiz.

Gazzâlî'nin filozofları eleştirisinde temel nokta her ne kadar onların kainata ve ilahiyata dair görüşleri olarak öne çıksa da o aynı zamanda filozofların delillerinin yanlışlığı ve onların herkes tarafından genel bir biçimde kabul edilen zorunlu deliller olarak görülmesini de tenkit eder.<sup>67</sup> Bu nedenle Gazzâlî'nin yaptığı eleştiriler yalnızca metafiziğe değil de metafizik önermelerin doğru olarak kabul edilmesine yapılmıştır. Gazzâlî, bunları vehmiyat ve muhayyilat kabilinden görmüştür. Bunlar insanı doğru sonucu ulaştıramayacağı için doğal olarak kesin bilgiye de ulaştıramaz.<sup>68</sup> Gazzâlî'nin eleştirileri iki kısma dayanır. Bunlardan birincisi filozofların zorunlu varlık anlayışlarını içeren ontolojik eleştiriler, ikincisi ise tümel zorunlu doğru bilgi anlayışını içine alan epistemolojik eleştirilerdir.<sup>69</sup>

Bu başlık altında ikinci olarak ele alacağımız isim olan Şehristânî ise eserini beş ana bölüm halinde ele almıştır. Onun çalışması temelde İbn Sînâ'ya dayandığı için ele aldığı konularda bu minvalde şekillenir. Öyle ki Şehristânî, “Varlığın Kısımlarının Tayini”, “Zorunlu Varlığın Varlığı”, “Zorunlu Varlığın Bilgisi ve Tümel ve Tikel ile İlişkisi”, “Âlemin Sonradan Oluşu” konularını ele almıştır. Buna ek olarak nübüvvetin düşünme ilkeleri ve yöntemleriyle ispatı konusu da değindiği önemli başlıklardandır.

Çalışmamızın ana merkezini oluşturan Sühreverdî ise felsefe eleştirisi için ele aldığı eserini özellikle Meşşâi ekolden Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirdiği eserini on

<sup>67</sup> Hasan Ayık, “Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 43-44.

<sup>68</sup> Ayık, “Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?”, 49. Buna ek olarak Gazzâlî sebep-sonuç ilişkisine dair yapmış olduğu yorumda insanın gelecekte meydana gelecek olayları ve sonuçları bilemeyeceğini ancak tahmin edebileceğini vurgular. Bu nedenle Gazzâlî filozofları mahdud bilgileri ile kesin hükümler vermelerinden dolayı eleştirir ve aklın da bir hududu olduğunu belirtir. Bk. “Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?”, 52.

<sup>69</sup> Ayık, “Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?”, 38.

beş bölüme ayırmıştır. Başlıkların isimleri Sühreverdî'nin felsefe ve filozoflara bakışımı okuyucuya yansıtacak şekildedir. Zira başlıkların birçoğu yazarın felsefe ve filozoflara karşı doğrudan eleştirel bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Sühreverdî eserine Kur'ân ve sünnete sarılmanın mutluluk getirip, bunlardan uzaklaşmanın ise kötülük getireceğini vurgulayan bölüm ile başlar. Bunu devam eden bölümlerde ise dinin tarafını tutmanın ve din tarafında olmayanların delillerini çürütmekten, tevhidin asıllarının sabit olup filozofların fikirlerinin ise paramparça olmasına, akıl ve naklin cem'ine dair başlıklar takip eder. Yine onun ele aldığı başlıklardan bir başkası cesetlerin yeniden yaratılışını inkâr edenlerin tekfiridir. Başlığın ismi okuyucuya doğrudan filozofların tekfirine dair Sühreverdî'nin kanaatini yansıtır. Kitabının diğer başlıklarında ise Sühreverdî'nin filozoflar ile peygamberler arasında kıyaslamalar yaptığını, peygamberlere ve filozoflara uyanların durumu ve akibeti ile ilgili başlıklar açtığını da görebilmekteyiz. Gazzâlî sonrası felsefe eleştirisi tarihini anlamamız için önemli isimlerden birisi olan Sühreverdî, Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç hususta da onu takip etmiştir.<sup>70</sup>

Sühreverdî'nin Gazzâlî etkisinde kaldığına dair işaretlerden bir tanesi İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi eleştirirken dayandığı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristo felsefesini yanlış aksettirdikleri bu nedenle de tam anlamıyla Aristo felsefesini temsil etmediği fikrine katılmayıp, Gazzâlî'yi takip etmesidir.<sup>71</sup> Bu aynı zamanda Sühreverdî'nin İbn Rüşd'ün *Tehâfüt-ü Tehâfütü'l-Felâsîfesi*'nden habersiz olduğu veyahut bilerek bu eleştiriye görmezden geldiği şeklinde de okunabilir.

Bu başlık altında ele aldığımız üç ismin eserlerinde yer verdikleri konuları zikretmeye gayret ettik. Ele aldıkları konuları tehâfüt geleneğinin varlığı açısından değerlendirdiğimizde müellifler arasında büyük oranda benzerlikler olduğunu, Gazzâlî'nin de Meşşâî felsefeyi eleştirisinde konu seçimi ile kendisinden sonra gelenleri etkilediği gözlemlenmektedir. Ayrıca üç isim arasında eleştiriye en fazla maruz kalan ismin İbn Sînâ olması onun İslam felsefesi içerisinde yerini göstermesi açısından da kayda değer bir durumdur.

Tehâfüt tarzında yazılan eserlerin en dikkat çekici noktalarından birisi filozofların tekfir edilmeleridir. Bu nedenle ele alacağımız eserlerde bu durumun tespiti tehâfüt geleneği var mıdır? sorusuna verilecek cevap için en önemli unsurlardan birisi olarak düşünülebilir. Bu nedenle bu başlık altında ele alınan konulara yer verdikten sonra üç eser sahibinin filozofların tekfir konusundaki fikirlerini mütalaa etmeye çabalayacağız.

<sup>70</sup> Sühreverdî'nin bu konuda Gazzâlî'yi takip ettiğine dair işaretlerden birisi filozofların Allah'ın cüziyyatı bilmediğine inanmasına dair kanaatidir. Bk. Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 194.

<sup>71</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 100.



Filozofların felsefede en çok yanlış yaptığı alan Gazzâlî için metafizik alanıdır. Bindiği üzere Gazzâlî *Tehâfüt*'ünde filozofları tekfir ettiği konular metafizik ile alakalıdır. Bunlar; Allah'ın cüziyyatı bilmemesi, haşrın yalnızca rûhânî olması ve alemin kidedir. O'nun, bu noktaları tespit ve filozofları küfür ile itham etmesi ile bir geleneği başlattığı düşünülmüştür.

Gazzâlî her ne kadar filozofları tekfir etse de onların bazı fikirlerini iktibas etmekte herhangi bir beis görmemektedir. O ayrıca filozoflar söyledi diye her sözün reddinin gerekmediğini de vurgular ama temkini elden bırakmayıp, dikkat edilmesi gerektiğini söyler.<sup>72</sup>

Bu konuda üç isim arasında en dikkat çekici tavrı takınan isim Şehristânî'dir. O diğer iki tehafüt yazarı gibi İbn Sînâ hakkında küfrüne hükmedecek ifadeler kullanmaz. Bu nedenle Şehristânî aslında tehafüt geleneği sayılan bu gelenek içerisinde farklılaşmış bir isim olmuştur.<sup>73</sup> Onun bu bakış açısının arkasında felsefeye ve İbn Sînâ'ya bakışı yatmaktadır. Zira Şehristânî, İbn Sînâ'nın bilgisine ve felsefe sahasında derinliğine vurgu yaparak onun üzerine çıkan bir isim olmadığını vurgulamıştır. Buna bağlı olarak da İbn Sînâ ile aralarında gerçekleşecek olan hesaplaşmanın cedele dayanmayacağını aksine bunun daha entelektüel ve derinlikli olacağına vurgu yapar.<sup>74</sup>

Sühreverdî'nin eserinde genel anlamı ile felsefeye ciddi bir eleştiri getirmekten ziyade insanları ondan nasıl uzak tutabilirim kaygısı ile hareket ettiği müşahade edilmektedir. Bu nedenle o hak ehli olarak nitelendirdiği ehl-i din ile batıl olarak gördüğü filozoflar arasında sürekli bir kıyaslama yapmaktadır. İnsanları da hak ehlinin yanında olmaya davet etmektedir.<sup>75</sup> Aynı zamanda Sühreverdî cennet ve cehennem ehli arasında farkı ortaya koyarken net bir biçimde cennet ehlinin peygamberler ve onların takipçisi olduklarını ifade ederken, cehennem ehlinin ise bu davetin dışında olanlar olduğunu vurgular.<sup>76</sup> Bu bakış açısı ise bir nevi filozofların tekfirini gerektirmektedir. Sühreverdî'nin filozofların edebi saadeti kaybettiklerine vurgu yapması yine onların küfrüne kanaat getirdiğine dair örneklerden birisidir.<sup>77</sup>

Sühreverdî Kur'ân dışında ehl-i kitabın kitaplarını okuyanların helak olacağına dair bir rivayet nakleder. Bu da aslında bir nevi filozoflara gönderme olarak okunabilir.<sup>78</sup> Yine o en efdal insanın kim olduğuna dair bir hadis zikrederek onun aslında hakka

<sup>72</sup> Güzel, "İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehafüt'ü ve Gazzalî'ye Yönelttiği Tenkitler", 103-104.

<sup>73</sup> Alper, "Şehristânî'nin Filozoflara ve Felsefeye Bakışı", 34.

<sup>74</sup> Alper, "Şehristânî'nin İbn Sina Eleştirisi", 258.

<sup>75</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 82.

<sup>76</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 85.

<sup>77</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 219.

<sup>78</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 85-86.

doğru bir biçimde bakan kimse olduğunu aktararak filozofları efdal insan sınıfının dışında bırakır.<sup>79</sup>

Sühreverdî filozofların küfrünün yanında şirkine de kanaat getirir. Ona göre illetü'l-ilel inancı Lât ve Hübel'e güvenme gibidir ve bu aslında şirk anlamına gelmektedir.<sup>80</sup> Sühreverdî Rasulullah'tan bir hadis naklederek imanın aslında Allah'ın kendi nurundan insanlara verdiğinde kime isabet ettiği ile alakalı olduğunu söyler. Kişiye eğer isabet etmemişse o delalettedir. Filozofların bu nura sahip olamadıkları için de Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın müminlere verdiği nuru ve yüzlerinde olan secde izlerini idrak edemeyeceklerini Feth sûresinin yirmi dokuzuncu âyetini zikredek serdedir.<sup>81</sup>

Sühreverdî filozofları eleştirirken onları farklı fikir ve dini guruplar ile benzer inançlara sahip olarak görerek haklarında hüküm verir. Bu anlamda eserinde filozofları daha çok mecûsiler ve dehrîler ile birlikte aynı yolu takip ettiklerine dair ibarelere yer verir. Mecûsilerin hayrın Yezdân'dan, şerrin ise Ehrimen'den geldiğine çokluğun ise şerden tefeyyüz ettiğini itikad etmeleri Sühreverdî'nin nazarında filozofların çokluğu Malul'l-evvel'e atfetmelerinden farklı değildir.<sup>82</sup>

Sühreverdî filozofların peygamberlere tabi olmamaları hasebiyle gayb alemini idrak edemediklerini bu nedenle de hem kendilerinin hem de takipçilerinin hüsrana uğrayacaklarını zikreder. Gayb aleminden kastı ise ezeli zat ve sonsuz sıfatların olması ve yer ve göğün Allah'a ait olmasıdır.<sup>83</sup>

Sühreverdî'nin filozoflara karşı sert tutumunda görülen bir başka durum da filozoflar hakkında fikhî hükümler verme yoluna girmesidir. Sühreverdî bu yöntem ile onlar hakkında inançlarını değerlendirecek hükümler vermek istediği, toplum içerisinde saygınlıklarını zedeleyecek bir yol izlemeyi hedefliği şeklinde yorumlanabilir. Sühreverdî filozofları dehrîler ile birlikte anar ve onları zındık olarak nitelendirir.

<sup>79</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 87.

<sup>80</sup> Sühreverdî'ye göre filozoflar, gayb üzerine tefekkürü ve ona iman etmeyi yasaklamışlardır. Onlar illetü'l-ilel çölünde kaybolmuşlardır. Ona göre filozofların illetü'l-ilel inancında olmaları sıfatları da inkârlarına neden olmuştur. Sühreverdî filozofların malulü'l-evvel diye tanımladıkları akli eleştirirken onun ne malul ne de illet olduğunu onun aslında Allah'ın yarattıklarından biri olduğunu vurgular. Bunun ardından ise sudur teorisini eleştirir. Eleştirisinin temelinde ise filozofların yine gaybı bilmemesi vardır. Sühreverdî'nin illetü'l-ilel düşüncesindeki eleştirisi filozofların ilk illeti ikinciye aracı kılmaları ile de alakalıdır. Yani ilk illet ona göre bir nevi ikinci illeti yaratıyor ki bu şirktir. Filozofların bu konuda yanlışlara düştüğünü belirterek, illetü'l-ilel'in de her şeyin de yaratıcısı Allah'tır. Bk. Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 112, 113, 165-166, 195.

<sup>81</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 216.

<sup>82</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 103-104.

<sup>83</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 109.

Onun dehrîler ile filozofları aynı kefeye koymasının altında yatan sebep ise her iki gurubun da sebeplilik ilkesine sıkı sıkıya bağlı olmalarıdır.<sup>84</sup>

### 3.3. Eserlerin Telifine Neden Olan Siyasal ve Sosyal Sebepler

Gazzâlî, yaşlılarından daha zeki olduklarına inanan ve ibadetleri ihmal eden birtakım kimseleri gördüğünü vurgulamaktadır.<sup>85</sup> Bu kişiler şeriatın çizdiği hudutları önemsemeyip, “din bağı”nı tamamen koparmaktadır. Gazzâlî Hûd suresi on dokuzuncu âyeti zikredek bunların Allah’ın yolundan insanları döndürdüğünü ve ahireti de inkâr ettiğini söyler. Onun eseri üzerinden net bir isim veya gurubun varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bununla beraber Gazzâlî, İbn Sînâ ve Fârâbî üzerine konuşacağını söyleyerek<sup>86</sup>, çalışmasının sınırlarını çizmektedir. Aynı zamanda Gazzâlî’nin felsefe eleştirisinin Farâbî ve İbn Sînâ çerçevesinde yapmasının sebebi bu iki ismin de Aristo felsefelerini tamamı ile yansıtmalarıdır. O filozofların Meşşai felsefeye dayanmayan görüşleri ile de ilgilenmez.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> Sühreverdî için kerametini hakikatini anlamak, her durum için bir sebep aramayı terketmek ile gerçekleşir. Yakın ehlinin nezdinde gerçekleşen harikulade olaylar olabilecek durumlarıdır. Bunları anlamak için önemli olan şey kudrete ve kadere iman etmektir. Allah dilediği takdirde seçtiği kulunu suda yürütür, dilerse onu mekanlar arasında gezdirir. Filozoflar ise yakini bilgiyi terk edip başka ilimler ile ilgilendikleri için bunun hakikatini anlayamazlar. Hz. Peygamber’in ümmeti için korktuğu şeyin yakın bilgisinin zayıflığı olduğunu zikreder. Sühreverdî filozoflara Kazvin şehrinde yaşayan bir gencin olağanüstü durumlarından bahseder ve bunların üzerinde şek ve şüphe yoktur. Bunları söyledikten sonra ise filozofları imana davet eder.<sup>84</sup> Sühreverdî, *Reşfu’n-Nasâihî’l-Îmâniyye*, 94-96, 186. Sühreverdî’nin aynı zamanda filozoflar ile dikkat çekici düşüncelerinden birisi de Ehl-i kitap’tan daha tehlikeli oldukları yönünde beyanlarıdır. Zira filozoflar müslüman ulemeden görünüp insanları alemin kîdemi, Allah’ın cüzi bilgiyi bilmediği gibi konulara sevk ederler. Sühreverdî bunun en çok korkulması gereken durum olduğunu ve insanları bu guruptan uzaklaştırmak gerektiğini eserinde beyan eder. Bk. Sühreverdî, *Reşfu’n-Nasâihî’l-Îmâniyye*, 97.

<sup>85</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, -Hüseyin Sarioğlu, 1.

<sup>86</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, 4-5. Kemal Batak’ın tespitine göre Gazzâlî’nin eleştirileri içerisinde en çok İbn Sînâ’nın ismi geçmektedir. Bk. Batak, “Tehâfütü’l-Felâsife ile Alakalı Genel Problemler Gazzâlî’nin Filozofları Tekfirine Giriş (1)”, 368.

<sup>87</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, 4.

Gazzâlî *Tehafüt*'te Aristo'yu takip eden isimlerin bu ittibalarının bir araştırma sonucunda olmadığını aksine yalnızca taklitten dolayı onun peşinden gittiklerini vurgulamaktadır. Gazzâlî filozofların bu yolu benimsemelerinin Yahudi ve Hıristiyanların yalnızca duymaya ve alışkanlıklara dayanmaları ile eş değer görür.<sup>88</sup>

Gazzâlî'nin dönemin Abbâsî halifesi Müstazhir-Billâh'ın (1094-1118) talebi doğrultusunda *Feğâ'ihu'l-Bâṭniyye* adlı eserini telifi<sup>89</sup> ve Selçuklu veziri Nizâmülmülk nezdinde önemi<sup>90</sup> aslında Tehâfüt'ün de benzer bir siyasi taleple yazılabildiğini düşündürmektedir.

Ele alacağımız ikinci yazar Şehristânî'nin eserinde de bir grup isminin beyanı ve yahut siyaset hedefi ile telif edilmiş izlenimi verecek bir kanaate ulaşmak zor görünmektedir. Şehristânî'nin muhatap aldığı kitle avamdır.<sup>91</sup> Onun felsefe eleştirileri İbn Sînâ üzerine kuruludur ve bu anlamda yazmış olduğu eserinin sınırları ve muhatap aldığı isim diğer iki esere göre çok daha nettir.

Şehristânî de Gazzâlî ve Sühreverdi gibi filozofların birbirleri arasında fazlaca ihtilaf olduğu kanaatindedir.<sup>92</sup> Bununla beraber o, filozoflar içerisinde nübüvvet nurundan istifade edenler olduğunu, filozof ve hak din ehli arasında da benzer fikirlerin olduğunu vurgular.<sup>93</sup> Bu nedenle onun doğrudan bir felsefe karşıtı olduğunu söylemek zor görünmektedir. Zira Şehristânî felsefenin meşruiyetini sorgulamayı, Gazzâlî'nin aksine İbn Sînâ'yı tekfir etme veya bidata düşmekle de suçlamamaktadır. Aksine onun bilgisine ve derinliğine vurgu yaparak zamanında kimsenin onun önüne geçemediğine kanaat getirmektedir. İbn Sînâ'ya dair eleştirilerinin cedele dayanmayacağını aksine bunun daha entelektüel ve derinlikli olacağını da söylemektedir.<sup>94</sup>

<sup>88</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, 2. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin İbn Sînâ ve Fârâbî'nin Aristo felsefesini tam anlamıyla temsil etmesini düşünmesi hatalıdır ve bu nedenle bu iki isim Aristo felsefesini hakkıyla yansıtamamışlardır. Bk. Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", *İlmî Araştırmalar Dergisi* 3 (1996), 97-98.

<sup>89</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *Feğâ'ihu'l-Bâṭniyye*, thk. Muhammed Ali Kutub (Beirut: el-Mektebetu'l-'Adeviyye, 2001), 12-13.

<sup>90</sup> Mustafa Çağrırcı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/491.

<sup>91</sup> Ömer Mahir Alper, "Şehristani'nin Filozoflara ve Felsefeye Bakışı", *Milel ve Nihal: inanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2008), 23.

<sup>92</sup> Burada değinmemiz gereken önemli bir nokta Şehristânî'nin her ne kadar farklı milletlerde felsefenin varlığını kabul etse de felsefenin asıl ashabının Yunan ve Latinliler olduğuna inanmasıdır. Bir diğer önemli nokta ise Şehristânî'nin İslam filozofları derken İslam topraklarında yaşayan Hristiyan filozofları da bu isim altında değerlendirmesidir. Bk. Ömer Mahir Alper, "Şehristani'nin Filozoflara ve Felsefeye Bakışı", 30,32.

<sup>93</sup> Alper, "Şehristani'nin Filozoflara ve Felsefeye Bakışı", 24.

<sup>94</sup> Ebû'l-Feth Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel, 3.

Şehristânî farklı felsefeler olduğunu vurgulayarak ve bunların da kendi içlerinde birbirleriyle çeliştiğini varsayar ve felsefeye mutlak anlamda bir ittibanın söz konusu olamayacağını vurgular.<sup>95</sup> Ancak Şehristânî Gazzâlî gibi filozofların tamamıyla hak eh-linden uzak olduğunu düşünmez.<sup>96</sup>

Sühreverdî'ye gelince o, eserinin telif sebebi olarak Kur'ân'dan ve sünnetten uzaklaşmış, felsefenin süsüne aldanan bir gurup gencin varlığını gösterir. Bu gençler İslam üzerine doğmalarına rağmen şer'i ilimleri akli ilimler ile karıştırmışlardır.<sup>97</sup> Sühreverdî bu şekilde bir nevi çalışmasının gerekçisini hazırlıyor görünmektedir.

Sühreverdî'nin yaşadığı dönem ve halife ile olan yakın ilişkisine baktığımızda çalışmanın siyasi gerekçelere dayanabilecek bazı bulgular içerdiği düşünülebilir. Sühreverdî'nin yaşadığı dönem Bağdat şehrinin dini anlamda oldukça çeşitli bir yapıyı ihtiva ettiğini görmekteyiz. Ayrıca halifenin siyasi hedefleri gereği bu çeşitli yapıyı koruması ve uzun yıllar boyunca Abbâsî hilafeti ile Şiiler arasında bulunan sorunları çözmeye yönelik faaliyetleri kayda değer gelişmelerdir.<sup>98</sup> Bu dönem aynı zamanda tasavvuf ekollerinin kurumsal yapılarını tamamladıkları bir zaman dilimine denk gelmesi ve Sühreverdî'nin de zamanının önemli bir sûfî şahsiyeti olması önemlidir. Sühreverdî'nin kurulmasında önemli rol oynadığı fütüvvet teşkilatının gerek siyasi gerekse toplumsal önemi dikkatleri celp eden dönemsel bir başka unsurdur.<sup>99</sup> Bütün bunlar göz önüne alındığında felsefe eleştirisinin bu toplumsal bütünlüğü sağlama hususunda önemli bir işlevi olduğu düşünülebilir.<sup>100</sup>

Sühreverdî her ne kadar felsefe ile ilgilenen bir grup gençten bahsetse de bunların ismini veyahut bağlı oldukları felsefe okuluna dair bir bilgi serdetmez. Bununla beraber böyle bir eseri yazmasına neden olması filozofların veya felsefeye ilgi duyan bu

<sup>95</sup> Alper, “Şehristani'nin Filozoflara ve Felsefeye Bakışı”, 22.

<sup>96</sup> Alper, “Şehristani'nin Filozoflara ve Felsefeye Bakışı”, 24.

<sup>97</sup> Şihâbeddîn Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-İmâniyye*, thk. Aişe Yusuf, 68-69.

<sup>98</sup> Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012). II cilt, 402-406, 419-421.

<sup>99</sup> Neşet, Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 37-38.

<sup>100</sup> Araştırmamız sırasında Sühreverdî'nin yaşadığı dönem Bağdat'ında halifelik makamına veya doğrudan Sünnî düşünceye zarar verecek derecede ismini duyurmuş bir filozof veya felsefe okula rastlamadık. Bununla beraber Sühreverdî'nin çevresinde veya seyahatleri esnasında felsefe ile ilgilenen ve bu fikirlere meyleden isimleri görmüş olabileceği ve bunları tehlikeli olarak addebilmesi imkân dahilindedir. Bu nedenle her ne kadar döneminde etkili bir felsefe okulundan veya filozofların varlığından bahsedemsek de Sühreverdî için bir gurup gençliğin varlığı tehlike arz etmiş olabilir. Gazzâlî için benzeri bir yorumda da bulunabilir. Bk. Batak, “Tehâfütü'l-Felâsife ile Alakalı Genel Problemler Gazzâlî'nin Filozofları Tekfirine Giriş (1)”, 374.

gençlerin Sühreverdî'yi veya Halife Nasır'ı ziyadesiyle rahatsız etmesi ve Sühreverdî'nin bunun üzerine araştırmamıza konu olan kitabını kaleme aldığını söylemek mümkündür. Sühreverdî'nin eseri boyunca birinci muhatap olarak İslam filozoflarını alması nedeniyle onun en azından varlığından bahsettiği gençlerin Meşşâî felsefe ile ilgilendiklerini düşündüğü varsayılabilir. Sühreverdî muhatap olarak İslam filozoflarını alınca daimî olarak Kur'ân âyetlerinden ve hadislerden alıntı yaparak filozofları hakikate davet eder.<sup>101</sup>

Sühreverdî filozofların delillerini çürütmenin dini bir vecibe olduğuna inanır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen: “*Ey iman edenler! Meryem oğlu İsa'nın havarileri gibi Allah'a yardımcı olun...*”<sup>102</sup> âyeti ile kendi okuyucu kitlesini filozoflara karşı getirmeye çalışır. Onun için Allah'ın dininin zaferi iki şekilde gerçekleşmektedir. Bunlar; kılıç tutanların ve ilim sahibi olanların gayret ve başarılarıdır. İlim sahibi olanlar, kuvvetli deliller ile dine yardımcı olurlar. Böylece hevasına aldanan insanlara karşı din kardeşlerini uyar-  
mış olurlar.<sup>103</sup>

Ele aldığımız üç ismin felsefe eleştirilerindeki hedeflerinden anlıyoruz ki; Gazzâlî ve Sühreverdî'nin kendi dönemlerinde yaşayan ve felsefe ile ilgilenen bir grubun varlığından bahsetmeleri, onların bu eserleri telif etmelerine neden olan birinci saik gibi gözükmektedir. Bununla beraber her iki ismin de düşünce dünyaları ve siyaset ile ilişkileri incelediğinde felsefe eleştirilerinin hedeflerine dair farklı yorumlar yapmak mümkündür. Şehristânî ise bu anlamda muhatabını İbn Sînâ ile sınırlandırarak eserinin daha fikri bir alanda kaldığına dair yorumuna imkân tanımaktadır.

### Sonuç

Gazzâlî sonrası felsefe eleştirilerinin nasıl seyrettiğine dair Sühreverdî merkezli bir okuma yapmaya gayret ettik. Onun felsefeyi tenkit için böylesine bir çabaya girmesi Gazzâlî sonrası felsefe eleştirilerinin devam etmesini göstermesi açısından önemlidir. Sühreverdî'nin eleştiri başlıkları seçiminde büyük oranda Gazzâlî'den etkilendiği gözlemlenmektedir. O Gazzâlî'den sonra bu alanda eser vermiş İbn Rüşd veya Şehristânî gibi isimler yerine doğrudan Gazzâlî'ye tabi olarak tehafüt geleneği içerisinde bir söylemin devamı açısından önemli bir yerde durmaktadır. Bununla beraber

<sup>101</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 150. Bütün bunlara rağmen burada zikretmemiz gereken önemli bir husus Sühreverdî'nin İslam filozofları denince bu isimlendirmeyi yalnızca Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi isimler ile sınırlandırmamasıdır. Sühreverdî Hristiyan olmalarına Huneyn b. İshak (öl. 260/873), Yahya en-Nahvî (öl. VI.yüzyılın ikinci yarısı) gibi isimleri de İslam filozofları içerisinde zikretmiştir. Bk. Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 178

<sup>102</sup> Saff 61/14.

<sup>103</sup> Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye*, 96, 99.

Sühreverdî'nin filozofları eleştirilerinde Gazzâlî ve Şehristânî'ye nispetle felsefi biriminin ve eseri telif etmeden önceki hazırlığının daha az olduğu söylenebilir. Zira eserde yer verdiği konuları ele alma biçimi ve naklî delillere daha çok yer vermesi bu görüşü doğrulamaktadır. Sühreverdî aynı zamanda filozofların görüşlerini Gazzâlî gibi taksime tabi tutmamakta aksine toptancı bir bakış açısı ile onlardan sadır olan her söze karşı bir konumda bulunmaktadır. Sühreverdî konu seçiminde ise büyük oranda Gazzâlî'yi takip etmiştir. Örnek vermek gerekirse o Gazzâlî gibi Allah'ın külliyyatı bilip cüziyyatı bilmemesi, yaratılış ve sudur, meâd ve bedenlerin haşrı gibi konularda filozofları eleştirmiş, Gazzâlî ile benzeri sonuçlara ulaşmıştır. Sühreverdî genel itibarıyla Gazzâlî'nin ele almış olduğu konuları muhafaza etmiş, felsefeyi yeniden bir okuma ve değerlendirme gayretine girmemiştir. Bununla birlikte metot anlamında Gazzâlî'den daha farklı bir yol izlemiştir. Felsefe ile fazlaca iştigal etmenin Müslümanlar için tehlikeli olduğunu konusunda ise Sühreverdî ve Gazzâlî birbirlerine yaklaşmışlardır.

Gazzâlî sonrası felsefe eleştirilerinin aynı çizgide devam ettiğini söylemek ise zor görünmektedir. Zira ondan sonra fikirlerini ele aldığımız iki isim olan Şehristânî ve Sühreverdî yöntem, kaynak ve içerik anlamında birbirinden farklı yollar tutmuşlardır. Aynı zamanda ikisinin de Gazzâlî'den etkilenmeleri veya onu takip etmeleri de aynı yoğunlukta olmamıştır. Şehristânî'nin de Gazzâlî'den felsefeye bakışı ve yöntem anlamında farklı olarak filozofları tekfir etmemesi, Sühreverdî'nin de eleştirilerinde özellikle yöntem olarak Gazzâlî'den farklılaşması, tehafüt geleneğinin varlığını kabul etmeyi zorlaştıran önemli sorunlar olarak önümüzde durmaktadır. Gazzâlî'nin kendisinden sonra gelen bu iki isme yaptığı en büyük etki aslında İslam düşüncesinde felsefenin en güçlü temsil edildiği Meşşâî ekole karşı eleştirilerin düzenli ve sistematik bir hale getirilmesidir. O bununla kendisinden sonra gelen isimlerinde aynı felsefi okula eleştirilere yönelmesinde büyük bir pay sahibidir.

Bir başka önemli nokta ise, Gazzâlî'nin kendisi bile eserlerinde filozofları tekfir ettiği konularda zaman zaman kendisi ile çelişebiliyorken, Sühreverdî'nin eserinde net bir felsefi yüzleşme olmadan daha ziyade bugün revaçta olan Gazzâlî profiline yakın bir anlama varken aynı çizgide ilerlemiş bir felsefe eleştiri geleneğinden bahsedebilmek son derece güç gözükmektedir. Zira Gazzâlî'den hemen sonra bu alanda kalem oynatan Şehristânî, filozofları tekfir yoluna gitmemiştir. Bununla beraber yine de Gazzâlî'nin felsefe eleştirisini İslam dünyasında sistemli bir hale getirmesi, onları tekfir ettiği ve bidatçilik ile suçladığı konuların kendisinden sonra gelen isimler tarafından devam ettirilmesi aslında onun bu geleneğe veya başka bir isim ile isimlendirilebilecek olan bu sistemin oluşumuna doğrudan yön verdiği göstermektedir.

**Kaynakça | References**

- Alper, Ömer Mahir. “Gazzâlî’nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 4 (2001), 87-107.
- Alper, Ömer Mahir. “Şehristânî’nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefî Hesaplaşmaya”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/1(2008), 9-36.
- Alper, Ömer Mahir. “Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ’nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. ed. Mehmet Mazak vd. 2/257-274. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009.
- Ayık, Hasan. “Gazali’nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 37-57.
- Batak, Kemal. “Tehâfütü’l-Felâsife ile Alakalı Genel Problemler Gazzâlî’nin Filozofları Tekfirine Giriş (1)”. *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 364-399.
- Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Çağrııcı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Deniz, Gürbüz. “Gazzâlî’yi Anlamının Usûlü”. *Diyanet İlmi Dergi* 47/3 (2011), 7-26.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Feğâ’ihü’l-Bâtinîyye*. thk. Muhammed Ali Kutub. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Adeviyye, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Dalâletten Hidayete*. çev. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1972.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikad’da Orta Yol*, çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Güzel, Abdurrahim. “İbn Rüşd’ün Tehâfütü’t-Tehâfüt’ü ve Gazzâlî’ye Yönelttiği Tenkitler”. 91-104. *İbni Rüşd Kongresi Tebliğleri*. Kayseri, y.y., 1993.
- Huda, el-Kamer. *Şihâbeddîn Ömer es-Sühreverdî, Hayatı, Eserleri, Tarikatları*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû. *Dânişnâme-i ‘Alâ’î*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kaplan, Hayri. 13. Yüzyılda Farklı Bir Tehâfüt’ün Tenkitçisi Kelamcı ve Sûfî Dıyâüddin Mes’ud b. Mahmud eş-Şîrâzî (öl. 655/1257). *Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol vd. 543-551. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Özşenel, Mehmet “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”. *Divan Dergisi* 1998/1, 171-189.



- Sâmî, Şemseddîn. *Kâmusu'l-A'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1889.
- Sarioğlu, Hüseyin. “İbn Rüşd’ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe”. *İlmî Araştırmalar Dergisi* 3 (1996), 87-100.
- Sühreverdî, Şihâbeddîn. *Reşfu'n-Nasâihi'l-Îmâniyye ve Keşfu'l-Fedâihi'l-Yûnâniyye*. thk. Aişe Yusuf el-Mennâî. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999.
- Şehristânî, Muhammed. *Filozoflarla Mücadele*. çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Şehâbeddin Sühreverdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Zehebî, Ebû Abdullah. *A'lemû'n-Nübelâ*. Amman: Beytu'l-Efkâri'd-Düvelî, 2009.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarıkları Tarihi*. çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

## Cevâhiru'l-Belâğa Kitabı Özelinde Me'ânî İلمي Bağlamında Günümüz Belâgat Kitaplarındaki Örneklerde Benzerlik Olgusu \*

Ahmet Gezek | <https://orcid.org/0000-0001-5941-9533>  
[ahmetgezek02@hotmail.com](mailto:ahmetgezek02@hotmail.com)

Yalova Üniversitesi | <https://ror.org/01x18ax09>  
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye

### Öz

Son yüzyıldır Arap ülkelerinde belâgat üzerine birçok çalışma yapılmış ve bu çalışmalar içerik ve örnek yönüyle klasik dönemde yazılan belâgat kitaplarına benzemiştir. Modern dönemdeki önemli belâgat kitaplarından biri olan *Cevâhiru'l-belâğa*, Mısırlı bilimci ve dilci Ahmed el-Hâşimî (öl. 1943) tarafından telif edilmiş ve çeşitli eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulmuştur. Kitabında Ebû Ya'kûb Sekkâkî (öl. 626/1229) ve Hatîb Kazvî'nin (öl. 739/1338) kelâm ve felsefe ekolünü takip eden Hâşimî, belâgati me'ânî, beyân ve bedî' olarak üç bölüme ayırmış ve son dönemdeki birçok belâgat müellifi de aynı şekilde belâgati tasnif etmiştir. Bu çalışmada Ahmed el-Hâşimî'nin *Cevâhiru'l-belâğa* kitabınının *fesahat-belâgat* kavramları ve *me'ânî* bölümüyle ilgili örnekleri incelenmiş ve müellifin kullandığı âyetlerin ve Arap şiirlerinin, Sekkâkî ve Hatîb Kazvî'nin örnekleriyle benzerliği üzerine mukayeseler yapılmıştır. Yapılan kıyaslamada, *fesahat-belâgat* kavramları ve *me'ânî* ilmindeki bazı örneklerin günümüzde sadece Hâşimî tarafından değil, Abdülaziz 'Atîk (öl. 1976), Ahmed Matlûb (öl. 2018) ve Fadl Hasan Abbâs (öl. 2011) gibi son dönem Arap belâgati müellifleri tarafından kullanıldığı tespit edilmiş ve Ahmed el-Hâşimî dışında aynı örnekleri kullanan bu müelliflere dipnot ile atıf yapılarak işaret edilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâgati, Öğretim Metodu, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Ahmed el-Hâşimî, Benzerlik Olgusu

### Atıf Bilgisi

Gezek, Ahmet. "Cevâhiru'l-Belâğa Kitabı Özelinde Me'ânî İلمي Bağlamında Günümüz Belâgat Kitaplarındaki Örneklerde Benzerlik Olgusu". *Tetkik 3* (Mart 2023), 161-178.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.46>

<b>Geliş Tarihi</b>	25 Temmuz 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	06 Kasım 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör – Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:tetkik@okuokut.org">tetkik@okuokut.org</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Beyan</b>	* Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Cevâhiru'l-Belâğâ Kitabı Özelinde Me'ânî İlmî Bağlamında Günümüz Belâgat Kitaplarındaki Örneklerde Benzerlik Olgusu” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---

## The Phenomenon of Similarity in the Examples in Contemporary Rhetoric Books Regarding *Jawāhir al-Balāgha* Book in the Context of Ma‘ānī Science \*

Ahmet Gezek | <https://orcid.org/0000-0001-5941-9533>  
[ahmetgezek02@hotmail.com](mailto:ahmetgezek02@hotmail.com)

Yalova University | <https://ror.org/01x18ax09>

Faculty of Islamic Studies, Department of Arabic Language and Rhetoric, Yalova, Türkiye

### Abstract

In the last century, many studies on rhetoric have been carried out in Arab countries and these studies are similar to rhetoric books written in the classical period in terms of content and examples. *Jawāhir al-Balāgha*, one of the important rhetoric books in the modern period, was written by the Egyptian scholar and linguist Aḥmad al-Hāshimī (d. 1943) and was used as a textbook in various educational institutions. Hāshimī, who followed the theology and philosophy school of Abū Ya‘qūb al-Sakkākī (d. 626/1229) and Khaṭīb al-Qazwīnī (d. 739/1338) in his book, divided the science of rhetoric (*balāgha*) into three parts as *ma‘ānī*, *bayān*, and *badī‘*. Many recent rhetoric authors have also classified the science of rhetoric in the same way. In this study, the samples of Aḥmad al-Hāshimī’s *Jawāhir al-Balāgha* book related to the *fasāḥa-balāgha* Concepts and *ilm al-ma‘ānī* were examined and comparisons were made on the similarity of the Qur’anic verses and Arabic poems used by the author with the examples of Sakkākī and Khaṭīb al-Qazwīnī. In the comparison, it has been determined that some examples in the *fasāḥa-balāgha* Concepts and *ilm al-ma‘ānī* are used not only by Hāshimī, but also by recent Arab rhetoric writers such as ‘Abdul‘azīz ‘Atīq (d. 1976), Aḥmad Maṭlūb (d. 2018) and Faḍl Ḥasan ‘Abbās (d. 2011). In addition, the authors who used the same examples, except for Aḥmad al-Hāshimī, are pointed out with footnotes.

### Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Teaching Method, Aḥmad al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāgha*, Similarity Phenomenon

### Cite

Gezek, Ahmet. “The Phenomenon of Similarity in the Examples in Contemporary Rhetoric Books Regarding *Jawāhir al-Balāgha* Book in the Context of Ma‘ānī Science”. *Tetkik 3* (March 2023), 161-178. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.46>

<b>Date of submission</b>	25 July 2022
<b>Date of acceptance</b>	06 October 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - A Internal (Editor board member) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:tetik@okuokut.org">tetik@okuokut.org</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Ethical Statement</b>	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “The Phenomenon of Similarity in the Examples in Contemporary Rhetoric Books Regarding Jawāhir al-Balāgha Book: In the Context of Ma’ānī Science”, orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

Arap belâgatinde, modern dönem olarak adlandırılan son bir buçuk asırda klasik dönemin görüşlerini takip edenlerle Arap belâgatini yeniden yorumlayanlar şeklinde iki ana akım ortaya çıkmıştır. Bu iki akımdan klasik dönemi takip edenler; metin, şerh ve haşiyelerden faydalanarak yeni bir üslup, anlayış ve son dönem okullarındaki eğitim tarzına göre belâgat kitapları yazmışlar ve bu belâgat kitaplarının önemli bir kısmında metodolojik olarak 13. ve 14. yüzyıldaki kelâm ve felsefe ekolünü takip etmişlerdir.<sup>1</sup> Kelâm ve felsefe ekolü takip edilerek yazılan belâgat kitapları arasında ön plana çıkan bir eser olan ve Arap dili üzerine eğitim veren birçok kurumda ders kitabı olarak okutulan *Cevâhiru'l-belâğa* kitabı, Ahmed el-Hâşimî tarafından yazılmıştır. Mısırlı öğretmen, dilci ve edebiyatçı olan Ahmed el-Hâşimî, döneminin öne çıkan simalarından olan Cemâleddîn-i Efgânî (öl. 1897), Mustafa Sâdık er-Râfî (öl. 1937) ve Muhammed Abduh'tan (öl. 1905) dersler almış, bu kitabının yanında; *Üslûbu'l-hakîm fi menheci inşâi'l-kavîm*, *Cevâhiru'l-edeb fi sinâ'ati lugati'l-Arab*, *Mîzânü'z-zeheb fi sinâ'ati şî'rî'l-Arab*, *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-lugati'l-Arabiyye*, *İnşâü'l-mükâtebâti'l-'asriyye li'l-lugati'l-Arabiyye* adlarında dil, gramer, aruz ve edebiyatla ilgili kitaplar ve makaleler telif etmiştir.<sup>2</sup> Çalışmamızın inceleme konusu olan *Cevâhiru'l-belâğa*, müellifin diğer kitapları arasında öne çıkmış ve çeşitli ülkelerde basımları yapılarak sonraki belâgat çalışmalarına etki etmiştir. Bu çalışmada, müellifin *Cevâhiru'l-belâğa* kitabının fesahat-belâgat kavramları ve me'ânî bölümünün alt başlıkları, klasik dönem kelâm ve felsefe ekolünün iki önemli temsilcisi Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* ve Hatîb Kazvî'nin *el-Îzâh ve Telhîsu'l-miftâh* kitaplarının me'ânî bölümleriyle içerik ve örnekler yönünden mukayese edilmiştir. Benzer örnekler tespit edildikten sonra farklı modern belâgat kitaplarının, varsa benzerlik yönleri belirtilmeye çalışılmıştır.

### 1. Cevâhiru'l-belâğa Kitabının Sistemik Yapısı

Kitabında, Sekkâkî ve Hatîb Kazvî ile sistemik hale gelen belâgattaki kelâm ve felsefe ekolünü takip eden Ahmed el-Hâşimî, fesahatin ve belâgatin tanımını yaparak ve bu iki kavram arasındaki farkları belirterek kitabına başlamış,<sup>3</sup> ardından belâgat

<sup>1</sup> Muhammed Ahmed Kâsim - Muhyiddîn Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî* (Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-kitâb, 2003), 63; Abdülazîz b. İbrâhîm, *ed-Delîl ilâ'l-mütünü'l-'ilmiyye* (Riyad: Dârü'l-Asma'î, 2000), 618; Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/383; Hulusi Kılıç, "Ahmed el-Hâşimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/89.

<sup>2</sup> Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-melâyîn, 2002), 1/90; Kılıç, "Ahmed el-Hâşimî", 2/89; Temâdur İbrâhîm 'Ukâşe, "el-Ehâdisü'l-vârîde fi kitâbi Cevâhiri'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî", *Mecelletü'l-'Ulûmi't-terbeviyye, ve'd-dirâsâti'l-insâniyye* 8/19 (2021), 93-94.

<sup>3</sup> Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf es-Sûmilî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 19-45.

ilmini; me'ânî, beyân ve bedî' ilmi olmak üzere üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde me'ânî ilmi içinde değerlendirilen *haber-inşâ* meselesi, *müsned ve müsnedün ileyhın* halleri, *mutlak-takyîd*, *kasır-vasıl-fasıl*, *icâz-itnâb-müsâvât* gibi konuları<sup>4</sup> inceleyen müellif ikinci bölümde beyân ilmine geçerek *teşbih*, *mecâz*, *istî'âre* ve *kinâyeyi* anlatmıştır.<sup>5</sup> Bedî' ilminde ise *tevriye*, *istihdâm*, *istitrât*, *iftinân*, *tıbâk*, *mukâbele*, *mürâ'âtü'n-nazîr*, *irsâd*, *idmâc*, *el-Mezhebü'l-kelâmî* gibi anlamı güzelleştiren otuz altı tane söz sanatı çeşidini *muhasinât-ı ma'neviyye* başlığı içinde izah eden<sup>6</sup> müellif; *cinâs*, *tashîf*, *izdivâc*, *seci'* *müvâzene*, *tarsî'* gibi lafzî güzelleştiren on altı tane söz sanatını *muhasinât-ı lafziyye* başlığı altında incelemiştir.<sup>7</sup>

Bu sistematik durum sadece *Cevâhiru'l-belâğa* kitabına mahsus olmayıp son dönemde yazılan belâgat eserlerinde bazı bölüm veya alt başlıklardaki farklılıklara ve konuların bazen geniş, bazen ise özet bir biçimde ele alınmasına rağmen aynı sistem üzerine kurulmuş ve son dönemde yazılan birçok belâgat kitabında kelâm ve felsefe mektebinin metodolojisi devam etmiştir. Bu duruma Ahmed Mustafa el-Merâğî'nin (öl. 1952) '*Ulûmü'l-belâğa*'sı; Hüseyin el-Mersafî'nin (öl. 1889) *el-Vesiletü'l-edebiyye li'l-'ulûmi'l-'Arabiyye* kitabının belâgat bölümü, Abdülaziz 'Atîk'in (öl. 1976) *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'ilmü'l-me'ânî*, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'ilmü'l-beyân* ve *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'ilmü'l-bedî'* kitapları, Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn'in (öl. 2001) *Dürûsu'l-belâğa*'sı, Alî el-Cârim (öl. 1949) ve Mustafa Emîn'in (öl. 1953) *el-Belâgati'l-vâdihâ*'sı, Ahmed Matlûb'un (öl. 2018) *Esâlib belâğiyye: el-Fesâha*, *el-belâğa*, *el-me'ânî*'si, Muhammed Ahmed Kâsim ve Muhyiddîn Dîb'in '*Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*'si, Hâmid 'Avnî'nin *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa*'sı, Hasan İsmâ'îl Abdurrâzîk'in (öl. 2008) *en-Nazmü'l-belâğî beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk'i*, Muhammed Ebû Mûsâ'nın *Hasâisu't-terâkîb'i*, Mustafâ es-Sâvî el-Cüveynî'nin (öl. 1988) *el-Belâgati'l-'Arabiyye: Te'sîl ve tecdîd'i*, Abdurrahmân Hasen Habenneke el-Meydânî'nin (öl. 2004) *el-Belâgati'l-'Arabiyye: Üsûsühâ ve 'ulûmühâ ve funûnühâ*'sı, Fadl Hasan Abbâs'ın (öl. 2011) *el-Belâğa funûnühâ ve efnânühâ: 'ilmü'l-me'ânî*'si ile *el-Belâğa funûnühâ ve efnânühâ: 'ilmü'l-beyân ve'l-bedî'* örnek verilebilir.

## 2. Cevâhiru'l-belâğa'nın Fesahat ve Belâgat Kavramları ile İlgili Örneklerinde Benzerlik Olgusu

Fesahatin tanımını yaparak kitabına başlayan Ahmed el-Hâşimî, bu konuda Hatîb Kazvîni'yi takip edip<sup>8</sup> fesahatin; kelimedede, kelimede ve mütekellimde olduğunu izah

<sup>4</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 46-215.

<sup>5</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 216-297.

<sup>6</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 298-324.

<sup>7</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 325-336.

<sup>8</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2003), 13; Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 7-8.

etmiştir. O, fesahati bozan şeylerden birinin harflerdeki mahreç zorluğu, telaffuz edilen sözün dile ağır gelmesi ve ifadedeki iticilik olduğuna dair açıklamalarından sonra İmruülkays b. Hucr'un (öl. 540);

عَدَائِرُهُ مُسْتَشْرَرَاتٌ إِلَى الْعُلَا تَضِلُّ الْعَقَاصُ فِي مَتْنِي وَمُرْسَلِ

“Saçlarının önündeki örgüler yükseğe doğru kalkmış. Saçlarının diğer tarafları ya yana yatmış ya düz veya kıvrık.”

beytini örnek olarak vermiş ve bu örnek hem Hatîb el-Kazvî'nî'de hem de son dönem belâgat kitaplarında kullanılmıştır.<sup>9</sup> Kullanımı herkes tarafından bilinmeyen sözcükler için söylenen garâbet için müellif, Temîm kabilesi şairlerinden Rü'be b. el'Accâc'ın (öl. 145/762);

وَمَرْسِنَا مُسْرَجًا / وفاحمًا، ومَرْسِنَا مُسْرَجًا

mısramı örnek olarak getirmiş<sup>10</sup> ve bu örnek hem Kazvî'nî tarafından<sup>11</sup> hem de son dönem belâgatçileri tarafından aynı bağlamda zikredilmiştir.<sup>12</sup>

Hâşimî, sözün Arap dilindeki sarf kurallarına muhalefet etmesine yönelik olarak ise Ebü'n-Necm el-'İclî'nin (öl. 130/747);

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلِّ / “Hamd, yücelerin yücesi Allah'a mahsustur”

mısramı örnek olarak vermiştir.<sup>13</sup> Bu örnek, Kazvî'nî ve klasik dönem farklı belâgat kitaplarında kullanılmış<sup>14</sup> ayrıca son dönem belâgatçileri kitaplarında bu örneğe yer vermişlerdir.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa fînünühâ ve efnânühâ: İlmü'l-me'ânî* (Ürdün: Dâru'l-Furkân li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1997), 22; Hasen Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fînünühâ* (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996), 1/112; Abdülaziz 'Atîk, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2009), 18. Hasan el-Mersafi, *el-Vesiletü'l-'edebiyye li'l-'ulûmi'l-'Arabiyye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-dîniyye, 2012), 1/465; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'ilmiyye, 1993), 16.

<sup>10</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 21.

<sup>11</sup> Kazvî'nî, *el-İzâh*, 14; Kazvî'nî, *Telhîsu'l-miftâh*, 7.

<sup>12</sup> Hâmid 'Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 3/28; *el-Belâğa*, Uluslararası Medine Üniversitesi Komisyonu (Medine: Câmî'atü'l-Medîneti'l-'âlemiyye, ts.), 39; 'Atîk, *'İlmü'l-me'ânî*, 18.

<sup>13</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 23.

<sup>14</sup> Kazvî'nî, *el-İzâh*, 14; Kazvî'nî, *Telhîsu'l-miftâh*, 7; Celâlüddîn es-Suyûtî, *'Ukûdü'l-cümân fi 'İlmi'l-me'ânî ve'l-beyân*, thk. Abdulhamîd Duhâ (Kahire: Dâru'l-İmâm Müslim li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2012), 29.

<sup>15</sup> Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 1/114; Kâsim-Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa*, 30; 'Atîk, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 19; 'Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih*, 1/11; Hasan İsmâ'îl Abdurrâzîk, *en-Nazmü'l-belâğî beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk* (Mısır: Dâru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1983), 96; Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 20; Ahmed Matlûb, *Esâlib belâğîyye: el-Fesâha, el-belâğa, el-me'ânî* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1980), 46.



Kelimenin fesahati konusundan sözüün fesahatine geçen Ahmed el-Hâşimî, Kazvîni gibi sözüün fesahatini bozan durumları sıralamıştır. Burada kelimelerin bir araya gelmesiyle oluşan telaffuz zorluluğundan söz ederken;

وَقَبْرٌ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٌ      وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ

“Harb’in mezarı metruk bir yerdedir. Onun mezarının yakınında hiçbir mezar yoktur.”

beytini<sup>16</sup> örnek olarak zikretmiştir. Bu beyit, Kazvîni,<sup>17</sup> klasik dönem bilginleri<sup>18</sup> ve günümüz belâgatçileri tarafından aynı bağlamda kullanılmıştır.<sup>19</sup> Beytin akabindeki;

كَرِيمٌ مَتَى أَمْدَحُهُ أَمْدَحُهُ وَالْوَرَى      مَعِيَ وَإِذَا مَا لَمْتَهُ لَمْتَهُ وَحَدِي

“O saygın bir kimsedir. Ne zaman onu övsem insanlar benimle onu överler. Onu kötülediğimde ise tek başına kötülerim.”

beytine,<sup>20</sup> Kazvîni<sup>21</sup> ve son dönem belâgatçileri tarafından yer verilmiştir.<sup>22</sup>

Kelime ve sözdeki fesahat kusurlarını anlatırken Hatîb Kazvîni’de geçen görüşleri kendi ifadeleriyle aktaran Ahmed el-Hâşimî, bazen Kazvîni’nin zikrettiği beyit ve mısraları örnek vermiştir. Hâşimî’nin Kazvîni’den aldıkları örnekler zikredilenlerle sınırlı olmayıp bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.<sup>23</sup> Bu bölümde dikkat çeken bir başka husus, Kazvîni’nin kullandığı örnekler sadece Ahmed el-Hâşimî’de değil, son dönemdeki belâgat kitaplarında kullanılmış olmasıdır.

### 3. Cevâhiru’l-belâğa’nın Me’ânî İlmindeki Örneklerinde Benzerlik Olgusu

Me’ânî ilminin alt başlıkları Hatîb Kazvîni’de; haber-inşâ, müsnedün ileyh ve müsnedin durumları, fiilin müteallakları, kasır, inşâ, fasıl-vasıl ve îcâz-itnâb-müsâvât şeklinde olmuştur. Alt başlıkların sıralanışı ile ilgili son dönem Arap belâgati müelliflerince bazen farklılıklar bulunsa da genel olarak bu yapıya uyulmaktadır. Çalışmamızın merkezinde Ahmed el-Hâşimî’nin *Cevâhiru’l-belâğa* kitabı olduğundan, onun me’ânî ilminin alt başlıklarıyla ilgili sıralaması dikkate alınmıştır:

<sup>16</sup> Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 32.

<sup>17</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 16; Kazvîni, *Telhîsu’l-miftâh*, 8.

<sup>18</sup> Yahyâ b. Hamza Müeyyed-billâh, *et-Tırâz li esrâri’l-belâğa ve ‘ulûmi hakâiki’l-îcâz* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Unsurîyye, 2002), 3/30.

<sup>19</sup> Merâğî, ‘*Ulûmü’l-belâğa*, 25; Habenneke, *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye*, 1/117; ‘Avnî, *el-Minhâcü’l-vâdih*, 1/18; Kâsim - Dîb, ‘*Ulûmü’l-belâğa*, 33; Matlûb, *Esâlib belâğîyye*, 31; Muhammed Ebû Mûsâ, *Hasâisu’t-terâkîb: Dirâse tahlîliyye limesâili ‘ilmi’l-me’ânî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 68; ‘Atîk, *fi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye*, 20; Alî el-Cârim – Mustafâ Emîn, *el-Belâgatü’l-vâdih: el-Beyân el-me’ânî el-bedî’* (Mısır: Dâru’l-Me’ârifi, ts.), 6.

<sup>20</sup> Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 32.

<sup>21</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 16; Kazvîni, *Telhîsu’l-miftâh*, 8.

<sup>22</sup> ‘Avnî, *el-Minhâcü’l-vâdih*, 1/19; Merâğî, ‘*Ulûmü’l-belâğa*, 26; Habenneke, *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye*, 1/118; ‘Atîk, *fi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye*, 20; Mersafi, *el-Vesiletü’l-edebiyye*, 1/466.

<sup>23</sup> Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 21-36; Kazvîni, *el-İzâh*, 14-18.

### 3.1. Haber-İnşâ Konusundaki Örneklerde Benzerlik Olgusu

Me'ânî ilmine Kazvîni gibi tanım yaparak başlayan müellif,<sup>24</sup> bu ilmi alt başlıklara ayırmış, ardından haber-inşâ konusuna geçmiştir.

#### 3.1.1. Haber Örneklerinde Benzerlik Olgusu

Haber konusunda sözün muktezâ-yı zahire uygun gelmemesi hususunda, zihni tereddütlü olmayan kimsenin kararsız ve zihni tereddütlü olan kimse konumuna indirgenmesiyle ilgili olarak müellif; *وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِفُونَ* / “Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme. Çünkü onlar suda boğulacaklardır.”<sup>25</sup> ve *وَمَا أْبْرَأُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ* / “Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis aşırı derecede kötülüğü emreder.”<sup>26</sup> âyetlerini misal vermiş,<sup>27</sup> bu âyetlere aynı yerde Kazvîni<sup>28</sup> öncesinde Sekkâki<sup>29</sup> ve son dönem belâgat müellifleri yer vermişlerdir.<sup>30</sup> Hâşimî, bilgisi veya tereddütü olmayan kimsenin haberi inkâr eden konumuna indirgenmesine yönelik olarak Hacl b. Nadla'nın;

جَاءَ شَقِيقٌ عَارِضًا رُمَحَهُ إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رِمَاحٌ

“Şakik mızrağını yana yatırmış olduğu halde geldi. (Amca oğlu dedi ki;) Senin Amcaoğulların, arasında mızraklar vardır.”

beytini zikretmiş,<sup>31</sup> bu beyit; Sekkâki,<sup>32</sup> sonrasında Kazvîni<sup>33</sup> ve günümüz belâgat bilgileri tarafından kullanılmıştır.<sup>34</sup>

#### 3.1.2. İnşâ Örneklerinde Benzerlik Olgusu

Haberden sonra inşâ konusuna geçen Hâşimî, Kazvîni gibi öncelikle emrin çeşitlerini sıralamıştır: Tehdit anlamındaki emir için *اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* / “Dilediğinizi yapın. Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görmektedir.”<sup>35</sup> âyetini; muhatabı aciz

<sup>24</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 23-24; Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 12; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 46-51.

<sup>25</sup> *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Hûd 11/37.

<sup>26</sup> Yûsuf 12/53.

<sup>27</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 58.

<sup>28</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 29; Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 14.

<sup>29</sup> Ebû Ya'kûb es-Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Nû'aym Zürzûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 173.

<sup>30</sup> Kâsim-Dîb, *Ulûmü'l-belâğa*, 280; Merâğî, *Ulûmü'l-belâğa*, 50; Habenneke, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/113; Cârim-Emîn, *el-Belâğatü'l-vâdiha*, 162; Mustafâ es-Sâvî el-Cüveynî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye: Te'sil ve tecdid* (İskenderiye: Münşeâtü'l-Me'ârif, 1985), 20; Abbâs, *İlmü'l-me'ânî*, 132.

<sup>31</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 59.

<sup>32</sup> Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, 174.

<sup>33</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 31; Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 14.

<sup>34</sup> Abdurrâzik, *en-Nazmü'l-belâğî*, 140; Habenneke, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 1/184; Matlûb, *Esâlib belâğiyye*, 102; 'Atîk, *fi'l-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 62; Merâğî, *Ulûmü'l-belâğa*, 51; 'Alevî, *et-Tirâz*, 108; Cüveynî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 17; Abbâs, *İlmü'l-me'ânî*, 131.

<sup>35</sup> Fussilet 41/40.

bırakma anlamındaki emir için فَاتُّوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ / “Haydin onun benzeri bir sûre getirin”<sup>36</sup> âyetini; ihanet anlamındaki emir için كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا / “De ki: “(Şüphe mi var?) İster taş olun ister demir!”<sup>37</sup> âyetini; temenni anlamına gelen emir için;

أَلَا أَيُّهَا النَّبِيُّ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي بِصُبْحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ

“Ey uzun gece! Sökmez mi şafağın... Gerçi sabah senden iyi olmaz.”

beytini örnek vermiş,<sup>38</sup> bu örnekler Kazvîni<sup>39</sup> ve modern dönem belâgatçiler tarafından kullanılmıştır.<sup>40</sup> *Cevâhiru'l-belâğâ'*nın bu bölümünde konu anlatımı kısa tutulduğundan benzerlik olgusu ilk bölümdeki kadar yoğun olmamış, ayrıca günümüz belâgat kitaplarında yukarıdaki örnekler tekrar edilmiştir.

Sekkâkî ve Kazvîni, nehiy konusunda özet anlatım yapıp âyetlerden ve Arap şiirinden örnek vermediklerinden Hâşimî'nin nehiy ile ilgili örneklerinde benzerlik oluşmamış ve Hâşimî üçüncü olarak istifhâm konusuna geçmiştir. İstifhâm ile ilgili olarak هل edatının diğer edatlardan farklı özelliklerini anlatırken فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ / “Şimdi siz şükrediyor musunuz?”<sup>41</sup> âyetini; أَيَّانَ edatının hangi anlamda kullanıldığını beyan ederken أَيْنَ الْقِيَمَةِ / “O kıyamet günü ne zaman?” diye sorar.<sup>42</sup> âyetini; أَيْنَ edatının anlamında kullanılmasına يَا مَرْيَمُ أَنْتِ لَكِ هَذَا / “Meryem! Bu sana nereden geldi?”<sup>43</sup> âyetini; كَمْ edatının istifhâm olarak kullanımına كَمْ لَبِئْتُمْ / “Ne kadar kaldınız?”<sup>44</sup> âyetini; أَيَّ edatıyla ilgili olarak أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا / “İki topluluktan hangisinin bulunduğu yer daha hayırlı”<sup>45</sup> âyetini örnek vermiştir. Sonrasında istifhâmın aslî anlamı dışında kullanımını izah eden Hâşimî; istifhâmın inkar manasında kullanılmasına أَعْبَرِ اللَّهُ تَدْعُونَ / “Siz Allah'tan başkasını mı çağırırsınız?”<sup>46</sup> âyetini; imkansızlık anlamında kullanılmasına أَنْتِ لَهُمْ نِزَارٌ / “Nerede onlarda öğüt almak?! Oysa kendilerine (gerçeği) açıklayan bir peygamber gelmişti.”<sup>47</sup> âyetini; batıla karşı uyarı anlamında kullanılmasına أَفَأَنْتَ تَسْمِعُ / “Sağırlara sen mi duyuracaksın; yahut körleri sen mi doğru yola ileteceksin?”<sup>48</sup> âyetini; yoldan sapanlara karşı uyarı anlamında فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ / “(Hâl böyle iken)

<sup>36</sup> el-Bakara 2/23.

<sup>37</sup> el-İsrâ 17/50.

<sup>38</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, 72.

<sup>39</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 116-117; Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 57.

<sup>40</sup> Matlûb, *Esâlib belâğîyye*, 111-114; Cüveynî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 22-23; Habenneke, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 1/233-236; Abbâs, *İlmü'l-me'ânî*, 151-152; Kâsım-Dîb, *'Ulûmü'l-belâğâ*, 284-286; 'Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih*, 2/90-91.

<sup>41</sup> el-Enbiyâ 21/80.

<sup>42</sup> el-Kiyâme 75/6.

<sup>43</sup> Âli İmrân 3/37.

<sup>44</sup> el-Kehf 18/19.

<sup>45</sup> Meryem 19/73.

<sup>46</sup> el-En'âm 6/40.

<sup>47</sup> ed-Duhân 44/13.

<sup>48</sup> ez-Zuhruf 43/40.

nereye gidiyorsunuz?”<sup>49</sup> âyetini örnek olarak vermiş ve <sup>50</sup> örnekleri aynı bağlamda Kazvînî kullanmıştır.<sup>51</sup> Yine bu örneklerin birçoğu Kazvînî'den önce Sekkâki tarafından kullanılmış<sup>52</sup> ve günümüz belâgat müellifleri kitaplarında onlara yer vermişlerdir.<sup>53</sup>

Temennî ile ilgili olarak özet bir anlatım yapıp birkaç âyet ve şiir örneği veren Kazvînî'nin bu durumuna karşın<sup>54</sup> Sekkâkî, âyet ve şiir ile misal getirmemiştir.<sup>55</sup> Hâşimî bu konuda هَلْ عَدَاتِنِ تَمَنَّيْ كَيْفَ لَنَا مِنْ شَفَعَاءَ / “şimdi bizim için şefaathçılar var mı ki bize şefaath etseler”<sup>56</sup> âyetini örnek olarak vermiş<sup>57</sup> ve bu örneği aynı bağlamda Kazvînî<sup>58</sup> ve son dönem Arap belâgati müellifleri kullanmıştır.<sup>59</sup> Nidâ ile ilgili olarak da özet konu anlatımı yapan Sekkâkî ve Kazvînî, burada âyet ve şiir örnekleri vermediklerinden konuyla ilgili örnek benzeşmesi oluşmamıştır.

### 3.2. Müsnedün İleyh ve Müsnedin Halleri Konusundaki Örneklerde Benzerlik Olgusu

Müsnedün İleyh ve müsnedin durumlarıyla ilgili farklı açılarda konuyu değerlendiren örnekler veren Hâşimî; acı ve sancıdan dolayı müsnedün İleyhin hafzedilerek sözün kısa tutulmasına

قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتَ عَلِيٌّ ... سَهْرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلٌ

“Bana “Nasılısın” dedi. “Hastayım” dedim. Devamlı uykusuzluk ve uzun hüznün.”

beytini; söz hitap makamında olduğundan dolayı müsnedün İleyhin zamir olarak getirilmesine

وَأَنْتَ الَّذِي أَخْلَفْتَنِي مَا وَعَدْتَنِي ... وَأَشَمَّتْ بِي مِنْ كَأَنَّ فِيكَ يَلُومٌ

“Sensin, bana vadettiğini bozan, Seni kınayan kimsenin diline düşüren.”

beytini; sözün gaiplik makamında olmasından ötürü zamir olarak getirilmesine اِغْدُلُوا / “Âdil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır.”<sup>60</sup> âyetini örnek vermiştir.

<sup>49</sup> et-Tekvîr 81/26.

<sup>50</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 80-84.

<sup>51</sup> Kazvînî, *el-İzâh*, 109-115; Kazvînî, *Telhisu'l-miftâh*, 56.

<sup>52</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 309-315.

<sup>53</sup> Cüveynî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 25; 'Atîk, *fi'l-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 95; Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn, *Dürûsu'l-belâğa*, thk. Hafnî Nâsîf vd. (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-eser, 2004), 51-53; Merâğî, 'Ulûmü'l-belâğa, 66-70; 'Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih*, 2/99-104; Matlûb, *Esâlib belâğîyye*, 119-122.

<sup>54</sup> Kazvînî, *el-İzâh*, 108.

<sup>55</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 307.

<sup>56</sup> el-A'râf 7/53.

<sup>57</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 87.

<sup>58</sup> Kazvînî, *el-İzâh*, 108.

<sup>59</sup> Matlûb, *Esâlib belâğîyye*, 127; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 198; İbn Useymîn, *Dürûsu'l-belâğa*, 56; Kâsim-Dîb, 'Ulûmü'l-belâğa, 303; Merâğî, 'Ulûmü'l-belâğa, 62.

<sup>60</sup> el-Mâide 5/8.

Benzer şekilde zamirin mercisi üzerine takdim etmesine *هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* / “O Allah birdir.”<sup>61</sup> âyetini; müsnedün ileyhın ismi işaretle marifelik kazanmasına *أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ* / “İşte onlar Rab’lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır.”<sup>62</sup> âyetini; müsnedün ileyhın elif-lâm ile mârife olmasına *وَلَيْسَ الذَّكَرُ* / “Erkek, kız gibi değildir.”<sup>63</sup>, *عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ* / “Gaybı da, görülen âlemi de bilendir.”<sup>64</sup> ve *إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ* / “İnsan gerçekten ziyan içindedir.”<sup>65</sup> âyetlerini; müsnedün ileyhın izafet ile mârifelik kazanmasına

*هَوَايَ مَعَ الرَّكْبِ الْيَمَانِيِّنَ مُصْعِدُ ... جَنِيْبٍ وَجَنَامِي بِمَكَّةَ مَوْثِقُ*

“Benim arzum, Yemenli kafiye ile uzaklaşmakta ve onları takip etmektedir. Fakat cisimim Mekke’de kalmıştır.”

beytini; müsnedün ileyhın çokluktan dolayı nekre olmasına *وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ* / “(Ey Muhammed!) Eğer seni yalancı sayıyorlarsa bil ki, senden önce de nice peygamberler yalancı sayılmıştır.”<sup>66</sup> âyetini; müsnedün ileyhın azlık ifade etme gayesiyle nekre olarak gelmesine *وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ* / “Allah’ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür.”<sup>67</sup> âyetini örnek vermiş<sup>68</sup> ve bu örnekler Kazvîni tarafından kullanılmıştır.<sup>69</sup>

Müsnedün ileyh ve müsnedle ilgili örneklerin ve alt başlıkların hem Hâşimî de hem de Kazvîni ve Sekkâkî’de çok olması sebebiyle benzer örneklerin hepsi burada zikredilmeyip sadece bir kısmına değinilmiştir. Ayrıca yukarıdaki örnekler Kazvîni’den önce Sekkâkî tarafından aynı bağlamda kullanılmış<sup>70</sup> ve bu örnekler son dönem Arap belâğati müelliflerince yer verilmiştir.<sup>71</sup>

### 3.3. Fiilin Müteallıklarıyla İlgili Örneklerde Benzerlik Olgusu

Fiilin müteallıklarıyla ilgili, müsnedün ileyh ve müsnedin durumlarına göre özet bir anlatım yapan Hâşimî, tahsis anlamı katma maksadıyla mefûlün fiil üzerine takdim etmesine *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* / “(Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz.”<sup>72</sup> âyetini; kelimedeki öğelerin sıralarının mana karışıklığını önlemek için yer değiştirmesine *وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ* / “Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi”<sup>73</sup> âyetini örnek vermiş<sup>74</sup> ve bu iki

<sup>61</sup> el-İhlâs 112/1.

<sup>62</sup> el-Bakara 2/5.

<sup>63</sup> Âli İmrân 3/36.

<sup>64</sup> el-En’âm 6/73.

<sup>65</sup> el-Asr 103/2.

<sup>66</sup> el-Fâtır 35/4.

<sup>67</sup> et-Tevbe 9/72.

<sup>68</sup> Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 104-121.

<sup>69</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 39-50; Kazvîni, *Telhîsu’l-miftâh*, 18-22.

<sup>70</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 176-186.

<sup>71</sup> Kâsim-Dîb, *‘Ulümü’l-belâğa*, 312-333; Merâğî, *‘Ulümü’l-belâğa*, 85-90; Abdurrâzık, *en-Nazmü’l-belâğî*, 190, 210-213.

<sup>72</sup> el-Fâtıha 1/5.

<sup>73</sup> Yâsîn 36/20.

<sup>74</sup> Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 163-164.

âyetten birincisi aynı bağlamda Kazvînî<sup>75</sup> ve her ikisi Sekkâkî tarafından kullanılmıştır.<sup>76</sup> Ayrıca günümüz belâgat kitaplarında bu misallere yer verilmiştir.<sup>77</sup> Hâşimî bu konuyu özet olarak ele aldığından dolayı örnek benzerliği az olmuştur.

#### 3.4. Kasr-Fasl-Vasıl ile İlgili Örneklerde Benzerlik Olgusu

Kasr konusunu özetle ele alan Hâşimî, kasrın **إِنَّمَا** ile olmasına **عِبَادِهِ** ile olmasına **الْعُلَمَاءُ** / “Allah’a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar.”<sup>78</sup> âyetini; mevsufun sıfat ile kasır edilmesine **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ** / “Muhammed, ancak bir peygamberdir.”<sup>79</sup> âyetini örnek vermiş,<sup>80</sup> bu âyetler aynı bağlamda Kazvînî’de,<sup>81</sup> öncesinde Sekkâkî’de,<sup>82</sup> ve modern dönem belâgat kitaplarında zikredilmiştir.<sup>83</sup> Kasırdan sonra fasıl ve vasıl geçen Hâşimî, iki cümle arasında tam bir anlam birlikteliğinin olmasına; **أَمَّا كُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمْ كُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَيْنٍ** / “Bildiğiniz her şeyi size veren, size hayvanlar, oğullar, bahçeler ve pınarlar veren”<sup>84</sup> âyetini ve **فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْئُتِي** / “Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: “Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?”<sup>85</sup> âyetini örnek olarak vermiştir. Şibh-i kemâl-i ittisâle (iki cümle arasında anlam birlikteliği varmış gibi olmasına) **وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ** / “Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis aşırı derecede kötülüğü emreder.”<sup>86</sup> âyetini ve **زَعَمَ الْعَوَادِلُ أَنِّي فِي غَمْرَةٍ صَدَقُوا وَلَكِنْ غَمْرَتِي لَا تَنْجَلِي**

“Beni kınayanlar, sıkıntıda olduğum iddiasında bulundular. (Onlara cevabım:) Doğru söylediler. Ama ben sıkıntımı belli etmem.”

beytini zikretmiştir. Kemâl-i inkitâyâ (iki cümlelerin tam olarak birbirinden ayrılmasına);

**وَقَالَ رَأَيْتُمْ أُزْسُوا نُرًا وَأُولَئِهَا فَحْتَفَ كُلُّ امْرِئٍ بِجَرِي بِمِقْدَارٍ**

“Onların kaptanı dedi ki: (Gemiye) demirleyin! Savaşa başlayalım! Herkesin eceli zamanı geldiğindedir.” beytini misal vermiştir. Şibh-i kemâl-i inkitâyâ (iki cümlelerin birbirinden ayrılmış gibi durmasına);

**وَتَنْظُنُّ سَلْمَى أَنِّي أَبْغِي بِهَا بَدَلًا أَرَاهَا فِي الصَّلَالِ تُهِيمُ**

“Selma, ona başka birini aradığımı zannediyor. Bana göre o yanlış düşünceler içinde dolaşıyor.”

<sup>75</sup> Kazvînî, *el-İzâh*, 94; Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, 45.

<sup>76</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 333-336.

<sup>77</sup> Merâğî, ‘Ulümü'l-belâğa, 107; Habenneke, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 1/383.

<sup>78</sup> *el-Fâtır* 35/28.

<sup>79</sup> Âli İmrân 3/144.

<sup>80</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 167-173.

<sup>81</sup> Kazvînî, *el-İzâh*, 103-107; Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, 50.

<sup>82</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 289-300.

<sup>83</sup> Abbâs, *İlmü'l-me'ânî*, 361, 382; Cüveynî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 36-37; ‘Atik, *fi'l-Belâğati'l-'Arabiyye*, 153; Cârîm-Emin, *el-Belâğatü'l-vâdiha*, 220.

<sup>84</sup> eş-Şuarâ 26/132-133.

<sup>85</sup> Tâhâ 20/120.

<sup>86</sup> Yûsuf 12/53.

beytini ve *“Fakat şeytanlarıyla (münafık dostlarıyla) yalnız kaldıkları zaman, “Şüphesiz, biz sizinle beraberiz. Biz ancak onlarla alay ediyoruz” derler. Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır)”*<sup>87</sup> âyetini örnek olarak getirmiştir. Ahmed el-Hâşimî, yukarıdaki örnekleri Kazvîni'nin örnekleri ile aynı getirmiş,<sup>88</sup> Kazvîni'den önce bu örnekleri aynı bağlamda Sekkâkî kullanmıştır.<sup>89</sup> Modern belâgat kitabı müellifleri ise Hâşimî gibi yukarıdaki örneklere kitaplarında yer vermişlerdir.<sup>90</sup> İlk bölümden itibaren âyetlerdeki ve Arap şiirlerindeki benzerlik olgusu burada da devam etmiştir. Günümüz belâgat kitaplarındaki bu benzerliğin bazı kitaplardaki ifadelerde tekrar boyutuna kadar ulaştığını söylemek mümkündür.

### 3.5. Cevâhiru'l-belâğa'nın İcâz-İtnâb-Müsâvât Konusundaki Örneklerinde Benzerlik Olgusu

Bu bölümde, önceki bölümlerde olduğu gibi Kazvîni'nin metodunu takip edip benzer örnekler veren Hâşimî, icâz ile ilgili olarak; sözün manayı karşılayacak şekilde alışılmış olandan daha az lafızla söylenmesine *خَذِ الْعَفْوُ وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ وَأَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ* / “Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.”<sup>91</sup> âyetini; sözün maksadını aşan bir şekilde az sözle ifade edilmesine

*وَالْعَيْشُ خَيْرٌ فِي ظِلِّ النَّوْكِ مِمَّنْ عَاشَ كَدًّا*

“Ahmakça yaşamak, yorucu bir şekilde yaşamaktan daha iyidir.”

beytini; kendisinde birçok anlam ihtiva eden icâzâ *كَيْسًا فِي الْقِصَاصِ حَيَوَةٌ* / “Kısasta sizin için hayat vardır.”<sup>92</sup> âyetini; şartın cevabının hazfedilmesine *وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ* / “Ateşin karşısında durduruldukları vakit (hâllerini) bir görsen!”<sup>93</sup> âyetini örnek vermiştir. Bu misaller Kazvîni<sup>94</sup> ve Sekkâkî tarafından kullanılmış<sup>95</sup> ve günümüz belâgat kitaplarında bunlara yer verilmiştir.<sup>96</sup>

İcâzdan sonra itnâba geçen Hâşimî, itnâbın kısımlarını sıralamıştır: Genel bir lafızdan sonra hâs bir lafzın gelmesine *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ* / “Namazlara ve orta namaza devam edin.” âyetini;<sup>97</sup> kapalı bir ifadeden sonra açıklayıcı bir ifadenin gelmesine *وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ* / “Ona şu durumu kesin olarak bildirdik:

<sup>87</sup> el-Bakara 2/14-15.

<sup>88</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 183-186; Kazvîni, *el-İzâh*, 122-125; Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 60-65.

<sup>89</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 259-265.

<sup>90</sup> Matlûb, *Esâlib belâğiyye*, 189-194; Merâğî, ‘*Ulûmü'l-belâğa*, 168-172; İbn Useymîn, *Dürûsu'l-belâğa*, 81-84; Abbâs, *İlmü'l-me'âni*, 409-418; ‘Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih*, 2/120-123; Kâsim-Dîb, ‘*Ulûmü'l-belâğa*, 352-355.

<sup>91</sup> el-A'râf 7/199.

<sup>92</sup> el-Bakara 2/179.

<sup>93</sup> el-En'âm 6/27.

<sup>94</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 139-147; Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 72-74.

<sup>95</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 277.

<sup>96</sup> ‘Atîk, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 176-177; Merâğî, ‘*Ulûmü'l-belâğa*, 183-189.

<sup>97</sup> el-Bakara 2/238.

“Sabaha çıkarken onların sonu kesilmiş olacak.”<sup>98</sup> âyetini;<sup>98</sup> pekiştirme amacıyla olan tekrar için كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ / “Hayır; ileride bileceksiniz! Hayır, Hayır! İleride bileceksiniz!” âyetini;<sup>99</sup> teşvik amacıyla olan tekrar için وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ / “O inanan kimse dedi ki: “Ey kavimim! Bana uyun ki, sizi doğru yola ileteyim. Ey kavimim! Şüphesiz bu dünya hayatı ancak (geçici) bir yararlanmadır.”<sup>100</sup> âyetlerini misal vermiştir. Dua maksadıyla araya giren söz için;

إِنَّ التَّمَانِينَ - وَبَلَّغْتَهَا - فَذَاحُوَجَّتْ سَمْعِي إِلَى تَرْجُمَانٍ

“Gerçekten seksenli yaş -Sen de o yaşa ulaşasın- kulağımı tercümana muhtaç etmiş.”

beytini; bir konuya dikkat çekmek maksadıyla araya giren söz için;

وَاعْلَمْ فَعَلِمَ الْمَرْءُ يَنْفَعُهُ أَنْ سَوْفَ يَأْتِي كُلَّ مَا قَدِيرًا

“Şunu bil ki -Kişinin bilgisi ona fayda verir- kaderde olan her şey bir gün gelecektir.”

beytini; pekiştirme maksadıyla araya giren söz için وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى / “İnsana da, anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi, onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur. (İşte onun için) insana şöyle emrettik: “Bana ve anne babana şükret. Dönüş banadır.”<sup>101</sup> âyetini örnek getirmiştir. Tıbâk gibi edebî sanat gayesiyle gelen söz için;

وَأَعْلَمُ قَلْبِي لَوْ رَأَيْتَ لَهَيْبَةَ - يَا جَنَّتِي - لَرَأَيْتَ فِيهِ جَهَنَّمَ

“Eğer sen, kalbimin ateşli atışını görseydin, -Ey Cennetim- Ondaki Cehennemi de görürdün.”

beytini; bir şeyin azametini ve büyüklüğünü pekiştirmek için -وَأِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ / “-eğer bilerseniz, gerçekten bu, büyük bir yemindir-” âyetini; bir sözü, nükte ifade eden bir şeyle bitirmek için;

وَإِنْ صَخْرًا لَتَأْتِمُّهُ الْهُدَاةُ بِهِ كَأَنَّهُ عَلَّمَ فِي رَأْسِهِ نَارًا

“Gerçekte kılavuzlar, Sahr ile yol bulur. Sanki o, başında ateş olan bir bayrak (dağ)tır.”

beytini; bir cümlelinin akabinde o cümlelinin anlamını içeren başka bir cümlelinin gelmesine yönelik; وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا / “De ki: “Hak geldi, batıl yok oldu. Şüphesiz batıl, yok olmaya mahkûmdur”<sup>102</sup> âyetini ve وَالْأَكْفُورُ / “Nimetlere karşı nankörlük etmeleri sebebiyle onları işte böyle cezalandırdık. Biz (bu şekilde) ancak nankörleri cezalandırırız.”<sup>103</sup> âyetini misal getirmiştir. Yanlış anlam ihtimalini ortadan kaldırma maksadıyla getirilen cümle için;

فَسَقَى دِيَارَكَ - غَيْرَ مُفْسِدِهَا - صَوْبُ الرَّبِيعِ وَدِيمَةٌ تَهْمِي

“O yağmur, senin diyarına yağdı -orayı bozmadan (sel almadan)- Kararınca yağıp duran faydalı bahar yağmuru.”

<sup>98</sup> el-Hicr 15/66.

<sup>99</sup> et-Tekâsür 102/3-4.

<sup>100</sup> el-Mü'min 40/38-39.

<sup>101</sup> Lokmân 31/14.

<sup>102</sup> el-İsrâ 17/81.

<sup>103</sup> Sebe' 34/17.



beytini; bir nükteden ötürü, cümlelerin ana öğelerinden olmayan bir ifadenin cümleye eklenmesine yönelik;

صَبَبْنَا عَلَيَّهَا - ظَالِمِينَ - سَيَاطِنًا فَطَارَتْ بِهَا أَيُّ سِرَاعٍ وَأَرْجُلٍ

“Kırbacımızı ona vurduk -zalimce-. Böylece elleri ve ayakları hızlıca uçtu.”

beytini örnek olarak getirmiş,<sup>104</sup> bu örnekler Kazvîni’de<sup>105</sup> ve günümüz belâgat kitaplarında zikredilmiştir.<sup>106</sup> İtnâbtan sonra müsâvât ile ilgili özet bir anlatım yapıp sadece bir âyet ve şiir örneği veren Hâşimî sonrasında bu konuya yönelik alıştırmalara geçmiş, fakat bu çalışmamızda sadece konu anlatımlarında geçen âyet ve Arap şiiri örneklerine yer verildiğinden alıştırmalarla ilgili benzerlik durumlarına yönelik karşılaştırma yapılmamıştır.

### Sonuç

Ahmed el-Hâşimî tarafından yeni bir üslup ve anlayışla kaleme alınan *Cevâhiru’l-belâğa* kitabının modern belâgat kitapları arasında ayrıcalıklı bir konumu olmuştur. Hâşimî bu kitabında sistematik olarak, 13. ve 14. yüzyılda yaygınlaşan kelâm ve felsefe ekolünü takip etmiş ve belâgat ilmini; *me’ânî*, *beyân* ve *bedî’* olmak üzere üç kısma ayırmıştır. *Me’ânî* ilmine geçmeden önce fesahat ve belâgatın ne olduğunu ve iki kavram arasındaki farkları izah eden Hâşimî bir çok yerde Kazvîni’nin örneklerinin aynısını kullanmış ve son dönem belâgat kitabı müellifleri de benzer şekilde Kazvîni’nin âyet ve Arap şiirlerinden örneklerine kitaplarında yer vermişlerdir.

*Me’ânî* ilmine haber ve inşâ ile başlayan Hâşimî’nin örneklerinin bazısı, Kazvîni’nin zikrettiği âyet ve Arap şiiri örnekleri ile aynı olmuştur. Bu bölümden itibaren Kazvîni’nin verdiği örneklerin bazısının da Sekkâkî tarafından kullanıldığı müşahade edilmiş ve aynı misaller günümüzdeki farklı belâgat kitaplarında kullanılmıştır. Fasil ve vasıl ile ilgili benzer şekilde Kazvîni’nin misallerine kitabında yer veren Hâşimî, yine bu hususta yalnız kalmamış, muhtelif belâgat kitaplarında örnekler tekrar edilmiştir. Kazvîni’nin bu konuda kullandığı bazı örnekleri, önceki konuda olduğu gibi kendisinden önce Sekkâkî zikretmiştir. İcâz, itnâb ve müsâvât konusunda yukarıdaki benzerlik olgusu devam etmiş ve son dönem belâgat kitaplarında, aynı örneklerin çokluğu mülahaza edilmiştir. Şöyle ki bazen Kazvîni’nin Sekkâkî’den aldığı düşünülen veya Sekkâkî’de geçmeyen örnekler günümüz belâgat kitaplarında aynı bağlamda kullanılmış, bazen de Sekkâkî ve Kazvîni’de geçmeyen örnekler modern belâgat kitaplarında yer almıştır.

<sup>104</sup> Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 202-205.

<sup>105</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 152-159; Kazvîni, *Telhîsu’l-miftâh*, 76-79.

<sup>106</sup> Matlûb, *Esâlib belâğiyye*, 231-244; Merâğî, ‘*Ulûmü’l-belâğa*, 192-198; İbn ‘Useymin, *Dürûsu’l-belâğa*, 93-97; Cârîm – Emîn, *el-Belâğatü’l-vâdiha*, 247-248; Habenneke, *el-Belâğatü’l-‘Arabiyye*, 2/69-86; Abbâs, *İlmü’l-me’ânî*, 483-504; ‘Atîk, *fi’l-Belâğati’l-‘Arabiyye*, 189-196; ‘Avnî, *el-Minhâcü’l-vâdih*, 2/139-144.

Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve manasındaki incelikleri kavrama gayesiyle yazılan son yüzyıldaki belâgat kitaplarının bir çoğunda, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm'u* ve Hatîb Kazvînî'nin *el-Îzâh ve Telhîsu'l-miftâh*'ındaki örneklerin tekrar edilmesi belâgat ilminde şekilciliğe neden olabileceği düşünülmektedir. Günümüzde, Kazvînî'den sonra belâgat ilminin şekilciliğe girdiğine dair dile getirilen görüşlere karşın, modern belâgat kitaplarında Kazvînî'nin örneklerinin tekrar edilmesi, Arap belâgatindeki muhtemel şekilciliğin son dönemde güçlendiğine veya arttığına dair bizlere ipuçları vermektedir.

Me'ânî ilminde örnek verilen âyetler ve şiirlerle ilgili bu araştırma sonucunda, örneklerdeki benzerlik olgusunun sadece Ahmed el-Hâşimî'nin *Cevâhiru'l-belâğa* kitabına has bir olgu olmadığı, benzer durumun birçok belâgat kitabında var olduğu gözlemlenmiştir. Bunlara Abdülaziz 'Atîk'in *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-me'ânî*'si, Ahmed Mustafa el-Merâğî'nin *'Ulûmü'l-belâğa*'sı, Alî el-Cârim ve Mustafa Emîn'in *el-Belâgatü'l-vâdiha*'sı, Ahmed Matlûb'un *Esâlib belâğiyye: el-Fesâha, el-belâğa, el-me'ânî*'si, Muhammed Ahmed Kâsim ve Muhyiddîn Dîb'in *'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*'si, Hâmid 'Avnî'nin *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa*'sı, Hasan İsmâ'îl Abdurrâzîk'in *en-Nazmü'l-belâğî beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*'i, Muhammed Ebû Mûsâ'nın *Hasâisu't-terâkîb*'inde, Mustafâ es-Sâvî el-Cüveynî'nin *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Te'sîl ve tecdîd*'i, Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn'in *Dürûsu'l-belâğa*'sı, Abdurrahmân Hasen Habenneke el-Meydânî'nin *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsûsühâ ve 'ulûmühâ ve funûnühâ*'sı, Fadl Hasan Abbâs'ın *el-Belâğa funûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-me'ânî*'si örnek verilebilir. İsmi geçen belâgat kitapları içinde, Habenneke'nin *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*'sinin ve Fadl Hasan Abbâs'ın *el-Belâğa funûnühâ ve efnânühâ*'sının, örneklerin çeşitliliği, konu anlatımlarındaki özgünlüğü, uzun anlatımları, ifadelerdeki doyuruculuğu ve bu durumlara bağlı olarak benzerlik olgusunun azlığı ile diğer modern belâgat kitaplarından daha özgün konumda olduğunu söylemek mümkündür.

### Kaynakça | References

- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâğa funûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-me'ânî*. Ürdün: Dâru'l-Furkân li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 4.Basım, 1997.
- Abdurrezâk, Hasan İsmâ'îl. *en-Nazmü'l-belâğî beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*. Mısır: Dâru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1983.
- Abdülaziz b. İbrahim. *ed-Delîl ilâ'l-mütânü'l-'ilmiyye*. Riyad: Dâru'l-Asma'î, 2000.
- 'Atîk, Abdülaziz. *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2009.
- 'Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa*. 5 cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Cârim, Alî – Emîn, Mustafâ. *el-Belâgatü'l-vâdiha: el-Beyân el-me'ânî el-bedî'*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Cüveynî, Mustafâ es-Sâvî. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Te'sîl ve tecdîd*. İskenderiye: Münşeâtü'l-Me'ârif, 1985.

- Ebû Mûsâ, Muhammed. *Hasâisu't-terâkîb: Dirâse tahlîliyye limesâili 'ilmi'l-me'ânî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 7. Basım, ts.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhîru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Sûmîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Kâsim, Muhammed Ahmed – Dîb, Muhyiddîn. *'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-kitâb, 2003.
- Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb. *Telhîsu'l-miftâh*. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.
- Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb. *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2003.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kılıç, Hulusi. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıç, Hulusi. “Ahmed el-Hâşimî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/89. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Matlûb, Ahmed. *Esâlib belâğiyye: el-Fesâha, el-belâğa, el-me'ânî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1980.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmü'l-belâğa*. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1993.
- Mersafî, Hasan. *el-Vesîletü'l-edebîyye li'l-'ulûmi's-şer'îyye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-dîniyye, 2012.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasen Habenke. *el-Belâgatü'l-'Arabîyye: Üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fînûnühâ*. 2 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem – Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Müeyyed-billâh el-'Alevî, Yahyâ b. Hamza. *et-Tırâz li esrârî'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsurîyye, 2002.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Nü'aym Zürzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1987.
- Suyûtî Celâlüddîn. *'Ukûdü'l-cümân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân*. thk. Abdulhamîd Duhâ. Kahire: Dâru'l-İmâm Müslim li't-tıbbâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2012.
- 'Ukâşe, Temâdur İbrâhîm. “el-Ehâdîsü'l-vâride fi kitâbi Cevâhîri'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'”. *Mecelletü'l-'Ulûmi't-terbeviyye, ve'd-dirâsâti'l-insâniyye* 8/19 (2021), 93-94.
- el-Belâğa*. Uluslararası Medine Üniversitesi Komisyonu. Medine: Câmi'atü'l-Medîneti'l-'âlemiyye, ts.
- 'Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Dürûsu'l-belâğa*, thk. Hafnî Nâsîf vd. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004.
- Zirikî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. 15. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

## Muhammed Hâdi Ma'rifet'in Modern Dönem Şîî Tefsir Tarihi Eseri

### *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sevbihi'l-kaşîb* Üzerine Bir İnceleme \*

Musa Öztürk | <https://orcid.org/0000-0003-4374-570X>

[musaozturk571@hotmail.com](mailto:musaozturk571@hotmail.com)

Dokuz Eylül Üniversitesi | <https://ror.org/00dbd8b73>

Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, Türkiye

#### Öz

Muhammed Hâdi Ma'rifet, modern dönem tefsir tarihi edebiyatının en önemli simalarından birisidir. Tefsir tarihine dair telif etmiş olduğu eseri, birçok çalışmaya kaynaklık etme potansiyeline sahiptir. Bu çalışmada müellifin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sevbihi'l-kaşîb* adlı eserini farklı yönleriyle tanıtmak ve bu eser çerçevesinde Şîa'nın tefsir tarihine bakışını ortaya koymak amaçlanmıştır. Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sevbihi'l-kaşîb* adlı eserini, M. Hüseyin ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserinde Şîî tefsirler ve müfessirlerle ilgili verdiği yanlış bilgileri düzeltmek ve eserdeki eksiklikleri tamamlamak için telif etmiştir. Bundan dolayı müelliflerin kitapları bazı açılardan mukayese edilmiştir. Tespit edildiği üzere Ma'rifet, tefsir faaliyetlerini altı merhalede ele almıştır. Tefsirin günümüze kadar geçirdiği merhalelere dair bilgiler verdikten sonra farklı mezheplere mensup müfessirlerin tedvin ettiği birçok tefsiri Şîî pencereden tanıtmış ve özellikle Farsça ve Şîî tefsirlere dair önemli bilgiler nakletmiştir. Bazı tefsirlerin tanıtımına ise gerekli ihtimamı göstermemiştir. Tefsirlerin tanıtımında zengin bir tasnif sistemi benimsemiştir. Ele aldığı konularda Ehl-i sünnet ve Şîa'nın temel kaynaklarını yoğun olarak kullanmıştır. Zehebî'yi yer yer tenkit etmekle beraber özellikle tefsirlerin tanıtımında kendisinden çokça istifade etmiş, bazı tefsir ve müfessirleri tanıtırken mezhebî kaygılarla hareket etmiş fakat ele aldığı meselelerde çok mutaassıp davranmamıştır.

#### Anahtar Kelimeler

Tefsir, Tefsir Tarihi, Şîa, Muhammed Hâdi Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*

#### Atıf Bilgisi

Öztürk, Musa. "Muhammed Hâdi Ma'rifet'in Modern Dönem Şîî Tefsir Tarihi Eseri *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sevbihi'l-kaşîb* Üzerine Bir İnceleme". *Tetkik 3* (Mart 2023), 179-196. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.63>

<b>Geliş Tarihi</b>	05 Ağustos 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	21 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör – Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:tetkik@okuokut.org">tetkik@okuokut.org</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Beyan</b>	* Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Muhammed Hâdi Ma'rifet'in Modern Dönem Şii Tefsir Tarihi Eseri <i>et-Tefsîr ve'l-müfessirûn</i> Üzerine Bir İnceleme” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---

## A Study on Muḥammad Hādī Maʿrifat's Modern Shīʿa Tafsīr History Book

### *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn fi sawbih al-kasīb* \*

Musa Öztürk | <https://orcid.org/0000-0003-4374-570X>  
[musaozturk571@hotmail.com](mailto:musaozturk571@hotmail.com)

Dokuz Eylül University | <https://ror.org/00dbd8b73>  
Graduate School of Social Sciences, İzmir, Türkiye

### Abstract

Muhammad Hādī Maʿrifat is one of the leading figures of the modern tafsīr literature. His work on the history of tafsīr has the potential to be a seminal source for many studies. The present study aims to introduce Maʿrifat's work entitled *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn fi sawbih al-kasīb* with its different aspects and to discuss Shiʿite perspectives on the history of tafsīr based on this work. Maʿrifat wrote his book to correct the misinformation about Shiʿite commentaries and commentators that Muhammad Husayn al-Dhahabī provided in his work entitled *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn* and to overcome the deficiencies in this work. Therefore, the present study compared the works of these authors in some respects. The examination of Maʿrifat's work revealed that he addressed tafsīr studies in six stages. He provided information about the stages that tafsīr had gone through. Then, adopting a Shiʿite lens, he introduced many commentaries compiled by commentators from different madhabs (sects) and reported some key information, especially about Persian and Shiʿite commentaries. He provided less rigorous information about some tafsīrs than others, though. He used a rich classification system while introducing the tafsīrs. He extensively used the basic sources of Ahl al-sunna and Shīʿa in the issues he addressed. While he criticized al-Dhahabī from time to time, he benefited a lot from him, particularly when introducing the tafsīrs, and he acted with madhab-related concerns while introducing some tafsīrs and commentators; but he hardly acted too conservatively, regarding the issues he addressed.

### Keywords

Tafsīr, History of Tafsīr, Shīʿa, Muhammad Hādī Marifat, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*

### Cite

Öztürk, Musa. "A Study on Muḥammad Hādī Maʿrifat's Modern Shīʿa Tafsīr History Book *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn fi sawbih al-kasīb*". *Tetikik* 3 (March 2023), 179-196. <https://doi.org/10.55709/tetikikdergisi.2023.3.63>

<b>Date of submission</b>	05 August 2022
<b>Date of acceptance</b>	21 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - A Internal (Editor board member) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:tetik@okuokut.org">tetkik@okuokut.org</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Ethical Statement</b>	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "A Study on Muḥammad Hādī Maʿrifat's Modern Shīʿa Tafsīr History Book <i>al-Tafsīr wa-l-Mufasssīrūn</i> ", orally delivered at the 2nd Turkish Symposium of Social Sciences. <a href="https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28">https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.28</a>
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in tanınması ve anlaşılması için geçmişten günümüze dek pek çok çalışma yapılmıştır. Tefsir ilminin nasıl ortaya çıktığını, günümüze kadar geçirdiği evreleri, başlıca konularını ve bu alana yönelik çalışmaları tanıtmak amacıyla “tefsir tarihi” başlığı altında özel bir ilim dalı ortaya çıkmıştır. Tefsir tarihine dair müstakil eser kaleme alan ilim adamlarından birisi de Irak-İran coğrafyasında yetişmiş çağdaş Şîî âlim Muhammed Hâdi Ma'rifet'dir (öl. 2006). Ma'rifet, Muhammed Hüseyin ez-Zehabî (öl. 1977) tarafından telif edilen *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eseri incelemiş ve onun Şîa'yı gerektiği şekilde anlatmadığı sonucuna varmıştır. Neticede Zehabî'nin eserindeki yanlışları tashih ve eksiklikleri tekmil amacıyla *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi sevbihi'l-kaşîb* adlı eserini telif etmiştir. Bu hacimli eser, modern dönem Şîî tefsir tarihi edebiyatını tetkik için büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu eserde, Şîî bir ilim adamının zaviyesinden tefsir tarihi konuları detaylıca ele alınmış, geçmişten günümüze telif edilmiş birçok tefsir tanıtılmıştır. Ayrıca Ma'rifet'in, Zehabî'yi yer yer tenkit etmekle beraber ondan istifade etmiş olması; çağdaş iki âlimin tefsir tarihi alanında telif etmiş oldukları iki farklı eserin metot ve muhteva açısından mukayese edilmesi imkânını sunmaktadır. Bundan dolayı Ma'rifet'in eserini tanıtırken yeri geldikçe Zehabî'yle karşılaştırmalar yapılmak suretiyle Ehl-i sünnet ve Şîa mezheplerinin tefsir tarihi alanındaki ihtilaflarına dair tespitlerde bulunulmuştur.<sup>1</sup> Çalışmada Ma'rifet'in eseri; telif gayesi, ele aldığı konular, takip ettiği yöntem, yararlandığı kaynaklar, kullandığı dil/üslup vb. açılardan incelemeye tabi tutulmuştur. Sonuç kısmında ise elde edilen veriler yorumlanarak tefsir tarihi yazımına dair bazı öneriler sunulmuştur. Daha önce Ma'rifet ve *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi sevbihi'l-kaşîb* adlı eseri hakkında bilgi veren bazı çalışmalar yapılmıştır. Fakat bu çalışmalarda eser geniş çaplı olarak ele alınmamış, kısaca tanıtılmıştır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zehabî ve Ma'rifet'in eserlerinin kapsamlı bir mukayesesi için bkz. Musa Öztürk, “Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Mukayeseli Tefsir Tarihi Muhammed Hüseyin ez-Zehabî ve Muhammed Hâdi Ma'rifet Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (December 2022).

<sup>2</sup> İki önemli çağdaş Şîî tefsir tarihi müellifi Abdurrahim Akîkî Bahşâyêşî (öl. 1433/2012) ve Muhammed Hâdi Ma'rifet'in (öl. 1427/2006) tefsir tarihi kitaplarının müstakil olarak incelendiğine dair bk. Aslan Habibov, “Çağdaş Şîî/İmâmî Tefsir Tarihi Yazıcılığı”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 221-245. Şîa'nın Kur'ân tarihi ve Kur'ân ilimlerine bakışının Ma'rifet özelinde ele alındığına dair bk. Ersin Çelik, *Şîa'da Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri - Muhammed Hâdi Ma'rifet Örneği* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021). Şîî/İmâmî gelenekte Kur'an'ın cem'i meselesinin Muhammed Hâdi Ma'rifet'in görüşleri bağlamında ele alındığına dair bkz. Muhammet Yılmaz ve Ersin Çelik, “Muhammed Hâdi Ma'rifet'in Görüşleri Bağlamında Şîî/İmâmî Gelenekte Kur'an'ın Cem'i Meselesine İki Farklı Yaklaşım”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2020).



## 1. Muhammed Hâdî Ma'rifet ve Tefsîr İlmindeki Yeri

Ma'rifet, İslâmî ilimler alanında eserler telif etmiş velut bir ilim adamıdır. Eserleriyle Şîî literatüründe, özellikle tefsîr ilminde önemli bir konum elde etmiştir. Müellifin tefsîr tarihi ve usûlüne hasrettiği iki müstakil ve hacimli çalışması büyük rağbet görmüştür. Bu çalışmalar; tefsîr usûlünü konu aldığı *et-Temhîd fi ulûmi'l-Kur'ân* ve tefsîr tarihini konu aldığı *et-Tefsîr ve'l-müfesssîrûn fi sevbihi'l-kaşîb* adlı eserlerdir. Bu iki önemli eser bazı yayınevleri tarafından birlikte basılmıştır.<sup>3</sup> Bu iki eser üzerine birçok akademik çalışma da yapılmış; fakat halihazırda Türkçe'ye tercüme edilmemiştir. Ma'rifet'in tefsîr ilmine dair küçük hacimli çalışmaları ve sohbet/röportaj türü kayıtları da bulunmaktadır. Çalışmanın kapsamı dışına çıkılmaması için bu eserlerle ilgili bilgi verilmemiştir. Zira asıl konu, müellifin tefsîr tarihi türündeki eseri *et-Tefsîr ve'l-müfesssîrûn fi sevbihi'l-kaşîb* özelinde modern dönem Şîî tefsîr tarihi anlayışının tahlil edilmesidir.

## 2. Ma'rifet'in *et-Tefsîr ve'l-Müfesssîrûn* Adlı Eserini Telif Gayesi

Tefsîr tarihi sahasında kitap yazan son dönem âlimlerinden birisi Muhammed Hüseyin ez-Zehabî'dir. Zehabî, Mısırlı bir ilim adamıdır. Telif etmiş olduğu *et-Tefsîr ve'l-müfesssîrûn* adlı hacimli çalışmasında tefsîr tarihi konularını ele almış, kendi zamanına kadar telif edilmiş meşhur tefsîrleri ve müfesssîrlerini tanıtmıştır. Zehabî bu eseriyle birçok ilim adamının takdirini toplarken birtakım eleştirilerin de hedefi haline gelmiştir. Eleştirildiği en önemli husus, kitabında Ehl-i sünnet olmayan tefsîr ve müfesssîrleri “Yerilen Reyle Yapılan Tefsîr veya Bidatçı Fırkaların Yaptığı Tefsîr” başlığı altında ele almış olmasıdır.<sup>4</sup> Müellifin bu tutumu, bazı ilim adamlarınca mezhebî taassupla hareket etmek şeklinde yorumlanmıştır. Zehabî'nin kitabını inceleyen Ma'rifet de ona eleştiriler yöneltmiş, neticede Zehabî'ninkine benzer bir eser telif etmeye karar vermiştir. Ma'rifet, kitabını telif etmeye karar verdiği süreci şu şekilde özetlemektedir.

“İki ciltlik *et-Tefsîr ve'l-müfesssîrûn fi sevbihi'l-kaşîb* adlı eser ise Muhammed Hüseyin Zehabî'ye reddiye/cevap niteliğinde ya da onun çalışmasını tek mil mesâbesindedir. Ayrıca onun, Şî'a'nın Kur'ân ilimlerindeki konumunu adaletsizce/haksızlıkla görmezden gelmesi neticesinde ortaya koyduğu yanlışları düzeltmek amacıyla telif edilmiştir.”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Müellifin *et-Tefsîr ve'l-müfesssîrûn fi sevbihi'l-kaşîb* adlı eserinin *et-Temhîd*'in sonuna eklenecek basıldığına dair bk. Muhammed Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kum: Müessesetü't-Temhîd, 1428/2007).

<sup>4</sup> Düccane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsîr Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: ‘Osmanlı Tefsîr Mirası’” *İslâmiyât* 2/4 (1999), 70, 71; İsmail Çalışkan, “Tefsîr Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine”, *İslâmiyât*, 8/1 (2005), 14.

<sup>5</sup> Ma'rifet, *et-Temhîd*. (Eserin başında müellifin otobiyografisi bulunmaktadır. Bu kısım için sayfa belirtilmemiştir.)

Anlaşıldığı üzere Ma'rifet *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi sevbihî'l-kaşîb*'i, Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserindeki yanlış olduğunu düşündüğü bilgi ve yorumları tasahih etmek ve eksikleri tamamlamak için kaleme almıştır. Dolayısıyla büyük ölçüde Şîa'nın tefsir tarihindeki konumunu, Şîî tefsirleri ve müfessirlerini kendi penceresinden anlatmayı amaçlamıştır. Eser incelendiğinde müellifin bu gayesini görmek mümkündür. Öte yandan Ehl-i sünnete mensup müfessirler ve tefsirleriyle ilgili verdiği bilgilerde büyük ölçüde Zehebî'den yararlanmış; hatta -kanaatimizce- yer yer onu taklit etmiştir.<sup>6</sup> Netice olarak Ma'rifet'in *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi sevbihî'l-kaşîb* adlı eserini, 'Şîî tefsir tarihi' olarak nitelemenin isabetli olacağı kanaatindeyiz.

### 3. Yöntem ve Muhteva Açısından *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi sevbihî'l-kaşîb*

Tefsir tarihine dair malumatlar, tefsir kitaplarının mukaddimelerinde ve tefsirlerin içerisine serpiştirilmiş vaziyette bulunmaktadır. Tefsir tarihinin bazı konularını işleyen müstakil risale ve kitaplar da mevcuttur. İlmî çalışmaların ilerlemesi, ilmî disiplinlerin birbirinden ayrılması ve özel bir alana yönelik uzmanlaşma faaliyetlerinin artmasıyla birlikte tefsir tarihi alanında da müstakil ve hacimli çalışmalar ortaya konulmuştur. Tefsir tarihi konularının tamamının ya da önemli bir kısmının ele alındığı müstakil kitaplarda büyük ölçüde aynı metot takip edilmiştir. Öyle ki bazı araştırmacılar, tefsir tarihi kitaplarının metot ve muhteva açısından birbirlerini taklit ettikleri yönünde eleştirilerde bulunmuşlardır.<sup>7</sup> Muhammed Hâdi Ma'rifet de kendinden önceki çalışmalardan -özellikle Zehebî'den- ciddi anlamda istifade etmiştir. Bununla beraber müellifin özgün bir çalışma ortaya koyduğu söylenebilir. Çünkü o, hiçbir tefsir tarihi kitabında yer verilmeyen bazı konulara girmiş, ayrıca birçok tefsir ve müfessiri ayrı ayrı başlıklar altında tanıtmıştır. Müellifin, özellikle hakkında az bilgi bulunan ya

<sup>6</sup> Ma'rifet'in Zehebî'yi taklide düştüğüne dair müelliflerin, İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ına dair verdikleri bilgi ve örnekler bakılabilir. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012) 2/393-400; Muhammed Hâdi Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi sevbihî'l-kaşîb* (Meşhed: el-Câmiatü'l-Razviyye li Ulûmü'l-İslâmiyye, 1425/2004) 2/834-840.

<sup>7</sup> Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", 70, 71; Çalışkan, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine", 14; Mustafa Öztürk, "Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Örneği", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015) 247; Aslan Habibov, "Şîî Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, haz. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak. (Ankara: Otto, 2015) 1/57, 58 Hikmet Koçyiğit, "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Haziran 2014), 55.

da birçok kaynakta yer verilmeyen Şîi ve Farsça tefsirlere dair çok değerli bilgiler naklettiği görülmektedir. Ne var ki önceki tefsir tarihi kitaplarında karşılaşıldığı üzere kendisi de bazı tefsir ve müfessirlere kitabında yer vermemiştir.<sup>8</sup>

Müellifin bazı tefsirleri ise birkaç cümleyle tanıttığı görülmektedir.<sup>9</sup> Bu durum eserin istifade edilebilirliği açısından önemli bir eksiklik. Ayrıca birçok müfessiri, Hz. Ali ve Ehl-i beyte bakışı üzerinden değerlendirmeye tabi tutmuştur ki bunun ilmî olmaktan çok mezhebî bir tutum olduğu açıktır. Bu tutum, yer yer sözün uzamasına ve konunun dışına çıkılmasına sebebiyet vermiştir. Yine -birçok Şîi âlimde olduğu üzere- Ma'rifet'in de bazı sahâbîlere karşı menfî bir bakışının olduğu ve bu durumun kitabına yansdığı görülmektedir.<sup>10</sup> İslam tarihinin birtakım siyasi olaylarından hareketle bazı sahâbîlere karşı menfî bir tavır takınmayı kesinlikle tasvip etmemekteyiz. Netice olarak müellifin birçok noktada mezhebî tutumlarına bağlı olarak hareket ettiği açıkça görülmektedir.

Ma'rifet'in, Ahbârî Şîi düşünceyi benimsemeyen mutedil Usûlî bir ilim adamı olduğu açıktır. Nitekim Ahbârî âlimlerin aşırı fikirlerine karşı çıkmış ve birçok konuda katı nakilcilik yerine akılcılığı öncelemiştir. Örneğin Kur'an-ı Kerîm'in tahrif edildiğine dair iddialara karşı çıkmış, hatta korunmuşluğuna dair *Siyânetü'l-Kur'an mine't-tahrîf* adıyla müstakil bir eser telif etmiştir.<sup>11</sup> Bundan ötürü müellifin -yer yer mezhebî yönelimleriyle hareket etmiş olsa da- birçok konuda objektif/insafli değerlendirmelerde bulunduğu şahit olunmaktadır. Ele aldığı birçok tefsiri tarafsız bir gözle değerlendirmeye tabi tutmuş, ulaştığı sonuçları cesaretle dile getirmiştir. Ayrıca bazı Şîi müfessirleri bazı hususlarda eleştiriye tabi tutmuştur ki bu durum, objektif tutumunun ayrı bir örneği olarak telakki edilebilir.

Ma'rifet, tefsir tarihi konuları, tefsirler ve müfessirler hakkında bilgi verirken farklı türde birçok kaynağa müracaat etmiştir. Müellifin Şîi ve Ehl-i sünnet kaynakları yoğun olarak kullandığı söylenebilir. Ayrıca Arapça'nın yanı sıra Farsça biliyor olması, birçok Farsça kaynağa erişmesini sağlamıştır. Bu sayede müellif, Farsça tefsirler ve müfessirleri hakkında çok değerli bilgiler vermiştir. Kanaatimizce Ma'rifet'in çalışmasını değerli kılan en önemli husus, Farsça ve Şîi tefsir literatürünün tanıtılmasına ciddi anlamda katkıda bulunmuş olmasıdır.

<sup>8</sup> Örneğin müellif, tespit ettiğimiz üzere Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ına dair herhangi bir bilgi vermemiştir.

<sup>9</sup> Örneğin ahkam tefsirleri içerisinde mütalaa ettiği Sülâî'nin (öl. 832/1429) *es-Semerâtü'l-yâniya ve'l-ahkâmü'l-vâdihatü'l-kâdiya*'sı hakkında "Ahkâm ayetlerinin tefsirini içeren bu kitap, yazma halinde üç cilttir" demekle yetinmiştir. Ma'rifet, *et-Tefsîr*, 2/845.

<sup>10</sup> Örneğin tâbiûn dönemi müfessirleri içerisinde mütalaa ettiği Mesrûk b. el-Ecda'nın (öl. 63/683) Hz. Ayşe'ye saygısının, yalnızca Hz. Peygamber'e (s.a.v) olan saygısından kaynaklandığını dile getirmektedir. Ma'rifet, *et-Tefsîr*, 1/342.

<sup>11</sup> Bkz. Muhammed Hādī Ma'rifet, *Siyânetü'l-Kur'an mine't-tahrîf* (Kum: Müessesetü't-temhîd, 2007).

### 3.1. Eserde Ele Alınan Konular

Ma'rifet'in tefsir tarihi kitabı son derece kapsamlı ve zengin bir içeriğe sahiptir. Müellif ele aldığı konuları sistematik bir tasnife tabi tutmuş, tefsir tarihini kronolojik olarak işlemiş, kendine göre merhalelere ayırmıştır. Müellif, kitabının giriş kısmında tefsir, te'vîl ve tercüme kavramlarını genişçe izah etmiş, bu kavramlarla ilgili tartışılabilen hususları ayrı ayrı ele almıştır. Bu girişin ardından tefsir tarihini altı merhaleye taksim etmiş, bu merhaleleri kronolojik ve sistematik bir usulle tetkik etmiştir. Müellif ilk merhalede *risâlet döneminde tefsir* konusunu işlemiş; Hz. Peygamber'in (s.a.v) mübelliğ olmasının yanı sıra fiilî, kavli ve takrîrî sünnetiyle mübeyyin ve müfessir olduğundan bahsetmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını tefsir edip etmediği, ondan nakledilen tefsir rivayetlerinin hacmi ve Hz. Peygamber'in tefsir ameliyesinin ne şekilde gerçekleştiği konularına yer vermiştir. Son olarak Hz. Peygamber'den nakledilen bazı tefsir rivayetleri üzerinde durmuştur.

Müellif ikinci merhaleyi, *sahâbe döneminde tefsir* konusuna tahsis etmiştir. Bu bölümde sahâbenin üstün vasıflarından bahsetmiş ve müfessir kimliğiyle temâyüz etmiş sahâbîleri ve tefsirdeki konularını müstakil olarak incelemiştir. Bu bağlamda Hz. Ali (öl. 40/661), Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53), Übeyy b. Ka'b (öl. 33/654) ve İbn Abbas (ö. 68/687-88) olmak üzere dört isim üzerinde durmuş, yalnızca İbn Abbâs'la ilgili uzun uzadıya bir incelemede bulunmuştur. Müellif daha sonra sahâbe tefsirinin değerinden bahsetmiş, Hz. Peygamber'in terbiyesi altında yetişmiş olmalarından ötürü çok ulvî bir konuma sahip olduklarına dikkat çekmiştir. Sahâbeden gelen rivayetlerin müsnet, merfû' ya da mevkûf olarak telakki edilmesine dair açıklamalarda bulunmuştur. Son olarak sahâbe tefsirinin beş husûsî özelliği üzerinde durmuştur. Bu doğrultuda sahâbenin tefsir ameliyesinin kısa kısa açıklamalardan müteşekkil basit bir hüviyete sahip, cedel ve ihtilaflardan ârî, sağlam bir dayanağı olmayan reyden uzak, önceki milletlerin efsanelerini ve isrâiliyyâtı içermeyen ve şek, ihtimal ve zanna mahal vermeyen bir yapıda olduğunu izah etmiştir.<sup>12</sup>

Müellif üçüncü merhalede *tâbiûn devrinde tefsir* konusunu ele almış, beş ayrı tefsir medresesine/ekolüne dair bilgiler vermiştir. Bu medreselere Mekke'de İbn Abbâs, Medîne'de Übeyy b. Ka'b, Kûfe'de İbn Mes'ûd, Basra'da Ebû Musa el-Eş'arî (öl. 42/662-63) ve Şâm'da Ebû'd-Derdâ' (öl. 32/652) öncülük etmiştir.<sup>13</sup> Müellif, tâbiûn döneminin öne çıkan otuz simasını ayrı ayrı tanıtmıştır. Daha sonra tâbiûn tefsirinin kıymetinden bahsetmiş, bu meyanda nakillerde bulunmuştur. Müellif, tâbiûn âlimlerinin tefsire dair görüşlerinin son derece önemli olduğu kanaatinde. Çünkü onlar risâlet dönemine yakındırlar ve ortaya koydukları görüşlerin büyük çoğunluğu sahâbeye dayan-

<sup>12</sup> Ma'rifet, *et-Tefsîr*, 1/264,265.

<sup>13</sup> Ma'rifet, *et-Tefsîr*, 1/269-272.

maktadır. Bunun yanı sıra dile hâkim olma konusunda da üstün bir konuma sahiptirler. Dolayısıyla Ma'rifet, tefsirde tâbiûnun görüşlerinin büyük önem arz ettiğini düşünmekte ve bu görüşlerden yararlanma amacının/usûlünün taklit ya da taabbüd değil, istifade amaçlı olması gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>14</sup> Dolayısıyla tâbiûndan nakledilen görüşleri, kesinleşen bir bağlayıcılığı olmadığına dikkat çekmekle beraber ifade edilmesi gereken değerli bir müktesebat olarak telakki etmektedir. Tâbiûn tefsirinin özelliklerine dair bilgiler veren müellif, bu dönemde tefsir faaliyetlerinin arttığından ve tefsir sahasına birçok yeni konunun dahil edildiğinden bahsetmektedir. Bu bağlamda müellif, edebiyat, dil, geçmiş milletlerin tarihi, muâsir milletlerle ilgili bilgiler ve bazı kelâmî tartışmaların bu dönemde tefsir ilminde yer edindiğini belirtmektedir.<sup>15</sup> Ayrıca tâbiûn dönemi tefsir faaliyetlerinde rey, içtihada ve isrâiliyyât rivayetlerine başvurulmuştur. Son olarak müellif, risâlet ve sahâbe döneminde şifâhî olarak nakledilen tefsir malumatının tâbiûn döneminde tedvin edilmeye başlandığını örneklerle açıklamaktadır.<sup>16</sup>

Dördüncü merhale *etbâu't-tâbiûnin önde gelen müfessirlerine* ayrılmıştır. Bu dönem tefsir faaliyetlerinin, sonraki tefsir çalışmaları için en önemli kaynak olduğunu belirten Ma'rifet, bu dönemin tefsir ilminde meşhur olmuş otuz yedi simasını tanıtmıştır.

Müellif beşinci merhalede *tefsirde Ehl-i beyt devri* konusunu ele almıştır. Müellifin naklettiğine göre Hz. Peygamber, Kur'ân-ı Kerîm ve Ehl-i beytine sarılmanın gerekli olduğu yönünde vasiyette bulunmuştur ve ilgili rivayet ittifakla sahihtir.<sup>17</sup> Bu rivayetin ardından müellif, uzun uzadıya Ehl-i beyte bağlılığın önemini anlatmıştır. Öyle ki Ehl-i beytin günah ve hatalardan masum/korunmuş olduğuna ve Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir ve te'vîlini bildiğine dair bazı görüşler nakletmiştir.<sup>18</sup> Hz. Ali ve Ehl-i beyti över mahiyette birçok nakilde bulunan müellif, tefsirde Ehl-i beyt devrini talim, terbiye ve irşat devri olarak nitelermektedir. Ma'rifet, bazı yalancı kimselerin görüşlerini desteklemek ve kabul ettirmek için Ehl-i beyt imamlarına uydurma rivayetler isnat ettiklerini belirtmektedir. Rivayet uydurma ameliyesinin farklı metotlarla icra edildiğine dikkat çeken müellif, akla muhalif birçok zorlama/aşırı yorumun Ehl-i beytle alakalandırıldığına dair örnekler vermektedir.<sup>19</sup> Son olarak, muteber kaynaklardan sahih isnatlarla aldığı belirttiği bazı tefsir rivayetleri nakletmektedir. Bu bağlamda müellif, abdestte ayakların meshi, namazların kısaltılması, ganimetlerin dağılımı, hırsızın elinin kesilmesi, hamrın/içkinin haramlığı, kasten bir mümini öldürenin durumu, üç

<sup>14</sup> Ma'rifet, *et-Tefsīr*, 1/359.

<sup>15</sup> Ma'rifet, *et-Tefsīr*, 1/366.

<sup>16</sup> Ma'rifet, *et-Tefsīr*, 1/366,367.

<sup>17</sup> Ma'rifet: "Allâme Emînî şöyle demiştir: 'İmamlar ve hafızlar bu hadisin sıhhati konusunda ittifak etmişlerdir.'" Ma'rifet, *et-Tefsīr*, 1/428.

<sup>18</sup> Ma'rifet, *et-Tefsīr*, 1/430,431.

<sup>19</sup> Ma'rifet, *et-Tefsīr*, 1/450,451.

talak, mut'a nikahı, ric'at ve bedâ konusunda Ehl-i beyt imamlarından nakledilen rivayetlere yer vermektedir. Örneğin Ma'rifet'in mut'a nikahına dair mülâhazalarının bir kısmı şu şekildedir:

“Nisâ suresinin 24. ayetiyle ilgili ihtilaf vardır: Hükmü nesh mi edilmiştir, edilmişse nâsihi nedir, kitap mıdır sünnet midir? Ehl-i beyt imamları onun muhkem ve sabit olduğu anlayışındadırlar. Kitap ya da sünnette onu nesh eden bir şey de yoktur. Sahâbe ve tâbiûnun tamamı da bu anlayışa sahiptir. Diğer mezheplerin fakihleri, Ömer'in mut'ayı menetmesini dikkate alarak Ehl-i beyt imamlarına muhâlefet etmiştir. Zira Ömer, mut'aya sert bir şekilde karşı çıkıyordu...”<sup>20</sup>

Ma'rifet'in, kitabının yaklaşık yüz sayfalık bir bölümünde sadece Ehl-i beyt konusunu işlemiş olması, ilmî olmaktan çok mezhebî bir tutumdur. Kitabında ele aldığı müfessirlerin birçoğunu bu tutumuna bağlı olarak değerlendirmeye tabi tutmuş ve bu tutumu kitabının istifade edilebilirliğine zarar vermiştir.

Müellif kitabının son ve en kapsamlı bölümü olan altıncı merhalede *tedvin döneminde tefsir* konusunu tetkik etmiştir. Tedvin dönemini, rivayet ve içtihatla tefsir olarak iki alt başlıkta ele almış, geçmişten günümüze kadar telif edilmiş birçok tefsiri kendine has bir metotla tasnif etmiştir. Rivayete dayanan tefsir metodunu anlatırken Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetle, sahâbe ve tâbiûn sözleriyle tefsir edilmesine dair bilgiler vermiştir. Daha sonra rivayet tefsirlerinde karşılaşılan birtakım sorunlardan bahsetmiştir. Bu bağlamda zayıf isnatlı, uydurma ve isrâiliyyât türü rivayetlerin kullanılması sorunlarına dikkat çekmiş, bu rivayetlerin muhtevasına dair incelemelerde bulunmuştur. Müellif, isrâiliyyât türü rivayetlerin öncülere olarak Abdullah b. Selâm (öl. 43/664), Temîm b. Evs ed-Dârî (öl. 40/661), Ka'bu'l-Ahbâr (öl. 32/653), Abdullah b. Amr el-Âs (öl. 65/685), Ebû Hureyre (öl. 58/678), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (öl. 108/726), Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) ve İbn Curayc'ı (öl. 150/767) zikretmiştir.<sup>21</sup> Daha sonra isrâiliyyât konusunu uzun uzadıya ele almış, bu meyanda nakledilen rivayetlerin türlerine dair tahlillerde bulunmuş ve bunlara tefsirlerden örnekler vermiştir.

### 3.2. Tefsirlerin Tasnifi

Ma'rifet, tefsirleri tasnif ederken kendine has bir metot kullanmıştır. Tasnif sisteminin iki önemli özelliğe sahip olduğunu görmekteyiz. Birincisi, birçok tefsir tarihi kitabında mezhebe dayalı tasnif sistemi kullanılmasına rağmen, tefsir türünü esas alan bir tasnifi benimsemiştir. Bir başka deyişle Sünnî, Şîî, Mutezilî, Hâricî vb. tefsirler şeklinde değil, tefsir türünü (rivayet, dirayet, işârî...) esas alan bir taksimde bulunmuştur. Örneğin rivayet tefsirleri başlığı altında hem Taberî'nin hem de Kummi'nin tefsirini incelemiştir. Kanaatimizce müellifin bu metodu, mezhebe dayalı tasnife nazaran daha

<sup>20</sup> Ma'rifet, *et-Tefsîr*, 1/477.

<sup>21</sup> Ma'rifet, *et-Tefsîr*, 2/608-627.

sağlıklıdır. Zira okuyucunun zihninde mezhep yerine tefsir türlerine dayalı bir şablon oluşması, müktesebatı kuşatıcılık ve benimseme açısından daha isabetlidir. Çünkü mezhebe dayalı tasnif, okuyucunun kafasında bizimkiler ve ötekiler şeklinde bir ayrımın oluşmasını tetikleyebilmektedir. Dolayısıyla tefsirlerin tasnifinde üst başlık olarak genel kabule uygun imgeler kullanılıp mezhepsel farklara ise içerik tahlili yapılırken dikkat çekilmesinin isabetli bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz. Bu yöntemin, aşırı fikirlere sahip mezheplerin tefsirlerini benimsetmek için değil, tanıtmak ve yeri geldikçe onlardan istifade edebilmeyi kolaylaştırmak için kullanılmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz. Müellifin tasnif sisteminin diğer önemli özelliği ise zengin/kapsayıcı olmasıdır. Zira tefsirleri birkaç başlık altına sıkıştırmak yerine çok çeşitli başlıklar altında tanıtmıştır. Bu bağlamda müellif rivayet tefsiri, içtîhâdî tefsir ve içtîhâdî tefsire bağlı fikhî tefsir, Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona ele alan tefsir, edebî tefsir, lügavî tefsir, özet mahiyetinde tefsir, müteşâbihleri ele alan tefsir, tasavvufî tefsir ve modern dönem tefsir anlayışı içerisinde ilmî/bilimsel tefsir, edebî-içtimâî tefsir ve konulu tefsir başlıklarını kullanmıştır. Her bir başlık altında muhtelif mezheplere mensup birçok ilim adamının meşhur olmuş tefsir kitaplarını tanıtmıştır. Müellif tedvin edilmiş otuz rivâyet, on bir ahkâm, dokuz câmi'/kuşatıcı,<sup>22</sup> üç edebî, üç lügavî, yedi özet, üç müteşâhibleri konu alan, sekiz tasavvufî, bir bilimsel ve on iki içtimâî tefsiri tanıtmıştır.<sup>23</sup> Ayrıca konulu tefsir çalışmalarıyla ilgili bilgiler de vermiştir. Neticede Ma'rifet'in, tefsir sahasının öne çıkan yüz altmış beş siması ve seksen yedi müdevven tefsiri hakkında bilgi verdiği görülmektedir ki bu sayı kitabının zenginliğini gösterir mahiyettedir. Fakat daha önce belirtildiği üzere müellif, bazı tefsirlerle ilgili sadece birkaç satır bilgi vermekle yetinmiştir ki bu durum da çalışmasının istifade edilebilirliği açısından önemli bir eksikliklerdir. Müellif kitabında Arapça ve Farsça birçok tefsir hakkında bilgi vermiştir. Bu iki dilden farklı bir dilde telif edilmiş herhangi bir tefsir hakkında bilgi verdiği tespit edilememiştir. Ayrıca müellif birçok önemli tefsire kitabında yer vermemiştir ki bu tefsirlerin başında Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı gelmektedir. Müellifin bu tefsire dair bilgi verdiği rastlanmamıştır. Gariptir ki Zehebî de *et-Tefsîr ve'l-müfesssîrîn*'unda Mâtürîdî'nin tefsirini tanıtmamıştır. Müelliflerin neden böyle bir yol izlediklerini anlamak oldukça güçtür. Halbuki Mâtürîdî'nin çağdaşı olan Taberî (öl. 310/923) Kur'ân-ı Kerîm'i Mushaf tertibine göre rivayetle tefsir ederken Mâtürîdî de bu işi dirayet yöntemiyle gerçekleştirmiş ve Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona

<sup>22</sup> Ma'rifet, Kur'ân-ı Kerîm'in dil, edebiyat, fıkıh, kelim vb. açılardan çok yönlü olarak tefsir edildiği eserleri bu başlık altında ele almıştır. Ma'rifet, *et-Tefsîr*, 2/850.

<sup>23</sup> Ma'rifet'in kitabında tanıttığı tefsir ve müfesssirlere *Muhammed Hüseyin Zehebî ve Muhammed Hâdî Ma'rifet'in et-Tefsîr ve'l-Müfesssîrîn Adlı Eserlerinde Müfesssirlere ve Tefsir Kitaplarına Bakışları* adlı yüksek lisans tezimizden ve *Ehl-i Sünnet ve Şî'a'nın Tefsir Tarihi (Zehebî ve Marife Örneği)* adlı kitabımızdan ulaşabilirsiniz: Musa Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şî'a'nın Tefsir Tarihi (Zehebî ve Marife Örneği)*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022).

ele alan dirayet tefsirinin kurucusu olma vasfını kazanmıştır.<sup>24</sup> Aynı zamanda Ehl-i sünnetin itikatta mezhep imamlarından. Dolayısıyla tefsirinin, tefsir tarihi türü eserlerde tanıtılması elzemdir. Ne var ki müellifler -tespit edildiği üzere- bu önemli tefsiri tanıtmamışlardır. Dikkatimizi çeken diğer bir eksiklik ise birçok tefsir tarihi kitabında karşılaşıldığı üzere Ma'rifet'in de Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarına dair bilgi vermemesidir. Tefsir tarihi çalışmalarında Osmanlı müfessirleri ve tefsirlerinin tanıtılması büyük önem arz etmesine rağmen bu konuda gerekli ihtimamın gösterilmediği açıktır.<sup>25</sup>

#### 4. Ma'rifet'in Şîî olmayan Müfessirlere ve Tefsirlerine Bakışı

Ma'rifet, mutedil Şîî bir ilim adamıdır. Ele aldığı meselelerde çok mutaassıp davranmamış ve muhaliflerine karşı saygılı bir dil kullanmıştır. Şîa'nın genelinde olduğu gibi Ma'rifet de, birtakım hususlarda Hz. Ali ve Ehl-i beyte muhalefet etmiş olmaları gerekçesiyle bazı sahâbîlere karşı menfî bir bakış açısına sahiptir. Müellifin tasvip etmediğimiz bu tavrı neyse ki tahkir ya da tekfir boyutuna ulaşmamıştır. Müellif, sahâbede olduğu gibi tefsir ve müfessirleri değerlendirirken Hz. Ali ve Ehl-i beyte sevgi ve bağlılığı ön planda tutmuş, hatta mihenk taşı addetmiştir. Ayrıca müfessirlerin, Şîa'nın inançlarına karşı nasıl bir tavır sergilediklerine önem vermiştir. Bazı müfessirlerin Hz. Ali ve Ehl-i beyte bakış açısını müstakil başlıklar altında ele almış, onları seven ve hayırla yad eden müfessirlere yönelik övgülerde bulunmuştur.

Daha önce belirtildiği üzere Ma'rifet, tasnif sistemini mezheplere değil tefsir türlerine göre yapmıştır. Bu yönüyle tasnifi, kuşatıcı ve kucaklayıcı bir görünüm arz etmektedir. Müellifin Şîî olmayan müfessirleri değerlendirirken büyük ölçüde objektif/insafî davrandığı görülmektedir. Fakat dikkat edilmelidir ki müellifin müfessirlere bakışı mezhebî kaygılarından tam anlamıyla ârî değildir. Örneğin Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) tefsirine bakış açısına şekil veren âmillerden birinin, Şîa'nın Mutezile ile itikadi konularda olan yakınlığı olduğu fark edilmektedir. Nitekim bilindiği üzere birçok Şîî âlim, Mutezilî âlimlerden ders almıştır.<sup>26</sup> Bundan ötürü Ma'rifet, Zemahşerî'nin tefsirini tanıtırken yer yer Zehebî'nin bu tefsire yönelik eleştirilerine cevaplar vermekle

<sup>24</sup> Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 41/32,33.

<sup>25</sup> "Üzülerek itiraf etmek gerekir ki Osmanlı tefsir literatürü ne Türkiye'de ne de İslam dünyasında yeterince tanınmış/tanıtılmıştır." Mahmut Ay, "Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânîsi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18 (İstanbul: 2011), 304. Bununla beraber son dönemlerde bu alana yönelik önemli çalışmalar yapılmıştır.

<sup>26</sup> "Şu noktayı hatırdan çıkarmamak gerekir. Genellikle Şîa, kelâmî meselelerde pek azı müstesna olmak üzere Mutezile ile aynı görüşü paylaşır. Bu iki fırka arasındaki benzerliğin sebebi, Şîa ileri gelenlerinden pek çok kimsenin Mutezilîlere talebelik yapmış olmasıdır." İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 317.



meşgul olmuştur. Bu sayede Zemahşerî üzerinden bazı Şîî inançları da müdafaa etmiştir. Mesela Zemahşerî'nin, mütevâtir addedilen bazı kıraatleri haklı olarak reddettiğini savunmuştur ki kendisi de Âsım'ın Hafs rivayetinin dışındaki kıraatlerin içtihâdî olduğunu düşünmektedir.<sup>27</sup> Ma'rifet'in, Ehl-i sünnetin öncü âlimlerinden Taberî'nin tefsirine bakışında da mezhebî yönelimleri ciddi anlamda etkili olmuştur. Taberî'nin tefsirine dair genel bilgiler veren ve bu tefsiri çokça öven müellif, onun Ehl-i beyte bakış açısını müstakil bir başlık altında uzunca incelemektedir. Şîliğe çok yakın olduğunu, tefsir ve tarih kitabında Ehl-i beyte muhabbetinin açıkça görülebildiğini ve Ehl-i beyt imamlarından her bahsettiğinde onlara rahmet okuyup hürmet ettiğini söylemektedir.<sup>28</sup> Ayrıca tathîr ayetini,<sup>29</sup> Gadîr-i Hum olayını, mağara olayının geçtiği ayeti<sup>30</sup> ve ed-dayru'l-meşvî<sup>31</sup> hadisini Şî'a'ya mutâbık şekilde yorumladığını belirtmektedir. Dolayısıyla Ma'rifet, Taberî'nin tefsirini her ne kadar farklı açılardan değerlendirmiş ve takdir etmişse de ona göre bu tefsiri değerli kılan en önemli hususlardan birisi Şîî inançlarına olan yakınlığıdır.

Ma'rifet'in Şîî olmayan bazı müfessirleri takdir etmekle beraber ciddi anlamda eleştirdiği de görülmektedir. Mezhebî yönelimlerine bağlı olarak tenkit ettiği müfessirlere Âlûsî (öl. 1270/1854) örnek verilebilir. Âlûsî'nin tefsiri hakkında genel bilgiler veren müellif, onun akait ve fıkıh konularında mezhebî taassupla hareket ettiğinin

<sup>27</sup> Ma'rifet: "Yedi kıraat ve onların mütevâtir olmadıkları hakkında konuştuk. Bu kıraatler kurrâların kendi içtihâtlarıdır. Âsım kıraatinin Hafs rivâyetinin dışındaki kıraatler için zâtî bir delil yoktur. Bu kıraat, Müslümanların Hz. Peygamber'den (s.a.v) aldıkları tek mütevâtir kıraattir ve diğer kıraatler için kesinlikle bir delil yoktur." Ma'rifet, *et-Tefsîr*, 2/913; a.mlf., *et-Temhid fî ulûmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1432/2011), 2/216.

<sup>28</sup> Ma'rifet, *et-Tefsîr*, 2/747-750.

<sup>29</sup> Kur'ân Yolu (Erişim 10 Eylül 2022), el-Ahzâb 33/33: "Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor."

<sup>30</sup> Kur'ân Yolu (Erişim 10 Eylül 2022), et-Tevbe 9/40: "Siz peygambere yardımcı olmasanız da önemli değil. Nitekim inkârcılar onu, iki kişiden biri olarak yurdundan çıkardıklarında Allah ona yardım etmişti: Hani onlar mağaradaydılar; arkadaşına "Tasalanma! Allah bizimle beraberdir" diyordu. Derken Allah ona kendi katından bir güven duygusu indirdi, sizin göremediğiniz askerlerle onu destekledi ve inkârcıların sözünü değersiz hale getirdi. Allah'ın sözü ise en yücedir. Çünkü Allah mutlak galiptir, hikmet sahibidir."

<sup>31</sup> *ed-Dayru'l-meşvî* kelimesi, kızarmış kuş anlamındadır. Rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber'e kızartılmış bir kuş getirilmiştir. Hz. Peygamber de (s.a.v): "Allah'ım, bu kuşu benimle beraber yemesi için en sevgili olan kulunu bana gönder." diye dua etmiştir. Daha elini ete uzatmadan Hz. Ali çıkagelmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) ona: "Ne kadar da geç kaldın ey Ali!" deyiş kendisiyle beraber yemesini emretmiştir. Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-'İtkî el-Ma'rûf bi'l-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr el-menşûr bi ismi'l-bahri'z-zehhâr*, thk. Mahfûzur-rahmân Zeynullah, (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1430/2009), 9/287; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Dâiratü'l-Muarri'fî'n-Nizâmîyye, (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 1391/1971), 1/37.

aşikâr olduğunu söyleyerek tefsirinden örnekler nakletmiştir. Âlûsî'yi Şîa'ya iftira atmakla itham ederek uzunca eleştirmiş, onun da İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) yaptığı gibi suçu olmayan Şîîlere dil uzattığını söylemiştir. Bu bağlamda müellif, Âlûsî'nin Kur'ân- Kerîm'in tahrifi konusunda Şîî âlim İbn Şehrâşûb'a (öl. 588/1192) asılsız sözler nispet ettiğini; fakat yaptığı incelemelerde onun tahrif iddialarını reddettiğini gördüğünü dile getirmiştir. Netice olarak Ma'rifet'in, Âlûsî'nin tefsirine karşı menfi bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.

Ma'rifet'in Şîî olmayan bazı müfessirleri ve tefsirlerini, Şîî inançlarıyla ilgili herhangi bir bağına dikkat çekmeksizin takdir ettiği örnekler de vardır. Dolayısıyla müellif, müfessirleri tamamen Şîa'nın inançları açısından değerlendirmeye tabi tutmamıştır. Örneğin Ebüssuûd Efendinin (öl. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* adlı eserini övmüş ve takdir etmiştir. Bu tefsirin, belâğat inceliklerini ve edebiyat nüktelerini içermesi ve anlatım güzelliğine sahip olmasından ötürü tefsirlerin en güzellerinden olduğunu ve şöhretinin ilim ehli arasında yayıldığını belirtmiştir. İsrâiliyyât kıssalarına az yer vermesini bu tefsirin meziyeti olarak gören müellifin tespit ettiğine göre müfessir, naklettiği kıssaların zayıf ve münker olanlarını da belirtmiştir. Bununla beraber tefsirinde bazı isrâiliyyât hurafeleri de vardır. Ebüssuûd, Zemahşerî ve Beyzâvî'den çok istifade etmiş, ayetleri mensubu olduğu Eş'arî mezhebi üzere tefsir etmiştir.<sup>32</sup> Görüldüğü üzere Ma'rifet, Ebüssuûd'un tefsirini genel konular üzerinden değerlendirmeye tabi tutmuş, Şîî inançlarına dair görüşlerine atıfta bulunmamıştır.

Verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere Ma'rifet'in Şîî olmayan müfessirlere ve tefsirlere bakışı farklılık arz etmektedir. Kimi tefsirleri genel konular itibarıyla değerlendirirken kimi tefsirlerde ise Şîa'nın inançlarına bakışı ön planda tutmuştur. Kimi tefsirleri övüp takdir ederken kimilerini de eleştiriye tabi tutmuştur. Ele aldığı konulara ve incelediği tefsirlere dair değerlendirmelerinde yoğun olarak Ehl-i sünnet kaynakları kullanmıştır. Yapılan incelemeler neticesinde Ma'rifet'in Şîî olmayan birçok müfessir ve tefsir hakkında önemli bilgiler naklettiği söylenebilir. Müellifin çalışması, modern dönemde yaşamış Şîî bir ilim adamının tefsir tarihi konularına, müfessirlere ve tefsirlerine -özellikle de Şîî olmayan müfessirlere ve tefsirlere- bakış açısını göstermesi açısından büyük önem taşımaktadır.

## Sonuç

Muhammed Hâdi Ma'rifet, çağdaş dönem Şîî alimlerindedir. Müellifin tefsir tarihini konu alan *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sevbihi'l-kaşîb* adlı eseri, modern dönem Şîî tefsir tarihi anlayışını yansıtmaya açısından oldukça önemlidir. Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserini tashih ve tekmil amacıyla telif etmiş olması ise ayrı bir önem

<sup>32</sup> Ma'rifet, *et-Tefsîr*, 2/896.

arz etmektedir. Yapılan incelemeler neticesinde Ma'rifat'in tefsir tarihi konularını, tefsirin geçirdiği evreleri ve geçmişten günümüze kadar telif edilen tefsirleri ve müfessirlerini sistematik bir metotla tetkik ettiği ve çok önemli bilgiler ve yorumlar içeren bir çalışma vücuda getirdiği tespit edilmiştir. Müellif ele aldığı konularda yer yer mezhebî yönelimlerinin etkisi altında kalmıştır. Bununla beraber büyük ölçüde objektif/insaflı davranmış, muhaliflerine karşı tahkir ya da tekdir içeren bir dil kullanmamıştır. Tefsirleri ve müfessirleri tanıtırken zengin bir tasnif sistemi kullanmış ve ele aldığı eserleri çeşitli başlıklar altında mütalaa etmiştir.

Tanıtığı birçok tefsir ve müfessire yönelik incelemelerini çok kısa tutmuş, bu sayede çok fazla tefsir ve müfessiri incelemiş; fakat ele aldığı birçok tefsir ve müfessir hakkında yeterli düzeyde bilgi vermeden konuyu yüzeysel olarak işlemiştir. Neticede tefsir sahasının öne çıkan yüz altmış beş siması ve seksen yedi müdevven tefsiri hakkında bilgi vermiştir ki bu sayı kitabının zenginliğini gösterir mahiyettedir. Çalışmasını verimli hale getirebilmek için Ehl-i sünnet ve Şiî kaynakları yoğun olarak kullanmış, özellikle Farsça ve Şiî tefsirler hakkında çok önemli bilgiler sunmuştur. Buna karşın özellikle Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarına dair neredeyse hiçbir bilgi vermemiştir. Netice olarak Müellifin *et-Tefsīr ve'l-mufasssīrūn fi sevbihi'l-kaşib* adlı eseri, birçok akademik çalışmaya öncülük edebilecek potansiyele sahiptir. Örneğin Marifat'in kısaca ele aldığı; Nusret Hanım'ın (öl. 1403/1982) *Mahzenü'l-İrfân*'ı ve Havzetü'l-İlmiyye'nin *Tefsīru'n-Numûne*'si gibi Farsça tefsirleri tanıtmak adına çalışmalar yapılabilir.

Son olarak bir noktaya değinmek istiyoruz. Tefsir tarihine dair telif edilen eserlerin literatürü yeteri kadar tanıtamadıkları gerekçesini göz önünde bulundurarak bireysel çalışmalar yerine gurup çalışmalarına yönelmenin çok daha verimli sonuçlar doğuracağını düşünmekteyiz. Farklı dillerde uzman bir heyet tarafından tefsir tarihi konularının, tefsirlerin ve müfessirlerin anlatıldığı; farklı dil seçenekleri sunan dijital bir tefsir kitaplığı oluşturulabilir. Bu kitaplık sayesinde farklı dillerde telif edilmiş birçok tefsir kitabı hakkında bilgi verilmiş, literatürün tanıtılmasında önemli bir boşluk doldurulmuş olacaktır. Böyle bir kitaplığın oluşturulması projesi, uluslararası kurum veya kuruluşlar tarafından hayata geçirilebilir.

### Kaynakça | References

- Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Dâiratü'l-Muarri'î'n-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 2. Baskı, 1391/1971.
- Ay, Mahmut. "Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânîsi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 303-336.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hılâd b. Ubeydillah el-'Itkî. *Müsnedü'l-Bezzâr el-menşûr bi ismi'l-bahri'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1430/2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 7. Baskı, 2015.
- Cündioğlu, Düccane. "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası". *İslâmiyât* 2/4 (1999), 51-74.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine". *İslâmiyât* 8/1 (2005), 11-24.
- Çelik, Ersin. *Şîa'da Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Muhammed Hâdi Ma'rifet Örneği*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Habibov, Aslan. "Çağdaş Şîî/İmâmî Tefsir Tarihi Yazıcılığı". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz. 221-245. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Habibov, Aslan. "Şîî Tefsir Geleneği". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. haz. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak. 2/57-93. Ankara: Otto, 2. Baskı, 2015.
- Koçyiğit, Hikmet. "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 45-84.
- Kur'an Yolu. Erişim 10 Eylül 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/>
- Ma'rifet, Muhammed Hâdi. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi sevbihi'l-kaşîb*. 2 Cilt. Meşhed: el-Câmiatü'l-Razviyye li Ulûmi'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1425/2004.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdi. *et-Temhîd fi ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1432/2011.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdi. *et-Temhîd fi ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Kum: Müessesetü't-Temhîd, 1428/2007.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdi. *Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-tahrîf*. Kum: Müessesetü't-temhîd, 2007.
- Öztürk, Musa. "Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Mukayeseli Tefsir Tarihi Muhammed Hüseyin ez-Zehbî ve Muhammed Hâdi Ma'rifet Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (December 2022), 551-582.
- Öztürk, Musa. *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Tefsir Tarihi (Zehebî ve Marife Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.

- Öztürk, Mustafa. "Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Örneği". *Tefsir Tarihi Yazını Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 247-274. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Muhammet ve Ersin Çelik. "Muhammed Hâdî Ma'rifet'in Görüşleri Bağlamında Şîi/İmâmî Gelenekte Kur'an'ın Cem'i Meselesine İki Farklı Yaklaşım". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2020), 73-98.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012.

**Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu Seküler Emperyalist Epistemoloji,  
Abdülvahab M. el-Messiri, editör Hatice Nuriler (İstanbul: Mahya Yayın-  
ları, 2021), 159 sayfa, ISBN: 9786055222901**

Hicret Kiraz Toprak | <https://orcid.org/0000-0002-4821-8768>

[hicret.toprak@asbu.edu.tr](mailto:hicret.toprak@asbu.edu.tr)

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | <https://ror.org/025y36b60>

İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

## Öz

‘Kalemin Dansı Göstergenin Oyunu Seküler Emperyalist Epistemoloji’ başlığını taşıyan ve Mısırlı Müslüman düşünür Abdülvahab M. el-Messiri tarafından kaleme alınan bu kitap, yazarın 1994-2006 yılları arasında modernite, sekülerizm, emperyalizm ve çağdaş Batı medeniyeti üzerine kaleme aldığı dört ayrı makalesinden oluşmaktadır. Geliştirdiği kavram setleriyle moderniteyi “kapsamlı sekülerizm”in bütün dünyaya ihraç edildiği bir süreç, postmoderniteyi ise onun bir alt ya da üst aşaması olarak tanımlayan Messiri, dünyanın nihai anlam ve değerlerle yeniden buluşturulmasına yönelik özgün ve öncü bir çabayı temsil etmektedir.

## Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Abdülvahab M. el-Messiri, Kalemin Dansı, Modernite, Sekülerizm, Emperyalizm, Postmodernite

## Atıf Bilgisi

Toprak, Hicret Kiraz. “Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu Seküler Emperyalist Epistemoloji, Abdülvahab M. el-Messiri, editör Hatice Nuriler (İstanbul: Mahya Yayınları, 2021), 159 sayfa, ISBN: 9786055222901”. *Tetkik 3* (Mart 2023), 197-204.

<https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.85>

<b>Geliş Tarihi</b>	21 Ocak 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	27 Şubat 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Değerlendirme</b>	Tek Taraflı Kör Hakemlik
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

**The Dance of the Pen, the Game of the Sign Secular Imperialist Epistemology, Abdulwahab M. al-Messiri, edited by Hatice Nuriler (İstanbul: Mahya Yayınları, 2021), 159 pages, ISBN: 9786055222901**

Hicret Kiraz Toprak | <https://orcid.org/0000-0002-4821-8768>

[hicret.toprak@asbu.edu.tr](mailto:hicret.toprak@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara | <https://ror.org/025y36b60>

Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion, Ankara, Türkiye

### Abstract

Titled ‘The Dance of the Pen The Game of the Signifier Secular Imperialist Epistemology’, this book, written by the Egyptian Muslim thinker Abdul Wahab M. al-Messiri, consists of four independent essays on modernity, secularism, imperialism, and contemporary Western civilization between 1994 and 2006. Using a set of concepts to define modernity as a process in which “comprehensive secularism” was exported to the whole world and postmodernity as a sub- or super-stage of it, Messiri represents an original and pioneering effort to reunite the world with ultimate meaning and values.

### Keywords

Sociology of Religion, Abdulwahab M. al-Messiri, The Dance of the Pen, Modernity, Secularism, Imperialism, Postmodernity

### Cite

Toprak, Hicret Kiraz. “The Dance of the Pen, the Game of the Sign Secular Imperialist Epistemology, Abdulwahab M. al-Messiri, edited by Hatice Nuriler (İstanbul: Mahya Yayınları, 2021), 159 pages, ISBN: 9786055222901”. *Tetkik 3* (March 2023), 197-204. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.85>

<b>Date of submission</b>	21 January 2023
<b>Date of acceptance</b>	27 February 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Review</b>	Single-blind
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

Mısırlı Müslüman düşünür Abdülvahab M. el-Messiri (1938-2008), Arap dünyasında 1960'lı yıllardan itibaren oluşmaya başlayan “yeni İslami söylem”in öncülerindedir. İslam dünyasında modernleşmenin ve sömürgeleştirilenin ortaya çıkardığı soru(n)lar Messiri'nin entelektüel yönelimlerini belirleyen ana eksenini oluşturmaktadır. Modernite, sekülerizm, emperyalizm ve çağdaş Batı düşüncesi üzerine Batı kaynaklı eleştirel literatürden de yararlanan Messiri, Müslüman toplumlara özgü alternatif bir modernleşme paradigmasının öncüllerini inşa etmeye çalışmaktadır. *Kalemin Dansı Göstergenin Oyunu* başlığını taşıyan bu kitap, Messiri'nin uzun yıllar üzerinde çalıştığı Batı merkezli dünya tasavvurunu yapısöküme uğratma çabasını yansıtan 1994-2006 yılları arasında kaleme aldığı farklı zamanlarda yayımlanan dört ayrı makalesini bir araya getirmektedir.

Çağdaş Batı düşüncesinin temel açmazlarının “emperyalizm”, “tekçilik” ve “dışlayıcılık” olduğunu öne süren Messiri, kitabın “*Emperyalist Epistemolojik Tasavvur*”<sup>1</sup> başlıklı ilk bölümünde “emperyalist epistemolojik tasavvur”un kodlarını çözümlenmeye ve bunları tarihsel olarak da temellendirmeye çalışmaktadır. Şerif Mardin'in dünya görüşlerini tanımlamak için kullandığı “vaziyet alış” kavramsallaştırmasına benzer şekilde Messiri de “dünya görüşü”nün önemi üzerinde durmaktadır.<sup>2</sup> Belirli bir ontolojiye ve buna bağlı olarak gelişen bir epistemolojiye dayanan “dünya görüşü” kavramı Messiri'ye göre hayatın bütün yönlerinde yalnızca ideolojik olarak değil pratik düzlemde de kendini gösteren temel bir çerçeveyi ifade etmektedir.

Sekülerizmi epistemolojik ve etik değerlerin yeryüzünden silinmesi ve hem insanlığın hem de doğanın “sömürülecek ve boyun eğdirilecek bir nesne”ye indirgenmesi süreci olarak tanımlayan Messiri, rasyonalizm ve hümanizmi benimseyen Avrupa medeniyetiyle uluslar üzerinde hegemonya kuran emperyalizm arasında epistemolojik olarak güçlü bir bağlantı bulunduğunu öne sürmektedir.<sup>3</sup> Öyle ki emperyalizm, seküler epistemolojik ve etik paradigmanın dünyanın geri kalanına ihraç edilmesinden başka bir şey değildir. Buna göre Rönesans'tan itibaren Batı zihniyeti üzerindeki hegemonyasını arttıran materyalist seküler felsefeler (özellikle hümanizm) doğanın fizik yasalarına tabi, tanımlanabilir, ölçülebilir, sınıflandırılabilir, işgal edilebilir, kullanılabilir ve boyun eğdirilebilir bir maddeden fazlası olmadığını savunurken insanı da doğanın bir parçası olarak yeniden tanımlamış ve onu da taşınabilir, kullanılabilir ve baskı yapılabilir bir kategori olarak inşa etmiştir. Bu süreçte “etik”; maddi ve ölçülebilir olmadığı gerekçesiyle önemsizleştirilmiş ve maddi temellere dayandırılan göreceli toplumsal gerçekliğe indirgenmiş-

<sup>1</sup> Bu bölüm ilk olarak “The Imperialist Epistemological Vision” başlığıyla 1994 yılında yayımlanmıştır. Bk. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 11/3, 403-415.

<sup>2</sup> Şerif Mardin vaziyet alış (attitude) kavramını “bir insanın dünyanın diğer görüşlerinden ayırt ettiği bir dünya görüşü karşısında davranışlarından çıkarılmış psikolojik örgütlenmeleri” olarak tanımlamakta ve onu “sert” ve “yumuşak” ideolojilerden sonra üçüncü bir anlam kategorisi olarak ele almaktadır. Mardin'e göre vaziyet alışlar da ideolojiler gibi toplumsal olaylar için bir anlam eksenini sağlamaktadır. Bkz. *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 14.

<sup>3</sup> Abdülvahab M. el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu Seküler Emperyalist Epistemoloji* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2021), 11.



tir. Böylece insanoğlunun varlığının nihai bir amaçtan ve mutlak hedeflerden arındırılması “faydacı” etik teorilerin zeminini oluşturmuştur. Yazara göre bireysel varoluşun nihai amacı “hazza ulaşmak”, kolektif varoluşunki ise “devletin yüksek çıkarına hizmet etmek”tir. “Mutlak iyilik” ve yeryüzünde “cennet”e ulaşmanın yolu ise üretimi teşvik eden arz, talep ve rekabet mekanizmalarının genişletilmesinden geçmektedir. Ne var ki kapitalizmin “mücadele” ve “çatışma” eksenli etik değerleri toplumda bir tür sempati eksikliğine yol açmış ve giderek aile ve kilise gibi aracı kurumların çöküşüne zemin hazırlamıştır.<sup>4</sup>

Messiri, kapitalist toplumların rekabete dayalı etik değerlerinden hareketle (Mandeville’in ünlü “Arılar Masalı”nı (1998) hatırlatırcasına) toplumsal normları ortaya çıkaran felsefi zeminin önemine dikkat çekmektedir. Buna göre emperyalist ve seküler epistemolojik tasavvurun ürettiği “yeni insan” yalnızca kendi bireysel çıkarları ya da başkalarından bağımsız dürtüleri için çalışan, mutlak değerlerden ve etik ya da manevi referans çerçevesinden yoksun, dinmek bilmeyen materyalist bir “haz” arayışıyla malul bir “bi-rey”dir. Bu tasavvur küreselleşme sürecinde tüketim düşkünü bir hayat tarzı olarak Batı dışı toplumlara da “ihraç” edilmiş ve yaşadığımız dünyanın gerçekliği hâline gelmiştir. Aşkınlığı ve mutlaklığı dışlayarak kendini dizginleyecek bütün sınırları en başından itibaren yok sayan emperyalist epistemoloji sınırsız yayılma kararlılığı ve sonunda kendi kendini yok edecek olsa bile dünyayı elde etme hırsı uğruna istilayı, hegemonyayı ve sınırsız bir tahakkümü meşrulaştırmaktadır.<sup>5</sup>

Kitaba adını veren ve “*Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu: Modernite, İçkinlik ve Yapısöküm*”<sup>6</sup> başlıklı ikinci makalesinde Messiri postmodernizmin, sekülerleşmenin ve modernite projesinin gelişiminde sadece daha üst (ya da daha alt) bir aşama olduğunu iddia ederek bu savını temellendirmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede sekülerlik kavramını iki kategoriye ayırarak ele alan Messiri, ilk kategoriye kilise ve devletin birbirinden ayrılmasını ifade eden, siyaset ve belki ekonomi alanıyla sınırlı olan ve mutlak ya da kalıcı değerler hakkında sessizliğini koruyan bir dünya görüşü olarak “kısmi sekülerlik” kavramını yerleştirmektedir. İkinci kategoride ise dinî, ahlaki ve insani değerlerin sadece devletten değil, aynı zamanda kamusal ve özel alanlardan ve giderek tüm dünyadan çekilmesini hedefleyen “kapsamlı sekülerlik” kavramına yer vermektedir.<sup>7</sup>

Batı modernliğinin kimliğini “kapsamlı sekülerlik” olarak tanımlayan Messiri’ye göre bu kimliğin norm ve değerlerinin yegâne kaynağı doğa-madde dünyasıdır. Batı kimliği (ya da kapsamlı sekülerlik) hem insanlığın hem de toplumun her türlü değerden bağımsız ve kendi kendini harekete geçiren doğa yasaları (ya da bilimsel yasalar) tarafından kontrol edildiği görüşüne dayanmaktadır. Bu çerçevede Batı modernliği Tanrı’nın metafizik olarak varlığı ister kabul edilsin isterse edilmesin, içkin bir dünya görüşüne dayanmakta, yani her zaman dünyaya içkin olarak tasavvur edilmektedir. Artan sekülerleşmenin bu

<sup>4</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 12-16.

<sup>5</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 16-25.

<sup>6</sup> Bu bölüm ilk olarak “The Dance of the Pen, The Play of the Sign: A Study in the Relationship Between Modernity, Immanence and Deconstruction” başlığıyla 1997 yılında yayınlanmıştır. Bk. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 14/1, 1-12.

<sup>7</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 28-29.

bağlamda artan içkinlik anlamına geldiğini savunan Messiri, içkinleşmenin paradigma-tik sekansını sekülerleşme, modernleşme ve natürelleşme olarak tanımlamaktadır. Orta Çağ Batı toplumlarında öncelikle ekonomi alanının içkinleştirilmesiyle (ekonominin değerlerden arındırılması, kriterlerini ve standartlarını kendi kendine atıfla belirlemesi) başlayan bu süreç, Rönesans sırasında modern devlet teorisinin geliştirilmesiyle önce siyaset alanına, (devletin kendi meşruiyetini kendine atıfla oluşturması), ardından bilimsel süreçlere (gözlem, deney ve tümevarım) sirayet etmiştir.

Messiri'ye göre bütün bu süreçlerin sonunda insanlık da içkinleştirilme sürecine tabi tutulmuş (sekülerleşme, modernleşme, atomizasyon) ve böylece kendi referansını oluşturan "cılız öz referanslı" birey ortaya çıkmıştır. Modernitenin inşa ettiği yeni insan (birey) üretim araçları ve güçleri açısından tam anlamıyla sömürülecek gerek üretimde gerekse tüketimde kullanılacak satın alma gücünü temsil etmektedir. Bu aynı zamanda insanlık-doğa düalizminin tasfiyesinin ve natüralist monizmin yükselişinin, doğa-madde paradigmasının insan öznesi üzerindeki tahakkümünün de habercisidir.<sup>8</sup> Buna göre bütün bu içkinleştirme süreçleri "Tanrı'nın ölümü" söylemi üzerinden okunabilir. Başlangıçta bir bütün olarak insanlıkta tecessüm eden Tanrı (hümanizm) bir millette tecessüm ettiğinde ırkçılığa, bir liderde tecessüm ettiğinde faşizme dönüştürülmüştür. Bu süreç önlenemez bir biçimde devam etmiş ve bu tecessümler birden fazla merkezin ortaya çıkmasıyla neticelenmiştir. İşte bu da Tanrı'nın tecessüm ettiği doğanın parçalanması, atomize edilmesi, kendi kendine atıfta bulunma ve istikrarlı bir merkez olma özelliğini yitirmesine yol açmış, böylece modernitenin "katı mantık" merkezli aşamasından "akışkan" aşamasına geçilmiştir. Modernitenin katıdan-akışkana geçtiği bu aşama Messiri'ye göre "materyalist irrasyonelizm" ve "merkezsiz bir dünya" tasavvuruyla açıklanabilir. Her bir atomun kendi küçük anlatısına yerleştirildiği bu akışkan dünya amaçsız ve yönsüz çalınca hareket eden sayısız atomdan oluşmaktadır. Bu dünyada bir logos ya da merkez olmadığı gibi, tutarlı bir algılayıcı özne ya da tutarlı bir algılanan nesne de yoktur. Tüm gerçeklik atomlara bölünmüş, her şey yapısöküme uğratılmış ve anlamsız bir akışa indirgenmiştir.<sup>9</sup>

Hobbes'un daha en başından keşfettiği gibi modern seküler projenin insanın hemcinsleri için bir kurttan başka bir şey olmadığı paradigması Messiri'ye göre nihai olarak yapısökümden başka bir şey değildir.<sup>10</sup> Aydınlanma sürecinde inşa edilen hem "doğuştan iyi" hem de "mükemmelleştirilebilir" insan tasavvuru önce Darwin ve Freud, ardından Nietzsche'de doruk noktasına ulaşan bir yapısöküme uğratılmıştır. Bu noktada Nietzsche'nin ilan ettiği Tanrı'nın ölümünün asıl anlamı da Messiri'ye göre insanlığın bundan böyle belirsiz ve rastlantısal olarak yaşayacağı gerçeğidir. Bundan böyle artık yalnızca "üst insan" ve "alt insan"ların var olduğu sonsuz kez tekrarlanan bir özerklikten söz etmek gerekecektir.<sup>11</sup>

Bu noktada kitabın kapağında da çarpıcı bir biçimde resmedilen "kalem", "gösterge" ve "oyun" kavramları devreye girmektedir. Messiri "kalemin dansı, göstergenin oyunu"

<sup>8</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 35.

<sup>9</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 35-37.

<sup>10</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 39.

<sup>11</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 39-40.

ifadesiyle Derrida'nın kavramsallaştırdığı “metin” ve “anlam” arasında asla sabitlenemeyen ve sürekli olarak ertelenmek durumunda olan ilişkiselliğe atıfta bulunmaktadır. Bindiği gibi Derrida'nın yapışökümcü paradigması gösteren (kelimenin kendisi) ve gösterilenin (kelimenin asıl anlamı/mefhumu) toplamından oluşan “gösterge”lerde açığa çıkmaktadır. Göstergeler bir kez aşkın olan gösterilenden “kurtulduktan sonra” her gösterge başka bir göstergeye atıfta bulunmakta ve bu döngü sonsuza kadar devam etmektedir.<sup>12</sup> Böylece anlamın sürekli ertelenen sonsuz bir akışın içinde tanımlanması Messiri'ye göre temel ontolojik ikilikleri (örneğin yaratan ve yaratılan, doğa ve insan gibi) reddederek sabit bir dizgesi olmayan, akışkan ve nihilist bir dünyaya yol açmaktadır. Kitabın kapağına yerleştirilen illüstrasyon seküler emperyalizm New York şehrinin silütiyle, postmodern söylem (discourse) ise yatay bir düzlem olarak bir kurşun “kalem”le temsil edilmektedir. Kalemin üzerinde baş aşağı duran Derrida, anlamın tersyüz edilerek sonsuz bir “oyun”a dönüştürülmesine, onun önünde duran Nietzsche ise âdeta bütün bu süreçlerde modernitenin belirleyici ve tahkim edici konumuna işaret etmektedir.<sup>13</sup>

Messiri “Özgürlük ve Zorunluluk Hikayeleri”<sup>14</sup> başlığını taşıyan üçüncü makalesinde Geoffrey Chaucher ve Bertolt Brecht'in insanın ahlaki sorumluluğu ve özgürlük yetisine farklı açılardan yaklaşan iki ayrı hikâyeden hareketle sekülerleşmenin bir “paradigma” olarak yükselişini ele almaktadır. Modern Batı medeniyetinin temel ve kapsayıcı paradigmasının sekülerizm olduğunu öne süren Messiri, öncelikle paradigma ve ampirik gerçeklik arasındaki farka işaret etmektedir. Onun tanımına göre paradigma, “gerçeklik olarak varsaydığımız soyut zihinsel yapılar” olup ampirik gerçekliklerden farklıdır. Ancak paradigmasız ampirik gerçeklikler de zihnimize yalnızca küçük simgeler ve anlamsız fragmanlar biçiminde yansiyacaktır.<sup>15</sup>

Messiri'nin ampirik gerçeklik ve paradigma arasında kurduğu bu ilişkiye sembolik etkileşimcilik ve onun çanağında gelişen diğer çağdaş sosyoloji kuramlarının analogilerinde de rastlamak mümkündür. Max Weber başta olmak üzere pek çok sosyoloğun kendisi gibi bir tür “birleşik seküler dünya” görüşünden hareket ettiğini öne süren Messiri, gerçekliğin tüm düzeylerinde işleyen bir paradigma olarak sekülerizmin “modern birey”in kişisel rüyalarını, kamusal yaşamını ve davranış biçimlerini şekillendirdiğini savunmaktadır. Ona göre seküler tek-biçimci tahayyül, insan varoluşunun anlamını, amaçlılığını ve ahlaki bilincini tahripkâr ölçüde yok saymaktadır. Her türlü anlamdan yoksun seküler dünyanın tüccar, bencil, doyumsuz, sınır tanımayan “ekonomik adam”ı bu hâliyle gerçek bir emperyalisttir. Bu dünyada “kardeş insan”a ve “doğa ana”ya boyun eğdirme motifi bütün alanlara nüfuz etmiş ve seküler insan bu süreçte kendisini de bütünüyle nesneleştirmiştir.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Jacques Derrida, *Writing and Difference* (London: Routledge, 2007), 278.

<sup>13</sup> Kitap kapağında yer alan illüstrasyona ilişkin verilen bu bilgiler kitabın editörü Hatice Nurler ile yapılan sözlü görüşmeyle teyit edilmiştir.

<sup>14</sup> Bu bölüm ilk olarak “Parables of Freedom and Necessity: The Rising Levels of Secularization as Manifested in Two Literary Works” başlığıyla 1996 yılında yayınlanmıştır. Bk. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 13/1 1996, 42-58.

<sup>15</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 46-47.

<sup>16</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 56-58.

Kitabın “İctihad kapısı: Epistemolojik Önyargı Araştırmasına Giriş”<sup>17</sup> başlığını taşıyan son bölümünde Messiri tanım, örneklendirme ve etkileri açısından “ön yargı” kavramına geniş bir tartışma bağlamı açarak alternatif bir bilim paradigması teklif etmektedir. Yazara göre bütün insan davranışları özünde kaçınılmaz olarak epistemolojik bir paradigmayı ve perspektifi temsil etmektedir. Başka bir deyişle (gerçekliğin çok katmanlı ve karmaşık yapısına bütünüyle nüfuz etmenin mümkün olmayışı bir tarafa) insan zihninin “ön yargı”lar olmaksızın gerçekliği kavraması mümkün değildir.<sup>18</sup> Gerçekliğin bazı özelliklerini bir araya getirerek bazılarını dışarıda bırakan zihinsel işleyiş, bunları belirli bir öncelik sırasına göre yeniden düzenlemekte ve algılamaktadır. Kuşkusuz dille organik bir bağa sahip olan ya da dile özgü bir realite olarak ön yargı kaçınılmazdır ve her şey içinde belirli bir dereceye kadar bireysellik ve benzersizlik, dolayısıyla ön yargı barındırmaktadır. Eğer kültürü de (doğanın verili oluşunun aksine) insan ürünü olarak kabul ediyorsak o takdirde kültürel olan da kaçınılmaz olarak ön yargılıdır.

Ne var ki ön yargının kaçınılmaz oluşu, onun her zaman negatif göndermelerle eşleştirilmesi anlamına gelmemelidir. Kişisel ön yargıları birbirinin karşısına konumlandırarak yerine Messiri ön yargıyı insanın benzersizliğinin ve tercih özgürlüğünün imkânı olarak kavramak gerektiği düşüncesindedir. Nitekim “Yaratıcı” da varlıkları bir örnek yaratmak yerine her biri kendisine özgü tercihler setine sahip milletler ve kabileler şeklinde var etmiştir. İnsanın bu verili benzersizliği, yalnızca çatışmanın değil aynı zamanda iletişim ve karşılıklı anlayışa dayanan bir paradigma inşa etmenin imkânını da içinde taşımaktadır.<sup>19</sup> Ön yargı biçimlerini düzeylerine, boyutlarına, açık ve örtülü oluşlarına göre sınıflandıran Messiri, daha sonra Batılı kültürel paradigmanın egemenliğini inşa eden ön yargının yaygın örneklerine yer vermektedir. Burada her paradigmanın da kendi ön yargılarını inşa ettiğini belirtmek gerektir. Böylece Batı düşüncesinin temelindeki kültürel paradigmayı içselleştiren Batı dışı toplumlar, doğal olarak Batı’nın üstünlüğü ya da Batı hegemonyası fikrini de kabul etmiş olmaktadır. Nitekim yazara göre Müslüman toplumlarda modernleşmenin bir tür Batılılaşma formu olarak tecelli etmesi de Batılı kültürel paradigmanın (ya da ön yargının) benimsenmesiyle ilişkilidir.

Batılı kültürel paradigmayı benimseyen Müslüman toplumlar kendi içinde bir gelişme perspektifi yerine “Batı’yı yakalamak” ya da Batı karşısında “geri kalma”nın önüne geçmek motivasyonu ile hareket etmektedir. Burada İslam, Batılı kültürel paradigmaya yaklaştığı ölçüde meşruiyet kazanmakta, böylece hiçbir işgale gerek kalmaksızın ustalıklı içeriden Batılılaştırılmaktadır.<sup>20</sup> Messiri’ye göre bu yaklaşımı birçok bilimsel kuralın zaten Kur’an-ı Kerim’de de var olduğu ya da İslam’ın modern dönemde gündeme getirilen “kadın hakları”nı çok önceden tanıdığı gibi savunmacı yorumlarda da yaygın olarak gözlemlemek mümkündür. Batılı “bilim anlayışı”nı “modern ve evrensel” bilim,

<sup>17</sup> Bu bölüm ilk olarak “The Gate of Ijtihad: An Introduction to the Study of Epistemological Bias”, başlığıyla 2006 yılında yayınlanmıştır. Bk. *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences* (London: IIT), 1-70.

<sup>18</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 73-75.

<sup>19</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 76.

<sup>20</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 89-91.

Batı'ya entelektüel teslimiyet ve itaati ise “modern çağa aidiyet” olarak tanımlayan Müslüman entelektüeller de kendi miraslarını ve insanlık mirasını ihmal etmek pahasına Batı mirası lehine bir “ön yargı”yı içselleştirmiş olmaktadır.

Materyalist epistemolojik paradigmaya ait ön yargıların ortaya çıkardığı toplumsal tezahürlere de dikkat çeken Messiri'ye göre bütün ön yargıların temelinde “maddi ilerleme” ütopyası bulunmaktadır. Üretim-tüketim, alım-satım sarmalına kapılarak kâr ve hazın arttırılmasını mutlakaştıran “ilerleme” ön yargısı, bütün dünyada “kozmetik gerileme” pahasına “endüstriyel ilerleme”ye gerçeklik kazandırmıştır. Aynı şekilde uluslararası tüketim kültürü de üretilmiş imajların ve hayallerin oluşturduğu ön yargılarla bütünleşerek küresel çaplı felaketlerin ve çözümlerin önünü açmaktadır.<sup>21</sup>

Messiri son olarak “ön yargıyı aşma mekanizmaları” başlığı altında ön yargının nasıl aşılacağına yönelik bazı çözüm önerilerine yer vermektedir. Buna göre Batılı kültürel hegemonyanın merkezleşmiş ve uluslararası nitelik kazanmış karakterine karşı eleştirel bir tutum öncelikle ön yargının farkına varmakla gerçekleşebilir. Çünkü ön yargının kaçınılmazlığının farkına varan bir kişi artık olguları “pasifçe” benimsemek ya da “mutlak objektiflik” yanılgısına teslim olmak yerine, olgular karşısında eleştirel bir tutum içinde olmayı öğrenecektir. Ancak bu eleştiri de kapsamlı olmalıdır, aksi takdirde bir “yama-lama” süreci kaçınılmazdır.<sup>22</sup>

Ön yargıyı aşmanın ikinci aşaması ise Batılı epistemolojik paradigmanın yetersizliklerinin vurgulanmasıdır. Messiri'ye göre Batılı paradigma her şeyden önce “insan”a düşmandır çünkü onu “sorumlu” ve “özgür bir varlık olarak ele almak yerine materyalist monizmin tek tipleştirici ön kabullerine teslim etmektedir. Batılı epistemolojik paradigmanın merkezliği ve evrenselliğine ilişkin ön yargı Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren yalnızca üçüncü dünyanın devrimci paradigması tarafından değil ve belki de ondan daha fazla kendi içinde gelişen sağduyulu itiraz ve tepkiler sayesinde yıkılmaya başlamıştır. Bu çerçevede Oswald Spengler, Arnold Toynbee ya da Zygmund Bauman<sup>23</sup> gibi hâkim modernite algısının demistifikasyonuna aracılık eden “Batılı muhalif sesler”in özeleştirileri Messiri'nin kavramsal setlerini oluştururken önemli ölçüde yararlandığı kaynaklar arasında yer almaktadır.<sup>24</sup>

Nihayetinde Abdülvahab M. el-Messiri'nin “seküler emperyalist epistemoloji”, “kısmi ve kapsamlı sekularizm”, “endüstriyel ilerleme” ve “kozmetik gerileme” gibi kavram setlerini okuyucuyla buluşturan bu kitap, modernitenin tek merkezli ve tek biçimci karakterine yönelik uzun bir geçmişe dayanan eleştirilerin ve Batı-dışı modernlik arayışlarının özgün bir modelini sunmaktadır. Derleme türü bütün eserlerde olduğu gibi bu çalışmanın iç bütünlüğü açısından da okuyucunun zihnindeki akışa ket vuran bazı tekrarlar bulunmakla birlikte bunlar kitabın iç tutarlılığını zedeleyecek nitelikte değildir.

<sup>21</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergecinin Oyunu*, 113-115.

<sup>22</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergecinin Oyunu*, 128-129.

<sup>23</sup> Zygmund Bauman ve Messiri'nin modernite eleştirisinde kullandıkları kavramsallaştırmaların benzerliği hakkında Bkz. Haccac Ali, *Seküler Aklın Haritası Modernitenin Tanrısız Ütopya Arayışı* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2018), 23-38.

<sup>24</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergecinin Oyunu*, 133-135.

Messiri'nin bu çalışması merkezleşmiş ve tekçi bir yapı olarak Batılı kültürel paradigmaya karşı alternatif paradigmalardan geliştirilmesi fikrine dayanmakta ve o bu savını "Batı'yı görelileştirmek" olarak formüle etmektedir. Bu yönüyle Messiri'nin yaklaşımı Batı-dışı modernleşme arayışları içinde ve "çoğul modernlikler" perspektifi içinde konumlandırılabilir. Nitekim kendisi de amacının Batı'yı teşhir etmek ya da yapı sökümünü gerçekleştirmek değil, Batı medeniyetine özgü bilgiyle evrensel olanı birbirinden ayırmak olduğunu vurgulamaktadır.<sup>25</sup> Sonrasında her medeniyet evrensel olanı benimseyebilecek ve kendi tarihsel gerçekliğine dayanan bağımsız bir teorik çerçeveye uyarlayabilecektir. Bunu başarmak da her şeyden önce Batı'nın merkezî, evrensel ve mutlak olduğu ön yargısını terk etmekle mümkündür. Dünyayı Batı ve Batı dışı olarak ikiye ayıran Batılı kültürel paradigmanın yerine yeni bir bilgi sosyolojisinin imkânlarını sorgulayan Messiri'ye göre insan varoluşunun tüm boyutları ve hayatın bütün alanları özgün kültürlerle duyarlı bir biçimde yeniden inşa edilmelidir. Böylece salt eleştirinin ötesine geçilerek yeni kavramsal araçlar ve yeni bir epistemoloji üretilebilecektir.

Bütün bu yönleriyle kitabın sekülerizm ve modernleşme çalışmaları açısından özgün, kendi içinde tutarlı ve eleştirel bir söyleme sahip olduğu, konu çerçevesinde Messiri'nin geliştirmiş olduğu kavram setlerinin ise emperyalizmin hegemonik karakterini çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğu söylenebilir.

### Kaynakça | References

- Ali, Haccac. *Seküler Aklın Haritası Modernitenin Tanrısız Ütopya Arayışı*. çev. Selim Sezer. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- al-Messiri, Abdulwahab M. "The Imperialist Epistemological Vision". *The American Journal of Islamic Social Sciences* 11/3 (1994), 403-415. <https://doi.org/10.35632/ajis.v11i3.2418>
- al-Messiri, Abdulwahab M. "Parables of Freedom and Necessity: The Rising Levels of Secularization as Manifested in Two Literary Works". *The American Journal of Islamic Social Sciences* 13/1 (1996), 42-58. <https://doi.org/10.35632/ajis.v13i1.2350>
- al-Messiri, Abdulwahab M. "The Dance of the Pen, The Play of the Sign: A Study in the Relationship Between Modernity, Immanence and Deconstruction". *The American Journal of Islamic Social Sciences* 14/1 (1997), 1-12. <https://doi.org/10.35632/ajis.v14i1.2265>
- al-Messiri, Abdulwahab M. *Epistemological Bias in the Physical and Social Science*. London: IIIT, 2006.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. London: Routledge, 2007.
- al-Messiri, Abdülvahab M. *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu Seküler Emperyalist Epistemoloji*. ed. Hatice Nuriler. İstanbul: Mahya Yayınları, 2021.
- Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*. 2 Vol. Indianapolis: Liberty Fund, 1998.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

<sup>25</sup> el-Messiri, *Kalemin Dansı, Göstergenin Oyunu*, 139.



# Tetkik



Yıl 2023 | Sayı 3

Türk-İslam Kültürü Dergisi

[tetkik.okuokut.org](http://tetkik.okuokut.org)

## Tetkik Dergisi Yayın Politikası

### Hakkında

*Tetkik* (ISSN: 2822-3322), Oku Okut Derneği tarafından Oku Okut Yayınları kapsamında, 2022 yılında yayımlanmaya başlayan hakemli bir e-dergidir. *Tetkik* dergisi Türk-İslam kültürünün araştırılması, incelenmesi, belgelenmesi ve korunmasıyla ilgili araştırmaları kapsar. *Tetkik* dergisinin amacı, Türk-İslam kültürüyle ilgili Türkçe ve İngilizce dillerinde hazırlanmış özgün araştırma makalesi ve kitap incelemesi türlerindeki çalışmalarını yayımlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bu alandaki bilginin artmasına ve paylaşımına katkıda bulunmaktadır. *Tetkik* dergisinin hedef kitlesi, Türk-İslam kültürü alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır. *Tetkik*, Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. *Tetkik* dergisinde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. *Tetkik*; açık erişimli, gayri ticari bilimsel yayıncılığı benimsemiştir. *Tetkik* dergisinde yayımlanan makaleler, yazarı tarafından üniversitesinin kurumsal arşivinde, konulu arşivlerde veya istenilen diğer arşivlerde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir. *Tetkik*, Crossref üyesidir. Yayımlanan tüm makalelere, kalıcı makale tanımlayıcısı olarak DOI atanır (DOI Ön Ek: 10.55709/*Tetkik*dergisi). *Tetkik*, makalelerin kaynakçasını açık erişim olarak sunarak Open Citations I4OC inisiyatifini desteklemektedir. Böylece yayınlarımıza herkes ücretsiz olarak hemen erişebilir.

### Amaç

*Tetkik* dergisinin amacı, Türk-İslam kültürüyle ilgili Türkçe ve İngilizce dillerinde hazırlanmış özgün araştırma makalesi ve kitap incelemesi türlerindeki çalışmalarını yayımlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bu alandaki bilginin artmasına ve paylaşımına katkıda bulunmaktadır.

### Kapsam

*Tetkik* dergisi Türk-İslam kültürünün araştırılması, incelenmesi, belgelenmesi ve korunmasıyla ilgili araştırmaları kapsar.

### Konu Kategorisi

Sosyal Bilimler: Alan Araştırmaları/Türk-İslam Kültürü Araştırmaları

Beşeri Bilimler:

Tarih/Türk-İslam Tarihi

Edebiyat/Türk İslam Edebiyatı

Felsefe/Türk-İslam Felsefesi

Müzik/Türk-İslam Müziği

Din/İslam Araştırmaları

### Bilim Alanı

Türk Dili ve Edebiyatı, Türk İslam Edebiyatı, Türk İslam Tarihi, Türk İslam Sanatları, Türk İslam Müziği, Türk İslam Felsefesi, Türk İslam Toplumu, Türk İslam Toplumunda Eğitim

### Anahtar Kelimeler

Türk Dünyası, Türk-İslam Kültürü, Türk-İslam Sentezi, Türk Dili ve Edebiyatı, Türk-İslam Edebiyatı, Türk Halk Kültürü, Türk Halkları, Türk Kültürü, Türk Mitolojisi, Türk Mizahı, Türk-İslam Tarihi, Türk-İslam Eserleri, Türk Tiyatrosu, Türk-İslam Sanatları, Türk-İslam Musikisi, Türk-İslam Felsefesi, Türk-İslam Kültür Varlıkları, Türkçe El Yazmaları, Dil ve Kültür, Din ve Kültür, Kültür Politikası, Kültür Tarihi, Kültürel Yaşam, Kültürel Asimilasyon, Popüler Kültür

### Yayın Periyodu

*Tetkik* dergisi, Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

### Hedef Kitlesi

*Tetkik* dergisinin hedef kitlesi, Türk-İslam kültürü alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.

### Telif Hakkı

*Tetkik* dergisinde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, *Tetkik* tarafından Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

### Ücret Politikası

*Tetkik* dergisinin tüm giderleri Oku Okut Yayınları tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayımı ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayım için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

### Yayın İlkeleri

- ❖ Orijinal, yayımlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.
- ❖ Makale kelime sınırlaması bulunmamaktadır.
- ❖ Makaleler, İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış olmalıdır.
- ❖ Makaleler, elektronik aramayı kolaylaştırmak için 150-250 kelimelik özet ve 5-8 arası anahtar kelime içermelidir.
- ❖ Derginin tüm giderleri Yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayımı ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayım için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.
- ❖ Makale yayınlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez, yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.
- ❖ Bu dergi, incelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını kontrol eder.



## Açık Erişim

Açık Erişim, yayınların çevrimiçi olarak herkese ücretsiz olarak ve yeniden kullanımla ilgili birkaç kısıtlamayla erişilebilir olmasıdır. Araştırmanın sınırsız bir şekilde yayılması özellikle yazarlar, okuyucular ve fon sağlayıcılar için önemlidir.

Oku Okut Yayınları, Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonu'nu imzalamıştır.

<https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/turkish-translation>

[http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list\\_signatures/](http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list_signatures/)

*Tetkik* dergisi, Yeşil Yol Açık Erişim ile Altın Yol Açık Erişimi desteklemektedir. Yeşil Yol Açık Erişim/Green Open Access: Açık erişimin bu çeşidi, yazarların kendi çalışmalarını kendileri veya fon sağlayıcıları tarafından kontrol edilen bir web sitesinde veya bağımsız bir platformda arşivlemelerine olanak tanır. Makalenin arşivlenen versiyonu yayımlanan nihai metin olabilir veya olmayabilir. Açık Erişim Altın Yolunun aksine, bazı dergiler altı ila on iki ay arasında değişebilen bir ambargo süresi talep edebilmektedir. *Tetkik* dergisinde yayımlanan makaleler, yazarı tarafından Üniversitesinin kurumsal arşivinde, konulu arşivlerde veya diğer her türlü arşivde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir. Böylece bu yayına herkes ücretsiz olarak hemen ulaşabilir. Altın Yol Açık Erişim/Gold Open Access: Açık erişimin bu çeşidinde makaleler, Creative Commons Lisansları (CC) kapsamında lisanslanmıştır; bu, diğer kişilerin bunlara dayalı olarak kendi çalışmalarını oluşturabilmeleri için özgürce dağıtılabileceği ve paylaşılabilirliği anlamına gelmektedir. Telif hakkı genellikle yazarlarındır. Açık erişim yayınlar, ücret ödenerek erişilebilen makalelerle hakem süreci gibi aynı iş akışını izler, tek fark bu tür yayınların içeriğine ücretsiz erişim sağlanmasıdır. Bir yayının kalitesiyle bu yayına erişim şekli arasında bir ilişki yoktur. Açık erişim veya ücretli olması, o yayının kaliteli veya kalitesiz olduğunu göstermez. Yayının kalitesi, editöryal süreçlerin ve hakem incelemesinin kalitesine bağlıdır.

	Altın Yol Açık Erişim	Yeşil Yol Açık Erişim
<b>Seçenekler</b>	Açık erişimli bir dergide veya açık erişimi destekleyen bir dergide yayınlayın.	Makalenize URL bağlantısı verin. Açık arşiv içeren bir dergi seçin. Makalenizin bir sürümünü kendi kendinize arşivleyin.
<b>Erişim</b>	Genel erişim, yayınlanan makaleye yöneliktir. Yayın anında hemen erişim sağlanır.	Makalenizin bir sürümüne ücretsiz erişim. Zaman gecikmesi uygulanabilir (ambargo süresi).
<b>Ücret</b>	Açık erişim ücreti istenmesi hâlinde yazar tarafından veya yazar adına, örneğin kurumları veya finansman kuruluşları tarafından ödenir.	Yayın masrafları istenmesi hâlinde bu ücretler kütüphane abonelikleri tarafından karşılandığından yazar tarafından herhangi bir ücret ödenmez.
<b>Kullanım</b>	Yazarlar ticari ve ticari olmayan kullanıcı lisansı arasında seçim yapabilir.	Yazarlar, makalelerini çok çeşitli amaçlar için yeniden kullanma hakkını saklı tutar.

*Tetkik* dergisinde yayımlanan makaleler, Creative Commons Atıf-Gayrı Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanır. *Tetkik*, 2022 yılında yayımladığı ilk sayısından itibaren tüm akademik makaleleri CC BY-NC 4.0 lisansı kapsamında yayınlamaya başlamıştır. Oku Okut Yayınları, açık erişimin etkili bir şekilde çalışması için lisanslama yoluyla kullanıcı haklarının ve telif hakkı sahipliğinin açık olması gerektiğine inanmaktadır.

**OAI:** <https://tetkik.okuokut.org/tetkik/oai>

**OAI-PMH Registration Record:** <https://www.openarchives.org>

CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

CC BY-NC 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>

Lisans şartları yerine getirildiği sürece, lisans sahibi aşağıda belirtilenleri iptal edemez. Özgürce sunular yapılabilir:

**Paylaş:** Eseri her ortam veya formatta kopyalayabilir ve yeniden dağıtabilirsiniz.

**Uyarla:** Karıştır, aktar ve mevcut eserin üzerine inşa et.

Yalnız şu şartlara uyulmalıdır:

**Atıf:** Uygun referans vermeli, lisansa bağlantı sağlamalı ve değişiklik yapıldıysa bilgi vermelisiniz. Bunları uygun bir şekilde yerine getirebilirsiniz fakat bu, lisans sahibinin sizi ve kullanım şeklinizi onayladığını göstermez.

**Gayri Ticari:** Bu materyali ticari amaçlarla kullanamazsınız.

**Ek sınırlamalar yoktur:** Lisansın sağladığı izinlerin kullanımını kanunen kısıtlayacak yasal koşullar ya da teknolojik önlemler uygulayamazsınız.

### Arşiv Politikası

*Tetkik* dergisinde yayınlanan makaleler LOCKSS ve CLOCKSS'da dijital olarak arşivlenir. Ayrıca yayımlanan makaleler, yazarı tarafından çalıştığı üniversitenin kurumsal arşivinde (DSpace, AVESİS vb.), konulu arşivlerde veya diğer her türlü arşivde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir. Böylece bu yayına herkes ücretsiz olarak hemen ulaşabilir.

*Tetkik* (e-ISSN: 2822-3322) dergisinin yayıncısı Oku Okut Yayınları, araştırma sonuçlarının yayılmasını destekleme politikasına uygun olarak arşiv politikasını duyurmaktan memnuniyet duyar:

- ❖ Oku Okut Yayınları, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayımlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.
- ❖ Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.
- ❖ Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.
- ❖ Oku Okut Yayınları, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.
- ❖ *Tetkik* dergisi, kalıcı arşivler oluşturulmasına izin vermek için LOCKSS sistemi kullanmaktadır. Stanford Üniversite Kütüphanelerine dayanan LOCKSS Programı, kütüphanelere ve yayıncılara kalıcı ve yetkili sayısal içeriğe erişimi sağlamak için ödüllü, düşük maliyetli, açık kaynak dijital koruma araçları sunar. LOCKSS Programı, “çok sayıda kopyanın güvenliğini sağlama” ilkesi üzerine kurulmuş, kütüphanenin liderliğindeki bir dijital koruma sistemidir. LOCKSS Programı, açık kaynaklı uç uca dijital koruma yazılımı kullanarak kütüphaneleri geliştirir ve destekler.

### Dergide Yayımlanan Versiyon

**Yayın Türü:** Açık Erişim

**OAI:** <https://tetkik.okuokut.org/tetkik/oai>

**LOCKSS:** <https://tetkik.okuokut.org/tetkik/gateway/lockss>

**CLOCKSS:** <https://tetkik.okuokut.org/tetkik/gateway/clockss>

**RSS:** <https://tetkik.okuokut.org/tetkik/gateway/plugin/WebFeedGatewayPlugin/rss2>

**Ambargo Süresi:** Ambargo süresi yoktur.

**Açık Erişim Lisansı:** CC BY-NC 4.0

**Telif Hakkı Sahibi:** Yazar(lar) telif hakkını korur.

**Arşiv Yeri:** Kurumsal Arşiv, Crossref, Dergi Web Sitesi, Kurumsal Site, Yazarın Kişisel Web Sitesi, Halka Açık ve/veya Ticari Konu Tabanlı Arşivler.

**Politika Koşulları:** Atıf ve alıntı standartlarına uyularak dergiye atıf yapılmalıdır. DOI ile yayıncı sürümüne bağlanmalıdır.

### Hakem Süreci Sonunda Kabul Edilen Versiyon

**Ambargo Süresi:** Yok

**Arşiv Yeri:** Dergi Web Sitesi, Kurumsal Site, Yazarın Kişisel Web Sitesi, Halka Açık ve/veya Ticari Konu Tabanlı Arşivler.

**Telif Hakkı Sahibi:** Yazar(lar) telif hakkını korur.

### Dergiye Gönderilen İlk Metin

**Ambargo Süresi:** Yok

**Arşiv Yeri:** Dergi Web Sitesi, Kurumsal Site, Yazarın Kişisel Web Sitesi, Halka Açık ve/veya Ticari Konu Tabanlı Arşivler.

**Oluşturulma:** 20 Mart 2022

**Güncellenme:** 04 Nisan 2022

### Araştırma ve Yayın Etiği

*Tetkik* dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. *Tetkik*, Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayımlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir. Ayrıca Türkiye Editörler Çalıştay Kararlarına da uymayı taahhüt eder.

- Basın Kanunu, [www.mevzuat.gov.tr](http://www.mevzuat.gov.tr)
- Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu, [www.mevzuat.gov.tr](http://www.mevzuat.gov.tr)
- Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, [www.yok.gov.tr](http://www.yok.gov.tr)
- Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri, <https://doi.org/10.24318/cope.2019.1.12>
- Türkiye Editörler Çalıştay Kararları, [www.editorlercalistayi.com](http://www.editorlercalistayi.com)

İncelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını iThenticate yazılımı kullanılarak kontrol edilir. Benzerlik oranının %15'ten az olması beklenir. Benzerlik oranında asıl ölçü, yazarın atıf yapma ve alıntılama kurallarının uymasıdır. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı usulünce yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır: [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)

**Atıf/Dolaylı Aktarma:** Bir kaynaktaki düşünce, tartışma veya tespiti atıf yapılıyorsa ve atıf yapılan görüş atıf yapan araştırmacının kendi kelimeleri ile satıra dökülüyorsa cümlelerin sonuna dipnot işareti (¹) konulmalıdır. Yapılan atıf, eserin belli bir sayfasına ya da sayfa aralığına ise sayfa numarası verilmelidir. Şayet çalışmanın tümüne bir atıf varsa yani okuyucunun çalışmanın tümünü incelemesini gerektirecek bir boyutta atıf yapılmışsa dipnotta “Bu konuda bk.”, “Bu görüş ile ilgili bk.”, “Bu tartışma hakkında bk.” veya sadece “bk.” ifadesinden sonra kaynak belirtilmelidir.

**Alıntı/İktibas:** Eğer müracaat edilen kaynaktan ilgili kısım aynen, noktası ve virgüline dokunulmadan, olduğu gibi alınıyorsa alıntılanan kısım “çift tırnak içinde verilir” ve sonuna dipnot numarası<sup>1</sup> verilerek kaynağı belirtilir. Doğrudan alıntılanan metin içerisinde var olan alıntılar ise ‘tek tırnak’ kullanılarak yazılır. Doğrudan alıntılanan kısım üç satırdan uzun ise (kırk kelimedenden fazla ise) ayrı bir paragraf hâlinde gösterilir. Uzun alıntılarının ana metinden ayırt edilmesi için normal metin boyutundan bir küçük yazı tipi boyutunda ve paragrafın tamamının soldan satır başı hizasında girintili olarak yazılması tercih edilmelidir. Doğrudan aktarılan metinde, anlamı değiştirmek şartıyla, bazı kelime, cümle ve paragraflar çıkarılabilir. Çıkarılan kısımların yerine üç nokta (...) konulur. Bir kaynaktan aynen alıntılanan kısmın “çift tırnak” içine alınmadan yazılması ve sadece sonunda kaynağın yazılması ile yetinilmesi doğru olmaz. Bu kurallara uyulmadığı takdirde yazar, yayın etiği ihlali (İntihal/Plagiarism) suçlamasına muhatap olabilir.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık, veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

**İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metodlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmaktır.

**Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermektir.

**Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmektir.

**Tekrar Yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirilmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmaktır.

**Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayını yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmaktır.

**Haksız Yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayını sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmektir.

**Diğer Etik İhlali Türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmaktır (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

### İntihali Önleme

Okuyucu *Tetkik* (ISSN 2822-3322) dergisinde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editoryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman [tetik@okuokut.org](mailto:tetik@okuokut.org) adresine e-posta göndererek şikâyetinde bulunabilir. Gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılıyoruz, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

### Çıkar Çatışması

Makalenin yazar/yazarları, çalışma kapsamında herhangi bir kişisel ve finansal çıkar çatışması olmadığını bildirmek zorundadır. Bu bildiri makalenin sonunda “Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest” başlığı altında belirtmelidirler. Hakemler, değerlendirdikleri makalede herhangi bir çıkar çatışması olduğundan şüphelendiklerinde değerlendirme süreci ile ilgili olarak dergi editörlüğüne bilgi vermeli ve gerekirse makale değerlendirmesini reddetmelidirler. Çıkar çatışmasını engellemek için makale yazarlarının görev yaptığı kurumlardaki kişiler, makale için hakemlik yapamazlar. Editörlerin, yazarlarla kişisel veya mali açıdan çıkar çatışması da olmamalıdır.

### Makale Değerlendirme Politikası

- ❖ Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.
- ❖ Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak taranır.
- ❖ İntihal kontrolünden sonra uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.
- ❖ Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme çift taraflı kör hakemlik ile değerlendirmeye gönderilir.
- ❖ Yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında Yayın Kurulu tarafından verilir.
- ❖ Makale gönderiminden yayınına kadar ortalama 22 hafta beklemek gerekir.

### Yazarların Sorumlulukları

- ❖ Yazar, araştırma ve yayın eğitime uymalıdır.
- ❖ Yazar, aynı çalışmayı birden fazla dergide yayımlamaya teşebbüs etmemelidir.
- ❖ Yazar, makalenin yazımında istifade ettiği eserleri eksiksiz olarak kaynakçada belirtmelidir.

### Editörün Sorumlulukları

- ❖ Editör yazıları yazarların etnik kökeni, cinsiyeti, vatandaşlığı, dini inancı veya siyasi düşüncesine bakmaksızın bilimsel içerik açısından değerlendirir.
- ❖ Editör, yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift-kör hakem değerlendirmesini yapar ve gönderilen makalelerle ilgili tüm bilgilerin yayınlanmadan önce gizli tutulmasını sağlar.
- ❖ Editör, hakemlere yazıların gizli bilgi olduğunu ve bunun ayrıcalıklı bir etkileşim olduğunu bildirir. Hakemler ve yayın kurulu, yazıları başka kişilerle tartışamaz. Hakemlerin anonimliği sağlanmalıdır. Belirli durumlarda editör, belirli bir noktayı netleştirmek için bir hakemin incelemesini diğer hakemlerle paylaşabilir.
- ❖ Yayının içeriğinden ve genel kalitesinden editör sorumludur. Gerektiğinde düzeltme notu yayınlamak veya geri çekme işlemi uygulamak da onun sorumluluğundadır.
- ❖ Editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında herhangi bir çıkar çatışmasına izin vermez. Sadece hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve yazıların dergide yayınlanmasına ilişkin nihai karardan Yayın Kurulu sorumludur.

### Hakemlerin Sorumlulukları

- ❖ Hakemlerin araştırma, yazarlar ve/veya araştırma fon sağlayıcıları ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması olmamalıdır.
- ❖ Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır.
- ❖ Hakemlerin kullandıkları dil ve üslup, yazarı rencide edici olmamalıdır.
- ❖ Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalıdır.
- ❖ Hakemler inceledikleri çalışmada telif hakkı ihlali veya intihal fark etmeleri durumunda bunu editöre bildirmelidir.
- ❖ Bir makaleyi gözden geçirme konusunda kendini yetersiz hisseden veya belirlenen sürede incelemeyi yetiştiremeyeceğini düşünen bir hakem, inceleme sürecinden çekilmelidir.
- ❖ Hakem süreci sırasında hakemlerin şu hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir: Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu? / Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu? / Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı? / Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu? / Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi? / Dil kalitesi yeterli mi?
- ❖ *Tetkik* dergisinde kullanılan “Ön İnceleme Formu”, “Makale Değerlendirme Formu” ve “Kitap İncelemesi Değerlendirme Formu”, dergi web sitesinden incelenebilir: [tetkik.okuokut.org](http://tetkik.okuokut.org)

### Makale Değerlendirme Süreci: Çift Taraflı Kör Hakemlik

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği onaylanan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.

Baş Editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir.

Hakemler gerekli görürse yazar tarafından değişiklik yapılır. Yayın Kurulu, yazar tarafından düzeltilen metnin yayınlanıp yayınlanmayacağına karar verir.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecinden çıkarılmasını istemelidir.

Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, Word programında “Değişiklikleri İzle” özelliği açık olacak şekilde tashihlerini yapar veya değişiklikleri kırmızı renk ile belirtir. Tashih ettiği metni alan editörüne sunar. Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır. Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır. Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından makalelerin öz/abstract kısmını 350-400 kelime olacak şekilde genişletilmesi istenir. Hakem sürecinden geçen çalışmalar Türkçe Dil Editörü ve Baş Editör tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır. Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. İngilizce dil editörünün kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır. Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek yayımlanıp yayımlanmayacağı ile yayımlanacaksa hangi sayıya dahil edileceği karara bağlanır. Kurul, oy çokluğu ile karar verir. Eşitlik olması durumunda nihai karar editörün kararı yönünde verilir. Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir ve incelenmek üzere yazarına gönderilir. Bu aşama en fazla 15 gün sürer. Yayınlanan tüm makalelere, kalıcı makale tanımlayıcısı olarak DOI atanır. Yayımlanan sayıya ait veri ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.

### Ön İnceleme ve İntihal Taraması

Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. Ön inceleme en fazla 15 gün içinde tamamlanır. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması gereklidir. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı usulünce yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır:

**Atıf/Dolaylı Aktarma:** Bir kaynaktaki düşünce, tartışma veya tespite atıf yapılıyorsa ve atıf yapılan görüş atıf yapan araştırmacının kendi kelimeleri ile satıra dökülüyorsa cümlelerin sonuna dipnot işareti (¹) konulmalıdır. Yapılan atıf, eserin belli bir sayfasına ya da sayfa aralığına ise sayfa numarası verilmelidir. Şayet çalışmanın tümüne bir atıf varsa yani okuyucunun çalışmanın tümünü incelemesini gerektirecek bir boyutta atıf yapılmışsa dipnotta “Bu konuda bk.”, “Bu görüş ile ilgili bk.”, “Bu tartışma hakkında bk.” veya sadece “bk.” ifadesinden sonra kaynak belirtilmelidir.

**Alıntı/İktibas:** Eğer müracaat edilen kaynaktan ilgili kısım aynen, noktası ve virgüline dokunulmadan, olduğu gibi alınıyorsa alıntılanan kısım “çift tırnak içinde verilir” ve sonuna dipnot numarası¹ verilerek kaynağı belirtilir. Doğrudan alıntılanan metin içerisinde var olan alıntılar ise ‘tek tırnak’ kullanılarak yazılır. Doğrudan alıntılanan kısım üç satırdan uzun ise (kırk kelimedenden fazla ise) ayrı bir paragraf hâlinde gösterilir. Uzun alıntıların ana metinden ayırt edilmesi için normal metin boyutundan bir küçük yazı tipi boyutunda ve paragrafın tamamının soldan satır başı hizasında girintili olarak yazılması tercih edilmelidir. Doğrudan aktarılan metinde, anlamı değiştirmemek şartıyla, bazı kelime, cümle ve paragraflar çıkarılabilir. Çıkarılan kısımların yerine üç nokta (...) konulur. Bir kaynaktan aynen alıntılanan kısmın “çift tırnak” içine alınmadan yazılması ve sadece sonunda kaynağın yazılması ile yetinilmesi doğru olmaz. Bu kurallara uyulmadığı takdirde yazar, yayın etiği ihlali (İntihal/Plagiarism) suçlamasına muhatap olabilir (bk. [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)).

### Alan Editörü İncelemesi

Ön inceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

### Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki dış hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, en az iki iç hakemin (ilgili alan editörlerinin ve/veya yayın kurulu üyelerinin) değerlendirmesi sonucunda karar verilir.



### Tashih Aşaması

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, Word programında “Değişiklikleri İzle” özelliği açık olacak şekilde tashihlerini yapar veya metinde değişiklikleri kırmızı renk ile belirtir. Tashih ettiği metni alan editörüne sunar.

### Alan Editörü Kontrolü

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

### Hakem Kontrolü

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

### Öz ve Abstract Kısmının Genişletilmesi

Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından makalelerin öz/abstract kısmını 350-400 kelime olacak şekilde genişletilmesi istenir.

### Türkçe Dil Kontrolü

Hakem sürecinden geçen çalışmalar Türkçe Dil Editörü ve Baş Editör tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

### İngilizce Dil Kontrolü

Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. İngilizce dil editörünün kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

### Yayın Kurulu İncelemesi

Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek yayımlanıp yayımlanmayacağı ile yayımlanacaksa hangi sayıya dahil edileceği karara bağlanır. Kurul, oy çokluğu ile karar verir. Eşitlik olması durumunda nihai karar editörün kararı yönünde verilir.

### Dizgi ve Mizanpaj Aşaması

Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir ve incelenmek üzere yazarına gönderilir. Bu aşama en fazla 15 gün sürer.

### DOI Tahsisi

*Tetkik* dergisi Crossref üyesidir. Yayımlanan tüm makalelere, kalıcı makale tanımlayıcısı olarak DOI atanır (DOI Ön Ek: 10.55709/*Tetkik*dergisi). *Tetkik*, makalelerin kaynakçasını açık erişim olarak sunarak Open Citations I4OC insiyatifini desteklemektedir.

### Ulusal ve Uluslararası İndekslere Veri Gönderimi

Yayımlanan sayıya ait veri ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.

### Makale Gönderimi

Gönderim sırasında yazardan elektronik ortamda aşağıdaki taahhüt alınır:

- ❖ Bu çalışmayı derginize göndermek için yetkiliyim/ortak yazarlar tarafından yetkilendirildim.
- ❖ Makale orijinaldir, başka bir hakemli dergide resmi olarak yayımlanmamıştır, başka bir dergi tarafından değerlendirmeye alınmamıştır ve mevcut herhangi bir telif hakkı veya diğer üçüncü taraf haklarını ihlal etmemektedir.
- ❖ Makalenin editoryal olarak yayımlanmak üzere kabul edilmesi halinde, Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) lisansı altında lisanslanacağını kabul ediyorum/ediyoruz.
- ❖ Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif ve fikri mülkiyet hakları saklıdır. Yazar(lar), telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda yayıncının hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun kendilerine ait olduğunu taahhüt eder(ler).
- ❖ Yazar(lar), makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt eder(ler).

### Yazar Rehberi

*Tetkik* dergisine orijinal, yayımlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış çalışmalar kabul edilir. Makale kelime sınırlaması, bulunmamaktadır.

Makaleler, İSNAD Atıf Sistemine göre hazırlanmış olmalıdır. Bilim dalında, dipnotlu veya metin içi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir ([www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)).

Makaleler, elektronik aramayı kolaylaştırmak için 150-400 kelimelik özet ve 5-8 arası anahtar kelime içermelidir.

Derginin tüm giderleri Oku Okut Yayınları tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işlem ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Makale yayımlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Makale sonunda, kaynakçadan önce, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına aşağıdaki tabloya uygun olarak belirtilmelidir. Beyan tablosunu da içeren *Tetkik* dergisi makale Word şablonunu **BURADAN** indirebilirsiniz.

Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken çalışmalar/makaleler için alınması zorunludur. Kurul onayı aşağıdaki etik beyan tablosunda ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı numarası ile belirtilmelidir. Makalenin yöntem kısmında veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır. Onay belgesi sisteme ek dosya olarak eklenmelidir.

İntihal Taraması	Bu makale intihal taramasından geçirildi.
Plagiarism Detection	This paper was checked for plagiarism.
Yayın Etiği	<i>Tetkik</i> dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan uluslararası etik yayıncılık ilkelerini benimsemiştir. Dergimiz Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri'nde açıklanan yönergelere de tabidir.
Publication Ethics	<i>Tetkik</i> is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <a href="https://doi.org/10.24318/cope.2019.1.12">https://doi.org/10.24318/cope.2019.1.12</a>
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Finansman	Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
Grant Support	The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması	Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
Conflict of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Yazarların Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%55), Yazar-2 (%45) Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50) Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%90), Yazar-2 (%10)
Authors Contributions	Conceiving the Study: Author-1 (%55), Author-2 (%45) Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50) Data Analysis: Author-1 (%60), Author-2 (%40) Submission and Revision: Author-1 (%90), Author-2 (%10)
Etik Komite Onayı	.... Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır.
Ethical Approval	An application for ethical approval was made to .... University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.
Açık Erişim Lisansı	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
Open Access License	This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
Telif Hakkı	Yazar(lar)
Copyright	Author(s)

### Makale Yazım Kuralları

Genel kural olarak dipnotlarda eser künye bilgileri *virgül* (,) ile kaynakçada ise *nokta* (.) işareti ile ayrılır. İki yazar isminin arasında, öncesi ve sonrasında boşluk bırakılarak “tire/kısa çizgi işareti (-)” kullanılır.

Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015), 55.

Aynı yazarın aynı dipnotta birden fazla çalışması peş peşe kaynak olarak belirtilecekse ikinci ve sonraki eserin “Yazar Adı Soyadı” alanına “a.mlf.” (aynı müellif) kısaltması kullanılır.

Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 56; a.mlf., “İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 317-331.

Yazar, editör, çevirmen vb. üç veya daha fazla ise dipnotta ilkinin adı ve soyadına yer verildikten sonra “vd.” kısaltması kullanılır. Kaynakçada ilkinin “Soyadı, Adı” belirtildikten sonra vd. kısaltması yazılır. Kaynakçada vd., ts. gibi sonu nokta ile biten kısaltmalardan sonra ikinci bir nokta kullanılmaz. Birden fazla esere atıf yapılırken iki eserin künye bilgileri noktalı virgülle (;) ayrılır.

Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa; Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa.

Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz. Cilt numarası, “C” kısaltması kullanılmadan yazılır. Cilt ve sayfa numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Akûn, “Âlî Mustafa Efendi”, 2/416.

Cilt numarasının belirtilmesinde Romen rakamı kullanılmaz:

❑ Hatalı Kullanım: V/11      ❑ Doğru Kullanım: 5/11

Makale atıflarında dergi cilt ve sayı numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 23.

Eserin basım sayısı, “bs.” kısaltması kullanılmadan “8. Basım” şeklinde açık olarak yazılır. Bu bilgi kaynakçada basım tarihinden önce belirtilir.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Eser isimleri (Kitap, Dergi, Ansiklopedi, Sözlük, Yazma Eser, Tez, Rapor, Gazete vb.) eğik yazılır ve “age.” veya “agm.” şeklinde kısaltılmaz. Bunun yerine eser başlığı uygun şekilde kısaltılarak kullanılır.

Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 2011), 2/143.

Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/143.

Kitap Bölümü, Sözlük Maddesi, Ansiklopedi Maddesi, Makale Adı, Bildiri Başlığı, Sosyal Medya İletisi, TV Program Adı ve Müzik eseri çift tırnak içinde yazılır.

Kitap Bölümü, Basılı Bildiri ve Ansiklopedi Maddesi türündeki çalışmalar kaynakçada yazılırken sayfa aralığı en sonda değil basım bilgilerinden önce belirtilir. Yalnızca makale türü çalışmalarda sayfa aralığı en sonda yazılır.

Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Türcan, Galip. “Kelâm’ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki”. *Marife* 5/3 (2005), 175-193.

İlk geçtiği yerde atıf yapılan yayının baskı bilgilerini içeren parantez işaretinden önce virgül kullanılmaz.

Doğru Kullanım: Halil İnalçık, “Selim I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

Klasik kaynakların basım tarihi, Hicrî/Milâdî olarak “534/1139” şeklinde yazılır.

**Kitap-Tek Yazarlı**

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Yazar Adı Soyadı, Kitap Adı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), Sayfa Numarası.</b>
<b>Örnek</b>	Afet İnan, <i>Piri Reis'in Hayatı ve Eserleri</i> (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 22.
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Yazar Soyadı, <i>Kitap Kısa Adı</i> , Sayfa Numarası.
<b>Örnek</b>	İnan, <i>Piri Reis'in Hayatı ve Eserleri</i> , 34.
<b>Kaynakçada</b>	Yazar Soyadı, Adı. <i>Kitap Adı</i> . x Cilt. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
<b>Örnek</b>	İnan, Afet. <i>Piri Reis'in Hayatı ve Eserleri</i> . Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 2018.

**Kitap-İki Yazarlı**

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Yazar Adı Soyadı - Yazar Adı Soyadı, Kitap Adı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), Cilt/Sayfa Numarası.</b>
<b>Örnek</b>	Arı İnan - İsmet Parmaksızoğlu, <i>Düşünceleriyle Atatürk</i> (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 54-58.
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Yazar Soyadı - Yazar Soyadı, <i>Kitap Kısa Adı</i> , Cilt/Sayfa Numarası.
<b>Örnek</b>	İnan - Parmaksızoğlu, <i>Düşünceleriyle Atatürk</i> , 62.
<b>Kaynakçada</b>	Yazar Soyadı, Adı - Yazar Soyadı, Adı. <i>Kitap Adı</i> . x Cilt. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
<b>Örnek</b>	İnan, Arı - Parmaksızoğlu, İsmet. <i>Düşünceleriyle Atatürk</i> . Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

**Kitap-Çok Yazarlı**

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Yazar Adı Soyadı vd., Kitap Adı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), Cilt/Sayfa Numarası.</b>
<b>Örnek</b>	Bekir Topaloğlu vd., <i>İslam'da İnanç Esasları</i> (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 25.
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Yazar Soyadı vd., <i>Kitap Kısa Adı</i> , Cilt/Sayfa Numarası.
<b>Örnek</b>	Topaloğlu vd., <i>İslam'da İnanç Esasları</i> , 36.
<b>Kaynakçada</b>	İlk Yazar Soyadı, Adı vd. <i>Kitap Adı</i> . x Cilt. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
<b>Örnek</b>	Eisen, Mitchell L. vd. <i>Memory and Suggestibility in the Forensic Interview</i> . Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002. Topaloğlu, Bekir vd. <i>İslam'da İnanç Esasları</i> . İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

## Kitap-Elektronik

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Yazar Adı Soyadı, Kitap Adı (Yayın Formatı: Yayıncı, Yayın Tarihi), Sayfa Numarası.</b>
<b>Örnek</b>	Şule Yüksel Şenler, <i>Huzur Sokağı</i> (Epub: Timaş Yayınları, 2016), 56.
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Yazar Soyadı, <i>Kitap Kısa Adı</i> , Sayfa Numarası.
<b>Örnek</b>	Şenler, <i>Huzur Sokağı</i> , 59-60.
<b>Kaynakçada</b>	Yazar Soyadı, Adı. <i>Kitap Adı</i> . Yayın Formatı: Yayıncı, x. Basım, Yayın Tarihi. Erişim Adresi
<b>Örnek</b>	Şenler, Şule Yüksel. <i>Huzur Sokağı</i> . Epub: Timaş Yayınları, 2016.

## Kitap Bölümü

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Bölüm Yazarının Adı Soyadı, “Bölüm Adı”, çev. Çeviren, Kitap Adı, ed. Editör Adı Soyadı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), Cilt/Sayfa Numarası.</b>
<b>Örnek</b>	Ulrich Rudolph, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, çev. Ali Dere, <i>İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik</i> , haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 297.
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Yazar Soyadı, “Bölüm Kısa Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.
<b>Örnek</b>	Rudolph, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, 298-299.
<b>Kaynakçada</b>	Bölüm Yazarının Soyadı, Adı. “Bölüm Adı”. çev. Çevirenin Adı Soyadı. <i>Kitap Adı</i> . ed. Editör Adı Soyadı. Cilt/Sayfa Aralığı. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
<b>Örnek</b>	Rudolph, Ulrich. “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”. çev. Ali Dere. <i>İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik</i> . haz. Sönmez Kutlu. 295-304. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

## Kur’an-ı Kerîm - Meâl

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Meâl Adı, çev. Çeviren Adı Soyadı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), Sûre Adı Sûre Numarası/Âyet Numarası.</b>
<b>Örnek</b>	<i>Kur’an-ı Kerîm Meâli</i> , çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Enfâl 8/2.
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Sûre Adı Sûre Numarası/Âyet Numarası.
<b>Örnek</b>	el-Enfâl 8/2.
<b>Kaynakçada</b>	<i>Meâl Adı</i> . çev. Çeviren Adı Soyadı. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
<b>Örnek</b>	<i>Kur’an-ı Kerîm Meâli</i> . çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

## Ansiklopedi-Matbu

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Yazar Adı Soyadı, “Madde Adı (Alt Başlık)”, <i>Ansiklopedi Adı</i>, ed. Editör Adı Soyadı (Basım Yeri: Yayıncı, Yıl), Cilt/Sayfa Numarası.</b>
<b>Örnek</b>	Ömer Faruk Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i> (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/416.
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Yazar Soyadı, “Madde Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.
<b>Örnek</b>	Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 2/416.
<b>Kaynakçada</b>	Yazar Soyadı, Adı. “Madde Adı”. <i>Ansiklopedi Adı</i> (Edisyon). Ed. Editör Adı Soyadı. Cilt/Sayfa Aralığı. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Yıl.
<b>Örnek</b>	Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i> . 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

## Ansiklopedi-Web

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Yazar Adı Soyadı, “Madde Adı”, <i>Ansiklopedi Adı</i> (Erişim Gün Ay Yıl).</b>
<b>Örnek</b>	Mustafa Çağrıncı, “İhsan”, <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i> (Erişim 12 Temmuz 2019).
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Yazar Soyadı, “Madde Adı”.
<b>Örnek</b>	Çağrıncı, “İhsan”.
<b>Kaynakçada</b>	Yazar Soyadı, Adı. “Madde Adı”. <i>Ansiklopedi Adı</i> (Edisyon). Ed. Editör Adı Soyadı. Erişim Gün Ay Yıl. Erişim Adresi
<b>Örnek</b>	Çağrıncı, Mustafa. “İhsan”. <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i> . Erişim 12 Temmuz 2019. <a href="https://islamansiklopedisi.org.tr/ihsan-iyilik">https://islamansiklopedisi.org.tr/ihsan-iyilik</a>

## Sözlük-Arap Harfli

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Yazar Adı Soyadı, <i>Sözlük Adı</i>, nşr. Neşreden Adı Soyadı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), “Madde Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.</b>
<b>Örnek</b>	Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, <i>Lisânü'l-‘Arab</i> , nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), “‘Abd”, 4/2776.
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Yazar Soyadı, “Madde Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.
<b>Örnek</b>	İbn Manzûr, “‘Abd”, 4/2776-2782.
<b>Kaynakçada</b>	Yazar Soyadı, Adı. <i>Sözlük Adı</i> . nşr. Neşreden Adı Soyadı. x Cilt. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
<b>Örnek</b>	İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. <i>Lisânü'l-‘Arab</i> . nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.



## Sözlük-Latin Harfli

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Yazar Adı Soyadı, Sözlük Adı, ed. Editörün Adı Soyadı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), “Madde Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.</b>
<b>Örnek</b>	Şükrü Halûk Akalın vd., <i>Türkçe Sözlük</i> (Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011), “İsnat”, 1029.
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Yazar Soyadı, “Madde Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.
<b>Örnek</b>	Akalın vd., “İsnat”, 1029.
<b>Kaynakçada</b>	Yazar Soyadı, Adı. <i>Sözlük Adı</i> . ed. Editörün Adı Soyadı. X Cilt. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
<b>Örnek</b>	Akalın, Şükrü Halûk vd. <i>Türkçe Sözlük</i> . Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.

## Tez

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Yazar Adı Soyadı, Tez Adı (Şehir: Üniversite Adı, Enstitü Adı, Doktora Tezi, Yıl), Sayfa Numarası.</b>
<b>Örnek</b>	Abdullah Demir, <i>Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi</i> (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 122.
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Yazar Soyadı, Tez Adı veya Kısa Adı, Sayfa Numarası.
<b>Örnek</b>	Demir, Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi, 22.
<b>Kaynakçada</b>	Yazar Soyadı, Adı. Tez Adı. Şehir: Üniversite Adı, Enstitü Adı, Doktora Tezi, Yıl. (varsa) Erişim Adresi
<b>Örnek</b>	Demir, Abdullah. <i>Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi</i> . Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014. <a href="https://doi.org/10.5281/zenodo.3359806">https://doi.org/10.5281/zenodo.3359806</a>

**Makale-Araştırma (Tek Yazarlı-Çok Yazarlı)**

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Yazar Adı Soyadı, “Makale Adı”, Dergi Adı Cilt Numarası/Sayı Numarası (Yayın Ayı Yılı), Sayfa Numarası.</b>
<b>Örnek</b>	Adem Çiftci, “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme”, <i>Cumhuriyet İlahiyat Dergisi</i> 19/1 (Haziran 2015), 23. Mehmet Kalaycı - Muhammet Emin Eren, “Reflection of Qāḏizādelis-Khalwatīs Tension on the Islamic Heresiography”, <i>İlahiyat Studies</i> 9/2 (2018), 249. Ali Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti ilişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, <i>Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi</i> 12/2 (2012), 45-79.
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Yazar Soyadı, “Makale Adı veya Kısaltılmış Makale Adı”, Sayfa Numarası.
<b>Örnek</b>	Çiftci, “Suça Teşebbüsten Vazgeçme”, 23. Kalaycı - Eren, “Reflection of Qāḏizādelis-Khalwatīs Tension on the Islamic Heresiography”, 285. Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi”, 55.
<b>Kaynakçada</b>	Yazar Soyadı, Adı. “Makale Adı”. <i>Dergi Adı</i> Cilt Numarası/Sayı Numarası (Yayın Ayı Yılı), Sayfa Aralığı. <a href="https://doi.org/XXXXXXXXXX">https://doi.org/XXXXXXXXXX</a>
<b>Örnek</b>	Ayten, Ali vd. “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”. <i>Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi</i> 12/2 (2012), 45-79. Çiftci, Adem. “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme”. <i>Cumhuriyet İlahiyat Dergisi</i> 19/1 (Haziran 2015), 23-46. <a href="https://doi.org/10.18505/cuifd.48242">https://doi.org/10.18505/cuifd.48242</a> Kalaycı, Mehmet - Eren, Muhammet Emin. “Reflection of Qāḏizādelis-Khalwatīs Tension on the Islamic Heresiography”. <i>İlahiyat Studies</i> 9/2 (2018), 249-290. <a href="https://doi.org/10.12730/13091719.2018.92.182">https://doi.org/10.12730/13091719.2018.92.182</a>

**İnternet Sitesi**

<b>İlk Geçtiği Yerde</b>	<b>Kurum/Site Adı (Kurum/Site Adı Kısaltması), “Web Sayfa Başlığı” (Erişim Gün Ay Yılı).</b>
<b>Örnek</b>	Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı” (Erişim 1 Mayıs 2017).
<b>Sonraki Geçtiği Yerde</b>	Kurum/Site Adı Kısaltması, “Web Sayfa Başlığı”.
<b>Örnek</b>	DİB, “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”.
<b>Kaynakçada</b>	Kurum/Site Adı Kısaltması, Kurum/Site Adı. “Web Sayfa Başlığı”. Erişim Gün Ay Yıl. Erişim Adresi
<b>Örnek</b>	DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”. Erişim 1 Mayıs 2017. <a href="https://kurul.diyanet.gov.tr">https://kurul.diyanet.gov.tr</a>

Bu kılavuzda, sık kullanılan eser türlerine nasıl atıf yapılacağına dair örneklerle yer verilmiştir. Diğer veri türleri için bk. [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)

### Gizlilik Bildirimi

*Tetkik* dergisine kayıta istenilen ad, soyad, e-posta ve diğer kişisel bilgiler, derginin belirtilen amaçları doğrultusunda kullanılacaktır. Başka amaçlarla kullanılmayacak ve kimse ile paylaşılmayacaktır.

*Tetkik* dergisinin yayıncısı Oku Okut Derneği olarak kişisel verilerinizin güvenliği hususuna azami hassasiyet göstermekteyiz. Bu bilinçle, site ve hizmetlerimizden faydalanan kişiler dahil, organizasyonumuz ile ilişkili şahıslara ait kişisel verileri 6698 sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu'na uygun olarak işlenerek, muhafaza edilmesine büyük önem atfetmekteyiz. Bu sorumluluğumuzun tam idraki ile Kanun'da tanımlı şekli ile "Veri Sorumlusu" sıfatıyla, kişisel verilerinizi Kişisel Verileri Koruma Kanunu'nda belirlenen sınırlar çerçevesinde işlemekteyiz:

*Tetkik.okuokut.org*

Dr. Abdullah DEMİR  
VERBİS Veri Sorumlusu

[ademir@okuokut.org](mailto:ademir@okuokut.org)

KVKK VERBİS: OKU OKUT DERNEğİ (10055347)